

Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis

Seán Freyne

I. Gott im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz

Das frühchristliche theologische Denken verläuft auf der Schnittlinie zwischen jüdischem Glauben an den einen und einzigen Gott und der griechisch-römischen Spekulation über das Wesen des Göttlichen und seine Wechselbeziehungen mit der Welt der Menschen. Diese Begegnung zwischen dem jüdischen Monotheismus und der griechisch-römischen Götterwelt hatte bereits bei den jüdischen Schriftstellern der hellenistischen Welt stattgefunden. Am besten wiedergegeben wird sie in den Schriften Philos von Alexandrien, in geringerem Ausmaß bei Josephus. Beide lebten im ersten nachchristlichen Jahrhundert zeitgleich mit dem entstehenden und sich ausbreitenden Christentum. Die griechisch-jüdischen Schriftsteller hatten ihren Glauben an einen einzigen Gott auf eine Weise zu erläutern versucht, die den Erfordernissen der griechischen Philosophie und zugleich der apologetischen Diskussion gerecht wurde, ohne ihn in jenen toleranten Monotheismus der Zeit aufzulösen, der sich in dem Leitwort niedergeschlagen hatte: „Gott ist sowohl einer als auch viele.“

Zwei Aspekte, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen, treten als höchst signifikant in den Vordergrund. Zum einen stand seit der Gotteserfahrung am brennenden Dornbusch das unaussagbar tiefe göttliche Geheimnis stets im Mittelpunkt jüdischen Denkens: Gott gibt seinen Namen nicht preis, sichert aber Mose seine bleibende Gegenwart während des Wüstenzuges zu. Daher verbot auch das zweite der Zehn Worte des Dekalogs, sich von Gott irgendwelche Schnitzbilder zu machen, da er nach allgemeiner Überzeugung jede Form menschlicher Vorstellung ins Unermessliche hinein überschreite.

Auf der andern Seite kann derselbe Gott zugleich sehr anthropomorph beschrieben werden. Er schreitet in der Kühle des Tagwindes im Garten einher, und Adam und Eva hören ihn kommen (Gen 3). Dieses Gespür für die Nähe Gottes hat Israel nie verloren: Gott war ein Gott der Geschichte, der es auf den Irrwegen der Wüste begleitete, der bei der Landnahme zugegen war und der es während des babylonischen Exils bzw. nach der Rückkehr nach Zion nicht im Stich ließ.

1. „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig ...“

Die jüdische Tradition, im eigenen Land wie in der Diaspora, hat sich daher stets mit der Spannung zwischen der Immanenz und Transzendenz Gottes auseinandergesetzt, die in den überkommenen Schriften absolut zentral war. Dabei wurde das Prinzip der Einzigkeit Gottes, das in den täglichen Gebeten aller Juden seinen festen Platz hatte, niemals aufs Spiel gesetzt: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig“ (Dtn 6,4). Auf der anderen Seite wurde das griechisch-römische Heidentum gewöhnlich als Vielgötterglaube beschrieben, da das traditionelle Götterpantheon aus verschiedenen Identifikationen des Göttlichen mit den Naturkräften bestand, etwa in Form von Meer, Wind, Himmel, Wasser, Feuer u.a. Die vielerlei Mythen bzw. Erzählungen über die Ursprünge und Taten dieser Götter waren in den vorchristlichen Jahrhunderten immer wieder kommentiert und gedeutet worden. Dabei äußerten sich Philosophen zunehmend kritisch gegenüber ihrem unsittlichen Verhalten und ihrer Amoralität. Die stereotype Vorstellung, die heidnische Welt sei schon von ihrem Wesen her polytheistisch, wird so im Laufe der Entwicklung revidiert. Gott ist einer und zugleich viele, und die unterschiedlichen Göttervorstellungen sind lediglich verschiedene Weisen, sich die eine göttliche Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, die die Welt lenkt und deren innerste Mitte ist.

Der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien muss in diesem Zusammenhang verstanden werden, wenn er auf Ideen zurückgreift, die in der mittleren Akademie Platons allgemein verbreitet waren. Dieser Tradition zufolge könne der Höchste Gott nur auf dem Weg philosophischen Denkens erkannt werden und sei daher der breiten Masse des Volkes nicht zugänglich. Dieser Höchste Gott ist nach Philo Ansicht der namenlose Gott der israelitischen Tradition. Auf der anderen Seite bezögen sich die verschiedenen Anthropomorphismen für Gott in der Hebräischen Bibel auf den Demiurgen

bzw. Weltenbildner, den die Philosophen als vom Höchsten Gott distinkt ansahen. Dessen Wesen bestand nicht darin, „einen Namen zu tragen, sondern zu sein“ (Philo, De somniis I, 230–233).

Die rabbinischen Gelehrten befassten sich weniger mit der philosophischen Tradition als vielmehr damit, das Zeugnis der Schrift zu einem System der Rechtgläubigkeit auszubauen und es dann systemimmanent auszulegen.

