

Theophanie und Angst

Die Begegnung mit dem „Heiligen“ in der Bibel¹

Kim Strübind

Meinen ehemaligen Mitschülern und Lehrern von der „wildem 13 d“ des Comenius-Gymnasiums Deggendorf, anlässlich unseres 30-jährigen Abiturjubiläums am 24. Juni 2007

„Das Religiöse beschäftigt uns mehr denn je. Man hat Gott für tot erklärt, doch er hat sich ins Unterbewusstsein der Menschen verzogen, dort übt er mehr Macht aus als zuvor.“
(Peter Weibel, in: DER SPIEGEL 8/2007, 156)

1. Anläufe: Religion und Angst

Religion und Angst gehören zuhauf. Dieser axiomatische Grundsatz wird – zumal im Rahmen des hier versammelten Personenkreises – wohl niemanden sonderlich überraschen. Wahrscheinlich bedeutet der lateinische Begriff *religio* „heilige Scheu“.² In jedem Fall lässt sich die Reziprozität von Religion und Angst für Therapeuten, Religionswissenschaftler und Theologen vielfältig beschreiben oder definieren. Angst kann theologisch positiv eine im Dienst des Glaubens stehende Macht sein, wenn etwa die Weisheitsbücher des Alten Testaments davon sprechen, dass „Gottesfurcht der Anfang aller Weisheit“ sei (Spr 1,7). „Angst“ oder „Furcht“ – beides wird in der Bibel nicht unterschieden³ – kann also dem Menschen für seine geschöpfliche Selbstjustierung *coram Deo* ausgesprochen nützlich sein. Religion kann aber auch umgekehrt ein Generator übler Ängste sein, die den Menschen vor dem Tribunal seines Gewissens oder einer himmlischen Instanz plagen. Religion kann, analog zu Tilmann Mosers gleichnamigem Buch, eine „Gottesvergiftung“ evozieren,⁴ zugleich aber auch als Heilmit-

¹ Vortrag gehalten am 17. November 2006 in Heidelberg im Rahmen des von der Internationalen Gesellschaft für Systemische Therapie (IGST) veranstalteten Symposiums zum Thema: „Zeiten der Angst – Ängste der Zeit“.

² Vgl. A. Michaels, Art. Angst/Furcht: I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. I, Tübingen 1998, 496.

³ Die Unterscheidung der „Angst“ (vor einem unbestimmbaren Objekt) von der „Furcht“ (vor einer konkreten Gefährdung) geht auf den dänischen Religionsphilosophen S. Kierkegaard zurück. Vgl. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburg 1984 (hg. und übersetzt von H. Rochol).

⁴ Vgl. T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1992.

tel gegen die Grundangst des Menschen vor Sinnverlust und Verlorenheit dienen. So verbreitet der 1. Johannesbrief die tröstliche Glaubenszuversicht, dass die Gottesliebe alle Furcht austreibe.⁵ Und der johanneische Christus verheißt seinen Jüngern: „In der Welt habt ihr Angst. Aber fürchtet euch nicht, denn ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16, 33).

Unabhängig davon, ob sich die Religion zur Angst wie der Nikolaus zum „Knecht Ruprecht“ verhält oder ob es sich bei dem Verhältnis von Angst und Religion um ein januskopfiges Phänomen handelt, bei dem das Eine ohne das Andere nicht sein kann: Ohne Angst – und die mit ihr gestellte Frage nach ihrer Bewältigung – geht es auf dem Gebiet der Religion nur selten zu. Die Fragestellung rechtfertigte jedenfalls ohne Weiteres ein eigenes Symposium.⁶

Erlauben Sie mir, dass ich zunächst einige Anläufe zum Thema mache. Danach möchte ich mich mit dem Verständnis des „Heiligen“ als einer zentralen Vorstellung biblischer Religiosität befassen und anschließend auf innerbiblisch dokumentierte Angsterfahrungen im Umgang mit dem Heiligen verweisen. Abschließen möchte ich mit einem Ausblick auf mir drängend erscheinende Aspekte von Religion und Angst in der Gegenwart.

Zunächst also die „Anläufe“. Als Bibelwissenschaftler erlaube ich mir zunächst die kritische Rückfrage, ob unsere Gegenwart tatsächlich ein Zeitalter besonderer Ängste darstellt. Insofern zur Signatur jeder Zeit auch ihre unverwechselbaren, kontingenten Befürchtungen gehören, ist dieser These natürlich nicht zu widersprechen. Unter *quantitativen* Gesichtspunkten, also der Frage, ob wir in einer Zeit außergewöhnlicher kollektiver oder individueller Angstzuständen leben, wird man sich mit einer eindeutigen Antwort schwerer tun. *In the short run* werden Sie dies mit Blick auf den zunehmenden Beratungsbedarf Ihrer Patientinnen und Patienten womöglich bestätigen können. Auch in der christlichen Seelsorge ist eine deutliche Zunahme des Beratungsbedarfs wahrnehmbar, wie auch ein signifikanter Wandel hinsichtlich des Charakters seelsorgerlicher Gespräche: Dienten sie einst vor allem der individuellen Glaubensvergewisserung, so tendiert Seelsorge heute immer stärker zu einer allgemeinen Lebensberatung, in der zwar Ängste thematisiert werden, religiöse Fragen jedoch oft nur noch bedingt oder implizit, d. h. im Kontext profaner Lebensbewältigung, eine Rolle spielen.

Gleichwohl muss die These, dass wir in einem Zeitalter außergewöhnlich großer Ängste lebten, relativiert werden. Sofern kollektive Ängste und

⁵ „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus“ (1 Joh 4, 17 f.).

⁶ Theologische Symposien und Ringvorlesungen zu diesem Thema haben durchaus Konjunktur, wobei die Häufung in den letzten zehn Jahren auffällig ist. Vgl. z. B. die Beiträge in den Sammelbänden von U. H. J. Körtner (Hg.), *Angst, Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema*, Neukirchen-Vluyn 2001, und J. Fischer/U. Gäbler (Hg.), *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*, Stuttgart 1997.

Weltpessimismus einander bedingen, zeigt bereits ein flüchtiger kulturgeschichtlicher Blick in die Epochen der Dominanz der großen altorientalischen Religionen⁷ (zu denen auch das Alte Testament zu zählen ist), in den Kulturpessimismus der Spätantike⁸ oder in die angstbesessene Bußfrömmigkeit der Reformationszeit, dass es regelrechte „Zeitalter der Angst“ gab, die alle Phobien und Befürchtungen unserer Tage bei weitem übertreffen. Launische Götter und ein tiefes Bewusstsein der ontologischen Inferiorität sowie der moralischen Fallibilität aller Sterblichen machten den Altvorheren oft genug das Leben zur Hölle ihrer Ängste. Religiöses Wissen war daher ebenso notwendig wie letztgültig, es war Herrschaftswissen. In diesen archaischen Gesellschaften bildeten Frömmigkeit und Lebenswandel, Magie, Ritual und Kult die bestimmenden Kräfte, die einerseits das Leben ehrfurchtgebietend beherrschten und andererseits die Ängste vor den numinosen Kräften durch eine teilweise geradezu elaborierte „metaphysische Wissenschaft“ zu lindern suchten. Versuchen wir einmal, uns für einen Moment in einen kulturellen Kontext hineinzudenken, in dem nicht nur Missernten und verheerende Kriege an der Tagesordnung waren, die nach dem 2. Samuelbuch ebenso häufig auftraten wie der Wechsel der Jahreszeiten (2 Sam 11, 1). Es handelt sich um Milieus, in denen das ganze Leben vom Anbau und dem Verzehr der Lebensmittel, von der Nahrungsaufnahme, dem Beischlaf bis zur Verrichtung der Arbeit von religiösen Mächten, von Segen und Flüchen bestimmt ist, denen der Mensch in strenger ritueller und ethischer Observanz untergeordnet war, sofern er sein Schicksal nicht herausforderte.

Vor allem die Unberechenbarkeit der metaphysischen Welt und ihrer Beherrscher, deren Launenhaftigkeit man sich ausgeliefert sah, versetzte die Menschen in Angst und Schrecken.⁹ Ein Heer von Zeichendeutern und Wahrsagern, die den Königen (aber auch zahlungskräftigen Privatleuten) zur Verfügung standen, war mit der Berechnung des Unberechenbaren und der Manipulation des Übermächtigen an den Königshöfen befasst. Anhand massenweise gefundener Tontäfelchen in Assyrien und Babylon lässt sich eindrucksvoll belegen, dass der Vogelflug, die Leberschau und die Bewegung der Planeten – die Tierkreiszeichen kannte man entgegen der Behauptung heutiger Astrologen damals nicht! – alle wichtigen Entscheidungen des Lebens bestimmten oder deren Ausgang präjudizierten. Bei schlechten Omina wurde in Babylon gar ein Ersatzkönig eingesetzt, den das zu erwartende Unheil anstelle des regulären Königs treffen sollte. War das Unheil abgewendet, wurde dieser i. d. R. vorsorglich umgebracht, um späteren Machtkämpfen vorzubeugen.¹⁰ In den Hochkulturen Mesopotamiens wurde die Angst vor dem Schicksal, d. h. den Launen der Götter,

⁷ Vgl. E. Jenni, Angst und Hoffnung bei den alten Babyloniern, in: Fischer/Gäbler, Angst, 9–23.

