

Manfred Görg

Zeichen und Boten göttlicher Macht

Zur Dynamik der Bildsprache in biblischen Texten

1. Poesie des Mondes

Sonne, Mond und Sterne sehen wir heutzutage vielfach mit anderen Augen an als unsere Vorfahren, die noch nicht mit ständig neuen Informationen über den Kosmos, seine Gestalt, sein Werden und sein Schicksal überschüttet wurden, stattdessen vielmehr den Eindruck wahrnahmen und mit der Kraft der Sinne erlebten, was es bedeutet, die Mächte des Himmels und der Erde auf sich wirken zu lassen, die eigene Natur als Teil einer auf den Menschen hin geschaffenen Welt zu begreifen. Stehen wir erneut an einer Wende zu einer Sichtweise, die angesichts global-technischer Ambitionen die Dimension der Bilderwelt neu entdecken muss?

Wo etwa der Mond zum Zielpunkt einer mit Explosionsmaterial bestückten Rakete geworden ist, um mögliche Wasservorkommen auf dem Erdtrabanten zu eruieren, da bleibt offenbar kein Platz mehr für die aktuelle Würdigung des Mondscheins, wie man ihn immerhin noch an manchen Abenden und Nächten dieses Sommers genießen durfte.

Wem sind andererseits nicht die schönen Verse vom „Mond“ im „Abendlied“ *Der Mond ist aufgegangen* von Matthias Claudius vertraut, die zugleich anrührend wie bezeichnend sind; anrührend, weil sie wohl von Haus aus für Menschen mit unverstellter Weltsicht bestimmt sind, bezeichnend, weil sie ein Lebensgefühl vermitteln, das sich keineswegs einem ungestörten Blick auf die hintergründige Wirklichkeit verwehrt, wohl aber den scheinbaren Antagonismus von naiver Schau und faktischer Realitätssicht geradezu tröstend suspendiert:

*Seht ihr den Mond dort stehen?
Er ist nur halb zu sehen,
Und ist doch rund und schön!
So sind wohl manche Sachen,
Die wir getrost belachen,
weil unsre Augen sie nicht sehn.*

So hat vor kurzem noch ein Kommentar des Literaturwissenschaftlers Wolfgang Frühwald den Kern getroffen, da er die Verse der 3. Strophe als Ausdruck des Miteinanders von kritischem Durchblick und hintergründiger Wahrheitsfindung zu betrachten gelehrt hat, um zugleich auf die zeitgenössische und doch so folgenreiche Wende hin zu einer teilweise verkümmerten Wertung der Bildsprache und Metaphorik in der Gegenwart aufmerksam zu machen. Das bekannte Bekenntnis Immanuel Kants zur kritischen Vernunft und zugleich zum „gestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir“ findet nach Frühwald eine verwandte Konzeption, da hier das beginnende Wissen um Naturgesetze mit der überkommenen Lebenspragmatik eine Symbiose einzugehen versucht.

Dem Menschen biblischer Zeiten war die ganzheitliche Dimension der bilderweltlichen Sprache wohl vertraut. Man befand sich nicht in einem ständigen Erklärungsnotstand, wie Schriftausleger und Prediger einerseits und Leser und Adressaten andererseits von heute, die eigens die Bedeutungsfrage aufwerfen und nur zu häufig selbst nicht mehr beantworten und noch weniger weiter vermitteln können.

2. Vergleich und Metapher

Eine grundlegende Einsicht ist die Unterscheidung von Vergleich und Metapher. Dazu sei ein klassisches Beispiel aus dem Hohenlied, jenem Meisterstück hebräischer Poesie und Kunststück der Liebeswerbung, gewählt. Eine wichtige Feststellung gilt es gleichwohl vorab zu treffen: es geht in unserem Zusammenhang zunächst um Beobachtungen zur Sprachgestalt, d.h. nicht unmittelbar um den Bildcharakter oder den semantischen Hintergrund der in sprachlichen Äußerungen präsentierten Ausdrucksform.

