

# „ES GIBT KEINEN GOTT“

## Die Möglichkeit der Gottesleugnung und das Gottesbild in Psalm 9/10; 14; 53

### “There is no God”: Possible Atheism and the Image of God in Psalms 9/10; 14; 53

*Carolin Neuber, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Platz der Universität 3, D-79098 Freiburg im Breisgau,  
carolin.neuber@theol.uni-freiburg.de  
ORCID-ID: <http://orcid.org/0000-0002-1929-6521>*

**Abstract:** Die Aussage אֵין אֱלֹהִים „Es gibt keinen Gott“, die in Ps 9/10; 14; 53 als gegnerisches Zitat eingeführt wird, wird gewöhnlich als sogenannter „praktischer Atheismus“ verstanden, d. h. sie betreffe lediglich das erlebbare Wirken Gottes. Eine Leugnung seiner Existenz sei damit nicht gemeint. Analoge syntaktische Konstruktionen legen jedoch nahe, dass אֵין hier eine wirkliche Existenzleugnung Gottes ausdrückt, die auch religionsgeschichtlich zu plausibilisieren ist. Das stellt eine massive Anfrage an das Gottesbild dar, die von den drei Psalmen nachdrücklich beantwortet wird.

**Abstract:** The statement אֵין אֱלֹהִים “There is no God”, which is introduced in Ps 9/10; 14; 53 as an adversary quotation, is usually understood as so-called “practical atheism”, i.e. only concerning the experience of God’s doing and not entailing a denial of God’s existence. Analogous syntactical constructions, however, suggest that אֵין here expresses an actual denial of his existence. It can also be made plausible from the point of view of religious history. This represents a massive question to the image of God, which is answered emphatically by the three Psalms.

**Keywords:** atheism; theology; image of God; Psalms; adversaries.

Die Arbeitsgemeinschaft der Assistentinnen und Assistenten an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich (ArgeAss) hat sich auf ihrer letzten Jahrestagung mit „Gottesbildern“ befasst. Ein Randthema, das in diesem Zusammenhang wenig Beachtung findet, weil es meist prinzipiell für den Bereich alttestamentlicher Schriften ausgeschlossen wird, ist die grundsätzliche Leugnung der Existenz Gottes. Ein solcher sogenannter „theoretischer Atheismus“ sei für alttestamentliche Zeiten nicht denkbar. Dass eine absolute Leugnung der Existenz Gottes durchaus im Bereich des Möglichen liegt, wird im Folgenden anhand der Aussage „Es gibt keinen Gott (אין אֱלֹהִים)“ in Ps 10,4; 14,1; 53,2 herausgearbeitet. Ohne Zweifel stellt eine solche Äußerung einen Extremfall der alttestamentlichen Rede von Gott dar. Daher werden im Anschluss die drei Psalmen danach befragt, mit welchen Erfahrungen und welchem Gottesbild die Gottesleugnung in den Texten verbunden ist.

### 1. „Praktischer Atheismus“ oder Absage an die Existenz Gottes?

אין אֱלֹהִים „Es gibt keinen Gott“ – diese Äußerung wird in Ps 10,4 dem Frevler (רָשָׁע) und in Ps 14,1 und 53,2 dem *nabal* (נָבָל)<sup>1</sup> in den Mund gelegt.<sup>2</sup> Sie

<sup>1</sup> Das Wort נָבָל wird üblicherweise mit „(dummer/unvernünftiger) Tor“ übersetzt. Es dürfte aber besser als „Verneiner“ (vgl. Gillis Gerleman, *Der Nicht-Mensch. Erwägungen zur hebräischen Wurzel NBL*, VT 24 [1974] 147–158: 153–156; Wolfgang Hüllstrung, *Der Nabal spricht in seinem Herzen: „Es gibt nicht Gott“* [Ps 14,1]. Zur These vom sogenannten praktischen Atheismus im Psalter, in: Michaela Bauks u. a. [Hg.], *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?* [Psalm 8,5]. Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 165–175: 169–170) oder „Gottloser“, „Verächter“ (vgl. Johannes Marböck, נָבָל, ThWAT 5 [1986] 171–185: 176, 180; Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 51–100* [HThKAT], Freiburg i. B. u. a. 2000, 82), der seine Grenzen überschreitet, anmaßend und gottlos handelt, zu übersetzen sein, vgl. Ps 74,18: das נָבָל עַם, das den Namen JHWHs „verachtet“ (רָשָׁע pi.). Damit ist eine Verbindung zur Verneinung von אֱלֹהִים in Ps 14,1; 53,2 gegeben. Interessant ist in dieser Hinsicht auch der Rekurs auf נָבָלִים im Sinne von „Schandtat, Übertretung“ in Rechtskontexten, z. B. Gen 34,7; Dtn 22,21; Ri 19,23f.; 2 Sam 13,12; Jer 29,23.

<sup>2</sup> Die Frage, inwiefern Zitate der Gegner/innen in den Psalmen reale Zitate sind, die in den Psalm eingebaut werden, oder ob sie fiktiv sind und für den Psalmkontext eigens formuliert werden, kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Aus sprachwissenschaftlicher Sicht sind Zitate nicht unbedingt genaue Abbilder vorliegender Äußerungen (vgl. Andreas Gather, *Formen referierter Rede. Eine Beschreibung kognitiver, grammatischer, pragmatischer und äußerungslinguistischer Aspekte* [Studia Romanica et Linguistica 26], Frankfurt a. M. u. a. 1994, 115, 340–357; Meir Sternberg, *Point of View and the Indirections of Direct Speech*, *Language and Style* 15 [1982] 67–117; Meir Sternberg, *Proteus in Quotation-Land. Mimesis and the Forms of Reported Discourse*, *Poetics Today* 3,2 [1982] 107–156: 125–130; Carolin Neuber, *Affirmation und Anfechtung. Untersuchungen zu den Reden der Gegner in den Psalmen* [HBS 93], Freiburg i. B. u. a. 2019, 21–24), sondern werden von Zitierenden für die eigenen Zwecke verändert, wobei nicht selten generische,

wird meist als sogenannter „praktischer Atheismus“ verstanden,<sup>3</sup> d. h. so erklärt, dass der/die Sprecher/in zwar grundsätzlich natürlich wisse, dass es einen Gott (bzw. mehrere Götter) gibt, dass er/sie aber nicht glaube, dass das Tun Gottes (der Götter) in der Welt erfahrbar ist.<sup>4</sup> Denn eine völlige Leugnung der Existenz göttlicher Wesen gilt für die Menschen des Alten Orients und ebenso des Alten Israel als nicht denkbar. So schreibt etwa L. Köhler zu Beginn seiner „Theologie des Alten Testaments“:

„Daß es Gott nicht gebe, sagt zwar der Tor Ps 14 1 53 2, und auch die Törinnen mögen so reden Hiob 2 10; oder man mag ihn verleugnen und sagen, es sei nichts mit ihm אֱלֹהִים Jer 5 12. Aber das sind Äußerungen von Leuten, die unverständig sind, so unverständig, daß sie fast ebensogut frech und verderbt heißen können; und auch sie reden so, nicht um Gott selber zu leugnen, sondern um sich seinem Urteil und der Bindung an seinen Willen zu entziehen. *Sie ziehen sein Wirken, nach dem man sich richten müßte, aber nicht sein Dasein in Frage. Es ist praktischer Atheismus, wie ihn der Sünder treibt, nicht theoretischer Atheismus, von dem das AT nichts weiß.*“<sup>5</sup>

---

d. h. typisierte Aussagen erzeugt werden (vgl. Herbert Clark/Richard Gerrig, Quotations as Demonstrations, *Language* 66 [1990] 764–805: 773; für die Psalmen vgl. Neuber, Affirmation [Anm. 2] 51–56). Inhaltlich sind viele der in den Psalmen wiedergegebenen Reden der Gegner/innen „als wirkliche Rede im Mund der Widersacher des Beters gar nicht denkbar“ (Othmar Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen [SBM 7], Stuttgart 1969, 180). Der fingierte Charakter der gegnerischen Reden in den Psalmen ist weithin akzeptiert (vgl. Hans Walter Wolff, Das Zitat im Prophetenbuch. Eine Studie zur prophetischen Verkündigungsweise, in: ders. [Hg.], *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [TB 22], München 1964, 37–129: 72–73; Keel, Feinde [Anm. 2] 179–185; Dorothea Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen [WMANT 87], Neukirchen-Vluyn 2001, 121–124). Für die hier behandelte Fragestellung ist nun besonders interessant, dass eine zitierte Gottesleugnung demnach nicht nur etwas über die zitierten Gegner/innen aussagt, sondern auch über den/die Psalmisten/in, der/die eine solche Aussage in einen Psalm einbaut.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*. 1. Teilband. Psalmen 1–59 (BKAT 15,1), Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978, 106; Siegfried Schwertner, אֱלֹהִים, *THAT* 1 (1971) 127–130: 129–130. Der Begriff „Atheismus“ ist zu vermeiden, da er aus dem 16./17. Jh. n. Chr. stammt (vgl. Hans-Walter Schütte, *Atheismus*, *HWPh* 1 [1971] 595–599: 595–596) und daher als Anachronismus griechisch-philosophisches und humanistisch-modernes Gedankengut in den semitischen Text einträgt. Daher wird im Folgenden i. d. R. von „Gottesleugnung“ o. ä. die Rede sein.

<sup>4</sup> Die Leugnung wird damit begründet, dass der/die Leugner/in Gott nicht erkennt, d. h. keine Beziehung zu Gott spürt, da sein/ihr von Hochmut, Schuld oder Unwissenheit erfülltes Herz blind für diesen ist (vgl. John Kartje, *Wisdom Epistemology in the Psalter. A Study of Psalms 1, 73, 90 and 107* [BZAW 472], Berlin u. a. 2014, 64–65, unter Verweis auf James Kellenberger, *The Fool of the Psalms and Religious Epistemology*, *IJPR* 54 [1999] 99–113: 100). Daraus muss aber nicht unbedingt nur ein „praktischer Atheismus“ resultieren, vielmehr ist als Konsequenz auch eine völlige Leugnung der Existenz Gottes denkbar, nach dem Motto „was man nicht sieht/hört/spürt, ist nicht“ (s. u.).

<sup>5</sup> Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testamentes*. Tübingen <sup>4</sup>1966 (Hervorhebung C. N.).

Eine solche Unterscheidung in „Wirken“ und „Sein“ Gottes steht im Verdacht, anachronistisch zu sein;<sup>6</sup> Wirken und Sein Gottes sind vielmehr eng verbunden, (s. u. 2.2.3). Differenziert beurteilt dagegen O. Keel die gegnerischen Reden in den genannten Psalmen und schließt aus ihnen, dass sie „wenn auch heimlichen, so doch in seiner Radikalität und umfassenden Weite geradezu theoretischen Atheismus“<sup>7</sup> ausdrücken. H. Rechenmacher betont in Bezug auf die Aussage אֵין אֱלֹהִים, dass es weniger darum gehe, was „Exegeten dem Toren in Ps 14,1 aufgrund ihrer religionshistorischen Kenntnisse für eine bestimmte Zeit an religiösen Überzeugungen zutrauen, sondern was ihm der Psalmist zu glauben unterstellt. Und unter diesen Voraussetzungen ist es durchaus denkbar, dass es nicht nur um Gottes Wirkungslosigkeit geht, sondern um seine Nichtexistenz“.<sup>8</sup> Aber auch der/die Psalmist/in kann nur etwas unterstellen, was zu dieser Zeit überhaupt vorstellbar ist, sodass dieses Argument allein noch nicht schlüssig ist. Es muss auf andere Weise geklärt werden, ob die Aussagen eine Leugnung der Existenz Gottes darstellen oder nur seines Wirkens.

Dass es in der nachexilischen Zeit möglich ist, sich eine Welt ohne Götter vorzustellen, also die Existenz von Göttern grundsätzlich zu bestreiten, möchte M. Oeming nicht ausschließen.<sup>9</sup> Er verweist auf die Möglichkeit, dass die sophistische Philosophie in spätnachexilischer Zeit Einfluss auf den theologischen Diskurs in Judäa und Jerusalem genommen haben kann. Auch andere philosophische Strömungen, die aufgrund kosmologischer Spekulationen oder in Reaktion auf die auch hier verbreitete Frage, warum es dem Bösen gut, dem Guten

<sup>6</sup> Vgl. Hüllstrung, Nabal (Anm. 1) 170.

<sup>7</sup> Keel, Feinde (Anm. 2) 184–185. Vgl. zu Ps 14 Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen 1. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 101; Hüllstrung, Nabal (Anm. 1) 170–172 (mit anderem Gottesverständnis, vgl. 174–175, und Verständnis von V. 1–3, vgl. 173–175; gegen seine These, das Zitat des אֵין אֱלֹהִים werde in V. 1b fortgeführt und verbinde ein Urteil über die Nicht-Existenz Gottes mit einem Urteil über die Menschen, ist einzuwenden, dass in V. 1b kein neues Subjekt bezeichnet wird, so dass *innerhalb* eines Zitats V. 1b auf das Subjekt von V. 1aß zu beziehen wäre oder unverständlich bliebe).

<sup>8</sup> Hans Rechenmacher, Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit Jahwes. Formeln und ihre Relevanz für die Monotheismusdebatte am Beispiel Deuterocesajas, in: Carmen Diller u. a. (Hg.), Studien zu Psalmen und Propheten. FS Hubert Irsgler (HBS 64), Freiburg i. B. u. a. 2010, 237–250: 242.

<sup>9</sup> Vgl. Manfred Oeming, Das Buch der Psalmen. Psalmen 1. Psalm 1–41 (NSK.AT 13,1) Stuttgart 2000, 94–95, 106–107; ferner Ferdinand Dexinger, Atheismus. 1,1. Atheismus im Judentum, TRE 4 (1979) 349–351: 349: „Der Atheismus ist biblischem Denken nicht wesensfremd.“

aber schlecht gehe, ca. ab dem 5. Jh. v. Chr. atheistische Strömungen entwickelten,<sup>10</sup> können im gut vernetzten Mittelmeerraum auch im Bereich Judäas einflussreich gewesen sein.<sup>11</sup> Aus geistesgeschichtlicher Hinsicht ist es demnach möglich, dass die Aussage **אין אלהים** nicht nur das Wirken, sondern auch das Sein Gottes infrage stellt. Dies muss jedoch aus dem Wortlaut des Zitats heraus entschieden werden. Es ist daher zu untersuchen, welchen Aussagegehalt der kurze Nominalsatz in sich trägt. Dazu ist vor allem das Verständnis der sogenannten Negativ-Existenzpartikel **אין** zu ergründen.

## 2. **אין** als Ausdruck genereller Negation

### 2.1 Grundsätzliche Hinweise

Die Analyse des Aussagegehalts von **אין אלהים** und des Verständnisses der Partikel **אין** kann hier nur in eingeschränktem Maße stattfinden.<sup>12</sup> Es werden im Folgenden daher nur die wichtigsten zu bedenkenden Belege im AT präsentiert. Dazu ist zunächst zu begründen, nach welchen Kriterien die Auswahl zu erfolgen hat. Zuvor sind einige Spuren zu nennen, die sich unmittelbar aus der Formulierung **אין אלהים** ergeben.

Die Partikel **אין** lässt sich etymologisch von der Fragepartikel **אינה** ableiten, indem die Frage „Wo ist X?“ in einem Verständnis als rhetorische Frage zu der Aussage „X ist nicht hier“ führte.<sup>13</sup> Da der Ausspruch **אין אלהים** als Nominalsatz formuliert ist, einer Satzart, die für generelle, zeitlos gültige Aussagen verwendet wird, liegt die Grundsätzlichkeit der ausgedrückten Negation nahe. Der indeterminierte Singular zeigt an, dass nicht nur ein Einzelnes, sondern die „Gattung“

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Tim Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York 2015, bes. 75–137; ferner Dexinger, *Atheismus* (Anm. 9) 349.

<sup>11</sup> Für die weit ausgedehnte Präsenz griechischer Kultur bereits vor dem Hellenismus verweist A. Schüle auf zypriotische Kunst des frühen 7. bis zum späten 5. Jh. v. Chr. Da die Griechen neuassyrische und persische Infrastruktur für den Handel nutzten, wobei u. a. Phönizien einen Knotenpunkt bildete, ist die Verbreitung von Elementen griechischer Kultur im östlichen Mittelmeerraum spätestens in persischer Zeit anzunehmen (vgl. Andreas Schüle, *The Divine-Human Marriages [Genesis 6:1–4] and the Greek Framing of the Primeval History*, *ThZ* 65 [2009] 116–128: 124–126). Ein starker Einfluss hellenistischer Kultur im AT ist allerdings erst im Buch Kohelet wahrnehmbar (zur Diskussion vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet [HThKAT]*, Freiburg i. B. u. a. 2004, 105–107). Dies kann aber kein Ausschlusskriterium sein, da das fremde Denken wohl zunächst nur sporadisch Eingang in die zentralen religiösen Schriften gefunden haben dürfte. Ein solches „Blitzlicht“ könnte in den hier diskutierten Aussagen vorliegen.

<sup>12</sup> Für eine ausführlichere Argumentation vgl. die Untersuchung von Hans Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“. Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel (ATSAT 49), St. Ottilien 1997; ferner Neuber, *Affirmation* (Anm. 2) 123–138.

<sup>13</sup> Vgl. Schwertner, **אין** (Anm. 3) 8; Rechenmacher, *Gott* (Anm. 12), 17–18.

gemeint ist,<sup>14</sup> die hier aus אֱלֹהִים besteht. Doch was genau wird für אֱלֹהִים verneint? Das Wirken oder die gesamte Existenz? Da im Hebräischen für das Wirken, das ein Geschehen darstellt, eher ein Verbalsatz verwendet wird, ist auch für die Negation des Wirkens eher ein verneinter Verbalsatz zu erwarten (vgl. Zef 1,12; ähnlich für das Nicht-Wirken der falschen Götter in Jes 41,23; Jer 10,5).

Diese Erkenntnisse genügen jedoch noch nicht, um eine sichere Entscheidung über das Verständnis von אֵין אֱלֹהִים zu treffen. Dazu ist ein Vergleich mit passenden ähnlichen Belegen anzustellen, d. h. mit Sätzen, die die gleiche Grundstruktur aufweisen. Gesucht werden Nominalsätze mit Negativ-Existenzpartikel und nur einer weiteren, indeterminierten Konstituente.<sup>15</sup> Diese wurden von H. Rechenmacher für seine Untersuchung der Ausschließlichkeitsformel gesammelt und gesichtet.<sup>16</sup> Demnach gibt es neben Aussagen mit prinzipieller Existenznegation (1 Kön 5,18; 8,46; Mi 3,7; Ps 37,10 usw.) solche über örtliche Nichtanwesenheit (Ex 2,12; Num 21,5; Jes 50,2 usw.), wobei die beiden Kategorien schwer zu unterscheiden sind. Auch der Kontext ist wichtig für das Verständnis der Formel. Im Folgenden wird daher die Auswahl der Textstellen auf solche eingeschränkt, die sich einem ähnlichen Kontext zuordnen lassen: der Leugnung von Göttern, und zwar im Bereich monolatrischer bzw. (proto)monotheistischer Aussagen.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Benedikt Hartmann, Es gibt keinen Gott außer Jahwe. Zur generellen Verneinung im Hebräischen, ZDMG 110 (1960) 229–235: 229.

<sup>15</sup> Nicht berücksichtigt werden entsprechende Nominalsätze, die mit לֹא verneint werden. Diese weisen einen anderen Charakter auf. Durch לֹא wird im Nominalsatz i. d. R. nicht der ganze Satz negiert, auch wenn es an erster Stelle steht (z. B. Gen 7,2; Jer 4,22), sondern der Satzbestandteil, vor dem die Negation steht, insbesondere wenn nicht das Prädikat verneint werden soll (vgl. Paul Joüon/Takamitsu Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew [Subsidia Biblica 14], Rom 2005, § 160b). Damit wird nur eine Eigenschaft des Subjekts negiert, vgl. Jer 2,11 (לֹא אֱלֹהִים) und Dtn 32,21 (לֹא־אֱלֹהִים „Nicht-Gott“), nicht dessen Existenz. So ist wohl auch Hos 1,9 (לֹא עַמִּי „[das ist] Nicht-mein-Volk“; nicht: „mein Volk gibt es nicht“) zu verstehen (weniger klar in Hos 1,6: לֹא רַחֲמֵה „kein Erbarmen“). Schwer zu deuten ist Jer 5,12 (לֹא־הוֹיָא). Es wird jedoch wohl auch hier nicht um Negation der Existenz JHWHs gehen, sondern dessen Einfluss bzw. Identität („[Es ist] nicht er“; vgl. Georg Fischer, Jeremia 1–15 [HThKAT], Freiburg i. B. u. a. 2005, 233, 244).

<sup>16</sup> Rechenmacher, Gott (Anm. 12) 81–89, bes. 85–86. Rechenmacher bezeichnet die fraglichen Sätze als „einpolige Nominalsätze“, da אֵין in ihnen Kopula zu dem durch die verneinte Größe ausgedrückten Prädikat sei (Rechenmacher, Gott [Anm. 12] 81–82). אֵין ist jedoch als Adverb zu behandeln, das als Prädikat des Nominalsatzes dient (vgl. Joüon/Muraoka, Grammar [Anm. 15] § 102j; dagegen z. B. Pierre Swiggers, Nominal Sentence Negation in Biblical Hebrew: The Grammatical Status of אֵין, in: Karel Jongeling u. a. [Hg.], Studies in Hebrew and Aramaic Syntax. FS Jacob Hoftijzer, Leiden u. a. 1991, 173–179: 176–179). Rechenmachers Auflistung wird dadurch jedoch nicht beeinflusst.

<sup>17</sup> Zur Problematik der Begrifflichkeit „Monotheismus“/„Monolatrie“/„Polytheismus“ etc. vgl. bes. Gregor Ahn, Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?, in:

Die Beschränkung der Vergleichsstellen auf Aussagen über die Leugnung anderer Götter im Bereich monolatrischer bzw. (proto)monotheistischer Textpassagen ist angemessen, weil die Leugnung jedweder Gottheit eine Verschärfung dieser Aussagen darstellt. Die Grundannahme polytheistischer Vorstellungen in der Lebenswelt Israels scheint eine völlige Leugnung der Existenz von Gottheiten unplausibel und undenkbar zu machen. „Zugespitzt formuliert: Die einzige Form, in der der Atheismus im Rahmen einer polytheistischen Allgemeinkultur als denkbar erscheint, ist der Monotheismus.“<sup>18</sup> (Proto)monotheistische Aussagen, die ja bereits eine Bestreitung der Existenz von Gottheiten beinhalten, erweisen sich demnach als angemessene Spur, um der Bedeutung von אֱלֹהִים nachzugehen.

## 2.2 Vergleichsstellen zu אֱלֹהִים

Die zu untersuchenden Vergleichsstellen zu אֱלֹהִים müssen also einen dazu möglichst identischen Satzbau aufweisen und Teil einer (proto)monotheistischen Formel sein. Dies sind Nominalsätze, die außer der Negativ-Existenzpartikel אֵין nur eine einzige weitere, indeterminierte Konstituente – „Gottheit(en)“<sup>19</sup> – enthalten. Infrage kommen folgende Belegstellen: Dtn 4,35.39; 32,12.39; 1 Sam 2,2; 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,60; 2 Kön 1,3.6.16; 5,15; 1 Chr 17,20; Jes 43,11; 44,6; 45,5f.14.18.21f.; 46,9; Hos 13,4; Joël 2,27.<sup>20</sup> Als weitere Elemente des Nominalsatzes treten dort nur noch exkludierende Präpositionalverbindungen und/oder das Adverb לֹא, sowie gelegentlich weitere, z. B. lokative, Beifügungen auf. Nur die aufschlussreichsten Belege – aus 2 Kön, Dtn und DtJes – können im Folgenden kurz diskutiert werden.

---

Manfred Oeming/Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 1–10; Konrad Schmid, *Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels*, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid (Hg.) *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 11–38.

<sup>18</sup> Hüllstrung, *Nabal* (Anm. 1) 171.

<sup>19</sup> Meist אֱלֹהִים oder אֱל. In Jes 43,11; Hos 13,4 wird das Subjekt mit מוֹשִׁיעַ bezeichnet. Die Konstituente kann – recht häufig – elliptisch ausgelassen werden und ist dann als „Gottheit“ über den Kontext zu erschließen (Dtn 4,35.39; 1 Sam 2,2; 1 Kön 8,60; Jes 45,5f.14.18.22; Joël 2,27).

<sup>20</sup> Der überwiegende Teil der Belege entspricht der von Rechenmacher untersuchten Ausschließlichkeitsformel, vgl. Rechenmacher, *Gott* (Anm. 12) 162–163, 205.

### 2.2.1 Königsbücher

Sofern 2 Kön 1,3.6.16 nicht erst der dtr Redaktion zuzurechnen sind,<sup>21</sup> gehören diese Verse zu den frühesten Stellen, in denen die Ausschließlichkeitsformel verwendet wird. In der Auseinandersetzung des Propheten Elija mit Ahasja, dem König von Samaria, der in seiner Krankheit Boten zu Baal-Sebub von Ekron sendet, lässt Elija den König fragen: „Gibt es keinen Gott in Israel (הַמֶּלֶךְ אֵין־) (אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל)?“ Gegenüber der Minimalform אֵין אֱלֹהִים ist der Satz durch zwei Elemente erweitert: eine die Frage einleitende Präpositionalverbindung (הַמֶּלֶךְ) und eine Ortsangabe („in Israel“). Die Ortsangabe schränkt die Frage auf das Gebiet Israels ein. Über das Vorhandensein von Gottheiten außerhalb Israels wird also nichts gesagt. Es geht um die konkrete Existenz eines Gottes an einem bestimmten Ort, „in Israel“. Die rhetorische Frage verhandelt demnach die konkrete, grundsätzliche Negation der Existenz einer Gottheit in einem bestimmten Gebiet.

Einen Schritt weiter geht 2 Kön 5,15: Der Nicht-Israelit Naaman bekennt nach der Genesung von seiner Krankheit, „dass es keinen Gott auf der ganzen Erde gibt außer in Israel (כִּי אֵין אֱלֹהִים בְּכָל־הָאָרֶץ כִּי אִם־בְּיִשְׂרָאֵל)“. Die Minimalform ist hier durch eine Ortsangabe (בְּכָל־הָאָרֶץ) und eine exkludierende Formel (כִּי אִם־בְּיִשְׂרָאֵל) erweitert. Die Ortsangabe bezieht die Aussage auf die ganze Erde, somit sind andere Gottheiten „außer in Israel“ generell ausgeschlossen. Mit V. Haarmann liegt ein monotheistisches Bekenntnis vor: „Die Formulierung mit der Ausnahmepartikel אִם כִּי bringt [...] zum Ausdruck, dass die Existenz von anderen Göttern ausgeschlossen wird, insofern es eben *nur* in Israel einen Gott gibt. Es spricht daher nichts dagegen, Naamans Bekenntnis im vollen Sinne für ein monotheistisches Bekenntnis zu halten.“<sup>22</sup> Daraus ist zu schließen, dass die

<sup>21</sup> Zu Datierung und Einheit von 2 Kön 1,2–17 vgl. z. B. Georg Hentschel, 2 Könige (NEB.AT 11), Würzburg 1985, 5; Ernst Würthwein, Die Bücher der Könige. 1 Könige 17 bis 2 Könige 25, Könige 2 (ATD 11,2), Göttingen 1984, 267; Volkmar Fritz, Das zweite Buch der Könige. Könige 2 (ZBK.AT 10,2), Zürich 1998, 8; Burke O. Long, 2 Kings (FOTL 10), Grand Rapids 1991, 7.

<sup>22</sup> Volker Haarmann, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nicht-Israeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (ATHANT 91), Zürich 2008, 164–165; mit Verweis auf Hartmann, Gott (Anm. 14) 233; Alexander Rofé, The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, their Literary Types and History, Jerusalem, 1. engl. Ausgabe, 1988, 127–128 (hebr. 1983). Zur wahrscheinlich dtr Datierung der Naamanerzählung vgl. Long, Kings (Anm. 21) 68; Fritz, Könige (Anm. 21) 31; Rechenmacher, Gott (Anm. 12) 184. Für eine universale Geltung JHWHs und gegen jede territoriale Einschränkung spricht zusätzlich, dass „Naaman den Gott Israel auch in seiner Heimat in Aram verehren kann [...]. Die Erzählung versäumt entsprechend nicht, zu betonen, dass auch Naamans Siege gegen Israel schon immer allein auf JHWH beruhten (V. 1). JHWHs Machtbereich ist hier *in keiner Weise* eingeschränkt. Die Erzählung ist [...] Beleg für einen umfassenden Universalismus [...]“ (Haarmann, JHWH-Verehrer [Anm. 22] 165).



verwendete Formel mit אֵין die Existenz (und nicht nur das Wirken) anderer Gottheiten generell verneint.

### 2.2.2 Deuteronomium

Mit 2 Kön 5,15 ist also bereits eine monotheistische Aussage erreicht, die aller Wahrscheinlichkeit nach in einen dtr Kontext einzuordnen ist. Diesem sind auch die beiden Vergleichsstellen Dtn 4,35.39 ([מְלִבְדוֹ] אֵין עוד) zuzuweisen, die nach vorherrschender Meinung in die spätexilische Zeit zu datieren sind.<sup>23</sup> Die Minimalformel (hier mit Auslassung von אֱלֹהִים) wird nicht mehr lokal eingeschränkt, sondern nur durch verstärkendes [מְלִבְדוֹ] עוד ergänzt. Vor einem universalgeschichtlichen Hintergrund, der u. a. durch den Merismus „Himmel–Erde“ in V. 39 (כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתַּחַת) „...dass JHWH der Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten“) eingeführt wird, soll die Beziehung zwischen Israel und JHWH geklärt werden. Die Rede von anderen Gottheiten wird im ganzen Kontext „peinlich vermieden“<sup>24</sup> bzw. erfolgt nur hypothetisch, was darauf hinweist, dass kein polytheistisches Referenzsystem vorliegt bzw. dieses mit sprachlichen Mitteln ausgeschlossen werden soll. Die Negation mit אֵין ist an diesen Stellen demnach generell gegen die Existenz anderer Gottheiten gerichtet.<sup>25</sup>

### 2.2.3 Deuterocesaja

Die zahlreichen Vergleichsstellen aus dem deuterocesajanischen Korpus (Jes 43,11; 44,6; 45,5f.14.18.21f.; 46,9) können wegen der grundlegenden Ähnlich-

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Georg Braulik, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: Ernst Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg i. B. u. a. 1985, 115–159: 138; Rechenmacher, *Gott* (Anm. 12) 181.

<sup>24</sup> Rechenmacher, *Gott* (Anm. 12) 196; vgl. Braulik, *Geburt* (Anm. 23) 140–142.

<sup>25</sup> Das monotheistische Verständnis wird bestritten von Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“* (FAT 2, 1), Tübingen 2003, 78–85. Nach seiner Ansicht schließt אֵין עוד nicht die generelle Existenz eines Objekts aus, „but only if there is such an object in a person’s immediate domain“ (MacDonald, *Monotheism* [Anm. 25] 84). In den von ihm angegebenen Stellen (Gen 19,12; 43,6; 1 Sam 18,8; 1 Kön 22,7f.; 2 Kön 4,6; Am 6,10) wird jedoch der Bezugsrahmen bzw. die Sphäre („domain“), auf die sich die Existenz oder Nicht-Existenz bezieht, durch Präpositionen (ל in Gen 19,12; 43,6; 1 Sam 18,8; מֵ in Am 6,10), Lokationen (פֶּה in 1 Kön 22,7f.) oder kontextuell (2 Kön 4,6) eingeschränkt. In Dtn 4 ist der Bezugsrahmen jedoch universell. Zur Widerlegung der Argumente MacDonalds vgl. Rechenmacher, *Unvergleichlichkeit* (Anm. 8) 240–241; Georg Braulik, *Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40*, in: ders. (Hg.), *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart 2006, 137–163, bes. 153–163; Neuber, *Affirmation* (Anm. 2) 129–130. Die Untersuchung von Stellen, die nicht Gottheiten, sondern Objekte als Subjekt aufweisen, bestätigt die hier skizzierten Ergebnisse, kann aber aufgrund des Umfangs nicht aufgenommen werden, vgl. hierzu die genannte Literatur.

keit summarisch behandelt werden. Auf JHWH wird jeweils durch eine exkludierende Präpositionalverbindung (מְבַלְעָדֵי, זוּלָתֵי) Bezug genommen. Wie bei Dtn 4,35.39 ist keine lokale Einschränkung („in Israel“) gegeben, auch kein personaler Bezug („für euch“).<sup>26</sup> Die Negation gilt somit universal, was im Kontext der Formeln z. B. durch Merismen (Jes 44,6 „Erster–Letzter“; 45,18 „Himmel–Erde“) betont werden kann. Zudem werden im Kontext mehrerer Stellen andere Gottheiten implizit oder ausdrücklich negiert (Jes 43,10; 44,6; 45,7.18). Die Gottheiten werden als menschliches Machwerk entlarvt (Jes 44,9–20; 46,5–10), die sich nicht bewegen und nicht antworten können. Mit ihrer Wirksamkeit ist auch ihre Existenz widerlegt, denn anders als bei Sachen ist die Existenz von Gottheiten nur über ihr Wirken gegeben: „ihr seid nichts und euer Tun ist nichts“ (Jes 41,24.29) – da kein Tun wahrnehmbar ist, ist auch kein Dasein gegeben: „Was wirkt, ist; was nicht wirkt, ist nicht“.<sup>27</sup> Nach anderer Aussage sind die Götzen אֱוִי „Lüge, Schein“ (z. B. Jer 18,15; Jon 2,9; Ps 31,7), d. h. leer, ohne Realität. Das Bekenntnis zu JHWH als Schöpfergott lässt zudem „keinen Raum für

<sup>26</sup> Ein solcher Bezug erfolgt z. B. für Hos 13,4 durch den Kontext, der klarstellt, dass es um einen Gott für Israel geht („dein Gott“).

<sup>27</sup> Keel, Feinde (Anm. 2) 63. „„Existenz“ und „Effizienz“ kann man hier nicht auseinanderdividieren, da es um Götter, nicht um tote Gegenstände geht“ (Hans-Jürgen Hermisson, Gibt es die Götter bei Deuterocesaja?, in: Axel Graupner u. a. [Hg.], Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 109–123, 119). Der Einwand, dass in der polemischen Szene Jes 41,21–29 die Götter(bilder) direkt angesprochen werden und der Erweis der Nicht-Existenz des Adressaten daher ein widersprüchliches und „holpriges Bild“ entstehen lasse (vgl. Sonja Ammann, Götter für die Toren. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament [BZAW 466], Berlin u. a. 2015, 53), trägt m. E. nicht. Der Text ist ja von seiner Pragmatik her nicht an die Götter(bilder) gerichtet, sondern an menschliche Adressaten im Volk Gottes. Die Vorstellung der Ansprache eines nicht eigentlich vorhandenen Adressaten kann außerdem gerade durch die Absurdität zur Polemik des Textes beitragen. Zudem ist zu differenzieren: In Jes 41,21–29 (und 44,9–20) mag das zentrale Anliegen das Tun der vermeintlichen Götter in ihrer Repräsentationsform als Götterbilder sein (vgl. Ammann, Götter [Anm. 27] 53; dafür spricht auch die verbal gestaltete Wendung אֲרֵי־תִיטִיבוּ וְתִרְעוּ, V. 23b, vgl. die ähnliche Formulierung in Zef 1,12; hierzu Neuber, Affirmation [Anm. 2] 143–151). In den oben herangezogenen Belegen der untersuchten Formel sind jedoch nirgendwo die Götter(bilder) angesprochen, sondern diejenigen, die JHWH erkennen und verehren sollen. Das Nebeneinander von Polemik gegen unwirksame Götterbilder (!) und Negation der Existenz der Götter in Jes 41–46 ist durchaus logisch zu verknüpfen: aus der gezeigten Unwirksamkeit folgt unmittelbar die Nicht-Existenz. Diese gedankliche Verbindung erklärt auch, dass in Ps 10,4 im Zitat des אֲשַׁע Nicht-Handeln und Nicht-Existenz nebeneinander gestellt sein können (בְּלִי־יָדָשׁ אֵין אֱלֹהִים): Die beiden Aussagen gehören als Begründung und Folgerung zusammen (vgl. Neuber, Affirmation [Anm. 2] 142).

die Existenz weiterer Götter.<sup>28</sup> Nach allgemeinem Konsens liegen bei Deuterosejaja monotheistische Aussagen aus spätexilischer Zeit vor.<sup>29</sup>

#### 2.2.4 Zusammenfassung

Alle genannten Belege von Nominalsätzen mit ׀יָ וְ und einer indeterminierten Gottesbezeichnung (oder einer elliptischen Auslassung derselben) drücken die Negation der Existenz des genannten Subjekts aus. Eine Einschränkung des Geltungsbereichs der Negation kann durch exkludierende Präpositionalverbindung („außer mir/ihm [= JHWH]“) und/oder Lokation (z. B. „in Israel“) bzw. personalen Bezug („für euch“) gegeben sein, wobei letztere auch kontextuell erfolgen kann. Die Bewertung der Belege hat ergeben, dass es sich um eine absolute Absage an die *Existenz* – nicht bloß an die Wirksamkeit – handelt, da sich die Aussagen in einem (proto)monotheistischen Kontext bewegen und Existenz und Wirksamkeit nach DtJes nicht zu trennen sind.

Die Negation ist, wie gesagt, jeweils in ihrem Geltungsbereich eingeschränkt. Eine Einschränkung auf Israel führt zu einer monolatrischen Aussage (z. B. 2 Kön 1,3.6.16; 5,15; vgl. Hos 13,4): Nur für diesen Bereich wird die Existenz anderer Gottheiten ausgeschlossen (wobei es sich teils um eine „Soll“-Anforderung handelt).<sup>30</sup> Fällt dieser Bezugsrahmen weg und gilt die Aussage universal (was explizit oder im Kontext gegeben sein kann), wird sie zu einem monotheistischen Bekenntnis (Dtn 4,35.39; Jes 43,11; 44,6; 45,5f.14.18.21f.; 46,9): Die Einschränkung „außer mir“ o. ä. schließt nur noch JHWH von der Negation aus. Fällt auch diese Einschränkung weg, bleibt für das Verständnis des Satzes ׀יָ וְ ׀לְהִיִּם die generelle Negation der Existenz jedweder Gottheiten, inkl. JHWH. Die Negativ-Existenzpartikel ׀יָ וְ bezieht sich daher nicht nur darauf, ob ein Wirken eines grundsätzlich vorhandenen göttlichen Subjekts wahrgenommen werden kann (sog. „praktischer Atheismus“, s. o.), sondern ob dieses Subjekt tatsächlich existiert. Dies entspricht im Übrigen der Verwendung von ׀יָ וְ in Ps 14,1.3; 53,2.4: „Es gibt keinen, der Gutes tut“ (׀יָ וְ עֲשֶׂה-טוֹב): Hier ist sicher nicht anzunehmen, dass es grundsätzlich Menschen gebe, die Gutes tun, man nehme

<sup>28</sup> Rechenmacher, Gott (Anm. 12) 202.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Fritz Stolz, Monotheismus in Israel, in: Othmar Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BiBe 14), Fribourg 1980, 143–189: 179; Hermann Vorländer, Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: Bernhard Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 84–113: 93; Rechenmacher, Gott (Anm. 12) 199.

<sup>30</sup> Eine weitere Art der Einschränkung kann durch Personalsuffixe gegeben sein, die etwa in Ps 42,4.11; 79,10; 115,2 die durch „Wo ist dein Gott?“ in Frage gestellte Gottheit als persönlichen Gott des Beters bzw. der Beterin kennzeichnen, dessen Rettungshandeln für diese(n) in Frage gestellt wird.

es aber nicht wahr. Vielmehr geht es darum, dass solche Leute gar nicht existieren.

### 2.3 Religionsgeschichtlicher Kontext

Die Aussage  $\text{אֵין אֱלֹהִים}$  in Ps 10,4; 14,1; 53,2 ist daher als Negation der Existenz Gottes, d. h. JHWHs zu begreifen. Religionsgeschichtlich lässt sich die Aussage schlüssig herleiten. Die Negation der Existenz von Gottheiten „außer mir/ihm [= JHWH]“ in Dtn und DtJes ist, wie gesagt, in Zusammenhang mit monotheistischen Kontexten und deren Vorläufern zu sehen. Das monotheistische Denken etablierte sich im zeitlichen Kontext des Babylonischen Exils, dessen katastrophale Erschütterungen die Verheißungen und das wirkmächtige Handeln JHWHs in Frage stellten. Als Gegenreaktion wurden JHWHs universale Geschichtsmächtigkeit und seine Verfügungsgewalt über die ganze Erde herausgestellt (vgl. Hab 1,5f.; Jer 5,15; Ez 26,7), die dann sekundär auch die Vorstellung einschließt, dass JHWH als Schöpfer der Welt anzusehen ist,<sup>31</sup> weswegen es neben ihm keine anderen Götter geben kann. „Die Leugnung aller anderen Götter dient [...] dazu, der marginalen jüdischen Randgruppe in ihrer fremdreligiösen Umwelt den Glauben an ein universales geschichtliches Handeln ihres Gottes zu ermöglichen.“<sup>32</sup>

Der ausschließliche Glaube an einen einzigen Gott wird jedoch problematisch, wenn dessen Handeln nicht verspürt wird. Die hinter der Theodizeefrage liegende Erfahrung, dass Gott nicht eingreift, wenn es den Frommen schlecht, den Gottlosen hingegen gut geht, scheint in nachexilischer Zeit an Brisanz zu gewinnen, was durch steigende soziale Ungerechtigkeit und die vergebliche Erwartung der Gerechtigkeit Gottes ausgelöst sein dürfte.<sup>33</sup> Während das Ijobbuch als Reaktion darauf den Modus der Anklage Gottes wählt, dürfte die Ausklammerung der Wirklichkeit Gottes aus der Realität eine ebenso häufige Antwort auf das Problem sein: Da Gott nicht eingreift, ist er für die Welt ohne Belang. Wenn aber eine Gottheit nicht sieht, hört und handelt, dann – so war bereits die Schlussfolgerung bei DtJes – existiert sie auch nicht. Die Nichterfahrbarkeit des Handelns JHWHs führt dann womöglich nicht nur dazu, dass man nicht mehr von seiner Relevanz für die Welt ausgeht, sondern kann auch zur Folge haben,

<sup>31</sup> Vgl. Hans Wildberger, *Der Monotheismus Deuterocesajas*, in: Herbert Donner u. a. (Hg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. FS Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 506–530: 511; Othmar Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, 2 (OLB 4,2), Göttingen 2007, 861–862.

<sup>32</sup> Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT 8,2), Göttingen 1992, 436–437.

<sup>33</sup> Zu den gesellschaftlichen Verhältnissen in Juda nach dem Exil vgl. z. B. Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 143–148, 177–178.

dass man seine Existenz an sich abstreitet. Die Möglichkeit einer solchen Existenzleugnung jeglicher Gottheiten durch den Einfluss griechischer Philosophie auch im Bereich von Jerusalem und Judäa spätestens ab dem 5. Jh. v. Chr. wurde oben (1.) bereits begründet. Eine solche im Wortsinn „gottlose“ Haltung dürfte natürlich in der Gesellschaft kaum offen gezeigt worden sein, sondern wurde „im Herzen“ (Ps 14,1; 53,2), d. h. im Inneren, verborgen,<sup>34</sup> während man äußerlich durchaus kultischen und anderen Verpflichtungen nachgehen konnte. Die Verfasser/innen der Psalmen greifen daher wahrscheinlich keine tatsächlich getätigte Äußerung „Es gibt keinen Gott“ auf (wobei es auch nicht auszuschließen ist), sondern verdichteten Haltung und Überzeugung der Gottlosen in kürzester Form.<sup>35</sup>

Ps 9/10 wird allgemein in die hellenistische Zeit bzw. in den Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit datiert.<sup>36</sup> Die Nennung der גוֹיִם (9,6.16.18.20.21) in Verbindung mit den רַשְׁעִים (9,6.17.18; 10,2–4.13.15) deutet auf eine Zeit, in der fremde Bevölkerungselemente in Jerusalem und Umgebung zu Einfluss gekommen sind. Der Psalm ist zudem geprägt von der Spannung, die aus der zunehmenden Spaltung zwischen armen und reichen Bevölkerungsteilen resultiert (vgl. bes. 10,8–10). Er ist demnach sicher nach den monotheistischen Aussagen in Dtn und DtJes entstanden und kann eine Weiterentwicklung der oben beschriebenen Negation enthalten. Auch Ps 14 und 53 dürften wegen der angedeuteten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen (vgl. bes. 14,3f.; 53,4f.), vor allem aber wegen der Vorstellung von JHWH als dem „im Himmel Thronenden“ (14,2; 53,3), der zugunsten der Armen und Gerechten eintritt (14,5f.; 53,5f.), als nachexilisch einzustufen sein.<sup>37</sup> Damit ist auch für diese beiden Psalmen ein Verständnis von אֵין אֱלֹהִים als absolute Negation der Existenz Gottes denkbar.

<sup>34</sup> Die Redeeinleitung „im Herzen sprechen“ ist charakteristisch für überhebliche und gegen Gott oder Menschen gewandte Rede, vgl. Gen 27,41; Dtn 8,17; 9,4; Ps 10,6.11.13; 35,35; 74,8; Jes 14,13; 47,8.10; Zef 1,12; 2,15; Obd 1.3 (vgl. Neuber, Affirmation [Anm. 2] 47–51).

<sup>35</sup> Zur Frage nach dem realen Hintergrund der in den Psalmen zitierten Aussprüche s. o. Anm. 2.

<sup>36</sup> Vgl. u. a. Hossfeld/Zenger, Die Psalmen 1 (Anm. 7) 82; Dirk Sager, Polyphonie des Elends. Psalm 9/10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext (FAT 2, 21), Tübingen 2006, 203–212; Notker Füglistler, „Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren“. Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: Georg Braulik, u. a. (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS Norbert Lohfink, Freiburg i. B. u. a. 1993, 101–124: 115–118.

<sup>37</sup> Vgl. Corinna Körting, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006, 131–132 mit Verweis auf Beate Ego, „Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums“. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, ZAW 110 (1998) 556–569: 568. Dies wird bestätigt durch die Untersuchungen von Christoph Koch, Gottes himmlische Wohnstatt. Transfor-

### 3. Das Gottesbild in Ps 9/10; 14; 53

Mit dem Zitat „אין אלהים“ wird dem  $\text{רָשָׁע}$  in Ps 10 bzw. dem  $\text{נִבְלֵל}$  in Ps 14 und 53 demnach die Leugnung der Existenz Gottes in den Mund gelegt: „Es gibt keinen Gott“ ist nicht nur eine Absage an JHWHs Wirkmächtigkeit, sondern sogar an seine Existenz. Die drei Psalmen setzen sich damit wohl mit Anfragen zur Zeit ihrer Entstehung auseinander. Zwar greifen die Zitate, wie bereits erörtert, nicht unbedingt Sätze auf, die tatsächlich so geäußert wurden, sie fassen aber eine in der Gesellschaft vorhandene Haltung und Überzeugung in Worte. Es geht daher in der Zitierung der Aussage und der Auseinandersetzung mit ihr nicht um eine theoretische Diskussion, sondern um einen Diskurs der Zeit und der Gesellschaft, der bearbeitet wird. Die Möglichkeit, nicht nur das Wirken, sondern auch die Wirklichkeit Gottes in Zweifel zu ziehen und abzustreiten, stellt eine extreme Anfechtung für das Gottesbild dar. Die Psalmen nehmen diese Anfechtung auf, um ihr etwas entgegensetzen. Wie sie dies tun und welches Gottesbild der Negation Gottes entgegengesetzt wird, wird im Folgenden untersucht.

#### 3.1 Psalm 9/10

Der Doppelpsalms Ps 9/10 vereint mehrere Themen:<sup>38</sup> Auf die Betonung des Gerichtshandelns JHWHs in Ps 9,4–9 folgen Lobpreis und Vertrauen angesichts Gottes Handeln in 9,10–19 und ein anschließender Appell 9,20f. Danach folgen eine ausführliche und intensive Notschilderung (10,1–11) und der dringende Appell an JHWH, zugunsten der Armen zu handeln (10,12–13.15), bevor der Psalm mit weiteren Vertrauensaussagen (10,14.16–18) beschlossen wird. Das Zitat mit der Gottesleugnung findet sich in der Notschilderung (10,4); es ist eines von insgesamt vier Zitaten der Frevler (10,4.6.11.13). Die Erfahrung, dass die Armen von den Frevlern äußerst stark bedrängt sind (die Feindklage in Ps 10 gehört zu den längsten und intensivsten des Psalters), JHWH aber offenbar nicht eingreift, sondern „fern steht“ (10,1), stellt eine Ausprägung der Theodizee-Problematik dar, auch wenn der Psalm insgesamt von Gotteslob und Vertrauen gerahmt ist. Die Frage nach dem verborgenen Gott, die hier laut wird (10,1.11), entspricht der Situation, die oben als Kontext für den Zweifel an der Existenz eines Gottes

---

mationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit (FAT 119), Tübingen 2018, 15–43. Es gibt aber auch Stimmen, die von einem spätvorexilischen Grundbestand ausgehen, vgl. z. B. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (Anm. 1) 81, Hossfeld/Zenger, Die Psalmen 1 (Anm. 7) 99.

<sup>38</sup> Auf eine exakte Ausarbeitung der Struktur soll hier verzichtet und nur die wesentlichen Eckpunkte benannt werden. Für eine begründete Gliederung von Ps 9/10 vgl. Neuber, Affirmation (Anm. 2) 98–113, dort auch zum Folgenden; einen anderen Vorschlag bietet Sager, Polyphonie (Anm. 36) 24–42.

ermittelt wurde. Die Aussage, es gebe keinen Gott (10,4), fügt sich in einer Interpretation als Bestreitung der Existenz Gottes gut in den Psalm ein.

Die verschiedenen Abschnitte des Psalms, deren thematische Konstituenten „Gericht“, „Vertrauen“ und „Not (wegen des Agierens der Frevler)“ sind, werden über kontrastive Strukturen zusammengehalten, die durch Stichwortverknüpfungen und spezifische Zeitangaben erzeugt werden. Dabei werden insbesondere Worte aus den gegnerischen Zitaten aufgegriffen. So wird  $\text{דרש}$ , eines der Leitworte des Psalms, in den Zitaten 10,4.13 gebraucht, um JHWHs richtendes Handeln<sup>39</sup> abzustreiten, während das Wort in 9,13 und 10,15 für das Vertrauen auf bzw. den Appell an JHWHs Einschreiten verwendet wird. In 9,11 wird  $\text{דרש}$  positiv für Personen verwendet, die JHWH „suchen“ ( $\text{דרשׁוּ יְהוָה}$ ), denen zudem diejenigen, die „deinen [= JHWHs] Namen kennen“ ( $\text{יודעי שְׁמֶךָ}$ ), parallel zugeordnet werden. Ihnen wird zugesagt, nicht von JHWH verlassen ( $\text{עזב}$ ) zu werden. Beiden stehen in 9,18 kontrastiv die  $\text{גוֹיִם}$  gegenüber, die Gott *vergessen* ( $\text{פָּלִי-גוֹיִם שָׁכַח אֱלֹהִים}$ ), ihn also gerade *nicht* „suchen“ oder „kennen“. Das „Vergessen“ behaupten die Frevler hingegen in 10,11 von JHWH: „Vergessen hat Gott, er hat verborgen sein Angesicht, er sieht nicht – für immer ( $\text{נִשְׁכַּח אֵל הַסְתִּיר}$ ) ( $\text{פָּנָיו בְּלִי-רְאָה לְנֹצֵחַ}$ ).“<sup>40</sup> In diesem Zitat wird außerdem behauptet, Gott habe sein Angesicht verborgen und sehe (die Not der Armen bzw. das Tun der Frevler) nicht – und das werde sich auch nicht mehr ändern ( $\text{לְנֹצֵחַ}$ )! Allen Behauptungen der Frevler hält Ps 9/10 mit demselben Vokabular, den Leitworten  $\text{דרש}$  (5x),  $\text{ראה}$  (3x) und  $\text{שָׁכַח}$  (5x), bzw. deren Gegenbegriffen, z. B.  $\text{זכר}$  (2x), die Zuwendung JHWHs entgegen oder erbittet diese dringend: Gott *soll und wird* „sehen“ (9,14; 10,14), den Hilferuf bzw. die Personen in Not nicht „vergessen“ (9,13.19; 10,12), vielmehr auf sie „hören“ (10,17), daran „denken“ (9,13) und das Unrecht „ahn- den“ ( $\text{דרש}$ , 9,13; 10,15) – und dieses königliche Gerechtigkeitshandeln gilt für immer (9,6; 10,16), während die Not-Zeiten (10,1) ein Ende finden werden (9,19).

<sup>39</sup> Zu  $\text{דרש}$  mit JHWH als Subjekt vgl. Claus Westermann, Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien 2 (TB 55), München 1974, 162–190: 175–176; Siegfried Wagner,  $\text{דרש}$ , ThWAT 2 (1977) 313–329: 326–327. JHWH wird mit der Wurzel  $\text{דרש}$  als einer charakterisiert, der etwas einfordert (z. B. Gen 9,5; Dtn 23,22), der Rechenschaft fordert (z. B. Ez 33,6; 2 Chr 24,22) und dafür die Herzen erforscht (1 Chr 28,9), mit dem Ziel Gerechtigkeit herzustellen und aufrechtzuerhalten. Die Bestreitung dieses Handelns mit  $\text{דרש}$  in Ps 10,4.13 ist in dieser Form einmalig für das AT.

<sup>40</sup> Das Reden über Gottes Nicht-Wahrnehmen in V. 11 scheint unvereinbar mit der Bestreitung seiner Existenz. Doch hier wie in Ps 10,4 ( $\text{בְּלִי-יִקְרֶשׁ אֵין אֱלֹהִים}$ ) ist eine Beziehung von Begründung und Folgerung anzunehmen (vgl. Anm. 27): Weil die Frevler annehmen, dass Gott nicht wirkt, gehen sie davon aus, dass es ihn gar nicht gibt.

Das kontrastierende Argumentationsgefüge zwischen Behauptung der Frevler und erhoffter und erbetener Aktion JHWHs baut in Ps 9/10 Oppositionen zwischen JHWH und den Frevlern bzw. zwischen den Frommen und den Frevlern auf, während die positive Beziehung Fromme – JHWH bestärkt wird. Dabei sind es gerade die gegnerischen Zitate, die durch ihr Vokabular in diese Kontraste einbezogen sind. Zwar ist die Aussage  $\text{אֵין אֱלֹהִים}$  nicht direkt über das verwendete Vokabular darin eingebunden, hat aber daran Anteil, da es eine Hälfte des Zitats 10,4 bildet und eng an den zweiten Teil dieser Äußerung ( $\text{בְּלִי-יְדִרָשׁ}$ ) angebunden ist. Die gegnerischen Zitate werden durch das sich über den ganzen Psalm hinziehende Netz affirmierender Sprache entkräftet. Gegen die Angriffe auf das Gottesverhältnis, die bis hin zur Bestreitung der Existenz jeglicher Gottheit gehen, wird ein positives Gottesbild gestellt: indem die Wahrnehmung (bes. 10,14–17) und das Handeln JHWHs (bes. 9,5–9.12–15; 10,14f.) betont werden, wird mit Gottes Wirkmächtigkeit (vgl. dagegen die Götzen bei DtJes) seine Existenz gleichsam bewiesen. Der Bestreitung der Existenz Gottes setzt der Psalm das Bild eines aktiven, wahrnehmenden und eingreifenden Gottes entgegen.

### 3.2 Psalm 14 und 53

Die beiden Psalmen Ps 14 und Ps 53 stellen eine Doppelüberlieferung dar, unterscheiden sich aber in einigen Aspekten, wodurch sie ein je eigenes Profil gewinnen. Sie werden im Folgenden wegen der weitgehenden Übereinstimmung gemeinsam behandelt und die spezifischen Aspekte soweit hier relevant berücksichtigt.<sup>41</sup> Anders als Ps 9/10 sind Ps 14 und 53 nicht als Gebet gestaltet, sondern als weisheitliche Unterweisungen mit prophetischer Gerichtsankündigung.<sup>42</sup> Die Menschen, auf die Gott vom Himmel her herabblickt, werden in 14,1–4; 53,2–5 ausnahmslos als Übeltäter ( $\text{פְּעֻלֵי אָוֶן}$ ) wahrgenommen, die gegen die Frommen (so ist wohl  $\text{עַמִּי}$  „mein Volk“ zu verstehen) agieren und keine Einsicht, d. h. keine Gotteserkenntnis haben. Es gibt keinen, der Gott sucht; stattdessen lässt sich die Haltung der Menschen in der Aussage „Es gibt keinen Gott“ zusammenfassen. Hintergrund für die Schilderung der verdorbenen Welt dürfte eine notvolle Erfahrung einer Gesellschaft sein, in der die Gottlosen ungestraft ihrem Tun nachgehen können, während die Frommen in Bedrängnis geraten. Gott wird

<sup>41</sup> Zur weiteren Differenzierung vgl. z. B. Körting, *Zion* (Anm. 37) 121–131; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100 (Anm. 1) 75–79.

<sup>42</sup> Die Sprache ist beschreibend, belehrend und weisheitlich geprägt. Weisheitliche Terminologie ist z. B.  $\text{נִבְּל}$  (14,1; 53,2),  $\text{מִשְׁפִּיל}$  (14,2; 53,3),  $\text{יִדַע}$  (14,4; 53,5). Auch der Fragestil und die zugrundeliegende Ordnungsvorstellung sind weisheitlich. Eine Anrede Gottes in 2. Person ist nicht enthalten. Die letztliche Zuordnung zu einer Gattung ist umstritten. Vgl. Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen* 1 (Anm. 7) 341–342; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100 (Anm. 1) 79–81.



zwar als vom Himmel schauend skizziert und sein Eingreifen in 14,5; 53,6 erwartet. Das Bild, das von der Gesellschaft gezeichnet wird, lässt wie in der Notsschilderung 10,2–11 ein Gerechtigkeitshandeln Gottes aber noch vermissen. Auch hier dürfte also eine Ausprägung der Theodizee-Problematik den Kontext für den Zweifel und die Anfrage an die Existenz Gottes bilden.

Der Aufbau der beiden Psalmen wurde überzeugend von P. Auffret dargestellt.<sup>43</sup> Er arbeitet für V. 14,1–4a; 53,2–5a mehrere, sich überlagernde konzentrische Strukturen heraus, die auf den Bezügen der Partikel *אֵין* und *יֵשׁ* basieren. Es genügt hier, die Oppositionen zu benennen, mit denen das Zitat des *נִבְּל* in den Psalm eingebunden wird, die also die Auseinandersetzung des Psalms mit der Gottesleugnung tragen. Der Aussage „*אֵין אֱלֹהִים*“ in 14,1 bzw. 53,2 steht Gottes Schauen, ob noch ein Verständiger da sei (*לְרֹאֹת הַיֵּשׁ מִשְׁכִּיל*), der Gott sucht, gegenüber (14,2; 53,3). Zweimal wird jedoch ausgesagt, es gebe „keinen, der Gutes tut“ (*אֵין עֹשֶׂה-טוֹב*, V. 14,1.3; 53,2.4, beim zweiten Mal verstärkt durch *אֵין גַּם-אֶתָּה*). Dadurch wird das gottvergessene Verhalten der Menschen (14,1.3; 53,2.4) betont, vor allem aber auch der Gegensatz zwischen der Gottesleugnung (14,1; 53,2) und der eigentlich geforderten Suche nach Gott (14,2; 53,3), die nach Auffret das Zentrum von 14,1–4a; 53,2–5a darstellt.<sup>44</sup> Der Rede des *נִבְּל* wird zweimal die Existenz Gottes entgegengestellt: als der vom Himmel herab Schauende (14,2; 53,3), und als der, der bei den Gerechten ist (14,5) bzw. gegen die Widersacher vorgeht (53,6). Damit wird der im Zitat geäußerten Absage an die Existenz Gottes deutlich widersprochen.<sup>45</sup> Die rhetorische Frage in 14,7; 53,7 bestätigt dies noch einmal, wobei der Blick vom negativen Urteil über die Welt und vom himmlischen Weltenherrscher nun auf den vom Zion Rettung bringenden Gott gerichtet wird: „Gott rückt näher in diesem Vers“.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Vgl. Pierre Auffret, *Quand il fera revenir ... son peuple. Etude structurelle des Psaumes 14 et 53*, BeO 45 (2003) 35–48. Zum Aufbau vgl. ferner Hüllstrung, *Nabal* (Anm. 1) 167–168; Körting, *Zion* (Anm. 37) 122 und die Kommentare.

<sup>44</sup> Vgl. Auffret, *Etude* (Anm. 43) 38.

<sup>45</sup> Im Bereich von 14,3–5; 53,4f. wird (mit unterschiedlicher Abgrenzung) oft eine Rede Gottes vermutet (so z. B. Körting, *Zion* [Anm. 37] 123–124; Hossfeld/Zenger, *Die Psalmen 1* [Anm. 7] 100; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100* [Anm. 1] 73–74; Andreas Ruwe, *Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen. Eine textanalytische Übersetzung*, Zürich 2012, 24, 82), die dann dem Zitat des *נִבְּל* „antworten“ würde. Es gibt jedoch keine Notwendigkeit für diese Annahme, vgl. zur Diskussion Andrea Doeker, *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung* (BBB 135), Berlin u. a. 2002, 57–58: *עֲנֵי* wird auch in Ps 59,12; 78,1; 144,2 von einem anderen Sprecher als Gott verwendet; die Fortsetzung mit einer Erwähnung Gottes in 3. Person lässt sich ohne Gottesrede besser erklären; klare Anzeichen für einen Sprecherwechsel fehlen. Die Annahme einer Gottesrede würde die Opposition zur *נִבְּל*-Rede noch verstärken, da dann der geleugnete Gott selbst antwortet.

<sup>46</sup> Körting, *Zion* (Anm. 37) 127.

Auch in Ps 14 und 53 wird demnach der Leugnung ein positives Gottesbild entgegengestellt: Gott nimmt wahr (14,2; 53,3) und ist auf der Seite der Gerechten und Armen präsent (14,5–6) bzw. wird gegen die Bedrohung aktiv (53,6). Er geht gegen die Unterdrücker „dort“ (𐤒𐤓, 14,5; 53,6) vor, „wo sie ihr Unwesen treiben und nicht mit Gott rechnen“<sup>47</sup> – Gott bleibt also nicht fern im Himmel (14,2; 53,3), sondern rückt den Übeltätern nahe, so dass sie seine Existenz nicht länger bezweifeln können, wobei in Ps 14 nicht genau bestimmt wird, worin der „Schrecken“ besteht und woraus er resultiert. Ps 53 betont durch geringfügige Veränderungen im Wortlaut,<sup>48</sup> vor allem in 53,6, gegenüber Ps 14 stärker das Gericht Gottes und stärkt den Widerstand der Unterdrückten. Hier lassen „Gottesschrecken“ (vgl. Ex 15,16; Dtn 2,25; 11,25 u. ö.), die Gebeine und das „Umlagertsein“ an Krieg denken (vgl. die Psalmengruppe Ps 52–68\*).<sup>49</sup> Ps 14 ist dagegen entsprechend der Zugehörigkeit zur Sammlung Ps 3–14<sup>50</sup> auf die Armen orientiert, denen der Psalm Hoffnung zuspricht. In ihrem je eigenen Profil betonen Ps 14 und 53 neben der Transzendenz Gottes („im Himmel“) sein Aktivwerden und Einschreiten, wobei eher die Zuflucht der Armen (Ps 14) oder das kriegsgerichtliche Gericht an den Übeltätern (Ps 53) vertieft wird.

## 4. Ertrag und Ausblick

### 4.1 Debatten um das Gottesbild in Ps 9/10; 14 und 53

Sowohl in Ps 9/10 als auch in den Psalmen 14 und 53 wird das Thema der (vor-)ausbleibenden Gerechtigkeit Gottes (Theodizee) diskutiert, das seinen Ausgang in der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Zustände mit ungehemmtem Wirken von Frevlern und Übeltätern nimmt. Das Wirken Gottes wird, zumindest vordergründig, nicht erfahren, weder von Frommen noch von Frevlern. Letztere ziehen nach Darstellung der Psalmen daraus den Schluss, dass es keinen Gott

<sup>47</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (Anm. 1) 85. Insofern beschreibt der Psalm nicht, „wer Gott ist, sondern *wo* er sich in Erfahrung bringt“ (Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 [Anm. 1] 86).

<sup>48</sup> Zum Vergleich von Ps 14 und 53 und ihr Abhängigkeitsverhältnis vgl. Körting, Zion (Anm. 37) 121–132; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (Anm. 1) 75–79.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (Anm. 1) 78, 85–86.

<sup>50</sup> Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, „Selig, wer auf die Armen achtet“ (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: Ingo Baldermann u. a. (Hg.), Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 21–50; Friedhelm Hartenstein, „Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Psalm 7,9). Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3–14, in: Erich Zenger (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven 2010, 229–258; Friedhelm Hartenstein/Bernd Janowski, Psalmen (BKAT 15,1 Lfg. 2), Neukirchen-Vluyn 2015, 129–134.

gebe und sie daher nach eigenem Belieben agieren können. Wie bei DtJes gesehen, kann die Erfahrung, dass ein Gott nicht wirkt, dazu führen, dass man nicht mehr von seiner Existenz ausgeht (in 10,4 unmittelbar verknüpft). In diesem Sinn ist das Abstreiten der Existenz Gottes in den drei Psalmen als Verschärfung eines Debattenstrangs, der (neben anderen) zur Formulierung des Monotheismus beitrug, zu verstehen: Nicht-Wirken der fremden Gottheiten begründet Monotheismus; wird auch das Wirken des einen verbliebenen Gottes nicht wahrgenommen, kann konsequent gefolgert werden, dass auch dieser nicht existiert. Im Gegenzug zu dieser Auffassung werden in den drei Psalmen umso stärker das Wirken JHWHs und seine Wahrnehmungsfähigkeit betont.

Doch indem die Behauptung „Es gibt keinen Gott“ als Zitat der Frevler bzw. des נָבֵל in die Psalmen aufgenommen wird, können damit auch Zweifel der Frommen ins Gespräch mit Gott gebracht werden.<sup>51</sup> Ps 9/10 hadert mit der Verborgenheit JHWHs (10,1), die von den Frevlern behauptet wird (10,11). In der Gruppe Ps 3–14, die gleich zweimal das Zitat „אֵין אֱלֹהִים“ (10,4; 14,1) enthält, werden auf vielfache Weise Angriffe auf die Frommen beklagt. Der Gott, der bereits aufgrund der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier als dunkel und unverständlich wahrgenommen wurde (Klgl 5,22), wird auch hier bisweilen als fern und verhüllt erlebt (neben Ps 10,1 z. B. Ps 6,2–4; 13,2f.; evtl. 11,3). Daher scheint es möglich, dass die Anfrage an Gott, die in den gegnerischen Zitaten aufscheint, in verhüllter Weise Zweifel der Frommen an diesem nicht erlebbaren Gott zum Ausdruck bringt. Wenn in der Zeit des Zweiten Tempels die Gesellschaft auseinanderbricht und von Reichen und Gottlosen beherrscht wird, die sich nicht um die Weisung JHWHs scheren, ohne dass sie dafür zur Rechenschaft gezogen werden (Koh 8,2), könnten sich manche Fromme fragen, was es denn mit ihrem Gott auf sich hat. Das Gottesbild hätte damit einen kleinen „Knacks“.

Diese massive Anfrage lassen die Psalmen natürlich nicht stehen. Weit stärker als die Andeutung des Zweifels sind Aussagen des Vertrauens und der Lobpreisung JHWHs zu finden. Jede Skepsis, die Frevler oder Fromme anbringen könnten, wird – wie für Ps 9/10; 14; 53 gesehen – unmittelbar widerlegt. Dies geschieht in den Psalmen auf unterschiedliche Weise. Während Ps 9/10 Gattungselemente von Klage- und Dankpsalmen eines Einzelnen aufnimmt, leidenschaftliche Klage führt (10,2–11), dringende Appelle an JHWH richtet (9,20f.; 10,12–15) und dem mit der Vorschaltung von Dank- und Vertrauenselementen

<sup>51</sup> Vgl. Carolin Neuber, Ins Gespräch gebracht. Referierte Rede der Gegenspieler im Kommunikationsraum der Teilsammlung Ps 3–14, in: Johannes Schnocks/Kathrin Liess (Hg.), *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen* (HBS 91), Freiburg i. B. u. a. 2018, 213–233.

(9,2–19) bereits eine positive Färbung gibt, klingen Ps 14 und 53 als weisheitliche „Abhandlungen“ nüchterner, wirken eher wie eine Unterweisung und spenden Trost und Zuversicht. Das dabei gezeichnete Gottesbild ist bestimmt von einer starken Betonung der Wahrnehmung und des Handelns JHWHs, der als Richter, Zuflucht, Sehender, Hörender, Rettender, Anwesender usw. beschrieben wird. Wir sehen in Ps 9/10; 14; 53 eine Auseinandersetzung um das Gottesbild in der Zeit des Zweiten Tempels, das zwischen Anfrage, Skepsis, Negierung auf der einen und Beharren, Bekräftigen, Festhalten auf der anderen Seite verhandelt wird.

#### 4.2 Ausblick auf weitere Texte

Es wäre nun interessant, das für Ps 9/10; 14; 53 Erarbeitete für andere biblische und außerbiblische Texte, die sich mit Tendenzen einer Gottesleugnung auseinandersetzen, weiterzuführen und zu vergleichen, um festzustellen, ob die Reaktion auf die Anfrage an die Existenz Gottes immer auf verstärkter Bekräftigung beruht. Im AT sind allerdings Texte, die dies in vergleichbarer Deutlichkeit thematisieren, nicht zu finden.<sup>52</sup> Am ehesten weisen noch Weish 2,1–20 und Sir 36,12 in diese Richtung und sollen noch kurze Betrachtung finden.

Die lange Rede der Gottlosen (ἀσεβείς) in Weish 2,1–20 kann durchaus auf eine Absage an die Existenz von Gott/Göttern zurückgeführt werden, da Werden und Vergehen dem Zufall zugeschrieben werden und nach dem irdischen Leben nichts mehr folge (2,1–5), auch keine Vergeltung guter oder schlechter Taten stattfindet (2,10–20, bes. V. 11.16–18.20). Das Leben wird somit ohne eine dahinterstehende göttliche Wirklichkeit erklärt. Das Buch der Weisheit ist geprägt vom Einfluss hellenistischen Denkens<sup>53</sup> und stellt jüdische Überzeugungen in einem Gewand dar, in dessen kulturellem Kontext Gottesleugnung denkbar ist. Die breite Darstellung der „Gottlosen“ dient wie in Ps 9/10 der Profilierung der

<sup>52</sup> Zwar wird gelegentlich z. B. Koh 4,1–3; 8,10; 9,2 als Verweis auf atheistische Tendenzen gewertet (so z. B. Dexinger, *Atheismus* [Anm. 9] 349), dies ist jedoch nicht zu verifizieren, vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (Anm. 11) 423–429 und 444–447; Andreas Vonach, *Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch* (BBB 125), Berlin/Bodenheim 1999, 86–130. Auch Ijob 21,14f. ist eher eine Abwendung von Gott „Weiche von uns!“ als eine Leugnung seiner Existenz, gleichwohl drückt der Zweifel am Nutzen der Wendung zu Gott eine Absage an seine Wirkmächtigkeit aus und stellt mithin eine Vorstufe zum betrachteten Phänomen der Existenzleugnung dar (s. o.). Auch an dieser Stelle wird das vergeltende Handeln Gottes betont (21,19).

<sup>53</sup> Vgl. z. B. Armin Schmitt, *Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit*. Dargestellt am Buch der Weisheit, in: Josef Schreiner/Klaus Wittstadt (Hg.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. FS Paul-Werner Scheele, Würzburg 1988, 34–52; Karl-Wilhelm Niebuhr, *Die Sapientia Salomonis im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie*, in: ders. (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)* (SAPERE 27), Tübingen 2015, 219–256.

„Gerechten“.<sup>54</sup> Ihrer Rede wird das glückliche Los der Gerechten entgegengestellt (Weish 3f.), das zu einem Umdenken der Gottlosen führt (Weish 5,2–13). Der Text ist aber sehr spät und weit nach den drei behandelten Psalmen entstanden.<sup>55</sup>

Näher an den hier in Frage stehenden Aussagen, auch zeitlich,<sup>56</sup> steht Sir 36,12 („Es gibt keinen außer uns“: οὐκ ἔστιν πλὴν ἡμῶν), das ebenfalls als Gottesleugnung verstanden werden könnte, insbesondere im Gefüge mit der Ausschließlichkeitsformel 36,5 („Es gibt keinen Gott außer dir“: οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σοῦ κύριε). Jedoch ist zu fragen, ob diese Aussage der feindlichen Herrscher nicht eher mit Jes 47,8 und Zef 2,15 („Ich – und sonst keine [Stadt]“) als Selbstüberhebung zu verstehen ist. Die Äußerung eines solch exklusiven Anspruchs kommt aber in der formulierten Absolutheit den für DtJes skizzierten (proto)monotheistischen Wendungen sehr nahe – was die Brisanz der Zitate ausmacht. Für Sir 36,12 ist dasselbe Muster zu finden, das bereits die Auseinandersetzung in den besprochenen Psalmen bestimmte: Das Zitat der Gegner wird aufgegriffen und durch eine fast wortgleiche Würdigung des κύριος als einzigem Gott widerlegt (36,5), während im Kontext durch die Appelle an Gottes kämpferisches Einschreiten ein machtvolleres Gottesbild beschworen wird (V. 1–12).

Gottesleugnung wird im Kontext der alttestamentlichen Schriften offenbar stets durch Betonung des Handelns und der Wirkmächtigkeit Gottes widerlegt. Da die Zweifel an der Existenz Gottes aus der Anfrage an sein Wirken hergeleitet werden konnten, ist diese Strategie der Texte völlig angemessen. Mehr noch: Die einzige und überzeugende Möglichkeit, die Existenz Gottes zu bekräftigen, liegt eben darin, sein Wirken zu betonen, denn: „Was wirkt, ist.“<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Vgl. Silvia Schroer, Das Buch der Weisheit, in: Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, hg. von Christian Frevel (KStTh 1,1), Stuttgart <sup>9</sup>2016, 488–501: 494.

<sup>55</sup> Das Buch der Weisheit wird meist in das 1. Jh. v. Chr. bzw. das 1. Jh. n. Chr. datiert, vgl. z. B. Schroer, Weisheit (Anm. 54) 495–497; Helmut Engel, Das Buch der Weisheit (NSK.AT 16), Stuttgart 1998, 33f.

<sup>56</sup> Das Buch Jesus Sirach ist wohl auf das erste Viertel des 2. Jh. v. Chr. zu datieren, vgl. Johannes Marböck, Das Buch Jesus Sirach, in: Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, hg. von Christian Frevel (KStTh 1,1), Stuttgart <sup>9</sup>2016, 502–512: 509.

<sup>57</sup> Keel, Feinde (Anm. 2) 63.