⁸ Vgl. R. Brändle, Die Spätantike – ein Zeitalter der Angst?, in: Fischer/Gäbler, Angst, 25–41

⁹ Man denke nur an Homers Götter in der Ilias oder in der Odyssee.

¹⁰ Vgl. Jenni, Angst, 21–23.

der Anfang aller Wissenschaft, die schon deshalb ausgesprochen praktisch orientiert war.

Eine Wissenschaft besonderer Art war dabei die Hepatoskopie (Leberschau).¹¹ Dabei wurden die Formen der Schafsleber frisch geschlachteter Tiere akribisch untersucht und von hochspezialisierten Mantikern nach strengen Kriterien als Omina der Weissagung ausgelegt. Ausgrabungen haben Tonmodelle von Schafslebern zutage gefördert, die eigens für Schulungszwecke nachgebildet worden waren. Auf ihnen sind die Lebern durch Linien in Teilbezirke unterteilt, in denen auf kleinste Ausbuchtungen und besondere Formen wie Rundungen, Löcher usw. zu achten war. Alle Veränderungen waren dabei relevant:

„Wenn die Oberfläche der Leber [wie] ein Löwe ist, so ist es ein Omen des Sargon [i. e. der assyrische Großkönig], der unter diesem Omen ... empor kam und keinen Widerpart noch Gegner hatte. Seinen Glanz über [die Länder goss er aus]. Das Meer des Westens überschritt er; drei Jahre in dem Westen [sämtliche Länder] eroberte seine Hand [...].

Wenn die Oberfläche der Leber wie ... und Gallenblase und Pyramidalfortsatz nicht vorhanden sind, der Gallenblasengang lang ist und die Leberfläche umschließt, [so ist das ein Omen] des Sargon, der seinen Palast auf fünf Meilen an Umfang erweiterte [...].

Wenn die Leberoberfläche ihrem Umfange nach die Gallenblase umschließt und die untere Spitze über sie fällt und die Blase hinter die Oberfläche fällt und dort festsitzt, so ist das ein Omen des Sargon, der nach dem Lande [...] zog und das Land [...] unterjochte und dessen Hand somit nicht die vier Weltteile eroberte.“¹²

Auch andere Tiere wurden genau beobachtet, das Verhalten von Schlangen etwa oder das Auftauchen eines Fuchses an ungewöhnlichen Orten. Es gab darüber hinaus Inkubations-Orakel, eine Art Sakralschlaf an heiligen Orten, dessen Träume man als Orakel deutete;¹³ ferner existierten Traumbücher mit Listen möglicher Gesichte und ihrer Deutungen.¹⁴ Darüber hinaus spielten Geburtsomina eine große Rolle, bei denen bestimmte Vorzeichen über den Verlauf des noch ungeborenen Lebens Auskunft gaben, was sich bis in das Neue Testament verfolgen lässt.¹⁵ In der Lekanomantie, dem „Becherorakel“, deutete man die Schlieren, die sich zeigten, wenn Wasser und Öl sich vermischten. Dass es sich dabei um magische Rituale handelt, die die Zukunft nicht nur beschrieben, sondern zugleich manipulieren sollten,

¹¹ Vgl. a. a. O., Angst, 20 f.

¹² Zit nach: <http://de.wikipedia.org/wiki/Leberschau> (zuletzt: 22.3.2007). Das ausgesprochen differenzierte Leberorakel zeugt dabei von einem elaborierten organischem Wissen in Mesopotamien.

¹³ Auch der berühmte „Turm von Babel“ gehört in diesen Zusammenhang oder die Traumvision des Erzvaters Jakob in Bethel, der eine sog. „Findungslegende“ darstellt (Gen 28, 10–22, vgl. bes. V. 16!).

¹⁴ Vgl. a. a. O., 17.

¹⁵ Bei dem Erscheinen des „Sterns von Bethlehem“ handelt es sich um ein klassisches Geburtsomen (Mt 2, 1–12).

wird daraus ersichtlich, dass Orakel im Falle ungünstiger Weissagung so oft wiederholt werden konnten, bis sich ein günstigeres Bild ergab.

In der Antike stößt man auf Vergleichbares. Astrologie, Eingeweideschau oder die Beobachtung des Vogelflugs waren ihr vertraut. Die hellenistischen Religionen, allen voran die Mysterienkulte, waren Produkte einer kulturellen Amalgamierung von Orient und Okzident, die zu einem beispiellosen religiösen Transfer führte. Der Siegeszug des Christentums in der spätantiken Welt ist nicht zuletzt auch dem Umstand geschuldet, dass sich das Evangelium als eine veritable Befreiungsreligion von all diesen dunklen Mächten erwies, die seitens der christlichen Missionare entweder als nicht-existent entmythologisiert wurden, oder indem behauptet wurde, der auferstandene Christus habe alle himmlischen Mächte entmachtet, die nun seine Herrschaft anerkennen müssten, worin ihnen die irdischen Mächte beizeiten folgen würden. Das Reich Gottes, dem die Gläubigen angehörten, befreite für Zeit und Ewigkeit von der Tyrannei dämonischer Willkürmächte und sah sie durch den auferstandenen Christus als bezwungen an. Im Neuen Testament stößt man auf Schritt und Tritt auf dieses Pathos.¹⁶

Springen wir von hier aus in das 20. Jahrhundert: Mit seinen beiden Weltkriegen, die das Ende des Europäischen Zeitalters einläuteten, der atomaren Hochrüstung während des Kalten Krieges sowie im Gefolge drohender ökologischer Katastrophen blicken wir auf ein ausgesprochen angstbesetztes Jahrhundert zurück, das sich innerhalb der aufgeklärten Welt zwar als weitgehend frei von Göttern wusste, aber die Dämonen gerade nicht loswurde, wie der Holocaust, Tschernobyl oder das Wettrüsten der Supermächte belegen.

Im Kontrast dazu bot sich das beginnende 21. Jahrhundert, das mit dem Fall der Berliner Mauer 1989 eingeläutet wurde, als Jahrhundert expansiver Freiheit und einer neuen Weltordnung an. Allerdings hat der kollektive Pessimismus dann überraschend schnell eine kräftige Renaissance erfahren. Bedürfte es eines aktuellen Belegs für diese These, so ließen sich allein schon die Titelgeschichten des Hamburger Nachrichtenmagazins „DER SPIEGEL“ der letzten Wochen anführen: Vom „Lebensgefühl Angst“, dem „Angriff aus Fernost“ (in dem die Globalisierung als Bedrohung der ökonomischen Grundlagen Europas dargestellt wurden) bis hin zur Titelgeschichte: „Achtung Weltuntergang“ zieht sich hier und auch andernorts eine publizistische Spur durch die Ängste unserer Zeit, deren neue Stichworte Globalisierung, Klimawandel – und Religion lauten. Mit Letzterer haben wir uns heute Vormittag vor allem zu befassen.

Dabei beschränke ich mich auf die dem christlichen Glauben zugrunde liegende Bibel als der – vor allem für Protestanten wie mich – schlechthin normativen Größe. Dazu möchte ich mit Ihnen nachfolgend einen kleinen Parcours religiöser Angsterfahrung abschreiten, indem wir uns dem Ob-

¹⁶ Vgl. Phil 2, 5–11; 2 Kor 2, 14 f.; Eph 1, 15–23; Kol 2, 13–15 u. ö.

jekt nähern, das zugleich das Subjekt aller religiösen Ängste und aller Hoffnungen ist: Gott.

Gott und Mensch können in der Bibel auf unterschiedliche Weise miteinander kommunizieren: *Liturgisch* durch den Kult mit dem Opfer als der höchsten Form einer Realpräsenz der *communio* mit Gott¹⁷ oder *ethisch* durch die menschliche Observanz der geltenden Bundesregeln und Gebote, zumal über den sog. „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ jede Tat auch die Macht der Tatfolge in Form von zwangsläufig sich einstellendem Heil oder Unheil in sich trug.¹⁸ In der Bibel begegnen Menschen bisweilen Gott auch von Angesicht zu Angesicht, also im Ereignis einer „Theophanie“. Solche Begegnungen verlaufen dramatisch und sind stets durch die Kopräsenz starker Ängste gekennzeichnet. Es handelt sich buchstäblich um erschütternde Erfahrungen, die auch in der literarischen Verarbeitung noch erkennbar sind.

