

Gott hat niemand je geschaut (Joh 1,18)

Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums

Jürgen Ebach zum 65. Geburtstag

■ **Judentum, Christentum und Islam gelten als die drei großen monotheistischen Religionen.¹ Und meist wird gesagt, dass diese drei Religionen, insbesondere Judentum und Christentum, zumindest prinzipiell in der Gottesfrage übereinstimmen.² Doch bei näherer Betrachtung der theologischen Zusammenhänge ist die Frage berechtigt: Beten Juden und Christen wirklich denselben Gott an?**

■ Die im September 2000 in den USA veröffentlichte Erklärung jüdischer Wissenschaftler und Rabbiner, die den Titel „Dabru emet (Redet Wahrheit). Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ trägt, formuliert als erste ihrer acht Thesen: „Jews and Christians worship the same God“, d.h. „Juden und Christen beten den gleichen Gott an / verehren denselben Gott“. Sie vertritt damit einen grundlegenden Konsens zwischen Juden und Christen und macht ihn zum Fundament des jüdisch-christlichen Dialogs.

Jüdischer Monotheismus versus christliche Trinitätslehre

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 ... Die größte Gemeinsamkeit bei aller Differenz in der Gottesfrage leuchtet dann auf, wenn Juden ohne Christusbekenntnis und Christen in der Christusgemeinschaft jenem Tage entgegenbeten und entgegenarbeiten, da Gott einer sein wird und da auch sein Name einer sein wird (Sach 14,9)“.³ 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 Gemeinsamkeit zu erkennen. Herbert Vorgrimler sagt zu Recht: „Der christliche Glaube an den dreieinigen Gott hat zu tief einschneidenden Spaltungen zwischen den monotheistischen Religionen geführt. Gläubige Juden können sich mit dem christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazaret nicht abfinden. Sie verstehen darunter die Meinung, Gott habe sich in einen Menschen verwandelt. Wenn Katholiken Maria als ‚Gottesmutter‘ verehren, dann ist für sie die Gotteslästerung vollkommen: ‚Mutter JHWHs‘. Der eine ursprunglose Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Name JHWH den Juden anvertraut wurde und den sie heiligen, ER kann keine Menschenmutter haben. Eine Frau, die Gott gebären kann?“.⁴ Und wenn das Christentum die altchristliche Tradition, nicht zu Jesus Christus, sondern zu „Gott“ „durch Jesus Christus im Heiligen Geist“ zu beten, mehr und mehr aufgibt und zu „Christus, unserem Gott und Er-

¹ Doch vgl. die grundlegende Problematik durch Jürgen Moltmann, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: *EvTh* 62 (2002), 112-122.

² Vgl. Michael Weirich, Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott, in: *EvTh* 67 (2007), 246-263.

³ Clemens Thoma, a.a.O. 74.

⁴ Herbert Vorgrimler, Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003, 113.

löser“ o.ä. betet, ist dies für Juden schlechterdings ein anderes Gottesverständnis als das ihrer Tradition. Dass sich nicht wenige Christen Jesus Christus mehr wie einen „griechischen Gott“ und das heißt als einen zweiten Gott neben „Gottvater“ vorstellen, dürfte unbestreitbar sein und ist für Juden ein weiteres Indiz dafür, dass Juden und Christen eben nicht „den gleichen / denselben Gott“ anbeten.

Differenzen und Distanzierungen

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 denselben Gott anbeten, stellt er fest: „Historisch betrachtet würde diese Sicht nicht viel Widerspruch unter den Christen hervorgerufen haben. Wenn auch christliche Orthodoxie vielfach die jüdische Weise der Gottesverehrung als überholt betrachtet hat, so hat sie doch von früh an den Glauben verworfen, dass der Gott der Christen ein höherer (und darum ein anderer) Gott sei als derjenige der Juden und ihrer Schriften.“

Aber hier, wie generell in den jüdisch-christlichen Beziehungen, herrscht Asymmetrie, und einfache Wechselseitigkeit ist ein gefährlicher Weg. Juden waren ihrerseits *nicht* immer überzeugt, dass die Christen denselben Gott anbeten. Maimonides zum Beispiel, der Philosoph des 12. Jahrhunderts und die 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 Autoritäten das monotheistische Bekenntnis des *Shema*, der vorgeschrie-

benen 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. Denn das traditionelle Christentum sieht Jesus nicht nur als einen Sprecher Gottes in der Weise der jüdischen Propheten, sondern auch und vor allem als Inkarnation – die einmalige und unüberbietbare Inkarnation – des Gottes Israels. In den Worten des nizänischen Glaubensbekenntnisses (das bis heute liturgisch rezitiert wird in östlich-orthodoxen, römisch-katholischen und vielen protestantischen Kirchen) ist Jesus „wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen“.

