

*Der NAME der Heiligen Trinität
Über den Zusammenhang von Israel-Theologie
und Gotteslehre*

Olaf Schmidt

15. Mai 2003

*Seminararbeit bei Professor Christoph Schwöbel,
Theologische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*

*geschrieben im Anschluss an das Hauptseminar
„Robert Jenson, Systematic Theology“
im Wintersemester 2001/2002*

*eine Reaktion auf das 3. Heidelberger Ökumenische Forum,
bei dem Robert W. Jenson Ideen zur Israel-Theologie vorstellte*

Olaf Schmidt, Plöck 61, 69117 Heidelberg
(06221) 914 349
olaf@amen-online.de

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
1.1	Antisemitismus und Antijudaismus	4
1.2	Der NAME Gottes	5
1.3	Theologischer Ausgangspunkt	6
1.3.1	Trinität	7
1.3.2	<i>Dabru Emet</i>	8
1.3.3	Kirche und Israel bei Robert W. Jenson	9
2	Die Kirche als ‚wahres Israel‘	11
2.1	Gottesbild und Israel-Theologie	11
2.2	Antijudaismus im Standardmodell christlicher Theologie	12
2.2.1	Formen von <i>supersessionism</i>	12
2.2.2	Die kanonische Erzählung	14
2.2.3	Segen als Zentrum der Heilsgeschichte	15
2.3	Menschwerdung und Israel-Theologie	17
2.4	Abwertung jüdischer Gesetzlichkeit	20
3	Trinität als Auslegung des NAMENS	22
3.1	Die Verdrängung des NAMENS	22
3.2	Ökonomische und immanente Trinität	24
3.3	Theologie und Fragment	26
3.4	Eine ‚gesamtbiblische Trinitätslehre‘?	27

1 Einleitung

In den letzten Jahren hat in den Kirchen ein wesentlicher Wandel in der christlichen Wahrnehmung des Judentums stattgefunden. Dies hat seine Ursachen im christlich-jüdischen Dialog und in der Aufarbeitung des christlichen Beitrags zur Entstehung von Antijudaismus und Antisemitismus. Im Bereich der Evangelischen Kirche von Deutschland und ihrer Gliedkirchen spiegelte sich diese Entwicklung in einer Vielzahl von Beschlüssen, Positionspapieren und Kirchenordnungs-Änderungen wieder¹.

Eine der wesentlichen Aussagen zum Judentum ist hierbei die Lehre von der bleibenden Erwählung Israels². Da die Kirche in der christlichen Theologie als die Gemeinschaft der Gläubigen³ verstanden wird, stellt sich die Frage, ob Israel als Volk Gottes damit neben der Kirche gläubig ist oder in ihr. Hierzu sollen mögliche theologische Entwürfe diskutiert werden. Weiterhin soll es um Konsequenzen gehen, die sich hieraus für die christliche Gotteslehre ergeben: Ist die traditionelle christliche Gotteslehre mit einem gewandelten ekklesiologischen Verständnis der Beziehung zwischen Israel und Kirche vereinbar, ergeben sich hier Korrekturen, oder verbleibt alles womöglich in einem unauflösbaren Widerspruch, weil die Trinitätslehre unauflösbar mit der antijüdischen Geschichte des Christentums verbunden ist?

Welchen Einfluss hat es auf das christliche Gottesbild, wenn man Israel zuspricht, neben der Kirche und unabhängig von ihr Gottes Volk zu sein? Welche Bedeutung hat das Judentum für das Christentum und für die christliche Trinitätslehre⁴?

¹Johann Michael Schmidt erwähnt in seinem Aufsatz „Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen“ [Schmidt 2001, S. 282 ff.] unter anderem die Studie „Christen und Juden“ von 1975. „Sie erwies sich als wegweisend, und ihr folgten und folgen bis heute zahlreiche landeskirchliche Erklärungen“ [Schmidt 2001, S. 283].

²Die bleibende Erwählung Israels wird u.a. in der EKD-Studie „Christen und Juden II“ von 1991 betont, der zahlreicher landeskirchliche Beschlüsse vorangingen (vgl. [Schmidt 2001, S. 284]). Für Jürgen Seims zeichnet sich die Studie „Christen und Juden III“ darüber hinaus dadurch aus, dass sie Gottes Bund mit Israel als „unverlierbares Identitätszeichen Israels“ bezeichnet und so „die bleibende Erwählung als unstreitig darstellt“ [Seims 2001, S. 262].

³Im Glaubensbekenntnis wird die Kirche als *Gemeinschaft der Heiligen* bezeichnet. In den Bekenntnisschriften zeigt sich ebenso wie im katholischen Kirchenrecht, dass dies auch als *Gemeinschaft der Gläubigen* verstanden wird.

Nach der Confessio Augustana ist die Kirche *congregatio sanctorum et vere credentium* (CA 8). Der Heidelberger Katechismus lehrt in Frage 55 über die „Gemeinschaft der Heiligen“, dass „alle Gläubigen als Glieder an dem Herrn Christo und allen seinen Schätzen und Gaben Gemeinschaft haben“. Der 1992 herausgegebene aktuelle katholische Katechismus (Artikel 947) zitiert Thomas von Aquin (symb. 10) mit dem Satz: „Da alle Gläubigen einen einzigen Leib bilden, wird das Gut des einen dem anderen mitgeteilt“.

⁴„Welche Beziehung hat die Trinitätslehre der Kirche zu dem NAMEN des Gottes Israels?“ [Klappert 2002, S. 55]

1.1 Antisemitismus und Antijudaismus

Die Beschäftigung mit dem Verhältnis der christlicher Theologie zum Judentum ist auch deshalb so zentral, weil sich die Frage der Mitschuld des Christentums an Antisemitismus und Judenprogramen hiervon nicht trennen lässt. Hierbei ist wichtig wahrzunehmen, dass nicht jede Abwertung des Judentums aus einem Juden Hass resultiert. Christliche Theologie kann das Judentum auch abwerten, ohne sich die antijüdischen Tendenzen bewusst zu machen⁵, und ohne sich mit Antisemitismus und Menschen Hass solidarisieren zu wollen. Auch diese Form von Antijudaismus⁶ muss das Christentum vermeiden, wenn es nicht antijüdische Vorurteile verstärken will.

Wegen seiner starken emotionalen Wirkung wird der Vorwurf des Antijudaismus gelegentlich in der innerchristlichen Diskussion als Waffe gegen konkurrierende Positionen verwendet, so z.B. im Streit zwischen ‚etablierten‘ Theologien und feministischer Kritik⁷. Ähnliche Vorwürfe lassen sich auch für den Streit zwischen postkritischen Theologien und historisch-kritischer Exegese⁸ konstruieren, wenn man jeweils nur den christlich-jüdischen Dialog einer einzelnen Theo-

⁵„Dennoch ist dieses Fehlen einer gezielt (!) antijüdischen Spitze nicht nur eine Judentumsvergessenheit, sondern (...) explizit antijüdisch zu verstehen.“ [Klappert 2002, S. 58] (Hervorhebung und Ausrufezeichen aus dem Original übernommen)

⁶Zur Unterscheidung von Antisemitismus und Antijudaismus schreibt Leonore Siegele-Wenschkewitz: „‘Anti-Judaism’, a recently created term to contrast with ‘anti-Semitism’, which was created by Wilhelm Marr in 1879, refers to a religiously- and theologically-constituted hatred which incorporates points of view and modes of thought developed predominantly within the Christian tradition.“ [Siegele-W 1996, S. 343]

In dieser Arbeit verwende ich den Begriff leicht anders, so dass er nicht nur Juden Hass bezeichnet, sondern jegliche - auch unbewusste - Abwertung von Juden oder Judentum. Es geht mir dabei nicht um eine polemische Verurteilung von differenzierten Anfragen an jüdische Positionen, sondern um das Zurückweisen aller Versuche, das Christentum in Abgrenzung zu einem verzerrt dargestellten Judentum zu definieren. Diese Selbstdefinitionen können das Judentum auch indirekt abwerten, ohne offen negative Aussagen über das Judentum zu machen (vgl. Kapitel 2).

⁷So wird der Antisemitismus-Vorwurf manchmal pauschalisierend gegen feministische Theologien instrumentalisiert: „The accusation of anti-Judaism is taken up by representatives of the dominant theology and used to discriminate the whole project of feminist theology, while some scholars fail to subject themselves and their own scholarly and church tradition to a corresponding critique.“ [Schottroff 1996, S. 338]

Umgekehrt wird Luise Schottroff der deutschen Universitätstheologie Antisemitismus vor: „In my context in Germany, an open critique of Christian anti-Semitism or of Christian sexism and the rejection of God’s fundamental option for the poor mean exclusion from an academic career.“ [Schottroff 1996, S. 339]

Beide Vorwürfe sind ungerecht, da es auf beiden Seiten intensive christlich-jüdische Gespräche gibt.

⁸Peter Ochs schreibt seinem Aufsatz „Judaism and Christian Theology“ aus jüdischer Perspektive über historisch-kritische und postkritische Ansätze in Judentum und Christentum: „Both groups of Christian theologians engage in dialogues and debates whose liveliness and irrepressibility will please any Jewish thinker still animated by the tradition or at least the style of Talmudic argumentation.“ [Ochs 1994, S. 621]

logieströmung wahrnimmt und dann eine Opposition zwischen konkurrierenden Theologien im Christentum und dem verkürzt wahrgenommenen Judentum ableitet. Eine solche Instrumentalisierung des christlich-jüdischen Dialogs ist vor allem deshalb fatal, weil die Beziehung des Christentums zum Judentum naturgemäß immer sehr brisant sein wird. Das Paradoxe am christlichen Antijudaismus besteht schließlich darin, dass dieser seine Wurzel gerade in der engen Verwandtschaft mit dem Judentum hat.

Die Ambivalenz aus Nähe zum Judentum und gleichzeitiger Getrenntheit vom Judentum lässt sich jedoch in eine positive christliche Beziehung zum Judentum wandeln, wenn sie theologisch als Teil von Gottes gutem Wirken verstanden wird. Ich werde im Laufe dieser Arbeit verschiedene konstruktive Ansätze zu einem besseren christlich-jüdischen Verhältnis vorstellen und kritisieren. Diese Kritik ist nicht als moralische Verurteilung der kritisierten Theologen zu verstehen, sondern als Beitrag zur christlichen Selbstkritik⁹ in der Beschäftigung mit dem Judentum.

1.2 Der NAME Gottes

Im Rahmen dieser Arbeit werde ich für Gott sowohl den NAMEN *JHWH* als auch rein christliche Gottesanreden wie ‚Heilige Trinität‘ verwenden. Beides ist aus unterschiedlichen Gründen nicht unproblematisch. Der heilige NAME verbindet Judentum und Christentum, die konkrete religiöse Haltung zum NAMEN Gottes aber unterscheidet sich grundlegend. Im Christentum wird der NAME fast nur im wissenschaftlichen Kontext gebraucht, während Juden ihn wegen seiner Heiligkeit im profanen Kontext gar nicht und in der Liturgie nur in ganz bestimmten Fällen aussprechen. Es wäre im christlich-jüdischen Dialog falsch, den NAMEN weiterhin im profanen Sinn zu verwenden ohne seine Heiligkeit zu spüren. Noch schlechter aber wäre es, den NAMEN völlig zu vergessen und damit eine Gemeinsamkeit mit dem Judentum aufzugeben. Diese Gefahr bestünde, wenn man den Namen generell durch die Formulierung ‚der Herr‘ ersetzen würde, zumal aus Gründen der sprachlichen Eindeutigkeit gelegentlich eine Differenzierung zwischen *JHWH* und ‚der Herr‘ notwendig ist¹⁰. Ich werde den NAMEN im Bewusstsein seiner Heiligkeit in der Tetragramm-Schreibweise

⁹Vgl. Mt. 5,23 f und Mt. 7,3-5

¹⁰Aus diesem Grund ist auch die Frage schwer zu beantworten, wie sich die biblische Tradition, den NAMEN Gottes aufgrund seiner Heiligkeit zu umschreiben, in der alttestamentlich-exegetischen Literatur aufgreifen lässt. Vielleicht wäre es möglich, vom „*JHWH*-isten“ oder „Tetragrammisten“ zu sprechen. Dieses Problem muss jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden.

