

# Logisierungen

## Geschichte und Systematik – eine Betrachtung über Sein und Werden

Von Henry Deku, München

### I

Warum sich wohl Markus (9,2) die anscheinend völlig überflüssige Zeitangabe leistet: *post dies sex*? Gerade hat die Einsetzung des Petrus zum Sicherheitsfelsen<sup>1</sup> für die Herde, zum Verschlussstein gegen die ihm wohlbekannten Mächte der Unterwelt stattgefunden – eine hinreichende Stabilisierung der »Amtskirche« (Petrus, Jacobus, Johannes) also, so daß diese nun in den Hofstaat (Moses, Elias) des »Adoptivsohnes«<sup>2</sup> integriert werden kann. Um aber unnötige Zweifel gar nicht erst aufkommen zu lassen, wird eine stillschweigende Rückprojektion vorgenommen: bekanntlich wird am 1. Tag des 7.(!) Monats das jüdische Neujahrsfest begangen als Beginn neuen spirituellen Lebens, weshalb eine bereits vordem angelaufene Bussperiode noch bis zum 10. Tage des Monats (*jom kippur*) weiterläuft. Auf diesen ernsten Sühne- und Selbstüberwindungszustand (*tshubah, sliktot*) folgt aber am 15. 7., d. h. *post dies sex*<sup>3</sup>, das Fest der Freude an der durch eine dachlose Hütte – zuweilen auch durch eine Wolke – symbolisierten Nähe Gottes: weshalb ja Petrus auf dem Tabor drei Hütten bauen wollte<sup>4</sup>! Dieses Hüttenfest (*ssukkot*) war das bei weitem populärste des Kalenders, man beging es mit Prozessionen um den Hochaltar, mit *libationes aquae vivae*<sup>5</sup>, der nachgeholtten Taufe Adams am Orte seiner Erschaffung, der nie versiegenden Gnadenquelle eben dieses Hochaltars.

Johannes (2,1) liefert uns eine nicht minder merkwürdige Zeitangabe: *tertia die* – da nämlich am Dienstag der Schöpfungswoche das *valde bona* zweimal gesagt worden war<sup>6</sup>, pflegen jüdische Hochzeiten vorzugsweise am Dienstag stattzufinden, wirkt also auch Christus sein erstes Wunder am Dienstag bei Gelegenheit einer Hochzeit, auf diese Weise seine eigene Hochzeit mit der Kirche *praefigurierend*.

Das wären also zwei knappe Hinweise auf die beabsichtigte Pädagogik der Integration aller wichtigen Ereignisse in den alttestamentlichen Fahrplan – bzw. ein Stück Werbepsychologie den Juden gegenüber! Denn so verschieden die Anlässe auch jeweils sein mögen, im Grunde passiert immer das gleiche und die darin sich bezeugende Treue Gottes zu sich selber ist der für die Bibel eigentlich relevante, systematisierende, ja geradezu »logisierende« Faktor. Nicht also daß Christus zufällig einmal

<sup>1</sup> So wie schon Abraham *petra* war: Isaias 51,1/2.

<sup>2</sup> Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11.

<sup>3</sup> Bei jeder Periode werden Anfangs- und Enddatum mitgezählt.

<sup>4</sup> Mt 17,4; Mk 9,5; Lk 9,33.

<sup>5</sup> Jede Wasserspende eine Antizipation des endzeitlichen Segensstromes: Joh 7,38.

<sup>6</sup> Gen 1,10–12.

auf einer Hochzeit in Kana erschienen ist, sondern daß ebenso wie Israel 40 Jahre durch die Wüste wanderte, um am Sinai ein Verlobungsfest zu feiern, so Christus 40 Tage in die Wüste ging, um nun den Beginn des endzeitlichen Hochzeitsmahles anzukündigen: die ewige Wahrheit also der ständigen Bereitschaft Gottes zum Ehebund mit seinem Volke... Trotz oder gerade wegen dieses leidenschaftlichen Interesses an einer aller Geschichtlichkeit enthobenen Wahrheit verfügt das Hebräische über keinen Terminus für Geschichte, der auch nur im mindesten charakteristischer oder inhaltsreicher wäre als die griechisch-lateinischen Äquivalente *pragmata* und *res gestae*: »d'barim« bedeutet auch nur Ereignisse, Dinge – also keineswegs etwas zu einer aktiven Potenz Hinaufstilisiertes, numinos Umfassendes. Jeder Logisierung unzugänglich erweist sich erst das von der deutschen Romantik anempfundene Geschichtlichkeitsphänomen: erst dann versteht sich der Mensch als ein durch und durch geschichtliches Wesen, gibt es »Geistesgeschichte« (da die Wahrheit selber und nicht bloß ihre Erkenntnis einem Wandel unterliegen soll), ist sogar Gott selber geschichtlich insofern er allererst »wird« – wäre er nämlich jemals fertig, dann wäre er auch im selben Maße unfrei, da der gnostische Freiheitsfuturismus nur einen jeweils noch irrealen Zukunftsraum für die Manifestation von Freiheit zulassen kann (einmal verwirklicht, müßte Freiheit angeblich aufhören, Freiheit zu sein: Nicolai Hartmann). Geschichte, aus einer ontischen in eine ontologische Kategorie verwandelt, wird also Modellwissenschaft schlechthin – zuungunsten der Mathematik, die diese Rolle bis ca. 1700 gespielt hatte, um danach langsam – ein atheistischer Trick sozusagen – zu einem operativen Spiel, wenn nicht sogar zur Hilfsdisziplin der Technik degradiert zu werden. Was sich aber sofort bezahlt machte, da nunmehr *l'histoire justifie ce que l'on veut*<sup>7</sup>. War bis in die Aufklärung hinein Geschichte nur eine Beispielsammlung mehr oder minder nachahmenswerter Charaktere und Taten gewesen, bestenfalls ein Versuch eine allzu individuelle Begrenztheit zu sprengen: *egredi humanae imbecillitatis angustias*<sup>8</sup>, so holte man sich jetzt das gute Gewissen zum Entwurf von Geschichtsphilosophien aus der Inkarnationsdogmatik: involviert nicht der Umstand, daß Gott zum *factum* wurde, eine Aufwertung *alles* Faktischen?

Doch täuscht man sich da: gerade in der Bibel kommt es auf das »typisch« Wiederkehrende an und die eben darin sich bezeugende *emét*<sup>9</sup> Gottes, d. h.: so wie Isaak das Holz trug, so Christus das Kreuz, so wie Gott am Sinai sprach, so sandte er sein Wort auch durch Maria. Gerade durch Elimination der Zufallszeitlichkeit erhält man eine Anzahl stehender *typoi*<sup>10</sup>, die sich alle auf die gleiche *akmē* hinbewegen: Christus, der ständig in seinem eucharistischen Selbstopfer präsent ist, so daß jeder Tag *feria* genannt werden kann. *Heri et hodie* begibt sich dasselbe, weil Christus als Fixpunkt *heri et hodie* derselbe ist, so daß die dadurch »logisierte« Geschichte geradezu mit einer Einladung zu einem permanenten *pratiquer la présence de Dieu* koinzidiert.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris 1945, 43.

<sup>8</sup> Seneca *brevitate* 14,1–2.

<sup>9</sup> Treue und Wahrheit koinzidieren wie auch im englischen *true*.

<sup>10</sup> *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

<sup>11</sup> Louis Lallement, *Doctrine spirituelle*, 1694, ed. Paris 1959, 371. Talmud *sukkah* 45 b: die Heiligen empfangen Gott täglich. Louis Lavelle, *Quatre saints*, 1951, 203: »cette parfaite tranquillité d'âme qui est le signe même de la présence de Dieu.«

Sie ist also immer schon *historia typologica* oder *mystica* insofern um des *pleon ak-mazein*<sup>12</sup> willen alles Typische als *sacramentum futuri* auf Christus zuwandert – mit dem Ergebnis, daß jeden Tag Weihnachten ist, jeden Tag Ostern. Gewiß, zu diesem Zwecke mußte irgendwann und irgendwo zum ersten Male Weihnachten und Ostern stattgefunden haben. Aber dies waren eben trotz ihrer Einmaligkeit keine ebenso zufälligen Ereignisse, wie all das was sonst passiert, das eben deswegen auch niemals ständig und überall präsent sein kann. Der griechische Mythentheologe Salustios wollte alles schlechthin symbolisch verstanden wissen, während die christliche Wiederholungsthese darauf basiert, daß in exemplarischer Weise irgendetwas tatsächlich einmal hat passieren müssen<sup>13</sup> und zwar so, daß darin jedermann direkt mitgemeint ist: »quid enim tibi prodest si Christus quondam venit in carnem nisi quoque ad tuam carnem venerit? oremus ut illius quotidie nobis adventus fiat«<sup>14</sup>. Jedes Ereignis ist nunmehr geschichtlich, insofern es periodisch, genauer zyklisch wiederkehrt, insofern es – horizontal mit anderen Ereignissen verwoben – durch eine vertikale Beziehung zu einem Träger überzeitlicher Bedeutung wird. Wichtiger als der historische Bericht ist seine Bedeutsamkeit. Man ist eben nicht bloß Zuschauer, sondern auch mitverantwortliches Traditionskettenglied. To make the story the first consideration and the doctrine it was intended to convey an afterthought as we with our dry western literalness are predisposed to do is to reverse the jewish order of thinking<sup>15</sup>. Eine militärische Niederlage oder eine Krankheit mögen so zur Sündenstrafe werden, mit Ehebruch bestraft man sich sogar selber, weil er als Hinwendung zur Fruchtbarkeitsgöttin, als Götzendienst also, tatsächlich einem Ehebruch mit Gott gleichkommt, den Menschen also nicht nur von Gott, sondern auch von sich selbst entfremdet, was an den Berichten über Elisha ben Abujah klar werden sollte<sup>16</sup>: die gedankliche Perversion, mit zwei Urprinzipien zu spielen, also der Mächtigkeit einer Magna Mater genannten Konkurrenz, zieht die sexuelle nach sich – sie sind beide eins, da der Mensch ja eins ist; u. dgl. m.

Alle Festinhalte also sind, sei es helfend, sei es richtend ständig präsent, weil es eben, genau genommen, in der Hl. Schrift weder ein »Vorher« noch ein »Nachher« gibt: *en muqdam w'en m'ukhar batorah*<sup>17</sup>, so daß z. B. jedermann verpflichtet ist, sich vorzustellen, er sei selber aus Ägypten ausgezogen, er sei selber bei allem dabei gewesen. Die hier unerwartete, weil gemeinhin mit Nietzsche assoziierte zyklische Wiederkehr dient ja gerade der Elimination der Gefahr, daß man sich als jemand vorkommt, über den die Geschichte hinwegzugehen pflegt: »hodie natus est non sibi Christus sed mihi«<sup>18</sup>. Also ist die Torah auch jeden Tag ganz neu, weil alles Vergan-

<sup>12</sup> Maximus Confessor PG 90,304.

<sup>13</sup> De dis et mundo, cap. 4. Fulgentius (über ihn: Pauly-Wissowa RE VII 1, 215–227) möchte die Aeneis als Bild des menschlichen Lebens interpretieren und verwendet für typologische Zusammenhänge den Terminus »figuralitas« (expositio Vergilianae continentiae, 90).

<sup>14</sup> Origenes PG 13,1857.

<sup>15</sup> Ball, in: The Speaker's Commentary, London 1888 II, 307.

<sup>16</sup> Talmud hagigah 15 b; cf. Encyclopedia Judaica vol 6, Jerusalem 1971, 669.

<sup>17</sup> Talmud pessakhim 6 b. Origenes PG 12, 1500. Midrash canticum (Wünsche 1880) p 13.

<sup>18</sup> Augustinus PL 39, 1992; cf. Talmud sanhedrin 37 a = jeder Einzelne in Israel soll sagen: für mich wurde die Welt geschaffen.

gene heute noch einmal vorkommt<sup>19</sup>. Weitere *typoi* sind der von sterilen Müttern geborene Sohn: Isaak, Samuel, Johannes Baptista – oder der Umstand, daß alles Neue zeugenlos geschieht, wie etwa die Weltschöpfung und die Auferstehung (*mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti*) – oder daß Adam von terra virgo<sup>20</sup> genommen wird, wie Christus entsprechend von einer mulier virgo, wobei diese jungfräuliche Geburt als Anfang eines übernatürlichen Geschehens nicht nur die Leere des Grabes antizipiert, sondern auch auf jenes Element der rabbinischen Tradition verweist, demgemäß Sarah auf Gottes unmittelbare Einwirkung hin empfangen haben soll, also etwa auch jungfräulich? – oder soll es bloß heißen: ohne Lusterregung? – eine Typologie übernatürlicher Kausierung<sup>21</sup> jedenfalls, deren Anfangsstadium erwähnt werden muß, damit ihre *akmē* keinem allzugroßen Unglauben mehr begegnet: *mē apiston ton ek parthenou tokon ēgēsasthai* wie Gregorius von Nyssa sagt<sup>22</sup>: *tois elátosi thaumasi paragymnazei tòn apistón tén sýnkatáthesin* – das geringere Wunder also eine Einübung ins größere.