Noch im Vorfeld tiefer greifender Definitionen und Distinktionen kann ein bezeichnender Unterschied in biblischer Bildsprache getroffen werden, der sich bereits auf der sprachlichen Ebene bemerkbar machen kann, ohne dies freilich in jedem Fall zu müssen. In HL 5,12 werden die Augen des geliebten Partners syntaktisch mit Hilfe einer Vergleichspartikel „wie“ mit „Tauben“ zusammengestellt:

„Seine Augen (sind) wie Tauben“,

während zuvor in HL 1,15 und 4,1 die Augen der Geliebten im Munde des Mannes schlichtweg als „Tauben“ bezeichnet werden:

„Deine Augen sind Tauben“.

Im ersten Fall liegt ein Vergleichssatz vor, der eine formale und semantische Gleichsetzung der beiden Substantive von vorneherein ausschließt. Im zweiten Fall mag den heutigen Leser die augenscheinliche Gleichstellung der zwei Nomina irritieren, die offenbar ohne ein eindeutiges sprachliches Indiz für das Vorliegen eines Vergleichs auskommt. Da gleichwohl das Prädikat nicht determiniert ist, kann von einer simplen Gleichsetzung des Satzes mit einem sogenannten Identifikationssatz keine Rede sein. Es handelt sich vielmehr um eine syntaktisch exakte und zugleich übertragene Koordination zweier nicht deckungsgleicher Nomina, welche die Annahme einer metaphorischen Redeweise rechtfertigt. Von nicht geringem Interesse wird die Beobachtung sein, dass die über den bloßen Vergleich hinaus greifende metaphorische Diktion nur bei der Schilderung der Geliebten Anwendung findet.

Es ist das Verdienst des Schweizer Alttestamentlers Othmar Keel, am Beispiel der Poesie des Hohenliedes die Dimension der metaphorischen Aussagen herausgestellt und präzisiert zu haben. Mit seiner Wahrnehmung, dass es nicht hinreicht, zur Deutung der anstehenden Redeform etwa eine organische Qualität von Menschen- und Taubenaugen oder die jeweilige Färbung oder, wie zuvor vielfach versucht, den Umriss der Augenzeichnung (etwa in ägyptischer Malkunst) ins Spiel zu bringen, konnte er plausibel begründen, stattdessen primär auf die Beweglichkeit der Tauben und vor allem auf deren Charakter als Botenvögel abzuheben, deren Rolle darin bestünde, die „Botschaft der Liebe und Zärtlichkeit“ zu übermitteln.¹ Zugleich möchte Keel empfehlen, das im hebräischen Text gebotene Wort für „Augen“ vielmehr mit „Blicke“ zu übersetzen², was gewiss attraktiv sein könnte, würde es nicht zuletzt die reizvolle Metaphorik im Beschreibungslied wie etwa im Kontext von 4,1 tangieren.

Keels wichtige Beobachtungen zur Qualität dieser Bildsprache verdeutlichen vor allem, dass sich der metaphorische Gebrauch in besonderer Weise eignet, Vorstellungen aus dem Bereich religiöser Vorstellungen zur Sprache zu bringen³. Altorientalische Texte und Bilder vermögen so etwa die Rolle der Taube als Symboltier der Liebesgöttin Ishtar vor Augen zu führen.⁴ Eine solche Beziehung geht freilich entschieden über einen bloßen Vergleichscharakter in bildhafter Rede hinaus und transzendiert auch

¹ O. Keel, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes: Stuttgarter Bibelstudien* 114/115, Stuttgart 1984, S. 58. Vgl. auch Ders., *Das Hohelied: Zürcher Bibelkommentare*, Zürich 1986, S. 71-74.

² Keel, *Blicke*, S. 56. Ders., *Hohelied*, S. 74.

³ Näheres bei Keel, *Hohelied*, S. 35-39.

⁴ Keel, *Blicke*, 59-62. Vgl. auch S. Schroer, *Taube*, in: M. Görg – B. Lang, *Neues Bibel-Lexikon III*, Sp. 787-780.

den primär metaphorischen Gebrauch, öffnet vielmehr den Zugang zur vielgestaltigen Welt jener Äußerungen, die in der Welt des Mythos und der Mythen ihre eigentliche Heimat haben. Damit betreten wir eine weitere Ebene.