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 orthodoxe Christen in einem sehr konkreten Sinne glauben, dass Jesus Gott *ist*.⁵

Das ist auch die Position von Schalom Ben Chorin, der zur Differenz zwischen jüdischem Monotheismus und christlicher Trinitätslehre feststellt: „Israel bekannte und bekennt – und solange ein Jude noch Atem in sich hat, wird er bekennen: ‚Höre Israel, der Herr, unser Gott ist Einer‘. Wie sollte da der Sohn mit dem Vater in diese Einheit gesetzt und gar noch durch eine dritte Person, den Heiligen Geist, komplettiert werden? Das ist ... eine Vorstellung, die das hebräische Glaubensdenken nicht vollziehen kann und nicht vollziehen will, denn die wahre Einzighaftigkeit und Einheit Gottes, das Unantastbare ‚*ächad*‘ würde dadurch in einem für uns unvorstellbaren Sakrileg verletzt. Es besteht aber auch, theologisch gesehen, für uns keinerlei innere Notwendigkeit, einer trinitarischen

⁵ Jon D. Levenson, Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll, in: Kul 17 (2002), 172 f.

Ausweitung des Einheitsbegriffes entgegenzukommen, da diese nur eine Verminderung des reinen Monotheismus bedeuten würde.“⁶

Der Gott des Neuen Testaments – ein anderer Gott?

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.

Der erste prominente Vertreter dieser Position war Markion in der ersten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. Die Beobachtungen und die Gründe, die ihn zur Ablehnung der jüdischen Offenbarungsschriften für das Christentum und des in diesen bezeugten Gottes führten, bestimmen – oft freilich nur subtil – das theologische Denken nicht weniger Christen bis heute. Markion will die spezifische und neue Gottesbotschaft Jesu erfassen. Er ist beeindruckt von dem in Lk 10,22 überlieferten Logion: „Niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ Dieses Logion macht für Markion nur Sinn, wenn Jesus einen anderen, neuen Gott verkündet hat – und eben nicht den Gott der Bibel Israels, den Gott einer unvollkommenen Schöpfung und den Gott eines Gesetzes, der die Übertreter dieses Gesetzes im Namen der Gerechtigkeit unbarmherzig bestraft. Der Gott, den Jesus verkündet, sei demgegenüber ein Gott, der alle Menschen bedingungslos liebt. Die Erlösung durch Jesus

bedeute auch Erlösung vom Gesetz des Alten Testaments und vom Gott des Gesetzes und das heißt eben: vom Gott des Judentums.

Gemeinsamkeit der Gottesrede der beiden Teile der christlichen Bibel

Das katholische Lehramt hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit dieser Problematik beschäftigt. 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 andererseits eigentlich „nur“ eine Rückgewinnung und „Wieder-Holung“ von Sichtweisen darstellen, die gut ur-christlich sind. Zu unserem Thema heißt es in diesem Dokument programmatisch: „Das Neue Testament hält unerschütterlich am monotheistischen Glauben Israels fest: Gott bleibt der einzige; dennoch nimmt der Sohn an seinem Geheimnis teil“ (Nr. 65). Für die Frage nach Gemeinsamkeit und Differenz von jüdischer und christlicher Gottesrede hängt nun freilich viel, wenn nicht sogar alles davon ab, wie denn der Sohn am Geheimnis des einzigen Gottes teilnimmt.