Alles Reden Gottes durch die Jahrhunderte hindurch hat schließlich seine climax in der Inkarnation: »Deus loquitur per incarnationem verbi«<sup>23</sup>. Allerdings muß man Verbindungslinien ziehen können, um das Resultat zu erhalten, daß die Geschichte gerade in ihrem Werden sich ständig erfüllt, weil sie tatsächlich Ort eines unaufhörlichen transmythologischen commercium zwischen Gott und Mensch ist, nichtsdestoweniger aber *mystica historia*,<sup>24</sup> weil Vergangenheit und Gegenwart in einer sinnvollen Kontinuität zusammengebunden sind: »nam in historia tantum praeteritarum actionum novimus sed etiam in praesentium operum virtute sentimus«<sup>25</sup> – sonst triebe man nur indifferente Chronologie, wo sich doch gerade das permanente Drama der *nativitas Domini* ereignet: *semper Ecclesia dracone licet adversante Christum parit* – enim in *cruciatibus parit Ecclesia Christum per membra*<sup>26</sup>: eine Geburt die oft genug vom Kreuz begleitet wird, weil ja auch Christus dem Kreuz nicht auswich, sondern seine Aufgabe darin sah implere scripturas, so daß sein Leidenmüssen – *edei*<sup>27</sup> – als ein frei akzeptiertes verstanden werden muß. Er ist typologisch die *akmē*, die Erfüllung, aber auch nichts weniger als der Grund aller Verheißungen: »in omnibus scripturis quae de ipso erant«<sup>27</sup> fallen Freiheit und Notwendigkeit schlechthin zusammen. Das lukanische *edei* ist eben keine mythische *anankē*.

<sup>19</sup> Talmud berakhot 63 b, pessakhim 116 b.

<sup>20</sup> Belegt schon im Koptisch-gnostischen Philippus-Evangelium: Satz 83; immer noch in virgin soil erhalten.

<sup>21</sup> Genesis rabbah 53,6 in: Midrash rabbah, London 1951, Bd. I., 466, wonach Sarah ohne die sonst übliche Engelassistentz gebar.

<sup>22</sup> PG 46, 1136. Auffällig ist immerhin, daß die Sohnschaft Isaaks doppelt ausgesagt wird: als Objekt der Gebärtätigkeit Saras und als Subjekt dem Vater gegenüber.

<sup>23</sup> Thomas v. Aq. comm. in: Epist. ad Hebraeos 1,1.

<sup>24</sup> Hilarius PL 10,880; Hieronymus PL 24,608 etc.

<sup>25</sup> Leo PL 54,356; Beda PL 93,166; cf. Hippolytos von Rom PG 10,781. Hieronymus PL 26,87. Gregorius Nyssa. PG 46,324.380

<sup>26</sup> Gennadius von Marseille PL 35,2434.

<sup>27</sup> Lk 24,26.

<sup>28</sup> Lk 24,28.

Nimmt man aber den spezifischen Inhalt aus dieser christlichen Geschichtlichkeit heraus, dann behält man eine formale Kategorie übrig, die im selben Maße explosiv werden muß, wie man ihr die alte Dignität beläßt – eben bis zur Konsequenz der Geschichtlichkeit Gottes. Der damit korrelierende Gesamtzusammenhang, der nach den üblichen Regeln schwärmerischen Antizipierens auch noch die Rolle des »Gott alles in allem« übernimmt, kann aber außerhalb der biblischen Gedankenwelt niemals allzu interessant werden, da sich ja keine Treue irgendeines Gottes in ihr zu manifestieren braucht: *týchas d'einai skedon apanta ta anthrōpina prágmata*.<sup>29</sup> Als ganz und gar nicht zufallsgebunden versteht sich dagegen das folgende einfache und doch komplette, damit aber für biblisches Denken hinreichend überzeugende Schema

Adam sine viro sine femina

Eva ex viro sine femina

Christus sine viro ex femina

Omnes alii ex viro ex femina, durch das u. a. auch klargemacht werden soll, wie die Frau aus ihrer ursprünglichen Assistentenstellung – die Rippe ein Symbol der Mondichel? – herausgenommen zur lebensspendenden *causa secunda par excellence* heranreift.<sup>30</sup> wird sie doch sogar zur *Dei genitrix*: ganz zu schweigen von jenem parallelen Prozess der Höhererschätzung der Frau, wie er sich z. B. in Bernard von Clairvaux's Satz niederschlägt: »si vir non cadit nisi per feminam, etiam non erigitur nisi per feminam«.<sup>31</sup>

Was sich also hiermit abschließend ergeben sollte, ist die Plausibilität des »logisierenden« Satzes: *ta historika tōn noētōn tūpōūs*.<sup>32</sup> Abraham mußte bekanntlich seine Heimat Ur verlassen, Christus kommt in der Fremde, inmitten wegen ihrer Ärmlichkeit verachteter Hirten zur Welt. Moses wird als Kind schon vom Pharao verfolgt, Christus ebenso von Herodes. So daß die Frage unausweichlich zu sein scheint, ob sich nicht in all diesen Parallelismen ein überhistorisches Gesetz, ein *logos*, manifestiert: »factum audivimus, mysterium requiramus«<sup>33</sup> – »nunc de mysteriis dicere tempus admonet«<sup>34</sup>. Das Gesetz wird anno 622 im Tempel wiedergefunden, der

<sup>29</sup> Platon, *Leges* 709.

<sup>30</sup> Gen 3,20.

<sup>31</sup> Cf. Irenaeus PG 7,959: »Eva inobediens facta causa facta est mortis sic et Maria causa facta est salutis.« So wie Moses Typ des Messias ist (*Cahiers sioniens* 1954, 149 ff) und Abschiedsreden hält wie Christus, so wie Melkisedek Typ Christi ist (*Revue théologique de Louvain* 1979, 176 ff), so ist die stetige Erneuerung des Mondes Zeichen für die einstige Erneuerung Israels so daß, um die Rolle der Frau dabei zu unterstreichen der Neumondsegen auch von ihr gesprochen wird: Talmud *sanhedrin* 42 a. Also ergibt sich ganz ungezwungen bei Bonaventura (2 sent. d. 44 a 2 q 2): non est creata ut esset ei in adiutorium ut famula sed ut socia. Hatte man doch sogar schon fast ein Jahrtausend früher die Erschaffung Evas geradezu als Typus der Auferstehung hingestellt (Hilarius von Poitiers, *Tractatus mysteriorum* 1,5 in: *Sources chrétiennes*, Paris 1947) – wie späterhin auch den Tanz des Königs David – wie übrigens auch eine Frau veranlasst hatte, daß jemand als stellvertretender Sündenbock in die Wüste geschickt wurde: Rebekkah übernimmt die Verantwortung für das, was mit dem behaarten Esau geschieht: Gen 27,13; cf. *Mélanges Armand Abel III*, Leiden 1978, 9.

<sup>32</sup> Origenes PG 14,337.

<sup>33</sup> Augustinus PL 35, 1760.

<sup>34</sup> Ambrosius PL 16,389. A. M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'écriture*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947) 41 ff; Jean card. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

12jährige Christus aber auch<sup>35</sup> – oder wenn man ein Beispiel dafür haben will, daß ein bestimmter Typus an derselben Person auf seinen Höhepunkt zuläuft, dann nehme man die Stationen der vita Christi. Auf die Adoption bei der Taufe<sup>36</sup> folgt die Manifestation vor dem Hofstaat<sup>37</sup> und die Inthronisation am Kreuz, die nur noch durch öffentliche Akklamation bestätigt zu werden braucht: *vere filius Dei*<sup>38</sup>. Oder es erscheint am Sabbat der Heilsgeschichte, wenn alle opera Christi abgeschlossen sind, die Himmelfahrtswolke<sup>39</sup>, die sich bereits im Tempel gezeigt<sup>40</sup>, den Sinai bedeckt<sup>41</sup>, das Tabernakel überschattet<sup>42</sup> und als Lichtwolke beim Exodus gedient hatte. Überschattung ist aber auch der Terminus für jenen Zustand, in dem neues Leben entsteht – von Eva bis Christus, das zuweilen auch Tiefschlaf (*tardemah*) genannte allererste Sakrament. Auf jeden Fall handelt es sich um ein Symbol für ein ineffabile: »non igitur nubes suscepit Christum sed deus pater recepit filium«<sup>43</sup>. Von der Hütte bis zur Wolke – immer dreht es sich um das Offensein für etwas, das von Wesen nicht lokalisierbar ist, nichtsdestoweniger aber in die Geschichte hineinwirkt, und zwar so, daß jeder Zeitpunkt u. U. Schnittpunkt mehrerer typologischer Linien ist. Nun hatte man zwar immer schon das, was auf der Hand liegt von seiner tieferen Bedeutung zu unterscheiden gewußt: *lógos emphanēs kai procheiros kai hierós lógos philosophōteros*<sup>44</sup>, aber nun wird dieser Logisierungsversuch auf die ganze Geschichte ausgeweitet – und Christi Tod wird *salutis sacramentum* für jedermann<sup>45</sup>.

Eine andere sehr beliebte Fehlinterpretation bezieht sich auf das Verhältnis von Sehen und Hören. »Das griechische Denken ist vorzüglich vom Sehen des Sichtbaren her bestimmt, das biblische vom Hören des Unsichtbaren«<sup>46</sup> – was als globale Charakterisierung sicher falsch ist. Zwar ist Sehen jene Wahrnehmung, die am meisten differenziert<sup>47</sup> und die man am wenigsten gern verlöre<sup>48</sup>. Intimität jedoch scheint sich eher auf dem Wege über das gehörte Wort einzustellen: Hippolytos hört der Artemis Stimme: *klyōn men a ydēn omma d'ōūk horo to son*<sup>49</sup>, so daß Theophrast die Gehörswahrnehmung sogar die emotionalste nennen kann<sup>50</sup>, vielleicht weil sie sich am meisten aufdrängt? Auch sind die Verben der Erkenntnis häufig genug nicht-optisch gefärbte: *cernere* heißt sieben, *scire* trennen, *sapere* schmecken<sup>51</sup>. *Eidos* hat

<sup>35</sup> Aelred of Rievaulx, *cum factus esset Jesus annorum duodecim* (Sources chrétiennes 60, Paris 1958)

<sup>36</sup> Mt 3,17.

<sup>37</sup> Mt 17,3 ff.

<sup>38</sup> Mt 27,54; Mk 15,39

<sup>39</sup> Apg 1,9.

<sup>40</sup> 2 Chron 5,13/14.

<sup>41</sup> Ex 24,16.

<sup>42</sup> Ex 40,34 ff.

<sup>43</sup> Maximus von Torino PL 57,373.

<sup>44</sup> Plutarch de Iside et Os. 7.

<sup>45</sup> Thomas v. Aq. *compendium* 227.

<sup>46</sup> K. Löwith in: *Neue Anthropologie* 7, 1975, 336; ebenso H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, 90; beide sind vermutlich beeinflusst durch Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952, 133 ff; 176 ff.

<sup>47</sup> Platon Phaidros 250; Aristoteles *anima* 437 a 4 ff; *Metaph.* 980 a 21 ff; Heraklit, *Frg.* 101 a

<sup>48</sup> *Rhet.* 1364 a 38.

<sup>49</sup> Euripides, *Hipp* 86; cf. Sophokles, *Ajax* 14.

<sup>50</sup> *Frg.* 91 *pathētikotatē*.