3. Metaphorik und Mythologie

Die Welt des Mythos und der Mythen ist aus dem Hintergrund biblischer Texte ebenso wenig wegzudenken wie aus den unzähligen religiös orientierten Dokumenten Ägyptens und des Alten Orients. Die mythische Dimension ist freilich nicht unmittelbar zu begreifen, da zu den essentiellen Eigenheiten des Mythos die Verborgenheit gehört, die wir auch als „Geheimnis“ bezeichnen und werten können. Wo der Mythos aus der Sphäre des Mysteriums heraustritt, sozusagen sich „offenbart“, haben wir es vor allem m.E. mit diversen Äußerungen der Mythologie als „Arbeit am Mythos“ (H. Blumenberg) zu tun. Diejenigen metaphorischen Sprachformen, die über ihre semantische Mehrdeutigkeit hinaus einen Tiefenbezug zu mythologischen Äußerungsweisen zu erkennen geben, finden sich naturgemäß überwiegend in poetischen Texten, haben ihren Platz aber auch u.a. in den narrativen Bereichen biblischer Bücher.

Nehmen wir erneut das Bild der Taube ins Visier. Als Botenvogel mit einer Kunde über mythische Erinnerungen kann die Taube auch sonst in der Bibel, wenn auch nicht stets mit gleichartiger Transparenz, mit einer Botschaft aufwarten, die nicht einfach der greifbaren Umwelt entstammt, sondern letztlich einen Kontakt zur Schöpfung und Neuordnung der Welt überhaupt herstellt. So ist bekanntlich in den Traditionen von der großen Flut und der Rolle Noachs in der Arche von einer Taube die Rede, die nach einem zunächst erfolglosen Versuch die Nachricht vom Ende der Katastrophe überbringt, ohne dadurch zu einer bloßen Brieftaube degeneriert zu werden. „Und die Taube kam zur Abendzeit zu ihm zurück, und siehe, ein frisches Blatt des Ölbaums war in ihrem Schnabel, da erkannte Noach, dass sich die Wasser von der Erde verlaufen hatten“ (Gen 8,11). Dazu vermerkt L. Ruppert mit Recht: „Es ist ein ‚frisches‘, also ein abgerissenes, nicht etwa aufgefishetes Ölbaumblatt, das die Taube mitbringt, ein Zeichen neuer Vegetation, neuen Lebens“⁵, und er bestätigt die Feststellung J. Scharberts, dass nunmehr „der Friede zwischen Gott und der

⁵ L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Würzburg 1992, S. 359f. Vgl. auch P. Maiberger, Ölbaum, in: M. Görg – B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon III, Sp. 6.

Menschheit wiederhergestellt“ sei⁶. Die Taube mit dem Olivenzweig im Schnabel ist ja in der Tat „zum in der ganzen Welt bei allen Völkern und Kulturen verstandenen Symbol des Friedens geworden“.⁷ Die Vorstellung von der regenerativen Kraft des Ölbaums und vor allem des Öls ist zweifellos in Verbindung mit mythischen Imaginationen und Erinnerungen an eine heile und heilgewordene Welt zu sehen.

In der Richtung einer Friedensbotschaft, die freilich an eine Umkehrforderung geknüpft ist, dürfte auch die Rolle des Propheten Jona zu interpretieren sein, dessen Name bekanntlich „Taube“ bedeutet, womit bereits in der möglicherweise fiktiven Namengebung dieser Gestalt „im Wechselspiel zwischen Faszination und Irritation“⁸ zum Ausdruck kommen mag, dass der Prophet letztendlich doch zum Botschafter der Versöhnung Gottes mit dem Menschen geworden ist. Vielleicht darf hier auch auf eine gewisse Parallelität im Wandel der Funktion hingewiesen werden, den die Jonagestalt mit der Taube in Gen 8 teilt, da die von Noach ausgesandte Taube zunächst ohne positive Nachricht zurückkehrt, beim zweiten Mal aber Erfolg hat.⁹

4. Mythologie und Offenbarung

Auf den Vorgaben des Alten Testaments ruht nicht zuletzt auch die im Neuen Testament belegte Vorstellung von der Kunde über Jesus aus dem Himmel anlässlich der Taufe Jesu (Mt 3,16 par), wobei wiederum die „Botenfunktion“ der Taube zur Geltung kommt¹⁰, überdies aber die in mythologischer Sprache („Stimme aus dem Himmel“) vermittelte „Offenbarung“ über den „erwählten“ bzw. „geliebten“ Gottessohn Jesus, deren Wortlaut im Unterschied zu Mt 3,16 in der Parallelstelle Mk 1,11 in direkter Rede gehalten ist: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“. Zuvor ist jeweils von einer Vision Jesu die Rede, wo-

⁶ J. Scharbert, Genesis 1-11, Die Neue Echter Bibel, Würzburg 1983, S. 91.