JHWH verwenden. Es bleibt dem Leser überlassen, wie er das Tetragramm liest.

Im Gegensatz zum NAMEN trennt die Gottesanrede ‚Heilige Trinität‘ Christen und Juden grundsätzlich. Auch hiermit sollte daher im jüdisch-christlichen Dialog sicherlich vorsichtig umgegangen werden. Die Anrede *JHWHs* als ‚Heilige Trinität‘ ist hier aber keine Ignoranz gegenüber jüdischen Anfragen an die christliche Trinitätslehre¹¹, sondern ein Hinweis darauf, dass *JHWH* auf christlicher Seite trinitarisch gedeutet wird. Da sich theologische Überzeugungen nie vom persönlichen Gottesbild trennen lassen, wäre es bei einer Arbeit über das Gottesbild nicht angemessen, unterschiedliche Gotteswahrnehmungen hinter der gemeinsamen Anrede ‚Gott‘ zu verstecken. Die Art, wie man von und zu Gott spricht, hat Einfluss darauf, wie man Gott denkt. Die Trinitätslehre kann nur dann wirklich die Lehre von *JHWH* sein, wenn beide Gottesbezeichnungen gleichzeitig gedacht werden und nicht in unterschiedlichen Kontexten verbunden nebeneinander stehen.

1.3 Theologischer Ausgangspunkt

Die christliche Reflexion des christlich-jüdischen Verhältnisses kann nicht ohne einen Dialog mit dem Judentum geschehen. Zwar ist es theologisch legitim, dass Christen die christliche-jüdische Beziehung anders deuten als Juden, ähnlich wie ja auch verschiedene christliche Konfessionen den Begriff „Ökumene“ unterschiedlich deuten. Ohne Wahrnehmung der Probleme jedoch, die sich aus den jeweiligen Positionen ergeben, würden die christlichen Israel-Deutungen ein unzureichend reflektiertes Stückwerk bleiben.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, sämtliche jüdische Positionen zu diskutieren. Mein Ausgangspunkt ist hier jüdische Erklärung *Dabru Emet* (Knechte des Wortes), die Thesen zu einer veränderten jüdischen Wahrnehmung des Christentum enthält. *Dabru Emet* ist kein offizielles Dokument jüdischer Gremien, sondern versteht sich als individuelle Reaktion einer „interdenominational group of Jewish scholars“¹² auf dramatische Veränderungen¹³ im Christentum.

Neben der Erklärung *Dabru Emet* werden im Laufe der Arbeit noch weitere jüdische Positionen zum Christentum rezipiert. Hierbei sollen vor allem solche Juden zu Wort kommen, die konstruktive Beiträge zum christlich-jüdischen Dialogs leisten.

¹¹ Vgl. Kapitel 3.2

¹² [Dabru Emet, 2. Absatz]

¹³ [Dabru Emet, 1. Absatz]

Ein zweiter Ausgangspunkt dieser Arbeit sind die Überlegungen des amerikanischen Lutheraners Robert W. Jenson zur christlichen Israeldeutung. Ich beziehe mich auf seinen Aufsatz „Toward A Christian Doctrine of Israel“¹⁴ und auf seine Dogmatik „Systematic Theology“¹⁵. Robert W. Jenson's Überlegungen werde ich mit den Positionen von Kendall R. Soulen sowie weiteren christlichen Theologinnen und Theologen vergleichen.

1.3.1 Trinität

Man kann fragen, ob eine Beschränkung auf ausgewählte christliche und jüdische Positionen nicht Gefahr läuft, die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum harmonisierend zu verwischen. Das Christentum hat aufgrund seiner Wurzeln im Judentum ein sehr viel größeres Interesse am Dialog mit dem Judentum als umgekehrt. Da es nur wenige jüdische Gesprächspartner gibt, besteht die Gefahr, dass die Meinung derjenigen Juden übersehen wird, die die christliche Gotteslehre grundsätzlich ablehnen und deshalb darüber kein Gespräch suchen.

Ziel eines christlich-jüdischen Gesprächs über die Gotteslehre kann es aber sowieso nicht sein, hier zu einer Einigung zwischen sämtlichen Juden und sämtlichen Christen zu kommen. Die Trinitätslehre kann vom Judentum nicht als richtig anerkannt und vom Christentum nicht verworfen werden. Das Christentum kann sich aber von theologische Einsichten einzelner im christlich-jüdischen Dialog aktiven Juden überzeugen lassen und so das Verständnis der Heiligen Trinität vor antijüdischen Elementen bewahren.

Jede theologische Argumentation basiert auf grundlegenden Glaubensüberzeugungen, die den Rahmen des theologischen Fragens und Antwortens vorgeben. So gehört zum christlichen Glauben notwendigerweise die Überzeugung, dass die Heilige Trinität identisch ist mit *JHWH*, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs¹⁶. Dieser Glaubenssatz ist im Christentum so zentral, dass er sich dogmatisch nicht in Frage stellen lässt, ohne den Rahmen christlich-theologischen Argumentierens aufzuheben. Die Frage, ob christliche und jüdische Gottesbilder im Kern identisch sind, oder ob jede Form von trinitarischem Glauben eine hä-

¹⁴[Jenson 1999B]

¹⁵[Jenson 1997, Jenson 1999A]

¹⁶„It is the God of Israel whom Jesus called Father and to whom the disciples wanted to pray.“ [Jenson 1997, S. 42]

„The ecumenical church has always confessed that ‘YHWH is the Triune God.’ Yet the importance of this affirmation has not usually been sufficiently recognized“ [Soulen 1996, S. 46]

retische Entstellung der jüdischen Gottesbilder sind, kann also nur im Judentum ergebnisoffen diskutiert werden¹⁷.

Diese Seminararbeit geht von der bleibenden Erwählung Israels aus und hält an der Trinitätslehre fest. Auf diesem Hintergrund soll untersucht werden, ob bzw. wo die Trinitätslehre Korrekturen bedarf, wenn von Gottes Treue zu Israel und Kirche ausgegangen wird.

1.3.2 *Dabru Emet*

Dabru Emet besteht aus zwei einleitenden Absätzen und acht Thesen, die jeweils kurz begründet und mit weiteren Erläuterungen eingegrenzt werden. Für diese Arbeit sind die folgenden Thesen am wichtigsten:

1. „Jews and Christians worship the same God.“

Diese These bildet ist eine der Grundüberzeugungen des Christentums. Eine mögliche Folgefrage ist jedoch innerhalb des Christentums umstritten: Wenn Christen und Juden denselben Gott verehren, wie verhält sich dann Gott zu den beiden Religionen? Was sagt die Koexistenz von Christentum und Judentum über Gott aus?

2. „Jews and Christians seek authority from the same book - the Bible (what Jews call ‘Tanakh’ and Christians call ‘Old Testament’).“

Es stellt sich die Frage, welchen Einfluss das Alte Testament auf die christliche Theologie hat und ob dieser Einfluss der Autorität des Alten Testaments auch ausreichend gerecht wird.¹⁸

4. „Jews and Christians accept the moral principles of Torah. Central to the moral principles of Torah is the inalienable sanctity and dignity of every human being. All of us were created in the image of God.“

Während die Aussagen über die Würde und die Gottebenbildlichkeit aller Menschen tatsächlich eine zentrale Rolle im Christentum haben, muss die christliche

¹⁷Die biblische Fundiertheit christlicher Gottesbilder kann exegetisch diskutiert werden. Eine exegetische Widerlegung der Trinität hätte dann eine völlig andere Dogmatik zur Folge, die zur Theologie fast aller christlichen Konfessionen inkompatibel wäre. Wann immer jedoch im Christentum die exegetische Fundierung der Trinitätslehre diskutiert wird, wird davon ausgegangen, dass das Alte Testament und das Neue Testament nicht zwei verschiedene Götter meinen, was sich wiederum aus nicht-christlicher Perspektive ergebnisoffen diskutieren ließe.

¹⁸Vgl. Kapitel 2.2.1

Theologie sich selbstkritisch fragen, ob die Haltung zur Thora tatsächlich immer eine positive ist oder ob sich das Christentum zuweilen auch in selbstgerechter Abgrenzung zur Thora des Judentum definiert.¹⁹

6. „The humanly irreconcilable difference between Jews and Christians will not be settled until God redeems the entire world as promised in Scripture.“

Die Beziehung zwischen Juden und Christen wird stark dadurch beeinflusst, wie Gott und Gottes Pläne verstanden werden. Das Vertrauen darauf, dass Gott alles Zerbrochene am Ende aller Tage heilen wird, macht es Christen leichter, die Spaltung zwischen Judentum und (Heiden-)Christentum nicht mehr als eine Geschichte von jüdischer Auflehnung gegen Gott zu verstehen.

Mögliche christliche Deutungen dieser 6. These sollen im Folgenden diskutiert werden.

1.3.3 Kirche und Israel bei Robert W. Jenson

Robert W. Jenson deutet die Koexistenz von Judentum und Christentum als notwendigen Teil von Gottes Willen²⁰. Die Weiterexistenz des Judentums nach Gründung der Kirche ist also nicht als historischer Fehler, sondern als gottgewollt zu verstehen.

Die Zeit der Kirche ist nach Robert W. Jenson ein Umweg („*detour*“²¹) in Gottes Heilsplan. Dieser Umweg findet innerhalb der Zeit des Kommens des Messias' statt, in welcher Christentum und Judentum getrennt existieren müssen. Robert W. Jenson erläutert diesen Gedanken anhand der drei Konzepte, mit denen die Kirche in der christlichen Theologie üblicherweise beschrieben wird: Die Kirche als *Volk Gottes*, als *Tempel des Geistes*, und als *Leib Christi*²².

1. *Volk Gottes*²³: Wenn das Neue Testament vom Volk Gottes spricht, dann ist fast immer das Judentum gemeint, nicht die Kirche. Die Kirche kann sich nur insofern als Volk Gottes bezeichnen, als sich hierin die Hoffnung ausdrückt, eines Tages mit dem Judentum geeint zu sein. Die Weiterexistenz des Judentums ist notwendig, da die Kirche kein Volk ist und daher

¹⁹Vgl. Kapitel 2.4

²⁰„the continuance of Israel, as an other community than the church, is a necessary part of God's final intention“ [Jenson 1999B, Abschnitt I]

²¹[Jenson 1999B, Abschnitt III]

²²[Jenson 1999B, Abschnitt IV]

²³[Jenson 1999B, Abschnitt V]

für sich allein nicht Gottes Volk sein kann. „The church can now truly claim to be the people of God only as she claims to be in God’s intention one people with the continuing nation of the Jews, and she must make this claim whether the recognition is reciprocated or not.“²⁴

2. *Tempel des Geistes*²⁵: Der Heilige Geist, den das Christentum bekennt, steht in der Tradition der alttestamentlichen Prophetie. Das Alte Testament aber wendet sich als Heilige Schrift in erster Linie an Israel. Wenn die Kirche den Anspruch erhebt, das Alte Testament richtig deuten zu können, dann kann sie das nur, indem sie lehrt, mit dem im Alten Testament angesprochenen Israel eine Gemeinschaft zu sein. Wenn dies dies nicht durch Ignorieren oder Abwerten des heutigen Judentums geschehen soll, dann ist es nur durch eine eschatologische Deutung möglich: Weil Kirche darauf vertraut, dass sie am Ende der Zeit mit dem Judentum identisch sein wird, kann sie die jüdischen Heiligen Schriften auf sich beziehen: „the church can read the Old Testament, for the identity of the Spirit or for any other reason, just in that she looks forward to being taught exegesis by the 144,000 in the assembly around the throne.“²⁶
3. *Leib Christi*²⁷: Die Kirche ist der Leib Christi, jedoch nicht mit Christus identisch. Diese Verschiedenheit besteht gerade darin, dass Christus als Jude Teil eines Volkes ist, das von der Kirche verschieden ist. Eine Vereinigung von Judentum und Christentum kann darum vor Christi Wiederkunft nicht geben²⁸. „When he is no longer other than the church, the ‘whole Christ’ will be realized and God will be all in all. And had Christ never been other than the church, the time of the mission would not have been and there would never in fact have been the church.“²⁹

Robert W. Jenson versteht seine Israeltheologie auch als Antwort auf R. Kendall Soulen’s Buch „The God of Israel and Christian theology“³⁰, in dem judenfeindliche Tendenzen des Christentums analysiert werden. Diese werden in Kapitel 2 dargestellt und Kapitel 3 mit den Positionen von Robert Jenson und anderen Theologen verglichen und diskutiert.

