

Ein »leidenschaftlicher Gott«

Zu einem zentralen Motiv biblischer Theologie¹

Dominik Markl SJ, Rom

»Denn ich bin ein eifersüchtiger Gott« lesen wir in den meisten Übersetzungen als Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbots des Dekalogs (Ex 20,5; Dtn 5,9).² Eine eigenartige Aussage in einem der herausragendsten und einflussreichsten Texte der Bibel!³ Müssen wir uns Gott als einen rasenden Liebhaber oder Ehemann vorstellen, der sich obsessiv vernachlässigt fühlt, beim Partner unablässig Untreue sucht, leicht die Beherrschung verliert, zu irrationalem und gewalttätigem Handeln neigt? Solche Eigenschaften könnte man mit einem charakterlich eifersüchtigen Menschen assoziieren.⁴ Vorstellungen wie diese können die Bedeutung und Tragweite dieser biblischen Gottesaussage verunklären, die eigentlich, wie im Folgenden argumentiert werden soll, ein zentrales Motiv biblischer Theologie zum Ausdruck bringt. Der Gott der Bibel ist ein leidenschaftlicher Gott. Die folgenden Überlegungen wollen daher zunächst dem Bedeutungsspektrum der zugrundeliegenden hebräischen Formulierung nachgehen, sodann ihre Rolle als theologische Spitzenaussage im Penta-

- 1 Eine Vortrags-Version dieses Artikels wurde am 7. November 2011 im Rahmen meines Habilitationsverfahrens im Madonnensaal der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck präsentiert. Widmen möchte ich diesen Beitrag drei Männern, deren Leidenschaft für ihre Sache meine Leidenschaft bestärkt hat: Georg Fischer SJ, Eckart Otto und Georg Sporschill SJ. Georg Fischer ist mein Doktorvater. Eckart Otto hat als mein Gastgeber im Rahmen eines Humboldt-Stipendiums die Entstehung meiner Habilitationsschrift begleitet: Gottes Volk im Deuteronomium, BZAR 18 (Wiesbaden 2012). Georg Sporschill hat mich herausgefordert, die Lebensrelevanz der biblischen Schriften zu bedenken.
- 2 Vgl. die Einheitsübersetzung und die Elberfelder Bibel; »A jealous God« bietet die New Revised Standard Version wie schon die King James Bible; äquivalent übersetzen viele gängige modernsprachige Versionen. Bei Luther hieß es noch »ein eiveriger Gott«. Buber – Rosenzweig übersetzen »ein eifernder Gottherr«.
- 3 Der Dekalog ragt aus seinen Kontexten heraus, insofern diese ihn als einmalige Offenbarung Gottes an das ganze Volk Israel präsentieren. *D. Markl*, Was ist der Dekalog? BiLi 83 (2010), 216–223; *Ders.*, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5: HBS 49 (Freiburg 2007). Zu den einflussreichsten Texten der Bibel gehören die Zehn Gebote aufgrund ihrer enormen Wirkungsgeschichte: *Ders.* (Hg.), The decalogue and its cultural influence, HBM 58 (Sheffield 2013); *Ders.*, The decalogue in history. A preliminary survey of the fields and genres of its reception: ZAR 18 (2012), 279–293; *G. Levi* (Hg.), The ten commandments in history and tradition (Jerusalem 1990).
- 4 In einer etwas unglücklichen Bemühung, das Motiv des »eifersüchtigen« Gottes zu verteidigen, musste *G. L. Richardson*, The jealousy of God: ATHR 10 (1927), 47–50, hier 47, zugeben: »In popular language, it is true, jealousy is an unlovely trait.«

teuch darstellen, um schließlich andeutungsweise ihre Bedeutung für eine biblische Theologie zu skizzieren.

1. Eifer, Leidenschaft, Eifersucht: zum Bedeutungsspektrum der Wurzel qn'

Das im Dekalog gewöhnlich mit ›eifersüchtig‹ wiedergegebene Adjektiv qannā' begegnet in der hebräischen Bibel nur fünfmal und immer in der Gottesaussage 'ēl qannā' (Ex 20; 34; Dtn 4–6); zusätzlich findet sich zweimal die bedeutungsgleiche Nebenform 'ēl qannō' (Jos 24,19; Nah 1,2). Bevor wir die spezifische Bedeutung dieses Ausdrucks in seinen jeweiligen Kontexten untersuchen, sollten wir das Bedeutungsspektrum der hebräischen Wurzel umfassender anhand häufiger belegter Formen analysieren.⁵ Dafür stehen uns das Verbum qannā' (34 Belege) sowie das Nomen qin'āh (43 Vorkommen) zur Verfügung.⁶

Eine Sichtung der Verwendung dieser Wurzel zeigt folgendes Bild: Zum einen kann sich die Wurzel auf Eifersucht beziehen. So etwa eindeutig in göttlichen Anweisungen für den Fall, dass ein Mann gegenüber seiner Frau in Eifersucht entbrennt (Num 5,12–31), oder in Ezechiels Bild von Gott als Ehemann, der gegen seine untreue Gattin eifersüchtig ist (Ez 16,38.42; 23,25). Doch ist die Verwendung der Wurzel nicht auf solche Zusammenhänge beschränkt. Vielmehr kann sie auch das vehemente Gefühl von entbrennendem Zorn bezeichnen (z. B. Num 25,11; Dtn 29,19); oder auch energischen, aggressiven Einsatz – wie jenen des Elija, der die Baalspriester tötet (1 Kön 19,10.14). In anderen Kontexten wiederum kann die Wurzel für den Neid auf Sachgüter stehen (Gen 26,14).

Neben solchen aggressiven Gefühlen kann sich die Wurzel aber auch auf intensives Erbarmen beziehen, wenn Gottes erbarmender Eifer für

5 Verwandte Worte in benachbarten semitischen Sprachen tragen wenig zur semantischen Klärung bei, wie E. Reuter, קנא qn': ThWAT 7 (1993) 51–62, hier 52, lapidar vermerkt: »Die Etymologie der Wurzel qn' ist unergiebig.« Verwandte Worte decken ähnlich wie die hebräische Wurzel das Bedeutungsspektrum, Neid, Eifer, Eifersucht, ab.