⁷ Scharbert, Genesis, 92. Vgl. auch S. Schroer, Taube, in: M. Görg – B. Lang, Neues Bibel-Lexikon III, Sp. 787-780.

⁸ P. Weimar, Eine Geschichte voller Überraschungen, Annäherungen an die Jonaerzählung: Stuttgarter Bibel-Studien 217, Stuttgart 2009, S. 11. Vgl. auch bereits G. Vanoni, Der Mann, der Taube hieß, Wien 1984.

⁹ Insofern kann man erwägen, ob nicht auch die Deutung des Gurrens der Taube als Klage (vgl. u.a. Jes 38,14; 59,11) auf das Schicksal des Propheten als Boten Gottes verweist, dessen primäre Reaktion der Klage der letztendlichen Rettungserfahrung vorangeht. Anders Keel, Blicke, S. 58, Anm. 135, der hier und in der Rolle der Taube als Opfertier (u.a. Lev 1,14-17) einen gravierenden Unterschied zur Rolle der Taube im HL erkennen will.

¹⁰ Keel, Blicke, S. 58. Ders., Hohelied, S. 74. Schroer, Taube, Sp. 790.

nach „der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam“ (Mk 1,10; Mt 1,16).

Diese ebenfalls mythologische Sprache, die, um Missverständnisse zu vermeiden, keineswegs als „unwirkliche“ oder ‚bloß‘ phantasievolle Sprache gewertet werden darf, muss wie jede Äußerungsform mythischen Ursprungs als angemessene Wiedergabe einer visionären Eingebung verstanden werden, wie sie auch der jeweilige Evangelist gedeutet wissen will, der sich eines Sprachgebrauchs bedient, wie er in einer vom altorientalisch-antiken Weltbild beherrschten Anschauung selbstverständlich ist. Zu den besonderen Mythologomena zählt nicht nur die Öffnung des Himmels und die Himmelstimme, sondern die im Zentrum stehende Rede von der Herabkunft des Geistes Gottes in Taubengestalt, die wie ein absolutes Novum in der Religionsgeschichte und als Eigengut neutestamentlicher Vorstellungen erscheinen und dem Traditionsstück von der Taufe Jesu im Jordan den Rang eines unvergleichlichen Initialritus attestieren lassen mag. Dennoch ruht auch diese Manifestation von „Offenbarung“ auf älteren Vorgaben, die neben den bekannten Bezugnahmen auf die Formel zur göttlichen Sohnschaft des Königs nach Ps 2,7¹¹ und Jes 42,1¹² auch noch ein elementareres Fundament in der Rede vom „Geist Gottes“ im Ersten Schöpfungstext (Gen 1,2) aus der Feder priesterschriftlicher Autoren hat.

Nach dem Wortlaut von Gen 1,2 – vermutlich einem kurzgefassten Einleitungstext aus einer älteren Fassung des jetzigen Ersten Schöpfungstextes Gen 1,1-2,4¹³ – bewegt sich vor Beginn des eigentlichen Schöpfungsgeschehens ein als „Ruach Elohim“, gewöhnlich mit „Geist Gottes“ wiedergegeben, bezeichnetes Phänomen über dem tiefen, wässrigen Abgrund, der Tehom genannt wird. Vom Subjekt wird gesagt, dass es über der Untiefe im „Flattern“ begriffen gewesen sei, welcher Ausdruck an eine Vogelgestalt denken lässt. Da alle Versuche, für den Ausdruck „Ruach

¹¹ Zur Verankerung dieser Formel, die keinem Adoptionsritus entstammt, sondern in der ursprünglich mythologischen Dimension der ägyptischen Gott-König-Reden beheimatet ist, vgl. bereits M. Görg, Die „Wiedergeburt“ des Königs (Ps 2,7b), in: *Theologie und Glaube* 60, 1970, S. 413-426; wiederabgedruckt in: Ders., *Studien zur biblischägyptischen Religionsgeschichte: Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* 14, Stuttgart 1992, S. 17-31.

