

Transzendenz Gottes und Inkarnation

Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken¹

VON DIRK ANSORGE

„Was nötigte Gott, vom himmlischen Glanze hinabzusteigen in die Tiefe des Elends und den Ort der Schmerzen, um wie jedes andere Kind geboren und erzogen zu werden, um Widerstand und Feindschaft der Juden zu erdulden und sich zu verbergen, bis Judas ihn verrät, so dass die Juden ihn zur Geißelung schleppen und dieser armselige Gott in ihren Händen der Peinigung ausgeliefert ist [...]?“² so fragt – mit erkennbar jüdenfeindlichem Unterton – der 1285 christlicher Zeitrechnung in Kairo gestorbene muslimische Rechtsgelehrte Ahmad Ibn-Idris al-Karafi.² Für den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes vermag Karafi kein hinreichendes Motiv auszumachen. Der Glaube an Gottes *Transzendenz* verbietet es ihm offenbar, Gottes *Deszendenz* auch nur als Möglichkeit in Betracht zu ziehen.

Auch Juden scheinen den Gedanken einer Menschwerdung Gottes nicht nachvollziehen zu können. Der andalusische Philosoph und Dichter Jehuda Ha-Levi (gest. 1141) beispielsweise lässt in seinem religionsphilosophischen Werk *Sefer ha-Kusari* einen Christen den Glauben an die Menschwerdung Gottes und den Kreuzestod Christi darlegen. Diese Darlegung quittiert der König der Chasaren lakonisch: „Für den Vernunftschluss ist hier kein Raum. Die Vernunft verwirft vielmehr das Meiste von dem Gesagten.“³

Ist das Gespräch zwischen Judentum, Christentum und Islam über den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes damit schon am Ende? Am Ende jedenfalls insoweit, als es zentrale Gehalte des christlichen Gottes- und Offenbarungsbegriffs betrifft? Auch von christlicher Seite her

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine für den Druck überarbeitete, mit Anmerkungen versehene und aktualisierte Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (17. Dezember 2008).

² Zitiert nach E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930, hier 119. – Karafi lebte in Kairo und hat neben zahlreichen Schriften zur Auslegung des islamischen Rechts auch einen apologetischen Traktat gegen die Christen verfasst. Karafis hier zitierte Schrift trägt den Titel *Al-agwiba al-fahira an al-asila al-fagira* („Kostbare Antworten auf schändliche Fragen“; vgl. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Band 1, 2. Auflage, Leiden 1943, 385), und wendet sich gegen Paulus ar-Rahib, den melkitischen Bischof von Sidon. Dieser hatte seinerseits zuvor gemeint, im Koran Hinweise auf die Gottessohnschaft Christi identifizieren zu können; vgl. *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens, IX^e–XIII^e siècle*, herausgegeben von L. Cheikhó, Beirut 1920, 15–26.

³ Übersetzung nach H. Hirschfeld, *Das Buch Al-Chasari*, Breslau 1885 (Neudruck Wiesbaden 2000), 8.

scheint diese Konsequenz unausweichlich: „Der Eintritt ins Heiligtum liegt wesenhaft in dem für Heiden, Juden und Moslems unannehmbaren Satz: *Verbum caro factum est*. Für sie ist weder das (prophetische) Wort Gott selbst, noch kann Gott etwas werden, was er nicht war“ – so Hans Urs von Balthasar 1987 im *Epilog* zu seinem Lebenswerk.⁴

Tatsächlich ist der Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Wortes ein wesentliches und darin zugleich unterscheidendes Merkmal des christlichen Glaubens im Gespräch mit nichtchristlichen Religionen.⁵ Aber muss er deshalb für Juden und Muslime unverständlich bleiben? Lässt sich in dem zunehmend dringlichen Gespräch der monotheistischen Religionen nicht doch irgendwie zeigen, dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes weder der Vernunft noch dem Wesen Gottes widerspricht?

Dabei begegnet der Begriff der „Inkarnation“ im Vergleich der Religionen keineswegs selten. Im Hinduismus etwa ist die Vorstellung verbreitet, wonach sich eine Gottheit oder das Göttliche selbst in einem Menschen inkarniert (*Avatāra*).⁶ Auch deshalb bedarf es einer näheren Bestimmung dessen, was Christen meinen, wenn sie von „Inkarnation“ sprechen. Dabei werden sie den Glauben an die Menschwerdung des göttlichen Wortes nicht einfach als religiösen Mythos oder Metapher deuten dürfen, um ihn auf diese Weise gegenüber den nichtchristlichen Gesprächspartnern als zustimmungsfähig erscheinen zu lassen.⁷ Wohl aber können Christen auf Analogien in den nichtchristlichen Religionen hinweisen, um so ein Vorverständnis für das Spezifische des christlichen Glaubens zu wecken.

Im Blick auf das Judentum und den Islam freilich scheint dieser Zugang wenig aussichtsreich. Betonen beide Religionen doch die Transzendenz Gottes. Muslime sehen Gott wesentlich durch seine Erhabenheit, Allmacht und Souveränität charakterisiert. Ohne diese Eigenschaften ist Gott nicht Gott. Karafis Kritik gilt weiterhin: Auch heute noch erscheint Muslimen der Gedanke einer „Menschwerdung Gottes“ als abwegig; in ihren Augen bestreitet er die Transzendenz Gottes gegenüber dem Geschaffenen, trägt Veränderlichkeit in Gott ein und entleert damit den Gottesbegriff.⁸

⁴ Epilog, Einsiedeln/Trier 1987, 77.

⁵ Juden zumindest dürfte der Zutritt zum „Heiligtum“ schon aus prinzipiellen theologischen Erwägungen heraus nicht verwehrt sein. Aber die Frage ist doch wohl auch, in welchem Maße es Christen offensteht; vgl. *J. Wohlmut*, An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn [u. a.] 2007, besonders 13 f., wo Wohlmut auch unter Bezug auf *J. Derrida*, *Wie nicht sprechen?*, Wien 1989, die Wahl des Buchtitels erläutert.

⁶ Freilich können es Hindus nicht nachvollziehen, wenn Christen behaupten, die Gottheit habe sich exklusiv in dem einen Menschen Jesus von Nazareth inkarniert; denn eine solche Exklusivität würde ihrer Auffassung nach die göttliche Macht und Gegenwart in unzulässiger Weise beschränken. – Zum Begriff vgl. *A. Michaels*, Art. „*Avatāra*“, in: RGG⁴; Band 1, Tübingen 1998, 1021 (Lit.).

⁷ Vgl. etwa *J. Hick* (Hg.), *The Myth of God incarnate*, London 1977 [dt.: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979]; *ders.*, *The Metaphor of God incarnate*, London 1993.

⁸ Vgl. u. a. *O. Schumann*, Das Christentum im Lichte der heutigen arabisch-islamischen Literatur, in: ZRGG 21 (1969) 307–329; *Ch. W. Troll*, Muslime fragen, Christen antworten, Regens-

Nun verehren auch Christen Gott als denjenigen, der größer ist als alles, was gedacht werden kann, mehr noch: über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.⁹ Gleichzeitig stimmen sie mit Juden und Muslimen darin überein, dass sich dieser Gott in der Welt geoffenbart hat. Andernfalls bliebe er ja der ganz „unbekannte Gott“, von dem die Menschen nichts wissen könnten.¹⁰ Damit aber stehen alle drei monotheistischen Religionen vor der Aufgabe, Gottes Transzendenz gegenüber der Welt und seine Offenbarung in Zeit und Geschichte begrifflich miteinander zu vermitteln.¹¹

Im Rahmen des Dialogs zwischen Juden und Christen hat in den zurückliegenden Jahren eine vertiefte Diskussion über den Begriff der Inkarnation stattgefunden und zu ganz erstaunlichen Ergebnissen geführt.¹² Demgegenüber wurde das Thema im aktuellen christlich-muslimischen Dialog bislang kaum berührt.¹³ Da allerdings auch im Islam das Faktum der Offenbarung Gottes in Zeit und Geschichte unstrittig ist, drängt sich auch hier die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes und ihren Realisierungsgestalten auf.¹⁴

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden grundlegende Aspekte der Offenbarungskonzepte in Judentum, Christentum und Islam skizziert und aufeinander bezogen. In einem ersten Abschnitt geht es um die islamische Vorstellung von der Offenbarung des göttlichen Wortes im Koran. Der

burg/Kevelaer ²2007, besonders 59–61. In der Vergangenheit ist die christlich-muslimische Debatte zum Inkarnationsglauben über polemische Abgrenzungen nicht hinausgekommen. Im Rahmen der neuerdings intensivierten interreligiösen Gespräche wurde das Thema noch nicht angesprochen.

⁹ Vgl. Anselm von Canterbury, wonach Gott nicht nur als diejenige Wirklichkeit bestimmt werden kann, „quo maius cogitari nequit“ (Prosl. 2–4), sondern – mehr noch – als „quiddam maius quam cogitari possit“ (Prosl. 15).

¹⁰ In verschiedenen Strömungen der Gnosis wurde ein solcher „unbekannter“ oder „fremder Gott“ postuliert. Jede Offenbarung in der Geschichte hätte nach gnostischer Auffassung seine geistige Natur mit der Materialität der Welt kontaminiert. Vgl. die klassische Studie A. von Harnacks zu Markion: „Das Evangelium vom fremden Gott“, Leipzig 1921; ²1924. Neuere Literatur bei G. May, Marcion in Contemporary Views, in: The Second Century 6 (1987/88) 129–151.

¹¹ Dass der Begriff „Theologie“ in Judentum, Christentum und Islam keineswegs univok verstanden wird, sei hier nur angedeutet. – Vgl. Ch. Schwöbel, Art. „Theologie“, in: RGG⁴, Band 8, Tübingen 2005, 255–306; U. Rudolph, Art. „Islam: II. Lehre, 3. Islamische Theologie“, in: RGG⁴, Band 4 (2001), 259f.

¹² Vgl. u. a. die zusammenfassenden Darstellungen von J.-B. Madragule Badi, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs, Paderborn 2005; E. Schönemann, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verwurzelten Christologie, Bonn/Göttingen 2006.

¹³ Vgl. hierzu die Hinweise von Troll, Muslime fragen, Christen antworten, 23–32; sowie: Ders., Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, besonders 201–206. – Die Feststellung gilt auch für die bilateralen Gespräche, die nach der „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im September 2006 zwischen dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und Vertretern sowohl des sunnitischen als auch des schiitischen Islam intensiviert geführt werden.

¹⁴ Vereinzelt konstatieren muslimische Denker wie Mohammad Talbi oder Nasr Hamid Abu Zaid eine Analogie zwischen dem christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und dem muslimischen Verständnis der Offenbarung Gottes im Koran (vgl. etwa M. Talbi, Islam et Dialogue, Tunis ²1979, 42f.; Nasr Hamid Abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt am Main 1996, 162–164).

zweite Abschnitt diskutiert das Verständnis der Offenbarung Gottes im Judentum. Der dritte Abschnitt skizziert den christlichen Begriff der Inkarnation. In einem vierten und letzten Abschnitt schließlich wird ein philosophischer Begriffsrahmen angedeutet, der sowohl das christliche Verständnis von „Menschwerdung Gottes“ vertiefen als auch dem Gespräch zwischen Judentum, Christentum und Islam dienlich sein kann.

1. Gottes Rede in einem Buch

Wiederholt und eindringlich betont der Koran die Transzendenz Gottes: Der allmächtige und allwissende Gott ist über alles Geschaffene erhaben. „Nichts ist ihm gleich“ heißt es in Sure 42, 11. Sure 112 bietet eine Art Kurzformel islamischer Gottesrede: „Sprich: Er, Gott, ist einer. Er ist der ewige. Er zeugt nicht noch wurde er gezeugt. Nichts ist ihm ebenbürtig.“ Und deshalb ist auch Jesus für Muslime zwar „Wort von Gott“ und „Geist von Gott“, nicht aber „Sohn Gottes“ noch gar Gott selbst;¹⁵ er ist „Sohn der Maria“ und „Gesandter Gottes“.¹⁶

Die Reichweite menschlichen Erkennens in Bezug auf den transzendenten Gott war und ist in der islamischen Theologie durchaus strittig. Die *Mu'tazila*, eine theologische Bewegung im frühen Islam (8./9. Jahrhundert), betonte die absolute Transzendenz Gottes.¹⁷ Ihn begriffen ihre Anhänger – darin den Neuplatonikern vergleichbar – als vollkommene Einheit. Die Wesensattribute Gottes – wie vor allem seine Einzigkeit und seine Einheit – können deshalb von Gott nicht real unterschieden sein. Gottes Wirkattribute hingegen – darunter vor allem seine Gerechtigkeit und sein Erbarmen – gelangen erst mit ihrem konkreten Objekt in der Zeit zur Existenz. Aus ihnen kann deshalb nicht erkannt werden, wie Gott seinem Wesen nach ist.