6 Von den 43 Vorkommen des Nomens beziehen sich 24 auf Gott: Num 25,11bis; Dtn 29,19; 2 Kön 19,31; Jes 9,6; 26,11; 37,32; 42,31; 59,17; 63,15; Ez 5,13; 8,3.5; 16,38.42; 23,25; 36,5.6; 38,19; Zef 1,18; 3,8; Sach 1,14; 8,2; Ps 79,5. Von den 34 Verbalformen beziehen sich neun auf Gott: Dtn 32,16.21; 1 Kön 14,22; Ps 78,58; Ez 8,3; 39,25; Joel 2,18; Sach 1,14; 8,2. Als systematische Analyse dieser theologischen Verwendungen vgl. W. Berg, Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes? BZ 23 (1979), 197–211. Die früheste Einzeluntersuchung bot, soweit ich sehen kann, F. Küchler, Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament: ZAW 28 (1908) 42–52. Eine Monographie widmete dem Thema B. Renaud, Je suis un Dieu jaloux. Évolution et signification théologique de qin'āh: LeDiv 36 (Paris 1963). Zur folgenden Darstellung des semantischen Spektrums vgl. detaillierter bes. Reuter, קנא; G. Sauer, קנאה qin'āh: THAT 2 (1971) 647–650.

sein Volk erwacht (so in Ez 39,25; Joël 2,18; Sach 1,14). Darum bittet das Volksklagelied gegen Ende des Jesajabuches eindringlich: »Schau herab vom Himmel und sieh von der Wohnstatt deiner Heiligkeit und deiner Majestät: Wo sind dein Eifer (qin'āh) und deine Stärke, das Beben deines Inneren und deine Erbarmungen?« (Jes 63,15). Und schließlich kann das Nomen qin'āh sogar parallel zu »Liebe« verwendet werden, wie in der berühmten Spitzenaussage des Hohenliedes: »Stark wie der Tod ist die Liebe ('ahabāh), die Leidenschaft (qin'āh) ist mächtig wie die Unterwelt!« (Hld 8,3).⁷

Schon dieser kurze Überblick zeigt, dass das Bedeutungsspektrum der Wurzel qn' deutlich weiter ist als »Eifersucht«. Als allgemein geltende Grundbedeutung lässt sich subsumieren: »energischer emotionaler Einsatz in einer Beziehung«. ⁸ Diesem Bedeutungsspektrum entspricht die häufig im Griechischen für die Wurzel qn' verwendete Übersetzung ζήλος bzw. ζήλω etc. »Ungefähr die Hälfte aller Belege für ζήλος in LXX gebraucht das Wort für eine bestimmte Intensität des Handelns Gottes.«⁹

Warum aber sprechen die meisten modernen Übersetzungen vom »eifersüchtigen« Gott? Zunächst scheinen gewichtige Gründe für diese Übersetzung zu sprechen: Die Bezeichnung begegnet zumeist in unmittelbarem Kontext des Verbots der Verehrung fremder Götter bzw. von Bildern (Ex 20,3–5; Dtn 5,7–9; Ex 34,14; Dtn 4,23–24; 6,14–15; vgl. auch Jos 24,19–20). Zudem ist der Götzendienst im Bild des Ehebruchs bei Ezechiel eindeutig mit dem Motiv der göttlichen qin'āh verbunden (Ez 16,38.42; 23,25).

Bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich, dass auch gewichtige Gründe gegen eine solche semantische Einengung sprechen. Erstens: Im Dekalog wird der Ausdruck 'ēl qannā' syntaktisch eindeutig durch zwei

7 Y. Zakovitch, Das Hohelied, HThKAT (Freiburg 2004), 271, konstatiert zurecht, trotz der vermutlichen Abhängigkeit des Motivs von Spr 6,20–35, passe »Eifersucht« thematisch »überhaupt nicht« in das Hohelied, ohne jedoch die Möglichkeit einer alternativen Übersetzung zu erwägen.

8 B. Lang, Le Dieu de l'Ancien Testament est-il jaloux? Essai de réponse: H. Rouillard-Bonraisin (Hg.), Jalousie des dieux, jalousie des hommes (Turnhout 2011), 159–171, bes. 167, schlägt vor, das Wort beziehe sich ursprünglich auf die Zornekstase archaischer Krieger, und übersetzt mit »le dieux furieux« bzw. »der wütende Gott.« Ähnlich deutete schon H. A. Brongers, Der Eifer des Herrn Zebaoth: VT 13 (1963), 269–284, hier 284, die qin'at jhwh als »Grimm und Wut über Rechte, die verletzt wurden«.

9 A. Stumpf, ζήλος, ζηλώω, ζηλωτής, παραζηλώω: ThWNT 2 (1935) 879–890, hier 880. Aufschlussreich ist die sprachgeschichtliche Entwicklung im Englischen, wo sich aus gr. ζήλος (über lat. zelus) sowohl »jealous« (eifersüchtig), als auch »zealous« (leidenschaftlich sich einsetzend) entwickelt hat. Die Einengung der Bedeutung eines Wortes auf »Eifersucht« gibt es weder im hebräischen qn' noch in griechischen ζήλος. Vgl. hierzu den wichtigen Hinweis bei Reuter, κᾰρ, 54, dass »in den mitteleuropäischen Sprachen erst seit dem Mittelalter zwischen Eifer, Neid und Eifersucht sprachlich differenziert wird«; in Aufnahme von H. Baumgart, Eifersucht. Erfahrungen und Lösungsversuche im Beziehungsdreieck (Reinbek 1985), hier 120–128.

