

Der ferne und nahe Gott

Seitdem sich die Menschheit zum Wissen um den persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott erhob, verbindet sich mit dem Gottesbegriff das Moment der Erhabenheit und überwältigenden Größe, die als ebenso bedrückend wie unerreichbar empfunden wurden. Dieser Gott ist ebenso fern wie nah, doch so, daß sich mit seiner Nähe das Gefühl der Unentrinnbarkeit verbindet. Hierin stimmt der radikalste Kritiker des Christentums, Nietzsche, mit dem Beter des 139. Psalms überein, der sich zu dem Geständnis gedrängt fühlt:

„Ringsum schließt du mich ein und legst auf mich deine Hand. Gar wunderbar ist dieses Wissen für mich, nicht zu begreifen. Wohin soll ich mich flüchten vor deinem Geist, wohin vor deinem Antlitz fliehen? Steig ich zum Himmel empor, so bist du zugegen; fahre ich zur Unterwelt hinab, so bist du da! Und liehe ich mir Flügel vom Morgenrot, um mich niederzulassen am fernsten Gestade, so ergreift mich auch dort deine Hand und hält mich deine Rechte umfassen“ (Ps 139, 5–10).

Man hat geradezu den Eindruck, als sei das Erlebnis der übergroßen, bedrängenden Nähe von dem der Ferne Gottes durchsetzt, so daß sich der Beter davon eher bedrückt als getröstet fühlt. Dabei verwandelt sich sogar das erhebende Gefühl, von Gottes Blick erfaßt und durchdrungen zu sein, im Lauf der Motivgeschichte in sein peinigendes Gegenteil. Das steigert sich bei Nietzsche zu wilder, gottfeindlicher Aggression: „Du ertrugst den nicht, der dich sah“, erklärt Zarathustra dem „häßlichsten Menschen“, in dem er den Mörder Gottes erkannte. Und der muß ihm zustimmen:

„Aber er – mußte sterben: er sah mit Augen, welche alles sahn – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Häßlichkeit ... Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt.“¹

Das ist Nietzsches lautester Protest gegen den „moralischen“, den Menschen durchschauenden und beherrschenden Gott, wenn freilich auch nicht sein letztes Wort in der Gottesfrage. Und es ist, motivgeschichtlich gesehen, die geradezu verzweifelte Reaktion auf das unbewältigte Problem des fernen Gottes, das die Menschheit auf ihrem Denkweg unablässig in Atem hielt. Denn das Wissen um die Erhabenheit Gottes führt in der Folge zur Erkenntnis, daß alle von ihm gebildeten Begriffe an seiner Unausdenklichkeit scheitern, so daß, wie das Vierte Laterankonzil (von 1215) formulierte, keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf konstatiert werden kann, die nicht von einer noch größeren Unähnlichkeit übergriffen würde. In diesem Sinn erklärt schon Novatian, der Begründer der „negativen Theologie“, in seiner Schrift über die Trinität:

„Nennt man ihn Licht, so bezeichnet man nicht ihn, sondern ein Geschöpf; ihm selbst sagt man damit nicht aus. Nennt man ihn Kraft, so bezeichnet man wiederum nicht ihn, sondern nur seine

Macht. Spricht man von seiner Majestät, so beschreibt man seine Würde, nicht sein Wesen. Wie sollte man auch über den etwas umfassend aussagen und erdenken können, der über alle Nennungen und Gedanken erhaben ist?“²

In hymnischer Sprache wiederholt das eine Gregor von Nazianz zugeschriebenen Strophe:

„Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen? Wie soll dich mein Wort rühmen: bist du doch jedem Wort unsagbar! Wie soll dich meine Einsicht schauen: bist du doch jeder Einsicht unerreichbar! Unbenannt du allein, denn du schufst jede Benennung! Unbekannt du allein, denn du schufst jede Einsicht!“³

