

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 40 (1984)

Artikel: Die Šekîna und der Christus
Autor: Thoma, Clemens
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961120>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 28.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE ŠEKĪNA UND DER CHRISTUS

von Clemens Thoma

Es ist nichts Neues, den Christus des Glaubens mit dem jüdischen Šekīna-Begriff erklären zu wollen. Wer immer vom Ideal fasziniert ist, den Christusglauben mit «israelitischen Konturen» (Berthold Klappert) zu versehen und ihn dadurch von judenfeindlichen Konnotationen zu befreien, muss sich die Frage stellen, wie sich Christus und Šekīna miteinander vergleichen lassen ohne dass beide illegitimen Harmonisierungen zum Opfer fallen. Keine Parallelisierung ist problemlos. Die Šekīna und der Christus wurden im Verlaufe der Geschichte recht verschiedenen Deutungen unterworfen. Jeder vergleichenden Deutung haften zeitgeschichtliche, und mit Autoren und Gruppen verbundene Relativitäten an. Wenn z.B. Mose ben Maimon (1135 - 1204) die Šekīna im Anschluss an bBer 17a als poetische Umschreibung der letzten, höchsten, unvergänglichen, mit der Erkenntnis des Wesens Gottes gegebenen Glückseligkeit der Intellekt-Seele versteht (More I 41), schneidet er damit jede Möglichkeit eines Vergleichs zwischen dem Christus und der Šekīna ab. Es mag sein, dass ihm dies bewusst war¹.

Die fruchtbarsten Vergleichsmöglichkeiten ergeben sich aus rabbinischen Šekīna-Traditionen und frühkirchlichen Christusbekenntnissen. Man muss das Nizäanische-Konstantinopolitanische christologische Glaubensbekenntnis (D 125 - 150) im Hinterkopf haben und mit diesem Wissen der Fülle von Aussagen in den Talmudim, den rabbinischen Midraschim und Targumim nachgehen. Dabei darf man nicht vorschnell fündig werden wollen. Eine wie immer geartete Parallelisierung der Šekīna mit dem Christus ist ein ausserordentlich heikles — vielleicht das heikelste — theologisch-historische Unterfangen². Man darf z.B. nicht mit solchen theologischen Termini herumhantieren, die gegen traditionelles jüdisches Glaubensgefühl und -bewusstsein stehen. «Hypostase», «hypostatische Union» und dergl. lassen derzeit ziemlich jeden Juden mit viel Recht befürchten, damit werde christliches Systemdenken wie ein trojanisches Pferd in rabbinische Tradition hinein geführt, um diese zu unterhöhlen³. Demgegenüber ist zu versuchen, das vielfältig mit Šekīna Gemeinte aus rabbinischen Traditionen zu sammeln und so zu deuten und in Dienst zu nehmen, dass daraus weder christlich-jüdische Synkretismen, noch Verdrehungen jüdischer Auffassungen, noch Räubereien heiliger Dinge entstehen können.

Adresse: Abendweg 22, CH - 6006 Luzern.

1. Šekîna: Ausdruck der Daseinsweise Gottes

Šekîna ist eine Abstraktform der Wurzel *škn*: wohnen, verweilen, lagern, niederlassen. Šekîna kann dementsprechend Niederlassung, Einwohnung, Verweilung, Herabkunft u.ä. bedeuten, wobei immer «Gottes in Huld» zu ergänzen ist. Es geht also um einen ruhenden Zustand oder um eine Bewegung Gottes, wobei sich das besondere Interesse auf den Zustand (nach Goldberg: Gegenwarts-Šekîna) oder der Bewegung (nach Goldberg: Erscheinungs-Šekîna) des huldvollen Gottes *auf Erden*, inmitten des jüdischen Volkes richtet. Weil das Herniederkommen Gottes immer auch ein Bleiben intendiert, gilt der Satz: «Gott *erscheint* den Menschen jeweils als der, der unter ihnen gegenwärtig *bleiben* will»⁴. Alle Vorstellungen von der Šekîna meinen also «Erscheinungen und Gegenwartsweisen des einen Gottes»⁵. Damit wird aber nicht geleugnet, dass die Šekîna auch im Himmel ist. In der kommenden Welt wird sie die Gerechten beglücken (bBer 17a). Gott wird sie am Ende der Tage als innerstes Wesen des Himmels enthüllen (TJon Hab 3,4). Der für die Šekîna empfindsame Ort liegt jedoch auf der Erde, die «das Haus meiner (sc. Gottes) Šekîna ist». Wird die Erde entweiht, dann holt Gott seine Šekîna von der Erde weg, d.h. er entzieht oder vermindert sein spezielles Wohlwollen (TJon Ex 7,22).