Ich wähle als Ausgangspunkt für die Reflexion den Johannesprolog, einen Text so genannter hoher Christologie. Hier wird das christologische Bekenntnis, das eine der sprachlichen Grundlagen der christlichen Trinitätslehre ist, unübersehbar in der Bibel Israels verwurzelt: sowohl in der in Gen 1 überlieferten Rede vom Gott (*Elohim*), der „im/als Anfang“ alles („Himmel und Erde“) durch sein Wort („und Gott sprach“) geschaffen hat, als auch in der vielfältig bezeugten Botschaft, dass der Gott Israels sich in der Ursprungsgeschichte seines Volkes (Exodus und Sinai) als JHWH, d.h. als rettender und vergebender Gott (vgl. besonders Ex 3; 19; 25–40; Lev 16–17), geoffenbart hat.

Joh 1,1–18 greift diese „universale“ und „partikulare“ Gottesrede auf und präsentiert den Menschen Jesus als Ort der Einwohnung

⁶ Schalom Ben Chorin, Jüdische Fragen an Jesus Christus, in: Sonntagstagsblatt vom 15.1.1961, 21.

(*Schekina*) dieses Gottes sowie als Offenbarer der Herrlichkeit und des Namens dieses Gottes, den kein Mensch jemals geschaut hat und schauen kann. Der hier nur zur Verfügung stehende Raum lässt es nicht zu, die außergewöhnlich vielen intertextuellen Bezüge des Johannesprologs zur Bibel Israels detailliert nachzuzeichnen.⁷ Einige ausgewählte Beobachtungen zu Joh 1,14-18 müssen genügen.

Intertextuelle Bezüge zwischen Johannesprolog und Sinaierzählung

Bekanntlich wechselt innerhalb des Prologs mit 1,14 die Sprechrichtung. Während 1,1-13 in beschreibender Sprache über das göttliche Wort (und über Johannes den Täufer: Joh 1,6-8) redet, spricht ab 1,14 ein „Wir“ in hymnischer Sprache von seinen eigenen Erfahrungen. Auf der Textebene reden hier die, von denen 1,12 sagt: „Die ihn aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, die glauben an *seinen Namen*.“ Sie bezeugen in 1,14:

„Und das Wort (der Logos) wurde
Fleisch
und schlug sein Zelt auf unter uns
und wir schauten seine Herrlichkeit,
Herrlichkeit als des Einziggeborenen
vom Vater,
voll Gnade (Huld) und Wahrheit
(Treue).“

Der Logos erschien nicht als göttliche Gestalt, sondern als „Fleisch“. Wohlgermerkt: Es heißt nicht, dass er „Mensch“ wurde, wie traditionell gesagt wird, sondern dass er „Fleisch“ wurde. „Fleisch“ meint in biblischer Sprache den einzelnen Menschen in seiner Hinfälligkeit, Verletzbarkeit und Vergänglichkeit. Der Johannesprolog transformiert hier die bei Mt und bei Lk betonte Botschaft vom messianischen „Kind“ in Anthropologie. „Fleisch“ ist keine göttliche, sondern eine geschöpfliche bzw. menschliche Prädikation.

Über diesen Fleisch gewordenen Logos werden dann aber sogleich durch Aufnahme von Theophanie-Motiven aus der Sinaioffenbarung gewaltige theologische Aussagen ge-

macht. Zunächst spielt Joh 1,14 auf die in Ex 19-40 (in der priesterlichen Erzählebene) entfaltete Heiligtumstheologie an, wonach die Israeliten „ein Zelt“ bauen sollen, damit JHWH mitten unter seinem Volk „wohnen“ und ihr Gott sein kann (Ex 25,8; 29,45f). Am „Zelt“ und von ihm aus will JHWH seine Herrlichkeit erweisen (Ex 29,43). Und dementsprechend betont dann Ex 40,34f gleich zweimal, dass JHWH das von den Israeliten errichtete „Zelt“ in Besitz nahm, indem es von JHWHs „Herrlichkeit erfüllt wurde.“⁸ Im Horizont dieser Heiligtumstheologie ist der Fleisch gewordene Logos ein „Wohnort Gottes“, an dem die göttliche Herrlichkeit geschaut werden kann.