Der doppelte Lichtblick

Wie der enthusiastische Zug dieser Aussage erkennen läßt, verband sich mit der Vertiefung in das Geheimnis der göttlichen Ferne ein doppelter Lichtblick. Der eine besteht in der Entdeckung, daß die Ferne Gottes den Menschen zur Selbstüberschreitung hinreißt. Unüberbietbar schön verlieh dem Augustin in dem berühmten Eingangswort seiner „Bekenntnisse“ Ausdruck: „Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir!“ Ihre begrifflich schärfste Fassung aber fand die Entdeckung in dem Satz aus Pascals „Pensées“, daß sich der Mensch selbst unendlich überschreitet (§ 434), ein Satz, den das berühmte Fragment 72 in die Reflexion fortführt:

„Was ist zum Schluß der Mensch? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt vom Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm Ende und Gründe der Dinge undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis; denn er ist gleicherweise unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er hervorging, wie das Unendliche, das ihn verschlingt.“

Wenn irgendwo, öffnet sich hier das Geheimnis des Menschen, der Abgrund in seiner Wesenstiefe. Denn er ist, mit den Augen Pascals gesehen, das paradoxe Wesen, das ungeachtet seiner Kontingenz und vielfältigen Bedingtheit nur im Unbedingten Genüge findet, der also Gott braucht, um er selbst, um Mensch sein zu können. Und hier liegt, wenn irgendwo, auch der Ausgangspunkt aller Mystik.

Demgegenüber besteht der zweite Lichtblick in der Entdeckung des Weges, der durch das Motiv der Erhabenheit zur Erkenntnis Gottes und zur Vergewisserung seines Daseins führt. Er ist verknüpft mit dem Namen des „Vaters der Scholastik“ Anselm von Canterbury, von dem noch Heinrich Heine wußte, daß er diesen Beweis, niedergelegt in seinem „Proslogion“, in einer „rührenden Gebetform“ entwickelt habe, so daß in ihm die Kraft des spekulativen Denkens mit der Inbrunst des Gebets verschmilzt. Für den Denker ist Gott der kognitive Grenzwert, das unüberdenklich Größte, das in dieser Größe erst dann begriffen ist, wenn es als existent gedacht wird. Für den Beter ist diese Größe aber kein Attribut, sondern Inbegriff des erlebten, in seiner Wirklichkeit erfaßten und er-

fahrenen Gottes. Das bestätigt der Eingang des augustinischen Bekenntniswerks, noch bevor der bewegende Satz von der Herzensunruhe erklingt:

„Groß bist du, Herr, und höchsten Lobes würdig. Groß ist deine Macht, und deine Weisheit hat keine Grenzen. Und dich will loben der Mensch, dieses Bruchstück deiner Schöpfung, der Mensch, der seine Sterblichkeit, das Zeugnis seiner Sünde, mit sich herumschleppt. Und doch will er dich loben..., und du treibst ihn an, seine Freude darin zu finden, daß er dich lobt; denn auf dich hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“

Weil man das Gebet nur als Form, nicht als Grundzug des „ontologischen“ Arguments ansah, zog sich der Streit um seine Beweiskraft durch die Jahrhunderte hin, bis hin zu Nietzsche, der mit seiner Parole „Gott ist tot“ diesen, wie er im Anschluß an Heine meinte, letzten Pfeiler des Gottesglaubens mit sprachlichen Mitteln zum Einsturz zu bringen suchte und damit unwillkürlich eingesteht, daß ihm argumentativ nicht beizukommen ist⁴. Indessen verstärkte sich damit auch der Zweifel an seiner Schlüssigkeit, der die Diskussion um ihn schon zu Lebzeiten Anselms verschattete. Schlimmer noch stand es jedoch um den Gedanken der Selbstüberschreitung des Menschen, den diejenigen, die es auf seine „Veränderung“ abgesehen hatten, als Einfallstor für manipulatorische Eingriffe zu nutzen suchten. Und dazu gehören nicht nur die Agenten der terroristischen Systeme, denen es wechselweise um die „Züchtung“ oder die „Konstruktion“ des neuen Menschen zu tun war, sondern nicht weniger auch die Funktionäre der „sanften Diktatur“, die von den elektronischen Medien ausgeübt wird und insgeheim auf die Schaffung des „konsumgerechten“ und damit des definitiv sich selbst entfremdeten Menschen hinarbeitet.