Weil Gottes Wesen sich nicht in seinem Wirken erschließt, vermag nach Auffassung von Mu'taziliten wie Abu al-Hudhayl (gest. 841) allein die menschliche Vernunft zu annähernd gültigen Aussagen über Gott zu gelangen. Demgegenüber bestritten Gelehrte wie Ahmad ibn-Hanbal (gest. 855),

¹⁵ Sure 5, 116: „Und [damals] als Gott sagte: Jesus, Sohn der Maria! Hast du [etwa] zu den Leuten gesagt: Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!? Er sagte: Gepriesen seist du! [Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!] Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es [tatsächlich doch] gesagt hätte, wüsstest du es [ohnehin und brauchtest mich nicht zu fragen] [Wenn ich es gesagt habe, wusstest du es]. Du weißt Bescheid über das, was ich [an Gedanken] in mir hege. Aber ich weiß über das, was du in dir hegst, nicht Bescheid. Du [allein] bist es, der über die verborgenen Dinge Bescheid weiß.“ – Vgl. auch Sure 5, 75: „Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon [andere] Gesandte gegeben ...“. (Übersetzungen hier und im Folgenden nach R. Paret, *Der Koran*, Stuttgart 1975).

¹⁶ Sure 4, 171: „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der *Gesandte* Gottes und sein *Wort*, das er der Maria entboten hat, und *Geist* von ihm“; vgl. 2, 116: „Und sie [d. h. die Christen?] sagen: ‚Gott hat sich ein Kind zugelegt.‘ Gepriesen sei er! [Darüber ist er erhaben.] Nein! Ihm gehört [ohnehin alles], was im Himmel und auf der Erde ist. Alle [Geschöpfe] sind ihm demütig ergeben“; ferner Sure 6, 110f. (u. a.).

¹⁷ Zur Mu'tazila vgl. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, besonders 101–109.

Abu Mansur Al-Maturidi (gest. 941) oder auch Abu Hamid Al-Ghazali (gest. 1111) die Möglichkeit, Gott mithilfe der menschlichen Vernunft zu erkennen.¹⁸ Gotteserkenntnis und Glaubensgewissheit seien allein aus dem Koran zu gewinnen – so ihre These. Dass sie dabei gezwungen waren, in ihre Theologie zahlreiche Anthropomorphismen zu integrieren, die ihnen der Offenbarungstext zumutete, nahmen sie in Kauf.

Beide Schulen, die Mu'taziliten und ihre Gegner, stimmten darin überein, dass sie den Koran als ursprüngliche Gott-Rede anerkannten. Und beide vertraten die Auffassung, dass der Koran nicht nur vor seiner Offenbarung an Muhammad, sondern sogar vor der Erschaffung der Welt existierte – ein Gedanke, welcher wohl von der jüdischen Auffassung beeinflusst ist, die Tora habe es bereits vor der Erschaffung der Welt gegeben.¹⁹ Der altägyptischen *Ma'at*, dem griechischen *Logos* oder der hellenistisch-jüdischen *Sophia* vergleichbar, beinhaltet die Tora eine Art „Bauplan der Schöpfung“. An diesem Bauplan hat sich Gott bei der Erschaffung der Welt orientiert.²⁰

In welchem Verhältnis steht der präexistente Koran zu Gott? Der Koran – wörtlich übersetzt wohl „Lesung, Rezitation, Vortrag“ – ist nach muslimischer Auffassung die ursprüngliche Rede Gottes. Sie wurde Muhammad auf übernatürliche Weise geoffenbart und später verschriftlicht. Diese Verschriftlichung ist nach Sure 3,7 die Abschrift einer präexistenten göttlichen „Ur-Schrift“ (*umm al-kitâb*). Deren Umfang und Inhalt übersteigen den

¹⁸ Der Rechtsgelehrte und Theologe Ahmad ibn-Hanbal lehrte Mitte des 9. Jahrhunderts in Bagdad und begründete eine der vier traditionellen Rechtsschulen im sunnitischen Islam. Der persische Religionswissenschaftler Abu Mansur Al-Maturidi wurde für die hanafitische Rechtsschule maßgeblich. Der Philosoph, Theologe und Mystiker Al-Ghazali war ebenfalls Perser. Seine Vernunftkritik lässt eine theologische Verwandtschaft mit Augustinus erkennen: vgl. J. Bowman, Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich. Glaubenskrise und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam, Gießen 1990.

¹⁹ Vgl. Sir 1, 1–5; 24, 1–22, wo freilich von der Weisheit (*sophia*) die Rede ist (vgl. auch Spr 3, 19); für die rabbinische Literatur vgl. bPes 68b; bPes 54a Baraita: „Sieben Dinge wurden vor der Welterschöpfung geschaffen: die Tora, die Buße, der Edengarten, der Gehinnom, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias“ (zitiert nach G. Schneider, Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament, in: Ders., Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990, Leiden [u. a.] 1992, 347–356, hier 348, Anmerkung 6. Hier auch Verweise auf weitere Stellen aus der rabbinischen Literatur). – Neben der Vorstellung von der Präexistenz des Ur-Koran bei Gott begegnet besonders im schiitischen Islam die Vorstellung, wonach auch Muhammad bereits vor der Erschaffung der Welt erschaffen wurde; vgl. O. Lellek, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam: in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 259–275, besonders 268f.

²⁰ Vgl. GenR 1, 1 (2b): „Der Bauhandwerker schafft nicht nach seiner eigenen Vorstellung; vielmehr schaut er sich Zeichnungen und Pläne an, um zu wissen, wie Räume und Gänge zu fertigen sind. Der Heilige und Eine – gesegnet sei Er – tat ebenso [...]. Er schaute in die Tora und erschuf die Welt“ (H. L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Band III, München [1926] ²1956, 356). – Jedoch ist dem Midrasch zufolge die der Schöpfung präexistente Tora von Gott erschaffen. Sie ist also nicht von Ewigkeit her präexistent – wie nach der Auffassung Ibn Hanbals der Koran oder entsprechend nizänischem Glauben im Christentum der göttliche Logos. Nach Philo von Alexandria ist der Logos Exemplarursache der Schöpfung. In seiner Schrift *De migratione Abrahami* identifiziert Philo den Logos mit der Tora (ders., De Migr. Abr., 130).

verschriftlichten Koran um ein Vielfaches: „Wenn das Meer die Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor den Worten meines Herrn zu Ende gehen“ (Sure 18, 109).²¹

Diese „Ur-Schrift“ liegt nach muslimischer Auffassung auch den Offenbarungsschriften der Juden und der Christen zugrunde. Sie ist nach muʿtazilitischer Lehre zwar präexistent, zugleich aber – wie die jüdische Tora – geschaffen. Denn die Muʿtaziliten fassten den Koran nicht als Wesensattribut, sondern als Wirkattribut Gottes auf. Den Ur-Koran als unerschaffene Rede Gottes aufzufassen, hätte ihn ihrer Auffassung in eine gefährliche Nähe zum christlichen Logos gerückt und damit die Häresie der „Beigesellung“ (*shirk*) heraufbeschworen. Eine reale Unterscheidung in Gott freilich hätte nach Auffassung der Muʿtaziliten Gottes Einheit zerstört.²²

Um die Einheit Gottes zu wahren, vertraten die Muʿtaziliten die Auffassung, dass die Gott im Koran zugeschriebenen Attribute nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen seien: Attribute wie Allmacht, Allwissenheit oder Gerechtigkeit sind nur endliche Begriffe oder Schemen, deren sich der menschliche Verstand bedienen muss, um überhaupt etwas über Gott aussagen zu können.

Diese Auffassung bedeutete letztendlich eine Relativierung des geoffenbarten Textes. Ihr traten nicht nur Ibn Hanbal und Al-Maturidi, sondern auch Abu al-Hasan al-Ashʿari (gest. 935) entgegen. Al-Ashʿari vertrat die Auffassung, dass die Attribute Gottes, die der Koran bezeugt, nicht nur Schemen menschlicher Erkenntnis seien, sondern vielmehr reale Gehalte in Gott beinhalteten. Dann aber stellte sich die Frage, wie sich diese realen Attribute zu Gottes Wesen verhalten.

²¹ Die Deutung, dass das arabische *umm al-kitab* hier – und womöglich auch an zwei weiteren Stellen im Koran (13,39; 43,4) – als eine Art „Ur-Koran“ verstanden werden darf, wird auch durch Sure 31,27 gestützt: „Und wenn [alles], was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären, und das Meer [Tinte, und], nachdem es erschöpft ist, [nach ihm] sieben [weitere] Meere als Nachschub erhielte [damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können], würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen.“ – Vgl. dazu u. a. *Nasr Hamid Abu Zaid*, wonach „das Wort Gottes nicht auf den Koran beschränkt ist: Das Wort Gottes erschöpft sich nicht in diesem einen Buch“ (in: *ders.*, Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, 69). – Vgl. aus der jüdischen Überlieferung: *H. L. Strack / P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band II; München (1924) ²1956, 587 (Johanan ben Zakai). Hans Zirker weist für das Neue Testament auch auf Joh 21,25 hin: „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wollte man das alles, eins ums andere, aufschreiben, so würde meines Erachtens die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die dann zu schreiben wären“ (*ders.*, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989, 89; zu *umm al-kitab* vgl. auch: *Ders.*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 133).

²² Nur hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, dass analog von jüdischer Seite der christlichen Trinitätslehre vorgeworfen wurde, Jesus Gott in unzulässiger Weise „beizugesellen“ (*shittuf*; vgl. bSanh 63b). Während Maimonides diese „Beigesellung“ als Idolatrie (*avodab zarab*, „fremder Kult“) verurteilte, interpretieren andere jüdische Denker *shittuf* als defizitäre Anrufung des Juden und Christen gemeinsamen Gottes – etwa im Zusammenhang mit einem abzulegenden Eid. – Vgl. *M. M. Signer*, Medieval and Modern Perspectives on Shittuf, in: Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs, herausgegeben von S. Kappeli, Bern [u. a.] 2002, 275–284.

Von ihren christlichen Gesprächspartnern hatten die islamischen Gelehrten erfahren, dass jene die drei göttlichen Personen in Gott durch personbildende Proprietäten voneinander unterschieden: Zeugung und Gezeugt-Werden, Hauchung und Gehaucht-Werden.²³ Nach christlichem Verständnis kommen die personbildenden Proprietäten Gott von Ewigkeit her zu, sind aber von seinem Wesen real unterschieden, weil auch die Personen voneinander real unterschieden sind.

Auf die frühen muslimischen Gelehrten wirkte diese Unterscheidung höchst attraktiv – zumal in ihrer Wahrnehmung die trinitarischen Proprietäten mit den verschiedenen Appropriationen Gottes verschmolzen. Muslimische Theologen verstanden die Appropriationen, wie etwa Weisheit oder Allmacht, als ewige, gleichwohl – wie die Proprietäten – vom göttlichen Wesen real unterschiedene Attribute Gottes. Aus der christlichen Lehre von der Dreipersonalität Gottes wurde so im frühen Islam die Lehre von einer Vielzahl real unterschiedener, gleichwohl ewiger göttlicher Attribute.

Dabei zählten auch die Ashariten den Koran zu den ewigen Attributen Gottes: Gott ist wesentlich ein redender Gott, und deshalb ist der Koran unerschaffen und ewig. Schon bei Ibn Hanbal hieß es über den Koran: Er „ist das Wort Gottes, und er ist nicht geschaffen. Es ist nicht falsch zu sagen: Er ist nicht geschaffen. Denn Gottes Wort ist von ihm nicht getrennt, und es ist nichts von dem, was geschaffen ist.“²⁴ Wie etwa Athanasius gegen Arius auf der Unerschaffenheit des göttlichen Wortes beharrte, so betonte Ibn Hanbal die Ungeschaffenheit des Koran. Für Ibn Hanbal ist der Koran aber keine Hypostase in Gott, sondern ein Attribut Gottes: „Der Koran ist Gottes Rede, und diese ist eines seiner Attribute.“ Weil Gott in allen seinen Attributen einer und mit allen seinen Attributen ewig ist, ist auch der Koran ewig.²⁵

Dass die Mu'taziliten den Begriff eines ewigen und zugleich von Gott real unterschiedenen Attributes als in sich widersprüchlich und mit der Einheit Gottes unvereinbar kritisierten, verhinderte nicht, dass sich die ash'aritische Lehre in Theologie und Frömmigkeit des sunnitischen Islam bis heute durchsetzte – und dies auch aus politischen Gründen: Nachdem Kalif Al-Ma'mun (gest. 833) zunächst die Auffassung der Mu'tazila verbindlich vorgeschrieben hatte, wurde unter einem seiner Nachfolger, dem Kalifen Al-Mutawakkil (gest. 861), die ihr entgegengesetzte Lehre von der Unerschaffenheit des Koran zur Staatsdoktrin erklärt (849).

²³ Vgl. u. a. *Johannes Damascenus*, *De fide orthodoxa*, I, 8–14 (dt. Übersetzung: BKV² 44, 13–42).

²⁴ Zitiert nach *Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie*, 128.

²⁵ „Weil nun Gott in allen seinen Attributen einer ist und mit allen seinen Attributen ewig und nicht kontingent, [deshalb ist seine Rede] ohne Buchstaben und ohne Klang“, so der 1142 gestorbene Theologe und hanafitische Rechtsgelehrte *An-Nasafi* in seinem „Meer des Diskurses“ [*Bahr al-Kalam*] (engl. Übersetzung: *A. Jeffery*, *A Reader on Islam*, Den Haag 1962, 398). Vgl. auch *An-Nasafi*s „Glaubensbekenntnis“ (deutsche Übersetzung in der Textsammlung von *J. Schacht*, *Der Islam*. Mit Ausschluß des *Qor'ans*, Tübingen 1931, 81–87).

Dies freilich beschwor ein neues theologisches Problem herauf: wie nämlich ist nun das Verhältnis zwischen dem ewigen Koran in Gott und seinen endlichen Gestalten in Raum und Zeit zu bestimmen?