Partizipialkonstruktionen ausgedeutet.¹⁰ Der 'ēl qannā' sucht »das Verbrechen der Eltern bei den Nachkommen« heim (Ex 20,5b) und er handelt »in Verbundenheit für tausende (Generationen)« (Ex 20,6). Beide Aspekte entspringen der Beziehungshaltung des 'ēl qannā': Verfolgung von Strafe »an den mich Hassenden« und ewige Treue »für die mich Liebenden«. Ersteres wäre nur im Fall des Fremdgötterdienstes durch Eifersucht motiviert. Letzteres entspringt keinesfalls der Eifersucht, sondern einer positiven Leidenschaft für die Beziehung. Zweitens: Als Eröffnung des Nahumbuches steht das Motiv des 'ēl qannō' unabhängig von jeder Fremdgötterthematik. Dort seht der »Eifergott« für machtvolle Vergeltung gegenüber Feinden.¹¹

Insgesamt lässt sich daher schließen, dass der Ausdruck 'ēl qannā' sehr wohl die Bedeutungsnuance ›eifersüchtiger Gott‹ mit einschließt, insofern ein solches emotionales Aufbrausen durch Fremdgötterdienst provoziert werden kann; zugleich jedoch ist die semantische Valenz des Ausdrucks viel weiter, da sie den emotional intensiven Einsatz Gottes um der Beziehung willen umfassend bezeichnet, was etwa treue Verbundenheit (Ex 20,6), die Rettung gegenüber Feinden (Nah 1,2) oder auch intensives Mitgefühl aufgrund feindlicher Zerstörung (Jes 63,15) mit einschließt. Die Übersetzung ›eifersüchtiger Gott‹ ist daher zu Unrecht einengend. Um der semantischen Weite des Hebräischen gerechter zu werden, scheint eine Übersetzung von 'ēl qannā' als ›leidenschaftlicher Gott‹ angemessener.¹²

2. 'Ēl qannā' als theologische Spitzenaussage im Pentateuch

Die Aussage vom ›leidenschaftlichen Gott‹ begegnet relativ selten. Sie verteilt sich im Pentateuch auf nur fünf Kapitel der Bücher Exodus und Deuteronomium. Und dennoch – so soll im Folgenden anhand eines Durchgangs durch die Stellen in der Lesefolge des kanonischen Pentateuch gezeigt werden – stellt sie eine Spitzenaussage dar, da sie in herausragenden Zusammenhängen positioniert ist.

Erstmals stellt sich Gott als 'ēl qannā' in der Offenbarung der Zehn Worte vor – am Höhepunkt der Gotteserscheinung am Sinai, in der einzigen zum ganzen Volk Israel gesprochenen Gottesrede, aus furchterregenden, überwältigenden Naturerscheinungen. Die Beziehungsaussage »ich bin Jhwh, dein Gott« oder »ich, Jhwh, bin dein Gott« hatte den De-

10 Zur Syntax und zur parallelen Struktur der Partizipialkonstruktionen vgl. *Markl*, Dekalog, 109–110.

11 Vgl. *H.-J. Fabry*, Nahum, HThKAT (Freiburg 2006), 133.

12 Vgl. auch schon *N. Lohfink*, Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament: *Ders.*, Unsere großen Wörter (Freiburg 1977), 127–144, hier 129: »Eifersucht besagt auch Entflammbarkeit und Leidenschaft.«

kalog insgesamt eingeleitet¹³ und war dort mit Gottes Befreiungshandeln im Exodus ausgedeutet worden (Ex 20,2). Auf das Verbot anderer Götter und Bilder hin greift Gott dieselbe Beziehungsaussage erneut auf. »Du wirst keine anderen Götter haben... denn ich, Jhwh, bin dein Gott! Ein leidenschaftlicher El!« (Ex 20,3–5). Diese Selbstbeschreibung sticht unter zweifacher Rücksicht hervor: Sie verwendet die relativ seltene, im Exodusbuch nur fünfmal begegnende Gottesbezeichnung »El«¹⁴ und sie ist die einzige Selbstcharakterisierung durch ein Adjektiv in der Dekalogrede. Sie muss in dieser einmaligen Gottesoffenbarung gleichsam das ganze Gewicht der göttlichen Beschreibung des eigenen Charakters tragen. Sie wird weiter in den beiden Partizipialformulierungen »heimsuchend die Schuld« und »bewahrend die Treue« ausgedeutet (s. oben).

Diese Selbstaussagen Gottes stellen von göttlicher Seite her den Wesenskern der Bundesbeziehung mit Israel dar. So wie Gott seinen bisherigen Einsatz für Israel im Exodus gleichsam als Vorbereitung des Bundeschlusses betont (Ex 19,4–6; 20,2), garantiert Gottes Leidenschaftlichkeit seinen zukünftigen Einsatz für die Beziehung. Israel muss sich dessen bewusst sein, dass es eine Beziehung mit einem starken Charakter eingeht, der sich mit aller emotionaler Vehemenz für diese Beziehung einsetzen wird.

Wie entscheidend die Leidenschaftlichkeit Gottes in der Bundesbeziehung ist, wird in der Perikope vom Goldenen Kalb gleichsam erzählerisch ausbuchstabiert. Die Herstellung und Anbetung des Goldenen Kalbes richtet sich unmittelbar gegen die Bundesworte des Dekalogs, der göttliche Zorn entbrennt, und nur Moses Fürbitte und mühsame Gespräche können Gott schließlich zur Versöhnung bewegen (Ex 32–34).¹⁵ Am Höhepunkt dieser Versöhnung präsentiert sich Gott Mose in der sogenannten Gnadenrede feierlich als »Jhwh! Jhwh! Ein barmherziger und gnädiger Gott! Langmütig, reich an Huld und Treue!« (Ex 34,6). Der folgende Vers nimmt eindeutig auf die theologische Spitzenaussage des Dekalogs Bezug, kehrt jedoch ihre Aussagefolge um: »Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber nicht ungestraft.« Zunächst mag

13 Im Zusammenhang des Bundesschlusses am Sinai kann diese Beziehungsaussage auch als feierliches ‚Bundeswort‘ gelesen werden: *G. Fischer – D. Markl*, Das Buch Exodus, NSK. AT 2 (Stuttgart 2009), hier 223.