Die revolutionäre Tat

Das Problem der Ferne Gottes blieb indessen nicht den „Gottesdenkern“ christlicher und nachchristlicher Provenienz überlassen; vielmehr erweist es sich als das Problem, auf das Jesus selbst mit seiner zentralen Lebensleistung einging. Eingewiesen in eine bis zum Zerreißen gespannte Situation, erkennt er nicht nur mit visionärer Hellsichtigkeit die seinem Volk drohende Gefahr und den grauenvollen Untergang Jerusalems; vielmehr steht ihm auch das vor Augen, was das Verderben heraufbeschwört: die Finsternis im Menschenherzen und nicht zuletzt auch das, was Joseph Bernhart den „göttlichen Schatten der Schöpfung“ nannte⁵. Vor allem aber muß ihm deutlich geworden sein, daß gegen die Mächte des Unheils eine Gottesverehrung, die zwischen Furcht und Liebe schwankte, nicht aufkam. Wenn in letzter Stunde Abhilfe geschaffen werden sollte, dann nur durch einen wagemutigen Eingriff ins Gottesverhältnis und, radikaler noch, ins Gottesbild. Es bedurfte, anders ausgedrückt, einer revolutionären Tat, der größten, von der die Religionsgeschichte zu berichten weiß.

Dazu war Jesus wie kein anderer befugt, ja geradezu herausgefordert durch

das Tauberlebnis, durch das er in seiner Gottessohnschaft bestätigt, zum Sohnesbewußtsein erhoben worden war. Mit seiner Antwort auf den Zuspruch der Himmelsstimme wagt er als erster, Gott im Vollsinn dieser Anrufung „Vater“ zu nennen. Mit dieser Zärtlichkeitsanrede bricht er unwiderruflich mit der Religion der Knechtschaft und Furcht, mit ihr durchbricht er die Mauer der göttlichen Unnahbarkeit, mit ihr tilgt er den Schatten des Furchtbaren aus dem Bild Gottes, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Doch damit führt er nicht nur das – bei allen Religionen einschließlich der jüdischen – ambivalente Gottesverhältnis in die rettende Eindeutigkeit; vielmehr stellt er in der Konsequenz dessen auch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und zu sich selbst auf eine neue, erneuernde Basis. Im Mitmenschen läßt er ihn jenseits aller eingezwurzelter Vorbehalte und Ängste den Nächsten finden; und ihm selbst schenkt er die Gewißheit, das von unendlicher Güte umsorgte Kind des himmlischen Vaters zu sein. Damit schafft er die Voraussetzung für jene Neuordnung aller Verhältnisse, die er mit der Ankündigung des Gottesreichs, dem Inbegriff seiner „realisierten Sozialutopie“, in Aussicht stellt. Es ist der Inbegriff des angstfreien, auf Vertrauen und Solidarität gegründeten Zusammenlebens, den er als seine rettende Alternative dem Gespenst des drohenden Untergangs entgegensetzt.

Die große Verdüsterung

Ungenützt gebliebene Chancen ziehen verhängnisvolle Folgen nach sich. Wie sich die Verwerfung Jesu auf den Fortgang der Geschichte Israels katastrophal auswirkte, erging es, nur weniger spektakulär und offenkundig, der Christenheit, für die die große Innovation kaum je bewußtseinsbildend wurde, und ebenso der sich aus ihr emanzipierenden Geistesgeschichte.

