

---

**Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott –  
eine Skizze zu historischen Anfängen und theologi-  
schen Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten  
Testament**

Markus Witte

Der folgende, aus der Perspektive eines Alttestamentlers verfasste Beitrag zur Monotheismusdebatte hat zwei Schwerpunkte: Ein erster Teil informiert über die literatur- und religionsgeschichtliche Problematik der Verknüpfung der alttestamentlichen Moseüberlieferung mit der Frage nach den Anfängen des israelitisch-jüdischen Monotheismus. Ein zweiter Abschnitt widmet sich dem Nachdenken über die Einheit und Einzigkeit Gottes in den alttestamentlichen Weisheitsschriften. Diese werden in den kultur- und religionswissenschaftlichen Diskussionen über den biblischen Monotheismus oft viel zu wenig berücksichtigt, obgleich sie den ältesten *innerbiblischen* kritischen Diskurs über den Glauben an den einen Gott darstellen. Zugleich bieten die alttestamentlichen Weisheitstexte vielfältige, philosophisch und theologisch weiterführende Denkfiguren, die weniger in der Gefahr stehen, so missverstanden zu werden wie manch eine Erzählung aus der Moseüberlieferung, die einer (post)modernen Religionskritik, welche die Grundregeln historischen und rezeptionsgeschichtlichen Arbeitens ausblendet, immer wieder als Beleg für die dem Glauben an den *einen* Gott Israels inhärente Gewalt und für den Charakter des Alten Testaments als eines Buchs von Gewalt erhalten muss.<sup>1</sup> So geht es im Folgenden nicht um »Mono-

theismus ohne Mose«<sup>2</sup>, sondern um »Monotheismus auch mit anderen«, näherhin mit jüdischen Weisheitslehrern aus der Zeit des Zweiten Tempels, die ihre Vorstellungen von dem einen Gott in den Büchern Hiob, Sprüche Salomos/Proverbien, Prediger Salomo/Kohelet, Ben Sira/Jesus Sirach und Weisheit Salomos/Sapientia Salomonis niedergelegt haben. Wollte man diesen literatur- und theologiegeschichtlichen Zugang aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive erweitern, so müsste man unbedingt auch vom »Monotheismus mit Abraham« sprechen, gilt dieser doch schon in einzelnen jüdischen Schriften aus hellenistischer Zeit als erster Monotheist<sup>3</sup> – eine Vorstellung, die sich dann auch im Koran niedergeschlagen hat<sup>4</sup> und bis in die Neuzeit in Darstellungen jüdischer Theologie, z.B. bei Max Dienemann (1875–1939), begegnet:

»Nach der Überlieferung ist Abraham derjenige, der als erster den einen Gott erkannt hat, seine Offenbarung empfing, ihn bewusst bekannt hat und seine Verehrung der der vielen Götter entgegenstellte ... untrennbar verbindet sich mit der Einzigkeit Gottes die Gewissheit, dass er der Inbegriff alles Guten ist, die Quelle aller Sittlichkeit, die höchste Vollkommenheit; so wird die Einzigkeit zur Einheit ... Die Einheit Gottes zu bekennen und zu verkünden, ist der Sinn des israelitischen Seins, darin ruht die Bestimmung und Sendung Israels.«<sup>5</sup>

Doch dies wäre ein Essay für sich.<sup>6</sup>

## 1. Mose und der Monotheismus

### *Mosebilder*

Kennzeichnend für die kultur- und religionsgeschichtlich orientierte Monotheismusdebatte ist nach wie vor der Rekurs auf die Figur des Mose. Eine solche Fokussierung ist angesichts des Umfangs, des Selbstverständnisses sowie der überragenden Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der entsprechenden

biblischen Texte im Bereich der Bücher Exodus bis Deuteronomium vollkommen verständlich. Gleichwohl ist das Bild von Mose als Stifter der Verehrung des Gottes Jhwh/Jahwe<sup>7</sup> und damit als Vater des jüdischen, christlichen und islamischen Glaubens an einen Gott erst eine nachbiblische, über Jahrhunderte entwickelte und tradierte Fiktion. Der rezeptions- und ideengeschichtlichen Würdigung der Figur des Mose ist daher eine literarische, religionsgeschichtliche und theologische Relativierung zur Seite zu stellen. Wie jüdische Religion mehr ist als die »mosaische Religion«, auch wenn die zentralen Bestimmungen jüdischer Identität und Weisungen jüdischen Lebens narrativ als durch Mose vermittelt gelten, so ist das Alte Testament, sei es nun in seiner hebräisch-aramäischen Gestalt, sei es in seiner umfangreicheren griechischen Gestalt, viel mehr als ein Buch von Mose, auch wenn diesem in seinem Teil, dem Pentateuch, literarisch eine besondere Rolle zukommt.

Für die nachhaltige Charakterisierung Moses als Religionsstifter und seine Verbindung mit dem Monotheismus sind drei Faktoren verantwortlich:

- 1) die im 5./4. Jh. v. Chr. entstandene Rede von der »Tora des Mose« (Jos 23,6; Mal 3,22; Dan 9,11; Esr 7,6; Neh 8,1 u.a.),
- 2) die in hellenistisch-römischer Zeit darauf aufbauende Vorstellung von der Abfassung des Pentateuchs/der Tora/der »Fünf Bücher Mose« durch Mose,
- 3) eine Fokussierung auf die Tora als Zentrum der Hebräischen Bibel und eine daraus folgende erst wirkungs- und forschungsgeschichtlich greifbare Reduktion der vielfältigen in der Hebräischen Bibel bzw. dem Alten Testament versammelten Theologien auf eine »mosaische Religion«.

Vor allem in weiten Teilen kulturwissenschaftlicher und öffentlicher Debatten wirken diese drei Faktoren noch stark nach. Differenzierte literarische und religionsgeschichtliche Analysen der biblischen Texte, kritisch ausgewertete archäologische Be-

funde, aber auch ein kritischer Umgang mit der Rezeptionsgeschichte schlagen sich hier kaum nieder. So werden in diesem Diskurs nach wie vor die biblischen Texte oft nur paraphrasiert, die literarischen und die historischen Ebenen bzw. die erzählte Zeit und die Zeit der Erzähler nicht sauber voneinander unterschieden und die Komplexität der über Jahrhunderte gewachsenen literarischen Überlieferung nivelliert. Die Bestimmung der jeweiligen historischen und religiösen Funktion, Situation und Tendenz der literarischen Konstruktionen und Fiktionen wird dabei häufig überlagert von ahistorischen Stereotypen oder von Fragen, die den entsprechenden Quellentexten historisch und sachlich fremd sind. Der grundlegende Unterschied zwischen den biblischen (literarischen) Mosebildern, dem historischen Mose, dem nachbiblischen erinnerten und konstruierten Mose sowie den historisch-kritisch ermittelten Mose-Figurationen kommt dabei dann nicht in den Blick.<sup>8</sup>

Bereits eine genaue Lektüre der Mose Texte in den Büchern Exodus bis Deuteronomium, der sehr wenigen Belege für Mose in den Psalmen<sup>9</sup> und in der prophetischen Literatur<sup>10</sup> sowie der Stilisierungen des Mose in deuterokanonischen/apokryphen Schriften<sup>11</sup> lässt aber schon ein Dreifaches erkennen:

- 1) Mose trägt in der biblischen Überlieferung vielfältige, miteinander widersprüchliche sowie auf unterschiedliche sozio-kulturelle Hintergründe und pragmatische Funktionen verweisende Rollen. Er erscheint als Priester und Prophet, militärischer Führer und Zauberer, Gesetzesmittler und Wundertäter, fürbittender Stellvertreter und endzeitliche Heilsgestalt, idealer Herrscher und demütiger Beter, wunderbar geretteter Held und kleinlauter Zweifler. Im nicht kanonisch gewordenen jüdischen Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit (*Artapanos*; *Eupolemos*; *Philo*; *Flavius Josephus*) kommen die Rollen des Kulturbringers, Weisen, Philosophen und Erfinders hinzu.<sup>12</sup> Diese Rollen sind Mose – analog zu anderen großen Figuren des Alten Orients und der klassi-

schen Antike – im Laufe der literarischen Überlieferungen stufenweise zugewachsen.<sup>13</sup> Die Figur des Mose ist dabei vielfach so übermalt worden, dass (s)eine historische Gestalt kaum noch zu ermitteln ist, auch wenn aus methodischen Gründen kein Anlass besteht, daran zu zweifeln, dass im 12. Jh. v. Chr. ein ägyptisierter Semit namens Mose, der im Rahmen einer Flucht von Semiten aus Ägypten als Anführer auftrat, lebte.<sup>14</sup> Die Vielfältigkeit der biblischen und nachbiblischen Mosebilder verbietet die Reduktion der Mosefigur auf *einen* Wesenszug, wie z.B. den des religiösen Eiferers (Ex 32,19), des »demütigsten aller Menschen« (Num 12,3) oder eben des Begründers des Glaubens an einen Gott (*Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, I,2*).