14 Religionsgeschichtlich geht diese Gottesbezeichnung auf eine im semitischen Kulturraum seit der Bronzezeit breit belegte Gottheit zurück, die besonders in ugaritischen Texten aufschlussreich charakterisiert ist. Vgl. *P. M. Kurtz*, El: EBR 7 (2013), 560–563; *J. Day*, Yahweh and El: *Ders.*, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, JSOT.S 265 (Sheffield 2000), 13–41. Ex 6,3 stellt El-Schaddai als den gegenüber Yhwh älteren, den Patriarchen offenbaren Gottesnamen dar (vgl. Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,13; 48,3).

15 Zur Dynamik von Ex 32–34 vgl. *Fischer – Markl*, Exodus, 320–367; zur Einbettung von Ex 34,6–7: *R. Scoralick*, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6–7 und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, HBS 33 (Freiburg 2002), hier 92–110.

es so scheinen, als wäre der ›leidenschaftliche Gott‹ dem ›gnädigen und barmherzigen Gott‹ gewichen.¹⁶

Dass dem jedoch keineswegs so ist, zeigt die darauf folgende Gottesrede: »Nicht wirst du dich vor einem anderen Gott niederwerfen, denn Jhwh, qannā' ist sein Name, ein 'ēl qannā' ist er!« (Ex 34,14).¹⁷ Das Motiv vom leidenschaftlichen El wird zweifach verstärkt aufgegriffen, durch die Doppelung von qannā' und durch dessen Bezeichnung als ›Name‹, als Wesenskennzeichnung Gottes! Die Sünde mit dem Goldenen Kalb hat zwar Gottes leidenschaftlichen Zorn geweckt (Ex 32,10), der nur durch größte Barmherzigkeit überwunden werden konnte (Ex 34,6), doch steht dies nicht im Widerspruch zu seiner wesenhaften Leidenschaft (Ex 34,14), sondern zeigt ihre unterschiedlichen Schattierungen in der Beziehungsdynamik.

Eine vergleichbare, spannungsreiche und dynamische Gegenüberstellung des ›leidenschaftlichen‹ und des ›erbarmenden‹ El präsentiert Mose in seinen Vermächtnisreden in Moab. Moses Eröffnungsrede am letzten Tag seines Lebens reflektiert zunächst auf den vierzigjährigen Weg bis an die Grenze des Gelobten Landes (Dtn 1–3), um in eine erste flammende Aufforderung zum Gesetzesgehorsam zu münden, in der er intensiv über die Gottesoffenbarung am Horeb (Sinai) reflektiert (Dtn 4,1–40). Innerhalb dieser theologischen Spitzenrede hebt Mose die Bildlosigkeit der Gotteserscheinung hervor – Israel habe nur Gottes Stimme aus dem Feuer gehört (Dtn 4,12.15). Daher darf sich Israel kein Gottesbild machen (ein Hauptthema bis 4,23) – »denn Jhwh, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer, ein 'ēl qannā'!« (Dtn 4,24).¹⁸

Drei Aspekte dieser Spitzenaussage seien hervorgehoben. Erstens, das Theophanemotiv des Feuers wird in Moses Deutung zu einer Metapher für das Wesen Gottes, die wiederum mit dem ›leidenschaftlichen Gott‹ gleichgesetzt wird. Zweitens, diese starke theologische Aussage leitet Moses ersten ausführlichen prophetischen Geschichtsausblick ein, in dem er Israels zukünftigen Götzendienst und seine Folge – das Exil! – in den Blick nimmt (Dtn 4,25–28), wodurch die Gottesaussage geschichtstheologische Valenz erhält. Drittens, die darauf folgende Aussicht auf Israels

16 J.-P. Sonnet, *Dieu sauve l'histoire comme en sous-main. La rhétorique des amandements divins*: C. Dionne – Y. Mathieu (Hg.), *Raconter Dieu. Entre récit, histoire et théologie* (Bruxelles 2014), 173–196, hier 178, spricht in diesem Zusammenhang treffend von »felix culpa«.

17 Nach C. Dohmen, *Exodus 19–40*, HThKAT (Freiburg 2004), 368, bildet Ex 34,14 im Privilegrecht den »sachlichen Höhepunkt«. Zum Vers s. auch *Ders.*, »Eiferstüchtiger ist sein Name« (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht: ThZ 46 (1990), 289–304, bes. 295. Ebd. 297–298 erkennt in Ex 34,14 auch den historischen Ursprung des Motivs, das im Dekalog erst ausgelegt werde.

18 Zur systematischen Verbindung zwischen dem Fremdgötter- und Bilderverbot des Dekalogs und Dtn 4,23–24 s. K. Holter, *Deuteronomy 4 and the Second Commandment*, StBL 60 (New York 2003), hier 86.

Umkehr im Exil (v29–30)¹⁹ mündet in einer theologischen Begründung, die systematisch mit jener des 'ēl qannā' verbunden ist: »denn ein barmherziger El ist Jhwh, dein Gott...« (v31).²⁰ Diese prophetische Zukunftsschau ist von weitreichender Bedeutung für die Pragmatik des gesamten Buches Deuteronomium, da sie die Situation der impliziten Adressaten des Buches, die das Exil schon erfahren haben, anspricht.²¹ Wie in der Dynamik der Sinaiperikope scheint auch in Moses prophetischer Zukunftsvision der leidenschaftliche mit dem barmherzigen El in dynamischer Spannung verbunden zu sein.