<sup>51</sup> B. Snell, *Ausdrücke für den Begriff des Wissens*, Berlin 1924.

zwar sicher etwas mit sichtbarer Gestalt zu tun<sup>52</sup>, ist insofern geometrische Figur, medizinischer Konstitutionstyp<sup>53</sup>, schließlich auch recht abstrakt Lage der Dinge.<sup>54</sup> Und so ergibt sich dann auch weil Philosophie das größte Geschenk der Götter ist, daß *opsis* das Allernützlichste ist<sup>55</sup>: »profecto in oculis animus habitat«<sup>56</sup>. Trotzdem oder gerade deswegen sieht der blinde Seher besser.<sup>57</sup> Sokrates aber sieht gar nichts, sondern hört eine Stimme von innen<sup>58</sup>, Plotin sogar von oben: *phthoggon d'ano*<sup>59</sup> – Ausdruck der gewaltigsten Anstrengung griechischen Geistes einen Kontakt (*sýnaphē*<sup>60</sup>) mit der Gottheit herzustellen bzw. vorzubereiten.

Auch Hinhören führt also zur Erkenntnis.<sup>61</sup> Impliziert *oida* ein Gesehenhaben<sup>62</sup>, so hat *sýnienai* eine vorwiegend akustische Basis, so daß man wird sagen dürfen: hören könne man immer und nur dann, wenn keine Störung durch irgendwelche *passiones* vorliege, der innere Lärm also abgeschaltet sei: »vox quae ob egregiam castimoniam tersae proptereaque intelligentiori animae praesentiam coetumque solitae divinitatis relevaret«. <sup>63</sup> Umgekehrt nun wird das Reden Gottes entmythologisierend als ein Gesehenwerden interpretiert – und zwar gerade auf Seiten der biblischen Theologietradition. »Dei locutio ad nos interius facta videtur potius quam audiat. «<sup>64</sup> Gottes Wort wird nicht mit den Ohren, sondern mit der *mens* aufgenommen: »audire per mentem, in aure cordis silenter sonat«<sup>65</sup> – »incommutabilis sapientiae internis aeternisque rationibus, non corporalis vocis sono vocavit deus lucem diem«<sup>66</sup>. Alle künstlichen Unterscheidungen sind in diesem Bereich hinfällig: »in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire«<sup>67</sup> – womit die »Logisierung« so weit wie nur irgend möglich vorangetrieben ist. Was es jedoch dem modernen Vorurteil entsprechend nicht geben dürfte, gibt es im Übermaß, nämlich Theophanien im Alten Testament<sup>68</sup> wie auch umgekehrt im »optischen« Mittelmeerbereich so etwas wie

<sup>52</sup> Demokrit frg 141; cf. Ch. Mugler, Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs, Paris 1958/9 und Dictionn. hist. de la terminologie optique des Grecs, Paris 1964.

<sup>53</sup> Hippokrates de aere 3.

<sup>54</sup> Thukydides 3,62.

<sup>55</sup> Platon, Tim 47; Philon Alex, Opificio 53,120.

<sup>56</sup> Plinius nat. hist. 11,54; cf. W. Déonna, L'âme pupilline, in: L'Antiquité classique 26, 1957, 84 ff.

<sup>57</sup> Sophokles: Oed. Col. 1590–1665; Oed. rex 300 ff 412 ff; Antigone 998 ff; Homer bei Proklos, Remp. I 137 ff; Aischylos, Eumenid 103 ff.

<sup>58</sup> Apolog 31; Phaidros 242; Euthydem 272; Theaitet 151; Plutarch moralia 7 D; Aelianus, Varia hist. 8,1; Ovid, Ex Ponto 3,4,93: »ista dei vox ést, deus ést in pectore nostro.«

<sup>59</sup> Enn. 5,1,12

<sup>60</sup> Salustios, De dis et mundo, cap 16.

<sup>61</sup> Heraklit, Frg. 112.

<sup>62</sup> Platon, Rep. 527: *hē alētheia horátai*.

<sup>63</sup> Calcidius in Tim 288; cf. 253 und vor allem Plutarch, Genio Socr. 588: innere Reinheit, »Keuschheit« ist also Vorbedingung des Erkennens, des Hörenkönnens – castitas übrigens ein alter berufsethischer Terminus für Sachlichkeit, d. h. Freisein von Egoismen: Vitruvius 1,1,7; Macrobius, Sat 7,3.

<sup>64</sup> Gregorius M. PL 76,448.

<sup>65</sup> PL 76,948; PL 75,706; cf. Basilius PG 29,45: fiat lux' kein akustisches Ereignis, sondern *en tō thelēmati rhopé*.

<sup>66</sup> Augustinus PL 34,253.

<sup>67</sup> Augustinus PL 42, 1071.

<sup>68</sup> Gen 32,31; 15,1; Ex 24,10; Num 12,6–8; 24, 3–4. 15–16. Jes 1,1. 6,5; I job 42,5 etc.

eine *vox delapsa de caelo*, kurz der Ansager genannt: Aius Locutius bzw. Loquens<sup>69</sup>. Nur einmal, so scheint es, wird der Schutzgeist sowohl gehört als auch gesehen<sup>70</sup>. Im übrigen läßt sich statistisch nachprüfen, daß im Alten Testament Sehen doppelt so häufig vorkommt wie Hören; im Neuen Testament ist ihr Verhältnis etwa 5 zu 2.<sup>71</sup> Daß wegen leichter Geometrisierbarkeit die Optik naturgemäß bis in die Neuzeit hinein fortgeschrittener war als die Akustik, versteht sich ebenso von selber wie die Bevorzugung des Optischen im Alltag: *voici* unterscheidet sich da in nichts vom hebräischen *hineh*. Eine Typologie des Sehens und Hörens nach »Volkgeistern« jedoch ist undurchführbar, nicht nur weil der Begriff des Volksgestes mehr als problematisch ist, sondern weil die Differenz eher hinausläuft auf eine zwischen klassischem Sehen und Hören einerseits (*eidōs* und *lógos* partiell konvertierbar und deklungsgleich) und der romantischen Neigung zu verschwimmender Musikalität andererseits (»Gefühl ist alles«). Von einem in Emotionalität befangenen Luther wird man kaum mehr erwarten dürfen als daß »solae aures sunt organa christiani hominis«<sup>72</sup>, während Descartes ebenso überzeugt ist, der Gesichtssinn sei »le plus universel et le plus noble«<sup>73</sup>. Daß die Tiefe im Licht liegen könnte: *thēs d'alētheias tō phōs*<sup>74</sup> und nicht in dem, was auch Hegel kritisierend nennt »das gestaltlose Sausen des Glockenklanges oder eine warme Nebelerfüllung«<sup>75</sup>, wird seit etwa 1700 in weiten Kreisen, zumal den pietistischen nicht mehr gewußt. Licht stört, zuerst den Sünder<sup>76</sup>, dann auch den Irrationalisten, der das Unbewußte bevorzugt und nur subjektiv überzeugende Kriterien zuläßt: »das Auge bleibt immer ein kalter Betrachter... das Gehör allein ist der innigste, der tiefste aller Sinne«<sup>77</sup>. Die »Zaubersprache der Wundermusik«<sup>78</sup> verbürgt uns also: »keine Farbe ist so romantisch wie ein Ton«<sup>79</sup>. Vom ganzen 19. Jahrhundert wird man daher sagen können: »une soif croissante d'émotions fortes«<sup>80</sup>.

<sup>69</sup> Livius 5,32,6; 5,50,5; Cicero, Divinatione 1,101: »veridicae voces ex occulto missae«; cf. 2,69. Plutarch, Camillus 30: *ek theōū phonē*.

<sup>70</sup> Apulejus, De deo Socratis 20.

<sup>71</sup> Zu der nicht minder unsinnigen Antithetik von griechisch-statischem und jüdisch-dynamischem Denken cf. Gnomon 27, München 1951, 551–557; und J. Barr, Semantics of Biblical language, London 1961, 69 ff; weitere Kritik an Boman: ZATW 1958, 175 ff; ZDMG 1954, 194 ff.

<sup>72</sup> Hebräerbriefvorlesung scholia ad 10 (ed. E. Hirsch – H. Rückert 1929, 250).

<sup>73</sup> Dioptrique 1 = oeuvres A.-T. 6, 81.

<sup>74</sup> Euripides, Iphigen. Tauris 1026; Augustinus PL 38,869; justitiae lumen; Cicero, Acadam 2,26; »ratio quasi quaedam lux lumenque vitae«. P. Valéry, Eupalinos, Paris 1924–1948, 68 = il n'y a rien de plus mystérieux que la clarté. E. Gilson, Jean Duns Scot, Paris 1952, 667 = comme celle de tout vrai mystère son obscurité est dans sa clarté même.

<sup>75</sup> Hegel, Phänomenologie ed. I. Hoffmeister, 163; andererseits ist das Gehör ganz uncartesisch doch ideeller als das Gesicht, weil der Ton, statt permanent körperlich sichtbar zu sein, sich in philosophischer Weise selbst vernichtet: Ästhetik ed. Fr. Bassenge 2,261.

<sup>76</sup> »Lux aegros offendit«: Bernard PL 182,1143.

<sup>77</sup> Herder (Suphan) 4, 111; 8, 284. Schelling I 6,455: »der Gehörsinn... der einzige durch welchen sich Vernunft unmittelbar offenbaren kann, der eigentliche Sinn der Humanität.«

<sup>78</sup> Herder, Viertes kritisches Wäldchen 1769.

<sup>79</sup> Jean Paul, Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule 1825, § 9.

<sup>80</sup> Stendhal, Histoire de la peinture en Italie, ed. Paris 1929 = 1968, 412.



## II

Nachdem sich nun die Geschichte als ein durch typologische Gliederung aller blossen Zufallshäufung stricte Entgegengesetztes erwiesen hat und das Beispiel der beiden prominentesten Sinne<sup>81</sup> – denn *haphē* galt immer als vorwiegend animalisch<sup>82</sup> – auch klargemacht haben sollte, was es mit der Logisierungstendenz auf sich hat, bliebe nun noch zu eruieren, was aus der rechtmässigen beziehungsweise unrechtmässigen Anwendung dieser Methode auf das Gottesproblem folgte. An die innere Artikulation der immensen Lichtfülle des *agathon*<sup>83</sup> hatte sich ja schon einer der ungefähren Zeitgenossen Platons herangetastet<sup>84</sup>, so daß Aristoteles die mit Licht leicht zu assoziierende Selbstdurchdringung von Gott auszusagen versuchen konnte: *noēseos noēsis*<sup>85</sup>: höchste Vernünftigkeit die keine *accidentia* mehr zuläßt, weil sie eben kein psychologisches Phänomen ist, vielmehr umgekehrt die Voraussetzung aller Psychologie wie überhaupt aller Einzelwissenschaften – reine Theorie also, die aber deswegen noch lange nicht mit Leblosigkeit verwechselt werden darf<sup>86</sup>. Im Gegenteil, Gott ist »indubitanter in ultimata stabilitatis immobilissimus«<sup>87</sup>, aber als das Zusammenspiel von vier Relationen und drei Personen, deren Minimaldifferenz so etwas wie eine *circumincessio* ermöglicht und damit die Koinzidenz von Ruhe und Bewegung: *motus quiescens* bzw. *stabilis motus*<sup>88</sup>: *theos... estōs kai kinoūmenos*<sup>89</sup>. Was im göttlichen *esti* völlig ausgeglichen ist, erscheint auf der Kategorienstufe als das *on*, das aus der gegenseitigen Implikation von Ruhe und Bewegung, Identität und Differenz resultiert, letzten Endes aber wieder als dasjenige, das bleibend, was es ist, doch in jeweils verschiedener Hinsicht seins- und sinnbegründend wirkt, dasjenige also, dem eine nach »Ideen« differenzierte *participabilitas ad extra* eignet: Ideen *sind* die »natura divina sub ratione imitabilitatis«<sup>90</sup>. Es gehört geradezu zum Wesen

<sup>81</sup> Gesicht und Gehör: *theiōteras ton allon aisthēxon*: Aristoxenos, Frg. 73 W.

<sup>82</sup> Aristoteles, Nicom. 1118 ab; trotzdem heißt intensive Kontaktnahme *synaphē* (oben 60); schon bei Platon *haptesthai tēs aletheias*: Phaidon 65 B, Rep 608 A; Theaitet 186 D.

<sup>83</sup> *Phanotaton*: Rep. 518 C. *Apeiron hē aiglē*: Plotin, Enn. 5, 8, 4.6, 8, 16

<sup>84</sup> Ca. 370 geschrieben, überliefert im zweiten der platon. Briefe 312 E; dazu Bluck in: *Phronesis* 5, 1960, 140.

<sup>85</sup> Met 1074 b 35; die Ideen werden dann als Gedanken Gottes verstanden: Albinos epitome cap 10; zu Albinos' Identität of. Whittaker in: *Phoenix* 28, Toronto 1974, 320 ff.