- 2) In der Moseüberlieferung spiegeln sich unterschiedliche theologische Strömungen und religiöse Gruppen *innerhalb* des alten Israel und des frühen Judentums. So wurde die Mosefigur im Laufe der israelitisch-jüdischen Literatur- und Religionsgeschichte immer wieder zu einer Projektionsfläche für verschiedene Theologien kultischer, rechtlicher und weisheitlicher Herkunft und Prägung. Im Deuteronomium, in der priesterschriftlichen Schicht des Pentateuchs und in den von diesem beeinflussten Passagen in den Büchern Exodus bis Numeri zeigen sich nicht nur narrativ unterschiedliche Mosebilder, sondern auch soziologisch unterschiedliche religiöse Kreise im alten Israel und Juda mit je eigenen Schwerpunkten in ihrer Rede von Gott und in ihrer religiösen Identitätskonstruktion. Diese Texte sprechen alle von demselben Gott Jahwe/Jahu/Jah, betonen aber jeweils unterschiedliche Aspekte seiner Erfahrungs-, Wirk- und Darstellungsweisen. So kann beispielsweise Jahwe als der in seiner Herrlichkeit im Tempel und im Vollzug des Kultes (Opfer, Fest und rituelle Reinheit) erfahrbare allein Heilige erscheinen oder als der in der Tora und in seinem Namen, d.h. der in der Lektüre und Befolgung der Tora sowie im Gebet erlebbare Stifter eines Gesetzes, welches das Leben schützt.

3) Mose ist gemäß der in der Wüste außerhalb Kanaans/Israels/Palästinas spielenden Offenbarungserzählungen in Ex 3; 6 und 19 nicht der Begründer der Verehrung dieses Gottes Jahwe, vielmehr gehen ihm mit den Vätern (Abraham, Isaak, Jakob und Josef, vgl. Gen 11,26–50,26) Generationen von Jahweverehrern in Kanaan voraus (vgl. Ex 6,2f. sowie Gen 12,8).<sup>15</sup> Die heutige literarische Abfolge von Vätergeschichte (im Buch Genesis) und Mosegeschichte (in den Büchern Exodus bis Deuteronomium), die auf einer älteren literarischen Stufe (8./7. Jh. v. Chr.) als eine Art Auszugs-Einzugs-Erzählung nur Teile aus den Büchern Exodus, Numeri und Josua umfasste, verdankt sich erst einer sekundären redaktionellen Vereinigung zunächst getrennter alternativer Gründungsmythen des alten Israel und Juda im 6./5. Jh. v. Chr.<sup>16</sup> Dennoch spiegelt sich in der Erzählfolge Genesis – Exodus das religionsgeschichtlich plausible Phänomen einer von Mose unabhängigen, binnenpalästinischen israelitischen und jüdischen Jahweverehrung.

Die im Schatten von Aufklärungsphilosophie und Romantik entstandene historisch-kritische Bibelwissenschaft geht bis heute diesen drei genannten Beobachtungen in vielfältigen literatur- und religionsgeschichtlichen Untersuchungen nach. Sie versucht die unterschiedlichen literarischen und theologischen Profile der entsprechenden Texte in ihren jeweiligen historischen Kontexten zu bestimmen, religionsgeschichtliche Entwicklungen innerhalb der Jahweverehrung aufzuzeigen sowie die dabei wirksamen kulturellen und politischen Faktoren zu beschreiben. Dass die in der Forschung erzielten Ergebnisse über weite Strecken hypothetisch, mitunter auch widersprüchlich sind, liegt an dem komplexen literarischen Befund der biblischen Texte. Als durchgehend unter fremdem Namen (pseudepigraph) abgefasste, jeweils auf neue Erfahrungen reagierende und an neue Situationen angepasste Traditions- und Fortschreibungsliteratur entziehen sich diese Texte oft einer

genauen Datierung. Zumeist lassen sie sich nur in eine religions- und theologiegeschichtlich bedingte relative Chronologie bringen. Der Beginn einer umfassenderen hebräischen Literalität im 9./8. Jh. v. Chr., d.h. mindestens 300 Jahre nach der mutmaßlichen Lebenszeit des Mose, und die ältesten Fragmente biblischer Texte aus Qumran aus dem 3./2. Jh. v. Chr. bilden die absoluten Eckdaten.

### *Anfänge der Jahweverehrung*

Die Frage nach dem biblischen Monotheismus führt unweigerlich zur Frage nach den Anfängen der Jahweverehrung. Diese wiederum ist eng verknüpft mit der Frage, welchem Göttertyp sich Jahwe ursprünglich und in seinen religionsgeschichtlichen Wandlungen zuweisen lässt und wie er sich in die Welt der Götter Israels/Palästinas, Syriens, Ägyptens, Mesopotamiens und Kleinasien insgesamt einfügt.<sup>17</sup> Die vom textlichen und archäologischen Befund her mögliche Palette reicht von einem Sturm- und Gewittergott über einen Wettergott bis hin zu einem Sonnengott. In allen Fällen liegen wesentliche Bezüge zu einem Kriegsgott vor. Insofern gehören zu Jahwe wie zu jedem anderen antiken und altorientalischen Gott natürlich auch gewalttätige Wesenszüge. Dabei ist unbestritten, dass zwischen den genannten Klassifikationen Überschneidungen bestehen und dass die Verehrung Jahwes als universalem Schöpfer, Lenker der Geschichte und Herrn über Leben und Tod erst das Ergebnis einer sukzessiven Kompetenzerweiterung ist und in ihrer Endgestalt ein Produkt der theologischen Reflexion der persisch-hellenistischen Zeit darstellt. Das alte Israel partizipierte stets an den kulturellen und religiösen Entwicklungen in Mesopotamien, Kleinasien, Syrien und Ägypten, nahm diese, mitunter zeitversetzt, auf und modifizierte sie. Die Frage nach der ältesten Jahweverehrung kann daher nur im Zusammenspiel von alttestamentlicher Exegese sowie

altorientalischer Religionsgeschichte, Epigraphik und Ikonographie beantwortet werden.

Die ältesten datierbaren Belege für eine Jahweverehrung bieten Inschriften aus dem 9./8. Jh. v. Chr.: die Stele des Königs Mesa aus dem östlich des Jordans gelegenen Moab,<sup>18</sup> Votivinschriften aus dem im Negev befindlichen Kuntillet 'Ağrūd<sup>19</sup> und die Grabinschrift Nr. 3 von Hīrbet al-Kōm<sup>20</sup>. Mose kommt in ihnen, wie auch in allen anderen bis heute bekannten althebräischen, aramäischen, phönizischen oder gar ägyptischen Inschriften nicht vor. Zu diesen ältesten inschriftlichen Belegen für Jahwe treten theophore Personennamen auf althebräischen Siegeln und in den ältesten Kernen der Überlieferungen über Samuel, Saul und David aus dem 10./9. Jh. v. Chr. (1Sam – 2Sam) hinzu, die das Element -jah/Jeho-/Jo- enthalten, wie Adonija, Jehonathan/Jonathan oder Joab.

Die mutmaßlich ältesten literarischen und für die religionsgeschichtliche Profilierung Jahwes auswertbaren Texte finden sich in der israelitischen Kulturyrik, wie sie sich im Alten Testament in den sogenannten Jahwe-König-Psalmen (Ps 29; 47; 93–99) erhalten hat<sup>21</sup> – nicht aber in der Moseüberlieferung, deren literarische Anfänge im ausgehenden 8. Jh. liegen und die ihre entscheidende literarische Prägung erst zwischen dem 7. und dem 4. Jh. v. Chr. erfahren hat.<sup>22</sup>

Den ältesten Texten zufolge war Jahwe ursprünglich ein Wettergott, ähnlich wie der in Nordsyrien im 2./1. Jt. v. Chr. verehrte Baal/Hadad. Ob Jahwe ein ursprünglich aus Syrien/Palästina stammender Gott ist oder ob er erst von einer nach Palästina einwandernden Gruppe von Jahweverehrern, einer vermeintlichen »Mose-Schar«, mitgebracht wurde, lässt sich angesichts der Quellenlage gegenwärtig nicht entscheiden. Einiges deutet aber darauf hin, dass die Verehrung Jahwes als eines Wettergottes im Kontext einer Regenfeldkultur, mithin im syrisch-palästinischen Kulturland ihren Anfang genommen hat.<sup>23</sup> Die im Kontext der literaturgeschichtlich jungen (dabei literarisch vielschichtigen) Erzählung von den Erscheinungen



Jahwes am Sinai beschriebenen Phänomene wie Feuer, Gewitter und Erdbeben (Ex 19) sind typische, ortsunabhängige Elemente einer Theophanieschilderung. Die alttestamentlichen Notizen der Erscheinungen Jahwes am Sinai<sup>24</sup> belegen ebenso wenig wie die Inschriften aus Kuntillet 'Ağrūd, in denen u.a. der Segen von »Jahwe und seiner Aschera« erbeten wird, eine ursprüngliche Lokalisierung Jahwes im nordarabischen/edomitischen Raum. Sie deuten lediglich darauf hin, dass sich dort Jahwe (auch) gezeigt hat und zu einer bestimmten Zeit dort (auch) kultisch verehrt wurde.<sup>25</sup> Die spätbronzezeitlichen ägyptischen Ortsnamenslisten aus Amarah-West und aus Soleb tragen nach jüngsten Untersuchungen für die Rekonstruktion der frühen Jahweverehrung nichts aus.<sup>26</sup> So ist eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem historischen Anfang und Ursprung der Verehrung Jahwes gegenwärtig nicht möglich. So viel ist aber deutlich: Weder literarisch noch historisch steht Mose am Anfang der Jahweverehrung, auch wenn er in der Geschichte ihrer literarischen Ausgestaltung sowie in der nachbiblischen Rezeption eine wichtige Rolle spielt.

#### *Auf dem Weg zum Jahwe-Monotheismus*

Bereits die alttestamentliche Forschung des 19. Jh. hatte erkannt, dass der im Alten Testament vertretene Jahwe-Monotheismus das Ergebnis einer sehr langen religionsgeschichtlichen Entwicklung ist. Innerhalb dieser stieg der zunächst lokal begrenzt und im Kontext weiterer Götter und Göttinnen in (Mittel-)Palästina verehrte Jahwe aufgrund unterschiedlicher politischer, wirtschaftlicher und kultureller Faktoren und mittels der stufenweisen Einbettung von Wesenszügen und Handlungsbereichen anderer Gottheiten zum einen und einzigen universalen Königs- und Weltengott auf.

