

Dreifaltigkeit und Judentum

Peter Ochs

Dem Nicaeno-Constantinopolitanum zufolge glauben die Christen an „Gott den Vater“, „an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn ..., eines Wesens mit dem Vater“ und „an den Heiligen Geist ..., der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht.“¹ Der Dreifaltigkeitsglaube war bis in die Gegenwart hinein nicht einfach nur ein Unterschied, sondern darüber hinaus Anlass für ein tiefes Misstrauen zwischen Judentum und Christentum. Für die christliche Patristik war diese Lehre der Inbegriff dessen, was dem Judentum fehlte: nämlich vor allem die Überzeugung, dass die zweite göttliche Person in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist. Für das rabbinische Judentum dagegen war sie der Inbegriff dessen, was dem Christentum verloren gegangen war: nämlich die Möglichkeit, das Göttliche und das Kreatürliche in all seinen Ausprägungen scharf voneinander zu trennen. Die jüdischen (und auch die muslimischen) Philosophen des Mittelalters betrachteten den Dreifaltigkeitsglauben als Götzendienst - *Schituf* (hebräisch) oder *Schirk* (arabisch) -, als „Assoziationismus“, der die Unendlichkeit Gottes einschränkt und seine Gottheit mit dem geschöpflichen Sein in Verbindung bringt. Und die auf Ausgleich und Verständigung bedachten liberalen Juden und Christen der Moderne vermieden es schließlich ganz, im Zusammenhang mit dem Judentum von Gesetz und auserwähltem Volk und im Zusammenhang mit dem Christentum von Menschwerdung und Dreifaltigkeit zu sprechen - diese Begriffe galten nunmehr als Relikte aus einer weniger aufgeklärten Phase des religiösen Denkens.

Heutzutage jedoch - nach der Shoah und dem Ende des philosophischen Imperialismus der Moderne - müssen Unterschiede kein Hindernis mehr sein. Das, was zwei Menschen voneinander unterscheidet, wird zur Bereicherung, sobald diese Menschen zueinander in Beziehung treten: Unterschiedlichkeit ist die Basis von Beziehungen. Das, was die Menschheit von Gott unterscheidet, wird zum Inbegriff der Unterschiedlichkeit, zum Unterschied schlechthin, und befähigt uns zu werden, was wir noch nicht sind. In der Theologie verändert sich durch diese neue Sichtweise auch die jüdisch-christliche Diskussion über die Dreifaltigkeitslehre. Drei zentrale Merkmale dieser Veränderung sollen im Folgenden erläutert werden.

I. Das Ende der Entweder-Oder-Logik

Das Ende der Moderne ist auch das Ende der Entweder-Oder-Logik in den jüdisch-christlichen Beziehungen, also das Ende einer Logik, in der diese beiden Religionen sich entweder gegenseitig ausschließen oder die eine sich der anderen angleicht. Wir wollen die christlichen und jüdischen Theologen, die diese neuen Formen des jüdisch-christlichen Dialogs praktizieren, mit einem Begriff, den die Schüler von George Lindbeck und Hans Frei geprägt haben, als „postliberale Theologen“ bezeichnen. Sie sind im eigentlichen Sinne „postmodern“, weil sie das Erbe einer in ihren Augen zu Ende gegangenen Epoche der jüdischen und der christlichen Theologie angetreten haben. Doch anders als viele selbst ernannte „Postmodernisten“ sind sie darüber hinaus auch postsäkularistisch, denn die Shoah bezeichnet das Ende des säkularistischen Traums, Gott zu entmachten und durch die eigenen Schöpfungen der Menschheit zu ersetzen.