¹² Dazu jetzt U. Berges, *Jesaja 40-48*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2008, S. 228-230, der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass der „Knecht JHWHs“ mit der Geistbegabung als „königlicher Mandatsträger“ qualifiziert wird, ohne dass diese Rolle jedoch irgendeine Einengung seiner Singularität bedeutet.

¹³ Näheres zur Gestalt und Dependenz des Textzusammenhangs u.a. bei M. Görg, *Genesis und Trinität. Religionsgeschichtliche Implikationen des Glaubens an den dreieinen Gott*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47, 1996, S. 295-313. Ders., *Vorwelt – Raum – Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel*, in: J. Dorschner (Hg.), *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998, S. 132-158.

Elohim“ eine alternative Sinndeutung, etwa einen massiven Sturmwind, zu finden, als gescheitert gelten müssen, muss es bei einer mythologischen Interpretation bleiben, wie diese denn auch seit langem vorgeschlagen worden ist. Es handelt sich auf der Basis religionsvergleichender Studien um einen Ausdruck, der in deutlicher Parallele zu ägyptischen Schöpfungslehren (Kosmogonien) den Urvogel des göttlichen Schöpfungsprozesses meint.¹⁴

Als einen solchen Urvogel kennt die ägyptische Mythologie die Nilgans, die dem Schöpfergott Amun von Theben zugeordnet ist, welcher Gott in der ägyptischen Reichstriade die Position eines „Geist-Gottes“ einnimmt. Die Gans (ägypt. *smn*) als Symboltier des Hochgottes Amun versinnbildet das verborgene Geheimnis des inneren Zusammenhalts der geschaffenen Welt wie auch die bleibende Wirklichkeit der Schöpferkraft. Die phonetische Gestalt des Namens Amun, der eigentlich der „Verborgene“ (ägypt. *jmn*; ausgesprochen etwa „*amana*“) bedeutet, berührt sich mit der Basis *mn* „bleiben“.¹⁵ Amun konnte so als der „Verborgene“ und der „Bleibende“ zugleich gedeutet werden. Übertragen auf die religiösen Verhältnisse in Israel mit dem sich entwickelnden Ein-Gott-Glauben konnten dem Gott Israels die genannten Vollmachten des Geistgottes übertragen werden. Die von den priesterlichen Autoren bewusst gewählte Bezeichnung „Elohim“ (formal eine Pluralbildung) eignete sich bestens dafür, die scheinbar divergierenden Vorstellungen von der Verborgenheit und der bleibenden Existenz in der Gottesidee des „Einen in Vielfalt“ zusammenzuschauen.

Die Rede vom „Geist Gottes“ in Gen 1,2 vermittelt also einen Eindruck von der langen Vorgeschichte des Leben schaffenden Schöpfergottes, der die Gefahren einer chaotischen Dissonanz in Schranken hält und die Vorbedingungen für die Entfaltung einer lebensfreundlichen Welt in Szene setzt. Diese Initiative des biblischen Gottes ermöglicht und bereitet die Wege, dass sowohl der Himmel mit Sonne und Mond wie auch die Erde mit ihren Lebewesen d.h. also alle Institutionen des Kosmos auf Zukunft hin existieren können.

¹⁴ Näheres dazu in M. Görg, Nilgans und Heiliger Geist. Bilder der Schöpfung in Ägypten und Israel, Düsseldorf 1997.

¹⁵ Da das ägyptische Wort für die Gans phonetisch mit der Kausativform des Verbums *mn* „fest sein“ „bleiben“ verbunden ist, d.h. etwa die „Festmachende“ bedeutet, welches Verbum auch im semitischen Sprachbereich eine lautliche Entsprechung hat, konnte auch der Gottesname Amun, der zunächst vom Verbum *jmn* „verborgen sein“ abzuleiten ist, als der „Bleibende“ interpretiert werden. So besteht eine lautlich-semantische Linie bis zur biblischen Stammbildung für das Glauben als „Sich Festmachen“ in Gott und zum bekannten „Amen“ als formelhaftem Ausdruck zur Bestätigung des Glaubens.