Der erste Einbruch verbindet sich ausgerechnet mit dem Namen Anselms, der sich – wie in einem Vorgriff auf das Prinzip der Aufklärung – in der Vorrede zu „Cur Deus homo“ zum Ziel setzte, so zu argumentieren, „quasi nihil sciatur de Christo“, „als ob man nichts von Christus wisse“, ein missionarisch gemeinter Vorsatz, dem aber doch das absurde Konzept zugrunde liegt, ohne Christus die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu beweisen. Was bei Anselm nur methodischer Kunstgriff war, wurde für die offenbarungskritische Aufklärung zum Grundsatz. Vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Verzerrung Jesu zu einer richterlichen Drohgestalt – geradezu grotesk dokumentiert in der athletischen Christusfigur von Michelangelos Jüngstem Gericht – wuchsen die Ängste und mit ihnen das Gefühl für das der Menschheit aufgebürdete Leiden, das nun keiner mehr, stellvertretend und sinnverleihend, auf sich nahm. Begreiflich, daß sich das Leidensproblem wie eine unübersteigliche, von den Theoretikern des

Theodizeeproblems vergeblich attackierte Barriere gegen den Gottesgedanken erhob. In dem unbeantwortet gebliebenen Protest gegen das private und geschichtliche Lebensleid erkannte Albert Camus, ebenso hellichtig wie sensibel, den wahren Grund für den um sich greifenden Glaubensschwund:

„Das Christentum hat auf diesen Protest gegen das Übel nur damit geantwortet, daß es das Gottesreich ankündigte und dann das ewige Leben, das den Glauben verlangt. Aber das Leid verbraucht die Hoffnung und den Glauben; es bleibt dann mit sich allein und findet keine Erklärung.“⁶

Wie weit die Dinge auf der Höhe der Aufklärung angelangt waren, beweist Jean Pauls – als religiöse Schattenbeschwörung gemeinte – „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“, von deren erster Niederschrift im Revolutionsjahr 1789 der Dichter gesteht, daß ihm der Entwurf „mit Grausen“ vor der Seele vorbeigefahren und von ihm „bebend“ niedergeschrieben worden sei⁷. Sie ist, wie der Titel dieser „Angstvision“ bestätigt, dem „toten“, also dem aus dem Zeitbewußtsein verdrängten Christus in den Mund gelegt, der auf die Frage der Toten und der in ihren Gräbern erwachenden Kinder „Ist kein Gott? Haben wir keinen Vater?“ die schreckliche Auskunft gibt:

„Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels, aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schaute in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du? Aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert – Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.“⁸

Plädoyer für die Verstummen

Für Jean Paul gab es ein befreiendes Erwachen aus seinem Schreckenstraum, der ihn das Glück des Gottesglaubens wie neu geschenktes Leben empfinden ließ; für die Menschheit wurde er dagegen zur geschichtlichen Realität, die den Erfahrungen von Unmenschlichkeit eine neue, ungeheuerliche Dimension hinzufügte. Unter dem Überdruck dieser Geschehnisse gestaltete sich, zumindest für sensible Beobachter, die kulturelle Szene tiefgreifend um. Für Theodor W. Adorno war ein lyrisches Gedicht nach Auschwitz nicht mehr möglich; und trotz Paul Celans „Todesfuge“ scheint ihm die Flaute im gegenwärtigen Kunstschaffen recht zu geben. Für Max Horkheimer sieht sich die Philosophie dieser Zeit vor die neuartige Aufgabe gestellt, den namenlosen Märtyrern der terroristischen Vernichtungslager gerecht zu werden und das, was sie getan haben, „in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden“⁹.

Die theologischen Konsequenzen zog demgegenüber Hans Jonas in seiner Reflexion über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“ (von 1984), die zu den großen religiösen Zeugnissen der Gegenwart zu zählen ist¹⁰. Das mit „Furcht und Zittern“ ins Werk gesetzte „Stück unverhüllt spekulativer Theologie“ will, ganz im Sinn von Horkheimers Postulat, als Antwort auf den „längst verhallten Schrei“

der Hingemordeten „zu einem stummen Gott“ verstanden werden, und das besagt: als Antwort, die es unternimmt, anstelle der vor der Unmenschlichkeit der Menschen und dem Schweigen Gottes Verstummen, letztlich sogar anstelle des schweigenden Gottes zu reden¹¹.