<sup>86</sup> Gerade Vernünftigkeit ist intensivste Lebendigkeit nicht nur: Met. 1072 b 27, sondern auch Seligkeit: *eūdaimonestaton* Rep. 526 E; cf. Met. 1072 b 24 ff.; Nicom. 1154 b 26 ff.

<sup>87</sup> Guillaume d'Auvergne, Opera, Venedig 1591, 338 a.

<sup>88</sup> Augustinus PL 32,1015; PL 34,304.

<sup>89</sup> Dionysius Areopag., Divin, nomin. 5,10 = PG 3,825.

<sup>90</sup> Thomas v. Aq., 1 sent. d 36. Was aber die Bewegtheit Gottes anlangt (andernfalls böte er dem Erkennen keine Angriffspunkte), so läuft z. B. die Teilhabe des Seins am Andersein auch nur auf ebendiese *participabilitas* hinaus: die Ideen sind alle voneinander verschieden, indem sie die verschiedenen Aspekte desselben Vielgesichtigen (*pamprosophon*: Plotin, Enn. 6,7,15) sind: Identität und Differenz. Auf höchster Ebene ergibt sich eine weitere Artikulation der ss. Trinitas als *homooūsia* »ista secundum identitatem cōnita alteritate«, also wiederum Identität und Differenz in einem. Die Bewegtheit ist naturgemäß nur ein innerer rein geistiger *motus in se conversus* PL 8,1133.1099, über den man nur ganz vorsichtig reden darf, dann aber lobend: *permittitur ut decenter laudemus motum Dei* (Thomas v. Aq. in: *De div. nomin.* 9,4 n. 841) der mit Christus koinzidiert« (PL 8,1085.1250).

des *supremum*, des *ariston en tois oūsi*<sup>91</sup>, an sich partizipieren zu lassen: obschon es *epekeina* ist, will es doch *pánta oti málista genesthai paraplēsia eauto*<sup>92</sup> – vollkommen autark ist es doch *ēpion kai prosēnés*<sup>93</sup>, d. h. *causa* und zugleich Vater: *poiētēn kai patera toude tou pantos*<sup>94</sup>, *causa* und zugleich *pronoia*<sup>95</sup>, *causa* und zugleich *erasmion*<sup>96</sup>. Die Gottheit praktiziert sogar *philanthropiē*, insofern sie sich aktiv sorgt, mahnende *angeloi* aussendet<sup>97</sup>, sich aber auch über außergewöhnliche Leistungen freut: »deorum immortalium summo erga vos amore.«<sup>98</sup> Von der Athene Homers, die dem Odysseus verspricht, für ihn helfend »da« zu sein: *paressomai*<sup>99</sup>, bis zum späten Asklepios<sup>100</sup> gibt es hinreichend viele Belege dafür, daß die Gottheit keineswegs als ein bloß »riesenhaftes Vorhandenes«<sup>101</sup> verstanden wurde: sie »ist« nicht nur, sondern kommt auch: *elthoi*<sup>102</sup>, schneller sogar noch als ein *noēma*<sup>103</sup>, sie hat eben Mitleid mit uns: *Theōs eleōntas hēmas*<sup>104</sup>, was sogar die *ars divina* schlechthin auszumachen scheint: *di vestrum est misereri*<sup>105</sup> – gab es doch sogar einen von Peisistratos gestifteten *eleōu bomos*<sup>106</sup>, wollte doch auch ein Aristoteles einem *Dii soteri kai Athēna soteira* die gebührende Ehre erwiesen wissen<sup>107</sup>, kurzum – alles was die Gottheiten tun ist *philanthropon kai kēdemonikon*<sup>108</sup>.

Gott artikuliert sich also durch innere Relationen und eine aus seinem Wesen stammende *philanthropiē*: der Mensch ist demnach besser bei diesem aufgehoben als bei sich selbst – oder wie Juvenalis es ausdrückt: »*carior est illis homo quam sibi*«<sup>109</sup>. Niemand fühle sich also verwaist<sup>110</sup>, denn Gott stellt sich schützend vor einen<sup>111</sup> – in aktiver Fürsorge<sup>112</sup>, im einzelnen bis zur »Berufung« eines jeden zu dessen spe-

<sup>91</sup> Platon, Rep. 532, leg 728 C.

<sup>92</sup> Platon, Tim. 29 D.

<sup>93</sup> Plotin, Enn. 5,5,12,33.

<sup>94</sup> Platon, Tim. 28 C.

<sup>95</sup> Platon, Leg. 899 ff; Plotin enn. 3,2 und 3,3.

<sup>96</sup> Plotin, Enn. 1,3,2,6,7,32.

<sup>97</sup> Epiktet 3,1,37,3,22,23.

<sup>98</sup> Cicero in Catilinam 3,1; Seneca, Provid. 2,7: »ille bonorum amantissimus qui illos quam optimos esse atque excellentissimos vult«; benef. 2,29,6: »carissimos nos habuerunt di immortales«.

<sup>99</sup> Odyssee 13,393.

<sup>100</sup> Stichworte Soter und Asklepios in: M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, München 1950.

<sup>101</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen menschlicher Freiheit, Tübingen 1971, 147.

<sup>102</sup> Platon, Leg. 712 B.

<sup>103</sup> Xenophon memor. 4,3,13; Hipparchikos 9,8: *theōn sýnethelontōn*. Plotin, Enn. 5,5,12,33.

<sup>104</sup> Platon, Leg. 665.

<sup>105</sup> Catull 76,17.

<sup>106</sup> Pausanias 1,17,1. Diodor 13,22,7.

<sup>107</sup> Testament bei Diog. L. 5,16; erst recht ist im semitisch-außerbiblischen Bereich die Vorstellung von einer »Gnade« erweisenden Instanz verbreitet, was sich z. B. in der Namensprägung Hannibal niederschlug.

<sup>108</sup> Plutarch 1075 E. 1051 E. 593 A. Musonius 90 H.

<sup>109</sup> Sat. 10,350.

<sup>110</sup> Epiktet 3,24,15.3.24.3.

<sup>111</sup> *Prostátan*: Sophokles, Oed. rex 882; cf. Trachin 209 und Kommentar von Jebb 1885; oder er ist *epitropos*: Platon, Alkib 124 C; *patrikōs proistamenon*: Epiktet 3,24,3.

<sup>112</sup> Platon, Rep. 613 A.

zifischer Lebensaufgabe »*quem tē Deus esse jussit et humana qua parte locatus es in re*«. <sup>113</sup>

In sich – ohne den Bezug zum Menschen ist Gott reine *incommutabilitas*: »est enim vere solus quia incommutabilis est, Esse nomen est incommutabilitatis«<sup>114</sup>. Das Resentiment, das die Neuzeit dieser Position gegenüber entwickelte – Jacobi weist auf Lessings »unendliche Langeweile« hin, »daß ihm angst und weh dabei wurde«<sup>115</sup> – wird psychologisch verständlich von der automatisch sich einstellenden Konsequenz her: »quietum aspicere quiescere est«<sup>116</sup>. Vor eben diesem *quiescere* hat man aber eine geradezu neurotische Angst, weil man meint, es liefe auf einen totalen Verlust an geistiger Lebendigkeit hinaus. Aber das *ens incommutabile* ist ja auch *summum bonum* und als solches nicht nur diffusivum sui: es zieht uns auch zu sich, sogar wenn wir schlafen, es ist also schlechthin *pantachou*<sup>117</sup>, von allem ohne Ausnahme Real- und Rationalgrund, oberste »causa finalis«, *aitiotatōn* und *aitiotatē dianoia*<sup>118</sup>, da ein zweckfreies Mechanikmodell nichts hinreichend zu erklären vermag<sup>119</sup>. Funktionieren tut der Kosmos nur, weil *agathon sýndei*, weil *to pan aūto aūtō sýndedésthai*<sup>120</sup>: seine Harmonie ist ein Ergebnis richtigen Zusammengebundenseins bzw. musikalischer Stimmungsharmonie<sup>121</sup>. Alle Verknüpfungen sind optimal förderlich – die *pathos* – *mathos* – Bindung eingeschlossen – so daß auch der Mensch im »studium aeternitatis imitandae« sein Eudaimonieziel zu erreichen vermag<sup>122</sup>, also keineswegs in abstrakten Begriffsnetzen zu verkümmern gezwungen ist. Da aber die »causa finalis causa causalitatis est in omnibus causis«<sup>123</sup>, wird das Gute zum umfassenden Logisierungs- oder Rationalisierungsfaktor: *tēn alētheian parechon*<sup>124</sup>, d. h. Teleologie erhöht die Intelligibilität, in einer noch fundamentaleren Weise garantiert sie sogar die Kontinuität des Bestandes des Kosmos: *to agathon esti sostikon tōn ontōn*<sup>125</sup>.

Auch die Inkarnation, obschon ein *mysterium stricte dictum*, ist vielleicht doch approximierbar als ein Akt des Überfließens, des sich nicht für sich selber Behaltenwollens, der reinen Neidlosigkeit, um die Schulterterminologie zu bemühen<sup>126</sup>: das *ens incommutabile* ist ein *dans esse*<sup>127</sup>. Und das Instrument dieser *caritas* – Manifestation ist der Logos *per quem omnia facta sunt*. Trinität und Schöpfung bedingen sich zwar

<sup>113</sup> Persius 3,72 ff. ef. Epiktet 2,1,39

<sup>114</sup> Augustinus PL 42,942.38,66 Platon, Rep. 380/1.

<sup>115</sup> Heinrich Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, Berlin 1916, 77.95

<sup>116</sup> Bernard PL 183,893. Dion von Prusa rechtfertigt daher die Wallfahrt zum Zeus des Phidias: angesichts der von diesem ausgehenden Milde und Majestät (*hēmeron kai semnon*), Friedlichkeit und väterlicher Wohlgesintheit (*eirēnikos, eūnoūs, praos*) wird man selber auch so: Oratio 12,74–85.

<sup>117</sup> Plotin, Enn. 5,5,12,12 und 6,8,16,1

<sup>118</sup> Plotin, Enn. 6,8,18,36. Platon, Tim 76.

<sup>119</sup> Platon, Phaidon 98 ff.

<sup>120</sup> Platon, Sympos. 202: das supremum bewirkt ohne jeden Kontakt, durch sein blosses Dasein (*aūtō tō einai*) Kohäsion und Harmonie (*sýnapheia*).

<sup>121</sup> Nonnos 38,412; Proklos in: Remp. 2,130.

<sup>122</sup> D. v. Hildebrand-Festschrift, Regensburg 1970, 107–126.

<sup>123</sup> Thomas Aq. de principiis naturae 4,44; in: Libros metaph. 5,3 no 782.

<sup>124</sup> Platon, Rep. 508.

<sup>125</sup> Proklos, Elementa 13,14,26; cf. Platon Tim 41.

<sup>126</sup> Platon, Tim 29; Phaidros 247.

<sup>127</sup> Thomas v. Aq., Potentia q 3 a 1 ad 17.

nicht gegenseitig, hängen aber doch miteinander zusammen: »processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum« und zwar ist »Filius sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar. Sed oportet quod Spiritus Sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor.«<sup>128</sup> Einerseits bringt Gott als *rex tremendae majestatis* eine bis dato ungewohnte Distanz mit sich, nämlich die der Bildlosigkeit<sup>129</sup>, so daß nur der Name übrig blieb, der aber auch nur einmal im Jahre im *sanctissimum* ausgesprochen werden durfte – ist es doch nicht der Name einer sinnenfälligen Naturpotenz, sondern eher etwas durch kontinuierliche Logisierung Approximierbares wie etwa: Anfang und Ende, *alpha* und *omega*<sup>130</sup>. Andererseits ist Gott so intensiv real, daß alle nur erdenklichen Nuancen des Real- und Irrealseins irrelevant, Konjunktive und Optative also überflüssig werden<sup>131</sup>: ist doch neben ihm alles nur Windhauch<sup>132</sup>, wenn auch zugleich Ziel seiner Liebe: zwei Gesichtspunkte, die sich gegenseitig ergänzen. *Summum ens* und *summum bonum* also ineins – absolute Ferne wegen der vom Lateranense IV sogenannten *maior dissimilitudo* und absolute, *per humanitatem Christi* helfende Nähe zugleich. Beides läuft parallel: »veritatem esse ultimum finem totius universi« – und: »homo est finis totius generationis«<sup>133</sup>, in anderen Worten: Die *gloria divina* und die dem Menschen gewünschte *beatitudo per intellectum* sind eins, Gott ist trotz allem des Menschen immanente *gloria* und nicht nur sein radikaler Gegensatz: *anthropon men gar theoū hos ktēma. anthropou de theon hos aichēma kai ophēlēma.*<sup>134</sup>

### III

Wird aber diese gegenseitige Integration von Sein und Liebe nicht verstanden, weil man sich auf das *quiescere* nicht einlassen will, dann entstehen eben jene vielen Irrationalismen, die infolge ihrer anti-objektivistischen Einseitigkeit nicht sehr förderlich sein können. »Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht«<sup>135</sup> – aber um der »Ich bin da« sein zu können, muß eben dieser erst einmal überhaupt sein, was bereits in sich selber – vor allem Zugewandtsein – ein eminent, sogar eminent erfreulicher Vollkommenheitszustand ist. Das Sein selbst, keineswegs erst die Gnade, ist ein Mysterium: nur verwandelt es sich vom 15. Jahrhundert ab langsam in einen blossen Begriff – Christian Wolff handelt bekanntlich nur noch *de notione entis* und das Allerrealste in

<sup>128</sup> Thomas v. Aq., 1 Sent. d 32 q 1 a 3 bzw. Potentia q 10 a 2 ad 19.