Die Wortfügung „Geist Gottes“ entspricht schließlich formal dem Ausdruck „Bild Gottes“ im weiteren Verlauf der priesterschriftlichen Schöpfungsdarstellung. Dieser wohl ebenfalls der Erstfassung zugehörige Ausdruck bezieht sich auf den Menschen, der sozusagen als lebendige „Statue“ erscheint (Gen 1,26), wiederum analog zur Sinndeutung ägyptischer Königsstatuen, die den Regenten als „Sohn Gottes“ mit ordnungsstiftender Posierung zeigen können, zumal wenn sie in kolossaler Ausführung gestaltet sind. Die Zielrichtung der Menschenschöpfung signalisiert Verantwortung für die Sicherheit des Lebens und Schutz vor dem Abgleiten ins Bodenlose.¹⁶

5. Geheimnis des Lebens im Kosmos

Nach der hier exemplarisch betrachteten Sinndeutung des Bildworts von der Taube kommen wir zurück auf den eingangs erwähnten Mond als einen eindrucksvollen Repräsentanten der Gestirnswelt. Das überkommene Vorstellungsgut vom Kosmos aus dem Alten Orient und auch aus der Bibel lehrt uns u.a., dass der hier eingangs erwähnte Mond mit seiner Symbolik genügend Anlass gab, ihn als Begleiter des irdischen und kultbezogenen Lebens und als Wächter zur Nachtzeit sowohl als männliche wie auch als weibliche Gottheit zu verehren. Im Raum Palästina/Syriens war nicht zuletzt die mit dem mesopotamischen Ischtarkult verwandte Verehrung einer Mondgottheit verbreitet, wobei „der positive Einfluss des Neumondes auf das Gedeihen von Pflanzen und Tieren im Vordergrund stand“.¹⁷ In jüngster Zeit ist etwa auf eine Darstellung in der palästinischen Miniaturkunst des 7./6. Jahrhunderts v. Chr. aus Lachisch aufmerksam gemacht worden, bei welcher „über einer Taube, dem Symboltier der Fruchtbarkeitsgöttin, Mondsichel und Scheibe eingeritzt sind, was zudem auf die besondere Bedeutung der Neumonds wie der Vollmondstage schließen lässt“.¹⁸ Die Verehrung der Liebesgöttin Ishtar und die besondere Neigung zur Verehrung des Mondes haben ihren mythischen Urgrund im Bedürfnis der Bevölkerung des Raumes, in dem die Bibel entstanden und gewachsen ist, das Mondgestirn am Abendhimmel ebenso wie die vertraute Taube der lebendigen Tierwelt auf Erden mit Assoziatio-

¹⁶ Näheres zur religionsgeschichtlichen Deutung und Anbindung von Gen 1,26-28 u.a. bei M. Görg, „Ebenbild Gottes“ – Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität, in: R. Bucher – O. Fuchs – J. Kügler, In Würde leben (Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück): Theologie in Geschichte und Gesellschaft 6, Luzern 1998, S. 11-23.

¹⁷ G. Theuer, Der Mondgott in den Religionen Syriens-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24: Orbis Biblicus et Orientalis 173, Freiburg Schweiz/Göttingen 2000, S. 523.

¹⁸ Theuer, Mondgott, S. 523.

nen der Hoffnung auf göttlichen Beistand auszustatten. Die allmähliche Hinorientierung Israels auf den einen Gott als Urheber und Sachwalter der Schöpfungswirklichkeit hat das grundlegende Verlangen des Menschen nach überirdischen und irdischen Begleitern durch die Herausforderungen auf Erden nicht suspendiert, sondern auf den Schöpfer allen Lebens und den Garanten für Sicherheit und Rettung schlechthin konzentriert. In dieser bleibenden Verwiesenheit stehen neben den Juden und Christen auch alle Glaubenden und Menschen guten Willens.