Bevor wir uns ihnen zuwenden, ist es wichtig, dass wir uns mit einer Eigenart biblischer Religiosität vertraut machen, die auch für viele andere Religionen gültig ist: Dem Phänomen des „Heiligen“.

2. Das Wesen des „Heiligen“

1917 erschien das bahnbrechende Buch des Religionswissenschaftlers Rudolf Otto „Das Heilige“, dessen Untertitel lautete: „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“.¹⁹ Otto hatte mit dieser Studie – die eine eigenwillige Grammatik aufweist – wesentliche Grundlagen zur Erfassung des Religiösen geliefert, die nicht nur für die Bibelwissenschaft von anhaltender Bedeutung sind, auch wenn manche Ergebnisse im Detail durchaus strittig sind.²⁰ Eine Kernthese Ottos lautet: Das Heilige „lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion. Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen.“²¹

¹⁷ Vgl. dazu I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993; B. Janowski/M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁸ Vgl. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in: *ders.*, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103.

¹⁹ Vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991 (Nachdruck der Ausgabe von 1963).

²⁰ So wird etwa eingewandt, Otto habe sich in seiner religionswissenschaftlichen Typologie zu sehr von christlichen und jüdischen Vorstellungen leiten lassen. Gleichwohl ist festzuhalten, dass sich die von Otto festgestellten Phänomene auch in vielen nichtbiblischen Religionen nachweisen lassen.

²¹ Otto, *Das Heilige*, 6.

Das Proprium des „Heiligen“ ist zunächst vom ethischen Gebrauch des Prädikats ‚heilig‘ zu unterscheiden. Etwa wenn ein Mensch davon spricht, dass ihm etwas „heilig“ sei, dann meint er damit das für ihn schlechthin Gute. Er fällt mit dieser Aussage also ein ethisches bzw. ein Werturteil.²² Das sei aber nicht die ursprüngliche Bedeutung oder das Wesen des Heiligen (lat. *sanctus*, gr. *hagios*, hebr. *quadosch*), dessen irrationale Aspekte vom ethischen Gebrauch des Heiligen zu unterscheiden seien. Um die Eigentümlichkeit des „Heiligen“ zu erfassen, führt Otto daher den Begriff des „Numinosen“ als Symbolnamen ein.²³ Dabei handelt es sich keineswegs um ein aus definatorischer Verlegenheit resultierendes Spiel der Worte oder um einen semantischen Verschiebebahnhof. Denn mit dem Begriff des Numinosen, der ganz allgemein jede Form spiritueller Phänomene außerhalb des Beweisbaren umfasst, lassen sich zwei wesentliche und zudem antagonistische Dimensionen des Heiligen beschreiben, die sich letztlich komplementär und dialektisch zueinander verhalten: Diese grundlegenden Dimensionen des Heiligen, die im Begriff des Numinosen mitschwingen, nennt Otto „Mysterium tremendum“ und „Mysterium fascinans“.

2.1. *Mysterium tremendum*

Das „Mysterium tremendum“ meint dabei das „schauervolle Geheimnis“²⁴, also die unheimlich-mysteriöse Seite des Numinosen, die sich bei der Begegnung des Profanen mit dem Heiligen einstellt. *Tremor* stammt aus dem Lateinischen und meint die Furcht, von der Menschen angesichts von etwas Unheimlichen ergriffen werden. Dem Numinosen in seiner Eigenschaft als Mysterium tremendum eignet damit etwas Gespenstisches und Abgründiges, das etwa bei Seancen und anderen okkulten Praktiken gezielt stimuliert wird. Es lässt erschauern und ist dem englischen Idiom „shock and awe“ vergleichbar, das sich beim Betreten des Arkanums oder der Entdeckung des kategorial Neuen einstellt.

Diesen heiligen Schauer des Gespenstischen unterscheidet Otto von allen Formen der „allgemeinen ‚Weltangst‘“²⁵, weil sich das Mysterium tremendum grundsätzlich dem Natürlichen und letztlich noch Berechenbaren oder Vorstellbaren entzieht. Solches Ergriffensein weist allerdings von anderen Formen der Angst her vertraute psychosomatische Symptome auf, etwa wenn wir davon sprechen, dass uns etwas „eiskalt über den Rücken hinunterläuft“ oder dass man eine „Gänsehaut“ bekommen habe.²⁶ Das Mysterium tremendum meint also in jedem Fall die unheimliche, von Angst

²² Eine interessante Vernissage des Heiligen findet sich in: Das Heilige. Eine Beilage der Süddeutschen Zeitung zur Leipziger Buchmesse 2006, Nr. 61, vom 14. 3. 2006.

²³ Vgl. Otto, Das Heilige, 6.

²⁴ A. a. O., 13.

²⁵ A. a. O., 17.

²⁶ Vgl. a. a. O., 18 (Schreibweise des Autors).

und Erschrecken geprägte Seite bei der Begegnung mit dem Heiligen, die eine Eigentümlichkeit des Numinosen darstellt und von anderen Angsterfahrungen unterscheidbar ist. Das Tremendum stellt also für Otto nicht etwa eine Steigerung anderweitiger (profaner) Angsterfahrungen dar, sondern ist von qualitativer Differenz. Als Begegnung mit dem Unheimlichen und Unverfügbaren verweist es auf eine überlegene Macht, das „Erhabene“, das „Ganz Andere“, das etwa in dem bekannten Kirchenlied des protestantischen Mystikers Gerhard Teerstegen seinen Ausdruck findet: „Gott ist in der Mitten, alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge.“

Dieses mystische Erschauern ist also der erste „Begleit-reflex“²⁷, der dem Menschen ein Kreaturgefühl vermittelt, das von dem Bewusstsein eigener Nichtigkeit angesichts des Großen und Erhabenen geprägt ist, das dem Menschen in dieser Begegnung widerfährt. Der „Tremor“ als die den Menschen befallende Angst bei der Begegnung mit dem Heiligen ist wesentlich davon geprägt, dass dem Menschen im Verlauf dieser Erfahrung seine Verfehlungen, ja sein insgesamt verfehltes Leben deutlich und spürbar werden, für das die Bibel die Metapher „Sünde“²⁸ und den mit ihr korrespondierenden „Zorn Gottes“²⁹ bereithält. Der Mensch fürchtet die Begegnung mit dem Heiligen also zu Recht. Denn diese Begegnung offenbart – ontisch zwangsläufig – immer auch das Gericht über des Menschen Sein und Tun.³⁰

2.2. Das Fascinans

Freilich ist dies nur eine Seite der numinosen Wirklichkeit, das als „tremendum“ eben nicht nur furchterregend abstoßend, sondern andererseits als „mysterium fascinans“ eine nicht minder attraktive Seite aufweist. Mit der schrecklichen Seite des Heiligen koinzidiert ein religiöses „Sehnsuchtsgefühl“³¹, das das Numinose zugleich anziehend und faszinierend macht. Es tritt nach Otto damit in eine „Kontrast-harmonie“³² zum Tremendum:

„So „grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüt erscheinen kann, so lockend-reizvoll wird es ihm. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. *Das Mysterium ist nicht nur das Wunderbare, es ist auch das Wundervolle.*“³³

²⁷ A. a. O., 19.

²⁸ Vgl. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965.

²⁹ Vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

³⁰ Otto präzisiert seine Bestimmung des Mysterium tremendum noch weiter, etwa durch die Bestimmung des Majestätischen und der „annihilatio“ des Ichs gegenüber dem Numinosen, die durch das Numinose evoziert würden (vgl. a. a. O., 22 ff.).

³¹ A. a. O., 48.

³² A. a. O., 42.

³³ Ebd., Hervorhebung durch den Referenten.

Dass das Tremendum (Wunderbare) zugleich ein Fascinans (Wundervolles) ist, lässt sich nicht nur bei der Begegnung mit dem Heiligen, sondern auch im Profanum des Alltäglichen vielfach erleben: Menschen lieben mysteriöse Kriminalgeschichten, setzen sich sehenden Auges in Geisterbahnen oder sehen sich freiwillig Gruselfilme an. Der Horror, auch der alltägliche, aggregiert unsere Aufmerksamkeit und unser Interesse. Auch in diesem Sinne gilt der Grundsatz aller Publizistik: „Bad news are good news“.