<sup>129</sup> Der bildlose Kult, sonst nur von Persien (Herodot 1,31) und dem ältesten Rom (Plutarch, Numa 8) bekannt, verschaffte den Juden schon früh den Ruf, Philosophen zu sein; Theophrast bei Porphyr., Abstinencia 2,26; cf. W. Jaeger, Diokles von Karystos, Berlin 1938, 134 ff.

<sup>130</sup> Jes 44,6; 21,6.22,13.

<sup>131</sup> W. Schneider, Grammatik des biblischen Hebräisch, München 1974, 222.

<sup>132</sup> Kohelet 1 – so daß die platonisierende Weltabwertung so völlig unbiblisch nun auch wieder nicht zu sein scheint.

<sup>133</sup> Thomas v. Aq. contra gent. 1,1; 3,22.

<sup>134</sup> Philon Alexandr., Mutatione 26.

<sup>135</sup> D. Bonhoeffer, Akt und Sein, München 1964, 94; cf. P. Tillich, Systematische Theologie, Stuttgart 1955, I 290.

Gestalt des *ipsum esse subsistens* wird zunehmend mit der Inhaltslosigkeit der grammatischen copula verwechselt. Das Absolute ist dann nicht mehr, es »ereignet« sich nur noch (wohl akzidentell?), es »geschieht«<sup>136</sup> bestenfalls, etwa nach der seinsfeindlichen Devise Fichtes: »ein Schaffen, Erhalten, Regieren, keineswegs ein Schöpfer, Erhalter, Regierer«... »das einzig Positive ist dem Idealisten die Freiheit, Seyn ist ihm bloße Negation der ersteren.«<sup>137</sup> Weshalb man ja auch von jetzt ab alle übersubjektiven Instanzen einfach ignorieren darf. Das Amt ist als solches im Unrecht. Und Theologie wird notwendigerweise je nach Geschmack und Laune zu einem anthropozentrischen oder politischen Manöver, zu einer Art Märchensammlung, da, nachdem die Philosophie sich für alle fundamentalen Probleme als inkompetent ausgegeben hat – was ja bereits mit der Unsterblichkeitsdiskussion zu Cajetans Zeiten begann –, eine solide Basis des Erkennens einfach fehlt. Was übrigbleibt, ist bloß ein Bekenntnis: »man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen, weil dann das Werden seinen Wert verliert.«<sup>138</sup> Schlegel bereits hatte das Programm entworfen: »die wahre Philosophie... findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Tätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt«... »das Seyn ist bloß ein erloschenes Werden«<sup>139</sup> – so daß Cassirer nur noch die abschließende Formulierung zu liefern brauchte: »der eigentümlichste, reichste und tiefste Wert in der Welt ist daher der Wert des Werdens selbst«<sup>140</sup>: was vermutlich darauf hinausläuft, daß das Werden mit unbestimmter Offenheit, nicht fixierbarer »Freiheit« koinzidieren soll?

Die Selbstbestrafung folgte allerdings auf dem Fuße, insofern sich die Einheit von Sein und Liebe langsam in die von Werden und Grausamkeit verwandelte. Zeit wird das bei weitem Interessantere, Zeitlichkeit ist ausnahmslos jedem Phänomen beige-mischt, angeblich sogar dem Widerspruchsaxiom<sup>141</sup>. Kategorien wie Kausalität und Substantialität, die von sich aus so etwas wie eine demonstrierbare zeitlose *causa prima* zu implizieren scheinen, werden als zu abstrakt oder sonstwie inadäquat<sup>142</sup> fallengelassen, weil man sich lieber auf die enthusiastierte Diktion eines Hölderlin und Fichte verlassen möchte: als wenn nicht gerade der Verzicht auf das Kausal-schema erfahrungsgemäß immer Naturpantheismus oder Gnosis involvieren würde! Aber Vernünftigkeit im Sinne von Partizipationsvernunft ist nicht mehr das Wesen

<sup>136</sup> Diesen Ereignischarakter gibt es schon – er ist nur nicht der fundamentalste und darüber hinaus auch längst bemerkt worden: »deus est mortali juvare mortalem«: Plinius, Nat. hist. 2,18.

<sup>137</sup> Es kommt nur auf das Tun an, nicht einmal auf die Tat und noch weniger auf den Täter: W 1845,5, 366; 1, 440.490; ein Subjekt oder eine Substanz könnte nämlich ein »stehendes Sein« implizieren: 5, 166; 2, 297; 6,361 – und dieses wiederum Willkürakte: 5, 191 (Medicus).

<sup>138</sup> Fr. Nietzsche, Wille zur Macht § 708.

<sup>139</sup> Vorlesungen 1804/6, Bonn 1846, I, 112; II. 434.

<sup>140</sup> Freiheit und Form, Berlin 1916,88.

<sup>141</sup> Oder der Arithmetik – obschon man doch nur mit Hilfe zeitloser Zahlen zählen kann, nicht aber durch zeitbedingtes Zählen zu den Zahlen kommt: naive Verwechslung von *numeri numerantes* und *numeri numerati*. Dilthey über den Vorrang der Zeitlichkeit: Werke 7, 192 ff. 252 ff. 8,180 ff.

<sup>142</sup> Angeblich ist »durch die Erniedrigung des Göttlichen zu einer Ursache der Mensch nicht zu ihm emporgehoben«: bei W. Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, Werke 4,1921, 115; »das Seyn Gottes als Folge, als abhängig vom Seyn des Endlichen«: Hegel (Glockner) 15, 181 dürfte aber kaum mehr als ein Sophismus sein.

des Menschen, sondern statt dessen die Geschichtlichkeit einer absolut endlichen Setzungsvernuft. Zuweilen mag man sich noch durch die Teilhabe an der Weltgeschichte, die ja eine Art Autobiographie Gottes ist – zumindest aber durch fleißiges Zeitunglesen<sup>143</sup> erhoben fühlen, viel öfter jedoch wird einen die offenbare Ungerechtigkeit, wenn nicht sogar Grausamkeit der Geschichte enttäuschen. Grabbe ließ daher einen erfundenen Herzog Theodor von Gothland folgendermaßen deklamieren:

»Die Zeit erschafft, vollendet und zerstört  
die Welt und alles was darin ist,  
doch einen Gott, der höher als die Zeit steht,  
glaub' ich nicht; ein solcher  
kann nicht, darf nicht, soll nicht sein und ist nicht...«

»Allmächtige Bosheit also ist es  
die den Weltkreis lenkt und ihn zerstört!

Ja, Gott ist boshaft und Verzweiflung ist der wahre Gottesdienst.«<sup>144</sup>

Die allen Logisierungsversuchen naturgemäß unzugängliche Grausamkeitsthese – denn wo es keinen Weg zum Glück geben kann, gibt es nur Unglück, Fall, Abfall, Zwischenfälle, schließlich die Welt als ganze als *den* »Sündenfall Gottes«<sup>145</sup> – diese künstliche Perversion der Logisierung zur Tragisierung ist gewiß kein Zufallsergebnis, vielmehr die letzte Konsequenz eines seit Leibniz schleichenden Prozesses der Aufwertung der Geschichte, der nun noch mit einem Prozeß universaler Biologisierung des Denkens koinzidiert<sup>140</sup>. Man hat Angst, zu »scholastischer« Lebllosigkeit verurteilt zu sein, und verfällt ebendamt der Lebllosigkeit der Geschichte mit ihren blinden Drängen, die dann wiederum die Lebllosigkeit des eigenen »zeitgemäßen« Verhaltens legitimieren sollen, denn nachdem »feindlich sich die Parzen abwärts wandten und zornige Götter mich ins Leben sandten«<sup>147</sup>, gilt nur noch die Devise: »Prüfstein des Mannes ist, der Vergeblichkeit in das Antlitz zu sehen.«<sup>148</sup> Kein Wunder also wenn nach 1770 die Heiterkeit abzunehmen begann.<sup>149</sup>

Kann man aber der Gleichung *fons essendi = fons amoris* kein Verständnis mehr entgegenbringen, dann wird die ebenso umfassende Formel Werden = Folge von Unglück oder Bosheit nicht nur zum Signum der letzten 200 Jahre – *les hérésies pè-*

<sup>143</sup> »Das Zeitunglesen des Morgens ist eine Art von realisiertem Morgensegen«: Dokumente zu Hegels Entwicklung ed. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 360.

<sup>144</sup> 1827, Akt 4,1.3,1; cf. die anonymen Nachtwachen Bonaventuras 1804.

<sup>145</sup> Fr. Hebbel, Tagebuchnotiz Nr. 3031.

<sup>146</sup> M. Pensa, *Il pensiero tedesco. Saggio di psicologia della filosofia tedesca*, Bologna 1938; cf. unten n. 201

<sup>147</sup> L. Tieck, William Lovell I 13 in: *Schriften* 6,1828.

<sup>148</sup> J. Weinheber, *Werke*, Salzburg 1954 II, 232. L. Wienbarg »Ästhetische Feldzüge, Hamburg 1834, 67.73.79: »das Leben ist des Lebens höchster Zweck«

<sup>149</sup> Fr. Nietzsche (*Musarion*) 18, 68. »Dunkle fühllose und lieblose Mächte bestimmen das menschliche Schicksal«: S. Freud, *Gesammelte Werke* 15, 180. »Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt«: Hegel (*Glockner*) 16, 132

*chent par tristesse* – sie läßt auch das Problem der *philanthropië* einfach verschwinden. Das *fieri sine fonte* scheint nämlich wie ein Spiel ohne Spieler und ohne Regeln, wie ein Spiel, das sich selber spielt und damit naturgemäß weder auf jemanden Rücksicht zu nehmen braucht noch überhaupt rationalisierbar ist, geschweige denn humanisierbar. Die andern sind in einem lieb- und gnadenlosen System sowieso nur lästig – »l'enfer ce sont les autres« hatte Sartre gemeint. Aber die Oszillation zwischen purifizierter rationaler Metaphysik und anthropomorphem Zugewandtsein Gottes zur Welt ließ sich auch in »klassischeren« Perioden nicht immer in ungetrübter Reinheit durchhalten. Im Alten Testament liefen die beiden einander korrigierenden Tendenzen noch parallel. Man läßt z. B. den Namen Gottes im Tempel wohnen<sup>150</sup>, vergißt aber darüber keineswegs die Kontrollfrage: sollte denn Gott wahrhaftig auf Erden wohnen?<sup>151</sup> Gott bereut<sup>152</sup>, andererseits aber auch nicht – denn er ist kein Mensch –, daß er bereuen müßte<sup>153</sup>. Schließlich bereut er, um die Umkehr Israels zu ermöglichen<sup>154</sup> – wobei aber wichtig wäre darauf hinzuweisen, daß diese »logisierende« Elimination anthropomorpher Redeweisen von den Juden selber, d. h. ohne griechischen Einfluß begonnen<sup>155</sup>, dann aber auch nicht in lieblos doktrinärer Weise – wie bei Spinoza – zu einem extremen Ende weitergeführt wurde. Die Anthropomorphismen wurden einfach im Literaturgenus des Midrash angesiedelt – so wie ja Menschliches einschließlich der hier interessierenden Kenotik auch nur der zweiten Person der ss. Trinitas zugeschrieben werden darf. Wenn also Gott mit Moses von Antlitz zu Antlitz, *panim el panim*<sup>156</sup> geredet haben soll, so zieht es der Kommentar des Aquila<sup>157</sup> vor, Gott in Moses' Gegenwart mit sich selber sprechen zu lassen. Es schien Abraham, als wenn sie aßen, ist dem Kommentator weniger anstößig als der lapidare Text »sie aßen«; »Gott sah« wird umformuliert in »es war offenbar vor Gott« etc.<sup>158</sup>. Nichts wird fraglos hingegenommen, weshalb sich ja auch die frühe Kirche nicht mit einem allzu naiven Verständnis zufrieden geben wollte, »ut rusticos nos credere nec rationem quaerere«<sup>159</sup>. Daß die Juden späterhin auch in saekularisierten Lebenszusammenhängen die Wissenschaften in außerordentlich aktiver Weise zu fördern vermochten, ist zweifellos ein Erbe jener scholastischen Fragetechnik mit ihrem »sed contra«, die dem äußerlich ähnlich gearteten, aber innerlich stagnierenden Islam gänzlich abzugehen scheint. Daß die Kulturpraxis prinzipiell durch Studium und karitative Praxis ersetzbar ist<sup>160</sup>, daß Konklusionentheologie die legitime Fortset-

<sup>150</sup> 1(3) Kön 8,29.