Moses zentrale Tora-Rede im Buch Deuteronomium (Dtn 5–26) folgt der Grunddynamik der Sinaiperikope von Dekalog (Dtn 5) und darauf folgenden »Gesetzen und Rechtsvorschriften« (Dtn 6–26 bzw. 12–26),²² die von ausführlichen Auslegungen des Hauptgebotes eingeleitet sind (Dtn 6–11).²³ Moses Wiedergabe des Dekalogs zeigt einige Unterschiede zur Fassung des Exodusbuches,²⁴ doch die Selbstcharakterisierung des 'ēl qannā' bleibt unberührt.²⁵ Das Motiv des leidenschaftlichen

19 E. Otto, Deuteronomium 1,1–4,43, HThKAT (Freiburg 2012), 573–575, deutet die Funktion des Numeruswechsels in Dtn 4,29, der vielen zur Auslegung als Kriterium einer literarischen Nahtstelle gedient hatte, anregend als »Perspektivabgrenzung« (ebd. 574) zwischen prophetischer Unheils- und Heilsankündigung.

20 Vgl. die detaillierte Analyse bei G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik, AnBib 68 (Rome 1978), hier 48–60, nach der Dtn 4,23–31 einen »in sich geschlossenen Abschnitt« bildet (ebd. 49). Zur Zusammengehörigkeit von v24,31 vgl. auch N. Lohfink, Gott im Buch Deuteronomium: Ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12 (Stuttgart 1991), 25–53, hier 48: »Genau im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Handeln Jahwes an Israel werden auch auf den beiden Höhepunkten dieses ganzen Textes zwei traditionelle El-Aussagen gebracht. Jahwe schickte Israel ins Exil, weil er der ‚eifersüchtige El‘ ist (4,24). Israel hat aber im Exil Hoffnung, weil Jahwe zugleich der ‚barmherzige El‘ ist (4,31).« Dass in Dtn 4 bewusst ein hoch reflektierter theologischer Spitzentext komponiert wurde, zeigen nicht zuletzt die monotheistische Ausrichtung der Schlusspassage dieser Rede. Vgl. G. Braulik, Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40: Ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42 (Stuttgart 2006), 137–163; ZAR 10 (2004), 169–194.

21 Vgl. E. Ehrenreich, Tora zwischen Scheitern und Neubeginn. Narrative Rechts Hermeneutik im Licht von Dtn 30: G. Fischer – D. Markl – S. Paganini (Hg.), Deuteronomium – Tora für eine neue Generation, BZAR 17 (Wiesbaden 2011), 213–226, bes. 216.

22 Zur Konzeption von Dtn 5–26 vgl. D. Markl, The ten words revealed and revised: Ders. (Hg.), Decalogue, 13–27, hier 20–21.

23 Vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, AnBib 20 (Rom 1963).

24 Für eine Übersicht vgl. Dohmen, Exodus, 92–99; zur hermeneutischen Deutung s. Markl, Decalogue.

25 K. Finsterbusch, »JHWH: eifersüchtig/eifernd ist sein Name« (Ex 34,14). Aspekte des eifersüchtigen/eifernden Gottes in der Hebräischen Bibel: S. Bieberstein (Hg.), Leidenschaft, FrauenBibelArbeit 25 (Stuttgart 2010), 41–50, hier 43, weist jedoch zurecht darauf hin, dass diese Aussage des Dekalogs im Dtn »nicht unkommentiert stehen gelassen wurde.« Die den Dekalog auslegende Passage Dtn 7,9 spricht nicht vom »leidenschaftlichen«, sondern vom »zuverlässigen« Gott.

Gottes wird ein letztes Mal im Pentateuch zum Auftakt der großen Hauptgebotsparänesen aufgegriffen – in jenem Abschnitt, der unmittelbar an das prominente ›Höre Israel‹ anschließt. Im thematischen Zusammenhang des zukünftigen Wohlstandes im Land warnt Mose davor, Jhwh zu vergessen (Dtn 6,10–13) und anderen Göttern nachzufolgen (v14), denn: »ein 'ēl qannā' ist Jhwh in deiner Mitte – damit nicht der Zorn Jhwhs, deines Gottes, gegen dich entbrennt und er dich vom Erdboden weg vernichtet« (v15). Die ausdrückliche Verbindung des Motivs des ›leidenschaftlichen Gottes‹ mit jenem des göttlichen Zornes ist insofern von weitreichender Bedeutung, als Gottes Zorn ein zentrales Motiv der deuteronomistischen Geschichtstheologie zur Deutung der Zerstörungen von Israel und Juda darstellt.²⁶ Innerhalb von Dtn 6 ist die Gottesaussage des 'ēl qannā' zudem als Ausdeutung des feierlichen Auftakts im ›Höre Israel‹ zu lesen – ›einzig Jhwh / Jhwh ist Einer‹ (Dtn 6,4).²⁷

Die kritische Pentateuchforschung der letzten Jahrhunderte hat gezeigt, dass sich die hier besprochenen Texte langen religions- und literaturgeschichtlichen Entwicklungen verdanken. Die religionsgeschichtlich alte El-Theologie wurde im Zentrum der Sinai- und Horebtexte überliefert und ist selbst in so späten, theologisch ausgefeilten Reflexionen wie Dtn 4 noch aufgegriffen und weiterentwickelt worden. Der am kanonischen Endtext entlanggehende Überblick vermittelt dabei den Eindruck, dass der Gottesaussage vom leidenschaftlichen El im Prozess der redaktionellen Komposition des Pentateuch Spitzenpositionen von herausragender Relevanz zugewiesen wurden.²⁸ Trotz der geringen Zahl seiner Belege kommt dem Motiv des leidenschaftlichen Gottes daher in den kanonisch überlieferten Gestalten des Pentateuch eine Funktion als theologischer Spitzenaussage zu.

26 Vgl. bes. *N. Lohfink*, Der Zorn Gottes und das Exil: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V, SBAB 38 (Stuttgart 2005), 37–55; *G. Kratz – H. Spieckermann* (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium [FS L. Perlt] (Göttingen 2000), 137–155.

