

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN
BAND/VOL. III (2008)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

I M P R E S S U M

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN
BAND/VOL. III (2008)

ISBN 978-3-00-028940-8

© 2008 EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH, Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten.

Herausgeber:

Dr. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:

Dr. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:

Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der EUSEBIA-Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission, Stuttgart. Erscheint nach Bedarf.

Urheberrecht:

Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT. Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

Haftung:

Eine Haftung für die Veröffentlichungen kann trotz sorgfältiger Prüfung durch die Redaktion vom Herausgeber nicht übernommen werden. Mit der Übergabe der Manuskripte und Bilder an die Redaktion erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Hasenbergstr. 31, D-70178 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart
Tel. 0700-54115411, Fax 0700-54115410
E-mail: info@eusebia.org

Geschäftsführer:

Peter Wassermann, Cornelia Wassermann

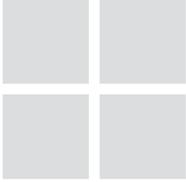
Gemeinnützigkeit:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH ist durch Bescheinigung des Finanzamtes Stuttgart (StNr 99124/00897) als kirchlich, gemeinnützig und mildtätig anerkannt.

Spendenkonto:

Deutschland: Ev. Kreditgenossenschaft (EKK) Stuttgart
Konto-Nr. 418 692 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE25 5206 0410 0000 4186 92 BIC: GENO DEF1 EK1
Schweiz: Postfinance Konto-Nr. 40-786 593-7
IBAN: CH81 0900 0000 4078 6593 7 BIC: POFI CHBE XXX

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN



BAND/VOL. III (2008):

Strömungen der Auslegung des Neuen Testaments
und ihre Auswirkungen auf Theologie und Mission

Currents in New Testament Interpretation and their
Effects on Theology and Missions

Vorwort 5

Foreword 6

Peter Wassermann

Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 1:

Zeugnisse des Alten Testaments 7

Son of God and Son of Man, Part 1:

Testimonies of the Old Testament 17

Richard Harvey

Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des
messianisch jüdischen Denkens 25

The Impact of Christianity on the Development of Messianic
Jewish Thought 39

Peter Wassermann

Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2:

Zeugnisse des Neuen Testaments 51

Son of God and Son of Man, Part 2:

Testimonies of the New Testament 67

Markus Piennisch

Der „biblisch-semitische Aspekt“ in der Grundstruk-
tur der WORT-TAT Gottes (dabar) 81

The „Biblical-Semitic Aspect“ in the Basic Structure of the
WORD-DEED of God (dabar) 101

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser!

Als Herausgeber freuen wir uns darüber, Ihnen den mittlerweile dritten Band der Reihe STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT) vorzulegen. Die ersten zwei Bände haben eine erfreulich breite Resonanz erhalten, die sich nun durch die Vorträge der diesjährigen EUSEBIA-Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission fortsetzen kann. Die Tagung am 27. September 2008 in Stuttgart stand unter dem Thema:

STRÖMUNGEN DER AUSLEGUNG DES NEUEN TESTAMENTS UND IHRE AUSWIRKUNGEN AUF THEOLOGIE UND MISSION

Hierbei steht vor allem die Frage nach der Identität Jesu Christi in den Evangelien im Vordergrund, die Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur. Dies ist von entscheidender Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums in der christlichen Gemeinde und Mission heute (Referat 1 und 3).

Denn diese Verkündigung wurde im Verlauf der Geschichte der westlichen Christenheit an entscheidender Stelle verzerrt bzw. geschwächt, so dass für die Gegenwart und Zukunft eine Neubesinnung auf das biblische Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus notwendig ist (Referat 2).

Diese Neuorientierung hin zu einem „biblisch-semitischen Ansatz“ wird beispielhaft an dem zentralen Begriff der Wort-Tat Gottes im alttestamentlichen Wirken Gottes aufgezeigt, durch den er sowohl die Schöpfung, als auch die Heilsgeschichte mit seinem Volk gestaltet (Referat 4).

Wie bereits im vergangenen Jahr, erscheinen alle Beiträge auf Deutsch und Englisch. Ebenso liegt diesem Band eine CD-ROM im MP3-Format bei, so dass alle Vorträge im Originalton zugänglich sind.

Die vierte Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission wird am 26. September 2009 in Stuttgart stattfinden. Zu dem Thema „Mission in der Kirchengeschichte“ werden wiederum Fachdozenten aus dem In- und Ausland referieren.

Herzlichen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

F O R E W O R D

Dear Readers!

As Editors we are pleased to present to you the third volume of the series STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT). The first two volumes were widely and well received. This will hopefully continue through the papers of this year's EUSEBIA-Professional Conference for Bible, Theology and Missions. The Conference on 27th September 2008 in Stuttgart was headed by the subject:

CURRENTS IN NEW TESTAMENT INTERPRETATION AND THEIR EFFECTS ON THEOLOGY AND MISSIONS

Here, especially the question of the identity of Jesus Christ in the Gospels moves to the foreground, the unity of his divine and human nature. This is of decisive importance for the proclamation of the gospel in the Christian church and missions today (paper 1 and 3).

This is because the proclamation has been distorted and weakened during the history of Western Christianity at a crucial phase, therefore a renewed commitment to the Biblical understanding of the self-communication of God in Jesus Christ is necessary for the present and the future (paper 2).

This reorientation toward a „Biblical-semitic approach“ is exemplified by the pivotal concept of the word-deed of God in the Old Testament work of God. Through this concept, he shapes both creation and salvation history with his people (paper 4).

As already last year, all lectures are published in German and English. Likewise, a CD-ROM in MP3-format is attached to this volume, therefore all lectures are accessible in actual voice.

The fourth Professional Conference for Bible, Theology and Missions will take place on 26th September 2009 in Stuttgart. Again, international experts from Germany and abroad will lecture on the subject „Missions in Church History“.

Many thanks for your interest!

The Editors

GOTTES SOHN UND MENSCHEN-SOHN

- TEIL 1 -

ZEUGNISSE DES ALTEN TESTAMENTS

1. EINLEITUNG

Die Diskussion um das Thema Gottes Sohn und Menschensohn als Hoheitstitel für Jesus Christus hat die Kirche, und folglich die Theologie, von Anfang an begleitet. Schon die Evangelien des Neuen Testaments (NT) verwenden beide Begriffe in verschiedenen Zusammenhängen und auf verschiedene Art und Weise. Doch in allen neutestamentlichen Schriften bleiben diese beiden Hoheitstitel Jesu von einander abhängig bzw. ergänzen einander, um uns das gesamte Bild des erhöhten Messias darzustellen. Diese Interdependenz der beiden Begriffe betont umso stärker, wie wichtig und unabdingbar dieses Begriffspaar für das Verständnis des Neuen Testaments ist.

Eine wichtige Frage, die diese Thematik in der theologischen Diskussion begleitet, ist: In wie weit sind diese beiden Hoheitstitel Jesu vor- oder nachösterlichen Ursprungs? Hat die erste Gemeinde diese Titel Jesus nachträglich - also retrospektiv - zugeteilt, um zu beweisen, dass dieser Jesus aus Nazareth der verheißene Messias sei? Oder können wir sachliche und redaktionelle Hinweise in den Evangelien finden, die uns verdeutlichen, wie dieses Begriffspaar Jesus schon zu seinen Lebzeiten begleitet hat, obwohl

seine Jünger zu jener Zeit noch nicht genau wissen konnten, wie sich die Prophetie des Alten Testaments erfüllen würde?

Die zweite Frage, die man zugleich stellen muss, ist: Was ist der Ursprung dieser Hoheitstitel und welche Bedeutung haben sie? Die Versuche der jüngeren Theologie, diese Hoheitstitel außerhalb der jüdisch-orientalischen Tradition zu sehen, haben diese Frage verschärft, aber nicht erklären können, ohne weithergeholte Theorien aufzustellen. Dennoch müssen wir uns konkret mit dieser Frage auseinandersetzen und eindeutige Hinweise im jüdischen Raum für das Verständnis der Schrift finden.

2. URSPRUNG DER HOHEITSTITEL

Wenn wir davon ausgehen, dass der Neue Bund zwischen dem Gott Israels und seinem Volk im jüdisch-orientalischen Raum stattgefunden hat – eine Verheißung für einen neuen Bund gibt es sonst in keiner anderen Tradition und Religion, weder im Orient noch im Okzident – so müssen wir von den Schriften ausgehen, die diese Verheißung in sich bergen. Das wäre naturgemäß der Kanon des Alten Testaments (AT), wie von den Masoreten überliefert.

Der Versuch, im Vorfeld der Analyse die Weichen stellen zu wollen, und eine Theorie aufzustellen, in der die Schriften des ATs nicht die Voraussetzung für die Schriften des NTs bilden, wie einige Theologen in der westlichen Hemisphäre dies getan haben, ist abwegig. Denn dazu müsste man zuerst die Theorie aufstellen, dass eine Sammlung von Begriffen und Worten in der Zeit der Entstehung des NTs zu einem redaktionellen Werk wurden, ohne Wurzeln in der eigenen Religion und Tradition zu haben, obwohl gerade diese Begriffe eine fundierte Grundlage in den eigenen Schriften haben. Das würde so viel bedeuten wie, wenn man sagen würde, dass alle Menschen vor uns Ignoranten und wir allein die Vernünftigen wären. Diese Denkweise ist ein Armutzeugnis und zeigt, dass man nicht in der Lage ist andere Denkstrukturen zu verstehen und sich in sie einzuarbeiten.

Unser Denken im Westen basiert überwiegend auf den philosophischen Ansätzen der Antike. Das ist berechtigt. Aber wir müssen uns auch dabei im Klaren sein, dass diese Philosophie auf Voraussetzungen und Erkenntnissen beruht, die vor unserer Zeit erdacht und gedeutet wurden. So haben sich die philosophischen Begriffe der Antike überwiegend im griechischen und hellenistischen Raum über die Jahrhunderte entwickelt, wobei eine Kultur der Begriffe und Denkstrukturen entstanden war. Ohne diesen sogenannten „Pool“ an Wissen und philosophischen Ansätzen hätte die Philosophie der Griechen nicht diesen fortwährenden Bestand bekommen.

Dass sich Gedanken von Kultur zu Kultur übertragen haben, vor allem im hellenistischen Raum, also auch im

Raum des späten ATs (2. Tempelzeit), steht außer Frage. Die griechisch-philosophische Kultur hat jedoch - weder damals noch heute - eine „Kultur“ der zwei Hoheitstitel „Gottes Sohn“¹ und „Menschensohn“, so wie sie im AT oder NT vorkommen, entwickelt, die eine nennenswerte Bedeutung für unsere Untersuchung haben könnte. Dass einige Gedanken der hellenistischen Welt – direkt oder indirekt – in der Niederschrift dieser „Offenbarungen“ mit verwertet wurden, ist sicherlich von Belang, sozusagen als Ergänzung bzw. Bestätigung der eigenen Tradition. Aber diese Gedanken haben niemals die Offenbarungen der eigenen Religion ersetzt oder aufgehoben.

Mit dieser Arbeit soll versucht werden, einige dieser Traditionsstrukturen aufzuhellen und die unterschiedlichen Vorstellungen darzulegen.

3. URSPRUNG DER MESSIANISCHEN HEILSERWARTUNG IM JUDENTUM

Der Ursprung der messianischen Heilserwartung im Judentum ist in der Thora begründet. In 5. Mose 18,15 verheißt die Schrift: **Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; dem sollt ihr gehorchen.**

Nach Mose war es Josua, der die Fackel dieser Verheißung ins gelobte Land trug. Danach waren es die Richter, jeweils von Gott erwählt, die den Auftrag hatten, Israel auf den rechten Weg zu leiten. Nach den Richtern waren es Könige, die, durch Samuel gesalbt, das Heil Israels sichern sollten.

Zuerst wurde Saul zum König gesalbt und war somit auserkoren, die Dynastie der Könige von Israel zu begründen. Weil aber Saul sich gegen die Anweisungen Gottes stellte und selbstherrlich das Schicksal Israels bestimmen wollte, verwarf ihn Gott. Denn Gott wollte „sein“ Reich unter dem Volk Israel auf Erden aufbauen und nicht das eines Menschen. Darum ließ Er durch Samuel den jungen Hirten David zum König salben, der „nach dem Herzen“ Gottes war. Durch seine Treue zu Gott, die sich in der Treue zu seinem Bund gezeigt hatte – also nicht durch seine Fehlerlosigkeit – gab Gott David bzw. seinem Nachkommen die Verheißung: ... **ich will seinen Königsthron bestätigen ewiglich** (2. Sam. 7,13).

Mit dieser „ewigen“ Verheißung an David und sein Haus ist die historische Suche nach dem „Heilsbringer für Israel“, wie in der Thora verheißt, vollendet. Von nun an waren König David und sein Nachkomme der verheißene Hirte Israels.

Da das Haus David und dessen Thron auf ewig erwählt war, hat sich durch diese zweite Verheißung der Begriff Messias (HAMASHIH, der Gesalbte) mit dem Begriff „einen Propheten wie mich“ der Thora zu einer unauflöselichen Einheit in der späteren eschatologischen Heilserwartung Israels verbunden. Von nun an war der König Israels – später, nach der Trennung vom Nordreich, nur noch König von Juda – der Mittler zwischen Gott und dem Volk.

3.1 Gottes Sohn im AT

Gerade in Zusammenhang mit dieser eschatologischen Heilserwartung, die das Haus David von Gott erhalten hat,

findet sich nun der Hinweis auf den ersten Hoheitsbegriff, den wir hier untersuchen, nämlich Gottes Sohn bzw. Sohn Gottes (GS/SG). Nachdem Gott David und seinen Nachkommen ein ewiges Königreich verheißt hat, offenbart Er ihm nun die Grundlage dieser Verheißung (2. Sam. 7,14): **Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein.**

In diesem Vers verheißt Gott David, dass er den Nachkommen auf seinem Thron an Sohnesstatt, als „Gottes Sohn“, annehmen wird. Im hebräischen Text wird für „Sohn“ der Begriff „BEN“ verwendet, und in der LXX „ÝION“. Dieser Vers wird mehrheitlich als die Grundlage für den Begriff ÝIOS THEOU, Gottes Sohn, so wie er später im NT erscheint, angenommen.

Einen weiteren Hinweis auf den Begriff „Gottes Sohn“ finden wir im AT in dieser Form nicht noch einmal. In Gen. 6,4 bzw. Psalm 29,1 und 89,7 lesen wir von den Götter-Söhnen (BENE ELIM) oder in Psalm 82,6 von Göttern bzw. Söhnen des Höchsten (ELOHIM bzw. BENE ELJON). Doch beide Begriffe werden in der LXX mit ÝIOI = Söhne wiedergegeben, also in der Mehrzahl. Der „einzelne“ Sohn, als Sohn Gottes (ÝIOS THEOU), kommt im AT sonst nicht mehr vor.

Jesus greift die Stelle in Psalm 82,6 in seiner Diskussion mit den Pharisäern auf (Joh. 10,34.35), als die Diskussion um seine Gottheit einen gefährlichen Standpunkt unter den Juden erreichte. Hier erwähnt er, dass sie (die Juden) als Götter (THEOI = ELOHIM) bezeichnet werden. Obwohl hier also eine Sohnschaft des Menschen zu Gott angesprochen wird, ist dieses Wort so zu verstehen, dass Menschen Kin-

der Gottes sind, wenn sie Gottes Wort empfangen haben. Diese Bedeutung beleuchtet auch Johannes in Kapitel 1, 12, wenn er schreibt: **So viele ihn angenommen haben, denen gab er Macht Gottes Kinder zu werden, die an ihn glauben**².

3.2 Menschen Sohn im AT

Für den Ursprung des Begriffs Menschen Sohn (MS) im AT gibt es zwei mögliche Quellen. Einmal lesen wir in Hes. 2,1ff den Begriff: BEN ADAM (Sohn-Adams), der bei Luther mit „Menschenkind“ übersetzt wird. Die LXX gibt diesen Begriff mit YÍE³ ANTHROPOU wieder. In der arabischen Sprache wird, ähnlich wie im Hebräischen, der Begriff Sohn-Adams (IBEN ADAM) verwendet. Dieses Konstrukt von BEN mit dem Wort ADAM bezeichnet in der semitischen Sprache die Zugehörigkeit zum "rationellen" Wesen, dem Menschen, der Gott hören und verstehen kann. Der Gegensatz dazu ist ein "irrationales" Wesen, das Tier, das zwar biologisch betrachtet auch eine Lebensform ist, Gott aber nicht wahrnehmen kann⁴.

Somit wird der Prophet Hesekiel hier als Mensch angesprochen, der zum Bilde Gottes geschaffen wurde, und nicht als ein Tier, das zwar auch von Gott erschaffen wurde, aber eben nicht „zum Bilde Gottes“, sondern als ein irrationales Wesen, das kein Gespräch mit Gott führen kann.

Die eigentliche Quelle für den Begriff „Menschen Sohn“ muss man in Daniel 7,13f suchen, wo der Prophet in einem Gesicht den Thron Gottes sieht: **Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmel wie eines Menschensohn und gelangte zu**

dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht.

Der Urtext von Daniel ist überwiegend in aramäischer Sprache abgefasst. An dieser Stelle lesen wir den aramäischen Begriff: BAR ENASH. BAR ist das aramäische Wort für „Sohn“ und ENASH steht für „Menschen“. Es ist nur diese eine Stelle, die in der LXX mit YIOS ANTHROPOU wiedergegeben wird, so wie wir es im NT als Hoheitstitel vorfinden. Es ist anzunehmen, dass der aramäische Begriff „BAR ENASH“⁵ sich in der jüdischen Tradition, nach dem Exil bis zum Kommen Jesu Christi, in der Umgangssprache erhalten hat, da man zur Zeit Jesu in Palästina überwiegend aramäisch sprach.

4. BEDEUTUNG DER HOHEITSTITEL IM JÜDISCH-SEMITISCHEN KONTEXT

Die Frage, die uns in Bezug auf diese beiden Hoheitstitel herausfordert, ist: Wie wurden die beiden Hoheitstitel GS und MS in der Zeit vor dem Kommen Jesu Christi jeweils verstanden und interpretiert bzw. wie hat sich das biblische Verständnis dieser Hoheitstitel bis zum Zeitpunkt seines Kommens entwickelt?

Als Grundlage für die Interpretation dieser Hoheitstitel im jüdisch-semitischen Kontext sind die prophetischen Schriften des ATs wie auch die Weisheitsliteratur (Psalmen, Sprüche, etc.) heranzuziehen, die, auf Grundlage der Thora, diesen Begriff ausgebaut und mit dem richtigen Interpretationsrahmen versehen haben. Nur auf der Grundlage dieses „jüdisch-semitischen“ Interpretationsrahmens können wir annähernd die

Bedeutung dieser Begriffe zur Zeit Jesu erschließen⁶.

4.1 Gottes Sohn im AT

Das Verständnis dieses Hoheitstitels im jüdisch-semitischen Kontext ist mit Sorgfalt zu interpretieren. Während wir als Christen diesen Titel nach-österlich, überwiegend im Sinne der johanneischen Interpretation als den „eingeborenen“ Sohn Gottes verstehen⁷, so war diese Interpretation in der vor-österlichen Zeit, wie wir sehen werden, nicht vorhanden bzw. noch nicht absehbar.

Drei Grundverständnisse lassen sich im AT über den messianischen Gottes Sohn festmachen:

4.1.1 Der Prophet und Mittler

In 5. Mose 18,15 können wir dieses wesentliche Merkmal des Messias-Begriffes feststellen: **Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern;**

Der messianische Gottes Sohn ist zuerst einmal ein Prophet, der die Offenbarung Gottes an das Volk Gottes wortgetreu weitergibt.

Dieses Wort Gottes ist zuerst einmal Gesetz. Da aber das Gesetz Gottes nicht gebrochen werden kann, ist das Wort Gottes somit auch eine prophetische Aussage für die Zukunft; denn es wird so kommen, wie Gott bzw. das Gesetz es bestimmt hat. Dieser Prophet ist, wie Mose, ein auserwählter Gottes aus dem Volk Israel, ein Mann des Volkes.

4.1.2 Priester und Freudenbote (Evangelist)

Der „Sohn“ Gottes durfte zur Rechten

des Allerheiligsten regieren, denn in Psalm 110,1 steht die Verheißung: **Der Herr sprach zu meinem Herrn: „Setzte dich zu meiner Rechten ...“.**

Die Frage auf wen diese Verheißung in Psalm 110 bezogen ist, veranlasst Jesus zu der Diskussion mit seinen Jüngern in Markus 12,35ff (par.). Dies zeigt uns, dass vor und z.Zt. Jesu offensichtlich der königliche Nachkomme Davids, als ein „irdischer“ Messias verstanden wurde und nicht als ein „himmlischer“.

Wichtig ist die Tatsache, dass dieser Gottes Sohn mit priesterlicher Würde ausgerüstet ist, wie wir in Vers 4 des gleichen Psalms lesen: **Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen: „Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeks“.**

Dieser gesalbte Priester, der weder einen Anfang noch ein Ende hat, ist zugleich der Hohepriester des Volkes.⁸

In Jes. 61,1 lesen wir eine ähnliche Verheißung: **Der Geist Gottes des Herrn ist auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Elenden gute Botschaft zu bringen ... und zu verkündigen ein gnädiges Jahr des Herrn.**

Nach 3. Mose 25,8ff ist das Einhalten des Erlassjahres eines der Hauptaufgaben des Hohen Priesters am großen Versöhnungstag. Somit ist der Messias der Stellvertreter seines Volkes, sowohl politisch wie auch geistlich⁹.

Sehr interessant ist hier der Bezug zur „guten bzw. frohen Botschaft“,

die der Hohepriester kundtun soll. Dieses Verkündigen der „guten Botschaft“ heißt in der LXX „EUANGELISASTHAI“, also soviel wie „evangelisieren“. Somit stellt schon das AT den Bezug zwischen dem Messias und der „frohen“ Botschaft her. Das „Evangelium“ ist somit keine „Erfindung“ der nach-österlichen Gemeinde, sondern ein wesentlicher Bestandteil des „gesalbten“ Sohnes Gottes, der Messias, so wie er schon im AT verstanden wurde.

4.1.3 Göttlicher Sohn - aber nicht „eingeboren“

Die Würde des Sohnes Gottes geht im AT so weit, dass er göttliche Attribute zugesprochen bekommt, ohne wiederum die „irdische“ Dimension zu verlassen (Jes. 9,5-6): **Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter; und er heißt Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst; auf dass seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende auf dem Throne Davids und in seinem Königreich ... bis in Ewigkeit.**

Nicht David selbst – oder sein Nachkomme – ist ewig, sondern „nur“ sein Thron. Der Bezug der Ewigkeit wird immer zum Thron hergestellt, nicht aber zu seinem Nachkommen, der ja als ein Sterblicher verstanden wird, wie sein „irdischer“ Vater.

Obwohl der Gottes Sohn „Gott-Held“ und „Ewig-Vater“ genannt wird, bleibt sein Reich auf den Thron Davids begrenzt, der sich nach jüdischem Verständnis nur im „irdischen“ Jerusalem befand. Somit wurde der Nachkomme Davids immer als „irdisch“ verstanden¹⁰.

Eine diffizile Stelle zu der Frage des Verhältnisses zwischen Sohn Davids und Gott ist Psalm 2,7. In diesem Vers spricht der Herr (JHWH) selbst zu seinem Sohn: **Kundtun will ich den Ratschluss des Herrn (JHWH). Er hat zu mir gesagt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“.**

In wie weit bedeutet dieses Wort, dass der Messias „göttlich“ oder gar der „eingeborene“ Sohn ist, so wie es Johannes in seinem Prolog versteht? Die jüdische Tradition hat Mühe mit diesem Vers, da er nicht zuletzt auch die JHWH-Formel in sich trägt.

Die Hauptfrage, die sich hier stellt, ist: In wie weit bezieht sich der Begriff „gezeugt“ auf eine physische Sohnschaft oder auf eine messianische Berufung bzw. Inthronisation?

Da in einem monotheistischen Judentum eine physische Beziehung zu Gott undenkbar ist, ist mit Recht die Auslegung hier als Einsetzung zum "irdischen" Messias zu verstehen, so wie es auch die meisten Schriften im Judentum gedeutet haben¹¹. Dennoch öffnet Psalm 2 eine Tür für das „metaphysische“ (übernatürliche) Kommen des Messias, das dieses Mysterium antreibt.

Wie wir gesehen haben, weisen uns die Zeugnisse des ATs darauf hin, dass die Grenze zwischen dem „irdischen“ Menschen Sohn und dem „himmlischen“ sehr schmal ist. Für einen nach-exilischen Juden, der gelernt hat nur an den EINEN Gott zu glauben (5. Mose 6,4) – weil der Glaube an andere Götter ihn ins Exil geführt hat –, wird es undenkbar gewesen sein, „Gottes Sohn“ als ein

„himmlisches“ Wesen zu verstehen, was dem Glauben an andere Götter gleich käme. Da der Messias in den Schriften des ATs als der Nachkomme Davids bezeugt wird (2. Sam. 7,14), ist somit das Grundverständnis im jüdisch-semitischen Kontext immer ein „irdischer“ Mensch, der mit göttlicher Vollmacht bekleidet ist, ähnlich wie Mose und Elia, die große Wunder taten. Ein „himmlischer“ Sohn Gottes, der vom Himmel kam und Mensch wurde, war unverständlich wenn nicht gar unakzeptabel für das Volk der Juden.

4.2 Menschen Sohn im AT

Während der messianische Titel „Gottes Sohn“ und seine Bedeutung im AT mehrere Belege aufweist und so einen Interpretationsrahmen für die jüdische Tradition schafft, bleibt die Vorstellung eines „himmlischen“ Menschen Sohnes, so wie ihn Daniel dargestellt hat, weithin im Mystischen verborgen. Wenn man Dan. 7,13-14 und 12,2-3 in einem Zusammenhang sieht, fallen folgende Merkmale des Menschen Sohnes auf:

4.2.1 Himmlisches Wesen:

Auffällig ist hier, dass der Menschen Sohn als eine Person beschrieben wird, mit großer Machtfülle, die nicht einem „irdisch“ geborenen Menschen zugeordnet werden kann. Zudem ist seine Macht „ewig“ und „unvergänglich“. Darum wird in der jüdischen Tradition der Menschen Sohn als ein „himmlisches“ und ein „unvergängliches“ Wesen verstanden, ähnlich einem Engel (Engel Michael)¹².

4.2.2 Mächtiges Wesen:

Die Fülle der Macht, der Ehre und des Reiches, die der Menschen

Sohn innehat, übertreffen die der Großreiche auf Erden. Die Machtfülle in Zusammenhang mit der Unvergänglichkeit der Person des Menschen Sohnes selbst machen ihn zu einer unnahbaren Größe, die direkt vor Gott im Himmel – und nicht im Tempel, wie der Gottes Sohn – stehen kann. Das ist eine „übermenschliche“ Dimension und eine Existenz in der Wirklichkeit, nicht nur im Abbild, wie der Tempel Gottes auf Erden verstanden wurde (vgl. 2. Mose 25,9;40;26,30).

4.2.3 Richter des Jüngsten Tags:

In Dan. 12,1ff wird das Endgericht beschrieben, das durch den Engel Michael eingeleitet wird. Darum wurde der Engel Michael in der jüdischen Tradition oftmals als der Menschen Sohn verstanden. Diese Besonderheit des Menschen Sohnes wird im Johannes Evangelium geschildert (Joh. 5,27). Somit wurde der Menschen Sohn als Richter verstanden, der die Menschen in der Endzeit richten wird.

Auffällig ist, dass der Hoheitstitel „Menschen Sohn“ im AT nirgendwo mit dem Begriff „Gottes Sohn“ oder dem Messias in Zusammenhang gebracht wird. Der Grund dafür könnte zum einen daran liegen, dass die Daniel-Offenbarung relativ spät in der Geschichte Israels entstanden ist; zum anderen könnte er auch im Sachverhalt der "doppelten Prophetie" liegen, da der Gottes Sohn ein „irdisches“ Wesen ist während der Menschen Sohn „himmlischen“ Ursprungs ist.

Eigenartig ist auch der Sprach-Charakter des Menschen Sohnes, der mit der aramäischen Sprache

verbunden ist, der Sprache des nach-exilischen Judentums und in der Zeit Jesu. Die isolierte Offenbarung des Menschen Sohnes im AT und ihre sprachliche Beziehung zu der Zeit, in der Jesus lebte, bringt die Offenbarung dieses Hoheitstitels mit der einsetzenden Eschatologie (Endzeit) in Verbindung und macht es zu einer unzertrennlichen Einheit. Diese Struktur der Offenbarung des MS, wie wir es in Teil 2 sehen werden, könnte man folgendermaßen umschreiben:

- sie beginnt mit dem Daniel-Buch,
- geht mit dem Einsetzen des Dienstes Jesu, durch die er in der Welt „erschieden“ ist, weiter,
- um schließlich mit seinem Tod am Kreuz und der anschließenden Auferstehung vollendet zu werden.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mit-Herausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie, Islam und Mission.

ENDNOTEN

¹ Vgl. hierzu den Stand der Forschung zu der Frage THEIOS ANER bei Joachim Gnilka, Das Markus Evangelium EKK Bd. II/1, S. 60.

² Hier wird im griechischen der Begriff TEKNA, Kinder, verwendet und nicht ÝIOI, Söhne.

³ Rufform von ÝIOI.

⁴ Hebr. BEHEMOT bzw. arab. BAHIEMA - vgl. hierzu „Ihr fetten Kühe auf dem Berge Samarias“ Amos 4,1 bzw. Hos. 4,16.

⁵ Vgl. Hierzu Graham Stanton, The Gospels and Jesus (2nd Edition), S. 249.

⁶ Die Hauptproblematik des monotheistischen Judentums liegt darin, in wie weit der Monotheist einem „vergänglichen“ Menschen „göttliche“ Attribute zuordnen kann oder darf. Wenn wir z.B. von Abraham und Mose im AT lesen, die mit Gott „wie mit einem Freund“ gesprochen haben, so erkennen wir, dass sie dennoch im Bereich der vergänglichen Menschen bleiben, weil ihr Leben zu einem Ende kam – eben wie bei anderen Menschen. Später hat man zwar von der „Wiederauferstehung“ dieser Propheten geredet, doch es blieb immer im Bereich des „Menschlichen“ und ging niemals über in den Vorstellungsbereich des Unvergänglichen bzw. des Göttlichen, wie es bei den heidnischen Völkern war. Hier genau ist die Schnittstelle zwischen Monotheismus und Pantheismus. Darum müsste in Zusammenhang mit dem jüdisch-semitischen Interpretationsrahmen der Bibel dieser Bereich mit dem Begriff „Offenbarungsgeschichte“ definiert werden, aus folgenden Gründen:

- Monotheismus – „Einheit“ Gottes und somit „Einheit“ der Offenbarung

- Absolutheit der Offenbarung, die nicht beliebig ergänzt werden kann, weil sie vom „ewigen“ Gott zum „vergänglichen“ Menschen gelangt ist

- Wirksamkeit der göttlichen Offenbarung und Fassbarkeit seiner göttlichen Eingriffe, weil sie in Realitätsbezug zur Gegenwart und zur eigenen Geschichte stehen (Physik).

⁷ Im Sinne von: Gott von Gott, Licht von Licht, geboren und nicht geschaffen.

⁸ Vgl. Hbr. 7,1 ff.

⁹ Dass dies konkret so verstanden wurde, lesen wir bei der Einweihung des Tempels in Jerusalem durch Salomo (1. Könige 8), wo er als König die Opfer zur Einweihung des Tempels selbst darbringt, im Sinne eines Mittlers und Priesters.

¹⁰ Den Gedanken eines „himmlischen“ Jerusalems gab es zu dieser Zeit noch nicht.

¹¹ Vgl. hierzu EKK Bd. II/1, Joachim Gnlika, Das Markus Evangelium, S. 61.

¹² Vgl. hierzu Encyclopedia Judaica: Artikel zum Menschen Sohn.

*Ich sah
in diesem Gesicht des Nachts,
und siehe, es kam einer
in den Wolken des Himmels
wie eines Menschen Sohn
bis zu dem Alten
und ward vor ihn gebracht.
**Der gab ihm
Gewalt, Ehre und Reich,
dass ihm
alle Völker, Leute und Zungen
dienen sollten.**
Seine Gewalt ist ewig,
die nicht vergeht,
und sein Königreich
hat kein Ende.*

(Dan. 7,13-14)

SON OF GOD AND SON OF MAN - PART 1 - TESTIMONIES OF THE OLD TESTAMENT

1. INTRODUCTION

The discussion on the subject of the Son of God and Son of Man as honorary titles of Jesus Christ has accompanied the church and, consequently, theology from its inception. Already the gospels of the New Testament (NT) have used both terms in various contexts and in a variety of ways. However, in all New Testament writings these two honorary titles of Jesus remain dependent upon each other and supplement each other in order to present a complete portrait of the exalted Messiah. This interdependence of both terms emphasizes all the more how significant and indispensable this pair of terms proves to be for our understanding of the New Testament.

A critical question running along this topic throughout the theological discussion is: To what extent are these two honorary titles of Jesus of pre- or post-Easter origin? Did the Early Church attribute these titles to Jesus subsequently – therefore retrospectively – in order to prove that this Jesus of Nazareth was the promised Messiah? Or do we find factual and redactional evidence in the gospels which elucidates to us how this pair of terms has accompanied Jesus already during his lifetime, although his disciples – at that

time – could not have possibly known exactly how the Old Testament (OT) prophecy would be fulfilled?

The second question which needs to be asked, is: What is the origin of these honorary titles and what is their meaning? The attempts of recent theology to locate these honorary titles outside the Jewish-oriental tradition, have aggravated but not illuminated this question without advancing far-fetched theories. Nevertheless we need to deal specifically with this issue and find definite evidence in the Jewish area for our understanding of Scripture.

2. ORIGINS OF THE HONORARY TITLES

If we start from the assumption that the New Covenant between the God of Israel and his people has taken place in the Jewish-oriental realm – a promise of a New Covenant is not available in any other tradition and religion, neither in the orient nor in the occident – then we have to start from the scriptures which contain this promise. Naturally this would be the canon of the Old Testament (OT) as it has been handed down by the Masoretes.

The attempt to set the course in the forefront of the analysis by advancing

a theory that the writings of the OT are not the prerequisite for the writings of the NT, as some theologians of the Western hemisphere have done, is fallacious. Because for this purpose, first of all a theory would have to be established that a collection of terms and words of the time of the formation of the NT had developed into a redactional opus, without roots in its own religion and tradition, although these very terms do have a well-founded basis in their own writings. This would amount to saying that all humans before us were ignorants and only we were rationals. This way of thinking is a confession of failure to understand other thought structures and to become acquainted with them.

Our way of thinking in the Western world is mostly based upon the philosophical approaches of antiquity. This is valid. However, we need to be clear about the fact that this philosophy is based upon presuppositions and findings which had been devised and interpreted before our times. Thus the philosophical terms of antiquity have developed mainly in the Greek and Hellenistic area across the centuries which resulted in a culture of terms and thought structures. Without this “pool” of knowledge and philosophical approaches the philosophy of the Greeks would not have achieved this perpetual existence.

It is beyond question that thoughts have been transmitted from culture to culture, especially in the Hellenistic area and therefore in the area of the later OT (Second Temple period). The Greek philosophical culture did not, however – neither then nor now – develop a “culture” of the two honorary titles “Son of God”¹ and “Son

of Man” as they occur in the OT or NT, which might have any noteworthy significance for our investigation. It is certainly relevant that some thoughts of the Hellenistic world – directly or indirectly – were utilized during the writing of these “revelations”, in the sense of supplementing or confirming one’s own tradition. However, these thoughts never replaced or abrogated the revelations of one’s own religion.

This paper attempts to highlight some of these tradition structures and to depict the various conceptions.

3. ORIGINS OF THE MESSIANIC EXPECTATION OF SALVATION IN JUDAISM

The origin of the Messianic expectation of salvation in Judaism is founded in the Thora. In Deuteronomy 18:15, Scripture promises through Moses: **A prophet like me the LORD, your God, will raise up from among you and your brothers; you shall obey him.**

After Moses came Joshua, who carried the torch of this promise to the promised land. After him came the judges, elected by God, who received the commission to guide Israel on the right path. After the judges came the kings, anointed by Samuel, who were called to protect the salvation of Israel.

First, Saul was anointed as king and therefore he was consecrated to establish the dynasty of the kings of Israel. But because Saul opposed the instructions of God and tried to determine in a selfglorifying way the destiny of Israel, God rejected

him. For God wanted to establish "his" kingdom among the people on earth and not the kingdom of a man. Therefore he made Samuel anoint the young shepherd David as king who was "according to the heart" of God. Through his faithfulness to God which became visible through his faithfulness to his covenant – therefore not through his impeccability – God gave to David and to his descendants, respectively, the promise: ... **I will confirm his royal throne forever** (2. Sam 7,13).

With this „eternal” promise to David and his house, the historical search for the “provider of salvation for Israel”, as promised in the Thora, is completed. From now on King David and his descendant was the promised shepherd of Israel.

Since the house of David and his throne were chosen forever, through this second promise the term Messiah (HAMASHIH = the anointed one) has been joined with the term „a prophet like me” of the Thora to an undissolvable union in the later eschatological expectation of salvation of Israel. From now on, the king of Israel – later, after the separation from the Northern Kingdom, only the king of Judah – was the mediator between God and the people.

3.1 Son of God in the OT

Especially in the context of this eschatological expectation of salvation which God gave to the house of David, we now find the indication of the first honorary title under consideration, which is "Son of God". After God had promised an eternal kingdom to David and his

descendants, he now reveals to him the foundation of this promise (2Sam 7,14): **I will be his Father and he shall be my Son.**

In this verse God promises to David that he will accept the descendant on his throne in place of a son, as “God's Son”. In the Hebrew text the term “BEN” is used for “son”, in the LXX it is „ÝION”. This verse is accepted by the majority to be the basis for the term ÝIOS THEOU, Son of God, as it occurs later in the NT.