Was diese Antwort zu sagen hat, ist eine Botschaft der Demontage, mit Nietzsche gesprochen der „Selbstzersetzung“ Gottes, der Entäußerung göttlicher Attribute. Auf diese Entäußerung ließ sich der göttliche Seinsgrund schon im Schöpfungsakt ein; denn Gott leidet mit und an seiner Schöpfung. Indem er sie „sein läßt“, begibt er sich seiner Majestät, indem er Geschichte zuläßt, seiner Geschichtsmacht, indem er die menschliche Freiheit einräumt, eines Stücks seiner eigenen Freiheit. Den kritischen Fall dieses Prozesses aber bildet erst Auschwitz, das, theologisch gesehen, den „ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage“ stellt. Seither können göttliche Allmacht mit göttlicher Güte nur noch um den Preis göttlicher Unerforschlichkeit zusammengedacht werden. Wer – mit Jonas – dennoch am Offenbarungsglauben und damit an der Verständlichkeit Gottes festhalten will, muß „die beiden andern Attribute aufopfern“. Denn „absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt“¹².

Damit greift Jonas bewußt auf die Kabbala, diese von Gershom Scholem „neu ans Licht gezogene“ Unterströmung der jüdischen Glaubensgeschichte, zurück, die mit der Idee der göttlichen Einwohnung, der Schechina, eine durchaus gleichsinnige Vorstellung entwickelte. In einem visionären Traumgesicht erklärt sie dem „Seher“ von Martin Bubers Roman „Gog und Magog“:

„Ich bin ermattet; denn ihr habt mich gehetzt. Ich bin siech; denn ihr habt mich gepeinigt. Ich bin beschämt; denn ihr verleugnet mich ... Wenn ihr einander feind seid, hetzt ihr mich. Wenn ihr einander verleumdete, verleugnet ihr mich. Jeder von euch verbannt seinen Gefährten, und so verbannt ihr mich.“¹³

Die Antwort des Kreuzes

Der Anklang an das neutestamentliche Gleichnis vom Weltgericht ist unüberhörbar. Dort hält der Richter den Verworfenen entgegen:

„Ich war hungrig, und ihr gabt mir nichts zu essen. Ich war durstig, und ihr gabt mir nichts zu trinken. Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich nicht aufgenommen ... Amen, ich sage euch: Was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan“ (Mt 25, 42–45).

Noch tiefer dringt ein Wort aus Nietzsches „Antichrist“, das auf eine einzigartige Einfühlung in die Passion Jesu schließen läßt: „Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun.“¹⁴

Schon ein Schritt führt von hier aus zu der Einsicht, daß die von Jonas vorgeschlagene „Dekomposition“ Gottes nur als schwacher Widerschein dessen zu

gelten hat, was exemplarisch und unüberbietbar am Kreuz Jesu geschehen war. Wenn man von den „versöhnlichen“ Darstellungen der späteren Redaktionen auf den ältesten, den vormarkinischen Passionsbericht zurückblendet, erleidet Jesus in seiner Todesstunde einen wahren Zusammenbruch der gewohnten Gottesattribute¹⁵. In dieser Abgründigkeit wird der Bericht vor allem dann ersichtlich, wenn man ihn mit der zweifellos ältesten Passionsgeschichte, einer knappen Aussage des Hebräerbriefs, zusammennimmt, die das Leben Jesu in seinen Todesschrei, das gewaltigste „De profundis“, das je zum Himmel drang, ausmünden lässt:

„In den Tagen seines Erdenlebens brachte er unter lautem Wehgeschrei und Tränen Bitten und Flehrufe vor den, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden“ (Hebr 5, 7)¹⁶.

In seiner Bitte geht es – wie bei „jedem Geschöpf in Not“ (Bernhart) – um Rettung in letzter Stunde. Doch das von der göttlichen Allmacht erhoffte Wunder bleibt aus: kein himmlischer Retter erscheint, um den Gekreuzigten seiner Not zu entreißen. Auch bewegt die göttliche Weisheit und Vorsehung keinen seiner Anhänger, eine rettende Befreiungsaktion ins Werk zu setzen. Selbst die Güte Gottes wird in keinem Zug des furchtbaren Geschehens fühlbar, noch nicht einmal in der Geste einer um Linderung der Qualen bemühten Menschenhand. So fallen aus dem Gottesbild des Sterbenden gerade die wichtigsten Attribute Allmacht, Weisheit und Güte heraus.