²⁴[Jenson 1999B, Abschnitt V]

²⁵[Jenson 1999B, Abschnitt VI]

²⁶[Jenson 1999B, Abschnitt VI]

²⁷[Jenson 1999B, Abschnitt VII]

²⁸[Jenson 1999B, Abschnitt VII]

²⁹[Jenson 1999B, Abschnitt VII]

³⁰[Soulen 1996]

2 Die Kirche als ‚wahres Israel‘

2.1 Gottesbild und Israel-Theologie

Die christliche Deutung Israels hängt direkt mit dem christlichen Gottesbild zusammen. Wenn es z.B. christliche Lehre ist, dass Israel das vom dreieinigen *JHWH* bleibend erwählte und nicht verstoßene Volk ist, dann folgt daraus, dass die Heilige Trinität ein treuer Gott ist. Wenn es aber im Gegensatz dazu christliche Lehre ist, dass Israel wegen seines Unglaubens verstoßen wurde, so sagt diese Lehre gleichzeitig, dass *JHWH* eine strafende³¹ Trinität ist, deren Gnade vom Glauben abhängt. Wenn es wiederum christliche Lehre ist, dass der Glauben eine Wirkung der Gnade ist und dass Israel wegen seines Unglaubens verstoßen wurde, so bedeutet dies, dass die Heilige Trinität ausgerechnet ihrem erwählten Volk die Gnade des Glaubens vorenthält und als ‚Strafe‘ dafür auch noch verstößt. Die Position, dass einzelne Menschen das Geschenk der Gnade ablehnen können, verliert bei einem ganzen Volk seine Stichhaltigkeit: Wie kann man noch von Gottes Treue zu Israel³² sprechen, wenn die Mehrzahl der Kinder Israels aus Israel verstoßen werden?

Auch die Deutung, dass das heutige Judentum nicht mehr Israel ist und damit auch nicht mehr Gottes Volk³³, löst diese Schwierigkeiten nicht. Wenn die einzelnen Menschen, aus denen das Judentum besteht, theologisch unbedeutend wären, so hätten auch die einzelnen Menschen des Christentums für Gott keine Bedeutung, und das Christentum könnte undefiniert werden als eine dritte Religion. Die Heilszusage hätte weiterhin Bestand, aber nur für diese neue Religion, nicht mehr für Christen oder Juden. Wenn man an der Treue Gottes festhalten will, so muss man anerkennen, dass das weiterhin bestehende Judentum bis heute Gottes Volk geblieben ist und weiterhin bleibt.

Es ist wichtig, dass das Nachdenken über Antijudaismus nicht an dieser Stelle aufhört³⁴. Selbst wenn das Christentum Gottes Treue zum Judentum bekennt, kann es auf einer tieferen Ebene das Judentum durch die Art seiner Selbst-Identifikationen abwerten. So ist zum Beispiel zu fragen, ob das Christentum

³¹Vgl. Kapitel 2.2.1

³²In R. Kendall Soulen's Worten: „Supersessionism, it is agreed, obscures the church's claim to worship the God of Israel, and casts doubt on the trustworthiness of the God whose gospel the church proclaims.“ [Soulen 1999, S. 25]

³³Vgl. Kap. ??

³⁴„The more conservative supersessionism sees the Jews as altogether stubborn settlers of the polity, whom the newer settlers realize cannot be displaced without recognizing the probability that they too could suffer the same fate from even newer settlers feared to be massing just beyond the horizon.“ [Novak 2000, S. 286]

nicht die Tendenz hat, die Erlösung in Christus auch als Erlösung von der Begrenztheit oder Vorläufigkeit des Alten Bundes mit Israels zu deuten³⁵. Auch im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre ist zu fragen, ob sie auf einer versteckten Polemik gegen eine dem Judentum zugeschriebene Gesetzlichkeit aufbaut³⁶. Eine solche Untersuchung muss die christliche Theologie schon um ihrer selbst willen tun³⁷, denn ein Christentum, das Gottes fortwährenden Bund mit Israel zwar bekennt, hieraus aber keine theologischen Konsequenzen zieht, muss sich fragen, ob es wirklich *JHWH*, den Gott Israels, verehrt. Das Christentum würde sich selbst widersprechen, wenn es zwar alle offen judenfeindlichen Positionen ablehnt, sich gleichzeitig aber theologisch in Abgrenzung zu Gottes Bund mit Israel definiert.

2.2 Antijudaismus im Standardmodell christlicher Theologie

2.2.1 Formen von *supersessionism*

Die Tendenz in der christlichen Tradition, sich in Abgrenzung zum Judentum zu definieren³⁸ oder das heutige Judentum für theologisch irrelevant zu erklären³⁹ und schlicht zu ignorieren, ist ein Kernpunkt im jüdisch-christlichen Gespräch. Der amerikanische Theologe R. Kendall Soulen verwendet hierfür den Begriff *supersessionism*⁴⁰. Das Wort *supersessionism* lässt sich definieren⁴¹ als die Überzeugung, dass das Christentum wahre Nachfolgerin des biblischen Israel ist, d.h. es wird eine Substitution (*supersession*, Ersetzung) des Judentums durch das Christentum vertreten. Kendall Soulen betont wie Robert Jenson, dass der *supersessionism* eng mit der christlichen Theologiegeschichte verwoben ist, jedoch kein notwendiger Bestandteil des Christentums ist⁴² und überwunden werden

³⁵Wie R. Kendall Soulen zu Recht bemerkt: „That is, economic supersessionism depicts salvation as deliverance - not indeed from creation - but nevertheless from that temporal form of God's economy characterized by God's Israel-relatedness“, Soulen 1999, S. 30

³⁶Vgl. Kapitel 2.4

³⁷Auch Robert Jenson bezeichnet diese Thematik als „a problem within Christian systematic theology“, denn „Israel must continue separately from the church, precisely from the church's point of view“ [Jenson 1999B, Abschnitt I].

³⁸„There is a tradition of almost two thousand years' duration of describing the relationship between Christianity and Judaism - especially with regard to the *contrast* between the two religious beliefs.“ [Siegele-W 1996, S. 344] (Hervorhebung aus dem Original übernommen.)

³⁹„In this view, Judaism does not have its own future as a religion - actually, there is no purpose in its existence at all.“ [Siegele-W 1996, S. 344]

⁴⁰[Soulen 1996, S. 1 f]

⁴¹Vgl. [Jenson 1999B, Abschnitt III]

⁴²[Jenson 1999A, S. 193]

kann.

Kendall Soulen unterscheidet drei Formen von *supersessionism*⁴³: *economic supersessionism*, *punitive supersessionism* und *structural supersessionism*.

Economic supersessionism ist die Lehre, dass in Gottes Heilsgeschichte (*economy of salvation*) eine Ersetzung (*supersession*) des körperlich erwählten Israel durch die geistlich erwählte Kirche stattfindet⁴⁴. Israel hat nach diesem Modell bis zum Kommen Jesu Christi eine wichtige Rolle innerhalb der Heilsgeschichte, jedoch ist dies eine vorläufige Rolle, die im Gegensatz zum Neuen Bund keinen ewigen Bestand hat. Mit Christi Kommen wird Israels Hoffnung erfüllt und Israel hat nun keine heilsgeschichtliche Bedeutung mehr⁴⁵. Der *economic supersessionism* ist oft mit einem Supersessionismus der Strafe (*punitive supersessionism*) verbunden, nach welchem Gott den Bund mit Israel verwirft, um es für dessen Unglauben gegenüber Christus zu bestrafen⁴⁶.

Im Gegensatz zu den beiden ersten Formen, die Israel eine negative bzw. vorläufige Rolle in Gottes Heilsplan zuweisen, ignoriert der *structural supersessionism* an allen zentralen theologischen Stellen Gottes Bund mit Israel. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn Israel in der theologischen Reflexion über Gottes Heilsplan völlig fehlt oder wenn große Teile der jüdischen Schriften in der christlichen Theologie keine Rolle mehr spielen⁴⁷.

Kendall Soulen zeigt auf, dass der *economic supersessionism* ein großes Problem für die christliche Theologie ist, weil er im Gegensatz zum *punitive supersessionism* enger mit dem Standardmodell⁴⁸ christlicher Theologie verwoben ist⁴⁹. Noch schwieriger ist die Situation beim *structural supersessionism*, der

⁴³[Soulen 1996, S. 29 ff]

⁴⁴„As the name suggests, economic supersessionism concerns God’s economy of salvation, and holds that from the outset God ordered the economy of salvation toward the eventual supersession of carnal Israel by the spiritual church“, [Soulen 1999, S. 29]

⁴⁵„Thus Christ’s advent fulfills carnal Israel’s hope in a way that renders its identifiable existence obsolete“ [Soulen 1999, S. 29]

⁴⁶„According to punitive supersessionism, God abrogates God’s covenant with Israel (which is already in principle outmoded) on account of Israel’s rejection of Christ and the gospel“ [Soulen 1996, S. 30]

Vgl. „Such a theology regards Israel as synonymous with the fall from God, with unbelieving, with human ethics and holiness, and denial of God’s salvation“ [Siegele-W 1996, S. 345]

⁴⁷„Precisely expressed, structural supersessionism refers to the fact that the classic model, taken as a whole, *portrays God’s enduring and universal purposes for creation in a manner that simply outflanks God’s history with carnal Israel*“ [Soulen 1999, S. 30] und „The standard model is structurally supersessionist *because it unifies the Christian canon in a manner that renders the Hebrew Scriptures largely indecisive for shaping conclusions about how God’s purposes engage creation in universal and enduring ways*“ [Soulen 1996, S. 31] (Hervorhebungen jeweils aus dem Original übernommen).

⁴⁸[Soulen 1996, S. 26 ff]

Zum Standardmodell s.u., Kapitel 2.2.2

⁴⁹[Soulen 1996, S. 30]

nicht nur ein Problem *innerhalb* des Standardmodells christlicher Theologie ist, sondern die grundlegenden Strukturen des Standardmodells *insgesamt* betrifft. Dieses Standardmodell soll im Folgenden anhand von Kendall Soulen's Konzept der kanonischen Erzählung diskutiert werden.

2.2.2 Die kanonische Erzählung

Den biblischen Kanon versteht man in der Regel als eine Liste derjenigen Bücher, die Teil der Bibel sind. Diese Einzelbücher bilden jedoch aus sich selbst heraus noch kein zusammenhängendes Buch ‚Die Bibel‘. Besonders deutlich wird dies im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den hebräischen Heiligen Schriften und dem Neuen Testament. Die einzelnen Bücher der Bibel werden erst durch theologische Interpretation zu einer durchgehenden, heilsgeschichtlichen Erzählung. Diese Interpretation der biblischen Texte zu einer beide Bibelteile verbindenden Erzählung nennt Kendall Soulen „canonical narrative“⁵⁰ (kanonische Erzählung).