Another indication of the term „Son of God” is nowhere else available in this form in the OT. In Gen 6,4 and Ps 29,1 and 89,7, respectively, we read about the sons of the gods (BENE ELIM) or about gods in Ps 82,6 and about sons of the most high, respectively (ELOHIM and BENE ELJON). However, both terms are translated in the LXX with ÝIOI = „sons”, therefore in the plural. The “individual” son as the Son of God (ÝIOS THEOU) does not occur again in the OT.

Jesus refers to this passage in Ps 82,6 in his discussion with the Pharisees (Joh 10,34.35), when the dispute over his divinity did reach a dangerous position among the Jews. Here, he remarks that they (the Jews) were described as gods (THEOI = ELOHIM). Although there is a reference here of sonship of humans to God, this word needs to be understood as humans being children of God when they receive God's word. This meaning is also referred to in John 1,12, where it is stated: **As many as have accepted him, he gave authority to them to become children of God who believe in him.**²

3.2 Son of Man in the OT

Regarding the origin of the term Son of Man in the OT there are two possible sources. Firstly, we read in Ezekiel 2,1ff the term BEN ADAM (Son of Adam), which Luther translated "child of man". The LXX translates this term with ΥΙΕ³ ANTHROPOU. In Arabic, similar to the Hebrew, the term Son of Adam (IBEN ADAM) is used. This construction of BEN with the word ADAM indicates in the semitic language the affiliation to the rational being, the human, who can hear and understand God. The opposite to this is an irrational being, the animal, which – although being a life-form biologically as well – however cannot perceive God.⁴

Hence the prophet Ezekiel is being addressed as a human who had been created in the image of God and not as an animal which although having been created by God too, it was not created in the "image of God" but als an irrational being which cannot communicate with God.

The actual source of the term „Son of Man" must be looked for in Daniel 7,13f where the prophet sees the throne of God in a vision: **I saw in this vision in the night, and behold, one like a son of man came with the clouds of the sky and came to the one who was ancient of days and was brought before him.**

The original text of Daniel has been written predominantly in Aramaic. In this passage we read the Aramaic term: BAR ENASH. BAR is the Aramaic word for „son" and ENASH means „man". There is only this one passage which is translated in the LXX as ΥΙΟΣ ANTHROPOU, as we find it in

the NT as an honorary title. We may assume that the Aramaic term „BAR ENASH"⁵ has been preserved in the Jewish tradition, after the exile until the coming of Jesus Christ, within the colloquial language, because at the time of Jesus the predominant language in Palestine was still Aramaic.

4. MEANING OF THE HONORARY TITLES IN THE JEWISH-SEMITIC CONTEXT

The question which challenges us regarding these two honorary titles, is: How was the term "Son of God" and respectively "Son of Man" understood and interpreted before the coming of Jesus Christ and how did the Biblical understanding of these two honorary titles develop by the time He came?

As the foundation of the interpretation of these honorary titles in the Jewish-semitic context we have to consider the prophetic writings of the OT as well as the wisdom literature (Psalms, Proverbs, etc.) which - on the basis of the Thora - have expanded this term and have provided it with the right framework of interpretation. Only on the basis of this "Jewish-semitic" framework of interpretation are we able to ascertain the meaning of these terms in the time of Jesus.⁶

4.1 Son of God in the OT

The understanding of this honorary title in the Jewish-semitic context needs to be interpreted carefully. As Christians we understand this title predominantly as a post-Easter term, in the sense of the Johannine interpretation as the "only begotten" Son of God⁷. But actually this

interpretation was not existent and not yet conceivable in pre-Easter times, as we shall see.

Three basic understandings of the messianic Son of God can be determined in the OT:

4.1.1 The prophet and mediator

In Deuteronomy 18,15 we can ascertain this essential attribute of the Messiah-terminology: **A prophet like me the LORD, your God, will raise up from among you and your brothers;**

The messianic Son of God is, first of all, a prophet who passes down the revelation of God verbatim to the people of God.

This word of God is primarily law. Since the law of God cannot be broken, however, the word of God is therefore also a prophetic statement for the future; because it will take place in the way as God and the law have determined it.

This prophet is, like Moses, a chosen person of God from the people of Israel, a man of the people.

4.1.2 Priest and messenger of joy (evangelist)

The „Son” was permitted to reign at the right hand of the Most Holy One because in Ps 110,1 there is the promise: **The Lord said to my Lord: „Sit at my right hand ...”.**

The question of who is related to this promise in Ps 110, causes Jesus to discuss this issue with his disciples in Mark 12,35ff (par.). This shows us that before and at the time of Jesus apparently the royal descendant of

David was understood as an “earthly” and not as a “heavenly” Messiah.

It is important to note the fact that this Son of God is endowed with priestly dignity, as we read in verse 4 of the same Psalm: **The Lord has given an oath and he will not renounce it: „You are a priest eternally according to the order of Melchizedek”.**

This anointed priest who has no beginning and no end, is at the same time the High Priest of the people.⁸

In Isaiah 61,1 we read a similar promise: **The Spirit of God the Lord is upon me because the Lord has anointed me. He has sent me to bring good news to the poor ... and to proclaim a favorable year of the Lord.**

According to Lv 25,8ff, one of the major responsibilities of the High Priest is the keeping of the Year of Remission on the Great Day of Atonement. Thus the Messiah is the representative of his people, both politically and spiritually.⁹

Here is a very interesting reference to the “good or happy news” which the High Priest is supposed to proclaim. This proclaiming of the “good news” is termed in the LXX „EUANGELIZASTHAI”, which means “to evangelize”. Thus already the OT establishes a connection between the Messiah and the “good” news. The “Gospel” therefore is not an “invention” of the post-Easter church, but an essential aspect of the “anointed” Son of God, the Messiah, as he had been understood already in the OT.

4.1.3 divine Son – but not „only begotten”

The dignity of the Son of God in the OT goes to the extent that divine attributes are bestowed on him without leaving the “earthly” dimension (Is 9,5-6): **For unto us a child is born, a son is given to us, and the government is upon his shoulders; and his name is wonderful counselor, mighty God, everlasting father, prince of peace; that his rule may become great and no end to the peace on the throne of David and in his kingdom ... unto eternity.**

Not David himself – or his descendant – is eternal but „only” his throne. The reference to eternity is always established with the throne, not with the son of David who is understood as being mortal like his “earthly” father.

Although God's Son is called „mighty God” and „everlasting father”, his kingdom remains limited to the throne of David which according to Jewish understanding was located in the “earthly” Jerusalem. Therefore the descendant of David was always understood as “earthly”.¹⁰

A difficult passage regarding the question of the relationship between the Son of David and God is Ps 2,7. In this verse the Lord (JHWH) himself speaks: **I will proclaim the counsel of the Lord (JHWH). He has said to me: „You are my son, today I have fathered you”.**

To what extent does this word mean that the Messiah is „divine” or even the “only begotten” son, as John understands it in his prologue? The

Jewish tradition has difficulty with the interpretation of this verse, not least because it also carries the JHWH-formula in it.

The main question to be asked here, is: To what extent is the term “fathered” related to a physical sonship or to a messianic calling respectively inthronization?

Since in a monotheistic Judaism a physical relationship with God is unthinkable, here we rightly have to use the interpretation of an appointment as Messiah, like also most writings in Judaism have interpreted it.¹¹ Nevertheless Psalm 2 opens a door for the „metaphysical” (supernatural) coming of the Messiah which actuates this mystery.

As we have seen, the witnesses of the OT indicate to us that the border between the “earthly” and the “heavenly” Son of God is very narrow. For a post-exilic Jew who has learned to believe in the ONE God only (Dt 6,4) – because the faith in other gods has led him into exile -, it would have been unthinkable to understand “God's Son” as a “heavenly” being which would equal the faith in other gods.

Since the Messiah is certified in the OT writings as the descendant of David (2Sam 7,14), therefore the basic understanding in the Jewish-semitic context is always an „earthly” man who is endowed with divine authority, similar to Moses and Elijah who did great miracles. A “heavenly” Son of God who came from heaven and became man, was incomprehensible if not even unacceptable for the Jewish people.

4.2 Son of Man in the OT

While the messianic honorary title „Son of God” and its meaning in the OT provides several pieces of evidence and thus provides a framework of interpretation for the Jewish tradition, the perception of a “heavenly” Son of Man, as presented in Daniel, remains largely concealed in a mystical understanding. If we see Dan 7,13-14 and 12,2-3 in one context, the following characteristics of the Son of Man become apparent:

4.2.1 Heavenly being:

It is conspicuous that the Son of Man is described as a being with a great wealth of power which could not be attributed to any “earthly” born man. Also, his power is “eternal” and “imperishable”. Therefore in Jewish tradition the Son of Man is attributed to a “heavenly” and “imperishable” being, similar to an angel (angel Michael).¹²

4.2.2 Powerful being:

The fullness of power, honor and the kingdom which the Son of Man possesses, surpasses those of great empires on earth. The fullness of power in connection with the imperishability of the person of the Son of Man himself makes him to be an unapproachable personality which permits him to stand directly before God in heaven – and not in the Temple, like the Son of God.

This is a “superhuman” dimension and an existence in reality, not only in an imagery as the Temple of God on earth had been understood (Ex 25,9;40;26,30).

4.2.3 Judge of the final judgment day:

In Dan 12,1ff the final judgment is described to be introduced by the angel Michael. Therefore in Jewish tradition the angel Michael has often been understood as the Son of Man. This peculiarity of the Son of Man is described in the Gospel of John (5,27). Thus the Son of Man was understood as the Judge who would judge humanity in the end times.

It is striking that the honorary title „Son of Man” in the OT is nowhere connected to the term „Son of God” or the Messiah. The reason for this could be on the one hand, that the revelation in Daniel took place at a relatively late stage in the history of Israel. On the other hand, the reason for this “double prophecy” could have been the very fact that the Son of God is an “earthly” being whereas the Son of Man is of “heavenly” origin.

Also, the character of language of the Son of Man is peculiar, which is connected to the Aramaic language, the language of post-exilic Judaism and at the time of Jesus. The isolated revelation of the Son of Man in the OT and its language reference to the time when Jesus lived, establishes a connection between the revelation of this honorary title with the incipient coming of Christ and makes it as if it were one unit. This revelation of the Son of Man, as we shall see in Part 2, has the following characteristics:

- it begins with the book of Daniel
- it then goes on with the start of Jesus' service, which made him “arrive” in our world, and
- it finally becomes perfected through his death on the cross and his subsequent resurrection.

ENDNOTES

¹ Compare on this the state of research on the question THEIOS ANER in Joachim Gnllka, Das Markus Evangelium EKK Bd. II/1, p. 60.

² In the Greek text the term TEKNA, children, is used and not ÝIOI, sons.

³ Vocative form of ÝIOI.

⁴ Hebr. BEHEMOT, respectively, arab. BAHIEMA – compare on this „You fat cows on the mountain of Samaria”, Amos 4,1, respectively, Hos. 4,16.

⁵ See on this Graham Stanton, The Gospels and Jesus (2nd Edition) p. 249.

⁶ The main problem of montheistic Judaism concerns the question to what extent a monotheist is able and permitted to allocate „divine” attributes to a „transient” man. For example, when we read about Abraham and Moses in the OT who have conversed with God „like with a friend”, we recognize that they still remain in the realm of transient mankind because their life came to an end – like the lives of other humans. Later on the idea of a „resurrection” of these prophets came up; however, it always remained in the sphere of the „human” and it was never transferred into the realm of imagination of the imperishable respectively divine, as it was among the gentile peoples. Exactly here we have the interface between monotheism and pantheism. Therefore, in the context of the Jewish-semitic framework of interpretation of the Bible, this realm should be defined by the term „revelation history”, for the following reasons:

- monotheism: the „oneness” of God and therefore the „oneness” of revelation

- absoluteness of revelation which cannot be randomly supplemented be-

cause it has been transferred from the „eternal” God to the „transient” man - effectiveness of divine revelation and conceivability of his divine interventions because they stand in reference to reality regarding the present and the own history (physics).

⁷ In the sense of: God from God, light from light, born and not created.

⁸ Compare Hbr. 7,1 ff.

⁹ The fact that this has been specifically understood in this way is visible in the consecration of the Temple in Jerusalem through Solomon (1 Kings 8) where he offers as king the sacrifices for the consecration of the Temple himself, in the sense of a mediator and priest.

¹⁰ The idea of a „heavenly” Jerusalem was not yet present at that time.

¹¹ Compare on this EKK Bd. II/1, Joachim Gnllka, Das Markus Evangelium, p. 61.

¹² Compare on this the Encyclopedia Judaica: Article on the Son of Man.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing ministry in the area of Biblical Theology, Islam and Missions.

DER EINFLUSS DER SCHOLASTIK AUF DIE DENK- STRUKTUREN VON JUDENTUM, CHRISTENTUM UND ISLAM VOM MITTELALTER BIS ZUR GEGENWART

1. EINLEITUNG

Das Thema dieses Vortrags, der „Einfluss der Scholastik auf die Denkstrukturen von Judentum, Christentum und Islam“ ist eine Herausforderung. Wir wollen überlegen, wie eine Bewegung, die im 6. Jahrhundert begann und im 15. Jahrhundert endete – die zur Renaissance, zur Reformation und zu den Bewegungen des Rationalismus führte, die den Weg bereiteten für das moderne und postmoderne Denken – eine so starke Wirkung auf die Kirche, das jüdische Volk und den Islam haben konnte.

Wir wollen als diejenigen, die davon überzeugt sind, die Gute Nachricht vom Messias mit dem jüdischen Volk, mit Muslimen und mit allen Nationen zu teilen, verstehen, wie wir die Botschaft des Evangeliums präsentieren können im Licht der sich verändernden Wege, Gott zu verstehen, das Wesen der Wirklichkeit sowie unsere menschliche Not. Wir wissen dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes, in die Welt kam um Sünder zu erlösen und sie für eine Beziehung mit ihrem Schöpfer wiederherzustellen. Um dies weiterzugeben, insbesondere gegenüber Juden und Muslimen heute, müssen wir uns darüber im Klaren sein, wie sich unsere Verständnisse von Gott über die Jahrhunderte gewandelt

haben. Wir müssen sehen, wie unsere Auslegung der Bibel und unsere Diskussion, wer Gott ist, wie er handelt und wie er sich uns offenbart hat, beeinflusst wurde von Strömungen des Denkens wie die Scholastik. Anschließend müssen wir solche Auslegungen wiederherstellen oder korrigieren im Licht der Schrift und einem richtigen Verständnis ihrer Botschaft.

Mein Ziel heute ist, herauszufinden, was Scholastik ist, wie sie das Denken der drei großen monotheistischen Glaubensrichtungen umgeformt hat, und ich möchte eine angemessene Antwort darauf vorschlagen. Als messianischer Jude ist es das Verlangen meines Herzens, wie dasjenige des Apostels Paulus, dass „ganz Israel gerettet werde“ (Römer 11:26). Ich sehne mich nach dem Tag an dem mein Volk in Umkehr und Freude seinen Messias erkennen wird. Daher habe ich Interesse an der Scholastik nicht nur als Akademiker oder als Philosoph, sondern als Evangelist. Ich möchte wissen, wie die Scholastik unser Verständnis vom Wesen Gottes beeinflusst hat, insbesondere die Lehre von der Trinität. Ich möchte auch wissen, wie ich die Schrift auslegen (Hermeneutik) und die Anforderungen Christi vorbringen kann (Apologetik) in der interkulturellen Begegnung zwischen Christentum, Judentum und Islam, so dass ich umso

wirkungsvoller sein möge, diese wunderbare Gute Nachricht weiterzugeben. Mit diesem Hintergrund im Sinn möchte ich nun in unserer Diskussion weitergehen.

2. WAS IST SCHOLASTIK?

Was ist also Scholastik? Es ist „Die Organisation des Lernens in einen rationalen Körper des Wissens“.¹ Im 12. Jahrhundert wurde der Geistliche, der für eine Schule zuständig war, die Teil einer Kathedrale war, der für die Ausbildung von Priestern verantwortlich war, ein scholasticus genannt.² Schola, aus dem sich das Wort „Schule“ ableitet, bedeutet ursprünglich „Freizeit“ im Griechischen, weil man nur dann, wenn man freie Zeit hat, auch Zeit hat zum Studieren. Später bezeichnete es jede Gruppe oder Gesellschaft, wie z.B. eine Gruppe von Soldaten, Mönchen oder Studenten. Eine Schule wurde daher zu einem Ort der Freizeit, um der Wahrheit nachzustreben, so wie die griechischen Philosophen Sokrates, Plato und Aristoteles sich in der Akademie (ursprünglich ein Olivenhain in Athen) trafen, um in ihrer Freizeit Fragen der Philosophie zu diskutieren.

Sieben Schlüsselfragen, die während der Zeit vom Fall des Römischen Reiches bis zur Renaissance diskutiert wurden, waren

- Das Verhältnis von Glaube und Vernunft
- Die Existenz Gottes
- Die Bedeutung der Namen, die verwendet wurden um von Gott zu sprechen
- Der Gegenstand der Theologie und Metaphysik
- Der Weg der Erkenntnis (Epistemologie)

- Universalien³
- Individuation⁴

Unter Christen, aber auch unter Juden und Muslimen, kam eine philosophische und theologische Tradition auf, in der diese Probleme diskutiert wurden, sehr ausführlich und sehr detailliert. Die scholastischen Philosophen haben sich nicht nur für Philosophen gehalten, sondern auch für Theologen, viele von ihnen mit großem persönlichem Glauben und einem Leben des Gebets und mystischen Bewusstseins, das Seite an Seite mit ihrem rationalen Nachdenken ging.

Die scholastische Bewegung ging einher mit der Entwicklung der Universitäten (wie beispielsweise Paris, Bologna und Oxford, und mit der Übersetzung verloren gegangener Werke von den griechischen Philosophen, insbesondere Aristoteles, oftmals über Arabisch, ins Lateinische. Die führenden christlichen Scholastiker seit der Zeit Augustins waren Petrus Abaelard, Albertus Magnus (Albert der Große), Duns Scotus, sowie am wichtigsten, Thomas von Aquin, dessen Summa Theologiae, im 13. Jahrhundert geschrieben, der umfassendste Versuch ist, die Theologie und Philosophie zusammenzufassen. Thomas verstand die Philosophie als ancilla theologiae, die Magd der Theologie.

Die scholastische Bewegung setzte sich sowohl im Protestantismus als auch im Katholizismus fort, aber die Renaissance brachte neue wissenschaftliche Methoden der induktiven Logik, die eine Erkenntnis a priori untergrub, gegründet auf Glauben und autoritativer Lehre. Das Aufkommen des Humanismus forderte ebenso den theologischen Ansatz der Scholastik

heraus. Die Scholastik beeinflusste ebenso sehr stark die Entwicklung der jüdischen und islamischen Philosophie und Theologie, wie wir weiter unten sehen werden.

Wir werden uns insbesondere auf das Wesen Gottes, aber auch auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft konzentrieren, sowie auf die Unterschiede zwischen semitischem und hellenistischem Denken, was die Scholastiker zu kombinieren versuchten. Die mittelalterliche Philosophie im Judentum, Christentum und Islam, versuchte zwei spezifische Strömungen der Erkenntnis zu synthetisieren oder zu harmonisieren, die säkulare Weisheit der griechischen Philosophie und die autoritative, offenbarte Lehre der Bibel. Der Versuch, dies zu tun, führte zu einer langen und reichen Phase der philosophischen Entwicklung, die fast 1.000 Jahre andauerte. Es wurde argumentiert, dass:

„Hinsichtlich der Intensität, Verfeinerung und Errungenschaft kann von dem philosophischen Erläutern im 13. Jahrhundert zu Recht gesagt werden, dass es dem goldenen Zeitalter der griechischen Philosophie im 4. Jahrhundert v. Chr. ebenbürtig ist.“⁵

Drei Merkmale sind bei allen Scholastikern vom 12. bis zum 17. Jahrhundert vorhanden. Erstens, das Prinzip des vernunftgeleiteten Arguments, die ratio, „rigorose Argumentation und bewährte Logik und Dialektik, um philosophische Wahrheit durch Diskussion und Analyse zu entdecken.“⁶ Zweitens, das Prinzip der auctoritas, das Verständnis, dass frühere Philosophen, insbesondere Aristoteles, eine besondere Autorität hatten, und jede neue Überlegung einen Bezug herstellen und im Dialog stehen musste mit denjenigen, die zuvor

gesprochen hatten. Das dritte Prinzip war die concordia, die Notwendigkeit, die Einsichten der Philosophie und Theorie zu harmonisieren und zu koordinieren mit den offenbarten Wahrheiten der Schrift und der theologischen Lehre der Kirchenväter, insbesondere Augustinus, um eine Harmonie von Glaube und Vernunft zu erzeugen.

3. ISLAMISCHES DENKEN

Während Judentum und Christentum als eine Religion von kleinen Gruppen begann, entwickelte sich der Islam als die Religion eines expandierenden Imperiums. Innerhalb von 100 Jahren nach dem Tod Mohammeds 632 nChr, hat die militärische Eroberung die islamische Welt bis nach Indien, Nordafrika und Südspanien ausgebreitet. Daraus folgte, dass eine Vielzahl von verschiedenen Gemeinschaften unter muslimische Herrschaft kam und der Islam in Berührung kam mit den theologischen Systemen von Judentum, Christentum und Zoroastrismus, sowie der Philosophie von Indien und Griechenland. Dies brachte islamische Theologen dazu, philosophische Ideen und Prinzipien zu verwenden, um koranische Lehren zu interpretieren.⁷

Islamische Theologie wurde daraufhin von den Mutakallimun entwickelt.⁸ Diese wurden unterteilt in die Mu'taziliten und die Ash'ariten. Die Mu'taziliten⁹ kamen aus Gruppen, die sich in Basra und Bagdad trafen, um zu diskutieren, wie griechisch-philosophische Ideen dabei helfen könnten, bestimmte theologische Probleme zu lösen, wie z.B. die göttliche Einheit und wie Menschen frei sein können obwohl Gott allmächtig ist. Ebenso entwickelten sie Beweise für die Schöpfung der

Welt, indem sie christliche neoplatonistische Ideen verwendeten. Die Ash'ariten (gegründet von Al-Ash'ari, 873-935) versuchten, koranische Lehren zu verdeutlichen. Sie verneinten die Existenz jeglicher Verursachung außer durch Gott, weshalb sie die Freiheit des menschlichen Willens ablehnten.

4. DER EINFLUSS DES ARISTOTELISCHEN DENKENS

Die Kenntnis der Hauptwerke des Aristoteles war begrenzt, bis die griechischen Texte durch arabische und hebräische Übersetzungen verfügbar wurden und dann in die lateinisch-sprechende Welt der Kirche gebracht wurden. Die Realisten des 13. Jahrhunderts (Duns Scotus) stärkten ihre Position, dass die Wirklichkeit in Form und Materie besteht, wobei die Form unsichtbar ist außer wenn sie in der Materie „realisiert“ oder „materialisiert“ ist, indem sie die Lehre des Aristoteles gebrauchten. Daher folgerten sie, dass ihre „Realisierung“ oder Aktualisierung die Wirklichkeit der Universalien in jedem Individuum aufzeigte.

4.1 Die aristotelische Weltsicht und die päpstliche Intervention

Christliche Philosophen wurden unbewusst beeinflusst von Plato und Augustinus, daher führten ihre ersten Anstrengungen, das Denken des Aristoteles zu integrieren, zu großer Verwirrung. Aristoteles gründete alle Erkenntnis auf dasjenige, was die Sinneswahrnehmung bemerken und der Verstand ableiten kann, so dass die Möglichkeit der über-rationalen Offenbarung ausgeschlossen wurde. Augustinus lehrte die Ewigkeit der Materie, was die Möglichkeit einer creatio e nihil auszuschließen schien, die

biblische Lehre der Schöpfung aus dem Nichts. Aristoteles lehrte, dass die Seele nicht unsterblich war, während Plato die Unsterblichkeit der Seele lehrte, und die biblische Lehre betonte die Auferstehung des Körpers. Aristoteles sieht Gott als den unbewegten Bewegten, gänzlich distanziert von der Schöpfung, jenseits der menschlichen Fähigkeit, zu verstehen. Er setzte die Schöpfung in Gang, aber hatte keine aktive Beteiligung in ihrer täglichen Ordnung. Die biblische Lehre von der Vorsehung, und dass Gott in die menschliche Geschichte mit rettender Macht eingreift (der Exodus, das Kreuz), war schwierig mit dieser aristotelischen Weltsicht in Einklang zu bringen.

Jüdische und islamische Lehrer mussten sich bereits mit diesen Fragen auseinandersetzen, und christliche Gelehrte lernten viel von den Werken des Maimonides, Averroës und anderen. Ihr Verständnis von Maimonides, Averroës (Ibn Rushd) und anderen, die ebenfalls ein unvollkommenes Verständnis des Aristoteles hatten, führte zu mangelhaften und unvollständigen Übersetzungen seines Werkes.

Um 1215 schaltete sich der Papst in die Kontroverse ein und verhinderte das Studium der Naturphilosophie und Metaphysik des Aristoteles in Paris, die führende Bastion des Aristotelismus. Im Jahre 1231 modifizierte Papst Gregor IX das Verbot, aber an den Universitäten von Toulouse und Oxford wurden die Werke des Aristoteles eifrig studiert.

4.2 Christlicher Averroismus

Es wurde offensichtlich, dass das aristotelische Denken eine ernsthafte Herausforderung für die orthodoxe christliche Lehre darstellte. Der muslimische Kommentator Averroës beeinflusste

christliche Averroisten wie Siger von Brabant (gest. 1281), der die Ansicht vertrat, dass sowohl der aristotelische Rationalismus als auch der christliche Platonismus, obgleich sie scheinbar im Widerspruch standen, beide gleichermaßen wahr waren.

5. EIN AUGUSTINISCHER ARISTOTELES

Andere Gelehrte zogen es vor, solche Teile aus der Lehre des Aristoteles auszuwählen, die mit dem platonisch/augustinischen Realismus und seinem Verständnis der übernatürlichen Offenbarung vereinbar erschienen. Die Franziskaner legten die mystischen Ideen des Platonismus dar und verbanden sie mit dem realistischen Ansatz von Augustinus. Bonaventura (1221-1274) lehrte, dass scientia (Wissen) hergeleitet werden konnte aus der Natur, Vernunft und dem logischen Ansatz des Aristoteles. Demgegenüber ist sapientia, die göttliche, übernatürliche Weisheit, die unmittelbar von Gott offenbart ist, als absolute Wahrheit. Sapientia wird direkt offenbart vom Verstand Gottes zum Verstand des Empfängers durch den Glauben, was Liebe zu Gott und den Willen, Gott zu folgen, erfordert, nicht nur intellektuelles Verstehen. Die Offenbarung der sapientia ist eine übernatürliche und mystische Erfahrung, die die Erkenntnis übersteigt.

5.1 Thomismus

Thomas von Aquin (1224-1274) war der umfassendste und anspruchvollste Synthetisierer des aristotelischen Denkens mit der christlichen Lehre. Er entwickelte einen rationalen Zugang zum Christentum, der integriert, schlüssig und systematisch war, gemäß der logischen und

systematischen Kategorien des Aristoteles. Dies bedeutete, einige entscheidende christliche Lehren neu zu definieren, die, obwohl von einigen seiner Zeitgenossen verurteilt, bis zum heutigen Tag überlebt haben, so dass sie immer noch einen mächtigen Einfluss im Römischen Katholizismus und darüber hinaus haben.¹⁰

Thomas von Aquin war der Ansicht, dass es zwei Arten der Erkenntnis Gottes gibt - natürliche und spezielle Offenbarung. Natürliche Offenbarung wird empfangen durch das Beobachten der Natur, der Menschheit und des Gewissens sowie durch rationale Untersuchung. Was über dieses Wissen hinausgeht, ist spezielle Offenbarung, die sich von Gottes rettenden Taten in der Geschichte ableitet, insbesondere in der Menschwerdung Christi. Aber diese Ereignisse, die heute in der Schrift dokumentiert sind, können mit dem menschlichen Verstand gelesen und verstanden werden, was daraufhin zum Glauben führt. Demzufolge gehen aristotelische Vernunft und biblischer Glaube Hand in Hand, wie die beiden Flügel einer Taube zusammenwirken, um die Taube zum Fliegen zu befähigen. Alle Erkenntnis Gottes kommt entweder aus den Anzeichen des Handelns Gottes in der Natur, was unsere Sinne beobachten und was unser logisches Denken versteht, oder aus der Offenbarung, die ebenfalls weitgehend rational verstanden werden kann. Wenn wir diese zwei verwechseln oder nicht sehen, wie sie zusammen passen, ist dies so, weil unsere menschliche Fähigkeit, Gottes übernatürliche Offenbarung zu verstehen, fehlerhaft ist durch die Wirkungen der Sünde.

6. JÜDISCHES DENKEN

Jüdisches Denken hatte ebenfalls einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der Scholastik, und wurde auch von ihr beeinflusst. Ibn Gabirol, ein jüdischer Dichter und Philosoph, der im muslimischen Spanien lebte (ca. 1022 – ca. 1058), war bekannt unter dem Namen Avicebron oder Avencebrol. Sein philosophisches Hauptwerk war geschrieben in Arabisch und wurde bewahrt in einer lateinischen Übersetzung, *Fons Vitae* (ca. 1050; Die Quelle des Lebens). Wie Aristoteles, betont er die Einheit und Einfachheit Gottes, und in Übereinstimmung mit jüdischem und muslimischem Denken, die Unteilbarkeit des Wesens Gottes. Gottes Kreaturen haben sowohl materielle Form und Masse, aus der sie zusammengesetzt sind, als auch etwas von dem geistlichen Material, aus dem Engel und die menschliche Seele bestehen. Dies war anziehend für einige, die seine Analyse einer Mehrzahl der Formen gebrauchten, in denen sowohl spirituelle und materielle Wesen zusammen existieren konnten. Jede Lebensform konnte in eine Hierarchie des Seins eingeordnet werden. Zum Beispiel ist ein Hund sowohl ein körperlicher Gegenstand, ein lebendiger Gegenstand, ein Tier, und ein Hund, aber ohne eine menschliche Seele.

Der einflussreichste jüdische Denker war Moses Maimonides (1135–1204), oder Moses ben Maimon, der den Christen des Mittelalters bekannt war als Rabbi Moses. In der jüdischen Tradition heisst es, „von Moses bis Moses gab es keinen wie Moses“. Sein *Dalalat al-ha'irin* (ca. 1190; Die Anleitung für die Verwirrten/Moreh Nevuchim) versöhnte die griechische Philosophie mit der offenbarten Religion, jedoch

um den Preis der Einheit Gottes, der Ewigkeit der Materie, dem Fehlen eines personalen Messias sowie eines rationalistischen Ansatzes gegenüber Wundern und dem Übernatürlichen.

7. MAIMONIDES ZUR SINGULARITÄT GOTTES

7.1 Gott im Judentum, Christentum und Messianischen Judentum

Sowohl im Judentum als auch im Christentum ist die Lehre von Gott zentral. „Es besteht kein Zweifel daran, dass die zentrale Idee des Judentums und seines Lebenszieles die Lehre von dem Einen Einzigen und Heiligen Gott ist, dessen Königreich von Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden universell aufgerichtet werden wird am Ende der Zeit.“¹¹

Das Shema (Deut. 6:4) verkündet die Existenz, Identität, Einheit und Autorität Gottes, wie es die ersten fünf der 13 Glaubensartikel des Maimonides tun.¹² Das jüdische Verständnis von Gott wird selten als eine systematische Theologie präsentiert, sondern wird philosophisch bearbeitet.¹³ Das Sein, die Aktivität und die Eigenschaften Gottes bilden das Gerüst für diese Diskussion, welche die Unterkategorien der Einheit und Singularität Gottes, Personalität, Transzendenz, Immanenz, ewiges Wesen, Allmacht und Allwissenheit einschließt. Jüdisches Denken benötigt die Diskussion von Gottes Offenbarung, Schöpfung, Vorsehung und Güte im Licht der biblischen und traditionellen Quellen, sowie historischer und gegenwärtiger philosophischer Fragen.¹⁴ Jüdische Tradition sieht den trinitarischen Anspruch als eine unannehmbare Kompromittierung der Lehre von der Einheit Gottes.¹⁵

7.2 Echad und Yachid

Arnold Fruchtenbaum gibt eine Definition der Einheit der Gottheit, die ein trinitarisches Denken ermöglicht. ¹⁶

„Vielleicht die beste und einfachste Definition der Trinität ist, dass es nur einen Gott gibt, aber in der Einheit der Gottheit gibt es drei ewige und gleichrangige Personen; gleich in Substanz oder Wesen, aber unterschiedlich in Dasein oder Existenz.“¹⁷

Dennoch schliesst Maimonides' zweites Prinzip des Glaubens die Möglichkeit einer pluralen Einheit aus. Indem er erklärt, dass Gottes Einheit unvergleichbar mit irgendeiner anderen sei, wählte er bewusst das Wort yachid anstelle von echad.

„Der Rambam war sehr versiert im klassischen Hebräisch und hätte sicher erkannt, dass das Wort echad mehrdeutig ist in Bezug auf das Wesen der Einheit, und daher nicht immer das Konzept einer absoluten Einheit transportiert hat (Gen. 2:25).“¹⁸

Die Wahl von yachid war wohlüberlegt, da die Bedeutung des Wortes keine hauptsächlich „numerische Betonung“ hatte, sondern die Einzigartigkeit betonte. Maimonides gebrauchte es, um die Möglichkeit auszuschließen, dass ein göttliches Wesen an der Göttlichkeit eines anderen teil hat.

„Um daher die Mehrdeutigkeit oder jegliche Möglichkeit einer Mehrzahl oder Trinität in der Gottheit auszuschließen, entschied er sich, yachid zu verwenden, welches ein absolutes Einssein ausdrückt.“¹⁹

Fruchtenbaum diskutiert nicht den Zusammenhang des Maimonidischen

Projektes, um das aristotelische Denken mit der biblischen Offenbarung zu harmonisieren, sondern nimmt an, dass die Wahl von yachid ein anti-trinitarischer Schritt ist.

8. HEBRÄISCHES DENKEN VERGLICHEN MIT DEM GRIECHISCHEN

Die Scholastik zielte nicht nur auf das Harmonisieren von Glaube und Vernunft, sondern versuchte auch die griechische philosophische Methode von Plato und Aristoteles mit der Lehre der Bibel zusammenzubringen. Aber die Bibel ist kein Textbuch der griechischen Philosophie sondern die autoritative Offenbarung des Gottes, der das Universum geschaffen hat, in seinem Handeln mit seinem Volk Israel und mit allen Nationen. Zuvor hatten Justin der Märtyrer, Irenäus und insbesondere Augustinus die Lehren der Bibel mit der Philosophie von Plato und dem Neo-Platonisten Plotinus harmonisiert. Nun aber nahm die Scholastik, beispielhaft dargestellt von Thomas von Aquin im Christentum, Moses Maimonides (Rambam) im Judentum, und Ibn Rushd (Averroës) im Islam, das ehrgeizigere Projekt in Angriff, sicherzustellen, dass das aristotelische Denken zur philosophischen Grundlage wurde, auf der die Wahrheiten der Schrift und die Lehren der Kirchenväter, Rabbiner und muslimischen Gelehrten, aufgebaut werden konnten.

Welches sind die Hauptunterschiede zwischen den ursprünglich semitischen/hebräischen Denkformen der Bibel (sowohl Altes wie Neues Testament) und der neuen Strömung philosophischer Reflektion? Früher war es beliebt, scharfe Unterscheidungen

zwischen griechischer Philosophie und jüdischem bzw. christlichem Denken zu treffen.²⁰ Griechisches Denken glaubte an die Unsterblichkeit der Seele, der jüdische Glaube an die Auferstehung des Leibes. Griechisches Denken ist abstrakt, systematisch und theoretisch. Jüdisches Denken ist konkret, ganzheitlich und praktisch. Die griechische Sicht der Zeit ist linear – die jüdische Sicht ist zyklisch. Während es eine beträchtliche Überschneidung zwischen jüdischem und hellenistischem Denken gibt, existieren generelle Unterschiede, die die frühen Kirchenväter aufzulösen versuchten und die die Scholastiker verfeinerten.

8.1 Der Einfluss des griechischen Denkens

Es ist hilfreich, ein früheres Beispiel des Versuchs, die griechische Philosophie mit der biblischen Offenbarung zu versöhnen, zu bedenken. Philo (20 v.Chr. – 50 n.Chr.), auch bekannt als Philo von Alexandrien, war ein hellenistisch-jüdischer Philosoph, geboren in Alexandria, Ägypten. Philo gebrauchte die Allegorie, um die griechische Philosophie und das Judentum miteinander zu verschmelzen und zu harmonisieren. Seine Methode folgte den Gebräuchen sowohl der jüdischen Exegese als auch der stoischen Philosophie. Philos Werke wurden begeistert aufgenommen von den frühen Christen, von denen einige in ihm einen heimlichen Christen sahen. Sein Konzept des Logos als Gottes schöpferisches Prinzip, beeinflusste anscheinend die frühe Christologie. Für ihn war der Logos Gottes „Bauplan für die Welt“, ein leitender Plan.

In der Zeit Philos von Alexandrien (15 v.Chr. - 50 n.Chr.) wurde der Versuch

unternommen, die platonische Philosophie der Formen und des Idealismus mit der biblischen Offenbarung zu kombinieren. Philos Diskussion des Logos illustriert, wie die griechische Philosophie und das biblisch-semiotische Denken zusammengefügt werden konnten. Philo kombinierte die alttestamentliche Idee des Davar YHWH, des Wortes des HERRN, mit dem stoischen Konzept des Logos, aus dem sowohl eine philosophische als auch eine mystische Bedeutung folgt. David Winston fasst sein Verständnis wie folgt zusammen:

“In Philos Philosophie ist der Logos der göttliche Verstand, die Idee der Ideen, der erstgeborene Sohn des ungeschaffenen Vaters, der älteste und führende Engel, der Mann oder Schatten Gottes, oder sogar der zweite Gott, das Muster der ganzen Schöpfung und das Urbild der menschlichen Vernunft. Der Logos ist Gott, innewohnend, der die ganze Kette der Schöpfung zusammenhält und verwaltet ..., und der Verstand des Menschen ist nur ein winziger Bruchteil dieses alles durchdringenden Logos.”²¹

Das jüdische Volk war sowohl offen als auch widerstehend gegenüber der Verlockung der griechischen Philosophie. Die Rabbis sagten einerseits „verflucht sei derjenige, der seinem Sohn Griechisch beibringt“,²² aber andererseits experimentierten sie mit den Methoden des Arguments und der Rhetorik der Sophisten.