Für Al-Ash'ari galt der Text des Koran als ewig und ungeschaffen, seine Rezitation hingegen als geschaffen und zeitlich.²⁶ Bereits Ibn-Hanbal vertrat die Auffassung, dass Ur-Koran und verschriftlichter Koran identisch seien. Jedes Buch, jede Rezitation *ist* die Einheit von göttlichem Koran und verschriftlichtem beziehungsweise gesprochenem Koran. „Der Koran ist Gottes Rede, die er äußerte, und ist ungeschaffen. [...] Wer behauptet, unsere [den Koran wiedergebenden] Laute, unser Koranvortrag sei geschaffen, der Koran [an sich] sei jedoch Gottes Rede, ist *Gahmit*. [...] Gott hat nicht aufgehört, redend zu sein.“²⁷ Wegen der strengen Identität zwischen der ursprünglichen Rede Gottes und ihrer Offenbarung in der Zeit können auch Text und Rezitation des Koran als ewig und ungeschaffen gelten: „Was zwischen den Buchdeckeln ist, das Wort (*kalam*) Gottes, und was wir lesen, hören und schreiben, [das] ist mit dem Wort Gottes identisch. Daraus folgt, dass die einzelnen Wörter (*kalimat*) und Buchstaben (*huruf*) mit dem Wort Gottes identisch sind. Insofern aber nun darüber Einvernehmen erzielt wurde, dass das Wort Gottes ungeschaffen ist, folgt daraus, dass die einzelnen Wörter und Buchstaben ewig und ungeschaffen sind.“²⁸ In der täglichen Lesung oder Rezitation des Koran erklingt nicht nur eine endliche Manifestation des ewigen Koran, sondern das ewige, unerschaffene Reden Gottes selbst. Gottes Wort inkarniert sich gleichsam im Koran und in dessen Rezitation in Raum und Zeit.

Der amerikanische Philosophiehistoriker Harry Wolfson hat hierfür in Analogie zum christlichen Begriff der Inkarnation den Begriff der „Inlibration“ gebraucht. Dabei hat Wolfson nachweisen können, dass die Lehre der Hanbaliten aus Diskussionen hervorgegangen ist, die sie mit christlichen Theologen über die Inkarnation Christi geführt hatten.²⁹ Und wie im Christentum der menschgewordene Logos göttliche und menschliche Natur in sich vereint, so gilt nach Auffassung der hanbalitischen Schule die Rezitation des Koran in arabischer Sprache als Einheit von göttlicher und menschlicher Rede.³⁰

²⁶ Vgl. Nagel, 150.

²⁷ Zit. nach Nagel, 128. – Die Gahmiya war eine theologische Strömung im Islam, deren Anhänger die Transzendenz Gottes betonten und deshalb theologische Aussagen ausschließlich metaphorisch verstanden wissen wollten. Auch das „Reden Gottes“ galt ihnen deshalb als eine bloße Metapher (vgl. Nagel, 103–106).

²⁸ Zitiert nach H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge/Mass. 1976, 251. – Ibn Hanbal rechtfertigte seine Interpretation u. a. mit Hinweis auf Sure 9, 6, wo vom Hören des Wortes Gottes die Rede ist: „Wenn jemand von denen, die [Gott] Partner begeben, dich um Schutz ersucht, dann gewähre ihn ihm, bis er Gottes Wort hört!“

²⁹ Vgl. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*. – Vgl. zu „Inlibration“ und „Inkarnation“ auch: A. Schimmel, *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1990, 66.

³⁰ Vgl. auch F. Rahman (1919–1988): „Der Koran ist gänzlich das Wort Gottes und [...] auch gänzlich das Wort Muhammads“ (*Islam*, Chicago/London²1979, 31). – Freilich blieb Ibn Hanbals

Allerdings wirft die Auffassung der Hanbaliten erhebliche offenbarungstheologische Fragen auf. Wie kann in der Rezitation des Koran das Wort Gottes als eben das, als welches es gelten soll – als Wort *Gottes* nämlich – identifiziert werden, ohne sich auf bloß äußerliche Autoritäten zu stützen?³¹

Die Analogie dieser Frage zu christologischen Problemstellungen ist evident; sie wurde freilich bislang von nur wenigen muslimischen Denkern als solche wahrgenommen³² – und dies womöglich auch deshalb, weil sich im orthodoxen Islam ein Verständnis durchsetzte, wonach die Offenbarung des Koran als unmittelbare „Eingebung“ (*wahy*) göttlicher Rede vorzustellen sei.³³ In einer Art ‘Glaubwürdigkeitsbeweis’ wird hierzu auf die „Unnachahmlichkeit“ der Offenbarungsschrift verwiesen.³⁴ Demnach beruht die Autorität des Textes nicht in erster Linie auf der Evidenz seines Gehaltes oder seiner rationalen Nachvollziehbarkeit, sondern auf der Autorität des ihn offenbarenden Gottes und seiner ästhetischen Gestalt.³⁵

Christen wird es schwer fallen, die Existenz eines ewigen und ungeschaffenen Koran in Gott zu denken, ohne zugleich die Einheit Gottes zu problematisieren. Sind ihnen doch ähnliche Fragestellungen im Kontext ihres Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes wohl vertraut. Bevor jedoch das Verhältnis von Transzendenz Gottes und Inkarnation im Christentum skizziert wird, soll ein Blick auf das Judentum geworfen werden.

Auffassung von der Identität von himmlischem und rezitiertem Koran nicht unwidersprochen. Abdallah ibn Kullab – ebenfalls ein Vertreter der asharitischen Schule – betonte gegen Ibn Hanbal die Transzendenz Gottes. Ibn Kullab zufolge kann der ewige Koran nicht in Raum und Zeit geöffnet werden, da dies seine Vervielfachung bedeutete. Ibn Kullab soll gesagt haben: „Gabriel hat nicht das Wort Gottes in das Herz Muhammads herab gesandt, sondern etwas anderes; und zwar einen Ausdruck (*ibarab*), der als Ersatz für das Wort Gottes gebraucht wird. Nichts von dem, was wir in den Texten des Koran lesen und was darin geschrieben steht, ist das Wort Gottes“ (zitiert nach *H. A. Wolfson, The Philosophy of Kalam*, 255). Vgl. auch *J. van Ess, Ibn Kullab und die Mishna*, in: *Oriens* 18–19 (1967) 92–142.

³¹ „Angesichts der Absolutheit und Transzendenz Gottes, die gerade vom Islam mit Nachdruck betont wird, ist eine Offenbarung alles andere als selbstverständlich. Wenn ein vermeintliches Wort Gottes tatsächlich Gottes Wort sein soll, so muss es erläutern, wie man es als solches verstehen kann“: *O. Lellek, Der islamische Jesus*, 259–275, hier 274.

³² So konstatiert etwa der tunesische Gelehrte Mohammed Talbi: „Dem Mysterium der Menschwerdung Christi [...] entspricht im Islam das – nicht weniger schwierige – der Konkretisierung des Wortes Gottes, das ihm wesensgleich, also ewig ist und dennoch vom Himmel herabgekommen ist in die Welt der Kontingenz“ (*ders., Islam et Dialogue, Tunis* 21979, 42f.; übersetzt nach *O. Lellek, 272*).

³³ Vgl. Sure 42, 51f.: „Und es steht keinem Menschen an, dass Gott mit ihm spricht, es sei denn durch Eingebung (*wahy*), oder hinter einem Vorhang, oder indem er einen Boten sendet, der [ihm] dann mit seiner Erlaubnis eingibt, was er will. Er ist erhaben und weise. Und so haben wir dir Geist von unserem Logos eingegeben [...]“.

³⁴ Zur Lehre von der Unvergleichlichkeit oder Unnachahmbarkeit des Koran (*i'dschaz al-qur'an*) vgl. etwa Sure 17, 88 „Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich ist, so werden sie das nicht können. Auch [nicht] wenn sie sich gegenseitig [dabei] helfen würden.“

³⁵ Vgl. hierzu insgesamt *N. Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

2. Gottes Weisung in einem Volk

Dass der Koran nach Sure 85, 22 bei Gott auf einer „wohl verwahrten Tafel“ (*al-laub al-mahfuz*) aufbewahrt ist, lässt unmittelbar an die Gesetzestafeln denken, die Mose von Gott erhielt: „Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger Gottes“, so im Buch Exodus (31, 18). „Und die Tafeln waren Gottes Werk, und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben in die Tafeln“ (Ex 32, 16).

Zwar gelten die ursprünglichen Schrifttafeln schon in biblischer Zeit als verloren. Doch mindert der Prozess der Überlieferung nach jüdischer Überzeugung nicht den göttlichen Ursprung der Tora. Der einflussreiche jüdische Gelehrte *Moshe Ben Maimon* (Maimonides) bekräftigte im 12. Jahrhundert, dass die jeweils vorliegende Tora „die gleiche ist, die unserem Lehrer Moses übergeben wurde“. Dass „diese Tora unverwechselbar ist und dass es nie eine andere Tora vom Schöpfer her [...] geben wird“, ist einer der dreizehn Glaubensgrundsätze (*'iqqarim*) Ben Maimons.³⁶

Nach Auffassung rabbinischer Gelehrter ist dort, wo die Tora studiert und interpretiert wird, der Name Gottes oder seine Herrlichkeit real gegenwärtig.³⁷ Dies gilt auch für das Gebet: Im Kult der Gemeinde wird Gott auch in der Diaspora so gegenwärtig, wie er einst im Jerusalemer Tempel gegenwärtig war.³⁸ Nicht nur die „schriftliche Tora“ (*Tora she-bikhtav*), sondern auch die Auslegung der Tora und ihre Überlieferung, die „mündliche Tora“ (*Tora she-be'al-peh*), stammen „aus dem Munde Gottes“. Dabei ist die mündliche Tora unverzichtbar, um religiöse und ethische Orientierung in solchen Situationen zu gewinnen, die in der biblischen Tora nicht erfasst sind.

Die „ganze Tora“ (*kol ha Tora*) umfasst deshalb nicht nur die fünf Bücher Mose, sondern die gesamte hebräische Bibel und darüber hinaus die *Mischna* und die *Gemara*, den *Babylonischen* und den *Jerusalemer Talmud* und sogar noch deren Fortsetzung in den rabbinischen Lehrgesprächen (*Posskim*). Die Überzeugung, dass auch die mündliche Tora von Gott gege-

³⁶ Die Auflistung der Glaubensgrundsätze findet sich im vierten Teil seines arabischen Kommentars zur *Mishna*, tr. Sanhedrin X,1. – Vgl. dazu *S. Ben-Chorin*, *Jüdischer Glaube*, Tübingen 1975, besonders 189–232. – Dass Maimonides in seinem Bemühen, den Gottesbegriff von jeglichen Anthropomorphismen zu reinigen, eine ausgeprägte negative Theologie vertrat und nicht zuletzt deshalb den Gedanken einer Menschwerdung Gottes für absurd halten musste, sei hier nur angedeutet.

³⁷ Vgl. *Mishna*, tr. *Avoth* 3,6: „Wo zehn [Männer] zusammen sitzen und sich mit den Worten der Tora befassen, dort ist die Shechinah mitten unter ihnen.“ – Vgl. *J. Neusner*, *Torah: From Scroll to Symbol in Formative Judaism*, Philadelphia 1985, besonders 4; *ders.*, *Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 1988, besonders 188–192; ferner *E. R. Wolfson*, *Judaism and Incarnation. The Imaginal Body of God*, in: *Christianity in Jewish Terms*, herausgegeben von *T. Frymer-Kensky* [u. a.], Oxford [u. a.] 2000, 239–254, besonders 246–251.

³⁸ Vgl. bSanh 92a; jBer 5:1, 8d: „In the physical space circumscribed by words of prayer and study, the imaginal body of God assumes incarnate form“ (*E. R. Wolfson*, *Judaism and Incarnation*, 253).

ben ist, weitet den Horizont der Offenbarung auf die Überlieferungsgemeinschaft des Volkes Israel.

Im Babylonischen Talmud wird die Bemerkung Rabbi Jischmaels zitiert, wonach „die Tora in der Sprache der Menschen spricht“. ³⁹ Die Tora ist das ewige Wort des ewigen Gottes im Menschenwort. Deshalb bedarf sie der Auslegung und des Kommentars. Und damit wird der Kommentar selbst zu einer Gestalt der Offenbarung Gottes in der Welt. Emmanuel Lévinas hat diesen Gedanken einmal dahingehend radikalisiert, dass er sagt, das Studium der Tora sei sogar dem Glauben an Gott vorzuziehen: „Aimer la tora plus que Dieu! *L'étude plus que la croyance* ...“ ⁴⁰

Mit der Gabe der Tora, zumal der mündlichen, scheint die Offenbarung Gottes den Menschen preisgegeben zu sein. Dieser Gedanke wird Muslime zweifellos befremden. ⁴¹ Sie werden die Überlieferung (*traditio*) als Auslieferung, die Übergabe als Verrat deuten. Muslime teilen die jüdische Auffassung, dass sich Gott in einer Schrift offenbart. Auch werden sie der jüdischen Überzeugung zustimmen können, dass kein Kommentar den Sinn des ursprünglichen Textes je vollständig zu erschließen imstande ist. ⁴² Dass aber die Offenbarung Gottes eine lebendige Überlieferungs-, Auslegungs- und Praxisgemeinschaft konstituiert und dass deshalb jenes Volk, das diese Gemeinschaft *ist*, konstitutiv zur Offenbarung Gottes zählt – das werden Mus-

³⁹ Vgl. bBer 31b: „*Dibra tora kil'shon b'nei adam*“. – Vgl. hierzu u. a. E. Lévinas, *Jenseits des Buchstabens*; Band 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 7; J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Theologische Aufsätze, Paderborn 2002, besonders 36–40.