<sup>151</sup> Ebd. 8,27.

<sup>152</sup> Gen 6,6; 1 Sam 15,11.

<sup>153</sup> 1 Sam 15,29; Num 23,19.

<sup>154</sup> Joël 2,13/4; Jona 4,2; Am 7,3; Hos 11,8; Jer 18,7.

<sup>155</sup> Jewish Quarterly Review 2,1890, 205 ff.

<sup>156</sup> Ex 33,11.

<sup>157</sup> Targum Onkelos.

<sup>158</sup> Gen 18,8; 2,25.

<sup>159</sup> Honorius von Autun PL 172,56; cf. Anselmus von Canterbury PL 158,362: »negligentia mihi videtur si postquam formati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere«.

<sup>160</sup> Abot di Rabbi Nathan 4.

<sup>161</sup> Talmud erubin 13.

<sup>162</sup> 1 Kor 7,29.

zung der Offenbarung darstellt<sup>161</sup>: das sind nun wieder Logisierungen, die ihren Anstoß von der Notwendigkeit empfangen, sich sozusagen in breiter Front in die Ablösung vom unmittelbar Greifbaren einzuüben – war doch bereits relativ früh die Bundeslade an die Philister verloren gegangen und ist der Tempel zweimal zerstört worden! Einmal in diesen Habitus der Flexibilität eingeübt, brauchte man schließlich nur die Distanzierung zu sich selbst zu lernen, das »Haben-als-hätte-man-nicht«<sup>162</sup>. »Was tue man also um zu leben? Man töte sich. Was tue man um zu sterben? Man genieße das Leben«<sup>163</sup> – in augustinischer Kurzfassung: *moriar ne moriar*. Ursprünglich war das Opferlamm etwas deutlich Greifbares gewesen, jetzt ist die Realpräsenz Christi im Altarsakrament nicht einmal eine lokale<sup>164</sup> – wir müssen uns sogar sagen lassen, daß der Messias nicht als *imperator* kommt, sondern in Demut: das worauf es ankommt, begibt sich also in *abscondito*. Wir finden uns selber ja auch nur, wenn wir unsere Vorbehalte, d. h. uns selber aufgeben: »la pratique de l'abandon«<sup>165</sup>. Zwar wird an Sokrates gerühmt, daß er das ihm Allernächste wie *allogria* zu behandeln verstanden hätte<sup>166</sup>. Das war aber nur stoische Autarkie, d. h. noch nicht jener Verzicht auf sich selbst, mit dem der Christ sich seinem Nächsten gänzlich zur Verfügung stellen soll. So kann sich aber zuweilen ein König zum Diener seiner Untertanen machen, so kann auch der trotz allem hoch-rationale Gott Israels sein Volk wie ein Kind lieben, es mit Seilen der Güte an sich ziehen<sup>167</sup> und auf Adlersflügeln tragen<sup>168</sup>, ob schon es aufsässig ist!

Er, der »notwendig Seiende«<sup>169</sup>, begleitet die Wüstenwanderung, folgt sogar ins Exil, um an den Leiden Israels teilhaben zu können<sup>170</sup>: er erniedrigt sich also<sup>171</sup> – insbesondere zugunsten von schutzlosen Witwen und Waisen – »an jeder Schriftstelle,

<sup>163</sup> Talmud Tamid 32 a.

<sup>164</sup> Thomas v. Aq., S. theol. III q 76 a 5; 4 Sent. d 10 q 1 a 3

<sup>165</sup> Dictionnaire de spiritualité I, 2 ff. M. Blondel, L'action, 1893, 388: »il semble impossible d'arriver à l'être sans traverser la mort«.

<sup>166</sup> Epiktet 4,1,159.

<sup>167</sup> Hos 11,4.

<sup>168</sup> Ex 19,4.

<sup>169</sup> Josef Albo: *sefer ha' ikkarim* = Dogmatik 2,27 (1425, deutsch 1844). Das Fühlen hätte gewiß den Vorzug der Distanzlosigkeit; was aber beim Denken so befremdet ist die Schwierigkeit, über der *res contemplata* sich selber, d. h. aber nur: seine eigene Misere zu vergessen. Also versteckt man sich hinter dem Scheinargument: »zu Gott als *causa sui* kann der Mensch weder beten noch kann er ihm opfern. . . noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen«. (M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70). Aber erstens gibt es gar keine *causa sui* außer metaphoric und zweitens drängen sich einem ganz ungezwungen die folgenden Texte auf: im »Ackermann aus Böhmen« des Johannes von Tepl (1401) heißt es »Ursache aller Sache, erhöre mich« – offenbar im Rahmen einer Humanistentradition, dergemäß schon Cicero gesagt haben soll: »*causa causarum miserere mihi*«. Wenn er das nun auch tatsächlich kaum gesagt haben dürfte, so galt es doch wiederum nicht als absurd, ihm eine derartige Formulierung zuzuschreiben (D. Comparetti, *Virgil im Mittelalter*, Leipzig 1875, 92/3) – hatte doch auch Sokrates des öfteren gebetet, einmal sogar um innere Reinheit (Platon *Phaidros* 279), so daß man schließlich auch Aristoteles sagen lassen konnte: »*nunc inveni te, o causa causarum, fac me tibi acceptabilem*« (Guillaume d'Auvergne, *Opera* 354 b). Aber dann ließ der schwedische Biologe Carl von Linné zweimal in sein *Iter Lapponicum* hineindrucken: »*o ens entium, miserere mihi*« (Ungdumsresor 1, deutsch Frankfurt 1964, 7.235) – nachdem ja noch Duns Scotus als Kronzeuge dafür aufgetreten war, daß Aristoteles *sub speculatione comprehendit non tantum delectationem sed amare*: daß Aristoteles aus Liebe zu Gott, nicht bloß aus privater Spekulationsfreudigkeit nachgedacht habe! (ox. prolog. q 4 n 24 = Vives 8 p 250b). So weit auseinander liegen ja Argumentation und Hymnus auch wieder nicht!



an der man die Macht des Heiligen erwähnt findet, findet man auch seine Selbster-niedrigung«<sup>172</sup>. Israel ist gleichsam das Auge Gottes: »also spricht der Herr: wer euch anrührt, rührt meinen Augapfel an«<sup>173</sup>: »in omni tribulatione eorum ipse est tribulatus«<sup>174</sup> – aber freiwillig, *voluntaria passione*: er hat eben Freude an dem, was zu ihm gehört, was an ihm partizipiert, insbesondere an den Heiligen: »pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus«<sup>175</sup>. Er freut sich sogar mehr an unserer Rettung als wir über die Abwendung von Gefahren: *oikeian anapaūsin thēn sēn hegūmenon soterian kai mallon epi taūtē chaironta ē sy epi apallagē kindŷnon kai thanaton*<sup>176</sup>. Das Heil seiner Geschöpfe ist engstens mit seiner eigenen *gloria* verknüpft: *hēmon hē soteria sŷndēdetai tē aūtōū doxa*<sup>177</sup>. »Deus quaerit gloriam suam non propter se sed propter nos«<sup>178</sup>. Er ist zu unserem Nutzen eine Bindung eingegangen: »amat nos tamquam aliquid sui«<sup>179</sup> – und erwartet daher, daß wir heilig sind, weil Er heilig ist<sup>180</sup>. Der heilig Gewordene hilft ihm sogar in gewisser Weise: »Deo enim quadam ratione prodesse videtur«<sup>181</sup> – weniger dem notwendig Seienden oder dem *summum ens* als dem, der die Welt um Israels willen<sup>182</sup> geschaffen hat (sie aber nur hat schaffen können, weil er der notwendig Seiende ist!), so daß dieser Umstand (des um Israels willen) auch vor aller Welt bezeugt werden sollte<sup>183</sup>, denn wenn ihr mich nicht bezeugt, dann bin ich auch nicht Gott – was weder hegelisch noch rilkisch verstanden werden darf, sondern nur im Zusammenhang mit den folgenden Sätzen: wie es bei Zwillingen zugeht, gleichsam bin ich nicht größer als Israel und Israel nicht größer als ich<sup>184</sup>, also ist die Erlösung des einen zugleich auch die des andern<sup>185</sup>. Die sonst etwas gnostisch klingende Erlösung Gottes könnte aber sehr wohl die Erfolgshaftigkeit der kenotischen Dienstrolche Gottes meinen, d. h. daß Israel tatsächlich seine Erlösung einer *pāssio divina* verdankt: Gott erweist sich demnach ganz als der, der er ist, erst dann, wenn er sich sogar zum Lösegeld für Israel macht<sup>186</sup>. Die Akzentuierung dieser familiären Sonderrolle läuft aber parallel einer nicht minder stark akzentuierten Universalisierung: den Priestern gleich sind die frommen Heiden, die Gott dienen,

<sup>170</sup> Exod rabbah 2,5.

<sup>171</sup> S. v. *smikrŷno* verzeichnet das Patristic Greek Lexikon, Oxford 1961 eine Auswahl hierhergehöriger loci.

<sup>172</sup> Talmud megillah 31 a.

<sup>173</sup> Sach 2,12; Dtn 32,10.

<sup>174</sup> Jes 63,9; Ps 91,15; 22,9.

<sup>175</sup> Ps 116,15; Spr 8,31.

<sup>176</sup> Johannes Chrysostomos PG 52,498.

<sup>177</sup> PG 61,410; cf. oben 134.

<sup>178</sup> Thomas v. Aq. S. theol. II 2 q 132 a1 ad 1, wozu Caietanus vermerkt: »propter non denotat causam finalem sed terminum utilitatis«; cf. Bernard PL 183,331.

<sup>179</sup> Thomas v. Aq. s. theol. II 2 q 30 a 2 ad 1.

<sup>180</sup> Lev. 19,2.

<sup>181</sup> Eadmer PL 159,623.624: »creatori beneficium praestabit«.

<sup>182</sup> Exod. rabbah 38,4.

<sup>183</sup> Midrash Psalm 123.

<sup>184</sup> Canticum rabbah 5,2

<sup>185</sup> Exod. rabbah 15,12; Midrash Psalm 91,16. Weitere Quellennachweise bei P. Kuhn, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung: Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 13, Leiden 1978.

