

Erwin Dirscherl

## **Gottes Wort im Menschenwort: Die Grundspannung der Offenbarung und ihre Konsequenzen für die Dogmatik**

### **1. Ist die Hl. Schrift eindeutig? Die Position von Johannes Paul II.**

Johannes Paul II. hat der Dogmatik ins Stammbuch geschrieben, dass sie akzeptieren müsse, mit einer Spannung zu leben. Interessanterweise hat er davon gesprochen, dass das Zeugnis der Heiligen Schrift als Gottes Wort im Menschenwort eben nicht eindeutig ist, keine absolute Bedeutung beanspruchen kann, sondern gedeutet werden muss, immer wieder neu, in jeder Kultur und in jeder Zeit. Der Papst betont, dass diejenigen, die meinen, jedes Wort der Bibel müsse eine absolute Bedeutung haben, weil es vom absoluten Gott stamme, eine falsche Vorstellung von der Absolutheit Gottes haben. »Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren und Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern.«<sup>1</sup> Wenn Gott sich in der menschlichen Sprache ausdrückt, «gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf».<sup>2</sup> Die Frage nach dem Ursprung der Hl. Schrift in Gott konfrontiert mit einer Vielfalt, nicht mit Eindeutigkeit. Eine falsche Auffassung vom Absoluten ist diejenige, die Unterschiedenheit und Vieldeutigkeit, also alles Relativierende leugnen würde. Dies gilt für die Inspiration des Bibeltextes ebenso wie für die Rede von der Inkarnation.

---

<sup>1</sup> Vgl. Ansprache von Johannes Paul II., in: Päpstl. Bibelkommission, Hg., *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 115. Bonn 1993, 13. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Pluralität ja – Fundamentalismus nein! Vom Umgang mit der Bibel in »postmodernen« Zeiten*, in: *Bibel und Liturgie* 70 (1997) 208-212.

<sup>2</sup> Ebd.

Das ist die grundlegendste Spannung überhaupt für die biblische Gottrede: Gottes Wort geschieht im vielfältigen und uneindeutigen Menschenwort, nirgends anders! Hier ist Johannes Paul II. voll zustimmen. Die Deutungsbemühung um den Sinn der Bibel kommt nie an eine Ende, solange die Geschichte Gottes mit den Menschen andauert. Immer wieder muss neu übersetzt und gedeutet werden. Es geht um eine Relativierung des Textes im Sinne einer Bindung bzw. Beziehung zwischen Gottes Wort und menschlichem Wort. Diese Beziehung ist nicht symmetrisch, weil sie von einem Ursprung her geschieht, der uns entzogen ist. Ein unverfügbarer Ursprung des Wortes. Die Unumkehrbarkeit der Beziehung hat zur Folge, dass wir von uns aus nicht eindeutig an den Ursprung heranreichen können. Die Frage nach dem Ursprung gehorcht nicht den Gesetzen der Kausalität im Sinne von eindeutigen Ursache-Wirkung-Verhältnissen. Vom Ursprung her geschieht etwas, das uns unmittelbar trifft. Wir sind nicht der Ursprung, aber stehen zu ihm in einer Beziehung, die in ihm seinen Anfang hat. Wir sind passiv in Beziehungen gesetzt, die nicht in uns beginnen. Wir hören ein Wort, das uns in eine Beziehung zu seinem Ursprung setzt, die unserer Verfügung entzogen ist. Gottes Wort im Menschenwort.

Wenn aber diese Uneindeutigkeit für das Wort Gottes in der Hl. Schrift gilt, dann muss sie auch für die Vorlage des kirchlichen Glaubens, für das sogenannte kirchliche Dogma gelten, denn das kirchliche Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, so DV 10. Man kann der Hl. Schrift als grundlegender Urkunde und Richtschnur des Glaubens nicht eine Vieldeutigkeit zuschreiben, und den nachgeordneten Sätzen kirchlicher Lehre oder Theologie dann eine Absolutheit und Eindeutigkeit zuerkennen, die man noch nicht einmal der Hl. Schrift als Gottes Wort im Menschenwort zuspricht. Auch Lehrsätze als Deutungen des Wortes Gottes sind nicht per se eindeutig, sondern müssen immer wieder neu gedeutet und rezipiert werden.<sup>3</sup> Es geht auch hier um eine grundlegende Offenheit und, wie W. Kasper betont, eine Relativität, eine Rückgebundenheit des Dogmas.<sup>4</sup> Denn, so die Päpstliche

<sup>3</sup> Vgl. zur Rezeptionsproblematik W. Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung?* QD 131. Freiburg 1991.

<sup>4</sup> W. Kasper nimmt dabei die Dogmen mit höchster Verbindlichkeit in den Blick: »Unfehlbar verkündete Dogmen sind relativ in bezug auf das Ursprungszeugnis der Schrift, das sie verbindlich auslegen, das sie dabei aber nie voll einholen, weshalb sie selbst immer wieder von der Schrift her ausgelegt werden müssen.« Vgl. W. Kasper, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1. Mainz 1987, 43-71, 68. Von daher ergibt sich die Forderung, dass Dogmatik und Exegese in einem nicht abschließbaren Prozess wechselseitig aufeinander verwiesen sind. (ebd.) Hier spricht Kasper das Phänomen eines andauernden Deutungsprozesses an, der in der Geschichte nicht zu einem Abschluss

Bibelkommission: »Als geschriebenes Wort Gottes hat die Bibel einen Sinnreichtum, der nicht voll und ganz ausschöpfbar ist und in keiner systematischen Theologie adäquat eingeschlossen werden kann. Eine der hauptsächlichsten Funktionen der Bibel ist es, die theologischen Systeme herauszufordern und die Existenz wichtiger Aspekte der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Realität beständig in Erinnerung zu rufen, die in der systematischen Reflexion manchmal vergessen oder vernachlässigt wurden.«<sup>5</sup> Dogmen sind erinnernde und relationale Aussagen, die in Beziehung zur Schrift und zur Tradition stehen.<sup>6</sup> Es kann also kein geschlossenes System der Dogmatik geben, sondern nur eine Offenheit, die den Beziehungen und der Anderheit Gottes Raum lässt und sie nicht fixiert oder feststellt und damit verrät. Traditio als Begriff zwischen tradere und tradire steht als geschichtliche Deutung des Wortes Gottes immer vor einem Wagnis und in einer Spannung, positiv: das Wort Gottes treu zu überliefern oder negativ: es zu verraten. Davon zeugen auch das mutige Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte des Papstes im Jahr 2000.<sup>7</sup>

---

kommt. Kasper spricht auch von der Relativität der Dogmen im Hinblick auf ihre Vorgeschichte, auf ihren Sitz im Leben, auf die jeweilige Situation, in die hinein sie übersetzt werden müssen, im Hinblick auf ihren Bezug zu anderen Dogmen (*nexus mysteriorum*). (vgl. a.a.O. 68f.) Schließlich betont Kasper, dass es sich bei den Dogmen um ein offenes System handeln muss: »Deshalb ist vor allem eine letzte Weise der Relationalität der Dogmen wichtig: der Bezug auf die in den Dogmen bezeugte »Sache«, das *eine Dogma in den vielen Dogmen*. Das Ganze, von dem eben die Rede war, ist nämlich kein in sich geschlossenes System. Es weist als Ganzes nochmals über sich hinaus, ist Gleichnis, Analogie, Antizipation der einen Treue-Wahrheit-Gottes.« (a.a.O. 69)

<sup>5</sup> Vgl. Päpstliche Bibelkommission (Hg.), *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 98f.

<sup>6</sup> Zum Verhältnis von Schrift und Tradition vgl. W. Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1, 72-101; ders., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd. 2. Mainz 1999, 51-83.

<sup>7</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom*, in: H. H. Henrix – W. Kraus, Hgg., *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn 2001, 151-156, bes. 152 f. »Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit«; Internationale Theologische Kommission, »Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit« vom 7. 3. 2000, in: a.a.O., 131-151. Zu dem Problembereich grundsätzlich auch W. Kasper, der von einer »theologischen Differenz« zwischen Dogma und der in ihr ausgesagten Wirklichkeit spricht, weil neben der Analogie im Sinne je größerer Unähnlichkeit die Geschichtlichkeit und Endlichkeit der Sprache sowie schließlich auch eine »sündige Verslossenheit«, die mit im Spiel ist, zu bedenken sind (vgl. ders., *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der Theologie*, 65). »Dogmatische Sätze können deshalb voreilig, oberflächlich, hochmütig, interessebedingt, lieblos formuliert sein. Ihre endgültige Aussage kommt jeweils in den Bedingtheiten der Geschichte zu Wort. Sie sind deshalb – wie H. Schlier es ausgedrückt hat – *bleibend denkwürdig*, d.h. sie sind nie endgültig überholt und doch stets auslegungsbedürftig.« (a.a.O. 65f.) Daher fordert Kasper zu Recht ein »*kritisches Dogmenverständnis* und eine kritische Dogmatik« (66).

Nun könnte man an den Papst die Frage richten, ob er das Wort Gottes oder Gott selbst für uneindeutig hält, so dass eine Deutung erforderlich ist. Diese Frage zielt ins Leere, denn die Uneindeutigkeit liegt nicht in Gott und seinem Wort, sondern geschieht in der Beziehung, die es zum menschlichen Wort sucht. Wir haben das göttliche Wort eben nicht in absoluter Reinheit und Eindeutigkeit vor uns. Ein solcher Glaube wäre, so der Papst, reiner Fundamentalismus. Es gibt das Wort Gottes nur in der Spannung von Gottes Wort, das im menschlichen Wort geschieht, darin liegt die Spannung der Uneindeutigkeit, die unsere Deutung und Entscheidung sucht. Gott bleibt auch als Sprechender der Unbegreifliche. Die Frage der reductio, der Zurückführung des Wortes Gottes auf seinen Ursprung, konfrontiert uns mit einer Beziehung und einem Geheimnis. Gott bleibt das Mysterium, das uns unmittelbar nahe ist und ein Wagnis der Liebe, d.h. des Sich-verlassens eingeht. Gott bindet sich an das menschliche Wort. Hemmerle sagte, dass Gott sich auf den Menschen verlässt, ja auf den Menschen hin transzendiert.<sup>8</sup> Gottes Wort geschieht nicht so, dass es mit einer Eindeutigkeit erfolgen würde, die nur die Zustimmung möglich macht. Zu Recht weist auch Thomas von Aquin zwingende Gottesbeweise zurück. Die Frage der Beziehung zu Gott entscheidet sich nicht an Kriterien zwingender Beweisbarkeit, sondern freier Zustimmung. Das hat auch Kardinal John Henry Newman in seiner berühmten *Grammar of assent* gezeigt. Die Uneindeutigkeit, die in der bedeutungsoffenen Beziehung geschieht, lässt unserer Entscheidung und unserem Deuten Raum. Das Wort Gottes, das in menschlicher Sprache gehört wird, wird nur durch menschliches Zeugnis hörbar, das den Zeuginnen und Zeugen der Bibel eine Deutung und Entscheidung abverlangt. Darin aber ergeht der Imperativ an uns und unser Zeugnis.

## **2. Die anderen Zeugen der Hl. Schrift hören: Dialog mit dem Judentum**

Für Papst Johannes Paul II. ergibt sich daraus aber auch die Verpflichtung zum Dialog mit dem Judentum. In der Frage nach dem Wort Gottes sind die jüdischen Zeuginnen und Zeugen von uns Christinnen und Christen zu hören. Diesen Imperativ hat Johannes Paul II. der Theologie aufgegeben und diesem Impuls fühle ich mich in meiner dogmatischen Reflexion verpflichtet.

<sup>8</sup> Vgl. K. Hemmerle, *Glauben - wie geht das?*, Freiburg 1978, 18f. »Der erste Schritt ist Gottes Schritt auf uns zu, ist Weg, den Gott geht, sich überschreitend, sich verschenkend, sich mitteilend« (18).

Das Volk Israel lebt in einem ungekündigten, gültigen Bund mit Gott, so betont es Johannes Paul II. immer wieder.<sup>9</sup> Walter Kardinal Kasper hat daher zu Recht betont, dass es für die römisch-katholische Kirche keine Judenmission geben kann.<sup>10</sup> Das bedeutet, dass das Wort Gottes nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum gültig ergeht und gehört wird. Das bedeutet eine Rückbindung des Christentums an das Volk Israel und die bleibende Anerkennung seiner Erwählung. Die Beziehung Gottes zu den Menschen geschieht in der Geschichte Israels und des Christentums. Gott spricht zu beiden. Hier kommt ein Moment der Dualität ins Spiel. Und Gott hat zuerst zu den Juden gesprochen, sie sind, wie Johannes Paul II., im Gefolge von »Nostra Aetate«, Johannes XXIII. und Paul VI. betont, die älteren Brüder im Glauben. Sie sind, so Ch. Dohmen, die Erstadressaten der Bibel.<sup>11</sup> Das Heil kommt von den Juden. Sie sind also jene älteren Brüder im Glauben, die auch von uns zu hören sind.

Johannes Paul II. wird nicht müde zu betonen, dass der jüdisch-christliche Dialog uns von unserem biblischen Kanon her aufgegeben ist: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.«<sup>12</sup> Der Dialog zwischen Christentum und Judentum entspricht also dem Dialog zwischen Altem und Neuem Testament, aber nicht als einer Größe der Vergangenheit, sondern als einer Größe der Gegenwart, weil die zweite Dimension des Dialogs der heutige Dialog mit dem lebendigen Judentum ist. Hier kommt ein Moment der Pluralität als Dualität bei der Frage nach dem Heil ins Spiel, weil neben dem christlichen auf einzigartige

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Ansprache Johannes Pauls II. an die Vertreter der Juden in Mainz 1980, in: K. Richter (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum*, Freiburg 1982, 150-154, 152; ders., Ansprache bei der Generalaudienz am 28. 4. 1999, in: H. H. Henrix – W. Kraus (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn 2001, 125-127, 127; ders., *Vergebungsbitte am 26. 3. 2000 an der Westmauer von Jerusalem*, in: a.a.O., 161: »Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes«.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von H. H. Henrix, *Krisenerprobt und doch störanfällig. Das aktuelle jüdisch-christliche Verhältnis*, in: *HK* 56 (2002) 336-342, zu der Position W. Kaspers bes. 338.

<sup>11</sup> Vgl. Ch. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 196-199. Zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament vgl. auch Ch. Dohmen – Th. Söding (Hgg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Paderborn 1995.

<sup>12</sup> Vgl. das Zitat bei W. Breuning, *Positive Beispiele christlich-jüdischer Zusammenarbeit in jüngeren katholischen Dokumenten*, in: ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung* (hg. v. E. Dirscherl), Würzburg 1995, 159-173, 165.

Weise noch ein anderer Heilsweg zugestanden wird, auch wenn diese Aussage lehramtlich von einer inklusiven christologischen Hermeneutik her gewonnen wird.<sup>13</sup> Es bleibt eine Spannung, eine Mehrdeutigkeit in der Frage nach dem Wort Gottes im menschlichen Wort. Das Verhältnis zum Judentum gehört in das Innenverhältnis des eigenen Glaubens der Christen hinein, es geht um unsere Wurzel. Dabei gilt: Wir bedürfen des Dialogs mit Israel, aber wir können uns nicht zu der Aussage versteigen, dass es umgekehrt auch so sein müsste. Die Wurzel trägt uns, nicht wir tragen die Wurzel – diese Asymmetrie im Verhältnis von Christentum und Judentum gehört zu der Besonderheit dieses Verhältnisses hinzu. Es geht um eine unumkehrbare Beziehung. Die Neubesinnung des II. Vatikanums (*Nostra Aetate*)<sup>14</sup> und die Äußerungen Johannes Pauls II. machen deutlich, dass christliches Zeugnis nicht abgelegt werden kann, ohne auf die jüdischen Zeugen und ihre bleibende Erwählung zu blicken.

Auch Jesus hat die jüdischen Zeugen gehört, gelesen und gedeutet. Wenn wir nach Jesus fragen und seine jüdische Abstammung ernst nehmen, dann kommen wir bei der Frage nach seinem Ursprung nicht an

<sup>13</sup> Hier weist auch das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Rom 2001, den Weg. Das Dokument spricht von der Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel (Nr. 42), von der Fortdauer der göttlichen Liebe zu Israel (Nr. 31f.), von der unverbrüchlichen Treue der göttlichen Erwählung Israels (Nr. 33-36). H. H. Henrix hat gezeigt, dass dieses Dokument auch davon spricht, dass die Messias Hoffnung Israels nicht vergeblich ist und fragt: »Meldet sich hier – und diese Frage weist über den Rahmen des Dokumentes hinaus und geht auf die Rechnung einer »opinio theologica‘ oder theologischen These – die Möglichkeit einer Pluriformität oder Polarität von Wahrheit – etwa in dem Sinne von Ps 62,12: »Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört‘? Wir stehen mit den aufgeworfenen Fragen vor einer Spannung bereits im christlichen Glauben und Hoffen selbst. Eine Spannung, die darin besteht, dass der christliche Glaube sich am messianischen Wiederkommen Jesu Christi festmacht und zugleich die jüdische Messias Hoffnung positiv würdigt.« (H. H. Henrix, »Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich«. *Ein theologischer Vermerk von Gewicht*, in: Ch. Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden*, Stuttgart 2003, 51-62, 61) Hier muss man von einem einzigartigen Verhältnis zwischen Kirche und Israel sprechen, das interreligiös unvergleichlich ist. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Die je andere einzigartige Erwählung in der Zeit – Zur Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: *Bibel und Liturgie* 74 (2001) 218-230; ders., *Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie*, in: G. Risse – H. Sonnemans – B. Theß (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, F. H. Waldenfels, Paderborn 1996, 495-511.

<sup>14</sup> Interessant ist auch der Blick auf die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium«, vgl. G. Baum, *Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und der Kirche*, in: G. Baraúna, Hg., *De Ecclesia*, Freiburg 1966, 574-584, bes. 583f. Baum hält mit Lumen Gentium fest, dass Gott weiterhin in der Mitte des Volkes Israel wirkt, das in diesem Bund steht, im Hören auf die Schrift und im Feiern des Gottesdienstes. (583f.)

Israel und seiner Erwählung vorbei.<sup>15</sup> Die Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes kann auch christologisch nicht an Israel vorbei geschehen. Die re-ductio in den rätselhaften Ursprung des Wortes Gottes, die re-ductio in mysterium konfrontiert uns mit der Erwählung Israels.

Das sollte Konsequenzen für die Theologie und auch für die Christologie zeitigen. Was bedeutet es nun, von daher unsere Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes aufzugreifen?

### **3. Sprechen Gottes und Christologie: Die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch**

W. Breuning hat eine Christologie gefordert, die nicht antijüdisch ist.<sup>16</sup> Dies bedeutet, so von Jesus Christus zu sprechen, dass Israel nicht aus seiner einzigartigen Berufung und seinem Bund gedrängt wird. Bislang wurde die Christologie oft als Überbietung der jüdischen Verheißung verstanden. Die Frage ist, ob sich hier eine vergleichende Sprache rechtfertigen lässt.

Jesus geht seinen Weg stellvertretend für die Menschen und für sein Volk. Die Erwählung und Berufung Jesu hat bleibend mit der Berufung Israels zu tun.

Die Christologie hat bei der Rede von der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Jesu ernst zu nehmen, dass diese mit der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Israels unmittelbar zu tun haben und sie nicht ausschließen. Außerdem muss die Christologie die Spannung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus wahren, um nicht zu einer einseitigen Christologie zu kommen, die mit der Vernachlässigung der Menschheit Jesu auch dessen jüdische Herkunft vernachlässigt,<sup>17</sup> oder mit der Vernachlässigung der Gottheit Jesu auch die Gottunmittelbarkeit Israels zu gering achtet. Es geht um zwei unterschiedene Weisen, die unmittelbare Ursprungs-Beziehung zu Gott in seinem Wort zu bezeugen. Jüdisch wie christlich wird die Spannung ernst genommen, dass Gottes Wort im menschlichen Wort ergeht. Der Raum der Deutung steht in der Spannung zweier Erwählungen bzw. Berufungen, die in einem asymmetrischen Verhältnis stehen. Das Judentum geht dem Christentum voraus, das Christentum folgt ihm nach. Der Stachel der je anderen Berufung könnte ein Zeichen für die uneindeutige und unverfügbare Stimme Gottes sein. Keiner darf sie als sicheren Besitz betra-

---

<sup>15</sup> Vgl. H. Frankemölle, *Der Jude Jesus und der christliche Glaube*, in: E. Biser – F. Hahn – M. Langer (Hgg.), *Der Glaube der Christen*, Bd. 1, München – Stuttgart 1999, 602-623.

<sup>16</sup> Vgl. W. Breuning, *Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie*, in: ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung*, 81-100.

<sup>17</sup> Dazu H. Frankemölle, *Der Jude Jesus und der christliche Glaube*, 619.

chten. Kann die Christologie sich auf diese Spannung einlassen? Dies kann sie tun, weil es auch in der Christologie um eine Ursprungs-Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, die nicht Identität und Eindeutigkeit bedeutet, sondern eine Spannung, die immer wieder neu zu denken gibt und im Leben zu deuten ist. Dies will ich anhand des Konzils von Chalkedon aufzeigen.

Das Konzil von Chalkedon versucht im Jahr 451 n. Chr. einen Kompromiss zu eröffnen, der widerstreitende christologische Modelle zueinander führen soll. Es gab Christologien, die eher die Menschheit oder die Gottheit Jesu Christi betonten, die eher seine Einheit mit Gott oder seine Unterschiedenheit von Gott ins Zentrum rückten. Die berühmte Formel des Konzils lautet: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt.<sup>18</sup> Eine Person in zwei Naturen, eine Einheit in Unterschiedenheit. Man darf Gott und Mensch in Jesus Christus nicht trennen, aber auch nicht vermischen. Deshalb setzt das Konzil hinzu: wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt. Hier wird daran festgehalten, dass in Jesus von einer Beziehung zu sprechen ist, in der sich zwei zu Unterscheidende unmittelbar nahe sind, Gott und Mensch. Es bleibt bei aller Nähe bei einem Gegenüber. Und wenn das dritte Konzil von Konstantinopel definiert, dass in Jesus Christus auch zwei Willen festzuhalten sind, ein göttlicher und ein menschlicher, dann will auch dieses Konzil jedem Monophysitismus einen Riegel vorschieben: Wer die Gottheit in Jesus Christus überbetont, der setzt die menschliche Freiheit Jesu aufs Spiel, und damit die Erlösung des Menschen, der mit allem, was er ist, von Gott angenommen wird. Einheit in Unterschiedenheit, das ist die Spannung, die der christliche Glaube auszuhalten hat, in der Rede von der Hl. Schrift als Gottes Wort im Menschenwort ebenso, wie in der Rede von der Christologie, wahrer Gott und wahrer Mensch. In dieser Spannung kommt eine einzigartige Beziehung zur Sprache, die für eine Gottunmittelbarkeit steht, die nicht vergleichbar ist. Einzigartiges kann nicht verglichen werden, sondern muss in einer Sprache der Anderheit zur Sprache kommen, die nicht in

---

<sup>18</sup> Vgl. DH 301: »... ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt ...«. Vgl. zum Konzil von Chalkedon nach wie vor A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon*, 3 Bde, Würzburg 1954, bes. den Aufsatz von K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, in Bd. 3, 3-49. Von daher wäre die Debatte mit G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, Regensburg 2001, zu suchen, der die Personidentität zwischen Jesus und dem Logos auf eine Weise betont, die m. E. mit der Formel von Chalkedon und ihrer Interpretation durch Rahner, Wohlmuth u.a. in Spannung steht.



Kategorien des mehr oder weniger denkt. Unsere Sprache hat Mühe, ein Beziehungsgeschehen, in dem einzigartiges geschieht, nicht auf der Ebene der Worte fest zu stellen. Auch Chalkedon müht sich daran ab, eine einzigartige, unmittelbare Beziehung in Worte zu fassen. Es geht, wie auch Joseph Ratzinger betont, um ein Beziehungsgeschehen, wenn von Gott und den Menschen die Rede ist. Gott und Mensch sind Beziehungswesen. Und Ratzinger hat darauf verwiesen, dass der christliche Begriff von Person immer auch *relatio*, Beziehung bedeutet.<sup>19</sup> In der Christologie ist von einer Person in zwei Naturen die Rede. Person bedeutet Beziehung, die bis zum Zerreißen gespannt ist, Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Wort Gottes und seinem Vater. Es geht um eine unvergleichliche und unmittelbare Gottesbeziehung Jesu in Einzigkeit.

Die Trinitätslehre, die 381 n. Chr. auf dem ersten Konzil von Konstantinopel ihre klassische Formulierung findet, betont, dass in Gott Unterschiede festzuhalten sind: ein Wesen, aber drei Personen. In Gott, so heißt es später, sind alle eins, wo nicht ein Gegensatz in der Beziehung entgegensteht.<sup>20</sup> Vater, Sohn und Geist sind nicht etwas anderes, aber sie sind je ein anderer.<sup>21</sup> Es gibt eine Anderheit und Unterschiedenheit in Gott, keine unterschiedslose Identität. W. Kasper bringt es auf den Punkt: Einer aus der Trinität ist Mensch geworden, nicht der Vater, auch nicht der Geist.<sup>22</sup> Josef Wohlmuth betont, dass nicht davon die Rede sein kann, dass Gott unterschiedslos Mensch wird und sich verendlicht, dass Adonai, der Gott Israels inkarniert und dabei sich alles in Eindeutigkeit auflöse.<sup>23</sup> Es ist Gottes Wort, die zweite göttliche Person

<sup>19</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Gott und die Welt*, Stuttgart-München 2000, 95: »Zum Menschen gehört, dass er ein relationales Wesen ist ... Er ist kein autarkes, in sich allein gerundetes Wesen, keine Insel des Seins, sondern seinem Wesen nach Beziehung. Und gerade in dieser Grundstruktur ist Gott abgebildet. Denn es ist ein Gott, der in seinem Wesen ebenfalls Beziehung ist, wie uns der Dreifaltigkeitsglaube lehrt.«

<sup>20</sup> So das Konzil v. Florenz, vgl. DH 1330: » ... omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.«

<sup>21</sup> Nur von daher macht die Rede von der Perichorese in der Trinität Sinn, wobei natürlich die Frage im Raum steht, wie weit man die Aussagen über die immanente Trinität treiben kann bzw. soll, die immer im Spannungsfeld von monosubjektivem (etwa bei K. Rahner) und trisubjektivem (etwa bei H. U. v. Balthasar, W. Pannenberg, B.J. Hilberath, G. Essen) Denken stehen und dabei den Modalismus oder den Tritheismus vermeiden müssen; vgl. dazu G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997, 90-94; auch C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, in: *EvTh* 58 (1998) 100-119; ders., *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, in: *ThQ* 181(2001) 33-49.

<sup>22</sup> W. Kasper, »Einer aus der Trinität...«. *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1, 217-234.

<sup>23</sup> Vgl. J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, 62ff. In einem noch unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel »Jesus der Bruder und Christus der

von der dies gesagt wird. Gott bleibt auch angesichts der Inkarnation der unbegreifliche, in der Nähe der ferne, in der Immanenz der transzendente, in der Anwesenheit der abwesende Gott. Die Nähe Gottes ist nicht herstellbar oder verfügbar, sie wird gewährt. Die Nähe Gottes ist bleibend zur Deutung aufgegeben und nicht in einer Eindeutigkeit einschließbar, ich erinnere an die Aussagen des Papstes zur Hl. Schrift.

Wir haben es in der trinitarischen Gottrede und Christologie mit Relationen, unterscheidenden Beziehungen, nicht mit Identität und unterschiedsloser Einheit zu tun. Insofern haben wir es mit einer Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit zu tun, denn es geht in dieser Beziehung der Inkarnation um die Frage nach der Bedeutung Gottes und des Menschen. Es geht um Einzigkeit und um Anderheit. Daher kommt es dogmengeschichtlich auch zu unterschiedlichen Ausprägungen der Christologie. Die Herausforderung besteht darin, die Spannung auszuhalten und beides voll und ganz zum Tragen zu bringen: In der Geschichte Jesu Christi geht es um die unmittelbare Nähe Gottes in dieser menschlichen Geschichte. Es geschieht ganz von Gott und ganz vom Menschen Jesus her, was hier für uns geschieht: die vergebende Nähe Gottes in der Zeit. Der Begriff der Einzigkeit steht dann aber dafür, dass er Vielheit impliziert und nicht ausschließt, weil hier eine Beziehung zwischen Vater und Sohn zur Debatte steht, die selbst in Gott nicht aufgelöst wird. Das führt schließlich zur trinitarischen Rede von Gott.

Die Christologie spricht von der Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen Gott, genauer Gottes Wort und dem Menschen Jesus. Der Vater steht in der christlichen Tradition für den ursprunglosen Ursprung in Gott, er steht auch für die bleibende Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes. Damit wird das Geheimnis Gottes eben nicht aufgelöst, sondern gewahrt. Christliche Tradition spricht von der Trinität daher als *Mysterium stricte dictum*. Das Wahre eines Geheimnisses hat es mit einer Einzigkeit zu tun, die sich keinem ordnenden Zugriff fügt, es sei denn, man tut ihr Gewalt an. Einzigkeit lässt sich nicht begreifen, in ein System oder eine Ordnung zwingen. Auch nicht in eine Eindeutigkeit. Das muss die Theologie und die kirchliche Lehre die Menschen spüren lassen. Dann können wir auch den Weg finden, Missverständnisse im jüdisch-christlichen Dialog auszuräumen.

---

Herr« hat Wohlmuth in Punkt 2 eine sehr dichte Interpretation der Formel von Chalkedon vorgestellt, die für den jüdisch-christlichen Dialog von beachtlicher Bedeutung ist und deutlich werden lässt, dass sehr differenziert von der Menschwerdung des Logos und nicht unterschiedslos von der Menschwerdung von »ho theos« bzw. des Tetragramms zu sprechen ist. (Dieser Beitrag wird von mir und W. Trutwin in einem Band hg., der eine Tagung des Gesprächskreises »Juden und Christen« des ZK der dt. Katholiken vom Frühjahr 2003 in München dokumentiert, in dem das Dokument »Dabru emet« im Mittelpunkt steht.)

Die Re-ductio in den Ursprung führt also christologisch in das Geheimnis von Ursprungsbeziehungen hinein. Einzigartige haben es unmittelbar miteinander zu tun.

Kann nun nur von Jesus eine Einzigkeit ausgesagt werden, die die Einzigkeit anderer ausschließt, oder steht seine Einzigkeit stellvertretend für die Einzigkeit Anderer. Im ersten Fall wäre Jesus Christus als Mittler verstanden, der sich zwischen Gott und die Menschen stellt, der eine Gottunmittelbarkeit beansprucht, die anderen nicht zukommt. So könnte er nicht als jener zur Sprache kommen, in dem Gott uns in seinem Wort unmittelbar erreicht. Das andere würde bedeuten, dass er stellvertretend für unsere Einzigkeit einsteht und uns deren Bedeutung zusagt.

Die Einzigkeit Jesu Christi steht für die Einzigkeit der Gottesbeziehung jedes Menschen und macht diese nicht zunichte. Es gibt hier keine Konkurrenz und kein mehr oder weniger, sondern eine Anderheit. Einzigkeit ist nicht vergleichbar oder begreifbar. Zwischen Einzigen geschieht, so Levinas, Nähe im Sprechen. Es geschieht im Wort. Ob ich mich auf dieses Wort verlassen kann, zeigt sich in der Geschichte. Das Wort kann sich bewähren oder nicht. In der Geschichte Israels und Jesu Christi bewährt sich das Wort Gottes und steht für dessen Verlässlichkeit und Treue. Es steht für eine unmittelbare Nähe Gottes bei den Menschen, die leibhaftig spürbar ist und den Menschen mit Leib und Seele heilen will. Das Wort ruft den Menschen zur Entscheidung und in die Verantwortung. Denn es wird uns zugemutet, dass die Beziehung zu Jesus und zu Gott unmittelbar mit der Beziehung zum Anderen zu tun hat. Dafür steht die Christologie.

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes Gottes im menschlichen Wort erlaubt uns nicht, den Ruf des Nächsten im Hören auf den sprechenden Ursprung zu überhören.

#### **4. Die Frage nach dem unvordenklichen Ursprung des Wortes Gottes im Hören des Anderen: »Die Offenbarung geschieht durch den, der sie empfängt«**

Für K. Rahners Christologie war Mt 25,31ff. in besonderer Weise bedeutsam: »Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mit getan.« Hier wurde für ihn deutlich, dass das stellvertretende Handeln Jesu Christi für eine Gottunmittelbarkeit steht.<sup>24</sup> Denn es wird uns zugemutet, dass unser Tun ihm gegenüber in jenen Beziehungen ge-

<sup>24</sup> Vgl. dazu E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 274ff. Bei K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976 u.ö., 303; ders., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.

schieht, in denen wir vom Not leidenden Anderen herausgefordert werden. Die Beziehung zu Jesus Christus und zu Gott wird gelebt in der Beziehung zu konkreten einzigartigen Anderen. Dieser Andere steht an der Stelle Jesu Christi. Und wir stehen an der Stelle Jesu Christi, wenn wir uns durch den Anderen, in dem uns der Anspruch Jesu Christi trifft, herausfordern lassen und seinem Ruf antworten. So geschieht Nachfolge auf Jesus und sein Wort hin, das uns im Antlitz des Nächsten entgegentritt. Doppelte Stellvertretung, die in uns und im Anderen je unterschiedlich geschieht. Die Re-ductio des Wortes Gottes führt nicht zu Gott allein, sondern führt uns zum Anderen und seiner Bedürftigkeit.

Der jüdische Philosoph E. Levinas sagte einmal, Mt 25,31ff. sei wörtlich wahr.<sup>25</sup> Damit hat er als Jude nicht die Christologie übernommen, aber betont, dass hier für ihn, wie im jüdischen Glauben, die Beziehung zu Gott an die Beziehung zum Anderen, zum Armen und Bedürftigen gebunden wird. Dafür steht auch das jüdisch wie christlich zentrale Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, beides hat unmittelbar miteinander zu tun, ungetrennt und unvermischt.

Das wird deutlich in einem anderen Satz von Levinas, der jüdisch wie christlich bedeutsam ist und zugleich unsere Grundfrage nach dem Sprechen Gottes aufgreift. »Die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt.«<sup>26</sup>

Dies greift die Spannung auf: Gottes Offenbarung geschieht im menschlichen Zeugnis, durch das inspirierte Subjekt. Das Phänomen der Inspiration ist jenes, auf das Levinas die Sprache zurückführt. Das Sagen vor dem Gesagten geschieht leibhaftig und hat mit dem belebenden Gottesgeist zu tun. Es bedeutet die Bewegung von Einatmen und Aus-

<sup>25</sup> Vgl. E. Levinas, *Zwischen uns*, München – Wien 1995, 140: »In der Tat würde ich sagen, in dem Maße wie ich sage, daß die Beziehung zum Anderen der Beginn aller Verstehbarkeit ist, daß ich die Beziehung zu Gott nicht beschreiben kann, ohne von dem zu sprechen, was mich dem Anderen gegenüber verpflichtet. Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche, Matthäus 25: Die Beziehung zu Gott wird dort vorgestellt als eine Beziehung zum anderen Menschen. Das ist keine Metapher: Im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. Das ist keine Metapher, das ist nicht bloß extrem wichtig, es ist wörtlich wahr. Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre.« Vgl. dazu auch J. Wohlmuth, *Herausgeforderte Christologie*, in: ders. (Hg.), *Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, 215-229. Hier bringt er Levinas und Rahner ebenfalls von einer chaledonischen Hermeneutik her ins Gespräch. Ich kann hier leider nicht näher auf das Denken von E. Levinas eingehen und verweise auch auf die sehr gründliche und inspirierende Untersuchung zu Levinas aus philosophischer Perspektive von B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. u. a. 2000.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, Freiburg – München 1992, 341: »Umkehrung der Ordnung: die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt.«

atmen, Inspiration und Expiration.<sup>27</sup> Einhauchen und Aushauchen spielt auf jene biblische Rede vom Geist Gottes, von der Ruah an, die dem Menschen eingeblasen wird, um ihn zu beleben. Ruah bedeutet Beziehung vom Anderen her, der Andere in mir. Sprache geschieht als leibhaftige Nähe des Anderen, das Sprechen geschieht auf den Anderen hin, der mich zuvor angesprochen hat. Das Hören des Wortes bleibt mir nicht äußerlich, es dringt in mich ein, so wie der Atem in mir ist, ohne mich zu entfremden und zugleich für meine Beziehung zum Leben und zum Anderen steht. Sprechen bedarf des Atems.<sup>28</sup>

Wenn Johannes von Damaskus in der Patristik lehrt, dass ein Wort ohne Atem unhörbar bleibt, weil die Stimme nicht gehört werden kann,<sup>29</sup> dann wird die Bedeutung der Inspiration deutlich: Atem, der uns zum Sprechen bringt. Sprechen, das uns gewährt wird von Gott her, der eine Sprache stiftet, der wir entsprechen können. B. Casper hat so die Analogie zu deuten versucht: Entsprechung, die im Sprechen als Antwort geschieht, wir antworten mit unserem Leben.<sup>30</sup> Ein Wort ohne Atem ist nicht hörbar, ohne Atem keine hörbare Stimme, ein Atem ohne Wort bleibt bedeutungsleer. Beides hat unmittelbar miteinander zu tun. Denken wir an das Pfingstgeschehen: Es geschieht Inspiration von Gott her und Petrus deutet es mit seinen Worten. Die Stimme Gottes wird in jenen hörbar, die seinem Atem entsprechen. Es wird ein Atem gespürt, auf den hin Worte geschehen. Der Atem steht für ein Sagen Gottes vor allem Gesagten, für eine Nähe, die Geben bedeutet, Geben einer Sprache als Gabe der Nähe, die an Beziehungen gebunden bleibt. Gott bindet sich an Beziehungen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi bindet sich an einzige Menschen. Es geschehen asymmetrische Beziehungen zu Gott und zum Andern, der mir an die Seite gestellt wird. Ich kann mich nicht erinnern, wann dies geschehen ist. Hier ist von einer Vergangenheit die Rede, die sich meiner Erinnerungsmöglichkeit entzieht. Eine unvordenkliche Vergangenheit, an die ich nicht bruchlos herankomme, eine unbegreifliche Vergangenheit, in der ein Ursprung zu mir sprach. Der Ursprung hat mir im Sprechen seines Wortes den Anderen anbefohlen, an dem ich nicht vor-

<sup>27</sup> Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, 386f. »Die philosophische Sprache aber, die das Gesagte auf das Sagen zurückführt, führt das Gesagte auf das Atmen zurück, das sich dem Anderen öffnet und dem Anderen gerade seine Bedeutsamkeit bedeutet.« (386)

<sup>28</sup> Vgl. E. Dirscherl, *Das inspirierte Subjekt bei E. Levinas - eine Inspiration für die christliche Theologie?*, in: J. Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, 163-173.

<sup>29</sup> Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 267 dort Anm. 61, das Zitat von Johannes von Damaskus.

<sup>30</sup> Vgl. B. Casper, *Analogie*, in: R. Mosis - L. Ruppert (Hgg.), *Der Weg zum Menschen*, F. A. Deissler, Freiburg 1989, 219-233, bes. 223f. mit Bezug zu F. Rosenzweig.

beikomme, wenn ich nach dem Wort Gottes frage. Spannend ist, dass dies auch in der Christologie von Mt 25,31ff. her so geschieht. Das beschreibt eine unmittelbare Nähe zwischen christlichem und jüdischem Denken, jenseits des Unterschiedes. Jenseits dieser Spannungen ist die Frage nach dem Wort Gottes nicht zu haben und das ist das Wagnis der Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit dieser Beziehungen. Die Stimme Gottes geschieht im menschlichen Sprechen, das öffnet den Raum unserer Freiheit und unserer Antwort, jenseits einer Eindeutigkeit, die jene Spannung still stellen will. Daher scheiden sich die Geister am Volk Israel und an Jesus Christus. Wir können eine Bedeutung leben, die wir zu verantworten und zu suchen haben. Im gesprochenen Wort kann jene Beziehung zur Sprache kommen oder verraten werden, in der sich die Bedeutung meines Lebens und des Wortes Gottes entscheidet. Was genau in unserem Leben geschehen ist und welche Bedeutung alles hatte, kann nur jener eindeutig und abschließend beurteilen, der kommen wird, die Erde zu richten, um zu retten, wenn Zeit nicht mehr geschieht und alles von ihm her zu überblicken ist. Das Wagnis unserer Deutung durch unser Lebenszeugnis geschieht als Wagnis und auf Hoffnung hin. Jüdisch wie christlich wird uns eine vergebende Nähe Gottes zugesagt, die unser Leben in jener Beziehung hält, die uns mit dem lebendigen Gott, dem ursprunglosen Ursprung verbindet, der uns beim Namen gerufen hat und der zu dieser Berufung stehen will. Wagnis und Hoffnung angesichts offener und nicht eindeutiger Beziehungen, auch die Mehrdeutigkeit der beiden Heilswege, sollten unser theologisches Sprechen behutsam und sensibel werden lassen. Wir legen als Juden und Christen Zeugnis von einem rettenden Gott ab, der zu uns spricht im menschlichen Wort. Daher sagt das Vaticanum II, dass Juden und Christen in der Ethik und Anthropologie gemeinsam Zeugnis ablegen können.<sup>31</sup> Sie können es auch in der Gottrede, sogar im Sinne der Gottunmittelbarkeit in seinem Wort, auf je unterschiedliche Weise. Denn die Offenbarung Gottes geschieht durch die, die sie empfangen.

Der Atem, Inspiration von Gott her, bedeutet, dass in mir Gottes Wort geschieht in der Weise meiner Verantwortung, die einzig und unvertretbar ist. K. Rahner sprach von einer Heilsverantwortung, die ich für den Anderen trage.<sup>32</sup> Medard Kehl spricht davon, dass ich für den Anderen Sakrament der Gottbegegnung bin.<sup>33</sup> Das zielt auf die selbe Spannung. Die Offenbarung Gottes geschieht durch die, die sie empfangen. Gottes Wort geschieht im menschlichen Wort.

<sup>31</sup> So die Aussagen von NA 4f.

<sup>32</sup> Vgl. K. Rahner, *Schriften VIII*, 226; dazu E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 254f.

<sup>33</sup> Vgl. M. Kehl, *Die Kirche*, Würzburg 1992, 87f.

Was hören wir? Antworten wir nicht auf eine Inspiration, die nach Wort und Deutung verlangt, für die wir selbst einzustehen haben?

*Daljši povzetek: Erwin Dirscherl, Božja beseda v človeški besedi: Temeljna napetost razodetja in njene posledice za dogmatiko* (povzetek pripravil Branko Klun)

**Ali je Sv. Pismo enoznačno? Pozicija Janeza Pavla II.** Po Janezu Pavlu II. mora dogmatika živeti z določeno napetostjo. Pričevanje Svetega Pisma kot Božje besede v človeški besedi namreč ni enoznačno, ne more zahtevati absolutnega pomena, marveč zahteva razlaganje in tolmačenje – vedno znova, v vsaki kulturi in času. Papež pravi, da zahteva po absolutnem pomenu vsake besede v Bibliji predpostavlja napačno predstavo Božje absolutnosti in vodi v zavračanje različnosti in mnogoznačnosti. Toda Božja beseda se dogaja v mnogovrstnem in ne enoznačnem človeškem govoru. Tako se tolmačenje smisla Biblije nikoli ne konča, še bolj pa mora to veljati za predlogo krščanske vere oz. cerkvene dogme. Cerkevno učiteljstvo se ne nahaja nad Božjo besedo, marveč slednji služi (DV 10). Stavki nauka kot razlaga Božje besede niso *per se* enoznačni, temveč jih je potrebno vedno znova tolmačiti in sprejemati. Zato ne more obstajati noben zaprt sistem dogmatike, temveč odprtost, ki odnosom in Božji drugosti pušča prostor ter jih ne fiksira in s tem izda. Pri tem ne gre za to, da bi besedo Boga ali njega samega podvrgli večznačnosti, temveč sta večznačnost in nuja tolmačenja posledica dejstva, da Božji nagovor išče upovedanje v človeški besedi. Prepričanje, da Božjo besedo posedujemo v čistosti in enoznačnosti, bi bilo po papežu čisti fundamentalizem. Bog tudi kot govorec ostaja nepojmljivi in skrivnostni. Zato se vprašanje odnosa do Boga ne odloča v območju neovrgljive dokazljivosti, marveč v svobodni privolitvi, ki predpostavlja prostor tolmačenja in odločanja.

**Poslušati druge priče Sv. Pisma: dialog z judovstvom.** Za papeža Janeza Pavla iz povedanega sledi obveza za dialog z judovstvom. Pri vprašanju božje besede je potrebno prisluhniti judovskemu pričevanju, kar vodi tudi mojo dogmatično refleksijo. Papež vedno znova poudarja, da živi Izraelski narod v veljavni zavezi z Bogom. To pomeni, da se Božja beseda dogaja in poslušati ne le v krščanstvu, temveč tudi v judovstvu. Bog govori obema. Za Janezom XXIII in Pavlom VI ponavlja sedanji papež, da so Judje »naši starejši bratje v veri«. Zato je potreben dialog z živim judovstvom. Vprašanje po izvoru Božje besede se tudi iz kristološkega vidika ne more izogniti Izraelu. To pa prinaša posledice tako za teologijo kot za kristologijo.

**Božji govor in kristologija: neposredni odnos med Bogom in človekom.** W. Breuning je zahteval kristologijo, ki ne bo protijudovska. To

pomeni tako govoriti o Jezusu Kristusu, da se ne izrine Izraela iz njegove edinstvene poklicanosti in zaveze. Doslej se je kristologijo pogosto razumelo kot preseganje judovskih obljub. Vprašanje pa je, ali je takšen govor tu upravičen. Kristologija mora Jezusovo edinstvenost povezovati in ne izključevati z edinstvenostjo Izraela. Poleg tega pa mora kristologija ohranjati napetost med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu, da ne bi zapadla v enostransko razlago in z zapostavljanjem Jezusove človeškosti zapostavila njegovo judovsko poreklo oz. z zapostavljanjem božjosti premalo upoštevala Izraelovo neposrednost v odnosu do Boga. Ali se lahko kristologija poda v to napetost? To lahko stori, ker gre v kristologiji za izvorni odnos med Bogom in človekom, ki ne pomeni identitete in enoznačnosti, marveč napetost, ki se nam vedno znova daje v premislek in terja tolmačenje v življenju.

To bi rad pokazal s pomočjo Kalcedonskega koncila, ki v Jezusu Kristusu prepozna božjo in človeško naravo, III. Carigraski koncil pa se temu pridružuje s priznavanjem dveh volj in se odločno zoperstavi vsakemu monofizitizmu. Enost v razlikovanosti je napetost, ki jo mora zdržati krščanska vera. Tudi pri nauku o Sveti Trojici je podobno: v Bogu obstaja razlikovanost in ne nerazlikovana identiteta. Obenem pa gre za edinstvenost teh odnosov.

Ali je Jezusova edinstvenost (Einzigkeit) v odnosu do Boga Očeta takšna, da izključuje edinstvenost drugih ljudi v odnosu do Boga ali pa njegova edinstvenost zastopa (ist stellvertretend) in zagovarja edinstvenost drugih v njihovem odnosu do Boga? V drugem primeru ni konkurence med odnosi, kajti edinstvenost ne pozna primerljivosti. To pa pomeni, da Jezusova edinstvenost zastopa edinstvenost drugih in nas odpira k odnosu do drugega.

**Vprašanje nepojmljivega izvora Božje besede v poslušanju drugega: »Razodetje se vrši preko tistega, kateri ga sprejema«.** Za Rahnerjevo kristologijo je imel poseben pomen stavek: »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25, 40), kjer se razodeva, da se odnos do Kristusa in do Boga živi v odnosu do konkretnega in edinstvenega drugega. Judovski filozof E. Levinas je rekel, da je ta stavek dobesedno resničen. S tem kot Jud ni prevzel kristologije, temveč poudaril, da je tudi za judovsko vero ključna medsebojna povezanost ljubezni do Boga in do sočloveka – nepomešano in neločeno.

Povezanost v razlikovanosti pa je razvidna tudi v naslednjem Levinasovem stavku, ki se navezuje na naše izhodiščno vprašanje o Božjem govoru: »Razodetje se vrši preko tistega, kateri ga sprejema.« Levinas govori o navdihu kot inspiraciji ter ga povezuje z dihanjem, kjer mi dih (v aluziji na »ruah«) prihaja od Drugega, od Boga. Toda dih navdihnjenja ostaja nem brez človeške besede. A tudi človeška beseda ni mogoča brez diha(nja). Vendar se izrekanje dogaja v prostoru naše svobode in



našega odgovora ter nima tiste enoznačnosti, ki bi odpravila vsako napetost. Tako kristjani kot Judje pričujejo o Bogu, ki rešuje in ki nam govori v človeški besedi. Pri obojih lahko govorimo o neposrednosti Boga v navdahnjeni besedi, kajti razodetje se vrši po tistih, ki ga sprejemajo. Božja beseda se dogaja v človeški besedi, ki hkrati razodeva smisel našega življenja: *Gloria dei vivens homo*.

*Ključne besede:* Božja beseda, razodetje, dogmatika, kristologija, dialog z judovstvom, Janez Pavel II., Levinas

***Summary: Erwin Dirscherl, Word of God in Human Words. A Basic Tension of the Revelation and the Dogmatic Consequences Thereof***

Theology has to deal with a basic tension in the Bible: the revelation of the word of God is only given in human words. This is the understanding of the canon of the Holy Scripture as described in *Dei verbum*, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation of Vatican II. John Paul II emphasizes that the text of the Holy Scripture has to be interpreted and is not unambiguous. It is not so that every word would have only one meaning. The text includes various meanings because the Word of God is only given in a plurality of human speeches and experiences. Therefore it is necessary to interpret the Bible at every time and in every culture. The process of interpretation will come to an end when history and time have come to their end. The interpretation of the Holy Scripture also has to consider the witness of Jews because they are our »elder brothers in faith« (John XXIII, John Paul II). The pope says very clearly that the covenant between God and Israel is not broken, but still valid. In the Christian-Jewish dialogue we can learn that the interpretation of the Holy Scripture takes place in and through the witness of our lives. The revelation takes place in the lives of the people who receive and accept the revelation of their own free will. The word of God asks for the responsibility of man. The common vocation of Jews and Christians - in spite of the difference in christology - is to live brotherly love and the love of God. God is looking for our witness. Also the talking about Jesus as true God and true man (Council of Chalcedon) means that God respects human freedom and our decision. He invites us to be His witnesses with all our lives. The meaning of the word of God in the Holy Scripture refers to the meaning of our life: *Gloria dei vivens homo*.

*Key words:* Divine Word, revelation, dogmatics, christology, dialogue with Judaism, John Paul II, Levinas