



Bernd Janowski (Hg.)
Enno Edzard Popkes (Hg.)
Stefanie Christine Hertel und Cordula Wiest (Mitarbeit)

Das Geheimnis der Gegenwart Gottes
Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum
(WUNT, 318)

Tübingen: Mohr Siebeck 2014
405 S., € 134,00
ISBN 978-3-16-152991-7

Thomas Staubli (2017)

Die im Sammelband abgedruckten Beiträge gehen zurück auf ein internationales und interdisziplinäres Symposium, das 2010 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Uni Tübingen stattfand. Sein Anliegen war, ein für die biblische Theologie zentrales, aber in der Forschung unterbelichtetes Thema aufzuarbeiten und sein Potential für gegenwärtige jüdisch-christliche Reflexionsprozesse zu veranschaulichen. Die sechzehn Beiträge des Bandes sind in zwei Teile aufgeteilt. Teil 1 behandelt demzufolge Schechina-Vorstellungen im Judentum, Teil 2 Schechina-Vorstellungen im Christentum. Die Artikel selber machen allerdings deutlich, dass diese beiden Schubladen gerade bei diesem Thema mehr als fraglich sind, denn die Traditionsbildungen, um die es geht, reichen zum Teil weit in vorjüdische und vorchristliche Epochen zurück oder sind zumindest zu Zeiten entstanden, in denen diese Etiketten noch schwer zu vergeben sind oder sind bis in jüngste Zeit hinein gerade durch das interreligiöse Gespräch zwischen Judentum und Christentum geläutert und aktualisiert worden.

Bernd Janowski, Alttestamentler in Tübingen, eröffnet den Reigen mit einer religions- und theologiegeschichtlichen Skizze zur biblischen Schechina-Theologie. Darin charakterisiert er den «Einstrom göttlicher Gegenwart» in Mesopotamien und Ägypten als *incorporatio* (ins Götterbild, heilige Tiere, den König), der gegenüber er die alttestamentlichen Schechina-Aussagen als Ausweis einer *inhabitatio* verstanden haben möchte. Diese sei in vorexilischer Zeit Tempeltheologie gewesen, habe sich nach dessen Zerstörung aber ans Volk Israel geheftet und an die Tempelruine. Den Höhepunkt der alttestamentlich-frühjüdischen Weisheitstheologie sieht er bei Jesus Sirach gegeben, der mit der Vorstellung der die Schöpfung durchdringenden und in Israel einwohnenden Weisheit (Sir 24,5-8) einer im Hellenismus voranschreitenden

Trennung von Schöpfung und Offenbarung entgegentrete. Von der alttestamentlichen *inhabitatio* Gottes führe dann im Christentum eine dritte Transformation zur *incarnatio* des göttlichen Wortes (Joh 1,14).

Rüdiger Lux, Alttestamentler in Leipzig, deutet Sach 1-8 als *mental map*. Der Prophet entfalte «gleichsam die religiös konnotierte Außenhaut seiner Welt» (46). Es sei eine partikularistische Schechina-Konzeption, die im Wohnen JHWHs in der Mitte der Tochter Zion (Sach 2,14b.15b) zur Darstellung komme, die aber in einer späten Prosahinzufügung durch die Heilszusage an viele Völker universalistisch erweitert worden sei (2,15a), wobei Israel eine «Sonderposition in der Völkerwelt» (59) behalte.

Martin Leuenberger, Alttestamentler in Tübingen, hält zunächst ganz grundsätzlich fest, dass die Gegenwart Gottes im Kosmos im alten Israel genau so selbstverständlich war wie im gesamten übrigen Orient. Die Vorstellungen vom Wohnen Gottes (auf einem Gebirge, inmitten des Volkes etc.) finden sich neben Theophanien, Wundertaten, Mittlerfiguren und kultischer Präsenz (Stierbild, Schlangenbild, Masseben, Thron, Lade etc.). Zum Problem geworden sei diese Vorstellung erstens durch die geschichtlichen Unheilserfahrungen, die als Abwesenheit Gottes interpretiert worden seien, und zweitens durch die Monotheisierung und die damit einhergehende Scheidung von Gott und Welt (klassisch bei Koh 5,1). Die traditionellen Schechina-Vorstellungen würden in frühhellenistischer Zeit — und das bedeutet in einem Kontext, in dem das Individuum stärker in den Vordergrund tritt — durch «die Konzeption der personifizierten Weisheit» beerbt. Indem er zeigt, dass die *incarnatio* bereits alttestamentlich als Fortführung oder Variante der *inhabitatio* nachweisbar ist, korrigiert Leuenberger Janowski's zu schematische Skizze in einem wichtigen Punkt. Besprochen werden die *loci classici* Spr 8,22-31 (ohne Hinweis auf die bahnbrechende Arbeit von O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*, 1974), Sir 24 und Joh 1, sowie als außerbiblische Gegenposition 1Hen 42, wo sich die Weisheit in den Himmel zurückzieht, während die Ungerechtigkeit auf Erden willkommen geheißen wird.

Enno Edzard Popkes, Neutestamentler in Kiel, zeigt die Bedeutung der Schechina-Vorstellungen in den Qumrantexten, besonders in der Tempelrolle (11QT) auf. In der Schlüsselpassage (29,7b-10), die den Abschluss der Opfervorschriften und den Übergang zu den architektonischen Vorschriften markiert, wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass eine als defizitär empfundene Gottesgegenwart ihre eschatologische Vollendung finden werde: «Und ich werde auf Weltzeit für sie da sein und ich wohne ein bei ihnen auf Weltzeit und immerdar. Und ich werde mein Heiligtum mit meiner Herrlichkeit heiligen, da ich einwohnen lasse über ihm meine Herrlichkeit bis zum Tag der Schöpfung, an dem ich mein Heiligtum (neu) schaffen werde, um es mir für allzeit einzurichten entsprechend dem Bund, den ich mit Jakob in Bethel geschlossen habe» (96).

Jutta Leonhardt-Balzer, Neutestamentlerin in Aberdeen, widmet sich der Thematik bei Philo von Alexandrien. Typisch für ihn sei die hellenistische Brechung der mit

Tempel, Pilgerschaft, Hohepriester, Mose, Abraham und Volk Gottes verbundenen räumlichen Erfahrung göttlicher Gegenwart über das Logos-Konzept, wobei der Logos gleichzeitig verbinde und trenne. Das Paradox, «dass Gottesbegegnung unmöglich ist und doch geschieht» (118) werde bei ihm bewusst nicht systematisch, sondern in vielseitiger Annäherung angegangen. Unter den von ihr zitierten Schlüsseltexten findet sich eine Auslegung von Gen 28,11, in der u.a. Gott selbst ein Ort genannt wird, «weil er alles umfasst, aber von gar nichts umfasst wird, und er ist einer für die Zuflucht aller, und er ist der Raum seiner selbst, weil er sich selbst einnimmt und nur von sich allein eingenommen wird» (Som I 63).

Der Artikel von *Peter Schäfer*, Judaist in Princeton, über die Schechina der Rabbinen hat insofern besonderes Gewicht innerhalb des Sammelbandes, als es die Rabbinen waren, die, vermutlich auf Ex 24,16 («Und es wohnte JHWHs Glanz auf dem Sinai...») rekurrierend, das Abstraktum «Schechina» prägten und zu ihrer bevorzugten Gottesbezeichnung machten» (121). Schäfer geht auf die Aspekte Ort, Geschlecht und Personifikation ein. Da «Gott und seine Schechina subjektsidentisch» (123) sind, könne man nicht sagen, dass die Schechina der irdische Gottesaspekt sei, während Gott selber im Himmel throne. In aller Schärfe diskutieren die Rabbinen daher die Frage, wie sich die unendliche Gottheit und ihre beschränkte räumliche Manifestation innerhalb der paar wenigen Kubikmetern seiner irdischen Wohnung (Ex 40,34) denn zueinander verhalten. Bald ist von Engeln die Rede, die dagegen protestieren, dass Gott den Himmel für Ausflüge auf Erden verlässt, bald wird die göttliche Präsenz im Allerheiligsten mit dem Meer verglichen, das eine Grotte mit Wasser füllt, was seiner schier Unendlichkeit keinen Abbruch tut. Das Paradox wird nicht aufgelöst. Es ist der letztlich unerklärlichen Liebe Gottes zu Israel/den Menschen geschuldet. Diese Liebe wird in der rabbinischen Literatur als die eines Königs zu seiner Braut Israel dargelegt. «Die Weiblichkeit Gottes (und der Schechina), die ja durchaus biblische Vorbilder hat, sollte erst viel später, nämlich in der Kabbalah des Buches Bahir (um 1200 n. Chr.), wieder in das Judentum zurückkehren» (132). Da die Schechina subjektsidentisch mit Gott sei, sei sie bei den Rabbinen trotz der weiblichen grammatikalischen Geschlechts männlich konnotiert und werde ganz selbstverständlich männlich personifiziert. Kontrovers und erst in Ansätzen diskutiert ist die Frage, inwieweit die in den Targumen mit JHWH und Elohim verbundenen Begriffe «Schechina», «Herrlichkeit» und «Wort» eigene Hypostasen darstellen, wie zum Beispiel Daniel Boyarin in starker Angleichung an christliche Diktion meint.

Das weibliche Geschlechtervorzeichen der Schechina ist im Artikel von *Elke Morlok*, Judaistin in Mainz, über die Schechina in der kabbalistischen Literatur eine selbstverständliche Voraussetzung, wenn sie in Abgrenzung zu Gershom Scholems Darstellung der Schechina als eines passiven Aspektes der Gottheit gerade ihre dynamisch-aktive Rolle herausstellt. Sie kann beim Mystiker einen Transformationsprozess initiieren, der ihn zur Wohnstätte der Schechina werden lässt oder ihn zu heterosexueller Vervollkommnung führt. Das wird anhand der

Erzählung von der Prinzessin und dem Taugenichts von Rabbi Isaak von Akko aus dem späten 13. Jh., am schönen Mädchen im Zohar (2,99a-99b), anhand der doppelten Konstruktion der Schechina in den Werken des Rabbi Moshe Cordovero und an chassidischen Geschichten des 18. Jh. erörtert. In allen Fällen geht es variantenreich um die Transformation des unerfüllten sexuellen Begehrens in ein spirituelles Meditieren und Suchen, das zu höherer Gotteserkenntnis führe .

Der Tübinger Judaist *Matthias Morgenstern* konfrontiert uns durch eine kontextualisierende Auslegung des Gedichtes «Ich allein» des hebräischen Lyrikers Chaim Nachman Bialik aus dem Jahr 1902 mit der Frage, der sich auch Gershom Scholem stellte, ob nämlich die Vorstellung der Schechina angesichts des Einbruches der Aufklärung in die alte, untergehende Welt des Lehrhauses noch etwas wert sei oder nicht. Das Gedicht, so Morgenstern, «bereitet gewissermaßen die Aufhebung dieser Welt in einer neuen säkularen Schechinatheologie vor» (161). Es gipfelt im provokativen Bild dass er, der Dichter, als einziger zurückgeblieben im von allen verlassenen Lehrhaus, geborgen unter den Flügeln der Schechina, von diesen fast erdrückt werde, weil es gebrochene Flügel sind, die einer Trauernden, Schwachen, selbst des Trostes Bedürftigen. So sehnt auch der Zurückgebliebene sich nach dem Licht, das durch die Fenster ins verlassene Lehrhaus dringt. Die haggadische Schechina ist zu schwer lastender Halacha geworden. Aber das literarisch-künstlerische Potential der Halacha befähigt den Dichter, seine Erfahrung kreativ in ein neues Lied umzumünzen, die Tradition zu transformieren.

David Du Toit, Neutestamentler in München, widmet sich zu Beginn des zweiten Teiles des Sammelbandes («Schechina-Vorstellungen im Christentum»), Gottesgegenwartsmotiven in den synoptischen Evangelien. Er findet sowohl in der Logienquelle als auch bei Markus die Vorstellung «einer verdichteten Wirksamkeit Gottes aufgrund des Geistbesitzes» (Mk 1-2; Q Lk 11,20/Mt 12,28) und die der vollmächtigen Repräsentanz Gottes durch seinen Boten Jesus (Mk 9,7.37b; Q Lk 10,16b/Mt 10,40b). Damit sei die Voraussetzung für eine Repräsentationskette von den Jüngern über Jesus zu Gott geschaffen worden. Die Motive seien im Markusevangelium zu einer komplexen Christologie ausgebaut worden. In der Unheilszeit des abwesenden Jesus komme es darauf an, auf die Nähe des verborgenen Gottes zu vertrauen. Matthäus baue die Gottespräsenz im irdischen Jesus zur Konkurrenz mit der Gegenwart Gottes im Tempel aus und übertrage sie auch auf den erhöhten Christus, wodurch der Boden «für die spätere Vorstellung der Kirche als Modus der Präsenz Jesu und somit der Präsenz Gottes in der Welt» (202) bereitet sei. Unberücksichtigt bleibt die Rolle der Targumim für die Schechina-Vorstellungen bei Matthäus, die jetzt eindrücklich aufgearbeitet ist von Marek Vaňuš, *La presenza di Dio tra gli uomini. La tradizione della «shekinah» in Neofiti e in Matteo*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 214, Roma: Gregorian & Biblical Press 2015. *Samuel Vollenweider*, Neutestamentler in Zürich, bilanziert in den Paulusbriefen eine zweifache Verdichtung des Redens vom Einwohnen Gottes. Da ist vom Wohnen des Geistes in der Gemeinde die Rede (1Kor 3,16; Röm 8,9a), die dadurch einen

sündenfreien Raum schafft und da ist von den Einzelnen die Rede, in denen der Geist vielfältig, teils vertikal, teils horizontal, Brücken bauend, zur Neuschöpfung beiträgt. Vollenweider betont die Vergesellschaftung dieser Vorstellungen mit anderen Bildfeldern, insbesondere mit platonischen Figuren (erwähnt wird der Enthusiasmus als Inspirator von Mantikern und Dichtern; Ion 533e), die auch bei Philo rezipiert werden. Er warnt vor der Privilegierung eines bestimmten Modelles der Gottesgegenwart angesichts der im NT bezeugten Vielfalt (genannt werden epiphaniale, angelologische, politisch-diplomatische, sakramentale anamnetische und kosmisch-biologische Figuren und Modelle) und rät zur Distanz vor zuviel Konzeptionen und Traditionskomplexen, um für das Erkennen origineller Metaphernbildungen offen zu bleiben.

Der knappe Artikel von *Hermann Lichtenberger*, Neutestamentler in Tübingen, zum Epheserbrief kommt zum wenig überraschenden Schluss, dass Eph, zu dessen größten Stärken es gehöre, dass er der mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinde das Wunder ihres Heilszugangs angesichts der Erwählung Israels vor Augen führe, paulinische Ekklesiologie weiterentwickle. Die Glaubenden seien «schon jetzt in die himmlische Herrschaft versetzt (2,6) ihre guten Werke sind bereits «vorbereitet» von Gott, in denen sie nun wandeln sollen (2,10)» (228). Das *plêroma* Christi sei in der Kirche, das *plêroma* Gottes aber in Christus. Das Wort *plêroma* wird im Artikel nie übersetzt (Luther, Zwingli, Schlachter et al. «Fülle»).

Auch der Artikel von *Jörg Frey*, Neutestamentler in Zürich, zur Bedeutung der Schechina-Theologie für die johanneische Christologie wartet nicht mit Überraschungen auf. Die klassische und «nicht nach einer Seite hin auflösbare Spannung» (234) zwischen *sarx* und *doxa*, die das Johannesevangelium im Prolog eröffne und die bereits auf die Kreuzigung des Königs der Juden hinziele, werde durch die Schechina-Tradition — «eine Aussageform der «Kondeszenz» Gottes» (256) — überbrückt, die vom Zelten Gottes inmitten des Volkes handle (Joh 1,14; vgl. Sir 24; Ez 37,27; Joël 3,17; Sach 2,14).

Auf dem Hintergrund der tempeltheologischen Vorstellung der sich einfindenden Herrlichkeit Gottes, die in der Septuaginta «bis in die Lautgleichheit hinein» (262) ins Griechische übersetzt werde (*schachan* > *skênoô*; *kavod* > *doxa*) beleuchtet *Franz Tóth*, ebenfalls Neutestamentler in Zürich, in einem breit angelegten Artikel die Schechina-Theologie dreier Schlüsselstellen der Johannesapokalypse, die «Ziel- und Höhepunkt biblischen Redens von der Gegenwart Gottes sein will» (302). Hier trete frühchristliche Einwohnungslehre neben johanneische Immanenztheologie und paulinische Christumystik. In Apk 7,9-15, einem Teil der Siegelvisionen, partizipieren die endzeitlichen Sklaven Gottes bereits vor dem Thron Gottes am himmlischen Kult. Apk 15,1-8, Teil einer umfassenden Tempelszene, weitet dieses Bild auf die umkehrwilligen Völker aus. Apk 21,1-5, Abschluss der Millenniumsvision und «Überleitung zum letzten und entscheidendsten Teil» (284) der Apk, führe diese Linien zusammen und verheiße diesen Getreuen eine Gegenwart Gottes ohne kultische Vermittlung.

Tobias Nicklas, Neutestamentler in Regensburg, konturiert den altkirchlichen Diskurs zum «Wohnen Gottes» primär als einen nach außen geführten antijüdischen, apologetischen und antihäretischen, aber mit paränetischem Potential nach innen. Die Ablehnung der Lokalisierung der Gottesvorstellung nach außen werde innerhalb des Christentums zu einem Identitätsmerkmal. Der Ort, wo Gott wohnt ist primär das Herz des Menschen, mitunter aber auch der ganze Kosmos, in den Christus hineingekreuzigt ist (Irenäus). Nicklas meint, es sei Pionierarbeit, Brücken zwischen biblischer und systematischer Theologie zu bauen durch die Rekonstruktion biblischer Auslegungsstränge. Dass es allerdings schon viel früher solche Versuche gab, zeigen Werke wie Matthieu Souverain, *Le platonisme dévoilé*, 1700 (= Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluss der platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, übers. von Josias Friedrich C. Löffler, 1782), in dem die Zusammenhänge mit der Schechina-Theologie gesehen werden.

Vasile Hristea, Theologe an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, behandelt das Thema bei Gregor von Nyssa, bei dem er eine «Lehre der Vergöttlichung des Menschen» ausmacht. Auf die immer stärkere Verinnerlichung Gottes, die im menschlichen Tun zum Ausdruck komme, zielt nämlich der christliche Bildungsprozess, für den die Betrachtung der Wirklichkeit als Ausdruck der Schönheit Gottes, die ihrerseits in der Kunst imitiert werde, grundlegend sei.

Paul Silas Peterson, Kirchenhistoriker in Heidelberg und Tübingen, beschließt den Band mit einem Beitrag zu Schechina-Vorstellungen in der Bibelauslegung des 17. und 18. Jahrhunderts in England und in den britischen Kolonien Nordamerikas. Er charakterisiert die Phase als eine Zeit des Übergangs, in der zwar einerseits die Humanisten wissenschaftliche Methoden der Bibelinterpretation entwickelt hatten, andererseits aber noch immer das Bedürfnis nach einer synthetisch-theologischen Lektüre der ganzen Heiligen Schrift bestand. Das führte zu teils eigenartigen, aber auch originellen Gemengelagen. Die Entstehung einer eigentlichen Schechina-Theologie innerhalb der anglikanischen Theologie war eine Reaktion auf die unkonventionellen Gottesdienste der Quäker. Gegenüber der Betonung des inneren Lichtes bei den Quäkern diente der Rekurs auf die Schechina der Legitimierung einer kirchlichen Verfassung und eines Zusammenhangs zwischen alttestamentlicher Tempeltheologie und christlicher Ekklesiologie. Zum ersten Mal wurde der Neologismus im Englischen vom Kaplan der Oxforder Christ-Church, John Gregory (1607-1646) in einer Auslegung von Jes 57,15 verwendet und danach intensiv im Werk von John Stillingfleet (1631-1687). Peterson zeigt die weitere Verwendung und Modifikation des Begriffs bei Thomas Tenison (1636-1715), Simon Patrick (1625-1707), Matthew Henry (1662-1714) und schließlich bei zwei prominenten Theologen der nordamerikanischen Kolonien, Cotton Mather (1663-1728) und Jonathan Edwards (1703-1758), bei Letzterem mit einer deutlich neuplatonischen Note.

Diskussion

«Der vorliegende Sammelband arbeitet die biblisch-theologischen Dimensionen der Schechina-Vorstellungen heraus und veranschaulicht ihr Potential für gegenwärtige Reflexionsprozesse christlicher und jüdischer Glaubensvorstellungen» (Klappentext). Gemessen an diesem breiten und hohen Anspruch des Bandes sind ergänzende Hinweise angezeigt.

Zunächst fällt auf, dass die Einzelartikel, so kompetent sie für sich genommen sein mögen, leider nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden. Weder ein Vorwort noch ein Nachwort übernimmt diese zugegebenermaßen herausfordernde Arbeit, die aber gerade im Hinblick auf «gegenwärtige Reflexionsprozesse», die vom Traditionsschatz profitieren könnten, notwendig wäre und die ja doch den hohen finanziellen und organisatorischen Aufwand eines Symposions im Sinne eines Mehrwertes rechtfertigen würde. Die Referate stehen für sich nebeneinander. Fehlende Abstracts erschweren es dem Leser zusätzlich, sich selbständig Querverbindungen zu erarbeiten. Auch Zusammenfassungen der wichtigsten Ergebnisse am Ende der Artikel finden sich nicht immer. Rein formal zeigt sich das Desinteresse an der vertiefenden Nachbearbeitung des zusammengetragenen Materials etwa daran, dass es im Buch keine einheitliche eingedeutschte Schreibweise für Schechina gibt (bei Janowski und Lux «Schekina») oder dass die Tempelrolle teils als 11QT, teils als 11Q19 abgekürzt wird und die Kürzel im Register separat aufgeführt werden, so dass der Eindruck entsteht, es handle sich um unterschiedliche Quellen.

Janowskis Skizze einer Gesamtschau biblischer Schechina-Theologie hätte man eher am Ende als am Anfang erwartet. Sie steht denn auch in Spannung zu Leuenbergers Darlegung von Chokmah als Erbin der Schechina. Während Letzterer Schechina in einem weiten Sinne als Sammelbegriff für Gottesgegenwart verwendet, fokussiert Janowski auf das Wohnen und die Einwohnung im engeren, wörtlichen Sinne des Begriffs. Dadurch taucht z.B. der Schlüsseltext Spr 8,22-31 in seiner Liste der Schechina-Texte (Anhang I) gar nicht auf, während er für Leuenberger zentral ist. Diese unterschiedliche Begriffsverwendung wird nicht reflektiert.

Eine auf das Symposium zurückblickende Gesamtschau hätte es auch ermöglicht, offensichtliche Leerstellen zu benennen, auf anderswo behandelte Themenstränge hinzuweisen oder Forschungsdesiderate anzuzeigen. Auf einige der wichtigsten sei hier hingewiesen:

1. Vollständig abwesend ist *Gen 18-19* einer der wichtigsten Erzählkomplexe für jüdische und christliche Vorstellungen der Schechina (Emmanouela Grypeou/Helen Spurling, *Abraham's Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18-19*, in: dies. (eds.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden 2009, 181-204) mit langer Wirkungsgeschichte, auch in der Kunst, ein Komplex, der nicht nur für das jüdisch-christliche, sondern auch für die innerchristliche Ökumene mit der Orthodoxie wichtig ist (vgl. jetzt: Bogdan G. Bucur, *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*: Journal

of Early Christian Studies 23, 2015, 245-272) und mit der Gastfreundschaft einen Aspekt der Bedingung der Möglichkeit von Gottesnähe thematisiert, der wie kaum ein anderer in die Gegenwart hineinspricht (Claudio Monge, Dieu hôte. Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité, Bucarest 2008).

2. Während mit der Tempelrolle ein Text breiten Raum erhält, der bis zu seiner Wiederentdeckung im 20. Jh. weder für die jüdische noch für die christliche Rezeption bestimmend geworden ist, sind die Hinweise auf *Sapientia Salomonis* marginal, obwohl sich dieser Text des Septuagintakanons geradezu als Fundgrube unterschiedlicher Schechinah-Vorstellungen erweist und als Schlüsseltext zum Verständnis des jüdischen Hellenismus bezeichnet werden kann. Erwähnt seien die Aspekte der Gegenwart Gottes in den Gerechten, im weisen König, in der Weisheit alle Naturwerke, als Throngenossin/Mystin Gottes, als heiliger Geist, als rettende Kraft in der Geschichte etc. Weisheit ist weder Hypostase einer bestimmten Qualität Gottes und in der Folge Mittlerin zwischen Schöpfer und Geschöpf, noch bloße poetische Personifikation, denn sie verkörpert Gottes Handeln, seine Präsenz im Universum und in den Menschen, speziell in den Gerechten. Der dynamische Charakter der Schechina, und damit ein wichtiges Erbe altorientalischen Gottesverständnisses überhaupt, wird in dieser Schrift unglaublich kreativ in die hellenistische Denkwelt hinein vermittelt.
3. Ebenfalls nur am Rande erwähnt wird der *Hebräerbrief* mit seinen originellen Transformationen alttestamentlicher Gottesgegenwartsmotivik. Nebst dem von Franz Tóth in seiner Anmerkung 60 erwähnten wichtigen Motiv vom himmlischen Gottesdienst, an dem die Christen partizipieren (vgl. Hebr 4,15f; 6,19f; 10,19-22 und bes. 12,22-24) findet sich in Hebr auch die Vorstellung vom Ruhen Gottes bzw. seines Volkes (3,11.18; 4,1-11; dazu: H. A. Lombard, *Katápausis in the letter to the Hebrews: Neotestamentica 5*, 1971, 60-71).
4. Generell — und dies illustriert im Detail die fragwürdige Scheidung des Gesamtstoffes in einen jüdischen und einen christlichen Teil — wird die jüdische Inspiration der neutestamentlichen Texte zu wenig gewürdigt. Neben der schon genannten fehlenden Beachtung der Targume als Quellen der synoptischen Evangelien (vgl. neuerdings auch Adam Joseph Howell, *Finding Christ in the Old Testament Through the Aramaic Memra, Shekinah, and Yeqara of the Targum*, Diss. Louisville (USA) 2015: <http://hdl.handle.net/10392/4948>), fehlt auch ein Hinweis auf die jüdische Gebetskultur, in der die Schechina zu Jesu Zeiten eine Rolle spielte (Frédéric Manns, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Jerusalem, 1986).
5. Ein Aspekt der Schechina, der merkwürdigerweise vollständig fehlt, ist ihre Manifestation als Licht. Als solches unsichtbar und doch alles erhellend, unfassbar und doch allgegenwärtig, war und ist das Licht — erstes Schöpfungswerk in Gen 1 — ein göttliches Realsymbol erster Güte. Diese

Assoziation wurde durch den Begriff des «Glanzes» (*kavod*) für die göttliche Präsenz noch unterstützt (vgl. auch George Foot Moore, *Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron*: Harvard Theological Review 15, 1922, 41-85). Dazu kommt der siebenarmige Leuchter, als Tempelsymbol ebenfalls eine Manifestation der Schechina, auch ein christliches Symbol bei den Kirchenvätern. Er kann den Gekreuzigten symbolisieren, den inkarnierten Christus, auf dem die sieben Gaben des heiligen Geistes ruhen oder auch die Kirche, die das Licht Christi in der Welt ausbreitet (Marine Dulaey, *Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien*, Paris 1983).

6. Mangels einbettender Einführung wirkt die Auswahl an Fenstern in die Wirkungsgeschichte der biblischen Schechina willkürlich. Warum etwa, sollten die britischen Bibelauslegungen des 17. bis 18. Jh. mehr interessieren als andere europäische Rezeptionen? Die Gegenreformation beispielsweise hat eine ganze Reihe von Schechina-Aktualisierungen entwickelt, die im Gegensatz zu den protestantischen nicht nur literarischer Art waren, sondern unterschiedliche mediale Gestalt annahmen, etwa architektonische in den Loretokapellen, zeitliche im Angelusgebet, bildliche in den Engelsdarstellungen (z.B. in der sixtinischen Kapelle, teilweise mit kabbalistischem Hintergrund) oder vielfältig liturgische in der Nomini Jesu-Theologie (Javary, Geneviève, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du XV^{ème} au XVIII^{ème} siècle*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1978). Zu den Medien der Vergegenwärtigung Gottes gehörte und gehört natürlich auch die Musik. Die Kabbala des Zohar etwa betrachtet die Musik als einen direkten Draht zum Göttlichen (Enrico Fubini, *La musica ebraica tra permessi e divieti nei commentari medievali*: Rivista Espanola de Filosofia Medieval 6, 1999, 69-76).
7. Die ganze Problematik der Vergeschlechtung der Schechina hätte angesichts der Aktualität von Genderstudien gewiss einen eigenen Artikel verdient. Wenn Peter Schäfers These stimmt, dass die Rabbinen die Schechina und den mit ihr vergesellschafteten Gott rein männlich konnotiert haben, so drängt sich die Frage geradezu auf, warum dann die mittelalterliche Kabbala die Schechina plötzlich (?) so deutlich weiblich konturiert. Und wenn die von ihm angezeigten Beziehungen der jüdischen Mystik zur christlichen Mariologie relevant sind, dann müssten m.E. auch die Zusammenhänge zur gegenwärtigen Mariologie (Rosemary Radford Ruether, *Mary, the feminine face of the Church*, Westminster Press, 1977; vgl. auch das Gebet von Papst Franziskus am Ende seines apostolischen Schreibens «*Evangelii gaudium*») und Pneumatologie (Rech, Nikki, *Gender and the Divine Presence: An Examination of the Shekinah, the Holy Spirit, and Lady Wisdom*. Diss. Anderson University, School of Theology, 2012) aufgezeigt werden.

Nicht wenige der angezeigten Leerstellen sind einer gewissen Selbstbeschränkung der Symposiasten im protestantischen Gärtchen geschuldet. Hätte man sich zum Beispiel der Thematik im christlichen Mittelalter geöffnet, wäre selbst etwas für das lutherische oder calvinistische Selbstverständnis abgefallen, denn die Reformatoren haben punkto Erfahrung von Gottes Gegenwart der mittelalterlichen Mystik bekanntlich einiges zu verdanken (Berndt Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: Ch. Bultmann et al. [Hg.], Luther und das monastische Erbe, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 111-152). Für Jean Calvin ist die Welt durchflutet von Gottes Schechina, so sehr, dass er überspitzt die Einheit von göttlicher Herrlichkeit und Natur andeutet (Comm. Gen., argumentum, CO 23:7-8). Spätestens hier wird deutlich, dass die Verdrängung des vorjüdischen, vorchristlichen, also paganen Kosmotheismus aus der gelehrten Perzeption (Janowski referiert nur die pagane Tempel- und Kultbildtheologie) zu kurz greift. Man wird den Eindruck nicht los, dass viele der hier schreibenden Autoren christliche Identität wie in altkirchlicher Zeit immer noch als Identität verstehen, «die im Gegenüber zu anders Denkenden, Juden wie Heiden, immer wieder neu definiert werden muss» (324). Ist die Zeit nicht längst da, in der wir gemeinsam voranschreitend — nicht zuletzt herausgefordert durch eine immer stärkere religiöse Durchmischung und eine wachsende Zahl religionsloser Menschen — gemeinsam nach transreligiösen Manifestationen der Schechina Ausschau halten sollten?

Weiter als Morgenstern, der eigentlich nur eine vor über hundert Jahren niedergeschriebene jüdische Position referiert, wagt sich keiner vor. Der gegenwärtige Reflexionsprozess, auf den man mit dem Buch gerne einwirken möchte, wird so höchstens gestreift. Immerhin ist es symptomatisch, dass der am nächsten an die Gegenwart heranreichende Beitrag jüdisches Denken thematisiert. Auch sonst scheinen die durch die Schoah herausgeforderten jüdischen Theologen bzw. Philosophen am ehesten mit Antworten auf Fragen nach Gottes Gegenwart aufwarten zu können, die Resonanz finden. Das Vorwort des Buches zitiert Emmanuél Lévinas. Hinzufügen könnte man Abraham Joshua Heschel (vgl. Leandro Petrucci, L'uomo come bisogno di Dio in Abraham Joshua Heschel: <http://mondodomani.org/dialegesthai/lp02.htm>) oder Jacques Derrida, (vgl. Jacques Julien, Tout lieu de croire: parcours avec Jacques Derrida: Théologiques 13, 2005, 157-184. DOI: 10.7202/012530ar).

Um allerdings bei den Menschen von heute und ihren Fragen und Bedürfnissen anzukommen, die sie im religiösen Bereich höchstens noch stammeln können, müsste man noch ganz andere Wege einschlagen. Papst Paul II. versuchte es, indem er die Wolke der Zeugen, die uns Gottes Antlitz vorbildhaft zeigen soll (vgl. Lumen Gentium 50), wie keiner vor ihm durch Heiligsprechungen vermehrte. Bei näherer Betrachtung erweisen sich allerdings viele dieser Lebensentwürfe als Porträts aus einem beengenden, in Europa weitgehend verschwundenen, katholischen Milieu. Wir leben in einer Zeit der immer rascheren Sequenzierung von

epochalen Umbrüchen, der Migration, des Klimawandels, der Fragilität menschlicher Beziehungen. Samuel Vollenweider hat wohl recht, wenn er seinen Beitrag mit einem «nachdenklichen Ton» schließt und «das Wegziehen und Abscheiden» (217) als Kehrseite des Wohnens Gottes in Erinnerung ruft.

Zitierweise: Thomas Staubli. Rezension zu: *Bernd Janowski. Das Geheimnis der Gegenwart Gottes.* Tübingen 2014
in: bbs 1.2017 http://www.biblische-buecherschau.de/2017/Janowski_Gegenwart.pdf