<sup>186</sup> Was man meinte aus Ex 25,2 herauslesen zu können.

der rechtschaffene Heide gilt ebensoviel wie der Hohepriester<sup>187</sup>. Gott ist der Herr der ganzen Welt und kein Stammesidol<sup>188</sup>, Kyrios ist sein Gesalbter<sup>189</sup>, Nebukadnezar sein Knecht<sup>190</sup>, Assyrien ist ihm schon längst untertan<sup>191</sup>, Ägypten wird Israel gleichgestellt<sup>192</sup>. Die Enden der Erde sind also sein Eigentum<sup>193</sup> – eine Universalisierung übrigens, die eine erfolgreiche Glaubenspropaganda ermöglichte: in Rom allein gab es eine jüdische Gemeinde mit etwa 50000 Mitgliedern: es gab sogar schon eine angebliche Verjudung des Senats!<sup>194</sup> Diese Entfeudalisierung bzw. Entmythologisierung sollte aber nicht moderne Tendenzen der Ungläubigkeit antizipieren, sondern im Gegenteil die Glaubensbereitschaft steigern: »Mein Haus soll ein Haus des Gebets genannt werden für alle Völker. . . auch von den Heiden werde ich nehmen zu Priestern und Leviten«<sup>195</sup>. Wenn daher ein Israelit einem heidnischen Weisen begegnet, ist er verpflichtet, die *benedictio* zu sprechen: »gelobt sei Gott, der von seiner Weisheit den Menschen mitgeteilt hat«<sup>196</sup>. Als die Ägypter im Meer versanken, bereiteten sich die Engel vor, ein Freudenlied anzustimmen. Aber Gott sprach: »meine Geschöpfe liegen im Meer versunken und ihr wollt einen Gesang anstimmen?«<sup>197</sup> Die *dignitas israelitica* der Karfreitagsliturgie wird keineswegs abgewertet, vielmehr sollen die anderen Völker zu ihr emporgehoben werden! »Sowohl Heide als Israelit, sowohl Mann als Frau, sowohl Knecht als Magd – auf jedem ruht der Heilige Geist gemäß den Taten, die er tut.«<sup>198</sup>

Das vorläufige Ergebnis sähe also folgendermaßen aus: die innere Artikulation Gottes summiert sich (im Bilde gesprochen) aus seiner inneren Relationalität, seiner *participabilitas ad extra* und seiner gewollten, nicht zufällig erlittenen *kénosis*. In der Neuzeit aufkommende Autonomietendenzen revoltieren aber gegen eine traditionell-totale Teleologie, die den beliebten Entrüstungshabitus als letztes Asyl des Egoismus niederzuhalten droht. Sie verbünden sich daher mit dem Ressentiment derer, die einem überwiegend grausamen Schicksal ausgeliefert zu sein meinen: »die Welt ist das Chaos, das Nichts, der zu gebärende Weltgott«<sup>199</sup> – während die klassische *misericordia* – Linie darauf insistiert, daß Gott gerade im Unglück nicht nur präsent ist, sondern geradezu mitleiden und seine Solidarität bezeugen will. Das Verhältnis galt als so intim, daß es durch die eben zitierte Universalisierungstendenz wieder ins

<sup>187</sup> Otijot di Rabbi Akiba 7; Talmud baba qamma 38a

<sup>188</sup> Amos 9,7 – nur Hegel paßte der »bornierte jüdische Nationalgott« nicht in sein Konzept: 13 (Glockner), 56.

<sup>189</sup> Jes 45,1.

<sup>190</sup> Jer 27,6.21,7 für Babylon gegen Jerusalem.

<sup>191</sup> Jes 7,18.

<sup>192</sup> Ebd. 19,23 ff.

<sup>193</sup> Ps 2,8.

<sup>194</sup> Oxyrhinos Papyri (Grenfell-Hunt) vol 10,1914, no. 1242, III,42.

<sup>195</sup> Jes 56,7; 66,21.

<sup>196</sup> Talmud berakhot 58a.

<sup>197</sup> Talmud sanhedrin 39 b.

<sup>198</sup> Zitiert bei M. Kadushin, *Theology of seder Elijahu*, New York 1932, I 52.

<sup>199</sup> G. Büchner, *Dantons Tod*, in: *Werke* (Lehmann) 1967, die erste »Äußerung romantischer Verzweiflung findet sich wohl in Fr. Schillers »Jungfrau von Orleans« 3,6: »die einzige Ausbeute, die wir aus dem Kampf des Lebens wegtragen, ist die Einsicht in das Nichts und herzliche Verachtung alles dessen, was uns erhaben schien.« I 72.

Gleichgewicht zurückversetzt werden mußte. Gibt man aber dem modernen chauvinistisch gewordenen Nationalismus nach, dann kann man ganz einfach Israel für jedes beliebige Volk substituieren und man erhält das Idol des normenlosen Volksstaates der Brüder – natürlich ohne jeden Vater –, der aber nichtsdestoweniger als Inkarnation Gottes »unfehlbar« ist. Zu logisieren gibt es da nichts mehr. Man redet mit einem unübertrefflichen Mangel an Präzision vom »Werden des seienden Gottes«<sup>200</sup>; auch schüttelt man vom wortlosen, d. h. Logos-freien »Geist« zur »Tat« getrieben alle etwaigen moralischen Skrupel ab, indem man sich ganz und gar hingibt »à la joie des grandes gestations cosmiques«<sup>201</sup>. Als Ergebnis präsentiert sich dann notwendigerweise »das Unmoralische als höhere Weltansicht«<sup>202</sup>, soll heißen: als Quintessenz des romantischen Geschichtspantheismus – mit den bekannten politischen Folgen<sup>203</sup>. Der Rückfall ins »Biologische«, ins Jenseits von gut und böse – ganz gewiß keine Neuauflage rabbinischer Mentalität, vielmehr pure Lieblosigkeit – bekundete sich vornehmlich darin, daß traditionelle Dogmatik als abstrakt und leblos empfunden wird. Als »Sitz im Leben« bot sich damit innerhalb einer von Pietismus und Sektenmentalität<sup>204</sup> geprägten Frömmigkeitsgeschichte nur das keimende völkische Bewußtsein an, der Patriotismus<sup>205</sup>. Dogmatik müsse also so etwas werden wie eine bessere Heimatkunde: »die Dogmen werden national, lokal und klimatisch gebildet.«<sup>206</sup> Fehlt jeder innere Halt, da die Universitäten – Prag (1348), Wien (1365), Heidelberg (1386), Leipzig (1409), Tübingen (1477) – traditionslos nominalistische Gründungen, geradezu fürstliche Prestigeinstitutionen darstellten und die Kirche als Verein angesehen wurde, der bei den Ketzern noch am besten aufgehoben wäre, dann ist fast unvermeidlich entweder die engere Heimat Gnadenquelle schlechthin, Erlösungsinstrument: »in diesem hohen menschlichen Gefühle bin ich sogleich von allen Sünden erlöst. . . ich bin in dem Volke und in Gott«, sagt Arndt vom Patriotismus<sup>207</sup> – oder man läßt den im Volksgeist inkarnierten Gott sich letzten Endes doch wieder »ökumenischer« benehmen: da soll es dann eine Solidarität des gesamten Weltprozesses mit dem »Werdeschicksal ihres obersten Grundes« geben. . . Mensch und Gott sind »vor allem Genossen ihres Schicksals. . . – in der Gottmitverwirklichung durch den Menschen endet jede geschichtliche Tätigkeit.«<sup>208</sup>

<sup>200</sup> M. Buber, *Ich und Du*, Berlin 1923, 97.

<sup>201</sup> G. Bastide, *Traité de l'action morale*, Paris 1961, II 436./L. Tieck, Abdallah, ed: Berlin 1828, 6, 14 = »die Welt ist Gott, in einem Urstoff steht er in Millionen Formen vor uns, wir selbst sind Teile seines Wesens.«

<sup>202</sup> F. Grillparzer, *Tagebücher* Nr. 2138.

<sup>203</sup> Rot und Braun, in: *Festschrift E. Voegelin*, München 1962.

<sup>204</sup> Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt 1699.

<sup>205</sup> K. Pinson, *Pietism as a factor in the rise of German nationalism*, New York 1934. Typische Zeitschriftentitel: *Der deutsche Merkur* 1778 ff. *Neues Patriotisches Archiv* 1792 ff. *Justus Möser, Patriotische Phantasien* 1774–1786.

<sup>206</sup> Chr. W. Flügge, *Einleitung in das Studium und in die Literatur der Religions- und Kirchengeschichte*, Göttingen 1801, 44.

<sup>207</sup> *Geist der Zeit*, III, 1809, 385/6; daß Verbrüderung sündentilgend sei, auch bei Herder (*Suphan* 29, 659/o. 330). – Fichte kennt eine etwas peinliche »Sakramenten«spendung durch die Ortsgemeinde, abgedruckt in der soeben zitierten Voegelin-Festschrift, 117–123. Schleiermacher ist nicht weniger naiv: »niemals kann ich dahin kommen, am Vaterlande zu verzweifeln; ich glaube zu fest daran, daß es ein ausgewähltes Werkzeug und Volk Gottes ist«: *Brief an Henriette Willich* 1808.

Hauptsache ist die massive Abwehr jeder rational juristisch-kausal formulierten Beziehung: auf keinen Fall ist Gott ein außerweltlicher Inbegriff von Licht und Auktarkie, Vernunft und Seligkeit, etwa ein *ens a se*, das man garnicht fühlen könnte, wo doch das oberste Postulat garnicht anders lauten darf, als »den lebendigen Gott in seiner Lebendigkeit zu fühlen«<sup>209</sup>. Was erhofft wird, ist der Durchbruch von Nationalreligionen<sup>210</sup>, einer »Deutschen Kirche«, insbesondere die nicht so wie die anglikanische traditonsbeschwert ist<sup>211</sup>, denn »die Nation steht über Staat und Kirche«<sup>212</sup>. Also sollte man so schnell wie möglich zu einer »von aller dogmatischen Bindung freien Religion gelangen, die als solche (weil selbstgeföhlt) zugleich die ersehnte deutsche Religion ist«<sup>213</sup>. In dieser werden Gott- und Menschsein durch die Übermenschideologie so effektiv miteinander vermittelt sein, daß man mit Friedrich Engels wird sagen können: »Gott ist der Mensch«<sup>214</sup> – um so mehr als »die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden sind«<sup>215</sup>. Man kann das aber auch in den Plural übersetzen und dann sieht diese naive Volksvergötzung folgendermaßen aus: »Gott ist die synthetische Einheit des ganzen Volkes. . . je stärker ein Volk, um so nationaler ist sein Gott. . . das Volk, das ist Gottes Leib. . . ein Anzeichen der Dekadenz der Völker ist es, wenn ihre Götter allgemein werden. . . doch da es nur eine Wahrheit gibt, so kann auch nur ein einziges Volk den einzigen wahren Gott haben«<sup>216</sup> – und das ist vermutlich das russische auch in den Augen des romantischen Nihilisten Shatoff. Wem aber diese (Gott = Vaterland) Multiplikation zu massiv ist, der kann auch eine Identifikation am anderen Ende der Skala versuchen und Gott mit der Gestaltlosigkeit des »Grundes« verwechseln. Wie es einerseits die typisch romantischen Grausamkeits- und Sinnlosigkeitserfahrungen gibt, die mit poetischem Enthusiasmus, Nationalismus und Heroismus überschrien werden müssen, so gibt es dann auch noch jene Flucht ins Abstrakte hinein, dergemäß man sich unter Umgehung der Warnfunktion der *sacra humanitas Christi* ins Gestaltlose fallen lassen soll – was hier kurz erwähnt sein mag, weil schon der Karmelitertheologe Thomas de Jesus der niederrheinischen Mystik, natürlich auch dem Frankfurter vorgeworfen hatte, in typisch

<sup>208</sup> M. Scheler, Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, 71.103. 13: »die höhere Würde eines Miterwirkers Gottes«

<sup>209</sup> Fichte (Medicus) 5,166.

<sup>210</sup> Nationalreligion eine genuin pietistische Idee: Otto Uttendörfer, Zinzendorfs Weltbetrachtung, Berlin 1929, 79–82; dagegen die eine, namenlose, übernationale Gottheit der Vorsokratiker, Klassiker und hellenistischen Kosmopoliten!

<sup>211</sup> Herder (Suphan) 24, 47/8.

<sup>212</sup> Paul Lagarde (Boettcher), Nationale Religion, Jena 1934, 7. 34: »so schafft euch zunächst die biblische Geschichte des Alten Testaments vom Halse«.

<sup>213</sup> A. Drews, Deutsche Religion, München 1935, 17. Paul Lagarde, Deutsche Schriften, Göttingen 1903, 97.135,233,246; Th. Rohmer, Deutschlands Beruf in der Gegenwart, Zürich 1841, 213: deutsche Nationalkirche; über Klopstocks patriotische Oden of. Nationalism and Internationalism, Sammelband für Hayes, N. Y. 1950, 122 ff. Aufschlußreich ist auch Degenhart, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967, 261 – 269.

<sup>214</sup> MEGA 2, 428; cf. H. Heine, Brief 4.6.1835.

<sup>215</sup> Hegel (Glockner) 16, 286.

<sup>216</sup> Dostojewski, Shatoff in »Die Dämonen«; der übliche Vorwurf, Rom und der Westen seien imperialistisch geblieben, verfängt nicht: gerade Rom leistete dem Kaiser Widerstand und rettete so den Naturrechtsgedanken bis in die Neuzeit. Übrigens erinnert Shatoffs Volksbegriff lebhaft an den romantischen Volksgeistbegriff und an Schelers ebenso unhaltbare »Gesamtperson«.