Dennoch war die Moderne für die Postliberalen nicht nur von säkularistischen Bestrebungen, sondern auch von einem unglückseligen Streit zweier Parteien geprägt, die wir hier einmal „Assimilationisten“ und „Exklusivisten“ nennen wollen. Jeder dieser beiden Gruppierungen gehörten sowohl säkularistisch als auch religiös eingestellte Juden und Christen an. Die säkularistischen waren ebenso wie die religiösen Assimilationisten (angefangen bei den Neologen bis hin zu den Kantianern und ihren Schülern) der Ansicht, dass alle Glaubenskriege ein Ende fänden, wenn die Angehörigen sämtlicher Religionen sich auf einen gemeinsamen Glauben an eine Anzahl rationaler und ethischer Grundsätze einigen könnten. Unter den Exklusivisten gab es zwei Hauptströmungen: die säkularistischen Nationalisten, die davon überzeugt waren, dass nur ein einziges auserwähltes Volk das absolute Recht besaß, sich dieser Welt nach Belieben zu erfreuen, und die religiösen Exklusivisten, die mit übertrieben orthodoxen Vorstellungen auf die modernen Assimilationisten reagierten und die Ansicht vertraten, dass Gott nur einer bestimmten Konfession die Gunst gewähren würde, die Bedeutung des Diesseits zu begreifen und im Jenseits Erlösung zu finden.

Postliberale Theologen sehen in all diesen Formen des Assimilationsismus und des Exklusivismus eine ähnliche Logik am Werk: die Entweder-Oder-Logik allen menschlichen Wollens und Denkens. So glauben die Assimilationisten, dass von Menschen geschaffene gedankliche Konstruktionen alle menschlichen Unterschiede überbrücken können, die säkularistischen Nationalisten verheißen einer begrenzten Anzahl von Personen absolute Vorrechte, und die religiösen Exklusivisten verkünden nicht so sehr den Willen Gottes als vielmehr den Willen bestimmter Gruppierungen und religiöser Führer. Die christlichen postliberalen Theologen stellen die Autorität der Bergpredigt oder des Glaubensbekenntnisses ebenso wenig in Frage wie die jüdischen postliberalen Theologen die Autorität dessen, was am Sinai geschehen ist. Doch beide vertreten die Auffassung, dass nur die Schriftgelehrten und religiösen Führer der jeweiligen Gemeinschaft die Schrift auslegen und aus ihr Richtlinien für das Alltagsleben gewinnen können. Diese Auslegungen, die der Tradition ebenso verpflichtet sind wie den aktuellen

Bedürfnissen der betreffenden Gemeinschaft (*traditio* oder *ressourcement* einerseits und *aggiornamento* andererseits), sind natürlich niemals frei von den Einflüssen des begrenzten menschlichen Willens. Selbst wenn sie den göttlichen Willen wiedergeben, sprechen sie eine an eine besondere Situation gebundene menschliche Sprache. Folglich stellen die religiösen Exklusivisten, wenn sie die Autorität dieser Auslegungen auf andere Gemeinschaften oder andere Zeiten und Orte ausdehnen wollen, ihren Willen über den Willen Gottes und begehen damit die Sünde der Anmaßung.

Der zum Götzen erhobene menschliche Wille steht also nach Ansicht der postliberalen Theologen hinter jedem der genannten Fälle. Die Assimilationisten mögen zwar den Wunsch haben, aller menschlichen Unterschiedlichkeit ein Ende zu setzen, doch dieser Wunsch ist menschlich und begrenzt, und begrenzte menschliche Wünsche bringen immer wieder neue Unterschiede hervor. Die religiösen Exklusivisten mögen zwar auf den Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen pochen, doch mit ihrem Dogmatismus dienen sie gerade nicht dem Willen Gottes, sondern dem der Menschen.

Die postliberale Alternative ist kein postmoderner Skeptizismus, der die Theologie relativiert oder einen radikal apophatischen Standpunkt vertritt. Es geht im Gegenteil darum, wieder – wie in den Zeiten vor dem Beginn der Moderne – darauf zu vertrauen, dass wir Gott erkennen