Er zeigt auf, dass die christliche Haltung zum Judentum eng mit damit zusammenhängt, wie diese kanonische Erzählung den Zusammenhang zwischen der jüdischen Heiligen Schrift (Altes Testament) und dem Neuen Testament interpretiert. Die christliche Überzeugung, dass der Gott Israels in Jesus Christus für alle Welt gehandelt hat⁵¹, macht das Verhältnis zwischen dem jüdischen Bibelteil und dem Neuen Testament zu einem der zentralsten Themen des christlichen Glaubens.

Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert entwickelten Justin Martyr und Irenaeus von Lyon eine solche kanonische Erzählung, die sich schnell als Standardmodell in der Christenheit durchsetzte⁵² und so die Grundlagen des Christentums in der Auseinandersetzung mit Heiden, Gnostikern und Juden sicherte. Dieses Standardmodell hebt hervor, dass der Gott der hebräischen Bibel in Jesus Christus für alle Welt handelte⁵³. An diese Kernaussage schließt sich die Frage an, wie genau der Zusammenhang zwischen den Gottesaussagen der hebräischen Heiligen Schriften und der neutestamentlichen Lehre von Jesus Christus zu verstehen ist. Das Standardmodell deutet diesen Zusammenhang heilsgeschichtlich

⁵⁰„A canonical narrative provides an interpretive construal of the Bible that is logically distinct from the biblical text itself.“ [Soulen 1996, S. 15]

⁵¹„A canonical narrative shows how this twofold canon coheres as a single witness to the core confession of Christian faith: The God of Israel has acted in Jesus Christ for all the world.“ [Soulen 1996, S. 13-14]

⁵²[Soulen 1996, S. 19]

⁵³[Soulen 1996, S. 33]

als *Schöpfung, Sündenfall, Erlösung in Jesus Christus* und *Vollendung*⁵⁴.

Der größte Teil der hebräischen Schriften spielt in dieser Interpretation eine untergeordnete Rolle. Die Bedeutung der jüdischen Bibel wird im Wesentlichen reduziert auf Schöpfung und Sündenfall (Gen 1-2) sowie Messias-Ankündigungen⁵⁵. Der Bund, den Gott mit den Juden geschlossen hat, wird so zu einer Nebenrolle (*background*) in der Heilsgeschichte⁵⁶.

Eine der wichtigen Aufgaben des Standardmodells bestand nach Kendall Soulen auch in der Abgrenzung gegen gnostische Einflüsse im Christentum⁵⁷, die eine gute Schöpfung durch Gott bestritten und die christliche Erlösung als Erlösung von einer bösen Schöpfung interpretierten. Während das Standardmodell den Gnostizismus selbst wirksam zurückgewiesen hat, wirft Kendall Soulen dem Standardmodell vor, dennoch einen Gnostizismus *light*⁵⁸ zu vertreten, weil es zwar die Schöpfung nicht abwertet, aber die Leiblichkeit und Geschichtlichkeit Israels zu einer Nebenrolle relativiert. Die Erlösungslehre des Standardmodells ist keine Flucht vor der Schöpfung, wohl aber wird Erlösung im Standardmodell als Erlösung von der Historizität des Bundes mit dem leiblichen Israels gedeutet. Es handelt sich also demnach nicht um den normalen Gnostizismus der Schöpfung, wohl aber um einen Gnostizismus der Geschichte⁵⁹.

2.2.3 Segen als Zentrum der Heilsgeschichte

Um die Probleme mit dem Standardmodell zu lösen, verbindet Kendall Soulen die Bibelteile durch eine andere kanonische Erzählung. Er schlägt vor, Gottes Handeln weniger als Erlösungshandeln zu verstehen, das sich notwendigerweise von dem Zustand vor der Erlösung abgrenzen muss, sondern eher den Gedanken der schrittweisen Vollendung der Schöpfung zu betonen (*economy of consummation*⁶⁰). Hierdurch muss das Christentum nicht mehr den Alten Bund als

⁵⁴[Soulen 1999, S. 27]

⁵⁵[Soulen 1996, S. 31]

⁵⁶„The term *background* points to the fact that God’s history with Israel plays a role that is ultimately indecisive for shaping the canonical narrative’s overarching point.“ [Soulen 1996, S. 32]

Robert Jenson formuliert diesen Gedanken ähnlich: „Moreover, gentile culture provided hermeneutic resources for reading the Old Testament as background for the gospel, as texts that indeed are needed to understand the gospel, but are not themselves part of the gospel“ [Jenson 1999B, Abschnitt II].

⁵⁷[Soulen 1996, S. 54]

⁵⁸„This is a softened Christian gnosticism, a gnosticism not of being but of history“ [Soulen 1996, S. 55]

⁵⁹[Soulen 1996, S. 54 ff]

⁶⁰[Soulen 1996, S. 110 f]

vorläufig abtun, sondern kann Gottes Handeln als Treue⁶¹ zum Bund mit Israel verstehen. Neben Vollendung der Schöpfung betont Kendall Soulen auch den in den hebräischen Schriften wichtigen Segen⁶². Die Geschichte Gottes mit Israel und der Welt deutet er so als eine Geschichte der segnenden Vollendung der Schöpfung.

Segen ist nur dort möglich, wo es Unterschiede gibt⁶³. Dies ist nach Soulen der Grund für Gottes Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern. Gottes Erwählung Israels ist also Voraussetzung für die Vollendung der Schöpfung im Segen. Israels Erwählung und Segnung bedeutet in Gottes Heilsplan aber nicht Verdammung für andere Völker, sondern auf lange Sicht Segen und Erfüllung für alle. Die hebräischen Schriften sprechen schließlich an vielen Stellen von einer zukünftigen Zeit, in der Gottes Segen vollendet und auf die gesamte Schöpfung ausgedehnt werden wird⁶⁴. „God intends the human family to give and receive blessings in the company of the nations, and nations in the company of Israel“⁶⁵.

Die Kehrseite des Segens ist der Fluch. Indem Menschen Gottes Segen auf Kosten anderer für sich reservieren wollen, machen sie aus Gottes *economy of blessing* eine *economy of curse*⁶⁶. Die Sünde, das Böse und Gewalt drohen die Menschen abzuschneiden von Versprechen des Lebens⁶⁷. In diesen Konflikt greift Gott als Erlöser ein und beweist Treue zu seinem Werk der Vervollkommnung⁶⁸. In Jesus Christus bestätigt sich die Treue Gottes zur Vollendung der Schöpfung⁶⁹, und Gottes Sieg über die zerstörerischen Mächte⁷⁰ zeigt sich endgültig. Der Bund mit Israel ist also nicht ein vorläufiger Bund, der hauptsächlich der Vorbereitung auf Christi Kommen dient, sondern Christi Kommen ist die Bestätigung dieses Bundes und seiner Bedeutung für die gesamte Welt.

⁶¹[Soulen 1996, S. 112]

⁶²Vgl. [Soulen 1996, S. 117 ff]

⁶³„As such, blessing presupposes difference. When difference disappears, so too does the possibility of genuine blessing.“ [Soulen 1996, S. 134]

⁶⁴„Throughout its many strands and layers, the Hebrew Scriptures consistently envision the goal of God's works as that future wherein the blessing promised by God in the past is finally realized in all its fullness. The future fulfillment of God's blessing is envisioned in progressively more encompassing terms until it ultimately embraces not only the entire human family but the whole of creation as well.“ [Soulen 1996, S. 130]

⁶⁵[Soulen 1996, S. 135]

⁶⁶[Soulen 1996, S. 141 f.]

⁶⁷[Soulen 1996, S. 148]

⁶⁸„As redeemer, God acts in fidelity to God's work as Consummator by refusing to let curse have the last word.“ [Soulen 1996, S. 148]

⁶⁹„The gospel proclaims Jesus' life, death, and resurrection as the proleptic enactment of God's eschatological fidelity to the work of consummation“ [Soulen 1996, S. 112]

⁷⁰„In Jesus, an answer is given in the present to the question of whether God's work as Consummator will prove ultimately victorious on behalf of all creation over the powers that destroy“ [Soulen 1996, S. 112]

2.3 Menschwerdung und Israel-Theologie

Kendall Soulen's Erkenntnisse lassen sich auch auf andere Teile der christlichen Theologie übertragen. Ein weiterer Mechanismus, mit dem das Judentum gegenüber der Kirche theologisch in den Hintergrund gerückt wird, ist z.B. die Unterscheidung zwischen einem ‚Israel des Geistes‘ (Kirche) und einem ‚Israel des Fleisches‘ (Judentum)⁷¹. Auf dem Hintergrund der Geist-Fleisch-Opposition der paulinischen Briefe wird so unterstellt, dass Gottes ‚alter Bund‘ mit dem durch leibliche Abstammung definierten Volk Israel (‚Fleisch‘) gegenüber dem ‚neuen Bund‘ mit der durch Glauben definierten christlichen Kirche (‚Geist‘) minderwertig ist. Parallel zu der Lehre, dass Gottes Wirken im Judentum in erster Linie der Vorbereitung auf Christus dient, erhält der ‚fleischliche‘ Bund mit dem Judentum den Charakter des Vorläufigen und Unvollständigen gegenüber einem von Gott eigentlich intendierten ‚geistlichen‘ Bund mit der Kirche⁷². So entsteht der gnostizistische Eindruck, dass sich Gott nur dem geistlichen Israel gegenüber vollständig offenbart hat, während Gottes Bund mit dem fleischlichen Israel noch den Charakter des Vorläufigen, von der Fleischlichkeit dieser Welt Verfälschten hat.

Wie Robert Jenson zu Recht betont, widerspricht die Opposition zwischen Gottes Wirken ‚im Geist‘ und ‚im Fleisch‘ der Christologie. Die Kreuzigung Christi geschah im Fleisch, nicht nur im Geist, und genau dies war der Grund, warum die frühe Kirche zunächst Schwierigkeiten mit der Kreuzigung hatte: Gott und Fleisch wurden als Opposition gedacht. Für Robert W. Jenson gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem langen Streit der Kirche um Christi Natur einerseits und der Relativierung des „Israel according to the flesh“⁷³ andererseits.

Robert Jenson's Schlussfolgerung aus diesen Beobachtungen besteht jedoch erstaunlicherweise nicht darin, die Opposition Kirche - ‚fleischliches Israel‘ zu verwerfen, sondern die Unvollkommenheit von sowohl Kirche als auch *Israel according to the flesh* zu betonen. Weder das Christentum noch das Judentum

⁷¹ Vgl. „It was all very easy to relativize this phenomenon as ‘Israel according to the flesh’ and describe the church as Israel according to the some other principle.“ [Jenson 1999B, Abschnitt II].

⁷² Vgl. „The standard model provides a framework in which it appears evident that the God of Israel's abiding commitment to creation goes not by the way of Israel of the flesh but by the way of the Israel of the spirit.“ [Soulen 1996, S. 55].

⁷³ „The ancient church spent much of her intellectual and spiritual energies overcoming the trinitarian and christological and eschatological heresies that constantly emerged within her. That is, she spent her energies overcoming irresolution about the flesh. It is hard to think there is no connection between this history and her antecedent tendency to relativize Israel according to the flesh.“ [Jenson 1999B, Abschnitt II]

können für sich in anspruchnehmen, das ganze Israel⁷⁴ zu sein. Da die Kirche allein nicht Gottes Volk ist⁷⁵ und daher das fleischliche Israel nicht fortsetzen kann, ist der Fortbestand des Judentums eine Notwendigkeit, bis Kirche und *Israel according to the flesh* am Ende der Tage eins werden⁷⁶.