Wo in der hebräischen Bibel von Zeichen besonderer Nähe Gottes zu seinem Volk Israel die Rede ist — die voranziehende Wolkensäule, Blitz, Donner, Feuer, Rauch im Tempel etc. — kann im rabbinischen Schrifttum Šekîna stehen. Da man seit frühjüdischer Zeit in Kreisen der Schriftgelehrten die Bibel vor allem unter der Rücksicht las, wie sie die spezielle Nähe Gottes zu seinem Volke aussage und an welche Bedingungen die Zusage dieser Nähe geknüpft sei, war das Ausschauen nach Zeichen von Gottes besonderer Huld sehr beliebt. Josephus Flavius redet immer wieder von Epiphanien Gottes und von der «augē», dem Glanz Gottes, der z.B. am Gewand und auf der Krone des Hohenpriesters und beim Vollzug des Tempelkultes zu sehen gewesen sei (Ant 2,339; 3,184.187.214-218.282.310; 11,85). Wenn auch nicht der Begriff Šekîna, so war also die Sache der Šekîna, schon zur Zeit des Tempelbestandes im jüdischen Volk weit verbreitet.

Diese Aussagen über Gottes Gegenwart und Nähe wurden nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr. besonders aktuell. Die Aussage, Gott habe trotz der Tempelzerstörung sein Volk nicht verlassen, wurde für die Juden zum Haltegriff ihrer religiösen Existenz. Deshalb wurde der Ausdruck Šekîna geschaffen und mit verschiedenen Erwartungen und Schwierigkeiten in Zusammenhang gebracht.

1.1. *Der kondeszendente Gott*

Im Gleichnis von der Höhle (PesK 1,2, ed. Mandelbaum I4) findet sich eine religionsphilosophisch klingende Erklärung für die Šekîna. «Ein Nichtjude fragte den Rabban Gamlî^ʔel: Weshalb hat sich der Heilige, gepriesen sei er, dem Mose in einem (geringen) Dornbusch offenbart? Er antwortete ihm:... Es gibt auf Erden keinen Ort ohne die Šekîna. Rabbi Yehôšua^c von Siknîn sagte im Namen des Rabbi Lewî: Womit war das Offenbarungszelt zu vergleichen? (Es war) gleich einer Höhle, die am Meeresufer lag. Das Meer schwoll an und überspühlte die Höhle, und sie wurde mit Meereswasser gefüllt. Aber das Meer wurde nicht kleiner. — So wurde das Offenbarungszelt mit dem Glanz der Šekîna gefüllt». Die Gleichniserzählung (Profan erzählung) ist eine Antwort auf die Frage des Nichtjuden an Rabban Gamlî^ʔel; sie gehört also zur Anekdote. Diese wurde von einem Midrascherzähler oder Darschan auf das Chanukka-Fest bezogen. Die Offenbarungsebene ist in diesem Sinn redaktionell. Sie bezieht sich auf den Midrasch unmittelbar vor der Anekdote. Dieser Midrasch ist eine Deutung von Num 7,1 (= Perikopenvers des Chanukka-Festes) und Cant 3,10 (= pēîḥa-Vers). Von der Anekdote her könnte die Offenbarungsebene so lauten: «So wurde die ganze Welt (vom Dornbusch her) mit dem Glanz der Šekîna gefüllt». Das Gleichnis ist eine Illustration des Satzes: «Es gibt auf Erden keinen Ort ohne die Šekîna». Es erklärt darüber hinaus, dass die Welt (bzw. das Offenbarungszelt) nicht der selbstverständliche und angemessene Ort der Šekîna ist. *Nur* wenn das Meer anschwillt und die Höhle überspült, wird die Höhle vom Meer erfüllt. Nur wenn Gott sich auf die Erde (bzw. ins Offenbarungszelt) herablässt und ihr (bzw. dem Offenbarungszelt) *einwohnt*, wird diese (bzw. dieses) *von ihm erfüllt*.