Im Raum des Numinosen ist das Fascinans mit der Sehnsucht nach Heilung und Einheit mit dem Numinosen verbunden. Aufgrund der unendlichen Überlegenheit des Heiligen wird die Partizipation am Numen als Gnade empfunden, indem das den Tod vor Augen stellende Tremendum im Verlauf der Begegnung mit dem Heiligen transformiert und „geläutert“ wird: Das Gericht richtet nicht hin, sondern her. Auf die Erkenntnis eigener Verlorenheit und Ergebung des Visionärs sowie seine Bußbereitschaft hin gewährt das Numinose Sühne, Versöhnung und Vergebung, was als Gnade erfahren wird. *Die Angst wird somit zum Katalysator der Versöhnung.* Der Angst eignet also eine Notwendigkeit, ja Zwangsläufigkeit bei der Begegnung mit dem Heiligen. Macht sie doch den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen dem Visionär und dem Numinosen überhaupt erst empirisch, ist also notwendig zum Gewährwerden des dem Menschen unbekanntem Heiligen! Die Angst hat daher angesichts der Begegnung mit dem Heiligen eine zutiefst ästhetische Funktion.³⁴ Daher ist es sinnlos, dem Menschen die Angst vor dem Göttlich-Numinosen zu nehmen, weil sich das Numinose nur in seiner Heiligkeit – und das heißt eben auch: gänzlichen Andersartigkeit – offenbaren kann. Nur im Tremendum tritt die Fallibilität des Menschen in dessen Bewusstsein. Darum finden sich in allen Bekehrungsvorgängen Elemente des schauerlichen Erschreckens, des Tremendum.

Das Fascinans will entweder das Numen besitzen und sich seine Kräfte aneignen (wie im Märchen und den drei Wünschen der Fee) oder sich mit ihm versöhnen bzw. mit ihm verschmelzen. Letzteres ist in anspruchsvollen religiösen Systemen und der Mystik zu finden. Mit Paulus gesprochen: Das Fascinans erstrebt den „Frieden, der höher ist als alle Vernunft“ (Phil 4, 7)³⁵ und drückt sich hymnisch oder anderweitig lobend und preisend aus.

Das Göttlich-Numinose ist daher immer beides zugleich: Ebenso abstoßend wie anziehend, es lässt erschauern und weckt die Neugier, die als Lohn Versöhnung und Vereinigung mit dem Heiligen verheißt.

³⁴ Ästhetik ist hier nicht als Inbegriff des Schönen, sondern als philosophische Kategorie der „Wahrnehmung“ (gr. *aisthesis*) gemeint.

³⁵ Vgl. a. a. O., 45.

3. Die Begegnung mit dem Heiligen – biblische Konkretionen der Theophanie

3.1. Zur Semantik des Verbs יָרָא (sich fürchten)

Die Beobachtungen Rudolf Ottos lassen sich vielfach sowohl auf das Alte wie auf das Neue Testament anwenden.³⁶ Das hebräische Verb יָרָא (Ausdrucksform: *jara*), das Angst haben oder sich fürchten meint (das Hebräische differenziert nicht zwischen beiden Begriffen), ist von „zittern“ oder „beben“ abgeleitet.³⁷ Es kommt 436-mal in der Bibel vor und kann sich wie im Deutschen auf alle möglichen Gegenstände oder Objekte der Furcht/Angst richten. Der profane Gebrauch soll hier unberücksichtigt bleiben, weil er für die vorgegebene Fragestellung unerheblich ist.

Vier Fünftel aller Vorkommen des Lexems „sich fürchten“ begegnen innerhalb des Alten Testaments in theologischen und nicht in profanen Zusammenhängen. Mehr als 30-mal begegnet das abgeleitete Adjektiv *nora* sogar als Gottesattribut im Sinne von „furchtbar“ oder „furchterregend“,³⁸ was gelegentlich auch auf den kommenden Gerichtstag bezogen werden kann, der Furcht und Schrecken erwarten lässt.³⁹

Einer der ältesten überlieferten Gottesnamen im Alten Testament ist die sonderbare Bezeichnung *pachad Jizchaq*, was mit der „Schrecken Isaaks“ zu übersetzen ist. Isaak zählt zu den sog. „Erzvätern“ oder Patriarchen Israels, die in der vertrauten Trias „Abraham, Isaak und Jakob“ anklingt. Mit der alten Bezeichnung „Schrecken Isaaks“, die im Alten Testament singular ist, erhält der zunächst namenlose Gott der nomadischen Vorfahren Israels⁴⁰ einen Namen, der eine konkrete Erfahrung im Ereignis einer Gottesbegegnung (Theophanie) wiedergibt:⁴¹ „Der dem Isaak einen gehörigen Schrecken eingejagt hat.“

Der numinose Charakter des für unsere Ohren befremdlich wirkenden Gottesattributs als der „Schrecken“ des Menschen wird auch daran ersichtlich, dass sich im Umfeld der Rede vom „Furcht erregenden Gott“ sehr häufig weitere Attribute des Numinosen finden, etwa dass Gott „heilig“ oder

³⁶ Vgl. dazu folgende Beiträge im Sammelband von Fischer/Gäbler, *Angst: K. Seybold*, In der Angst noch Hoffnung, Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen, 59–79; E. W. Stegemann, „Das ängstliche Harren der Kreatur“. Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltentwurf des Paulus, 81–101; ferner: J. A. Loader, *Angst und Furcht aus alttestamentlichem Blickwinkel*, in: Körtner, *Angst*, 7–31.

³⁷ Zum Nachfolgenden vgl. H.-P. Stähli, *Art יָרָא* in: THWAT I, München 1984, 765–778.

³⁸ Eine Auflistung der Stellen findet sich bei Stähli, THWAT I, 769; z. B. Ex 15, 11; Dtn 7, 21; 10, 17; Zeph 2, 11; Ps 47, 3; 68, 36; 76, 8, 13; Hi 37, 22; Dan 9, 4; Neh 1, 5 u. ö.

³⁹ Vgl. Joel 2, 11; 3, 4; Mal, 3, 23.

⁴⁰ Vgl. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 29–44.

⁴¹ Vergleichbare Phänomene solcher erfahrungsbezogener Namensgebungen sind innerhalb und außerhalb der Bibel verbreitet (vgl. die Namen der Stämme Israels oder Petrus alias „Kephas“ usw.). In Westernfilmen tragen Indianer oder andere Personen oft einen Namen, der die Besonderheit ihrer Person oder eine außergewöhnliche Erfahrung ausdrückt. Vgl. den Filmtitel „Der mit dem Wolf tanzt“.

„groß“ genannt wird.⁴² Als festgeprägte liturgische Formel bekennt auch die Festversammlung im Gottesdienst in liturgisch-hymnischer Weise, dass „Gott groß und furchtbar“⁴³, d. h. zu fürchten ist.

„Sie sollen sprechen von der Kraft deiner furchtbaren Taten, und deine Großtaten will ich erzählen. Das Lob deiner großen Güte werden sie hervorströmen lassen, deine Gerechtigkeit werden sie jubelnd preisen. Gnädig und barmherzig ist der HERR, langsam zum Zorn und groß an Gnade.“ (Ps 145, 6–8).

„Und ich betete zum HERRN, meinem Gott, und ich bekannte und sprach: „Ach, Herr, du großer und furchtbarer Gott, der Bund und Güte denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote halten!“ (Dan 9, 4).

Gottes „furchterregende Taten“ sind indes für seine Anhänger weit weniger schrecklich als für seine Feinde. Diese Taten können ausdrücklich auf sein befreiendes Handeln bezogen werden und für Israel einen heilvollen Charakter besitzen, wie die Reminiszenzen an den Auszug aus Ägypten⁴⁴ oder Gottes Machttaten in der Geschichte bzw. in der Schöpfung belegen.⁴⁵

„Er ist dein Ruhm, und er ist dein Gott, der jene großen und Furcht gebietenden Taten an dir erwiesen hat, die deine Augen gesehen haben. Mit siebzig Seelen zogen deine Väter nach Ägypten hinab; doch jetzt hat der HERR, dein Gott, dich an Menge gemacht wie die Sterne des Himmels“ (Dtn 10, 21–22).

Gott und Gottesfurcht bilden einen so engen, ja geradezu symbiotischen Zusammenhang, dass der Ausdruck „sich vor Gott fürchten“ in späterer Zeit gerade zum Synonym der Gottesverehrung im Alten Testament wird und mit dem Begriff Glauben verschmelzen kann.⁴⁶ Denn man kann Gott gar nicht anders als ehrfürchtig nahen, weil zu seiner Erkenntnis die Anerkennung seiner Majestät sowie seine unendliche Erhabenheit über alles Geschaffene gehört. Furcht stellt sich dabei angesichts der Erkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit und damit der Bedingtheit des Lebens vor dem Unbedingten ein. Hier hat Schleiermachers berühmte Definition des Glaubens als „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott“ seinen Sitz im Leben.⁴⁷

Einen quasi theologisch-technischen Gebrauch der Gottesfurcht finden wir auch in den weisheitlichen⁴⁸ sowie in den deuteronomistischen Partien des Alten Testaments.⁴⁹ In der Weisheit – vor allem im Buch der „Sprüche“ oder Proverbia – wird die Gottesfurcht instrumental verstanden und einer-

⁴² Vgl. Stähli, THWAT I, 769.

⁴³ Dan 9, 4; Neh 1, 5; 4, 8; 9, 32.

⁴⁴ Vgl. Dtn 10, 21.

⁴⁵ Ps 145, 6; 65, 6.