Dass dies kein Schauen Gottes selbst ist und sein kann, wird in Joh 1,14 sowie in Joh 1,18 durch Anspielung bzw. wörtliche Aufnahme aus Ex 33-34, wo (auf der nichtpriesterlichen Erzählebene) das Geheimnis der Erfahrbarkeit JHWHs erzählerisch reflektiert wird. In Ex 33-34 ringt Mose nach dem Abfall des Volkes zum Goldenen Kalb um die für Israel lebenswichtige Frage, ob und wie JHWH nach und trotz der Sünde des Volkes noch bei und mit seinem Volk bleiben wolle bzw. könne. Es sind mehrere Bitten, die Mose ab Ex 33,12 vorträgt und auf die JHWH differenzierende Antworten gibt. Einerseits sagt JHWH zu, dass Israel seine Gegenwart erfahren werde, indem er sein Volk auf dem Weg durch die Wüste in das Land des Lebens führen und beschützen werde: „Mein Angesicht wird (mit euch) gehen“ (Ex 33,14). Andererseits unterstreicht JHWH gleich mehrfach: Auch wenn die Gegenwart seines „Angesichts“ konkret erfahrbar ist, gilt: „Mein Angesicht kannst du aber nicht schauen. Kein Mensch, der lebt, kann mich selbst schauen ... Mein Angesicht kann man nicht schauen“ (Ex 33,20.23).

⁷ Vgl. dazu zuletzt: Karl Löning / Erich Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Freiburg 1997, 90-109; Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (RNT), Regensburg 2009, 100-142; Gottfried Vanoni, *Blinde Flecke bei christlicher Wahrnehmung? Versuch über Johannes 1,14-17*, in S. Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs*. FS Clemens Thoma, Bern u.a. 2002, 307-320; Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT 4,1), Stuttgart 2000, 36-75.

⁸ Die Differenzen der LXX gegenüber MT können hier leider nicht diskutiert werden, obwohl dies vom Thema her unverzichtbar ist.

Die unmittelbare Gottesschau, die – um verkürzt zu reden – „Gott in sich selbst“, also das Geheimnis seines Gott-Seins, erfassen könnte, ist und bleibt dem lebenden Menschen als Menschen (in seiner Differenz zu Gott) grundsätzlich unmöglich.

Auslegung des Gottesnamens JHWH

Was möglich ist, verkündet JHWH dem Mose in Ex 33,19-22: „Ich werde meine ganze Güte an dir vorüberziehen lassen und ich werde mich dir im Namen JHWH offenbaren: Ich erweise mich gnädig, wem ich mich gnädig erweise, und ich erweise mich barmherzig, wem ich mich barmherzig erweise ... Und es wird geschehen: Wenn meine Herrlichkeit (an dir) vorüberzieht, ... wirst du meinen Rücken / mein Nachher schauen, aber mein Angesicht kann niemand schauen.“ JHWH kann nicht wie eine Götterstatue geschaut werden, sondern er offenbart das Geheimnis seines Namens, indem er seinem Namen gemäß handelt. Ex 33,19 präsentiert sich durch seine besondere sprachliche Form⁹ als inhaltliche Füllung der Offenbarungszusage von Ex 3,14: „Ich werde sein, der ich sein werde“ („ich werde da sein ...“). So lässt er seine Herrlichkeit vorüberziehen. *Nur so* kann er geschaut werden: im Nachher, d.h. im Wahrnehmen seiner Spuren, die er hinterlässt, im Gehen hinter ihm her, im Hören auf das, was sein Name sagt, und im nachahmenden Tun dessen.

Was JHWH dem Mose in Ex 33,19-22 ankündigt, wird dann in Ex 34,5-7 erzählt: „Und JHWH stieg hinab in einer Wolke ... und er offenbarte sich ihm (d.h. Mose) im Namen JHWH. JHWH zog vorüber an ihm und rief aus:

JHWH ist JHWH.

Ein barmherziger und gnädiger Gott,
langsam zum Zorn und voll Huld und
Treue,
bewahrend Huld den Tausenden,
wegnehmend Schuld und Frevel und
Sünde,

aber er spricht nicht einfach frei,
prüfend die Schuld der Väter bei den
Söhnen
und bei den Söhnen der Söhne,
bei der dritten und bei der vierten
Generation.“

Auch dies ist eine inhaltliche Füllung des Gottesnamens von Ex 3,14 (vgl. den Anfang von Ex 34,6-7: „JHWH ist JHWH“), die Gott selbst ausruft, während er vorüberzieht. Seine göttliche Herrlichkeit ist erfahrbar im Hören auf seinen Namen, in der Wahrnehmung seines Handelns gemäß diesem seinen Namen – und in der Nachahmung seines Handelns. In Ex 3 proklamiert JHWH sich als der Gott, der sein Gott-Sein in der Rettung Israels aus pharaonischer Unterdrückung offenbart. In Ex 33-34 proklamiert er sich in polaren Aussagen als der Gott, der barmherzig und gnädig ist – und der sogar im Zorn seines Gerichts voll Huld und Treue ist.