Die historischen Anfänge einer alleinigen Verehrung (»Monolatrie«) Jahwes als Gott einer »Israel« genannten mit-

telpalästinischen Bevölkerungsgruppe, die aber die Existenz anderer Götter nicht ausschließt (Ex 22,19), könnten noch in der vorstaatlichen Zeit (12./11. Jh. v. Chr.) liegen und im Zusammenhang mit dem Verständnis Jahwes als Garanten des Rechts (Ex 22,20–26) stehen.

Eine entscheidende Rolle spielte dann aber nach der Etablierung von zwei überregionalen Königtümern in Israel und Juda die Konzentration des Staats- und Tempelkultes dieser beiden Königtümer auf Jahwe seit dem 9./8. Jh. v. Chr. Davon blieb die Verehrung weiterer Gottheiten (vor allem der Göttin Aschera) neben Jahwe im Bereich der sogenannten familiären Religion, mitunter auch des offiziellen Kults Israels und Judas,<sup>27</sup> zunächst unberührt. Außerhalb Judas hielt sich die Verehrung einer Göttin Anat-Jahu neben Jahu (Jahwe) z.B. im Judentum auf der Nilinsel Elephantine noch bis ins 5. Jh. v. Chr. Im Staatskult Israels und Judas hingegen wurde seit dem 8. Jh. v. Chr., begleitet von einer neuassyrisch beeinflussten (aramäisch vermittelten) Übertragung solarer Vorstellungen auf Jahwe («Solarisierung Jahwes»), zunehmend die Verehrung anderer Götter und Göttinnen ausgeblendet, um nach dem Untergang des Reichs Israel 722 v. Chr. in Juda durch für das Deuteronomium verantwortliche Theologen im 7./6. Jh. v. Chr. theoretisch weiterentwickelt zu werden. Der Anteil der königszeitlichen israelitischen und judäischen Prophetie (8.–6. Jh. v. Chr.) an dieser Entwicklung,<sup>28</sup> vor allem eines (historisch aber kaum greifbaren) Hosea im 8. Jh. v. Chr. ist – im Gegensatz zur früheren Forschung, die hier die eigentlichen theologischen Ursprünge der Jahwe-Monolatrie und des Jahwe-Monothetismus sah – schwer zu bestimmen. Da die alttestamentlichen Prophetenbücher bis ins 3. Jh. v. Chr. fortgeschrieben wurden, könnten sich monolatratisch oder gar monotheistisch zu verstehende Stellen auch erst einer entsprechend späten Ergänzung verdanken.

Seine wichtigsten Impulse verdankt der Jahwe-Monothetismus dem Zusammenbruch des Königreichs Juda und damit

des Staatskultes im 6. Jh. v. Chr. Im Schatten des babylonischen Exils (587–520/515 v. Chr.) und der jüdischen Diaspora wurde im Kreis jüdischer Eliten die Vorstellung einer nicht mehr an den Tempel in Jerusalem gebundenen ortsunabhängigen und weltweiten Jahwe-Verehrung entwickelt. Als ein wesentlicher Katalysator wirkten dabei die Begegnungen der jüdischen Eliten zum einen mit der babylonischen Marduk-Religion, die im 7./6. Jh. v. Chr. eine Fokussierung auf die alleinige Verehrung Marduks erlebte,<sup>29</sup> zum anderen mit dem auf den Gott Ahura-Mazda konzentrierten persischen Zoroastrismus. Aus dem Vergleich Jahwes mit den Göttern des Alten Orients schlossen jüdische Theologen des 6./5. Jh. v. Chr. auf die absolute Unvergleichlichkeit Jahwes (Jes 40,18). Weltgeschichtliche Vorgänge wurden nun als Handlungen des *einen* geschichtlich handelnden Weltengottes Jahwes gedeutet. Die Stilisierung Jahwes als des *einen* Schöpfers von Himmel und Erde, Mensch und Lebensraum<sup>30</sup> erfüllte angesichts der Erfahrung des Chaos, wie es sich in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels manifestierte, eine tröstende und eine apologetische Funktion: das Vertrauen auf Jahwe zu stärken und Jahwe als allen anderen Schöpfergottheiten des Alten Orients überlegenen Gott darzustellen.

Am Ende des babylonischen Exils stand nicht die Restitution des davidischen Königtums mit dem irdischen König als Stellvertreter Jahwes (Ps 2,7), sondern der theologisch reflektierte Gedanke von der Einzigartigkeit des himmlischen Königs Jahwe<sup>31</sup>: Als Schöpfer, als Lenker der Geschichte und als Gott Israels kann Jahwe nur ein einziger Gott sein (Mal 1,11). Diese Idee ging auch mit der Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels, der – unbeschadet eines zum Ende des 2. Jh. v. Chr. bestehenden samaritanischen Jahwe-Tempels auf dem Garizim – in persischer und hellenistischer Zeit zum Mittelpunkt der Jahwe-Religion wurde, nicht mehr verloren. In einzigartiger Weise korrelieren hier die Phänomene von Konzentration und Expansion, d.h. die Entwicklung der wesentlichen das

Judentum tragenden theologischen Konzeptionen auf dem geographisch kleinen Raum Jerusalems und seines Umlandes einerseits und die Entstehung einer sich über den gesamten vorderen Orient, Kleinasien und später den ganzen Mittelmeerraum erstreckenden jüdischen Diaspora andererseits. Das vielleicht noch aus dem 7. Jh. v. Chr. stammende Šma' Jisra'el (Dtn 6,4–5), das ursprünglich gegenüber einer Verehrung Jahwes in unterschiedlichen Manifestationen und an unterschiedlichen Orten (»Polyjahwismus«, vgl. Ex 20,24; 2Sam 15,7 und die Inschriften von Kuntilet 'Ağrūd) die Einheit Jahwes betonte, wurde nun im Sinne der Einzigkeit Jahwes verstanden, der dementsprechend den Titel »der Eine« erhielt (Sach 14,9; Hi 31,15). Mit diesem Titel (»der Eine«) trat Jahwe schließlich in Konkurrenz zu den hellenistischen Ein- und Allgottheiten, sei es Zeus, Sarapis oder Isis, die ebenso als »ein Gott« angerufen werden konnten.<sup>32</sup> Die Auseinandersetzung jüdischer Weiser und Schriftgelehrter mit den Universalansprüchen hellenistischer Herrscher und mit den von diesen propagierten Allgottheiten gab dem Jahwe-Montheismus zentrale Impulse. Am literarhistorischen und am sachlichen Ende steht dann nach dem alttestamentlichen Zeugnis die Erwartung, dass künftig alle Welt den einen und einzigen Gott Jahwe erkennen und verehren werde (Jes 2,2–3; Zeph 2,11; Sach 14,9.16).

Charakteristisch für den durchaus pluralen<sup>33</sup> Jahwe-Montheismus in der Zeit des Zweiten Tempels (520/515 v. Chr. – 70 n. Chr.) ist die Entfaltung einer Engellehre und Dämonologie. So konnte der im Himmel thronende Jahwe in persischer und hellenistischer Zeit mit himmlischen Wesen umgeben werden.<sup>34</sup> Dadurch sollte seine Majestät unterstrichen, seine Transzendenz hervorgehoben und – gegenüber einer wachsenden Zahl von bösen Engeln und Dämonen (vgl. 1Henoch 6–9) – seine Güte betont werden (vgl. Tob 3,16; 12,15). Der Montheismus blieb dabei gewahrt, erhielt aber leicht dualistische Züge (vgl. Jubiläenbuch 17,15–18 in Aufnahme und Modi-

fikation von Gen 22).<sup>35</sup>

Flankiert wurde die Betonung der Einheit und Einzigartigkeit Jahwes durch die ambivalente Beurteilung älterer, auch in der Jahweverehrung ehemals geübter Praktiken und zeitgenössischer nichtjahwistischer Kulte. Dem Monotheismus trat in persischer und hellenistischer Zeit die Götter- und Mythenkritik zur Seite (Jes 44,9–20). Dabei wurde die Auseinandersetzung mit anderen Göttern in einer Ausweitung des Bilderverbots, das ursprünglich nur auf die Anfertigung eines Kultbildes im Rahmen der Jahweverehrung zielte (Ex 20,4–5), wesentlich über die Polemik gegen deren Kultbilder geführt.<sup>36</sup> Das Bilderverbot zeigt sich hier theologisch als ein Korrelat des Alleinverehrungsgebots<sup>37</sup> und ist soziologisch Ausdruck der religiösen Abgrenzung und Identitätsbildung des Judentums der persischen und hellenistischen Zeit. Je weiter im antiken Judentum die Tora ins Zentrum des Glaubens trat, desto stärker fiel die Kritik an Kultbildern aus. Dabei nahm die Tora als die nun autoritative Vergegenwärtigung Gottes selbst die Rolle eines Kultbildes an (vgl. 1Makk 3,48). Begleitet wurde diese Form des schriftbezogenen Kultes durch beißenden Spott an den Götterbildern der das Judentum umgebenden Religionen (Bar 6; Sap 13–15; DanBel). In hellenistisch-römischer Zeit löste dies einerseits Befremden bei den zeitgenössischen Kulturen aus, andererseits stieß es in paganen philosophischen Kreisen auch auf gewisse Sympathie.<sup>38</sup> Dabei ist zu beachten, dass das Bekenntnis zu Jahwe als dem einen Gott auch dort, wo es sich polemisch gegen die Götter bzw. Götzen der anderen Völker richtet, zunächst einmal im Zusammenhang der Bestimmung einer jüdischen Identität steht und Ausdruck einer religionsinternen Grenzziehung ist.