Im Allgemeinen lassen sich die Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Denken, welches die Scholastiker zu integrieren versuchten, wie folgt darstellen:

9. HEBRÄISCHES UND WESTLICHES DENKEN – EIN VERGLEICH²³

GRIECHISCHER ANSATZ (westlich)	HEBRÄISCHER ANSATZ (semitisch)
Leben wird in präzisen Kategorien analysiert. Westlicher Dualismus von Materie/Körper/Form und Idee/Geist.	Alles ist ganzheitlich. Anthropologie ist eher aspektiv als partitiv.
Eine Spaltung zwischen natürlich und übernatürlich.	Das Übernatürliche und Natürliche kann nicht gespalten werden.
Lineare Logik.	Kontextuale und "Block-" Logik.
Robuster Individualismus.	Wichtigkeit, Teil einer Gruppe zu sein; Identität besteht in gemeinschaftlicher Körperschaft.
Identität folgt aus individueller Freiheit.	Wert folgt aus dem Platz in der Gesellschaft und Familie.
Menschen-zentriertes Universum.	Gott-/Stamm-/Familienzentriertes Leben.
Wert einer Person ist gegründet auf Geld/materiellen Besitz/Macht.	Wert wird abgeleitet aus Familienbeziehungen.
Biologisches Leben ist heilig.	Soziales Leben ist von höchster Wichtigkeit.
Zufall, sowie Ursache und Wirkung begrenzen, was passieren kann.	Gott verursacht alles in seinem Universum.
Mensch beherrscht die Natur durch Verstehen und Anwenden der Naturgesetze.	Gott beherrscht alles; daher bestimmt die Beziehung zu Gott wie die Dinge ausgehen.
Macht über andere wird durch Geschäfte, Politik und Organisation erreicht.	Macht über andere ist strukturiert durch soziale Muster, die von Gott bestimmt sind.
Alles, was existiert, ist Materie.	Das Universum ist erfüllt mit mächtigen Geistwesen.
Lineare Zeit, die in akkurate Segmente unterteilt ist. Jedes Ereignis ist neu.	Zyklische oder spiralförmige Zeit. Ähnliche Ereignisse treten immer wieder auf.
Geschichte zeichnet Fakten objektiv und chronologisch auf.	Geschichte ist ein Versuch, wichtige Wahrheiten in bedeutungsvoller oder erinnerungsfähiger Weise zu bewahren, gleichgültig ob Einzelheiten objektive Fakten sind oder nicht.
Orientiert an der nahen Zukunft.	Orientiert an den Lehren der Geschichte.
Veränderung ist gut = Fortschritt.	Veränderung ist schlecht = Zerstörung von Tradition.
Universum entwickelte sich durch Zufall.	Universum geschaffen von Gott.
Universum dominiert und kontrolliert von Wissenschaft und Technologie.	Gott gab dem Menschen die Haushalterchaft über seine irdische Schöpfung. Verantwortlichkeit Gott gegenüber.
Materielle Güter = Maß des persönlichen Erfolgs.	Materielle Güter = Maß des Segen Gottes.
Blinder Glaube.	Glaube, der auf Erkenntnis gründet.
Zeit als Punkte auf einer geraden Linie (zu diesem Zeitpunkt ...)	Zeit wird bestimmt vom Inhalt (an dem Tag als der Herr tat ...)

10. SCHLUSSFOLGERUNG – WIE VIELE ENGEL KÖNNEN AUF EINER NADEL TANZEN?

Die Wirkungen der Scholastik können eingeschätzt werden, wenn man die apokryphe Frage (wir wissen nicht, ob sie tatsächlich diskutiert wurde) diskutiert, wie viele Engel auf der Spitze einer Nadel tanzen können. Dorothy L. Sayers argumentierte, dass die Frage „nur eine Diskussionsübung“ sei, und dass die Antwort, die „gewöhnlich als korrekt angesehen wird“, ist, dass „Engel reine Intelligenzen seien, nicht materiell, aber begrenzt, so dass sie einen Ort im Raum haben, aber keine Ausdehnung.“²⁴ Sayers vergleicht die Frage mit folgender: Die Gedanken wie vieler Menschen können gleichzeitig auf eine bestimmte Nadel konzentriert werden? Die Antwort ist daher, dass eine unendliche Zahl von Engeln auf der Spitze einer Nadel untergebracht werden kann, da sie dort keinen Raum in Anspruch nehmen.

Sayers folgert: „Die praktische Lektion, die aus diesem Argument gefolgert werden kann, ist, nicht die Wörter wie „dort“ in einer losen, unwissenschaftlichen Weise zu gebrauchen, ohne klar zu machen, ob man meint „sich dort befinden“ oder „dort Raum einnehmen.““²⁵

Der Versuch der Scholastiker, das Herz der Philosophen mit dem Herzen der Schrift zu vereinen, war mutig und wertvoll, aber er produzierte eine „Legierung von Fakt und Glaube, die nicht leicht herzustellen war“ und damit letztlich unbefriedigend blieb. Durch das Vereinigen von Christus und Aristoteles als Gründer zweier philosophischer Systeme entstand der aristotelische westliche Dualis-

mus, der gegen die biblische Weltsicht steht und die Kontextualisierung des Evangeliums begrenzt, die für die jüdische, muslimische und andere Weltsichten und Kontexte nötig ist. Da jede Generation und jede Entwicklung des christlichen Denkens die philosophischen Ressourcen ihrer Zeit gebrauchen muss, können wir von den Anstrengungen der Scholastik lernen und versuchen, ebenso wirkungsvoll in unserer heutigen Zeit zu sein, das Evangelium in unserer gegenwärtigen Kultur weiterzugeben, ohne seine Wahrheit und Kraft an gegenwärtige Gedankenformen zu verlieren.

RICHARD HARVEY (Ph.D.) ist Akademischer Dekan und Professor für Altes Testament, Hebräisch und Judentum am All Nations Christian College in Ware/London, England. Mitglied des europäischen Vorstands von "Jews for Jesus"; Vize-Präsident der British Messianic Jewish Alliance; Mitglied im Board of Reference, Caspari Centre, Jerusalem.

ENDNOTEN

¹ Karl Rahner, 'Scholasticism' in *Sacramentum Mundi: Encyclopaedia of Theology* (London: DLT, 1968), 360.

² Louis Roy, „Medieval Latin Scholasticism: Some Comparative Features“ in *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, ed. José Ignacio Cabézon (New York: State University of New York Press, 1998), 19-34, bes. 19.

³ Der Begriff wird in der Philosophie gebraucht, um das Wesen oder die Essenz mit einem allgemeinen Begriff zu kennzeichnen. Was einzelne Dinge gemeinsam haben, nämlich Charakteristiken oder Qualitäten, sind Universalien. Mit anderen Worten, Universalien sind wiederholbare oder immer wiederkehrende Wesenheiten, die realisiert oder veranschaulicht werden können durch viele einzelne Dinge. Plato verstand Universalien als die Grundlage der allgemeinen Begriffe, wie z.B. die abstrakten, nicht-physikalischen Wesenheiten, auf die sich Wörter wie „Hundsein“, „Rotsein“ und „Zwischensein“ beziehen.

⁴ Jorge J. E. Gracia, 'Philosophy in the Middle Ages: An Introduction,' *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, eds., (Oxford: Blackwell, 2003), 1. Das Problem der Individuation ist die Frage, "was ist es, wenn überhaupt, das ein Objekt zu dem speziellen Objekt macht, das es ist? Was macht dieses so-und-so zu diesem so-und-so? (Gareth Matthews 'Individuation' in *A Companion to Metaphysics*, eds. Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Sosa (Oxford: Blackwell Publishing, 1995).

⁵ Ibid.

⁶ Timothy B. Noone, 'Scholasticism' in *A Companion to Philosophy in the*

Middle Ages, Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, eds., (Oxford: Blackwell, 2003), 55.

⁷ Yegane Shayegan, 'The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World' in *History of Islamic Philosophy*, eds. Seeyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 89-104, bes. 89.

⁸ Der Name, der den Studenten des kalam gegeben wurde. Die systematische Theologie, die im 7. und 8. Jahrhundert aufkam, als muslimische Kommentatoren des Korans griechische Philosophie gebrauchten und Kontakte hatten mit christlichen Theologen, um das Wesen Gottes zu diskutieren, menschliche Willensfreiheit und andere Angelegenheiten. Cf. Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld, 1998), 13.

⁹ Von i'tazala, sich trennen, widersprechen. Ihre grundlegenden Lehren waren, dass Gott eine absolute Einheit ist, und ihm keine Eigenschaft zugeschrieben werden kann. Der Mensch ist ein frei Handelnder. Auf Grundlage dieser zwei Prinzipien bezeichnen sich die Mu'taziliten als die „Partisanen der Gerechtigkeit und Einheit“. Die dritte Lehre war, dass alle Erkenntnis, die notwendig für die Erlösung des Menschen ist, von seiner Vernunft ausgeht; Menschen können Erkenntnis erlangen, vor und nach der Offenbarung, allein durch das Licht der Vernunft. Diese Tatsache macht die Erkenntnis zwingend erforderlich für alle Menschen, zu allen Zeiten und an allen Orten.

¹⁰ Die Päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio* sagt von ihm:

DIE BLEIBENDE NEUHEIT DES DENKENS DES HL. THOMAS VON AQUIN

43. Ein ganz besonderer Platz auf diesem langen Weg gebührt dem hl. Thomas

nicht nur wegen des Inhalts seiner Lehre, sondern auch wegen der Beziehung, die er im Dialog mit dem arabischen und jüdischen Denken seiner Zeit herstellen konnte. In einer Epoche, in der die christlichen Denker die Schätze der antiken, genauer der aristotelischen Philosophie wiederentdeckten, kam ihm das große Verdienst zu, dass er die Harmonie, die zwischen Vernunft und Glaube besteht, in den Vordergrund gerückt hat. Das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens kommen beide von Gott, lautete sein Argument; sie können daher einander nicht widersprechen. (44)

Noch grundlegender anerkennt Thomas, dass die Natur, die Gegenstand der Philosophie ist, zum Verstehen der göttlichen Offenbarung beitragen kann. Der Glaube fürchtet demnach die Vernunft nicht, sondern sucht sie und vertraut auf sie. Wie die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, (45) so setzt der Glaube die Vernunft voraus und vollendet sie. Vom Glauben erleuchtet, wird diese von der Gebrechlichkeit und den aus dem Ungehorsam der Sünde herrührenden Grenzen befreit und findet die nötige Kraft, um sich zur Erkenntnis des Geheimnisses vom dreieinigen Gott zu erheben. Der Doctor Angelicus hat, so nachdrücklich er auch den übernatürlichen Charakter des Glaubens unterstrich, den Wert seiner Vernunftgemäßheit nicht vergessen; ja, er vermochte in die Tiefe zu gehen und den Sinn dieser Vernunftgemäßheit näher zu erklären. Denn der Glaube ist eine Art »Denkübung«; die Vernunft nimmt sich durch ihre Zustimmung zu den Glaubensinhalten weder zurück noch erniedrigt sie sich; zu den Glaubensinhalten gelangt man in jedem Fall durch freie Entscheidung und das eigene Gewissen. (46)

Aus diesem Grund ist der hl. Thomas zu Recht von der Kirche immer als Lehrmeister des Denkens und Vorbild dafür hingestellt worden, wie Theologie richtig betrieben werden soll. Ich möchte in diesem Zusammenhang anführen, was mein Vorgänger, der Diener Gottes Papst

Paul VI., anlässlich des siebenhundertsten Todestages des hl. Thomas geschrieben hat: "Thomas besaß zweifellos in höchstem Maße den Mut zur Wahrheit, die Freiheit des Geistes, wenn er an die neuen Probleme heranging, die intellektuelle Redlichkeit dessen, der die Verschmelzung des Christentums mit der weltlichen Philosophie ebenso wenig gelten läßt wie deren apriorische Ablehnung. Er ging deshalb in die Geschichte des christlichen Denkens als ein Pionier auf dem neuen Weg der Philosophie und der universalen Kultur ein. Der zentrale, ja gleichsam Kernpunkt der Lösung, die er mit seinem genialen prophetischen Scharfsinn für das Problem der neuen Gegenüberstellung von Vernunft und Glaube fand, war die Versöhnung zwischen der säkularen Diesseitigkeit der Welt und der Radikalität des Evangeliums; damit entzog er sich der widernatürlichen Tendenz zur Leugnung der Welt und ihrer Werte, ohne allerdings die höchsten und unbeugsamen Ansprüche der übernatürlichen Ordnung zu vernachlässigen". (47)

44. Zu den großen Einsichten des hl. Thomas gehört auch jene bezüglich der Rolle, die der Heilige Geist dabei spielt, menschliches Wissen zu Weisheit reifen zu lassen. Bereits auf den ersten Seiten seiner Summa Theologiae (48) zeigte der Aquinat den Vorrang jener Weisheit auf, die Gabe des Heiligen Geistes ist und in die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeiten einführt. Seine Theologie ermöglicht es, die Eigenart der Weisheit in ihrer engen Beziehung zum Glauben und zur Gotteserkenntnis zu begreifen. Die Weisheit erkennt auf Grund ihrer natürlichen Verwandtschaft (Konnaturalität), sie setzt den Glauben voraus und formuliert schließlich ihr richtiges Urteil von der Wahrheit des Glaubens her: »Die Weisheit, die zu den Gaben des Heiligen Geistes zählt, unterscheidet sich von jener (Klugheit), die zu den Tugenden des Verstandes gehört. Diese letztere nämlich erwirbt man sich durch das Studium: jene hingegen "kommt von oben", wie es der hl. Jakobus ausdrückt. So ist sie auch verschieden vom Glauben.

Denn der Glaube nimmt die göttliche Wahrheit so an, wie sie ist: Eigenart der Gabe der Weisheit ist es hingegen, gemäß der göttlichen Wahrheit zu urteilen«. (49)

Der Vorrang, den er dieser Weisheit zuerkennt, läßt den Doctor Angelicus freilich nicht das Vorhandensein zweier anderer ergänzender Weisheitsformen vergessen: die philosophische, die sich auf das Vermögen des Verstandes stützt, innerhalb der ihm angeborenen Grenzen die Wirklichkeit zu erforschen; und die theologische, die auf der Offenbarung beruht und die Glaubensinhalte prüft, wodurch sie zum Geheimnis Gottes selbst vorstößt.

Zutiefst davon überzeugt, daß »omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est«, (50) liebte der hl. Thomas in uneigennütziger Weise die Wahrheit. Er suchte sie überall, wo sie sich zeigen könnte, und machte ihre Universalität höchst einsichtig. Das Lehramt der Kirche hat in ihm die Leidenschaft für die Wahrheit erkannt und gewürdigt; sein Denken erreichte, eben weil es immer im Horizont der universalen, objektiven und transzendenten Wahrheit blieb, »Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte«. (51) Er darf also mit Recht »Apostel der Wahrheit« (52) genannt werden. Weil er die Wahrheit vorbehaltlos anstrebte, konnte er in seinem Realismus deren Objektivität anerkennen. Seine Philosophie ist wahrhaftig die Philosophie des Seins und nicht des bloßen Scheins.

¹¹ Kaufman Kohler, *Jewish Theology Systematically and Historically Considered* (New York: Macmillan, 1918), 15.

¹² Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study* (New York: Basic Books, 1964), 14.

¹³ Louis Jacobs, 'God' in *Contemporary Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (New York: Macmillan/Free Press, 1988), 290.

¹⁴ Louis Jacobs, *A Jewish Theology* (London: DLT, 1973), 20.

¹⁵ Peter Ochs, 'The God of Jews and Christians' in *Christianity in Jewish Terms*, ed. Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel and Michael A. Signer (Boulder: Westview Press, 2000), 60.

¹⁶ Arnold Fruchtenbaum, *Jewishness and the Trinity* (Tucson: Ariel Ministries, 1985); 'Creeds in Judaism' in *Mishkan* 34 (2001), 40-46.

¹⁷ Fruchtenbaum, *The Trinity*, 1.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Fruchtenbaum, 'Creeds in Judaism', 43.

²⁰ Colin Brown, *Christianity and Western Thought: From the Ancient World to the Age of Enlightenment* (vol. 1), (Leicester: Apollos, 1990), 63.

²¹ David Winston, *Philo of Alexandria*, (New York: Paulist Press, 1981), 26.

²² B.Sotah 49b; B.BK 82b-83a; B. Men. 64b (Bezüge zu Traktaten im Babylonischen Talmud).

²³ Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared With Greek* (New York: Norton, 1960), 5-9; *Judaism and Christianity - The Differences* by Trude Weiss-Rosmarin, *Our Father Abraham*, by Marvin Wilson, *God in Search of Man* by Abraham Heschel. Tabelle angepasst von Brian Knowles (http://www.godward.org/Hebrew%20Roots/hebrew_mind_vs__the_western_mind.htm)

²⁴ Hanor A. Webb, 'Why the Scholastics Counted Angels', *Peabody Journal of Education*, Vol. 26, No. 3 (Nov., 1948), pp. 165-168; Dorothy Sayers, 'The Lost Tools of Learning', (Oxford, 1947, erhältlich unter <http://www.gbt.org/text/sayers.html>)

²⁵ Sayers, *ibid.*

*I saw in the night visions,
and behold,
with the clouds of heaven
there came one like a son of man,
and he came to
the Ancient of Days
and was presented before him.
**And to him was given
dominion and glory
and kingdom,
that all peoples, nations,
and languages
should serve him;
his dominion
is an everlasting dominion,
which shall not pass away,
and his kingdom one
that shall not be destroyed.***

(Dan 7:13-14)

THE INFLUENCE OF SCHOLASTICISM ON THE THOUGHT STRUCTURES OF JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM FROM THE MIDDLE AGES UNTIL THE PRESENT

1. INTRODUCTION

The subject of this paper, the influence of scholasticism on the thought structures of Judaism, Christianity and Islam, is a challenging one. We want to consider how a movement that began in the 6th century and ended in the 15th, leading up to the Renaissance, the Reformation and the Rationalist movements that prepared the way for modern and postmodern thought, had such an effect on the Church, the Jewish people and Islam.

We want, as those committed to sharing the Good News of the Messiah with the Jewish people, with Muslims, and with all nations, to understand how to present the message of the Gospel in the light of changing ways of understanding God, the nature of reality, and our human need. We know that Jesus the Messiah, the Son of God, came into the world to save sinners and restore them to a relationship with their creator. To share this, especially with Jews and Muslims today, we have to be conscious of how our understandings of God have changed over the centuries. We have to see how our interpretation of the Bible and our discussion of

who God is, how he acts, and how he has made himself known to us, has been affected by movements of thought such as scholasticism. We then have to restore or correct such interpretations in the light of Scripture and a right understanding of its message.

My aim today is to explore what scholasticism is, how it has transformed the thought of the three major monotheistic faiths, and to suggest an appropriate response. As a Messianic Jew, my heart's longing is, like the apostle Paul's, that 'all Israel will be saved' (Romans 11:26). I long for the day when my people will in both repentance and joy recognise their Messiah. So my interest in scholasticism is not just as an academic or as a philosopher, but as an evangelist. I want to know how scholasticism has affected our understanding of the nature of God, particularly the Doctrine of the Trinity. I also want to know how to interpret scripture (hermeneutics) and put forward the claims of Christ (apologetics) in the intercultural encounter between Christianity and Judaism and Islam, so that I may be more effective in sharing this wonderful Good News. With that in mind, let us proceed in our discussion.

2. WHAT IS SCHOLASTICISM?

So what is Scholasticism? It is 'The organisation of learning into a rational body of knowledge'.¹ In the 12th century, the clergyman in charge of a school that was part of a cathedral, who had responsibility for the education of Priests, was called a scholasticus.² Schola, from which derives the word 'school', originally means 'leisure' in Greek, because it is only when you have spare or free time that you have time to study. It then came to mean any group or company, such as a group of soldiers, monks or students. A school thus became a place of leisure for the pursuit of truth, just as the Greek philosophers Socrates and Plato and Aristotle met in the academy (originally a grove of olive trees in Athens) to discuss at their leisure questions of philosophy.

Seven key questions discussed throughout the period from the fall of the Roman Empire to the Renaissance were

- the relation of faith to reason,
- the existence of God,
- the significance of names used to speak about God
- the object of theology and metaphysics
- the way we know (epistemology)
- universals³
- individuation⁴

Amongst Christians, but also amongst Jews and Muslims, a philosophical and theological tradition emerged in which these problems were discussed, at great length and in great detail. The scholastic philosophers did not consider themselves as philosophers only, but as theologians, many of them with great personal faith and a life of prayer and

mystical awareness that went alongside their rational reflection.

The scholastic movement emerged with the development of Universities (such as Paris, Bologna and Oxford, and with the translation of lost works from the Greek philosophers, especially Aristotle, often via Arabic, into Latin. The leading Christian scholastics from the time of Augustine were Peter Abelard, Albertus Magnus (Albert the Great), Duns Scotus, and most importantly Thomas Aquinas, whose *Summa Theologica*, written in the 13th century, is the most encyclopaedic attempt to summarise theology and philosophy. Thomas understood philosophy to be the ancilla theologiae, the handmaiden of theology.

The scholastic movement continued in both Protestantism and Catholicism, but the Renaissance brought new scientific methods of inductive logic, which undermined a priori knowledge based on faith and authoritative teaching. The emergence of humanism also challenged the theological approach of scholasticism. Scholasticism also influenced greatly the development of Jewish and Islamic philosophy and theology, as we shall see below.

We will focus particularly on the nature of God, but also on the relation of faith to reason, and the differences between Semitic and Hellenistic thought that the scholastics tried to combine. Medieval philosophy, in both Judaism, Christianity and Islam, was concerned to synthesise or harmonise two specific streams of knowledge, the secular wisdom of Greek Philosophy, and the authoritative revealed doctrine of the Bible. The attempt to do this led to a long and rich period of philosophical development

that lasted almost a thousand years. It has been argued that:

In intensity, sophistication, and achievement, the philosophical flowering in the thirteenth century could be rightly said to rival the golden age of Greek philosophy in the fourth century B.C.⁵

Three features are present in all the scholastics from the 12th to the 17th centuries. First the principle of reasoned argument or ratio, 'rigorous argumentation and trusted logic and dialectics to uncover, through discussion and analysis, philosophical truth'.⁶ Second, the principle of auctoritas, the understanding that earlier philosophers, especially Aristotle, had a special authority and any new reflection had to make reference to and be in dialogue with those who had previously spoken. The third principle was that of concordia, the need to harmonise and coordinate the insights of philosophy and theory with the revealed truths of scripture and theological teaching of the Church Fathers, particularly Augustine, to produce a harmony of faith and reason.'

3. ISLAMIC THOUGHT

Whereas Judaism and Christianity began as a religion of small groups, Islam developed as the religion of an expanding empire. Within a hundred years of Mohammed's death in 632 AD, military conquest extended the Islamic world to India, North Africa and Southern Spain. As a result, a variety of different communities came under Muslim rule, and Islam came into contact with the theological systems of Judaism, Christianity, and Zoroastrianism, and the philosophy of India and

Greece. This led Islamic theologians to use philosophical ideas and principles to interpret Koranic doctrines.⁷

Islamic theology was then developed by the Mutakallimun.⁸ These were divided into the Mu'tazillites and the Ash'arites. The Mu'tazillites⁹ originated in groups that met in Basrah and Baghdad to discuss how Greek philosophical ideas might help to resolve certain theological problems, such as divine unity, and how human beings can be free even though God is omnipotent. They also developed proofs of the creation of the world, using Christian Neoplatonist ideas. The Ash'arites (founded by Al-Ash'ari, 873-935) tried to clarify Koranic doctrines. They denied the existence of any causation except through God, and therefore denied the freedom of human will.

4. THE INFLUENCE OF ARISTOTELIAN THOUGHT

Awareness of Aristotle's main works was limited until the Greek texts were provided by Arabic and Hebrew translations, and then brought into the latin-speaking world of the Church. The Realists of the 13th century (Duns Scotus) strengthened their position by using Aristotle's teaching that reality consists of form and matter and the form is invisible except when "realized" or "materialized" in matter. Hence they concluded that its "realization" or actualization demonstrated the reality of the universals in each individual.

4.1 The Aristotelian World View and Papal Intervention

Christian philosophers were unconsciously influenced by Plato and

Augustine, so their first efforts to integrate Aristotle's thought led to great confusion. Aristotle based all knowledge on what the sense could perceive and reason deduce, thus eliminating the possibility of supernatural revelation. Augustine taught the eternity of matter, which appeared to rule out the possibility of *creatio e nihilo*, the Biblical doctrine of creation from nothing. Aristotle taught that the soul was not immortal, whereas Plato taught the immortality of the soul, and the Biblical doctrine stressed the resurrection of the body. Aristotle saw God as the unmoved mover, totally distant from the creation, beyond human capacity to comprehend. He set the creation going, but had no active involvement in its daily ordering. The Biblical doctrine of Providence, and that God intervenes in human history in saving power (the Exodus, the Cross) was difficult to reconcile with this Aristotelian world-view.

Jewish and Islamic teachers were already facing these questions, and Christian scholars learned much from the works of Maimonides, Averroës and others. Their understanding of Maimonides, Averroës (Ibn Rushd) and others, who also had an imperfect understanding of Aristotle, led to poor and incomplete translations of his work.

Around 1215 the Pope intervened in the controversy and prevented study of Aristotle's natural philosophy and metaphysics in Paris, the leading bastion of Aristotelianism. In 1231 Pope Gregory IX modified the prohibition, but at the universities of Toulouse and Oxford Aristotle's works were eagerly studied.

4.2 Christian Averroism

It became apparent that Aristotelian thought represented a serious challenge to orthodox Christian teaching. The Muslim commentator Averroës influenced Christian Averroists such as Siger de Brabant (d. 1281) who held the view that both Aristotelian rationalism and Christian Platonism, whilst seemingly in contradiction, were both equally true.

5. AN AUGUSTINIAN ARISTOTLE

Other scholars preferred to pick and choose from Aristotle's teaching those parts which seemed compatible with Platonic/Augustinian Realism and its understanding of supernatural revelation. The Franciscans expounded the mystical ideas of Platonism and linked them to the realist approach of Augustine. Bonaventure (1221-1274) taught that *scientia* [knowledge] could be derived from nature, reason and the Aristotelian logical approach, whereas *sapientia* is divine, supernatural wisdom which is revealed directly by God as absolute truth. *Sapientia* is revealed directly from the mind of God to the mind of the receiver by faith, and requires love for God and the will to follow God, not just intellectual understanding. Revelation of *sapientia* is a supernatural and mystical experience which surpasses knowledge.

5.1 Thomism

Thomas Aquinas (1224-1274) was the most comprehensive and ambitious synthesiser of Aristotelian thought with Christian teaching. He constructed a rational approach to Christianity that was integrated, coherent and systematic, according to the logical and systematic categories of Aristotle. This

meant redefining some key Christian doctrines, which although condemned by some of his contemporaries, has survived to the present day, and still has a powerful influence in Roman Catholicism and beyond.¹⁰

Aquinas held that there are two types of knowledge of God – natural and special revelation. Natural revelation is received through observation of nature, humanity and conscience, and through rational enquiry. Beyond this knowledge is the special revelation that derives from God's saving acts in history, and especially in the incarnation of Christ. But those events, now recorded in Scripture, can be read and understood by human reason, which then leads to faith. So Aristotelian reason and Biblical faith go hand in hand, as the two wings of a dove are joined to enable the dove to fly. All knowledge of God comes either from evidence of God's activity in nature, which our senses observe and our reasoning understands, or from revelation, which must also be understood rationally. If we confuse the two or do not see how they fit together, this is because our human capacity to understand God's supernatural revelation is flawed through the effects of sin.

6. JEWISH THOUGHT

Jewish thought also had a considerable influence on the development of scholasticism, and was affected by it. Ibn Gabirol, a Jewish poet and philosopher living in Moslem Spain, (c. 1022–c. 1058), was known as Avicbron or Avencebrol. His main philosophical work was written in Arabic and preserved in a Latin translation, *Fons Vitae* (c. 1050; *The Fountain of*

Life). Like Aristotle he stresses the unity and simplicity of God, and in line with Jewish and Moslem thought, the indivisibility of God's nature. God's creatures have both material form and are composed of matter, but also have something of the spiritual material that makes up angels and the human soul. This was attractive to some who used his analysis of a plurality of forms in which both spiritual and material beings could co-exist. Each form of life could be placed in a hierarchy of being. For example, a dog is both a corporeal thing, a living thing, an animal, and a dog, but without a human soul.

The most influential Jewish thinker was Moses Maimonides (1135–1204), or Moses ben Maimon, who was known to Christians of the Middle Ages as Rabbi Moses. In Jewish tradition 'from Moses to Moses there was no-one like Moses.' His *Dalalat al-ha'irin* (c. 1190; *The Guide for the Perplexed/Moreh Nevuchim*) reconciled Greek philosophy with revealed religion, but at the expense of the unity of God, the eternity of matter, the lack of a personal Messiah and a rationalist approach to miracles and the supernatural.

7. MAIMONIDES ON THE SINGULARITY OF GOD

7.1 God in Judaism, Christianity and Messianic Judaism

In both Judaism and Christianity the doctrine of God is central.

There can be no disputing of the fact that the central idea of Judaism and its life purpose is the doctrine of the One Only and Holy God, whose kingdom of truth, justice

and peace is to be universally established at the end of time.¹¹

The Shema (Deut. 6:4) declares the existence, identity, unity and authority of God, as do the first five of Maimonides' 13 Articles of Faith.¹² The Jewish understanding of God is seldom presented as systematic theology, but is addressed philosophically.¹³ The being, activity and attributes of God form the outline for this discussion, which includes subcategories of God's unity and singularity, personhood, transcendence, immanence, eternal nature, omnipotence and omniscience. Jewish thought requires discussion of God's revelation, creation, providence and goodness in the light of biblical and traditional sources, and historic and contemporary philosophical questions.¹⁴

Jewish tradition sees the Trinitarian claim as an unacceptable compromising of the doctrine of the Unity of God.¹⁵

7.2 Echad and Yachid

Arnold Fruchtenbaum gives a definition of the unity of the Godhead that allows for Trinitarian thought.¹⁶

Perhaps the best and simplest definition of the Trinity is that there is only one God, but in the unity of the Godhead there are three eternal and co-equal Persons; the same in substance or essence, but distinct in subsistence or existence.¹⁷

Yet Maimonides' second Principle of Faith excludes the possibility of a plural unity. In declaring that God's unity was unlike that of any other, his choice of the word *yachid* rather than *echad* was deliberate.

The Rambam was well versed in

classical Hebrew and surely would have recognized that the word *echad* is ambiguous as to the nature of oneness and did not always carry the concept of an absolute oneness (Gen. 2:25).¹⁸

The choice of *yachid* was deliberate, as the meaning of the word did not have primarily a 'numerical emphasis' but stressed uniqueness. Maimonides employed it to rule out the possibility of one being sharing in the divinity of another.

Thus to eliminate the ambiguity or any possibility of a plurality or trinity in the godhead he chose to use *yachid* which conveys an absolute oneness.¹⁹

Fruchtenbaum does not discuss the context of the Maimonidean project to harmonise Aristotelian thought with biblical revelation, but assumes the choice of *yachid* is an anti-Trinitarian move.

8. HEBREW THOUGHT COMPARED WITH GREEK

Scholasticism aimed not only at harmonising faith and reason, but attempted to synthesise the Greek philosophical method of Plato and Aristotle with the teaching of the Bible. But the Bible is not a text-book of Greek philosophy, rather the authoritative revelation of the God of who created the universe in his dealings with his people Israel and with all nations. Previously Justin Martyr, Irenaeus and particularly Augustine had harmonised the teachings of the Bible with the philosophy of Plato, and the neo-Platonist Plotinus. Now scholasticism, exemplified by Tho-

mas Aquinas in Christianity, Moses Maimonides (Rambam) in Judaism, and Ibn Rushd (Averroës) in Islam, tackled the more ambitious project of making sure that Aristotelian thought became the philosophical foundation on which the truths of Scripture and the teachings of the Church Fathers, Rabbis and Muslim scholars, could be built.

What are the main differences between the original semitic/hebraic thought forms of the Bible (both Old and New Testaments) and the new stream of philosophical reflection? It was once fashionable to draw sharp distinctions between Greek philosophy and Jewish and Christian thought.²⁰ Greek thought believed in the immortality of the soul, Jewish faith in the resurrection of the body. Greek thought is abstract, systematic and theoretical. Jewish thought is concrete, holistic and practical. The Greek view of time is linear – the Jewish view is cyclical. Whilst there is some considerable overlap between Jewish and Hellenistic thinking, there are general differences which the early church fathers attempted to resolve, and which the scholastics refined.

8.1 The Influence of Greek thought

It is helpful to consider an earlier example of the attempt to reconcile Greek Philosophy with Biblical revelation. Philo (20 BC - 50 AD), known also as Philo of Alexandria was a Hellenistic Jewish philosopher born in Alexandria, Egypt. Philo used allegory to fuse and harmonize Greek philosophy and Judaism. His method followed the practices of both Jewish exegesis and Stoic philosophy. Philo's works were enthusiastically received by the early Christians, some of whom saw in him

a cryptic Christian. His concept of the Logos as God's creative principle apparently influenced early Christology. To him Logos was God's "blueprint for the world", a governing plan.

From the time of Philo of Alexandria (15b.c.e-50 c.e.) the attempt was made to combine Platonic philosophy of forms and idealism with Biblical revelation. Philo's discussion of the logos illustrates how Greek philosophy and Biblical semitic thinking could be blended together. Philo combined the Old Testament idea of the *davar* YHWH, the word of the LORD, with the Stoic concept of the logos which gives both a philosophical and mystical meaning. David Winston summarises his understanding thus:

In Philo's philosophy, the Logos is the Divine Mind, the idea of ideas, the first-begotten son of the Un-created Father, eldest and chief of the angels, the man or shadow of God, or even the second God, the pattern of all creation and the archetype of human reason. The Logos is God immanent, holding together and administering the entire chain of creation..., and man's mind is but a tiny fragment of this all-pervading Logos.²¹

The Jewish people were both open and resistant to the lure of Greek philosophy. The rabbis on one hand said 'cursed be he who teaches his son Greek',²² but on the other hand experimented with the methods of argument and rhetoric of the Sophists.

In general, the differences between Hebraic and Greek thought, that the scholastics sought to integrate, may be noted as follows:

9. HEBRAIC VS WESTERN THINKING - A COMPARISON

GREEK APPROACH (western)	HEBRAIC APPROACH (semitic)
Life analyzed in precise categories. Western dualism of matter/body/form and idea/spirit.	Everything is holistic. Aspective rather than partitive anthropology.
A split between natural and supernatural.	The supernatural and natural can not be split.
Linear logic.	Contextual or "bloc" logic.
Rugged Individualism.	Importance of being part of group, communal and corporate identity.
Identity comes from individual freedom.	Value comes from place in society and family.
Man-centered universe.	God/tribe/family-centered universe.
Worth of person based on money/material possessions/power.	Worth of person derived from family relationships.
Biological life sacred.	Social life supremely important.
Chance + cause and effect limit what can happen.	God causes everything in his universe.
Man rules nature through understanding and applying laws of science.	God rules everything, so relationship with God determines how things turn out.
Power over others is achieved through business, politics and human organizations.	Power over others is structured by social patterns ordained by God.
All that exists is the material.	The universe is filled with powerful spirit beings.
Linear time is divided into neat segments. Each event is new.	Cyclical or spiralling time. Similar events constantly reoccur.
History is recording facts objectively and chronologically.	History is an attempt to preserve significant truths in meaningful or memorable ways, whether or not details are objective facts.
Oriented to the near future.	Oriented to lessons of history.
Change is good = progress.	Change is bad = destruction of tradition.
Universe evolved by chance.	Universe created by God.
Universe dominated and controlled by science and technology.	God gave man stewardship over his earthly creation. Accountability to God.
Material goods = measure of personal achievement.	Material goods = measure of God's blessing.
Blind faith.	Knowledge-based faith.
Time as points on a straight line ("at this point in time ...")	Time determined by content ("In the day that the Lord did ...")

10. CONCLUSION - HOW MANY ANGELS CAN DANCE ON A PIN?

The effects of scholasticism can be assessed by discussing the apocryphal question (we do not know whether it was actually discussed) about how many angels could dance on the head of a pin. Dorothy L. Sayers argued that the question was “simply a debating exercise” and that the answer “usually adjudged correct” was that “angels are pure intelligences, not material, but limited, so that they have location in space, but not extension.”²⁴ Sayers compares the question to that of how many people’s thoughts can be concentrated upon a particular pin at the same time. The answer, therefore, is that an infinity of angels can be located on the head of a pin, since they do not occupy any space there.

Sayers concludes,

The practical lesson to be drawn from the argument is not to use words like “there” in a loose, unscientific way, without specifying whether you mean “located there” or “occupying space there.”²⁵

The attempt of the scholastics to unify the head of the philosophers with the heart of scripture was a bold and worthy one, but produced an ‘allow of fact and faith that was not easy to make’, and was ultimately unsatisfactory. To unite Christ and Aristotle, as the founders of two systems of philosophy, produced the Aristotelian Western dualism which goes against the biblical world-view and limits the contextualisation of the Gospel that is needed on Jewish, Muslim and other worldviews and contexts. Whilst every generation and every development of Christian thought must use the philo-

sophical resources of its time, we can learn from the efforts of scholasticism, and try to be as effective in our own day in sharing the Gospel within our contemporary culture without losing its truth and power to contemporary thought-forms.