27 Vgl. *K. Finsterbusch*, Bezüge zwischen Aussagen von Dtn 6,4–9 und 6,10–25: ZAW 114 (2002), 433–437, hier 436. Zur Bedeutungsgeschichte der Einzigkeitsaussage in Dtn 6,4 s. *A. Lange – M. Weigold*, The text of The Shema Yisrael in Qumran literature and elsewhere: *A. Piquer Otero – P. A. Torijano Morales* (Hg.), Textual criticism and Dead Sea Scrolls studies [FS J. Trebolle Barrera]. Florilegium Complutense, JSJ.S 158 (Leiden 2012), 147–177.

28 Zur Verwendung der Gottesbezeichnung El vgl. *M. Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt, BWANT 160 (Stuttgart 2003), hier 112–116, bes. 115: El »ist in vielen Fällen der Gott mit Charakterzügen, der ›barmherzige‹ oder ›heilige‹ Gott, der ›Gott der Treue‹ oder ›Gott des Heils‹. Das Unveränderliche dominiert, nicht das Relative. In solchen Fällen meint »Gott dem Wesen nach.«

3. Der ›leidenschaftliche Gott‹ als zentrales Motiv biblischer Theologie

Ausgehend von der theologischen Spitzenaussage vom ›leidenschaftlichen Gott‹ im Pentateuch könnten mehrere biblisch-theologische Linien ausgezeichnet werden, von denen hier nur drei angedeutet seien.

- a) »Qannā' ist sein Name« (Ex 34,14): Die Spitzenaussage des Privilegrechts rückt das Motiv der Leidenschaftlichkeit ins Zentrum der Namenstheologie des Buches Exodus, das seinen ersten theologischen Höhepunkt mit der Offenbarung des Gottesnamens am brennenden Dornbusch erreicht hatte (vgl. Ex 3,13–15).²⁹ Der Name Jhwh ist dort unmittelbar mit dem göttlichen Engagement zur Befreiung Israels verbunden (v16–22), das narrativ durch die Aufmerksamkeit Gottes für das Leid des Volkes eingeleitet worden war (Ex 2,23–25).³⁰ Die Sensibilität und das Engagement zur Rettung im Exodus porträtieren Gottes feinfühligem und energischem Einsatz für die Beziehung mit seinem Volk, während die Erzählung vom Goldenen Kalb auch seine emotionale Verletzlichkeit sowie seine Fähigkeit zur Reue (Ex 32,14)³¹ und zur Verzeihung zeigt (Ex 34,6) – narrativ entfaltete Charakterzüge, die dem Namen ›Leidenschaftlicher‹ (Ex 34,14) einen schillernden Klang verleihen. Gerade die freundschaftlichen Krisengespräche mit Mose, die zur Vergebung führen, illustrieren, wie die Kenntnis des »Namens« Verständnis, Wertschätzung und persönlichen Zugang zur anderen Person eröffnen: »... denn du hast Gnade gefunden in meinen Augen, und ich kenne dich mit Namen« (Ex 33,17, vgl. schon v12). Von nun an kennt Israel seinen Gott mit seinem Namen »Leidenschaftlicher«. Leidenschaftliches Engagement gehört zum innersten Wesen des biblischen Gottes.
- b) »Ein Schuld verfolgender« und »ein in Treue engagierter« (Ex 20,5): Der Dekalog verbindet das Motiv des ›leidenschaftlichen El mit göttlichem Einsatz für Gerechtigkeit und Treue in der Beziehung – eine dynamische Spannung, die sich auch im Miteinander der Mo-

29 Zur Auslegung s. G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, OBO 91 (Göttingen 1989), 134–154. Der göttliche »Name« wird im Exodusbuch mehrfach prominent wieder aufgenommen: Ex 6,3; 15,3; 20,7.24; 23,21; 33,19; 34,5.14.

30 Vgl. Fischer – Markl, *Exodus*, 42–43.

31 Zu diesem Motiv vgl. bes. J.-D. Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, HBS 61 (Freiburg 2009), bes. 134–176; J.-P. Sonnet, *God's repentance and »false starts« in biblical history (Genesis 6–9; Exodus 32–34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7)*: A. Lemaire (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, VTS 133 (Leiden 2010), 469–494.

tive des ›leidenschaftlichen‹ und des ›erbarmenden‹ Gottes zeigt (Ex 34,6.14; Dtn 4,24.31). Die geschichtstheologische Valenz, die schon in Moses Horeb-Reflexion angedeutet (Dtn 4,23–31) und in seiner ersten Hauptgebotparänese ausdrücklich mit Gottes ›Zorn‹ verbunden ist (Dtn 6,15), stellt den ›leidenschaftlichen‹ Gott an den Ausgangspunkt der geschichtlichen Dramatik, die den Untergang Jerusalems mit dem göttlichen ›Zorn‹ erklärt (vgl. 2 Kön 24,20). Dieser Zusammenhang verstärkt die Annahme, die deuteronomistische Zuweisung der Hauptschuld am Untergang Jerusalems an König Manasse (2 Kön 24,3–4) sei eine geschichtstheologische Realisierung des Gedankens, der ’ēl qannā’ suche die Schuld der Väter an späteren Generationen heim (Dtn 5,9).³² Die Möglichkeit göttlichen Erbarmens nach dieser Katastrophe (Dtn 30,3) steht den impliziten Adressaten des Deuteronomiums als Angebot des Moabbundes offen, das zur Entscheidung für das Leben herausfordert (Dtn 29–30).³³ Das Motiv der Leidenschaftlichkeit Gottes steht so an einem Ausgangspunkt der theologischen Spannung zwischen göttlichem Zorn und Erbarmen, die insbesondere in prophetischer Theologie intensiv entfaltet werden.³⁴ Ausdrücklich wird göttliche ›Leidenschaft‹ mit Zorn und Erbarmen etwa bei Jesaja verbunden: Gott »zog Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzte den Helm des Heils auf sein Haupt, und er zog Gewänder der Vergeltung an und hüllte sich in Leidenschaft wie in einen Mantel« (Jes 59,17). »Wo sind dein Eifer (qin’āh) und deine Stärke, das Beben deines Inneren und deine Erbarmungen?« (Jes 63,15).³⁵ Das Motiv von Gottes ›Leidenschaft‹ verbindet Gerechtigkeit und Erbarmen.