Es liegt aber in der Dynamik des Meeres, aufzuwallen und die Höhle zu überspülen. So liegt es im «*Drang*» Gottes, die Welt (bzw. das Offenbarungszelt) mit seiner Gegenwart zu erfüllen. Neben «Es gibt auf Erden keinen Ort ohne die Šekîna» spielen noch andere rabbinische Überlegungen ins Gleichnis hinein. Sie sind in BerR 68,9 (S.777f; dort auch Parallelen) greifbar: «*”Er traf im Ort ein”* (Gen 28,11). Rabbi Hûnā sagte im Namen des Rabbi ʔAmî: Warum umschreibt man den Namen des Heiligen, gepriesen sei er, und nennt ihn *”Ort”*? Weil er der Ort seiner Welt ist! Rabbi Yôšê beRabbi Halaftā sagte: Wir wissen nicht, ob der Heilige, gepriesen sei er, der Ort seiner Welt, oder ob seine Welt sein Ort ist! Woher? Es steht nämlich geschrieben: *”Siehe ein Ort bei mir”* (Ex 33,21). Das heisst: Der Heilige, gepriesen sei er, ist der Ort seiner Welt, aber seine Welt ist nicht sein Ort... Rabbi ʔAbbā bar Yûdan sagte: Gleich einem Helden, der auf einem Ross ritt und seine Waffen hingen auf beiden Seiten schräg hinab. Das Ross ist für den Reiter ei-

ne Nebensache, aber der Reiter ist keine Nebensache für das Pferd». «Der Heilige, gepriesen sei er, ist der Ort seiner Welt, aber seine Welt ist nicht sein Ort», sagt etwas aus, was auch im Gleichnis enthalten ist: Die Welt ist ganz in Gott beheimatet, aber Gott ist nicht auf die Welt angewiesen. Seine Fülle erleidet durch seine besondere Anwesenheit in der Welt keine Verminderung. Analoges gilt auch für das Offenbarungszelt. Auch dort ist die besondere Gegenwart Gottes nichts Selbstverständliches sondern vom Willen Gottes abhängig. Diese Sichtweise ist panentheistisch, aber antipanthistisch. Sie steht auch in einer gewissen Spannung zu dem in der Nähe des Gleichnisses befindlichen Satz: «Die Hauptsache (ʿiqqar) seiner Šekîna ist unten» (PesK 1,1 u.ö.). Nach unserem Gleichnis ist die «Hauptsache der Šekîna» im Transzendenten, die «Nebensache», der Zusatz in der Welt (bzw. im Offenbarungszelt). Die besondere Anwesenheit Gottes in Israel und in der Welt wurde bei den Rabbinen also unter verschiedenen Rücksichten diskutiert.

Bald betrachtete man die Šekîna kardinal seit der Paradieseszeit der Erde zugehörig, bald sah man in ihrem ungeschuldeten Abstieg auf die Erde ein grosses Heilsereignis. Man darf die Šekîna jedoch nicht ohne Bedenken universalisieren. Zwar wird im Zusammenhang mit dem Gleichnis von der Höhle und anderwärts betont, die ganze Erde sei mit dem Glanz der Šekîna gefüllt. Die irdischen Ausgangspunkte dieses Glanzes, die eigentlichen Orte der Kraft Gottes auf Erden befinden sich aber nach sicherer rabbinischer Überzeugung immer in innerisraelitischen, bzw. innerjüdischen Bereichen: im Offenbarungszelt, im Tempel, im Land Israel, in der Beter- und Volksgemeinschaft, wo verdienstliche Taten geschehen etc. Es besteht im allgemeinen kein Interesse, die Šekîna als ein über dem Judentum und den Weltvölkern waltendes Gnädigkeitsprinzip zu deklarieren. Die Šekîna ist vielmehr die Daseins- und Wirkungsweise Gottes im jüdischen Bereich und für die Juden; die Weltvölker haben keinen Anteil an dieser Spezialpräsenz Gottes. Damit die Šekîna im jüdischen Volk wirken kann, ist keine Sündenlosigkeit oder rituelle Reinheit erforderlich. In bJom 56b-57a heisst es: «Die Gelehrten tradieren: „...der unter ihnen wohnt in all ihrer Unreinheit“». (Lev 16,16). Auch wenn sie unrein sind, ist die Šekîna mit ihnen. Einst sagte ein Sadduzäer zu Rabbi Hanîna: Wahrhaftig, ihr seid unrein! ...Hanîna erwiderte: ... Auch wenn sie unrein sind, ruht die Šekîna mitten unter ihnen». Dieses Zitat warnt uns auch vor exklusiven Herleitungen der Šekîna-Begriffs von Kultvorstellungen her. Die Šekîna ist nicht nur die nach der Tempelzerstörung fortgesetzte Kultpräsenz Gottes, sondern auch — und vor allem — die Anwesenheit Gottes mitten in seinem erwählten Volk, in dessen Sündhaftigkeit und Widerspenstigkeit. Sie ist weder an Riten noch an absolute Gerechtigkeit gebunden. Ihr Dasein schliesst huldvolles, über viel Schlechtes zum vornherein hinwegsehendes Wirken ein.