RICHARD HARVEY (Ph.D.) is Academic Dean and Professor of Old Testament studies, Hebrew and Judaism at All Nations Christian College in Ware/London, England. Member of the European Board of Jews for Jesus; Vice-President of the British Messianic Jewish Alliance; member of the Board of Reference, Caspari Centre, Jerusalem.

ENDNOTES

¹ Karl Rahner, 'Scholasticism' in *Sacramentum Mundi: Encyclopaedia of Theology* (London: DLT, 1968), 360.

² Louis Roy, "Medieval Latin Scholasticism: Some Comparative Features" in *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, ed. José Ignacio Cabézon (New York: State University of New York Press, 1998), 19-34, esp. 19.

³ The term is used in philosophy to signify nature or essence by a general term. What particular things have in common, namely characteristics or qualities, are universals. In other words, universals are repeatable or recurrent entities that can be instantiated or exemplified by many particular things. Plato understood universals to be the basis of general terms, such as the abstract, nonphysical entities to which words like "doghood", "redness", and "betweenness" refer.

⁴ Jorge J. E. Gracia, 'Philosophy in the Middle Ages: An Introduction,' *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, eds., (Oxford: Blackwell, 2003), 1. The problem of individuation is the question, 'what is it, if anything, that makes some object the particular object that it is? What makes this so-and-so this so-and-so? (Gareth Matthews 'Individuation' in *A Companion to Metaphysics*, eds. Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Sosa (Oxford: Blackwell Publishing, 1995).

⁵ Ibid.

⁶ Timothy B. Noone, 'Scholasticism' in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, eds., (Oxford: Blackwell, 2003), 55.

⁷ Yegane Shayegan, 'The Transmission

of Greek Philosophy to the Islamic World' in *History of Islamic Philosophy*, eds. Seeyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 89-104, esp. 89.

⁸ The name given to students of the kalam. The systematic theology that arose in the 7th and 8th centuries as Muslim commentators on the Koran used Greek philosophy and had contacts with Christian theologians to discuss the nature of God, human freewill and other matters. Cf. Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld, 1998), 13.

⁹ From i'tazala, to separate oneself, to dissent. Its principal dogmas were that God is an absolute unity, and no attribute can be ascribed to Him. Man is a free agent. It is on account of these two principles that the Mu'tazilites designate themselves the "Partisans of Justice and Unity". The third dogma was that all knowledge necessary for the salvation of man emanates from his reason; humans could acquire knowledge before, as well as after, Revelation, by the sole light of reason. This fact makes knowledge obligatory upon all men, at all times, and in all places.

¹⁰ The Papal Encyclical *Fides et Ratio* says of him:

THE ENDURING ORIGINALITY OF THE THOUGHT OF SAINT THOMAS AQUINAS

43. A quite special place in this long development belongs to Saint Thomas, not only because of what he taught but also because of the dialogue which he undertook with the Arab and Jewish thought of his time. In an age when Christian thinkers were rediscovering the treasures of ancient philosophy, and more particularly of Aristotle,

Thomas had the great merit of giving pride of place to the harmony which exists between faith and reason. Both the light of reason and the light of faith come from God, he argued; hence there can be no contradiction between them.(44)

More radically, Thomas recognized that nature, philosophy's proper concern, could contribute to the understanding of divine Revelation. Faith therefore has no fear of reason, but seeks it out and has trust in it. Just as grace builds on nature and brings it to fulfilment,(45) so faith builds upon and perfects reason. Illumined by faith, reason is set free from the fragility and limitations deriving from the disobedience of sin and finds the strength required to rise to the knowledge of the Triune God. Although he made much of the supernatural character of faith, the Angelic Doctor did not overlook the importance of its reasonableness; indeed he was able to plumb the depths and explain the meaning of this reasonableness. Faith is in a sense an "exercise of thought"; and human reason is neither annulled nor debased in assenting to the contents of faith, which are in any case attained by way of free and informed choice.(46)

This is why the Church has been justified in consistently proposing Saint Thomas as a master of thought and a model of the right way to do theology. In this connection, I would recall what my Predecessor, the Servant of God Paul VI, wrote on the occasion of the seventh centenary of the death of the Angelic Doctor: "Without doubt, Thomas possessed supremely the courage of the truth, a freedom of spirit in confronting new problems, the intellectual honesty of those who

allow Christianity to be contaminated neither by secular philosophy nor by a prejudiced rejection of it. He passed therefore into the history of Christian thought as a pioneer of the new path of philosophy and universal culture. The key point and almost the kernel of the solution which, with all the brilliance of his prophetic intuition, he gave to the new encounter of faith and reason was a reconciliation between the secularity of the world and the radicality of the Gospel, thus avoiding the unnatural tendency to negate the world and its values while at the same time keeping faith with the supreme and inexorable demands of the supernatural order".(47)

44. Another of the great insights of Saint Thomas was his perception of the role of the Holy Spirit in the process by which knowledge matures into wisdom. From the first pages of his *Summa Theologiae*,(48) Aquinas was keen to show the primacy of the wisdom which is the gift of the Holy Spirit and which opens the way to a knowledge of divine realities. His theology allows us to understand what is distinctive of wisdom in its close link with faith and knowledge of the divine. This wisdom comes to know by way of connaturality; it presupposes faith and eventually formulates its right judgement on the basis of the truth of faith itself: "The wisdom named among the gifts of the Holy Spirit is distinct from the wisdom found among the intellectual virtues. This second wisdom is acquired through study, but the first 'comes from on high', as Saint James puts it. This also distinguishes it from faith, since faith accepts divine truth as it is. But the gift of wisdom enables judgement according to divine truth".(49)

Yet the priority accorded this wisdom

does not lead the Angelic Doctor to overlook the presence of two other complementary forms of wisdom—philosophical wisdom, which is based upon the capacity of the intellect, for all its natural limitations, to explore reality, and theological wisdom, which is based upon Revelation and which explores the contents of faith, entering the very mystery of God.

Profoundly convinced that “whatever its source, truth is of the Holy Spirit” (*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*) (50) Saint Thomas was impartial in his love of truth. He sought truth wherever it might be found and gave consummate demonstration of its universality. In him, the Church’s Magisterium has seen and recognized the passion for truth; and, precisely because it stays consistently within the horizon of universal, objective and transcendent truth, his thought scales “heights unthinkable to human intelligence”.(51) Rightly, then, he may be called an “apostle of the truth”.(52) Looking unreservedly to truth, the realism of Thomas could recognize the objectivity of truth and produce not merely a philosophy of “what seems to be” but a philosophy of “what is”.

¹¹ Kaufman Kohler, *Jewish Theology Systematically and Historically Considered* (New York: Macmillan, 1918), 15.

¹² Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study* (New York: Basic Books, 1964), 14.

¹³ Louis Jacobs, ‘God’ in *Contemporary Jewish Religious Thought*, ed. Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (New York: Macmillan/Free Press, 1988), 290.

¹⁴ Louis Jacobs, *A Jewish Theology* (London: DLT, 1973), 20.

¹⁵ Peter Ochs, ‘The God of Jews and Christians’ in *Christianity in Jewish Terms*, ed. Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel and Michael A. Signer (Boulder: Westview Press, 2000), 60.

¹⁶ Arnold Fruchtenbaum, *Jewishness and the Trinity* (Tucson: Ariel Ministries, 1985); ‘Creeds in Judaism’ in *Mishkan* 34 (2001), 40-46.

¹⁷ Fruchtenbaum, *The Trinity*, 1.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Fruchtenbaum, ‘Creeds in Judaism’, 43.

²⁰ Colin Brown, *Christianity and Western Thought: From the Ancient World to the Age of Enlightenment* (vol. 1), (Leicester: Apollos, 1990), 63.

²¹ David Winston, *Philo of Alexandria*, (New York: Paulist Press, 1981), 26.

²² B.Sotah 49b; B.BK 82b-83a; B. Men. 64b (references to tractates in the Babylonian Talmud).

²³ Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared With Greek* (New York: Norton, 1960), 5-9. by Thorleif Boman; *Judaism and Christianity - The Differences* by Trude Weiss-Rosmarin, *Our Father Abraham*, by Marvin Wilson, *God in Search of Man* by Abraham Heschel. Table adapted from Brian Knowles (http://www.godward.org/Hebrew%20Roots/hebrew_mind_vs_the_western_mind.htm)

²⁴ Hanor A. Webb, ‘Why the Scholastics Counted Angels’, *Peabody Journal of Education*, Vol. 26, No. 3 (Nov., 1948), pp. 165-168; Dorothy Sayers, ‘The Lost Tools of Learning’, (Oxford, 1947, available at <http://www.gbt.org/text/sayers.html>)

²⁵ Sayers, *ibid.*

GOTTES SOHN UND MENSCHEN-SOHN

- TEIL 2 -

ZEUGNISSE DES NEUEN TESTAMENTS

5. DAS VERSTÄNDNIS DER BEIDEN HOHEITSTITEL IM NEUEN TESTAMENT

Die grundlegende Frage zu den beiden Hoheitstiteln im Neuen Testament (NT) ist: Wie wurden die Verheißungen des Alten Testaments (AT) aufgenommen, verarbeitet und letztendlich interpretiert?

Was uns aber in diesem Zusammenhang insbesondere interessiert, ist:

- a) Wo im NT erscheinen diese beiden Hoheitstitel?
- b) In welchem Zusammenhang finden wir sie vor bzw. wie stehen diese beiden Hoheitstitel im Kontext zueinander und zu den anderen messianischen Aussagen?

Aus einer Analyse dieser Begriffe lassen sich verwertbare Eckdaten erarbeiten, die uns das Verständnis der beiden Hoheitstitel in ihrem Zeitrahmen erschließen lassen. Unser Bestreben sollte dabei zum einen sein, die Hinweise, die Jesus selbst auf diese Hoheitstitel gibt, herauszuarbeiten und zum anderen, die theologische Absicht des Verfassers zu erkennen, mit der er uns sein Kerygma vermitteln will.

Für die Zwecke dieser Untersuchung wollen wir uns hier am Markus-Evangelium orientieren, um eine Musteranalyse durchzuführen, was die beiden Hoheitstitel betrifft. Zum Vergleich werden wir Teile des Johannes-Evangeliums heranziehen.

6. GOTTES SOHN UND MENSCHEN SOHN IM NEUEN TESTAMENT

6.1 Gottes Sohn im NT

Der Begriff Gottes Sohn bzw. Sohn Gottes (GS) kommt 47mal im NT vor. Es ist ein Begriff den Jesus selten auf seine Person bezieht. Dieser Hoheitstitel wird überwiegend als Zeugnis Dritter über Jesus verwendet.

Auf Grund ihrer Vorkommnisse im NT können drei wesentliche Gebrauchsformen des Begriffs GS festgestellt werden, die in erster Linie in den Evangelien erscheinen. In den übrigen Schriften des NTs erhält dieser Hoheitstitel eine „erweiterte“ Bedeutung.

6.1.1 Zeugnis über Jesus

Der Terminus GS erscheint in erster Linie als Bekenntnis oder Zeugnis in Bezug auf Jesus, den Christus, und seine Person durch seine Umwelt. Die Evangelisten Markus (1,1) und Johannes (20,31) verwenden diesen

Hoheitsbegriff als Bekenntnis zu Jesus.

Als der Engel Gabriel der Maria die Geburt Jesu verheißt, bezeugt er, dass dieses Kind der GS sein wird (Luk. 1,35).

Der Teufel (Mat. 4,3f par.) und die Besessenen (Mk. 5,7 par.) erkennen auch, dass Jesus der GS ist. Aber ihr Zeugnis wird verweigert.

Nach der Rettung im Sturm bekennen die Jünger, dass Jesus der GS ist (Mat. 14,33 par.). Auch Petrus bekennt sich zu Jesus als dem erwarteten GS.

Zuletzt ist es bei Markus der Hauptmann am Kreuz, der bekennt, dass Jesus wahrhaftig der GS "war" (15,39).

6.1.2 Beschuldigung Jesu

Ein weiterer Gebrauch dieses Hoheitstitels steht in Zusammenhang mit den Beschuldigungen seitens der Juden gegen Jesus. Zum einen wird er vom Synhedrium gefragt: **Bist du der Sohn des Hochgelobten?** (Mk. 14,61). Zum anderen wird er am Kreuz verspottet: **Hilf dir selber, wenn du der SG bist** (Mat. 27,40.43). Interessanterweise wird Jesus von den Nicht-Juden nur gefragt, ob er der *König* der Juden sei, nicht aber ob er GS sei. Der Titel GS wird nur in Zusammenhang mit der jüdischen Umwelt verwendet, mit Ausnahme von Mk. 15,39.

6.1.3 Der „eingeborene“ Sohn Gottes

Während wir in den Synoptikern nur die beiden Gebrauchsformen dieses Hoheitstitels vorfinden, zeugt das Johannes-Evangelium von einer weiteren Form, die Jesus als den „eingeborenen“ GS (Joh. 3,18) beschreibt. Insbesondere Johannes verwendet diesen Be-

griff bzw. nur „eingeborener Sohn“ (Joh. 1,4), um die besondere Stellung Jesu hervor zu heben. Ob sich diese Definition (Gr. MONOGENOUS) auf das Wort in Psalm 2,7 bezieht, bleibt offen. Sicher geht es hier darum, die Einzigartigkeit Jesu und das Zeugnis der Auferstehung in die Botschaft des Evangeliums einfließen zu lassen.

6.1.4 Der „erhöhte“ Sohn Gottes

In Röm. 1,4 bzw. Apg. 9,20 wird Jesus als der „erhöhte“ GS verstanden, der in sich alle messianischen Begriffe und Hoheitstitel vereint. Die Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Hoheitstiteln spielt in der nach-österlichen Zeit keine wesentliche Rolle mehr, wie wir noch sehen werden.

6.2 Menschen Sohn im NT

Der Hoheitstitel Menschen Sohn (MS) kommt 83mal im NT vor. 80mal in den Evangelien, einmal in der Apostelgeschichte und zweimal in der Apokalypse des Johannes.

In Apg. 7,56 erwähnt Stephanus diesen Hoheitstitel als er kurz vor seinem Tod in einer Vision den MS zur Rechten Gottes stehen sieht. Im Buch der Offenbarung erscheint dieser Titel auch zweimal, ebenfalls in Zusammenhang mit jeweils einer Vision. Ofbg. 1,13 und 14,14 stehen in Analogie zu der Vision in Dan. 7,13 und leiten die unterschiedlichen Stufen der Offenbarung ein. In diesen drei Stellen, die außerhalb der Evangelien stehen, geht es weder um ein Bekenntnis noch um eine Benennung Jesu, sondern es handelt sich um eine deskriptive Erklärung der Visionen.

Somit bleiben die 80 anderen Belege auf die Evangelien begrenzt, was eine relativ hohe Dichte erzeugt!

6.2.1 Nur Jesus spricht vom Menschen Sohn

Im Gegensatz zu den drei Belegen außerhalb der Evangelien werden alle Stellen in den Evangelien ausschließlich Jesus persönlich zugeordnet. Weder ein Jünger, noch ein Zuhörer oder Schriftgelehrter nimmt den Hoheitstitel MS in den Mund. Nur in Joh. 12,34 fragt das Volk: Wer ist dieser MS? Denn sie scheinen nicht zu verstehen, von wem Jesus hier redet.

6.2.2 Der Menschen Sohn wird nur in dritter Person erwähnt

Wenn Jesus vom MS spricht, redet er von ihm ohne Ausnahme in dritter Person. Es scheint so, als ob der MS und er selbst zwar die gleiche Person sind, aber noch nicht in der Vollendung – später hierzu noch mehr.

6.2.3 Der Menschen Sohn ist Träger der „himmlischen“ Epiphanie

Die Belege vom MS im NT beschreiben überwiegend die Wesenszüge einer „himmlischen“ Person. Diese Person trägt die bekannten Vollmachten in sich: Sündenvergebung, Wiederkunft mit den Engeln und das Halten des Endgerichts. Gleichzeitig werden dieser Person auch neue Wesenszüge zugeordnet: Menschwerdung, Leiden und Tod. Alle Belege zum MS scheinen jedoch ohne direkte Beziehung zum Hoheitstitel GS zu stehen, außer einmal im Johannes-Evangelium und einmal bei Markus.

7. DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN GOTTES SOHN UND MENSCHEN SOHN IM NEUEN TESTAMENT

Wie schon im AT angedeutet, haben wir es mit zwei endzeitlichen Vorstellungen bzw. Prophezeiungen in der

jüdisch-semitischen Offenbarungsgeschichte zu tun, die sich auf das Leben und das Ende der Menschheit beziehen.

7.1 Das Problem der dualen Prophetie im Judentum

Zum einen haben wir den irdisch-eschatologischen Messias, der die Herrschaft und Befreiung auf Erden vollziehen wird und „priesterliche“ Vollmacht in sich birgt. Das ist der Sohn Gottes.

Zum anderen haben wir den himmlisch-eschatologischen Richter, der im Himmel mit den Engeln regiert und die Vollmacht des endzeitlichen Gerichts in sich birgt, wie: Sünden zu vergeben, Gericht zu halten und ewiges Leben zu geben. Das ist der Menschen Sohn.

Dass man diese zwei unterschiedlichen Größen der Eschatologie in der jüdischen Tradition nicht unbedingt zusammenbringen konnte, soll kurz anhand der Geschichte der Erweckung des Lazarus von den Toten geschildert werden (Joh. 11):

Als Jesus in Bethanien angekommen war und Martha ihm entgegen kam, spricht er zu ihr: **Dein Bruder wird auferstehen** (v23). Marthas Antwort darauf ist eindeutig und ohne Zweifel: **Ich weiß wohl, dass er auferstehen wird – bei der Auferstehung am Jüngsten Tage** (v24). So weit wusste Martha Bescheid über die Auferstehung der Toten in Analogie zu der jüdischen Tradition (Dan. 12). Darauf offenbart ihr der Herr Jesus, dass er selbst die „Auferstehung und das Leben“ ist, und fragt sie anschließend: **Glaubst du das?** (v25-26). Die Antwort Marthas auf diese Frage ist

nicht mehr eindeutig: **Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist** (v27). Denn in ihrer Antwort nimmt sie keinen direkten Bezug auf die Behauptung Jesu, dass er die Auferstehung und das Leben sei.

Nun sollte man annehmen, Martha würde jetzt glauben, dass Jesus den Lazarus auferwecken wird. Wenn man aber in Vers 39 weiterliest, wie sie ihm wehrte, den Stein vom Grab wegheben zu lassen - weil bei Lazarus bereits die Verwesung eingesetzt hatte -, wird uns deutlich, dass sie eigentlich der Behauptung Jesu, er sei die „Auferstehung und das Leben“, gar keinen Glauben schenkte. Wohl hat Martha an Jesus als den „Messias“, also den „irdischen“ Sohn Gottes, geglaubt. Aber ihn als den Herrscher im Himmel, der Gewalt hat über Tod und Leben, zu bekennen, das war für sie zu gewagt. Das konnte sie nicht, ja, das durfte sie als fromme Jüdin beinahe nicht glauben. Denn nach der jüdischen Vorstellung lebt der MS mit den Engeln des Himmels, der GS dagegen auf Erden.

Das genau, war die Problematik, die Jesus unter seinem Volk, den Juden, vorfand. Denn sie hatten diese zwei unterschiedlichen Prophezeiungen erhalten: den GS, der Messias, und den MS, der Weltenrichter, aber sie wissen nicht, wie sie diese beiden eschatologischen Größen miteinander in Einklang bringen können. Obwohl - wie bereits erwähnt - viele Stellen im AT einen „fließenden“ Übergang in der Interpretation zwischen den beiden Hoheitstiteln erlauben würden (z.B. Psalm 2,7), wagte es ein frommer Jude nicht, eine gewisse

Grenze zu überschreiten, um dem gesalbten GS, dem „irdischen“ Messias, überirdische Vollmachten zuzuschreiben, so wie sie der MS, als der „himmlische“ Richter, inne hatte. Diese Vollmachten blieben nach ihrer Auffassung allein dem Himmel vorbehalten.

Somit war die Aufgabe Jesu insbesondere seinen Jüngern, wie auch den anderen Nachfolgern gegenüber, Schritt für Schritt zu zeigen und zu erklären, was der Zusammenhang zwischen diesen beiden eschatologischen Größen ist, die sich hinter den beiden Hoheitstiteln GS und MS verbargen.

Ein Beispiel, wie Jesus dies erklärt, finden wir im Johannes-Evangelium 5,19ff:

In dieser Perikope verkündet Jesus, dass der Sohn Gottes - der Messias - die Vollmacht hat das „ewige Leben“ denen zu schenken, die an ihn glauben (V. 24). Den Beweis für diese Vollmacht liefert Jesus in Vers 27, mit der Begründung: **Er (der Vater) hat ihm (dem Sohn Gottes) die Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er der Menschen Sohn ist.**

Somit liefert der „himmlische“ MS die eschatologische Grundlage dafür, dass der GS diese Herrlichkeit einmal haben wird bzw. schon hat. Ohne die Verheißung des „himmlischen“ Menschen Sohnes im AT gäbe es keine prophetische Grundlage dafür, dass der Sohn Gottes diese Vollmacht haben könnte.

Wichtig ist hier zu bemerken, dass der MS so dargestellt wird, als ob es jeder Zuhörer wissen müsste. Haben die Zuhörer verstanden, was ihnen

Jesus sagte oder wollten sie es nicht glauben?

7.2 Das Evangelium: Verwirklichung der „dualen“ Prophetie

Genau genommen ist nach jüdisch-semitischer Tradition der SG nur ein „irdischer“ Mensch, der mit übernatürlicher Kraft „gesalbt“ und ausgerüstet ist (HAMASIEH). Der MS dagegen ist der „Himmlische“ Träger der göttlichen Kraft. Nur wenn sich der MS „im“ GS befindet, kann der GS mit der göttlichen Vollmacht des MSs ausgerüstet sein.

Das ist die prophetische Vorlage der Inkarnation Gottes in voller Größe! Denn hier passiert das **„Was kein Auge gesehen und was kein Ohr gehört hat!“** (1 Kor. 2,9; Jes. 64,4). Der MS ist mit dem GS in der Person Jesu von Nazareth EINS geworden. Das ist die Erfüllung der dualen Prophetie, die man als Monotheist nicht ohne Weiteres in Einklang bekommen kann. Ohne die Gabe des Heiligen Geistes ist es auch nicht zu verstehen!

Wie haben nun die Evangelien dieses "Mysterium" in ihren Schriften gelöst?

7.2.1 Das johanneische Konzept

Im Johannes-Evangelium führt die Auferweckung des Lazarus von den Toten zum Abschluss der Wundertaten Jesu und beweist, dass er der Herr über Leben und Tod ist. Somit leitet dieses Wunder auch das Ende der Diskussion über die Vollmacht des MSs ein, sozusagen als Zwischenbilanz im johanneischen Werk.

In Kapitel 12 und 13 wird diese Frage abschließend behandelt und der MS wird als derjenige dargestellt, der den

Vater im Himmel verherrlicht hat und den der Vater jetzt verherrlichen will (12,23 und 13,31). Danach kommt der Hoheitstitel MS bei Johannes nicht mehr vor. Von nun an entsteht ein inniges Bild zwischen Gott und Jesus als Vater und Sohn in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist.

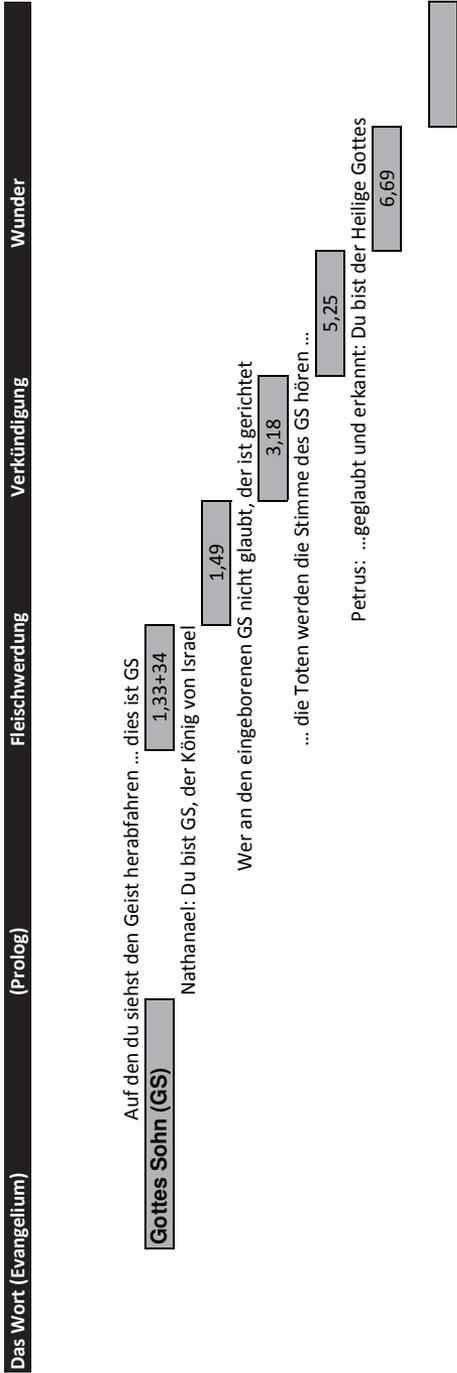
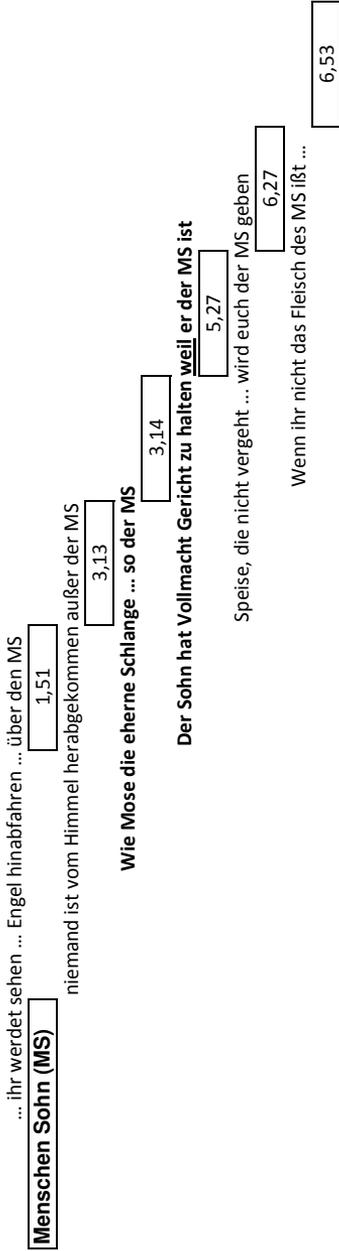
Grafik 1

In der GS/MS-Grafik des Johannes können wir eine Parallelstruktur der Offenbarung und Bedeutung der beiden Hoheitstitel GS/MS ausmachen. In regelmäßigen Abschnitten werden diese beiden Titel parallel behandelt und der Zusammenhang zwischen ihnen im Einzelnen erklärt bzw. durch Wunder bezeugt. Ziel ist es, seinen Jüngern wie auch dem Volk zu offenbaren, dass der „irdische“ GS zugleich der „himmlische“ MS ist, wie bereits anhand von Joh. 5 (Grafik 1/1) und 13 (Grafik 1/2) gezeigt wurde. Diese Beweisführung, dass der GS die Autorität des MS hat, beginnt mit Kapitel 4 und endet mit Kapitel 13.

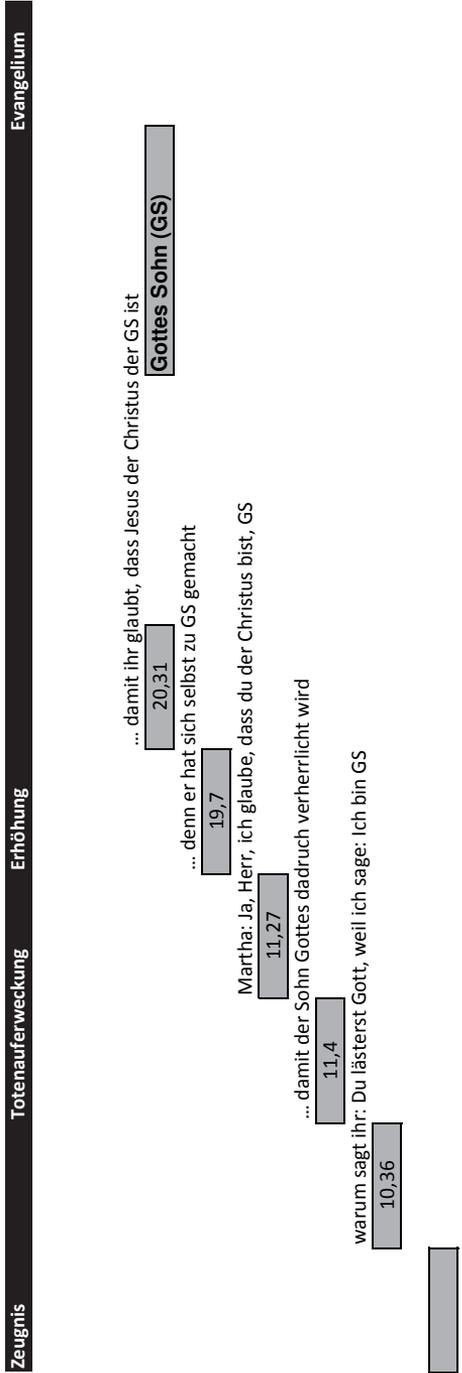
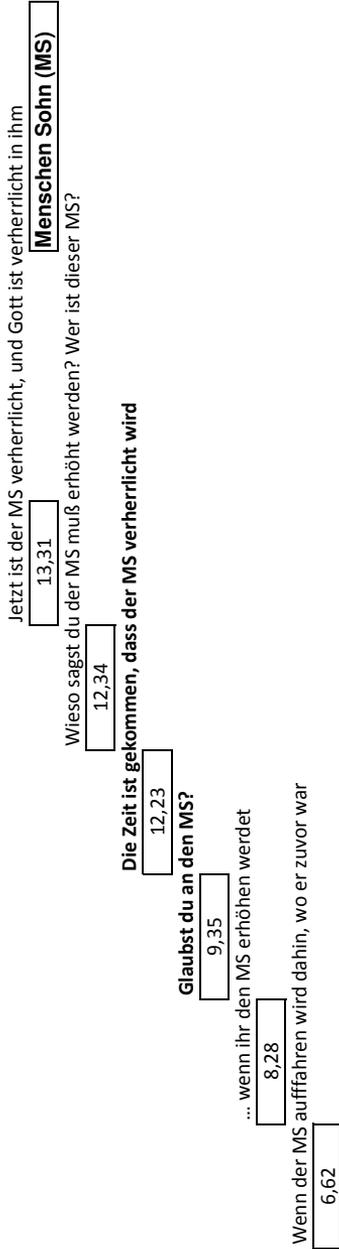
7.2.2 Das synoptische Konzept

Während im Johannes-Evangelium die Offenbarung des MS beendet wird ohne einen direkten Zusammenhang mit der Passionsgeschichte herzustellen – Jesus sagt nur voraus, dass der MS verherrlicht werden muss, nicht der GS – bleibt bei Markus das Thema des MS und GS bis zum Ende von einander abhängig. Die sog. Zwischenbilanz, die im Johannesevangelium durch die Auferweckung des Lazarus von den Toten gezogen wird und das Ende des Hoheitstitels MS markiert, tritt bei Markus und den Synoptikern so nicht in Erscheinung. Bei Markus wird der Zusammenhang der beiden Hoheitstitel erst am Ende verdeutlicht (Grafik 2/1 und 2/2).

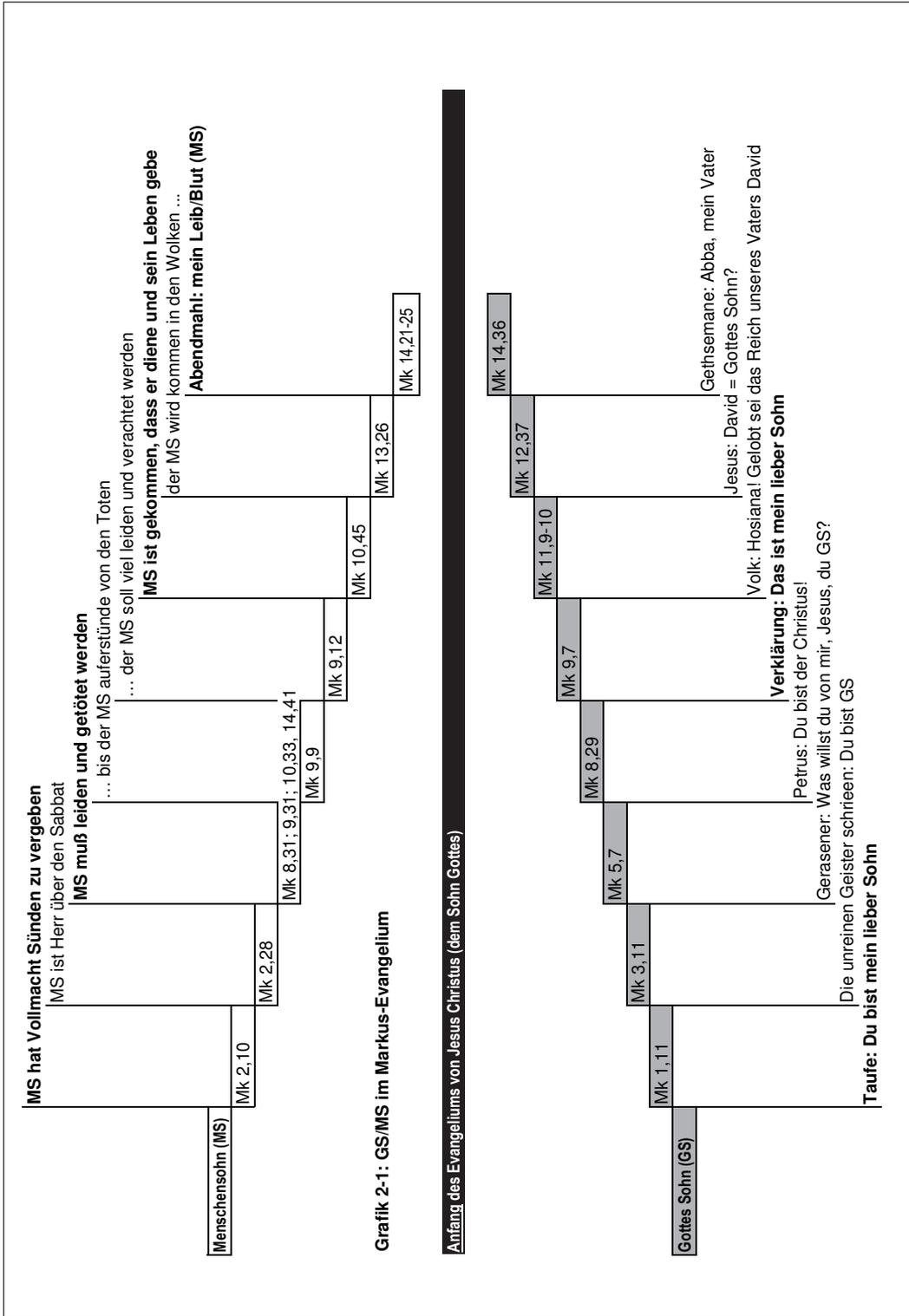
Grafik 1-1: GS/MS im Johannes-Evangelium



Grafik 1-2: GS/MS im Johannes-Evangelium



Zeugnis **Totenaufweckung** **Erhöhung** **Evangelium**



Grafik 2/1: Der sukzessive Aufbau der jeweiligen Hoheitstitel:

Im ersten Teil dieser Grafik, in der oberen Linie (Weiß), sehen wir den Menschen Sohn, wie er im Markus-Evangelium Schritt für Schritt offenbart und seine Aufgabe in Zusammenhang mit der Heilsgeschichte ausgelegt wird.

- Zuerst einmal ist der MS die Autorität, die die Vollmacht hat Sünden zu vergeben und die Gesetze zu ändern (den Sabbat).

- Danach wird das Schicksal des MSs auf Erden offenbart: leiden, sterben und von den Toten auferstehen.

- Zum Schluss wird die Aufgabe des MSs erklärt: es ist der „Leib“ und das „Blut“ des MSs, das wir im Abendmahl essen und trinken. Diese Erkenntnis ist sehr wichtig für die Eschatologie.

In der unteren Linie (Grau) können wir sehen, wie bei Markus der GS von seiner Umwelt offenbart und erkannt wird und - im Gegensatz zu Johannes 5,25-27 - wird er nicht von Jesus selbst bezeugt, sondern von Gott persönlich und den Mitmenschen. Dies ist ein wesentlicher Unterschied der Synoptiker, die Markus folgen, zum Johannes-Evangelium.

- Wichtig hierbei sind die zwei Zeugnisse, die direkt vom Himmel kommen:

- a) das erste Mal bei der Taufe Jesu (Mk. 1,11), die den Beginn seines Dienstes einleitet und
- b) das zweite Mal bei der Verklärung (Mk. 9,7), die seine Leidensgeschichte einleitet (V 9-10).

- Diese beiden Zeugnisse von Gott werden ergänzt durch Zeugnisse der Unterwelt, denen aber das Zeugnisrecht

verweigert wird, danach das Zeugnis des Petrus und des Volkes.

- Zuletzt greift Jesus die Thematik des Sohnes Gottes selbst auf (Mk. 12,35ff), um anhand von Ps. 110,1 seinen Nachfolgern zu erklären, dass der Sohn Davids, der ja in der jüdischen Tradition als ein „irdischer“ Mensch verstanden wurde, eigentlich nicht der Nachkomme Davids sein kann, sondern ein „Himmlischer“ sein muss, da er ja sonst sich nicht zur Rechten Gottes „im Himmel“ setzen könnte! Das ist der erste Versuch im Markus-Evangelium, den Zusammenhang zwischen GS und MS herzustellen.