- c) »Dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, ein ’ēl qannā’« (Dtn 4,24): Moses Gleichsetzung des ›leidenschaftlichen Gottes‹ mit dem Theophanienmotiv des Feuers legt eine weitere bibeltheologische Fährte aus.³⁶

32 Vgl. J. Barton, *Ethics in ancient Israel* (Oxford 2014), hier 222.

33 Vgl. D. Markl, *No future without Moses: The disastrous end of 2 Kings 22–25 and the chance of the Moab Covenant* (Deut 29–30): JBL 133 (2014), 711–728; zur Pragmatik des Moabbundes in Dtn 29–30 *ders.*, *Gottes Volk*, 88–125; zur Bedeutung des göttlichen Erbarmens in Dtn 30,3: *E. Ehrenreich*, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora*, BZAR 14 (Wiesbaden 2011), hier 127–144.

34 Zum göttlichen Zorn vgl. bes. U. Berges, *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*: Bib. 85 (2004), 305–330; J. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BThSt 104 (Neukirchen-Vluyn 2009).

35 Eine vergleichbare Dynamik lässt sich im Zwölfprophetenbuch nachvollziehen – von der göttlichen Zornes-Leidenschaft (Zeph 1,18) zu jener, die Erbarmen für Jerusalem bringt (Sach 1,14–16).

36 Zu altorientalischen Hintergründen dieses Motivs s. J.-G. Heintz, *Le »feu dévorant«, un symbole du triomphe divin dans l’Ancien Testament et le Milieu sémitique ambiant*: Le

Zunächst fällt auf, dass ›Feuer‹ als Theophanemotiv schon das gesamte Exodusbuch durchzieht – vom brennenden Dornbusch (Ex 3,2) über den brennenden Berg Sinai (Ex 19,18) bis hin zum nächtlichen Gottesfeuer über dem Heiligtum, das Israel durch die Wüste begleiten wird (Ex 40,38).³⁷ Feuer begegnet aber auch außerhalb des Pentateuch als prominentes Theophanemotiv. Jesaja sieht den »Glanz flammenden Feuers« über dem Tempel von Jerusalem (Jes 4,5). Auch Gottes Wirken wird in Feuerbildern gezeichnet: »Ist nicht mein Wort wie Feuer – Spruch Jhwhs – und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?« (Jer 23,29).³⁸ Ein vergleichbares Motiv findet sich hymnisch im Psalter: »Die Stimme Jhwhs sprüht flammendes Feuer« (Ps 29,9). Und sogar die menschliche Liebe und Leidenschaft wird im Hohenlied als »Gottesflamme« bezeichnet (Hld 8,6). Dies sind freilich nur einzelne Beispiele für eine in der gesamten hebräischen Bibel reich entfaltete Metaphorik.³⁹ Der biblische Gott ist ein ›feueriger Charakter‹. Im Feuer als Bild für faszinierend intensive Präsenz zeigt sich Gottes ›feuerige Persönlichkeit‘.

Die Leidenschaftlichkeit des biblischen Gottes ist im Neuen Testament vorausgesetzt, und sie kommt mehrfach ausdrücklich zur Sprache.⁴⁰ Sie zeigt sich in Jesus, dessen Charakter zu Anfang des Johannesevangeliums in einem Wort des Psalmisten Ausdruck findet: »Die Leidenschaft für dein Haus verzehrt mich« (Joh 2,17; Ps 69,10).⁴¹ Paulus sieht sein Engagement

feu dans le Proche-Orient antique. Aspects linguistiques, archéologiques, technologiques, littéraires. Actes du Colloque de Strasbourg (9 et 10 juin 1972), Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 1 (Leiden 1974), 63–78; T. J. Lewis, Divine Fire in Deuteronomy 33:2: JBL 132 (2013), 791–803; A. Panaino, Fire. I. Ancient Near East: EBR 9 (2014), 66–68.

- 37 Zur Analyse der Theophanie als Leitthema des Exodusbuches vgl. F. H. Polak, Theophany and Mediator: The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, BETL 126 (Leuven 1996), 113–147.
- 38 Vgl. schon Jer 5,14; 20,9. G. Fischer, Jeremia 1–25, HThKAT (Freiburg i. Br. 2005), hier 703, sieht in diesem Bild die »reinigende, verzehrende und verwandelnde Kraft« des göttlichen Wortes.
- 39 V. Hamp, *שׁח* IV–V: ThWAT 1 (1973) 459–463, hier 459: »In Aussagen über Gott, sein Erscheinen und Handeln, spielt das Feuer eine sehr große Rolle.« Die Thematik hat aber bisher nur bescheidene Aufmerksamkeit erhalten. Vgl. z. B. I. M. Sans, Dios fuego: EE 77 (2002), 73–97. Zu Lit. s. ThWAT 10 (2000), 467. Zur Rezeption bei Philo vgl. V. Siegert, Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung »wohlütig verzehrendes Feuer« (De Deo). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar, WUNT 46 (Tübingen 1988).
- 40 Zur Aufnahme des Motivs in frühjüdischen Schriften vgl. K. Berthelot, Zeal for God and divine law in Philo and the Dead Sea Scrolls: Studia Philonica Annual 19 (2007), 113–129.
- 41 Vgl. M. J. J. Menken, »Zeal for your house will consume me« (John 2:17): Ders., Old Testament quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual form, contributions to biblical exegesis and theology 15 (Kampen 1996), 37–45. Mutig formulierte schon Renaud,

im göttlichen Eifer begründet: »Ich eifere um euch mit Gottes Leidenschaft (ζήλος)« (2 Kor 11,2). Und der Hebräerbrief wendet Moses Wort vom göttlichen Feuer auf die christliche Gemeinde an: »Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer« (Heb 12,29).

Die biblischen Gottesbilder spiegeln die Religionsgeschichte vieler Jahrhunderte in einer Vielzahl literarischer Genres und Ausdrucksformen. Die Bibel präsentiert unter dieser Rücksicht keine ›systematische‹ Theologie. Sie ist facettenreich und teils widersprüchlich. Dennoch lassen sich Grundzüge des biblischen Gottes benennen. Zu ihnen zählt Gottes ›Leidenschaftlichkeit‹ im Sinne eines intensiv engagierten Einsatzes um die Beziehung mit seinem Volk. Die theologischen Spitzentexte, in denen dieses Motiv begegnet, bieten Anknüpfungspunkte, anhand derer sich verschiedenste Ausdrucksformen dieser Leidenschaftlichkeit – sei es der Zorn Gottes, sein Erbarmen oder seine feurige Erscheinung – weiter entfalten ließe, was hier nur angedeutet werden sollte.

Ausblick: Zur theologischen und spirituellen Relevanz des ›leidenschaftlichen Gottes‹

Das Hauptanliegen dieses Beitrags war es zu zeigen, dass die übliche Übersetzung der Gottesbezeichnung 'ēl qannā' als »eifersüchtiger Gott« eine missverständliche Einengung der hebräischen Wortbedeutung ist und der Ausdruck besser als »ein leidenschaftlicher Gott« wiederzugeben ist; dass dieser Ausdruck im Pentateuch systematisch an theologischen Höhepunkten platziert ist, nämlich in beiden Fassungen des Dekalogs, bei der Wiederherstellung des Bundes in Ex 34 sowie in Moses beiden Hauptgebotspredigten, die in Dtn den Dekalog flankieren; schließlich, dass die mit der Leidenschaftlichkeit Gottes verbundenen theologischen Themen, wie der göttliche Name, das spannungsvolle Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit oder Gottes Erscheinen im Feuer Themen sind, die nicht nur den Pentateuch, sondern die Bibel insgesamt durchziehen, sodass Gottes Leidenschaftlichkeit als ein zentrales Motiv biblischer Theologie stärkere Beachtung verdienen würde.⁴²

»Die Vorstellung von JHWHs Eifersucht/Eifer kann eindrucksvoll zeigen, wieviel Vitalität, Emotionalität und Energie Israel seinem Gott zugetraut hat.«⁴³ Warum jedoch scheint der leidenschaftliche Gott in der

Dieux, 151: »Déjà annoncée et préfigurée en Pinhas, l'identification de la *qine'ah* pour Dieu et de la *qine'ah* de Dieu se réalise pleinement en Jésus.«

42 Schon C. Dohmen, Die Leidenschaft des liebenden Gottes. Zur Bedeutung des Alten Testaments für ein christliches Gottesbild: BiLi 63 (1990), 141–149, hier 148, hatte von einem »Gedanken aus dem Zentrum des alttestamentlichen Gottesglaubens« gesprochen.

43 So treffend *Finsterbusch*, JHWH, 47.

christlichen Theologie ein Schattendasein zu fristen?⁴⁴ Hat der philosophische Rationalitätsdruck, Gott als »unbewegten Beweger« zu deuten, im Mittelalter das biblische Gottesbild so erfolgreich verdrängt?⁴⁵ Hat sich die gnostische Verdammung des Leibes und der mit ihm assoziierten Leidenschaften subkutan im Christentum durchgesetzt und sein Menschen- wie Gottesbild entmenschlicht?⁴⁶ Was könnten wir aus dem leidenschaftlichen Gottesbild der Bibel für unser Gottes- und Menschenbild, unsere Spiritualität und Kommunikation wieder gewinnen?

In einer Zeit, da sich manche Vertreter eines neuen Atheismus damit begnügen, eine möglichst widerwärtige Fratze des biblischen Gottes zu zeichnen,⁴⁷ ist es eine vorrangige Aufgabe der Bibelwissenschaft innerhalb der Theologie, Gottes Charakter in den biblischen Schriften differenziert herauszuarbeiten, historisch reflektiert, aber auch literaturwissenschaftlich begründet.⁴⁸ In spiritueller Hinsicht scheint es eine bleibende Herausforderung zu sein, den Glauben mit allen menschlichen, emotionalen Fähigkeiten zu leben. Das zutiefst menschliche Gottesbild der Bibel fordert dazu heraus – nicht ohne Leidenschaft.

Summary

One of the most pervading motifs in OT literature is that of God being spoken of as a jealous God. This article asks the question of the meaning of calling God jealous and concludes after a survey of the pertinent passages that the translation of 'ēl qannā' with »a jealous God« misrepresents the intended meaning of the texts. The author argues instead for a more appropriate translation with »an impassioned God«. Such a translation mirrors more closely God's constant wooing of his people and touches upon modern theological and pastoral sensibilities as well.

- 44 Vgl. die berechtigte Anfrage an die Exegese von I. Baldermann, *Der leidenschaftliche Gott und die Leidenschaftslosigkeit der Exegese*: JBTh 2 (1987), 137–150. Unter den Theologien des AT hat der »eifernde Gott« schon gewisse Aufmerksamkeit erhalten; vgl. z. B. H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart 1991), hier 276–277; R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II. Thematische Entfaltung* (Neukirchen-Vluyn 2001), hier 200–201, der Gottes »Eifersucht« jedoch ganz mit seinem »Zorn« verbindet.
- 45 Zur philosophisch motivierten Umdeutung des Motivs schon bei Philo von Alexandrien vgl. Stumpf, ζήλος, 881–882.
- 46 Selbst bei H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1977, unter vielen Rücksichten ein hervorragendes Standardwerk, sucht man die *qin'āh* vergeblich.
- 47 Vgl. C. J. Amor, *Gott als Urheber von Bösem? Anmerkungen zur divine evil-Debatte*: FZPhTh 58 (2011), 471–493.
- 48 Vgl. z. B. G. Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, NSK.AT 31 (Stuttgart 2012); sowie ein in Vorbereitung befindliches Buch von J.-P. Sonnet zu Gott als narrativem Charakter.