

Essay

Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott

Anfänge und Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten Testament. Von [Markus Witte](#)



04.03.2013. Die bisherige Debatte über den biblischen Monotheismus ist zu sehr auf die Figur des Mose und die Exodus-Überlieferung fixiert. Ein ganz anderes Bild des altisraelitischen Eingott-Glaubens ergibt sich, wenn man die anderen Bücher der Bibel, insbesondere die Weisheitsliteratur, heranzieht.

Nach dem Soziologen Bernhard Giesen ([hier](#)), den Theologen Bernhard Lang ([hier](#)) und Klaus Müller ([hier](#)) sowie dem Philosophen Peter Sloterdijk ([hier](#)) antwortet der Alttestamentler Markus Witte auf Jan Assmanns neuen [Debattenanstoß](#) zum Thema "Monotheismus und Gewalt". (D.Red.)



Der folgende, aus der Perspektive eines Alttestamentlers verfasste Beitrag zur gegenwärtigen Monotheismusdebatte hat zwei Schwerpunkte: Ein erster Teil informiert über die literatur- und religionsgeschichtliche Problematik der Verknüpfung der alttestamentlichen Moseüberlieferung mit der Frage nach den Anfängen des israelitisch-jüdischen Monotheismus. Ein zweiter Abschnitt widmet sich dem Nachdenken über die Einheit und Einzigkeit Gottes in den alttestamentlichen Weisheitsschriften, die in den Diskussionen über den biblischen Monotheismus viel zu wenig berücksichtigt werden. Dabei stellen sie den ältesten innerbiblischen kritischen Diskurs über den Glauben an den *einen* Gott dar. Zugleich bieten die alttestamentlichen Weisheitstexte vielfältige, philosophisch und theologisch weiterführende Denkfiguren, die wohl weniger in der Gefahr stehen, so missverstanden zu werden wie manch eine Erzählung aus der Moseüberlieferung, die in der jüngsten Monotheismusdebatte unter Ausblendung der Grundregeln historischer Kritik, aber auch der Wirkungsgeschichte, symbolisch verzerrt und klischeehaft als Beispiel für den Charakter des Alten Testaments als eines Buchs von Gewalt verhandelt werden.

1. Mose und der Monotheismus

1.1. Mosebilder

Kennzeichnend für die kultur- und religionsgeschichtlich orientierte Monotheismusdebatte ist nach wie vor der Rekurs auf die Figur des Mose. Eine solche Fokussierung ist angesichts des Umfangs, des Selbstverständnisses und der Wirkungsgeschichte der entsprechenden biblischen Texte im Bereich der Bücher Exodus (2. Mose) bis Deuteronomium (5. Mose) verständlich. Gleichwohl ist das Bild von Mose als dem Stifter der Verehrung des Gottes Jahwe und damit als Vater des

jüdischen, christlichen und islamischen Glaubens an *einen* Gott erst eine nachbiblische, über Jahrhunderte entwickelte und tradierte Fiktion.

Für die nachhaltige Charakterisierung Moses als Religionsstifter und seine Verbindung mit dem Monotheismus sind drei Faktoren verantwortlich; 1) die im 5./4. Jh. v. Chr. entstandene Rede von der "Tora des Mose" (Jos 23,6; Mal 3,22; Dan 9,11; Esr 7,6; Neh 8,1 u.a.), 2) die in hellenistisch-römischer Zeit darauf aufbauende Vorstellung von der Abfassung der gesamten Tora (des Pentateuchs/der "Fünf Bücher Mose") durch Mose; 3) eine Fokussierung auf die Tora als Zentrum der Hebräischen Bibel und eine daraus folgende erst wirkungs- und forschungsgeschichtlich greifbare Reduktion der vielfältigen in der Hebräischen Bibel bzw. dem Alten Testament versammelten Theologien auf eine "mosaische Religion". Vor allem in weiten Teilen kulturwissenschaftlicher und öffentlicher Debatten wirken diese drei Faktoren noch stark nach. Differenzierte literarische und religionsgeschichtliche Analysen der biblischen Texte und die archäologischen Befunde schlagen sich hier kaum nieder. So werden in diesem Diskurs nach wie vor die biblischen Texte oft nur paraphrasiert, die literarischen und die historischen Ebenen bzw. die erzählte Zeit und die Zeit der Erzähler nicht sauber von einander unterschieden und die Komplexität der über Jahrhunderte gewachsenen literarischen Überlieferung nivelliert. Die Bestimmung der jeweiligen historischen und religiösen Funktion, Situation und Tendenz der literarischen Konstruktionen und Fiktionen wird dabei häufig überlagert von ahistorischen Stereotypen oder von Fragen, die den entsprechenden Quellentexten historisch und sachlich fremd sind. Der grundlegende Unterschied zwischen dem biblischen (literarischen) Mose, dem historischen Mose und den historisch-kritisch ermittelten Mose-Figurationen kommt dabei dann nicht in den Blick (vgl. dagegen Otto 2000: 9-16).

Bereits eine genaue Lektüre der Mose-Texte in den Büchern Exodus bis Deuteronomium, der sehr wenigen Belege für Mose in den Psalmen (Ps 77; 90; 99; 103; 105; 106) und in der prophetischen Literatur (Jes 63,12; Jer 15,1; [Hos 12,14]; Mi 6,4) sowie der Stilisierungen des Mose in deuterokanonischen/apokryphen Schriften (Sir 45,1-6; [Sap 10,16-11,2]) (vgl. Graupner/Wolter 2007) lässt aber schon ein Dreifaches erkennen:

1) Mose trägt in der biblischen Überlieferung vielfältige, mitunter widersprüchliche und auf unterschiedliche soziokulturelle Hintergründe verweisende Rollen. Er erscheint als Priester und Prophet, militärischer Führer und Zauberer, Gesetzesmittler und Wundertäter, fürbittender Stellvertreter und endzeitliche Heilsgestalt, idealer Herrscher und demütiger Beter, wunderbar geretteter Held und kleinlauter Zweifler. Im nicht kanonisch gewordenen jüdischen Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit (*Artapanos*; *Eupolemos*; *Philo*; *Flavius Josephus*) kommen die Rollen des Kulturbringers, Weisen, Philosophen und Erfinders hinzu (vgl. Otto 2006: 81-91; Bloch 2011). Diese Rollen sind Mose - analog zu anderen großen Figuren des Alten Orients und der klassischen Antike - im Laufe der literarischen Überlieferungen stufenweise zugewachsen (vgl. Donner 2000: 123-133). Die Figur des Mose ist dabei vielfach so übermalt worden, dass (s)eine historische Gestalt kaum noch zu ermitteln ist, auch wenn aus methodischen Gründen kein Anlass besteht, an der grundsätzlichen Existenz eines im 12. Jh. v. Chr. lebenden ägyptisierten Semiten namens Mose, der im Rahmen einer Flucht von Semiten aus Ägypten als Anführer auftrat, zu zweifeln (vgl. Smend 1995). Zugleich verbietet die Vielfältigkeit der biblischen und nachbiblischen Mosebilder die Reduktion der

Mosefigur auf *einen* Wesenszug, wie z.B. den des religiösen Eiferers (Ex 32,19), des "demütigsten aller Menschen" (Num 12,3) oder eben des Begründers des Glaubens an einen Gott (*Flavius Josephus*, Jüdische Altertümer, I,2).

2) In der Moseüberlieferung spiegeln sich unterschiedliche theologische Strömungen des alten Israel und des frühen Judentums. So wurde die Mosefigur im Laufe der israelitisch-jüdischen Literatur- und Religionsgeschichte immer wieder zu einer Projektionsfläche für verschiedene Theologien priesterlicher, rechtlicher und weisheitlicher Herkunft und Prägung. Im Deuteronomium, in der priesterschriftlichen Schicht des Pentateuchs und in den von diesem beeinflussten Passagen in den Büchern Exodus bis Numeri (4. Mose) zeigen sich nicht nur jeweils unterschiedliche Mosebilder, sondern auch jeweils unterschiedliche religiöse Gruppen im alten Israel und Juda mit je eigenen Schwerpunkten und Akzenten in ihrer Rede von Gott. Zwar sprechen diese Texte alle von demselben Gott Jahwe/Jahu/Jah. Sie betonen aber jeweils unterschiedliche Aspekte seiner Erfahrungs-, Wirk- und Darstellungsweisen: so kann beispielsweise Jahwe als der in seiner Herrlichkeit im Tempel und im Vollzug des Kultes (Opfer, Fest und rituelle Reinheit) erfahrbare allein Heilige erscheinen oder als der in der Tora und in seinem Namen, d.h. der in der Lektüre und Befolgung der Tora sowie im Gebet erlebbare Stifter eines Gesetzes, das das Leben schützt.