Grafik 2/2: Verschmelzung und Umkehrung der beiden prophetischen Linien:

Im zweiten Teil der Grafik sehen wir, wie diese beiden Linien - der MS und der GS - zusammenkommen.

Der Hohepriester fragt Jesus, ob er der Sohn Gottes sei. Die Antwort Jesu ist bejahend, aber er fügt eine wichtige Tatsache hinzu: **Ich bin's (der GS); und ihr werdet den MS sehen sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels** (Mk. 14,62).

In dieser Aussage bezeugt Jesus offen und ohne Ausnahme:

- dass er sowohl der GS sei, der Messias und Erbe Davids auf dem Königs-thron zu Jerusalem (Ps. 110,1) und
- dass er auch die zweite eschatologische Person, der MS, der mit den Wolken des Himmels kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten (Dan. 7 bzw. 12) sei.

Dieser Satz bildet die Kernbotschaft (das Kerygma) im Markus-Evangelium

und seinen Höhepunkt. Er besagt, dass der MS und der GS die eine und gleiche Person in Personalunion sind, und dass – dies ist entscheidend hier – der GS nicht nur im Sinne der davidischen Nachkommenschaft ein „irdischer“ Messias ist, sondern zur gleichen Zeit auch ein „himmlischer“, da er der MS ist, der gemäß Daniel 7 im Himmel vor Gott steht.

Dieses Kerygma hat nach jüdisch-semitischem Verständnis alle Regeln des Gesetzes und das größte Gebot der Thora gebrochen: **Du sollst keine anderen Götter haben neben mir** (5. Mose 5,7).

Somit hat sich Jesus als Gott offenbart und – nach menschlichem Ermessen – alle Traditionen des Judentums gesprengt. Das war natürlich das Todesurteil für ihn. Denn die Juden, die diesen dualen Charakter der eschatologischen Prophetie nicht verstehen konnten, mussten ihn der Gotteslästerung bezichtigen (Mk. 14,63f), was seine Kreuzigung nach sich zog.

In diesem Prozess können wir nun verfolgen, wie Jesus bei Pilatus *nicht* auf dessen Fragen eingeht, da er ihm, dem Nicht-Juden, nicht den MS hätte erklären können (vgl. hierzu Joh. 18,36 wo Jesus mit Pilatus redet). Am Kreuz stand dann über ihm „König der Juden“ geschrieben, was ihn nach jüdischer Tradition als den „irdischen“ GS gekennzeichnet hat.

Diese redaktionelle Besonderheit des Markus wird nun weitergeführt. Denn die Konsequenz, die aus dem Urteil des Synhedriums entstanden ist, hat das Verständnis der beiden Hoheitstitel ein für alle Male umgekehrt.

Zum Zeitpunkt seines Todes ruft Jesus: **Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?** (Mk. 15,34).

„Mein Gott“ ist der Ruf des MS zu Gott und nicht derjenige des GS. Denn nach jüdischer Tradition wird der MS in Daniel 7 als ein Engel verstanden, der gemäß Jes. 6,3 nur rufen darf: "Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth". Der GS auf dem Thron Davids dagegen darf zu Gott rufen: "Abba, lieber Vater!", wie es Jesus im Garten von Gethsemane tat.

Doch der Ruf des MSs zu Gott ist noch nicht das Entscheidende, sondern seine Frage: "Warum hast du mich verlassen?"

Indem Gott Jesus verlässt (durch Eintreten des Todes), ist der MS, der ja „himmlischen“ Ursprungs ist und somit ewig lebt, ein "vergänglicher" geworden, wie der GS, der „irdischen“ Ursprungs ist. Indem er von Gott „verlassen“ wurde, kam der MS in das Reich der Toten und wurde dadurch den „Irdischen“ gleichgestellt!

Im Gegensatz hierzu, wird bei Markus der GS, der normal sterben müsste, wie sein Vater David, vom Hauptmann gelobt, als ob er ein Göttlicher wäre: **Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!** (15,39).

Somit verkehren sich hier die beiden Seiten der Hoheitstitel: Der „himmlische“ MS, der unsterblich ist, stirbt am Kreuz wie ein „irdischer“ Mensch unter Hohn. Und indem der heidnische Hauptman Jesus als Gottes Sohn bezeichnet, erhält der Hoheitstitel in diesem Zusammenhang eine andere Bedeutung als in der jüdischen Tradition. Für einen Juden ist GS ein „irdi-

scher" König. Ein Heide könnte aber diesen Satz entsprechend anders verstehen, im Sinne eines hellenistischen Gott-Mensch (THEIOS ANER). Wollte Markus hier auf diese erweiterte Bedeutung anspielen, oder wird es an dieser Stelle rein zufällig erwähnt?

Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu erkennen, welche Umwandlung die Hoheitstitel in diesem Prozess bei Markus erfahren haben. Der GS, der irdischen Ursprungs ist, wird nun zu den „Himmlischen“ gezählt, während der MS, der eigentlich „himmlischen“ Ursprungs ist, durch seinen eintretenden Tod zu den „Irdischen“ gezählt wird. So kreuzen sich nun diese Hoheitstitel bei Markus zum Zeitpunkt des Todes Jesu.

Die Umkehrung der Bedeutung dieser Titel wird in Mk. 16,6 weiter ausgebaut, wo es heißt: ... **Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte, ist auf-erstanden!** Mit anderen Worten, der „irdische“ Jesus (der GS) gehört jetzt zu den „himmlischen“ Wesen, weil er auferstanden ist. Andererseits, die Engel, die mit dem MS im Himmel regieren, erscheinen jetzt *bei den Menschen auf Erden* und verkündigen die Auferstehung Jesu. So ist nun der „irdische“ Jesus zu den „himmlischen“ Wesen aufgegangen, während die „himmlischen“ Engel zu den Irdischen gekommen sind.

Diese Umkehrung in der Bedeutung der Hoheitstitel ist das Messias-Mysterium bei Markus. Denn sie stellt die jüdisch-semitischen Vorstellungen von GS und MS der vor-österlichen Gemeinde auf den Kopf und leitet die Eschatologie ein. Diese war den meisten Juden soweit bekannt, aber niemand wusste so recht wie sie konkret

einsetzen würde. Dieses Mysterium hat Markus redaktionell dramatisch aufgeschlossen.

8. DAS KERYGMA IN DER NACH-ÖSTERLICHEN ZEIT

Wir haben soeben das Verhältnis zwischen MS und GS in den Evangelien betrachtet und gesehen, wie diese Quellen aus dem Leben Jesu unterschiedlich verarbeitet wurden. Dass die Wunder, die Jesus getan hat, und die Worte, die er gesprochen hat, den Umfang der Evangelien bei weitem übersteigen, ist über jeden Zweifel erhaben.¹ Die Frage, die wir uns in diesem Zusammenhang jedoch stellen müssen ist: Warum hat jeder Evangelist gerade seine Auswahl an Wundern und Worten aufgenommen – wir haben ja zwischen Markus und Johannes doch einige Unterschiede erkennen können – und was wollten sie uns damit vermitteln? Oder andersherum gefragt: Was ist die zentrale Botschaft des Evangeliums an die Empfänger? Kann man anhand der Analyse, die durchgeführt wurde, einen gemeinsamen Nenner der Evangelisten oder gar des ganzen NTs finden?

Wenn man das Markus-Evangelium in Zusammenhang mit dieser Frage betrachtet, kann man darin eine interessante Struktur der Botschaft feststellen:

8.1 Vereinigung der dualen Prophe- tie

Markus leitet sein Evangelium mit der Überschrift ein: **Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, (dem Sohn Gottes).**

Wenn wir nun das Wort „Anfang“ in Zusammenhang mit der Struktur, die hier analysiert wurde, betrachten, so kann man zu der Überlegung kommen, dass Markus das Leben Jesu und sein Ende auf Erden bzw. die Vereinigung der zwei Prophezeiungen, diejenige des MSs und diejenige des GSs, am Kreuz von Golgatha, nur als ersten Schritt für die Erfüllung aller anderen Prophezeiungen des ATs sieht (Eschatologie). Würde diese Annahme zutreffen, dann würde es auch die zwei Problemkreise des Markus-Evangeliums erklären können:

Erstens, warum das Markus-Evangelium so knapp und in einem Strang verfasst wurde – von Galiläa nach Jerusalem – während wir vom Johannes-Evangelium wissen, dass Jesus während seines Dienstes im ganzen Land mehrmals hin und her gewandert ist; und

Zweitens, warum das Markus-Evangelium nach dem Bericht der Kreuzigung und Auferstehung so abrupt beendet wird (unabhängig von der Frage nach Mk. 16,8ff) und die Begebenheiten nach der Auferstehung nicht ausführlich berichtet werden, wie bei den anderen Evangelien.

Vergleicht man Markus mit den anderen Evangelien, so stellt man fest, dass sie alle die Problematik MS/GS verarbeitet haben, auch wenn sie noch mehr Gut über die Worte und das Wirken Jesu eingebracht haben. Inhaltlich mussten sie aber den gleichen roten Faden erhalten: die Erfüllung der dualen Prophetie durch die Vereinigung von MS und GS in der Person Jesu Christi und sein Sterben am Kreuz, das zu seiner leiblichen Auferstehung von den Toten geführt hat.

Man könnte auch sagen, dass eben dieser rote Faden, der durch alle Evangelien hindurch geht, die Botschaft bzw. die Kernaussage (Kerygma) aller Evangelien ist, ja sogar des ganzen NTs. Nach Markus wäre alles andere sekundär und nur eine Auswirkung dieser prophetischen Erfüllung (Eintritt der Eschatologie).

8.2 Die Inthronisierung Jesu

Interessanterweise wird Jesus in den Evangelien niemals mit „Herr“ (KYRIOS) und nur selten mit „Christus“ angesprochen, sondern wie dargestellt, überwiegend als SG oder Sohn Davids. Jesus selbst sprach aber in erster Linie von sich selber in dritter Person als MS.

Lesen wir aber in der Apostelgeschichte oder in den Briefen über Jesus, so stellt man fest, dass er überwiegend „Christus“ (HAMASSIEH) genannt wird. In einigen Fällen wird er auch GS bzw. Herr (KYRIOS) genannt, als Ergänzung zum Titel „Christus“. Diese Verschiebung im Gebrauch der Hoheitstitel zeigt, wie sich das Verständnis von Jesus Christus nach Ostern verschoben hat bzw. ergänzt wurde. Dabei ist der Begriff MS ganz aus der nach-österlichen Gemeinde verschwunden – außer in den Visionen – und man könnte sagen, der MS-Titel wurde ganz mit dem Hoheitstitel „Christus“ ersetzt.

In Röm. 1,1-4 fasst Paulus das Credo der nach-österlichen Gemeinde Jesu Christi folgendermaßen zusammen: **Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes, das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift,**

von seinem Sohn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch, von dem Sohn Gottes, der eingesetzt ist in Kraft durch den Geist, der heiligt, durch die Auferstehung von den Toten, Jesus Christus unser Herr.

In dieser Glaubensformel der nach-österlichen Gemeinde kann man ganz klar die Trennung zwischen der „irdisch-“ und der „göttlich-“ prophetischen Linie, die die Person Jesu Christi betreffen, erkennen, jedoch mit einigen Unterschieden zu den Evangelien:

a) ... aus dem Geschlecht Davids: da Jesus aus dem Geschlecht Davids ist, bedeutet dies, dass er „irdischen“ Ursprungs ist!

b) ... eingesetzt in Kraft nach dem Geist: dies bedeutet, dass Jesus nun Teil des „göttlichen“ Wesens ist!

Hier ist GS zuerst ein irdischer, wie in den Evangelien, um dann durch die Kraft der Auferstehung Gott gleich zu werden.

Somit hat sich das Prinzip der dualen Prophetie des ATs in der nach-österlichen Zeit nicht verändert, aber die Zuordnung der Hoheitstitel hat sich geklärt, und die Argumentation, die Jesus in Mk. 12,35 führte „Warum sagen die Schriftgelehrten, Christus sei der Sohn Davids?“ aufgelöst.

8.3 Beginn der Eschatologie

Paulus – und ähnlich die nach-österliche Gemeinde – hat nach der Auferstehung Jesu Christi von den Toten verstanden, dass 2. Sam. 7,14 sich auf den „irdischen“ während Psalm 2,7

bzw. 110,1 sich auf den sogenannten „himmlischen“ Messias bezog².

Der „irdische“ Messias trug die Gaben des MS in sich und Gott bezeugte seine „himmlische“ Autorität, indem er ihn in „Kraft“ von den Toten auferweckte. Obwohl diese Kraft der Auferstehung nach dem AT alleine dem MS zugeschrieben werden kann, ist dies durch die Jungfrauen-Geburt Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung in Personalunion mit dem GS geschehen. Somit ist der GS teilhaftig geworden an der Autorität des MSs.

Paulus schließt dieses nach-österliche Credo ab mit dem Hoheitstitel: "Jesus Christus unser Herr".

Diesen Titel könnte man analog so auslegen:

- *Jesus Christus*: der irdische Messias (GS), welcher ist
- *Herr*: der zu Rechten Gottes sitzt = MS (der himmlische Messias).

Nach Markus ist diese himmlische Inthronisierung des „irdischen“ Messias bereits in zwei Stufen geschehen:

Zuerst bei seiner Einsetzung, wo er als ein "irdischer" GS zu dem prophetischen und priesterlichen Dienst eingesetzt wurde.

Zweitens bei seiner Kreuzigung, wo der MS sein „himmlisches“ Recht auf Unsterblichkeit aufgab und starb; dadurch erwirkte er Sühne für alles Fleischgeborene!

Diese beiden Strukturen führten dazu, dass der irdische GS ein „himmlischer“ Messias wurde, in dem er den Tod überwunden hat.

In diesem Licht erhellt, hat "... Anfang des Evangeliums ..." bei Markus (1,1) folgende Bedeutung:

a) Gott kommt zu seinem Gericht durch den MS: das Eintreten des „Himmlichen“ in diese Welt ist der Anfang der Eschatologie (wie in Dan. 7 und 12 vorhergesagt); und

b) Auferstehung des GSs von den Toten: der "Beginn" der Parusie und des ewigen Lebens, als Beweis für das Eintreten dieser Eschatologie (durch den MS).

Dieses Kerygma bei Markus ist durch die Kontroverse zwischen Menschen Sohn und Gottes Sohn vorgegeben und definiert: Der Anfang dieses Kerygma ist mit dem Kommen, Tod und der Auferstehung Jesu geschehen; die Parusie (Auferstehung von den Toten), die nun darauf folgt, ist eine Auswirkung dieses „Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“.

ENDNOTEN

¹ Vgl. Joh. 20:30: „Und noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die in diesem Buch nicht geschrieben sind.“

² Vgl. hierzu den Artikel „Der Messias“, von H. Gese, Zur biblischen Theologie; vor allem S. 147-151, wo die Problematik der Identifizierung des „himmlichen“ MS mit dem „irdischen“ GS behandelt wird, vor allem im Prozess des Todes und der Auferstehung.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mit-Herausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie, Islam und Mission.

***Ihr werdet
den Menschensohn
sehen
sitzen
zur Rechten
der Kraft
und kommen
mit den Wolken
des Himmels***

(Mk. 14,62)

SON OF GOD AND SON OF MAN - PART 2 - TESTIMONIES OF THE NEW TESTAMENT

5. THE UNDERSTANDING OF THE HONORARY TITLES IN THE NT

The fundamental question regarding the two honorary titles in the New Testament (NT) is: How were the promises of the Old Testament (OT) received, processed and ultimately interpreted?

However, in our context we are particularly interested in:

a) Where in the NT do these two honorary titles occur?

b) In which context do we come across them, and respectively, how do these two honorary titles relate to each other in context and to the other messianic propositions?

From the analysis of these terms, usable parameters can be compiled which unlock for us the understanding of both honorary titles within their time frame. Our effort should be, on the one hand, to develop the evidence which Jesus himself provides regarding these honorary titles, and on the other hand, to recognize the theological intention of the author by which he wants to communicate to us his kerygma.

For the purposes of this investigation we will orient ourselves according to

the Gospel of Mark in order to conduct a specimen analysis regarding the two honorary titles. For comparison we will consult parts of the Gospel of John.

6. SON OF GOD AND SON OF MAN IN THE NEW TESTAMENT

6.1 Son of God in the NT

The term Son of God (SG) occurs 47 times in the NT. It is a term which Jesus applies rarely to his person. This honorary title is mainly applied as a third party testimony to Jesus.

Based on their occurrences in the NT, three essential forms of usage of the term SG can be determined which appear primarily in the Gospels. In the other writings of the NT this honorary title attains an "expanded" meaning.

6.1.1 Testimony about Jesus

The term SG occurs primarily as a confession or testimony with reference to Jesus the Christ and his person through his environment. The evangelists Mark (1,1) and John (20,31) employ this honorary title as a testimony to Jesus.

When the angel Gabriel announced to Mary the birth of Jesus, he testified to her that this child will be the SG (Luk.

1,35). The devil (Mat. 4,3f par.) and the demon possessed (Mk. 5,7 par.) also recognize that Jesus is the SG but their testimony was rebuked.

After the rescue from the storm the disciples confess that Jesus is the SG (Mat. 14,33 par.). Also Peter confesses that Jesus was the expected SG.

Lastly, it is the centurion at the cross who confesses that Jesus „was“ truly the SG in Mark 15,39.

6.1.2 Accusations against Jesus

Another usage of this honorary title is related to the accusations of the Jews against Jesus. On the one hand, he is interrogated by the Sanhedrin: **Are you the Son of the blessed God?** (Mk. 14,61). On the other hand, he is mocked at the cross: **Help yourself if you are the SG** (Mat. 27,40.43). Interestingly, non-Jews only asked Jesus whether he is the King of the Jews but not whether his is the SG. The title SG is only used in the context of the Jewish environment, with the exception of Mk. 15,39.

6.1.3 The „only begotten“ Son of God

While the Synoptics show only the two forms of usage of this honorary title, the Gospel of John provides another usage which describes Jesus as the „only begotten“ SG (Joh. 3,18). Particularly John employs this terminology respectively „only begotten Son“ (Joh. 1,4) in order to define the "unique" position of Jesus. Whether this term (Gr. = MONOGENOUS) refers to the testimony in Psalm 2,7 remains unsettled. Certainly the issue here is to incorporate the uniqueness of Jesus and the witness of the resurrection into the message of the gospel.

6.1.4 The „exalted“ Son of God

In Rom. 1,4 respectively Acts 9,20 Jesus is understood as the „exalted“ SG who unites in himself all messianic terms and honorary titles. The differentiation between the different honorary titles in post-Easter times plays no decisive role anymore, as we shall see in due course.

6.2 Son of Man in the NT

The honorary title Son of Man (SM) occurs 83 times in the NT. 80 times in the Gospels, once in Acts and twice in the Apocalypse of John.

In Acts 7,56 Stephen mentions this honorary title while seeing in a vision shortly before his death the SM standing at the right hand of God. In the book of Revelation this title occurs twice in connection with a vision each. Rev. 1,13 and 14,14 are analogous to the vision in Dan. 7,13 and they introduce the different stages of the revelation. In these three occurrences outside the Gospels the issue is neither a confession nor a denotation of Jesus but rather a descriptive explanation of the visions. Hence the 80 other occurrences are limited to the Gospels which attests to a relatively high density!

6.2.1 Only Jesus speaks about the Son of Man

In contrast to the three occurrences outside the Gospels, all occurrences in the Gospels are exclusively attributed to Jesus personally. No disciple, no listener nor a Scribe employs the honorary title SM. Only once in Joh. 12,34 the people ask: Who is this SM? For they seem not to understand whom Jesus is talking about in this instance.

6.2.2 *The Son of Man is referred to by Jesus only in the third person*

When Jesus speaks of the SM he talks about him without exception in the third person. It seems as if although the SM and he himself are one and the same person, there is no completion yet – as we shall see later.

6.2.3 *The Son of Man is the bearer of the „heavenly“ epiphany*

The occurrences of the SM in the NT predominantly describe the character traits of a „heavenly“ person. This person carries mandates like: forgiveness of sins, coming with the angels of heaven and conducting the final judgment. At the same time also incarnation, suffering and death are assigned to his person. All references to the SM seem to have no direct relationship with the honorary title SG except once in the Gospel of John and once in Mark.

7. THE CONNECTION BETWEEN SON OF GOD AND SON OF MAN IN THE NEW TESTAMENT

As already indicated in the OT, we have to deal with two eschatological imaginations respectively prophecies in the Jewish-semitic history of revelation which refer to the life and the end of humanity.

7.1 The problem of dual prophecy in Judaism

On the one hand, we have the earthly-eschatological Messiah who will execute dominion and deliverance on earth while bearing „priestly“ authority in himself. This is the Son of God.

On the other hand we have the heavenly-eschatological judge who reigns

in heaven with the angels bearing the authority of the eschatological judgment in himself, such as: forgiving sins, judging and giving eternal life. This is the Son of Man.

These two different eschatological aspects in Jewish tradition could not necessarily be harmonized, as will be illustrated in the story of the raising of Lazarus from the dead (Joh. 11):

When Jesus had arrived in Bethany and Martha approached him, Jesus said to her: **Your brother will rise from the dead** (v23). Martha's response to this is unambiguous and without doubt: **I certainly know that he will rise from the dead – at the resurrection on Judgment Day** (v24). Therefore Martha was aware of the resurrection of the dead in analogy to the Jewish tradition in Dan. 12. Then the Lord Jesus reveals to her that he himself is „the resurrection and the life“ and he subsequently asks her: **Do you believe this?** (v25-26). Martha's answer to this question is no longer unambiguous: **Yes, Lord, I believe that you are the Christ, the Son of God who has come into the world** (v27). Because in her response she does not directly refer to the affirmation Jesus made, that he is the resurrection and the life.

Now it should be assumed that Martha would believe that Jesus is able to raise Lazarus from the dead. However, if we read further in verse 39, we see how she tried to prevent him from having the stone removed from the tomb – since Lazarus was already decaying. Therefore we clearly perceive that she did not really believe the affirmation of Jesus

that he was the „resurrection and the life“. To be sure, Martha did believe in Jesus as the „Messiah“, who is the „earthly“ Son of God. But to confess him as the Lord in heaven who possesses power over death and life, was too audacious for her. She was not able and even not permitted to believe this as a pious Jew. For according to Jewish understanding the SM lives with the angels of heaven, whereas the SG lives on earth.

This was exactly the set of problems which Jesus encountered among his people, the Jews. They had indeed these two different prophecies regarding the SG, the Messiah, and the SM, the judge of the world, which they, however, were not able to reconcile with each other. Even though – as already mentioned – many passages in the OT would permit a „fluent“ transition in interpretation between both honorary titles (e.g. Psalm 2,7), a pious Jew would not dare to cross a certain boundary in order to ascribe such supernatural authority to the anointed SG, the „earthly“ Messiah, as the SM, the „heavenly“ judge, owned. This authority, according to their opinion, was solely confined to heaven.

Therefore it was the task of Jesus especially towards his disciples and his other followers, to demonstrate and explain step by step the connection between these two eschatological parameters which were concealed behind the two honorary titles SG and SM.

An example for how Jesus tried to explain this can be found in the Gospel of John 5,19ff:

In this pericope Jesus proclaims that the Son of God – the Messiah – has authority to give „eternal life“ to those who believe in him (v24). Jesus provides proof for this authority in verse 27 with the substantiation: **He (the Father) has given him (the Son of God) the authority to carry out the judgment because he is the Son of Man.**

Thus the „heavenly“ SM provides the eschatological basis for the fact that the SG will receive this glory in the future respectively has already received it. Without the promise of the „heavenly“ Son of Man in the OT there would be no prophetic basis for the fact that the Son of God could own this authority.

It is important to note here that the SM is presented in a manner as if every listener should know it. Did the listeners understand what Jesus told them or did they refuse to believe it?

7.2 The Gospel: Implementation of the „dual“ prophecy
Strictly speaking the SG is, according to Jewish-semitic tradition, only an „earthly“ man who is „anointed“ (HAMASIEH) and equipped with supernatural power. On the contrary, the SM is the „heavenly“ bearer of the divine power. Only when the SM is located „within“ the SG, can the SG be equipped with the divine authority of the SM.

This is the prophetic pattern of the incarnation of God in its full dimension! And it is in this instance that „what no eye has seen and no ear has heard!“ (1 Cor. 2,9; Is. 64,4) takes place. The SM has become ONE with the SG in the person of Jesus of Nazareth. This

is the fulfillment of the dual prophecy of the OT which is not easily reconcilable for a monotheist. In fact it is not understandable without the gift of the Holy Spirit!

7.2.1 The Johannine concept

In the Gospel of John the raising of Lazarus from the dead leads to the completion of the miraculous deeds of Jesus and proves him as the Lord over life and death. This miracle, therefore, introduces the end of the discussion about the authority of the SM, as if it were an interim result in the johannine work.

In chapter 12 and 13 this question is finally dealt with and the SM is portrayed as the one who has glorified the father in heaven and whom the father wants to glorify now (12,23 and 13,31). After this, the honorary title SM no longer occurs in John. From now on a very intimate relationship between God and Jesus is developed, as Father and Son, in the communion of the Holy Spirit.

Graphic 1

In the SG/SM graphic of John we can see a parallel structure of the revelation and meaning of the two honorary titles SG/SM. In regular intervals these two titles are treated simultaneously and the connection between each other is explained in detail respectively attested to by miracles. The aim was to reveal to his disciples and the people that the „earthly“ SG is at the same time the „heavenly“ SM, as demonstrated on the basis of Joh. 5 (Graphic 1/2) and 13 (Graphic 1/2). This line of argument, that the SG owns the authority of the SM, begins with chapter 4 and ends with chapter 13.

7.2.2 The synoptic concept

Whereas the revelation of the SM in the Gospel of John is closed without establishing a direct link with the passion narrative – Jesus only promises that the SM must be glorified, not the SG – the theme of the SM and the SG remains interdependent in Mark until the end. The so-called interim result which is drawn in the Gospel of John through the resurrection of Lazarus from the dead and marking the end of the honorary title SM, does not appear in the same manner in Mark and the Synoptics. In Mark, the connection of the two honorary titles is clarified only at the end (Graphic 2).

Graphic 2 - Part 1: The successive composition of the respective honorary titles:

In the first part of this graphic we see the Son of Man in the upper line (white) being revealed step by step in the Gospel of Mark and his task interpreted in connection with the salvation history.

- First of all the SM has the authority to forgive sins and to change laws (the Sabbath).

- Subsequently the destiny of the SM is revealed: to suffer, die and rise from the dead.

- Finally the task of the SM is explained at the Lord's Supper: it is the „body“ and the „blood“ of the SM that we eat and drink in the Lord's Supper. This knowledge is very crucial for eschatology.

In the lower line (grey) we can see how the SG is revealed and recognized by his environment in Mark and – in contrast to John 5,25-27 – he

Graphic 1-1: SG/SM in the Gospel of John

... you will see angels descending ... upon the SM
Son of Man (SM) 1,51
no one descended from heaven but the SM 3,13

As Moses lifted the serpent in the wilderness ... so the SM
3,14

... was given the authority to execute judgement, because he is the SM
5,27

food which endures ... which the SM will give to you 6,27

Unless you eat the flesh of the SM ... 6,53

The Word (Gospel)

(Prolog)

Incarnation

Evangelism

Signs

He on whom you see the Spirit descend ... is the SG
Son of God (SG) 1,33+34

Nathanael: You are the SG, the King of Israel 1,49

he who does not believe in the SG has been condemned already
3,18

... when the dead will hear the voice of the SG ... 5,25

Peter: ... have believed that you are the Holy one of God (SG)
6,69

Graphic 1-2: SG/SM in the Gospel of John

Now is the SM glorified, and in him God
13,31 **Son of Man (SM)**

How can you say that the SM must be lifted up?
12,34

The hour has come for the SM to be glorified
12,23

Do you believe in the SM?
9,35

When you have lifted up the SM ...
8,28

... if you see the SM ascending ...
6,62

Testimony

Raising the Dead

Glorification

I Gospel

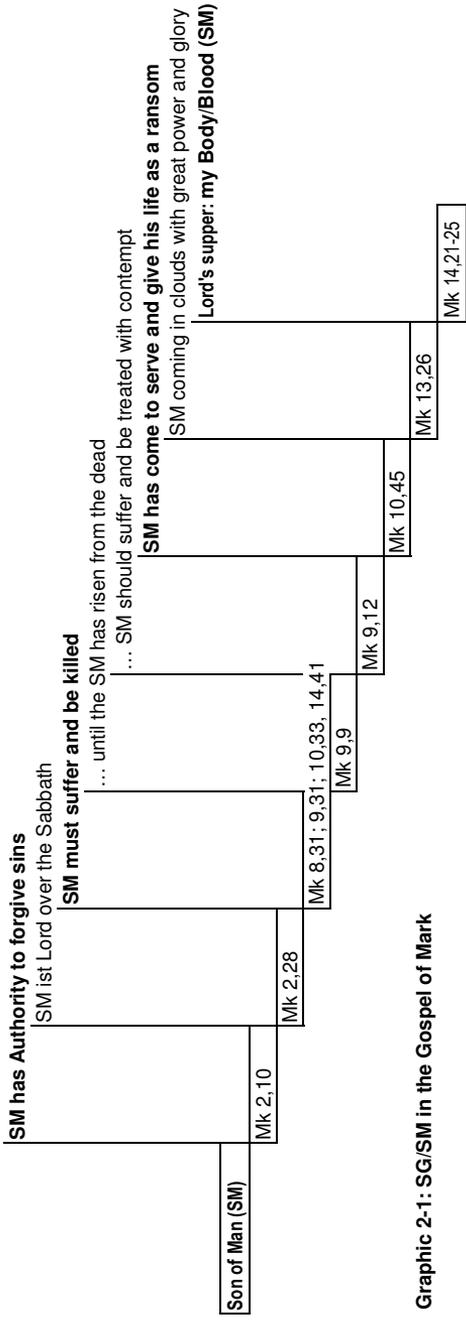
... that you may believe that Jesus is the Christ, the SG
20,31 **Son of God (SG)**

... because he has made himself the SG
19,7

Martha: Yes, Lord, I believe that you are the Christ, SG
11,27

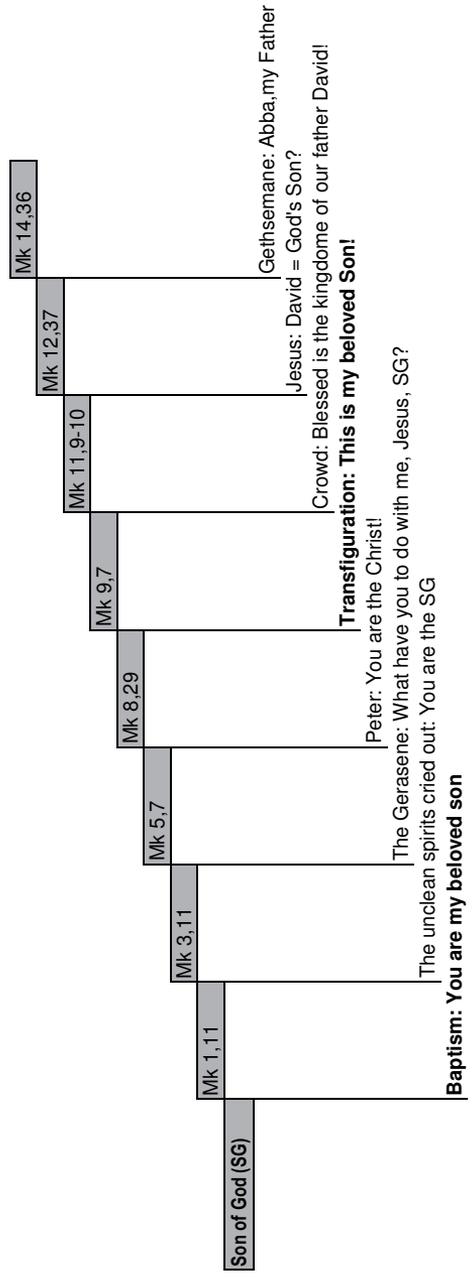
... so that the SG may be glorified by means of it
11,4

... because I said, I am the SG?
10,36

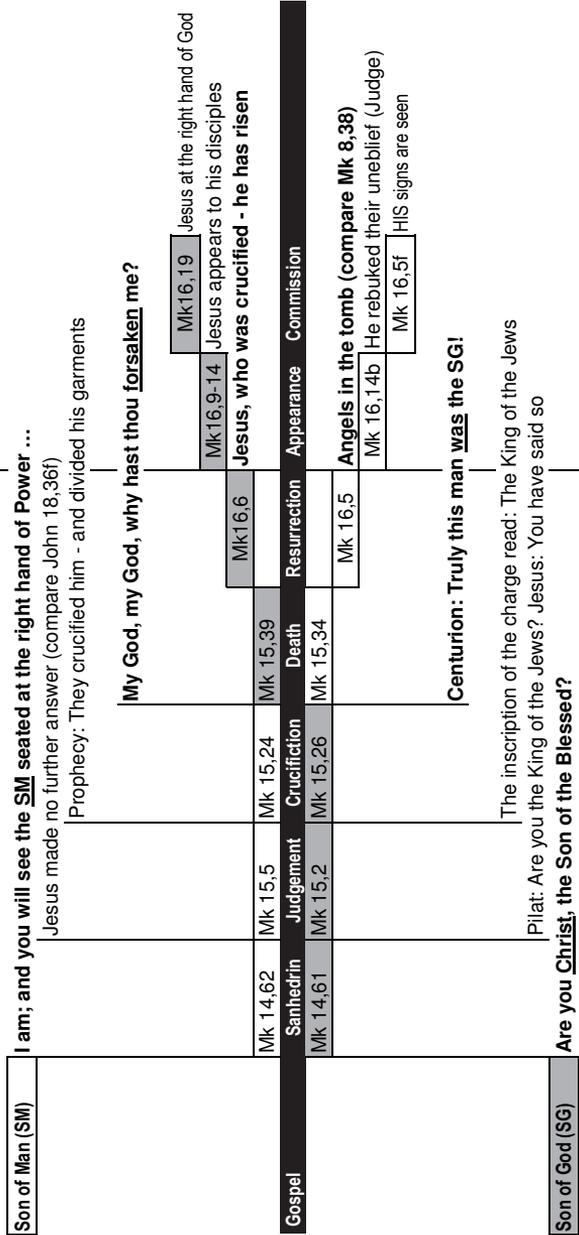


Graphic 2-1: SG/SM in the Gospel of Mark

The beginning of the Gospel of Jesus Christ (the Son of God)



Graphic 2-2: SG/SM in the Gospel of Mark



Mk 16,8

is not revealed by Jesus himself but through God and other persons. This is an essential difference between the Synoptics, who follow Mark, and the Gospel of John.

- the two testimonies which come directly from heaven are significant in this instance:

- a) the first time during the baptism of Jesus (Mk 1,11) which introduces the beginning of his ministry
- b) the second time during transfiguration (Mk. 9,7) which introduces his passion narrative (v9-10)

- These two testimonies from God are supplemented by testimonies of the netherworld which, however, are denied the right to testify, afterwards the testimony of Peter and of the people.

- Finally Jesus himself picks up the theme of the Son of God (Mk. 12,35ff) in order to explain by means of Ps 110,1 to his followers that the Son of David, who was indeed understood in the Jewish tradition as an „earthly“ being, could not really be the descendant of David but rather must be of „heavenly“ origin, otherwise he could not seat himself at the right hand of God „in heaven“! This is the first attempt in the Gospel of Mark to establish the connection between SG and SM.

Graphic 2 - Part 2: Fusion and reversion of the two prophetic lines:

In the second part of the graphic we see how these two lines – the SM and the SG – converge.

The High Priest asks Jesus if he is the Son of God. The answer of Jesus is affirmative but he adds a very important issue to his answer: **I am he (the GS) and you will see the MS sitting at the**

right hand of the Mighty One and coming with the clouds of heaven (Mk. 14,62).

In this statement Jesus witnesses openly and without exception:

- that he is the SG, the Messiah and heir of David on the royal throne in Jerusalem (Ps. 110,1)
- and that he is also the second eschatological person, the SM, who will come with the clouds of heaven in order to judge the living and the dead (Dan. 7 respectively 12).

This sentence constitutes the core message in the Gospel of Mark and forms its climax (the Kerygma). It says that the SM and the SG are one and the same person in union of personality and that – this is of decisive importance here – the SG is not only an „earthly“ Messiah in the sense of the davidic progeny, but at the same time also a „heavenly“, since he is the SM who stands in heaven before God according to Daniel 7.

According to Jewish-semitic understanding, this kerygma has broken all rules of the Jewish law and the greatest commandment of the Thora: **You shall have no other gods beside me** (Deut. 5,7).

Consequently Jesus has revealed himself as God and – according to human discretion – disrupted all traditions of Judaism. This of course meant the death penalty for him. Since the Jews were incapable of comprehending the dual nature of the eschatological prophecy, they had to indict him for blasphemy (Mk 14,63f) which was followed by his crucifixion.

When Jesus was brought later on to

Pilate, we can see that he did not respond to his questions, since he would not have been able to explain to Pilate, a non-Jew, who the SM is (compare on this Joh. 18,36 where Jesus talks to Pilate). On the cross later on it was written above him „King of the Jews“ which, according to Jewish tradition, identified him as the „earthly“ SG.

This redactional peculiarity of Mark is continued, since the consequence which resulted from the verdict of the Sanhedrin did reverse the perception of the two honorary titles once and for all times.

At the moment of his death Jesus shouts: My God, my God, why have you forsaken me? (Mk. 15,34).

„My God“ is the call of the SM to God and not that of the SG, since according to Jewish tradition the SM in Daniel 7 is understood as an angel who according to Is. 6,3 is only permitted to exclaim: „Holy, holy, holy is the Lord of Hosts“. The SG on the throne of David, on the other hand, is allowed to address God as: „Abba, dear father!“, as Jesus did in the garden of Gethsemane.