»idealistischer« Weise das Schicksal Gottes an das des Menschen geknüpft zu haben<sup>217</sup>. Verwechselt man nämlich Mystik mit Mystizismus (*mystiquerie*) – jene redet von einer *deificatio modo ascetico*, diese von einer bereits garantierten Identität *modo speculativo* – dann kann man sich leicht durch die »bewährte« Substitutionstechnik der Idealisten in die Sackgasse des Abstrakten führen lassen: der personale Mittler wird durch ein prinzipienhaftes Vermittlungssystem ersetzt, das ständig tagende Weltgericht heißt nunmehr Dialektik, das pneumatisch getönte Griechenland Hölderlins tritt an die Stelle des verklärten Christus etc. Die Endstation heißt jedenfalls, da es einen konkreten, anredbaren Gott außerhalb oder jenseits von allem nicht mehr gibt: »der Friede in gottloser Mystik« oder »die Mysterien der Gottlosen.«<sup>218</sup>

»Ohne Welt ist Gott nicht Gott« lautet also das neue Dogma<sup>219</sup> – auch beten kann man zu ihm nur auf dem Wege über das Volk oder über sich selbst als Vermittlungsstationen. »Im Feste Feiern bete ich zu meinem Volke... wie man zu einem Gotte betet, daß er am Leben bleibe«<sup>220</sup>. »Betet dann, doch betet nur zu euch selbst,/ und ihr beschwört aus der eigenen Natur/einen Geist der euch erhört«<sup>221</sup>. So daß man im Ernstfall auch ganz gut ohne Gott auskäme, was ja schon Fichtes Wunschtraum gewesen sein dürfte: »du bedarfst keines Dinges außer dir, auch nicht eines Gottes, du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser.«<sup>222</sup> Also könnte man es ebenso gut auch einmal umgekehrt versuchen: wenn jemand erlöst werden muß, dann ist es Gott und nicht der Mensch – ihm muß zuerst geholfen werden. »Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben. Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben«<sup>223</sup>. Soll er geliebt werden, muß er ohnedies hilfsbedürftig sein<sup>224</sup>. Auch müßte er sich inzwischen daran gewöhnt haben, daß er ganz und gar unser Schicksal teilt, insofern er nicht weniger endlich<sup>225</sup> und sterblich<sup>226</sup> und abhängig und tragisch<sup>227</sup> und manchmal sogar tot ist. Also hat er uns in gut demokratischer Weise nichts voraus. Als Volksgenosse kann der Mensch aber dafür zum Erlöser Gottes avancieren. Der Ausdruck findet sich in einem halb-ironischen Zusammenhang bei Heine: »wenn wir den Gott, der auf Erden im Menschen wohnt, aus seiner Erniedrigung retten, wenn wir die Erlöser Gottes werden... ganz Europa, die ganze Welt wird deutsch werden! Von dieser Sendung und Universalherrschaft Deutschlands träume ich oft wenn ich unter Eichen wandle.«<sup>228</sup> Von dieser moder-

<sup>217</sup> J. Orcibal, *La rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris 1959, 108.

<sup>218</sup> Fr. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd 4, Stuttgart 1923, 373 ff.; L. Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, Darmstadt 1922, 2,753 ff.; cf. den Messianismus ohne Gott bei E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1973, 1411 ff.

<sup>219</sup> Hegel (Glockner) 15,210.

<sup>220</sup> M. Buber, *Die jüdische Bewegung*, Berlin 1920 I, 24.

<sup>221</sup> F. Hebbel (Werner) I,6, 237.

<sup>222</sup> Fichte (Medicus) 5, 216.

<sup>223</sup> H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, 60.

<sup>224</sup> Novalis in: *Romantische Welt*. Fragmente, ed. Mann 1939, 371.

<sup>225</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the making*, Cambridge 1927, 71; W. James, *A pluralistic universe*, N. Y. 1909 = 1977, 60; J. St. Mill, *Three essays on religion* 1874, 37 ff.

<sup>226</sup> Ludolf Wienbarg, *Wanderungen durch den Tierkreis*, Hamburg 1835, 96: »der Gott, an den ich glaube, teilt mit mir die Bürde der Sterblichkeit«.

<sup>227</sup> N. Berdjajew, *Destiny of man*, 1939, 40 ff; *Spirit and reality*, 1939, 114 ff.

<sup>228</sup> Werke Kaufmann I, 433.

nen Reflexion läuft eine Traditionskette in die Vergangenheit zurück zu jener stark gnostisch gefärbten Figur des *salvator salvandus*, über die aber bei der jetzigen Quellenlage nichts Praezises auszumachen ist<sup>229</sup>; eine andere weist vorwärts bis in die Gegenwart hinein, wenn Franz Rosenzweig als volksgläubiger Hegelianer sich bemüht fühlte zu verkünden, daß die Heimkehr Israels aus der Zerstreuung eine Einigung Gottes in sich selber bewirke<sup>230</sup> – und daß Gott sich selber erlöse: »Gott erlöst in der Erlösung der Welt durch den Menschen, des Menschen an der Welt, sich selber. Mensch und Welt verschwinden in der Erlösung, Gott aber vollendet sich.«<sup>231</sup> Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben aber nur, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht »an« etwas, er ist selber Glauben<sup>232</sup> – was in fataler Weise an Fichtes »Ewigkeit des Glaubens« erinnert<sup>233</sup>. Gott ist kein Objekt des Theoretisierens, er verwirklicht sich sozusagen allererst im Glauben der Gemeinde an sich selber: »Gott will verwirklicht werden und alle Wirklichkeit ist Gottes Wirklichkeit und es gibt keine Wirklichkeit als durch den Menschen, der sich und alles Sein verwirklicht.«<sup>234</sup> So hat man dann endlich Kontrolle über ihn gewonnen – nur daß man sich inzwischen auch anderwärts daran gewöhnt hatte, Wirklichkeit und Erlösung massiv konkret, wenn nicht sogar schon biologisch zu verstehen: das Kreuz wurde einfach mit dem Schwert verwechselt: »mit dem blutigen Schwert der Rache zusammenzulaufen, das ist die Religion unserer Zeit... dieses heilige Kreuz der Welterlösung«<sup>235</sup>. Der nationale Heldentod wird zum Erbnachfolger der Passion, mit anderen Worten: »die Wiedererhebung Deutschlands wird die Erlösung der Welt sein«<sup>236</sup> – oder: »Krieg bringt Erlösung, tieferen Frieden der Seele«, Eisen und Blut befruchten den Geist<sup>237</sup>, so daß dann umso mehr die »Philosophie die Menschheit erlösen« kann<sup>238</sup>. Man hatte nur völlig vergessen, daß »un fragment divin corrompu ne peut être qu'un agent de subversion d'une puissance incalculable«<sup>239</sup>.

<sup>229</sup> Oden Salomons 8,22; Philippus Evangelium 119,2; Johannes Acta 95,1; cf. C. Colpe, Die religionswissenschaftliche Schule, Göttingen 1961.

<sup>230</sup> Stern der Erlösung, Frankfurt 1976, 514.

<sup>231</sup> Ebd. 266; 257. »Gott, der sich zu sich selbst befreit«: cf. Ph. K. Marheineke, Zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie, 1843, 41.

<sup>232</sup> Glaube ist Erzeugnis einer Zeugung, das Bezeugen geschieht im Erzeugen: 380.311.

<sup>233</sup> Reden an die Nation 8 (Medicus 5, 130).

<sup>234</sup> M. Buber »Daniel« in: Werke, München 1962, I 43; cf. oben n. 208.

<sup>235</sup> E. M. Arndt, Geist der Zeit, II, in: Werke, (Steffens) 1812, VII, 84.

<sup>236</sup> C. v. Frantz, Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus, Berlin 1843, VIII.

<sup>237</sup> M. Scheler, Der Genius des Krieges, Leipzig 1915, 103 ff.; 65 ff.; cf. J. Möser, 1843, 293: »das Gezänk muß wie der Krieg in der Welt bleiben, damit der Mensch speculiere, arbeite, tapfer und nicht dumm werde« – und die Hegelianer Rössler, Lasson etc. etc. bis zu v. Bernhardt 1911: »Deutschland und der nächste Krieg«.

<sup>238</sup> Anm. 236, VII

<sup>239</sup> M. de Corte, L'intelligence en péril de mort, Paris 1969, 91. A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, den Haag 1960, 89: une religion areligieuse.

## IV

Um jedoch den roten Faden unter all diesen Überdeckungen von Logisierung und Biologisierung, von liebendem und werdendem Gott nicht ganz zu verlieren, sei noch einmal auf das Kernproblem des Leidens hingewiesen. Es gibt ein schicksalhaft automatisches Mitleiden und ein aus liebender Solidarität stammendes stellvertretendes Sühneleiden. Ersteres ist hinreichend charakterisiert durch die folgenden Sätze: »ein Wesen ohne Leiden ist ein Wesen ohne Wesen«<sup>240</sup> und: »ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennenlernen, dies ist ohne Leiden unmöglich«<sup>241</sup>. Letzteres ist hochgemuter: Rabbi Jehoshua ben Levi sagte: »Wer sich der Züchtigungen freut, die über ihn kommen, bringt Heil über die Welt«<sup>242</sup>. Leiden soll also nicht zur Verbitterung führen, nicht einmal eine totale Passivität heraufbeschwören, es gilt im Gegenteil das *gaudere in tribulationibus* zu lernen<sup>243</sup>, das »aimer la souffrance: s'en réjouir comme d'un moyen qui conduit à la plus heureuse fin«<sup>244</sup>. Das Selbstopfer des Gerechten erlöst nämlich die Welt, weil es sühnend wirkt<sup>245</sup>. So bildet es den Kulminationspunkt der Geschichte, es ist Ansatzpunkt für eine *génesis eis oūsian*<sup>246</sup>. Teleologie vollendet sich eben nicht von unten her: »den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt«<sup>247</sup>, keine immanente Eschatologie. Gott ist eben ganz und gar *incommutabilis* und reicht doch mit seiner Überfülle in die *regio dissimilitudinis*<sup>248</sup> hinein – aus *miserordia: impassibilis est Deus sed non incompassibilis* – oder: »sicut Deus non mutatur miseratione ita homo non consumitur dignitate«<sup>249</sup>. Die Unterscheidungen bleiben gewahrt, der Mensch behält trotz *deificatio* eine Selbständigkeit, die ihm ein Rosenzweig nicht konzederen wollte oder konnte<sup>250</sup>. Also bleibt ihm auch die Verantwortung und die Mühsal, mit all jenen Leiden fertig zu werden, die ihm privatim und gruppenweise von jenen zugemutet werden, die, statt selber mitzuleiden, nur andere leiden lassen – etwa im Krieg. Man kann also zwischen zwei Wegen wählen: der eine führt von einem »ismus« zum nächsten, letzten Endes zu einem nicht mehr artikulierbaren Un-sinn, der andere aber ist nicht mehr und nicht weniger als eine antizipierende Christologie.

<sup>240</sup> Feuerbach, Werke 1846, II. 257.

<sup>241</sup> Schelling, Werke 1861, VIII, 335.

<sup>242</sup> Talmud ta'anit 8a, cf. berakhot 5a. Proverbia 3,12 liefert das Fundament für den ganzen Problemkomplex yissurin m'haba = Züchtigung aus Liebe. J. H. Newman, Sermons on various occasions 1921, 277: because they are so dear and near to Him He provides for them afflictions to bring them nearer still.

<sup>243</sup> Einige Hinweise hierzu im Sammelband »Warum ich Christ bin«, ed. W. Jens, München 1979, 177–120.

<sup>244</sup> Maine de Biran, Journal intime 9.12.1819.

<sup>245</sup> Leviticus rabbah 20,12: der Tod des Gerechten sühnt.

<sup>246</sup> Platon, Philebos 26.

<sup>247</sup> Herbart (Kehrbach) Bd 12,88.

<sup>248</sup> Platon, Politicus 273.

<sup>249</sup> Bernard PL 183,906; Leo PL 54, 767.

<sup>250</sup> Cf. Anm. 231. Thomas und die Renaissance legten auf diese Selbständigkeit den größten Wert; schon bei Luther jedoch ist Gott allein wirksam, bei Spinoza und Hegel schließlich allein wirklich.