Für Robert Jenson hat die Spaltung Israels in Kirche und *Israel according to the flesh* ihre Ursache im jüdischen Unglauben. Die Kirche kann nur existieren⁷⁷, weil sie durch jüdischen Unglauben vom *Israel according to the flesh* getrennt ist⁷⁸, denn in dem Moment, wo mit Christi Wiederkunft die Trennung zwischen Kirche und *Israel according to the flesh* verschwindet, haben beide ihre Rollen erfüllt⁷⁹.

Robert Jenson betont, mit seinen Überlegungen den *supersessionism* überwunden zu haben⁸⁰. Der Jude David Novak unterscheidet jedoch zwischen einem „radical supersessionism“⁸¹, der sich mit den Beschreibungen von Kendall Soulen und Robert Jenson von einer behaupteten Ersetzung des Judentums durch das Christentum deckt, und einem „more conservative supersessionism“, bei dem das Christentum den Anspruch erhebt, die authentischere Definition Israels zu haben als das Judentum. Auch die jüdische Erklärung *Dabru Emet* betont, dass „a false blending of Judaism and Christianity“⁸² nicht in ihrem Sinne ist. Ebenso lehnt sie es ab, die Kirche als Erweiterung Israels zu verstehen⁸³, was eine Gefahr bei Kendall Soulens Ansatz ist. David Novak schlägt als Alternative vor, die Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Judentum als *Überlappung* zu

⁷⁴„Moreover, since what is now called Judaism and the church appeared simultaneously within Israel, neither can have a prior claim; even from a strictly historical point of view, the one is as immediate and direct a continuation of Israel as the other.“ [Jenson 1997, S. 30, Fußnote 23]

⁷⁵[Jenson 1999B, Abschnitt V]

⁷⁶„In the time of the church until the Judgment, the Judaism of Israel according to the flesh must continue. It must continue precisely because Israel did not believe as a historically identifiable continuing community, lest ‘the gifts and the calling of God’ prove after all revocable.“[Jenson 1997, S. 336]

⁷⁷„A separate continuance of Israel is necessary for there at all to be a time of the church’s missionary detour.“ [Jenson 1999B, Abschnitt VII]

⁷⁸„In the time of the church until the Judgment, an Israel according to the flesh must continue precisely because Israel an an identifiable diachronic community did not believe.“ [Jenson 1999B, Abschnitt VII]

⁷⁹„When Christ’s advent has been accomplished in such fashion as to make further coming superfluous, there will indeed be no more role for Judaism as a community separate from the church, or for the church as a community separate from Israel; both will be superseded in these roles.“ [Jenson 1999B, Abschnitt VII]

⁸⁰„supersessionism is a bad thing; and the right doctrine will be the one that avoids it“ [Jenson 1999B, Abschnitt III]

⁸¹[Novak 2000, S. 286]

⁸²[Dabru Emet, 7. These]

⁸³„We do not see it [das Christentum] as an extension of Judaism“ [Dabru Emet, 7. These]

sehen, statt beide Religionen als Teil desselben Volks Israel zu deuten⁸⁴. In Kendall Soulen's Theologie sieht David Novak nur den *radical supersessionism* überwunden, er räumt jedoch zugleich ein, dass man vom Christentum nicht mehr erwarten darf und dass so zumindest eine neue Gesprächsgrundlage geschaffen wurde⁸⁵.

An dieser Stelle ist die Frage zu stellen, ob das Christentum das Judentum überhaupt als eine von ihr getrennte Religion deuten *kann*⁸⁶, da sich das Christentum in einer ungebrochenen Tradition mit der hebräischen Bibel sieht. Aufgrund der Nähe des Christentums zum Judentum hängt die Art, wie das Judentum im Christentum interpretiert wird, direkt mit Kernaussagen der christlichen Theologie zusammen. Da sich das Christentum hier nur abgrenzend oder zustimmend zum Judentum verhalten kann, scheint eine ‚positive Diskriminierung‘ des Judentums fast unausweichlich, wenn Antijudaismus überwunden werden soll.

Jeder Mensch, der an etwas glaubt, glaubt notwendigerweise auch, dass widersprechende Meinungen im Unrecht sind. So gesehen ist der Vorwurf des Unglaubens an das Judentum nicht antijüdisch⁸⁷. Gleichzeitig ist es aber unbiblisch⁸⁸ und theologisch bedenklich, die eigene Identität in Abgrenzung zum Unglauben anderer zu definieren, zumal die Grenze zwischen Glauben und Unglauben fließend ist. Es ist eine Sache, von der Richtigkeit des eigenen Glaubens überzeugt zu sein und deshalb zu glauben, dass andere Religionen Gottes Wahrheit weniger treffend deuten. Es ist eine andere Sache, die eigene religiöse Existenz durch Abwertung anderer Menschen zu definieren. Genau dies tut das Christentum, wenn es sich entweder als Nachfolgerin des Judentums oder als der gläubigerer Teil des Judentums versteht. Letztlich kann und darf nur *JHWH* beurteilen, wo Glauben aufhört und Unglauben beginnt.

Robert Jenson's Beobachtung, dass sich die Bezeichnung *Volk Gottes* im Neuen Testament nirgendwo auf das Christentum bezieht, gilt ebenso für den Begriff *Israel*. Es lässt sich also parallel zu Robert Jenson's Überlegungen zum Gottesvolk die These vertreten, dass Israel zunächst einmal das Judentum ist, und dass die Kirche nur insofern ebenfalls Israel sein kann, als sie hofft, am Ende der Zeit

⁸⁴[Novak 2000, S. 286]

⁸⁵[Novak 2000, S. 291, Fußnote 36]

⁸⁶„The church cannot regard neither the religion of old Israel nor Judaism as an ‘other religion’ and holds that true even if Judaism cannot return the recognition.“ [Jenson 1999B, Abschnitt I]

⁸⁷„There are those whom also this position will not satisfy, because it regards Judaism's defining disbelief in Jesus' Resurrection as a failure to do something that should have done. But Christianity cannot deny this without denying itself.“ [Jenson 1997, S. 336, Fußnote 85]

⁸⁸Mt 7,1-6 und Lk 9-14

von Gott mit Israel zusammengeführt zu werden. Wenn man also aus Respekt vor Gottes menschlich nicht völlig begreifbarer Natur offen lässt, warum Gott sich dazu entschied, das jüdische Israel und die christliche Kirche parallel existieren zu lassen⁸⁹, dann verlieren Robert Jenson ansonsten richtigen Erkenntnisse zur Ekklesiologie und Israeltheologie diesen antijüdischen Beigeschmack.

Der Vorteil dieser Position ist, dass eine Diffamierung des Judentums als unvollständiges Israel vermieden wird und doch am christlichen Anspruch festgehalten wird, dass die Kirche ungebrochen in der Tradition Israels steht und gemeinsam mit Israel vom jüdischen Messias erlöst wird. Der Nachteil ist, dass christliche Theologie das Selbstverständnis der Kirche nur unvollständig definieren kann, wenn die genaue Definition Israels und der Beziehung zum Judentum offen bleibt. Der *more conservative supersessionism* wird überwunden, indem die Fragmentarität jeglichen Sprechens von Gott betont wird. Wenn die christliche Theologie die Grenzen menschlicher Erkenntnis so radikal bekennt, dann ist sie einerseits in ihrem Verhältnis zu Gott ehrlich, andererseits jedoch gefährdet sie so ihr eigenes Selbstverständnis. Bevor diese Thematik soll im Kapitel 3.3 ausführlich diskutiert werden kann, soll zunächst in den Kapiteln 3.1 und 3.2 das trinitarische Gottesbild besprochen werden.

2.4 Abwertung jüdischer Gesetzlichkeit

Die Abwertung des Judentums durch eine falsche Opposition von Geist und Fleisch verbindet sich oft mit einer weiteren Polemik, bei der der innerchristliche Streit um Werkgerechtigkeit und Rechtfertigung aus Glauben auf das jüdisch-christliche Verhältnis übertragen wird. Hier wird dann ein Gegensatz von jüdischem Gesetz und christlichem Evangelium konstruiert⁹⁰.

In der hebräischen Bibel wird die Katastrophe der babylonischen Gefangenschaft als Wirken Gottes gedeutet. Leider hat das Christentum diese Bibelstellen oft als Beweis für jüdische Werkgerechtigkeit und als Verwerfung Israels inter-

⁸⁹Robert Jenson gibt keine Begründung für seine These „we have to say why God has maintained both the synagogue and the church, and the reasons must be propositions of specifically Christian theology“ [Jenson 1999B, Abschnitt VII]. Fordert er hier, dass christliche Theologie alle Gründe für Gottes Handeln benennen muss? Oder fordert er, dass die Kirche ihre Koexistenz mit dem Judentum vollständig verstehen muss, und darum auch Gottes Gründe kennen muss? Beides erscheint mir theologisch nicht notwendig.

⁹⁰Luise Schottroff fasst dieses Denken so zusammen: „The difference between Judaism and Christianity is that between law and gospel, which are understood as alternatives. The Judaism of the law is abolished by Christ.“ [Schottroff 1996, S. 333]

Vgl. „Many Christians have assumed that Jews believe that the successful keeping of the commandments of the Torah automatically leads to salvation, to full reconciliation with God in the world-to-come.“ [Novak 2000, S. 278]

pretiert, obwohl die Bibel erzählt, wie sich Gottes Bund mit Israel gerade in diesen Ereignissen beweist. Das Judentum würde nur dann Werkgerechtigkeit vertreten, wenn es annähme, dass *JHWH* sich bei einem Bruch des Bundes von Israel abwendet und stattdessen ein neues Volk erwählt. Diese Position wird aber nur in Teilen des Christentums vertreten.

Wie David Novak betont, hat das Befolgen des Gesetzes auch nach jüdischem Verständnis seinen Anfang und seine Erfüllung in Gott, und weder Sühne noch Erlösung sind Menschenwerk⁹¹. Das Befolgen des Gesetzes ist als *Antwort* auf Gottes offenbarende Gegenwart zu verstehen⁹². Den Gedanken der Gesetzestreue als Antwort des Menschen auf Gottes Gnade kennt auch der Protestantismus (*tertius usus legis*). Das Christentum versteht das Gesetz wie das Judentum als Ausdruck des Schöpferwillens⁹³, auch wenn der Protestantismus strikt zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet⁹⁴. Gesetzestreue ist nur dann Werkgerechtigkeit, wenn man behauptet, dass die eigenen Werke notwendige Voraussetzung und Bedingung für Gottes Gnade sind, dass Gott also ohne gute Werke nicht erlösen kann.

Bei einer Reduzierung der Rechtfertigungslehre auf die Schlagworte ‚Glauben‘ und ‚Werke‘ wird übersehen, dass Gottes Gnade weder durch Glauben noch durch Werke verdient werden kann. Eine Theologie, die Gott unterstellt, ohne eine Glaubensentscheidung zu Christus unmöglich erlösen zu können, macht die Glaubensentscheidung des Menschen zu einem Werk, das geleistet werden muss, bevor Gott erlösen kann. Eine solche Theologie verwandelt das Sühnegesetz aus Levitikus von einer Israel gegebenen Lebensordnung zu einem Gesetz über Gott: Der Gedanke, dass Gott nur durch Glauben erlösen kann, beruht auf der Annahme, dass Gottes Gnade nur dort wirken kann, wo ein Sühneopfer dargebracht wurde. Dies aber macht das Wirken göttlicher Gnade gänzlich unmöglich, da jeder Mensch bei kritischer Selbstreflexion bekennen muss, dass der eigene Glauben *und* die eigenen Werke hinter dem zurückbleiben, was Gott von uns fordert.