⁴⁶ Ex 14, 31; Jer 10, 7.

⁴⁷ „Gefühl“ meint im deutschen Idealismus und in der Romantik, was heute mit „Bewusstsein“ wiederzugeben wäre. Das „Gefühl“ enthält daher nicht nur emotionale Momente (Sentimentalität), sondern ist sowohl auf kognitive und transkognitive Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgänge zu beziehen.

⁴⁸ Vgl. Stähli, THWAT I, 776.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 774f.

seits zum Mittel, andererseits zur Voraussetzung jeglicher Gotteserkenntnis.⁵⁰ Will der Mensch sich selbst verstehen und sich in einem stets gefährlichen Kosmos an Versuchungen sicher bewegen, so bedarf er zuallererst der Gottesfurcht und der Abwägung des eigenen Seins und Tuns coram Deo. Dabei liegt der Ton nicht nur auf der Unterordnung unter Gott, die sich von selbst versteht. „Wenn von ihm [i. e. von Gott] alles Geschaffene stammt, dann kann der Mensch, der erkennen will, eigentlich gar nicht anders, als sich ihm in Ehrfurcht [...] unterzuordnen.“⁵¹

Der Deuteronomismus stellt eine breite und langlebige alttestamentliche Strömung dar, der angesichts der historischen Katastrophe des Exils vor allem um die Observanz gegenüber den Geboten und Weisungen Jahwes propagierte. Gott zu fürchten wird mit „Gott lieben“ oder „in seinen Wegen wandeln“ gleichgesetzt, wobei die Gottesfurcht ihrer emotional-affektiven Komponenten (Tremendum) völlig entkleidet scheint und zum Signet einer konkreten religiösen Praxis im alltäglichen Gehorsam wurde. Daraus ging später die Bezeichnung „Gottesfürchtige“ für alle Gläubigen hervor.⁵² Noch in neutestamentlicher Zeit wurden so jene Nichtjuden genannt, die zwar die jüdischen Gebote hielten und am Synagogengottesdienst teilnahmen, aber aufgrund der damit verbundenen Beschneidungsforderung nicht zum Judentum konvertierten, also unbeschnitten blieben. Diese „Gottesfürchtigen“ liefen später scharenweise zu den Christen über, als Paulus ihnen versicherte, dass die Beschneidung als Bundeszeichen Gottes unnötig sei.⁵³

3.2. *Theophanie als Angsterfahrung*

Als besonders furchterregend erweist sich Jahwe, der Gott Israels dort, wo seine Gegenwart gleichsam hautnah erlebt wird: bei einer sog. „Theophanie“ (Gotteserscheinung).⁵⁴ Diese kann sich in einem Traum⁵⁵, aber auch in einem Zustand vollen Bewusstseins⁵⁶ ereignen. In Ex 20, 21–28, einem Text, der sich unmittelbar an die Verkündung der Zehn Gebote am Berg Sinai anschließt, heißt es:

„Und das ganze Volk nahm den Donner wahr, die Flammen, den Hörnerschall und den rauchenden Berg. Als nun das Volk das wahrnahm, zitterten sie, blieben von ferne stehen und sagten zu Mose: ‚Rede du mit uns, dann wollen wir hören! Aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben.‘ Da sagte Mose zum Volk: ‚Fürchtet euch nicht! Denn nur um euch zu prüfen, ist Gott

⁵⁰ Vgl. Spr 1, 7. 29; 2, 5; 9, 10; 15, 33; Jes 11, 2; 33, 6; Hi 28, 28.

⁵¹ J. Meinhold, *Die Sprüche*, Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK 16.1), Zürich 1991, 51.

⁵² Vgl. Stähli, THWAT I, 775–778.

⁵³ Vgl. Gal 5, 6. 11–12; 6, 15; Röm 3, 21–4, 24 u. ö.

⁵⁴ Vgl. H. D. Preuß, *Art. Offenbarung II: Altes Testament*, in: TRE XXV, Berlin/New York 1995, 117–128 (Lit.); H. G. Beck, *Art. Theophanie II: Im AT*, in RGG³ VI, Tübingen 1962, 841–845.

⁵⁵ Vgl. Gen 28, 17; Dan 10, 12. 19; Mt 2, 13. 19.

⁵⁶ Vgl. Ex 20, 18–20; Dtn 5, 5; Ps 76, 9; Jes 6, 1–13.

gekommen, und damit die Furcht vor ihm euch vor Augen sei, damit ihr nicht sündigt.' So blieb denn das Volk von ferne stehen. Mose aber näherte sich dem Dunkel, wo Gott war.“

Hier findet sich das ganze Repertoire, das Jahwes Theophanien begleitet: Sein Erscheinen ist majestätisch-hoheitsvoll und von gewaltigen Naturphänomenen wie Feuer, Donner und Erdbeben begleitet. Himmlischer Hörnerschall ergeht, Furcht breitet sich aus (beim Einzelnen oder innerhalb der Gemeinschaft), gefolgt von einer Anrede an die Betreffenden, die meist mit einem Auftrag oder einer Berufung (z. B. zum Propheten und Apostel) verbunden ist. Das Erscheinen Jahwes ist sowohl existenziell als auch im Bereich herausragender Naturphänomene ein „erschütterndes“ Ereignis.

Weitere Beispiele für derartige Theophanieelemente lassen sich im Alten Testament mehrfach nachweisen.⁵⁷ Sie finden sich auch im Neuen Testament, etwa in der Weihnachtsgeschichte, wenn ein Engel die Hirten zur Krippe beordert, um über dem Stall von Bethlehem mit den himmlischen Heerscharen Gott zu preisen und den Frieden auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens zu verkünden (Lk 2, 13 f.). Eine Theophanie ereignet sich in der Passionsgeschichte Christi, als sich im Augenblick des Todes Jesu ein Erdbeben einstellt, die Sonne sich verfinstert und die Gräber der Verstorbenen sich auftun (Mt 27, 51–53). Zeichen dieser Art, die im Rahmen einer apokalyptischen Weltsicht auch eine katastrophal-eschatologische Konnotation besitzen, sollen das Besondere des Ereignisses hervorheben. So bekennt er dann auch der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz: „Wahrlich, dies Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39).

Von einer furchtsamen Scheu ist auch im Zusammenhang von Heilungswundern und in belehrenden Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern die Rede. Am Ende einzelner Erzählungen ist im sog. „Chorschluss“ der Anwesenden zu lesen, dass die Zuhörer und Augenzeugen Jesu „verstummt“, weil „Furcht sie ergriffen hatte“ (Lk 4, 36), und an anderer Stelle, „dass niemand es wagte, ihn [nach dem Geschehenen oder Gesagten] zu befragen“ (Mk 9, 32). Die heilige Furcht zeigt an, dass die Evangelien alle Begegnungen Jesu von Nazareth mit anderen Menschen als verborgene Theophanien inszenieren, in denen sich Heil oder Gericht ereignen oder ankündigen.⁵⁸ Christus ist Gottes Inkognito, das nur seine Jüngerinnen und Jünger zu läften vermögen, sofern es ihnen offenbart wird.

Theophanien können allerdings partiell oder auch vollständig im Verborgenen bleiben, indem die wahre Identität des Heilbringers in der Begegnung mit einem Menschen nicht gelüftet wird und nur dem Leser offenbar ist. Als der auferstandene Christus vor Damaskus den Christenverfolger Paulus begegnet und ihn bei dieser Begegnung „umdreht“ und zu seinem

⁵⁷ Vgl. etwa Ex 19, 16–19; Ri 5, 4 f.; 1 Kön 19, 11–13; Mich 1, 3 f.; Ps 18, 8–16.

⁵⁸ Martin Kähler hat in einem bekannten Bonmot das Markusevangelium daher das „Buch der geheimen Epiphanien“ genannt.

Apostel macht,⁵⁹ tauchen diese furchterregenden Phänomene erneut auf, um die Wichtigkeit des Ereignisses zu signalisieren: Ein gewaltiges Naturereignis, eine Erschütterung des Betreffenden (der sogar kurzzeitig mit Blindheit geschlagen wird), gefolgt von einer Himmelsstimme, die einen Auftrag erteilt. Das Wesentliche dieser Berufung bleibt seinen Reisebegleitern dagegen verborgen, die zwar das Naturphänomen (ein helles Licht), nicht jedoch die Himmelsstimme wahrnehmen (Apg 22, 9). Ein weiteres Beispiel findet sich im letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes. In einer den Seher überwältigenden Vision erscheint Christus ihm als eine überragende Lichtgestalt, von der Bedrohliches ausgeht: Das Gericht über die Kirche und über die Völker. Der Seher wird von dieser Vision auf der Insel Patmos überrascht und ist buchstäblich zu Tode erschrocken.