Auch wenn die Anfänge des Jahwe-Monotheismus wie die Anfänge der Jahweverehrung historisch ungewiss sind und der Jahwe-Monotheismus im Raum der altorientalischen Religionen letztlich analogielos ist, so gilt dem Alten Testament als ein Ursprung der Alleinverehrung Jahwes das Wesen dieses

Gottes selbst.<sup>39</sup> Jahwe ist der 'el qannā', der um sein Ziel eifernde Gott.<sup>40</sup> Dabei bezieht sich Jahwes Eifer auf die Absolutheit seiner Beziehung zu seinen Verehrern und Verehrerinnen und auf die Unbedingtheit seiner Anerkennung. Im Eifer Jahwes drücken sich seine Liebe und Heiligkeit aus. Insofern Liebe und Heiligkeit aber durch Ausschließlichkeit, Einheit, Einzigartigkeit und Personalität charakterisiert werden, ist – theologisch betrachtet – in Jahwe selbst die Vorstellung seiner Alleinverehrung und damit der Keim für einen praktischen Monotheismus angelegt. In den Weisheitsbüchern des Alten Testaments, die alle aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen und damit am Ende der skizzierten religionsgeschichtlichen Entwicklung der israelitisch-jüdischen Jahweverehrung des 1. Jt. v. Chr. stehen, wird die Einheit und Einzigkeit des Gottes Jahwe nun vielfältig reflektiert.

## **2. Die theologische Ausgestaltung des Jahwe-Monotheismus in der Weisheit<sup>41</sup>**

### *Die alttestamentliche Weisheit als Theologie*

Zu den Weisheitsbüchern des Alten Testaments gehören zum einen die in der Hebräischen Bibel überlieferten Bücher Hiob, Proverbien/Sprüche Salomos und Kohelet/Prediger Salomo, die im Judentum und im Christentum einen kanonischen Status genießen, zum anderen die Bücher Ben Sira/Jesus Sirach und Sapientia Salomonis/Weisheit Salomos, die über das alexandrinische Judentum Eingang in die Griechische Bibel (Septuaginta) gefunden haben und so an das Christentum weitergegeben wurden. Aus literatur- und religionsgeschichtlichen Gründen sind diese als deuterokanonisch (so im Katholizismus) oder als apokryph/»verborgen« (so im Protestantismus) bezeichneten Bücher mit den Weisheitsbüchern der Hebräischen Bibel zusammen zu betrachten. Alle fünf genannten

Weisheitsschriften lassen sich innerhalb des Alten Testaments am ehesten als Theologie im engeren Sinn bezeichnen. So wird die Rede über Gott in diesen Bücher gekennzeichnet von Reflexionen und Dialogen, Definitionen, Argumentationen und Kritik.

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 Erkenntnis Gottes. In gewissem Sinn können die Weisheitsbücher als ein kritischer Dialog zwischen Erfahrungs-, Inspirations- und Offenbarungstheologien gelesen werden.<sup>42</sup>

In der Weisheit kommt die *gelebte Religion* als der Ort, an dem die Einzigkeit Gottes im Alltag und im praktischen Vollzug eine Rolle spielt, vielfältig und kritisch zur Sprache. So gehören zu den weisheitlichen Reflexionen 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.

Die alttestamentliche Weisheit besitzt eine besondere *theologiegeschichtliche Bedeutung* im Alten Testament. Sie ist ein Sammelbecken der unterschiedlichen Traditionen des antiken Israel und integriert – mit jeweils graduellen Differenzen – Vorstellungen 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. Dabei bleiben in dieser großen Zusammenschau alttestamentlicher Theologien in den Weisheitsbüchern religions- und sozialgeschichtlich sowie textpragmatisch bedingte Unterschiede erhalten.

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 wichtige Denkfiguren für seine Theologie. Daher liegt es nahe, die gegenwärtige Monotheismusdebatte einmal aus der Perspektive der alttestamentlichen Weisheit zu beleuchten.

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 altorientalischen) Weisheit gesprochen und diesen auf deren Verankerung in einer Urheber- oder Hochgottreligion zurückgeführt. Hinzu kommt aber, dass die Weisheitsbücher, wie sie in ihrer Endgestalt aus dem ausgehenden 3. Jh. v. Chr. (so im Fall Hiobs, der Proverbien und Kohelets), dem frühen und mittleren 2. Jh. v. Chr. (so im Fall des hebräischen, aber nur fragmentarisch erhaltenen Originals und der jüngeren griechischen Übersetzung des Sirach-Buches) und dem ausgehenden 1. Jh. v. Chr. (so im Fall der Sapiaientia) vorliegen, religionsgeschichtlich alle im Schatten des nun monotheistisch verstandenen *Š'mā' Jisrū'el* (Dtn 6,4–5) und des in späten Schichten des Deuteronomiums anzutreffenden exklusiven Monotheismus (Dtn 4,39) stehen. Durch die Theologie der Weisheitsbücher zieht sich zudem leitmotivisch das Thema der Gerechtigkeit des *einen* Gottes.

So bewegt sich die weisheitliche Reflexion der Einzigkeit Gottes – bei allen literaturgeschichtlichen Unterschieden – zwischen zwei Polen: Auf der eine Seite steht der Glaube an den *einen* Schöpfer und damit an *eine* Sinn stiftende, Leben erhaltende und Wirklichkeit bestimmende Macht. Auf der anderen Seite steht die Erfahrung der Zerstörung von Leben, die über den Glaubenden von außen hereinbricht und die dann als



von dem einen Gott verursachter Bruch seiner Gemeinschaft mit dem Menschen, mithin als Ungerechtigkeit wahrgenommen und versprachlicht wird.

### *Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes im Buch Hiob*

Der unverschuldet ins Elend gestürzte, moralisch und religiös integere Hiob ist nicht nur ein Gleichnis für den Umgang mit dem Leid, sondern auch ein Bild für die Frage nach dem Wesen Gottes. Schon der Name »Hiob« deutet das theologische Grundproblem an: »Wo ist der Vater?« D.h.: Wo ist der göttliche Schöpfer, der Garant der Weltordnung, der Stifter und Wahrer von Gerechtigkeit? Die Antworten, die das Buch Hiob auf diese Fragen gibt, fließen zusammen in der Vorstellung, dass Gott *einer* ist, der sich letztlich jedem menschlichen Maßstab entzieht, ohne dass sich der Mensch diesem Gott und seiner Verantwortung vor ihm entziehen könnte. Dementsprechend fällt in Hiobs großem Unschuldsbekenntnis in Kap. 31 die Bezeichnung Gottes als »der Eine« (Hi 31,15). Dabei wird in Hi 31,15 (wie in Prov 14,31) aus der gemeinsamen geschöpflichen Herkunft von dem einen Gott die ethische Verpflichtung zur Wahrung des Rechts ökonomisch und sozial Benachteiligter abgeleitet.<sup>43</sup> Hier zeigt sich, wie auch an anderen Stellen außerhalb der Weisheit, das ethische Potential, das im Alten Testament der Vorstellung von der Einzigkeit Gottes innewohnt. In außerkanonischen jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit ist diese Idee weiter ausgeführt (vgl. *Aristeasbrief* 139), um bei Hermann Cohens (1842–1918) Ableitung der Einheit der Moral aus der Einheit Gottes zu gipfeln.<sup>44</sup>

Die Vielheit der Gottesbezeichnungen im Buch Hiob – *El*, *Eloah* und *Elohim* (alle zumeist einfach mit »Gott« übersetzt), *Schaddai* (im Gefolge der Septuaginta und der Vulgata häufig mit »Allmächtiger« wiedergegeben) und schließlich in den Überschriften der Gottesreden *Jahwe* – fließt in der aus Dtn 6,4 be-

kannten Gottesbezeichnung »der Eine« zusammen (Hi 23,13; 31,15). Diese Vielfalt, zu der auf einer späten Redaktionsstufe in Hi 28,28 noch *Adonaj* (»Herr«) hinzukommt, ist weder ein Hinweis auf ein ursprünglich polytheistisches Milieu der Hiob-Dichtung noch ein Beispiel für einen »idealtypischen Monotheismus«<sup>45</sup>. Es handelt sich vielmehr um eine dichterische Varianz zur Vermeidung des Jahwe-Namens im Mund der Weisen, zumal wenn diese gemäß ihrer Herkunftsorte (vgl. Hi 2,11) mindestens Nichtisraeliten, nach einer schon in der Septuaginta und im babylonischen Talmud nachweisbaren Problematisierung gar als Nichtjuden anzusehen sind. Vielleicht steht zusätzlich das priesterschriftliche Konzept (6./5. Jh. v. Chr.) der gestuften Offenbarung Gottes, als *Elohim* vor der Welt, als *El* bzw. *El Schaddai* vor den Ervätern (vgl. Gen 17,1) und als *Jahwe* vor Mose, im Hintergrund (vgl. Ex 6,2f),<sup>46</sup> wenn Hiob in seinem die Dichtung eröffnenden Versuch, die Schöpfung zu negieren (vgl. Hi 3,4), Gott als *Eloah* anspricht, wenn im Dialog mit den Freunden zusätzlich *El*, *Elohim* und *Schaddai* auftauchen und wenn die als Theophanie gekennzeichneten Gottesreden in der Überschrift (Hi 38,1; 40,6) das Tetragramm aufweisen. Doch wie in der Priesterschrift *El* und *Schaddai* den einen und einzigen Gott bezeichnen, so verbirgt sich hinter all diesen Bezeichnungen im Buch Hiob der eine und einzige Gott.

An keiner Stelle des Buches Hiob werden die Frage nach dem Leid, das Hiob überfällt, oder der Weg, der aus dem Leiden führt, dualistisch aufgelöst.<sup>47</sup> Ob nun der Satan Hiob mit Aussatz schlägt (Hi 2,7) oder ein Fürspracheengel potentiell einen Wandel Gottes bewirkt (Hi 33,23–26) – es ist letztlich der eine und einzige Gott, der handelt (Hi 2,3; 42,10). In allen literarischen Schichten des Hiob-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, auch in der Gewalt gegenüber Hiob, außer Frage.

Das zeigen die Klagen Hiobs gegen den als Feind erfahrenen und als Freund erhofften Gott (vgl. Hi 6; 16; 19) ebenso wie Hiobs erster Satz im Buch »Jahwe hat es gegeben, Jahwe hat es genommen – gelobt sei der Name Jahwes« (Hi 1,21), der variiert in Hi 2,10 aufgenommen wird: »Das Gute haben wir von Gott erhalten und sollten das Böse nicht auch annehmen?« Hiob, das Paradigma des leidenden Menschen spricht hier das aus, was gemäß seinem literarischen Pendant in der Genesis, Adam, zum Wesen des Menschen als Gegenüber des *einen* Gottes gehört, nämlich wie dieser, zwischen Gut und Böse unterscheiden und beides (er-)leben zu können (Gen 3,22; 6,5).

Als Reaktion auf die durch den vierten Dialogpartner Hiobs, Elihu, vertretene Theologie des gerechten Schöpfergottes (vgl. Hi 35,13; 36–37) sind Hiob (sekundär) hymnenähnliche Beschreibungen von Gottes Schöpfer- und Geschichtsmacht in den Mund gelegt.<sup>48</sup> Sie zielen darauf, die begrenzte Gotteserkenntnis des Menschen und das geheimnisvolle Schöpferwirken des einen Gottes zu konstatieren (Hi 26,14). Gott ist einer – wie aber diese Einheit zu beschreiben ist, das entzieht sich auch den Weisen (Hi 28,28). Selbst der poetische Rekurs auf den einst vom Wettergott niedergerungenen Chaosdrachen oder die vor Gott zitternden Refaim/Totengeister,<sup>49</sup> mithin die Wiederbelebung des Mythos, reicht nicht zur Beschreibung dieser Einheit. Gott und seine Einheit sind ein Mysterium.

#### *Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes im Buch Kohelet*

Der doxologisch-resignativen Bestimmung der Einheit und Einzigkeit Gottes in den jüngsten Schichten des Hiob-Buches steht die zu diesen annähernd zeitgleiche Bezeichnung Gottes ausschließlich als *Elohim* (»Gott«) bzw. *ha-Elohim* (»der Gott/die Gottheit«) bei Kohelet zur Seite. In der Konzentration auf diese Bezeichnung, bei der bewusst auf die Verwendung des

Jahwenamens verzichtet wird, spiegelt sich wie in kaum einer anderen alttestamentlichen Schrift die Tendenz zur Abstraktion und Entmythisierung des Gottesbegriffs.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> Wo sich Gottes Einheit und Einzigkeit schon in der Bezeichnung zeigen,<sup>52</sup> kommen Mythologie und Götterkritik nicht vor.

Dabei steht der Gott Kohelets der Welt, welcher 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<sup>53</sup> – auch jenseits der Grenze des Todes. Gott 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 an der »Ewigkeit« (hebr. *'ôlām*, griech. *αἰών*), an der Zeit Gottes, und damit an Gott selbst.

Gleichfalls in Weiterführung des priesterschriftlichen Konzepts der Schöpfungstage (Gen 1,1–2,4) 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 Hass, Krieg und Frieden ist aber kein Spiegel einer vielfältigen Götterwelt (wie z.B. in den griechischen und römischen sowie altorientalischen Religionen). 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 die Einheit und Einzigkeit Gottes philosophisch, religionsgeschichtlich und theologisch immer wieder erforderliche Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Zeit.

*Die theologische Reflexion der Einheit und Einzigkeit Gottes  
in den Proverbien*

In Prov 8,22–36 erscheint innerhalb eines theologisch hochkomplexen Schöpfungs- und Weisheitsliedes die Weisheit personifiziert als ein schon vor der eigentlichen Schöpfung von Gott geschaffenes Wesen, gewissermaßen als vorweltliche Zeugin der Schöpfertätigkeit Jahwes, als Mittlerin des Lebens und als Liebling oder als Werkmeisterin Gottes, die selbst vor diesem spielt (Prov 8,30). Die als Selbstprädikation der Weisheit gestaltete Rede ist – neben den Himmelsszenen im Buch Hiob (1,6–12; 2,1–7) – innerhalb der Weisheitsbücher der Hebräischen Bibel die deutlichste Reflexion über die Einheit und Einzigkeit Gottes. Dabei handelt es sich hier religionsgeschichtlich nicht um die Integration einer ehemaligen Göttin der Weisheit in den Jahweglauben oder um eine Erweiterung des Verfügungsbereichs Jahwes. Vielmehr liegt hier die poetische Personifikation eines ethischen und religiösen Ideals vor, parallel zur personifizierten Gerechtigkeit (Prov 12,28; 13,6), Torheit (Prov 9,13) oder Gottlosigkeit (Prov 13,6). Phänomenologisch entspricht dies der Vergöttlichung der *Eirene/pax* (»Frieden«) oder der *Tyche/fortuna* (»Glück«) in der paganen Welt des Hellenismus.<sup>54</sup> Bei allen Anleihen an der ägyptischen *Ma'at*-Mythologie ist die personifizierte Weisheit der Proverbien ebenso wenig eine Göttin wie in den Seitenstücken in Hi 28, Sir 24 oder Sap 7 und 10: Sie erfährt keine kultische Verehrung, ist vielmehr vollständig von Jahwe her bestimmt und

trägt allein in Sprachbildern göttliche Züge.

Dabei spiegelt Prov 8 die innere Dynamik des einen Gottes Jahwe wider. Das Motiv von der Lebendigkeit Gottes, das sonst im Alten Testament fast ausschließlich in seiner geschichtlichen Relation zu Israel oder zum einzelnen Gläubigen erscheint, ist hier gewissermaßen protologisiert (vgl. die »urgeschichtlichen« Reden Gottes zu sich selbst in Gen 1,26; 3,22). Sodann personifiziert Prov 8 die Möglichkeit der Teilhabe des Menschen an dem einen Gott. Die Gottesfurcht, die den Frommen als solchen kennzeichnet (vgl. Hi 1,1; Prov 1,7), 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.<sup>55</sup> Theologisch füllt Prov 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 Hi 28 befürchtet. Auch hier ist die Weisheit eine selbstständige Größe, und im Gegensatz zu Prov 8 hat sie sogar ein höheres Maß an vorweltlicher Existenz. Denn sie wird nicht nur als Anfang des Handelns Gottes (Prov 8,22) bezeichnet, sondern es wird auch von ihrer Ausmessung durch Gott gesprochen, was ihren Bestand schon voraussetzt (Hi 28,23). Aber in Hi 28 bleibt die Weisheit allein Gott vorbehalten – dem Menschen gilt wie bei Kohelet die Gottesfurcht als die ihm gemäße Form der Weisheit (Hi 28,28). Die Vitalität, die »Frau Weisheit« in Prov 8 kennzeichnet, ist in Hi 28 verfliegen. Die Weisheit schenkt auch in Hi 28 Teilhabe an dem einen Gott, doch erscheint sie hier rematerialisiert.

Nochmals verwandelt tritt die personifizierte Weisheit in Sir 24 auf. Hinsichtlich ihrer Selbstständigkeit als durch den Kosmos spazierende und Wohnung suchende Größe sowie hinsichtlich ihres um den Frommen werbenden Charakters

übertrifft die »Weisheit« Sirachs die von Prov 8. Noch stärker als diese berührt sie sich mit der ägyptischen Allgöttin Isis in den zeitgenössischen Isis-Aretalogien.<sup>56</sup> Dabei vollzieht sich in Sir 24 ein entscheidender Wandel: Die kosmische Weisheit lässt sich auf dem Zion, der Stätte des Jerusalemer Tempels, nieder und inkarniert sich in der Tora (Sir 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 Teilhabe an dem *einen* Gott.

Typisch für das Sirach-Buch verschmelzen hier Universalität und Partikularität des Handelns des *einen* Gottes. Als Vermittlerin zwischen Gott und Welt dient 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« nennt (Sir 17,11; 45,5).<sup>57</sup> Denn dieses bildet die Grundlage allen Lebens und schenkt in der einmal offenbarten Schrift vom Sinai dem Menschen erfülltes Leben, der in ihm liest und seine Gebote bewahrt. Ben Sira hat hier den Nerv der Sinai-Perikope (Ex 19 – Num 10) sehr gut getroffen. So steht im theologischen Zentrum gerade der Erzählungen von Ex 19–20 und 32–34 das Verständnis von Gott als »barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue« (Ex 34,6), der mittels der Tora Freiheit und Leben ermöglicht: Das dabei geschilderte Szenario, zu dessen Ausgestaltung die Autoren mit dem Motiv des »Bundes«<sup>58</sup> auch in modifizierter Weise auf die vorderorientalische Vertragswelt zurückgreifen, unterstreicht die Heiligkeit und Verbindlichkeit des Geschehens. Was für moderne Leser befremdlich klingt, ist in seinem ursprünglichen Kontext Ausdruck göttlicher Macht und menschlichen Selbstverständnisses, hier verdeutlicht durch das prototypische »Israel in der Wüste«, das die Erfahrung reflektiert, stets hinter den Ansprüchen seines Gottes zurückzubleiben und letztlich

als »das All/das Alles«, wie Ben Sira Gott am Ende eines Schöpferlobes einmal nennt (Sir 43,27)<sup>66</sup>, bleibt der eine Gott ein Gegenüber zur Welt, was Jan Assmann vollkommen zu Recht als wesentliches Kennzeichen des Monotheismus bezeichnet hat.<sup>67</sup> 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. Ps 8; 104).

Ben Siras starke Betonung der Identität und Universalität Gottes (vgl. Sir 42,19–21) führt nicht zu einer Verflüssigung der göttlichen Einheit oder zu einer Entpersonalisierung Gottes. Denn das Wesen dieses Gottes, den Ben Sira betend »mein Vater« (Sir 51,1) und »Herr meines Leben« nennt (Sir 23,1.4), ist Gerechtigkeit (Sir 18,2). Gerechtigkeit ist aber bei Ben Sira, wie in den anderen alttestamentlichen Schriften, immer als eine personale Beziehung, als eine heilvolle Lebensgemeinschaft gedacht: Gerechtigkeit Gottes heißt Gemeinschaft mit Gott.<sup>68</sup> Ebenso wenig nivelliert Ben Sira den alttestamentlich vor allem durch die prophetische Überlieferung geprägten Glauben an ein von Gott gesetztes Ziel der Geschichte, wenn er – gleichfalls in Aufnahme stoischer Gedanken<sup>69</sup> – das Böse als notwendiges Gegenüber des Guten interpretiert und Negativerfahrungen in das Handeln des einen vorsorgenden Gottes integriert (Sir 33/36,14–15). Auch hier ist es so, dass die Einheit Gottes die Einheit der Geschichte definiert, die nach Ben Sira (wie im Pentateuch angelegt) durch eine Kette von göttlich gestifteten »Bünden« strukturiert, sowie im Akt des steten Erinnerns vom Menschen aktualisiert und in der gottesdienstlichen Feier am Jerusalemer Tempel (Sir 50) angeeignet wird.

*Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes in der Sapientia  
Salomonis*

Zweimal wurde in der israelitisch-jüdischen Religionsge-



schichte ausdrücklich die theologische Auseinandersetzung um die Verehrung Jahwes im Bild und damit verbunden um die religiöse Bilderverehrung geführt: einmal nach 587 v. Chr. im Zusammenhang der Kompensation des Verlustes der Repräsentationen Jahwes im Tempel mittels Konzentration auf Name und Wort des bildlos zu verehrenden Gottes (Dtn 4–5), die durch entsprechende Götzenpolemik (Jes 40,18–25; 46,1f.) begleitet wurde (S. 91), dann nochmals im 3./2. Jh. v. Chr. im Schatten der religiösen Pluralisierung Syrien-Palästinas, die durch eine fortschreitende Urbanisierung und die Religionspolitik der Seleukiden und Ptolemäer bedingt wurde. Für die Sprüche Salomos, Hiob, Kohelet und Ben Sira, die zwischen diesen Epochen entstanden sind, ist die Auseinandersetzung mit der Verehrung anderer Götter oder Götterbilder kein Thema.

Anders sieht das im jüngsten (deutero-)kanonischen Weisheitsbuch, der Sapientia, aus. So wird in Sap 13–15 der aus Jes 40–55 bekannte Spott über die Götzenbilder aufgenommen und argumentativ weitergeführt. Vor dem Hintergrund der hellenistisch geprägten Metropole Alexandria mit ihrer Vielfalt in der Stadt präsenter Götterbilder und Kulte sowie angesichts des Aufblühens des römischen Herrscherkultes fühlt sich die Sapientia zu einer prinzipiellen Verteidigung des jüdischen Glaubens an den einen und einzigen, damit bildlos zu verehrenden Gott herausgefordert.

Diese Argumentation erfolgt in drei Schritten: 1) Die Verehrung kosmischer Elemente oder meteorologischer Phänomene als Götter sei zwar angesichts von deren Schönheit verständlich, aber unvernünftig, da hier die Schöpfung mit dem Schöpfer verwechselt werde (Sap 13,1–9). 2) Noch unvernünftiger sei die Verehrung von Verstorbenen oder Herrschern, da hier Menschen zu Göttern erklärt würden, mithin der Unterschied zwischen Gott und Mensch übersehen werde (Sap 14,15f.). 3) Den Gipfel der Unvernunft bilde die Verehrung von Gott oder Göttern im Bild, zumal in Tiergestalt wie im zeitge-

nössischen Ägypten, da hier vergessen werde, dass der sterbliche Mensch nur Totes, also keinen Gott bilden könne (Sap 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« (Sap 12,13)<sup>70</sup>. Die Einheit und Einzigkeit des bildlos zu verehrenden einen Gottes wird hier, neben Lebendigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit, Langmut, Erbarmen und Allherrschaft zum Kriterium des Göttlichen schlechthin (Sap 15,1). In Verlängerung und Ausweitung der Begründung für das Bilderverbot in Dtn 4,15f. wird die Bildlosigkeit der Gottesverehrung historisch begründet – den Bildern mangelt es an Ursprünglichkeit (Sap 14,12f.)<sup>71</sup> – 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 (Sap 14,27–31). Wo Lebendigkeit und Liebe als Zeichen des einen Gottes erscheinen, ist es nur folgerichtig, dass der Tod keine Grenze darstellt, der Mensch vielmehr auf Unsterblichkeit hin geschaffen ist (Sap 2,23), die freilich nur der Gerechte erhält (Sap 3,1). So begründen hier die Einheit und Einzigkeit Gottes die Einheit und Einzigkeit des Lebens, das den Tod überdauert.

Unabhängig von der Frage, ob die Sapientia der religiösen Praxis ihrer Umwelt gerecht wird, steht ihre kritische Theologie – neben der Verankerung in der Tora – in der religionsphilosophischen Tradition eines Xenophanes von Kolophon (etwa von 570–470 v. Chr.) einerseits und der mit dem Euhemerismus verbundenen Vorstellung von der sekundären Vergottung herausragender Menschen andererseits<sup>72</sup>. Zugleich spiegelt die Sapientia das schon im Blick auf Hi 31,15 und Prov 14,31 angesprochene rationale und ethische Potential des Glaubens an den einen Gott.

*Der weisheitliche Monotheismus des Alten Testaments  
in gesamtbiblischer Perspektive*

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

Wo infolge des Leidens des Gerechten die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt wird, wie im Fall Hiob, führt dies nicht zu einer Auflösung der Einheit und Einzigkeit Gottes. Diese werden vielmehr durch die Suche nach dem einen Gott, der Gutes und Böses bewirkt, der Gewalt ausübt und Leben schenkt (Hi 5,18), verfestigt. Indem der in seiner Integrität bis ins Mark getroffene Hiob unbedingt an Gott festhält, wahrt er die Einheit und Einzigkeit Gottes, der letztlich in seinem Handeln, auch in seiner Offenbarung (Hi 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 und Einzigkeit Gottes offensichtlich; andererseits wird, sofern die Vorstellung von der Transzendenz, Personalität und Weltbezogenheit Gottes nicht aufgegeben wird, die Frage nach der Erfahrbarkeit und Teilhabe Gottes aufgeworfen. 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 neutestamentliche Vorstellung von der Erfüllung der Zeit (Gal 4,4).

Prov 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 Jahwes 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 Sapiientia zur Idee der selbstständigen Wirkkraft der Weisheit weitergeführt. Beide Linien der Teilhabe an dem einen 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 in Joh 1 eine Repersonalisierung.<sup>73</sup> Die weisheitliche *Imago*- («Bild»)-Theologie der Sapiientia 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 *Pantokrators*/Allherrschers annimmt, tritt den zeitgenössischen Allgottheiten Isis, Zeus-Sarapis u.a. sowie den sich zu Göttern stilisierenden Herrschern gegenüber. Der Monotheismus erweist sich hier als radikale Kritik an menschlichen Universal- und Herrschaftsansprüchen, aber auch an von Menschen ausgeübter Gewalt. Dabei bewahrt Ben Sira die Spezifika der Rede von dem einen Gott Israels, dessen Wesen sich in seinem Handeln an Israel zeigt: Zur Einheit und Einzigkeit 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).

Wo Lebendigkeit und universale Liebe die entscheidenden Kriterien von Göttlichkeit sind, wie in der Sapiientia, erscheint die Verehrung kosmischer Elemente als Götter und von Götterbildern als Unvernunft und Lebensfeindlichkeit. Ein solcher

Monotheismus relativiert geradezu Gewalt, Leid und Tod. Die Einheit und Einzigkeit Gottes ist hier auf eine einzigartige Basis gestellt. Wenn in der Theologie der Johanneischen Schule Gottes Liebe zur Welt sich in der Gabe seines einen Sohnes zeigt (Joh 3,16) und Gott selbst die Liebe ist (1Joh 4,8), dann liegt dies im Fluchtpunkt der Vorstellung eines das Leben liebenden und damit der Welt ihre Einheit und Einzigkeit schenken-den Gottes (Sap 11,26).