Es wird immer Unterschiede zwischen Judentum und Christentum in der Frage geben, welche Rolle das Gesetz in der Verehrung Gottes genau spielt, und was der Inhalt des Gesetzes genau ist⁹⁵. Wenn jedoch theologisch konsequent

⁹¹[Novak 2000, S. 279]

⁹²„There is much in the Jewish tradition that looks upon the transcendent intention of the keeping of the commandments as being a response to God’s revealing presence rather than being some sort of human succession to God’s creativity.“ [Novak 2000, S. 279]

⁹³[Schwöbel 2000, Sp. 863 ff.]

⁹⁴[Schwöbel 2000, Sp. 866]

⁹⁵[Novak 2000, S. 279]

vom freien Wirken der göttlichen Gnade ausgegangen wird, dann treten diese Unterschiede in den Hintergrund gegenüber dem gemeinsamen Bekennen von Gottes Wirken an den Menschen, das sich durch menschliches Glauben und Handeln niemals angemessen beantworten lässt.

3 Trinität als Auslegung des NAMENS

3.1 Die Verdrängung des NAMENS

Ähnlich wie R. Kendall Soulen stellt auch Bertold Klappert in seinem Aufsatz „Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENS des Gottes Israels“⁹⁶ dar, dass altkirchliche theologische Entscheidungen zu einer Abwertung des Judentums in der christlichen Selbstdefinition führten. Wo Kendall Soulen von der Ersetzung (*supersession*) des Judentums durch das Christentum in der Theologie spricht, verwendet Bertold Klappert den Begriff „Substitution“⁹⁷. So erkennt Bertold Klappert eine Substitution des „bleibend erwählten Judentums als Volk Gottes durch die heidenchristliche Kirche als das neue Volk Gottes“⁹⁸, was Kendall Soulens *economic supersessionism* entspricht⁹⁹.

Bertold Klappert hebt außerdem hervor, dass in der altkirchlichen Trinitätslehre der „NAME JHWH, der NAME des Gottes Israels“¹⁰⁰ durch die „innertrinitarischen Relationen von ‚Vater, Sohn und Geist‘“¹⁰¹ oder bei Karl Barth durch den Namen Jesu ersetzt wird¹⁰². Dies entspricht Kendall Soulens *structural supersessionism*¹⁰³. Bertold Klappert betont demgegenüber die Inkarnation

⁹⁶[Klappert 2002]

⁹⁷[Klappert 2002, S. 58]

⁹⁸[Klappert 2002, S. 58]

⁹⁹Kendall Soulen hat den Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und *supersessionism* insbesondere in seinem Aufsatz „YHWH the Triune God“ [Soulen 1996] ausführlich dargestellt. In der ökonomischen Trinitätslehre (*economic Trinity*) entdeckt er einen versteckten *economic supersessionism*, da in der Beschreibung von Gottes Wirken (*divine economy*) als Vater, Sohn und Heiliger Geist jeglicher Verweis auf Gottes Bund mit Israel fehlt. „Like the Old Covenant itself, the Old Covenant’s identification of God becomes logically dispensable for the purposes of specifying God’s identity and purposes in their definitive form.“ [Soulen 1999, S. 32]

¹⁰⁰[Klappert 2002, S. 57]

¹⁰¹[Klappert 2002, S. 57 f]

¹⁰²„Dennoch bleibt positiv festzuhalten: Barth hat den NAMEN JHWH als *die* alttestamentliche Wurzel der Trinitätslehre wiederentdeckt (KD I,1) und die Trinitätslehre im Rahmen der Bundes- und Versöhnungsgeschichte erzählend entfaltet.“ [Klappert 2002, S. 65] (Hervorhebung und Klammern aus dem Original übernommen)

¹⁰³„How does this classic account of God’s eternal identity manifest structural supersessionism? It does so in the massive but unstated conviction that *the name YHWH does not belong to an account of God’s eternal being as such.*“ [Soulen 1999, S. 33] (Hervorhebungen aus dem Original übernommen)

des Gottes Israels *in seinem jüdischen Volk*¹⁰⁴. „Die christliche Trinitätslehre darf die NAMENTlichkeit des Gottes Israels nicht beseitigen oder ersetzen und darf die Inkarnation des Wortes dieses Gottes in dem jüdischen Messias Jesus nicht von der Einwohnung dieses Namens in seinem bleibend erwählten Volk Israels lösen.“¹⁰⁵

Weiterhin weist Bertold Klappert wie Kendall Soulen¹⁰⁶ darauf hin, dass die Entwicklung antijüdischer Konzepte im Christentum eng mit der Einfluss griechischer Metaphysik auf das christliche Gottesbild zusammenhängt. Die „Biblisierung und Personalisierung“¹⁰⁷ des griechischen Seinsbegriffs hat zwar einerseits die griechischen Gottes- und Logosvorstellungen mit der biblischen Tradition kompatibel gemacht, dadurch jedoch zugleich die Bibel ontologisiert¹⁰⁸. So kam es zu einer Verdrängung der „biblischen Eschatologie bzw. eschatologischen Christologie durch *ein räumlich-vertikales Diesseits-Jenseits-Denken*“¹⁰⁹, das die „NAMENTlichkeit des Gottes Israels“¹¹⁰ ausblendet. Diese Namentlichkeit Gottes zeigt sich z.B. darin, dass der NAME *JHWH* in der klassischen Prophetenformel¹¹¹ des alten Testaments niemals in Objektstellung verwendet wird. Hierdurch wird angedeutet, dass der Gott Israels „auch im Erkenntnisvorgang des Menschen nicht zu einem dem menschlichen Erkenntnisvermögen verfügbaren Objekt“¹¹² wird, sondern bestimmendes Subjekt bleibt.

Der griechischen Philosophie ist dieser Gedanke der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes völlig fremd. Gott wird hier gerade anhand von philosophischen Konzepten und Begriffen definiert. Dies ist auch eines der größten Probleme der christlichen Gotteslehre, wie der Jude Peter Ochs betont. Das Christentum habe sich zu sehr an philosophischen Überlegungen orientiert. „The biblical God is not to be confused, however, with the deity conceived out of philosophic reflections on the biblical narratives.“¹¹³

An dieser Stelle ist einschränkend wahrzunehmen, dass Peter Ochs' Über-

¹⁰⁴[Klappert 2002, S. 63]

¹⁰⁵[Klappert 2002, S. 62]

¹⁰⁶„What is at stake rather is the systematic subordination of one whole realm of discourse to another, namely, that of Israel's Scriptures to that of classic metaphysics“ [Soulen 1999, S. 34]

¹⁰⁷[Klappert 2002, S. 57]

¹⁰⁸[Klappert 2002, S. 57]

¹⁰⁹[Klappert 2002, S. 59] (Hervorhebung aus dem Original übernommen)

¹¹⁰[Soulen 1999, S. 66]

¹¹¹„1. So Spricht JHWH; 2. ICH werde das und das geschichtlich tun; 3. dann werdet ihr erkennen: ICH bin JHWH“ [Klappert 2002, S. 66]

¹¹²[Klappert 2002, S. 66]

¹¹³[Ochs 2000, S. 68]

zeugung nicht von allen Juden geteilt wird¹¹⁴. Die Kritik an Einflüssen der griechisch-römischen Philosophie ist eine postkritische Perspektive, die sowohl im Christentum als auch im Judentum umstritten ist. Dennoch ist es aus christlicher Perspektive wichtig, diese Erkenntnis nicht zu übergehen. Wenn man die Trinitätslehre ausschließlich anhand von griechisch-römisch geprägten Logik-Konzepten betrachtet, so gelangt man schnell zur Feststellung fundamentaler Widersprüche in den Behauptungen, dass Jesus *ganzer Mensch* und *ganzer Gott* ist und dass *ein* Gott identisch mit *drei* Personen sein kann. Die Paradoxien der Zweinaturen- und Trinitätslehre lassen sich nur dann als Hinweis auf das Mysterium der göttlichen Gnade deuten, wenn man gleichzeitig annimmt, dass sich dieses Mysterium dem menschlichen Verstand entzieht, weil Gottes Wesen letztlich nicht objektivierbar ist.

3.2 Ökonomische und immanente Trinität

Peter Ochs beschreibt zwei zentrale Probleme, die den jüdisch-christlichen Dialog über die Trinitätslehre erschweren: Die Trinitätslehre beruht auf Ereignissen, die aus jüdischer Sicht nie stattgefunden haben, und sie beschreibt Gotteseigenschaften, die in der hebräischen Bibel nicht erwähnt werden und die für jüdische Ohren daher völlig spekulativ und unverständlich klingen¹¹⁵. Die traditionelle jüdische Reaktion ist daher auch „to walk away from any discussion of such things“¹¹⁶.

Diese beiden Punkte lassen sich den theologischen Begriffen der ökonomischen Trinitätslehre und der immanenten Trinitätslehre zuordnen. Die *ökonomische* Trinitätslehre betrachtet die Heilige Trinität aus der Perspektive ihres Wirkens in der Welt *für uns*. Sie ist aufs engste verbunden mit dem vom Judentum nicht geteilten christlichen Glauben an paradoxe Ereignisse wie Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, die sogar die Erfahrung des Todes und der Gottesferne („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“) einschließt. Eine weitere Grundlage der ökonomischen Trinitätslehre ist die Hoffnung auf zukünftige paradoxe Ereignisse, z.B. dass der Heilige Geist die Menschen zur Einheit mit Gott führen wird, nachdem Gott Mensch geworden ist, um die Menschen vom Tod und von der Gottesferne zu erlösen.

¹¹⁴„Although Jewish thinkers have also been tempted by this error, the profound influence of Greco-Roman philosophic culture on European Christianity has rendered this a more typically Christian temptation.“ [Ochs 2000, S. 68]

¹¹⁵[Ochs 2000, S. 59]

¹¹⁶[Ochs 2000, S. 59]

Die ökonomische Trinitätslehre und die ihr zugrunde liegende Christologie haben sich entwickelt als Reaktion auf verschiedene Versuche in der frühchristlichen Kirche, das Geheimnis der Menschwerdung Gottes in den Konzepten der griechischen Philosophie verstehbar zu machen. Als Ergebnis dieser Diskussionen entschloss sich die Kirche dazu, paradoxe Formulierungen wie ‚ganzer Mensch und ganzer Gott‘, ‚ungetrennt und ungeteilt‘, ‚ein Wesen - drei Personen‘ festzuschreiben und so weitere Versuche zu stoppen, das Geheimnis der Menschwerdung metaphysisch weg-zuerklären. So betrachtet, bewahrt die ökonomische Trinitätslehre das Geheimnis des Wesens Gottes und ist gerade hierin der jüdischen Mehrheitstradition verbunden, verobjektivierende Spekulation über Gott abzulehnen - auch wenn das Judentum den Glauben an die der ökonomischen Trinitätslehre zugrundeliegenden Ereignisse nicht teilt.

Die *immanente* Trinitätslehre spricht über die Eigenschaften Gottes *an sich*. Hier ist die Frage zu stellen, wie über Gottes Wesen *an sich* gesprochen werden kann, ohne Gott zu einem Objekt philosophischer Konzepte zu machen. Ist es überhaupt legitim, über Gottes Wesen zu spekulieren, wenn es unmöglich ist, *JHWH* zu durchschauen? Wäre es nicht angemessener, lediglich die *immanente* Trinitätslehre zu vertreten und über Gottes Sein *an sich* zu schweigen?