Der symbolische Tod des Visionärs ist dabei eine Begleiterscheinung vieler Theophanieberichte. Gottes Heiligkeit ist wie ein verzehrendes Feuer, der ein Mensch nicht standhält. Denn „kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33, 21).⁶⁰ Auch der Prophet Jesaja bekennt in seiner Berufungsvision im Tempel: „Wehe mir – denn ich bin verloren! Denn ich bin ein Mensch unreiner Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und (doch) haben meine Augen den Herrn der Heerscharen gesehen“ (Jes 6, 5). Erst nach einem transzendenten Reinigungszeremoniell, durch das der Prophet „wiederbelebt“ wird, nimmt die Vision ihren Fortgang. Die Todesnähe und die mit ihr einhergehende Todesangst ist ein typisches Theophanieelement für die Begegnung mit einer transzendenten Gottheit.

Othmar Keel hat aufgrund seiner Auswertung zahlreicher bildlicher Darstellungen aus Mesopotamien und Ägypten von einem „Totstellreflex“⁶¹ gesprochen, der sich bei den Visionären angesichts der Nähe Gottes einstellt. Vom Symboltod des Visionärs her hat er auch Elemente der Gebetshaltung wie das Niederfallen und Heben der Hände vor den Göttern (Proskynese) gedeutet. Anders als dies in charismatischen Kreisen heute propagiert wird, stellen die erhobenen Hände keineswegs ein Zeichen des Empfangs und der Offenheit für Gott dar. Sie sind – ganz im Gegenteil – als Zeichen der Abwehr zu deuten, also als ein apotropäischer Gestus im Sinne von Jes 6, 5! Denn das Niederfallen vor Gott „ist in ihrer ursprünglichen Gestalt Ausdruck panischen Schreckens. Vor dem übermächtigen Erlebnis des Heiligen flieht der Mensch in den Tod“.⁶²

Als Abwehr des Heiligen erklärt sich auch, dass Petrus in der Begegnung mit Jesus nach dem Wunder eines unerwarteten Fischfangs, hinter der die Berufungsgeschichte des Apostels zu erkennen ist, zu Jesus spricht: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch!“ (Lk 5, 8). Ausdrücklich werden dabei sein Erschrecken und das seiner Begleiter hervor-

⁵⁹ Vgl. Apg 9, 1–9; 22, 5–16; 26, 9–18.

⁶⁰ Vgl. 24, 11; Dtn 4, 33; Ri 13, 22.

⁶¹ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Lizenzausgabe), Darmstadt 1984, 289.

⁶² Ebd.

gehoben. Denn angesichts des geschehenen Wunders und der Begegnung mit dem Wundertäter will der Mensch vor dem Heiligen fliehen. Damit er zum beauftragten Nachfolger werden kann, bedarf es einer zusätzlichen befreienden Handlung, die vom Wundertäter ausgehen muss.

Erschütterungen dieser Art zeigen sich auch in außerbiblichen Bekehrungserfahrungen. Berühmt ist in diesem Zusammenhang die Bekehrung des Philosophen und Physikers Blaise Pascal (1623–1662). Nach seinem Tod fand man einen Zettel, das sog. „Memorial“, das in seinen Rock eingenaht war, auf dem er seine Bekehrungserfahrung festgehalten hatte. Datiert auf das „Jahr der Gnade 1654, Montag, den 23. November, seit ungefähr halb elf Abends bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.“⁶³ In groß geschriebenen Lettern steht dann das Wort „Feu“ (franz. Feuer):

„FEUER ... Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs,
Nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit. Gewißheit. Lebendiges Durchdrungensein. Freude. Frieden. Gott Jesus Christus
Deum meum et Deum vestrum. (Meinen Gott und euren Gott [Joh 20, 17])
Dein Gott wird mein Gott sein – Vergessen der Welt und alles ändern außer Gott.
Er ist nicht zu finden, es sei denn auf den Wegen, die das Evangelium bezeichnet.
Größe der menschlichen Seele.
Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt; aber ich habe dich erkannt.
Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.
Ich habe mich von ihm getrennt

Auch hier zeigen sich den biblischen Theophanien verwandte Motive: Ein Naturphänomen (Feuer), wie es uns auch in der Erzählung vom „brennenden Dornbusch“ und der Selbstoffenbarung Jahwes vor Mose begegnet (Ex 24), die persönliche Erschütterung und eine neue Erkenntnis, die zur Umkehr, Buße und „Wiedergeburt“ führt.

3.3. Die Überwindung der Angst durch ihre Transformation

Um dem Heiligen standzuhalten, bedarf es einer Ermächtigung und einer die Angst überwindenden Kraft, die von außen, vom Subjekt numinoser Ängste herkommen muss. Diese Ermächtigung wird in der Bibel meist durch die stereotype Formel „Fürchte dich nicht“ erteilt (hebr. al tir'ah), die in diesem spezifischen Zusammenhang mehr als 100-mal in der Bibel nachweisbar ist. Zu den bekanntesten Erzählungen des Neuen Testaments gehört die Begegnung Mariens mit dem Engel Gabriel, der ihr die Geburt des Messias ankündigt (Lk 1, 26–33). Maria erschrickt angesichts dieser überraschenden Begegnung in einer für eine Theophanie charakteristischen Weise. Auf die Begrüßungsformel folgt dann die Aufforderung: „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden“ (V. 30). Darauf folgt die eigentliche Botschaft, das Evangelium, in Gestalt der Ankündi-

⁶³ Zit. nach H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, 80 f.

gung, dass Maria den Messias gebären werde. Hier wie auch an anderen Stellen himmlischer Offenbarungen muss zunächst die Angst der Visionärin überwunden werden, bevor das Offenbarungseignis seine positive Fortsetzung finden kann.

Die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, wirkt zunächst paradox, weil man einem angstbesetzten Menschen keine Furchtlosigkeit befehlen kann. Ich halte es darum auch für formgeschichtlich sachgemäßer, von einer „Ermächtigung“ zur Furchtlosigkeit zu reden, die durch das gesprochene Wort des himmlischen Boten (oder Gottes) den Übergang vom Tremendum zum Fascinans ermöglicht. Die Aufforderung zur Furchtlosigkeit avisiert dem menschlichen Partner, dass er von der Begegnung mit dem Numinosen primär Gutes erwarten darf. Das lösende Wort ist daher wirkmächtig, d. h. aus sich selbst heraus wirksam. Indem es durch Gott oder ein anderes himmlisches Wesen ausgesprochen wird, besitzt es einen machtvollen Charakter, der einem letztinstanzlichen Freispruch vergleichbar ist. Es vollbringt, wozu es auffordert, denn was Gott spricht, das geschieht auch:⁶⁴ Die Überwindung der Angst und das Überwiegen der Neugier, des Fascinans. Auf diese Weise werden die Visionäre durch eine Zusage gestärkt und in die Lage versetzt, sich auf das dem panischen Erschrecken Folgende einzulassen.

Die Angst stellt damit in der Bibel ein notwendiges transitorisches Element bei der Begegnung mit dem Heiligen dar – sei es Gott, Christus oder ein Engel. Die (Todes-)Angst muss überwunden werden, wobei gleichzeitig der numinose Charakter der Begegnung erhalten bleiben muss. Dies wird etwa am Ende des Matthäusevangeliums deutlich, als der Auferstandene den Frauen begegnet, die an sein Grab treten, um den Leichnam gemäß der Sitte der Zeit einzubalsamieren. Das Grab erweist sich jedoch als leer. Stattdessen stoßen sie auf einen Engel, der ihnen zunächst sagt, dass sie sich „nicht fürchten“ (V. 5) sollen, um ihnen dann den Auftrag zu erteilen, die frohe Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi den Jüngern zu übermitteln. Die Geschichte endet mit dem scheinbar paradoxen Hinweis: „Sogleich verließen sie das Grab und eilten voll Furcht [sic!] und großer Freude [sic!] zu seinen Jüngern, um ihnen die frohe Botschaft zu verkündigen“ (Mt 28, 8). Hier wird geradezu paradigmatisch deutlich, dass das Fascinans über das Tremendum siegt, wobei Letzteres gleichwohl erhalten bleibt. Die Todesangst hat ehrfürchtigem Staunen Platz gemacht, aus der Furcht ist Ehrfurcht geworden. Der Wechsel vom Tremendum zum Fascinans ist damit als ein synthetischer Prozess zu verstehen: Die Todesangst bleibt in der zur Gottes- oder Ehrfurcht transformierten Angst erhalten. Dieser Behalt der Furcht ist notwendig, weil andernfalls das Profane das Heilige absorbieren und auflösen würde. Die Ehrfurcht verhindert diese Assimilation.

⁶⁴ Dies entspricht der Schöpfungsgeschichte in Gen 1, 1–31: Durch Gottes gesprochene Anordnung wird die Welt erschaffen. So wird auch durch den Befehl „Fürchte dich nicht!“ Furchtlosigkeit „geschaffen“.