Die Tradition, von Gott in Bildern zu sprechen, ihn zum Beispiel als König, Hirten, Lehrer, Richter, Krieger und dergleichen zu bezeichnen, weitete sich in den späteren Büchern der Bibel vor allem zur Figur der personifizierten Weisheit aus, die als getrennt von Gott gedacht wurde, aber stets an der Weltschöpfung beteiligt war (Spr 8, 22–31). Es kam zu

Der Autor

Seán Freyne ist Mitherausgeber von CONCILIUM und Professor der Theologie am Trinity College, Dublin. Seine Bibelstudien absolvierte er am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und Jerusalem sowie am Institut für Antiken Judaismus der Universität Tübingen. Er ist der Autor mehrerer Bücher und vieler Artikel über verschiedene biblische Themen. Sein Forschungsinteresse gilt vornehmlich der sozialen und religiösen Welt Galiläas zur Zeit des Zweiten Tempels. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Die Frage nach dem historischen Jesus“ in Heft 1/1997. Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

weiteren Personifikationen Gottes mehr unpersönlicher Art, etwa mit Bezug auf den Namen Gottes (*memra*), auf Gottes Herrlichkeit (*kabod*) und seine Gegenwart (*schechina*). Sie sollten eine Auflösung seiner Transzendenz verhindern und zugleich die Gefahren eines krassen Anthropomorphismus abwenden.

Das philosophische und exegetische Bemühen, die Idee „Jahwe ist einzig“ als *das* Spezifikum jüdischen Glaubens zu bewahren, blieb nicht frei von Schwierigkeiten. So begünstigte die von Philo bereitwillig angenommene Unterscheidung zwischen dem Höchsten Gott und dem Demiurgen die Überzeugung, etwas Höherwertiges zu sein, was gerade nicht Bestandteil des israelitischen Erwählungsgedankens war. Zugleich deutete die Unterscheidung einen dualistischen Gegensatz zwischen reinem Geist, der gut, und Materie, die schlecht sei, an, der dann in der späteren Gnosis voll zum Tragen kam. Eine solche Gottesvorstellung wiederum war der Tradition Israels zutiefst fremd, ganz gleich, wie sehr dadurch Gottes wahres Sein als Geheimnis im letzten unangetastet blieb.

Ebenso konnte die Unterscheidung zwischen Gott und Gottes Emanationen (wie Name, Herrlichkeit, Gegenwart usw.) leicht Anlass zu Spekulationen geben über zwei Mächte im Himmel, eine Auffassung, die von den rabbinischen Gelehrten strikt abgelehnt wurde, da man sie mit heidnischen mythologischen Vorstellungen von Göttern verwechseln konnte, die in himmlische Machtkämpfe verwickelt waren. Eine spätrabbinische Abhandlung erklärt: „Die Schrift konnte den Völkern der Welt nicht Anlass geben, zu glauben, es gebe im Himmel zwei Mächte. Vielmehr erklärt sie: Ich bin Jahwe, dein Gott, ich war in Ägypten, ich war am Schilfmeer, ich war in der Vergangenheit, und ich werde in der Zukunft sein, die kommt. Ich bin in dieser Welt und in der Welt, die kommen wird“ (Mekhilta des Rabbi Jischmael).

Der Hinweis auf die „Völker der Welt“ kann gut eine Anspielung auf das christliche Gottesverständnis sein, das sich aus den neutestamentlichen Schriften heraus entwickelt hatte und im weiteren Verlauf zu den Lehrformeln von Nicaea (325) und Chalkedon (451) und der Vorstellung von der Einheit und Dreieinheit Gottes führte. In der Zeit davor jedoch spielten christliche Gottesvorstellungen in der fortlaufenden jüdischen Debatte noch immer eine Rolle, da sie zu den eben erwähnten philosophischen und exegetischen Richtungen gehörten. Doch es kam jetzt natürlich ein neuer Umstand hinzu, der die frühen Christen von anderen religiösen Entwicklungen ihrer Herkunftsreligion abgrenzte: Es war die Erinnerung an Jesus und die Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen, dessen Geist sich im Zusammenleben der jungen Gemeinden als höchst wirksam erwies. Daher sollte jede frühchristliche *Theologie* eher als *Christologie* beschrieben werden, ein Gedanke, der noch weiterer Klärung bedarf. Die christliche Glaubenserfahrung hielt an der Transzendenz Gottes unverändert fest, aber je mehr man die Person Jesu in göttlichen Kategorien begriff und sie dementsprechend in die Verkündigung einbrachte, desto mehr bestätigte sich, wie sehr Gott in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen wie in seinem Tod anwesend war. Es ist dieses Element der „zwei Gesichter“, das die Evangelien zu so einzigartigen Dokumenten macht: Sie sind vom Glauben inspirierte Aufzeichnungen des irdi-

schen Lebens Jesu und bezeugen zugleich die Überzeugung der frühen Kirche von seiner eigentlichen und wahren Identität mit und in Gott.