Das Problem mit einer solchen Position wäre, dass sie die Art, wie Gott sich *für uns* zeigt, davon trennt, wie Gott tatsächlich ist. Wenn aber das Handeln der Heiligen Trinität nichts über ihr Wesen aussagt, so wäre Gottes Handeln nichts als ein frei interpretierbares Schauspiel gegenüber der Menschheit, dessen eigentliche Bedeutung immer verschlossen bleiben muss. Die katholische Theologin Elisabeth A. Johnson beschreibt diesen Gedanken treffend mit den Worten: „Die Beteuerung, dass die ökonomische Trinität immanente Trinität ist, bedeutet, dass es nicht zwei Götter gibt, einen, der uns in der Welt begegnet, und einen anderen, der ganz anders ist als der, den wir erleben.“¹¹⁷ Diese Position findet sich auch bei Robert Jenson, wenn er schreibt: „Were God identified by Israel’s Exodus or Jesus’ Resurrection, without being identified *with* them, the identification would be a revelation ontologically other than God himself. The revealing events would appear to be our clues *to* God, but would not *be* God. (...) It is precisely this distinction between the god and its revelation that the biblical critique of religion attacks.“¹¹⁸

Bei einer theologischen Diskussion von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre ist also die methodische Reihenfolge wichtig. Wenn man von der imma-

¹¹⁷[Johnson 1994, S. 272]

¹¹⁸[Jenson 1997, S. 59] (Hervorhebung aus dem Original übernommen)

nennten Trinitätslehre auf die ökonomische Trinitätslehre schließt, so ergibt sich das Problem, dass jedes Gott zugeschriebene Handeln theologisch als Folge des philosophisch entworfenen Gottesbildes gedeutet werden muss. Dies führt entweder zu der Behauptung, dass Gott aufgrund seines inneren Wesens auf eine bestimmte Art handeln *muss*¹¹⁹, oder zur Reduzierung des göttlichen Handelns auf ein reines Offenbarungshandeln, das zwar für die Empfänger der Offenbarung wichtig ist, aber für Gottes Wesen keine Bedeutung hat¹²⁰.

Wenn man umgekehrt von der ökonomischen Trinitätslehre auf die immanente Trinitätslehre schließt, dann kann man Gottes Eigenschaften nicht vollständig definieren¹²¹, weil Gottes *Handeln* niemals vollständig interpretiert oder gar verstanden werden kann. Es bleibt also in der Deutung von Gottes Handeln und Sein eben jene interpretative Offenheit bestehen, die auch die Jüdin Edna Brocke am Christentum vermisst und einfordert¹²². Diese Offenheit bietet Raum für den Glauben, dass Gottes Gnade auf vielfältigere Art wirkt, als dies im Standardmodell christlicher Theologie reflektiert wird, und dass Gottes Treue zum Christentum keine Abwertung des Judentums erfordert. Eine Trinitätslehre, die ihre Wurzel im Glauben an Gottes Handeln in Judentum *und* Christentum hat, ist daher nicht notwendigerweise antijüdisch¹²³.

3.3 Theologie und Fragment

Der praktische Theologe Henning Luther betont in seinem Aufsatz „Identität und Fragment“¹²⁴, dass menschliche Identität letztlich nur fragmentarisch gedacht werden kann. Er deutet dies auch christologisch, wenn er betont, dass Gott in Jesus Christus Fragment wurde, und dass bei Jesus Christus gerade „die Fragmentarität seines Lebens exemplarisch“¹²⁵ ist. Die Gottebenbildlich-

¹¹⁹Wie u.a. Robert Jenson darstellt, trifft diese Kritik z.B. auf die Theologie Anselm von Canterburys zu, die davon ausgeht, dass Gott seinen Sohn am Kreuz sterben lassen *musste*, weil Gott ohne stellvertretendes Leiden nicht gleichzeitig gnädig und gerecht sein kann: „The idea that God cannot show mercy without the satisfaction of his justice, and that he views yet an additional crime as constituting such satisfaction, casts a most dubious picture of God, precisely by biblical standards.“ [Jenson 1997, S. 186]

¹²⁰„Anti-Anselmian theories seem always to reduce the efficacy of the Crucifixion to demonstrating something about God, his mercy or his love or some other virtue, that would have been real and effective also without it.“ [Jenson 1997, S. 186]

¹²¹„Fundamentally, the predicates we rightly attribute to God are simply those that speaking the gospel may from time to time require.“ [Jenson 1997, S. 223]

¹²²„The fantasy and the openness are denied further exploration.“ [Brocke 1996, S. 352]

¹²³„Among them are theologians who interpret the Trinity as an account only of the eternal, unchanging self-revelation of God as Father, Son, and Holy Spirit, unmoved by the temporal life of His people. Jenson is no such theologian.“ [Ochs 2000, S. 69]

¹²⁴[Luther 1992]

¹²⁵[Luther 1992, S. 173]

keit des Menschen hat für Henning Luther ihren Kern gerade in der Schwäche und Unvollkommenheit: „Ostern heißt: der gebrochene, gekreuzigte Mensch Jesus ist Gott.“¹²⁶ Rechtfertigung ist aus dieser Perspektive vor allem „Verzicht auf erschlichene Ganzheit“¹²⁷, und „Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können“¹²⁸.

Auch wenn Henning Luther als praktischer Theologe die weiteren systematisch-theologischen Konsequenzen nicht diskutiert, eignen sich seine Erkenntnisse hervorragend als Interpretationsrahmen für die Aufgabe der christlichen Theologie im christlich-jüdischen Verhältnis. Wenn die christliche Theologie die Grenze und Gebrochenheit menschlichen Redens von Gott betont, dann ist sie von dem Anspruch befreit, endgültige und eindeutige Definitionen zum Wirken von Gottes Gnade außerhalb des Christentums, zum christlichen Verständnis Israels oder zum Verhältnis zum Judentum zu machen. Das Judentum kann als eine gleichwertig in Gottes Gnade aufgehobene Religion gedeutet werden, ohne dass dies den christlichen Wahrheitsanspruch gefährdet. Die Trennung zwischen Judentum und Christentum, die aus christlicher Perspektive als schmerzender Bruch empfunden wird, muss nicht mehr der jüdischen Ungläubigkeit zugeschrieben werden, sondern kann selbst zum Symbol der Inkarnation Gottes in der Gebrochenheit dieser Welt werden.

Die Notwendigkeit einer solchen Kategorie der Fragmentarität zeigt sich auch in der Struktur der Bibel selbst. Die Bibel ist kein stimmiges, widerspruchsfreies Gesamtwerk, sondern voll von Brüchen und Fragmenten. So nahm die alte Kirche z.B. vier verschiedene Evangelien in den christlichen Kanon auf, die unterschiedliche Dinge über Jesus Christus erzählen. Eine Theologie des Fragments ist also nicht als Kapitulation vor inneren Widersprüchen im Christentum zu verstehen, sondern als Wiederentdeckung des biblischen und altkirchlichen Bekenntnisses zur Fragmentarität allen Redens von Gott.

3.4 Eine ‚gesamtbiblische Trinitätslehre‘?

Eine der größten Schwierigkeiten der christlichen Theologie im Umgang mit den hebräischen Heiligen Schriften betrifft die Frage, wie diese als Zeugnis vom Wirken eines trinitarischen Gottes verstanden werden können. Dieses Problem ist vor allem deshalb brisant, weil es die hebräischen Schriften abwertet, sie als unklare Hinweise auf eine erst im Neuen Testament vollständig offenbarte

¹²⁶[Luther 1992, S. 176]

¹²⁷[Luther 1992, S. 173]

¹²⁸[Luther 1992, S. 172]

trinitarische Natur Gottes zu deuten. Gleichzeitig kann das Christentum jedoch nicht auf den Glauben verzichten, dass der in der Bibel beschriebene Gott die Heilige Trinität ist, ohne den eigenen Glauben aufzugeben.

Um eine Assymetrie zwischen den beiden christlichen Bibelteilen zu vermeiden, ist es nötig, dass sich christliche Theologie verstärkt um eine gesamtbiblische Auslegung der Trinitätslehre bemüht. Es wäre naiv, einen völligen Konsenz mit dem Judentum anzustreben, aber eine solche „gesamtbiblische Trinitätslehre“¹²⁹ ist auch im Eigeninteresse des Christentums, weil bei einer unzureichenden Reflexion der hebräischen Gottesaussagen Gott zu einseitig gesehen wird und so die Gefahr besteht, wiederum in antijüdische Positionen zurückzufallen.

Eine solche Reformulierung der Trinitätslehre muss drei Dinge leisten:

1. Die drei trinitarischen Personen müssen verstärkt aus der Perspektive der hebräischen Schriften gedeutet werden.

(a) Nach christlichem Verständnis ist in den hebräischen Bibel überall dort von der trinitarischen Person des *Heiligen Geistes* die Rede, wo von der *Ruach Elohim* (Geist Gottes) gesprochen wird. Im Lexikonartikel zu „Holy Spirit“ sieht der jüdische Theologieprofessor Ludwig Blau fundamentale Unterschiede zwischen jüdischer und neutestamentlicher Deutung u.a. im Bezug auf die Empfängnis Jesu und auf das Pfingstereignis¹³⁰. Neben diesen Bibelstellen, die auch weiterhin eine zentrale Quelle für die christliche Theologie sein müssen, hat das Christentum in der Theologiegeschichte immer schon die hebräischen Aussagen über die *Ruach Elohim* in die Pneumatologie einbezogen, so z.B. die Rolle der *Ruach* in der Prophetie¹³¹ oder bei der Schöpfung. Eine tiefere Reflexion der jüdischen Deutung des Heiligen Geistes ist darüber hinaus möglich, wenn in der Trinitätslehre das jüdische Konzept der Einwohnung Gottes (*Shekinah*) verstärkt rezipiert wird¹³², das in der jüdischen Literatur gelegentlich synonym mit *Ruach* verwendet wird¹³³.

(b) *Jesus Christus* wird im 1. Korintherbrief mit der in den hebräischen Schriften personifiziert beschriebenen Weisheit (*Sophia* / *Hokma*)

¹²⁹[Klappert 2002, S. 55]

¹³⁰[Blau 1904, S. 449]

¹³¹[Unterman 1992, S. 15]

¹³²Vgl.[Jenson 1997, S. 76 ff] und [Johnson 1994, S. 122 ff]

¹³³[Unterman 1992, S. 15]

identifiziert¹³⁴. Im Christentum hat diese Bibelstelle bisher nur wenig Wirkungsgeschichte. Die meisten theologischen Entwürfe interpretieren den Zusammenhang zwischen Christus und *Hokma* gar nicht, während Augustinus alle drei Personen der Trinität als Weisheit deutet¹³⁵. Auch das Judentum hat keine eine ausführliche theologische Lehre von der personifizierten Weisheit entwickelt. Im Lexikonartikel zu „Wisdom“ führt der Rabbi Kaufmann Kohler den Glauben an eine personal existierende Weisheit auf den Einfluss der griechischen Philosophie zurück und spricht von Spekulationen im christlichen und heidnischen Gnostizismus¹³⁶.

Eine weitere Möglichkeit, Jesus Christus mit Hilfe der hebräischen Schriften auszulegen, ergibt sich aus der biblischen Deutung Israels als *Sohn Gottes* (Hosea 11,1). Die Vater-Sohn-Beziehung gilt nicht nur zwischen Gott und Israel als ganzem Volk, sondern auch für einzelne Israeliten¹³⁷. Auch wenn diese Spur in der christlichen Theologie bisher kaum verfolgt wurde, so ist sie z.B. für Robert Jenson's Überlegungen zur Israeltheologie zentral.