Freilich kann die Begegnung mit dem Heiligen auch den realen, d. h. physischen und nicht nur den symbolischen Tod herbeiführen. Dies betrifft vor allem den Bereich des Kultes, in dem besondere Privilegrechte und Tabus herrschen. Darunter fallen Regelungen, die dem Klerus vorbehalten sind. So war es in Israel nur den Priestern erlaubt, die „Bundeslade“ zu berühren oder in ihre unmittelbare Nähe zu gelangen, da von ihr numinose und für den Menschen tödliche Kräfte ausgingen.⁶⁵ Als König David die Bundeslade in seine Jerusalemer Residenz holen lässt, um seinem Königtum eine sakrale Dignität zu verleihen, passiert ein Unglück, wobei die Lade – vermutlich versehentlich – von einem Laien berührt wird, um sie vor Schaden zu schützen. Dieser fällt daraufhin aufgrund seiner „Vermessenheit“ tot um. Als David davon hörte, befahl ihm „Angst vor dem Herrn“.⁶⁶ Die ethische Problematik dieser Stelle belegt zugleich, dass die Privilegrechte der Heiligkeit Gottes von ethischen Erwägungen gänzlich unabhängig sind und von diesen getrennt betrachtet werden müssen.

4. Angst vor der Religion?

Diese theologischen und religionswissenschaftlichen Beobachtungen versuchten deutlich zu machen, dass die Begegnung mit dem „Heiligen“ ebenso angstbesetzt wie faszinierend ist. Diese Ambivalenz schlägt sich in der klassischen Verschränkung von „Mysterium tremendum“ und „Mysterium fascinans“ nieder. „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ hat Martin Luther in seinem Kleinen Katechismus über die Auslegung jedes der Zehn Gebote geschrieben. Gott kann nur über den Umweg der Furcht geliebt werden. Denn nur so bleibt Gott in der Begegnung mit dem Menschen auch wirklich der heilige Gott und mutiert nicht zu einem dem Projektionsverdacht unterliegenden Götzen. Der in der Bibel bezeugte Gott bleibt als numinoses Geheimnis bei aller Vertrautheit des Glaubens, seiner in Christus verbürgten Menschenfreundlichkeit und der Vorstellung von der Inkarnation immer auch „der ganz Andere“ (S. Kierkegaard).

Für die Angst, ja Todesangst, die sich bei der Begegnung mit dem Heiligen in der Bibel einstellt, ließen sich noch zahlreiche Belege anführen.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. Num 4, 15, 20; Dtn 10, 8. Nicht einmal den Priestern war es gestattet, die Lage zu berühren, die nur an Stangen getragen werden durfte (Ex 25, 15).

⁶⁶ Vgl. 2 Sam 6, 1–9.

⁶⁷ Jahwe bezeichnet sich im Dekalog als „eifernder Gott“ (Ex 20, 5) und besitzt als Gottesepitheton das Prädikat „Der Furchtbare“ (s. o.). Von einer Begegnung mit dem Heiligen als Todesdrohung berichtet Ex 4, 24–26, als Mose die erforderliche Beschneidung des Sohnes nicht vollzogen hatte, woraufhin Jahwe ihn trotz seines gerade erst erteilten Auftrags, das Volk Israel aus Ägypten zu führen, töten wollte. „Achans Diebstahl“ am heiligen Banngut erfordert dessen Tod (trotz seines Geständnisses), weil er ein nichtsühnbares Sakrileg begangen hatte, indem er sich an Jahwes heiligen Privilegrecchten vergriffen hatte (Jos 7, 16–26). Der Prophet Amos kennt die schreckliche und vernichtende Seite der Präsenz Jahwes, wenn er ihn alles Unheil wirken sieht (Am 3, 6); Deuterijosaja bringt es auf

Gott erweist sich dabei als unheimlich-liebenswert. Diese Ambivalenz hat Luther in seiner theologisch wohl tiefgründigsten Schrift „Vom unfreien Willen“ (De servo arbitrio, 1525) zu der düsteren Vorstellung vom „Deus absconditus“ inspiriert, womit er die dem Menschen verborgene und unheimliche Seite Gottes meinte. Gott erweist sich als dem Menschen entzogenes, unzugängliches und unverständliches Geheimnis – wie wahr! Der Mensch solle sich angesichts der Unberechenbarkeit des „Deus absconditus“ darum ganz auf den „Deus revelatus“ stützen, also auf die in Jesus Christus offenbare und dem Menschen heilvoll zugewandte Seite Gottes.

In unseren Tagen scheint die Religion eine Renaissance zu erleben, die sich einem antiaufklärerischen Reflex des Irrationalen verdankt. Spannend und zunehmend spannungsvoll erweist sich die Antwort auf die Frage, wie sich Tremendum und Fascinans in heutigen Erscheinungsformen des Religiösen zueinander verhalten. Auf einen gravierenden Unterschied hinsichtlich des Verhältnisses von Angst und Religion stoßen wir in diesem Zusammenhang zuallererst. Ist in der Bibel⁶⁸ Gott die zu fürchtende Größe und die Religion das Mittel zur Konvivenz von Gott und Mensch, so ist es in unseren Tagen genau umgekehrt. Wir fürchten Gott nicht mehr, aber dafür die Religion und rufen Gott theologisch gegen den furchteinflößenden Glauben seiner fundamentalistischen Anhänger zu Hilfe. Durchweg beteuern die dialogfähigen Vertreter der großen Religionen, dass es sich bei den weltweit zu beobachtenden mörderischen Anschlägen religiöser Extremisten um Irrtümer, Missverständnisse und Devianzerscheinungen von an sich friedliebenden Religionen handle. Der Verdacht, dass die Religion eine Wurzel des gegenwärtigen globalen kulturellen Übels darstellt, ist damit jedoch nicht ausgeräumt.

Im Unterschied zur Religion gilt Gott dagegen längst nicht mehr als Bedrohung des Lebens, die seine Heiligkeit nebst seiner Güte und Gnade einst ausstrahlte. Er ist im Zuge der Aufklärung von dem „zu fürchtenden“ über den „lieben“ zum ausschließlich „liebenden Gott“ geworden, der als eine Art Kummerkasten für alles Verständnis hat. Dabei wird die strafende bzw. vergeltende Seite Gottes⁶⁹ ganz ausgeblendet oder als archaisches Zeitkolorit eines Gottes abgetan, der alle Sünder uneingeschränkt liebt.

Diese durch die Säkularisierung bedingte Umkehrung des Verhältnisses von Angst und Religion trifft für die altorientalischen bzw. antiken Religionen nicht zu. Dort ist es weniger die Religion, die den Menschen Angst

den Punkt: Gott erschafft Licht und Finsternis, von ihm allein gehen Heil und Unheil aus (Jes 45,7). Ezechiel wird von seinem Gott mit einer schlimmen Drohung belegt, sollte er sein Volk nicht vor dem Unheil warnen (Ez 3,16–19). So steht auch der mit Gott im Bunde stehende Mensch vor dem Problem, dass Gottes Solidarität verlierbar scheint und sich in Feindschaft verwandeln kann. Das Heil kann nicht nur gewonnen, sondern auch wieder verspielt werden.

⁶⁸ Dies gilt in gleicher Weise auch für polytheistische Kontexte wie im Alten Orient und in der antiken Welt.

⁶⁹ Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 65–103.

macht, es sei denn im technischen Sinne als Sorge um die Kenntnis des magischen oder rituellen Know-hows. Vielmehr gehört die Religion und die ihr folgende Theologie für die altorientalische und spätantike Welt der Bibel ganz auf die Seite der Angst- und Lebensbewältigung. Dies ist in unserer Welt anders geworden. Man ist geneigt, Luthers „Deus absconditus“ (die unheimliche, verborgene Seite Gottes) neu zu fassen und diesen durch die Bedrohung einer fundamentalistischen „religio abscondita“, einer immer unheimlicher werdenden Religiosität zu ersetzen, die an den Wurzeln der Aufklärung nagt. Die Renaissance des Irrationalismus und der mit ihr bisweilen einhergehenden Unvernunft wecken unter uns zu Recht ganz neue Befürchtungen. Denn Fundamentalismus macht Angst, paradoxerweise gerade weil er selbst keine Angst und kein „Tremendum“ vor dem Heiligen mehr kennt. Allzu sicher wähnt er sich, in Namen eines Gottes gültig und berufen zu handeln, der bedingungslose Treue verlangt und letztlich auch das Zünden von Sprengsätzen inmitten Unschuldiger rechtfertigt, solange dies „um Gottes willen“ geschieht.