Das ist die Pointe dieser Sinaitheologie: Nicht im Schauen einer Gestalt, sondern im Hören auf die Ausrufung des Namens JHWH, die sich in der Geschichte und durch die Geschichte vollzieht, ereignet sich die Wahrnehmung und die Erkenntnis Gottes.

Der Johannesprolog stellt seine Christusbotschaft voll in den Horizont *dieser* Theologie, wenn er einerseits gleich dreimal (!) die in und durch Jesus offenbar werdende göttliche Herrlichkeit mit Zitat von bzw. Anspielung auf Ex 34,6 formuliert: „Wir haben seine Herrlichkeit geschaut – als Herrlichkeit voll Gnade (Huld) und Wahrheit (Treue)“ (Joh 1,14). „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade (Huld) über Gnade (Huld)“ (Joh 1,16). „Denn das Gesetz (die Tora / der Nomos) wurde durch Mose gegeben, die Gnade (Huld) und die Wahrheit (Treue) wurden durch Jesus Christus gegeben“ (Joh 1,17). Zwar wird bisweilen aus Joh 1,17 eine Antithese zwischen Mose und Jesus Christus herausgelesen. Im Text steht aber weder ein „aber“ noch ein „und“. Vielmehr wir hier die Kontinuität des heilsgeschichtlichen Handelns des Gottes JHWH betont, worauf die parallelen Formulierungen hinweisen: „*durch* Mose

⁹ In Ex 33,19 liegt wie in Ex 3,14 die auffallende Satzfolge vor: Verbalsatz + Relativpartikel ('aschâr) + gleichlautender Verbalsatz: „Ich erweise mich gnädig, wem ('aschâr) ich mich gnädig erweise ...“; Ex 3,14: „Ich bin, welcher ('aschâr) ich bin“.

wurde die Tora gegeben“ (*passivum divinum*: nämlich von JHWH), „durch Jesus Christus wurden Gnade und Wahrheit“ (*passivum divinum*: nämlich von Gott bzw. JHWH).

Und schließlich schärft Joh 1,18 noch einmal ein, dass der Fleisch gewordene Logos Jesus Christus keine wandelnde Gottesfigur ist und keine Gottesschau ermöglicht, sondern eine biographische Auslegung/Exegese jenes Gottes ist, der selbst nicht geschaut werden kann:

„Gott hat niemand je geschaut ...

Dieser hat ihn ausgelegt.“

Das in Joh 1,14 bezeugte „Schauen“ der Herrlichkeit Jesu (!) ist kein Schauen Gottes selbst. Wer Jesus sieht bzw. gesehen hat, weiß nicht wie Gott bzw. der Vater „aussieht“. Es geht vielmehr darum, im Handeln und Sprechen Jesu das Handeln und Sprechen Gottes, der selbst nicht geschaut werden kann, wahrzunehmen. Darauf insistiert auch Joh 12,45 und 14,9: „Wer mich schaut, schaut den, der mich gesandt hat“ bzw. „Wer mich geschaut hat, hat den Vater geschaut“. Im Horizont des biblischen Bilderverbots wird hier „Schauen/Sehen“ metaphorisiert; es geht um ein Wirken des „nicht sehbaren“ Gottes, der im Wirken Jesu offenbar wird.

Hermeneutische Schlussfolgerungen

Aus unseren (notwendigerweise fragmentarischen) Beobachtungen zur Verwurzelung von Joh 1,14-18 in Ex 25-40 ergeben sich mehrere Schlussfolgerungen über Gemeinsamkeit und Differenz christlich und jüdischer Gottesrede.