Dennoch stirbt Jesus nicht ungetröstet. Der Hebräerbrief erhebt sich sogar zu der Versicherung: „und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden“. Da das offenkundig nicht im Sinn menschlicher Heilserwartung geschah, bleibt nur die Annahme, daß das Gottesverhältnis Jesu in seinem Tod eine letzte Läuterung und Steigerung erfuhr. Im selben Maß, wie er die menschlichen Bilder von Gott hinter sich läßt, gewinnt er Gott als den antwortenden Adressaten seines Not- und Todesschreis. Aus der „Wüste der nackenden Gottheit“ (Gertrud von le Fort) erhebt sich Gott in seiner reinen Göttlichkeit, um den Schrei des Sterbenden, anstatt mit der erhofften Hilfe, mit dem Erweis seiner Wirklichkeit zu beantworten. Und das besagt: Der Tod Jesu hat, jenseits aller Erfahrung von Abbruch, Verlust und Untergang, die das Sterben auch für ihn mit sich bringt, die Qualität der befreienden Rettung und Heimholung. Er geht sterbend in die Lebensfülle Gottes ein; er ist in Wahrheit erhört und befreit worden.

Deshalb ist nun umgekehrt das Kreuz Jesu die einzig zulängliche Antwort auf die vielfältige Bezweiflung Gottes, sei es angesichts des persönlichen oder des weltgeschichtlichen Leidens. In seinem Kreuz ist Heil, auch in dem Sinn, daß es Licht in das Dunkel der schwersten Menschheitsfragen wirft. Denn, so fragt Paulus im Liebeshymnus seines Römerbriefs: „Wenn Gott seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?“ (Röm 8,32)

ANMERKUNGEN

¹ Nietzsche, Zarathustra IV: Der häßlichste Mensch.

² Novatian, De Trinitate II, c. 14.

³ Gregor v. Nazianz, Carmen 29, nach J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs (München 1976) 108.

⁴ Näheres dazu in meiner Schrift: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums (Salzburg 1982) 52–71.

⁵ So der Untertitel seines Werks „Chaos und Dämonie“ (München 1950).

⁶ A. Camus, Der Mensch in der Revolte (Hamburg 1953) 308.

⁷ W. Rehm, Jean Paul – Dostojewski. Zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens (Göttingen 1962) 16ff.

⁸ Jean Paul, Siebenkäs II, Erstes Blumenstück.

⁹ M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1974) 152.

¹⁰ H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Frankfurt 1987).

¹¹ Wie eine Einübung dazu erscheint die hintergründige Beziehung von Jonas zu Bultmann. Näheres dazu in meinem Sammelband: Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubentheorie und Religionsphilosophie (Würzburg 1988) 350–369.

¹² Jonas, a. a. O. 37.

¹³ M. Buber, Gog und Magog. Eine Chronik (Heidelberg 1949) 294f. Der Hinweis auf die Schechina könnte auch zur Überwindung der spekulativen Aporien verhelfen, in die sich der von Jonas entwickelte Gedankengang verstrickt. Denn die Schechina ist, ähnlich wie die Figur des göttlichen Engels und der Weisheit, eine jener Vermittlungsformen, durch die das religiöse Ingenium Isareals das Schöpfungs- und Geschichtswalten des transzendenten Gottes zu erklären suchte. Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß sich der Gedanke auf diese Zwischenformen und nicht, wie der Wortlaut vermuten läßt, auf das Gottesgeheimnis selbst bezieht.

¹⁴ Nietzsche, Der Antichrist, § 35.

¹⁵ L. Schenke, Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte (Stuttgart 1974) 105–110, 143 ff.

¹⁶ Näheres dazu in meinem Jesusbuch: Der Freund (München 1989) 201–204.