- (c) Es gibt eine Vielzahl hebräischer Bibelstellen, an denen *JHWH* als *väterlich* oder *mütterlich* beschrieben wird. Eine Identifizierung *JHWH*s mit Gott Vater scheint also auf den ersten Blick unproblematisch zu sein. Wie Robert Jenson jedoch zu Recht bemerkt, ergeben sich Schwierigkeiten aufgrund einer im Christentum üblichen Doppelidentifikation: Einerseits wird der Gott Israels mit Gott Vater identifiziert, andererseits aber gleichzeitig mit der ganzen Trinität¹³⁸. Diese Beobachtung ist deshalb von Bedeutung, weil sie ein grundsätzliches dogmatisches Problem benennt: Wenn *JHWH* *nur* mit dem Vater identifiziert wird, dann wäre die Verehrung von Jesus Christus und vom Heiligen Geist nach dem ersten Gebot Gotteslästerung; aber wenn *JHWH* mit der gesamten Trinität identifiziert wird (‘ein *JHWH* - drei Personen‘), dann stellt sich die Frage, ob es neben Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist eine vierte Person gibt. Robert Jenson löst dieses Problem, indem er darlegt, dass Gott Vater auf zwei Arten

¹³⁴[Johnson 1994, S. 135]

¹³⁵[Johnson 1994, S. 287]

¹³⁶[Kohler 1906, S. 538]

¹³⁷[Jenson 1997, S. 77]

¹³⁸[Jenson 1997, S. 115]

angesprochen werden kann: Als Vater oder als Trinität¹³⁹. Dies ist möglich, weil sich gerade im Gebet zum Vater die Einheit der Trinität ausdrückt: In der altkirchlichen Doxologie wird das Gebet verstanden als ein Beten *im* Geist *mit* dem Sohn *zum* Vater¹⁴⁰. Der Gott Israels kann also doppelt identifiziert werden als Gott Vater und als Trinität.

2. Wie Bertold Klappert zu Recht betont, ist für eine ausreichende Berücksichtigung der hebräischen Schriften in der Trinitätslehre mehr nötig als nur „eine Anreicherung der traditionellen Trinitätslehre mit alttestamentlichen und jüdischen Traditionen“¹⁴¹. Der NAME Gottes ist sowohl in der hebräischen Bibel als auch in dem mit jüdischen Traditionen eng verbundenen Sprachgebrauch des Neuen Testaments eine zentrale Gotteseigenschaft¹⁴² und darf daher in der Trinitätslehre nicht ausgeblendet werden.

(a) Bertold Klappert sieht den Kern einer gesamtbiblischen Trinitätslehre in einer Auslegung der „Israel-, Messias- und Geistgegenwart“¹⁴³ des NAMENS Gottes. Er kritisiert die im Christentum häufig vertretene Position, dass der NAME *JHWH*s im Neuen Testament durch den Namen Jesu ersetzt wird, und betont, dass Jesus nicht an die Stelle des NAMENS tritt¹⁴⁴, „sondern Jesus tritt an die Stelle des Tempels (Joh 2,18-22) und wird nunmehr zu dem Ort, an dem der NAME *JHWH*s (...) wohnt und zeltet (Joh 1,14)“¹⁴⁵. Weiterhin kritisiert Bertold Klappert die auch von Robert Jenson vertretene These¹⁴⁶, dass der christliche Name ‚Vater, Sohn und Heiliger Geist‘ an die Stelle des jüdischen Gottesnamens tritt. Im NAMEN *JHWH* vergegenwärtigt sich Gott, deshalb ist der NAME *JHWH* als „alttestamentliche Wurzel der Trinitätslehre“¹⁴⁷ zu verstehen. Hiervon ausgehend definiert

¹³⁹[Jenson 1997, S. 122]

¹⁴⁰[Jenson 1997, S. 122]

¹⁴¹[Klappert 2002, S. 61]

¹⁴²[Klappert 2002, S. 69]

¹⁴³[Klappert 2002, S. 61]

¹⁴⁴„So tritt der neue Eigename, der messianische Name ‚Jesus-Immanuel‘, nicht an die Stelle des alttestamentlichen Tetragramms, sondern das Tetragramm verbindet sich mit ihm unlöslich, bleibt aber dennoch von ihm unterschieden.“ [Klappert 2002, S. 67]

¹⁴⁵[Klappert 2002, S. 64]

¹⁴⁶„The gospel’s messengers (...) do not return to uttering ‚JHWH‘.“ [Jenson 1997, S. 44 f]
 „The church is the community and a Christian is someone who, when the identity of God is important, names him ‚Father, Son, and Holy Spirit‘. Those who do not or will not belong to some other community.“ [Jenson 1997, S. 46]

¹⁴⁷[Klappert 2002, S. 68]

er die Trinität als „1. der NAME in seiner Offenbarung als Vater, 2. der NAME in seiner Selbstvergegenwärtigung in seinem messianischen Sohn und 3. der NAME in seiner Gegenwart und Wirksamkeit im Geist der Heiligkeit“¹⁴⁸.

Bertold Klappert betont, dass eine solche Reformulierung der Trinitätslehre auch die Möglichkeit bietet, die patriarchale Rede von ‚Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist‘ ‚wirksam zu durchbrechen“¹⁴⁹. Das Reden von Gott in weiblichen Metaphern ist möglich, erfährt aber seine „Grenze an der Nichtauswechselbarkeit des NAMENS JHWH“¹⁵⁰. Demgegenüber betont Robert Jenson, dass Gott im Judentum und im Christentum nur mit maskulinen Personalpronomina bezeichnet werden darf¹⁵¹.

- (b) R. Kendall Soulen unterscheidet in seinem Aufsatz „The Name Of the Holy Trinity“¹⁵² drei Flexionen des NAMENS der Heiligen Trinität¹⁵³, die alle drei im Evangelium Jesu Christi überliefert und unverzichtbar sind¹⁵⁴. Er nennt diese drei Flexionen *theologisch*, *christologisch* und *pneumatologisch*¹⁵⁵.

Die *theologische* Flexion entspricht in etwas Bertold Klapperts Forderung, Trinität als Auslegung des NAMENS zu verstehen. Kendall Soulen beschreibt die Heilige Trinität als „the One to whom Jesus prays, the name that the Holy One is pleased to give to Jesus and to glorify by the Spirit of holiness“¹⁵⁶. Zentraler Bestandteil einer solchen Deutung ist die auch im Vaterunser zu findende „solidarity with Israel’s hope for the hallowing of the sacred name“¹⁵⁷.

Die *christologische* Flexion ist die klassische Formulierung der Trinität als ‚Vater, Sohn und Heiliger Geist‘¹⁵⁸.

In der *pneumatologischen* Flexion wird die Trinität in verschiede-

¹⁴⁸[Klappert 2002, S. 65]

¹⁴⁹[Klappert 2002, S. 71]

¹⁵⁰[Klappert 2002, S. 72]

¹⁵¹[Jenson 1997, S. 5, Fußnote 4]

¹⁵²[Soulen 2002]

¹⁵³„The name of the holy Trinity, my thesis runs, is *one name in three inflections*“ [Soulen 2002, S. 247]

¹⁵⁴[Soulen 2002, S. 261]

¹⁵⁵„The labels are terms of convenience only and are not meant to be pushed too hard.“ [Soulen 2002, S. 247, Fußnote 5]

¹⁵⁶[Soulen 2002, S. 261]

¹⁵⁷[Soulen 2002, S. 261]

¹⁵⁸[Soulen 2002, S. 253 ff]

nen, dem jeweiligen kultureller Kontext¹⁵⁹ entsprechenden Worten beschrieben. Hier wäre z.B. eine Deutung der Heiligen Trinität als ‚Menschgewordene Weisheit, Quelle der Weisheit und Geist der Weisheit‘ oder als ‚*JHWH, Hokma / Sophia* und *Ruach / Shekina*‘ zu verorten.

3. Die trinitarische Existenz Gottes ist auch ein Hinweis darauf, dass Gottes Gnade nicht nur auf eine Art wirkt, sondern auf mehrere verschiedene Arten. Gottes Gnade zeigt sich in seinem Bund mit den Kindern Israels (Gott Vater), im christlichen Evangelium (Sohn) und auf viele weitere, uns unbekannt Arten (Heiliger Geist).

Die christliche Theologie muss deshalb allen Versuchen widerstehen, Gottes Handeln in der Trinitätslehre vollständig deuten und erklären zu wollen. Robert Jenson's Israeltheologie und Kendall Soulen's Entwurf einer Heilsgeschichte der segnenden Vervollkommnung sind also so zu rezipieren, dass sie Gottes Wirken nicht vollständig beschreiben, sondern auf Basis der in den Heiligen Schriften fragmentarisch überlieferten Theologien einen möglichen Interpretationsrahmen zu dem nie perfekt deutbaren Handeln der Heiligen Trinität bieten.

¹⁵⁹[Soulen 2002, S. 261]

Literatur

- [Blau 1904] Blau, Ludwig: „Holy Spirit“, in: *The Jewish Encyclopedia 6*, New York 1904, S. 447-450
- [Brocke 1996] Brocke, Elna: „Do the Origins Already Contain the Malady?“, in: Brenner, Athalya: *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield 1996, S. 349-354
- [Dabru Emet] Frymer-Kensky, Tikva S. / Novak, David / Ochs, Peter / Signer, Michael: „Dabru Emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity“, in: Frymer-Kensky, Tikva S.: *Christianity in Jewish terms*, Oxford and Colorado, 2000, S. xvii-xx
- [Jenson 1997] Jenson, Robert W.: *Systematic Theology I. The Triune God*, New York 1997
- [Jensen 1999A] Jenson, Robert W.: *Systematic Theology II. The Works of God*, New York 1999
- [Jenson 1999B] Jenson, Robert W.: „Toward a Christian Doctrine of Israel“, in: *Reflections 3*, Princeton 1999
- [Johnson 1994] Johnson, Elisabeth A.: *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994
- [Klappert 2002] Klappert, Bertold: „Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre“, in: *Evang. Theol. 62/1*, Gütersloh 2002, S. 54-72
- [Kohler 1906] Kohler, Kaufmann: „Wisdom“, in: *The Jewish Encyclopedia 12*, New York 1906, S. 534-538
- [Luther 1992] Luther, Henning: „Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen“, in: *ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, S. 160-183
- [Novak 2000] Novak, David: „Avoiding Charges of Legalism and Antinomianism in Jewish-Christian Dialogue“, in: *Modern Theology 16:3*, 7/2000, S. 275-291
- [Ochs 1994] Ochs, Peter: „Judaism and Christian Theology“, in: Ford, David F.: *The Modern Theologians*, Oxford and Massachusetts² 1994, S. 607-625

- [Ochs 2000] Ochs, Peter: „The God of Jews and Christians“, in: Frymer-Kensky, Tikva Simone et al. (Hrsg.): *Christianity in Jewish terms*, Colorado und Oxford 2000, S. 49-69
- [Schmidt 2001] Schmidt, Johann Michael: „Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen“, in: *Evangelische Theologie* 61/4, Gütersloh 2001, S. 282-289
- [Schottroff 1996] Schottroff, Luise: „Through German and Feminist Eyes: A Liberationist Reading of Luke 7.36-50“, in: Brenner, Athalya: *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield 1996, S. 332-341
- [Seims 2001] Seims, Jürgen: „Predigen in Israels Gegenwart“, in: *Evangelische Theologie* 61/4, Gütersloh 2001, S. 260-271
- [Schwöbel 2000] Schwöbel, Christoph: „Gesetz und Evangelium“, in: *RGG* 4 (Band 3), Tübingen 2000, Sp. 862-867
- [Siegele-W 1996] Siegele-Wenschkewitz, Leonore: „In the Dangerous Currents of Old Prejudices: How Predominant Thoughts have Disastrous Effects and What Could Be Done to Counter Them“, in: Brenner, Athalya: *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield 1996, S. 342-348
- [Soulen 1996] Soulen, Kendall: *The God of Israel and Christian theology*, Minneapolis 1996
- [Soulen 1999] Soulen, Kendall: „YHWH the Triune God“, in: *Modern Theology* 15/1, Oxford und Boston 1999, S. 25-54
- [Soulen 2002] Soulen, Kendall: „The Name Of the Holy Trinity. A Triune Name“, in: *Theology Today* 59/2, Princeton 2002, S. 244-261
- [Unterman 1992] Unterman, Alan: „Ru'ah Ha-Kodesh“, in: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1992, S. 14-15