1.2. *Der empathische Gott*

Der kondeszendente Gott könnte theoretisch noch als a-pathischer, vom Leid der Menschen unberührter und unberührbarer Gott aufgefasst werden. Die rabbinischen Šekîna-Traditionen meinen dem gegenüber, dass der Gott Israels ein sym-pathischer (= ein das Leid des Volkes Verstehender) und ein em-pathischer (= ein mit-leidender, in das Leid mit-hineinverstrickter) Gott ist. Die vielzitierte Stelle Mekh zu Ex 12,41 (Horov 51f) sagt dies deutlich: «Wohin immer die Israeliten verbannt werden, war die Šekîna — wenn man so sagen darf — mit ihnen verbannt. Die Israeliten wurden nach Aegypten verbannt, und die Šekîna war mit ihnen (verbannt). Die Israeliten wurden nach Babylon verbannt, und die Šekîna war mit ihnen (verbannt)... Und wenn die Israeliten in die Endzukunft zurückkehren werden, dann wird die Šekîna — wenn man so sagen darf — mit ihnen zurückkehren; es heisst nämlich: "Und zurückkehren wird der Herr, dein Gott, mit deinen Gefangenen" (Dtn 30,3). Es heisst nicht: "er wird zurückbringen", sondern: "zurückkehren wird er". Ferner heisst es: "Mit mir vom Libanôn die Braut" (Hl 4,8). Kommt sie denn vom Libanon? Steigt sie nicht vielmehr vom Libanon hinauf? Allein der Sinn ist: "Mit mir vom Libanon die Braut", wenn man so sagen darf: Ich und du waren vom Libanon verbannt; ich und du steigen zum Libanon hinauf». Die Šekîna ist also mit Israel im Exil, d.h. vom Libanon, der die Vollerfüllung Gottes und der Menschen am Ende der Tage symbolisiert, verbannt. Sie ist mit Israel zusammen in Leid und Not. Sie wird erst am Ende der Tage — wiederum zusammen mit Israel — aus Verbannung und Not hinaufsteigen zum «Libanon», d.h. zum vollen gottmenschlichen Glück am Ende der Tage. Hier wird nicht die schwere philosophische Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes gestellt. Hier sonnen sich die Rabbinen vielmehr in der Zuversicht, in ihrem Leid, in ihrem schweren Weg durch die Zeiten und Völker nie ohne Intimgemeinschaft mit dem Gott Israels zu sein, der nicht nur ihr Herr sei, sondern auch ihr Mitwohner, Mitwanderer, ein mit ihnen Leidender, Trostbedürftiger und Schicksalsgefährte.

1.3. *Der bipolare Gott*

Die Šekîna deutet eine jüdische Hauptsache an, ohne die der Glaube nicht leben kann: Gott ist nicht nur unendlich und unfassbar, sondern er verweilt und bewegt sich auch in der Endlichkeit; er thront nicht nur im Himmel, sondern befindet sich auch mitten unter seinem Volke: führend, vorausgehend, schwebend, rettend, richtend. Ein nur jenseitiger, nur ferner, nur ganz anderer Gott wäre mit der jüdisch verstandenen Offenbarung nicht vereinbar. Die Wurzeln dieses jenseitig-diesseitigen Gottesverständnisses liegen in

vielerlei Hinsicht in der hebräischen Bibel. Die rätselvolle Identifizierung des Gottes Israels im Dornbusch: "Ich werde dasein als der ich dasein werde" (Ex 3,14), wurde in der ganzen jüdischen Glaubensgeschichte (nur wenige Ausnahmen sind zu vermerken) dialektisch verstanden: der unbegreifliche, unmanipulierbare, unendlich Heilige ist in jeder Not für Israel da. Entgegen der sich aufdrängenden Vorstellung, dass der unendlich Heilige sich nicht in menschliche Belange verwickeln lässt, ist er stets auf seine Weise für Israel hilfreich da⁶. Bereits in Hos 11,9 wird Ex 3,14 ganz im Geiste späterer Šekîna-Traditionen verstanden: «Ich will meinen grimmen Zorn nicht zum Durchbruch kommen lassen; ich will nicht umkehren, um Ephraim zu vernichten. Denn ich bin Gott und nicht Mensch — heilig in deiner Mitte». Die Gottesaussage «heilig» (kommt bei Hos nur hier vor) weist auf die Andersartigkeit Gottes hin. Trotz dieser Andersartigkeit ist Gott nicht in der Ferne, sondern der mitten im Volk andersartig und doch vertraut Wirkende.