⁴⁰ So Lévinas in einem vom SWR 2 am 12. Januar 2006 posthum ausgestrahlten Interview. Das Manuskript der Sendung ist zugänglich unter: <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen>. – Vgl. auch: *Ders.*, *Aimer la Thora plus que Dieu*, in: *Difficile Liberté*, Paris [1963] 1995, 189–193, besonders 192 [dt. Übersetzung in: *Ders.*, *Schwierige Freiheit*, Frankfurt am Main 1996, 109–113]. – Für die hier erörterte Fragestellung findet sich in dieser Radioansprache vom 29. April 1955 auch eine wegweisende Bemerkung zum Verhältnis des Judentums zum christlichen Inkarnationsglauben: „Nous pensons que là se manifeste [...] la physiognomie particulière du judaïsme: Le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora. C'est précisément une parole non incarnée de Dieu qui assure un Dieu vivant parmi nous“ (*Aimer la Thora*, 192). Bei aller Unterschiedenheit ist die strukturelle Parallelität von Tora und Christus als fundamentalen Gestalten der Offenbarung Gottes erkennbar, wie sie auch in These 6 von Dabru Emet (September 2000) zum Ausdruck kommt, wenn dort „durch die Tora“ und „durch Christus“ nebeneinander gestellt sind: „Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition.“

⁴¹ Lévinas hat dies einmal mit dem paradox erscheinenden Satz ausgedrückt: „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt“ („*La révélation se fait par celui qui la reçoit, par le sujet inspiré*“: *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974, 199 / *Jenseits des Seins* oder anders, als Sein geschieht, Freiburg i. Br./München 1992, 341). Dieser von christlichen Theologen vielfach zitierte Satz scheint die Souveränität Gottes ebenso zu bestreiten wie seine Transzendenz, verweist aber auf ein Grundproblem des Offenbarungsverständnisses, das sich Juden ebenso stellt wie Christen und Muslimen, soll Gottes Offenbarung überhaupt als solche identifiziert werden können.

⁴² Vgl. *Al-Ghazali*: „Man nehme zur Kenntnis: Wenn jemand behauptet, dass der Koran keinen anderen Sinn hat als den, welchen der äußere Teil der Exegese zum Ausdruck bringt, so bekundet er dadurch seine eigene Grenze“ (zitiert nach H. Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich/Stuttgart 1971, 299).

lime nicht akzeptieren können.⁴³ Beinhaltete dies doch nicht zuletzt auch die Zustimmung zu einer Theologie der bleibenden Erwählung des Volkes Israel und damit einen Widerspruch zum islamischen Selbstverständnis als einer Überbietung aller vorausgehenden Schriftreligionen.⁴⁴

Für Christen hingegen sollte die bleibende Erwählung Israels im Heilswirken Gottes eigentlich selbstverständlich sein – auch wenn die präzise Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum eine fortdauernde theologische Herausforderung darstellt.⁴⁵ Zugleich deuten sich mit dem Hinweis auf die Relevanz der Überlieferungs-, Auslegungs- und Praxisgemeinschaft im Judentum Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen Juden und Katholiken an – begreift sich doch auch die katholische Kirche als eine Überlieferungsgemeinschaft, der Gottes Wort durch Schrift *und* Tradition erschlossen ist.⁴⁶

Dabei versteht sich die Kirche nicht bloß als eine spirituelle Wirklichkeit, sondern als eine institutionell verfasste Größe in Zeit und Geschichte. In biblischer Perspektive ist Israel „Zeichen unter den Völkern“⁴⁷; nach katholischem Selbstverständnis ist die Kirche sichtbares „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Diese Sichtbarkeit begreift das Zweite Vatikanum in Analogie zur Menschwerdung Christi: Die Kirche ist eine „einzige komplexe Wirklichkeit“ aus Sichtbarem und Unsichtbarem, Menschlichem und Göttlichem (LG 8). Sie besitzt eine „inkarnatorische Dimension“, ohne damit einfach die Inkarnation des Logos fortzusetzen.⁴⁸

⁴³ Vgl. hierzu den Überblick von *H. Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999.

⁴⁴ Vgl. Sure 5, 15: „Ihr Leute der Schrift! Unser Gesandter ist nunmehr zu euch gekommen, um euch vieles von der Schrift klarzumachen, was ihr [bisher] geheim gehalten habt ...“ (vgl. 5, 19).

⁴⁵ Vgl. *H.-H. Henrix*, *Der nie gekündigte Alte Bund – Grund einer „Gemeinschaft“ zwischen Christentum und Judentum*, in: *Ders.*, *Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004, 83–110. – Die Notwendigkeit einer theologischen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum trat einmal mehr im Zusammenhang mit der Kontroverse um eine Erklärung zur Judenmission zu Tage, die das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken im Frühjahr 2009 veröffentlicht hatte, und die von verschiedenen Seiten teils heftig kritisiert wurde – so etwa durch den Regensburger Bischof Ludwig Müller in einer Stellungnahme vom 14. April 2009 („Das Christus-Bekenntnis der Kirche im christlich-jüdischen Dialog“) und durch den Philosophen *R. Spaemann* in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 29. April 2009 („Gott ist kein Bigamist“).

⁴⁶ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, besonders Kap. 9 (DzH 4212).

⁴⁷ Vgl. Jes 11, 10; dazu *A. Vonach*, *Israel als Zeichen unter den Völkern*, in: *R. Siebenrock/W. Sandler* (Hgg.), *Kirche als universales Zeichen*, Münster [u. a.] 2005, 399–414.

⁴⁸ Der Begriff des „Zeichens“ in LG 1 bringt die nach Trient vielfach missachtete pneumatologische Dimension im Selbstverständnis der katholischen Kirche zur Geltung. Wenn etwa Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) die Kirche als „veluti alter Christus“ bezeichnet (DzH 3813), dann scheint er hier an eine Fortsetzung der Inkarnation des göttlichen Logos zu denken. Demgegenüber begreift *Lumen Gentium* 8 das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in der Kirche in Analogie zur Menschwerdung des göttlichen Wortes. Vgl. Alois Grillmeiers Kommentar zu LG 8, in: *LThK²*, Ergänzung I, hier 170 (merkwürdigerweise wird der zentrale Begriff der Analogie in Peter Hünermanns Kommentar zu LG 8 nicht erläutert: *P. Hünermann*, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 2, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 365f.). – Zum Verhältnis von Pneumatologie und Inkarnation

Kann im Islam die reale Gegenwart Gottes im Buch und in der Rezitation des Koran erfahren werden, so wird sie im Judentum erfahren in der Existenz eines Volkes, in dem die Tora überliefert und ausgelegt und in der die *Halacha* beobachtet wird. Für den 1928 in Berlin geborenen orthodoxen jüdischen Gelehrten Michael Wyschogrod kann das Judentum deshalb „inkarnatorisch“ genannt werden – ist doch der Gott Israels „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der [...] die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott [...]. Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen [...]. Das Judentum ist daher 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, so dass sie dadurch heilig werden.“⁴⁹

Im Sinne von „Erscheinen“ oder auch „Wohnen“ Gottes hält Wyschogrod den Begriff „Inkarnation“ im jüdischen Kontext für geeignet, die Gegenwart Gottes in der Welt zum Ausdruck zu bringen. In der Tradition des Judentums steht hierfür der Begriff *Shechinah*. Das Wort selbst kommt zwar in der hebräischen Bibel nicht vor, bezieht sich aber auf das „Zelten“ (*shachan*) Gottes mitten unter seinem Volk (vgl. Ex 25,8f; 40,35). Er wurde in der rabbinischen Überlieferung zum Grundbegriff für die Gegenwart Gottes bei seinem Volk – sei es in der Wüste, sei es im Jerusalemer Tempel. Nach dessen Zerstörungen ist die *Shechinah* nach rabbinischer Auffassung mit dem Volk Israel ins Exil gezogen.⁵⁰ Nicht mehr ein konkreter Ort, sondern das Volk Israel ist fortan der Ort der Gegenwart Gottes in der Geschichte.

Die jüdische Vorstellung vom „Wohnen“ Gottes in der Welt wird im Johannesprolog christologisch gewendet: „Und der Logos wurde Fleisch und wohnte unter uns (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)“ (Joh 1,14a). Allerdings versteht das Johannesevangelium – wie das Neue Testament insgesamt – das „Wohnen“ des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth in einem exklusiven Sinne: Jesus allein ist der „Ort“, an dem sich der transzendente Gott in der Geschichte geoffenbart hat: „[...] und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14b).

besonders auch mit Blick auf die Ekklesiologie vgl. R. Miggelbrink, Verbum Caro. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung, in: TThZ 115 (2006) 200–215, besonders 213.

⁴⁹ M. Wyschogrod, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55 (19) 13–28; ders., Gott und Volk Israel, besonders 185–188. Zu Wyschogrod vgl. besonders Badi, 69–85; Schönemann, 50–58; H.-H. Henrix, Inkarnationslosigkeit im Judentum? in: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Gütersloh 2004, 156–174, besonders 163–166. Vgl. auch H. H. Henrix, Inkarnation: Tiefster Glaubensunterschied und stärkstes Bindeglied, in: FrRu; Neue Folge 15 (2008) 16–25.

⁵⁰ Vgl. etwa bMeg 29a: „Wurden sie [Israel] nach Ägypten verbannt, war die Shechinah bei ihnen [...]. Wurden sie nach Babylon verbannt, war die Shechinah bei ihnen.“

Ist jüdischem Denken die Vorstellung von Gottes Präsenz in einem Volk durchaus vertraut, so kann es den christlichen Anspruch, Gott vergegenwärtigt in einem einzelnen Menschen, wenn überhaupt, so nur mit Mühe nachvollziehen. Wyschogrod sieht im christlichen Inkarnationsverständnis jedoch keinen grundsätzlichen Widerspruch zu jüdischem Denken.⁵¹ Denn das Judentum könne die Möglichkeit nicht prinzipiell ausschließen, dass sich Gott in einem einzelnen Menschen inkarniert, wolle es nicht Gottes Freiheit apriori begrenzen.⁵²

Der jüdische Gelehrte Elliot Wolfson hat ergänzend darauf hingewiesen, dass jüdische Theologie – trotz ihres strengen Bilderverbots – die Vorstellung erlaubt, Gott körperlich zu denken. Im Ausgang von den Texten der Bibel verhalte sie sich ausgesprochen kritisch gegenüber der griechischen Metaphysik, welche die Unkörperlichkeit und Transzendenz des Absoluten betone.⁵³ In der Spannung zwischen griechischer Metaphysik und biblischem Gottesbild, zwischen Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung in der Geschichte, habe sich aber auch die christliche Inkarnationslehre entfaltet. Diese könne deshalb als eine aus jüdischer Perspektive durchaus legitime Weise anerkannt werden, Gottes Gegenwart in Zeit und Geschichte zu artikulieren.

Lassen sich also der christliche Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Wortes und die jüdische Überzeugung von der Heiligkeit des Volkes Israel als zwei einander nicht ausschließende, ja womöglich komplementäre Weisen verstehen, Gottes Gegenwart in der Welt zu deuten?⁵⁴ Und welche Bedeutung besitzt in diesem Zusammenhang das *Land*? Muss im Blick auf das Judentum nicht von einer dreifachen Einheit von Tora, Volk und *Land* gesprochen werden?⁵⁵

Innerjüdisch sind die Meinungen hierzu außerordentlich divergent. Martin Buber hatte 1930 von der „Inkarnationslosigkeit“ des Judentums gesprochen und deshalb alle politischen Ansprüche abgelehnt, die sich etwa

⁵¹ „The idea of incarnation unique to Christianity should be viewed as a *particular framing* of the conception of incarnation that was idiomatic to a variety of Judaic authors who represented God as a person“ (E. R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, 240). Wolfson verweist auf J. Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 1988, 6.

⁵² Nur unter einer Bedingung wäre das Judentum nach Wyschogrod berechtigt, den christlichen Glauben an die Inkarnation Gottes in einem einzelnen Menschen zurückzuweisen: „wenn dieser Anspruch die Zurücknahme von Gottes Verheißungen für Israel bedeutet“ (E. Kessler, *Inkarnation: Die Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum*, in: FrRu; Neue Folge 15 [2008] 6–15, hier 11f.).

⁵³ Vgl. E. R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, 239–254.

⁵⁴ Diese Frage, die das Verhältnis von Judentum und Christentum sehr grundsätzlich berührt, kann im Rahmen dieser Überlegungen nicht weiter erörtert werden. Ihre Beantwortung müsste auch die eschatologische Perspektive mit einbeziehen.

⁵⁵ Für einen ersten Zugang zur Theologie der Landverheißungen im Alten Testament vgl. B. Springer, *Die Landverheißung: ein Element der Bundestheologie im Alten Testament*, in: Kairos 26 (1984) 54–65; S. Ausín, *La teología de la tierra prometida*, in: ScrTh 32 (2000) 519–541, sowie zu den politischen Implikationen im Spannungsfeld von Judentum, Christentum und Islam F. Dexinger, *Das Land, das ich dir geben werde. Verheißung und religiöse Territorialansprüche*, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 7/8 (1999/2000) 329–355.

auf die biblischen Landverheißungen stützen.⁵⁶ Der 2001 verstorbene ultra-orthodoxe Rabbiner Eliezer Menachem Schach vertrat die Auffassung, dass sich das jüdische Volk bis zur Ankunft des Erlösers im Exil befinde. Deshalb bedeute auch seine (des Volkes) aktuelle Präsenz im Land Israel „weder die Erlösung noch den *Beginn* der Erlösung“.⁵⁷

Ganz anderer Meinung war Avraham Isaac Kook, der 1935 verstorbene erste Großrabbiner in Palästina. Kook zufolge ist das Land Israel dem Volk „nicht irgendetwas Äußerliches, ein externer Besitz der Nation“. Vielmehr bilden Volk Israel und Land Israel „eine essentielle Einheit“.⁵⁸ Die *politischen* Dimensionen und Konsequenzen dieser Position im Kontext des weiterhin ungelösten Nahostkonflikts sind offenkundig.⁵⁹ *Theologisch* besteht hier weiterhin erheblicher Klärungsbedarf – auch im Blick auf christliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Volk, Land und *Staat* Israel.⁶⁰

Wie immer letztendlich die Verbindung von Tora, Volk und Land innerjüdisch zu bewerten ist: Die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in einem individuellen Menschen bleibt im Judentum undenkbar.

⁵⁶ So u. a. in: Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: *Ders.*, Der Jude und sein Judentum, Darmstadt 1993, 196–206, besonders 205. – Zu Buber vgl. u. a. *Badi*, Inkarnation, 87–96.

⁵⁷ Zitiert nach *S. Hagemann*, Für Volk, Land und Thora. Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich, Berlin 2006, 55. In seinen Studien vertritt Hagemann die Auffassung, dass die vorherrschende Gegenüberstellung von anti-zionistischer Ultra-Orthodoxie und messianischem Siedlerfundamentalismus die gesellschaftliche, politische und religiöse Wirklichkeit in Israel nicht (mehr) trifft. Für unseren Zusammenhang genügt freilich die idealtypische Gegenüberstellung, von messianischer Erfüllung der biblischen Landverheißungen und deren Beanspruchung im Sinne einer politischen Theologie.

⁵⁸ Zitiert nach *Hagemann*, 48.

⁵⁹ Das theologisch Herausfordernde an ihr scheint die Frage, wie sich Christen zur zweifellos gegebenen engen Bindung von Tora, Volk und Land Israel positionieren können. These 3 der jüdischen Erklärung *Dabru Emet* aus dem Jahr 2000, wonach Christen den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren können, hat gerade wegen dieses „können“ sowohl Zustimmung als auch Kritik erfahren – so etwa durch Edna Brocke in ihrem Kommentar zu These 3 von *Dabru Emet*, in: *R. Kampling/M. Weinrich* (Hgg.), *Dabru emet – redet Wahrheit*. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 103–112, besonders 111f. Dabei könnte es für die Kirchen hilfreich sein, noch einmal auf jene ekklesiologischen Konzepte zu blicken, welche die institutionell verfasste Kirche von ihrem Selbstverständnis als *corpus mysticum Christi* her begreifen – bis hin zum frühneuzeitlichen Selbstverständnis der Kirche als einer *societas perfecta*. Kardinal Bellarmin beispielsweise hat im 16. Jahrhundert den Zusammenhang zwischen idealem Gehalt und institutioneller Gestalt der Kirche denkbar eng gefasst: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die so sichtbar und greifbar ist wie die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“: *R. Bellarmin*, *Disputationes de controversiis christianae fidei (1586–1593) IV: De Conciliis*, Buch 3, Kapitel 2: *De Ecclesia*. Trotz der aus der sogenannten „Pippinschen Schenkung“ geltend gemachten territorialen Ansprüche verband sich mit dieser Ekklesiologie jedoch kein *offenbarungstheologisch* begründeter Herrschaftsanspruch.

⁶⁰ Vgl. die entsprechenden Hinweise bei *W. Breder*, *Der Staat Israel in der christlichen Theologie*, Trier 1994; *Israel and the Holy See. A Catholic View of the State of Israel*, herausgegeben vom Institute of Judeo-Christian Studies an der Seton Hall University, South Orange/N.J. 2000; *D. Ansoerge*, *Zwischen Diplomatie und Theologie: Katholische Kirche, Antisemitismus und Staat Israel*, in: *Ders.* (Hg.), *Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt. Ursachen und Wechselbeziehungen eines komplexen Phänomens*, Paderborn 2006, 257–314; *F. Crüsemann*, *60 Jahre Kirche und Staat Israel*, in: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ – 60 Jahre Staat Israel, herausgegeben vom *Deutschen Koordinierungsrat*, Bad Nauheim 2008, 38–40.

„Für das Christentum ist die wahre und bleibende Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi gegeben“, konstatiert der 1999 verstorbene jüdische Religionswissenschaftler Schalom Ben Chorin. „In ihm ist die Fülle der Gottheit Person geworden. Nichts von alledem im Judentum. Es ist derselbe Gott, der sich in Feuer und Sturm, aber auch wiederum *nicht* im Feuer, *nicht* im Erdbeben, sondern in der Stimme feinen Schweigens dem Elia offenbart (1 Kön 19,12). Zu Jeremia spricht er aus dem blühenden Mandelzweig und zu Hiob aus dem Gewitter.“⁶¹

Gegenüber der altorientalischen Idolatrie beharrt die Bibel auf der Bildlosigkeit eines Gottes, der stets größer zu denken ist als jede menschliche Vorstellung. Deshalb ist die Tora, sind Schrift und Buchstaben der Tora nicht mehr – aber auch nicht weniger! – als Spuren des in ihnen anwesend-abwesenden Gottes. Gottes Gegenwart in der Geschichte bleibt in der Schwebe von gleichzeitiger Anwesenheit und Abwesenheit. Der französische Philosoph Jacques Derrida sieht im anfänglichen „Bruch der Tafeln“ (vgl. Ex 32,19) den Anfang eines poetischen Zusammenhangs von Text und Kommentar, den Beginn eines Interpretationsgeschehens, in dem Gott sich zugleich offenbart und verhüllt.⁶²

Die Schwebe, ja Ambivalenz von Offenbarung und Verbergung sind kennzeichnend für viele Denker, die dem Judentum irgendwie verbunden sind. Sie beherrscht auch das Werk von Emmanuel Lévinas. Gegen den Primat der Ontologie setzt Lévinas den Primat der Ethik. Der unbedingte sittliche Anspruch, der im Antlitz des bedürftigen Anderen begegnet, „zerschlägt“ jede objektivierende Präsenz. In der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs meldet sich eine Instanz von „jenseits des Seins“ an, eine Instanz, die wegen ihrer Unbedingtheit „göttlich“ genannt werden darf.

⁶¹ Ben Chorin, Jüdischer Glaube, 66.

⁶² Vgl. J. Derrida, Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch, in: *Ders.*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1972, 102–120: „Zwischen den Bruchstücken der zerbrochenen Tafel wächst das Gedicht und fasst als Recht zur Rede Wurzel ...“ (105f.); dazu J. Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997, 123; *ders.*, Jacques Derrida, in: *Ders./S. Wendel* (Hgg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, besonders 280–286. – Nur angedeutet sei hier, dass die Dialektik von Offenbarung und Verbergung die Frage nach einer möglichen Differenzierung in Gott anstoßen kann. Josef Wohlmuth konstatiert im Judentum den „Grundgedanken, dass der erscheinende Gott zugleich der unsichtbar-verborgene Gott bleiben muss“. Die Feststellung freilich, dass „deshalb“ das Offenbarungsgeschehen „eine innere Differenzierung der Gottheit verlangt“, dürfte bereits ebenso Ausdruck einer christlich bestimmten Fragestellung sein wie Wohlmuths Feststellung, es gebe „Stufen des Inkarnatorischen in der Theophaniegeschichte“ (*ders.*, Jesus der Bruder und Christus der Herr. Neue Perspektiven im jüdisch-christlichen Dialog?, in: E. Dirscherl/W. Trutwin [Hgg.], Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004, 91–109, hier 95; zum Begriff einer „inneren Differenzierung im Bereich des Göttlichen“ vgl. auch ebd., 98). Alles hängt davon ab, inwieweit das „Theophanische“ als „inkarnatorisch“ charakterisiert werden darf. Dies gilt auch für die Interpretation der Thesen Wyschogrods. „Die Konkretisierung der Inkarnation auf einen bestimmten Menschen hin und der Grad der Metaphorisierung des Inkarnationsgedankens, den das Judentum vornimmt, entscheiden über das Ausmaß der Differenzen im Bereich des Jüdischen und des Christlichen“ (*Wohlmuth*, Jesus der Bruder und Christus der Herr, 108).

Und in der Begegnung mit dem bedürftigen Anderen geschieht deshalb der Einbruch des Unbedingten in die Zeit, geschieht nach Lévinas „Inkarnation“.

Vor diesem Hintergrund interpretiert Lévinas auch das große Weltgerichts-Szenario in Mt 25: Überall dort, wo sich der Mensch dem Bedürftigen und Notleidenden zuwendet, begegnet er Christus selbst und damit Gott. Menschwerdung Gottes geschieht nicht nur „ein für alle Mal“⁶³, sondern immer dort, wo sich der Mensch durch den sittlichen Anspruch des Anderen unbedingt in die Verantwortung gerufen erfährt.⁶⁴ Darin sieht Lévinas zugleich die Transzendenz Gottes gewahrt. Geschehe nämlich „Menschwerdung Gottes“ in nur einem identifizierbaren Menschen, dann machte sich Gott seiner Auffassung nach begrifflichem Bestimmen verfügbar.⁶⁵

3. Gottes Wort in einem Menschen

Genau dieses „ein für alle Mal“ kennzeichnet das christliche Verständnis von Inkarnation. Bleibt bei Jesaja noch unbestimmt, ob mit dem Gottesknecht ein Kollektivsubjekt gemeint ist, so ist die Identifikation des Gottesknechts mit dem individuellen Menschen Jesus von Nazareth schon im Matthäus-Evangelium eindeutig.⁶⁶ Nicht das Volk Israel als Ganzes ist Ort der realen Gegenwart Gottes in der Geschichte, sondern der einzelne Mensch Jesus.⁶⁷

Bereits die vorpaulinischen Bekenntnisformeln lassen erkennen: Von Anfang an haben die Christen in Jesus von Nazareth den Mensch gewordenen göttlichen Logos erblickt. Durch ihre Ostererfahrungen sahen sie sich dazu ermächtigt, in Jesus mehr als nur einen Propheten zu sehen. Jesu Vollmachtsanspruch wurde in ihren Augen durch die Auferweckung beglau-

⁶³ Hebr 7,27; 9,12; 10,2.10; 1 Petr 3,18; vgl. Röm 6,19.

⁶⁴ Damit ist das Universalisierungsprinzip des kantischen kategorischen Imperativs zugunsten des unmittelbar sittlich beanspruchenden Gegenübers überwunden. Allerdings bleibt die Aufgabe, die begegnenden Ansprüche hinsichtlich ihrer sittlichen Dignität zu beurteilen und gegebenenfalls gegeneinander abzuwägen. Es geht also um den Begriff einer Gerechtigkeit jenseits formaler Gleichheit. Zu den entsprechenden Debatten im Rahmen der „Postmoderne“ und „Deonstruktion“ vgl. u. a. A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main 1994.

⁶⁵ Josef Wohlmuth hat darauf hingewiesen, dass sich nach Lévinas der sich „erniedrigende Gott nicht in einem bestimmten Menschen identifizierend inkarnieren kann, weil er sonst sein Inkognito aufgeben würde [...]. Die Ambiguität und Rätselhaftigkeit des Unendlichen wäre ebenso verspielt wie seine Souveränität“ (Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996, 51). – Der Begriff des „Inkognito“ verweist auf Kierkegaard, vgl. R. Thurnher, *Das Inkognito als Signatur der Heilsbotschaft bei Camus und Kierkegaard*, in: F. Uhl/A. R. Boelderl (Hgg.), *Sprachen der Religion*, Berlin 2003, 131–150.

⁶⁶ Vgl. u. a. Mt 8,17: „So sollte in Erfüllung gehen, was durch den Propheten Jesaja gesagt ist: ‚Er nahm unsere Schwachheit auf sich, und unsere Krankheiten trug er‘“ (vgl. Jes 53,4).

⁶⁷ Erst von Christus her wird dann auch die Kirche – im Mittelalter verstanden als *corpus mysticum Christi* – zu einem Ort der realen Gegenwart Gottes in der Welt: dies freilich in einem abgeleiteten und erst durch den Auferstandenen und seinen Geist vermittelten Sinn.

bigt. Der Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Wortes steht schon neutestamentlich nicht am Ende des christologischen Bekenntnisses, sondern an dessen Anfang.⁶⁸

Der Inkarnationsglaube setzt die Präexistenz Christi voraus, ohne bereits eine Entscheidung darüber zu treffen, ob das Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen zu denken ist. Dabei ist der primäre Bezugspunkt der Präexistenzaussagen im Neuen Testament nicht – wie in den rabbinischen Spekulationen über die Tora – die Erschaffung der Welt, sondern die Menschwerdung Christi.⁶⁹

Spricht der Philipperhymnus von der Kenosis dessen, der „war wie Gott“ (Phil 2,7), sich gleichwohl klein machte wie ein Sklave, so erblickt der Kolosserhymnus im „geliebten Sohn“ das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Damit ist mehr gemeint als die bloße Gottebenbildlichkeit, die nach Gen 1,27 einem jeden Menschen zukommt. Der einzigartige Offenbarungsanspruch, der sich mit der Person Jesu verbindet, wird vor allem im Johannesevangelium deutlich. Dessen Autor lässt in Joh 12,45 Jesus von sich sagen: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (vgl. Joh 12,21). Der göttliche Logos offenbart in seiner Menschwerdung als Jude den transzendenten Gott.⁷⁰

Nach christlichem Glauben hat sich Gott zwar „oftmals und auf vielerlei Weise“ den Menschen bekundet; abschließend aber – und darin sich selbst mitteilend – hat er sich in dem einen Menschen Jesus von Nazareth geoffenbart (vgl. Hebr 1,1 f). Christen sehen in Jesus von Nazareth das „Wort Got-

⁶⁸ „Der Glaube an die Präexistenz und die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus ist keine späte Erfindung der Theologie, sondern ein frühes Bekenntnis der Urkirche“ (*Th. Söding*, Inkarnation und Pascha. Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums, in: *IKaZ Communio* 32 (2003) 7–18, hier 7. – Zu jüdischen Präexistenz-Vorstellungen im Rahmen der hellenistischen Chokhma- bzw. Sophia-Spekulationen vgl. neben den erwähnten Beiträgen von *Schneider* (Anmerkung 19) auch: *G. Schimanowski*, Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: *R. Laufen* (Hg.), Gottes ewiger Sohn, 31–55; zur aktuellen Diskussion vgl. die Übersicht von *M. Gerwing*, Jesus der ewige Sohn Gottes. Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi, in: *ThGl* 91 (2001) 224–244. Gerwing wiederum stützt sich auf *W. Löser*: Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie, in: *IKaZ Communio* 6 (1977) 31–45.

⁶⁹ Zur Präexistenz Christi im Sinne einer Schöpfungsmittlerschaft vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15f.; Hebr 1,2f.; Joh 1,1–3; zur Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung vgl. besonders die echten Paulusbrieve und die darin zitierten vorpaulinischen Bekenntnisformel wie Röm 1,3f.; 1 Kor 2,7; 10,4; 2 Kor 8,9; Gal 4,4; Phil 2,6–11. Eine Ausnahme stellt 1 Kor 8,6 dar. Vgl. *Schneider*, Christologische Präexistenzaussagen, 348f., Anmerkung 9; 352f. – Für das Johannesevangelium ist die Präexistenz des Logos grundlegend; vgl. *R. Schnackenburg*, Exkurs: Der Präexistenzgedanke, in: *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, Freiburg i. Br. [u. a.] (1965)²1979, 290–302.

⁷⁰ Bereits bei Karl Barth findet sich der Hinweis darauf, dass „Menschwerdung“ in Bezug auf Jesus von Nazareth genauer als „Jüdwertung“ zu fassen ist: „Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch“ (*Die Kirchliche Dogmatik*; Band IV, 1, Zürich 1953, 181). Seither wurde dieser Gedanke im jüdisch-christlichen Dialog – besonders auch im Blick auf das „Zelten“ des Wortes (Joh 1,14b) und dem darin implizierten Bezug auf die Shechinah Gottes – vielfach rezipiert, entfaltet und vertieft.

tes in Person“.⁷¹ Deshalb ist die Individualität Jesu konstitutives Element der Selbstoffenbarung Gottes. Jesus ist nicht nur Interpret der Tora; er versteht sich selbst vielmehr als Tora. An der Haltung zu seiner Person entscheidet sich für die Menschen die Alternative von Heil und Verdammnis.⁷²

Als Freiheitsgeschehen und als Geschichte eines individuellen Menschen ist „Inkarnation“ nach christlichem Verständnis ein streng singuläres und unwiederholbares Ereignis. Auch in der Eucharistie kommt es zu keiner Wiederholung der Inkarnation.⁷³ Mag es viele Weisen der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung geben,⁷⁴ so ist Gott selbst als Mensch nur einmal in der Welt präsent:⁷⁵ „*Einer* nämlich ist Gott, *einer* auch ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2, 5).⁷⁶

Wie aber kann der transzendente Gott in Raum und Zeit Mensch werden, ohne sich Raum und Zeit zu unterwerfen? Wie kann er sich verendlichen, ohne selbst endlich zu werden – und damit einem performativen Selbstwiderspruch zu verfallen, der es gläubiger Vernunft verböte, ihn weiterhin als Gott anzuerkennen?

In seiner Auseinandersetzung mit dem Mittelplatoniker Kelsos suchte Origenes († 253/54) dessen Einwand, Gottes Menschwerdung sei nicht ohne Veränderung zu denken, dadurch zu entkräften, dass er die Inkarnation des Logos, seine *synkatabasis* lediglich als Werk göttlicher Vorsehung (*pronoia*) und seines Heilwirkens (*oikonomia*) verstanden wissen wollte.⁷⁷ Dabei ver-

⁷¹ Vgl. u. a. P. Tillich, Systematische Theologie, Band 1, Stuttgart 5¹⁹⁷⁷, 151–153; 158–160; *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Jesus von Nazareth, Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 143. Zur Auseinandersetzung des Papstes mit der jüdischen Jesus-Deutung Jacob Neusners (A Rabbi talks with Jesus, 1993; dt.: Ein Rabbi spricht mit Jesus, Freiburg i. Br. 2007) vgl. J.-H. Tück, Jesus – „das Wort Gottes in Person“. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner, in: IKAZ Communio 35 (2007) 537–545.

⁷² „Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt“, so etwa die Logienquelle (Mt 11,5 par Lk 7,23).

⁷³ Ausdrücklich haben sowohl die lutherische als auch die katholische Kirche die wohl erstmals Ende des 13. Jahrhunderts vertretene Impanationslehre zurückgewiesen, wonach sich in der Eucharistie der göttliche Logos mit Brot und Wein so verbindet wie in der Inkarnation mit dem Menschen Jesus. Allerdings scheint Luthers Begriff der *unio sacramentalis* der Impanationslehre recht nahe zu kommen. – Vgl. H. Jorissen, Art. „Konsubstantiation“, in: LThK³, Band 6 (1997) 323f. (Lit.).

⁷⁴ Vgl. W. Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, herausgegeben von W. Baier, St. Ottilien 1987, 311–341; Th. Pröpfer, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001, 245–265.

⁷⁵ Dies ist im Blick auf die sogenannte „pluralistische Religionstheologie“ festzuhalten; vgl. hierzu u. a. K.-H. Menke, Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der pluralistischen Religionstheologie, in: IKAZ Communio 36 (2007) 114–137, besonders 131.

⁷⁶ Freilich kann die einmalige Inkarnation des Gottessohnes Bezugsgrund von Analogien sein. Im Blick auf die Kirche stellt das Zweite Vatikanum fest, sie sei „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8).

⁷⁷ C. Celsus IV 14–15 (BKV² 52, 312–314, hier 312). Das Wort „bleibt seinem Wesen nach im-

steht Origenes unter „Ökonomie“ eine Art pädagogischer Zweckmäßigkeit, die das Wesen Gottes unverändert lässt.⁷⁸ Folgerichtig interpretiert er auch den Begriff der *Kenosis* im Philipperhymnus so, dass die Menschwerdung den göttlichen Logos selbst nicht berührt. Das Leiden Christi am Kreuz betrifft infolgedessen nur seinen irdischen Leib, nicht aber den göttlichen Logos.⁷⁹ Es wäre Gottes „unwürdig“, wollte man seine Leidensfähigkeit wörtlich (*secundum litteram*) auffassen. „Passibilis“ ist Gott vielmehr in einem geistlichen Sinne, d. h. im Sinne eines Mitleidens mit der leidenden Kreatur.⁸⁰

Diese Deutung vermochte auf Dauer nicht zu befriedigen, weil sie das Leiden Christi seines Ernstes entkleidete und doketistische Züge trug.⁸¹ Im Rahmen der christologischen Auseinandersetzungen im 6. Jahrhundert kam es schließlich zu der begrifflichen Unterscheidung, dass Christus zwar *als Gott im Fleisch* gelitten hat (*Christus Deus carne passus*), *der Gottheit nach* jedoch leidenslos geblieben ist (*impassibilis deitate*).⁸²

Derartige begriffliche Differenzierungen erleichterten – und erleichtern – das theologische Gespräch mit Judentum und Islam nicht gerade. Umso bedeutsamer scheinen deshalb neuere Versuche, das Geschehen der Menschwerdung Gottes als *anthropologisch denkbar* auszuweisen. So hat etwa Karl Rahner versucht, die Menschwerdung Gottes als „einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“ zu begreifen. Dieser Wesensvollzug besteht nach Rahner darin, „dass der Mensch ist, indem er sich weggibt“.⁸³ Auf dieser Grundlage kann Rahner die anthropologische Dimension der Menschwerdung Gottes plausibel machen, ohne dazu Offenbarungsgehalte beanspruchen zu müssen: auch Gott *ist*, indem er sich *gibt*; im Geschehen der als *Selbstmitteilung* verstandenen Inkarnation sind Gabe und Geber eins.

mer Wort“ und „wird deshalb von den Leiden, die den Leib und die Seele trennen, nicht berührt“ (ebd. 314).

⁷⁸ Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974, 133. – Für die neuere Diskussion vgl. F. Meessen, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989.

⁷⁹ Gleichzeitig wendet sich Origenes anderenorts – in seiner Polemik gegen die Gnostiker – vehement gegen jeden Doketismus: z. B. Cels. IV 19: „Wir glauben, dass Jesus nicht scheinbar nur, sondern wahrhaft und wirklich zu den Menschen gekommen ist“ (BKV², 318).

⁸⁰ Vgl. De princ. II 4, 4 (GCS 22, 132 / dt. Übersetzung bei H. Görgemanns/H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1985, 339–341).

⁸¹ Zu Augustinus etwa vgl. M. T. Clark, Augustine on immutability and mutability, in: American catholic philosophical quarterly 74 (2000) 7–27. Augustinus suchte nach einem Ausgleich zwischen philosophisch (neuplatonischer) Begrifflichkeit und biblischem Zeugnis.

⁸² Vgl. hierzu u. a. den Brief Papst Johannes' II. nach Konstantinopel vom März 534 (DzH 401–402) anlässlich der Diskussion um die Formel „unus ex trinitate incarnatus/passus“. Hierzu auch A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 333–359.

⁸³ Zur Theologie der Menschwerdung, in: Ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 137–155, hier 142. – Zum Begriff der Inkarnation bei Rahner vgl. u. a. Badi, Inkarnation 199–218. Hier finden sich auch instruktive Darstellungen der inkarnationstheologischen Konzeptionen von Hans Urs von Balthasar (219–231), Wolfhart Pannenberg (231–244) und Walter Kasper (244–252).

Freilich müssten sich Rahners anthropologische Prämissen im interreligiösen Gespräch erst noch bewähren. Sollte dies gelingen, dann wäre womöglich auch der zweite Gedankengang Rahners zur Diskussion zu stellen, wonach der an sich selbst unveränderliche Gott „selber am anderen veränderlich sein“ kann.⁸⁴ Rahner will dieses „Veränderlich-sein-Können“ nicht als Defizit, nicht als Ausdruck „göttlicher Bedürftigkeit“ verstanden wissen, sondern als „Höhe seiner Vollkommenheit“. Diese wäre nach Rahner geringer, „wenn er nicht zu seiner Unendlichkeit hinzu weniger werden könnte, als er (bleibend) ist“.⁸⁵

Das theologische „Urphänomen“ ist Rahner zufolge nicht die „undialektisch, erstarrt und isoliert für sich allein verstandene Unveränderlichkeit“ Gottes, sondern seine „Selbstentäußerung, das Werden, die *kenosis* und *genesis* Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungenen Anderen selbst das Entsprungene *wird*, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen“.⁸⁶ Selbstentäußerung und Werden werden auf diese Weise als Selbst- und Wesensvollzüge Gottes begriffen.⁸⁷ Und indem Gott im Setzen des Anderen selbst das Andere *wird*, erscheint die Welt nicht in sich abgeschlossen, sondern immer schon geöffnet auf den Logos hin. Der Logos kommt in seiner Menschwerdung nicht, wie die Gnostiker meinten, in ein Fremdes, sondern „in sein Eigentum“, wie es im Johannesprolog heißt (Joh 1, 11).

In Jesus von Nazareth, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, offenbart sich der transzendente Gott nach christlichem Glauben als Liebe (vgl. 1 Joh 4, 8). Dass mit solcher Selbstoffenbarung Gottes Transzendenz nicht aufgehoben ist, verbürgt nicht nur die Analogielehre des Vierten Laterankonzils (1215), wonach in allen Aussagen über Gott „die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit“ (DzH 806). Vielmehr ist es gerade der Liebe zu eigen, sich begreifendem Erkennen zu entziehen und nur als freie Gewähr sie selbst sein zu können. Gottes Selbstoffenbarung als Liebe hebt deshalb seine Transzendenz nicht auf; sie bekräftigt sie vielmehr. Indem sich Gott im Menschen Jesus von Nazareth als Liebe offenbart, wird erkennbar, dass Gott weder ein metaphysisches Prinzip noch ein ontisch-gegenständliches Wesen ist, sondern ursprüngliche Freiheit, die ihrerseits auf die freie Antwort der Menschen und die Begegnung mit ihnen zielt.⁸⁸

⁸⁴ Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 147.

⁸⁵ Ebd., Anmerkung 3.

⁸⁶ Ebd. 148.

⁸⁷ Deutlich weniger zurückhaltend als Rahner spricht Hans Urs von Balthasar deshalb von einer „Ur-Kenosis“ in Gott als letztem Grund für die Möglichkeit der Inkarnation des Logos: Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, besonders 303–308. – Zur Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus als Liebe vgl. besonders *Pröpfer*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, besonders 250–254; ferner: *Miggelbrink* (Anmerkung 49): „Dass Gott in der Heilsgeschichte mit den Menschen selbst etwas *wird*, impliziert den Bruch mit einem klassisch natürlich-theologischen Monotheismus, dessen Gottesbegriff gerade durch die Bedürfnis- und Werdelosigkeit gekennzeichnet ist“ (203).

⁸⁸ Josef Wohlmuth hat hierzu auf die Bedeutung des Begriffs *propon* im *Horos* von Chalke-

Das ursprüngliche Sich-Öffnen Gottes auf das Andere seiner selbst hin gründet nach christlichem Glauben letztendlich in einer inneren Differenziertheit Gottes selbst. Rahner sieht Gottes Transzendenz gerade darin gewahrt, dass Gott als die eine und zugleich in sich differenzierte Freiheit – und das heißt: als Trinität – gedacht wird.⁸⁹ Die Welt wiederum hat ihren letzten Grund in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, wie sie im Menschen Jesus offenbar wurde.

Dies zu entfalten: wie in Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth die Selbstunterscheidung von Gott-Vater und Gott-Sohn erkennbar wird, ist zentrale Aufgabe der Dogmatik. Sie ergibt sich aus dem „Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als Vater bezeichneten Gott zu leben, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist“.⁹⁰

Weil der dreifaltige Gott in sich selbst bereits Liebe ist, die ihre Erfüllung im geliebten Gegenüber findet: deshalb ist die Inkarnation des Logos in Raum und Zeit freier und zugleich notwendiger Vollzug seines ewigen Wesens.⁹¹ Gott, so Gerhard Gäde, hat „in christlichem Verständnis keine andere Liebe zur Welt und zur Menschheit als die Liebe, mit der er von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist“.⁹² Diese Liebe – und damit sich selbst – hat er durch Jesus Christus in Zeit und Geschichte offenbar gemacht.

Mit Blick auf Judentum und Islam weist auch Gäde auf die Problematik hin, dass eine einseitige Betonung der Transzendenz Gottes dessen Offenbarung problematisch werden lässt. Wie kann sich Gott in der Welt als Gott offenbaren, ohne entweder seine Transzendenz infrage zu stellen oder aber

don verwiesen. Der Begriff verweise auf die Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem leibhaftigen Gesicht Jesu, das sich jeder Verobjektivierung und Ontologisierung entziehe: *Wohlmuth*, Chalcedonische Christologie und Metaphysik, 346. – Johannes Duns Scotus hat diesen Zusammenhang metaphysisch-theologisch auf die prägnante Formel gebracht: „[...] *Primo Deus diligit se. Secundo Deus vult alios habere condiligentes, et haec est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter, praedestinat qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci*“ (Ordinatio III, d. 32, q.un., n. 6).

⁸⁹ Vgl. besonders *K. Rahner*, Trinitätsglaube als „radikaler Monotheismus“, in: Schriften XIII (Zürich [u. a.] 1978) 129–147. – Gott als „in sich differenzierte Freiheit“ zu denken ist nicht gleichbedeutend damit, ihn als Einheit von drei unterschiedenen Freiheiten zu denken. Ohne dies weiter zu vertiefen, ist hierzu auf die Diskussion um Rahners Deutung der Trinitätslehre hinzuweisen; vgl. insbes. *M. Striet*, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: *HerKorr* 56 (2002) 202–207; *H. Vorgrimler*, Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre, in: *StZ* 127 (2002) 545–552.

⁹⁰ *K.-H. Menke*, Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religions-theologie, in: *IKaZ Communio* 36 (2007) 114–137, hier 131. – Vgl. auch *ders.*, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, besonders 78f.

⁹¹ Zum Gedanken der „absoluten Inkarnation“ bei Duns Scotus vgl. u. a. *C. Bérubé*, Raison principale de l'incarnation du verbe selon Bonaventure et Duns Scot, in: *Clavis scientiae*, herausgegeben von *V. Criscuolo*, Roma 1999, 67–91; *H. Veldhuis*, Zur hermeneutischen Bedeutung der supralapsarischen Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *H. Schneider* (Hg.), Menschwerdung Gottes – Hoffnung des Menschen, Kevelaer 2000, 81–110.

⁹² *G. Gäde*, Theozentrisch oder Christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht, in: *ThPh* 81 (2006) 1–20, hier 19.

ihr Geschaffensein zu negieren? Jedenfalls würde es dem Wesen Gottes widerstreiten, verstünde man die Welt als ontologisch konstitutives Woraufhin seiner Offenbarung. „Nur wenn das Worauf der Relation Gottes selbst Gott ist, kann die genannte Aporie als überwunden gelten. Der christliche Glaube weiß sich hineingenommen in ein Bezogensein Gottes auf Gott, das selbst Gott ist“,⁹³ so Gäde. Die Trinität wird so zum bergenden Raum, in dem Welt und Mensch sein können und in dem Offenbarung geschehen kann, ohne Gottes Transzendenz zu mindern.

Was aber folgt hieraus für Gott selbst? Welchen „Ort in Gott“ haben nach dieser Deutung Zeit und Geschichte? Lässt sich Rahners begriffliche Unterscheidung zwischen „Eigenem“ und „Entsprungenem“ tatsächlich durchhalten, ohne eine reale Differenz zwischen beiden in Gott einzutragen, die über die reale Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen hinausginge? Oder muss nicht vielmehr versucht werden, auch das „Eigene“ Gottes geschichtlich zu denken?

Die Frage jedenfalls, ob Gottes Wesen weiterhin als unveränderlich zu denken ist oder ob nicht vielmehr gerade auch angesichts des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Gott selbst eine Geschichte zu denken wäre, scheint jedenfalls auch nach Rahner und über Rahner hinaus bedenkenwert. Hierzu bedürfte es nicht zuletzt auch einer Besinnung auf das Verhältnis Gottes zur Zeit und zur Geschichte.⁹⁴

Im Bemühen um eine solche Verhältnisbestimmung wird es christliche Theologie schwer haben, jüdische oder gar muslimische Gesprächspartner zu finden. Gerade von muslimischer Seite wird häufig geltend gemacht, die Transzendenz Gottes verbiete jegliche Spekulationen über sein Wesen.⁹⁵ Damit aber stellt sich im Gespräch der Religionen wohl tatsächlich die Alternative zwischen dem Glauben an einen Gott, der den Menschen zwar seinen Willen kundtut, selbst aber in undurchdringlicher Transzendenz verharrt, und dem Glauben an einen Gott, der sich in seinem ewigen Wort

⁹³ Gäde, 20.

⁹⁴ Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit und einer möglichen Veränderlichkeit Gottes wurde zwar nicht ausschließlich, wohl aber mit Nachdruck im Rahmen der sogenannten „Prozesstheologie“ bedacht. Vgl. u. a. *M. Welker*, God's eternity, God's temporality, and trinitarian theology, in: *ThTo* 55 (1998) 317–328; *W. L. Craig*, Timelessness, creation, and God's real relation to the world, in: *LTP* 56 (2000) 93–112; *R. DelColle*, Trinity and temporality. The relationship between time and the divine being, in: *The Spirit and Church* 4 (2002) 27–37; vgl. auch *D. Sattler*, Der Ewige und seine Zeit für uns. Überlegungen zu einer Grundfrage der christlichen Gotteslehre, in: *GuL* 73 (2000) 37–48; *H. P. Weber*, „Du aber bleibst, der du bist“. Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, in: *IKaZ Communio* 36 (2007) 408–421.

⁹⁵ In unterschiedlichen Versionen überliefern islamische Texte einen Hadith, wonach Muhammad gewarnt haben soll: „Denkt über die Schöpfung nach, aber denkt nicht über den Schöpfer nach!“ (Vgl. *A. Schimmel*, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995, 272). Gisbert Greshake zitiert den Ausspruch als „Denkt nicht so sehr über das Wesen Gottes nach als über seinen Willen; zur Erkenntnis seines Wesens seid ihr nicht fähig“. *Ders.*, Gott und sein Wort. Eine Glosse zum Verhältnis von Christentum und Islam, in: *IKaZ Communio* 36 (2007) 172–176, Zitat auf Seite 176, Anmerkung 3.

selbst ausspricht und sich in freier Liebe dazu bestimmt hat, sich selbst von Seiten der Menschen her bestimmen zu lassen.⁹⁶

4. Menschwerdung Gottes als das Denken verwandelnde Gabe

Die vorstehenden Ausführungen wären missverstanden, würden sie so gedeutet, als zielten sie auf einen dem Islam, dem Judentum und dem Christentum gemeinsamen Begriff von Inkarnation. Vielmehr wurde versucht, in den drei monotheistischen Religionen „inkarnatorische Dimensionen“ aufzuspüren; und dies mit einem doppelten Ziel: Zum einen scheint es so möglich, das Verständnis der jeweils alternativen religiösen Glaubensüberzeugungen zu erleichtern, wenn nicht gar erst zu ermöglichen. Zum anderen kann auf diesem Weg der Begriff des den drei monotheistischen Religionen je Eigenen geschärft werden.

Mit Karl Rahner darf gefragt werden, ob „inkarnatorische Dimensionen“ nicht dort unvermeidlich sind, wo mit einer Offenbarung des transzendenten Gottes gerechnet wird.⁹⁷ Wolfsons Begriff der „Inlibration“ für die Präsenz der göttlichen Rede im Koran, Wyschogrods Begriff der Inkarnation Gottes in seinem heiligen Volk, und schließlich der christliche Glaube an die Inkarnation des Gotteswortes im Menschen Jesus von Nazareth – diese drei Positionen signalisieren wechselseitige Nähe und Distanz zugleich, wenn die drei monotheistischen Religionen vom transzendenten Gott und seiner Offenbarung in Zeit und Geschichte sprechen.

Nicht erst, nachdem das Zweite Vatikanische Konzil anerkannt hat, dass auch in den nichtchristlichen Religionen „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ zu finden sind,⁹⁸ wird das Christentum aus dem Gespräch mit Judentum und Islam seinen eigenen Inkarnationsbegriff präziser fassen können. Jüdisches Denken kann christliche Theologie daran erinnern, dass Gott nicht bloß metaphysisches Prinzip, sondern in Raum und

⁹⁶ Nach Greshake „reduziert“ islamische Theologie „Religion (Islam)“ auf das Wissen um den Willen Gottes und dessen Erfüllung, während christliche Theologie sagt: Viel wichtiger als das Wissen und Erfüllen des Willens Gottes ist das, was er getan hat und tut, dass er sich uns eben nicht nur kognitiv, sondern real mitgeteilt hat, indem er unsere Welt als seine Welt, unsere Geschichte als seine Geschichte übernommen hat, dass er ‚bis in den letzten Dreck‘ zu uns Menschen herabsteigt und unser Leben teilt, um es ganz und gar in sein göttliches Leben aufzunehmen“ (Gott und sein Wort, 175). – Wird man Greshakes Charakteristik des christlichen Glaubens im Grundsatz zustimmen können, so dürfte doch der islamische Begriff der „Rechtleitung“ (*buda*) mehr meinen als bloßen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen.

⁹⁷ K. Rahner spricht von einer „inkarnatorischen Eigentümlichkeit“: „Wenn der Gott des religiösen Monotheismus trotz seiner Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit und Weltüberlegenheit (als Schöpfer) doch der konkrete Gott ist, der sich *da* zeigt, wo wir sind, und dies, ohne dadurch selbst in einen Pluralismus numinoser Mächte zu zerfallen, dann haben alle diese drei monotheistischen Religionen, jede in ihrer Weise und in verschiedener Radikalität, unweigerlich eine (christlich gesagt) inkarnatorische Eigentümlichkeit, weil die Konkretheit des in der Geschichte handelnden Gottes ihn ja gerade in seiner einzigen wirklichen Göttlichkeit selbst anwesend sein lassen soll“ (K. Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band XIII, Zürich [u. a.] 1978, 129–147, hier 133).

⁹⁸ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 8, 2.

Zeit Handelnder ist. „Inkarnation“ wäre demnach christlich so zu fassen, dass sich Gott in seiner Menschwerdung als er selbst in der Geschichte mitteilt, als der sich frei Mitteilende aber feststellendem Denken entzogen bleibt.⁹⁹ Und vom islamischen Denken kann christliche Theologie lernen, dass Gott trotz seiner Selbstentäußerung (*kenosis*) in Menschwerdung und Kreuz als derjenige zu glauben ist, der Herr über Zeit und Geschichte bleibt – weil anders ihm nicht zugetraut werden könnte, die Geschichte trotz allen Leidens und trotz aller Schuld letztendlich doch zu einem guten Ziel zu führen.

Dabei hat der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes seine Sinnspitze darin, dass die Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos die Differenz von Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebt. Wenn der göttliche Logos in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen hat, so geschah dies, wie es das Konzil von Chalkedon (451) formuliert, „ungeteilt und unvermischt“.¹⁰⁰ „Unvermischt“, weil Gottes Transzendenz durch die Inkarnation gerade nicht gemindert wird. „Ungetrennt“, weil sich in Jesus von Nazareth Gott selbst bekundet. Dies ist auch im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken geltend zu machen.

Nach christlichem Glauben geschieht die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht jenseits des freien Gehorsams Jesu; sie ereignet sich vielmehr in seinem Vollzug selbst. Deshalb hat die neuere Theologie das „ungetrennt und unvermischt“ der Lehrformel von Chalkedon oft freiheitstheoretisch zu explizieren versucht: die Person-Einheit von göttlicher und menschlicher Natur impliziert die Einheit von göttlicher und menschlicher Freiheit und damit besonders auch den Fortbestand letzterer.¹⁰¹

Für die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz Gottes und Inkarnation scheint nun aber eine aktuelle Diskussion weiterführend, die nicht zuletzt auch im kritischen Gegenzug zu freiheitstheoretischen Ansätzen geführt wird.

Diese Diskussion kreist wesentlich um die Frage, ob es möglich ist, innerhalb eines freiheitstheoretischen Ansatzes mit der Offenbarung eines trans-

⁹⁹ Und dies lässt sich auch begrifflich rechtfertigen – nicht nur, indem Gott als unendliches *Geheimnis* (Rahner) aufgefasst wird, sondern auch, indem er als *Freiheit* gedacht wird, die als formale Unbedingtheit und unbedingte Ursprünglichkeit ihrem Begriff nach unauslotbar bleibt; vgl. *M. Striet*, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.

¹⁰⁰ DzH 556. – Weil Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist, kann im *Menschen* Jesus, seinem Leben, seiner Person wirklich das Wort *Gottes* vernommen werden. Vgl. hierzu u. a. die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK von 2005 sowie die Verstehensversuche von *J. Wohlmut*, *Chalkedonische Christologie und Metaphysik*, in: *M. Knapp/Th. Kobusch* (Hgg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin [u. a.] 2001, 332–354.

¹⁰¹ Hieraus resultiert auch die Kritik von Georg Essen an Wolfhart Pannenberg's „kenotischer Christologie“, der zufolge Jesus „nicht Sohn Gottes sein [konnte] in unbegrenztem Fortbestand seines endlichen Daseins“ (*Systematische Theologie*; Band 2, Göttingen 1991, 418), in: *Ders.*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, besonders 218–225.

zendenten Gottes zu rechnen, die einerseits vom Menschen überhaupt wahrgenommen und als Offenbarung identifiziert werden kann, andererseits aber doch die Kategorien des Denkens und des Erkennens selbst noch einmal transzendiert, sie zu verwandeln imstande ist und sich gerade so als Offenbarung Gottes erweist.¹⁰²

Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler hat unablässig um den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ gerungen – eine Erfahrung also, welche die Kategorien des Wahrnehmenden selbst verändert und so allererst Erfahrung im strengen Sinne genannt werden darf.¹⁰³ Es liegt in der Natur einer das Denken verwandelnden Erfahrung, dass sie stets nur im Nachhinein als solche identifiziert werden kann. Das Bewusstsein erkennt nur die *Spuren* einer für es selbst uneinholbaren Vergangenheit, der es sich selbst verdankt. Insofern ist das Ereignis des Unausdenkbaren zugleich der Ursprung der Geschichtszeit. Biblisch gesprochen: Mose kann Gott auf dem Berg Sinai nicht ins Angesicht schauen, ohne zu sterben; er wird Gottes deshalb erst gewahr, nachdem dieser an ihm vorüber gezogen ist (vgl. Ex 33,18–23). Aber seine Rückschau ist für Mose zugleich Quelle unumstößlicher Gewissheit, dass es niemand anders war als Gott selbst, der an Mose vorübergezogen ist. Und deshalb kann es von dem gleichen Mose heißen, dass Gott mit ihm „von Angesicht zu Angesicht redete, wie ein Mensch mit einem anderen redet“ (Ex 33,11; vgl. Dtn 34,10).

Die Frage, wie das im Ereignis sich Entziehende und darin das Denken zugleich Verwandelnde zu denken ist, wird gegenwärtig besonders im Rahmen der Phänomenologie bedacht. Der hier geführte philosophische Diskurs um eine „Phänomenologie der Gabe“ findet zunehmend auch innerhalb der Theologie Beachtung.¹⁰⁴ Und dies aus einem guten Grund:

¹⁰² Vgl. zum Verhältnis von transzendentalphilosophisch und phänomenologisch argumentierender Theologie u. a. die in Auseinandersetzung mit der Theologie von Josef Wohlmuth entworfene Problemskizze von G. Essen, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Transzendenz Gottes im Horizont des Inkarnationsglaubens, in: Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, herausgegeben von E. Dirscherl [u. a.], Paderborn 2005, 97–120, besonders 116f., sowie die Replik darauf von M. Hundek, Ist eine trans-ontologische Lesart der Christologie möglich? Transzendenz Gottes im Horizont des Inkarnationsglaubens, 121–133.

¹⁰³ R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982; ders., Philosophische Einübung in die Theologie; Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, München 2004, besonders 129–137. Vgl. schon die Exposition der Fragestellung in Schaefflers Habilitationsschrift: R. Schaeffler, Die Struktur der Geschichtszeit, Frankfurt am Main 1963, 1–12.

¹⁰⁴ Vgl. u. a. M. L. Frettlöh, „Und ... höchst anmutig sei das Danken.“ Gabetheologische und -ethische Perspektiven auf den Dank als Ereignis, in: NZSTh 47 (2005) 198–225; V. Hoffmann, Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricœur, in: ThPh 81 (2006) 501–528; J. Wohlmuth, Impulse für eine künftige Theologie der Gabe bei Jean-Luc Marion, in: M. Gabel/Hans Joas (Hgg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, München 2007, 252–272. – Veronika Hoffmann warnt vor der Gefahr, „Gabe“ könne zu einem theologischen „Modewort“ werden und lediglich einer „Umetikettierung“ dienen: „Ein inflationärer Gebrauch eines Wortes bedeutet freilich noch nicht, dass sich dahinter auch immer ein heuristischer Entwurf verbirgt“ (Einleitung zu: Dies. [Hg.], Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie, Frankfurt am Main 2009, hier 8).

verspricht er doch, jener Dimension des Unableitbaren, die sich mit dem Glauben an die Transzendenz Gottes und an seine Offenbarung in der Geschichte verbindet, einen angemessenen Begriffsrahmen zu liefern, indem er besonders auch die *inkarnatorische* Dimension der Offenbarung erfasst. Nicht zufällig hat Karl Rahner im Zusammenhang mit der Menschwerdung Gottes und seiner Gegenwart im Heiligen Geist wiederholt von zwei „Gegebenheiten“ oder „Gegebenheitsweisen“ des einen Gottes in der Welt gesprochen.¹⁰⁵ Versammelt sich im Geben tatsächlich „alles, was von Gott zu sagen ist“,¹⁰⁶ so gilt dies in besonderer Weise für jenes Geben, in dem Gott sich *selbst* gibt: in der Menschwerdung des ewigen Wortes und in dessen Selbsthingabe am Kreuz.

Der Gabe im strengen Sinne ist es eigen, jenseits eines ökonomischen Zusammenhangs von Gabe und Gegengabe reine Gratuität, reines Umsonst zu sein, und gerade so neue Seinsmöglichkeiten zu eröffnen. Die Gabe kann dies „leisten“, weil ihre Gegebenheit, wie der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion betont, in einer „unvordenklichen Überfülle des Seins“ gründet. Diese Überfülle kann Marion durchaus mit Gott identifizieren – einem Gott freilich „jenseits des Seins“, einen „Dieu sans l'être“. Gerade so aber kann dieser Gott transzendenter Grund *allen* Seins sein, des Gegebenen ebenso wie des Empfangenden, transzendenter Grund aller Gegebenheit.

Dieser transzendente Grund darf nun – und muss! – als Freiheit gedacht werden, soll das Gegebene nicht als bloßes „Geschick“ verstanden werden müssen. Von daher ergibt sich die Möglichkeit, den phänomenologischen Diskurs mit dem freiheitstheoretischen Diskurs zu verknüpfen und beide auf die biblische Offenbarung zu beziehen. Bezeugen doch die biblischen Texte, dass sich der einzige und allmächtige Gott fortwährend als der in der Geschichte Handelnde erweist.

Wird im Rahmen eines freiheitstheoretischen Ansatzes die geschichtliche Gestalt einander begegnender Freiheiten meist als symbolische Vermittlung verstanden,¹⁰⁷ so betont der phänomenologische Ansatz die inkarnatorische Dimension des Gabe-Geschehens. Der Leib etwa ist nicht bloß vermittelnde Instanz der Begegnung von Freiheiten, sondern jener Wirklichkeitsbereich, in dem sich das Unvordenkliche ereignet.

¹⁰⁵ Vgl. u. a. *Rahner*, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, besonders 140.

¹⁰⁶ So O. Bayer, Ethik der Gabe, in: *Hoffmann*, Die Gabe, 111. – Nach Bayer hat erstmals in der Theologiegeschichte Martin Luther das in Patristik und Scholastik vielfach interpretierte Begriffspaar „datum“ und „donum“ (vgl. Jak 1,17) auf Christus bezogen und so als „Gabe“ verstanden: „Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, dass du Christus [...] aufnimmest und erkennst als eine Gabe und [ein] Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei“ (Kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll [1522: WA 10 I/1, 11]). Bayer macht sich die Beobachtung von M. Seils, Die Sache Luthers, in: Luther-Jahrbuch 52 (1985) 64–80, zu eigen, wonach „Geben“ bei Luther „die zentrale Interpretationskategorie für Gott, Heil, Leben und Welt“ ist (64). Insofern legt es sich nahe, auch das innertrinitarische Geschehen als ein Gabe-Geschehen zu deuten (hierzu Bayer, Ethik der Gabe, 111–113).

¹⁰⁷ Vgl. etwa Th. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 57–71, besonders 63.

Eine „Theologie der Gabe“ scheint deshalb Hinweise darauf liefern zu können, was „Inkarnation“ bedeuten kann. Die leibhaftige Gegenwart Gottes im Kind von Bethlehem, die „Gabe der Weihnacht“, ist doch jenes Unableitbare, das gerade als solches die Kategorien menschlichen Verstehens zu verwandeln imstande ist.¹⁰⁸ Sie kann Menschen – um eine treffende Formulierung von Jean-Luc Marion aufzugreifen – zu „Begabten“ (*adonnés*) machen, zu Menschen also, deren Existenz sich wesentlich daraus bestimmt, dass sich ihnen Gott „gibt“.

Im Ereignis des Gebens aber, besonders jedoch im *Vollzug* der Inkarnation, im Leben und Sterben Jesu Christi, bestimmen sich Gottes Gabe und in ihr Gott selbst endgültig als Freiheit und Liebe. Gabe zu sein, Hingabe für die Menschen, wird im irdischen Leben Jesu anfänglich als freier Selbstvollzug Jesu erkennbar und vollendet sich in seinem „Sterben für“, in der freien Hingabe seines Leibes für das Leben der Welt.

Gottes Wesenoffenbarung als freie Gabe seiner selbst hebt seine Transzendenz gerade *nicht* auf. Denn Freiheit ist ihrem Wesen und Grund nach durch formale Unbedingtheit und unbedingte Ursprünglichkeit gekennzeichnet.¹⁰⁹ Indem sich Gott als Freiheit und darin als für den Menschen unbedingt entschiedene Liebe offenbart, wahrt er gerade seine Transzendenz. Denn als Freiheit bleibt Gott zugleich der Unvordenkliche, und als unbedingt entschiedene Liebe bleibt er freie Gabe.

„Der richtig verstandene monotheistische Gott ist der nahe Gott konkreter Heilsgeschichte“, so Karl Rahner. Allerdings begründet und entfaltet Rahner diesen im Gespräch der drei monotheistischen Religionen vermutlich konsensfähigen Satz sogleich christologisch und trinitätstheologisch.¹¹⁰ Im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazareth die letztgültige, weil durch nichts zu überbietende Offenbarung jenes Gottes zu erkennen, der wesentlich freie Gabe ist, und der den Menschen nichts Geringeres als sich selbst geben will – das wird von Juden und Muslimen kaum mitvollzogen werden können. Diese Deutung freilich – auch im Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie und hier besonders der Anthropologie – als denkmöglich und rational verantwortbar auszuweisen, ist zentrale Aufgabe der Dogmatik und zugleich ihr möglicher Dienst am Gespräch der Religionen.

¹⁰⁸ Dabei ist Gottes bleibende Transzendenz die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass er sich uns als unableitbare und gerade deshalb unser Denken verwandelnde Gabe schenkt: „Die bloße Vernunft kann die Menschwerdung, bevor sie geoffenbart worden ist, überhaupt nicht erkennen auch nach ihrer Offenbarung ihre Möglichkeit nicht positiv beweisen, m. a. W. die Menschwerdung ist ein Glaubensgeheimnis im strengsten Sinne“ (*F. Diekamp*, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*; Band II, Münster¹⁰1952, 162). Letztendlich muss die Erfüllung einer realen Möglichkeit als schlechterdings ungeschuldet und somit nur aus reiner Gnade gewährt aufgefasst werden.

¹⁰⁹ Vgl. die begrifflichen Differenzierungen von *H. Krings*, *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit* (1977), in: *Ders.*, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br./München 1980, 40–68.

¹¹⁰ Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, 144.