2. Die paulinischen Briefe

Auf die ersten Spuren dieser Entwicklung stoßen wir in den Briefen von Paulus, die noch mehrere Jahrzehnte vor die Evangelien zu datieren sind. In einigen Fragmenten frühchristlicher Hymnen, die wir in verschiedenen seiner Briefe vorfinden, spiegelt sich der Prozess wider, den der heidnische Schriftsteller Plinius bald darauf so beschreibt: „Sie bringen Christus Hymnen dar wie einem Gott“. Dieser Prozess zeigt ein Vertrautsein mit der philosophischen Sprache der Zeit. Jesus war, bevor er in die konkrete raumzeitliche Geschichte eintrat, „Gott gleich“ (*en morphe theou*), er entäußerte sich und „war gehorsam bis zum Tod ... Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle ... ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu ...“ (Phil 2, 6-11). Dieser Name wird dann als „Herr“ (*kyrios*) präzisiert, womit die griechische Übersetzung der Bibel, die Septuaginta (LXX), durchweg das hebräische *Jahwe* wiedergibt. Doch bekanntlich ist *Jahwe* kein eigentlicher Name für Gott, sondern leitet sich von der hebräischen Lesart des Versprechens ab, das Gott am brennenden Dornbusch Mose gab: „Ich werde mit dir sein“ (Ex 3,14). So wird Jesus in der frühchristlichen Glaubenserfahrung die gleiche Eigenschaft zugeschrieben wie dem Gott des Alten Bundes, der trotz seiner Nähe zu den Menschen letztlich namenlos bleibt und in keine menschliche Vorstellung eingeht.

Diese „Namenstheologie“ begegnet uns auch im nachpaulinischen Brief an die Hebräer. Hier sucht der Verfasser Spekulationen über Jesus entgegenzutreten, die unseres Wissens in anderen Kontexten jüdischen Denkens der Zeit, besonders in den Qumran-Schriften, verbreitet waren und die das Göttliche in der Welt mit Hilfe der Engelsvorstellung darstellten. Von Jesus, dessen Rang man geziemend als wahren Ausdruck göttlichen Seins beschreiben kann, heißt es dort: „Er ist um so viel erhabener geworden als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, ihren Namen überragt“ (Hebr 1,1-4).

Spuren dieses Auslegungsprozesses haben sich auch in den frühchristlichen Texten niedergeschlagen. Bei Markus beantwortet Jesus die Frage des reichen Mannes: „Guter Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ mit dem Hinweis auf das jüdische Bekenntnis, das *Sch'ma Jisrael*: „Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen“ (Mk 10,18; Dtn 6,4). Die anscheinende Distanzierung Jesu von Gott (vgl. auch Mk 13,30-32) spielt, wie wir gleich sehen werden, in der Theologie des Markus eine ganz bestimmte Rolle, doch es ist festzuhalten, dass schon vor Markus das *Sch'ma Jisrael* im frühchristlichen Denken einen zentralen Platz gefunden hatte. In seinen Schreiben an die Korinther setzt Paulus voraus, dass die zum christlichen Glauben übertretenen Heidenchristen mit dem jüdischen Gebetsleben vertraut waren, und dass das zur Vertiefung ihrer Reflexion über Jesus und seine Gottesbeziehung wesentlich beigetragen hat. Die Stelle verdient ungekürzt zitiert zu werden:

„Was nun das Essen von Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, dass es keine

Götzen gibt' in der Welt und ,keinen Gott außer dem einen'. Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde so genannte Götter gibt - und solche Götter und Herren gibt es viele -, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin: Und einer ist der Herr. Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.“ (1 Kor 8,4-6)

Die Struktur des jüdischen *Sch'ma Jisrael* ist hier unverändert geblieben, wird aber der Situation insofern angepasst, als sie Jesus in das Bekenntnis mitaufnimmt. Das Attribut „Vater“ (*Abba*) wird auf Gott, und das griechische *kyrios* auf Jesus übertragen, was, wie wir gesehen haben, dem frühchristlichen hymnischen Gebrauch entspricht. Außerdem wird der Schöpfungsgedanke eingefügt, allerdings in einer Form, die den hellenistischen Kausalitätsdiskurs widerspiegelt: Gott ist anfangsetzende Wirkursache („von ihm stammt alles“) und Jesus Instrumentalursache („durch ihn ist alles“).

II. Gott als offenbar gewordene Verborgenheit

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie sich die frühchristliche Jesus-Reflexion auf dem Hintergrund der jüdischen Diskussion über das weltimmanente Wirken Gottes und seine alles Geschaffene übersteigende Transzendenz entwickelte. Die Identifikation Jesu mit dem von den Juden erwarteten Gottgesandten, dessen Hoheitstitel - Messias, Menschensohn, Gottessohn u.a. - auf ihn übertragen wurden, half die Spannung zwischen dem gänzlichen Anderssein Gottes und seiner Immanenz bis zu einem gewissen Grad abzubauen. Grundlegend neu hingegen war, dass Jesus, der Prophet aus Galiläa, mit dem verheißenen Heilsbringer gleichgesetzt wurde und damit die jahrhundertalte Frage nach Gottes Wirken und Erfahrbarkeit in der Welt beantwortete.