Da Šekîna Unverzichtbares ausdrückt, könnte man erwarten, dass dieser Begriff einer der häufigsten Begriffe in rabbinischem Schrifttum ist. Dies ist aber nicht der Fall. Zwar kommt Šekîna mehrere hundert Male vor. Der Begriff ist aber ersetzbar. Statt Šekîna können auch ruah haq-qodeš (Geist der Heiligkeit) memrā, dibbūr (Wort, Logos), ḥokma (Weisheit), kavôd (Herrlichkeit), hōd (Glanz), gewūra (Kraft) etc. stehen. Teilweise haben diese Ausdrücke eine etwas andere Bedeutungsfärbung. Die Rabbinen sind in ihrer Terminologie nicht immer konsequent. Vor allem steht sehr oft Gott statt Šekîna. Im Wirken und Erleiden mitten unter Israel sind Gott und Šekîna ja austauschbar. Diese immer wieder zu beobachtende Austauschbarkeit ist ein Hinweis darauf, dass der Šekîna-Begriff keinesfalls deshalb geschaffen wurde, um unziemliche Anthropomorphismen und Anthropopathismen von YHWH fernzuhalten⁷. In den Targumen verdeutlicht und unterstreicht die Šekîna YHWHs Wirken unter den Israeliten. Jos 22,31 lautet z.B. in der Bibel: «... heute wissen wir, dass YHWH in unserer Mitte ist». TargJon gibt diese Stelle so wieder: «Siehe unter uns weilt die Šekîna YHWHs». Die Šekîna ersetzt hier YHWH nicht, sondern gibt die eindeutige Qualifikation, dass YHWH auch «a territorially limited deity» ist⁸. Šekîna verdeutlicht sowohl den Gott des Auszugs, der Wüstenwanderung, der Einkehr (in Kultorte) und der Heimkehr (im Eschaton). Sie ist damit das Movens, die bewegende Kraft der Heilsgeschichte.

Formal ist Šekîna eine weibliche Form. Dies spielt aber im rabbinischen Judentum noch keine Rolle, sondern erst in der Kabbala. Man fasst das Wort daher in rabbinischen Zusammenhängen besser als Neutrum auf, was grammatikalisch möglich ist. Das Mitleiden und Mitziehen Gottes mit Israel wird damit in eine numinose Unbestimmtheit und Fremdheit hineingeschoben. Es geht den Rabbinen um die Betonung der Sache, des Mitleidens und Mitzie-

hens, nicht etwa um eine Akzentuierung der Personalität Gottes oder um eine Beschreibung der Art und Weise des Wirkens Gottes. Die mittelalterliche Kabbala hat mit der Šekîna eine Art Theosophie mit heilsgeschichtlichem Hintergrund verbunden. Reste dieser Vorstellungen haben sich u.a. im traditionellen jüdischen Gebetbuch niedergeschlagen. In den Omer-Tagen zwischen Pessach und Wochenfest wird z.B. folgende kabbalistisch-heilsgeschichtliche Gebetsintention (kawwana) gesagt: Um der Vereinigung des Heiligen, gepriesen sei er, und seiner Šekîna willen, um in Furcht und Liebe den Namen YH- mit WH in vollkommener Einheit zu vereinigen, erfülle ich im Namen von ganz Israel meine Gebetsintention: «Die Einheit des Heiligen, gepriesen sei er und seiner Šekîna. In Furcht und Liebe möge sie werden zum einen Namen YHWH durch YHWH in vollkommener Einheit im Namen von ganz Israel» (vgl. z.B. den Hirsch-Siddur, Jerusalem 1969, 749). — Solche Optiken künden sich bereits im rabbinischen Schrifttum an, wo einerseits Gott die Šekîna aussendet und wo andererseits die Šekîna auch selbst hernieder- und hinaufsteigt. Damit enthüllt sich der Gott Israels als bipolar Seiender und Wirkender: Er ist der Unendliche in der Unendlichkeit und der Unendliche in der irdischen Verstrickung. Diese Gottesvorstellung war von allem Anfang an da, vor dem Šekîna-Begriff und vor christlichen Trinitäts-sophien! In Ihr liegt die Basis aller jüdischen und aller christlichen Gottesspekulationen, aber auch aller jüdischen und christlichen Heilsgeschichtsauffassungen.

1.4. *Der warnende und wartende Gott*

Šekîna kann auch den warnenden und wartenden Gott bezeichnen; ja sie kann als Chiffre für Warnungen, Gebote und Verheissungen Gottes stehen. Typisch dafür ist *CN I zu Gen 3,24*. Es handelt sich in diesem Abschnitt um den Hinauswurf des Menschen aus dem Garten Eden: «Und Gott warf den Menschen hinaus und bewirkte, dass die Herrlichkeit seiner Šekîna (ye-qar šekînateh) von Anfang an im Osten des Gartens Eden zwischen den zwei Cheruben wohnte. Zweitausend Jahre bevor die Welt geschaffen wurde, schuf er die Tora. Er bereitete den Garten Eden für die Gerechten und das Gehinnom für die Frevler. Er bereitete den Garten Eden für die Gerechten, die dort essen und sich von den Früchten des Lebensbaumes ernähren, weil sie die Gebote der Tora befolgten und ihre Vorschriften erfüllten. Er bereitete das Gehinnom für die Frevler: dieses ist wie ein scharfes Schwert, das nach beiden Seiten tötet; in seine Mitte legte er Feuergeschosse und umherschwirrende glühende Kohlen, die gegen die Frevler zucken, denen für die kommende Welt Rache bereitet ist, weil sie die Vorschriften der Tora in dieser Welt nicht befolgten».

Die Šekîna steht also nach dieser Vorstellung wie eine Art Wächterengel an der Paradiesestür. Nur wer die Tora erfüllt, kann an ihr vorbei ins Paradies gelangen. Die Šekîna wartet vor der Paradiesestür auf die Bewährten, nach anderen Traditionen wartet sie an der Westmauer des Tempels auf die Israeliten (YalqMi 552,4).

2. *Der Christus als personifizierte und universalisierte Šekîna*

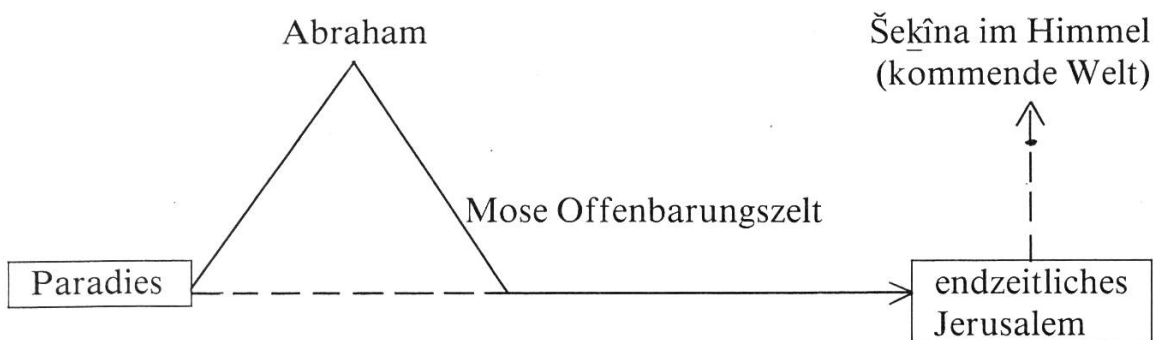
Das Christentum ist in wesentlich ausgeprägterer Weise als das Judentum aufgrund seiner Gottesauffassung eine bipolare Religion. Alle Komponenten seines religiösen Lebens ordnen sich um die beiden aufeinander bezogenen Anziehungspole: Gott und Christus. Die christlich viel stärker ausgebaute Bipolarität rührt daher, dass Christus eine Person ist, dass er universaler Erlöser ist und dass er unumgänglicher heilsgeschichtlicher und relationaler «Weg» zum «Vater» ist (vgl. 1Kor 15,28; Joh 14,6)⁹. Im rabbinischen Judentum ist demgegenüber die Šekîna keine Person, sie ist begrifflich und inhaltlich ersetzbar, es führt kein notwendiger Weg von ihr zum unendlich Heiligen, sie trägt weder erlösende noch vermittelnde Züge und sie wirkt huldvoll nur im Zusammenhang mit Israel nicht auch noch für die Völkerwelt.

Man kann nun als Christ sagen, der Christus des Glaubens sei die auf Juden und Heiden zugeschnittene, personifizierte und universalisierte Šekîna. Kein Geringerer als die liberal-jüdische Führungsgestalt Leo Baeck (1873-1956) wies auf diese Möglichkeit hin: «Die alte christliche Theologie erklärte, Christus sei der neue Adam, durch ihn und in ihm sei die Šekîna auf die Erde zurückgekehrt; ihrer werde teilhaftig, wer mit ihm verbunden sei. In Christus sei, wie mit dem griechischen, dem Wort Šekîna entsprechenden Begriffe gesagt wurde, die Stätte des plērōma. Yeqarā und Šekîna sind korrele und schliesslich analoge Begriffe, daher wird dem Christus auch die dóxa, kavôd zugesprochen; s. Phil 3,21; Mk 10,37; Mt 16,27). »Es war Gottes Wille, so sagt der Kolosserbrief, in ihm das ganze plērōma wohnen zu lassen» (Kol 1,19) und derselbe Brief dann wieder: «In ihm wohnt das ganze plērōma leibhaftig und in ihm seid ihr dieses plērōmas teilhaftig... Der Epheserbrief (1,23) nennt den Leib Christi... den Bereich, innerhalb dessen er wohnt, der das All in allen Wesen ausfüllt»¹⁰.

So etwa kann man die neutestamentliche Botschaft vom Christus sehen. Das plērōma ist jedoch nicht die einzige und wohl auch nicht die beste Anknüpfung an Šekîna-Vorstellungen. Die Menschwerdung des Logos, sein Hinabsteigen und Zelten unter den Menschen zeigt — ähnlich wie die Šekîna — den anthropozentrischen, sympathischen Gott Israels. Leiden und Tod Christi enthüllen — ähnlich wie die Šekîna — den empathischen Gott Is-

raels. Der verherrlichte Christus schliesslich zeigt — ähnlich wie die Šekîna — dass die Anthropozentrik Gottes auch in der transzendenten und metahistorischen Welt Bestand hat, ja, dass das innerste Geheimnis, das am Ende enthüllt werden wird, die «Lade des Bundes» sein wird, (vgl. Apk 11,19), d.h. der den Menschen zugewandte, die Menschen voll verstehende, sich mit ihnen ganz verbündende, auf sie wartende, mit ihnen wohnende, wandernde, und menschliche Kümmernisse und Schicksale ganz in sich aufnehmende Gott Israels.

Das Verhalten und Wirken der Šekîna im rabbinischen Sinn (nach PesK 1,1; PesR 1,18b u.ö.) sieht schematisch etwa so aus:



Ursprünglich weilte die Šekîna im Paradies. Der Abfall des ersten Menschen vertrieb sie von dort. Die nachfolgenden Geschlechter (Geschlecht des Turmbaus, der Sintflut etc.) vertrieben sie immer weiter nach oben. Abraham führte die Wende nach unten herbei. Isaak, Jakob, die Stammväter taten ein Weiteres in dieser Richtung. Mose brachte sie wieder (bei der Gesetzgebung am Sinai und besonders bei der Errichtung des Bundeszeltens: vgl. Ex 20; Num⁷) auf die Erde, so dass sie seitdem mitten unter den Israeliten wohnt, wenn auch die dauernde Gefahr besteht, dass sie sich wieder entfernt. Die bewegungen der Šekîna sind — wie sich das rabbinische Schrifttum ausdrückt — «hüpfend» oder «zuckend» (*lehithallek*); wie ein empfindlicher Seismograph reagiert sie auf die Taten der Gerechten und Frevler. Das volle gemeinschaftliche Leben zwischen Israel und der Šekîna, das nicht mehr gefährdet sein wird, wird erst im endzeitlichen Jerusalem stattfinden. Von dort wird es sich in die «kommende» Welt verpflanzen, wo Gott alles in allem sein wird.

Es ist leicht einzusehen, dass dieses Šekîna-Schema im Sinne der johanneischen oder paulinischen Theologie adaptiert werden könnte: In Christus ist die Huld Gottes definitiv auf die Welt gekommen, mehr noch als bei Mose. Leiden, Tod und Verherrlichung Christi sind die Garanten, dass sie sich nie mehr von den Menschen entfernen wird. Christus steht also an der Stelle, an der in der rabbinischen Vorstellung sich das endzeitliche Jerusalem befin-

det. Dies sind aber bereits rein innerchristliche Erwägungen, die als solche nicht christlich-jüdisch verhandelt werden können. Von jüdischer Seite würde man gegen sie etwa auf die Unveränderlichkeit der Tora hinweisen, der nichts — vor allem nicht der Christus — hinzugefügt oder weggenommen werden dürfe (nach Dtn 13,1). Mit Joseph Albo, einem mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophen (um 1440), würde man etwa sagen: «Wahre Überzeugungen dürfen nicht verändert werden. Der Monotheismus kann nicht in einer Zeit wahr sein und der Dualismus und Trinitarianismus in einer andern» (Iqqarim III 13). Vor allem darf es nicht dazu kommen, den Juden darzulegen, dass sich ihr Šekîna-Denken in Christus erfüllt habe. Vielleicht aber darf man in Bescheidenheit darauf aufmerksam machen, dass der religiöse Gedanken-Hintergrund — der sich herabneigende, mitleidende und aufnehmende Gott — der gleiche beim Christus und bei der Šekîna ist. Die religiöse Konkretion dieses Hintergrundes ist aber im Christentum radikal anders als im Judentum. Gleiche Wurzel besagt noch lange nicht gleiche Frucht! Die beiden strukturalen Verwandten, die Šekîna und der Christus, dürfen in ihrem ausgewachsenen Zustand nicht miteinander vermengt werden; dies wäre ärgster Synkretismus. Es bleibt aber für einen Christen tröstlich, wenn er seinen Christusglauben im jüdischen Vorstellungskreis intensivst beheimatet findet. Diese Freude kann ihm niemand rauben. Auch für einen Juden, der eine «Kippa» trägt und damit bekennt, dass es für ihn keinen Ort und keinen Augenblick ohne die Šekîna gibt¹¹, kann es zur religiösen Freude werden, wenn er erkennt, dass auch der Christ seine ganze Hoffnung auf den nahen, mit Menschen kommunizierenden Gott setzt. Der Christusglaube ist ja letztlich Glaube an den menschenfreundlichen, menschenzugewandten Gott. Christus ist nur Gott, insofern er diesen Gott darstellt, verwirklicht, auf ihn hinweist, von ihm ausgeht und zu ihm hinführt. Das Morgenrot einer neuen Zeit wird dann zu leuchten beginnen, wenn wir einander — die Christen den Juden und die Juden den Christen — in je eigener und doch einander ergänzenden Weise Zeugen des nahen, mitten unter uns weilenden, durch die Šekîna und den Christus angezeigten einen Gottes sein werden.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. David Bleich (Hg.), *With Perfect Faith, The Foundations of Jewish Belief*, New York 1983, 16.30.
2. Selbstverständlich sind die rabbinischen Primärtexte zu untersuchen. Die vorliegenden deutschen Übersetzungen des rabbinischen Schrifttums sind teils von fraglichem Wert. Fürs erste sind folgende thematisch bestimmte Übersetzungen am dienlichsten: Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, SJ 5, Berlin 1969; Peter Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, StAnt 28, München 1972; Peter Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)*, Leiden 1978.
3. Auch jüdischerseits wird bisweilen zu früh christliche Terminologie verwendet. So schreiben z.B. David Flusser und Schmuel Safrai, vor der Zerstörung des zweiten Tempels scheine Šekīna nur das Wohnen Gottes im Tempel bezeichnet zu haben. Nach der Tempelzerstörung sei Šekīna jedoch zu «the principal hypostatic term» geworden, der die andern hypostatischen Begriffe verdrängt habe: «The Essene Doctrine of Hypostasis and Rabbi Meir, *Immanuel* 14(1982) 47-57, bes. 48.
4. Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968, 69.
5. Goldberg, op. cit. (Amm 2) 457.
6. Vgl. Clemens Thoma, *Der eine Gott Israels als Kraft und Ziel der Geschichte*, *Judaica* 39 (1983) 85-97.
7. In ihrem mehrere Schaffensperioden (erste Anfänge: 1927) reflektierenden Buch «*Studies in Targum Jonathan to the Prophets*», New York 1983, lesen dies Levi Smolar und Moses Aberbach aus zu vielen Targum Stellen heraus.
8. So auch L. Smolar/Moses Aberbach, op. cit. (Amm 7) 135.
9. Zu den teilweise negativen Auswirkungen der Überbetonung der Bipolarität des Christentums vgl. Jean Milet, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du 18. siècle à nos jours*, Paris 1980. Zur Brauchbarkeit der Šekīna-Traditionen für christliche Glaubensaussagen vgl. Hanspeter Ernst, *rabbinische Traditionen über Gottes Nähe und Gottes Leid*, in: Clemens Thoma/Michael Wyschogrod, *Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen*, Bern 1984.
10. Leo Baeck, *Zwei Beispiele midraschischer Predigt*, *MGWJ* 69 (1925) 258-271, zit 268.
11. Zur Sinngebung der jüdischen Kopfbedeckung (Kippa, Kämme) vgl. Herschel J. Matt, *Covering my Jewish Head*, *Jewish Spectator* 46 (1981) 17-19.