

Das Geheimnis der Gegenwart Gottes

Herausgegeben von
BERND JANOWSKI
und ENNO EDZARD POPKES

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*
318

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)
Tobias Nicklas (Regensburg)

318



Das Geheimnis der Gegenwart Gottes

Zur Schechina-Vorstellung in Judentum
und Christentum

herausgegeben von

Bernd Janowski und Enno Edzard Popkes

unter Mitarbeit von

Stefanie Christine Hertel und Cordula Wiest

Mohr Siebeck

BERND JANOWSKI, geboren 1943; Studium der Ev. Theologie, Altorientalistik und Ägyptologie; 1980 Promotion; seit 1995 Professor für Altes Testament an der Ev.-theol. Fakultät Tübingen; seit 1996 Ordentliches Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; seit 2011 emeritiert.

ENNO EDZARD POPKES, geboren 1969; Studium der Theologie und Philosophie; 2004 Promotion; 2007 Habilitation; seit 2010 Professor für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums und seiner Umwelt am Institut für Neues Testament und Judaistik der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

e-ISBN PDF 978-3-16-152992-4

ISSN 978-3-16-152991-7

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Sammelband ist aus einem internationalen und interdisziplinären Symposion hervorgegangen, das vom 26. bis zum 28. März 2010 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen stattfand. Es widmete sich einer Thematik, die sowohl auf der Ebene der religionshistorischen Deskription, als auch auf der Ebene der theologischen Reflexion von besonderer Bedeutung ist. Es geht bei der *Schechina*-Vorstellung um etwas Einfaches und Schwieriges zugleich, nämlich um die Frage nach dem „Geheimnis der Gegenwart Gottes“. Der christliche Glaube sieht dieses Geheimnis in der Menschwerdung Gottes beschlossen und unternimmt seit nunmehr zweitausend Jahren den Versuch, diesem Geheimnis nahe zu kommen. Wenn man einmal den eigenen Standort verläßt und vom Judentum her auf diese Frage blickt, könnte man es vielleicht so sehen wie *E. Lévinas*, der sich im April 1968 in einem Vortrag bei der „Woche der katholischen Intellektuellen“ in Paris wie folgt zum Thema „Menschwerdung Gottes“ geäußert hat:

„Das Problem des Gott-Menschen enthält ... den Gedanken einer Erniedrigung, die sich das höchste Wesen auferlegt, eines Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe, das heißt eines Aufgehens der aktivsten Aktivität in der passivsten Passivität.“ (Menschwerdung Gottes?, in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 73)

Das ist natürlich diskussionswürdig, zumindest aber erklärungsbedürftig. In den biblischen Traditionen begegnen verschiedene Vorstellungen von der Gegenwart Gottes. Eine bedeutende Stellung nehmen dabei *Schechina*-Vorstellungen ein, die von der Einwohnung/dem Wohnen Gottes in einem Kultheiligtum bzw. einer menschlichen Gemeinschaft sprechen. An der Entwicklungsgeschichte der *Schechina*-Vorstellungen lässt sich ablesen, wie alttestamentlich-frühjüdische Traditionsbildungen vor allem infolge der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels fähig waren, geschichtliche Ereignisse zu verarbeiten und traditionelle Glaubensvorstellungen zu modifizieren. Auch eine Beschreibung der frühchristlichen Theologiegeschichte entbehrt wesentlicher Aspekte, wenn man die Aneignung dieses Erbes alttestamentlich-frühjüdischen Denkens nicht angemessen zur Geltung bringt. Gleichwohl erfahren *Schechina*-Vorstellungen in der biblischen Exegese wie in der Systematischen Theologie nur eine verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit. Das ist bemerkenswert, aber auch ein we-

nig irritierend, wenn man bedenkt, wie zentral dieses Thema ist. Der vorliegende Sammelband versucht, dem entgegenzusteuern, indem er die biblisch-theologischen Dimensionen der *Schechina*-Vorstellungen herausarbeitet und ihr Potential für gegenwärtige Reflexionsprozesse christlicher und jüdischer Glaubensvorstellungen veranschaulicht.

Die Durchführung des Symposions wurde durch eine großzügige finanzielle Unterstützung seitens der Fritz-Thyssen-Stiftung für Wissenschaftsförderung ermöglicht. Deren Mitarbeitern danken wir für eine ebenso professionelle wie menschlich angenehme Beratung. Im besonderen Maße möchten wir ferner den Herausgebern der *Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament* dafür danken, dass sie diesen Band in ihre Reihe aufgenommen haben. Die Mitarbeiter des Verlags Mohr Siebeck begleiteten durch eine professionelle und freundliche Betreuung die Veröffentlichung (diesbezüglich seien besonders Frau Ilse König und Frau Kendra Sopper erwähnt). Gleiches gilt für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die an der Edition des Sammelbandes beteiligt waren, nämlich die Assistenten Felix John und Sarah Bargholz sowie die wiss. Hilfskräfte Frau Stefanie Christine Hertel und Frau Cordula Wiest. Ihnen danken wir herzlich für ihre Umsicht und Sorgfalt bei der Formatierung der Texte und der Erstellung der Register.

Tübingen und Kiel,
im September 2013

B. Janowski und E.E. Popkes

Inhaltsverzeichnis

Teil 1

Schechina-Vorstellungen im Judentum

BERND JANOWSKI

Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologie-
geschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie 3

RÜDIGER LUX

Jerusalem – Stadt der Treue.

JHWHs *Schekina* in Zion nach Sacharja 1–8 41

MARTIN LEUENBERGER

Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. „Schechina“ 65

ENNO EDZARD POPKES

Vorstellungen von der Einwohnung Gottes in der Tempelrolle:
11QT 29,7b–10 und die Entwicklungsgeschichte frühjüdischer
Schechina-Vorstellungen 85

JUTTA LEONHARDT-BALZER

Vorstellungen von der Gegenwart Gottes bei Philo von Alexandrien 103

PETER SCHÄFER

„Denn ich will unter ihnen wohnen“: Die Schechina der Rabbinen 119

ELKE MORLOK

Erotische Anziehung und doppelte Konstruktion der Schechina
in der kabbalistischen Literatur 139

MATTHIAS MORGENSTERN

Die Schechina zwischen Halacha und Aggada. Versuch über
ein Gedicht Ch.N. Bialiks im Gespräch mit Gershom Scholem 157

Teil 2

Schechina-Vorstellungen im Christentum

DAVID DU TOIT

Motive der Gottesgegenwart in der Synoptischen Tradition 177

SAMUEL VOLLENWEIDER

Göttliche Einwohnung. Die Schechina-Motivik
in der paulinischen Theologie 203

HERMANN LICHTENBERGER

Das Motiv der Einwohnung in der Ekklesiologie des Epheserbriefs 219

JÖRG FREY

Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung
Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie“
für die johanneische Christologie 231

FRANZ TÓTH

Die Schechina-Theologie in der Johannesapokalypse 257

TOBIAS NICKLAS

Altkirchliche Diskurse um das „Wohnen Gottes“.
Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende 305

VASILE HRISTEA

Einwohnung der Herrlichkeit. Gregor von Nyssas Auffassung
der Gegenwart Gottes im Menschen 325

PAUL SILAS PETERSON

Schechina-Vorstellungen in der Bibelauslegung des 17. und 18.
Jahrhunderts in England und in den britischen Kolonien
in Nordamerika 341

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes 361

Stellenregister 363

Register der Autorinnen und Autoren 389

Sach- und Personenregister 397

Teil 1

Schechina-Vorstellungen im Judentum

Die Einwohnung Gottes in Israel

Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie

BERND JANOWSKI

1. Schekina oder: Wie kommt Gott in die Welt?

„Die Schechina, die Niederlassung Gottes auf den Menschen und sein Wohnen unter ihnen, wird vorgestellt als eine Scheidung, die in Gott selbst vorgeht. Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen“¹ – diese Sätze stammen nicht aus einem rabbinischen Traktat, sondern von Franz Rosenzweig, der in seinem Buch *Der Stern der Erlösung* von 1921 der „Lehre von der Schechina“² zwei dicht formulierte Seiten gewidmet hat. Und dennoch kann man ähnliche Sätze bei den Rabbinen (in der Mischna, in den beiden Talmudim, in den Midraschim und in den Targumim) lesen, die darüber hinaus mit dem Terminus *Schekina* einen eindeutig weiblichen Begriff gewählt haben, ohne allerdings das weibliche Geschlecht des Begriffs ernst zu nehmen.³ Dieser Schritt wird dann im Buch *Bahir* (Ende 12. Jh. n.Chr.) getan.⁴

¹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt a.M. 1988, 455.

² Ebd.

³ Zur rabbinischen *Schekina*-Theologie vgl. die klassische Darstellung von A. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*. Talmud und Midrasch (SJ 5), Berlin 1969; ferner P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17), München 1968; P. SCHÄFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972; DERS., *Der verborgene und offenbare Gott*. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991, 84f.110f.117ff; DERS., *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Frankfurt a.M./Leipzig 2008, 110ff; C. THOMA, Art. Schekhina, in: DERS./J.J. Petuchowski, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg u.a. 1989, 352–356; 352; DERS., *Geborgen unter den Fittichen der Schekhina*, FrRu (2004/3) 162–170; DERS., *Gott wohnt mitten unter uns*. Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt, FrRu (2007/2) 82–85; H. ERNST, *Die Schekfna in rabbinischen Gleichnissen* (Jud-Chr 14), Bern u.a. 1994; J. SIEVERS, „Wo zwei oder drei ...“. Der rabbinische Begriff der Schechina und Matthäus 18,20, *Das Prisma*. Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theolo-

Der Begriff *Schekina*, der erst 70 n. Chr. bei den Rabbinen auftaucht,⁵ leitet sich von der Wurzel שָׁכַן „sich niederlassen, wohnen“⁶ ab und bedeutet „Einwohnung“ oder „Gegenwart“ Gottes, nämlich im Volk Israel oder an einem bestimmten Ort, insbesondere im Tempel. Wichtig für die Geschichte des Begriffs ist die Bedeutungsdivergenz zwischen *inhabitatio* und *incarnatio*, also zwischen „Einwohnung“ und „Fleischwerdung“, was für die Rezeption der alttestamentlich-jüdischen *Schekina*-Theologie in Joh 1,14, aber auch für das semantische Eigenprofil der johanneischen Inkarnationschristologie⁷ zu beachten ist.

Überblickt man die komplexe Geschichte der rabbinischen *Schekina*-Vorstellungen,⁸ so stellen diese den Versuch dar, Gottes Gegenwart in der Welt und in seinem Volk Israel in einem spezifischen Sinn zum Ausdruck zu bringen:

„Ursprünglich wurde die Identität von ‚Gott‘ und ‚Schechina‘ aufrechterhalten: Gott ist seine Schechina, und die Schechina ist Gott. Doch finden wir im rabbinischen Judentum eine eindeutige Tendenz hin zu einer Personifizierung der Schechina, zuerst in Form einer poetischen Dramatisierung ohne besondere theologische Folgen, später jedoch in Gestalt einer eigenständigen Wesenheit neben Gott. Der Prozeß der Unterscheidung setzt innerhalb der rabbinischen Literatur ein, wenn auch auf spielerische und zwiespältige Weise, und gewinnt sein volles Gewicht in der späten rabbinischen und nachrabbinischen Zeit.“⁹

Hier, in der *Schekina*-Theologie der nachrabbinischen Zeit, konkret in der Kabbala, geschieht denn auch der entscheidende Schritt hin zum weiblichen Gottesbild im Judentum. Jetzt ist die *Schekina* „Gottes Verkörperung in der Welt“:

„Durch sie tritt Gott in die Welt ein, und ihre einzige Aufgabe ist es, Israel mit Gott zu vereinigen. Wenn ihr dies gelingt, wird sie nicht nur Israel zu Gott führen, sondern selbst zu ihrem Ursprung zurückkehren. Indem sie unter Israel Wohnung genommen hat, hat sie Israels Schicksal zu ihrem eigenen Schicksal gemacht: Sie ist verantwortlich für Israel und Israel für sie. Nur durch sie hat Israel Zugang zu Gott, so wie ihre (Wieder-)

gie 17 (2005/1) 18–29 und B.D. SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009, 126ff.

⁴ Vgl. dazu SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder*, 160ff.

⁵ Ob der Terminus *Schekina* älter ist und das Syntagma ναὸς τῆς σῆς σκηνώσεως „ein Tempel, in dem du wohnst“ bzw. „ein Tempel deines Wohnens“ von 2Makk 14,35 seinen Ursprung bildet, ist strittig, wenn auch nicht ganz unwahrscheinlich, vgl. sachlich Ez 37,27^{LXX}; SapSal 9,8 u.a. und dazu SIEVERS, *Schechina*, 19; GOLDBERG, *Schekhinah*, 440ff u.a.

⁶ Vgl. dazu die Hinweise unten Anm. 35.

⁷ Vgl. dazu die Hinweise bei B. JANOWSKI, *Gottes Weisheit in Jerusalem*. Sirach 24 und die biblische *Schekina*-Theologie, in: H. Lichtenberger u.a. (Hg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin/New York 2009, 1–30: 21ff.

⁸ Vgl. SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder*, 110ff.

⁹ A.a.O. 138f.

