

EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM SPIEGEL DER ALTTESTAMENTLICHEN WEISHEIT

Markus Witte

I WEISHEIT ALS THEOLOGIE

Die Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes ist im Grunde die Frage nach dem Wesen Gottes. Als solche lässt sie sich auffächern in die Fragen nach dem Sein und dem Handeln Gottes, nach der Vielfalt der Gotteserfahrungen und der Gestaltungen dieser Erfahrungen sowie nach der Pluralität des Glaubens an unterschiedliche Götter. Damit umfasst die Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes auch die Frage nach göttlichen Repräsentationen in der Welt und nach Möglichkeiten menschlicher Partizipation an der als Gott erfahrenen und angesprochenen Macht. Dies beinhaltet schließlich die Frage nach der angemessenen Form der Rede von, durch und zu Gott, also nach dem, was am Ende des Buches Ijob in Gestalt eines Gotteswortes als rechte, weil sachlich zutreffende und situativ authentische Rede über Gott, als *n^ekônāh/ἀληθής* bezeichnet wird (Ijob 42,7).¹ Kurz: Die Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes ist eine genuin theologische Frage. Dies mag banal klingen, ist es aber nicht, wenn man bedenkt, dass – und hier zitiere ich Esther Starobinski-Safran – »(i)n der Bibel und in der rabbinischen Literatur ... wenig darüber zu erfahren ist, was unter der Einheit Gottes zu verstehen ist.«²

¹ Die Deutung des zweifachen Urteils Jhwhs, sein Knecht Ijob habe im Gegensatz zu den Freunden *n^ekônāh* zu ('al) ihm geredet, ist vor allem wegen der Mehrdeutigkeit der Präposition heftig umstritten; zu einer kritischen Diskussion neuerer Interpretationen siehe I. Kottsieper, »Thema verfehlt!« Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Ijob 42,7–9, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin / New York 2004, 775–785. Kottsiepers eigene Deutung von 'elaj als Präposition zu *n^ekônāh* und die daraus resultierende Übersetzung als »hinsichtlich dessen, was Sache ist«, vermag mich allerdings nicht zu überzeugen.

² E. Starobinski-Safran, Art. »Monotheismus III. Judentum«, in: TRE 23 (1994), 249–256, hier: 250. Zu einem ähnlichen Votum siehe R. Feldmeier / H. Speckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011, 97.

Aus der Perspektive des Alten Testaments liegt es nahe, dieses Thema im Spiegel der Weisheitsbücher zu betrachten. Zwar enthalten auch die anderen alttestamentlichen Schriften Theologie, genauer Theologien, sei es, dass sie in mythischer Form von Gott erzählen, dass sie Geschichte als Handlungsort Gottes beschreibend deuten oder dass sie Leben angesichts ambivalenter Wirklichkeitserfahrungen lobend und dankend, bittend und klagend vor Gott ausbreiten. Aber die Weisheitsbücher nähern sich aufgrund ihres reflexiven und diskursiven, mitunter definitorischen Charakters sowie ihrer Anlage zu Argumentation und Selbstkritik doch am stärksten einer systematisch strukturierten und auf Anwendung bezogenen Rede von Gott. Die Weisheitsbücher lassen sich dementsprechend als alttestamentliche »Urform« von Theologie bezeichnen.³ Dazu vier knappe Hinweise:

1) Die Weisheitsschriften reflektieren verschiedene Arten der *Gotteserkenntnis*, wie die sich aus Alltagserfahrung speisende und durch Tradition vermittelte, die durch besondere Inspiration gewonnene oder die mittels einer speziellen Offenbarung geschenkte. In gewissem Sinn können die Weisheitsbücher als ein kritischer Dialog zwischen Erfahrungs-, Inspirations- und Offenbarungstheologien gelesen werden.⁴ Exemplarisch dafür sind die unterschiedlichen Argumentationsstrategien der Protagonisten im Buch Ijob, sei es, dass sich Ijob und seine Freunde zunächst auf ihre eigene und die ihnen durch vorangehende Generationen vererbte Erfahrung berufen (Ijob 4,8; 8,8-10), sei es, dass – im Rahmen einer fortgeschriebenen Buchgestalt – Elifas die Erkenntnis der grundlegenden Differenz zwischen dem allein gerechten Gott und dem als Geschöpf gegenüber Gott immer im Unrecht befindlichen, daher sündigen Menschen einer nächtli-

³ Siehe dazu auch *H. Spleckermann*, Art. »Theologie, II/1.1. Altes Testament«, in: TRE 33 (2002), 264–268, hier: 266. Insofern überrascht es, dass die Weisheitsliteratur weder von *W. H. Schmidt* in seinem Artikel »Monotheismus II. Altes Testament« (in: TRE 23 [1994], 237–248) noch in dem von *M. Krebbernik / J. van Oorschot* herausgegebenen Sammelband »Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients« (AOAT 298, Münster 2002) ausführlicher zur Sprache kommt. Auch in dem von *M. Oeming / K. Schmid* edierten Aufsatzband »Der eine Gott und die Götter« (ATHANT 82, Zürich 2003) wird die Weisheitsliteratur nur in den Thesen von *E. A. Knauf*, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, a. a. O., 39–48, berücksichtigt. Vgl. hingegen *S. Schroer*, Die göttliche Weisheit und der nach-exilische Monotheismus, in: *M.-T. Wacker / G. Braulik* (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, QD 135, Freiburg u. a. 1996, 151–190; *F. Stolz*, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, 187–207; *T. Krüger*, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: *W. Härle / R. Preul* (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie X, Trinität, MThSt 49, Marburg 1998, 15–50.

⁴ Vgl. dazu auch den von *M. Saur* herausgegebenen Sammelband »Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur«, BThSt 125, Neukirchen-Vluyn 2012.

chen Vision verdankt (Ijob 4,12-21) bzw. Ijob aufgrund der abschließenden Theophanie zu eben dieser Einsicht kommt (Ijob 38,1; 42,5) oder dass - auf einer der jüngsten redaktionsgeschichtlichen Stufen des Werks - Elihu seine besondere theologische Begabung mit dem göttlichen Geist anführt (Ijob 32,8.18; 33,4).

2) In der Weisheit kommt *die gelebte Religion* als Ort, an dem Einheit und Vielheit Gottes im Alltag und im praktischen Vollzug eine Rolle spielen, vielfältig und kritisch zur Sprache. So gehören zu den weisheitlichen Reflexionen über Gott sentenzenhafte, narrative und traktatähnliche Ausführungen über die Gestaltung der Gottesbeziehung in Gebet und Opfer, Gelübde und Divination, Kultbild und heiliger Schrift oder Tempelbesuch und Totenkult.

3) Die alttestamentliche Weisheit besitzt eine besondere *theologiegeschichtliche Bedeutung* innerhalb des Alten Testaments. Sie ist ein Sammelbecken der unterschiedlichen Traditionen des antiken Israel und integriert - mit jeweils graduellen Differenzen - Vorstellungen über die Einheit und Vielheit Gottes aus der mythischen, juridischen, kultisch-rituellen, prophetischen und historiographischen Überlieferung in ihr Nachdenken über den als Garant einer gerechten Weltordnung vorausgesetzten, bestrittenen oder erhofften Schöpfergott. Die Sammlung dieser Traditionen in der Weisheit wirkt dann auf die entsprechenden Überlieferungsbereiche zurück, die in der heute vorliegenden Gestalt alle eine mehr oder weniger starke weisheitliche Imprägnierung besitzen, so dass auch von einer Sapientialisierung der Tora oder der Prophetie gesprochen werden kann. Gleichwohl bleiben in dieser großen Synthese alttestamentlicher Theologien in den Weisheitsbüchern religions- und sozialgeschichtlich sowie textpragmatisch bedingte Unterschiede erhalten.

4) Zu der inneralttestamentlichen Bedeutung der Weisheitsbücher tritt deren *hermeneutische Relevanz für die jüdische und christliche sowie die spätantike Religionsgeschichte* insgesamt. Gerade die Weisheitsbücher vermittelten, zumal in ihrer griechischen Gestalt, wesentliche Elemente der israelitisch-jüdischen Gottesvorstellungen an die pagane Welt und lieferten dem Christentum Denkfiguren für seine Theologie, insbesondere für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem als unüberbietbare Manifestation des Heils verstandenen Jesus Christus zu dem von diesem ausschließlich als Vater, Herr und Guter bezeichneten Gott.⁵

Bei aller integrierenden und synthetisierenden Kraft bieten die Weisheitsbücher *keine stringente Philosophie* der Einheit und Vielheit Gottes im Stile Platons, Aristoteles' oder gar Plotins⁶, sondern eine *Vielzahl von Aspekten* der Rede

⁵ Vgl. Mk 10,18 *par.* Lk 18,19 (*versus* Jer 33,11; Nah 1,7; Ps 34,9; 100,5; 118,1.29; 119,68; 135,3; 136,1; 145,9; Kgl 3,25; 2 Chr 30,18; Sir 45,25; 4Q403 frgm. 1 I,5) bzw. Mk 12,29.32.

⁶ Zu Plotin (205-270 n. Chr.) als Philosophen der Einheit Gottes siehe W. Welschedel, *Der*

von Gott, oft nur in Sentenzen, die sich kaum zufällig mit den Aphorismen eines Heraklit oder Xenophanes berühren. Dementsprechend kann hier auch nur ein kleiner Überblick über ausgewählte Punkte gegeben werden, die – neben vielen anderen Aspekten – zum Thema der Einheit und Vielheit Gottes gehören und die in der alttestamentlichen Weisheit als solche ausdrücklich behandelt werden. Dass diese Übersicht nur ein Fragment darstellt, ist insofern der Beschäftigung mit der Weisheit adäquat, als dass diese sich von Jesus Sirach bis zu Paulus in besonderer Weise des bruchstückhaften Charakters jeder Rede von Gott bewusst ist (Sir 18,7; 1 Kor 13,9).

2 EINHEIT DER ALTTESTAMENTLICHEN WEISHEIT

Die Vorstellung, dass Gott einer und einzig ist, wird in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern vorausgesetzt. Hans-Peter Müller hat in diesem Zusammenhang auf religionsphänomenologischer Basis von dem latent monotheistischen Charakter der gesamten alttestamentlichen (und altvorderorientalischen) Weisheit gesprochen und diesen auf ihre Verankerung in einer Urheber- oder Hochgottreligion zurückgeführt.⁷

Hinzu kommt aber, dass die Weisheitsbücher, wie sie heute in ihrer Endgestalt aus dem ausgehenden dritten Jahrhundert vor Christus (so im Fall der Sprüche Salomos, Ijobs und Kohelets), dem frühen und mittleren zweiten Jahrhundert (so im Fall des hebräischen, aber nur fragmentarisch erhaltenen Originals und der jüngeren griechischen Übersetzung des Sirachbuches) und dem ausgehenden ersten Jahrhundert (so im Fall der Weisheit Salomos) vorliegen, religionsgeschichtlich alle im Schatten des monotheistisch verstandenen *Š^ema' Jisrā'el* (Dtn 6,4 f.) und des spätdeuteronomistischen exklusiven Monotheismus (Dtn 4,39) stehen. Die Rezeption des *Š^ema' Jisrā'el*, des Deuteronomiums und der Tora insgesamt ist im Sirach-Buch und in der Weisheit Salomos offensichtlich.⁸ In den anderen Weisheitsbüchern findet sich die Aufnahme der Tora

Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, Darmstadt 1983 (Nachdr. der 1975 in dritter Aufl. erschienenen zweibändigen Ausg.), I, 63–65.

⁷ H.-P. Müller, Art. »Monotheismus, II. Altes Testament«, in: RGG⁴ V (2002), 1459–1462; Ders., Nelge der hebräischen Weisheit (1978), in: Ders., Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart u. a. 1992, 143–168.

⁸ Treffend bezeichnete bereits M. Luther die Weisheit Salomos als eine »rechte Auslegung« des ersten Gebots (M. Luther, Die gantze heilige Schrifft Deudsch Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. von H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke, I–II, München 1972, hier: II, 1702).

punktuell (so in den Sprüchen und Kohelet)⁹ oder strukturell (so in Ijob).¹⁰ Gerade neuere Untersuchungen zum theologiegeschichtlichen Ort der Weisheitsbücher zeigen, dass diese auch ein kritischer Toradiskurs und damit ein kritischer Diskurs über Gottesvorstellungen der Tora, zumal des Deuteronomiums, sind.¹¹

Was sich weiterhin durch die theologischen Reflexionen der Weisheitsbücher leitmotivisch hindurchzieht und die Weisheitsbücher zu einer geistigen Einheit macht, ist das Thema der Gerechtigkeit Gottes. So lebt die weisheitliche Reflexion der Einheit und Vielheit Gottes – bei allen literaturgeschichtlichen Differenzen – aus der Spannung zwischen dem Glauben an den *einen* Schöpfer und damit an *eine* Sinn stiftende, Leben erhaltende und Wirklichkeit bestimmende Macht einerseits und der Erfahrung der über den so Glaubenden von außen hereinbrechenden Zerstörung von Leben, die als von Gott verursachter Bruch seiner Gemeinschaft mit dem Menschen, mithin als Ungerechtigkeit wahrgenommen und versprachlicht wird, andererseits.

3 VIELHEIT DER WEISHEIT

3.1 »WO IST DER VATER?« –

ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH IJOB

Ijob steht nicht nur für den leidenden Gerechten aus dem Land Uz, dem mythisch verschlüsselten Land des Ratens,¹² der trotz – und wie der himmlische Dialog zwischen Jhwh und dem Satan zeigt – gerade wegen seiner einzigartigen Fröm-

⁹ Vgl. Spr 13,13; (18,10 als Erbe der deuteronomischen Namens-Theologie); 19,16; 28,4,7,9; 29,18; 30,1–9 bzw. Koh 5,3f. (vgl. Dtn 23,22–24); 5,5 (vgl. Lev 4f.; Num 15,22–31); 11,9 (Num 15,39); siehe dazu auch *T. Krüger*, *Kohelet (Prediger)*, BK XIX (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 48; und *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Kohelet*, HThKAT, Freiburg u. a. 2004, 43f., der Zitate aus der Tora (Koh 5,3aa: Dtn 23,22a; Koh 5,5ay: Num 15,25ba), Anspielungen auf die Tora (Koh 3,11a: Gen 1; Koh 3,20b; 12,7: Gen 2,7,19; Koh 7,29: Gen 1–2) und Querverbindungen zur Tora (Koh 12,12–14: Dtn 31,11–13) namhaft macht.

¹⁰ Siehe dazu ausführlich *G. Braulik*, *Das Deuteronomium und die Bücher Ijob*, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: *E. Zenger* (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, Freiburg u. a. 1996, 61–138, hier: 66–90; *D. Opel*, *Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik*, WMANT 127, Neukirchen-Vluyn 2010, 135–157; *M. Witte*, *Does the Torah keep its promise?*, in: *K. J. Dell / W. Kynes* (Hg.), *Reading Job Intertextually* (im Druck).

¹¹ Vgl. *B. U. Schipper*, *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9*, BZAW 432, Berlin / New York 2012.

¹² Zur Zusammenstellung von Uz ('ûš) mit der gleichlautenden Verbalwurzel ('ûš vgl. auch jā'aš) siehe *M. Witte*, *Der leidende Mensch im Spiegel des Hiobbuches*, in: *B. Hadinger*

migkeit ins Unglück gestürzt wird. Ijob steht auch für die Frage nach dem grundsätzlichen Wesen Gottes. Ijob, zu Deutsch »Wo ist der Vater?«, »Wo ist der Schöpfer und Bewahrer des Lebens?«, sucht Gott – lebenslang, zunächst im Glück, dann in tiefem Leid und letztlich wieder im Glück. Unter anderem ist es diese Suche nach der Anwesenheit Gottes, die im Ijob-Buch die Einheit Gottes ausmacht.

Im Kontext seiner intensivsten Suche nach dem Gott, den Ijob als Schöpfer kennengelernt hat (Ijob 10,8), auch wenn er sich in seinem Leid an den Nullpunkt seiner Existenz zurückwünscht (3,4), nach dem Gott, auf dessen Treue zur Gemeinschaft er setzt (10,12), auch wenn er in seinem Leid an dessen Gerechtigkeit verzweifelt (9,20–22), in dem Moment, da Ijob – poetisch überhöht – Gott in Zeit und Raum vergeblich sucht (23,8f.), da fällt die Bezeichnung Gottes als 'əḥād, als einziger und einer (23,13): »Doch er ist der Eine.«¹³ Die Vielheit der Gottesbezeichnungen in der ursprünglichen Dichtung, *El* und *Eloah*, *Elohim* und *Schaddaj* und schließlich – in den Überschriften der Gottesreden – *Jhwh* fließt in dieser aus Dtn 6,4 und Sach 14,9 bekannten Gottesbezeichnung 'əḥād/ēiṣ zusammen.¹⁴

Die Vielfalt der Gottesbezeichnungen, zu der auf einer späten Redaktionsstufe in Ijob 28,28 noch *Adonaj* hinzu kommt, ist weder ein Hinweis auf ein ursprünglich polytheistisches Milieu der Ijob-Dichtung noch ein Beispiel für einen »idealtypischen Monotheismus«¹⁵. Es handelt sich vielmehr um eine dichterische Varianz zur Vermeidung des *Jhwh*-Namens im Mund der Weisen, zumal wenn diese gemäß ihrer Herkunftsorte mindestens Nichtisraeliten, nach einer schon in der Septuaginta und im Talmud nachweisbaren Problematisierung gar als Nichtjuden anzusehen sind.¹⁶ Vielleicht steht zusätzlich das priesterschriftliche

(Hg.), Mut in Zeiten der Resignation. Betrachtungen zur Bestimmung des Menschen, FS W. Kurz, Tübingen/Wien 2004, 404–421.

¹³ In der Wendung *hū' b' 'əḥād* ist *b'* als *beth-essentiae* aufzulösen.

¹⁴ Zur Verortung dieser Gottesbezeichnung im spätbronzezeitlichen syrisch-kanaanäischen Substrat der israelitisch-jüdischen Religion siehe O. Loretz, Die Einzigkeit eines Gottes im Polytheismus von Ugarit, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, 71–89, und zum Reichtum der Deutungsmöglichkeiten von Dtn 6,4 J. van Oorschot, »Höre Israel ...!« (Deut 6,4f.) – der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, 113–135.

¹⁵ So aber nach Knauf, *Blbel*, 46f.

¹⁶ Vgl. den Septuaginta-Zusatz zu Ijob 42,17 und bBB 15a–b; siehe dazu auch M. Witte, The Greek Book of Job, in: T. Krüger / M. Oeming / K. Schmid / Chr. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen, ATANT 88, Zürich 2007, 33–54; ders., Hiob und die Väter Israels. Beobachtungen zum Hiobtargum, in: Ders. (Hg.), Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum, SKI.NF 2, Leipzig 2012, 39–61.

Konzept der gestuften Offenbarung Gottes, als *Elohim* vor der Welt, als *El* bzw. *El Schaddaj* vor den Erzvätern (vgl. Gen 17,1) und als *Jhwh* vor Mose, im Hintergrund (vgl. Ex 6,2 f.),¹⁷ wenn Ijob in seinem die Dichtung eröffnenden Versuch, die Schöpfung zu negieren (vgl. Ijob 3,4), Gott als *Eloah* anspricht,¹⁸ wenn im Dialog mit den Freunden dann zusätzlich *El*, *Elohim* und *Schaddaj* auftauchen und wenn die als Theophanie gekennzeichneten Gottesreden in der Überschrift das Tetragramm aufweisen. Doch wie in der Priesterschrift *El* und *Schaddaj* den einen und einzigen Gott bezeichnen, so verbirgt sich hinter allen diesen Bezeichnungen im Buch Ijob der eine und einzige Gott, den Ijob in seinem abschließenden Unschuldsbekenntnis noch einmal entschieden *'æḥād* nennt (31,15):

»Hat nicht auch ihn erschaffen, der mich im Mutterleibe schuf,
hat nicht *der Eine* (*'æḥād*) uns im Mutterschoß bereitet?«

Auch hier steht die Gottesbezeichnung *'æḥād* und mit ihr das Bekenntnis zur Einheit Gottes in unmittelbarem Bezug zu Gott als dem Schöpfer.

So wird in Ijob 31,15 (wie in Spr 14,31) aus der gemeinsamen geschöpflichen Herkunft von dem *einen* Gott die ethische Verpflichtung zur Wahrung des Rechts ökonomisch und sozial Benachteiligter abgeleitet.¹⁹ Hier zeigt sich, wie an anderen Stellen des Alten Testaments auch außerhalb der Weisheit, das ethische Potential, das im Alten Testament der Vorstellung von der Einheit Gottes innewohnt. In außerkanonischen jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit ist diese Idee weiter ausgeführt (vgl. Aristeasbrief 139), um dann bei Hermann Cohens (1842–1918) Ableitung der Einheit der Moral aus der Einheit Gottes zu gipfeln.²⁰

In den dem Ijob-Buch später zugewachsenen Sentenzen zur geschöpflich bedingten Niedrigkeit des Menschen erscheint die Korrelation der Einheit Gottes und der Menschheit hamartologisch gewendet:

¹⁷ Vgl. Knauf, *Bibel*, 46; M. Witte, *Vom EL SCHADDAJ ZUM PANTOKRATOR – Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, in: J.F. Diehl / M. Witte (Hg.), *Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte*, KUSATU 12–13, Kamen 2011, 211–256 (besonders S. 213–220).

¹⁸ Diese Gottesbezeichnung ist nur 58mal in der Hebräischen Bibel belegt, davon 41mal im Ijob-Buch. Sie geht sprachlich auf *Elohim* zurück und könnte in analogem Sinn zu Kohelts Verwendung von *Elohim* gebraucht sein (Müller, *Monotheismus*, 1462).

¹⁹ Vgl. Spr 17,5; 19,17; 22,2; 29,13.

²⁰ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß, Frankfurt/M. 1929 (Nachdr. Darmstadt 1966), 180.

»Wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott oder ein Mann rein sein vor dem, der ihn gemacht hat?

Siehe seinen Dienern traut er nicht und seinen Boten wirft er Torheit vor« (Ijob 4,17 f.).

Mit dieser Sentenz, die mit Modifikationen dreimal im Ijob-Buch begegnet,²¹ ist ein Aspekt der Einheit Gottes angesprochen, der in der ursprünglichen Auseinandersetzung zwischen Ijob, seinen Freunden und Gott nicht nur wegen seiner charakteristischen Sündenvorstellung auffällt, sondern auch wegen seiner anklingenden Rede von den Engeln. Literargeschichtlich wohl auf verschiedene Hände zu verteilen, tauchen diese als *b'nê (hā-) 'ae'lohîm* / ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (1,6; 2,1; 38,7), als »Diener« und »Boten« (4,18), als »Heilige« (5,1; 15,15), »Erhabene« (21,22) und »Scharen« (25,3) sowie als »Tausendschaft« (33,23) auf. Traditionsgeschichtlich in der Vorstellung eines himmlischen Hofstaates gründend,²² im Einzelnen religionsgeschichtlich unterschiedlich gefärbt, ist allen genannten Stellen gemeinsam, dass sie die Engel zwar als dem Menschen überlegene, Gott aber vollständig untergeordnete Wesen betrachten. Ein eigenes Profil erhalten nur der Satan in den Himmelsszenen des Prologs (1,6–12; 2,1–7) und der auf diese bezogene Fürspracheengel in der ersten Rede des Elihu (33,23–26). Beide Figuren erscheinen als poetisch personifizierte innergöttliche Zwiesgespräche, im Fall des Satan als – gegenüber der ursprünglichen Ijob-Novelle und der ursprünglichen Ijob-Dichtung sekundäre – Begründung der gottgeschickten Leiden Ijobs, im Fall des Fürspracheengels als – gegenüber den Himmelsszenen seinerseits sekundäres – positives Gegengewicht zum Satan, der die Wende des nun als Erziehungsmaßnahme Gottes gedeuteten Leidens bewirkt. Elihus Fürspracheengel figuriert hier das alttestamentlich breit gestreute Motiv der Reue Gottes.²³

²¹ Hi 4,17–19; 15,14–16; 25,4–6, davon abhängig und verkürzt in 9,2 und 33,12; vgl. Koh 7,20; Spr 20,9; siehe dazu *M. Witte*, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin / New York 1994, 91–114.

²² Vgl. 1 Kön 22,19; Ps 82,1.

²³ Vgl. den Klassiker von *J. Jeremias*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, BThSt 31, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2002. Im Buch Ijob liegt dieses Motiv bekanntlich pervertiert vor, wenn am Ende Ijob so reagiert, wie er es eigentlich von Gott erwartet und Reue empfindet (Ijob 42,6). Siehe dazu pointiert *M. Fishbane*, The Book of Job and Innerbiblical Discourse, in: *L. G. Perdue / W. C. Gllpin (Hg.)*, The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job, Nashville 1992, 86–96; 240–241, hier: 97f.: Weil Gott sich nicht wandelt, muss sich Ijob wandeln; ähnlich *H. Spieckermann*, Wunder, Wunden, Welshheit, in: *M. Witte (Hg.)*, Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum, SKI.NF 2, Leipzig 2012, 11–28, hier: 22f.

Ob nun der Satan Ijob mit Aussatz schlägt (2,7) oder der Fürspracheengel potentiell einen Wandel Gottes bewirkt (33,23-26) - es ist letztlich doch der *eine* Gott, der handelt (Ijob 2,3b).²⁴ In allen literarischen Schichten des Ijob-Buches und in den von ihnen vertretenen verschiedenen Deutungen des Leidens, sei es als Strafe für bewusste oder unbewusste Sünden, als Mittel der Bewährung, Prüfung oder Erziehung des Gerechten bzw. als Existential und als Geheimnis, steht die Alleinwirksamkeit dieses Gottes außer Frage. Das zeigen die Klagen Ijobs gegen den als Feind erfahrenen und als Freund erhofften Gott²⁵ ebenso wie Ijobs erster Satz im Buch »Jhwh hat es gegeben, Jhwh hat es genommen - gelobt sei der Name Jhwhs« (1,21), der einmal das kompositionelle und theologische Zentrum der Ijob-Novelle bildete und der variiert von der späteren Buchredaktion in 2,10 aufgenommen wird: »Das Gute haben wir von Gott erhalten und sollten das Böse nicht auch annehmen?« Das Paradigma des leidenden Menschen spricht hier aus, was gemäß seinem literarischen Pendant, Adam, zum Wesen des Menschen als Gegenüber des einen Gottes gehört, das heißt: wie dieser, zwischen gut und böse unterscheiden und beides (er-)leben zu können (Gen 3,22; 6,5).

Wohl als Reaktion auf Elihus Theologie des gerechten Schöpfergottes²⁶ sind Ijob Schöpfungshymnen in den Mund gelegt, die darauf hinauslaufen, die begrenzte Gotteserkenntnis des Menschen zu konstatieren:

»Siehe, das sind nur die Enden seiner Wege,
und nur ein kleines Wörtlein davon haben wir vernommen.
Wer will aber den Donner seiner Macht verstehen?« (26,14)

Gott ist einer - *wie* aber diese Einheit zu beschreiben ist, das entzieht sich auch den Weisen (28,28). Selbst der poetische Rekurs auf den einst vom Wettergott niedergerungenen Chaosdrachen oder die vor Gott zitternden Refaim,²⁷ mithin die Reaktivierung des Mythos, reicht nicht zur Beschreibung dieser Einheit. Gott und seine Einheit sind ein Mysterium.

²⁴ Siehe dazu auch Krüger, Einheit, 22-24.

²⁵ Vgl. besonders Ijob 6; 19.

²⁶ Vgl. Ijob 35,13; 36-37 und dazu H.-M. Wahl, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden - Hiob 32-37, BZAW 207, Berlin / New York 1993, 63-68, sowie T. Pilger, Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32-37, FAT II/49, Tübingen 2010, 147-163.

²⁷ Vgl. Ijob 7,12; 9,13; 26,12 bzw. 26,5; 38,17. Die sehr spät in das Buch eingelegten Beschreibungen des Behemot (»Flusspferd«) und Leviathan (»Krokodil«) in 40,15-24; 40,25-41,26 sind weniger mythisch zu verstehen als vielmehr »natürlich«, d.h. als (gewaltige) Geschöpfe des einen Gottes (vgl. Ps 104,26), die im Kontext der Gottesreden des Ijob-Buches über kein eigenes widergöttliches Profil verfügen.

3.2 »DER GOTT HAT ALLES SCHÖN GEMACHT ZU SEINER ZEIT« (KOH 3,11) – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH KOHELET

Der doxologisch-resignativen Bestimmung der Einheit Gottes in den jüngsten Schichten des Ijob-Buches steht die zu diesen annähernd zeitgleiche Bezeichnung Gottes ausschließlich als *'ālohîm/θεός* (»Gott«) bzw. *hā-'ālohîm/ὁ θεός* »der Gott / die Gottheit« im Buch Kohelet zur Seite. In der Konzentration auf diese Bezeichnung, bei der bewusst auf die Verwendung des Jhwh-Namens verzichtet wird, spiegelt sich wie in kaum einer anderen alttestamentlichen Schrift die Tendenz zur Abstraktion und Entmythisierung des Gottesbegriffs.²⁸ Gott als einer kann gemäß Kohelet nur als »Gott« bezeichnet werden. Dieser ist in der grundsätzlich schöpfungstheologisch ausgerichteten Theologie Kohelets dezidiert die alles bestimmende Wirklichkeit, die in Freiheit total und universal handelt.²⁹ Wo sich Gottes Einheit schon in der Bezeichnung zeigt,³⁰ kommen Mythologie und Götterkritik nicht vor.

Dabei steht der Gott Kohelets der Welt, der er ein umfassendes, aber nicht unbegrenztes Eigenleben gewährt, distanziert, aber nicht apersonal oder beziehungslos gegenüber: Er ist Garant des Rechts, in diesem Leben und – gemäß jüngerer Einschreibungen in das Buch –³¹ auch jenseits der Grenze des Todes; er ermöglicht Leben und lässt in seiner Freiheit den Menschen punktuell Glück erleben. Im Erleben dieses Glücks, in der Erfahrung, dass Gott alles schön gemacht hat zu seiner Zeit, wie es Koh 3,11 in charakteristischer Modifikation des priesterschriftlichen Votums aus Gen 1,31 formuliert, schenkt Gott dem Menschen Anteil an seinem Wesen. In Momenten des Glücks partizipiert der Mensch am *'ôlām/αἰών* (»Ewigkeit«), an der Zeit Gottes und damit an Gott selbst.³²

Gleichfalls in Weiterführung des priesterschriftlichen Konzepts der Schöpfungstage (Gen 1,1–2,3) und dem daraus – wie aus der gesamten Theologie der Priesterschrift – ablesbaren Verständnis Gottes als Herrn der Zeit reflektiert Kohelet die Vielheit menschlicher Zeiterfahrungen (Koh 3). Die Vielfalt der in Koh 3 beispielhaft genannten Zeiterfahrungen von Geburt und Tod, Liebe und

²⁸ Vgl. dazu Müller, Nelge, 143–168.

²⁹ Vgl. Koh 1,13; 3,10; 7,13–17; 8,17; 11,5.

³⁰ Zur Namenlosigkeit als Merkmal der Einheit in der Hermetik siehe E. Hornung, Das Denken des Einen, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, 21–32, hier: 31f., und im hellenistischen Judentum siehe M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, 3. Aufl., Tübingen 1988, 485f.

³¹ Vgl. Koh 3,17; 8,5; 11,9; 12,14.

³² Im Gegensatz zu Müller, Nelge, 154, betrachte ich *'ôlām* gerade nicht als negativ gewertet.

Hass, Krieg und Frieden, ist aber kein Spiegel einer vielfältigen Götterwelt,³³ auch ist Gott selbst nicht die Zeit – er steht ihr als der allein Ewige vielmehr gegenüber und schenkt Erfahrungen seiner selbst in der Zeit. Allein diese Erfahrungen Gottes in der Zeit verleihen der für Kohelet im Gegensatz zur älteren Weisheit uneindeutig gewordenen Zeit ihre Eindeutigkeit. So steht Kohelet für die im Rahmen der Reflexion über Einheit und Vielheit Gottes philosophisch, religionsgeschichtlich und theologisch immer wieder notwendige Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Zeit.

3.3 »ICH WAR GOTTES LIEBLING« (SPR 8,30) – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH DER SPRÜCHE SALOMOS

Mit der Beschreibung von Glückserfahrungen als »Ewigkeitserfahrungen« ist die Möglichkeit menschlicher Partizipation an dem einen Gott angeklungen. Am Beispiel eines Textes aus dem Buch der Sprüche und seiner Parallelen in den anderen Weisheitsbüchern soll dem Aspekt menschlicher Teilhabe an dem einen Gott weiter nachgegangen werden.

In Spr 8,22–36 erscheint die Weisheit personifiziert als ein schon vor der eigentlichen Schöpfung von Gott geschaffenes (nicht erworbenes)³⁴ Wesen, gewissermaßen als vorweltliche Zeugin der Schöpfertätigkeit Jhwhs, als Mittlerin des Lebens und als Liebling oder als Werkmeisterin Gottes,³⁵ die selbst vor diesem spielt (8,30). Die als Selbstprädikation der Weisheit gestaltete Rede ist – neben den Himmelsszenen im Buch Ijob – innerhalb der Weisheitsbücher der hebräischen Bibel wohl die deutlichste Reflexion über die Einheit und Vielheit Gottes. Dabei handelt es sich religionsgeschichtlich nicht um die Integration einer ehemaligen Göttin der Weisheit in den Jhwh-Glauben oder um eine Erweiterung des Verfügungsbereichs Jhwhs. Vielmehr liegt hier die poetische Personifikation eines ethischen und religiösen Ideals vor, parallel zur personifizierten Gerechtigkeit (12,28; 13,6), Torheit (9,13) oder Gottlosigkeit (13,6). Phänomenologisch entspricht dies der Vergöttlichung der *εἰρήνη* / *pax* oder der *τύχη* / *fortuna* in der paganen Welt des Hellenismus.³⁶ Dabei ist nochmals zu betonen, dass die personifizierte Weisheit der Sprüche Salomos bei allen Anleihen an

³³ Vgl. dagegen die hinsichtlich der Phänomene besonders qualifizierter Zeiten ausdifferenzierte Götterwelt z. B. in den griechischen und römischen sowie altvorderorientalischen Religionen.

³⁴ Zu *qānāh* im Sinn von »erschaffen« siehe Gen 14,19.22; Dtn 32,6; Ps 139,13; Ijob 36,33 (v. l.). Auch in Gen 4,1 dürfte *qānāh* eher »erschaffen« als »erwerben« bedeuten.

³⁵ Die Übersetzung von *'āmôn* ist eine alte *crux*. Die Übersetzung mit »Liebling« basiert auf der Verbalwurzel *'āman*, die Wiedergabe mit »Handwerker(in)« auf der Zusammenstellung mit dem sumerisch-akkadischen Lehnwort *ummānu*, dem Verständnis in Septuaginta, Vulgata und Peshitta sowie auf Weish 7,21, wo die Weisheit als *τεχνίτης* bezeichnet wird.

³⁶ Siehe dazu auch Schroer, Weisheit, 168 Anm. 49.

der ägyptischen Ma'at-Mythologie, ebensowenig wie in den gleich zu besprechenden Seitenstücken in Ijob 28, Sir 24 oder Weish 7 und 10,³⁷ eine Göttin ist: Sie erfährt keine kultische Verehrung, ist vielmehr vollständig von Jhwh her bestimmt und trägt allein in Sprachbildern göttliche Züge.

Im Blick auf die Frage nach Einheit und Vielheit Gottes sind vor allem zwei Aspekte wichtig. Zum einen spiegelt Spr 8 die innere Dynamik des einen Gottes Jhwh wider.³⁸ Das Motiv von der Lebendigkeit Gottes, das sonst im Alten Testament fast ausschließlich in seiner geschichtlichen Relation zu Israel oder zum einzelnen Glaubenden erscheint, ist hier gewissermaßen protologisiert (vgl. die »urgeschichtlichen« Reden Gottes zu sich selbst Gen 1,26; 3,22). Zum anderen personifiziert Spr 8 die Möglichkeit der Teilhabe des Menschen an dem einen Gott. Die Gottesfurcht, die den Frommen als solchen kennzeichnet, gewinnt hier Gestalt. Die Weisheit wird zum leibhaftigen Lockmittel Gottes auf dem Weg zu einem erfüllten Leben. So leistet Frau Weisheit textpragmatisch einen göttlichen Dienst der Animation, wenn der Weg zu Gott über die Liebe zu ihr führt.³⁹ Theologisch füllt Spr 8 eine Leerstelle, die Kohelets Abstraktion und Transzendierung des einen Gottes hinterlässt.

Dass damit im Gegenzug zumindest tendenziell der Glaube an den einen Gott aufgeweicht und der Weise zur Verliebtheit in die Weisheit verführt werden könnte, haben wohl die Autoren des Weisheitsliedes in Ijob 28 befürchtet.⁴⁰ Zwar erscheint auch hier die Weisheit als eine selbstständige Größe, und im Gegensatz zu Spr 8 hat sie sogar ein höheres Maß an vorweltlicher Existenz, wenn sie nicht nur als Anfang des Handelns Gottes (Spr 8,22) bezeichnet wird, sondern von ihrer Ausmessung durch Gott gesprochen wird, was ihren Bestand schon voraussetzt (Ijob 28,23). Doch bleibt die Weisheit in Ijob 28 Gott allein vorbehalten.

³⁷ In den weiteren Zusammenhang gehören auch Bar 3; 1 Hen 42; 11QPs^a XVIII; siehe dazu den Klassiker von *B. L. Mack*, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, StUNT 10, Göttingen 1973, sowie *Witte*, Leiden, 206–211, und *M. Leuenberger*, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, FAT 76, Tübingen 2011, 304–308.

³⁸ Mit *E. Stauffer* (*/K. G. Kuhn*), Art. »θεός κτλ., C. Die urchristliche Gottestatsache und ihre Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff des Judentums«, in: ThWNT III (1938), 91–120, hier: 100, könnte man hier – wie auch bei der Einordnung der Engel in das Handeln Gottes – von einem »dynamischen Monotheismus« sprechen.

³⁹ Vgl. *Feldmeyer/Spleckermann*, *Gott*, 255.

⁴⁰ Das Lied könnte auf einer älteren Stufe eine eigenständige Komposition gewesen sein, die mittels des Zusatzes von V. 28 (vgl. Ijob 1,1) in den Kontext des Ijob-Buches eingefügt wurde und jetzt als Teil einer Rede Ijobs fungiert. Eine weitergehende Kritik an Spekulationen über die personifizierte Weisheit könnte hinter Koh 7,23f. stehen (siehe dazu auch *M. Saur*, *Sapientia discursiva. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs*, in: ZAW 123 [2011], 236–249, hier: 243f.).

ten – dem Menschen gilt wie bei Kohelet die Gottesfurcht als die ihm gemäße Form der Weisheit (28,28). Die Vitalität, die Frau Weisheit in Spr 8 kennzeichnet, ist in Ijob 28 verfliegen. Die Weisheit schenkt auch in Ijob 28 Teilhabe an dem einen Gott, doch erscheint sie hier rematerialisiert.

Nochmals transformiert tritt die personifizierte Weisheit in Sir 24 auf.⁴¹ Hinsichtlich ihrer Selbstständigkeit als durch den Kosmos spazierende und Wohnung suchende Größe sowie hinsichtlich ihres um den Frommen werbenden Charakters übertrifft die σοφία Sirachs die *hākmāh* von Spr 8 und berührt sich noch stärker als diese mit der ägyptischen Allgöttin Isis in den zeitgenössischen Aretalogien.⁴² Doch in Sir 24 vollzieht sich ein entscheidender Wandel: So lässt sich hier die kosmische Weisheit auf dem Zion, der Stätte des Jerusalemer Tempels, nieder und inkarniert sich in der Tora (24,23). Der steinerne Ort der Präsenz und Repräsentation des einen Gottes wird zum Ort der steten Anwesenheit der Weisheit. Das schriftgewordene Wort des einen Gottes wird – ähnlich wie in den weisheitlichen Torapsalmen (Ps 1; 19; 119) – zum Mittel der Partizipation an Gott.

Typisch für das Sirach-Buch konvergieren hier Universalität und Partikularität des Handelns des einen Gottes. Als Vermittlerin zwischen Gott und Welt fungiert die Tora, die Ben Sira in Weiterführung einzelner vom Deuteronomium und vom Ezechiel-Buch geprägter Formulierungen und in Anlehnung an stoische Vorstellungen das »Gesetz des Lebens«⁴³ nennt. Denn dieses bildet die Matrix allen Lebens und schenkt in der einmal offenbarten Schrift vom Sinai *dem* Menschen erfülltes Leben, der in ihm liest und seine Gebote bewahrt. Mittels des Gedankens von der Inkarnation der kosmischen Weisheit in der einen Tora Gottes ist die Vorstellung von der Transzendenz und Einheit Gottes bewahrt, mit dem Glauben an seine Gegenwart in der Welt verknüpft und ein die Generationen überbrückender Weg zur Teilhabe an Gott aufgewiesen.

Wenn in nochmaliger Modifikation des Motivs der personifizierten Weisheit in der Weisheit Salomos die σοφία als »Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit« und »Abglanz des ewigen Lichts« bezeichnet wird (Weish 7) und diese als für Gott selbständig in der Geschichte handelnd beschrieben wird (Weish 10), dann trägt die Weisheit die Züge einer Hypostase. Als »eine, die alles vermag« (7,27), repräsentiert sie den einen Gott in seinem von *Pronota* (6,7; 14,3) geprägten

⁴¹ Der Text von Sir 24 liegt bis heute nur in den griechischen und syrischen sowie den davon abhängigen Versionen des Sirach-Buches vor.

⁴² Siehe dazu *J. Marböck*, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, BBB 37, Bonn 1971, 49–54; *M. Totti*, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Subsidia Epigraphica XII, Hildesheim u. a. 1985, 1–82.

⁴³ Sir 17,11; 45,5 und dazu *M. Witte*, »Das Gesetz des Lebens« (Sirach 17,11), in: *H. Strelb / A. Dinter / K. Söderblom* (Hg.), *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*. FS H.-G. Heimbrock, Leiden/Boston 2008, 71–87.

Handeln in der Schöpfung und in der Geschichte. Diese von Gott selbst als ihrem ὁδηγός geführte Weisheit (7,15) schenkt nicht nur Teilhabe an dem einen Gott, sondern bewirkt diese in der einen Welt (10,1–11,1).⁴⁴ Diese findet selbst ihre Einheit darin, dass sie Eigentum Gottes ist, dessen Liebe über alles ergeht (11,24–26) und dessen unvergänglicher Geist in allem ist (12,1). Die im Deuteronomium angelegte Begründung der Einheit Israels aus der Einheit Gottes, der sich Israel in Liebe zuwendet (Dtn 7),⁴⁵ ist hier universalisiert.

3.4 »DAS ALLES IST ER« (SIR 36) – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH JESUS SIRACH

Die Vorstellung von der Allwirksamkeit Gottes, die in der Weisheit Salomos ein Kriterium des Göttlichen und der Einheit Gottes ist, hat ihr begriffliches Seitenstück, möglicherweise auch ihr traditionsgeschichtliches Vorbild in der Anrede Gottes als *'^αlohē hā-kāl* bzw. *δέσποτα ὁ θεὸς πάντων*, als Gott des Alls, in Sir 36,1. Die Bezeichnung *'^αlohē hā-kāl* könnte eine Eigenprägung Ben Siras und ein Beispiel für seine »Innovation« von Theologumena sein.⁴⁶ Im Hintergrund dieser Gottesprädikation, die auch für die christlich-dogmatische Ausbildung der Rede von der Allmacht Gottes relevant wurde, stehen a) die biblische Anrede Gottes als *ādōn kāl hā-³ārāṣ* (»Herr des ganzen Landes / der ganzen Erde«),⁴⁷ b) das möglicherweise von der Septuaginta geprägte Epitheton *αὐτοκράτωρ*,⁴⁸ c) pagane griechisch-hellenistische Gottesvorstellungen⁴⁹ sowie d) die von den Ptolemäern geförderte Verehrung von Zeus-Sarapis als kosmischem All- und Ein-Gott.⁵⁰

In gedanklicher Weiterführung der Totalitätsaussagen Kohelets und vermutlich in Parallele zu göttlichen Epitheta in der griechisch-hellenistischen Welt, wird mit dieser Anrede ein Gebet eröffnet, das paradigmatisch Grundzüge der Rede von Gott im Alten Testament in eine Theologie der Einheit des personalen Gottes überführt (Sir 36,1–22).⁵¹ Das Handeln dieses Gottes ist bezogen auf

⁴⁴ Vgl. Lk 11,49.

⁴⁵ Siehe dazu *Feldmeier/Spieckermann*, Gott, 101–110; 126–148.

⁴⁶ Vgl. Sir 45,23 H^b, (G: κύριος); 50,15 (G: παμβασιλεύς); 50,22 (G); 4Q409 frgm. 1 1,6; 5Q13 frgm. 1,2; 11QPs^a XXVIII,7f.; Est^{LXX} 4,17b; Jdt 9,12; Tob^s 10,14; Röm 9,5.

⁴⁷ Jos 3,11.13; Mi 4,13; Sach 4,14; 6,5; Ps 97,5.

⁴⁸ Sir 42,17; 50,14.17; Weish 7,25; Bar 3,1.4; 2 Makk 1,25 u. ö., sowie besonders häufig in der Ijob-Septuaginta; siehe dazu ausführlich *Witte*, El Schaddaj, 229–240.

⁴⁹ Vgl. z. B. *Pindar*, Isthmische Oden 5,53 (Zeus als ὁ πάντων κύριος); *Diogenes Laertios*, VII, 147; *Kleanthes*, Zeus-Hymnus; *Plutarch*, De Iside et Osiride 355E (bezogen auf Osiris).

⁵⁰ Siehe dazu *R. Merkelbach*, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart/Leipzig 1995, 4 ff.; 74ff.

⁵¹ Das theologisch wie rezeptionsgeschichtlich überragende Gebet wurde in neuerer Zeit mehrfach untersucht (*J. Marböck*, Das Gebet um die Rettung Zions in Sir 36,1–22 [G: 33,1–13a; 36,16b–22] im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras [1977], in: *Ders.*, Gottes

Israel als sein Volk im Kontext aller Völker (V. 1–5), spiegelt die Herrschaft des einen Gottes und relativiert jegliche menschliche Herrschaft (V. 12), zieht die Erkenntnis des einen Gottes durch Israel nach sich und zielt auf universale Gotteserkenntnis (V. 5.22). Die eine heilige Stadt Jerusalem (V. 18–19) erscheint als Brennpunkt des kosmischen Handelns dieses Gottes,⁵² der den doppeldeutigen Titel 'alohê 'ólām⁵³ bzw. ὁ θεὸς τῶν αἰῶνων (»Gott der Ewigkeit / Gott der Welt«) trägt (V. 22)⁵⁴.

Mit der kombinierten Aufnahme der deuteronomistischen Geschichts- und Toratheologie sowie der priesterschriftlichen Heiligkeitskonzeptionen wahrt Ben Sira hier, wie in dem schon angesprochenen Kapitel über die personifizierte Weisheit (Sir 24) oder in seinem Lob der Väter (Sir 44–49), in der Rede von dem einen, einzigen⁵⁵ und zugleich universalen Gott den Bezug zum konkreten Handeln Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Auch als *hā-kāl* bzw. τὸ πᾶν (»das All / das Alles«), wie Ben Sira am Ende seines großen Schöpferlobes Gott einmal nennt (43,27),⁵⁶ bleibt der eine Gott ein Gegenüber zur Welt.

Ben Siras starke Betonung der Selbigkeit und Universalität Gottes (vgl. 42,19–21) führt nicht zu einer Verflüssigung der Einheit Gottes oder zu einer Entpersonalisierung Gottes, weil das Wesen dieses Gottes, den Ben Sira betend seinen Vater (51,1) und Herrn seines Leben nennt (23,1.4), Gerechtigkeit ist (18,2). Gerechtigkeit ist aber bei Ben Sira, wie in den anderen alttestamentlichen Schriften, immer als eine personale Beziehung, als eine heilvolle Lebensgemein-

Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, HBS 6, Freiburg u. a. 1995, 149–166; *M. Zappella*, L'immagine di Israele in Sir 33 [36], 1–19 secondo il ms. ebraico B e la tradizione manoscritta greca. Analisi letteraria e lessicale, in: *RivBib* 42 [1994], 409–446; *W. Urbanz*, Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition, HBS 60, Freiburg u. a. 2009). Seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Sirach-Buch scheint mir trotz vereinzelter Anfragen gesichert.

⁵² Ben Siras starke Betonung Jerusalems (vgl. Sir 49,6.11–13; 50,1–3) ist natürlich auch im Kontext seiner antisamaritanischen Haltung zu sehen (vgl. Sir 47,23; 50,25–26), vgl. dazu *M. Witte*, »What Share Do We Have in David ...?« – Ben Sira's Perspectives on 1 Kings 12, in: *R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.)*, One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives, BZAW 405, Berlin / New York 2010, 91–117.

⁵³ Textrekonstruktion nach *F. Vattioni*, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Testi 1, Neapel 1968, 189.

⁵⁴ Vgl. Gen 21,33; Jes 40,28; Tob 13,6; 14,6^s; JosAs 12,2; 3 Hen 3,1; 9,4; 1QH^a XV,31; 4Q405 frgm. 19,3; 11QShirShabb VI,4.

⁵⁵ Im griechischen Langtext und in La wird dies unterstrichen durch den Zusatz »und außer ihm ist kein anderer« (vgl. Jes 44,6; 45,5–6.21; Weish 12,13; 1QH^a XV,32; XVIII,9; 1QS XI,18; 4QDibHam^a frgm. 1–2 V,9).

⁵⁶ Vgl. Röm 11,36; 1 Kor 12,6; 15,28. Der große Hymnus in Sir 42,15–43,33 zeigt, dass der alttestamentliche Monotheismus gerade keine »Entzauberung der Welt« bewirkt, sondern zum staunenden Lob des Schöpfers anleitet, vgl. daneben auch Ps 8 oder Ps 104.

schaft gedacht. Ebenso wenig nivelliert Ben Siras Vorstellung polarer Strukturen in der Schöpfung, mittels derer er – wohl gleichfalls in Aufnahme stoischer Gedanken⁵⁷ – das Böse als notwendiges Gegenüber des Guten interpretiert und Negativverfahren in das Handeln des einen vorsorgenden Gottes integriert (33,14–15), den alttestamentlich vor allem durch die prophetische Überlieferung geprägten Glauben an ein von Gott gesetztes Ziel der Geschichte. Auch hier ist es so, dass die Einheit Gottes die Einheit der Geschichte definiert, die nach Ben Sira durch eine Kette von göttlich gestifteten Bundesschlüssen strukturiert sowie im Akt des steten Erinnerns vom Menschen aktualisiert und in der gottesdienstlichen Feier am Jerusalemer Tempel (Sir 50) angeeignet wird.⁵⁸

3.5 VON DER UNVERNUNFT DES GÖTZENDIENSTES – ASPEKTE DER EINHEIT UND VIELHEIT GOTTES IM BUCH DER WEISHEIT SALOMOS

Zweimal wurde in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte explizit die theologische Auseinandersetzung um die Verehrung Jhwhs im Bild und damit verbunden um die religiöse Bilderverehrung geführt: einmal unter dem Eindruck des babylonischen Exils im Kontext der deuteronomistischen Vergangenheitsbewältigung und Identitätsstiftung, das heißt der Kompensation des Verlustes der Repräsentationen Jhwhs im Tempel mittels Konzentration auf Name und Wort des bildlos zu verehrenden Gottes (Dtn 4–5), sowie ihrer Flankierung durch die deuterocesajanische Götzenpolemik (Jes 40,18–25; 46,1f.), dann nochmals in mittel- und späthellenistischer Zeit im Schatten der durch die fortschreitende Urbanisierung bedingten religiösen Pluralisierung Syrien-Palästinas sowie der Religionspolitik der Seleukiden und Ptolemäer. Für die Sprüche Salomos, Ijob, Kohelet und Ben Sira, die zwischen diesen Epochen entstanden sind, ist die Auseinandersetzung mit der Verehrung anderer Götter oder Götterbilder kein Thema.⁵⁹

⁵⁷ SVF II, 1169 (Gellius, Attische Nächte 7,1, als Zitat Chrysipps; W. Weinkauff, Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte, RUB 18123, Stuttgart 2001, 131f.); Heraklit, Frgm. 22B 8; Frgm. 22B 23; Frgm. 22B 67 (J. Mansfeld, Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch, RUB 7965, Stuttgart 1983, 256–259; 274f.). Siehe dazu M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, I–II, 4. Aufl., Göttingen 1970.1972, hier: I, 100f.; U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa, BZAW 298, Berlin / New York 2000, 36–38; 273.

⁵⁸ Vgl. zu *brît* / διαθήκη Sir 44,12.17.(18).20.22.(23); 45,(5).(7).15.24f.; (47,11); 50,24 bzw. zu *zākar* / μνήσκω, μνημόσυνον Sir 44,9.13; 45,1.(9).(11).16; (46,11); 47,23; 49,1.9.13 und dazu J. Marböck, Die »Geschichte Israels« als »Bundesgeschichte« nach dem Sirachbuch (1993), in: Ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, HBS 6, Freiburg u. a. 1995, 103–123.

⁵⁹ Sieht man einmal von der punktuellen Bezugnahme auf das Fremdgötter- und Bilder- verbot in Ijobs Reinlungseid in Ijob 31,24–28 (vgl. Ex 20,4–5; Dtn 5,8–9 und Dtn 17,2–3)

Anders sieht das im jüngsten kanonischen Weisheitsbuch, der Weisheit Salomos aus, die sich hierin (wie auch in anderen Passagen) als Exegetin Deuterocesajas erweist.⁶⁰ So wird in Weish 13–15 der aus Deuterocesaja bekannte Spott über die Götzenbilder aufgenommen und argumentativ weitergeführt. Vor dem kulturgeschichtlichen Hintergrund der hellenistisch geprägten Metropole Alexandria mit ihrer Vielfalt in der Stadt präserter Götterbilder und Kulte sowie angesichts des Aufblühens des römischen Herrscherkultes sieht sich der Verfasser des dritten Teils der Weisheit Salomos zu einer prinzipiellen argumentativen Apologie des jüdischen Glaubens an den einen und einzigen, damit bildlos zu verehrenden Gott herausgefordert.

Diese Auseinandersetzung erfolgt in dreierlei Hinsicht: Die Verehrung kosmischer Elemente oder meteorologischer Phänomene als Götter ist zwar angesichts deren Schönheit verständlich, aber unvernünftig, da hier die Schöpfung mit dem Schöpfer verwechselt wird (Weish 13,1–9). Noch unvernünftiger ist die Verehrung von Verstorbenen oder Herrschern, da hier Menschen zu Göttern erklärt werden, mithin der Unterschied zwischen Gott und Mensch übersehen wird (14,15f.). Den Gipfel der Dummheit bildet die Verehrung von Gott oder Göttern im Bild, zumal in Tiergestalt wie im zeitgenössischen Ägypten, da hier vergessen wird, dass der sterbliche Mensch nur Totes, also keinen Gott bilden kann (15,17). Im Gegenüber zur Einheitsideologie der hellenistisch-römischen Herrscher findet die exklusiv verstandene Einheit Gottes ihr Profil:

»denn es ist kein Gott außer dir, der sich um alles sorgt,
auf dass du noch zeigtest, dass du nicht ungerecht richtest,
noch könnte dir ein König oder Herrscher vor Augen treten, wegen derer, die du
bestraft hast.« (12,13f.)

Die Einheit des bildlos zu verehrenden einen Gottes wird hier, neben Lebendigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit, Langmut, Erbarmen und Allherrschaft zum Kriterium des Göttlichen schlechthin (Weish 15,1). In Verlängerung und Ausweitung der

oder der Sentenz in Sir 30,18–19 (vgl. Ps 115,4f.; Weish 15,15) ab. Wo Ben Sira den aus der Kultsprache stammenden und in der deuteronomistischen Polemik gegen fremde Kulte gebrauchten Begriff *tō 'ebāh* / βδέλυγμα verwendet, bezeichnet er – mit einer Ausnahme (49,2) – die Missachtung der Tora, mangelnde Gottesfurcht und Desinteresse an Weisheit. Auch in seinen geschichtstheologischen Rekursen auf Jerobeam (Sir 47,23 vgl. 1 Kön 12) und auf Elia (Sir 48,1–14, vgl. 1 Kön 17–19; 21; 2 Kön 1–2) spricht Ben Sira nur allgemein von Sünde und expliziert nicht den deuteronomistischen Vorwurf des Bilderdienstes und der Verehrung der Baale und Ascherten.

⁶⁰ Vgl. Weish 2,10–20 als Auslegung von Jes 52,13–53,12; zu weiteren Bezugnahmen von Weish 2 auf Texte aus dem (griechischen) Jesaja-Buch siehe H. Engel, *Das Buch der Weisheit*, NSK.AT 16, Stuttgart 1998, 70–76.

spätdeuteronomistischen Begründung für das Bilderverbot in Dtn 4,15f. wird die Bildlosigkeit der Gottesverehrung historisch begründet – den Bildern mangelt es an Ursprünglichkeit (Weish 14,12f.) – und anthropologisch gewichtet: Götterbilder sind letztlich Feinde des Lebens, weil sie vom eigentlichen Gott des Lebens wegführen, der in seiner Lebendigkeit nicht zu fassen ist, schon gar nicht im Bild (14,27–31). Wo Lebendigkeit und Liebe als Signum des einen Gottes erscheinen, ist es nur folgerichtig, dass der Tod keine Grenze darstellt, der Mensch vielmehr auf Unsterblichkeit hin geschaffen ist (2,23), die freilich nur der Gerechte erhält (3,1). So begründet hier die Einheit Gottes die Einheit des Lebens, das den Tod überdauert.

Unabhängig von der Frage, ob der Verfasser der Weisheit Salomos nun der religiösen Praxis seiner Umwelt gerecht wird, steht seine kritische Theologie neben der Verankerung in der Deuteronomistik in der religionsphilosophischen Tradition eines Xenophanes und des Euhemerismus.⁶¹ Zugleich spiegelt die Weisheit Salomos wie die Werke des nur wenig jüngeren Philo von Alexandria und des Paulus von Tarsos das schon im Blick auf Ijob 31,15 (*par.* Spr 14,31) angesprochene rationale und ethische Potential des Glaubens an den einen Gott.

4 ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Die alttestamentlichen Weisheitsbücher sind literarische Reflexionen über das Wesen Gottes unter der Voraussetzung des Glaubens an den einen und einzigen Gott Jhwh. Dabei leuchten, entstehungsgeschichtlich, gattungsmäßig und textpragmatisch bedingt, unterschiedliche Aspekte auf, die für die Rede von der Einheit und Vielheit Gottes von zentraler Bedeutung sind.

Wo infolge des Leidens des Gerechten die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt wird, wie im Fall Ijob, führt dies nicht zu einer Auflösung der Einheit Gottes. Diese wird vielmehr durch die Suche nach dem einen Gott, der Gutes und Böses bewirkt, verfestigt. Indem der in seiner Integrität bis ins Mark getroffene Ijob unbedingt an Gott festhält, wahrt er die Einheit Gottes. Als leidender Gerechter wird Ijob zum Stellvertreter Gottes,⁶² der letztlich in seinem Handeln,

⁶¹ Vgl. Jub 11,4–7; SibOr III,547; 723 und dazu *W. Bousset / H. Gressmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, 3. Aufl., Tübingen 1926, 305; *Hengel*, Judentum, 164; 484.

⁶² Das Motiv von der Stellvertretung, das das Ijob-Buch nach seiner theologischen Seite (vgl. Ijob 1,8–11; 2,3–5) und seiner anthropologischen Seite (vgl. Ijob 42,7–9) entfaltet, scheint mir für die theologische Reflexion der Einheit und Vielheit von fundamentaler Bedeutung zu sein, was ich in diesem Rahmen aber nicht weiter ausführen kann. Nur so viel sei angedeutet: Diese Stellvertretung und Repräsentanz des einen Gottes in der Welt kann nur ein Mensch als personales Wesen, in letzter Konsequenz nur ein Gottmensch (Joh

auch in seiner Offenbarung (Ijob 42,5), ein Geheimnis ist: ein Mysterium in personaler Relation. Paulus nimmt diesen Gedanken auf, wenn er die Ausführungen über Gottes Handeln an Israel im Verhältnis zu seinem Handeln in Christus mit einem hymnischen Mischzitat aus vor allem weisheitlichen Texten der jüdischen heiligen Schriften beschließt (Röm 11,33–36).

Wenn infolge einer Abstraktion des Gottesbegriffs der Name Gottes verschwindet und das Appellativum zum Namen wird, wie bei Kohelet, ist einerseits die Einheit Gottes evident. Andererseits wird, sofern die Vorstellung von der Transzendenz, Personalität und Weltbezogenheit Gottes nicht aufgegeben wird, die Frage nach der Erfahrbarkeit und Teilhabe Gottes generiert. Kohelet beantwortet sie unmythologisch mittels der Qualifikation glücklicher Zeiten als Gotteszeiten (Koh 3,13; 5,17; 8,15). Wenn die Zeit ihre Einheit in Gott findet, dann gilt dies im gesamtbiblischen Horizont auch für die Erfüllung der Zeit (Gal 4,4).

Spr 8 greift zur Stilfigur der poetischen Personifikation der Weisheit, artikuliert damit nebenbei die sich durch das israelitisch-jüdische Schrifttum ziehende Vorstellung von der inneren Dynamik Jhwhs, und gestaltet die Weisheit zur göttlichen Mittlerin des Lebens. Bei Ben Sira ist dies zur Vorstellung von der Inkarnation der Weisheit in der Tora transformiert und in der Sapiaentia zur Idee der selbständigen Wirkkraft der Weisheit weitergeführt. Beide Linien der Partizipation an Gott mittels der gestaltgewordenen Weisheit finden ihre Fortschreibung im Neuen Testament: Ben Siras mit der Tora identifizierte Weisheit erlebt in den Inkarnationschristologien in Mt 11,28–30 oder Joh 1 eine Repersonalisierung,⁶³ die weisheitliche Imago-Theologie der Weisheit Salomos wird in Kol 1,15–20 auf die Christus-Ikone angewandt.

Ben Siras Allgott, der in der griechischen Gestalt des Buches auch den in der Theologie des hellenisierten Judentums in Ägypten entstandenen Titel des παντοκράτωρ annimmt, tritt den zeitgenössischen Allgottheiten, seien es Isis oder Zeus-Sarapis, und den sich zu Göttern stillisierenden Herrschern gegenüber und wahrt dabei die Spezifika des einen Gottes Israels, dessen Wesen sich in seinem Handeln an Israel zeigt: Zur Einheit Gottes gehört die *eine* heilige Stadt mit dem *einen* Tempel und der *einmal* offenbarten Tora, von der Heil und Leben der Völker ausgehen. Lukas schreibt diese Theologie aus der Perspektive des Handelns Gottes in Jesus Christus fort (Apg 1,8), der im Rahmen der altkirchlichen Christologie dann selbst den Titel *Pantokrator* erhalten wird.⁶⁴

1,14.18), erfüllen. Insofern ist Ijob (neben dem Gottesknecht aus Jes 52f. und seiner *relecture* in Weish 2) in der Tat ein »Zeuge Jesu Christi« (W. Vischer, *Ijob ein Zeuge Jesu Christi*, *Bekennende Kirche* 8, 2. Aufl., München 1934).

⁶³ Vgl. auch 1 Kor 1,24.30; 2,1–16.

⁶⁴ Vgl. z. B. *Athanasius*, *Orationes tres contra Arianos*, PG 26,329,16ff., aber auch PGrM 13a1; 21,43; zu weiteren patristischen Belegen siehe O. Montevocchi, *Pantokrator*, in: *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, II, Mailand 1957, 402–432, hier: 424–430, und M. Bach-

Wo Lebendigkeit und universale Liebe die entscheidenden Kriterien von Göttlichkeit sind, wie in der Weisheit Salomos, da erscheint nicht nur die Verehrung kosmischer Elemente als Götter und von Götterbildern als Unvernunft und Lebensfeindlichkeit, da sind nicht nur Leid und Tod relativiert, sondern da ist auch die Einheit Gottes auf eine einzigartige Basis gestellt. Wenn in der Theologie der johanneischen Schule Gottes Liebe zur Welt sich in der Gabe seines Sohnes zeigt (Joh 3,16) und Gott selbst die Liebe ist (1 Joh 4,8), dann liegt dies im Fluchtpunkt der Vorstellung eines das Leben liebenden und damit der Welt ihre Einheit schenkenden Gottes (Weish 11,26).

Die theologische Leistungsfähigkeit der alttestamentlichen Weisheit zeigt sich generell in ihrer Dialogizität und ihrer Kraft zur Integration und Transformation genuin israelitisch-jüdischer Theologien und paganer religiöser Vorstellungen. In diesem Sinn steht die alttestamentliche Weisheit auch für theologische Modernität und Interkulturalität. Im Blick auf die mit der Frage nach der Einheit und Vielheit Gottes untrennbar verbundenen theologischen Gegenwartsfragen, nämlich der ökonomisch und medial betriebenen Globalisierung, der religiösen Pluralisierung und Fundamentalisierung (nicht nur im Islam) sowie der naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissensexplosion, dürften die hier skizzierten weisheitlichen Aspekte der Einheit Gottes von konkreter Bedeutung für die Theologie insgesamt sein.

mann, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons *pantokrator*, SBS 188, Stuttgart 2002, 199f.