### 3. Fazit

Die Figur des Mose und die alttestamentliche Moseüberlieferung tragen – entgegen ihrer überragenden wirkungs- und erinnerungsgeschichtlichen Bedeutung im Judentum, Christentum und (etwas eingeschränkt) im Islam – angesichts ihrer relativ späten literarischen Entstehung sowie ihrer vielfachen theologischen Überformung für die religionsgeschichtliche Rekonstruktion der Anfänge des israelitisch-jüdischen Monotheismus und für die innerbiblische theologische Entfaltung des Glaubens an den einen Gott eher wenig aus. Über weite Strecken steht die literarische Ausgestaltung der Moseüberlieferung, zumal im Deuteronomium, bereits unter dem Einfluss eines Jahwe-Monotheismus, der seine wesentlichen theoretischen Impulse erst dem Zusammenbruch des auf Jahwe konzentrierten jüdischen Staatskultes 587 v. Chr., der Begegnung jüdischer Eliten in der Diaspora mit dem babylonischen Marduk-Kult und dem persischen Zoroastrismus sowie der jüdischen Auseinandersetzung mit den Universalansprüchen hellenistischer Könige und der von diesen geförderten Verehrung von All- und Ein-Gottheiten verdankt.

Für die theologische Ausgestaltung des Jahwe-Monotheismus kommt den alttestamentlichen Weisheitsschriften eine besondere Bedeutung zu. Die theologische Leistungsfähigkeit der alttestamentlichen Weisheit zeigt sich generell in ihrer Dialo-

gizität und ihrer Kraft zur Integration und Transformation genuin israelitisch-jüdischer Theologien und paganer religiöser Vorstellungen. Im Blick auf die Frage nach dem Monotheismus erweitern die weisheitlichen Texte die alttestamentliche Rede von dem einen Gott erheblich aufgrund ihrer kritischen Reflexionen des Verhältnisses zwischen dem Glauben an den einen, allwirksamen Gott und den Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit. Mittels ihrer monotheistisch begründeten Ethik relativieren die Weisheitsschriften Thesen wie die von einem dem Monotheismus inhärenten Gewaltpotential. Der hier erfolgte Rekurs auf die alttestamentlichen Weisheitsbücher ist also keineswegs ein Ausweichen vor der Frage nach dem Verhältnis von »Monotheismus und Gewalt«, sondern, wie Jan Assmann formuliert hat, die Anwendung eines »Weitwinkel-Objektivs«<sup>74</sup>. Dass Gott auch Gewalt übt, gehört für die Weisheitsschriften wie für andere biblische Texte zu seiner Gottheit, wenngleich die als ungerecht erfahrene Gewalt als Entfremdung von Gott und Mensch erscheint (Hi 13,24). Letztlich überwiegt aber auch hier, wie im gesamten Alten und Neuen Testament, die Vorstellung, dass Gottes Barmherzigkeit größer ist als sein Zorn (Sir 18,11–14), ja dass Gott selbst der Barmherzige schlechthin ist, wie es Ben Sira auf den Begriff bringt (Sir 30,19) und wie es im Schatten des biblischen Monotheismus Judentum, Christentum und Islam bekennen.<sup>75</sup> Wo das Alte Testament Anlass zur realen gewalttätigen Durchsetzung der Verehrung des einen Gottes Jahwe gegeben hat und immer wieder geben könnte,<sup>76</sup> ist einerseits auf die religionsgeschichtlichen Kontexte entsprechender Aussagen, deren geschichtliche Bedingtheit und deren identitätsstiftender Funktion zu verweisen, andererseits auf die den entfaltenen Jahwe-Monotheismus prägende Vorstellung, dass 1) der eine Gott allen Kriegen ein Ende bereiten wird,<sup>77</sup> 2) der eine Gott ein »Freund des Lebens«<sup>78</sup> ist und 3) die Menschheit darin ihre Einheit findet, dass der Einzelne ebendiesen einen Gott und den Nächsten liebt.<sup>79</sup>

Anmerkungen

- 1 Zu einer intensiven exegetischen und theologischen Auseinandersetzung mit dem Stereotyp des gewalttätigen Gottes des Alten Testaments siehe Janowski, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, sowie Knapp Hartenstein, Friedhelm: Ein zorniger und gewalttätiger Gott? Zorn Gottes, »Rachepsalmen« und »Opferung Isaaks« – neuere Forschungen, in: Verkündigung und Forschung 58 (2013), S. 110–126.
- 2 So – allerdings mit Fragezeichen – Assmann, Jan: Monotheismus ohne Mose?, in: <https://www.perlentaucher.de/cdata/KS/T29/A8079/janassmann2.pdf> (7.3.2013, Zugriff am 19.12.2013).
- 3 Vgl. Jdt 5,6–9; Jubiläenbuch 11,16–12,14; Apokalypse Abrahams 1–8.
- 4 Vgl. Sure 2,124–135; 6,74–84 u.a., vgl. Hagemann, Ludwig: Art. Abraham, in: Khoury, Adel Theodor/Hagemann, Ludwig/Heine, Peter: Islam-Lexikon, Bd. 1, Freiburg u.a. 1991, S. 32–35.
- 5 Dienemann, Max: Einfluß des Judentums auf die Weltkultur, in: Die Lehren des Judentums nach den Quellen, hg. v. Verband der deutschen Juden (1928–1930), neu hg. v. Walter Homolka, Bd. III, S. 399, München 1999.
- 6 Ego, Beate: Abraham's Faith in the One God – A Motif of the Image of Abraham in Early Jewish Literature, in: Lichtenberger, Hermann/Mittmann-Richert, Ulrike (Hg.): Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008, Berlin/New York 2009, S. 337–354.
- 7 Die Aussprache des sogenannten Tetragramms Jhwh als Jahwe ist philologisch erschlossen. Im Judentum wird, wohl seit der hellenistischen Zeit, aus Scheu vor der Heiligkeit Gottes der Name nicht mehr ausgesprochen und dafür eine Ersatzbezeichnung gewählt, zumeist Adonaj (»Herr«, wörtlich »meine Herren«), was ursprünglich ein Titel war; siehe dazu Rösel, Martin: Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird, Forschungen zum Alten Testament 29, Tübingen 2000.
- 8 Vgl. dagegen: Otto, Eckart (Hg.): Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgarter Bibelstudien 189, Stuttgart 2000, 9–16.
- 9 Ps 77; 90; 99; 103; 105; 106.
- 10 Jes 63,12; Jer 15,1; (Hos 12,14); Mi 6,4.
- 11 Sir 45,1–6; Sap 10,16–11,2.
- 12 Vgl. dazu Otto, Eckart: Mose: Geschichte und Legende, München 2006, S. 81–91, und Bloch, René: Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren, Journal for the Study of Judaism Supplements 145, Leiden/Boston 2011.
- 13 Vgl. Donner, Herbert: Geschichte Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Grundrisse zum Alten Testament 4/1, 3., durchgeseh. Aufl., Göttingen 2000, S. 123–133.
- 14 Vgl. Smend, Rudolf: Mose als geschichtliche Gestalt, in: Historische Zeitschrift 260, 1995, S. 1–19.

- 15 Eine an der Endgestalt des biblischen Textes orientierte »synchrone« Lektüre kann dementsprechend, wie eingangs zitiert, zu der Folgerung kommen, Abraham sei der »erste Monotheist« gewesen.
- 16 Vgl. Schmid, Konrad: *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 81, Neukirchen-Vluyn 1999; Kratz, Reinhard G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Uni-Taschenbücher 2157, Göttingen 2000, S. 286–304; Gertz, Jan Chr. (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 4., durchgeseh. Aufl., Uni-Taschenbücher 2745, Göttingen 2010, S. 288–293.
- 17 Vgl. Köckert, Matthias: *Wandlungen Gottes im antiken Israel*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 (2005), S. 3–36; Levin, Christoph: *Integrativer Monotheismus im Alten Testament*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), S. 153–175.
- 18 Zum Text siehe Weippert, Manfred: *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Grundrisse zum Alten Testament*, Göttingen 2010, S. 242–248.
- 19 Zum Text siehe Renz, Johannes: *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, Teil 1: *Text und Kommentar*, Darmstadt 1995, S. 47–64.
- 20 Zum Text Renz, Johannes: *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, Teil 1: *Text und Kommentar*, Darmstadt 1995, S. 199–211.
- 21 Vgl. Müller, Reinhard: *Die frühe Jahweverehrung im Spiegel der ältesten Psalmen*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), S. 89–119.
- 22 Vgl. Otto, Eckart: *Mose: Geschichte und Legende*, München 2006; Berner, Christoph: *»Mein Gott von Ägypten her« (Hos 13,4) – Der Exodus als Ursprungsdatum der Jahwe-Verehrung Israels?*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), S. 62–88.
- 23 Vgl. Pfeiffer, Henrik: *Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), S. 11–43.
- 24 Vgl. Ex 19 – Dtn 34; Dtn 33,2; Ri 5,4f; Ps 68,9.
- 25 Vgl. Pfeiffer, Henrik: *Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), S. 11–43.
- 26 Vgl. Adrom, Faried/Müller, Matthias: *Das Tetragramm in ägyptischen Quellen – eine Bestandsaufnahme*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), S. 120–141.
- 27 Siehe dazu Pietsch, Michael: *Die Kultreform Josias, Forschungen zum Alten Testament* 86, Tübingen 2013, S. 239–329.
- 28 Vgl. jüngst wieder Pietsch, Michael: *Die Kultreform Josias, Forschungen zum Alten Testament* 86, Tübingen 2013, S. 486–491.
- 29 Zum Phänomen eines »Summodeismus« bzw. »integrativen Monotheismus« in den altorientalischen Religionen siehe Koch, Klaus: *Monotheismus und politische Theologie bei einem israelitischen Profeten im babylonischen Exil* (2003), in: Ders., *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, Forschun-



- gen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 216, Göttingen 2007, S. 314; Levin, Christoph: Integrativer Monotheismus im Alten Testament, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), S. 169ff.
- 30 Vgl. Gen 1,1–2,4; Ps 8; 104; Hi 38f.; Jes 40,12; 45,18.
- 31 Vgl. Jes 43,10–11; 44,6; Dtn 4,35.39; 32,39.
- 32 Vgl.: Schrage, Wolfgang: Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition, in: *Evangelische Theologie* 61 (2001), S. 194; Marksches, Christoph: Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum, in: Krebernik, Manfred/Oorschot, Jürgen van (Hgg.): *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Altes Testament und Alter Orient* 298, Münster 2002, S. 209–234.
- 33 Wie plural die gelebte Jahwe-Religion (noch) in der Perserzeit aussehen konnte, hat jüngst Christian Frevel anhand des materialen Befundes in Juda/Jehud gezeigt. Frevel, Christian: Der Eine oder die Vielen. Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit, in: Schwöbel, Christoph (Hg.): *Gott – Götter – Götzen, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 38, Leipzig 2013, S. 238–265.
- 34 Vgl. Hi 33,23; Tob 3,16; 12,12.15.
- 35 Siehe dazu auch Koch, Klaus: *Monotheismus und Angelologie* (1994), in: Ders., *Von der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze* 3, hg. v. Uwe Gleßner/Martin Krause, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 219–234, und Schrage, Wolfgang: *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, in: *Evangelische Theologie* 61 (2001), S. 193.
- 36 Vgl. Jes 46,1; Jer 50,2.38; 51,47.52; Dan 5.
- 37 Vgl. Jes 40,18–20; 44,9–11; 46,5–8.
- 38 Vgl. Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 3. Aufl., Tübingen 1988, S. 475; 540; 555.
- 39 Becking, Bob: Gottes Eifersucht als eine der Wurzeln des altisraelitischen Monotheismus, in: Schwöbel, Christoph (Hg.): *Gott – Götter – Götzen, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 38, Leipzig 2013, S. 292–303; Lang, B.: Mose und der zornmütige Gott, in: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/bernhardlang.pdf> (6.2.2013, Zugriff: 19.12.2013).
- 40 Vgl. Ex 20,5–6; 34,14; Num 25,11–13; Dtn 4,24; 5,9; 6,15.
- 41 Der folgende Abschnitt bildet eine auf die Frage des Monotheismus konzentrierte und gekürzte Fassung meines 2013 erschienenen Aufsatzes »Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit«.
- 42 Vgl. Saur, Markus (Hg.): *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, *Biblisch-Theologische Studien* 125, Neukirchen-Vluyn 2012.
- 43 Vgl. Prov 17,5; 19,17; 22,2; 29,13.

- 44 Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt/M. 1929, S. 180; vgl. Koch, Klaus (2004): Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel, in: Ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 216, Göttingen 2007, S. 349.
- 45 So Knauf, Ernst Axel: Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: Oeming, Manfred/Schmid, Konrad (Hgg.): Der eine Gott und die Götter, Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82, Zürich 2003, S. 46.
- 46 Vgl. Knauf, Ernst Axel: Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: Oeming, Manfred/Schmid, Konrad (Hgg.): Der eine Gott und die Götter, Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82, Zürich 2003, S. 46; Witte, Markus: Vom EL SCHADDJ ZUM PANTOKRATOR – Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, in: Diehl, Johannes Friedrich/Witte, Markus (Hgg.): Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 12–13, Kamen 2011, S. 213–220.
- 47 Zu den alttestamentlichen und frühjüdischen Versuchen das Theodizeeproblem unter Wahrung des Monotheismus nicht dualistisch zu lösen, sei es theologisch mittels der Vorstellung von den dunklen Seiten Gottes, anthropologisch mittels der Annahme der radikalen Freiheit des Menschen oder apokalyptisch mittels der Erwartung eines jenseitigen individuellen und kosmischen Gerichts siehe Koch, Klaus (2004): Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel, in: Ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 216, Göttingen 2007, S. 352–354.
- 48 Hi 9,2–4; 12,7–13,2; 26,1–14; 28,1–28.
- 49 Hi 7,12; 9,13; 26,12 bzw. 26,5; 38,17.
- 50 Vgl. Müller, Hans-Peter: Neige der hebräischen Weisheit (1978), in: Ders., Mensch. Umwelt. Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart u.a. 1992, S. 143–168.
- 51 Koh 1,13; 3,10; 7,13–17; 8,17; 11,5.
- 52 Vgl. Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 3. Aufl., Tübingen 1988, S. 485f.; Hornung, Erik: Das Denken des Einen, in: Krebernik, Manfred/Oorschot, Jürgen van (Hg.): Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Altes Testament und Alter Orient 298, Münster 2003, S. 31f.
- 53 Koh 3,17; 8,5; 11,9; 12,14.
- 54 Vgl. Schroer, Silvia: Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Wacker, Marie-Theres/Braulik, Georg (Hgg.): Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, Quaestiones Disputatae 135, Freiburg u.a. 1996, S. 168.

- 55 Vgl. Feldmeier/Spieckermann 2011, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, *Topoi Biblischer Theologie* 1, Tübingen 2011, S. 255.
- 56 Vgl. Marböck, Johannes: *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheits-theologie bei Ben Sira*, *Bonner Biblische Beiträge* 37, Bonn 1971, S. 49–54.
- 57 Vgl. Witte, Markus: »Das Gesetz des Lebens« (Sirach 17,11), in: Streib, Heinz/Dinter, Astrid/Söderblom, Kerstin (Hgg.): *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches* (Festschrift Hans-Günter Heimbrock), Leiden/Boston 2008, S. 71–87.
- 58 Hebr. בְּרִית (»Verpflichtung«), griech. διαθήκη, lat. foedus/pactum.
- 59 Siehe dazu Feldmeier, Reinhard/Spieckermann, Hermann: *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, *Topoi Biblischer Theologie* 1, Tübingen 2011, S. 101–110; 126–148.
- 60 Koch, Klaus: *Monotheismus und politische Theologie bei einem israelitischen Profeten im babylonischen Exil* (2003), in: Ders., *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 216, Göttingen 2007, S. 319; ähnlich Koch: *Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel* (2004), in: Ders., *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 216, Göttingen 2007, S. 347; 349.
- 61 Vgl. Merkelbach, Reinhold: *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Leipzig 1995, S. 4ff.; 74ff. und Witte, Markus: *Vom El Schaddaj zum Pantokrator – Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, in: Diehl, Johannes Friedrich/Witte, Markus (Hgg.): *Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 12–13, Kamen 2011, S. 229ff.
- 62 Aufgrund einer sehr früh im Überlieferungsprozess vorgefallenen Blattvertauschung erscheint das Gebet in der griech. Version des Sirach-Buchs als Sir 33,1–13a; 36,16b–22. Hinzu kommen unterschiedliche Verszählungen in den verschiedenen Ausgaben. Die hier vorgenommene Zählung folgt Reiterer, Friedrich V.: *Zählsynopse zum Buch Ben Sira*, *Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes* 1, Berlin/New York 2003 und gibt in Klammern die Zählung in der *Septuaginta-Ausgabe* von A. Rahlfs/R. Hanhart (Stuttgart 2006/2013) an. Zu einer entsprechenden Übersetzung siehe Kaiser, Otto: *Weisheit für das Leben. Das Buch JESUS SIRACH übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart 2005.
- 63 In diesem Sinn ist die Gebetszeile in V. 12[9] zu verstehen, Gott möge das »Haupt der feindlichen Herrscher« vernichten.
- 64 Vgl. Gen 21,33; Jes 40,28; Tob 13,6.
- 65 Vgl. dazu knapp Koch, Klaus: *Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament*, in: Ders., *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 216, Göttingen

- 2007, S. 11f., 35, und ausführlich im Blick auf das Neue Testament, speziell auf Paulus, Schrage, Wolfgang: *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, in: *Evangelische Theologie* 61 (2001), S. 190–203.
- 66 Vgl. Röm 11,36; 1Kor 12,6; 15,28.
- 67 Assmann, Jan: *Monotheismus und Gewalt*, in: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/janassmann.pdf> (29.1.2013, Zugriff am 19.12.2013).
- 68 Vgl. Witte, Markus (Hg.): *Gerechtigkeit. Themen der Theologie* 6, Uni-Taschenbücher 3362, Tübingen 2012, S. 37–40.
- 69 Vgl. Wicke-Reuter, Ursel: *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 298, Berlin/New York 2000, S. 36–38; 273.
- 70 Vgl. Dtn 4,35.39; 32,39; Jes 44,6; 45,5ff.; 46,9.
- 71 Vgl. Dtn 4,15–19.
- 72 Vgl. *Jubiläenbuch* 11,4–7; *Sibyllinische Orakel* III,547; 723 und dazu Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 3. Aufl., Tübingen 1988, S. 164; 484.
- 73 Vgl. auch 1Kor 1,24.30; 2,1–16.
- 74 Assmann, Jan: *Monotheismus ohne Mose?*, in: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/janassmann2.pdf> (7.3.2013, Zugriff am 19.12.2013).
- 75 Witte, Markus: *»Barmherzigkeit und Zorn Gottes« im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach*, in: Kratz, Reinhard G./Spieckermann, Hermann (Hgg.): *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, *Forschungen zum Alten Testament* II/33, Tübingen 2008, S. 196–198.
- 76 Vgl. dazu Koch, Klaus: *Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament*, in: Ders., *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien* II, hg. v. Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 216, Göttingen 2007, S.38.
- 77 Vgl. Ps 46,9f.; Jes 2,4.
- 78 Vgl. Ez 18,23.32; Sap 11,26.
- 79 Vgl. Lev 19,18; Mk 12,30–34.