Gleichzeitig blieb die frühchristliche Glaubenserfahrung, ungeachtet ihrer Forderung, an Jesus zu glauben, der vorgegebenen Linie ihres jüdischen Erbes vom totalen Anderssein Gottes treu. Das eschatologisch und apokalyptisch geprägte, zeitgeschichtliche Umfeld dieser Erfahrung bot einen Ausweg aus dem Dilemma, vor das sich ihre Theologie durch den Jesusglauben gestellt sah. Die Erinnerung an Jesu vergangenes irdisches Dasein, an seine Worte und Taten, wies voraus auf ihre künftige Vollendung in der Endphase des eschatologischen Dramas, das schon jetzt ganz allmählich seine endgültige Gestalt enthüllt: wenn Gott einmal „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28).

Doch bei der Frage nach der irdischen Identität Jesu, dem Geheimnis seiner Person, gab es noch eine andere Dimension zu bedenken, da sie sich in den Evangelien niedergeschlagen hatte. Die zwei Existenzweisen, die Paulus noch dualistisch mit den Ausdrücken Fleisch/Geist und irdisch/himmlisch umschreiben konnte, bilden nun den Rahmen, in dem die Erzählungen vom irdischen Jesus vom Glauben an die Gegenwart des Auferstandenen überlagert, gleichsam „übermalt“ werden: Die christliche Gemeinde erfährt ihn als Erhöhten, der am Geheimnis göttlicher Wirklichkeit teilhat. In dieser Hinsicht steckt im Markus- und Johannesevangelium, wenn sie das göttliche Geheimnis gerade als offenbar

gewordene Verborgtheit darstellen, ein Kontrast *und* eine Konvergenz, die faszinieren, ist doch gerade dieses Paradox (einer sich verhüllenden Enthüllung) der innerste Kern der jüdischen und christlichen Schriften. Jedes der beiden Evangelien wollen wir nun von dieser Sicht her etwas näher untersuchen.

Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis

1. Markus und das Messiasgeheimnis

Der Verfasser des Markusevangeliums hat eine Erzählung „gestaltet“, die den Lesern und Leserinnen Scharfsinn und Feingefühl abverlangt. Sie sind es nämlich, die nun begreifen sollen. Diese Aufforderung gilt nicht nur für die Auslegung der so genannten „Kleinen Apokalypse“, sie durchzieht das ganze Erzählwerk, das von Anfang bis Ende von einer Aura des Geheimnisses und der Paradoxien umgeben ist. Die Strategie des Verfassers ist es, die Leserinnen und Leser aufzurütteln, damit sie in die Tiefendimension der Dinge eindringen, um selbst die eigentliche Geschichte zu entdecken, die im Lebensweg Jesu allmählich Konturen annimmt. Im Zusammenhang seiner Leidensankündigung (vgl. Mk 8,31-33) tadelt Jesus nicht nur Petrus, sondern alle Möchtegern-Vollkommenen, ob Jünger, Jüngerinnen oder die Lesenden, die nicht „das im Sinn“ haben, „was Gott will, sondern was die Menschen wollen“ (Mk 8,33). Wenn Markus die Reaktionen der Menschen in den erzählten Episoden breit ausmalt - Furcht, Bestürzung, Unverständnis, Feindseligkeit -, dann zu dem Zweck, die Gefühle der Leser und Leserinnen zu mobilisieren in der Hoffnung, sie im Laufe des Prozesses über die Schwelle des Glaubens hinüberzuziehen. „Sehen“ wird zur wichtigsten Metapher, zum Schlüssel für das erhoffte Verstehen, doch nur allzu oft kommt es nicht zu diesem Sehen, auch nicht, und das ist hervorzuheben, im engsten Jüngerkreis, d.h. bei den Zwölf, die besonders erwählt waren: „Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen ...?“ (Mk 3,13-19; 8,14-21)

Der zentrale Abschnitt über die zwei Speisungen ist in dieser Hinsicht besonders aufschlussreich, steckt er doch voller Anspielungen auf das Brot, das Sehen, Hören und Verstehen. Nach dem ersten Speisungswunder in einer abgelegenen Gegend (6,35-44), ein Ereignis, in dem noch Erinnerungen an Jahwes Gegenwart in der Wüste nachklingen, drängte Jesus die Jünger ins Boot, damit sie ans andere Ufer vorausfahren. Mitten im aufkommenden Sturm ging er dann auf dem See zu ihnen, doch sie erkannten ihn nicht und meinten, es sei ein Gespenst. Danach, als der Wind sich gelegt und die entsetzten Jünger sich beruhigt hatten, kommentiert Markus überaus scharf und kritisch ihr Unverständnis: „Denn sie waren nicht zur Einsicht gekommen, als das mit den Broten geschah; ihr Herz war verstockt“ (Mk 6,52). „Das Brot“, das Jesu wahre Identität enthüllt haben sollte, weist zurück auf das Manna in der Wüste und voraus auf das eucharistische Brot der frühchristlichen Abendmahlfeier. Beide Zeichen deuten auf Gottes rettende Gegenwart in der Wüste und im Leben der bedrohten Christengemeinde hin. Diese rettende Gegenwart hatte in der Vorstellung und Erfahrung der jungen Kirche in der Person Jesu, der den entsetzten Jüngern im Sturm erschienen war, für immer konkrete Gestalt angenommen.