However, the call of the SM to God is not the decisive aspect here, but rather his question: „Why have you forsaken me?“

As God forsakes him (through the arrival of death), the SM who is of „heavenly“ origin and therefore immortal, becomes a „mortal“ like the SG who is indeed of „earthly“ origin. Being „forsaken“ by God, the SM entered the realm of the dead and thus became equal to the „earthly ones“!

In contrast, the SG who would die naturally like his father David is praised by the centurion in Mark, as if he were immortal: Truly, this man was God´s Son! (15,39).

Here, the two different aspects of the honorary titles have now been reversed: The „heavenly“ SM who is immortal dies on the cross like an „earthly“ man under mockery. The proclamation by the Gentile centurion that Jesus is God's Son, lets this honorary title acquire a different meaning than in the context of Jewish tradition. For a Jew the SG is an „earthly“ king. But for a Gentile this title could be understood in the sense of a Hellenistic god-man (THEIOS ANER). Did Mark intend here to allude to this extended meaning, or was its mentioning in this instance purely accidental?

In this context it is important to recognize the transformation process which the honorary titles in Mark experience. The SG who is of earthly origin, is now perceived as a „heavenly“ being, whereas the SM who is intrinsically of „heavenly“ origin, is perceived through the arrival of death as an „earthly“ being. In Mark these two honorary titles of Jesus intersect each other at the moment of his death.

The reversal of the meaning of these titles is expanded further in Mk 16,6 where it is stated: ... **Jesus of Nazareth, the crucified one, has risen!** In other words, the „earthly“ Jesus (the SG) now belongs to the „heavenly“ beings because he is risen. On the other hand, the angels who rule with the SM in heaven now appear before men on earth and proclaim the resurrection

of Jesus. Thus the „earthly“ Jesus has now ascended to the heavenly beings whereas the „heavenly“ angels have come to the earthly ones.

The Messianic secret in Mark is reversing the meaning of the honorary titles. It turns the Jewish-semitic perceptions of the SG and SM of the pre-Easter church upside down and introduces the eschatology which was indeed familiar to most Jews, yet nobody knew how it would become reality. Mark has disclosed this mystery in a redactional dramaturgy.

8. THE KERYGMA IN POST-EASTER TIMES

We have just observed the relationship between SM and SG in the Gospels, and how the sources from the life of Jesus have been processed differently. It is beyond any doubt that the miracles which Jesus did and the words he spoke exceeded by far the coverage of the Gospels.¹ The question we have to ask in this context, however, is: Why did each evangelist choose his particular set of miracles and words – we have noticed several differences between Mark and John – and what were they trying to communicate to us with this? Or, to ask the other way around: What is the focal message of the Gospel to the recipients? According to the analysis which has been conducted, is it possible to find a common denominator between the evangelists or even of the entire NT?

If we look at the Gospel of Mark in connection with this question we may ascertain an interesting structure of the message:

8.1 Convergence of the dual prophecy Mark introduces his Gospel with the superscription: **Beginning of the Gospel of Jesus Christ (the Son of God)**.

If we consider the word „beginning“ in connection with the structure we have analyzed, we may arrive at the deliberation: Could it be that Mark views the life of Jesus and his end on earth respectively the unification of the two prophecies, SM and SG, on the cross of Golgotha, merely as an initial step toward the fulfillment of all other prophecies of the OT (eschatology)? If this assumption were true, it would be able to explain the two circles of problems in the Gospel of Mark:

First, why the Gospel of Mark has been composed so tersely and in one strand – from Galilee to Jerusalem – whereas we know from the Gospel of John that Jesus moved around throughout the whole land several times during his ministry; and

secondly, why the Gospel of Mark ends so abruptly after the report of the crucifixion and resurrection (irrespective of the question of Mk. 16,8ff) without reporting in detail the events after the resurrection like the other Gospels.

When comparing Mark with the other Gospels it becomes obvious that all of them have processed the problem of SM/SG even though they have contributed even more material concerning the words and works of Jesus. Regarding the content, they had to sustain the same common thread: the fulfillment of the dual prophecy through the unification of SM and SG in the person of Jesus

Christ and his death on the cross which led to his physical resurrection from the dead.

We could also say it is this red thread which passes through all Gospels and represents the core message (kerygma) of all Gospels, even of the whole NT. According to Mark everything else would be secondary and merely an implication of this prophetic fulfillment (inception of eschatology).

8.2 The enthronization of Jesus

Interestingly, Jesus is never addressed with „Lord“ (KYRIOS) in the Gospels and only rarely with „Christ“, but as depicted above, predominantly as SG or Son of David. Jesus himself, however, spoke about himself primarily in the third person as SM.

However, if we read about Jesus in Acts or in the letters, we find that he is mostly called „Christ“. In some cases he is also called SG respectively Lord (KYRIOS) in addition to the title „Christ“. This shifting of usage of the honorary titles shows how the understanding of Jesus Christ after Easter has been moved respectively supplemented. In this process the term SM actually disappeared entirely from the post-Easter church – except in the visions – and we might say, the title SM was completely replaced by the honorary title „Christ“.

In Rom. 1,1-4 Paul summarizes the creed of the post-Easter church of Jesus Christ as follows:

Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, set apart to preach the gospel of God which he promised before through his prophets in the Holy Scripture,

**about his Son who is born from the tribe of David according to the flesh,
about the Son of God who is appointed in power through the Spirit who sanctifies, through the resurrection from the dead, Jesus Christ our Lord.**

In this "faith formula" of the post-Easter church we recognize very clearly the separation between the „earthly“ and the „divine“ prophetic line pertaining to Jesus Christ, though with some differences to the Gospels:

a) ... from the tribe of David: since Jesus is from the tribe of David, this means that he is of „earthly“ origin!

b) ... appointed in power through the Spirit: this means that Jesus now partakes in the „divine“ nature!

Here the SG initially is an earthly one, as in the Gospels, in order to become subsequently God-like through the power of the resurrection.

Thus the principle of dual prophecy of the OT was not altered in the post-Easter time but the allocation of the honorary titles has been clarified and the reasoning of Jesus in Mk 12,35: „Why do the Scribes say, Christ is not the Son of David?“ has been solved.

8.3 The inception of eschatology
Paul – and similarly the post-Easter church – did understand that after the resurrection of Jesus Christ from the dead 2. Sam. 7,14 referred to the „earthly“ – whereas Psalm 2,7 respectively 110,1 referred to the so-called „heavenly“ – Messiah.²

The „earthly“ Messiah incorporated the gifts of the SM in himself and God testified to his „heavenly“ authority by raising him in „power“ from the dead. Although according to the OT this power of the eternal resurrection may only be attributed to the SM, through the virgin birth of Jesus, his death and his resurrection. However, it became effective in personal union with the SG. Therefore, the SG partakes in the authority of the SM.

Paul closes this post-Easter creed with the honorary title: „Jesus Christ our Lord“. In analogy, this title could be interpreted as follows:

- Jesus Christ: the earthly Messiah (SG) who is
- Lord: the one who sits at the right hand of God = SM (the heavenly Messiah).

According to Mark this heavenly enthronization of the „earthly“ Messiah has already taken place in two stages:

First in his investiture, when he was appointed as an „earthly“ SG to the prophetic and priestly ministry of the king.

Second at his crucifixion, where the SM surrendered his „heavenly“ right to immortality and died; this way he attained atonement for all flesh-born!

These two structures resulted in the fact that the earthly SG became a „heavenly“ Messiah who conquered death.

Seen in this light, the verse „beginning of the Gospel“ in Mark (1,1) has the following meaning:

a) God comes to his judgment through the SM: the entry of the „heavenly one“ into this world and thus the beginning of eschatology; and

b) Resurrection of the SG from the dead: the „beginning“ of the parousia and eternal life.

This kerygma in Mark is purported and defined by the controversy between Son of Man and Son of God: the coming, death and resurrection of Jesus has inaugurated the Good News; the parousia (resurrection from the dead) which now follows, is an ensuing effect of this „Gospel of Jesus Christ, the Son of God.“

ENDNOTES

¹ See Joh. 20:30: „And Jesus did many more signs before his disciples which are not written in this book.“

² Compare on this the article „Der Messias“, by H. Gese, Zur biblischen Theologie; especially pp. 147-151, where the set of problems of the identification of the „heavenly“ MS with the „earthly“ GS is treated, particularly in the process of death and resurrection.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing ministry in the area of Biblical Theology, Islam and Missions.

DER „BIBLISCH-SEMITISCHE ASPEKT“ IN DER GRUNDSTRUKTUR DER WORT-TAT GOTTES (DABAR)

Liebe Freunde!

Wie in den vergangenen Jahren, so möchte ich auch heute die Gelegenheit nutzen, unsere Fachtagung mit folgendem Thema abzuschließen:

„Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)“¹

Ich möchte dieses Thema unter folgenden drei Gesichtspunkten entfalten:

1. Einleitung: Was ist „semitisch“?
2. Die WORT-TAT Gottes: Schöpfung, Israel und messianische Verheißung
3. Konzeptuale Asymmetrie im hermeneutischen Verstehensrahmen

1. EINLEITUNG: WAS IST „SEMITISCH“?

Während der ersten beiden Fachtagungen wurde immer wieder in den Vorträgen deutlich, wie entscheidend wichtig unser Verständnis des biblisch-semitischen Aspektes für die Auslegung der Heiligen Schrift und ihre Verkündigung heute ist. Denn Gott hat sein Wort in der hebräischen Sprache des Alten Testaments gegeben, also in einer semitischen Sprache.

Sprachen sind jedoch nicht etwa austauschbare Instrumentarien, sondern sie verkörpern unverwechselbare und nicht austauschbare Kulturen.

Ganz aktuell wurde dies von Prof. Esperanza Alfonso² in der kürzlich erschienenen Forschungsarbeit „Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century“ herausgearbeitet.³ Eine Sprache ist nichts weniger als die Selbst-Definition und Abgrenzung einer Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften. Alfonso bemerkt hierzu treffend:

“Der Gedanke der Sprache und ihres Gebrauchs werden heute wahrgenommen als untrennbar von der Weise, in der Individuen und Gemeinschaften sich selbst verstehen und zueinander in Beziehung treten ...”.⁴

Dies gilt nicht nur für den islamischen und jüdischen Kulturkreis, in dem die Menschen semitisch denken und erleben, sondern ebenso für die westlich-postmoderne Christenheit, die sich von dem semitischen Verständnis der Bibel entfremdet hat. Bereits vor rund 1.000 Jahren erfolgte eine fatale Weichenstellung in der Bibelauslegung im Zeitalter der Scholastik.⁵ Diese hermeneutische Fehlentwicklung wurde bis heute in der europäisch-amerikanischen Theologie nicht überwunden.

Weder die historisch-kritische Zugangsweise einerseits, noch die evangelikal-positivistische Zugangsweise andererseits, haben sich als geeignet erwiesen, in ihren jeweiligen Spielarten⁶ die biblisch-semitische Struktur des Verstehens aufzugreifen.⁷ Dies ist jedoch unabdingbar, damit die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus von der christlichen Gemeinde, aber auch von Menschen anderer Religionen verstanden werden kann.

So macht Prof. Ulrich Kühn⁸ in seiner aktuellen Christologie folgende sehr treffende Bestandsaufnahme zum „geschichtlichen Jesus“:

„Als erstes ... ist die zunehmende Einsicht in Jesu Einbindung in das zeitgenössische Judentum und die alttestamentlich-jüdische Tradition zu nennen. Es ist der Jude Jesus, in dem der christliche Glaube das Heil der Welt sieht (vgl. Joh 4,22). Diese historische Verortung ist für den christlichen Glauben grundlegend. ... wobei aber seine im semitischen Bereich liegenden Wurzeln prägend und unüberholbar bleiben und eine Zumutung an andere Kulturen darstellen, so sehr das Christentum dann auch in andere Kulturen eingewandert ist. Inhaltlich sind es besonders der Glaube an Jahwe den Schöpfer und Erretter der Welt und die Bindung an die Tora als das von Gott gegebene gute Gebot zum Leben, die für Jesus von seinem Ursprung im Judentum her prägend sind.“⁹

Hier wird zu Recht erkannt und anerkannt, dass der „biblisch-semitische Aspekt“ für das Verständnis der Person Jesu aus dem Alten und Neuen Testament heraus einzigartig und unabdingbar bleibt.

Deswegen ist der Rückbezug auf die Quellen der Heiligen Schrift in Gestalt des hebräischen Grundtextes von unverzichtbarer Bedeutung für eine Bibelauslegung, die dem semitischen Wesen der Selbstoffenbarung Gottes gerecht wird. So bemerkt der bekannte Bibelwissenschaftler und Exeget Dr. Gregory Beale, Professor für Biblische Studien und Neues Testament am Wheaton College¹⁰, zum Gebrauch des Alten Testaments im Neuen Testament folgendes:

„... je mehr hebräische Exegese man im Alten Testament betreibt, umso klarer wird der Gebrauch im Neuen Testament sein. Das Problem ist, einige neutestamentliche Wissenschaftler haben nicht viel Hintergrund im hebräischen Alten Testament. Das ist unmittelbar ein Problem. Es gibt so viel Spezialisierung auf allen Gebieten heute.“¹¹

Beale betont zu Recht den gegenwärtigen Mangel an exegetischer Arbeit im Alten Testament, die unabdingbar ist für das angemessene Verständnis der semitischen Bezüge im Neuen Testament. Dieser Mangel lässt sich nicht nur in den USA beobachten, sondern auch in der theologischen Forschung und Ausbildung im deutschsprachigen Europa, insbesondere im evangelikalen Bereich.

Doch was genau bedeutet „semitisch“ in unserem Zusammenhang? Hierzu bietet Dr. Hermann Spieckermann, Professor für Altes Testament an der Universität Göttingen,¹² folgende präzise Definition:

„Semiten. Die Bez. „semitisch“ ist 1781 von A.L. Schlözer (1735-1809) erstmals für die vermeintliche Ursprache der Syrer, Babylonier, Hebräer und Araber gebraucht und in der Folgezeit

von J.G. Eichhorn (1752-1827) für die mit dem Hebräischen verwandten Sprachen verbreitet worden Die Bez. S. nimmt auf den Noah-Sohn Sem Bezug; er und seine Brüder Ham und Japhet gelten nach der Völkertafel in Gen 10 als die Ahnherren aller Völker auf Erden nach der Sintflut (V. 32). ... Dominierend ist das Interesse, Abraham, den Stammvater Israels, in direkter genealogischer¹³ Linie von Sem herzuleiten (Gen 11,10-32) und diesem möglichst früh Vorherrschaft zu sichern (Gen 9,26f)¹⁴

Wir gehen demnach davon aus, dass die Denkstruktur der biblisch-hebräischen Sprache in Sem und Abraham als erwählte Träger der göttlichen Offenbarung personifiziert wurde. Daraus folgt, dass das biblisch-semitische Denken auf den Zugang des Volkes Gottes zur Wirklichkeit eine prägende und strukturierende Kraft entfaltetete.

2. DIE WORT-TAT GOTTES:
SCHÖPFUNG, ISRAEL UND MESSIANISCHE VERHEISSUNG

Wenn wir Bibelauslegung und Mission im Kern als den Offenbarungs- und Kommunikationsprozess Gottes zum Menschen verstehen wollen, dann ist der hebräische Wortstamm dabar absolut grundlegend.¹⁵ Das Substantiv

dabar erscheint 1442 Mal¹⁶ und ist damit das zehnthäufigste Substantiv im hebräischen Alten Testament.¹⁷ Damit übt dabar einen erheblichen und prägenden Einfluss auf die Denk- und Erlebniswelt des Alten Testaments aus. Trotz seines lexikalischen und theologischen Gewichts liegen die Ursprünge des Wortstammes jedoch im Dunkeln. So stellte G. Gerleman bereits 1971 fest: „Eine überzeugende Etymologie für dabar ist bis jetzt nicht gefunden.“¹⁸

Die Verwendung des Wortstammes dalet-bet-resh (DBR) unterscheidet sich als Verb und als Substantiv folgendermaßen: Das Verb bezeichnet in den wichtigsten Verwendungen folgende Tätigkeiten: sprechen, reden, sagen, sich besprechen, befehlen, androhen, versprechen, beauftragen, ansagen, werben, verabreden, vortragen, dichten, beten, in seinem Herzen denken, zureden, verheißen.¹⁹ Hier zeigt sich das Bedeutungsfeld insofern homogen, als sich alle Verwendungen des Verbs letztlich auf die mündliche Kommunikation des gesprochenen Wortes beziehen.

Demgegenüber zeigen sich bei der Verwendung des Substantivs dabar zwei unterschiedliche Akzente, die jedoch einander ergänzen und so das ganzheitliche semantische²⁰ Konzept

WORT	TAT
"Der sein Wort (imrato) zur Erde sendet; in Eile läuft sein Wort (<u>debar</u> o)	Der Schnee spendet wie Wollflocken und Reif wie Asche ausstreut.
	Der sein Eis wie Brocken hinwirft, vor dessen Frost die Wasser erstarren.
Er sendet sein Wort (<u>debar</u> o)	- und sie zerschmelzen.
	Er lässt seinen Wind wehen - da rieseln die Wasser".

von dabar zum Ausdruck bringen. Einerseits bezeichnet dabar das „Wort“, sei es das Wort von Gott oder von Menschen. Andererseits steht dabar für „Angelegenheit, Sache“, die sich ebenfalls auf Gott oder auf Menschen beziehen kann.²¹ Während im westlichen Kulturkreis und theologischen Denken beide Aspekte als polare Gegensätze erscheinen, bilden sie im semitischen Kulturkreis und Denken eine unauflösbare Einheit. Dies sehen wir uns nun im Einzelnen an:

2.1 DABAR im Kontext der Schöpfung

Das Substantiv dabar erscheint im Alten Testament sachlich und zeitlich im Kontext des Schöpfungshandelns Jahwes, des Gottes Israels und Schöpfers der Welt. Dieses Schöpfungshandeln Gottes wird immer wieder in den Psalmen als dabar, als Einheit von Wort und Tat, beschrieben – und wird daher als „Wort-Ereignis-Formel (dabar Jahwe)“ bezeichnet.²² So heißt es beispielsweise in Psalm 33:6:
„Durch das Wort (dabar) Jahwes wurden die Himmel geschaffen, und durch den Hauch (beruach) seines Mundes alle Gestirne.“

Hier sehen wir durch den Synonymen Parallelismus²³ der zwei Versteile, dass Gottes Schöpfungswirken durch das Schöpfungswort geschieht und dass dieses Wort durch Gottes eigenen ruach, seinen Atem, hervorgebracht wird. Darin wird zugleich die Grundfunktion des Geistes Gottes sichtbar, der im AT ebenfalls als ruach bezeichnet wird. Der Gebrauch des Anthropomorphismus²⁴ „Mund Jahwes“ unterstreicht deutlich, dass allein der Akt des ausgehenden Wortes bereits die Tat vollendet. Dabar heißt hier: Wort ist bereits vollzogene Tat.

Hierzu bemerkt Erich Zenger treffend:

„Insofern das Wort der zur Sprache gewordene Gedanke des Schöpfergottes ... ist, wird betont, dass der Schöpfer durch seine Schöpfung eine grundlegende Ordnung eingestiftet hat und dass der Schöpfungsprozess insgesamt ein Wort ist, durch das der Schöpfer sich selbst mitteilt ...“²⁵

Diese Dynamik wird einige Verse weiter nochmals beschrieben (Psalm 33:9):
„Denn er sprach (amar), und es geschah (wayyehi);
er befahl, und es stand fest (wayyaamod).“

Wiederum wird durch den Parallelismus der Versteile ein und derselbe Gedanke durch einander entsprechende Worte ausgedrückt. Auch hier ist der unmittelbare Wirkungszusammenhang von Wort und Tat im Schöpfungshandeln Gottes bezeugt. Hierzu erklärt nochmals Zenger:

„Insofern das Schöpfungswort ein Befehlswort ist ..., das wie ein altorientalisches Königsedikt geradezu zwangsläufig zur Ausführung gelangt ..., setzt sich das mit der Schöpfung initiierte Geschehen unaufhaltsam durch.“²⁶

In Psalm 33:9 erscheint das Verb „und es geschah“ (wayyehi), das bereits im Schöpfungstext in Genesis 1:3 verwendet wird:

„Und Gott sprach: Es werde Licht – und es geschah (wayyehi) Licht.“

Wir sehen, wie bereits im dritten Vers der Bibel die Grundstruktur der WORT-TAT Gottes sichtbar wird. Sie hat grundlegende Bedeutung für die gesamte Schöpfung und Heilsgeschichte, sowohl für das Handeln Gottes als auch für das Handeln des Menschen.²⁷

Doch nicht nur im Zusammenhang der ursprünglichen Schöpfung, sondern auch bei der fort dauernden Erhaltung der Schöpfung wird die WORT-TAT Gottes sichtbar. So beschreibt Psalm 147:15-18 das Wirken Jahwes in den Prozessen der Schöpfung: (siehe Tabelle).

Hier wird die Wechselwirkung von Wort und Tat wiederum sehr deutlich. Gottes Wort, also sein Sprechen (amar), wird zur Tat, die seine Macht über die Elemente der Schöpfung zum Ausdruck bringt. Wasser gefriert und schmilzt gemäß seinem Sprechen, denn er ist der souveräne HERR, der die Schöpfung gestaltet. Doch dieses Sprechen Gottes in Einheit von Wort und Tat geschieht nicht einseitig. Vielmehr antwortet die Schöpfung ebenfalls auf das Wirken des Schöpfers. So beschreibt es Psalm 19:2-4:

„Die Himmel erzählen die Ehre Gottes (el) und das Himmelszelt verkündigt das Werk seiner Hände.

Ein Tag sagt es dem anderen, und eine Nacht tut es der anderen kund.

Ohne Sprache, ohne Worte (debarim), unhörbar ist ihre Stimme.“

Hier wird die kommunikative Kraft der Schöpfung in scheinbar paradoxer Weise ausgedrückt. Die Schöpfung redet, indem sie die Ehre Gottes widerspiegelt. Gott, El, der Schöpfer, zeigt darin das Gewicht seiner Präsenz, seiner Ehre (kabod). Wir sehen, dass die Wort-Tat Gottes auch ohne das gesprochene Wort wirksam sein kann, wie im Fall des Schöpfungshandelns Gottes. Gerade darin wird die TAT-Qualität von dabar eindrucksvoll unterstrichen.²⁸

2.2 DABAR im Kontext Israels

Die Qualität der WORT-TAT wird nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel deutlich. Im Zusammenhang einer Voraussage des Gerichts über die Mächtigen des Volkes aufgrund ihrer Ungerechtigkeit gegenüber den Untergebenen heißt es in Micha 2:7:

„Ist denn der HERR ungeduldig geworden? Ist solches sein Tun? Sind seine Worte (debaray) nicht gütig gegenüber Israel?“

Hier wird Gottes Gericht in seinen Worten und in seinen Taten parallel beschrieben und sachlich gleichgesetzt. Gott kündigt sein Gericht durch seinen Propheten Micha mit Worten an und er führt dieses Gericht mit seinen Taten aus, auch wenn das Volk dies nicht wahrhaben will.²⁹

Doch nicht nur im Zusammenhang des Gerichts wird die Struktur der WORT-TAT Gottes sichtbar. Auch im Zusammenhang der Versorgung des Gottesvolkes Israel durch Jahwe ist die untrennbare Einheit von WORT und TAT Gottes von grundlegender Bedeutung. So lesen wir in der Vorrede zur Wiederholung der Torah in Deuteronomium 8:3 über die Erfahrung der Wüstenwanderung Israels:

„Er demütigte dich und ließ dich hungern und speiste dich mit Man, das du nicht gekannt hast und deine Väter nicht gekannt haben, um dir zu erkennen zu geben, dass der Mensch nicht allein vom Brot (lechem) lebt, sondern: Von jeder Äusserung (moza`) aus dem Mund Jahwes lebt der Mensch.“

An dieser Stelle wird in sehr deutlicher Weise die Dynamik der WORT-TAT Gottes sichtbar. Das physische Manna, das vom Himmel regnete,

war eine übernatürliche Äußerung (vom Wortstamm *yaza'* - hervorkommen, herauskommen, hervorbringen, herausgehen)³⁰ Jahwes an Israel. Diese Äußerung Gottes ist eine physische WORT-TAT, unterstrichen wiederum durch den Anthropomorphismus „Mund Jahwes“. Dadurch macht Gott deutlich, dass das irdische Brot allein und für sich genommen noch keinen Zugang zum Leben gibt. Leben (*chay*) im biblisch-semitischen Verständnis ist daher zugleich das Empfangen des göttlichen Wortes und das Empfangen des irdischen Brotes. Hier wird die Einheit und Ganzheit der Lebensbeziehung Jahwes mit seinem Bundesvolk Israel deutlich. Dies beinhaltet in eindeutiger Weise die Notwendigkeit der übernatürlichen Dimension im Leben Israels und in seiner Mission: der Mission, bereits im Alten Testament, ein Licht für die Nationen zu sein.³¹

Die Wirksamkeit des göttlichen Wortes in der irdischen Wirklichkeit gilt nicht nur für das Volk als Ganzes, sondern auch für den Einzelnen, wie beispielsweise die Propheten des Alten Testaments. So betet Jeremia zu Jahwe (Jeremia 15:15-16):

„Du weißt es, HERR, erinnere dich an mich und nimm dich meiner an und räche mich an meinen Verfolgern. ... Deine Worte waren meine Speise sooft ich sie empfang, und deine Worte sind für mich zum Jubel und zur Freude für mein Herz geworden; denn ich bin nach deinem Namen genannt, HERR Gott Zebaoth.“

In diesem Gebet des Propheten erscheinen die Worte Gottes im Zusammenhang mit seinem Gerichtshandeln an den Feinden Jeremias. Der Prophet glaubt den Worten eines Gottes, der für ihn handeln kann, der dies in der

Vergangenheit immer wieder getan hat und der deshalb auch fähig ist, dies in Zukunft wieder zu tun. Gottes Worte sind für Jeremia eine Quelle der Nahrung und der Freude, weil er weiß, dass er zu Jahwe, dem Gott Israels, gehört. Nach Gottes Namen genannt zu sein bedeutet für den Propheten, dass er das unveräußerliche Eigentum Jahwes ist, denn im semitischen Denken bezeichnet der Name den Besitz und die wesensmäßige Zugehörigkeit. So erläutert Adam van der Woude³², dass der Name in der alttestamentlichen Perspektive der „Exponent der Persönlichkeit“³³ ist, der einerseits die Bedeutung des Namens nach seinem Sinn, andererseits die Bedeutung des Namens nach seiner Kraft und Wirkung beinhaltet.³⁴ Van der Woude bemerkt treffend:

„Weil der göttliche Name den Menschen von sich aus unbekannt ist ..., muß der unbekannte Gott selber aus seiner Unbekanntheit heraustreten, um bei einer Gotteserscheinung dem Menschen durch Selbstkundgabe seinen Namen zu offenbaren, damit er in diesem Namen nennbar und rufbar wird ...“³⁵ ... „Kenntnis des Namens befähigt zur Gemeinschaft: Kennt man den Namen eines Menschen oder eines Gottes, so kann man ihn herbeirufen In diesem Sinne bedeutet Kenntnis des Namens gewissermaßen Macht über die bekannte Person. Hat diese in sich große Macht, dann hat folglich auch sein Name entsprechende Wirkung ...“³⁶

So wird sichtbar, wie einerseits der Aspekt der Gerechtigkeit des Handelns Gottes, und andererseits der Aspekt der unauflöselichen Gemeinschaft mit Gott die Qualität der Worte Gottes bestimmt. Gottes Worte speisen den Menschen, weil er ein Gott ist, der sein Wirken in die Tat umsetzt.³⁷

2.3 DABAR im Kontext messianischer Verheissung

Diese Wort-Tat-Struktur, wie sie auf individueller Ebene bei Jeremia sichtbar wird, zeigt sich ebenfalls auf der gemeinschaftlichen Ebene im Volk Israel. Das erste Gottesknechtslied³⁸ in Jesaja 42:1-9 kündigt den messianischen Retter und Richter an, der die Wiederherstellung und Gerechtigkeit in Israel und unter den Nationen bringen wird. Innerhalb dieser Zukunftsperspektive bekräftigt Jahwe durch seinen Propheten den Ruf zur Umkehr an alle Menschen (Jesaja 45: 22-24):

„Wendet euch zu mir, so werdet ihr gerettet, aller Welt Enden; denn ich bin Gott, und es gibt keinen anderen.

Ich habe bei mir selbst geschworen, und aus meinem Mund ist Gerechtigkeit hervorgegangen, ein Wort, das nicht zurückgenommen wird, dass sich mir alle Knie beugen sollen und alle Zungen schwören und sagen: Nur im HERRN habe ich Gerechtigkeit und Stärke.“

Hier wird sichtbar, wie das Wort Gottes die Tat des Gerichts beinhaltet, das er durchführen wird. Alle Menschen werden seine Herrschaft, seine Gerechtigkeit und seine Kraft anerkennen. Gott spricht die Einladung an Israel und die Nationen aus, zu ihm umzukehren, um Erlösung zu erfahren. Denn er ist Gott, der einzige Gott, bei dem Wort und Tat zur Erlösung und Gerechtigkeit für den Menschen zusammenkommen.³⁹

Dieser Zusammenhang zeigt sich wenig später im Jesajabuch in deutlichster Weise im Anschluss an das vierte Gottesknechtslied (Jes 52:13-53:12). Jahwe ruft sein abtrünniges

Volk Israel zur Umkehr und verheißt, mit ihnen einen ewigen Bund zu schließen (Jes 55:3). Aufgrund dieser Verheißung bietet Gott seinem Volk die tätige Umkehr und gnädige Vergebung an (Jes 55:7). Dieses Wort Gottes der Umkehr und Vergebung entspringt seiner souveränen Weisheit und Gnade, wie in dem folgenden Vergleich aus der Natur deutlich wird (Jes 55:10-11):

„Denn gleichwie der Regen und der Schnee vom Himmel fallen und nicht mehr dorthin zurückkehren, sondern die Erde bewässern, sie fruchtbar machen und wachsen lassen, so dass sie Samen zu säen und Brot zu essen gibt,

so wird mein Wort (*debari*), das aus meinem Mund hervorgeht, nicht vergeblich zu mir zurückkommen, sondern es wird tun (*`asah*)⁴⁰, was mir gefällt und es wird ihm gelingen wozu ich es sende.“

Hier wird wiederum in einem Vers der untrennbare Zusammenhang vom Wort als Reden Gottes und der Tat als Handeln Gottes in deutlicher Weise aufgezeigt. Die Tat-Qualität des Wortes Gottes erweist sich gerade darin, dass es eben nicht leer, wirkungslos und vergeblich zurückkommt, dass es nicht nur „Schall und Rauch“ ist, sondern dass es eine faktisch-physikalische Gestaltungskraft hat, die Jahwe souverän umsetzen und zu seinem Ziel bringen wird.

Die messianische Verheißung kommt im Alten Testament durch die Ankündigung des Neuen Bundes⁴¹ zu ihrer Erfüllung (Hesekiel 36:26-27; Jeremia 31:31-34). Durch den Neuen Bund stellt Jahwe seine Ehre wieder her, mit der er sich an Israel gebunden hat, auch gegenüber den

Nationen, die ohne ihn leben. Prof. Moshe Greenberg⁴² bemerkt hierzu treffend:

„Die unauflösliche Verbundenheit von Gottes Ehre und Israels Schicksal ist die Gewähr für Israels Restauration; und damit Gottes Name nie wieder verunehrt wird, muss Israels Wiederherstellung ewigen Bestand haben. Dies ist nur dann möglich, wenn Israel nicht mehr imstande ist, dem göttlichen Willen zuwiderzuhandeln.“⁴³

Jahwe selbst wird sein Bundesvolk Israel nicht nur geistlich⁴⁴, sondern auch körperlich wiederherstellen und vom Tod zum Leben zurückbringen (Hes 36:28-37:14). Dies wird in der Vision von den Toten auf dem Feld, die wieder lebendig werden, illustriert. Jahwe spricht die verdorrten Gebeine direkt mit seinem Wort an (Hesekiel 37:4ff):

„... höret des HERRN Wort (debar JHWH)!“ Daraufhin entfaltet Jahwe seine Lebenskraft, indem er die angekündigte WORT-TAT durchführt. In drei Schritten leitet er sein schöpferisches Wirken mit den Worten ein (Hesekiel 37:5,9,12):

„So spricht Gott der HERR (koh ´amar ´adonai JHWH)!“ – dies ist die bekannte Botenformel,⁴⁵ mit der die Propheten des Alten Testaments unterstrichen haben, dass Gott selbst mit seiner eigenen Autorität die Wirklichkeit gestaltet. Dieses schaffende Reden Gottes wird am Ende der Vision nochmals bekräftigt (Hesekiel 37:14):

„... und ihr sollt erkennen, dass ich der HERR bin: Ich rede und ich tue es auch, spricht der HERR.“ Hier wird deutlich, wie die Einheit von Wort und Tat im daḅar Gottes nochmals betont wird, weil sie Gottes eigenes Anliegen ist, das er unzweifelhaft ausführen wird.

2.4 Ertrag

Wir haben Texte in verschiedenen Zusammenhängen im Alten Testament untersucht, um die Verwendung von daḅar im Kontext des semitischen Denkens zu verstehen. Dabei hat sich die inhaltliche Qualität von daḅar immer weiter fokussiert und eingegrenzt. Dies geschah ganz bewusst unter dem Gesichtspunkt der Christologie⁴⁶: Gott spricht und handelt durch seine WORT-TAT in der Schöpfung, er setzt diese fort in seinem alttestamentlichen Wirken mit Israel und er konzentriert seine Selbstoffenbarung in seiner WORT-TAT in Jesus von Nazareth, dem menschengewordenen Christus. Hier liegt eine „christologische Fokussierung“ der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus vor.

In Jesus von Nazareth hat Gott in größtmöglicher Weise sein eigenes Wesen als Mensch in Raum und Zeit offenbart. Diese Selbstoffenbarung Gottes geschah in der vollkommenen Einheit von WORT und TAT, wie sie Jesus Christus in seinem Leben umgesetzt und durch seine Selbstopferung am Kreuz vollendet hat. Damit wird sein Leben und sein Sterben zum letztgültigen Maßstab der Liebe Gottes und seiner Zuwendung zum Menschen, den er aus der Gottesferne in die Gemeinschaft der Gottesherrschaft führen will.

Dies wird in klarer Weise in Johannes 1:3 betont, wo Christus, das lebendige WORT, die Schöpfung durch die TAT, ins Dasein ruft: „... alles ist durch IHN geworden, und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist.“ Das ewige WORT, das Leben ist, schafft die TAT, die Leben erzeugt in Raum und Zeit. Damit ist die TAT die

Gegenwart der physikalischen, geographischen und historischen Größe in Raum, Zeit und Ort.

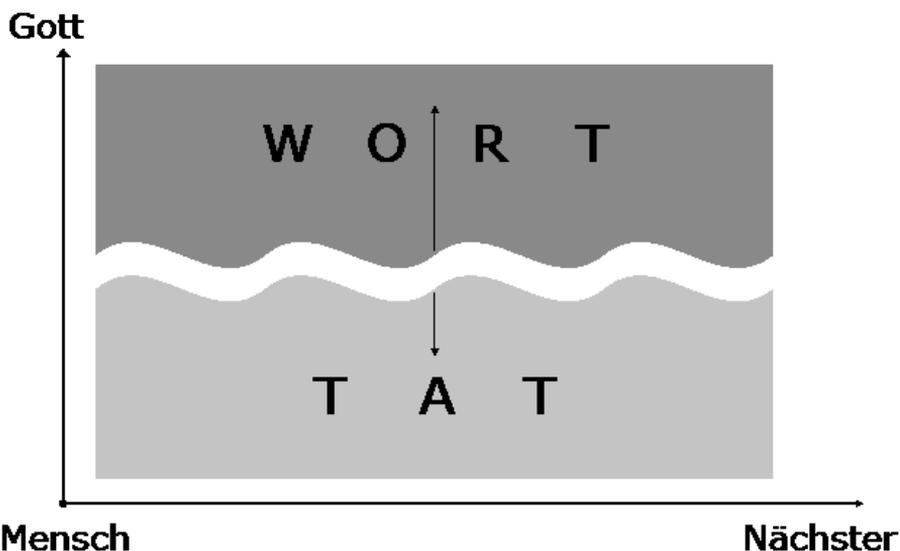
Im westlich-rationalistischen Verstehensraster sind Wort und Tat strukturell getrennt, so dass die Beziehung zwischen Gott, Mensch und dem Nächsten prinzipiell gespalten ist. (Grafik 1)

Demgegenüber bilden Wort und Tat im biblisch-semitischen Verstehensraster eine unauflösbare Einheit, die zu einer ganzheitlichen Bewegung der Zuwendung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu seinem Nächsten wird. Hier verhalten sich WORT und TAT nicht konträr, sondern ergänzend zueinander. (Grafik 2)

Diesen ganzheitlichen Charakter von dabar hat Otto Procksch treffend zusammengefasst:

„Jeder dabar ist mit Kraft erfüllt, die sich in den verschiedensten Energien kundtun kann. Diese Kraft wird empfunden von dem, der das Wort vernimmt und in sich aufnimmt; sie gilt aber auch unabhängig von dieser Aufnahme in den objektiven Wirkungen, die das Wort in der Geschichte hat. ... Nur im hebräischen dabar ist der Dingbegriff mit seiner Energie im Wortbegriff so lebendig empfunden, dass das Wort als dingliche Macht erscheint, die da kräftig ist und bleibt, die da läuft und Kraft hat, lebendig zu machen.“⁴⁷

WORT und TAT im westlich-rationalistischen Verstehensraster



3. KONZEPTUALE ASYMMETRIE IM HERMENEUTISCHEN VERSTEHENS-RAHMEN

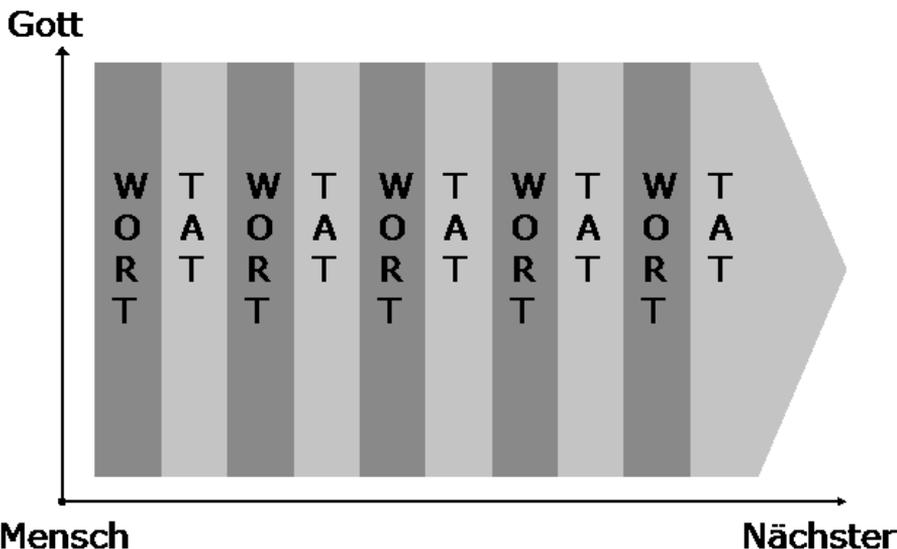
Bereits während der letzten Fachtagung sahen wir, dass zu einer gelingenden Kommunikation des Evangeliums ein Verständnis für die Problematik des hermeneutischen⁴⁸ Verstehensrahmens notwendig ist. In der Mission, wie in der Theologie, müssen wir uns der Tatsache stellen, dass unterschiedliche Lebenswelten auch unterschiedliche Denkraster beinhalten.⁴⁹ Dies wurde in unserer Untersuchung des Begriffs *dabar* als Wort-Tat im semitischen Denken im Kontrast zum westlichen Denken deutlich.

Diese unterschiedlichen Denkraster, z.B. zwischen der biblischen Offenbarung und dem Islam, führen auch im missionarischen Gespräch unweigerlich an einen toten Punkt. Dieser kann nur überwunden werden, wenn wir uns die Andersartigkeit der Denkvoraussetzungen bewusst machen.

Ich möchte an einem bekannten Beispiel verdeutlichen, dass bei der Verhältnisbestimmung von Mensch, Sünde und Gott eine „Konzeptuale⁵⁰ Asymmetrie“ zwischen Bibel und Islam vorliegt. (Grafik 3)

In dieser Grafik sehen wir das biblische Verständnis der Erlösung in Jesus Christus. Auf der einen Seite steht der Mensch, der von Gott auf der anderen

WORT und TAT im biblisch-semitischen Verstehensraster



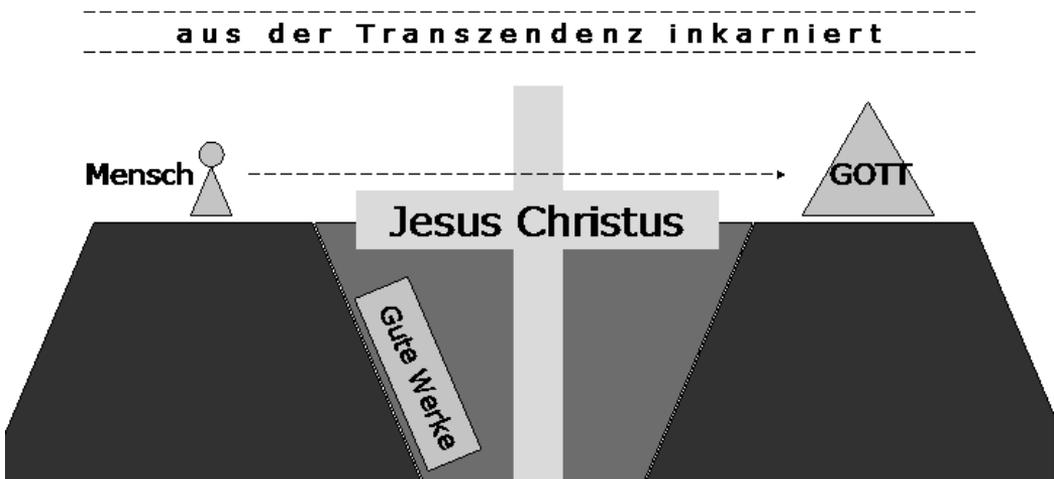
Seite getrennt ist. Zwischen Mensch und Gott besteht ein Graben, der die Sünde des Menschen darstellt. Der Weg des Menschen zu Gott ist Jesus Christus, dessen Kreuz die Brücke über den Graben bildet. Selbst die „guten Werke“ des Menschen sind ungeeignet und greifen zu kurz, um den Menschen zu Gott zu bringen.

Dieser Weg zu Gott und in die Gemeinschaft mit ihm ist jedoch überhaupt nur denkbar und möglich, weil Gott selbst aus der jenseitigen Welt, aus der Transzendenz heraus auf die Ebene des Menschen herabgekommen ist. Gott wurde Mensch in Jesus Christus, er hat sich aus der Transzendenz inkarniert in Raum und Zeit.⁵¹ (Grafik 4)

Im Gegensatz dazu beruht die islamische Vorstellung der Erlösung auf einer gänzlich anderen Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott. Hier ist der Mensch ebenfalls durch den Graben der Sünde von Gott getrennt und hofft, mit seinen guten Werken diesen Graben überbrücken zu können. Der entscheidende Unterschied zu der christlichen Erkenntnis des sicheren Heils in Jesus Christus, liegt in der doppelten Asymmetrie der islamischen Konzeption:

- a) Im Islam führt der Weg „nur“ in das Paradies - und nicht zu Gott und in seine Gemeinschaft (Jesus spricht hier vom „Vaterhaus“) und
- b) dieser Heilsweg - mit den eigenen Werken - ist so unsicher und

Konzeptuale Asymmetrie: Bibel



unbegehrbar, wie die Schneide eines Schwertes.

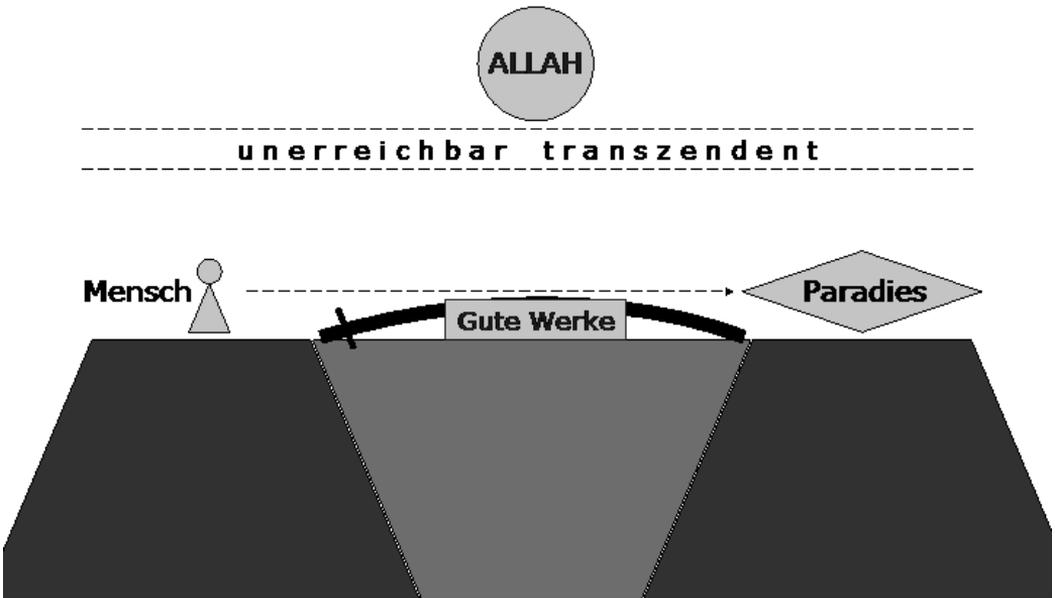
Demnach hat der Muslim zum einen gar keinen Zugang und Anspruch auf die Gemeinschaft mit Allah, da Allah unerreichbar transzendent ist. Zum anderen ist seine Heilsgewissheit so unsicher, als ob es sie gar nicht gäbe.

Die biblische Verheißung der Gemeinschaft mit Gott selbst, nicht nur mit einem physischen Paradies, ist für den Menschen im Islam schlechthin undenkbar. Nicht nur das, sondern der Gedanke an sich ist bereits eine Gotteslästerung, denn Allah kann sich niemals auf die Ebene des Menschen herablassen und dadurch sich selbst

erniedrigen. Gerade diese Selbsterniedrigung Gottes begründet jedoch die einzigartige Qualität der Beziehung zwischen Gott und Mensch, gemäß der biblischen Heilsgeschichte und Selbstmitteilung Gottes. Nur hier gibt es die Begegnung von Mensch und Gott auf einer Ebene, der Ebene der Menschwerdung und gnädigen Zuwendung Gottes, die uns wiederum die Heilsgewissheit durch den Sühnetod Jesu schenkt.

Aus dieser konzeptuellen Asymmetrie folgt die theologische und missionarische Aufgabe, einen Zugang zu dem islamischen Verstehensraster zu finden, der aus jener Perspektive gedanklich überhaupt akzeptabel und nachvollziehbar ist. Hier liegen noch

Konzeptuale Asymmetrie: Islam



große Aufgaben der strukturellen Passung vor uns, die wir mit der Erarbeitung eines Profils der grundlegenden „biblisch-semitischen Aspekte“ angehen wollen.

Wir danken Ihnen allen für Ihr Interesse und Ihr Kommen zu dieser Fachtagung und wir freuen uns auf ein zahlreiches Wiedersehen im nächsten Jahr! Unser Thema 2009 lautet: „Mission in der Kirchengeschichte“, zu dem wiederum internationale Fachdozenten referieren werden.

Herzlichen Dank!

MARKUS PIENNISCH (Dr. theol.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

ENDNOTEN

¹ Der Begriff wird „davar“ ausgesprochen, da der zweite Konsonant „bet“ frikativ (als Reibelaut) artikuliert wird. Die gängige Transliteration hierzu ist ein Unterstrich: „b“. - Siehe Allen P. Ross. *Introducing Biblical Hebrew* (Grand Rapids: Baker, 2001), S. 22,25.

² Dr. Esperanza Alfonso, Assistant Professor für Hebräisch und Semitische Studien an der Universität von Wisconsin in Madison, USA, ist gegenwärtig Research Fellow im Bereich Hebräische und Aramäische Studien an der Universität Complutense in Madrid, Spanien.

³ Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Routledge Studies in Middle Eastern Literatures (London/New York: Routledge, 2008), 201 Seiten.

⁴ Alfonso, *Islamic Culture*, S. 9: „The idea of language and its use are today perceived as inseparable from the way in which individuals and communities understand themselves and relate to each other ...“.

⁵ „Scholastik [lateinisch, zu griechisch *scholastikós* »mit der Wissenschaft befasst«] die, Terminus, der heute in der Regel historisch beschreibend verwandt wird, dient zur Klassifizierung des Mittelalters als einer Epoche der Wissenschaftsgeschichte, die um 1050 begann und um 1500 endete; sie wirkte fort in der Zweiten Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts (»Barock-Scholastik«) und in der Neu-Scholastik des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Scholastik ... ist in erster Linie durch eine Tendenz zur Verwissenschaftlichung charakterisiert. Ihren Gegenstand bilden Texte

mit einem besonderen Wahrheits- und Geltungsanspruch: z. B. Glaubenssätze, Texte von Kirchenvätern, Aussagen des kirchlichen Lehramts, Gesetzestexte, theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Lehrstücke bedeutender Autoren.“ - <http://lexikon.meyers.de/meyers/Scholastik>

⁶ Zur Orientierung hinsichtlich der Bandbreite gegenwärtiger hermeneutischer Ansätze, cf. Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Goldingay, John. *Models for Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Maier, Gerhard. *Biblische Hermeneutik* (Wuppertal: Brockhaus, 1990); Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

⁷ Das Bewusstsein, dass der „biblisch-semitische Aspekt“ einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel für die Zukunft der Theologie im globalen missionarischen Umfeld bietet, ist bisher auch in der theologischen Fachliteratur nur minimal vorhanden. Wenn man beispielsweise in der Universitätsbibliothek Tübingen – eine der maßgeblichen Bibliotheken im nationalen und internationalen Maßstab – unter den entsprechenden Begriffen nach Literatur sucht, erhält man Werke, die das Semitische primär auf der kulturanthropologischen, linguistischen und semantischen Ebene untersuchen. Einen guten Überblick über gängige Ansätze bieten die Aufsatzsammlungen von Bellamy, James A. (ed.). *Studies in Near Eastern Culture and History* (University of Michigan: Center for Near Eastern and North African Studies, 1990), 225 Seiten, sowie der aktuelle Sammelband von

Khan, Geoffrey (ed.). *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff* (Leiden: Brill, 2005), 367 Seiten.

⁸ Dr. Ulrich Kühn ist emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Leipzig.

⁹ Kühn, Ulrich. *Christologie*. UTB. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, S. 284-285.

¹⁰ Gregory K. Beale ist Chair of Biblical Studies und Professor of New Testament am Wheaton College. Er promovierte 1981 in Cambridge im Bereich Griechischer und Hebräischer Exegese. Verfasser einschlägiger Werke, wie z.B. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 166. Sheffield: JSOT Press; 1999). 400 Seiten. *The Book of Revelation*. *New International Greek Testament Commentary Series*; ed. by I. H. Marshall and D. Hagner; Grand Rapids, USA/Cambridge, England: Eerdmans and Carlisle: Paternoster, 1998. 1245 Seiten. Editor of *Right Doctrine From Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1994. 440 Seiten. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. University Press of America, 1984. 349 Seiten. Weitere Veröffentlichungen unter: www.wheaton.edu/Theology/Faculty/beale/publications.html.

¹¹ „... the more Hebrew exegesis you do in the Old Testament, the clearer the use is in the New Testament. The problem is, some New Testament scholars don't have much background in the Hebrew Old Testament. That's immediately a problem. There's such specialization in all fields today.“ – Hansen, Collin. „Two Testaments, One Story“, Interview mit Gregory

Beale und D.A. Carson, Christianity Today Library, 28.3.2008, S. 2. www.ctlibrary.com/53549.

¹² www.uni-goettingen.de/de/56469.html

¹³ Die Abstammung betreffend.

¹⁴ Spieckermann, Hermann. „Semiten“. Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, hg. Erwin Fahlbusch et al. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996), IV: 208-209. Die semitische Sprachgruppe, die von der hamitischen und der indoeuropäischen zu unterscheiden ist (S. 209), lässt sich in ost-semitische (Akkadisch, Assyrisch, Babylonisch), süd-semitische (Arabisch, Äthiopisch) und nordwest-semitische Sprachen (Ugaritisch, Aramäisch, Phönizisch, Hebräisch) unterteilen. Die semitischen Sprachen haben grundlegende Gemeinsamkeiten in Phonologie, Morphologie, Syntax und Vokabular, so dass sie in Bezug auf ihre Denkstrukturen gleichartig sind. – Siehe Allen P. Ross. *Introducing Biblical Hebrew* (Grand Rapids: Baker, 2001), S. 11-15. Dies begründet den besonderen Zugang des biblisch-hebräischen Denkens zur arabischen Sprache und Weltansicht, die eine „hermeneutische Korrespondenz“, eine Entsprechung im Verstehensraster, ermöglicht. – Cf. Piennisch, Markus. „Die hermeneutische Bedeutung des narrativen und monotheistischen Ansatzes für die Mission“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 87-88; Streck, Michael P., „Semiten“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), VII: 1199; Müller, Hans Peter, „Semitische Sprachen“. *RGK*⁴, VII:1199-1202.

¹⁵ Die Offenbarung Gottes als Eingehen in die Heilsgeschichte wurde von Carl Heinz Ratschow durch die Struk-

tur der Wandlungen Gottes herausgearbeitet. Cf. Ratschow, Carl Heinz. *Von den Wandlungen Gottes*. Beiträge zur Systematischen Theologie (Berlin: deGruyter, 1986), S. 117-139. – Den Begriff Kommunikation führte Hendrik Kraemer (1888-1965) erstmals 1956 in die Missionstheologie und somit in den theologischen Sprachgebrauch allgemein ein. Die Kommunikation des Glaubens beginnt für Kraemer auf der Grundlage der Selbstoffenbarung Gottes. Diese Offenbarung hebt sich von anderen möglichen Gottesvorstellungen ab, denn Gott enthüllt sich dem Menschen durch seine Taten in der Menschheitsgeschichte, in der er seinen Erlösungsplan verwirklicht. Dementsprechend ist Gottes Offenbarung von ihrer Absicht her eine Mitteilung seiner selbst an den Menschen, nicht eine nur beschreibende Mitteilung über sein Wesen. – Cf. Kraemer, Hendrik. *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (Zürich: Zwingli, 1958), S. 17.

¹⁶ Even-Shoshan, Abraham (Hg.). *A New Concordance of the Old Testament using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem: Kiryat Sefer, 1985), S. 256.

¹⁷ G. Gerleman. „*dabar* Wort“. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hg. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser / Theologischer Verlag, 1984⁴, I:434.

¹⁸ THAT, I:433. Cf. die Diskussion zum Ursprung des Wortes bei W.H. Schmidt, „*dabar*. II. The Root“. *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. Botterweck, G.J.; Ringgren, H. (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), III:94-95.

¹⁹ Siehe die verschiedenen Verwendungen – in unterschiedlichen grammatischen Formen – jeweils mit

Schriftstellen bei Köhler, Ludwig; Baumgartner, Walter (Hg.). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1985), S. 199-200. Eine marginale Verwendung findet sich in Hiob 19: 18 bzw. Hoheslied 5:6 („abwenden“), in 2 Chronik 22:10 („ausrotten“) sowie in Psalm 18:48; 47:4 („zurücktreiben“) (S. 199); cf. TDOT, III:97-98.

²⁰ Die Wortbedeutung betreffend.

²¹ Cf. die ausführliche Diskussion in TDOT, III:103-106.

²² TDOT, III:112-113.

²³ Synonymer Parallelismus ist eine Stilfigur, in der derselbe Gedanke mit anderen Worten wiederholt wird, so dass sich die parallelen Satzteile inhaltlich entsprechen. – Siehe Ross, *Biblical Hebrew*, S. 348-349. Bühlmann und Scherer bemerken hierzu treffend: „Der Parallelismus war für die semitischen Völker eine der elementarsten Ausdrucksformen des Denkens Der Parallelismus bestätigt die Glaubwürdigkeit eines Sachverhaltes oder unterstreicht die Zuverlässigkeit einer Aussage.“ – Bühlmann, Walter; Scherer, Karl. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel* (Giessen: Brunnen, 1994), S. 37-38.

²⁴ Anthropomorphismus [griechisch] der, Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Außermenschliches (besonders Götter, Gestirne). – Meyers Lexikon Online 2.0 – www.lexikon.meyers.de/meyers/Anthropomorphismus.

²⁵ Zenger, Erich. „Psalm 33“. Die Neue Echter Bibel: Psalm 1-50, hg. J.G. Plöger, J. Schreiner (Würzburg: Echter, 1993), S. 209.

²⁶ Zenger, „Psalm 33“, S. 209.

²⁷ Zur weiteren Entfaltung des Handelns Gottes und des Menschen, cf. Welker, Michael. „Was ist ‚Schöpfung‘?

Genesis 1 und 2 neu gelesen“, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 208-224.

²⁸ Diese TAT-Qualität des Schöpfungswirkens Gottes wird in der systematischen Theologie in der Kategorie der allgemeinen Offenbarung gefasst. Alle Menschen erhalten zu allen Zeiten und an allen Orten eine begrenzte Erkenntnis des Schöpfers. Diese teilweise Erkenntnis bedarf jedoch der speziellen Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte, die auf die Erkenntnis seines Sohnes Jesus Christus zielt. – Siehe Lewis, Gordon R.; Demarest, Bruce A. *Integrative Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1996), S. 61. Das Wirken Gottes in der Schöpfung ist auch im Neuen Testament in Bezug auf die Erlösung des Menschen sehr bedeutsam. So entfaltet Paulus in Röm 1:20-21, dass die Aussagekraft der Schöpfung denjenigen Menschen, die den biblischen Gott nicht kennen, jede Entschuldigung dafür nimmt, dass sie Gott die ihm zukommende Ehre (kabod/doxa) nicht erwiesen haben: „Sie haben ihn nicht als Gott verherrlicht“. Thomas Schreiner bemerkt hierzu treffend: „... the fundamental sin is the failure to glorify God and give him thanks“ Schreiner, Thomas. *Romans. Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1998), S. 87. Cf. Moo, Douglas. *The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), S. 105-108.

²⁹ Die strukturelle Einheit von Wort und Tat im Wirken Gottes wird von exegetischen Kommentatoren zu wenig beachtet. Vielmehr werden das Wirken Gottes und das Wirken der Menschen als getrennte Handlungsebenen wahrgenommen: „Micha setzt sich ein für den, der „aufrichtig lebt“. Das sind

eben die, die von den heilsgläubigen Machthabern ins Unheil gestoßen werden. Diese diskutieren über Gott, während Gott nach dem Unheil fragt, das sie unter den Bauern anstiften, die doch ihr anvertrautes Eigentum und ihre Freiheit zu Recht behaupten.“ – Wolff, Hans Walter. Micha. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. XIV/4 (Neukirchen: Neukirchener, 1982), S. 52. Cf. Kessler, Rainer. Micha. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 1999), S. 130-131.

³⁰ Köhler-Baumgartner, Lexicon, S. 393-394.

³¹ Zur Sendung Israels im Alten Bund in ihren verschiedenen Dimensionen, cf. Uhlmann, Rainer. „Ein Gott wandert durch Wüsten: Hebräische Welterfahrung und Weltgestaltung im Kontext der Mission“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 1 (2006): 56-60.

³² Adam S. van der Woude ist em. Professor für Altes Testament und frühes Judentum an der Universität Groningen.

³³ A.S. van der Woude. „*μν* shem Name“. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser / Theologischer Verlag, 1984³, II:939, 947-948.

³⁴ THAT, II:938.

³⁵ THAT, II:949.

³⁶ THAT, II:938; so auch Fischer, Georg. Jeremia 1-25. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2005), S. 508.

³⁷ Diese strukturelle Einheit von Wort und Tat wird von G. Fischer jedoch nicht dargestellt, sondern er behandelt sie als zwei separate Handlungsebenen, was wiederum für das westliche Denkraster kennzeichnend ist. – cf.

Fischer, Jeremia 1-25, S. 507-509.

³⁸ Zur Gattung und Struktur der vier „Ebed-Jahwe-Lieder“, cf. Berges, Ulrich. Jesaja 40-48. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2007), S. 60-64. Berges vernachlässigt jedoch die messianische Dimension des Gottesknechts und reduziert ihn auf die Menschen, die Jahwe vertrauen: „Der namenlose Knecht ist zuerst eine literarische Figur, eine theologische Idee, die sich geschichtlich in denjenigen konkretisiert, die sich innerhalb des blinden und tauben „Knechts Jakob/Israel“ allein JHWH anvertrauen, Babel verlassen und so zu Boten von Heil und Befreiung für Zion und Jerusalem werden.“ (S. 61).

³⁹ Hier wiederholt sich die Selbstoffenbarung Gottes als einziger Gott und HERR, wie sie bereits in der Torah (Dt 6:4-5) bezeugt wurde. Das „Shema' Israel“ ruft das Gottesvolk zur einzigartigen Bundestreue gegenüber Jahwe auf, wie Daniel Block ausführt: „... within the context of covenant relationship, Israel's love for Yahweh is to be absolute, total, internal, communal, public, and transmitted from generation to generation. „Yahweh our God! Yahweh alone“: these are the words to be imprinted on the heart, to be worn on one's hands and forehead, and to be inscribed above the doors and gates – that all the world may know that in this place Yahweh alone is served. This is what makes an Israelite a true Israelite. Whether they are descended from Abraham or not, the true covenant community consists of all and only those who make this their cry of allegiance, and who demonstrate this commitment with uncompromising covenant love.“ – Daniel I. Block, „How many is God? An Investigation

into the Meaning of Deuteronomy 6: 4-5", *Journal of the Evangelical Theological Society* 47/2 (2004): 193-212, Zitat S. 212. - Zu den späteren Auswirkungen des alttestamentlichen Monotheismus auf den interreligiösen Kontext der griechisch-römischen Zeit, siehe Yehoshua Amir, „Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt“, in: Baldermann, Ingo et al. (Hg.). *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Band 2: *Der eine Gott der beiden Testamente* (Neukirchen: Neukirchener, 1987), S. 58-75.

⁴⁰ Das Verb *ʿasah* wird – neben dem Verb *baraʿ* – für Gottes eigenes Schöpfungshandeln in Gen 1: 1,7,16,25,26,27,31 verwendet, wodurch die elementare Gestaltungskraft Gottes ausgedrückt wird, die eine definierte Wirklichkeit setzt. Im Schöpfungshandeln Gottes fallen Befehl und Ausführung zusammen, es ist ein „schaffender Befehl“, wie es Claus Westermann ausdrückt. – Cf. Westermann, Claus. *Genesis 1-11, Biblischer Kommentar Altes Testament I/1*, 3. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1983), S. 153.

⁴¹ Cf. die Diskussion zum „Neuen Bund“ bei Fischer, Georg. *Jeremia 26-52. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg: Herder, 2005), S. 175-176.

⁴² Dr. Moshe Greenberg ist em. Professor für Bibelwissenschaft an der Hebrew University of Jerusalem.

⁴³ Greenberg, Moshe. *Ezechiel 21-37. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg: Herder, 2005), S. 436. Insofern Israel dem Willen Gottes gegenüber zuwiderhandelt, verhindert es die ungeteilte Zuwendung zu Gott. So bemerkt S. Herrmann treffend: „... nach prophe-

tischer Auffassung kennt Israel zwar das „Recht Jahwes“, aber es befolgt es nicht und entfernt sich dadurch zwangsläufig von seinem Gott. Sein „Tun“ ist verfehlte Tat. Seine Anstrengungen zu rechter Lebensführung haben im Prinzip keinen Einfluss auf das „Ergehen“, sondern können nur dann erfolgreich sein, wenn sie die notwendige Folge der Hinwendung zu Gott sind.“ – Herrmann, Siegfried. *Jeremia. Erträge der Forschung*, Bd. 271 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), S. 196.

⁴⁴ Zur geistlichen Dimension des Neuen Bundes in Hes 36:27 bemerkt W. Zimmerli treffend: „... in der Einsenkung des Geistes Jahwes ins Herz des Menschen, wird das neue Wesen seine volle Kraft gewinnen. Denn „Geist“ ist im AT nie nur ein „Einsehen, Verstehen“, sondern eine Kraft, die zu Neuem tüchtig macht Dieses Neue ist hier der nun mögliche Gehorsam gegen die Gebote Jahwes und der neue Wandel.“ – Zimmerli, Walther. *Ezechiel. Biblischer Kommentar Altes Testament*, Band XIII/2, 2. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1979), S. 879.

⁴⁵ Die Botenformel beglaubigt das Wort Gottes, wie es durch den Propheten weitergegeben wird (e.g. Samuel: 1 Sam 10:18; Elia: 1 Kö 21:19; Jeremia: Jer 28:13-16). Cf. Jeremias, Joachim. „*aybn nabiʿ* Prophet“. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hg. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser / Theologischer Verlag, 1984³, II:18; Westermann, Claus. *Grundformen prophetischer Rede* (München: Kaiser, 1960), S. 71.

⁴⁶ Zur Bedeutung der Person und des Werkes Christi als Ausdruck der wesensmäßigen Liebe Gottes, in der seine Zuwendung zum Menschen

gründet, cf. Prenter, Regim. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), S. 275-291.

⁴⁷ Procksch, O., „'Wort Gottes' im AT“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4, hg. Gerhard Kittel (Stuttgart: Kohlhammer, 1942), S. 89-100, Zitat S. 90-91. In Bezug auf die gegenwärtige messianisch jüdische Theologie bestätigt R. Harvey diesen ganzheitlichen Denkansatz: „Messianisch jüdisches Denken ist holistisch, nicht dualistisch. Viel von westlich christlicher Theologie wurde beeinflusst von Aristotelischem Dualismus, Aufklärungs-Rationalismus und gegenwärtigem Materialismus. Jüdisches, oder Hebräisches Denken, trennt nicht die Seele von dem Leib, das Geistliche von dem Physischen und Materiellen, oder den Einzelnen von der Gemeinschaft. Es hält sie in Beziehung, als Aspekte eines Ganzen anstelle von Teilen, die aufgespalten werden können.“ – Harvey, Richard. „Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung des messianisch jüdischen Denkens“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 2 (2007): 49.

⁴⁸ Hermeneutik wird von Peter Stuhlmacher, em. Professor für Neues Testament an der Universität Tübingen, treffend definiert: „Unter „Hermeneutik“, ein Fremdwort, das sich vom griechischen *hermeneuein* = „aussagen, auslegen, übersetzen“ herleitet, verstehe ich ... die Kunstlehre des Verstehens von schriftlich fixierten Lebensäußerungen. In unserem Fall geht es vor allem um biblische Hermeneutik, weil die Bibel das uns zur Auslegung anvertraute Buch ist, und zwar die Bibel aus Altem und Neuem

Testament. ... Biblische Hermeneutik kann nicht Emanzipation von der Schrift, sondern nur Eröffnung eines Gespräches mit der Bibel sein wollen, und zwar eines Gespräches, in dem der Einsatz darin besteht, zu vernehmen und verantwortlich zu erwägen, was von den Texten gesagt wird.“ – Stuhlmacher, Peter. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. Grundrisse zum Neuen Testament 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 17-18. Cf. Osborne, Grant R. The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), S. 5-7.

⁴⁹ Zur Frage der strukturellen „Passung“ der Denkraster, cf. Piennisch, Markus. „Christliche Theologie im islamischen Kontext: Missionarische und hermeneutische Perspektiven“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 2 (2007): 103.

⁵⁰ Aus dem Englischen: „conceptual, of an idea or concept; pertaining to the forming of a concept or idea“ - www.mydict.com

⁵¹ Von lat. *caro, carnis, f.* = Fleisch, in der christlichen Theologie die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus, siehe z.B. Johannes 1:14: „Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns ...“. – Zum Verhältnis von Wort-Tat Gottes und dem Logos-Begriff im Johannesprolog (Jh 1:1-18), cf. Kraemer, Hendrik. Religion und christlicher Glaube (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), S. 254-277.

DENN GLEICHWIE
DER REGEN UND SCHNEE
VOM HIMMEL FÄLLT
UND NICHT WIEDER DAHIN KOMMT,
SONDERN FEUCHTET DIE ERDE
UND MACHT SIE FRUCHTBAR UND
WACHSEND,
DASS SIE GIBT SAMEN ZU SÄEN
UND BROT ZU ESSEN,
ALSO SOLL DAS WORT,
SO AUS MEINEM MUNDE GEHET,
AUCH SEIN:
ES SOLL NICHT WIEDER ZU MIR LEER
KOMMEN,
SONDERN TUN,
DAS MIR GEFÄLLT,
UND SOLL IHM GELINGEN,
WOZU ICH ES SENDE.

(Jesaia 55,10-11)

THE „BIBLICAL-SEMITIC ASPECT“ IN THE BASIC STRUCTURE OF THE WORD-DEED OF GOD (DABAR)

Dear Friends,

As in previous years, I would like to take the opportunity today to complete our professional conference with the following theme:

„The ‚Biblical-Semitic Aspect‘ in the Basic Structure of the WORD-DEED of God (dabar)”¹

I would like to develop this theme around the following three issues:

1. Introduction: What is „semitic”?
2. The WORD-DEED of God: Creation, Israel and Messianic Promise
3. Conceptual asymmetry in the hermeneutical frame of understanding

1. INTRODUCTION: WHAT IS „SEMITIC”?

During our first two conferences it became obvious again and again in the lectures, how crucially important our understanding of the Biblical-semitic aspect is for the interpretation of Holy Scripture and its proclamation today. This is because God has given his word in the Hebrew language of the Old Testament, therefore in a semitic language. Languages, however, are not simply instruments which can be exchanged. Instead, they represent unmistakable and non-exchangeable cultures.

Most currently this fact has been elaborated by Prof. Esperanza Alfonso² in his recently published research work „Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century”.³ A language is nothing less than the self-definition and delimitation from other communities. Alfonso aptly remarks:

„The idea of language and its use are today perceived as inseparable from the way in which individuals and communities understand themselves and relate to each other ...”.⁴

This is not only true for the Islamic and Jewish cultural sphere, where the people think and experience life in a semitic way, but also for Western and postmodern Christianity which has alienated itself from the semitic understanding of the Bible. About 1.000 years ago a fatal decision about Bible interpretation had already taken place in the age of Scholasticism.⁵ This erroneous development in hermeneutics has not yet been overcome in European-American Theology.

Neither the historical-critical approach on the one hand, nor the evangelical-positivist approach on the other – in their respective variations⁶ – have proven suitable to incorporate the Biblical-semitic way of thinking.⁷ However, this is indispensable in or-

der that the self-revelation of God in Jesus Christ can be understood by the Christian church as well as by people of other religions.

Therefore, Ulrich Kühn⁸ in his current Christology draws a precise picture of the "historical Jesus":

„First of all ... there is the growing insight into Jesus' integration into the Judaism of his day and the Old Testament/Jewish tradition. It is the Jew Jesus in whom the Christian faith sees the salvation of the world (see John 4:22). This historical localization is foundational for the Christian faith. ... whereas his roots in the semitic realm remain formative and unsurpassable, imposing and presenting a challenge to other cultures, even though Christianity has immigrated into other cultures as well. In terms of content, it is particularly the faith in Yahweh, creator and savior of the world, and the obligation toward the Torah as the good commandment given by God toward life, which are formative for Jesus from his origin in Judaism.”⁹

Here it is rightly understood and acknowledged that the „Biblical-semitic aspect” is unique and indispensable for the understanding of the person of Jesus from the Old and New Testaments.

Therefore the reflection upon the sources of Holy Scripture in the shape of the Hebrew original text has indispensable significance for a Bible interpretation which does justice to the semitic nature of God's self-revelation. Thus, the well-known Bible scholar and exegete Dr. Gregory Beale, Professor for Biblical Studies and New Testament at Wheaton College,¹⁰ explains the following regard-

ing the use of the Old Testament in the New Testament:

“... the more Hebrew exegesis you do in the Old Testament, the clearer the use is in the New Testament. The problem is, some New Testament scholars don't have much background in the Hebrew Old Testament. That's immediately a problem. There's such specialization in all fields today.”¹¹

Beale rightly emphasizes the contemporary deficit in exegetical work in the Old Testament, which is indispensable for an adequate understanding of the semitic links in the New Testament. This deficit can not only be observed in the USA, but also in theological research and education in German-speaking Europe, especially in the evangelical area.

But what exactly is the meaning of “semitic” in our context? Concerning this, Dr. Hermann Spieckermann, Professor of Old Testament at the University of Göttingen,¹² offers this precise definition:

„Semites. The term “semitic” was initially used in 1781 by A.L. Schlözer (1735-1809) for the supposed original language of the Syrians, Babylonians, Hebrews and Arabs, and later on advanced by J.G. Eichhorn (1752-1827) for the languages which are related to Hebrew The term Semitic refers to Noah's son Shem; he and his brothers Ham and Japheth are considered, according to the table of nations in Genesis 10, to be the ancestors of all nations on earth after the Flood (V. 32). ... The dominant concern is to derive Abraham, the patriarch of Israel, in a direct genealogical¹³ line from Sem (Gen 11,10-32), and to secure predominance for him as early as possible (Gen 9,26f)”¹⁴

Therefore, we start from the assumption that the thought structure of the language of Biblical Hebrew has been personified in Shem and Abraham as the chosen bearers of divine revelation. From this it follows that Biblical-semitic thinking exercised a formative and structuring force upon the understanding of reality by the people of God.

2. THE WORD-DEED OF GOD: CREATION, ISRAEL AND MESSIANIC PROMISE

If we want to understand Bible interpretation and missions at its core as the process of revelation and communication of God toward man, the Hebrew word root *dabar* is foundational.¹⁵ The noun *dabar* occurs 1442 times¹⁶ and is the tenth most frequent noun in the Hebrew Old Testament.¹⁷ Thus, *dabar* exercises a considerable and formative influence upon the world of thought and experience of the Old Testament. However, despite its lexical and theological importance, the origins of the word's root remain obscure. Already in 1971, G. Gerleman had observed: „A convincing etymology for *dabar* has not been found until today.”¹⁸

The use of the word root dalet-bet-resh (DBR) differs as a verb from the substantive in the following way: the verb denotes in its most important applications the following activities: to speak, talk, say, discuss, command, threaten, assure, commission, announce, advertise, agree upon, present, compose, pray, think in one's heart, persuade, promise.¹⁹ Here the field of meaning is homogeneous in the sense that all uses of

the verb ultimately relate to the oral communication of the spoken word.

In contrast, the use of the noun *dabar* shows two different emphases which, however, complement each other and express in this way a holistic semantic²⁰ concept of *dabar*. On the one hand, *dabar* denotes the “word”, either the word from God or from humans. On the other hand, *dabar* stands for „issue, matter”, which again can refer to God or to humans.²¹ Whereas in Western culture and theology both aspects occur as polar opposites, they form an undissoluble unity in the semitic culture and thought. Let us look at it in detail:

2.1 DABAR in the Context of Creation

The noun *dabar* occurs in the Old Testament in terms of content and timing in the context of the creational work of Yahweh, the God of Israel and Creator of the world. This creational work of God is described again and again in the Psalms as *dabar*, as the unity of word and deed – and therefore it is called “word-event-formula (d'bar Yahweh)”.²² For example, Psalm 33: 6 reads:

„Through the word (*dabar*) of Yahweh the heavens were created, and by the breath (*beruach*) of his mouth all the stars.”