(1) Der Johannesprolog ist ein Modell der im Frühjudentum *vielfältigen* Versuche, einen *dynamischen Monotheismus* zu präsentieren. Dieser Versuch kombiniert die Vorstellungen von der (punktuellen) gnädigen Herabneigung (Kondeszenz) und der (dauerhaften) Einwohnung (*Schekina*)¹⁰ Gottes. Joh 1,18 betont ausdrücklich, dass Jesus eine Auslegung / Exegese des Sinaigottes ist. Er ist nicht ein weiterer Gott neben JHWH, sondern eine Offenbarungsgestalt der Herrlichkeit JHWHs. *Vom Ansatz her* ist diese inkarnatorische Christologie m.E. kein radikaler Gegensatz zum ersttesta-

mentlichen 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.“¹¹ 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“ ist (er ist auch in dogmatischer Sprache „wahrer Mensch und wahrer Gott“), sondern biographische „Auslegung“ des letztlich unbegreiflichen Gott-Geheimnisses. Gewiss ist die dann vom christlichen Bekenntnis vollzogene weitere Präzisierung, dass Jesus der Christus in einzigartiger Weise in das Gott-Geheimnis selbst hineingenommen ist, mit der jüdischen Sicht der Einheit Gottes nicht mehr vereinbar. Allerdings muss die christliche Theologie – gerade im Horizont von Joh 1,1-18 – betonen, „dass die 2. Person der Trinität nicht im univoken Sinn identisch ist mit dem biblischen Jesus, dass sie weniger eine Person meint als einen Geschehenszusammenhang, in dem die Person Jesu integriert gedacht wird.“¹²

(2) Die im Neuen Testament entfaltete Botschaft von der Selbigkeit des in Israel und in Jesus Christus gegenwärtigen und handelnden Gottes fordert, dass das Christentum sein spezifisches trinitarisches Gottesbekenntnis so formuliert, dass das monotheistische Grundbekenntnis nicht aufgehoben wird (wie dies bei mehreren aktuellen „Trinitätstheologen“ der

¹⁰ Vgl. zuletzt Hubert Frankemölle, *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*, Stuttgart 2009, 59-74.202-207). Bernd Janowski, *Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie*, in: Hermann Lichtenberger / Ulrike Mittmann-Reichert, *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin/New York 2009, 1-29.

¹¹ Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, in: *EvTh* 55 (1995), 22.

¹² Ulrike Link-Wieczorek, *Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in der heutigen Theologie*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 25.

Fall ist). Konkret bedeutet dies, dass die Trinitätslehre heilsgeschichtlich ansetzen muss (sog. ökonomische Trinität) und dezidiert ein trinitarischer Monotheismus sein will. Unsere Beobachtungen zu Jesus als dem Offenbarer des Namens JHWH zwingt zu der Einsicht, dass der Jesus-Name im Neuen Testament *nicht* an die Stelle des Namens JHWH tritt. Es muss vielmehr gesagt werden: Erst die Trinitätslehre insgesamt ist eine christliche Auslegung des Tetragramms.¹³ 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-constantinopolitane 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 jü-

disch 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 einschliesse.“ Deshalb braucht unsere Gottesrede die Vielzahl der Metaphern, um sich dem Gott-Geheimnis anzunähern – sei es aus jüdischer, sei es aus christlicher Perspektive.

Zusammenfassung

Auf den ersten Blick scheinen die trinitarische Gottesrede der Christen und die konsequent monotheistische Gottesrede der Juden schlichtweg unvereinbar zu sein. Auf den zweiten Blick zeigt sich, dass sogar die „hohe“ Christologie des Johannesevangeliums tief in der ersttestamentlichen Gottesrede verwurzelt ist und dass das christliche Bekenntnis, wonach sich Gott in Jesus auf einzigartige Weise geoffenbart habe, nicht prinzipiell der jüdischen Tradition widerspricht. Wie die intertextuellen Bezüge zwischen Joh 1,14–18 und Ex 33,19–22; 34,6–7 betonen, ist Jesus biographischer Ausleger/Exeget des Gottesnamens JHWH und des unbegreiflichen Gott-Geheimnisses.

Prof. em. Dr. Erich Zenger



war Professor für Exegese des Ersten / Alten Testaments an der Universität Münster. Er ist Begründer und Herausgeber von „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“. Seine Adresse: Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster. E-Mail-Adresse: zenger@uni-muenster.de

¹³ Vgl. Berthold Klappert, Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENS des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre, in: EvTh 62 (2002), 54–72.