Vereinigung mit ihrem göttlichen Gemahl letztlich von Israel abhängt. Da sie allein zu beiden Welten gehört, kann die irdische Welt nur durch sie mit der himmlischen versöhnt werden, kann der Mensch nur durch sie seinen Weg zu Gott finden. Die weibliche Kraft ist der Schlüssel zu beiden Welten.“¹⁰

In der langen Geschichte der Vorstellung von der „Einwohnung Gottes in Israel“ geschieht diese Qualifizierung der *Schekina* als *mediatrix Dei* nicht zum ersten Mal. Sie begegnet innerhalb der spätalttestamentlichen Weisheitstheologie implizit bereits in Prov 8,22–31 und dann unter Rekurs auf die Begriffe σκηνή „Zelt“ und κατασκηνοῦν „Wohnung nehmen“ explizit in Sir 24,8.¹¹ Von Sir 24,1–12 aus führt der traditionsgeschichtliche Weg zurück zur *Schekina*-Theologie der Exilszeit (II/2b) und von dieser zur *Schekina*-Theologie der vorexilischen Zeit (II/2a). Diesen beiden formativen Stufen¹² auf dem langen Weg der alttestamentlichen *Schekina*-Theologie wende ich mich im Folgenden ausführlicher zu.¹³ Beginnen will ich aber mit den religionsgeschichtlichen Aspekten des Themas, d.h. mit Überlegungen zur Idee der Einwohnung im alten Ägypten.

2. Religions- und theologiegeschichtliche Aspekte der *Schekina*-Theologie

Der Ausdruck „Einwohnung Gottes“ umschreibt einen Sachverhalt, der nicht auf die alttestamentlich-jüdische Gottesvorstellung beschränkt ist, sondern bereits die Gottesvorstellung Ägyptens und Mesopotamiens¹⁴ geprägt hat. In die Ägyptologie wurde er offenbar von Hermann Junker eingeführt,¹⁵ wo er sich inzwischen fest eingebürgert hat.¹⁶ Es geht dabei we-

¹⁰ SCHÄFER, Weibliche Gottesbilder, 179f.

¹¹ Vgl. JANOWSKI, Gottes Weisheit, 10ff.

¹² Vgl. dazu den Überblick unten 37f.

¹³ Zur *Schekina*-Theologie der persischen und der hellenistisch-römischen Zeit vgl. die Beiträge von R. Lux und M. Leuenberger in diesem Band.

¹⁴ Für Mesopotamien vgl. M. DIETRICH, Das Kultbild in Mesopotamien, in: DERS./O. Loretz (Hg.), „Jahwe und seine Aschera“. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel (UBL 9), Münster 1992, 7–38: 35ff. und A. BERLEJUNG, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Freiburg (CH)/Göttingen 1998, 281ff.

¹⁵ Vgl. H. JUNKER, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae, Wien 1910, s. dazu P. ESCHWEILER, Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO 137), Freiburg (CH)/Göttingen 1994, 287ff.

¹⁶ Vgl. dazu S. MORENZ, Ägyptische Religion (RM 8), Stuttgart u.a. 1960, 157ff.; J. ASSMANN, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (UB 366), Stuttgart 1984, 50ff.; DERS., Einwohnung. Die Gegenwart der Gottheit im Bild, in: DERS.,

sentlich um den „Ort der Gottheit“¹⁷ in der Spannung von *himmlischer* „Herkunft“ und *irdischer* „Ankunft“.

2.1 Gott und Bild – zur altorientalischen Idee der Einwohnung Gottes

Mit der Vorstellung der „Einwohnung der Gottheit“ wurde in Ägypten die Beziehung der Götter/Göttinnen zur Welt der Menschen thematisiert, zunächst im Opferritual und im königlichen Totenkult des Neuen Reichs (18.–20. Dynastie) und dann besonders in der späten Bildtheologie der griechisch-römischen Zeit (ab 332 v.Chr.). Die ägyptische Idee der „Einwohnung“¹⁸ läßt sich am besten durch den Begriff der *descensio*, d.h. der „Herabkunft“ der Gottheit auf ihr Kultbild, fassen: Die Gottheit steigt als „Ba“ (Verkörperung der vitalen Lebensenergie) vom Himmel, ihrer ältesten Heimat, herab, um in Gestalt ihrer Bilder am Kult teilzunehmen. Dabei wird die Unterschiedenheit von Gott und Bild gewahrt: Die Götter/Göttinnen sind als „Ba“ im Himmel und ihre Bilder auf der Erde, aber im Kult ereignet sich täglich ihre „Einwohnung“ oder „Einkörperung“, schematisch dargestellt:

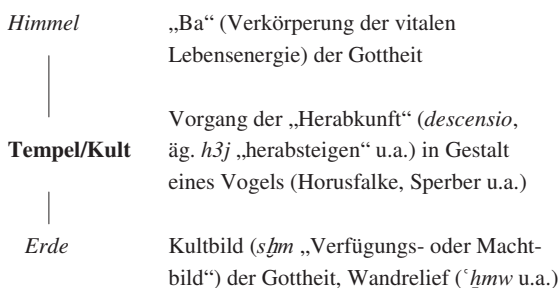


Abb. 1: Horusfalke

Die zentrale Bedeutung dieser „Herabkunft“ des Horusfalcken bzw. des Phönix auf das Tempelgebäude von Edfu und dann auf die Kultbilder beschreibt D. Kurth folgendermaßen:

„Auf den nördlichen Flächen der beiden Pylontürme (sc. des Tempels von Edfu), hoch oben und unmittelbar unter dem Dach, befinden sich sechzehn kurze Inschriften, jeweils acht auf einem Turm. Es sind Beischriften zu acht Falken und acht Phönixen, die dort

Ägyptische Geheimnisse, München 2004, 123–134 und DERS., Altägyptische Bildpraxen und ihre impliziten Theorien, in: K. Sachs-Hombach (Hg.), Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a.M. 2009, 74–103:79ff.83ff.

¹⁷ Vgl. E. HORNING, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Götterwelt, Darmstadt 2005, 242ff; ASSMANN, Ägypten, 25ff und DERS., Altägyptische Bildpraxen, 83ff.

¹⁸ Der ägyptische Ausdruck für „einwohnen“ heißt *šm m dt* „sich des Kultleibs bemächtigen“, vgl. ASSMANN, Altägyptische Bildpraxen, 83.87f.

oben dargestellt wurden. Der Falke, das heilige Tier des Horus von Edfu, und der Phönix, das heilige Tier des Sonnengottes von Heliopolis, wechseln einander ab; beide galten ja in Edfu als Erscheinungsformen des Horus Behedeti, der hier als lokaler Hauptgott die Wesenszüge aller Götter Ägyptens in sich vereinte, vor allem den eines Sonnengottes. Als Falke und Phönix kommt Horis Behedeti aus dem Himmel herab, um sich in Edfu niederzulassen, zunächst auf dem Dach des Pylons, dem höchsten Punkt des ganzen Tempelgebäudes. Es wird deutlich, daß Inhalt und Ort der Inschrift (sc. Text Nr.45) bestens zueinander passen. Um die Zentralidee der Inbesitznahme des Tempels nach der Landung auf dem Pylon ranken sich weitere Vorstellungen: Die Gegenwart des Gottes im Tempel ist die Garantie für das Wohlergehen Ägyptens; das Tempeltor ist ein Ort der Rechtsprechung; der Pylon ist der Sitz des Falken auf der Palastfassade, also des regierenden Horus-Königs.¹⁹

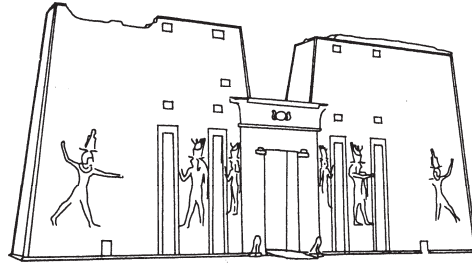


Abb. 2: Hauptfassade des Horus-Tempel von Edfu mit den beiden Pylonen

Um den dramatischen Vorgang der Landung des Horusfalken auf den Pylonen des Tempels von Edfu zu veranschaulichen, sei die Beischrift zum 3. Falken auf dem Westturm des Pylons zitiert:

„Der göttliche Sia-Falke erreicht den Sitz-des-Re (Edfu), und er begibt sich in das Erscheinungsfenster (= Brücke zwischen den beiden Pylontürmen) als Herr der Palastfassade.

Er nimmt seine weitere Gestalt als das prächtige Falkenbild an, als der große Horus, der Buntgefederte.

Er ist aus Punt gekommen, und er drängt sich mächtig heran, um seinen Thron einzunehmen.

Er nimmt sein Königtum in Thron-sitz-des-Horus (Horus) entgegen, ernannt zum Herrscher der Ewigkeit.

Thot ist hinter ihm und besorgt den Schutz seines Leibes, Morgen für Morgen, ohne Unterlass.“²⁰

Ausschlaggebend für das Verständnis dieses Zusammenhangs sind zwei Sachverhalte: zum einen die *Konzeption des Tempels als „Himmel auf Erden“* und zum anderen die *Äquivalenz von Bild und Körper*. Während ein Tempelname wie „Der Himmel auf Erden“ (so der Name des Tempels von

¹⁹ D. KURTH, *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zürich/München 1994, 276f.

²⁰ A.a.O. 278, s. dazu auch den Kommentar a.a.O. 387.

Karnak) besagt, dass Tempel und Himmel nicht einfach ineinanderfließen, sondern der irdische Tempel mit seinem das Götterbild umschließenden Naos zu einem „Gleichnis des Himmels“²¹, zu einer „Schnittstelle“ zwischen Himmel und Erde²² wird, wird das Götter- oder Kultbild in Ägypten „nicht als Bild eines Körpers, sondern selbst als Körper angesehen“²³: es ist ein Leib, gleichsam ein „Gefäß“, dem die Gottheit oder auch ein verkörperter Toter temporär einwohnt.²⁴

Die in den spätägyptischen Tempeln von Dendera, Edfu, Esna u.a. vollzogenen Kultbildriten der Salbung, Einkleidung und Versorgung sorgen demnach dafür, „daß die himmlischen Götter auf die Erde hinuntersteigen und ihre Bilder beseelen, so daß, im Falle eines unablässig vollzogenen Kults, die Götter in Ägypten eine Art ständigen Wohnsitz nehmen und Ägypten auf diese Weise zum ‚Tempel der ganzen Welt‘ (*templum totius mundi*) machen“²⁵. So heißt es in einem Morgenlied aus Edfu von Horus:

„Er kommt vom Himmel Tag für Tag,
um sein Bild zu sehen auf seinem großen Thron.
Er steigt herab (*h3j*) auf sein Bild (*shm*)
und gesellt sich zu seinen Kultbildern (*‘hmw*).“²⁶

Und ein entsprechender Text in Dendera sagt von Hathor:

„Sie fliegt vom Himmel herab (*‘pj*) ...,
um einzutreten in die Achet ihres Ka auf Erden,
sie fliegt herab auf ihren Leib,
sie vereinigt sich mit ihrer Gestalt.“²⁷

Die „Herabkunft“ der Gottheit gilt aber nicht nur dem Kultbild, sondern auch den Wandreliefs:

„Sie vereinigt sich mit ihren Gestalten,
die eingemeißelt sind in ihrem Heiligtum.

²¹ Vgl. dazu H. GRAPOW, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache, Darmstadt 1983 (= Leipzig 1924), 27 mit den entsprechenden Textnachweisen, ferner B. JANOWSKI, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: DERS./B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT I/32), Tübingen 2001, 229–260: 242ff.

²² Vgl. ASSMANN, Alägyptische Bildpraxen, 85.

²³ A.a.O. 80.

²⁴ Vgl. a.a.O. 83.

²⁵ DERS., Einwohnung, 124. Zu dieser spätägyptischen „Theologie der Einwohnung“ s. umfassend KURTH, Treffpunkt der Götter.

²⁶ ASSMANN, Ägypten, 52. Zur ägyptischen Terminologie der „Herabkunft“ (*h3j* „herabkommen“, *hnm* „sich vereinigen“, *hnj* „herabkommen auf“, *sm3* „vereinigen“, *snsn* „sich gesellen zu“ und *‘q* „eintreten“); vgl. ESCHWEILER, Bildzauber, 288f.

²⁷ ASSMANN, Ägypten, 52 und vgl. MORENZ, Ägyptische Religion, 160.

Sie lässt sich nieder auf ihre Gestalt,
die auf der Wand eingemeißelt ist.“²⁸

Besonders eindrücklich ist wieder ein spätägyptischer Text aus Dendera, der die Vereinigung des Gottes Osiris mit seinen Darstellungen in den Osiris-Kammern beschreibt:

„Osiris ... kommt als Geist (*3h*),
um sich mit seiner Gestalt in seinem Heiligtum zu vereinigen.
Er kommt vom Himmel geflogen als Sperber
mit glänzendem Gefieder, und die Ba's der Götter mit ihm.
Er schwebt als Falke herab auf sein Gemach in Dendera ...
Er erblickt sein Heiligtum ...
in Frieden zieht er ein in sein herrliches Gemach
mit den Ba's der Götter, die um ihn sind.
Er sieht seine geheime Gestalt an ihren Platz gemalt,
seine Figur auf die Mauer graviert;
da tritt er ein in seine geheime Gestalt,
lässt sich nieder auf seinem Bild (*sh̄m*) ...,
und die Ba's der Götter nehmen Platz an seiner Seite.“²⁹

Charakteristisch für die ägyptische Idee der „Einwohnung“ sind nach diesen Texten drei Aspekte: Zum einen das Moment der „Herabkunft“ (*descensio*), die Gott und Bild in eine vertikale Beziehung zueinander setzt, sodann eine Art „Zwei-Naturen-Lehre“, die zwischen dem „Ba“ der Gottheit (im Himmel) und ihrem Bild (im Tempel/auf Erden) unterscheidet, und schließlich die Terminologie der „Vereinigung“,³⁰ die den „Ba“ der Gottheit (= Verkörperung ihrer vitalen Lebensenergie) und ihr Kultbild in eine innere, gleichsam physische Beziehung zueinander bringt. Das Kultbild ist der Leib der Gottheit, das seine Gestalt nicht abbildet, sondern diesem Gestalt gibt.³¹ Kennzeichnend für diese Art der Gottesgegenwart ist das Moment des Prozess- bzw. Ereignishaften, das der lokalen Dimension der göttlichen Zuwendung den Aspekt des Statischen nimmt:

„Die Götter ‚wohnen‘ nicht auf Erden, was ein Zustand wäre, sondern sie ‚wohnen ein‘, und zwar in ihren Bildern: Das ist ein Vorgang, der sich zwar regelmäßig und immer wieder ereignet, dessen Realisierung aber von der Mitwirkung der Menschen, dem Kult abhängig ist.“³²

Nach der ägyptischen Idee der Einwohnung läßt sich das Göttliche sehr weit in die Menschenwelt ein, allerdings nicht wie im Alten Testament und

²⁸ ASSMANN, Ägypten, 52, vgl. MORENZ, 160.

²⁹ ASSMANN, Ägypten, 52, vgl. DERS., Einwohnung, 126 und MORENZ, Ägyptische Religion, 159.

³⁰ Vgl. dazu die Hinweise oben Anm. 26.

³¹ Vgl. ASSMANN, Ägypten, 57.

³² Ebd.

im antiken Judentum, um in seinem Tempel oder unter seinem Volk zu „wohnen“, sondern einzig und allein, um die Welt mit seiner Gegenwart in Gang zu halten: „Der Einstrom göttlicher Gegenwart erscheint als eine Energie, die die Statuen belebt und im Falken (sowie im König) Fleisch wird.“³³ Wollte man für diesen „Einstrom göttlicher Gegenwart“ einen lateinischen Begriff wählen, so könnte man von *incarnatio*³⁴ oder eher von *incorporatio* sprechen. Der Unterschied zu den alttestamentlichen *Schekina*-Aussagen, die allesamt von einer *inhabitatio*, nicht aber von einer „Fleischwerdung“ oder „Einkörperung“ Gottes sprechen, ist dabei mit Händen zu greifen.

2.2 Tempel und Volk – zur alttestamentlichen Schekina-Theologie

2.2.1 Vorexilische Zeit

Im Unterschied zu Ägypten und Mesopotamien hat sich die Vorstellung von der „Einwohnung Gottes“ im Alten Testament nicht im Umkreis des Totenkults und der (Kult-)Bildtheologie, sondern der Tempeltheologie entwickelt.³⁵ Am Anfang steht dabei – den ägyptischen Texten und ihrer Terminologie der „Herabkunft“³⁶ vergleichbar – die *vertikale Sinndimension*: JHWH „wohnt“ (יָשָׁב) als Königsgott im Tempel/auf dem Zion (1Kön 8,12f; Jes 8,18)³⁷, der durch seine vertikale, an der Gottesthronmotivik orientierten Achse als kosmischer Ort („Weltberg“) qualifiziert ist. Als Stätte der kultisch repräsentierten Gottesgegenwart ist der Tempel – so die

³³ ASSMANN, Altägyptische Bildpraxen, 86; vgl. DERS., Ägypten, 57.

³⁴ Assmann spricht in diesem Zusammenhang von „Inkarnation“, s. DERS., Altägyptische Bildpraxen, 79ff und zur Sache auch F. JUNGE, Art. Inkarnation, LÄ III (1980) 158–163.

³⁵ Zur alttestamentlichen *Schekina*-Theologie vgl. H. GESE, Der Johannesprolog, in: DERS., Zur biblischen Theologie, Tübingen ³1989, 152–201: 190ff; DERS., Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: DERS., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 218–248: 226ff; B. JANOWSKI, „Ich will in eurer Mitte wohnen“. Zur Geschichte und Struktur der exilischen *Schekina*-Theologie, in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchen-Vluyn ²2004, 119–147; DERS., Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischer Theologie, in: DERS., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 249–284: 265ff; DERS., Art. Shekhina I, RGG⁴ 7 (2004) 1274f; M. GÖRG, Art. יָשָׁב usw., ThWAT 7 (1993) 1337–1348: 1344ff; A.R. HULST, Art: יָשָׁב, THAT 2 (⁵1995) 904–909; K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg u.a. 2000, 88ff; J. SCHREINER, Wohnen der Weisung Gottes in Israel, in: F. Sedlmeier (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS R. Mosis), Würzburg 2003, 15–29 und F. SEDLMEIER, „Ich werde in ihrer Mitte wohnen ...“. Gottes Gegenwart in seinem Volk, Das Prisma. Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theologie 17 (2005/1) 10–17.

³⁶ Vgl. dazu die Hinweise oben Anm. 26.

³⁷ Vgl. sachlich JI 4,17.21; Ps 135,21, ferner Jes 33,5 und Jes 57,15.

Grundkonzeption der Jerusalemer Kulttradition – der Ort, an dem himmlischer und irdischer Bereich ineinander übergehen, und die Kultordnung mit ihrer komplexen Symbolik in Relation zum Weltganzen steht.³⁸ Hier, auf dem kosmisch dimensionierten Gottesberg Zion, hatte Jahwe als Weltkönig Wohnung genommen und hier wird er bei der erhofften Heilswende wieder gegenwärtig sein. Der Text, der dies in geradezu klassischer Weise zum Ausdruck bringt, ist der Rahmen der „Denkschrift Jesajas“ (Jes *6,1–8,18), der in Jes 8,16–18 unter Rückgriff auf Jes 6,1–5 die Vorstellung von der Einwohnung JHWHs auf dem Zion tradiert:³⁹

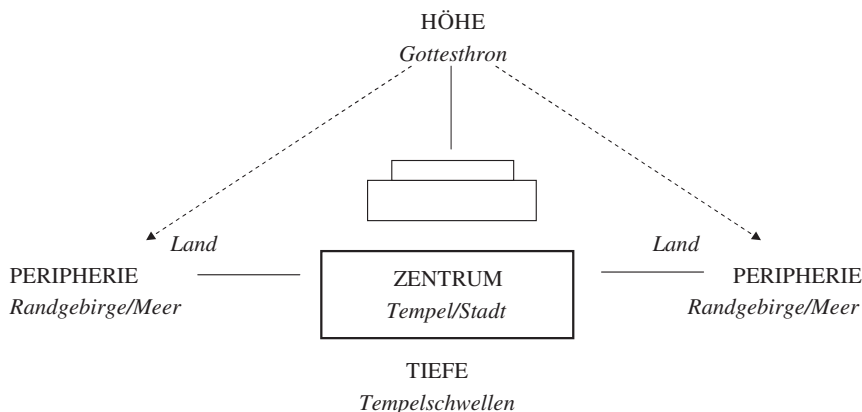
- 1 Im Todesjahr des Königs Ussia
 sah ich den Herrn,
 sitzend (שָׁרָץ) auf einem hohen und aufragenden Thron,
 wobei seine Gewandsäume den Tempelraum ausfüllten.
- 2 Seraphen standen über ihm:
 Je sechs Flügel hatte einer:
 mit zweien bedeckte er sein Gesicht
 und mit zweien bedeckte er seine Füße
 und mit zweien flog er (ständig).
- 3 Und einer rief dem anderen zu
 und sprach:
 „Heilig, heilig, heilig ist JHWH Zebaoth,
 die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit!“
- 4 Da bebten die Zapfen der Schwellen vor der Stimme des Rufers,
 und das Tempelhaus füllte sich mit Rauch.
- 5 Da sagte ich:
 „Weh mir,
 denn ich bin vernichtet/verloren!
 Denn ein Mann unreiner Lippen bin ich
 und inmitten eines Volkes unreiner Lippen wohne ich;
 denn den König JHWH Zebaoth haben meine Augen gesehen!“

³⁸ Vgl. M. METZGER, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, in: DERS., Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThSt 57), Neukirchen-Vluyn 2003, 1–38; F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 30ff.41ff.109ff.; B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: DERS., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–71: 35ff und O. KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1–2, Orte und Landschaften der Bibel 4/1–2, Göttingen 2007, 264ff.

³⁹ Vgl. dazu J. BARTHEL, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31 (FAT 1/19), Tübingen 1997, 228ff, bes. 239ff.

Wie sehr Jes 6,1–5 der religiösen „Symbolik des Zentrums“⁴⁰ verpflichtet ist, ergibt sich aufgrund des *vertikalen Gefälles*, das im Motiv des „hohen und aufragenden Throns“ (V.1a) sowie im Motiv der (Tür-)Zapfen/Schwellen (V.4a) zum Ausdruck kommt, die vor der Stimme der Seraphen erbeben. Da dieses „Beben“ der (*unten* befindlichen) Tempelschwellen eine Reaktion auf die Präsenz des (in der *Höhe*) thronenden Königsgottes sowie auf das Trishagion („Heilig, heilig, heilig ...“) der Seraphen ist, ergibt sich für das Weltbild der Jerusalemer Tempeltheologie der (mittleren/späten) Königszeit eine dominante *vertikale Achse*, die um eine *horizontale*, auf die „ganze Erde“ (V.3b) bezogene *Dimension* ergänzt wird: In der räumlichen Achse der Vertikalen überragt der Gottesthron den Tempel so hoch wie ein Berg („Gottesbergvorstellung“), während die davon abhängige horizontale Achse den Herrschaftsbereich dieses Königsgottes darstellt, nämlich die ganze Erde, in der sich seine verzehrende Heiligkeit Ehrfurcht gebietend äußert und auswirkt (V.3b). Der von Jesaja im Jerusalemer Tempel visionär geschauten Gegenwart JHWHs auf einem „hohen und aufragenden Thron“ (V.1a) entspricht damit die „Ausstrahlung“ der wirkmächtigen Präsenz des Königsgottes in die „ganze Erde“ (V.3b), d.h. bis an die Peripherie des von der Herrlichkeit des Königsgottes erfüllten und belebten Weltganzen.

Schematisch lassen sich diese Relationen folgendermaßen darstellen:



Am Ende der „Denkschrift Jesajas“ (Jes 6,1–8,18) findet sich in Jes 8,16–18 ein Text, der in Form einer semantisch-thematischen *inclusio* explizit auf deren Anfang in Jes 6,1–5 Bezug nimmt:

⁴⁰ Vgl. dazu HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum, 30ff.41ff. 109ff und JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, 35ff.

- 16 Einwickeln will ich die Bezeugung,
versiegeln die Weisung unter denen, die ich belehrt habe,
17 und warten auf JHWH, der sein Angesicht verbirgt vor dem Haus Jakobs,
und auf ihn hoffen.
18 Siehe, ich und die Kinder, die mir JHWH gegeben hat,
wir sind Zeichen und Vorbedeutungen in Israel
von JHWH Zebaoth, der auf dem Berg Zion wohnt (הַשֶּׁכֶן בְּהַר צִיּוֹן).⁴¹

Diese kosmisch dimensionierte *Schekina*-Vorstellung der Jerusalemer Theologie der mittleren Königszeit, in deren Umkreis nicht nur Ps 68,16f u.a.,⁴² sondern auch die „Mitte“-Aussage von Ps 46,5f gehören dürfte, hat bei den klassischen Propheten ein kritisches Echo gefunden und, wie Mi 3,11 zeigt, ihre Gerichtstheologie mitinspiert:

- 16 Du Gottesberg, Baschanberg,
du Gebirge mit Gipfeln, Baschanberg.
17 Warum blickt ihr neidisch, ihr Berge, ihr Gipfel,
auf den Berg, den Gott zum Thronen beehrte,
ja, JHWH wohnt (שָׁכַן) dort für immer. (Ps 68,16f)
5 Ein Strom – seine Kanäle erfreuen die Gottesstadt,
die heiligste der Wohnungen des Höchsten (קִרְשׁ מִשְׁכְּנִי עֲלִיּוֹן).
6 Gott ist in ihrer Mitte, so dass sie nicht wankt,
Gott hilft ihr beim Anbrechen des Morgens.
7 Völker tosten, Königreiche wankten –
er hat seine (Donner-)Stimme erhoben, so dass die Erde schwankt.
8 JHWH Zebaoth ist mit uns,
eine Burg für uns ist der Gott Jakobs. – *Sela* (Ps 46,5–8)⁴³
Seine (sc. Jerusalems) Häupter richten um Bestechung
und seine Priester geben Weisung um Bezahlung
und seine Propheten wahrsagen um Geld;
Und auf JHWH stützen sie sich, indem sie sagen:
„Ist JHWH nicht in unserer Mitte (בְּקִרְבָּנוּ)?
Es wird über uns kein Unheil kommen.“ (Mi 3,11)⁴⁴

⁴¹ Zum Verständnis dieses ‚Schlusssteins‘ der Denkschrift Jesajas s. BARTHEL, Prophetenwort, 228ff.

⁴² Vgl. auch das spätnachexilische (Anfang 4. Jh. v.Chr.) Gerichtswort vom „Tag JHWHs“ in Jl 4,17 (innerhalb von 4,9–17) und in 4,21 (innerhalb der Fortschreibung 4,18–21): „Und ihr werdet erkennen,/dass ich JHWH, euer Gott, bin,/der ich auf dem Zion, meinem heiligen Berg, wohne (שָׁכַן)./Dann wird Jerusalem ein Heiligtum sein,/Fremde werden nicht mehr durch es hindurch ziehen. (4,17); „(20) Juda aber wird für immer wohnen bleiben (שָׁכַן)/und Jerusalem für Geschlecht um Geschlecht, (21) („aber ganz und gar ungestraft kann ich ihr Blut nicht lassen),/weil JHWH auf dem Zion wohnt (שָׁכַן).“ (4,21), s. dazu J. JEREMIAS, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24/3), Göttingen 2007, 53f.55, sowie den ebenfalls spätnachexilischen (4. Jh. v.Chr.) Geschichtshymnus Ps 135,19–21: „(19) Haus Israel, segnet JHWH,/Haus Aaron, segnet JHWH,/(20) Haus Levi, segnet JHWH,/JHWH-Fürchtige, segnet JHWH!/(21) Gesegnet sei JHWH von Zion her,/er, der wohnt (שָׁכַן) in Jerusalem“, s. dazu F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2008, 670 (E. Zenger).

⁴³ Vgl. JANOWSKI, Wohnung des Höchsten, 45ff.

Erst das Deuteronomium favorisiert wieder die Vorstellung von der „Einwohnung Gottes“, indem es in seiner Zentralisationsformel von dem „Ort“ spricht, den „JHWH erwählt, um dort seinen Namen wohnen zu lassen (יָבֹשֶׁבֶת) / zu deponieren (יָשָׁב)“.⁴⁵

„... dann sollt ihr alles, wozu ich euch verpflichte, zu der Stätte bringen, die JHWH, euer Gott, erwählt, indem er dort seinen Namen wohnen lässt (יָבֹשֶׁבֶת): eure Brandopfer und eure Schlachtopfer, eure Zehnten und Handerhebungsopfer, und alle eure auserlesenen Gaben, die ihr JHWH gelobt habt.“ (Dtn 12,11)

Auffällig ist dabei der Unterschied, den die Zentralisationsformel zwischen JHWH und seinem „Namen“ (שֵׁם) macht. Die Vorstellung von der kultischen Präsenz JHWHs in seinem „Namen“ ist aber nicht als eine Einschränkung oder Sublimierung hinsichtlich der Gegenwart Gottes im Tempel⁴⁶ zu deuten, denn der Kontext der Zentralisationsformel stellt jeweils sicher, „daß mit seinem Namen auch Jahwe selbst an diesem Ort zu finden ist“⁴⁷; ja, indem an dem von JHWH erwählten Ort sein „Name“ präsent ist, ist für Israel die Voraussetzung zur Anrufung dieses Namens und damit zur Ausübung des Gottesdienstes gegeben.⁴⁸

Das Deuteronomium hat noch nicht darüber reflektiert, wie sich das Wohnen JHWHs (bzw. seines Namens) im irdischen Heiligtum zum Wohnen Gottes im Himmel verhält. Dieses Problem stellt sich – in einer Zeit, als der erste Tempel in Trümmern lag – erst den Verfassern des deutero-

⁴⁴ Zu Mi 3,9–12 s. R. KESSLER, Micha (HThK.AT), Freiburg u.a. 1999, 160–170 und J. JEREMIAS, Die Propheten Joel, Obadja, Jona und Micha (ATD 24/3), Göttingen 2007, 165–167.

⁴⁵ Vgl. Dtn 12,21; 14,23; 16,2.6.11 u.ö., vgl. E. REUTER, Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12 (BBB 87), Frankfurt a.M. 1993, 121ff.130ff.134ff; N. LOHFINK, Kultzentralisation und Deuteronomium. Zu einem Buch von E. Reuter, ZAR 1 (1995) 117–148, ferner M. KELLER, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie (BBB 105), Weinheim 1996; S.L. RICHTER, The Deuteronomistic History and the Name Theology. שֵׁם יְהוָה in the Bible and the Ancient Near East (BZAW 318), Berlin/New York 2000 und J. VAN SETERS, The Formula שֵׁם יְהוָה and the Centralisation of Worship in Deuteronomy and DH, JNWSL 30 (2004) 1–18.

⁴⁶ Vgl. G. VON RAD, Deuteronomium-Studien, FRLANT 58, Göttingen 1947, 26, dazu die Diskussion bei A.S. VON DER WOUDE, Gibt es eine Theologie des Jahwe-Namens im Deuteronomium?, in: Übersetzung und Deutung. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt, FS A.R. Hulst, Nijkerk 1977, 204–210; E. WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige Kap.1–16 (ATD 11/1), Göttingen ²1985, 102f; H. WEIPPERT, „Der Ort, den JHWH erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen“. Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel, BZ 24 (1980) 76–94: 87f mit Anm. 6; N. LOHFINK, Zur deuteronomischen Zentralisationsformel, Bib. 95 (1984) 297–329: 303f mit Anm. 22 und G. BRAULIK, Deuteronomium 1,1–16,17 (NEB.AT 15), Würzburg 1986, 98f.

⁴⁷ WEIPPERT, Ort, 77f.

⁴⁸ Vgl. a.a.O. 78 und H. GESE, Der Name Gottes im Alten Testament, in: H. Stietencron (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 75–89: 86ff.

nomistischen Geschichtswerkes (DtrG). In deutlicher Korrektur des alten Tempelweihspruchs 1Kön 8,12f, der vom Jerusalemer Heiligtum als einer „Stätte für dein (sc. JHWHs) Thronen/Wohnen (מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ) für alle Zeiten“ (V.13b) spricht,⁴⁹ bezeichnet der deuteronomistische Tempelweihbericht 1Kön 8,14–66⁵⁰ in seinem jüngeren Mittelteil V.31–51⁵¹ ausdrücklich den Himmel als „Stätte deines (sc. JHWHs) Thronens/Wohnens (מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ)“ (V.39.43,⁵² vgl. V.30.49).⁵³ Damit hat der spätdeuteronomistische Redaktor nicht nur die Wohn- und Thronvorstellung des alten Tempelweihspruchs korrigiert, sondern auch die deuteronomische Theologie vom Wohnen-Lassen/Deponieren des „Namens“ an der von JHWH erwähnten Stätte entscheidend modifiziert. Das (zerstörte) Heiligtum ist in erster Linie Gebetsstätte, an der der Name JHWHs anwesend ist; JHWH selbst aber ist nicht an den Tempel gebunden, sondern er „thront/wohnt“ (יָשָׁב) im Him-

⁴⁹ Vgl. 2Chr 6,2 und aus spätvorexilischer (?)/(spät?)nachexilischer (?) Zeit die auf Zion/Jerusalem bezogenen Wendung מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ in Ex 15,17aß mit einem etwa gegenüber Jes 8,18 (s. dazu oben) bemerkenswerten Perspektivenwechsel: nicht nur ist JHWH gegenwärtig „auf dem Berg deines Erbbesitzes, an der Stätte deines Thronens, die du JHWH, gemacht hast, am Heiligtum, das deine Hände gegründet haben“, sondern er hat sein Volk Israel – als eigentliches Ziel des alten und neuen Exodus – dort auch „eingepflanzt“ (נָטַע), s. dazu E. ZENGER, Tradition und Interpretation in Exodus 15,1–21, VT.S 32 (1981) 452–483: 474, ferner T. VEIJOLA, Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, Helsinki 1982, 63.144f mit Anm. 6 und J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987, 93ff, bes. 103f.

⁵⁰ Es handelt sich dabei nicht um eine einheitliche Komposition, sondern um mehrere Bearbeitungsstufen, s. dazu VEIJOLA, Verheißung, 150ff, vgl. G. BRAULIK, Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1Kön 8,52–53.59–60, in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 39–52.

⁵¹ Vgl. VEIJOLA, Verheißung, 151ff als spätdeuteronomistisch eingestuft.

⁵² Vgl. 2Chr 6.30.33.39.

⁵³ Die Aussage, dass JHWH im Himmel „thront/wohnt“, findet sich in exilisch-nachexilischen Texten häufiger, s. die Zusammenstellung bei METZGER, Wohnstatt, 151ff, vgl. DERS., Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament, in: DERS., Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThSt 57), Neukirchen-Vluyn 2003, 95–151: 134ff u.a. In diesen Traditionszusammenhang gehört u.E. auch die יָשָׁב (+ Subj. JHWH)-Formulierung in Jes 33,5 (innerhalb der spätexilischen prophetischen Liturgie Jes 33*): „JHWH ist erhaben, denn in der Höhe wohnt er (יָשָׁב), er hat Zion mit Recht und Gerechtigkeit erfüllt“, s. dazu H. BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation des Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977, 46f.47f.287f und O.H. STECK, Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem zweiten Jesaja (SBS 121), Stuttgart 1985, 55ff, ferner T.N.D. METTINGER, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies (CB.OT 18), Lund 1982, 107f.

mel und erhört von dort die Gebete seines „Knechtes“ Salomo und seines Volkes Israel, z.B.:

„(46) Wenn sie sich gegen dich verfehlen ,denn es gibt keinen Menschen, der sich nicht verfehlt‘ und du ihnen zürnst und sie dem Feind preisgibst, so dass ihre Häscher sie gefangen wegführen in das Land des Feindes, es sei fern oder nah, (47) und sie es sich zu Herzen nehmen in dem Land, da sie gefangen sind, und umkehren und zu dir flehen im Land ihrer ‚Gefangenschaft‘, indem sie sprechen: Wir haben uns verfehlt, wir haben gesündigt, wir haben Unrecht getan, (48) und umkehren zu dir von ganzem Herzen und von ganzer Seele in dem Land ihrer ‚Häscher‘, die sie gefangen weggeführt haben, und sie zu dir beten in Richtung ihres Landes, das du ihren Vätern gegeben hast, der Stadt, die du erwählt hast, und des Hauses, das ich deinem Namen gebaut habe: (49) so mögest du im Himmel, der Stätte deines Wohnens (מִבֵּית שְׁכֵנְךָ), ihr Gebet und ihr Flehen hören und ihre gerechte Sache führen (50) und ,ihre Verfehlungen‘ vergeben, die sie gegen dich begangen haben, und alle ihre Auflehnungen, mit denen sie sich gegen dich erhoben haben, und sie Erbarmen finden lassen bei ihren Häschern, dass sie sich erbarmen. (51) Denn dein Volk und dein Erbteil sind sie, das du herausgeführt hast aus Ägypten, mitten aus dem Eisenschmelzofen!“ (1Kön 8,46–51).⁵⁴

Auch wenn der Tempel in Trümmern lag, blieb die Existenz und Wirksamkeit Gottes unangetastet, da er im Himmel „thront/wohnt“ und von dort her die Gebete seines Volkes erhört – die große Bedeutung, die diese spätdeuteronomistische Theologie des Gottesnamens für die Exilszeit besaß, liegt auf der Hand. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass sie neue Probleme barg. Man kann sich das im Vergleich mit der deuteronomischen Konzeption verdeutlichen: Wie im Deuteronomium ist der Tempel auch hier die Stätte, an der der JHWH-Name kultisch proklamiert wird und an der Israel diesen Namen im Gebet anrufen kann. Abweichend vom Deuteronomium und seiner Zentralisationsformel schließt das deuteronomistische Tempelweihegebet 1Kön 8,14–66 aber „Jahwes Anwesenheit im Tempel selbst aus; die Präsenz seines Namens impliziert nicht die Jahwes“⁵⁵. Diese Differenz zwischen der Präsenz des JHWH-Namens auf Erden/im irdischen Heiligtum und dem Wohnen Gottes im Himmel war ein Ergebnis theologischer Reflexion, die – unter den Existenzbedingungen des Exils – eine angemessene Antwort auf die Frage nach der Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes suchte. Da sie aber nicht der „religiöse(n) Erfahrungskategorie der göttlichen Nähe“⁵⁶ entsprach, konnte sie nur eine Teilantwort sein.

⁵⁴ Übersetzung WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 93f.

⁵⁵ WEIPPERT, Ort, 85.

⁵⁶ G. BRAULIK, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 53–93: 76, vgl. DERS., Spuren, 50.

Der spätdeuteronomistische Redaktor ist dabei, wie die das Mittelstück V.31–51 rahmenden V.29f+52f,59f⁵⁷ des Tempelweihgebets zeigen, nicht stehengeblieben.⁵⁸ Besonders V.52f,59f sprechen nicht mehr von der Differenz zwischen dem Wohnen JHWHs im Himmel und der Präsenz seines Namens auf Erden, sondern von der uneingeschränkten, jederzeit und überall möglichen Nähe des Gebetes zu Gott und der direkten Rechtshilfe JHWHs für den Beter:

„(59) Mögen diese meine Worte, mit denen ich vor JHWH flehe, JHWH, unserem Gott, nahe sein (קָרִיבִים) bei Tag und bei Nacht, dass er die gerechte Sache seines Knechtes und die gerechte Sache seines Volkes Israel führe, wie es jeweils der Tag erfordert, (60) damit alle Völker der Erde erkennen, dass er, JHWH, Gott ist, keiner sonst.“ (1Kön 8,59)

Damit wird in spätexilischer Zeit unter dem Begriff der „Nähe“ – der Nähe des Beters zu Gott und der Nähe Gottes zum Beter – ein Anliegen aufgegriffen, das innerhalb des Tempelweihgebets bereits der Abschlusssegen V.54a.55–58.61 anvisiert, selbst aber als Bitte um das Mitsein JHWHs formuliert hatte:

„(57) JHWH, unser Gott, sei mit uns, wie er mit unseren Vätern gewesen ist; er möge uns nicht verlassen und nicht aufgeben, (58) dass er unser Herz zu sich lenke, so dass wir wandeln auf allen seinen Wegen und halten alle seine Befehle, Satzungen und Rechtsordnungen, die er unseren Vätern befohlen hat.“ (1Kön 8,57f)

Die in 1Kön 8,52f,59f formulierte Theologie der Gottesnähe ist nicht ohne Parallelen im übrigen spätdeuteronomistischen Schrifttum. Auf entsprechende Berührungen insbesondere mit Dtn 4,7 (innerhalb von Dtn 4,1–40) hat vor allem G. Braulik⁵⁹ aufmerksam gemacht. Während 1Kön 8,59f von der Nähe der Gebetsworte Salomos zu JHWH spricht, bezeichnet Dtn 4,7 JHWH als einen Gott, der seinem Volk Israel bei all seinem Rufen zu ihm „nahe“⁶⁰ ist:

- 6a*.b Denn dies ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker,
 die alle diese Gesetze hören und dann sagen werden:
 „In der Tat, ein weises und einsichtiges Volk
 ist diese große Nation.“
 7 Denn welche große Nation (gibt es),
 die einen Gott (hätte), so nahe (קָרִיבִים) zu ihr

⁵⁷ Vgl. dazu BRAULIK, Spuren 39ff; DERS., Weisheit 75ff und VEJOLA, Verheißung, 151ff, vgl. WÜRTHEIN, Das erste Buch der Könige, 95f.

⁵⁸ Die Vorstellung vom Wohnen JHWHs (auf Erden und) im Himmel wird auch in 1Kön 8,27 relativiert: „Ja, wohnt (שָׁכַן) Gott wirklich auf Erden? Siehe, der Himmel und der Himmel der Himmel können dich nicht fassen, wieviel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe“ (vgl. 2Chr 6,18), s. dazu die Hinweise bei JANOWSKI, *Schekina*-Theologie, 133.

⁵⁹ Vgl. BRAULIK, Spuren, 45ff; vgl. DERS., Weisheit 75ff; DERS., Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 257–300: 280ff und F. HARTENSTEIN, Die unvergleichliche „Gestalt“ JHWHs. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1–40, in: B. Janowski/N. Zchomelidse (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel. Tübinger Symposion, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3, Stuttgart 2003, 49–77.

⁶⁰ Vgl. zur Sache noch BRAULIK, Weisheit, 78ff und JANOWSKI, *Schekina*-Theologie, 134.

wie JHWH, unser Gott,
bei all unserem Rufen zu ihm? (Dtn 4,6f)

Zu dieser spätdeuteronomistischen, möglicherweise in den letzten Jahren vor dem Exilsende entstandenen Bearbeitungsschicht gehören neben Dtn 4,1–40 oder Dtn 30,1–10⁶¹ auch die soeben zitierten Passagen des salomonischen Tempelweihgebets mit ihrer neuen *Theologie der Gottesnähe*, deren innerster – das Gerichtswort von Dtn 31,17f (DtrN) kontrapunktierender – Wunsch für die Zukunft Israels es ist, dass „JHWH, unser Gott, mit uns sei, wie er mit unseren Vätern“ gewesen ist, und uns nicht verlasse und nicht aufgebe. (1Kön 8,57f)

Dies ist dieselbe Hoffnung, die der spätdeuteronomistische Redaktor auch in 1Kön 6,11–13,⁶² einem als JHWH-Wort stilisierten Einschub in den vordeuteronomistischen Tempelbaubericht 1Kön 6*, zum Ausdruck gebracht und dort in die Zusage vom Wohnen JHWHs „inmitten der Israeliten“ gekleidet hat. Entsprechend dem Grundansatz deuteronomistischer Theologie hat diese Zusage von 1Kön 6,12f die Struktur einer bedingten Verheißung, ist also an den ungeteilten Gehorsam Israels gegenüber dem Rechtswillen JHWHs gebunden, wie er im deuteronomischen Gesetz (Dtn *5–28) verbindlich formuliert ist:

- 12aa (Was) dieses Haus (betrifft), das du (sc. Salomo) gerade baust:
 aß Wenn du in meinen Satzungen wandelst und meine Rechtsbestimmungen befolgst und alle meine Befehle hältst, indem du in ihnen wandelst,
 12b.13 dann will ich mein Wort an dir verwirklichen, das ich zu deinem Vater David gesprochen habe, und will inmitten (בְּתוֹךְ) der Israeliten wohnen (יָשָׁב) und mein Volk Israel nicht verlassen (1Kön 6,12f).

2.2.2 Exilisch-nachexilische Zeit

Wie die zuletzt zitierten Texte zeigen, sollte es – im Gegensatz zum deuteronomistischen Tempelweihgebet und seiner Differenz zwischen dem Wohnen JHWHs im Himmel und der Präsenz seines Namens auf der Erde/im Tempel – anderen theologischen Strömungen der exilisch-nachexilischen Zeit vorbehalten bleiben, weiterführende Antworten auf die offene Frage nach der Gegenwart JHWHs in Israel zu geben. Wie sehr diese Frage die Exilsgeneration umtrieb, zeigt die Eingangsklage des frühexilischen Volksklagelieds Ps 74,1b.2:

- 1b Wozu, Gott, hast du verstoßen für immer,
 raucht dein Zorn gegen das Kleinvieh deiner Weide?

⁶¹ Vgl. dazu G. VANONI, Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testament und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10, BN 14 (1981) 65–98 und N. MENDECKI, Dtn 30,3–4 – nachexilisch?, BZ 29 (1985) 267–271.

⁶² Vgl. dazu WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige, 65; VEIJOLA, Verheißung, 149f.155f. 209 und WEIPPERT, Ort, 84.

- 2 Gedenke deiner Gemeinde, die du erworben hast ureinst,
 die du ausgelöst hast als Stamm deines Erbbesitzes,
 des Berges Zion, auf dem du Wohnung genommen hast (יָצַו)!⁶³

2.2.2.1 „Ich werde inmitten der Israeliten wohnen“ (Ex 29,45)

Die Kreise, die in der Folgezeit neue Perspektiven formulierten, waren vor allem die Ezechiel-Schule und die Priesterschrift.⁶⁴ Dabei wird die vorexilische *Schekina*-Theologie intensiv rezipiert, aber aufgrund der Zerstörung des Tempels notwendigerweise transformiert. Man kann diese Transformation so beschreiben, dass die *Schekina*-Theologie ihre ausschließlich *vertikale* Dimension einbüßt und um eine *horizontale* Dimension ergänzt oder erweitert wird, d.h. sie erhält jetzt zusätzlich eine nationale, auf die Restitution Israels als „Volk Gottes“ bezogene, geradezu ‚ekklesiologische‘ Dimension,⁶⁵ insofern JHWH statt im Tempel oder auf dem Zion nunmehr „inmitten der Israeliten“ wohnen will.⁶⁶ Signifikant dafür ist die JHWH-Rede Ez 43,7–9, die unmittelbar an den Visions- und Auditionsbericht Ez 43,1–5 anschließt:

- | | | |
|---|--------|--|
| A | 7aß | Menschensohn, (siehe) den Ort meines Thrones und den Ort meiner Fußsohlen, wo ich für immer inmitten der Israeliten wohnen will (יָצַו). |
| B | 7b | Das Haus Israel aber soll meinen heiligen Namen nicht mehr verunreinigen, weder sie noch ihre Könige, durch ihre Buhlerei und die (Toten-)Opfer ihrer Könige <bei ihrem Tod> – |
| | 8aα | dadurch, dass sie ihre Schwelle neben meine Schwelle und ihren Türpfosten neben meinen Türpfosten setzten, |
| C | 8aß.ba | so dass (nur) eine Wand zwischen mir und ihnen lag und sie (immer wieder) meinen heiligen Namen durch ihre Greuel, die sie begingen, verunreinigten, |

⁶³ Zu diesem Text vgl. JANOWSKI, *Schekina*-Theologie, 120f und F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2000, 363 (E. Zenger).

⁶⁴ Zu den theologiegeschichtlichen Aspekten vgl. O.H. STECK, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: DERS., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 291–316: 309ff. KEEL, Geschichte Jerusalems, 890ff.903ff und K. SCHMID, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 146ff.

⁶⁵ Vgl. dazu bereits JANOWSKI, *Schekina*-Theologie, 119ff. TH. RUDNIG, „Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?“ (Jer 8,19). Gottes Gegenwart im Heiligtum, ZThK 104 (2007) 267–286: 268.277f gibt die Diskussion verzerrt wieder, wenn er behauptet, F. Hartenstein und ich hätten die Vorstellung von der Einwohnung JHWHs *im Tempel* und von seiner Einwohnung *inmitten der Israeliten* gegeneinander ausgespielt; ich spreche ausdrücklich von Ergänzung und Erweiterung der tempeltheologischen *Schekina*-Vorstellungen, nicht von ihrer Ersetzung oder gar Aufweichung (so die Unterstellung von RUDNIG, Jahwe, 268).

⁶⁶ Vgl. Ez 43,7,9; Ex 25,8; 29,45f P^s (s. dazu unten 21f), ferner Lev 16,16; Num 5,3; 35,34 (jeweils P^s) und 1Kön 6,11–13 (spättr).

- 8bß so dass ich sie in meinem Zorn vernichtete.
- B' 9a Nun mögen sie ihre Buhlerei und die (Toten-)Opfer ihrer Könige
von mir entfernen,
- A' 9b so will ich für immer in ihrer Mitte wohnen (יָשׁוּ).⁶⁷

Für diese JHWH-Rede ist die Stilfigur der doppelten Rahmung kennzeichnend: in die äußeren Rahmenverse V.7aß und V.9b mit ihrer Verheißung der bleibenden Gottesgegenwart ist eine zweifache Aufforderung an Israel (V.7b + V.9a) eingebettet, die sich – als *Verbot* – auf die Entweihung des Jahwenamens und – als *Gebot* – auf die Entfernung des Fremdkultes bezieht. Diese Verbots- und Gebotsrede umschließt ihrerseits eine Schilderung der früheren Vergehen Israels und deren Ahndung durch JHWH (V.8), so dass man im Blick auf die Gesamtkomposition von einer konzentrischen Struktur (A – B – C – B' – A') sprechen kann.

Während V.8 an das Israel der vorexilischen Zeit, die Zustände im alten Tempel (Nachbarschaft von JHWH-Tempel und Königspalast) und das Gerichtshandeln Jahwes erinnert, blicken die Rahmenverse V.7ab+b/V.9a + b auf das künftige Gottesvolk voraus, dem die Zusage der bleibenden Gottesgegenwart gilt: „ich will für immer inmitten der Israeliten/in ihrer Mitte wohnen“ (V.7ab/V.9b: יָשׁוּ [+ Subj. JHWH] + יָהִי־יָשׁוּ). Israel, das ist die Botschaft von Ez 43,7–9, bleibt nicht im Todesgericht von 587 v. Chr. (vgl. V.8bß), sondern ihm wird mit der Zusage von V.7ab + 9b das „Wunder einer Neuerweckung“⁶⁸ zuteil. Dass diese JHWH-Rede ganz unter dem Vorzeichen der Verheißung steht, wird durch die Rahmenfunktion von V.7 + V.9 und die konzentrische Anordnung ihrer Einzelglieder unterstrichen: Die Verpflichtung Israels auf die als Gebot aufgetragene neue Ordnung (V.7a + V.9b) basiert ganz auf der Verheißung der unkonditional⁶⁹ zugesagten Gottesgegenwart. Was hier also gefordert wird, ist nicht Vorbedingung für die Rückkehr JHWHs zum Zion, sondern deren Konsequenz im Lebensvollzug Israels (vgl. V.11b!).

Der eigentliche Sinn der יָשׁוּ-Formulierungen von Ez 43,7.9 erschließt sich aber erst, wenn man sie theologiegeschichtlich liest, d.h. wenn man

⁶⁷ Zur Interpretation dieses Textes vgl. JANOWSKI, *Schekina*-Theologie, 122ff und M. KONKEL, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels* (Ez 40–48) (BBB 129), Berlin/Wien 2001, 73ff.263ff, ferner A. KLEIN, *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (BZAW 391), Berlin/New York 2008, 192f mit speziellen redaktionsgeschichtlichen Optionen.

⁶⁸ W. ZIMMERLI, *Ezechiel, 2. Teilband: Ezechiel 25–48* (BK 13/2), Neukirchen-Vluyn 21979, 1084.

⁶⁹ Vgl. ebd.

beachtet, dass diese Verse nicht nur, wie der alte Tempelweihspruch 1Kön 8,12f.⁷⁰

- 12 Damals sprach Salomo:
 „Jahwe hat erklärt, im Wolkendunkel zu wohnen (לִשְׁכֹּן)
 13 Ich habe dir wahrhaftig ein herrschaftliches Haus gebaut,
 eine Stätte für dein Wohnen (מִקְדָּשׁ לְשִׁכְתְּךָ) für alle Zeiten“,

von einem Wohnen JHWHs im irdischen Tempel oder, wie die Jerusalemer Kulttradition der vorexilischen Zeit (vgl. Jes 8,18b)⁷¹, auf dem Gottesberg Zion, sondern zusätzlich von seinem Wohnen „inmitten der Israeliten“ (V.7aß // V.9b) sprechen. Diese *Selbstbindung JHWHs an Israel* ist das Novum der exilisch-nachexilischen *Schekina*-Theologie.

Dieser Sachverhalt soll noch etwas vertieft werden. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, hat sich die priesterliche Grundschrift (P^g) in ihrer Verwendung von לִשְׁכֹּן + Subj. JHWH/„Herrlichkeit JHWHs“/„Wolke“ auf wenige, aber theologisch zentrale Texte beschränkt (Ex 24,16; 25,8; Ex 29,45f und Ex 40,35).⁷² Wichtig für deren Verständnis ist die Beachtung ihres jeweiligen Ortes im Kontext der priesterlichen Sinaigeschichte (Ex *19,1–40,35P^g).⁷³

⁷⁰ Auf die von O. Keel, B. Janowski, A. Schenker, F. Hartenstein und M. Rösel kontrovers geführte Diskussion zum Verständnis von 1Kön 8,12f kann hier nicht eingegangen werden, s. dazu mit den entsprechenden Literaturhinweisen zuletzt M. LEUENBERGER, Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT I/76), Tübingen 2011, 43ff.

⁷¹ Vgl. dazu oben, vgl. zur Formulierung Ps 68,17 und dazu oben, 12.

⁷² Vgl. B. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des alten Testaments 1, Neukirchen-Vluyn ²2004, 214–246; DERS., Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie, in: Th. Hieke/T. Nicklas (Hg.), The Day of Atonement – Ist Interpretation in early Jewish and Christian Traditions, Leiden/Boston 2012, 3–31; ferner S. OWCZAREK, Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift. Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift (EHS.T 625), Frankfurt a.M. 1998; CH. DOHMEN, Exodus 19–40 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2004, 273f.399ff; P. WEIMAR, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte, in: DERS., Studien zur Priesterschrift (FAT I/56), Tübingen 2008, 269–317 und CH. NIHAN, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT 2/25), Tübingen 2007, 31ff.

⁷³ Vgl. dazu und zum thematischen Zusammenhang von Ex 29,45f mit Gen 17,7f und Ex 6,6f ausführlicher B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnethologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ²2000, 195ff.303ff.328ff.356f.

I. 19,1 + 24,15b–18a: Erscheinen des *kēbôd* JHWH auf dem Sinai

- 19,1 Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten,
an diesem Tag waren sie in die Wüste Sinai gekommen.
- 24,15b Und die Wolke bedeckte den Berg,
16aa und die Herrlichkeit JHWHs ließ sich auf dem Berg Sinai nieder;
aß und die Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang.
b Und er (JHWH) rief Mose am siebten Tag mitten aus der Wolke,
17 Während die Erscheinung der Herrlichkeit JHWHs wie verzehrendes
Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Israeliten war.
18a Und Mose ging mitten in die Wolke hinein (und stieg auf den Berg
hinauf).

II. *25,1–39,43: Heiligtumsbau (Auftrag + Ausführung)

Anordnung + Ankündigung

- 25,8a Sie sollen mir ein Heiligtum errichten,
b und ich werde in ihrer Mitte wohnen.
9a Entsprechend allem, was ich dir zeigen werde: dem Modell der
Wohnstätte und dem Modell all ihrer Geräte,
b so sollt ihr es machen!
- 29,43 Dort werde ich den Israeliten begegnen und «mich als heilig erweisen»
in meiner Herrlichkeit:
44a ich werde das Begegnungszelt und den Altar heiligen
b und Aaron und seine Söhne werde ich heiligen, dass sie mir als Priester
dienen.
- 45a Und ich werde inmitten der Israeliten wohnen
b und ich werde ihnen Gott sein.
46aaß Und sie werden erkennen, dass ich JHWH, ihr Gott bin, der sie aus dem
Land Ägypten herausgeführt hat,
aγ um in ihrer Mitte zu wohnen.
b Ich bin JHWH, ihr Gott.

Ausführungsbericht + Billigung + Segnung

- 39,32ba Und die Israeliten taten (es).
bß Entsprechend allem, was JHWH befohlen hatte, so taten sie.
43aa Und Mose sah das ganze Werk an, und siehe: sie hatten es gemacht.
aß Wie JHWH befohlen hatte, so hatten sie es gemacht.
b Und Mose segnete sie.

III: 40,17.34f: Gegenwart des *kēbôd* JHWH auf dem Zeltheiligtum

- 40,17 Und es geschah im ersten Monat, im zweiten Jahr, am ersten des
Monats: aufgerichtet wurde/war die Wohnstätte.
- 40,34a Und die Wolke bedeckte das Begegnungszelt,
b und die Herrlichkeit JHWHs erfüllte die Wohnstätte.
- 35aa Und Mose konnte nicht in das Begegnungszelt hineingehen,
aß denn die Wolke ließ sich auf ihm (dem Begegnungszelt) nieder,
b und die Herrlichkeit JHWHs erfüllte die Wohnstätte.

Während die יְהוָה-Aussagen Ex 24,16 und Ex 40,35 jeweils in den Rahmenstücken Ex 19,1 + 24,15b–18aα (Gegenwart der JHWH-Herrlichkeit auf dem Sinai) und Ex 40,17 + 40,34f (Gegenwart der JHWH-Herrlichkeit auf dem Begegnungszelt) begegnen, gehören Ex 25,8 und Ex 29,45f zum Mittelstück (Ex 25,1–39,43: Heiligtumsbau) der priesterlichen Sinaigeschichte. Hier wiederum bildet die JHWH-Rede Ex 29,43–46 den sachlichen Höhepunkt:⁷⁴

43a	Dort werde ich den Israeliten begegnen	
b	und «mich als heilig erweisen» ⁷⁵ in meiner Herrlichkeit:	
44a	Ich werde das Begegnungszelt und den Altar heiligen	
b	und Aaron und seine Söhne werde ich heiligen, dass sie mir als Priester dienen.	
45a	Und ich werde inmitten der Israeliten wohnen (יָשֹׁב)	
b	und ich werde ihnen Gott sein.	BF
46aβ	Und sie werden erkennen, dass ich JHWH, ihr Gott, bin, der sie aus dem Land Ägypten herausgeführt hat,	EF,SF
αγ	um in ihrer Mitte zu wohnen (יָשֹׁב).	HF
b	Ich bin JHWH, ihr Gott.	SF

Diese JHWH-Rede stellt „eine pointierte Zusammenfassung der Gedanken von P über den Sinn des gesamten Heiligtums samt seiner Priesterschaft dar“⁷⁶. Denn dieses Zeltheiligtum, dessen himmlisches „Modell, Urbild“ (תְּבִלַּת) Mose auf dem Sinai gezeigt wird (Ex 24,15b–18aα) und dessen Bauanweisungen Ex 26 detailliert entfaltet, ist nach P^g der irdische Ort, an dem JHWH inmitten seines Volkes „wohnen“ (Ex 24,8) oder – wie Ex 29,43–46 formuliert – an dem er den Israeliten „begegnen“, ihnen „sich offenbaren“ (V.43) will. Dabei führt in Ex 29,43–46 die thematische Linie vom נִפְגֵּשׁ „begegnen, sich offenbaren“ (V.43) über das קָדַשׁ „heiligen“ (V.44) zu den יְהוָה-Aussagen in V.45a und V.46αγ, denen mit ihren formelhaften Wendungen (eingliedrige Bundesformel, Erkenntnisformel, Selbst-

⁷⁴ Auflösung der Siglen: BF = Bundesformel, EF = Erkenntnisformel, HF = Herausführungsformel, SF = Selbstvorstellungsformel.

⁷⁵ Oder: „so dass es (sc. das Heiligtum)/sie (sc. die Wohnstätte) heilig wird durch meine Herrlichkeit“(?). R. ALBERTZ, Ex 33,7–11. ein Schlüsseltext für die Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BN 149 (2011) 13–43: 27 mit Anm. 58 behält MT bei und übersetzt: „so dass er (sc. der Eingang des Begegnungszeltes) heilig wird durch meine Herrlichkeit“. Ob sich allerdings das „dort“ von V.43a auf den „Eingang (des Begegnungszeltes)“ und nicht eher auf das „Heiligtum“ bzw. die „Wohnstätte“ (Ex 25,8f) oder das „Begegnungszelt“ (Ex 29,42) bezieht, dürfte mit der Frage nach der Zugehörigkeit von V.42 zu V.43–46 zusammenhängen, s. dazu R. ROTHENBUSCH, Zur Ausgestaltung der Sinaiperikope durch die Priesterliche Gebotsmitteilung, in: E. Gaß (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1) (FS W. Groß) (Herdes Biblische Studien 62), Freiburg u.a. 2011, 3–28:16 Anm. 56, der V.42 zu V.43–46 zieht.

⁷⁶ K. KOCH, Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung (FRLANT 71), Göttingen 1959, 31.

vorstellungsformel, Herausführungsformel) eine rahmende Funktion zukommt. Mit diesem Stilmittel hat die Priesterschrift erreicht, dass nicht das Wohnen Jahwes in Israel als solches, „sondern – und damit wird das Wohnen Jahwes auf seinen tiefsten Bedeutungsgehalt zurückgeführt – die Vorstellung von Jahwe als dem Gott Israels die eigentliche Sinnspitze von Ex 29,45f bildet“⁷⁷.

Schlägt man von dieser Sinnmitte der priesterlichen Sinaigeschichte einen Bogen zu der die Sinaitheophanie abschließenden Darstellung in Ex 40,17.34f,⁷⁸ so wird deutlich, dass mit dieser „Besitzergreifung“ des Heiligtums durch die JHWH-Herrlichkeit das auf dem Sinai begonnene Geschehen der Gott-Mensch-Begegnung (Ex 24,15b–18a) zu seinem (vorläufigen) Abschluss kommt: Indem die „Herrlichkeit JHWHs“ ihren Erscheinungsort vom Sinai zum fertiggestellten „Begegnungszelt“ (אֹהֶל מוֹעֵד) verlagert, repräsentiert dieses von nun an – gleichsam als der „Sinai auf der Wanderung“ (B. Jacob)⁷⁹ – den Ort der Offenbarungsgegenwart JHWHs in Israel.

Über diese Zusammenhänge hinaus ist noch die schöpfungstheologische Dimension der priesterlichen Sinaigeschichte zu beachten. Diese Dimension zeigt sich vor allem an der strukturellen Entsprechung zwischen der priesterlichen Schöpfungsgeschichte (Gen 1,1–2,4a) und der priesterlichen Sinaigeschichte (Ex 16,1–40,35), die jeweils von einem Sieben-Tage-Schema geprägt sind (Gen 1,3–31: 6 Tage/Gen 2,2f: 7. Tag bzw. Ex 24,15b–18a: 6 Tage → 7. Tag):⁸⁰

Schöpfung

Gen 1,*3–31

sechs Schöpfungstage

Sinai

Ex 24,16aß

Und die Wolke bedeckte ihn

(sc. den Sinai) *sechs Tage* lang

⁷⁷ P. WEIMAR, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (FzB 9), Würzburg 1973, 135, vgl. DERS., Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17–14,31 (ÄAT 9), Wiesbaden 1985, 227f und M. GÖRG, Art. יָדָה, ThWAT 3 (1982) 697–706: 706.

⁷⁸ Vgl. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung, 224ff.

⁷⁹ Zur Formulierung vgl. B. JACOB, Das Buch Exodus. Herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Sh. Mayer unter Mitwirkung von J. Hahn und A. Jürgensen, Stuttgart 1997, 1032, ferner M. GÖRG, Das Zelt der Begegnung. Untersuchung der sakralen Zeltraditionen Altisraels (BBB 27), Bonn 1967, 74.

⁸⁰ Vgl. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung, 223ff und WEIMAR, Sinai und Schöpfung, 297ff, ferner A. SCHÜLE, Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBK.AT 1/1), Zürich 2006, 79ff; F. HARTENSTEIN, Der Sabbat als Zeichen und heilige Zeit. Zur Theologie des Ruhetages im Alten Testament, JBTh 18 (2004) 103–131: 119ff; F. BARK, Ein Heiligtum im Kopf des Lesers. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25–40 (SBS 128), Stuttgart 2009, 74ff; A. GRUND, Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (FAT 1/75), Tübingen 2011, 257ff u.a.

Gen 2,2

Und Gott vollendete *am siebten*
Tag seine Arbeit, die er getan hatte,
und er hörte *am siebten Tag* mit all
seiner Arbeit auf, die er getan hatte

Ex 24,16bα

Und er (sc. JHWH) rief Mose
am siebten Tag mitten aus
der Wolke

Dieser Sachverhalt weist darauf hin, daß Ex 25,1–39,43 als der kompositorisch zentrale Abschnitt der priesterlichen Sinaigeschichte – der die Anweisungen zum Bau des Heiligtums (Ex 25,8a.9; 26,1–27,8) und die Ankündigung vom „Wohnen“ JHWHs inmitten der Israeliten (Ex 29,43–46, vgl. 25,8b) zum Thema hat – offenbar die Konkretisierung des Endes der priesterlichen Schöpfungsgeschichte sein will. Anders gesagt: das Wüstenheiligtum wird „universal kontextualisiert. Es wird Teil des Schöpfungs geschehens.“⁸¹ So bedeutsam dieser Zusammenhang von Weltschöpfung und Heiligtumsbau am Sinai ist, so wenig lässt er sich auf die Formel bringen, dass am Sinai der Urzustand der Schöpfungswoche wiederhergestellt wird. Denn zwischen jener Welt des Anfangs und dem Geschehen am Sinai liegen die Flut und die Unterdrückung in Ägypten/die Ereignisse am Meer, aus der Noah und die Arche bzw. aus denen die Israeliten erst durch göttliches Eingreifen errettet wurden. Zwischen der Schöpfung am Anfang und der Offenbarung am Sinai verläuft die Geschichte Israels deshalb nicht einfach linear, sondern wird mehrfach gebrochen und jeweils durch das rettende Eingreifen JHWHs weitergeführt, indem dieser „auf die „Störungen“ der guten Schöpfung durch seine Geschöpfe, zumal durch die Menschen“⁸² reagiert – und zwar durch eine Art Schöpfungshandeln, das den Brüchen des Geschichtsverlaufs das Schöpfungswidrige nimmt und so jeweils einen Neuanfang setzt.

Diesen Neuanfang fasst die priesterliche Sinaiperikope in die Metapher vom „Wohnen“ (יָשָׁב) des Schöpfergottes inmitten der Israeliten (Ex 25,8; 29,45f)⁸³ und bringt damit zum Ausdruck, dass die in der Schöpfung grundlegende Hinwendung Gottes zu Welt und Mensch am Sinai ihr Ziel erreicht, und zwar als Gemeinschaft des Schöpfers mit seinem Volk. So wird mit dem siebten Tag von Ex 24,*15b–18a (+ 25,*1ff) nicht nur der bisherige Geschichtsverlauf zwischen Schöpfung und Sinai „vollendet“, sondern ein Prozess eingeleitet, der auf die Verwandlung der Welt als Raum konkret erfahrbarer Gottesnähe zielt. Diese schöpfungstheologische Dimension der Sinaigeschichte ist das Proprium der priesterlichen Geschichtsdarstellung.

⁸¹ BARK, Heiligtum, 77.

⁸² E. BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 261; vgl. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung, 242f.

⁸³ Vgl. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung, 228ff.243f und WEIMAR, Sinai und Schöpfung, 287ff.

Wieder einen Schritt weiter führt demgegenüber die *Schekina*-Theologie der persischen Zeit, die JHWHs Rückkehr zum Zion mit seinem Wohnen „in der Mitte Jerusalems“ verbindet. Dafür kommen neben dem dritten Nachtgesicht Sach 2,5–9 vor allem das Heilswort Sach 2,14f und das Prophetenwort Sach 8,3 in Frage.⁸⁴

- 5 Und ich hob meine Augen auf und ich sah:
Siehe, (da war) ein Mann.
Und in seiner Hand war eine Messschnur.
- 6 Und ich sprach:
„Wohin gehst du?“
Und er sprach:
„Jerusalem auszumessen,
zu sehen, wie (groß) seine Breite und seine Länge ist.“
- 7 Und siehe, der Engel, der mit mir redete, trat auf.
Und ein anderer Engel trat ihm entgegen.
- 8 Und er sprach zu ihm:
„Lauf! Sprich zu diesem jungen Mann:
Offen soll Jerusalem bleiben vor Menge an Menschen und Vieh in seiner Mitte.
- 9 Ich aber, ich werde für es sein – Spruch JHWHs – eine Mauer aus Feuer ringsum.
Und als Herrlichkeit werde ich in seiner Mitte sein.“ (Sach 2,5–9)
- 14 Juble und freue dich, Tochter Zion!
Denn siehe, ich komme
und wohne (יָשׁוּב) in deiner Mitte, spricht JHWH.
- 15 Und es werden sich versammeln viele Völker zu JHWH an jenem Tag
und sie werden mein Volk sein:
Ich werde wohnen (יָשׁוּב) in deiner Mitte,
und du wirst erkennen, daß JHWH Zebaoth mich zu dir gesandt hat. (Sach 2,14f)
- So sprach JHWH:
„Ich kehre zurück zum Zion
und werde wohnen (יָשׁוּב) inmitten Jerusalems.
Und Jerusalem wird ‚Stadt der Treue‘ genannt
und der Berg JHWH Zebaots ‚Berg des Heiligtums‘.“ (Sach 8,3)

Das ist eine neue „Theologie der Stadt“, die eine Kombination der tempelorientierten Schekina-Theologie der vorexilischen Zeit mit der israhelorientierten Schekina-Theologie der Exilszeit darstellt. Im „neuen Jerusalem“ wird JHWHs Herrlichkeit nicht mehr exklusiv an den Zion/Tempel gebunden, sondern seinen Bewohnern unmittelbar und immer sichtbar sein (vgl. Sach 2,8f).

⁸⁴ Vgl. den Beitrag von R. Lux in diesem Band.

2.2.2.2 „In Jakob nimm Wohnung!“ (Sir 24,8)

In der hellenistischen Zeit vollzieht sich abermals eine Transformation, wenn die spätnachexilische Weisheitstheologie – Schöpfungskonzeptionen der (spät-)persischen Zeit aufnehmend (Hi 28,20–28; Prov 8,22–31) – die Frage nach dem „Ort“ der Weisheit in der Welt stellt und über die *mediatrix Dei*-Vorstellung von Hi 28 und Prov 8 hinausgehend offenbarungstheologisch beantwortet: Nach dem Willen des Schöpfers soll die Weisheit als göttliche *Schekina* in Jakob Wohnung nehmen und in Israel ihren Erbesitz erhalten (Sir 24,7f.9–12).

Die Versuche, die 51 Kapitel des Sirachbuchs zu gliedern, haben bislang noch nicht zu einem konsensfähigen Ergebnis geführt. Nach J. Marböck⁸⁵ etwa weisen mehrere Indizien auf eine Struktur mit drei Teilen (1,1–23,27/28; 24,1–42,14; 42,15–51,30) und einem Rahmen (1,1–2,18 und 51,1–30) hin. Das Selbstlob der Weisheit in Sir 24 bildet diesem Vorschlag zufolge den Abschluss des ersten, mit dem programmatischen Weisheitsgedicht 1,1–10 einsetzenden Teils und zugleich, wie 24,32–34 zeigen, den Übergang zum zweiten Teil. „So steht“, wie G. Sauer formuliert, „wie ein tragendes Gerüst die Aussage über die Weisheit am Anfang, in der Mitte und am Ende des Buches.“⁸⁶ Auch nach O. Kaiser, der einen anderen Aufbau zugrundelegt,⁸⁷ markiert Sir 24 die Mitte des Buchs, das seines Erachtens aber in zwei Hauptteile (Lehren Ben Siras: 1,1–43,33; Lob der Väter: 44,1–50,24) samt Prolog und Schluss (50,25–51,30) gegliedert ist.

Die erste größere Einheit von Sir 24 umfasst als Ich-Rede der Weisheit die V.1–22, auf die in V.23–34 das Schlußwort des Weisen, d.h. des Siraziden, folgt. Die Ich-Rede der Weisheit setzt nach einer Ankündigung ihres Selbstlobs (V.1f) mit der Beschreibung ihres Ausgangs aus dem Mund des Höchsten ein (V.3–8), schildert danach ihre intensive Suche nach einem Ruheort (V.9–12) und lädt nach einer Darstellung ihres Wachstums (V.13–18) die Menschen dazu ein, von ihren Früchten zu genießen (V.19–22):

I. Selbstlob der Weisheit

- 1–2 Ankündigung
- 3–8 Weg durch die Schöpfung und Einwohnung in Jakob/Israel
- 9–12 Einsetzung auf Zion und Verwurzelung im Volk Israel
- 13–18 Bilder vom Wachstum und von den Früchten der Weisheit
- 19–22 Einladung an die Menschen zur Annahme der Weisheit

⁸⁵ Vgl. J. MARBÖCK, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272), Berlin/New York 1999, 41ff, vgl. DERS., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach (HBS 6), Freiburg u.a. 1995, 73–87: 77 und DERS., Das Buch Jesus Sirach, in: E. ZENGER u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2008, 408–416: 409ff.

⁸⁶ G. SAUER, Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen I), Göttingen 2000, 35, vgl. 179.

⁸⁷ Vgl. dazu O. KAISER, Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2005, 130f.

II. Schlußwort des Weisen

23–29 Identifikation von Weisheit und Tora⁸⁸

30–34 Autobiographische Notiz

Der Text, der im Folgenden im Zentrum steht (V.1–12), schildert nach einer Ankündigung ihres Selbstlobs (V.1f) den Weg der Weisheit – die von Anfang an in einem personalen Verhältnis zu Gott steht (V.3f)⁸⁹ – durch den Kosmos und die Menschenwelt (V.5–7) bis zu ihrer Einwohnung in Jakob/Israel (V.8), wo sie im heiligen Zelt auf dem Zion Dienst tut und endgültig Wurzeln im Volk Israel schlägt (V.9–12):

I. Ankündigung

- 1 Die Weisheit lobt sich selbst,
und inmitten ihres Volkes rühmt sie sich.
- 2 In der Versammlung des Höchsten öffnet sie ihren Mund,
und vor seiner Macht rühmt sie sich:

II. Weg der Weisheit durch die Schöpfung

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 3 „Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor
und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde. 4 Ich nahm Wohnung in den Höhen,
und mein Thron stand auf einer Wolkensäule. 5 Den Kreis des Himmels umschritzt ich allein,
und in der Tiefe der Abgründe wandelte ich umher. 6 Über die Wogen des Meeres und über die ganze Erde,
und über jedes Volk und jede Nation herrschte ich. 7 Bei allen diesen (sc. Völkern) suchte ich Ruhe
und in wessen Erbteil ich weilen könnte. 8 Da befahl mir der Schöpfer des Alls,
und der, der mich erschaffen, stellte mein Zelt hin,
und sprach: „In Jakob nimm Wohnung
und in Israel nimm Erbesitz!“ | <p>„aus dem Mund
des Höchsten ...“</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Ziel: Einwohnung
in Israel</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>„in Jakob/
in Israel ...“</p> |
|---|---|

⁸⁸ Vgl. dazu A. GRUND, „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (WMANT 103), Neukirchen-Vluyn 348ff.

⁸⁹ Zur „Personifizierung“ der Weisheit vgl. H. GESE, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: DERS., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 218–248: 223f; H. VON LIPS, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990, 153ff und M. LEUENBERGER, Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten, in: DERS., Gott, 279–312, zur Abgrenzung vom Begriff „Hypostasierung“ s. H. FRANKEMÖLLE, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte, Verlauf, Auswirkungen. 4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr., Stuttgart 2006, 151.173ff.

III. Wirken der Weisheit in der Geschichte

- | | | |
|----|--|---------------------------------|
| 9 | Von Ewigkeit her, am Anfang, erschuf er mich,
und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. | „von Ewigkeit her“ |
| 10 | Im heiligen Zelt tat ich vor ihm Dienst,
und so wurde ich auf Zion fest eingesetzt. | ↓ |
| 11 | In der Stadt, die er gleicherweise liebt, ließ er mich ruhen
und in Jerusalem ist mein Machtbereich. | Ziel: Verwurzelung
in Israel |
| 12 | Und ich schlug Wurzeln in einem Volk, dem Herrlichkeit
verliehen ward,
im Anteil des Herrn, in seinem Erbesitz.“ | ↓
„in einem Volk“ |

Während V.3–8 durch *Verben der Bewegung* – „hervorgehen“/„umkreisen, umschreiten“/„umherwandeln“/„Ruhe suchen“ – charakterisiert ist, so V.9–12 durch *Verben der Ruhe und des Feststehens*: „(ständig) Dienst tun“/„fest eingesetzt werden“/„ruhen lassen“/„Wurzeln schlagen“. ⁹⁰ An der Grenze zwischen diesen beiden Seinsweisen der Weisheit – ihrem *Weg durch die Schöpfung* auf der Suche nach einem Ruheplatz (V.3–7) und ihrem *Wirken in der Geschichte* an einem konkreten Ort (V.9–12) – wird mit V.8 der entscheidende Hinweis darauf gegeben, dass die Bewegung der Weisheit zur Ruhe kommt (vgl. V.7), indem der Schöpfer ihr „Zelt“ (σκηνή ≡ שֶׁנָּה/שֶׁנָּה) ⁹¹ an einen bestimmten Ort hinstellt und deklariert: „In Jakob nimm Wohnung und in Israel nimm Erbesitz!“ Diese Anordnung, die nicht nur die Klimax von V.3–8, sondern auch die Spitzenaussage des gesamten Kapitels darstellt, lässt sich als Sapientialisierung der alttestamentlichen *Schekina*-Theologie verstehen.

Theologiegeschichtlich gehört Sir 24 in den Zusammenhang einer Traditionsströmung des alten Israel, ⁹² die man als „Theologisierung der Weisheit“ ⁹³ bezeichnen kann und die in Prov 8,22–31 einen ihrer frühen Referenztexte (4. Jh. v.Chr.) hat. Im Unterschied zur alten Weisheit und ihrem im Tun-Ergehen-Zusammenhang ⁹⁴ prägnant zum Ausdruck kommenden praktischen Lebenswissen geht die jüngere, theologisierte Weisheit davon aus, dass die Weisheit der Schöpfung eingestiftet ist und als Gabe des Schöpfers um Annahme durch die Menschen wirbt. Diese Verbindung bzw. Identifizierung von

⁹⁰ Vgl. MARBÖCK, Gottes Weisheit, 78.

⁹¹ A.a.O. 80.

⁹² Zum Ausdruck „Traditionströmung“ vgl. STECK, Strömungen, 291ff.

⁹³ Vgl. dazu den Überblick bei O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002, 226ff; E. ZENGER, Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels, in: DERS. u.a., Einleitung, 329–334: 331f; M. WITTE, Schriften (Ketubim), in: J.Ch. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen ³2009, 413–534: 449, und FRANKEMÖLLE, Frühjudentum, 150f.179ff.

⁹⁴ Vgl. B. JANOWSKI, Art. Vergeltung, RGG⁴ 8 (2005) 1000; M. RÖSEL, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, NBL 3 (2001) 931–934, und A. GRUND, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, RGG⁴ 8 (2005) 654–656.

Weisheit und Offenbarung/Tora ist das Charakteristikum der Selbstvorstellungsrede der Weisheit in Prov 8, die in V.22–31⁹⁵ in Aussagen über ihre kosmische Bedeutung gipfelt:

Thema: *Vorgeschöpflichkeit der Weisheit*

- | | | |
|---|---|--|
| <p>22 JHWH schuf mich als Anfang seines Weges,
als erstes seiner Werke, damals,
23 von uralters her wurde ich gewebt,
von Anfang, von den Vorzeiten der Erde an.</p> | } | <p>chiastische Struktur:
Formulierungen mit ראשית
und temporalem מן „von
her/ weg“</p> |
| <p>I. Erschaffung der Weisheit</p> | | |
| <p>24 Als es noch keine Fluten gab, wurde ich geboren,
als es noch keine Quellplätze schwer von Wasser
gab,
25 bevor die Berge eingesenkt wurden,
vor den Hügeln wurde ich geboren,
26 als er Erdreich und Fluren noch nicht gemacht
hatte
und die frühesten Staubschichten des Erdkreises.</p> | } | <p>Vorzeitigkeit der Weisheit:
בְּרֵאשִׁית/בְּאֵין-Formulierungen</p> |
| <p>II. Schöpfungshandeln JHWHs</p> | | |
| <p>27 Als er den Himmel festsetzte, war ich dort,
als er den Kreis auf der Oberfläche der Flut
einritzte,
28 als er die Wolken oben stärkte,
als die Quellen der Flut stark wurden,
29 als er dem Meer seine Grenze setzte,
so dass die Wasser seinen Befehl nicht über-
schreiten können,
als er die Grundfesten der Erde anordnete,</p> | } | <p>Gleichzeitigkeit der Weisheit:
Inf.cs. + בְּ-Formulierungen</p> |
| <p>Schluß: Spielende Weisheit</p> | | |
| <p>30 da war ich neben ihm als Pflege-/Schoßkind,⁹⁶
und ich war Entzücken Tag für Tag,
spielend vor ihm zu jeder Zeit,
31 spielend auf dem Kreis seiner Erde,
und mein Entzücken war bei den Menschen.</p> | } | <p>chiastische Struktur:
„Entzücken“ der Weisheit
vor Gott und bei den Men-
schen</p> |

Die präexistente Weisheit (V.22f), deren *Vorzeitigkeit vor aller Schöpfung* in V.24–26 mit Hilfe von „als noch nicht“/„(be-)vor“-Wendungen und deren *Gleichzeitigkeit mit der*

⁹⁵ Vgl. dazu GESE, Weisheit, 224ff; A. MEINHOLD, Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK.AT 16/1), Zürich 1991, 143ff; G. BAUMANN, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 1/16), Tübingen 1996, 111ff u.a.

⁹⁶ Vgl. GESE, Weisheit, 226: „da war ich bei ihm auf dem Schoß“, zu אִמְנִי s. noch MEINHOLD, Die Sprüche, 134; BAUMANN, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9, 131ff. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 220f („Expertin“); LEUENBERGER, Weisheit, 293f u.a. Mit einer „Infantilisierung der Frau“ (KEEL/SCHROER, Schöpfung, 221) hat die Übersetzung „Pflegekind/Schoßkind“ m.E. nichts zu tun.

geschaffenen Welt durch „als“-Formulierungen ausgedrückt wird, erscheint nach V.30f als *mediatrix Dei*, d.h. als eine personale Gestalt, in der sich Gott an die Welt vermittelt und – gemäß der chiasmatischen Struktur von V.30ab–31⁹⁷ – diese ihr Entzücken an der Schöpfungsweisheit hat:

„In der Schöpfungsordnung vermittelt sich Gott an die Welt, und in der Erkenntnis der Weisheit kommt diese Vermittlung zum Ziel. ... Die Sophia erscheint als *mediatrix Dei*. Jede Erkenntnis der Sophia auf seiten des Menschen führt zur Teilnahme an Gott. In ihr erschließt sich Gott dem erkennenden und denkenden Menschen. In der Welt ist der Mensch nicht absolut von Gott getrennt, sondern in der Erkenntnis der Schöpfungsordnung nimmt er teil am Werk der Schöpfung und ist der Welt nicht nur dumpf und bewußtlos unterworfen.“⁹⁸

Wenn wir von hier aus zum Sirachtext zurückkehren, so lässt sich beobachten, dass Sir 24,3–12 an bestimmte Aspekte von Prov 8,22–31 (und Hi 28,20–28) anknüpft,⁹⁹ im Übrigen aber darüber hinausgeht. Die größte Differenz besteht in der *Verbindung von Schöpfung und Geschichte* in Sir 24,3–12 (V.3–8/V.9–12) gegenüber der *Vermittlung der Weisheit an die Menschen* ohne Zuspitzung auf Israel in Prov 8,30f.¹⁰⁰ Diese *interpretatio israelitica* der Schöpfungsweisheit geht deutlich aus Sir 24,3–8 hervor, wo sich der Weg der Weisheit von der *Totalität der Schöpfung* (V.5–6a) über *alle Menschen* (V.6b.7) auf *Jakob/Israel* (V.8) einengt:¹⁰¹

- | | | | |
|---|--|---|------------------------------------|
| 3 | „Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor
und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde. | } | Ursprung: Mund
des Höchsten |
| 4 | Ich nahm Wohnung in den Höhen,
und mein Thron stand auf einer Wolkensäule. | | |
| 5 | Den Kreis des Himmels umschritt ich allein,
und in der Tiefe der Abgründe wandelte ich umher. | } | Weg: ganzer Kosmos/
alle Völker |
| 6 | Über die Wogen des Meeres und über die ganze Erde,
und über jedes Volk und jede Nation herrschte ich. | | |

⁹⁷ Vgl. MEINHOLD, Die Sprüche, 147.

⁹⁸ GESE, Weisheit, 226.

⁹⁹ Und zwar besonders im Blick auf die Vorgeschöpflichkeit der Weisheit (Prov 8,22f.24–26/Sir 24,3f.9) und auf ihre Anwesenheit bei der Schöpfung (Prov 8,27–29/Sir 24,5f), s. dazu auch P.W. SKEHAN, Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24, CBQ 41 (1979) 365–379; MARBÖCK, Weisheit im Wandel, 55f.61; DERS., Gottes Weisheit, 79 u.a. Nach O. RICKENBACHER, Weisheitsperikopen bei Ben Sira (OBO 1), Freiburg (CH)/Göttingen 1973, 121 fehlen von Sir 24,8 an alle Parallelen zu Prov 8. Zum Vergleich zwischen Hi 28 und Prov 8,22ff s. GESE, Weisheit, 223ff und die Beiträge bei E. VAN WOLDE, Job 28. Cognition in Context (Biblical Interpretation Series 64), Leiden/Boston 2003.

¹⁰⁰ Vgl. MARBÖCK, Weisheit im Wandel, 56.

¹⁰¹ Zur Theologie der „Gegenwart Gottes“ in Sir 24 vgl. a.a.O. 46; DERS., Gottes Weisheit, 78; M. GILBERT, L'éloge de la Sagesse (Siracide 24), RTL 5 (1974) 326–348: 348; S. TERRIEN, The Play of Wisdom. Turning Point in Biblical Theology, HBT 3 (1981) 125–153: 139f und GESE, Johannesprolog, 182f.

- | | | | |
|---|--|---|--|
| 7 | Bei allen diesen (sc. Völkern) suchte ich Ruhe
und in wessen Erbteil ich weilen könnte. | } | vergebliche <i>Suche</i>
nach einem Ruheort |
| 8 | Da befahl mir der Schöpfer des Alls,
und der, der mich erschaffen, stellte <i>mein Zelt</i> hin,
und sprach: „In Jakob <i>nimm Wohnung</i>
und in Israel nimm Erbesitz!““ | } | Ziel: Einwohnung
in Jakob/Israel
→ Inclusio V.12 |

Der Weg der Weisheit aus der unmittelbaren Nähe Gottes (V.3f) zu einem konkreten irdischen Ort (V.8)¹⁰² bildet das geheimnisvolle Zusammenspiel von *Transzendenz* (Hervorgehen aus dem Mund Gottes) und *Immanenz* (Einwohnung in Jakob/Israel) und damit die *Kondenszendenz* der göttlichen Weisheit ab. Dieser Weg beginnt – der Struktur von Gen 1,1–2,4a (V.3–5!) und Ps 104 (V.1–4!) entsprechend¹⁰³ – „oben“, d.h. „in den Höhen“//„auf einer Wolkensäule“ (V.4),¹⁰⁴ wo die Weisheit zuerst „Wohnung nimmt“ (κατασκηνοῦν ≡ יָבֹֿשׁ, vgl. V.8b), um von dort aus in *vertikaler Richtung* (Komposita mit κατα-) den Weg über den Horizont („Kreis des Himmels“) nach „unten“ bis zum Abyssos („Tiefe der Abgründe“) und weiter in *horizontaler Richtung* bis zu allen Völkern der Erde zu nehmen (V.5–6a/V.6b). Und er kommt schließlich, weil die „Ruhe“ (ἀνάπαυσις ≡ מְנוּחָה) bei keinem dieser Völker gefunden wird (V.7),¹⁰⁵ an einem Ort

¹⁰² Zu V.3–8 als Stanze, die durch den Aspekt der Bewegung (V.3: „aus dem Mund des Höchsten ...“) → V.8: „in Jakob/Israel ...“) zusammengehalten wird, vgl. auch GILBERT, L'éloge de la Sagesse (Siracide 24), 330f.

¹⁰³ Zum Vergleich zwischen Ps 104 und Sir 24 s. F.-L. HOSSFELD, Schöpfungsfrömmigkeit in Ps 104 und bei Jesus Sirach, in: I. Fischer u.a. (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (FS J. Marböck) (BZAW 331), Berlin/New York 2003, 129–138: 132.

¹⁰⁴ Unter Hinweis auf Sir 24,9 („vor aller Zeit“); Ex 25,8–10 und 26,30 fragt MARBÖCK, Gottes Weisheit, 79 mit Anm. 21 m.E. zu Recht, ob „vielleicht sogar angedeutet (ist), daß sie (sc. die Weisheit) im himmlischen Modell des Heiligtums gewohnt hat, das in Zelt und Tempel in Israel Wirklichkeit wird“, s. dazu im folgenden.

¹⁰⁵ Vgl. 1Hen 42,1–3, wo die Weisheit allerdings wieder an ihren himmlischen Ort zurückkehrt, weil sie keinen Ort in der Welt findet (vgl. 1Hen 84,3: die Weisheit als Thronbeisitzerin Gottes): „(1) Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln. (2) Die Weisheit ging aus, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und sie fand keine Wohnung; die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln. (3) Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern: die sie nicht suchte, fand sie, und wohnte unter ihnen, wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf dem durstigen Land“ (Übersetzung S. UHLIG, JSHRZ 5 [2003] 584), s. dazu auch GESE, Weisheit, 231; K. LÖNING/E. ZENGER, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 107ff (K. Löning) und LEUENBERGER, Weisheit, 304ff. Zur Figur der „entschwundenen“ Weisheit s. noch 4Esr 5,9f und 2Bar 48,36. Die Aussage vom Erscheinen der Weisheit auf Erden und ihrem Aufenthalt unter den Menschen in Bar 3,38 dürfte ein frühchristlicher Zusatz sein, s. dazu G. SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT 17), Tübingen 1985, 63f und O.H. STECK

zum Ziel, der aufgrund des Zusatzes „in Jakob//in Israel“ das Spezifikum dieser Traditionsbildung ausmacht, insofern er gegenüber Prov 8,30f (vgl. „bei den Menschen“ V.31b) die *Korrelation von Weltschöpfung und Israelgeschichte*¹⁰⁶ ins Zentrum rückt. „Damit ist bei Ben Sira und im Weisheitsdenken Israels überhaupt zum ersten Mal der Schritt auf eine Lokalisierung und Eingrenzung der eben noch universal waltenden Weisheit hin getan.“¹⁰⁷ Die präexistente Weisheit (V.9) ist jetzt im „heiligen Zelt“ auf dem Zion wirksam, wo sie dem Höchsten dient und so zu ihrer „Ruhe“ kommt (V.10f). Abschließend werden die Themen von V.7f (Israel als Volk Gottes, Erbbesitz) durch die *inclusio* von V.12 wieder aufgegriffen:

- | | | | |
|----|---|---|--|
| 9 | „Von Ewigkeit her, am Anfang, erschuf er mich,
und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. | } | Präexistenz und
Ewigkeit → Sir 1,1.4 |
| 10 | Im heiligen Zelt tat ich vor ihm Dienst,
und so wurde ich auf Zion fest eingesetzt. | } | Kult im Tempel und
Ruhen in der Stadt |
| 11 | In der Stadt, die er gleicherweise liebt, ließ er
mich ruhen,
und in Jerusalem ist mein Machtbereich. | } | Jerusalem |
| 12 | Und ich schlug Wurzeln in einem Volk, dem
Herrlichkeit verliehen ward,
im Anteil des Herrn, in seinem Erbbesitz.“ | } | Verwurzelung in
Israel
→ Inclusio V.7f |

Als Hintergrund für diese neue Form der *Schekina*-Theologie kommt nicht nur die alttestamentliche *m^enūḥāh*- und *naḥ^alāh*-Tradition von Dtn 12,9f; 25,19 und Ps 132,7f.14,¹⁰⁸ sondern auch die priesterliche *Schekina*-Tradition in Frage, für die – ebenso wie für Sir 24,1–22 – der Zusammenhang von Schöpfung und Tempel konstitutiv ist.¹⁰⁹ Damit stellt die Weisheitstheologie von Sir 24 „eine überaus kühne, umfassende Verbindung altes-

u.a., Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zu Ester und Daniel (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998, 53f (O.H. Steck).

¹⁰⁶ Zur „Weisheit in der Geschichte Israel nach dem Siraziden“ vgl. den Exkurs bei MARBÖCK, Weisheit im Wandel, 68ff.

¹⁰⁷ A.a.O. 62; GILBERT, L'éloge, 331 nennt den Weg der Weisheit V.3–8 treffend „un mouvement de descente et de concentration“.

¹⁰⁸ Vgl. dazu GESE, Johannesprolog, 182f; DERS., Weisheit, 228; MARBÖCK, Weisheit im Wandel, 68ff; DERS., Gottes Weisheit, 80 und SCHOLTISSEK, Immanenz, 102. Zur dtn/dtr „Ruhe“-Konzeption s. G. BRAULIK, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 219–230.

¹⁰⁹ In diese Richtung gehen offensichtlich auch die Andeutungen bei MARBÖCK, Weisheit im Wandel, 64; DERS., Gottes Weisheit, 79f, vgl. GESE, Weisheit, 228.