Here we see in the synonymous parallelism²³ of the two verse sections, that God's creative work happens through the creative word, and that this word is brought forward by God's own *ruach*, his breath. In this, the basic function of the Spirit of God becomes visible, who is described in the OT as *ruach* as well. The use of the anthropomorphism²⁴ „mouth of Yahweh“ underlines clearly that even the act of the outgo-

ing word itself already completes the deed. *Dabar* in this instance means: Word is already completed action.

On this, Erich Zenger aptly remarks: „Insofar as the word is the thought of the Creator God which has become speech ..., it is emphasized that the Creator has established through his creation a foundational order and that the process of creation in its entirety is a word through which the Creator communicates himself”²⁵

This dynamic is again described a few verses later (Psalm 33:9): „Because he spoke (*amar*), and it happened (*wayyehi*); he commanded, and it stood firm (*wayyaamad*).”

Again, one and the same thought is expressed through the parallelism of the parts of the verse by the words which correspond to each other. Also here the immediate connection of word and deed is attested to in the creative work of God. Concerning this, Zenger again explains: „Insofar as the creational word is a commanding word ..., which is being carried out almost inevitably like a royal edict in the ancient orient ..., the events that were initiated in creation are inexorably accomplished.”²⁶

In Psalm 33:9, the verb „and it happened” (*wayyehi*) occurs, which has already been used in the creation text in Genesis 1:3:

„And God said: Let there be light - and there was (*wayyehi*) light.”

We see how already in the third verse of the Bible the basic structure of the WORD-DEED of God becomes visible. It is of foundational significance for the whole creation and salvation history, both for the acting of God and for the acting of humans.²⁷

But not only in the context of the original creation, but also in the continuous sustainment of creation, the WORD-DEED of God becomes visible. Thus, Psalm 147:15-18 describes the work of Yahweh in the processes of creation: (see table below).

Here, the interaction between word and deed becomes very clear. God’s word, his speaking (*amar*), becomes a deed which expresses his power over the elements of creation. Water freezes and melts according to his speaking, because he is the sovereign LORD who devises creation.

But this speaking of God in the union of word and deed does not happen in a one-sided way. Rather, creation also answers to the work of the Creator.

WORD	DEED
"Who sends his word (<i>imrato</i>) toward earth; speedily his word (<i>debaro</i>) runs.	Who gives snow like flakes of wool and who spreads frost like ashes.
	Who throws down his ice like chunks, before whose frost the waters freeze.
He sends his word (<i>debaro</i>)	- and they melt.
	He causes the wind to blow - then the water trickle".

This is described in Psalm 19:2-4:
„The heavens tell the glory of God (el)
and the firmament proclaims the work
of his hands.

One day tells the other, and one night
proclaims to the other.

Without language, without words (de-
barim), inaudible is their voice.”

Here, the communicative power of
creation is expressed in a seemingly
paradoxical way. Creation speaks
by reflecting the glory of God. God,
El, the creator, demonstrates in this
the weight of his presence, his glory
(kabod). We see that the word-deed
of God can be operative even without
the spoken word, as in the case of the
creational work of God. Especially in
this, the DEED-quality of dabar is un-
derlined in an impressive way.²⁸

2.2 DABAR in the context of Israel

The quality of the WORD-DEED becomes
not only visible in creation but also in
the relationship of God with his people.
In the context of a prediction of judg-
ment upon the powerful leaders of the
people because of their injustice against
their inferiors, Micah 2:7 says:

„Has the LORD become impatient? Is
this his doing? Are his words (debaray)
not benevolent toward Israel?”

Here, God’s judgment in his words
and in his deeds are described in a
parallel way as having equal content.
God announces his judgment through
his prophet Micah through his words,
and he carries out this judgment with
his deeds, even though the people do
not want to realize this.²⁹

But not only in the context of judg-
ment the structure of the WORD-DEED
of God becomes visible. Also in the
context of the provision for God’s
people Israel through Yahweh, the in-

separable union of WORD and DEED
of God is of foundational importance.
Thus we read in the prologue to the
repetition of the Torah in Deuterono-
my 8:3 about the experience of the
desert wanderings of Israel:

„He humbled you and made you go
hungry and fed you with Manna, which
you did not know and your fathers did
not know, in order to show you that
man does not live on bread (lechem)
alone, but: From every utterance
(moza`) from the mouth of Yahweh
does man live.”

At this point the dynamic of the WORD-
DEED of God becomes very clearly vis-
ible. The physical manna which rained
from heaven, was a supernatural utter-
ance (from the word root yatsa´ - to
come out, to bring forth, to go out)³⁰
of Yahweh to Israel. This utterance of
God is a physical WORD-DEED, under-
lined again by the anthropomorphism
“mouth of Yahweh”. Through this, God
illustrates that the earthly bread alone
and taken by itself does not yet provide
access to life. Life (chay) in the Bibli-
cal-semitic understanding therefore is
both the receiving of the divine word
and the receiving of the earthly bread.
Here, the unity and wholeness of the
life relationship of Yahweh with his cov-
enant people Israel becomes obvious.
This includes in a definite way the ne-
cessity of the supernatural dimension
in the life of Israel and in its mission:
to be already in the Old Testament a
light for the nations.³¹

The effectiveness of the divine word in
the earthly reality is not only true for
the people as a whole, but also for the
individual person, like, for example,
the prophets of the Old Testament.
Thus, Jeremiah prays to Yahweh (Jer-
emiah 15:15-16):

„You know, LORD, remember me and take care of me and take revenge on my persecutors. ... Your words were my food as often as I received them, and your words have become a jubilation and joy for my heart; because I am called by your name, LORD God Sabbaoth.”

In this prayer of the prophet the words of God occur in the context of his acts of judgment toward the enemies of Jeremiah. The prophet believes the words of a God who can act on behalf of him, who has done this repeatedly in the past, and who therefore is able to do this again in the future. God’s words are a source of nourishment and joy for Jeremiah, because he knows that he belongs to Yahweh, the God of Israel.

To be called according to God’s name means for the prophet that he is the inalienable property of Yahweh. Because in semitic thinking, the name signifies the ownership and the essential belonging. Thus, Adam van der Woude³² explains that the name in Old Testament perspective is the „exponent of the personality”³³, which, on the one hand, contains the meaning of the name according to its sense, on the other hand, the meaning of the name according to its force and effect.³⁴ Van der Woude aptly remarks:

„Because the divine name as such is unknown to humans ..., the unknown God himself must step out of his unknown status, in order to reveal his name to man through a theophany, so that he can be named and called by this name ...”³⁵ ... „Knowledge of the name enables for fellowship: If you know the name of a human or of a god, then you can summon him In this sense, knowing the name means virtually to have power over the known per-

son. If the person owns great power in itself, then also his name possesses the according effect ...”³⁶

Thus it becomes visible how, on the one hand, the aspect of the righteousness of the actions of God, and on the other hand, the aspect of the undissolvable fellowship with God determines the quality of the words of God. God’s words nourish man because he is a God who implements his working in actual deed.³⁷

2.3 DABAR in the context of Messianic promise

This word-deed-structure, as it becomes visible on an individual level in Jeremiah, can also be observed on a communal level in the people of Israel. The first Servant Song³⁸ in Isaiah 42: 1-9 announces the Messianic savior and judge who will bring restoration and justice in Israel and among the nations. Within this perspective on the future, Yahweh confirms through his prophet the call to repentance for all mankind (Isaiah 45:22-24):

„Turn to me, and you will be saved, all the ends of the earth; because I am God, and there is no other.

I have sworn by myself, and from my mouth justice has gone forth, a word which will not be revoked, that in front of me every knee shall bow and all tongues vow and say: Only in the LORD I have righteousness and strength.”

Here it becomes visible how the word of God contains the deed of judgment which he will carry out. All humans will acknowledge his lordship, his righteousness and his power. God invites Israel and the nations to return to him in order to experience salvation. Because he is God, the only God,

who joins together word and deed for the salvation and righteousness for man.³⁹

This coherence becomes very clear shortly afterwards in the Book of Isaiah after the fourth Servant-of-God-Song (Is 52:13-53:12). Yahweh calls his unfaithful people Israel to repentance and he promises to establish an everlasting covenant with them (Is 55:3). Because of this promise, God offers to his people an active repentance and a gracious forgiveness (Is 55:7). This word of God on repentance and forgiveness originates from his sovereign wisdom and grace, as can be seen in the following comparison from nature (Is 55:10-11):

„Because as the rain and the snow fall from the sky and do not return there again but water the earth in order to give it fruitfulness and growth so that it produces seed to sow and bread to eat, likewise my word (d'bari) which proceeds from my mouth, will not return to me empty, but it will do (ʿasah)⁴⁰ what I please and it will succeed in what I will send it to.”

Here again, the undissoluble correlation between the word as the speaking of God, and the deed as the working of God, is clearly demonstrated. The deed-quality of the word of God becomes particularly visible in the fact that it does not return empty, ineffective and in vain, but that it possesses a factual-physical shaping power which Yahweh will exercise sovereignly in order to accomplish his purposes.

The Messianic promise reaches its completion in the Old Testament through the announcement of the

New Covenant⁴¹ (Ezekiel 36:26-27; Jeremiah 31:31-34). Through the New Covenant, Yahweh restores his honor by which he has bound himself with Israel, even over against the nations which live without him. Professor Moshe Greenberg⁴² aptly remarks on this:

„The indissoluble connection between God's glory and Israel's destiny is the guarantee for Israel's restoration; and in order that God's name would never again be dishonored, Israel's restoration must be sustained eternally. This is only possible if Israel is no longer capable to act against the divine will.”⁴³

Yahweh himself will restore his covenant people Israel, not only spiritually⁴⁴ but also physically and bring them back from death to life (Ezekiel 36:28-37:14). This is illustrated in the vision of the dead on the field who become alive again. Yahweh speaks to the dried bones directly with his words (Ezekiel 37:4ff):

„... hear the word of the LORD (debar YHWH)!” Then Yahweh unfolds his life giving power by carrying out the WORD-DEED which he had announced. In three steps he introduces his creative word with the following words (Ezekiel 37:5,9,12):

„Thus says God the LORD (koh ʿamar ʿadonai YHWH)!” – this is the well-known Messenger-Formula,⁴⁵ by which the Old Testament prophets have emphasized that God himself by his own authority has shaped reality. This creative speaking of God is affirmed again at the end of the vision (Ezekiel 37:14):

„... and you shall know that I am the LORD: I speak and I also do it, speaks the LORD”. Here it becomes visible how the unity of word and deed in the

dabar of God is emphasized again, because it is God's own concern which he will undoubtedly accomplish.

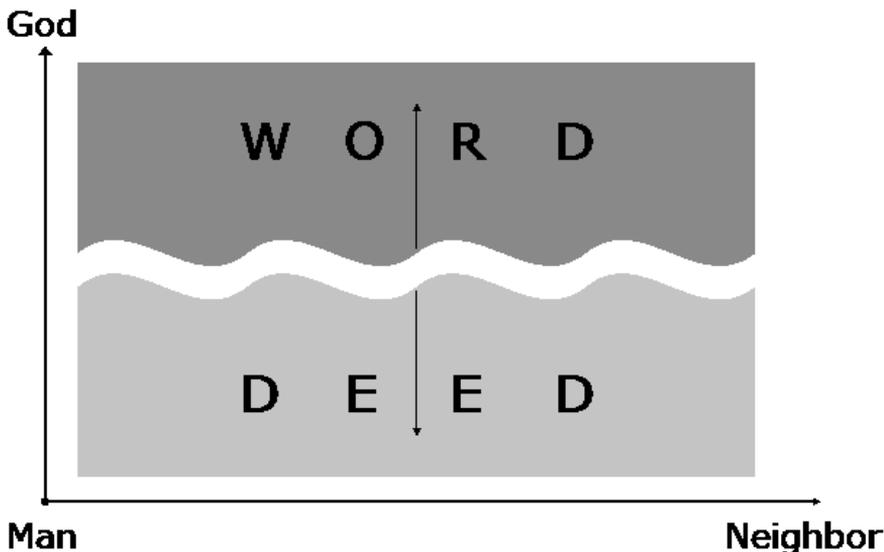
2.4 Results

We have examined texts within various contexts in the Old Testament in order to understand the use of *dabar* in the context of semitic thinking. In this process, the quality of content of *dabar* became more and more focussed and specific. This took place intentionally from the aspect of Christology⁴⁶: God speaks and acts through his WORD-DEED in creation, he continues it through his Old Testament work with Israel and he focuses his self-revelation in his WORD-DEED in Jesus of Nazareth, the incarnated Christ. Here we observe a "Christological Focusing" of the self-communication of God in Jesus Christ.

In Jesus of Nazareth, God has revealed his own nature as a human in space and time in the highest possible way. This self-revelation of God took place in the perfect union of WORD and DEED, as Jesus Christ has implemented it in his life, and completed it through his self-sacrifice on the cross. Thus, his living and his dying becomes the ultimate criterion of the love of God and his approach toward man whom he wants to lead out of the estrangement into the communion of the kingdom rule of God.

This is clearly emphasized in John 1:3 where Christ, the living WORD, calls creation through the DEED into existence: "... everything has been created by HIM, and without him nothing is made which has been made." The eternal WORD, which is life, creates

WORD and DEED in the Western-rationalistic frame of understanding



the DEED which generates life in space and time. Therefore, the DEED is the presence of the physical, geographical and historical dimension in space, time and locality.

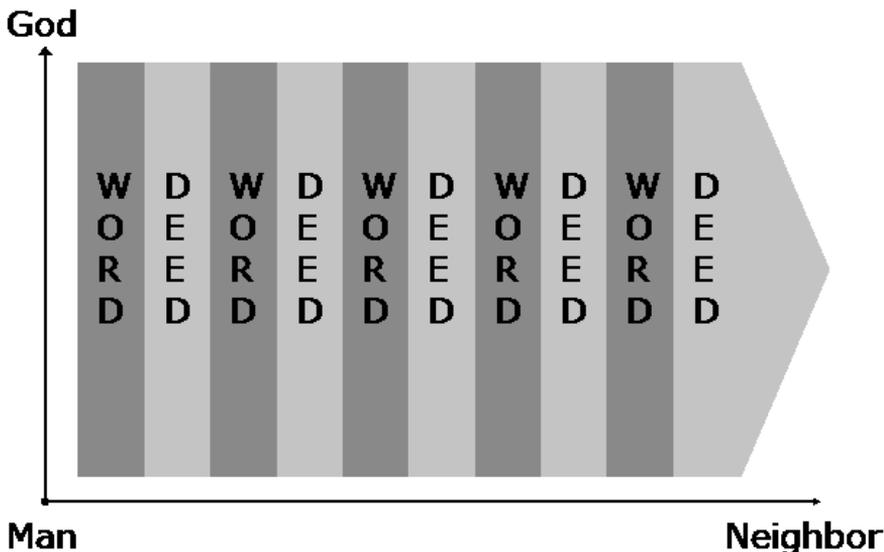
In the Western-rational pattern of understanding, word and deed are structurally separate, therefore the relationship between God, man and his neighbor is in principle divided: (Picture 1).

In contrast to this, word and deed in the Biblical-semitic pattern of understanding form an undissolvable unity which becomes a holistic movement of approach from God to man and from man to his neighbor. Here, WORD and DEED do not function contrary but rather complementary to each other: (Picture 2).

This holistic character of *dabar* has been aptly summarized by Otto Procksch:

„Every *dabar* is filled with power which can manifest itself in a variety of energies. This power is being felt by the one who perceives the word and absorbs it into himself; but it is also valid independently from this absorption in its objective effects which the word generates in history. ... Only in the Hebrew *dabar* is the concept of FACT, including its energy, so vividly present in the concept of WORD, that the word appears as a factual power which is and remains forceful, which runs and has power to give life.“⁴⁷

WORD and DEED in the Biblical-semitic frame of understanding



3. CONCEPTUAL ASYMMETRY IN THE HERMENEUTICAL FRAME OF UNDERSTANDING

Already during the previous conference we saw that it is necessary to develop an understanding of the complex problems of hermeneutics.⁴⁸ In missions, as in theology, we have to face up to the fact that different worldviews contain different thought structures.⁴⁹ This became obvious in the course of our investigation into the term *dabar* as word-deed in semitic thinking in contrast to Western thinking.

These different thought structures, e.g. between the Biblical revelation and Islam, will lead even in the missionary dialogue inevitably to a dead end. This can only be overcome if we become aware of

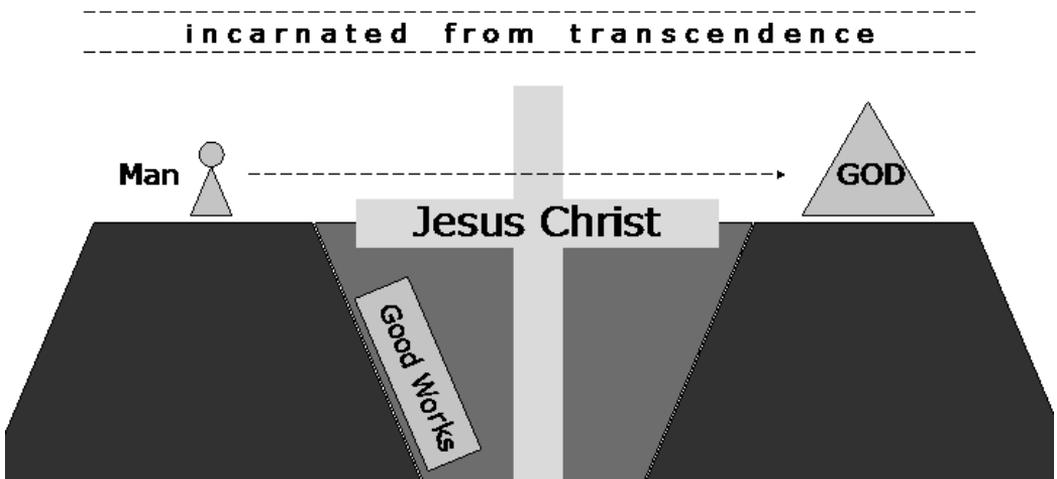
the “otherness” of the presuppositions of such thought processes.

I would like to use a well known example in order to clarify that there is a “conceptual⁵⁰ asymmetry“ between the Bible and Islam, when we specify how man, sin and God relate to each other. (Picture 3)

In this picture we see the Biblical understanding of salvation in Jesus Christ. On the one side there is man, separated from God on the other side. Between man and God there is a ditch, representing the sin of man. The way of man to God is Jesus Christ, whose cross forms the bridge across the ditch. Even the “good works” of man are inadequate and fall short of bringing man to God.

This way to God and into fellowship

Conceptual Asymmetry: Bible



with him is, however, only possible and conceivable, in the first place, because God himself has come out of the invisible, the transcendent world, down to the level of man. God became man in Jesus Christ, he has incarnated himself out of transcendence into space and time.⁵¹

In contrast to this, the Islamic understanding of salvation is based upon an entirely different assessment of the relationship between man and God. Here, man is also separated from God through the ditch of sin, and he hopes to cross this ditch by his good works. The decisive difference from the Christian understanding of the secure salvation in Jesus Christ is found in the double asymmetry of the Islamic conception (Picture 4):

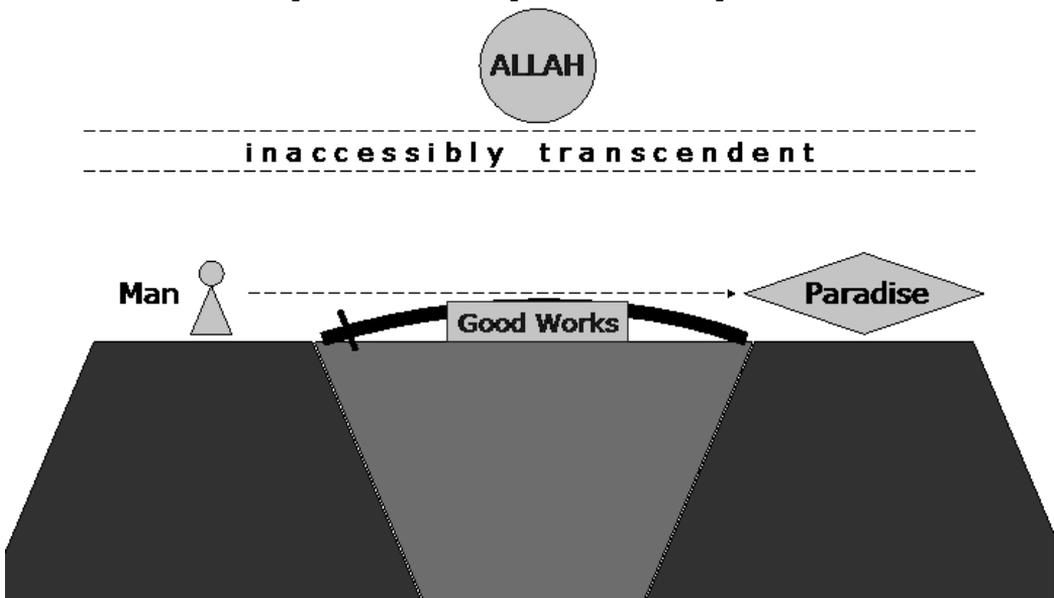
a) in Islam, the way leads „only” into

paradise – and not to God and into the fellowship with him (here, Jesus speaks of the “Father´s house”), and b) this way of salvation – by man´s own works – is so insecure and untraversable, like the cutting blade of a sword.

Accordingly, the Muslim, on the one hand, has no access and entitlement to the communion with Allah, because Allah is inaccessibly transcendent. On the other hand, his assurance of salvation is so insecure as if it were not even existent.

The Biblical promise of communion with God himself, not only of a physical paradise, is plainly unthinkable for people in Islam. Not only this, but even the thought in itself is already a blasphemy, because Allah can never lower

Conceptual Asymmetry: Islam



himself toward the level of humans and through this act humiliate himself. However, especially this self-humiliation of God is the foundation for the unique quality of the relationship between God and man according to the Biblical salvation history and self-communication of God. Only here there is the encounter of man and God on one and the same level, the level of the incarnation and gracious approach of God. This again endows us with the assurance of salvation through the atoning death of Jesus.

From this conceptual asymmetry follows the theological and missionary task to find a way of access to the Islamic frame of understanding, where the notion is at all acceptable and comprehensible from that perspective. Here, still huge tasks of the structural fitting are ahead of us which we would like to work on by developing a profile of the foundational "Biblical-semitic aspects".

We would like to say „Thank you“ to all of you for your interest and presence at this professional conference and we look forward to seeing many of you again next year! Our theme in 2009 will be: "Missions in Church History", and again we will have international experts who will lecture on this subject.

Thank you!

MARKUS PIENNISCH (Dr. theol.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching ministry in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

ENDNOTES

¹ The term is pronounced „davar”, since the second consonant „bet” is articulated as a fricative. The usual transliteration is an underlined „b”. - See Allen P. Ross. *Introducing Biblical Hebrew* (Grand Rapids: Baker, 2001), pp. 22,25.

² Dr. Esperanza Alfonso, Assistant Professor for Hebrew and Semitic Studies at the University of Wisconsin in Madison, USA, ist currently Research Fellow in Hebrew and Aramaic Studies at the University Complutense in Madrid, Spain.

³ Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the tenth to twelfth century*. Routledge Studies in Middle Eastern Literatures (London/New York: Routledge, 2008), 201 pages.

⁴ Alfonso, *Islamic Culture*, p. 9.

⁵ The *Encyclopaedia Britannica* defines Scholasticism as: „... the philosophical systems and speculative tendencies of various mediaeval Christian thinkers, who, working against a background of fixed religious dogma, sought to solve anew general philosophical problems (as of faith and reason, will and intellect, Realism and nominalism, and the probability of the existence of God), initially under the influence of the mystical and intuitional tradition of patristic philosophy, and especially Augustinianism, and later under that of Aristotle.” - www.britannica.com

⁶ As an orientation regarding the spectrum of current hermeneutical approaches, cf. Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Goldingay, John. *Models for Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Maier, Gerhard. *Biblische Hermeneutik* (Wuppertal:

Brockhaus, 1990); Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

⁷ The awareness that the „Biblical-semitic aspect” provides a decisive hermeneutical key to the future of theology in the global missionary context, is present even in the professional literature only in a minimal way. For example, if one searches in the University library of Tübingen – one of the authoritative libraries on a national and international scale – under the respective key terms for literature, one receives works which research the “Semitic” primarily on the level of cultural anthropology, linguistics and semantics. A good survey of the current approaches is provided by the essay collections of Bellamy, James A. (ed.). *Studies in Near Eastern Culture and History* (University of Michigan: Center for Near Eastern and North African Studies, 1990), 225 pages, and the current essay collection by Khan, Geoffrey (ed.). *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff* (Leiden: Brill, 2005), 367 pages.

⁸ Dr. Ulrich Kühn is Professor Emeritus for Systematic Theology at the University of Leipzig.

⁹ Kühn, Ulrich. *Christologie*. UTB. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 284-285.

¹⁰ Gregory K. Beale is Chair of Biblical Studies and Professor of New Testament at Wheaton College. He did his doctorate 1981 in Cambridge in the area of Greek and Hebrew exegesis. Author of major works, like, for example, *John’s Use of the Old Testament in Revelation*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 166. Sheffield: JSOT Press; 1999). 400 pages. *The Book of Revelation*. *New International Greek Testament Commentary Series*; ed. by

I. H. Marshall and D. Hagner; Grand Rapids, USA/Cambridge, England: Eerdmans and Carlisle: Paternoster, 1998. 1245 pages. Editor of Right Doctrine From Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New Testament. Grand Rapids: Baker Book House, 1994. 440 pages. The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John. University Press of America, 1984. 349 pages; further publications under: www.wheaton.edu/Theology/Faculty/beale/publications.html

¹¹ Hansen, Collin. "Two Testaments, One Story", Interview with Gregory Beale und D.A. Carson, Christianity Today Library, 28.3.2008, p. 2. www.ctlibrary.com/53549

¹² www.uni-goettingen.de/de/56469.html

¹³ Related to the ancestral lineage.

¹⁴ Spieckermann, Hermann. „Semiten“. Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Erwin Fahlbusch et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), IV: 208-209. The semitic language group, which is distinct from the hamitic and indo-european (p. 209), can be separated into eastern-semitic (Accadian, Assyrian, Babylonian), south-semitic (Arabic, Ethiopian) and northwest-semitic languages (Ugaritic, Aramaic, Phoenician, Hebrew). The semitic languages share basic commonalities in phonology, morphology, syntax and vocabulary, therefore they are homogenous regarding their thought structures. – See Allen P. Ross. Introducing Biblical Hebrew (Grand Rapids: Baker, 2001), pp. 11-15. This is the reason for the special access of the Biblical-Hebrew thinking toward the Arab language and world view, which facilitates a "hermeneutical correspondence", an

equivalence in the frame of understanding. – cf. Piennisch, Markus. „Die hermeneutische Bedeutung des narrativen und monotheistischen Ansatzes für die Mission“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 1 (2006): 87-88; Streck, Michael P., „Semiten“. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), VII:1199; Müller, Hans Peter, „Semitische Sprachen“. RGG⁴, VII: 1199-1202.

¹⁵ The revelation of God as entering into salvation history has been elaborated by Carl Heinz Ratschow through the structure of the changes (in German "Wandlungen") of God. Cf. Ratschow, Carl Heinz. Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie (Berlin: deGruyter, 1986), pp. 117-139. – The term communication was first introduced in 1956 by Hendrik Kraemer (1888-1965) into missions theology and consequently into theological language in general. The communication of the faith begins for Kraemer on the basis of the self-revelation of God. This self-revelation distinguishes itself from other possible perceptions of God, because God discloses himself to man through his actions in human history where he fulfills his plan of salvation. Accordingly, God's revelation is given with the purpose of sharing himself with man, and not only a descriptive information about his nature.– cf. Kraemer, Hendrik. Die Kommunikation des christlichen Glaubens (Zürich: Zwingli, 1958), p. 17.

¹⁶ Even-Shoshan, Abraham (Hg.). A New Concordance of the Old Testament using the Hebrew and Aramaic Text (Jerusalem: Kiryat Sefer, 1985), p. 256.

¹⁷ G. Gerleman. „dabar Wort“. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, ed. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser /

Theologischer Verlag, 1984⁴, I:434.

¹⁸ THAT, I:433. Cf. the discussion on the origin of the word in W.H. Schmidt, „da-bar. II. The Root”. Theological Dictionary of the Old Testament, ed. Botterweck, G.J.; Ringgren, H. (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), III:94-95.

¹⁹ See the various uses – in different grammatical forms – always with Scripture verses in Köhler, Ludwig; Baumgartner, Walter (Hg.). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1985), pp. 199-200. A marginal use can be found in Job 19:18 and Song of Songs 5:6 („to turn away”), in 2 Chronicles 22:10 („to eradicate”), and in Psalm 18:48; 47:4 („to repel”) (p. 199); cf. TDOT, III:97-98.

²⁰ Related to the meaning of words.

²¹ See the extensive discussion in TDOT, III:103-106.

²² TDOT, III:112-113.

²³ Synonymous parallelism is a figure of speech where the same thought is repeated in other words, so that the parallel parts of a sentence correspond to each other regarding content. – See Ross, *Biblical Hebrew*, pp. 348-349. Bühlmann and Scherer aptly remark on this: „The parallelism was one of the most elementary forms of expressing thought The parallelism confirms the credibility of an actual fact or underlines the reliability of a statement.” – Bühlmann, Walter; Scherer, Karl. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel* (Gießen: Brunnen, 1994), pp. 37-38.

²⁴ The Encyclopaedia Britannica defines Anthropomorphism as: „... the interpretation of nonhuman things or events in terms of human characteristics Derived from the Greek anthropos (“human”) and morphe (“form”), the term was first used to refer to the attribution of human physical or mental features to

deities.” - www.britannica.com

²⁵ Zenger, Erich. „Psalm 33”. *Die Neue Echter Bibel: Psalm 1-50*, ed. J.G. Plöger, J. Schreiner (Würzburg: Echter, 1993), p. 209.

²⁶ Zenger, „Psalm 33”, p. 209.

²⁷ For a further development of the action of God and of humans, see Welker, Michael. „Was ist ‚Schöpfung‘? Genesis 1 und 2 neu gelesen”, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 208-224.

²⁸ This DEED-quality of the creational work of God is framed within systematic theology in the category of general revelation. All humans at all times in all places receive a limited knowledge of the Creator. This partial knowledge, however, needs the special revelation of God in salvation history, which aims at the knowledge of his son Jesus Christ. – See Lewis, Gordon R.; Demarest, Bruce A. *Integrative Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1996), p. 61. The work of God in creation is also very significant in the New Testament regarding the salvation of man. Thus, Paul explains in Rom 1:20-21 that the explanatory power of creation takes away every excuse from those humans who do not know the Biblical God – for the fact that they did not give the glory (kabod/doxa) which ought to be accorded to God: “They did not glorify him as God.” Thomas Schreiner aptly remarks on this: „... the fundamental sin is the failure to glorify God and give him thanks” Schreiner, Thomas. *Romans. Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1998), p. 87. Cf. Moo, Douglas. *The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 105-108.

²⁹ The structural unity of word and deed in the work of God is not sufficiently

considered by exegetical commentators. Rather, the work of God and the work of humans are perceived as separate levels of action. – cf. Wolff, Hans Walter. *Micha. Biblischer Kommentar Altes Testament*, Bd. XIV/4 (Neukirchen: Neukirchener, 1982, p. 52. Cf. Kessler, Rainer. *Micha. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg: Herder, 1999), pp. 130-131.

³⁰ Köhler-Baumgartner, *Lexicon*, p. 393-394.

³¹ Regarding the sending of Israel in the Old Covenant in its various dimensions, cf. Uhlmann, Rainer. „Ein Gott wandert durch Wüsten: Hebräische Welterfahrung und Weltgestaltung im Kontext der Mission“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 1 (2006): 56-60.

³² Adam S. van der Woude is Professor emeritus for Old Testament and Early Judaism at the University of Groningen.

³³ A.S. van der Woude. „shem Name“. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, ed. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser / Theologischer Verlag, 1984³, II:939, 947-948.

³⁴ THAT, II:938.

³⁵ THAT, II:949.

³⁶ THAT, II:938; likewise, Fischer, Georg. *Jeremia 1-25*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2005), p. 508.

³⁷ This structural unity of word and deed, however, is not discussed by G. Fischer. Instead, he treats them as two separate levels of action, which again is very typical for the Western pattern of thinking. – cf. Fischer, *Jeremia 1-25*, pp. 507-509.

³⁸ Concerning the genre and structure of the four “Servant-of-God-Songs”, cf. Berges, Ulrich. *Jesaja 40-48*. Herders

Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2007), pp. 60-64. Berges, however, neglects the Messianic dimension of the Servant of God and reduces him to the people who trust Yahweh (p. 61).

³⁹ Here, the self-revelation of God as the only God and LORD is repeated, as it was already testified to in the Torah (Dt 6:4-5). The „Shema Israel” calls the people of God toward the unique covenant loyalty toward Yahweh, as Daniel Block explains: „... within the context of covenant relationship, Israel’s love for Yahweh is to be absolute, total, internal, communal, public, and transmitted from generation to generation. „Yahweh our God! Yahweh alone”: these are the words to be imprinted on the heart, to be worn on one’s hands and forehead, and to be inscribed above the doors and gates – that all the world may know that in this place Yahweh alone is served. This is what makes an Israelite a true Israelite. Whether they are descended from Abraham or not, the true covenant community consists of all and only those who make this their cry of allegiance, and who demonstrate this commitment with uncompromising covenant love.” – Daniel I. Block, „How many is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-5”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 47/2 (2004): 193-212, quotation p. 212. – Regarding the later effect of the Old Testament monotheism on the inter-religious context of the Graeco-Roman era, see Yehoshua Amir, „Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt”, in: Baldermann, Ingo et al. (ed.). *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Band 2: *Der eine Gott der beiden Testamente* (Neukirchen: Neukirchener, 1987), pp. 58-75.

⁴⁰ The verb *ʿasah* is used – beside the verb *baraʿ* – for God’s own work of creation in Gen 1:1,7,16,25,26,27,31, in order to express the foundational shaping power of God which establishes a defined reality. In the creative word of God, the command and the accomplishment coincide with each other, it is a “creating command”, as Claus Westermann expresses it. – Cf. Westermann, Claus. Genesis 1-11, *Biblischer Kommentar Altes Testament I/1*, 3. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1983), p. 153.

⁴¹ See the discussion on the „New Covenant“ in Fischer, Georg. *Jeremia 26-52. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg: Herder, 2005), pp. 175-176.

⁴² Dr. Moshe Greenberg is Professor emeritus for Biblical Studies at the Hebrew University of Jerusalem.

⁴³ Greenberg, Moshe. *Ezechiel 21-37. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg: Herder, 2005), p. 436. Insofar as Israel acts against God’s will, the people fail to devote themselves undividedly to God. – cf. Herrmann, Siegfried. *Jeremia. Erträge der Forschung*, Bd. 271 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), p. 196.

⁴⁴ Concerning the spiritual dimension of the New Covenant in Ez 36:27, see Zimmerli, Walther. *Ezechiel. Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XIII/2*, 2. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 1979), p. 879.

⁴⁵ The Messenger-Formula authenticates the word of God, as it is communicated by the prophet (e.g. Samuel: 1 Sam 10:18; Elijah: 1 Kings 21:19; Jeremiah: Jer 28:13-16). Cf. Jeremias, Joachim. „nabi Prophet“. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hg. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser / Theologischer

Verlag, 1984³, II:18; Westermann, Claus. *Grundformen prophetischer Rede* (München: Kaiser, 1960), p. 71.

⁴⁶ Regarding the significance of the person and work of Christ as an expression of the ontological love of God, which is the source of his gracious movement toward man, cf. Prenter, Regin. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 275-291.

⁴⁷ Procksch, O., „’Wort Gottes’ im AT“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, hg. Gerhard Kittel (Stuttgart: Kohlhammer, 1942), pp. 89-100, quotation pp. 90-91. Regarding the current Messianic Jewish theology, R. Harvey confirms this holistic approach to thinking: „Messianic Jewish thought is holistic, not dualistic. Much of Western Christian theology has been influenced by Aristotelian dualism, Enlightenment rationalism, and contemporary materialism. Jewish, or Hebraic thought, does not dichotomise the soul from the body, the spiritual from the physical and the material, or the individual from the community. It keeps them in relationship, as aspects of a whole, rather than parts that can be divided up.” - Harvey, Richard. „The Impact of Christianity on the Development of Messianic Jewish Thought“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Vol. 2 (2007): 73.

⁴⁸ Hermeneutics is explained by Dr. Grant Osborne, Professor of New Testament at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield/USA, in the following way: “Hermeneutics is derived from the Greek word meaning “to interpret”. Traditionally it has meant “that science which delineates principles or methods for interpreting an individual author’s meaning.” ... First, hermeneutics is a sci-

ence, since it provides a logical, orderly classification of the laws of interpretation. ... Second, hermeneutics is an art, for it is an acquired skill demanding both imagination and an ability to apply the “laws” to selected passages or books. ... Third and most important, hermeneutics when utilized to interpret Scripture is a spiritual act, depending upon the leading of the Holy Spirit.” – Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), p. 5. Cf. Stuhlmacher, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. Grundrisse zum Neuen Testament 6* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), pp. 17-18.

⁴⁹ Regarding the question of the „structural fitting“ of thought patterns, cf. Piennisch, Markus. „Christian Theology in the Islamic Context: Missionary and Hermeneutical Perspectives“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Vol. 2 (2007): 117-118.

⁵⁰ „conceptual, of an idea or concept; pertaining to the forming of a concept or idea” - www.mydict.com

⁵¹ From lat. caro, carnis, f. = flesh, in Christian theology God becoming man in human flesh in Jesus Christ, see e.g. John 1:14: “The word became flesh and dwelt among us ...”. – Regarding the relationship of the word-deed of God and the concept of Logos in the Johannine Prologue (John 1:1-18), cf. Kraemer, Hendrik. *Religion und christlicher Glaube* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), pp. 254-277.

NOTIZEN

NOTIZEN