Eine ähnliche Szene spielt sich nach der zweiten Speisung (Mk 8,1-10) ab, wo

das Unverständnis der Jünger Jesus Anlass zu vorwurfsvollen Fragen gibt: „Was macht ihr euch darüber Gedanken, dass ihr kein Brot habt? Begreift und versteht ihr immer noch nicht? Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen, und keine Ohren, um zu hören? Erinnert ihr euch nicht? ... Da sagte er zu ihnen: Versteht ihr immer noch nicht?“ (8, 17-21)

Augen, um klar zu sehen, und Ohren, um deutlich zu hören, brauchen die Jünger, wenn sie das göttliche Geheimnis, das sich vor ihren Augen zu enthüllen beginnt, wirklich verstehen sollen. Dass eine solche Öffnung von Augen und Ohren für Suchende möglich ist, veranschaulicht Markus in den Erzählungen von der Heilung eines Taubstummten und eines Blinden, die diese Begegnung mit den Jüngern einrahmen (Mk 7,31-37; 8,22-26). Kurz nach dieser kunstvoll gestalteten Texteinheit bekennt Petrus als Sprecher der Jünger Jesus als den Messias (8,27-30). Als er Jesus jedoch Vorwürfe macht, weil er in Konsequenz dieses Titels nach Jerusalem gehen und den Weg des Leidens auf sich nehmen will, wird er scharf zurechtgewiesen: „Du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen.“ Offensichtlich waren Petrus noch nicht die Augen aufgegangen, um die Paradoxie der Ereignisse zu begreifen, die sich vor seinen Augen abspielten.

Im Gegensatz zum begriffsstutzigen Petrus steht der blinde Bartimäus am Stadtrand von Jericho, der nach Wiedererlangung seiner Sehkraft Jesus begeistert auf seinem Weg nach Jerusalem folgt. Außer diesem „Außenseiter“ gibt es auch noch den römischen Hauptmann, der am Fuß des Kreuzes Jesus den Geist aushauchen sah und ihn als Gottes Sohn bekennt (Mk 15,37-39). So meint Markus mit „Sehen“ ein Schauen, das hinter dem Schleier äußerer Ereignisse ihren tieferen Sinn erkennt, d.h. sie als Gottes „Einnischung“ in die Lebenswelt der Menschen versteht, die man zwar erhofft, die aber so gar nicht mit unseren Alltagserwartungen und subjektiven Projektionen konform geht.

Das vierte Kapitel bei Markus, sein Gleichniskapitel, liefert uns den Schlüssel zu seiner Theologie. Markus hat hier in einer größeren Redekomposition drei Gleichnisse zusammengestellt, die mit den Wachstumsvorgängen in der Natur zu tun haben und zeigen sollen, wie Gottes Wege in der Welt zu verstehen sind. Die verschiedenen Arten des Ackerbodens veranschaulichen menschliches Gelingen und Versagen in der Wahrnehmung und Erkenntnis des verborgen anwesenden göttlichen Geheimnisses; das winzige Senfkorn, das gesät wird, steht in eindeutigen Kontrast zur Größe der ausgewachsenen Staude und das Geheimnis des Wachsens (im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat) deutet darauf hin, dass Menschen Gottes Wege weder beeinflussen noch verstehen können. Man muss ihnen immer wieder Mut und Vertrauen zusprechen, dass auf jenen Wegen Gott auf sie zukommt, um sich ihnen zu schenken.

Markus stellt diese Geschichten in einen Rahmen hinein, der die eigene Sicht der göttlichen Präsenz im Leben Jesu, aber auch die Schwierigkeit der Jünger bzw. Leser und Leserinnen veranschaulichen soll, diese Präsenz im Fortgang der Erzählung zu begreifen. Gleichnisse können sehr leicht zu Rätselreden werden, die ihren paradoxen Sinn eher *ver-* als *enthüllen*. Doch wenn man auch nur *ein*

Gleichnis wirklich versteht, so kann sich von daher der Sinn des ganzen Dramas erschließen. Solche Erschließungssituationen (Augenblicke, die uns die Augen öffnen) sind selten. Doch wenn sie sich wirklich ereignen, dann oft in und durch ganz konkrete, geschichtlich greifbare Erfahrungen, die dann, allen widrigen Lebensumständen zum Trotz, als sinnstiftende und vertrauensbildende Stützen ein ganzes Leben zu tragen vermögen.

2. Der offenbarende Sinn der johanneischen Zeichen

Bei Markus baut sich das Drama des Lebens Jesu ganz allmählich auf, da es in die Alltagswelt der Menschen und in Naturvorgänge hinein verwoben ist. Johannes dagegen spricht uns gleich zu Beginn in seinem meditativen Prolog gleichsam „von oben“ an. Der historische Jesus in den markinischen Erzählungen wird bei ihm zum *Logos* bzw. Wort, das schon vor aller Zeit bei Gott war. Den Leserinnen und Lesern wie den Jüngern und Jüngerinnen stellt er die *epiphania* der Herrlichkeit Gottes vor Augen, die nicht mehr im Tempel von Jerusalem wohnt, zu der man an den großen jüdischen Festtagen Zutritt erhält, sondern die uns in Jesus begegnet, dessen Leben nun die Funktion jener Feste übernimmt: Wasser, Wein, Brot und Licht zu sein als Symbole für die geistliche Nahrung, die er selbst ist.