können, weil wir von ihm erkannt worden sind. Nach postliberaler Überzeugung sind wir von Gott erkannt, weil wir durch Gottes Wort und nach Gottes Bild erschaffen sind und unsere Rationalität daher für die Vertrautheit mit dem Schöpfer prädisponiert ist. Darüber hinaus sind wir von Gott erkannt, weil Gottes offenbartes Wort zu uns gekommen ist und uns mit ebenjener Vertrautheit, für die wir geschaffen sind, beschenkt hat. Und schließlich sind wir von Gott erkannt, weil Gottes offenbartes Wort uns nicht nur für das Ende der Zeiten die vollständige Vertrautheit mit Gott verheißen hat, sondern uns außerdem als Erlöser auf unserem Weg in ebendiese Endzeit begleitet. Diese prämoderne und postliberale Überzeugung

wird von jüdischen ebenso wie von christlichen Theologen vertreten. Auf jüdischer Seite ist sie in Franz Rosenzweigs Lehre von der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung² vorweggenommen worden und findet sich auch schon viel früher im klassischen rabbinischen Verständnis von der Tora als dem

Der Autor

Peter Ochs ist Edgar-Bronfman-Professor für Judaistik der Moderne an der Universität von Virginia. Er ist Mitglied des Theologischen Forschungszentrums von Princeton (1992/93, 2003) und Fulbright Senior Lecturer für Philosophie an der Hebräischen Universität von Jerusalem. Er ist Mitbegründer der „Society for Textual Reasoning“ und der „Society for Scriptural Reasoning“ (einer Gesellschaft für jüdisch-muslimisch-christliche theologische Studien). Zusammen mit Stanley Hauerwas gibt er die Buchreihe „Radical Traditions: Theology in a Postcritical Key“ heraus. Veröffentlichungen u.a.: *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture* (1998); *Reasoning after Revelation* (mit Kepnes and Gibbs, 1998); *Reviewing The Covenant* (mit Borowitz, 2000); *Christianity in Jewish Terms* (mit Frymer-Kensky, Sandmel, Signer 2000); *The Jewish-Christian Schism Revisited* (hg. mit Cartwright, 2002). Anschrift: University of Virginia, Department of Religious Studies, P.O. Box 400126, Charlottesville, VA 22904-4126, USA. E-Mail: pwo3v@virginia.edu.

Wort Gottes, das bei der Schöpfung zugegen war, das auf den Sinai herabkam und das den Namen Gottes verkündet, der „bei uns sein wird (in unserem Leiden)“ bis zum Ende der Tage – *asher ehyeh imach (b'tsarah ...)*.³ Auf christlicher Seite ist diese Überzeugung natürlich in den frühen Glaubensbekenntnissen und im Neuen Testament formuliert, wo Jesus Christus als das fleischgewordene Wort des Schöpfergottes dargestellt wird, das gekommen ist, um die Menschheit zu erlösen. Mit anderen Worten: Der postliberale christliche Glaube sieht in der Dreifaltigkeitslehre unsere Fähigkeit bestätigt, theologisch zu denken, eine Fähigkeit, die wir besitzen, weil wir von Gott erkannt sind. Und der postliberale jüdische Glaube bestätigt die rabbinische Auffassung von der Tora als dem Wort, durch das Gott uns erkennt und durch das wir unsererseits fähig sind, Gott zu erkennen.

Die postliberale Wende hat die von christlichen und jüdischen Theologen praktizierten Methoden der Schriftauslegung verändert und dabei überraschende Parallelen zutage gebracht. Gleichzeitig jedoch bestätigt diese Wende zwei unterschiedliche Traditionen der Offenbarung: die der Tora, des Bundes und des Landes Israel auf der einen und die des dreieinigen Gottes auf der anderen Seite. Sollte man nicht denken, dass dadurch die Kluft zwischen postliberalen Juden und Christen ironischerweise wieder größer wird? In der Entweder-Oder-Logik der Moderne würden sich die beiden Wahrheiten – die Wahrheit Christi und die der Tora – tatsächlich gegenseitig ausschließen. Doch die Logik des Postliberalismus ist eine andere: Man könnte sie die „Logik der Beziehungen“ nennen. Obwohl sich die formalen Eigenschaften dieser Logik in philosophischen Begriffen beschreiben lassen, ist sie nicht *ab initio* eine philosophische Konstruktion, und sie verdankt ihre Entstehung weder dem Willen des Menschen noch einer universellen Sprache. Sie geht vielmehr unter verschiedenen Namen aus unterschiedlichen Gemeinschaften und unterschiedlichen Sprachen des Glaubens und der religiösen Praxis hervor.