Das Problem des Fundamentalismus besteht nämlich gerade darin, dass ihm trotz gegenteiliger Beteuerungen gerade die Furcht vor Gott abhanden gekommen ist. Fundamentalisten haben die Verunsicherung und Angst hervorrufenden Begegnungen mit Gott durch die Begegnung mit einem heiligen Buch ersetzt. Koran und Bibel sind bei ihnen an die Stelle realer Gottesbegegnungen und der aus ihr resultierenden erschütternden Erfahrung der Präsenz des Heiligen getreten. Denn vor einem Buch voller unfehlbarer Wahrheiten muss man keine Angst haben. Aus ihm kann man aber als Surrogat für die Begegnung mit dem Heiligen Aufträge oder Opfer aller Art herauslesen, die als Observanz und Hingabe an Gott gedeutet werden. Die Substitution Gottes durch ein heiliges Buch führt latent zu einem gottlosem Fanatismus für „Gottes Sache“, als deren Sachwalter Fundamentalisten sich sehen, was mit Verweisen auf Bibel- oder Koranstellen legitimiert wird. Gottes Wille ist für Fundamentalisten aufgrund seiner literarischen und damit jederzeit verifizierbaren und für alle zu allen Zeiten gültigen Gestalt ebenso klar wie unantastbar. Diesen – für alle Ungläubigen bedrohlichen – hermeneutischen Grundsatz hat Jesus von Nazareth vehement bestritten und etwa die Gebote der Tora durch den hinter ihnen stehenden „Willen des Vaters“ einer kritischen Revision unterzogen, was durchaus als höchstinstanzliche Bibelkritik verstanden werden darf.⁷⁰ Jesus war bei aller Hochschätzung der Tora nicht der erste und auch nicht der letzte „Bibelkritiker“ innerhalb des Bibelkanons, zumal ihm Paulus mit seiner hermeneutischen Fundamentalkritik folgte und die „Rechtfertigung der Sünder allein aus Glauben“ den heillosen Mechanismen religiöser Ob-

⁷⁰ Man denke nur an die Umkehr von „Rein und Unrein“ (Mk 7, 19–23) oder an die Radikalisierung der Mose-Tora in der Bergpredigt (Mt 5, 21–48), deren Antithesen Schrift und Tradition einer grundlegenden Kritik unterwarfen.

servanz entgegenhielt. Für Christen verbietet sich schon deshalb jede Form eines fundamentalistischen Bibelgebrauchs.

Mit dem für Fundamentalisten charakteristischen Verlust der Gottesfurcht geht zugleich die Furcht vor dem Verlust des eigenen Lebens als menschliche Letztsicherung verloren, das in letzter Konsequenz Gott zu opfern, was zum notwendigen Martyrium stilisiert wird. Religiöse Bombenleger setzen sich an die Stelle Gottes, indem sie das Jüngste Gericht exorzieren und damit antizipieren. Der Verlust an Gottesfurcht manifestiert sich gerade in einem maliziösen Wahn, demzufolge Gott von seinen Anhängern permanente Opfer zur Überprüfung ihrer Observanzbereitschaft verlange (notfalls ein Selbstopfer), um auf diese Weise die Treue seiner Anhänger zu prüfen. Das erste Opfer, das Fundamentalisten erbringen, ist dabei immer das der intellektuellen Redlichkeit („sacrificium intellectus“).

Gerade der sich weltweit ausbreitende Fundamentalismus verweist darauf, dass Angst und Furcht auf dem Gebiet der Religion bleibend notwendig sind, um diese vor der Barbarei zu bewahren. Religion wird unmenschlich, wenn sie allzu furchtlos und selbstsicher auftritt. Schlussendlich verliert der religiöse Mensch mit der Furcht vor seinem numinosen Gegenüber und dem Surrogat nicht mehr hinterfragbarer heiliger Schriften auch seinen Selbsterhaltungstrieb und damit die Furcht, das eigene Leben zu verlieren.

Der religiöse Fundamentalismus ist dabei längst nicht mehr die Religion der „Primitiven“ oder Ungebildeten. Ihre Protagonisten sind oft umgekehrt hochintelligente und gebildete Menschen, die lediglich den Bereich der Religion zur Insel des Irrationalen und einer nicht mehr hinterfragbaren Observanz erklären, in der segmentär Vernunft und Logik außer Kraft gesetzt werden. Hier sind nicht nur die Todespiloten von „Nine-Eleven“ zu nennen. Auch die den politisch bisweilen unbedarft wirkenden Präsidenten der USA und seinen religiösen Kriegswahn unterstützenden konservativen Kreise der „Neokons“ und die „religiöse Rechte“ sind eindrucksvolle Beispiele für ein solches dualistisches Weltverständnis.

Die Transgression von der physischen Welt, in der auch für Fundamentalisten die Kausalprinzipien von Ursache und Wirkung gelten, zur Metaphysik, die eigenen, nicht einsichtigen aber schriftlich fixierten Gesetzen folgt, ist dabei wohl das Resultat einer Sehnsucht nach einer gänzlichen anderen Welt, die als religiöses Paralleluniversum koexistiert. Die postmoderne Erfahrung des Verlusts eines Weltganzen sowie das zunehmende Patchworkwissen einer hochspezialisierten und ausdifferenzierten Arbeitswelt wecken die Sehnsucht nach einer dem Menschen und seinem Erkennen zwar entzogenen, aber immerhin das Weltganze wieder einenden Religiosität, die sich bestimmend, tröstend und verheißend – und damit ausgesprochen attraktiv – gegen das Gefühl der Verlorenheit in einem unübersichtlichen Kosmos anbietet.

Ist die Religion eine ganz eigene „Provinz im Gemüt des Menschen“ (F. Schleiermacher), so ist die dialektisch zu ihr in Beziehung stehende Angst, das Tremendum, für jede religiöse Praxis ein notwendiges Korrektiv. Sie

hat eine wichtige Funktion bei der Begegnung mit dem Heiligen: Die Gottesfurcht, die sich coram Deo einstellt, bewirkt nämlich stets eine heilsame Verunsicherung der allzu selbstgewissen Gottesverehrer.

Freilich kann Religion mehr leisten, als nur Angst oder Hybris hervorzu- bringen. Wer die Titelgeschichte des SPIEGEL zum Thema „Lebensgefühl Angst“ vom August dieses Jahres gelesen hat,⁷¹ dem wird aufgefallen sein, dass religiöse Menschen insgesamt zufriedener und statistisch betrachtet sogar länger leben (wobei man sich durchaus fragen kann, ob ihnen das überhaupt recht ist!). Religion kann nämlich nicht nur Angst, sondern auch lebensgewiss, lebensfroh und lebensüchtig machen. Sie macht krank und lebensuntüchtig, wo ihr mit dem „Heiligen“ das Tremendum abhanden kommt. Religion bedarf also der Dialektik von Tremendum und Fascinans im Umgang mit dem Heiligen, auf das ich Sie heute Morgen zumindest ein wenig neugierig machen wollte.

Bibliografie

- Baldermann, I., Ich werde nicht sterben sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, Neukirchen-Vluyn ²1994
- Beck, H. G., Art. Theophanie II: Im AT, in RGG³ VI, Tübingen 1962, 841–845
- Brändle, R., Die Spätantike – ein Zeitalter der Angst?, in: Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 25–41
- Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997
- Janowski, B./Welker, M. (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000
- Jenni, E., Angst und Hoffnung bei den alten Babyloniern, in: Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 9–23
- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik (Lizenzausgabe), Darmstadt ³1984
- Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103
- Kierkegaard, S., Der Begriff Angst, Hamburg 1984 (hg. und übersetzt von H. Rochol)
- Knierim, R., Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965
- Körtner, U. H. J. (Hg.), Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema, Neukirchen-Vluyn 2001
- Küng, H., Existiert Gott?, München 1978
- Loader, J. A., Angst und Furcht aus alttestamentlichem Blickwinkel, in: Körtner, U. H. J. (Hg.), Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema, Neukirchen-Vluyn 2001, 7–31
- Meinhold, J., Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK 16.1), Zürich 1991

⁷¹ Vgl. DER SPIEGEL, Nr. 35 vom 28. 8. 2006.

- Michaels, A.*, Art. Angst/Furcht: I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. I, Tübingen 1998, 496
- Miggebrink, R.*, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002
- Moser, T.*, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1992
- Otto, R.*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991 (Nachdruck der Ausgabe von 1963)
- Preuß, H. D.*, Art. Offenbarung II: Altes Testament, in: TRE XXV, Berlin/New York 1995, 117–128
- Schmidt, W. H.*, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996
- Seybold, K.*, In der Angst noch Hoffnung, Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen, in: *Fischer, J./Gäbler, U.* (Hg.), *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*, Stuttgart 1997, 59–79
- Stähli, H.-P.*, Art. אָרַר, in: THWAT I, München 1984, 765–778
- Stegemann, E. W.*, Das ängstliche Harren der Kreatur“. Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltentwurf des Paulus, *Fischer, J./Gäbler, U.* (Hg.), *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*, Stuttgart 1997, 81–101
- Süddeutsche Zeitung*, Das Heilige. Eine Beilage der Süddeutschen Zeitung zur Leipziger Buchmesse 2006, Nr. 61, vom 14. 3. 2006
- Willi-Plein, I.*, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993