3) Mose ist gemäß der in der Wüste außerhalb Kanaans/Israels/Palästinas spielenden Offenbarungserzählungen in Ex 3; 6 und 19 nicht der Begründer der Verehrung dieses Gottes Jahwe, vielmehr gehen ihm mit den Vätern (Abraham, Isaak, Jakob und Josef, vgl. Gen 11,26-50,26) Generationen von Jahweverehrerⁿ in Kanaan voraus (vgl. Ex 6,2f. sowie Gen 12,8). Die heutige literarische Abfolge von Vätergeschichte (im Buch Genesis/1. Mose) und Mosegeschichte (in den Büchern Exodus bis Deuteronomium), die auf einer älteren literarischen Stufe (8./7. Jh. v. Chr.) als eine Art Auszugs-Einzugs-Erzählung nur Teile aus den Büchern Exodus, Numeri und Josua umfasste, verdankt sich erst einer sekundären redaktionellen Vereinigung zunächst getrennter alternativer Gründungsmythen des alten Israel und Juda im 6./5. Jh. v. Chr. (vgl. Schmid 1999; Kratz 2000: 286-304; Gertz 2010: 288-293). Dennoch spiegelt sich in dieser Erzählfolge das religionsgeschichtlich plausible Phänomen einer von Mose unabhängigen binnenpalästinischen israelitischen Jahweverehrung.

Die im Schatten von Aufklärungsphilosophie und Romantik entstandene historisch-kritische Bibelwissenschaft geht bis heute diesen drei genannten Beobachtungen in vielfältigen literatur- und religionsgeschichtlichen Untersuchungen nach. Sie versucht die unterschiedlichen literarischen und theologischen Profile der entsprechenden Texte in ihren jeweiligen historischen Kontexten zu bestimmen, religionsgeschichtliche Entwicklungen innerhalb der Jahweverehrung aufzuzeigen sowie die dabei wirksamen kulturellen und politischen Faktoren zu beschreiben. Dass die in der Forschung erzielten Ergebnisse über weite Strecken hypothetisch, mitunter auch widersprüchlich sind, liegt an dem literarischen Befund der biblischen Texte. Als durchgehend unter fremdem Namen (pseudepigraph) abgefasste, jeweils auf neue Erfahrungen reagierende und an neue Situationen angepasste Traditions- und Fortschreibungsliteratur entziehen sich diese Texte einer genauen Datierung. Zumeist lassen sie sich nur in eine religions- und theologiegeschichtlich bedingte relative Chronologie bringen. Der Beginn einer umfassenderen hebräischen Literalität im 9./8. Jh. v. Chr., d.h. mindestens 300 Jahre nach der mutmaßlichen Lebenszeit des Mose, und die ältesten Fragmente biblischer Texte aus Qumran aus dem 3./2. Jh. v. Chr. bilden die absoluten Eckdaten.

1.2. Anfänge der Jahweverehrung

Die Frage nach dem biblischen Monotheismus führt unweigerlich zur Frage nach den Anfängen der Jahweverehrung. Diese wiederum ist eng verknüpft mit der Frage, welchem Göttertyp sich Jahwe ursprünglich und in seinen religionsgeschichtlichen Wandlungen zuweisen lässt und wie er sich in die Welt der Götter Israels/Palästinas, Syriens, Ägyptens, Mesopotamiens und Kleinasien insgesamt einfügt (vgl. Köckert 2005). Die vom textlichen und archäologischen Befund her mögliche Palette reicht von einem Sturm- und Gewittergott über einen Wettergott bis hin zu einem Sonnengott. In allen Fällen liegen wesentliche Bezüge zu einem Kriegsgott vor. Dabei ist unbestritten, dass zwischen den Klassifikationen Überschneidungen bestehen und dass die Verehrung Jahwes als universalem Schöpfer, Lenker der Geschichte und Herrn über Leben und Tod erst das Ergebnis einer sukzessiven Kompetenzerweiterung ist und in ihrer Endgestalt ein Produkt der theologischen Reflexion der persisch-hellenistischen Zeit darstellt. Das alte Israel partizipierte stets an den kulturellen und religiösen Entwicklungen in Mesopotamien, Kleinasien, Syrien und Ägypten, nahm diese, mitunter zeitversetzt, auf und modifizierte sie. Die Frage nach der ältesten Jahweverehrung kann daher nur im Zusammenspiel von alttestamentlicher Exegese sowie altorientalischer Religionsgeschichte, Epigraphik und Ikonographie beantwortet werden.

Die ältesten datierbaren Belege für eine Jahweverehrung bieten Inschriften aus dem 9./8. Jh. v. Chr.: die Stele des Königs Mesa aus dem östlich des Jordans gelegenen Moab (Weippert 2010: 242-248), Votivinschriften aus dem im Negev befindlichen Kuntillet Ajrud (Renz 1995: 47-64) und die Grabinschrift Nr. 3 von Chirbet el-Kom (Renz 1995: 199-211). Mose kommt in ihnen, wie auch in allen anderen bis heute bekannten althebräischen, aramäischen, phönizischen oder gar ägyptischen Inschriften nicht vor. Zu den ältesten inschriftlichen Belegen für Jahwe treten theophore Personennamen in den ältesten Kernen der Überlieferungen über Samuel, Saul und David aus dem 10./9. Jh. v. Chr. (1Sam - 2Sam) hinzu, die das Element -jah/Jeho-/Jo- enthalten, wie Adonija, Jehonathan/Jonathan oder Joab.

Die mutmaßlich ältesten literarischen und für die religionsgeschichtliche Profilierung Jahwes auswertbaren Texte finden sich in der israelitischen Kultlyrik, wie sie sich im Alten Testament in den sogenannten Königspsalmen (Ps 29; 47; 93-99) erhalten hat (vgl. Müller 2013) - *nicht* aber in der Moseüberlieferung, deren literarische Anfänge erst im ausgehenden 8. Jh. liegen und die ihre entscheidende literarische Prägung erst zwischen dem 7. und dem 4. Jh. v. Chr. erfahren hat (vgl. Otto 2006; Berner 2013).

Den ältesten Texten zufolge war Jahwe ursprünglich ein Wettergott, ähnlich wie der in Nordsyrien im 2./1. Jh. v. Chr. verehrte Baal/Hadad. Ob Jahwe ein ursprünglich aus Syrien/Palästina stammender Gott ist oder ob er erst von einer nach Palästina einwandernden Gruppe von Jahweverehrern, einer vermeintlichen "Mose-Schar", mitgebracht wurde, lässt sich angesichts der Quellenlage gegenwärtig nicht entscheiden. Einiges deutet aber darauf hin, dass die Verehrung Jahwes als eines Wettergottes im Kulturland ihren Anfang genommen hat (vgl. Pfeiffer 2013). Die im Kontext der literaturgeschichtlich jungen (dabei literarisch vielschichtigen) Erzählung von den Erscheinungen Jahwes am Sinai beschriebenen Phänomene wie Feuer, Gewitter und Erdbeben (Ex 19) sind typische, ortsunabhängige Elemente einer Theophanieschilderung. Die alttestamentlichen Notizen der Erscheinungen Jahwes

am Sinai (Ex 19 - Dtn 34; Dtn 33,2; Ri 5,4f.; Ps 68,9) belegen ebenso wenig wie die Inschriften aus Kuntillet Ajrud, in denen u.a. der Segen von "Jahwe und seiner Aschera" erbeten wird, eine ursprüngliche Lokalisierung Jahwes im nordarabischen/edomitischen Raum. Sie deuten lediglich darauf hin, dass sich dort Jahwe (auch) gezeigt hat und zu einer bestimmten Zeit dort (auch) kultisch verehrt wurde (vgl. Pfeiffer 2013). Die spätbronzezeitlichen ägyptischen Ortsnamenslisten aus Amarah-West und aus Soleb tragen nach jüngsten Untersuchungen für die Rekonstruktion der frühen Jahweverehrung nichts aus (vgl. Adrom/Müller 2013). So ist eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem historischen Anfang und Ursprung der Verehrung Jahwes gegenwärtig nicht möglich. So viel ist aber deutlich: Weder literarisch noch historisch steht Mose am Anfang der Jahweverehrung, auch wenn er in der Geschichte ihrer literarischen Ausgestaltung sowie in der nachbiblischen Rezeption eine wichtige Rolle spielt.

1.3. Auf dem Weg zum Jahwe-Monotheismus

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

Die historischen Anfänge einer alleinigen Verehrung ("Monolatrie") Jahwes als Gott einer "Israel" genannten mittelpalästinischen Bevölkerungsgruppe, die aber die Existenz anderer Götter nicht ausschließt (Ex 22,19), könnten noch in der vorstaatlichen Zeit (12./11. Jh. v. Chr.) liegen und im Zusammenhang mit dem Verständnis Jahwes als Garanten des Rechts (Ex 22,20-26) stehen. Eine entscheidende Rolle spielte dann aber nach der Etablierung von zwei überregionalen Königreichen in Israel und Juda die Konzentration des Staats- und Tempelkultes dieser beiden Königreiche auf Jahwe seit dem 9./8. Jh. v. Chr. Davon blieb die Verehrung weiterer Gottheiten (vor allem der Göttin Aschera) neben Jahwe im Bereich des sogenannten familiären Kultes Israels und Judas zunächst unberührt. Außerhalb Judas hielt sich die Verehrung einer Anat-Jahu neben Jahu (Jahwe) z.B. im Judentum auf der Nilinsel Elephantine noch bis ins 5. Jh. v. Chr. Im Staatskult Israels und Judas hingegen wurde seit dem 8. Jh. v. Chr., begleitet von einer neuassyrisch beeinflussten Übertragung solarer Vorstellungen auf Jahwe ("Solarisierung Jahwes"), zunehmend die Verehrung anderer Götter und Göttinnen ausgeblendet, um nach dem Untergang des Reichs Israel 722 v. Chr. in Juda durch für das Deuteronomium verantwortliche Theologen im 7./6. Jh. v. Chr. theoretisch weiter entwickelt zu werden. Der Anteil der königszeitlichen israelitischen und jüdischen Prophetie (8.-6. Jh. v. Chr.) an dieser Entwicklung, vor allem eines (historisch aber kaum greifbaren) Hosea im 8. Jh. v. Chr. ist - im Gegensatz zur früheren Forschung, die hier die eigentlichen theologischen Ursprünge der Jahwe-Monolatrie und des Jahwe-Monotheismus sah - schwer zu bestimmen. Da die alttestamentlichen Prophetenbücher bis ins 3. Jh. v. Chr. fortgeschrieben wurden, könnten sich monolatrisch oder gar monotheistisch zu verstehende Stellen auch erst einer entsprechend späten Ergänzung verdanken.

Seine entscheidenden Impulse verdankt der Jahwe-Monothelismus dem Zusammenbruch des Königreichs Juda und damit des Staatskultes im 6. Jh. v. Chr. Im Schatten des babylonischen Exils (587-520/515 v. Chr.) und der jüdischen Diaspora entstand die Vorstellung einer nicht mehr an den Tempel in Jerusalem gebundenen ortsunabhängigen und weltweiten Jahwe-Verehrung. Als ein wesentlicher Katalysator wirkten dabei die Begegnungen der jüdischen Eliten zum einen mit der babylonischen Marduk-Religion, die im 7./6. Jh. v. Chr. eine Fokussierung auf die alleinige Verehrung Marduks erlebte, zum anderen mit dem auf den Gott Ahura-Mazda konzentrierten persischen Zoroastrismus. Aus dem Vergleich Jahwes mit den Göttern des Alten Orients schlossen jüdische Theologen des 6./5. Jh. v. Chr. auf die absolute Unvergleichlichkeit Jahwes (Jes 40,18). Weltgeschichtliche Vorgänge wurden nun als Handlungen des *einen* geschichtlich handelnden Weltengottes Jahwes gedeutet. Die Stilisierung Jahwes als des *einen* Schöpfers von Himmel und Erde, Mensch und Lebensraum (Gen 1,1-2,4; Ps 8; 104; Hi 38f.; Jes 40,12; 45,18) erfüllte angesichts der Erfahrung des Chaos, wie es sich in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels manifestierte, eine tröstende und eine apologetische Funktion: das Vertrauen auf Jahwe zu stärken und Jahwe als allen anderen Schöpfergöttheiten des Alten Orients überlegenen Gott darzustellen.

Am Ende des babylonischen Exils stand nicht die Restitution des davidischen Königtums mit dem irdischen König als Stellvertreter Jahwes (Ps 2,7), sondern der theologisch reflektierte Gedanke von der Einzigartigkeit des himmlischen Königs Jahwe (Jes 43,10-11; 44,6; Dtn 4,35.39; 32,39): Jahwe als Schöpfer, als Lenker der Geschichte und als Gott Israels kann nur ein einziger Gott sein (Mal 1,11). Diese Idee ging auch mit der Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels, der in persischer und hellenistischer Zeit zum Mittelpunkt der Jahwe-Religion wurde, nicht mehr verloren. Das vielleicht noch aus dem 7. Jh. v. Chr. stammende *Schma Israel* (Dtn 6,4-5), das ursprünglich gegenüber einer Verehrung Jahwes in unterschiedlichen Manifestationen und an unterschiedlichen Orten ("Polyjahwismus", vgl. Ex 20,24; 2Sam 15,7 und die Inschriften von Kuntillet Ajrud) die Einheit Jahwes betonte, wurde nun im Sinne der Einzigkeit Jahwes verstanden, der dementsprechend den Titel "der Eine" erhielt (Hi 31,15; Sach 14,9). Mit diesem Titel ("der Eine") trat Jahwe schließlich in Konkurrenz zu den hellenistischen Ein- und Allgottheiten, sei es Zeus, Sarapis oder Isis, die ebenso als "ein Gott" angerufen werden konnten (vgl. Marksches 2002: 209-234). Die Auseinandersetzung jüdischer Weiser und Schriftgelehrter mit den Universalansprüchen hellenistischer Herrscher und mit den von diesen propagierten Allgottheiten gab dem Jahwe-Monothelismus zentrale Impulse. Am literarhistorischen und am sachlichen Ende steht dann nach dem alttestamentlichen Zeugnis die Erwartung, dass einst alle Welt den einen und einzigen Gott Jahwe erkennen und verehren werde (Jes 2,2-3; Sach 14,16).

Charakteristisch für den durchaus pluralen Jahwe-Monothelismus in der Zeit des Zweiten Tempels (520/515 v. Chr. - 70 n. Chr.) ist die Entfaltung einer Engellehre und Dämonologie. So konnte der im Himmel thronende Jahwe in persischer und hellenistischer Zeit mit himmlischen Wesen umgeben werden (vgl. Hi 33,23; Tob 3,16; 12,12.15). Dadurch sollte seine Majestät unterstrichen, seine Transzendenz hervorgehoben und - gegenüber einer wachsenden Zahl von bösen Engeln und Dämonen (vgl. *1Heno* 6-9) - seine Güte betont werden (vgl. Tob 3,16; 12,15). Der Monothelismus blieb dabei gewahrt, erhielt aber leicht dualistische Züge (vgl. *Jubiläenbuch* 17,15-18 in Aufnahme und Modifikation von Gen 22).

Flankiert wurde die Betonung der Einheit und Einzigartigkeit Jahwes durch die ambivalente Beurteilung älterer, auch in der Jahweverehrung ehemals geübter Praktiken und zeitgenössischer nichtjahwistischer Kulte. Dem Monotheismus trat in persischer und hellenistischer Zeit die Götter- und Mythenkritik zur Seite (Jes 44,9-20). Dabei wurde die Auseinandersetzung mit anderen Göttern in einer Ausweitung des Bilderverbots, das ursprünglich nur auf die Anfertigung eines Kultbildes im Rahmen der Jahweverehrung zielte (Ex 20,4-5), wesentlich über die Polemik gegen deren Kultbilder geführt (Jes 46,1; Jer 50,2.38; 51,47.52; Dan 5). Das Bilderverbot zeigt sich hier theologisch als ein Korrelat des Alleinverehrungsgebots (Jes 40,18-20; 44,9-11; 46,5-8) und ist soziologisch Ausdruck der religiösen Abgrenzung und Identitätsbildung des Judentums der persischen und hellenistischen Zeit. Je weiter im antiken Judentum die Tora ins Zentrum des Glaubens trat, desto stärker fiel die Kritik an Kultbildern aus. Dabei nahm die Tora als die nun autoritative Vergegenwärtigung Gottes selbst die Rolle eines Kultbildes an (vgl. 1Makk 3,48). Begleitet wurde diese Form des schriftbezogenen Kultes durch beißenden Spott an den Götterbildern der das Judentum umgebenden Religionen (Bar 6; Sap 13-15; DanBel). In hellenistisch-römischer Zeit löste dies einerseits Befremden bei den zeitgenössischen Kulturen aus, andererseits stieß es in paganen philosophischen Kreisen auch auf gewisse Sympathie (vgl. Hengel 1988: 475; 540; 555).

Auch wenn die Anfänge des Jahwe-Monotheismus wie die Anfänge der Jahweverehrung historisch ungewiss sind und der Jahwe-Monotheismus im Raum der altorientalischen Religionen letztlich analogielos ist, so gilt dem Alten Testament, wie bereits Bernhard Lang in seinem [Perlentaucher-Beitrag](#) (2013) deutlich gemacht hat, als ein Ursprung der Alleinverehrung Jahwes das Wesen dieses Gottes selbst: Jahwe ist der *el qanna*, der um sein Ziel eifernde Gott (Ex 20,5-6; 34,14; Num 25,11-13; Dtn 4,24; 5,9; 6,15). Dabei bezieht sich Jahwes Eifer auf die Absolutheit seiner Beziehung zu seinen Verehrern und Verehrerinnen und auf die Unbedingtheit seiner Anerkennung. Im Eifer Jahwes drücken sich seine Liebe und Heiligkeit aus. Insofern Liebe und Heiligkeit aber durch Ausschließlichkeit, Einheit, Einzigartigkeit und Personalität charakterisiert werden, ist - theologisch betrachtet - in Jahwe selbst der Monotheismus angelegt.

2. Die theologische Ausgestaltung des Jahwe-Monotheismus in der Weisheit

2.1. Die alttestamentliche Weisheit als Theologie

Zu den Weisheitsbüchern des Alten Testaments gehören zum einen die in der Hebräischen Bibel überlieferten Bücher Hiob, Proverbien/Sprüche Salomos und Kohelet/Prediger Salomo, die im Judentum und im Christentum einen kanonischen Status genießen, zum anderen die Bücher Ben sira/Jesus Sirach und Sapientia Salomonis/Weisheit Salomos, die über das alexandrinische Judentum Eingang in die Griechische Bibel (Septuaginta) gefunden haben und so an das Christentum weitergegeben wurden. Aus literatur- und religionsgeschichtlichen Gründen sind diese als deuterokanonisch (so im Katholizismus) oder als apokryph/"verborgen" (so im Protestantismus) bezeichneten Bücher mit den Weisheitsbüchern der Hebräischen Bibel zusammen zu betrachten. Alle fünf genannten Weisheitsschriften lassen sich innerhalb des Alten Testaments am ehesten als Theologie im engeren Sinn bezeichnen. So wird die Rede über Gott in diesen Büchern gekennzeichnet von Reflexionen und Dialogen, Definitionen, Argumentationen und Kritik.

Die Weisheitsschriften reflektieren verschiedene Arten der *Gotteserkenntnis*, wie die sich aus Alltagserfahrung speisende und durch Tradition vermittelte, die durch besondere Inspiration gewonnene oder die mittels einer speziellen Offenbarung geschenkte Erkenntnis Gottes. In gewissem Sinn können die Weisheitsbücher als ein kritischer Dialog zwischen Erfahrungs-, Inspirations- und Offenbarungstheologien gelesen werden (vgl. Saur 2012).

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

Die alttestamentliche Weisheit besitzt eine besondere *theologiegeschichtliche Bedeutung* im Alten Testament. Sie ist ein Sammelbecken der unterschiedlichen Traditionen des antiken Israel und integriert - mit jeweils graduellen Differenzen - Vorstellungen aus der mythischen, juridischen, kultisch-rituellen, prophetischen und historiographischen Überlieferung in ihr Nachdenken über den als Garant einer gerechten Weltordnung vorausgesetzten, bestrittenen oder erhofften Schöpfergott. Dabei bleiben in dieser großen Synthese alttestamentlicher Theologien in den Weisheitsbüchern religions- und sozialgeschichtlich sowie textpragmatisch bedingte Unterschiede erhalten.

Zu der inneralttestamentlichen Bedeutung der Weisheitsbücher tritt schließlich deren *hermeneutische Relevanz* für die jüdische und christliche sowie die spätantike Religionsgeschichte insgesamt. Gerade die Weisheitsbücher vermittelten, zumal in ihrer griechischen Gestalt, wesentliche Elemente der israelitisch-jüdischen Gottesvorstellungen an die pagane ("heidnische") Welt und lieferten dem Christentum wichtige Denkfiguren für seine Theologie. Daher liegt es nahe, die gegenwärtige Monotheismusdebatte einmal aus der Perspektive der alttestamentlichen Weisheit zu beleuchten.

Die Vorstellung, dass Gott einer und einzig ist, wird in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern vorausgesetzt. Hans-Peter Müller (1992) hat in diesem Zusammenhang auf religionsphänomenologischer Basis von dem latent monotheistischen Charakter der gesamten alttestamentlichen (und altorientalischen) Weisheit gesprochen und diesen auf deren Verankerung in einer Urheber- oder Hochgottreligion zurückgeführt. Hinzu kommt aber, dass die Weisheitsbücher, wie sie heute in ihrer Endgestalt aus dem ausgehenden 3. Jh. v. Chr. (so im Fall Hiobs, der Proverbien und Kohelets), dem frühen und mittleren 2. Jh. v. Chr. (so im Fall des hebräischen, aber nur fragmentarisch erhaltenen Originals und der jüngeren griechischen Übersetzung des Sirach-Buches) und dem ausgehenden 1. Jh. v. Chr. (so im Fall der Sapientia) vorliegen, religionsgeschichtlich alle im Schatten des nun monotheistisch verstandenen *Schma Israel* (Dtn 6,4-5) und des in späten Schichten des Deuteronomiums anzutreffenden exklusiven Monotheismus (Dtn 4,39) stehen. Durch die Theologie der Weisheitsbücher zieht sich zudem leitmotivisch das Thema der Gerechtigkeit des *einen* Gottes.

So bewegt sich die weisheitliche Reflexion der Einzigkeit Gottes - bei allen literaturgeschichtlichen Differenzen - zwischen zwei Polen: Auf der eine Seite steht

der Glaube an den *einen* Schöpfer und damit an *eine* Sinn stiftende, Leben erhaltende und Wirklichkeit bestimmende Macht. Auf der anderen Seite steht die Erfahrung der über den so Glaubenden von außen hereinbrechenden Zerstörung von Leben, die als von dem *einen* Gott verursachter Bruch seiner Gemeinschaft mit dem Menschen, mithin als Ungerechtigkeit wahrgenommen und versprachlicht wird.

2.2. Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes im Buch Hiob

Der unverschuldet ins Elend gestürzte moralisch und religiös integere Hiob ist nicht nur ein Gleichnis für den Umgang mit dem Leid, sondern auch ein Bild für die Frage nach dem Wesen Gottes. Schon der Name "Hiob" deutet das theologische Grundproblem des Buches an: "Wo ist der Vater?" D.h.: Wo ist der göttliche Schöpfer, der Garant der Weltordnung, der Stifter und Wahrer von Gerechtigkeit? Die Antworten, die das Buch Hiob auf diese Fragen gibt, konvergieren in der Vorstellung, dass Gott *einer* ist, der sich letztlich jedem menschlichen Maßstab entzieht, ohne dass sich der Mensch diesem Gott und seiner Verantwortung vor ihm entziehen könnte. Dementsprechend fällt in Hiobs großem Unschuldsbekenntnis in Kap. 31 die Bezeichnung Gottes als "der Eine" (Hi 31,15). Dabei wird in Hi 31,15 (wie in Prov 14,31) aus der gemeinsamen geschöpflichen Herkunft von dem *einen* Gott die ethische Verpflichtung zur Wahrung des Rechts ökonomisch und sozial Benachteiligter abgeleitet (vgl. Prov 17,5; 19,17; 22,2; 29,13). Hier zeigt sich, wie auch an anderen Stellen außerhalb der Weisheit, das ethische Potential, das im Alten Testament der Vorstellung von der Einzigkeit Gottes innewohnt. In außerkanonischen jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit ist diese Idee weiter ausgeführt (vgl. *Aristeasbrief* 139), um dann bei Hermann Cohens (1842-1918) Ableitung der Einheit der Moral aus der Einheit Gottes zu gipfeln (Cohen 1929: 180).

Die Vielheit der Gottesbezeichnungen im Buch Hiob - *El*, *Eloah* und *Elohim* (alle zumeist einfach mit "Gott" übersetzt), *Schaddai* (im Gefolge der Septuaginta und der Vulgata häufig mit "Allmächtiger" wiedergegeben) und schließlich in den Überschriften der Gottesreden *Jahwe* - fließt in der aus Dtn 6,4 bekannten Gottesbezeichnung "der Eine" zusammen (Hi 23,13; 31,15). Dabei ist die Vielfalt der Gottesbezeichnungen, zu der auf einer späten Redaktionsstufe in Hi 28,28 noch *Adonai*, ("Herr") hinzu kommt, weder ein Hinweis auf ein ursprünglich polytheistisches Milieu der Hiob-Dichtung noch ein Beispiel für einen "idealtypischen Monotheismus" (so Knauf 2003: 46). Es handelt sich vielmehr um eine dichterische Varianz zur Vermeidung des Jahwe-Namens im Mund der Weisen, zumal wenn diese gemäß ihrer Herkunftsorte mindestens Nichtisraeliten, nach einer schon in der Septuaginta und im babylonischen Talmud nachweisbaren Problematisierung gar als Nichtjuden anzusehen sind. Vielleicht steht zusätzlich das priesterschriftliche Konzept (6./5. Jh. v. Chr.) der gestuften Offenbarung Gottes, als *Elohim* vor der Welt, als *El* bzw. *El Schaddai* vor den Ervätern (vgl. Gen 17,1) und als Jahwe vor Mose, im Hintergrund (vgl. Ex 6,2f.) (vgl. Knauf 2003: 46; Witte 2011: 213-220), wenn Hiob in seinem die Dichtung eröffnenden Versuch, die Schöpfung zu negieren (vgl. Hi 3,4), Gott als *Eloah* anspricht, wenn im Dialog mit den Freunden dann zusätzlich *El*, *Elohim* und *Schaddai* auftauchen und wenn die als Theophanie gekennzeichneten Gottesreden in der Überschrift (Hi 38,1; 40,6) das Tetragramm aufweisen. Doch wie in der Priesterschrift *El* und *Schaddai* den einen und einzigen Gott bezeichnen, so verbirgt sich hinter all diesen Bezeichnungen im Buch Hiob der eine und einzige Gott.

An keiner Stelle des Buches Hiob werden die Frage nach dem Leid, das Hiob überfällt, oder der Weg, der aus dem Leiden führt, dualistisch aufgelöst: Ob nun der Satan Hiob mit Aussatz schlägt (Hi 2,7) oder ein Fürspracheengel potentiell einen Wandel Gottes bewirkt (Hi 33,23-26) - es ist letztlich doch der eine und einzige Gott, der handelt (Hi 2,3; 42,10). In allen literarischen Schichten des Hiob-Buches und in den von ihnen vertretenen verschiedenen Deutungen des Leidens, sei es als Strafe für bewusste oder unbewusste Sünden, als Mittel der Bewährung, Prüfung oder Erziehung des Gerechten bzw. als Existential und als Geheimnis, steht die Alleinwirksamkeit dieses Gottes, auch in der Gewalt gegenüber Hiob, außer Frage. Das zeigen die Klagen Hiobs gegen den als Feind erfahrenen und als Freund erhofften Gott (vgl. Hi 6; 16; 19) ebenso wie Hiobs erster Satz im Buch, "Jahwe hat es gegeben, Jahwe hat es genommen - gelobt sei der Name Jahwes" (Hi 1,21), der variiert in Hi 2,10 aufgenommen wird: "Das Gute haben wir von Gott erhalten und sollten das Böse nicht auch annehmen?" Hiob, das Paradigma des leidenden Menschen, spricht hier das aus, was gemäß seinem literarischen Pendant in der Genesis, Adam, zum Wesen des Menschen als Gegenüber des *einen* Gottes gehört, nämlich wie dieser zwischen Gut und Böse unterscheiden und beides (er-)leben zu können (Gen 3,22; 6,5).

Als Reaktion auf die durch den vierten Dialogpartner Hiobs, Elihu, vertretene Theologie des gerechten Schöpfergottes (vgl. Hi 35,13; 36-37) sind Hiob Schöpfungshymnen in den Mund gelegt. Sie zielen darauf, die begrenzte Gotteserkenntnis des Menschen und die geheimnisvolle Schöpfermacht des einen Gottes zu konstatieren (Hi 26,14). Gott ist einer - *wie* aber diese Einheit zu beschreiben ist, das entzieht sich auch den Weisen (Hi 28,28). Selbst der poetische Rekurs auf den einst vom Wettergott niedergerungenen Chaosdrachen oder die vor Gott zitternden Refaim/Totengeister (vgl. Hi 7,12; 9,13; 26,12 bzw. 26,5; 38,17), mithin die Reaktivierung des Mythos, reicht nicht zur Beschreibung dieser Einheit. Gott und seine Einheit sind ein Mysterium.

2.3. Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes im Buch Kohelet

Der doxologisch-resignativen Bestimmung der Einheit und Einzigkeit Gottes in den jüngsten Schichten des Hiob-Buches steht die zu diesen annähernd zeitgleiche Bezeichnung Gottes ausschließlich als *Elohim* ("Gott") bzw. *ha-Elohim* ("der Gott/die Gottheit") bei Kohelet zur Seite. In der Konzentration auf diese Bezeichnung, bei der bewusst auf die Verwendung des Jahwenamens verzichtet wird, spiegelt sich wie in kaum einer anderen alttestamentlichen Schrift die Tendenz zur Abstraktion und Entmythisierung des Gottesbegriffs (vgl. Müller 1992: 143-168). Gott als *einer* kann gemäß Kohelet nur als "Gott" bezeichnet werden. Dieser ist in der grundsätzlich schöpfungstheologisch ausgerichteten Theologie Kohelets dezidiert die alles bestimmende Wirklichkeit (Koh 1,13; 3,10; 7,13-17; 8,17; 11,5). Wo sich Gottes Einheit und Einzigkeit schon in der Bezeichnung zeigen (vgl. Hengel 1988: 485f.; Hornung 2003: 31f.), kommen Mythologie und Götterkritik nicht vor.

Dabei steht der Gott Kohelets der Welt, der er ein umfassendes, aber nicht unbegrenztes Eigenleben gewährt, distanziert, aber nicht apersonal oder beziehungslos gegenüber: Er ist Garant des Rechts, in diesem Leben und - gemäß jüngerer Einschreibungen in das Buch (Koh 3,17; 8,5; 11,9; 12,14) - auch jenseits der Grenze des Todes. Gott ermöglicht Leben und lässt in seiner Freiheit den Menschen punktuell Glück erleben. Im Erleben dieses Glücks, in der Erfahrung, dass

Gott alles schön gemacht hat "zu seiner Zeit", wie es Koh 3,11 in charakteristischer Modifikation des priesterschriftlichen Votums aus Gen 1,31 formuliert, schenkt Gott dem Menschen Anteil an seinem Wesen. In Momenten des Glücks partizipiert der Mensch an der "Ewigkeit", an der Zeit Gottes, und damit an Gott selbst.

Gleichfalls in Weiterführung des priesterschriftlichen Konzepts der Schöpfungstage (Gen 1,1-2,4) und dem daraus - wie aus der gesamten Theologie der Priesterschrift - ablesbaren Verständnis Gottes als Herrn der Zeit reflektiert Kohelet die Vielheit menschlicher Zeiterfahrungen (Koh 3). Die Vielfalt der in Koh 3 beispielhaft genannten Zeiterfahrungen von Geburt und Tod, Liebe und Hass, Krieg und Frieden ist aber kein Spiegel einer vielfältigen Götterwelt (wie z.B. in den griechischen und römischen sowie altorientalischen Religionen). Auch ist Gott selbst nicht die Zeit - er steht ihr als der allein Ewige vielmehr gegenüber und schenkt Erfahrungen seiner selbst in der Zeit. Allein diese Erfahrungen Gottes in der Zeit verleihen der für Kohelet im Gegensatz zur älteren Weisheit uneindeutig gewordenen Zeit ihre Eindeutigkeit. So steht Kohelet für die im Rahmen der Reflexion über die Einheit und Einzigkeit Gottes philosophisch, religionsgeschichtlich und theologisch immer wieder notwendige Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Zeit.

2.4. Die theologische Reflexion der Einheit und Einzigkeit Gottes in den Proverbien

In Prov 8,22-36 erscheint innerhalb eines theologisch hoch komplexen Schöpfungs- und Weisheitsliedes die Weisheit personifiziert als ein schon vor der eigentlichen Schöpfung von Gott geschaffenes Wesen, gewissermaßen als vorweltliche Zeugin der Schöpfertätigkeit Jahwes, als Mittlerin des Lebens und als Liebling oder als Werkmeisterin Gottes, die selbst vor diesem spielt (Prov 8,30). Die als Selbstprädikation der Weisheit gestaltete Rede ist - neben den Himmelsszenen im Buch Hiob (1,6-12; 2,1-7) - innerhalb der Weisheitsbücher der Hebräischen Bibel die deutlichste Reflexion über die Einheit und Einzigkeit Gottes. Dabei handelt es sich hier religionsgeschichtlich nicht um die Integration einer ehemaligen Göttin der Weisheit in den Jahweglauben oder um eine Erweiterung des Verfügungsbereichs Jahwes. Vielmehr liegt hier die poetische Personifikation eines ethischen und religiösen Ideals vor, parallel zur personifizierten Gerechtigkeit (Prov 12,28; 13,6), Torheit (Prov 9,13) oder Gottlosigkeit (Prov 13,6). Phänomenologisch entspricht dies der Vergöttlichung der *Eirene/pax* ("Frieden") oder der *Tyche/fortuna* ("Glück") in der paganen Welt des Hellenismus (vgl. Schroer 1996: 168). Bei allen Anleihen an der ägyptischen Ma'at-Mythologie ist die personifizierte Weisheit der Proverbien ebenso wenig eine Göttin wie in den Seitenstücken in Hi 28, Sir 24 oder Sap 7 und 10: Sie erfährt keine kultische Verehrung, ist vielmehr vollständig von Jahwe her bestimmt und trägt allein in Sprachbildern göttliche Züge.

Dabei spiegelt Prov 8 die innere Dynamik des *einen* Gottes Jahwe wider. Das Motiv von der Lebendigkeit Gottes, das sonst im Alten Testament fast ausschließlich in seiner geschichtlichen Relation zu Israel oder zum einzelnen Glaubenden erscheint, ist hier gewissermaßen protologisiert (vgl. die "urgeschichtlichen" Reden Gottes zu sich selbst in Gen 1,26; 3,22). Sodann personifiziert Prov 8 die Möglichkeit der Teilhabe des Menschen an dem *einen* Gott. Die Gottesfurcht, die den Frommen als solchen kennzeichnet (vgl. Hi 1,1; Prov 1,7), gewinnt hier Gestalt. Die Weisheit wird zum leibhaftigen Lockmittel Gottes auf dem Weg zu einem erfüllten Leben: So leistet "Frau Weisheit" textpragmatisch einen göttlichen Dienst der Animation, wenn der Weg zu Gott über die Liebe zu ihr führt (vgl. Feldmeier/Spieckermann 2011: 255).

Theologisch füllt Prov 8 eine Leerstelle, die Kohelets Abstraktion und Transzendierung des *einen* Gottes hinterlässt.

Dass damit im Gegenzug zumindest tendenziell der Glaube an den *einen* Gott aufgeweicht und der Weise zur Verliebtheit in die Weisheit verführt werden könnte, haben wohl die Autoren des Weisheitsliedes in Hi 28 befürchtet. Auch hier ist die Weisheit eine selbstständige Größe, und im Gegensatz zu Prov 8 hat sie sogar ein höheres Maß an vorweltlicher Existenz. Denn sie wird nicht nur als Anfang des Handelns Gottes (Prov 8,22) bezeichnet, sondern es wird auch von ihrer Ausmessung durch Gott gesprochen, was ihren Bestand schon voraussetzt (Hi 28,23). Aber in Hi 28 bleibt die Weisheit allein Gott vorbehalten - dem Menschen gilt wie bei Kohelet die Gottesfurcht als die ihm gemäße Form der Weisheit (Hi 28,28). Die Vitalität, die "Frau Weisheit" in Prov 8 kennzeichnet, ist in Hi 28 verfliegen. Die Weisheit schenkt auch in Hi 28 Teilhabe an dem *einen* Gott, doch erscheint sie hier rematerialisiert.

Nochmals transformiert tritt die personifizierte Weisheit in Sir 24 auf. Hinsichtlich ihrer Selbstständigkeit als durch den Kosmos spazierende und Wohnung suchende Größe sowie hinsichtlich ihres um den Frommen werbenden Charakters übertrifft die "Weisheit" Sirachs die von Prov 8. Noch stärker als diese berührt sie sich mit der ägyptischen Allgöttin Isis in den zeitgenössischen Isis-Aretalogien (vgl. Marböck 1971: 49-54). Dabei vollzieht sich in Sir 24 ein entscheidender Wandel: Die kosmische Weisheit lässt sich auf dem Zion, der Stätte des Jerusalemer Tempels, nieder und inkarniert sich in der Tora (Sir 24,23). Der steinerne Ort der Präsenz und Repräsentation des *einen* Gottes wird zum Ort der steten Anwesenheit der Weisheit. Das schriftgewordene Wort des *einen* Gottes wird - ähnlich wie in den weisheitlichen Torapsalmen (Ps 1; 19; 119) - zum Mittel der Partizipation an dem *einen* Gott.

Typisch für das Sirach-Buch konvergieren hier Universalität und Partikularität des Handelns des *einen* Gottes. Als Vermittlerin zwischen Gott und Welt fungiert die Tora, die Ben Sira in Weiterführung einzelner vom Deuteronomium und vom Ezechiel-Buch geprägter Formulierungen und in Anlehnung an stoische Vorstellungen das "Gesetz des Lebens" nennt (Sir 17,11; 45,5; vgl. Witte 2008a). Denn dieses bildet die Grundlage allen Lebens und schenkt in der einmal offenbarten Schrift vom Sinai *dem* Menschen erfülltes Leben, der in ihm liest und seine Gebote bewahrt. Ben Sira hat hier den Nerv der Sinai-Perikope (Ex 19 - Num 10) sehr viel genauer getroffen als manch ein neuzeitlicher Ausleger. So steht im theologischen Zentrum gerade der Erzählungen von Ex 19-20 und 32-34 das Verständnis von Gott als "barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue" (Ex 34,6), der mittels der Tora Freiheit und Leben ermöglicht: Das dabei geschilderte Szenario, zu dessen Ausgestaltung die Autoren mit dem Motiv des "Bundes" (genauer der Verpflichtung) auch in modifizierter Weise auf die vorderorientalische Vertragswelt zurückgreifen, unterstreicht die Heiligkeit und Verbindlichkeit des Geschehens. Was für moderne Leser befremdlich klingt, ist in seinem ursprünglichen Kontext Ausdruck göttlicher Macht und menschlichen Selbstverständnisses, hier verdeutlicht durch das prototypische "Israel in der Wüste", das die Erfahrung reflektiert, stets hinter den Ansprüchen seines Gottes zurückzubleiben und letztlich doch nicht aus der Gnade dieses Gottes zu fallen - eines Gottes, von dem es nicht loskommen kann, weil er der eine und einzige Gott ist. Ben Sira steht in dieser Tradition und übersetzt sie für die hellenistische Welt: Mittels des Gedankens von der Inkarnation der kosmischen Weisheit in der *einen* Tora Gottes ist die Vorstellung von

der Transzendenz, Einheit und Einzigkeit Gottes bewahrt, mit dem Glauben an seine Gegenwart in der Welt verknüpft und ein die Generationen überbrückender Weg zur Teilhabe an Gott aufgewiesen.

Schließlich spricht die Sapiaientia in einer weiteren Modifikation des Motivs der personifizierten Weisheit von der Weisheit als "Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit" und "Abglanz des ewigen Lichts" (Sap 7). Als für Gott selbstständig in der Geschichte handelnde Größe (Sap 10) trägt die Weisheit nun Züge einer Hypostase. Die Weisheit, "die alles vermag" (Sap 7,27) repräsentiert den *einen* Gott in seinem von *Pronoia* ("Vorsehung") (Sap 6,7; 14,3) geprägten Handeln in der Schöpfung und in der Geschichte. Diese von Gott selbst als ihrem Führer geleitete Weisheit (Sap 7,15) schenkt nicht nur Teilhabe an dem einen Gott, sondern bewirkt diese in der einen Welt (Sap 10,1-11,1). Die Welt findet selbst ihre Einheit darin, dass sie Eigentum Gottes ist, dessen Liebe über alles ergeht (Sap 11,24-26) und dessen unvergänglicher Geist in allem ist (Sap 12,1). Die im Deuteronomium angelegte Begründung der Einheit Israels aus der Einheit Gottes, der sich Israel in Liebe zuwendet (Dtn 7; siehe dazu Feldmeier/Spieckermann 2011: 101-110; 126-148), ist hier universalisiert.

2.5. Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes im Buch Jesus Sirach

Die Vorstellung von der Allwirksamkeit Gottes, die in der Sapiaientia ein Kriterium des Göttlichen und der Einheit Gottes ist, hat ihr begriffliches Seitenstück in der Anrede Gottes als "Gott/Herr des Alls" in Sir 36,1. Im Hintergrund dieser Gottesprädikation, die für die christlich-dogmatische Ausbildung der Rede von der Allmacht Gottes relevant wurde, stehen a) die biblische Anrede Gottes als "Herr des ganzen Landes/der ganzen Erde" (Jos 3,11; Ps 97,5), b) der möglicherweise von der Septuaginta geprägte Gottestitel Pantokrator/Allherrscher (Sir 42,17; 50,14.17), c) griechisch-hellenistische Gottesvorstellungen sowie die Verehrung von Zeus-Sarapis als kosmischem All- und Ein-Gott, die von den seit 301 v. Chr. in Ägypten und über weite Teile des östlichen Mittelmeerraumes herrschenden Ptolemäern gefördert wurde (vgl. Merkelbach 1995: 4ff.; 74ff. und Witte 2011: 229ff.).

In gedanklicher Weiterführung der Totalitätsaussagen Kohelets und vermutlich in Parallele zu göttlichen Titeln in der griechisch-hellenistischen Welt wird mit der Anrede Gottes als "Herr des Alls" in Sir 36,1-22 ein Gebet eröffnet, das beispielhaft Grundzüge der Rede von Gott im Alten Testament in eine Theologie der Einzigkeit des personalen Gottes überführt: Das Handeln dieses Gottes ist bezogen auf Israel als sein Volk im Kontext aller Völker, spiegelt die Herrschaft des *einen* Gottes und relativiert jegliche menschliche Herrschaft, zieht die Erkenntnis des *einen* Gottes durch Israel nach sich und zielt auf universale Gotteserkenntnis. Die *eine* heilige Stadt Jerusalem erscheint als Brennpunkt des kosmischen Handelns dieses Gottes, der den doppeldeutigen Titel "Gott der Ewigkeit/Gott der Welt" trägt (Sir 36,22; vgl. Gen 21,33; Jes 40,28; Tob 13,6).

Mit der kombinierten Aufnahme der aus dem Deuteronomium bekannten Geschichts- und Toratheologie sowie der priesterschriftlichen Heiligkeitskonzeptionen wahrt Ben Sira hier, wie im Selbstlob der Weisheit (Sir 24) oder im Lobpreis der Väter (Sir 44-49), in der Rede von dem einen, einzigen und zugleich universalen Gott den Bezug zum konkreten Handeln Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Auch als "das All/das Alles", wie Ben Sira Gott am Ende eines Schöpferlobes einmal nennt

(Sir 43,27; vgl. Röm 11,36; 1Kor 12,6; 15,28), bleibt der *eine* Gott ein Gegenüber zur Welt, was Jan Assmann in seinem [Perlentaucher-Essay](#) (2013) vollkommen zu Recht als wesentliches Kennzeichen des Monotheismus bezeichnet hat. Der große Hymnus in Sir 42,15-43,33 zeigt, dass der alttestamentliche Monotheismus gerade keine "Entzauberung der Welt" bewirkt, sondern zum staunenden Lob des Schöpfers anleitet (vgl. Ps 8; 104).

Ben Siras starke Betonung der Identität und Universalität Gottes (vgl. Sir 42,19-21) führt nicht zu einer Verflüssigung der Einheit Gottes oder zu einer Entpersonalisierung Gottes. Denn das Wesen dieses Gottes, den Ben Sira betend "mein Vater" (Sir 51,1) und "Herr meines Leben" nennt (Sir 23,1.4), ist Gerechtigkeit (Sir 18,2). Gerechtigkeit ist aber bei Ben Sira, wie in den anderen alttestamentlichen Schriften, immer als eine *personale* Beziehung, als eine heilvolle Lebensgemeinschaft gedacht: Gerechtigkeit Gottes heißt Gemeinschaft mit Gott (vgl. Witte 2012: 37-40). Ebenso wenig nivelliert Ben Sira den alttestamentlich vor allem durch die prophetische Überlieferung geprägten Glauben an ein von Gott gesetztes Ziel der Geschichte, wenn er - gleichfalls in Aufnahme stoischer Gedanken (vgl. Wicke-Reuter 2000: 36-38; 273) - das Böse als notwendiges Gegenüber des Guten interpretiert und Negativerfahrungen in das Handeln des einen vorsorgenden Gottes integriert (Sir 33,14-15). Auch hier ist es so, dass die Einheit Gottes die Einheit der Geschichte definiert, die nach Ben Sira (wie im Pentateuch angelegt) durch eine Kette von göttlich gestifteten "Bünden" strukturiert sowie im Akt des steten Erinnerns vom Menschen aktualisiert und in der gottesdienstlichen Feier am Jerusalemer Tempel (Sir 50) angeeignet wird.

2.6. Die theologische Reflexion der Einzigkeit Gottes in der Sapientia Salomonis

Zweimal wurde in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte ausdrücklich die theologische Auseinandersetzung um die Verehrung Jahwes im Bild und damit verbunden um die religiöse Bilderverehrung geführt: einmal nach 587 v. Chr. im Zusammenhang der Kompensation des Verlustes der Repräsentationen Jahwes im Tempel mittels Konzentration auf Name und Wort des bildlos zu verehrenden Gottes (Dtn 4-5), die durch entsprechende Götzenpolemik (Jes 40,18-25; 46,1f.) begleitet wurde (s.o. 1.3.), dann nochmals im 3./2. Jh. v. Chr. im Schatten der religiösen Pluralisierung Syrien-Palästinas, die durch eine fortschreitende Urbanisierung und die Religionspolitik der Seleukiden und Ptolemäer bedingt wurde. Für die Sprüche Salomos, Hiob, Kohelet und Ben Sira, die zwischen diesen Epochen entstanden sind, ist die Auseinandersetzung mit der Verehrung anderer Götter oder Götterbilder kein Thema.

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

Diese Auseinandersetzung erfolgt in dreierlei Hinsicht: 1) Die Verehrung kosmischer Elemente oder meteorologischer Phänomene als Götter ist zwar angesichts von deren Schönheit verständlich, aber unvernünftig, da hier die Schöpfung mit dem

Schöpfer verwechselt wird (Sap 13,1-9). 2) Noch unvernünftiger ist die Verehrung von Verstorbenen oder Herrschern, da hier Menschen zu Göttern erklärt werden, mithin der Unterschied zwischen Gott und Mensch übersehen wird (Sap 14,15f.). 3) Den Gipfel der Dummheit bildet die Verehrung von Gott oder Göttern im Bild, zumal in Tiergestalt wie im zeitgenössischen Ägypten, da hier vergessen wird, dass der sterbliche Mensch nur Totes, also keinen Gott bilden kann (Sap 15,17).

Im Gegenüber zur Einheitsideologie der hellenistisch-römischen Herrscher findet die exklusiv verstandene Einheit Gottes ihr Profil: "denn es ist kein Gott außer dir, der sich um alles sorgt" (Sap 12,13; vgl. Dtn 4,35.39; 32,39; Jes 44,6; 45,5ff.; 46,9). Die Einheit und Einzigkeit des bildlos zu verehrenden *einen* Gottes wird hier, neben Lebendigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit, Langmut, Erbarmen und Allherrschaft zum Kriterium des Göttlichen schlechthin (Sap 15,1). In Verlängerung und Ausweitung der Begründung für das Bilderverbot in Dtn 4,15f. wird die Bildlosigkeit der Gottesverehrung historisch begründet - den Bildern mangelt es an Ursprünglichkeit (Sap 14,12f.) - und anthropologisch gewichtet: Götterbilder sind letztlich Feinde des Lebens, weil sie vom eigentlichen Gott des Lebens wegführen, der in seiner Lebendigkeit nicht zu fassen ist, schon gar nicht im Bild (Sap 14,27-31). Wo Lebendigkeit und Liebe als Zeichen des *einen* Gottes erscheinen, ist es nur folgerichtig, dass der Tod keine Grenze darstellt, der Mensch vielmehr auf Unsterblichkeit hin geschaffen ist (Sap 2,23), die freilich nur der Gerechte erhält (Sap 3,1). So begründen hier die Einheit und Einzigkeit Gottes die Einheit und Einzigkeit des Lebens, das den Tod überdauert.

Unabhängig von der Frage, ob die Sapientia der religiösen Praxis ihrer Umwelt gerecht wird, steht ihre kritische Theologie - neben der Verankerung in der Tora - in der religionsphilosophischen Tradition eines Xenophanes von Kolophon (etwa von 570-470 v. Chr.) einerseits und der mit dem Euhemerismus verbundenen Vorstellung von der sekundären Vergottung herausragender Menschen andererseits (vgl. *Jubiläenbuch* 11,4-7; *Sibyllinische Orakel* III,547; 723 und dazu Hengel 1988: 164; 484). Zugleich spiegelt die Sapientia das schon im Blick auf Hi 31,15 und Prov 14,31 angesprochene rationale und ethische Potential des Glaubens an den *einen* Gott.

2.7. Der weisheitliche Monotheismus des Alten Testaments in gesamtbiblischer Perspektive

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

Wo infolge des Leidens des Gerechten die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt wird, wie im Fall Hiob, führt dies nicht zu einer Auflösung der Einheit und Einzigkeit Gottes. Diese werden vielmehr durch die Suche nach dem *einen* Gott, der Gutes und Böses bewirkt, der Gewalt ausübt und Leben schenkt (Hi 5,18), verfestigt. Indem der in seiner Integrität bis ins Mark getroffene Hiob unbedingt an Gott festhält, wahrt er die Einheit und Einzigkeit Gottes, der letztlich in seinem Handeln, auch in seiner Offenbarung (Hi 42,5), ein Geheimnis ist: ein Mysterium in personaler Relation. Paulus nimmt diesen Gedanken auf, wenn er die Ausführungen über Gottes Handeln an Israel im Verhältnis zu seinem Handeln in Christus mit einem hymnischen

Mischzitat aus vor allem weisheitlichen Texten der jüdischen heiligen Schriften beschließt (Röm 11,33-36).

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

Prov 8 greift zur Stilfigur der poetischen Personifikation der Weisheit, artikuliert damit nebenbei die sich durch das israelitisch-jüdische Schrifttum ziehende Vorstellung von der inneren Dynamik Jahwes und gestaltet die Weisheit zur göttlichen Mittlerin des Lebens. Bei Ben Sira ist dies zur Vorstellung von der Inkarnation der Weisheit in der Tora transformiert und in der Sapientia zur Idee der selbstständigen Wirkkraft der Weisheit weitergeführt. Beide Linien der Teilhabe an dem *einen* Gott mittels der gestaltgewordenen Weisheit finden ihre Fortschreibung im Neuen Testament: Ben Siras mit der Tora identifizierte Weisheit erlebt in den Inkarnationschristologien in Mt 11,28-30 oder in Joh 1 eine Repersonalisierung (vgl. auch 1Kor 1,24.30; 2,1-16). Die weisheitliche *Imago*-("Bild")-Theologie der Sapientia wird in Kol 1,15-20 auf die Christus-Ikone angewandt.

Ben Siras Allgott, der in der griechischen Gestalt des Buches auch den in der Theologie des hellenisierten Judentums in Ägypten entstandenen Titel des Pantokrators/Allherrschers annimmt, tritt den zeitgenössischen Allgottheiten Isis, Zeus-Sarapis u.a. sowie den sich zu Göttern stilisierenden Herrschern gegenüber. Der Monotheismus erweist sich hier als radikale Kritik an menschlichen Universal- und Herrschaftsansprüchen, aber auch an von Menschen ausgeübter Gewalt. Dabei bewahrt Ben Sira die Spezifika der Rede von dem *einen* Gott Israels, dessen Wesen sich in seinem Handeln an Israel zeigt: Zur Einheit und Einzigkeit Gottes gehört die *eine* heilige Stadt mit dem *einen* Tempel und der *einmal* offenbarten Tora, von der Heil und Leben der Völker ausgehen. Lukas schreibt diese Theologie aus der Perspektive des Handelns Gottes in Jesus Christus fort (Apg 1,8).

Wo Lebendigkeit und universale Liebe die entscheidenden Kriterien von Göttlichkeit sind, wie in der Sapientia, erscheint die Verehrung kosmischer Elemente als Götter und von Götterbildern als Unvernunft und Lebensfeindlichkeit. Dieser Monotheismus relativiert geradezu Gewalt, Leid und Tod. Die Einheit und Einzigkeit Gottes ist hier auf eine einzigartige Basis gestellt. Wenn in der Theologie der Johanneischen Schule Gottes Liebe zur Welt sich in der Gabe seines *einen* Sohnes zeigt (Joh 3,16) und Gott selbst die Liebe ist (1Joh 4,8), dann liegt dies im Fluchtpunkt der Vorstellung eines das Leben liebenden und damit der Welt ihre Einheit und Einzigartigkeit schenkenden Gottes (Sap 11,26).

3. Fazit

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

Für die theologische Ausgestaltung des Jahwe-Monotheismus kommt den alttestamentlichen Weisheitsschriften eine besondere Bedeutung zu. Die theologische Leistungsfähigkeit der alttestamentlichen Weisheit zeigt sich generell in ihrer Dialogizität und ihrer Kraft zur Integration und Transformation genuin israelitisch-jüdischer Theologien *und* paganer religiöser Vorstellungen. Im Blick auf die Frage nach dem Monotheismus erweitern die weisheitlichen Texte die alttestamentliche Rede von dem *einen* Gott erheblich aufgrund ihrer kritischen Reflexionen des Verhältnisses zwischen dem Glauben an den einen, allwirksamen Gott und den Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit. Mittels ihrer monotheistisch begründeten Ethik relativieren die Weisheitsschriften Thesen wie die von einem dem Monotheismus inhärenten Gewaltpotential. Dass Gott auch Gewalt übt, gehört für die Weisheitsschriften wie für andere biblische Texte zu seiner Gottheit, wenngleich die als ungerecht erfahrene Gewalt als Entfremdung von Gott und Mensch erscheint (Hi 13,24). Letztlich überwiegt aber auch hier, wie im gesamten Alten und Neuen Testament, die Vorstellung, dass Gottes Barmherzigkeit größer ist als sein Zorn (Sir 18,11-14), ja dass Gott selbst der Barmherzige schlecht hin ist, wie es Ben Sira auf den Begriff bringt (Sir 30,19) und wie es im Schatten des biblischen Monotheismus Judentum, Christentum und Islam bekennen (Witte 2008: 196-198). Als im Modus aktualisierender Schriftauslegung und in einem kritischen interkulturellen Dialog entfaltete Rede von dem einen Gott präsentieren die Weisheitsschriften schließlich den Glauben an *einen* Gott als Weisheit.

Bibliografie

Nichtkanonische jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (wie das hier zitierte *Jubiläenbuch*, das *Erste Henochbuch*, die *Sibyllinischen Orakel*, *Artapanos*, *Eupolemos* oder der *Aristeasbrief*) sind in Übersetzung leicht zugänglich bei J.H. Charlesworth (Hg.), "The Old Testament Pseudepigrapha, I-II", New York u.a. 1983, 1985.

Adrom/Müller 2013: Adrom, F./Müller, M.: "Das Tetragramm in ägyptischen Quellen - eine Bestandsaufnahme" in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (im Druck).

Assmann 2013: Assmann, J.: "[Monotheismus und Gewalt](#)" (Zugriff am 20.2.2013)

Berner 2013: Berner, Chr.: "Mein Gott von Ägypten her" (Hos 13,4) - Der Exodus als Ursprungsdatum der Jahwe-Verehrung Israels?" in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (im Druck).

Bloch 2011: Bloch, R.: "Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren" (JSJ.S 145), Leiden/Boston.

Cohen 1929: Cohen, H.: "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß, Frankfurt/M.

Donner 2000: Donner, H.: "Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit" (GAT 4/1), 3., durchgeseh. Aufl., Göttingen.

Feldmeier/Spieckermann 2011: Feldmeier, R./Spieckermann, H.: "Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre" (TOBITH 1), Tübingen.

Flavius Josephus: "Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer". Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Clementz, 10. Aufl., Wiesbaden 1990.

Graupner/Wolter 2007: Graupner, A./Wolter, M. (Hg.): "Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions" (BZAW 372), Berlin/New York.

Hengel 1988: Hengel, M.: "Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr." (WUNT 10), 3. Aufl., Tübingen.

Hornung, 2003: Hornung, E.: "Das Denken des Einen", in: Krebernik, M./Oorschot, J. van (Hg.): "Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients" (AOAT 298), Münster, S. 21-32.

Knauf 2003: Knauf, E.A.: "Ist die Erste Bibel monotheistisch?", in: Oeming, M./Schmid, K. (Hg.), "Der eine Gott und die Götter" (AThANT 82), Zürich, S. 39-48.

Köckert 2005: Köckert, M.: "Wandlungen Gottes im antiken Israel", in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 22. S. 3-36.

Kratz 2000: Kratz, R.G.: "Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik" (UTB 2157), 2000.

Lang 2013: Lang, B.: "[Mose und der zornmütige Gott](#)" (Zugriff: 20.2.2013)

Marböck 1971: Marböck, J.: "Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira" (BBB 37), Bonn.

Markschies 2002: Markschies, Chr.: "Heis Theos - Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum", in: Krebernik, M./Oorschot, J. van (Hg.): "Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients" (AOAT 298), Münster, S. 209-234.

Merkelbach 1995: Merkelbach, R.: "Isis regina - Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt", Stuttgart/Leipzig.

Müller 1992: Müller, H.-P.: "Neige der hebräischen Weisheit" (1978), in: Ders.,

- "Mensch. Umwelt. Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels", Stuttgart u.a., S. 143-168.
- Müller 2013: Müller, R.: "Die frühe Jahweverehrung im Spiegel der ältesten Psalmen" in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (im Druck).
- Otto 2000: Otto, E. (Hg.): "Mose. Ägypten und das Alte Testament" (SBS 189), Stuttgart.
- Otto 2006: Otto, E.: "Mose: Geschichte und Legende", München.
- Pfeiffer 2013: Pfeiffer, H.: "Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen", in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013) (im Druck).
- Philo: "The Works of Philo. New Updated Edition. Complete and Unabridged in One Volume". Translated by C.D. Yonge. Foreword by D.M. Scholer, Peabody 1993.
- Renz 1995: Renz, J.: "Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Teil 1: Text und Kommentar", Darmstadt.
- Saur 2012: Saur, M. (Hg.): "Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur" (BThSt 125), Neukirchen-Vluyn.
- Schmid 1999: Schmid, K.: "Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments" (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn.
- Schroer 1996: Schroer, S.: "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", in: Wacker, M.-Th./Braulik, G. (Hg.): "Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie" (QD 135), Freiburg u.a., S. 151-190.
- Smend 1995: Smend, R.: "Mose als geschichtliche Gestalt", in: *Historische Zeitschrift* 260, S. 1-19.
- Weippert 2010: Weippert, M.: "Historisches Textbuch zum Alten Testament" (GAT 10), Göttingen.
- Wicke-Reuter 2000: Wicke-Reuter, U.: "Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa" (BZAW 298), Berlin/New York.
- Witte 2008a: Witte, M.: "'Das Gesetz des Lebens' (Sirach 17,11)", in: Streib, H./Dinter, A./Söderblom, K. (Hg.): "Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches" (Festschrift Hans-Günter Heimbrock), Leiden/Boston, S. 71-87.
- Witte 2008b: "'Barmherzigkeit und Zorn Gottes' im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach", in: Kratz, R.G./Spieckermann, H. (Hg.): "Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity" (FAT II/33), Tübingen, S. 176-202.
- Witte 2011: Witte, M.: "Vom *El Schaddaj* zum *Pantokrator* - Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte", in: Diehl, J.F./Witte, M. (Hg.): "Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte" (KUSATU 12-13), Kamen, S. 211-256.
- Witte 2012: Witte, M. (Hg.): "Gerechtigkeit. Themen der Theologie 6" (UTB 3362), Tübingen.

Link: <http://www.perlentaucher.de/essay/von-der-weisheit-des-glaubens-an-den-einen-gott.html>