Für das Judentum erwächst diese Logik aus der Logik der Tora und der Begrifflichkeit des zwischen Gott und Israel geschlossenen Bundes. Für das Christentum erwächst sie aus der Logik der Menschwerdung, die sich in der Lehre von der Dreifaltigkeit manifestiert. Für das postliberale Denken sind diese beiden logischen Systeme nicht identisch. Sie unterscheiden sich voneinander, doch nicht in dem Sinne, dass sie sich gegenseitig ausschließen, dass also, wenn das eine wahr ist, das andere nicht wahr sein kann. Sie unterscheiden sich vielmehr so, wie sich alle Geschöpfe auf Erden voneinander unterscheiden und dennoch durch ihre je unterschiedliche Existenz den Einen Schöpfergott verherrlichen. Nach Auffassung der postliberalen Theologen zeugt jede Logik nicht nur von der Einheit Gottes, sondern auch von der dem Wirken des Gotteswortes innewohnenden triadischen Struktur oder Beziehung.

II. Die Deutung der Dreifaltigkeit als Beziehung in der postliberalen christlichen Theologie

Die Entweder-Oder-Logik der Vergangenheit wollte die im Judentum herrschenden nicht-christologischen Vorstellungen vom göttlichen Leben – Gott ist entweder einer und nicht drei, oder drei und nicht (nur) einer – durch die klassische Dreifaltigkeitslehre überwinden. Die Kirchenväter und die katholischen Theologen des Mittelalters argumentierten so: Wenn es in Christus einen Neuen Bund gegeben hat, dann muss er den Alten Bund mit dem Volk Israel abgelöst haben. Nach der Shoah waren die liberalen christlichen Theologen dann bemüht, sich von diesem Supersessionismus zu distanzieren. Sie folgten derselben Logik, versuchten jedoch das Gegenteil zu beweisen: Gerade weil die Dreifaltigkeitslehre mit dem Fortbestehen des Alten Bundes unvereinbar sei, könne sie von den Christen nicht länger guten Gewissens aufrechterhalten werden. Der Legalismus und Separatismus des rabbinischen Judentums sei zwar ein Irrtum, doch der Ausschließlichkeitsanspruch des trinitarischen Christentums sei nicht weniger falsch. Die postliberale Theologie bietet dagegen eine dritte Alternative. Sie besagt, dass es ohne die Lehre von der Dreifaltigkeit kein Christentum geben kann, dass aber die supersessionistische Deutung der Glaubensbekenntnisse ein Missverständnis ist, weil sie sich auf begrenzte philosophische Konstruktionen stützt. Eines der Ziele des postliberalen Christentums besteht daher darin, die Dreifaltigkeitslehre von diesen philosophischen „Einsprengseln“ zu reinigen.

Eine der umfassendsten Darstellungen dieser Sichtweise stammt von dem lutherischen Theologen Robert Jenson. Er vertritt die These, *dass man die Dreifaltigkeitslehre missdeutet, wenn man die Personen des dreieinigen Gottes mit der in der griechischen Philosophie beheimateten Vorstellung vom „zeitlosen Sein“ identifiziert.* „Sein“, so schreibt er, „ist keine biblische Vorstellung“, sondern ein philosophischer Begriff, der den Menschen Antwort geben soll auf die Frage: „Was meinen wir, wenn wir sagen: ‚X ist‘?“ – also im Grunde auf die Frage: „Was wissen wir?“⁴ In diesem Sinne als Sein aufgefasst, wäre der dreieinige Gott und jede seiner Personen einzeln und für sich genommen erkennbar, und das nizänische Glaubensbekenntnis würde präzise und unabänderlich festlegen, wie jede Person erkennbar ist. Das würde bedeuten, dass die Juden, die an dieser Erkenntnis nicht teilhaben, nicht in der Lage sind, Gott so zu erkennen, wie Gott „ist“. In diesem Zusammenhang gibt Jenson zu bedenken, *dass die kappadozischen Theologen wie beispielsweise Gregor von Nyssa sehr darauf geachtet haben, die trinitarische Theologie vor dieser philosophischen Versuchung zu bewahren.* Nach ihrer Auffassung *meint der Begriff des zeitlosen Seins ein beziehungsloses Sein*, während Gott sich in unendlichen Beziehungen an seine Geschöpfe und an sich selbst verschenkt. Die Lehre von der Dreifaltigkeit besteht in der Entdeckung, dass Gott in einer unendlichen Beziehung der drei Personen untereinander lebt, und diese Entdeckung formuliert Jenson in Anlehnung an Tertullian neu als die drei *personae dramatis* oder die drei „Identitäten“ Gottes. In diesen Identitäten bleibt Israel

lebendig, denn die Schrift erzählt von den Beziehungen Gottes, und im Mittelpunkt dieser Erzählungen steht Seine ewige Treue zu Israel.

Der dreieinige Gott wird daher in erster Linie als der bezeichnet, „der Jesus dem Tod entriss, nachdem er zuvor Israel der ägyptischen Gefangenschaft entrissen hatte [...] Man denkt gemeinhin, dass die kirchliche Dreifaltigkeitslehre vom Gottesbild Israels abweiche. Genau das Gegenteil ist der Fall [...] Die Dreifaltigkeitslehre ist lediglich eine Auslegung des jüdischen Glaubens im Hinblick darauf, dass Gott einen seiner Diener vor der allgemeinen Auferstehung vom Tode erweckt hat.“⁵ Jenson sieht also nur dann in der Dreifaltigkeitslehre ein Hindernis für postliberale Juden und Christen, wenn man Gott und die drei Personen Gottes mit dem lediglich für die griechische Philosophie (und damit für ein rein menschliches System) gültigen Begriff des Seins als zeitloser Substanz identifiziert. Eine solche Identifikation aber ist nicht notwendig.

Dem methodistischen Theologen Kendall Soulen zufolge sollte der von Jenson nicht aus der Philosophie, sondern aus der Schrift zurückgewonnene Name Gottes die Christen auch dazu befähigen, jenen Namen neu zu entdecken, den Gott sich in seiner Beziehung zu Israel selbst gegeben hat: das Tetragrammaton JHWH aus Exodus 3. Weil JHWH der Name Gottes des Vaters ist, zu dem Jesus betet „Geheiligt werde dein Name“, muss JHWH auch der Name sein, mit dem Jesus sich selbst (Mt 28,18) und den Geist (Röm 1,4; Apg 5,9) bezeichnet. Wenn dem so ist, so Soulens Schlussfolgerung, dann ist JHWH der Name des einen, den die Christen „den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist“ nennen.⁶ *Soulen warnt demnach ebenso wie Jenson vor der modernen Versuchung, sich zugunsten einer wesensbestimmenden ontologischen Lesart des nizanischen Glaubensbekenntnisses von der Schrift zu entfernen.* Er schreibt beispielsweise, dass die Formel „Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist“ als ein Taufname „für den liturgischen Gebrauch bestimmt“ ist und auf „der eigenen Selbstbezeichnung Jesu und seiner Anrede Gottes“ basiert.⁷

Ist es „gut für die Juden“, wenn christliche Theologen Nicaea in einer Weise interpretieren, die den Alten Bund anerkennt und Aspekte der jüdischen Theologie wieder entdeckt? Der lutherische Theologe George Lindbeck beantwortet diese Frage mit ja und begründet dies wie folgt. Die prämoderne Kirche identifizierte sich mit Israel und versuchte damit einerseits, Israel zu ehren, andererseits jedoch als Gottes auserwähltes Volk seine Nachfolge anzutreten. Um sich von dieser Nachfolge-Theologie zu lösen und die Eigenständigkeit des Volkes Israel zu wahren, wandten sich die modernen Christen daraufhin gegen eine Identifikation der Kirche mit Israel. Im Zuge dieser Entwicklung geriet jedoch der Bund mit Israel zunehmend in Vergessenheit, während der durch Jesus geschlossene Bund immer stärker in den Mittelpunkt rückte. Lindbeck kommt daher zu dem Schluss, dass die gegenwärtige Epoche den Christen das theologische Handwerkszeug zur Verfügung stellt, das sie benötigen, um sich die jüdische Bundestheologie „anzueignen, sie aber nicht zu enteignen“.⁸ Dass dies gelingen kann, haben Jenson, Soulen und Lindbeck bewiesen, als sie die jüdische Theologie in ihre eigene trinitarische Theologie mit einbezogen.

III. Ein Platz für Beziehung und Anderssein – die jüdischen Vorstellungen vom göttlichen Wesen

Obwohl die Dreifaltigkeitslehre natürlich außerhalb des jüdischen Glaubens liegt, haben die postliberalen jüdischen Theologen eines aus der Shoah gelernt: dass das, was Christen glauben, Konsequenzen hat für das Leben, das Juden führen. Sie haben zum Beispiel gelernt, dass für die Juden *weder* die assimilationistische *noch* die exklusivistische Lesart des nizänischen Glaubensbekenntnisses gut ist. Die exklusivistische Lesart besagt, dass der dreieinige Gott seinem Wesen nach „zeitloses Sein“ ist, wobei die Vorstellungen, die die Kirche mit diesem Begriff verbindet, so eindeutig und unabänderlich sind, dass diese Lehre dem jüdischen Monotheismus ausdrücklich widerspricht. Die Geschichte hat gezeigt, dass diese Lesart die Christen dazu bringen kann, dem Volk Israel nicht nur seinen Glauben, sondern sogar seine Existenzberechtigung abzusprechen. Die assimilationistische Lesart besagt, dass die Christen den Glauben an den dreifaltigen Gott zugunsten des jüdischen Monotheismus aufgeben sollen. Die postliberalen Juden haben gelernt, dass diese Alternative für die Juden *ebenfalls* schlecht ist. Sie ist schlecht, weil sie die Heilige Schrift als Grundlegung des christlichen Glaubens in Frage stellt und damit allem, was das Neue und das Alte Testament (oder die jüdische Bibel) in der Welt von Gott bezeugen, seine Glaubwürdigkeit nimmt. Daher ist die postliberale christliche Lesart des Nicaeno-Constantinopolitanums für die Juden in doppeltem Sinne gut, weil es die Christen in ihrem Glauben an den Gott Israels bestärkt und gleichzeitig die Gültigkeit des zwischen Gott und Israel geschlossenen Bundes anerkennt.

Von diesen Vorteilen einmal abgesehen ist die postliberale christliche Lesart des Nicaeno-Constantinopolitanums ganz unerwartet zum Gegenstand einer fruchtbaren theologischen Diskussion zwischen Juden und Christen geworden. Der Wissenschaftler und Kabbalistik-Experte Elliot Wolfson vertritt den Standpunkt, dass eine Dreifaltigkeitslehre, die Gott nicht als wesenhaftes Sein, sondern eher als Beziehung beschreibt, eine gewisse Analogie zu der kabbalistischen Vorstellung von den verschiedenen Identitäten Gottes aufweist.⁹ So sprechen etwa die Kabbalisten häufig von den zehn *Sefiroth* oder Hypostasen des göttlichen Namens als von drei Dreiergruppen. Schüler des jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig schreiben, um ein weiteres Beispiel zu nennen, über die „triadischen“ Beziehungen, durch die Gott mit seinen Geschöpfen und vor allem mit der Menschheit kommuniziert; Vorbild hierfür ist die triadische Beziehung zwischen Gott, Gottes Wort (der Tora) und Gottes Ansprechpartner (Israel).¹⁰ Und jüdische Schüler des Philosophen Emmanuel Levinas, um ein letztes Beispiel zu nennen, vertreten die Auffassung, dass wir Menschen uns selbst nur als „Geisel“ im Angesicht des anderen erkennen können: des anderen Menschen, aber auch des Anderen im Sinne der kenotischen göttlichen Gegenwart. Postliberale christliche Schüler von Levinas wie etwa David Ford deuten dieses Angesicht des Anderen als das Angesicht Christi, doch sie tun dies

in einer Weise, die die jüdischen Levinasianer zu einem freundschaftlichen Dialog einlädt.¹¹

Angesichts all dieser Strömungen im neueren jüdischen Denken bin ich der Überzeugung, dass beispielsweise die von Augustinus eingeführte und von dem Semiotiker Charles Peirce vervollständigte Logik der triadischen Zeichenrelationen heute sowohl für die christliche Philosophie von der Dreifaltigkeit als auch für die jüdische Philosophie von Gottes gesprochenem Wort wichtige Anregungen bietet.¹² Für Rosenzweig liegen dem jüdischen Denken nicht die Gedankenkonstruktionen der griechisch-europäischen Philosophie zugrunde, sondern das Sprachdenken, das wir im Gespräch miteinander praktizieren und letztlich nur von Gott lernen können, dessen Sprache (*dibbur*) alle Dinge dieser Welt (*d'varim*) erschafft und uns die Gesetze (oder Worte, *dibburim*) unseres Lebens offenbart. Für Peirce zeigt sich Gottes Liebe in den Sprachzeichen, durch die Gott die Welt ins Leben ruft und uns Seinen Erlöser sendet. Von Gottes Liebe gelenkt zu werden bedeutet, von der Logik seines erlösenden Wortes gelenkt zu werden. Peirce nennt diese Logik „semiotisch“ und sagt, dass sie die Art und Weise kennzeichnet, in der das Wort Gottes als triadische Beziehung unter uns lebt: uns erschafft, uns von Leid erlöst und uns frei macht für die Gemeinschaft miteinander und für die Teilhabe am göttlichen Leben. Diese Parallelen zwischen der triadischen Philosophie von Rosenzweig und von Peirce legen den Gedanken nahe, dass Juden und Christen in der Frage, wie Gottes Wort unter uns lebt und von uns aufgenommen wird, noch viel voneinander lernen können.

¹ Zur Thematik und Gliederung dieses Aufsatzes bin ich durch einen kurzen einführenden Artikel zum Stichwort „Dreifaltigkeit“ angeregt worden, den ich für das *Blackwell Dictionary of Jewish-Christian Relations* verfasst habe (Hg. von E. Kessler und N. Wenborn, London, erscheint in Kürze).

² Vgl. die drei Kapitel des zweiten Bandes von Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976.

³ „Mose sagte zu Gott: ‚Wer bin ich, dass ich [...]?’ Er sprach: ‚Ich werde mit dir sein (*ehyeh imach*); das soll dir zum Zeichen sein, dass ich es war, der dich gesandt hat“ (vgl. Ex 3,13). Michael Fishbane weist auf die Lesart dieses Namens in Ps 91,15 hin: „Ich bin bei ihm (Israel!) in der Not [oder im Leiden]“, *imo 'anoki betzarah'*. In *Exodus Rabbah* (XXX.24) bieten die rabbinischen Exegeten folgenden Kommentar: „Bald kommt von mir das Heil“ (Jes 56,1). Warum? „[Selbst] wenn du (Israel) es nicht verdienst, werde ich (das Heil) um Meiner Selbst willen vollenden [...], immer, wenn du in Not bist, bin ich bei dir, denn es heißt: *imo 'anoki betzarah'*.“ M. Fishbane, *Extra-Biblical Exegesis: The Sense of Not Reading in Rabbinic Midrash*, in: P. Ochs (Hg.), *The Return to Scripture in Judaism and Christianity*, Mahwah/NJ 1993, 182–183.

⁴ Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, Bd. I: The Triune God, New York und Oxford 1997, 207ff.

⁵ Ebd., 63.

⁶ R. Kendall Soulen, *Hallowed be Thy Name! The Tetragrammaton and the Name of the Trinity* (MS, Augsburg/WI, Sommer 2001) und ders., *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis 1996.

⁷ Ebd., 16.

⁸ George Lindbeck, *Confession and Community: An Israel-like View of the Church*, in: G. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, hg. von James J. Buckley, Grand Rapids/MI 2003, 8. Vgl. auch G. Lindbeck, *What of the Future? A Christian Response*, in: Tikva Frymer-Kensky u.a., *Christianity in Jewish Terms*, Boulder/CO 2000, 357–366.

⁹ Vgl. z. B. Elliot Wolfson, *Abraham Abulafia - Kabbalist and Prophet*, Los Angeles 2000, 131, Anm. 101: „Abulafia selbst vertritt die Idee, dass der einzige Name Gottes eine dreifaltige Einheit bezeichnet, das heißt, dass die Einheit Gottes in den drei Aspekten der Weisheit (*hokhmah*), des Verstehens (*binah*) und des Wissens (*da'at*) ausgedrückt wird.“ Er zitiert Abulafia: „Es bleiben drei *Sefiroth*, und sie belehren uns über das Wesen Gottes (*yeshut shel shem*), das ein dreifaltiges Wesen ist (*yeshut meshulash*).“ Dann fügt er hinzu: „In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Abner von Burgos die drei Aspekte *hokhmah*, *binah* und *da'at* zur christlichen Dreifaltigkeit in Beziehung setzt“ (vgl. I. Baer, *The Kabbalistic Doctrine in the Christological Teaching of Abner of Burgos*, in: *Tarbiz* 27, 1958, 280–284, in hebräischer Sprache). Doch ebenso muss man bedenken, dass Abulafia mit seiner Darstellung eine Alternative zur Dreifaltigkeitslehre bieten und „die christliche Lehre in eine antichristliche Polemik umwandeln“ will, vgl. Gershom Scholem, *The Kabbalah of Sefer ha Temunah and Abraham Abulafia*, hg. von Ben Shlomo, Jerusalem 1965 (in hebräischer Sprache), 129 und 184–186.

¹⁰ Man denke etwa an die triadische Struktur von Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*. Philo, der sein biblisches Judentum in die Begrifflichkeit der hellenistischen Philosophie kleidet, sagt, dass Gott, um uns sein Wort zu schenken (mit dem griechischen *logos* ist sowohl das Wort als auch der Gedanke gemeint), das Wort zeugen muss. In Philos Verständnis des Judentums heißt „zeugen“ soviel wie Sprache hervorbringen, denken und logisch folgern. In der Sprache der Rabbiner ist ein logischer Grundsatz ein *binyan av* (oder *em*), „eine Vater-(oder Mutter-)Konstruktion“, sodass man die Anwendung eines solchen Grundsatzes oder die Folgen, die sich aus ihm ergeben, als seine „Kinder“ oder seine „Nachkommenschaft“ bezeichnen könnte. Damit befinden wir uns zwar nicht an der Quelle der trinitarischen Sprache überhaupt, aber diese Kombination aus Philos Theologie und rabbinischer Logik ist vielleicht eine Brücke für die jüdischen Denker, wenn es darum geht, in christlichen Begriffen über trinitarische Vorstellungen nachzudenken und zu diskutieren.

¹¹ Vgl. David F. Ford, *Self and Salvation*, Cambridge 1999. Ford ist von Ingolf Dalferths „grammatischem“ Ansatz beeinflusst, demzufolge alle Theologie „im Angesicht Gottes, Christi“ (170) ausgesprochen werden sollte und Nicaea eher eine Grammatik oder Regel des Lesens, Interpretierens und Praktizierens darstellt als eine substantialistische philosophische Ontologie. Für Ford macht die Grammatik dieser Theologie es für Christen möglich, sowohl Christus als auch das Volk Israel anzunehmen, ohne sich selbst zu widersprechen.

¹² Vgl. Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*, Cambridge 1998.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein