

2.5 Gottes Sein im Gegenüber als Gottes Lieben

Kapitel 2.3 hat das göttliche Sein formal als Sein in Beziehung bestimmt und dieses Sein in Beziehung mit dem Hinweis auf das göttliche Bundeswirken material als liebevolles Sein ins Auge gefaßt. Sodann hat Kapitel 2.4 den in der Vorstellung eines beziehungsreichen Seins Gottes bereits implizierten Gedanken des göttlichen Gegenübers in seiner doppelten Bedeutung als Gegenüber zum Menschen (Kapitel 2.4.1) und als Gegenüber zu sich selbst (Kapitel 2.4.2) entwickelt. Gottes Gegenüber zu sich selbst wurde aus christlicher Perspektive konkret erwiesen als Beziehung der Liebe zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn, und in dieser Beziehung wurde sowohl die göttliche als auch die menschliche Freiheit gewahrt begriffen. In alledem zeigten sich sowohl strukturelle Affinitäten als auch strukturelle Divergenzen zwischen dem jüdischen Denken Bubers und Rosenzweigs einerseits und dem dargestellten christlich-trinitarischen Ansatz andererseits, wobei sich die Konzeption Rosenzweigs als den trinitarischen Überlegungen näherstehend erwiesen hat als die Bubers. Zuletzt deutete sich allerdings eine essentielle Differenz an hinsichtlich der Einbeziehung der Sünden- und Todeswirklichkeit der Welt in das als Liebe verstandene Wesen Gottes sowie hinsichtlich der in dieser Liebe sich vollziehenden Überwindung dieser Wirklichkeit, in eins damit aber auch hinsichtlich der Wahrung der göttlichen Freiheit, so daß sich die Frage nahelegt: Besteht die fundamentale Differenz zwischen dem jüdischen Denken Bubers und vor allem Rosenzweigs einerseits und den dargelegten christlich-trinitarischen Erwägungen andererseits darin, daß letztere Gottes Sein nicht nur als liebendes Sein, sondern als die Liebe selbst verstehen?

2.5.1 Problemanzeige

Im jüdisch-christlichen Dialog wird die Annahme, daß Gott ein liebender Gott ist, als ein wesentliches verbindendes Element zwischen jüdischem und christlichem Glauben angeführt. „Das gesamte Alte Testament ist ein Zeugnis für einen Gott, der statt Vergeltung Nachsicht und Liebe praktiziert“¹, so wird von christlicher Seite gegen das Mißverständnis geltend gemacht, der Gott des Alten Testaments sei im Gegensatz zu dem des Neuen Testaments ein Gott der Rache. Und Pinchas Lapide sieht das Movens für ein „wahres Zwiegespräch“ zwischen Juden und Christen in der beiden gemeinsamen Wahrheit, „daß Gottes universale Vaterschaft zwangsläufig alle Gläubigen unter jene schrankenlose Gnadenliebe stellt, die weder heillose Stiefkinder noch ein Sonderheil für Auserkorene oder Vorzugsschüler kennen kann“².

¹ Lohrbächer: Rache-gott, 46.

² Lapide: Theologie, 39.

Doch stellt sich die Frage, inwiefern es mit dem Begriff der Göttlichkeit Gottes vereinbar ist, Gottes Handeln wesentlich als Lieben zu kennzeichnen, wenn Lieben Anteilnehmen an der Sünden- und Todeswirklichkeit der Welt, mithin Erniedrigung und Leiden Gottes impliziert.

Hans Küng stellt weder Gottes Liebe noch sein Leiden in Frage, insistiert aber darauf, daß „um der Göttlichkeit Gottes willen *kein Transzendenznachlaß*“³ vorzunehmen sei. Nirgendwo im Alten Testament, so Küng, „wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben und Leid und Schmerz des Menschen einfachhin zum Leid und Schmerz Gottes erklärt. Nirgendwo wird Gottes Göttlichkeit zur Ungöttlichkeit“, und nirgendwo im Neuen Testament „ist Gott selber schwach, ohnmächtig, leidend, gekreuzigt oder gar gestorben. Wenn man der Menschen Leiden so sehr mit Gottes Leiden identifiziert, daß es auch Gottes Leiden ist ..., wird dann nicht auch des Menschen Sünde (die Verbrechen der SS-Schergen) zur Sünde Gottes selbst?“⁴ Dementsprechend lehnt Küng die Rede vom gekreuzigten, „menschlich leidenden, gar sterbenden Gott“⁵ ab und stellt fest: „Am Kreuz ist nicht Gott selbst (ho theós), der Vater, gestorben, sondern Gott ‚*Messias*‘ und ‚*Christus*‘, Gottes ‚*Ebenbild*‘, ‚*Wort*‘ und ‚*Sohn*‘“⁶, und der Vater ist der am Leid des Sohnes und deshalb auch „an unserem Leid ... teilhabende ..., verborgen *mit-leidende* und doch gerade so zuguterletzt unendlich *gütige* und *mächtige* Gott“⁷. Dabei versteht Küng allein den Vater als die eine Gottheit⁸ und ihre Einheit mit Jesus als „eine Einheit des Erkennens, des Wollens, des Handelns, kurz des Offenbarens Gottes durch Jesus“⁹, so daß der Gedanke der Einheit von Vater und Sohn nichts anderes besagt als die Tatsache, daß sich der eine Gott „in der geschichtlichen Person Jesu Christi manifestiert, endgültig geoffenbart hat“¹⁰. Jesu Kreuzestod bedeutet dann kein Leiden Gottes, sondern zielt auf die Erlösung der Menschen, nämlich „die reale Ermöglichung der Verwandlung unser Selbst im vertrauenden Glauben und in der Nachfolge praktizierter Liebe“. Von daher kritisiert und relativiert Küng sowohl die altkirchliche Ausbildung der Trinitätslehre als auch die traditionelle Versöhnungslehre: „Kriterium für das Christsein ist nicht die ... kirchliche Trinitäts-, Inkarnations- und Satisfaktionstheorie ..., sondern ist der Glaube an den einen und einzigen Gott, ist die praktische

³ Küng: Judentum, 721.

⁴ Küng: Judentum, 723.

⁵ Küng: Judentum, 721.

⁶ Küng: Judentum, 724.

⁷ Küng: Judentum, 725.

⁸ Vgl. Küng: Judentum, 468.724f.

⁹ Küng: Judentum, 466.

¹⁰ Küng: Judentum, 468.

Nachfolge Jesu Christi im Vertrauen auf die Kraft des heiligen Geistes Gottes”¹¹. In dieser Sicht besteht Gottes Göttlichkeit nicht in seinem menschlichen Leiden als Sohn, sondern in seiner mitleidenden Teilhabe am Leid der Menschen aus göttlicher Höhe heraus, nicht in seiner Erniedrigung zum Menschsein in der Person des Sohnes, sondern in seinem Mitleiden als transzendenter Vater im Gegenüber zum leidenden Menschen Jesus Christus.

Während Küng die Transzendenz Gottes betont und daraus folgert, Gott leide nicht in menschlicher Weise oder gar als Mensch, sondern habe als vom Menschen unterschiedener Gott auf göttliche Weise am menschlichen Leid teil, sieht Rachel Rosenzweig das Spezifikum Gottes gerade „in seinem Menschlichsein”¹², in welchem er „am Leid seines Volkes teilnimmt, sich mit ihm identifiziert, mit ihm solidarisch ist, und zwar nicht aus abstrakter göttlicher Liebe heraus, sondern aus tiefem menschlichem Mitgefühl”¹³. R. Rosenzweig denkt Gott so menschlich, daß sie statt seiner himmlischen Herrlichkeit seine irdische Niedrigkeit hervorhebt: Er ist ein Gott, „der sich nicht seines ewigen Glückes in der Höhe freut, sondern menschliches Leid mitleidet”¹⁴, indem er sich dem Menschen gleichmacht und das fühlt, was der Mensch fühlt¹⁵. So nennt Gott der rabbinischen Tradition zufolge Israel seinen „Zwilling” und weist dadurch „auf die vollkommene Gleichheit zwischen sich und Israel hin”, so daß ein Midrasch Gott sagen läßt: „Gleichsam bin ich nicht größer als Israel und Israel nicht größer als ich”¹⁶. Ebenso hebt die Rede vom liebenden Gott und geliebten Volk die Gleichheit Gottes mit Israel hervor; denn „die Beziehung zwischen Geliebtem und Liebendem ist die zwischen zwei Gleichen”¹⁷. Aus alledem erhellt „die Menschlichkeit des Heiligen, der den Schmerz seines Volkes litt als sei er selber der Betroffene”¹⁸, „der sich mit ihm identifiziert, als sei er selbst betroffen”¹⁹. Indem Gott sich aber mit dem *Volk* identifiziert, identifiziert er sich nicht nur mit den Leidenden, sondern auch mit den Sündern, so daß auch die Verfehlungen des Volkes ihn nicht daran hindern, unter ihm Wohnung zu nehmen und zu behalten²⁰.

R. Rosenzweig sieht den Grund der mitleidenden Solidarität in dem rabbinischen Gedanken der menschlichen Haftung füreinander und un-

¹¹ Die beiden letzten Zitate Küng: Judentum, 472.

¹² R. Rosenzweig: Solidarität, 96.

¹³ R. Rosenzweig: Solidarität, 94.

¹⁴ R. Rosenzweig: Solidarität, 95.

¹⁵ Vgl. R. Rosenzweig: Solidarität, 97.

¹⁶ R. Rosenzweig: Solidarität, 96.

¹⁷ R. Rosenzweig: Solidarität, 56.

¹⁸ R. Rosenzweig: Solidarität, 99.

¹⁹ R. Rosenzweig: Solidarität, 98.

²⁰ Vgl. R. Rosenzweig: Solidarität, 203f.

terscheidet die passive Haftung, das Leiden des Einzelnen und der Gemeinschaft aufgrund der bösen Tat eines Einzelnen oder der Gemeinschaft, von der aktiven Haftung, der im Handeln eines Einzelnen oder der Gemeinschaft bestehenden Verantwortung für das Geschick des Einzelnen und der Gemeinschaft²¹. Da Gott in die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Israeliten und des ganzen Volkes nicht eingebunden ist, also unabhängig vom Tun-Ergehen-Zusammenhang agiert, unterliegt er weder der passiven noch der aktiven Haftung. „Wenn Gott vor Leid bewahrt, ist das eine Tat der Barmherzigkeit und nicht eine Tat der Verantwortung. Er tut es ja nicht aus der Notwendigkeit heraus, die sich aus der Abhängigkeit und dem eigenen Interesse ergibt“. Deshalb stellt R. Rosenzweig fest: „Logisch gesehen ist die göttliche Solidarität eine künstliche Eigenschaft“, die nicht auf einer Ebene mit der menschlichen Solidarität steht. Die Solidarität des Gottes, „der nicht unter der Herrschaft des Todes und des Leides steht“²², gründet nicht in Abhängigkeit und Eigeninteresse, sondern in Freiheit und Barmherzigkeit. Insofern unterscheidet sich der Gott, der als Israels „Zwilling“ ihm gleich sein soll, deutlich vom Menschen und gehört nicht zur Gemeinschaft Israels, in der das Gesetz der Haftung gilt. Ebenso wird R. Rosenzweigs These, Gott fühle in seiner Menschlichkeit dasselbe, was der Mensch fühlt, durch ihre eigene Einlassung in Frage gestellt, Gott leide das Leid des Volkes nicht als selbst Betroffener, sondern lediglich, „als sei er selbst betroffen“, mithin *als ob* er selbst betroffen wäre. Der nicht selbst Betroffene kann aber nicht dasselbe fühlen wie der Betroffene; das Leid des Leidenden kann nicht sein eigenes Leid werden, sondern wird, auch wenn sein solidarisches Mitgefühl noch so groß ist, immer ein ihm fremdes, nämlich einen anderen und nicht ihn selbst treffendes Leid bleiben.

Weder Küng noch R. Rosenzweig vermag es, Gottes Göttlichkeit theologisch mit seiner Erniedrigung in die Leidenswirklichkeit des Menschen zu verbinden. Während Kungs Verständnis der Göttlichkeit Gottes es nicht erlaubt, Gott so vorzustellen, daß er in gleicher Weise wie der Mensch leidet, in seiner Göttlichkeit also beim Menschen ist, denkt R. Rosenzweig Gott so, daß er zwar in menschlicher Weise leidet, darin aber nicht seine Göttlichkeit hat, die in seiner Freiheit von menschlichem Leid und Tod besteht, so daß Gott in seiner Menschlichkeit nicht bei sich selbst als Gott ist. Göttliche Herrlichkeit und Vollkommenheit, in der Gott sich „seines ewigen Glückes in der Höhe freut“ (R. Rosenzweig), ist in beiden Entwürfen als Gegensatz zur liebenden und leidenden Teilhabe Gottes an der Sünden- und Todeswirklichkeit der Welt begriffen. Es ist nun zu erörtern, ob und gegebenenfalls wie beides miteinander zu vermitteln ist.

²¹ Vgl. R. Rosenzweig: Solidarität, 2-6.

²² Die drei letzten Zitate R. Rosenzweig: Solidarität, 100.