Diese Begegnung vollzieht sich jedoch, wie die des Mose, unter dem Schleier des Geheimnisses, das uns zum Sehen, geistigen Wahrnehmen, zum Verstehen und Glauben aufruft, vor allem aber zur Antwort der Liebe, d.h. zu einer Haltung, die den äußeren Schein durchdringt und die Taten Jesu als das versteht, was sie in Wahrheit sind: Zeichen der Herrlichkeit seines Vaters, der in ihm wohnt. Deshalb kommt Johannes, trotz des völlig anderen Ausgangspunktes, der den Anschein erweckt, als wolle er den Schleier des Göttlichen schon vom ersten Augenblick an wegreißen, in seinem Denken über die Begegnung von Gott und Mensch Markus sehr nahe. Auch wenn man Johannes einen Antijudaismus vorwerfen könnte, bleibt er doch seiner jüdischen Herkunft treu: Auch für sein Wirklichkeitsverständnis ist Gott nahe und verborgen zugleich.

Beginnen wir mit der Begegnung von der göttlichen Seite her. Wenn Johannes in 1,14 feststellt, „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet“ [skenān bzw. skenōn: wörtlich in einem Zelt wohnen, sein Zelt aufschlagen, Anm. d. Übersetzers], so hören wir hier den Exodustext heraus, wo von Jahwes Wohnen im Zeltheiligtum die Rede ist, als Stätte der Begegnung in der Irrfahrt Israels durch die Wüste. Ausgehend von dieser Eröffnung der Präexistenz Jesu bei Gott, dessen Ebenbild er ist, soll die johanneische „hohe“ Theologie die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung, die im Lebensweg Jesu aufscheint, bekräftigen. Immer wieder unterstreicht Jesus seine einzigartige Gemeinschaft mit dem Vater. „Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk“, erklärt er in Anspielung an die Schöpfungserzählung, um damit seine Heilungen am Sabbat zu rechtfertigen (Joh 5,17). Er teilt den Namen seines Vaters (5,43), der alles in seine Hand gegeben hat (3,35; 13,3), er hat das Leben in sich, wie der Vater es hat (5,26), ohne sich einer Selbstvergöttlichung schuldig zu machen. Sein Rang beruht darauf, mit dem Vater im Sinne wechselseitiger Einwohnung und Liebe

vollkommen eins zu sein (10,38; 14,10f.; 17,21-23). Daher sind Jesu Werke wahrhaft die Werke des Vaters, der in ihm bleibt und in ihm seine Werke vollbringt (14,10). Aus der Sicht des Verfassers sind Jesu Werke Ausdruck göttlicher Schöpfermacht, die in ihm weiter wirksam ist; sie sind aber zugleich seine Werke, die freilich auf einer anderen Ebene, nicht aus sich selbst heraus zu erklären sind: als Zeichen der Herrlichkeit Gottes, die der erkennt, der Augen hat, um zu sehen.

Johannes wechselt gegen Ende des Prologs (Vers 14) in den Plural des „wir“ und schließt so die damaligen und späteren Jünger und Jüngerinnen mit ein: „... und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Anders als bei Markus weicht die johanneische Jüngergemeinde selten von diesem Standpunkt ab, der nach dem ersten Zeichen bei der Hochzeit von Kana nachdrücklich betont wird: So offenbarte Jesus „seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“ (2,11). Trotz dieser verhüllend enthüllenden Erfahrung stehen weder die Jünger noch sonst jemand unter dem unausweichlichen Zwang, die Ephanie der Herrlichkeit Gottes gläubig anzunehmen, die in der personalen Begegnung mit Jesus durchbricht. Als viele seiner Jünger ihn wegen seiner unerträglichen Rede nach der Speisung der Fünftausend verließen, fragte Jesus die Zwölf: „Wollt auch ihr weggehen?“ Darauf antwortete ihm Simon Petrus als Sprecher der Zwölf: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (6,66-69). Die gleiche Struktur der johanneischen Ephanie-Erfahrung liegt ganz zum Schluss des Evangeliums vor, wird dort jedoch über den engeren Jüngerkreis hinaus ausgeweitet. Thomas fordert einen physischen Nachweis, bevor er sich zum auferstandenen Christus als seinem Herrn und Gott bekennt. Jesus lässt ihn seine Hände und Seite berühren, sagt dann jedoch: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (20,20).

Diese letzte Erklärung Jesu weitet den Blick über die unmittelbare Erfahrung der Augenzeugen hinaus auf die, deren Glauben auf dem Zeugnis anderer beruht. Doch die hier gemeinte Glaubensverkündigung ist aus johanneischer Perspektive kein bloßes Menschenwort mehr. Sie gründet sich vielmehr auf den Beistand, den Parakleten bzw. Geist der Wahrheit, der als Geschenk vom Vater kommt und dessen bleibende Gegenwart der scheidende Jesus den Jüngern in seinen Abschiedsreden verheißt (14,16f.; 16,13). Die johanneische Glaubenserfahrung ist also ein Geschenk, das man empfängt und das den Empfänger zum Weiterschenkenden macht. Gottes Wesen, so heißt es, ist Licht und Liebe, und wer diese Offenbarung annimmt, wird von ihr umgewandelt. „Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe“ (15,12) und: „Wenn wir aber im Licht leben, wie er im Licht ist, haben wir Gemeinschaft miteinander“ (1 Joh 1,7). Zur Glaubenserfahrung gehört also eine ethische und eine mystische Dimension. In der Tat, nur im Bemühen, Gottes grund- und bedingungslose Liebe zu erwidern, wird sich wahre Gemeinschaft mit Gott ereignen können (vgl. 1 Joh 4,13-21).

Die verschiedenen johanneischen Gespräche, zum Beispiel das mit der Samarite-

rin am Jakobsbrunnen und mit dem geheilten Blindgeborenen (vgl. Kap. 4 und 9), zeigen beispielhaft, wie sich im johanneischen Ethos Glaubenserfahrung ereignet. In beiden Beispielen geht das Gespräch aus einer anfänglichen Begegnung hervor, die zu einer vorläufigen Selbstoffenbarung Jesu als Messias bzw. Heilbringer hinführt. Doch das ist nur die erste Phase auf dem Weg zum voll entfalteten johanneischen Glauben. Missverständnisse können durch weitere Erläuterungen Jesu, die das gerade Geschehene auf einer tieferen Ebene deuten, zur weiteren Klärung beitragen. Sie können aber auch zur Verblendung jener führen, die sich weigern, den ersten Schritt zu tun und daher auch nicht in ein tieferes Eindringen und Verstehen der wahren Identität Jesu hineingezogen werden können. Es ist diese Offenheit für das Geschenk der Begegnung, wodurch Jesus als die unüberholbare Offenbarung Gottes in gläubigem Vertrauen angenommen wird.

Es ist von tiefer, wenn nicht tragischer Ironie, dass jene, die seine Einladung zurückweisen (die Juden, Pharisäer, die Welt - symbolhaft verstanden) schon im Voraus zu wissen glauben, wer Jesus ist. Sie kennen ja seinen Herkunftsort bzw. haben von Gottes Heilsplan und seiner Verwirklichung ein „höheres“ Wissen. Ihr religiöser Hochmut bzw. ihre Abstammung „von unten“ blockieren den Weg zu wahrer personaler Begegnung. Die johanneische Beschreibung derer, die sich weigern, das in ihrer Mitte aufscheinende Licht anzunehmen, trägt einen stark ethischen Zug an sich: Ihre Taten sind böse (3,19), sie haben weder das Wort Gottes noch die Liebe zu Gott in sich (5,38.42), sie urteilen, wie Menschen urteilen (8,15), sie sind von dieser Welt und stammen von unten (8,23), sie können es nicht ertragen, Jesu Worte zu hören, denn sie haben den Teufel zum Vater (8,43f.), sie haben Gott nicht erkannt (8,55), sie liebten das Ansehen (*doxa*) bei den Menschen mehr als das Ansehen (*doxa*) bei Gott (12,43). Im Gegensatz dazu „hört jeder, der aus der Wahrheit ist, auf meine Stimme“ (18,37).

Abschließende Bemerkungen

Obwohl Markus und Johannes in der Jesusreflexion der frühen Kirche zwei gegensätzliche Pole darstellen - der eine sieht Jesus von unten, der andere von oben -, haben beide eine ähnliche Sicht, wie es zur personalen Begegnung mit Jesus im Leben der ersten Nachfolger und zum Glauben an ihn gekommen ist. Ihre Überzeugung von der letztgültigen Bedeutung seines Lebens überfiel sie nicht wie „ein Blitz aus heiterem Himmel“, den man nicht übersehen kann, sie kam vielmehr als sich selbst eröffnende Verborgenheit, als Vorgang, auf den man sich einlassen, dem man vertrauen und sich selbst überantworten muss. Sowohl das Messiasgeheimnis bei Markus wie die johanneische Zeichen- bzw. Offenbarungstheologie haben ihren Grund in der jüdischen Erfahrung von der Verborgenheit Gottes, der seine größte Nähe als verborgene Nähe zu erkennen gibt. Je mehr die frühchristliche Jesusreflexion dazu überging, Gottesbilder des Alten Bundes auf Jesus und sein Wirken zu übertragen, umso deutlicher können wir diese theologische Zurückhaltung beobachten. Gerade in den vielen und mannigfaltigen Bildern, die Israel häufig seiner Umwelt und seinen geschichtlichen und gesell-

schaftlichen Erfahrungen entnahm, zeigt sich, dass es bei aller in den Schriften bezeugten Nähe und Partnerschaft zu Jahwe nie das Bewusstsein verloren hatte, dass Gottes Wesen im letzten ein abgründiges Geheimnis ist und bleibt. Vertrautheit und heilige Scheu gegenüber seinem Gott verbinden sich daher zu einer Einheit und so zu der einzig angemessenen Antwort Israels auf das Geschenk seiner Nähe. Für Johannes heißt Gotterkennen nicht, ihn intellektuell in abstrakten Begriffen erfassen, sondern Hineingezogenwerden in das Geheimnis von Gottes Leben und Liebe. Diesen Gedanken hat Jesus in seinen Abschiedsreden immer wieder betont (Kap. 13-17), um klarzustellen, worin das unterscheidend Christliche ihrer Weltexistenz nach seinem Weggang bestehen wird.

Die frühchristliche Erfahrung, dass in Jesus Gottes Fürsorge ihren höchsten Ausdruck gefunden hat, scheint den Vorhang zerrissen zu haben, der den Gott Israels menschlichen Blicken entzogen hatte (Mk 15,38). Doch auch nach der geschichtlichen Einmaligkeit des Lebens und Wirkens Jesu stellen sich neue und andere Fragen nach Gottes Gegenwart und Wirken im Ganzen der Schöpfung überhaupt. Christen haben in der Tat in der Person Jesu einen klaren und endgültigen Hinweis auf Gottes Wesen erhalten, das Johannes so einfach und tief mit dem einen Satz ausdrückt: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16). Dieser Schluss kam nicht auf dem Weg abstrakter Spekulation zustande, sondern war das Ergebnis authentischer Erfahrung und Erinnerung an den einen, der in den eng gezogenen Grenzen seines Lebens und seiner Zeit Gottes Liebe und Fürsorge in seiner Person sichtbar und geschichtlich greifbar machte. Unauflösbar bleibt jedoch, was den paradoxen Kern christlicher Gotteserfahrung ausmacht, dass nämlich jene Person den Weg des Leidens und Sterbens gehen „musste“, um den Forderungen unbedingter Liebe gerecht zu werden. So ist und bleibt Gott das Geheimnis aller Geheimnisse, doch die Erfahrung, die wir gesammelt haben, reicht aus, um im Sinne der Eschatologie sagen zu können: Am Ende wird Gott alles in allem sein (1 Kor 15,28).

Literatur

- J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
P. Athanassiadi/M. Frede (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 2000.
J.M. Byrne (Hg.), *The Christian Understanding of God Today*, Dublin 1993.
E. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981.
J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I-II*, EKK, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978-79.
L. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Jewish Monotheism*, London 1988.
O. Knoch, *Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, Stuttgart²1985.
O. Knoch, *Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien*, Stuttgart 1986.
M. Limbeck, *Das Markus-Evangelium*, Stuttgart⁶1998.
B. F. Meyer, *The Early Christians. Their World Mission and Self Discovery*, Wilmington 1986.
J. Neusner (Hg.), *Judaic Perspectives on Ancient Judaism*, Philadelphia 1987.
R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I-II, Freiburg 1976-1980 (Neuaufgaben: I, ⁵1989, II, ⁴1991)

R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I-IV, Freiburg 1965-1984 (Neuaufgaben: I⁷1992, II⁴1990, III⁶1992, IV³1994).

R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg²1994.

R. Schnackenburg, *Jesus Christus*, Freiburg 1998.

A. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity und Gnosticism*, Leiden 1977.

W. Telford (Hg.), *The Interpretation of Mark*, Edinburgh²1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus

Claude Geffré

Am 19. August 1985 hat Papst Johannes Paul II. bei seiner Ansprache an im Stadion von Casablanca versammelte junge Marokkaner sich nicht geschemt, zu erklären: „Wir glauben an denselben Gott, den einzigen Gott, den lebendigen Gott, den Gott, der die Welten erschaffen hat und die Welten zu ihrer Vollendung führen wird.“¹ Es handelt sich dabei um eine Feststellung, die, insofern sie die Existenz eines und desselben Schöpfergottes betrifft, nicht bestritten werden kann. Aber man muss gleich hinzufügen, dass Christen und Muslime denselben einen Gott gemäß einer äußerst unterschiedlichen Auffassung von seiner Einheit anbeten. Man könnte sogar sagen, dass der Monotheismus, der ein gemeinsames Erbe aller Söhne und Töchter Abrahams ist, zugleich das ist, was sie seit Jahrhunderten untereinander trennt. Die Muslime können tatsächlich den christlichen Monotheismus als einen trinitarischen Monotheismus nicht akzeptieren, und dies ist eine direkte Konsequenz ihrer Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu. Das ist der Grund dafür, dass die indirekte Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner Erklärung *Nostra aetate*, Nr. 3, zweifellos vorsichtiger und damit klüger ist: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen ...“

Es ist also ratsam, an die Radikalität des muslimischen Monotheismus in seiner Unterschiedenheit vom christlichen Monotheismus zu erinnern und festzustellen, dass der Vorwurf der Sünde schlechthin, nämlich des Götzendienstes, nicht nur

Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis