

Der Zufall im Denken des Alten Israel und seine Deutungen in der hebräischen Bibel

Christian Kuß und Dirk Sager

„Der Zufall ist der größte Romanautor der Welt: um fruchtbar zu sein, braucht man nichts zu tun, als sich eingehend mit ihm zu befassen.“¹

Am 4. Dezember 1926 schrieb Albert Einstein in einem Brief an den Physiker Max Born folgendes: „Die Quantenmechanik ist sehr achtungsgebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das noch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß *der* nicht würfelt.“² In diesem (allzu) berühmt gewordenen Zitat spiegelt sich nicht nur Einsteins Ablehnung gegenüber einigen Folgerungen der Quantenmechanik (QM) wider, einer physikalischen Theorie, die er durch seine Überlegungen zur Quantisierung des Lichts mit vorbereitete. Vielmehr verweist es auf den fundamentalen Widerspruch zwischen einem letztlich kausal-deterministischen Weltbild und einem Universum, das in seinem tiefsten Grund unbestimmt ist. Auf welcher Seite steht der christliche Glaube? Kann er mit einer Wirklichkeit umgehen, in der letzte Ursachen schlichtweg nicht ausgemacht oder benannt werden können? Spontan würde man sagen: nein – gehen doch das Christentum und die Bibel davon aus, dass alles, was in der Welt geschieht, letztlich auf Gottes Wirken zurückzuführen ist. Ereignisse, die „einfach so“ passieren, haben in diesem Wirklichkeitsverständnis keine Existenzberechtigung. Schaut man etwas genauer hin, erkennt man jedoch schnell, dass es sich bei dieser vordergründigen Antwort um ein sehr vereinfachtes Bild der christlichen Lehre und der biblischen Texte handelt. Denn der Begriff und das Konzept einer göttlichen Vorsehung (griech. *πρόνοια* / *pronoia* bzw. lat. *providentia*) ist biblisch so gut wie nicht belegt,³ der Glaube an ein alles bestimmendes Schicksal, so sehr sich die Menschen von Gott abhängig wis-

¹ *Honoré de Balzac*, Vorrede zur Menschlichen Komödie, in: *ders.*, Die Menschliche Komödie. Sittenstudien. Szenen aus dem Privatleben, Gesamtausgabe I, hg. v. *Ernst Sander*, München 1971, 141–160, 148.

² *Albert Einstein*, An Max Born, Berlin, 4. Dezember 1926, in: *M. Born* (Hg.), *Albert Einstein/Max Born, Briefwechsel 1916–1955*, München 1991 (1969), 127.

³ In der Septuaginta begegnet der Begriff *πρόνοια* in keiner der ursprünglich auf Hebräisch verfassten Schriften, sondern lediglich im griechischen Danielbuch (Dan^{LXX} 6,19, Gottes Fürsorge für Daniel in der Löwengrube) bzw. in 2Makk 4,6; 3Makk 4,21; 5,30 (hier mit Bezug auf Gott) und 4Makk 9,24. Auch im Neuen Testament finden sich lediglich zwei Belege (Apg 24,2; Röm 13,14), beide jedoch ohne auf Gottes Vorsehung bezogen zu sein.

sen, bestenfalls „theoretischer“⁴ Natur. Abgesehen vom an festen Abläufen orientieren Geschichtskonzept der Apokalyptik, handelt es sich „um eine an die Texte herangetragene Deutekategorie“⁵ der späteren Dogmatik, die wiederum seit der Neuzeit durch das deterministische Weltbild der Naturwissenschaften verstärkt wird. Wenn die biblischen Texte also den strengen Gedanken einer göttlichen Vorherbestimmung allen Geschehens in der Welt nicht kennen, vielmehr an der Unterordnung der (wie weitreichenden?) Determination unter die Souveränität Gottes festhalten,⁶ ergibt sich daraus die spannende Frage: In welchem Verhältnis stehen menschliches Handeln und Gottes Wirken zueinander? Beziehungsweise, wie werden Ereignisse, die in der menschlichen Wahrnehmung als zufällig erscheinen, mit der Präsenz Gottes in der Welt zusammengedacht?

Wir setzen uns in diesem Essay von verschiedenen Seiten her mit den oben genannten Fragen auseinander: Zunächst geht es um eine Annäherung an das Phänomen des Zufalls von der modernen naturwissenschaftlichen Perspektive und ihren philosophischen bzw. systematisch-theologischen Implikationen her. Bevor der Blick auf die Bibel bzw. das Alte Testament fällt, werfen wir ein Schlaglicht auf die neuere exegetische Diskussion um den sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang und wie dieser in den benachbarten Kulturen des Alten Israel, insbesondere Ägypten und Mesopotamien, problematisiert wurde. Sodann werden, ausgehend von zentralen Aussagen aus dem Buch Kohelet, unterschiedliche Texte aus verschiedenen Bereichen der hebräischen Bibel gestreift, in denen das Zusammenwirken von Ereignissen (teils explizit, teils implizit) beschrieben wird, ohne dass von einem gezielten Eingreifen Gottes die Rede ist. Es wird sich zeigen, welche offenen Spielräume es für die Verhältnisbestimmung zwischen Gottes Wirken und menschlichem Handeln und Ergehen gab. Diese Einsichten mögen dazu verhelfen, in aktuellen Debatten zur Rolle des Zufalls Orientierung zu gewinnen.

1. Zwischen Determinismus und Unbestimmtheit

Um annähernd eine Ahnung von der Bedeutung des Zufalls in der modernen Naturwissenschaft zu bekommen und davon, wie das unser Verständnis der Welt beeinflusst, ist es aufschlussreich, sich zuerst über den *Begriff* des Zufalls zu verständigen. Bereits in der Kosmologie des Vorsokratikers Demokrit (5./4. Jh. v. Chr.) spielt der Zufall eine zentrale Rolle:

⁴ Klaus Neumann, Art. Schicksal, HGANT, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage 2015, Darmstadt 382–384, 383.

⁵ Reinhard Feldmeier, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Theologische Transformationen einer problematischen Kategorie, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 147–170, 157.

⁶ Neumann, Schicksal, 383.

„Durch die *Tychē*, d. h. durch den Zufall, durch das Schicksal, gerieten die Atome in Bewegung, stießen aneinander und verbanden sich. Die Weltentstehung ist also eine durch Zufall (*Tychē*) bewirkte materielle Anhäufung von Atomen. Innerhalb der Welt wird dann freilich ein Ding durch das andere in strenger Notwendigkeit (*Anagkē*) bedingt.“⁷ Später beschäftigte sich vor allem Aristoteles mit dem Phänomen und unterschied zuerst grundlegend zwischen Zufall und Kontingenz. Kontingenz als lateinische Übersetzung von ἐνδεχόμενον / *endechómenon* bezeichnet das Mögliche, das zugleich nicht-notwendig ist.⁸ Dieser Möglichkeitsbegriff darf „... nicht als Subkategorie des *Wirklichen* verstanden werden, wie es heute üblich ist.“⁹ Im Bereich des Zufalls verwendet Aristoteles unterschiedliche Begriffe und differenziert dabei zwischen τύχη / *tychē*, συμβεβηκός / *symbebēkos* und αὐτόματον / *automaton*. Als *automaton* erklärt er Naturprozesse, die frei von menschlicher Intention sind und erst von ihrem Resultat her als zufällig betrachtet werden,¹⁰ z. B. ein Wanderer wird von einem umstürzenden Baum getroffen. Im Bereich des menschlichen Handelns bezeichnet *tychē* solche Zufälle, bei denen ein Ziel erreicht wird, welches nicht das Ergebnis planenden Denkens war, aber hätte sein können.¹¹ Beispielsweise trifft Person A auf dem Weg zum Supermarkt eine alte Schulkameradin (Person B), die gerade ihre Verwandten in ihrer Heimat besucht. Dazu bezeichnet *symbebēkos*, dass, „was gerade so zusammengekommen ist“,¹² in diesem Beispiel das Verhalten von Person A und B. Für einen unbeteiligten Beobachter besteht der Zufall also in der Koinzidenz der beiden Ereignisketten, die für sich genommen durchaus voraussehbar waren. Aristoteles kritisiert damit einerseits jene, die sagen, „[...] es geschehe ja gar nichts infolge von Fügung [sc. τύχη / *tychē*], sondern von allem gebe es eine genau bestimmte Ursache [...]“¹³, andererseits erhebt er den Zufall auch nicht zu einem letztgültigen Prinzip, da dieser nur „Nebenbei-Ursache“¹⁴ der eigentlich vorgeordneten Vernunft und Natur sei. Von einem absoluten oder ontologischen Zufall ist da die Rede, wo ein Ereignis keine Ursache hat oder die Ursache prinzipiell nicht erkennbar ist. Als Wegbereiter eines streng deterministischen Weltbildes, das Zufälle dergestalt a priori ausschließt, dürfte der Er-

⁷ Günther Keil, *Philosophiegeschichte I, Von der Antike bis zur Renaissance*, ThW 14,1, Stuttgart u. a. 1985, 38 [Hervorhebung i. Original].

⁸ Vgl. Kurt Wuchterl, *Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs*, NZStH 58,2 (2016), 129–148, 136.

⁹ Ebd., 134 [Hervorhebung i. Original].

¹⁰ Vgl. Margarita Kranz, *Zufall, I. Allgemeines; frühe Begriffsgeschichte*, in: J. Ritter / K. Gründer / G. Gabriel (Hg.), *HWPh 12: W–Z*, Darmstadt 2004, 1410.

¹¹ Vgl. ebd., 1410–1411.

¹² Michael-Thomas Liske, *Art. symbebēkos*, in: C. Horn / C. Rapp (Hg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie* (Beck'sche Reihe 1483), München 2002, 412.

¹³ Aristoteles, *Physik B 4,196a*. Zitiert nach: *Aristoteles, Physik, Vorlesung über die Natur*, übersetzt von Hans Günther Zekl (Aristoteles. Philosophische Schriften 6), Darmstadt 1995, 35.

¹⁴ Ebd., 41.

folg der Naturwissenschaften seit den Entdeckungen¹⁵ von Johannes Kepler und Isaac Newton gelten. Deren Mächtigkeit bestand nicht zuletzt in der Formulierung von allgemein gültigen Gesetzmäßigkeiten, die auf den Kosmos als Ganzes angewandt werden konnten. Ihr unbestreitbarer Erfolg veranlasste so den französischen Mathematiker und Astronom Pierre-Simon Laplace (1749–1827) zu einer Darstellung, die später als der sog. „Laplace-sche Geist“ berühmt werden sollte. In der von ihm nachträglich verfassten Einleitung zu seiner *Théorie analytique des probabilités* heißt es:

„Gäbe es einen Verstand, der für einen gegebenen Augenblick alle die Natur belebenden Kräfte und die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Wesen kannte und zugleich umfassend genug wäre, diese Data der Analysis zu unterwerfen, so würde ein solcher die Bewegungen der größten Weltkörper und des kleinsten Atoms durch eine und dieselbe Formel ausdrücken; für ihn wäre nichts ungewiß; vor seinen Augen ständen Zukunft und Vergangenheit. Der menschliche Geist hat in der Vollkommenheit, die er der Astronomie zu geben wußte, einen schwachen Schattenriß eines solchen Verstandes aufgestellt.“¹⁶

Der enorme Einfluss des Laplaceschen Geistes auf Wissenschaft wie Philosophie beruhte wohl darauf, dass er sowohl naturwissenschaftlich als auch metaphysisch anschlussfähig und interpretierbar war.¹⁷ Obwohl schon David Hume Mitte des 18. Jahrhunderts die Vorstellung kritisierte, dass eine beobachtete Kausalität von Ereignissen gleichsam notwendig sei,¹⁸ war es doch vor allem die Entwicklung der QM, welche die Fragen nach Ursache und Wirkung, Kausalitäten und Unbestimmtheiten mit größter Dringlichkeit erneut auf die Tagesordnung setzte. Dies hat auch damit zu tun, dass die Theorie von Anfang an zwar empirisch effektiv war, gleichzeitig aber sich dem wirklichen Verstehen entzog, weshalb verschiedene Deutungen der QM entwickelt wurden.¹⁹ Dabei ist es wichtig zu beachten, dass die Theorie unabhängig von ihrer Interpretation angewendet werden kann und richtige Ergebnisse liefert, wie David Mermin einst so pointiert formulierte: „If I were forced to sum up in one sentence what the Copenha-

¹⁵ Hier vor allem Keplers *Astronomia Nova* (1609) und *Harmonice mundi* (1618), in denen er die später nach ihm benannten Keplerschen Gesetze zur Bewegung der Planetenbahnen darlegt, sowie Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), die den Grundstein der klassischen Mechanik bildet.

¹⁶ *Pierre-Simon Laplace*, Philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, Nach der dritten Pariser Auflage übersetzt von *Friedrich Wilhelm Tönnies*, hg. von *K. C. Langsdorf*, Heidelberg 1819, 4–5. Zum Einfluss von Laplace auf die moderne Wissenschaft siehe auch *Jörg Henrich*, *Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace*, Berlin 2010.

¹⁷ Vgl. *Ernst Cassirer*, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Historische und systematische Studien zum Kausalproblem (Ernst Cassirer Gesammelte Werke 19), Hamburg 2004, 12.

¹⁸ Vgl. *David Hume*, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London 1739, 1. 3. 14.

¹⁹ Vgl. *Anna Ijjas*, *Der Alte mit dem Würfel*, Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenphysik (RThN 24), Göttingen 2011, 17–18.

gen interpretation says to me, it would be ‚Shut up and calculate!‘²⁰ Die *Kopenhagener Deutung* ist die am weitesten verbreitete Interpretation der QM, welche wesentlich auf Werner Heisenberg zurückgeht.²¹ Heisenbergs Unschärferelation drückt aus, dass beispielsweise der Ort und Impuls eines Teilchens zu einem definierten Zeitpunkt nicht beliebig genau zu bestimmen sind, sondern deren Kenntnis einer natürlichen Schranke unterliegt.²² Daraus folgt für Heisenberg auch, dass man über das, was bei einem quantenmechanischem Vorgang *an sich* geschieht, keine Aussagen außerhalb von der Beobachtung machen kann.²³ Der indeterministische Charakter der QM ist demnach nicht Ausdruck eines unvollständigen Verständnisses der Prozesse, sondern liegt in ihrem Wesen begründet.

Wie lässt sich das aber mit der Vorstellung eines schöpferischen und lenkenden Wirken Gottes in der Welt zusammendenken? Eine metaphysische Lehre der Schöpfung und Vorsehung, in der Gott als abstrakte Weltvernunft verstanden wird, welche alle Prozesse verursacht und auf ein Ziel hinführt, die Welt also gleichsam kausal und teleologisch determiniert, ist damit nicht vereinbar.²⁴ In jüngerer Zeit haben deshalb einige Theologen versucht, das Handeln Gottes in der Unbestimmtheit der QM zu verorten. Sie führen Gott als versteckte Einflussgröße im Naturgeschehen ein, die den Ausgang eines quantenmechanischen Prozesses bestimmt.²⁵ Allerdings wäre er dabei immer an die Gesetze der Wahrscheinlichkeit gebunden. Zudem beruht diese „Lückenbüßer-Variante“ Gottes auf einem falschen Verständnis der Unbestimmtheit der Natur. In den Quantentheorien geht es um absoluten bzw. ontischen Indeterminismus. Das heißt, es handelt sich „[...] niemals um kausale Lücken, die von außen gestopft werden müssten, oder um fehlende Ursachen, die nachträglich systemextern hinzuzufügen sind [...]. Ontisch verstanden offenbart die statistische Natur einer physikalischen Theorie immer eine *in-*

²⁰ David Mermin, What’s wrong with this pillow?, in: *Physics Today* 42/4 (1989), 9.

²¹ Vgl. Anna Ijjas, Würfel, 60–67.

²² Erstmals formuliert als $\Delta x \cdot \Delta p \sim h$ von Werner Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, in: *Zeitschrift für Physik* 43 (1927), 172–198. Durch spätere Verallgemeinerungen der Formel lässt sich die Beziehung auch für andere physikalische Größen darstellen. Neben Einwänden philosophischer Natur haben neuere Experimente allerdings Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Unschärferelation geweckt, vgl. Anna Ijjas, Würfel, 72–77.

²³ Vgl. Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie* (Ullstein Sachbuch 34624), Frankfurt a. M./Berlin 1990, 37.

²⁴ Vgl. Gunda Schneider-Flume, Folgt das Schicksal einem Plan?, Überlegungen zur konkreten Rede des christlichen Glaubens von der Vorsehung, in: A. Berlejung / R. Heckl (Hg.), *Ex Oriente Lux, Studien zur Theologie des Alten Testaments*, FS Rüdiger Lux (ABIG 39), Leipzig 2012, 571–588, 574 ff. Ebenso Wolf Krötke, Gottes Fürsorge für die Welt, Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, in: *ThLZ* 108 (1983), Sp. 231 ff., jetzt in: *ders.*, *Die Universalität des offenbaren Gottes, Gesammelte Aufsätze* (BEvTh 94), München 1985, 82–94, 82 ff.

²⁵ Vgl. Matthias Schleiff, Würfelt Gott?: der Zufall der Quantenphysik und Gottes Handeln in der Welt, in: *Zeitzeichen* 19 (2018), 44–45, 45.

terne Systemeigenschaft.“²⁶ Daher kann vom Handeln Gottes in der Welt nicht in abstrakter Weise die Rede sein, sondern sie hat ihren Ausgangspunkt in der konkreten Geschichte Gottes²⁷ und wie sie von Menschen in unterschiedlichen Zeiten wahrgenommen, gedeutet und literarisch verarbeitet wird. Für das Gespräch zwischen moderner Natur- und Bibelwissenschaft bedeutet dies auch eine Chance, da die Bibel – wir beschränken uns hier auf alttestamentliche Texte – keine abstrakten Wahrheiten über Gottes Handeln in der Welt formulieren, sondern seine Präsenz in kontingenten Lebenslagen vermitteln will. Offenbar rechneten die Menschen, die als Akteure oder Schreiber hinter den biblischen Texten stehen, auch mit der Möglichkeit des Zufälligen im Leben.

2. Noch mehr offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs

Wenn man nun näher nach der Rolle des Zufalls bzw. des Kontingenten fragt und wie Phänomene des Unbestimmten und scheinbar Willkürlichen in den alttestamentlichen Texten gedeutet werden, so muss man als erstes nach den Verstehens-Modellen fragen, mit denen in der exegetischen Wissenschaft Kausalzusammenhänge beschrieben werden. Dabei lässt sich das Problem von zwei Seiten aus betrachten: einmal aus der Perspektive göttlicher Macht, in geschichtliche Zusammenhänge „einzugreifen“ bzw. „hinter ihnen“ zu stehen, und ein anderes Mal aus der Perspektive menschlicher Aktivität und ihrer Rückbezogenheit auf die göttliche Präsenz in der Welt. Was die erstere betrifft, hat bereits Gerhard von Rad von „einer relativen Eigengesetzlichkeit der immanenten Abläufe“²⁸ gesprochen, die sich im Bewusstsein des Alten Israel herausbildete.

Im Blick auf die menschliche Seite gehört der Tun-Ergehen-Zusammenhang (TEZ) oder auch Tat-Folge-Zusammenhang zu den grundlegenden Regelsystemen im Denken und Handeln des Alten Israel. Er besagt zunächst nichts mehr, als dass jede menschliche Tat bestimmte Folgen nach sich zieht. Wie dieser Zusammenhang genau funktioniert und auf welche Lebensbereiche er als Verstehenskategorie angewendet wurde, ist allerdings eine offene Frage. Auch wenn der TEZ mittlerweile zum geflügelten Wort in der Exegese geworden ist, wird damit oftmals nicht allzu viel sozial- und mentalitätsgeschichtlich Konkretes ausgesagt. „Ob und wie Israel Kausalzusammenhänge abseits des sozialen Handelns erklärt und gedeutet hat – z. B. in der Medizin, in der Landwirtschaft, in der Technik usw. – ist uns zum größten Teil nicht bekannt. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang steht mit Sicherheit im Kontext eines größeren Systems der Welterklärung und

²⁶ Anna Ijjas, Würfel, 204 [Hervorhebung i. Original].

²⁷ Vgl. Gunda Schneider-Flume, Schicksal, 576 ff.

²⁸ Gerhard von Rad, Weisheit in Israel, Mit einem Anhang neu herausgegeben von B. Janowski, 4., durchgesehene und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 2013, 64.

Kontingenzbewältigung, doch dies können wir nur theoretisch, auf jeden Fall nur in Umrissen ermitteln.“²⁹

Klaus Koch hatte in einem bis heute maßgeblichen Aufsatz³⁰ gezeigt, warum es im Alten Israel bzw. den Texten des Alten Testaments kein „Vergeltungsdogma“ gibt, demzufolge Gott als eine jenseits des Geschehens vertorte Instanz gedacht werde, die gute Taten belohne und böse bestrafe. Kochs Gegenvorschlag einer „Schicksalwirkenden Tatsphäre“, der ohne das Bild eines von außen eingreifenden Richtergottes auskommt, war freilich vor Missverständnissen nicht gefeit, daher hat sich dieser Ausdruck in der Forschung nicht durchgesetzt. Denn der TEZ besagt nicht, dass eine Folge auf die entsprechende Tat automatisch und unmittelbar erfolgt, sondern nur dass sie *mit Sicherheit* stattfindet und dass die unterschiedlichen Verfasser in immer neuen Anläufen um die Verlässlichkeit dieser Ordnung ringen.³¹ Die Rede vom TEZ ist also nichts mehr und nichts weniger als eine Rahmendefinition, die Spielräume für unterschiedliche zeitliche und räumliche Verknüpfungen zwischen Tun und Ergehen frei hält. Diesbezüglich bleibt noch einiges an Forschungsarbeit zu leisten. Uns interessieren hier weniger die oben von Köhlmoos angesprochenen ungeklärten Zusammenhänge abseits des sozialen Handelns als vielmehr die Frage, wie die Folgen jener Handlungen interpretiert werden, die durch unbeabsichtigtes Handeln ausgelöst werden bzw. wie Menschen in der Bibel damit umgehen, dass Dinge passieren, die sich ethisch schwer bewerten lassen. Will man die Texte in dieser Frage verstehen, muss man auch die Einflussfaktoren aus der Welt des Alten Orients mitbedenken.

Der Raum Palästina steht als Brücken- und Konfliktgebiet im Einflussbereich verschiedener Nachbarkulturen, allen voran die größeren Machtzentren Ägypten und Mesopotamien. In beiden Bereichen wurde der Zusammenhang von Tun und Ergehen völlig unterschiedlich gesehen. Daher ist damit zu rechnen, dass sich auch Einflüsse dieser unterschiedlichen Konzepte in den biblischen Texten bemerkbar machen. Die Vermittlung konnte über Handelskontakte oder durch Hinterlassenschaften in Israel selbst stattfinden, z. B. in Form von Stempel- oder Rollsiegeln. „Trotz der vielen antiken Artefakte, die wir inzwischen aus dem Raum Palästinas haben, ist die Nachhaltigkeit dieser auswärtigen Einflüsse jedoch schwer zu beschreiben.“³² Von daher sollte man zwar grundsätzlich zurückhaltend gegenüber allzu weitreichenden Schlussfolgerungen sein, mit mentalitäts-

²⁹ Melanie Köhlmoos, Richtiges Leben, Tun und Ergehen, in: W. Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 324–338, 328 f.

³⁰ Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, hg. von B. Janowski / M. Krause, GA 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103.

³¹ Bernd Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Frage im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 261.

³² Michael Tilly / Wolfgang Zwickel, Religionsgeschichte Israel. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, 2. durchgesehene Aufl., Darmstadt 2015, 14.

geschichtlichen Überlappungen aber durchaus rechnen. Für Ägypten, das bereits Jahrhunderte vor der Existenz des antiken Staates Israel in Kanaan seine Spuren hinterlassen hat, gilt, was Jan Assmann die „Verfügung allen Handelns“³³ genannt hat. Es gibt kein Handeln oder auch Unterlassen, das nicht konkrete Folgen im sozialen Miteinander nach sich zöge. Das heißt, im ägyptischen Denken besteht ein hohes ethisches Bewusstsein für den Zusammenhang von Tun und Ergehen. Da in der ägyptischen Religion die Gottheit (in der Zeit ab ca. 600 v. Chr. insbesondere die Göttin Isis) *über* dem Schicksal stand, es regierte und dementsprechend auch abwenden konnte, war der einzelne Mensch insofern auch für seine Taten selbst verantwortlich, in letzter Konsequenz demnach „Herr über die eigene Lebensführung, über seine Handlungen, die nicht vorherbestimmt wurden, denn das hätte ja die Vorstellung eines Jenseitsgerichtes überflüssig gemacht“.³⁴ Ganz anders die Situation im Zweistromland: Das Weltbild jener Kultur spiegelt die Ansicht wider, nach der „es der Schicksalsbestimmung des Einzelnen überlassen ist, auf welcher Seite er steht. Ein gutes oder schlechtes Schicksal wird nicht durch ethisches Verhalten des Einzelnen, sondern durch den unberechenbaren Zufall bewirkt, der Teil der Weltordnung ist. Man war der festen Überzeugung, durch magische Praktiken auf ein schlechtes Schicksal einwirken zu können, sobald man diese Bedrohung erkannt hatte.“³⁵ Menschen und Götter waren daher prinzipiell derselben „Schicksalsbestimmung unterworfen, die jedoch keinen eigenen Namen hat und auch nicht personalisiert wird als Gottheit.“³⁶ Auch wenn in der Antike im Einzelnen sehr unterschiedliche Mentalitäten und darauf basierende Konzepte in Bezug auf „Schicksal“ oder „Zufall“ existieren, gehören sie doch insgesamt in den Problemhorizont von Kontingenz, der Einsicht also in die Unverfügbarkeit bestimmter Ziele allein durch geplantes menschliches Handeln. Pointiert gesagt: „The coexistence of fate and luck is not an accident (!).“³⁷

³³ Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 2006: „Wie der Träge vom Gestern, so koppelt sich der Taube von den anderen ab. Beides ist ein Bruch der gesellschaftlichen Solidarität, des kommunikativen Kontakts, der bewirkt, daß das Band zerreißt zwischen Tun und Ergehen, Handlung und Erfolg, daß Erwartung und Vertrauen enttäuscht werden und die ‚Verfügung allen Handelns‘ aus den Fugen gerät“, 70.

³⁴ Heike Sternberg-el Hotabi, „Ich besiege das Schicksal“. Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Tübingen 2008, 40–60, 44.

³⁵ Brigitte Groneberg, Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifikation von Göttern und Zwischenwesen, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder I* (FAT II 17), Tübingen 2006, 131–165, 148.

³⁶ Brigitte Groneberg, Anzû stiehlt die Schicksalstafeln, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Tübingen 2008, 23–39, 30.

³⁷ Peter Machinist, Fate, *miqreh*, and Reason. Reflections on Qohelet and Biblical Thought, in: Z. Zevit / S. Gitin / M. Sokoloff (Hg.), *Solving Riddles and Tying Knots* (FS J. C. Greenfield), Winona Lake 1995, 159–775, 160.

Wie lassen sich nun die Texte der hebräischen Bibel in dieses Spannungsfeld einordnen? Wir beginnen bei Kohelet, der die Anschauung des Zufalls am ehesten auf den Begriff bringt, und suchen von da ausgehend nach Verbindungslinien zu den übrigen Schriften, vornehmlich erzählenden Texten.

3. „Zeit und Zufall treffen sie alle“ (Koh 9,11)

Die beiden zentralen Begriffe, die bei Kohelet die für den Menschen undurchschaubare Kontingenz signalisieren, sind *מִקְרֶה* (*mikreh*, „Schicksal“ / „Widerfahrnis“, Koh 2, 14 f.; 3, 19; 9, 2 f.) und *פֶּגַעַ* (*pegah*, „Zufall“, Koh 9, 11). Während *mikreh* an den betreffenden sieben Stellen ein und dasselbe unausweichliche Ereignis, nämlich den Tod aller Kreatur betont – egal ob weise oder töricht, arm oder reich, Mensch oder Tier –, hebt das bei Kohelet nur einmal belegte Wort *pegah* in der Parallele zu *עֵת* (*et*, „Zeit“) hervor, dass auf den in der traditionellen Weisheit propagierten Zusammenhang von Tun und Ergehen kein Verlass ist: „Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Denn Zeit und Zufall treffen sie alle“ (Koh 9, 11).³⁸ Im Unterschied zu den klassischen Fällen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs „geht es hier jedoch nicht um die *Rückwirkung* des Handelns auf den Handelnden“, wie Thomas Krüger klarstellt, „sondern um den *unmittelbaren Erfolg* des Handelns“,³⁹ der trotz allem Bemühen nicht garantiert ist. Das Ergebnis der Anstrengung kann positiv oder negativ sein, was am Ende herauskommt, bleibt den Menschen verborgen. Die göttlichen Ordnungsmuster jenseits der festgesetzten Zeit für alle Dinge kann keiner erkennen (Koh 3, 11). „Determination und Zufall sind hier unentwirrbar ineinander verschlungen.“⁴⁰ Kohelet spricht damit aber keinem Nihilismus das Wort, die Rede vom Zufall ist kein Dogma, sondern lediglich die Beschreibung dessen, was ein Mensch kraft seiner Sinne wahrnehmen kann und welche Verhaltensmöglichkeiten ihm unter dem subjektiven Eindruck des Zufälligen zur Verfügung stehen. In dieser Hinsicht plädiert der Schreiber der Koheletschrift dafür, die Freude am Leben als von Gott geschenktes „Los“ (*chelek*, *חֶלֶק*)⁴¹ zu verstehen und zu leben (Koh 9, 9). Zur Frage ob, wie und wann Gott in das Leben und Handeln von Menschen eingreift, ob mit der endgültigen Durchsetzung

³⁸ Soweit nicht anders angegeben, werden biblische Texte nach der revidierten Zürcher Bibel von 2007 wiedergegeben.

³⁹ Krüger, Kohelet, 311 [Hervorhebungen i. Original].

⁴⁰ Hermann Spieckermann, Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 104–124, 118 f.

⁴¹ Das mit *חֶלֶק* verwandte Wort *חֶלְקָה* (*chelkah*, „Ackerstück“) wird in der Ruthgeschichte (Rt 2, 3; 4, 3) eng mit dieser Art Los im Sinne von glücklicher Fügung assoziiert, s. u. Abschnitt 8.

von Recht und Gerechtigkeit am Ende der Zeiten zu rechnen ist – darüber kann und will Kohelet keine Aussage treffen. „In diesem Zusammenhang kann nun die Aussage über das Gerichtshandeln Gottes in Qoh 3, 17 in dem Sinne verstanden werden, daß sich das ‚Gericht‘ Gottes *im* Wechsel der Zeit realisiert, der vom Menschen als Zufall erfahren wird und ihm schließlich den Tod bringt.“⁴² Weltwahrnehmung und ihre theologische Deutung fallen also praktisch in eins, die Möglichkeit, dass die Zufälle des Lebens nur scheinbar existieren, wird abgewiesen. Mit dieser Position erweist sich Kohelet auch für moderne Diskussionen hinsichtlich unserer Deutungen der Wirklichkeit (z. B. die Quantenmechanik) als anschlussfähig. Im biblischen Diskurs stellt sich Kohelet bewusst kritisch prophetisch-eschatologischen Geschichtskonzepten entgegen, ohne doch damit völlig den Rahmen frühjüdischer Traditionen seiner Zeit zu verlassen.

So findet sich ein zur Koheletschrift zwar entgegengesetztes Konzept im vorletzten Kapitel des Jesajabuches, das aber dennoch mit ihm ins Gespräch treten kann, sich mit ihm ggf. sogar direkt auseinandersetzt. In Jes 65, 11 f. heißt es: „Ihr aber, die ihr den HERRN verlassen, meinen heiligen Berg vergessen habt, die ihr dem Glück den Tisch bereitet und dem Schicksal den Krug füllt: Euch werde ich dem Schwert übergeben, und in die Knie gehen werdet ihr alle für die Schlachtung!“ Nirgends geht es Kohelet darum, den Zufall als solchen zu verehren oder ein personifiziertes, göttliches Schicksal irgendwie doch für die eigenen Zwecke gefügig zu machen. Der Zufall ist bei Kohelet letztlich so etwas wie die Oberflächenmatrix der menschlichen Weltwahrnehmung, hinter die man nicht blicken kann und die auch nicht in eine ggf. günstigere Richtung zu beeinflussen wäre. Statt darüber Gott anzuklagen, wie Hiob es tut, sollen die guten Seiten des Lebens genossen werden, insofern kann man sogar sagen, dass Kohelets Weltsicht „nicht nur negativ zu verstehen“⁴³ ist, sondern auch seine positive Kehrseite hat. Doch hat ein Mensch dies eben nicht in der Hand. Auch die späte Jesajaprophezie wehrt sich, wenn auch anders akzentuiert, gegen den Versuch, das Schicksal mittels Ritualbeschwörungen zugunsten des persönlichen Vorteils aktiv zu beeinflussen. Stattdessen geht es um das bedingungslose Vertrauen in die Geschichtsmächtigkeit JHWHs. In der griechischen Version dieser Stelle liegt der Übersetzung von Schicksal das Wort *tychē* zugrunde – das, wie wir bereits gesehen haben, in der aristotelischen Philosophie die lediglich bedingt beeinflussbaren Lebensum-

⁴² Thomas Krüger, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Kohelet-Buch, in: Anja A. Diesel (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit“, Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 107–129, 126 [Hervorhebung i. Original]. Krüger hebt zudem hervor: „Während nach Sir 39 hinter der nur scheinbar kontingenten ‚Zeit‘-Erfahrung die ‚Rechts‘-Ordnung Gottes erkennbar ist, realisiert sich nach Qoh 3 das ‚Gericht‘ Gottes *in* dem (jedenfalls für den Menschen) kontingenten Wechsel der ‚Zeit‘“ (ebd., Anm. 90).

⁴³ Bernd Willmes, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000, 214.

stände meint, hier aber im Sinne eines Glücksdämons verstanden wird. Zwar lassen sich direkte Einflüsse der griechischen Philosophie auf die frühjüdische Literatur nicht unmittelbar nachweisen⁴⁴, die groben Konzepte und Denkmöglichkeiten dürften hingegen bekannt gewesen sein; ja wenn im Jesajabuch sogar gegen Glücksdämonen polemisiert wird, dürfte es sich dabei wohl kaum um „tote Metaphern“⁴⁵ handeln. Die Polemik gegen Schicksalsgötter, die sich in einem sehr späten prophetischen Text artikuliert, so wie die bereits erwähnte Tatsache, dass es eine entsprechende hebräische Vokabel für das „Schicksal“ bzw. die „Vorsehung“ nicht gibt, zeigt, wie fremd den hebräischen Schriften diese Denkwelt insgesamt ist. Vielmehr beginnt in spätpersischer bzw. frühhellenistischer Zeit gerade erst die aktive Auseinandersetzung mit diesen Konzepten. Aber wie gehen dann die vorauslaufenden israelitischen bzw. frühjüdischen Traditionen mit dem Problem um? Zwischen der Jesaja- und Koheletschrift (die in ihrer Endgestalt der spätpersischen bzw. frühhellenistischen Zeit zuzurechnen sind⁴⁶) öffnet sich eine breite Spanne von Optionen, solche, die für Gottes direktes Eingreifen in den Geschichtsverlauf votieren (Jesaja), neben solchen, die nur ganz allgemein von Gottes Präsenz in allem Geschehen zu sprechen wagen (Kohelet). Wenn die Koheletschrift darauf insistiert, dass ein Mensch keine konkrete Aussage über Gottes Eingreifen in den Geschichtsverlauf machen kann, wäre zu überprüfen, ob diese Einstellungen auch in anderen, z. T. früheren Textbereichen – insbesondere in erzählenden Texten – anzutreffen ist. Und es wäre zu analysieren, wie sich diese Anschauung mit dem Glauben verträgt, dass Gott (sei es verdeckt, punktuell oder allgemein) dennoch auf eine bestimmte Art und Weise mit der Folge von Ereignissen in Verbindung gebracht wird. Genau dieser Weg, auf dem sich zeigen wird, dass die Schreiber der hebräischen Bibel in der Regel davon Abstand hielten, sich für eine dieser beiden Alternativen zu entscheiden, soll jetzt eingeschlagen werden.

⁴⁴ Vgl. Thomas Krüger, Kohelet (Prediger), BKAT Bd. 19 (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 43.

⁴⁵ Der einflussreiche jüdische Gelehrte Yehezkel Kaufmann (1889–1963) hat in seinem Hauptwerk *Toledot ha’Eminah ha-Yisra’elit* (8 vols. 1937–1957); English: *Religion of Israel: from its beginning to the Babylonian exile*, translated and abridged by M. Greenberg, Chicago 1960 die These vertreten, dass die verbreitete, insbesondere deuteronomistische Polemik gegen die Vielgötterei bewusst übertrieben sei und keinen konkreten Anhalt an der tatsächlichen persönlichen Frömmigkeit zur damaligen Zeit habe. Wenn an bestimmten Stellen JHWHs Kampf gegen mythische Wesen beschrieben werde (wie z. B. in Ps. 74 der Sieg über das Urzeitmonster Rahab), dann seien dies lediglich tote Bilder ohne jeglichen realen Bezug zum religiösen Empfinden.

⁴⁶ Vgl. für diese grobe Zuweisung beider Textgestalten in das 3. Jh. v. Chr. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 183–185.194–196. Für die Ansetzung in die späte Perserzeit votieren dagegen Ulrich Berges / Willem A. M. Beuken, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016, 23 f.

4. Ein „böses Widerfahrnis“ in doppelter Perspektive

Ist es „Zufall“, dass das Wort *pegah*, das uns bisher einmal bei Kohelet begegnet ist, zum zweiten und in der substantivierten Form der Wurzel einzigen Mal in der hebräischen Bibel in einem Zusammenhang auftaucht, in dem ebenfalls von *Salomo* die Rede ist? In einer historisch reflektierten kanonischen Lektüre sicher nicht, immerhin wird Salomo als Sprecher des Koheletbuches (Koh 1, 12) imaginiert! So ist es zumindest sehr wahrscheinlich, dass die Verfasserkreise der Koheletschrift bestimmte Aspekte der salomonischen Geschichte aus dem 1. Königebuch verarbeitet haben: Nach der Festigung seines Throns bittet König Salomo den phönizischen König Hiram von Tyrus darum, für den Bau des Tempels Zedern vom Libanon fällen zu lassen. Dazu sieht sich Salomo legitimiert, denn: „(n)un (aber) hat der HERR, mein Gott, mir ringsum Ruhe verschafft; es gibt keinen ‚Widersacher‘ (*satan*, שָׂטָן) mehr und kein ‚böses Geschick‘ (*pegah raʿ*, פֶּגַע רָע)“ (1Kön 5, 18). Was Kohelet als prinzipielles Problem durchdenkt, nämlich dass planmäßiges Handeln nicht zwingend zum Erfolg führen muss, ja jederzeit durch Zeit und Zufall durchkreuzt werden kann, wird in diesem Erzählabschnitt als denkbare Möglichkeit in einem bestimmten zeitlichen Ablauf erwogen. Der Unterschied zu Kohelet besteht darin, dass im erzählerischen Plot nicht vom Prinzipiellen, sondern vom Konkreten gesprochen wird: Als Option liegt der ungünstige Zufall nur in der Vergangenheit, für die Zukunft rechnet Salomo, so wie ihn uns der Erzähler präsentiert, mit keinen nennenswerten Schwierigkeiten. Ein Irrtum freilich, denn im Folgenden wird von zwei „Widersachern“ berichtet, Hadad von Edom (1Kön 11, 14–22) und Reson von Damaskus (1Kön 11, 23–25), die ihm das Leben schwermachen. Dieser Teil gehört bereits in das negative Salomo-Bild, mit dem der Erzähler die späteren Erschütterungen des davidisch-salomonischen Reiches antizipiert. Denn der Bericht über den missglückten Aufstand Jerobeams gegen Salomo (1Kön 11, 26 ff.), der aber bald in die Lossagung der Nordstämme vom Königshaus Juda führt, schließt direkt an das Summarium der beiden zuvor genannten Widersacher an.

Wie steht der Erzähler zu diesen scheinbar „zufälligen“ Widerfahrnissen Salomos? Eine doppelte Perspektive, eine menschliche und eine göttliche, ist zu erkennen: Aus der Sicht Salomos handelt es sich um mögliche Widerstände bzw. nachteilige Entwicklungen gegen seine Herrschaft, die von konkreten Menschen ausgehen. Er redet von „bösem Geschick“, das ihn treffen könnte, ohne dabei den Namen Gottes zu erwähnen. Als es aber wider Erwarten doch dazu kommt, vermerkt die Erzählstimme ausdrücklich: „Und als Widersacher für Salomo ließ der HERR Hadad, den Edomiter, auftreten“ (1Kön 11, 14). Die Form der Erzählung stellt es also so dar, dass im damaligen, dem Erzähler zugehörigen Vorstellungsrahmen positive oder negative Ereignissen/Zwischenfälle einerseits nicht unmittelbar von einer Gottheit angestoßen sein mussten; andererseits wird das faktische Auftreten solcher Widerfahrnisse auf Gottes Initiative zurückgeführt. Zwei Ebe-

nen sind miteinander verschränkt: die Wahrnehmung und die Deutung der Wirklichkeit. „Beide Einwürfe des Erzählers [...] stellen sicher, dass die Lesenden die volle Bedeutung im Sinne des Erzählers verstehen [...] Gottes Handeln ist hier also nicht von dem der Menschen getrennt, sondern mit diesem verwoben. Der Erzähler lässt offen, wie genau dies vorzustellen ist [...] (aber er) geht davon aus, dass hinter den sichtbaren Ereignissen eine verborgene Kraft wirkt und doppelte Kausalität ist offenkundig.“⁴⁷ Es gibt in dieser Erzählstruktur also kein übergeordnetes Ordnungskonzept für das göttliche Walten in der Geschichte, kein von Gott zugeteiltes Schicksal, keine göttliche „Vorsehung“, sondern die unausgeglichene Beobachtung zweier miteinander konkurrierender Denkweisen, die Peter Machinist „the coexistence of perspectives“⁴⁸ nennt, eine allgemeine Weltsicht, die, wie Walter Groß annimmt, „den Israeliten wahrscheinlich wie den umgebenden und dann den antiken Kulturen vertraut und selbstverständlich [war]. Aber es ist etwas anderes, getragen von dieser Vorstellung Ereignisse zu schildern, und etwas anderes, das so zu tun, daß sie explizit formuliert wird. Die doppelte Kausalität war für israelitische Erzähler ein wichtiges Hilfsmittel, die überragende Geschichtslenkung JHWHs zu affirmieren und dennoch den menschlichen Anteil am Rettungsgeschehen spannend, anschaulich und detailreich zu erzählen.“⁴⁹ Darum kommt es auf die differenzierte Art und Weise des Erzählens an. Dass Gott in den Wechselfällen des Lebens präsent ist, sollen die Leserinnen und Leser als Geheimnis, nicht als Prinzip erkennen. So wie die Philister schlagartig begreifen, dass es gerade kein „Zufall“ (*mikreh*, 1Sam 6,9) war, der zu ihrer schlimmen Plage geführt hatte, nachdem sie die Lade JHWHs erobert hatten, sondern die Macht des Gottes Israels dafür verantwortlich ist. In der erzählten Welt von 1Sam 6 kommen die Feinde Israels zu diesem Schluss, in erzählpragmatischer Hinsicht allerdings ist es die intendierte „Schlussfolgerung für das israelitische Publikum“⁵⁰, das dem augenscheinlichen Zufallsdenken eine Absage erteilen soll.⁵¹ Gilt das auch für Stellen, in denen nicht durch den Erzähler explizit gemacht wird, dass Gott als vermittelnde Kraft hinter

⁴⁷ *Shimon Bar-Efrat*, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, aus dem Englischen übersetzt von Kerstin Menzel, bearbeitet von Thomas Naumann, Gütersloh 2006, 37f. Man beachte den Ausdruck „doppelte Kausalität“, den Isac L. Seligmann zur Charakterisierung hebräischer Erzählweise verwendet, vgl. *Isac Leo Seeligmann*, Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Hebräischen Bibel (FAT 41), hg. v. *Erhard Blum*, Tübingen 2004, 137–159.

⁴⁸ *Machinist*, Fate, 161.

⁴⁹ *Walter Groß*, Wer rettet Israel? Die Vorstellung von der doppelten Kausalität, untersucht im Richterbuch und besonders in der Erzählung von Gideon, in: *ders.* / *Erasmus Gaß*, Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen (SBAB 54), Stuttgart 2012, 104–114, 111.

⁵⁰ *Shimon Bar-Efrat*, Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebräischen übersetzt vom *Johannes Klein* (BWANT 176), Stuttgart 2007, 122.

⁵¹ „(T)he biblical author did not accept the contrast [sc. zwischen göttlicher Fügung und Zufall] as legitimate“, *Machinist*, Fate, 169, Anm. 28.

dem Geschehen steht? Wäre auch hier eine doppelte Kausalität vorauszusetzen, weil sie im Allgemeinen der Mentalität entsprach, oder erzeugt bzw. verstärkt erst die literarische Erzähltechnik ein solches Denken?

5. „Eine unsichtbare Hand“ hinter dem scheinbaren Zufall!?

Dazu schauen wir auch eine kurze Episode im Rahmen der Elisa-Geschichten an. In 2Kön 8, 1–6 wird berichtet, wie der Prophet Elisa der wohlhabenden Frau von Schunem, deren Sohn er wieder zum Leben erweckt hatte (2Kön 4, 8–37), rät, wegen einer anstehenden Hungersnot auszuwandern. Just in dem Moment, als die Frau samt ihrem Sohn nach sieben Jahren wieder zurückkommt und beim König ihren Grundbesitz zurückfordert, erzählt der Jünger Elisas, Gehasi, dem König von der wundersamen Totenerweckung durch Elisa. Der von diesem „Zufall“ (der Name Gottes fällt an keiner Stelle) überwältigte König ordnet sofort die Rückgabe des Erbbesitzes der Frau an. Zwei sachlich aufeinander bezogene Ereignisse, die genauso gut nacheinander stattfinden könnten, treffen zeitgleich aufeinander (aristotelisch gesprochen *symbebēkos*), ohne dass explizit von einer göttlichen Eingebung die Rede ist. Drückt sich in dieser Erzählweise die mögliche Vorstellung eines rein zufälligen Ereignisses aus? Oder impliziert die Art und Weise der Erzählung unausgesprochen ein „geheimnisvolles Walten“ Gottes hinter den Ereignissen?

Interessant ist in diesem Zusammenhang die gezielte Verwendung der Interjektion הִנֵּה (*hinneh*, „sieh da“) in V. 5. Sie möchte hier, wie an anderen Stellen, „die Aufmerksamkeit auf eine Person oder Sache [...] lenken“⁵² und dient damit gleichzeitig „der zeitlichen Charakterisierung eines Geschehens“.⁵³ In der Verbindung mit den Partizipien werden die beiden Ereignisse – Gehasi erzählt dem König von Elisas Wundertaten bzw. die Frau von Schunem klagt beim König ihre Rechte ein – als gleichzeitig stattfindend markiert. Durch die Partikel fokussiert die Erzählung die Gleichzeitigkeit des Auftretens der Frau mit dem Bericht des Gehasi vor dem König. Der Erzähler nimmt dann genau die Überraschungsperspektive Gehasis ein, indem er ihn sagen lässt: „Dies ist die Frau und *dies* ihr Sohn, den Elisa lebendig gemacht hat!“ (V. 5b). Dass Gott es ist, der diese beiden zufällig erscheinenden Ereignisse zusammengeführt habe, wird vom Erzähler nicht konkret gesagt, sodass man mit Seeligmann fragen kann, ob auch hier, wie im obigen Beispiel Salomos, „menschliches und göttliches Handeln ineinanderfließen“ oder ob „wir hier auf Rudimente eines primitiven Geschichtsbewußtseins (stoßen)“,⁵⁴ das noch recht naiv von solchen rein menschlichen

⁵² Carl Brockelmann, Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn 1956, 3.

⁵³ Dieter Vetter, Art. הִנֵּה *hinnē* siehe, THAT I, 505.

⁵⁴ Isac Leo Seeligmann, Menschliches Heldentum, 153. Seeligmann arbeitet in seinem Aufsatz heraus, dass es in der Hebräischen Bibel auf der synchronen Ebene nebeneinander Konzepte für Heldendarstellungen ohne göttliche Hilfe, solche mit Unterstützung gött-

Geschicken erzählt und erst im Nachhinein eine theologische Deutung erfährt. Seeligmann hält die zweite Möglichkeit für die wahrscheinlichere. Allerdings ist die Erzählung bereits in ihrer Struktur so angelegt, dass die Leserinnen und Leser gleichsam indirekt auf die Frage gestoßen werden, ob denn dieses überraschende Zusammentreffen der Akteure einfach so geschehen könne oder nicht vielmehr eine „unsichtbare Hand im Hintergrund den Lauf der Ereignisse dirigiert“⁵⁵ bzw. ihre Kraft sich in den Richtungsanweisungen des Gottesmannes Elisa manifestiert. Die Tatsache, dass die Interjektion *hinneh* in der Hebräischen Bibel sehr häufig eine prophetische Gerichtsankündigung, nicht selten in partizipialer Konstruktion (vgl. 1Sam 2, 31; 3, 11; Jes 3, 1; Jer 3, 22), bzw. eine Heilsankündigung (z. B. Jes 38, 5) oder einfach einen Richtungsentscheid nach Befragung der Gottheit (1Sam 10, 22) einleitet, könnte zu der Vermutung führen, sie impliziere auch in den erzählenden Texten das göttliche Eingreifen. Die nächste sprachliche Parallele zu 2Kön 8, 5 (*זאת האשה ... הנה, hinneh zot ha'ischah*, „siehe ... diese ist die Frau“) wäre demnach in 1Sam 9, 17, der Erzählung von der Salbung Sauls zum König von Israel (*הנה האיש, hinneh ha'isch*, „siehe das [sc. Saul] ist der Mann“) zu sehen. Dieser Rückschluss ist jedoch nicht zwingend, denn in der Erzählung von der Salbung Sauls wird Samuel die Ankunft des ihm bis dahin unbekannten Saul von Gott zuvor erzählerisch angekündigt (1Sam 9, 15 f.). Gleichwohl dürfte die kleine Perikope von Gehasi und der Frau von Schunem kein a-theologisches Geschichtsbewusstsein widerspiegeln, sondern umgekehrt genau dazu beitragen, ein komplementäres, menschliches und göttliches Handeln verbindendes Geschichtskonzept zu entwickeln. Die erzählerische Ausgestaltung freilich kann dann unterschiedlich aussehen, sei es, dass der Erzähler die Lesenden durch gezielte Kommentare auf die Initiative Gottes aufmerksam macht, sei es, dass er es den Lesenden selbst überlässt, diesen Zusammenhang herzustellen. Inwiefern er dabei an eine verbreitete Vorstellung anknüpfen kann, lässt sich allein aus den Texten methodisch nicht eindeutig erheben.⁵⁶

Die Erzählung lässt aber immerhin erkennen, dass die Wahrnehmung scheinbar zufälliger Ereignisse einer tieferen Reflexion bedarf. Genau das ist ja der Sinn von Literatur, die im Verlaufe der fortgeschrittenen Königszeit auf komplexer werdende gesellschaftliche Entwicklungen reagiert und diese je und je mit einer bestimmten Deutung belegt. Der Zufall erscheint in diesem wie in den anderen Fällen nicht als Begriff, als festes Konzept, sondern bestenfalls „as a *type of phenomenon*“.⁵⁷ Er ist der Erzählstruktur

licher Hilfe als auch die Betonung Gottes als einzigem Helfer gibt. Laut seinem Urteil „dürfte (aber) die hier gegebene Reihenfolge der Folge ihres respektiven Aufkommens im israelitischen Geschichtsdenken entsprechen“ (ebd., 159).

⁵⁵ Bar-Efrat, Wie die Bibel erzählt, 37.

⁵⁶ Vielleicht liefert die Namensgebung des Lea-Sohnes Gad in Gen 30, 11 einen Beleg für die Vorstellung, dass unverfügbares „Glück“ (hebr. *gād*) schlichtweg zum Leben dazugehört, vgl. Machinist, Fate, 163.

⁵⁷ Machinist, Fate, 170 [Hervorhebung i. Original].

inhärent und wird durch sie selbst reflektiert. Die Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten erschließt sich, wenn wir nachfolgend im Rückgriff auf das Problem des Tun-Ergehen-Zusammenhangs solche Belegstellen betrachten, welche die Folgen absichtslosen Handelns thematisieren.

6. Argloses Handeln mit weitreichenden Folgen

Das im vorigen Abschnitt vorgestellte Beispiel hat die Wahrnehmung für scheinbar zufällige Ereignisse im alttestamentlichen Geschichtsdenken offengelegt. Der Eindruck des „Zufalls“ entsteht dort, wo sich zwei Aktionsräume überlappen bzw. „gerade so zusammengekommen“ (*symbebēkos*) sind, die genauso gut hätten unabhängig voneinander stattfinden können. Streng genommen besteht zwischen beiden Handlungssträngen keine Kausalität. Sie kreuzen sich eben scheinbar zufällig. Es gibt allerdings auch den Fall, dass die Handlungen von Menschen unmittelbare Konsequenzen für das weitere Ergehen von bestimmten (anderen) Personen haben, die aber nicht geplant waren (Aristoteles subsumiert dies unter den Begriff der *tychē*, s. o.). Der Eindruck des Zufälligen entsteht dabei durch die Betonung der Absichtslosigkeit bzw. der Arglosigkeit im Handeln der fokussierten Personen.

Nehmen wir die Geschichte von Ahab, dem König Israels, wie er im Kampf gegen die Aramäer stirbt (1Kön 22, 1–40). Seinem Verbündeten, dem jüdischen König Joschafat, hatte er angekündigt, sich für die Schlacht zu verkleiden, um nicht zur Zielscheibe der Aramäer zu werden (22, 30). Zunächst scheint der Plan aufzugehen und die Feinde halten Joschafat für den König von Israel. Doch dann geschieht, für die Akteure auf verborgene, aber für die Lesenden konkret nachvollziehbare Weise, was der Prophet Micha ben Jimla zuvor allgemein als Unheil über Israel angekündigt hatte: „Irgendeiner aber hatte ‚ahnungslos‘ (מְטֹמָה, *letumo*) den Bogen gespannt und traf den König von Israel zwischen dem Schuppenpanzer und den Gurten. Da sprach er zu seinem Wagenlenker: Wende und führe mich heraus aus dem Heer, denn ich bin schwer verwundet“ (22, 3). Der Modus des Erzählens liegt auch hier wiederum nicht darin, das externe Eingreifen Gottes als Erklärung beizufügen, sondern die unbeabsichtigte Tat eines Kriegers und ihre Folgen *als* die Erfüllung einer prophetischen Ansage zu verstehen.

Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang findet sich in der Erzählung über die Revolte Abschaloms gegen David in 2Sam 15. Auch hier begegnet der Ausdruck *letumo* (15, 11), allerdings beschreibt er an dieser Stelle gewissermaßen genau das Gegenteil von Zufall. Denn Abschalom hat seinen Aufstand absichtlich so geplant, dass die zur Inthronisationsfeier geladenen Gäste völlig ahnungslos sind, dass es sich dabei um eine solche Feier handelt. Ihnen wurde von einer Toda-Feier erzählt, die Abschalom angeblich abhalten wolle. Kein Angehöriger des Hofes, weder Prophet noch Berater, klärt die Gäste über das wahre Vorhaben auf. Die beteiligten Akteure sollen

den Eindruck haben, „wie zufällig“ zum passenden Augenblick am richtigen Ort zu sein. Das Beispiel bestätigt insofern unsere Beobachtungen, als der Erzähler einen konsequent innerweltlichen Kausalzusammenhang beschreibt, der ganz ohne göttliche Lenkung, und sei es eine hintergründige, auskommt. Es ist in diesem Fall allein ein Mensch, der die Geschehnisse völlig selbst in der Hand hat und die Ereignisfolge steuert. Die Erzähler rechnen also damit, dass es Situationen gibt, in denen Gott nicht eingreift (zumindest nicht sofort), sondern den Dingen ihren Lauf lässt.

Die Frage Seeligmanns, „[...] ob der israelitische Glaube an die Allmacht, das Eingreifen und das Kriegshandwerk Gottes dem Aufkommen bzw. der Fortexistenz einer Schätzung menschlichen Heldentums abträglich gewesen ist, oder doch dem heroischen Bewußtsein in Israel einen eigentümlichen, von dem heroischen Bewußtsein sonstiger Völker abweichenden Charakter verlieh [...]“,⁵⁸ lässt sich daher so beantworten: Die biblischen Erzähler kreieren keine „Heldengeschichten“, sondern beschreiben die Handlungen von vielfach schwachen und sündhaften Gestalten, teilweise sogar von solchen, die in folgenschwere Handlungen verwickelt werden, ohne eine bewusste Schuld an den Verhängnissen zu tragen, wiewohl sie doch an ihnen beteiligt sind, kurz: sie erzählen „von Menschen in ihrer Größe und ihrem Scheitern“.⁵⁹ Der Ausgang des Geschehens vollzieht sich darum nicht allein durch das, was ein Mensch im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte entscheidet, sondern durch das für die Protagonisten undurchschaubare Ineinander verschiedener Aktionen, die im entscheidenden Moment den Ausschlag für eine bestimmte Entwicklung geben. Es zeigt sich in der Gestaltung der Erzählungen ein feines Gespür dafür, dass es keine monokausalen Erklärungen für bestimmte Entwicklungen gibt. Auch wenn Gott in den genannten Abschnitten nicht als eingreifender Akteur porträtiert wird, müssen die Leserinnen und Leser zwangsläufig darüber nachdenken, wie diese Zusammenhänge hergestellt werden können. Mitunter fungieren dabei einzelne Propheten, wie z. B. Micha ben Jimla, im Erzählzusammenhang als Interpreten des Geschehens.

Im Laufe der literaturgeschichtlichen Entwicklung verfeinern die schreibenden Akteure der hebräischen Bibel diese doppelte Erzählperspektive, so unsere These. Dies soll im Folgenden anhand der gegenüber den zuletzt beschriebenen Texten komplexeren Josefsgeschichte gezeigt werden.

7. Gottes verstecktes Dabeisein: Die Verfung des Handelns als Literatur

Der Grundbestandteil der Josefsgeschichte, die vom Weg des Jakobsohnes Josef an den ägyptischen Hof erzählt, dürfte in den Kapiteln 37* und 39–41 zu suchen sein. „Der Stoff mag älter sein, doch kommt die Erzählung nicht

⁵⁸ *Isac Leo Seeligmann*, *Menschliches Heldentum*, 137.

⁵⁹ *Rainer Kessler*, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 2017, 136.

ohne die familiengeschichtliche Einleitung in Gen 37 aus“;⁶⁰ d.h. die Josefsgeschichte ist als eine Fortsetzung der Erzelterngeschichte angelegt, im Grunde eine Art „Josef-Midrasc“,⁶¹ die in ihrer vorliegenden Gestalt sicher schon exilische Erfahrungen verarbeitet.⁶² Josef kommt nach Ägypten, und durch viele Irrungen und Wirrungen geht die Geschichte am Ende gut aus. Nur selten ist darin explizit von Gott die Rede. Erst ganz am Ende stellt Josef im Gegenüber zu seinen Brüdern (und implizit zu den Lesenden der Geschichte) ausdrücklich fest: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen“ (Gen 50, 20). Die Geschichte zeigt mit ihrer „impliziten Theologie“,⁶³ wie sich das Gute am Ende durchsetzt, obwohl doch so viele böse Absichten im Einzelnen diesen Weg hätten verhindern können. An einzelnen Stellen innerhalb der Geschichte heißt es zwar ausdrücklich, dass „JHWH mit ihm war“ (Gen 39, 2. 3. 21. 23), doch Kapitel 39 ist das einzige, in dem der Name Gottes tatsächlich fällt. Wie jeweils das Handeln der Menschen miteinander verknüpft/verfugt ist, wird höchst geschickt dargestellt. Implizit ist klar, dass JHWH seine segnende Hand über Josef hält. Aber explizit hat man den Eindruck, dass auch das Glück – oder Zufall? – eine wichtige Rolle spielt:

Als Josef im Gefängnis die Träume des Oberbäckers und des Obermundschenks deutet, bittet er schließlich den Obermundschenk darum, er möge sich später beim Pharao für ihn einsetzen. „Aber denke an mich, wenn es dir gut geht, und erweise mir die Gunst: Nenne meinen Namen beim Pharao und bringe mich aus diesem Haus“ (Gen 40, 14). Doch der Obermundschenk vergisst ihn (Gen 40, 23)! Josef bleibt weiterhin „im Loch“.⁶⁴ Damit ist das Schicksal Josefs eigentlich besiegelt. Erst als der Mundschenk – ganze zwei Jahre später – mitbekommt, wie auch der Pharao träumt, ohne dass irgendjemand diese Träume deuten kann, fällt dem Mundschenk Josef wieder ein (Gen 41, 9 ff.): „Da sprach der Obermundschenk zum Pharao: Ich

⁶⁰ Reinhard G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000, 283.

⁶¹ Ebd., 285.

⁶² Abgesehen davon wird in dieser Untersuchung die literarische Endgestalt der Josefsgeschichte betrachtet, wissend, dass in der Forschung kein Konsens über die Frage besteht, ob Gen 37–50 das Produkt eines sukzessiven Fortschreibungsprozesses darstellt, so jüngst *Franziska Ede*, *Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50* (BZAW 485), Berlin/Boston 2016, oder man zurückhaltender annimmt, die Josefsgeschichte sei zwar in ihrer literarischen Gestalt eigenständig, aber im produktiven „Gespräch mit den Erzeltern Erzählungen entstanden“, so *Jürgen Ebach*, *Genesis 37–50*, HThK.AT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 683 [Hervorhebung i. Original].

⁶³ Vgl. *Rüdiger Lux*, *Die Erfahrung des Guten im Bösen. Zur impliziten Theologie der Josefserzählung*, in: *BiKi* 70/1 (2015), 8–13.

⁶⁴ *Ebach*, *Genesis 37–50*, 197. 199. 214. 222. Dieser macht darauf aufmerksam, dass das entsprechende hebräische Wort für Gefängnis, בּוֹר (*bor*, „Grube“/„Loch“), an dieser Stelle sowie in Gen 41, 14 identisch ist mit der Bezeichnung für die Grube, in die Josef von seinen Brüdern in Kapitel 37, 20 ff. geworfen wird, und damit wesentlich zur „erzählerischen Konsistenz“ (ebd., 222) der Geschichte beiträgt.

muss heute mein Versäumnis gestehen: Der Pharao war über seine Diener zornig, und er gab mich und den Oberbäcker in das Haus des Obersten der Leibwache in Gewahrsam. Da hatten wir in derselben Nacht einen Traum, ich und er; jeder hatte einen Traum von besonderer Bedeutung. Nun war dort bei uns ein hebräischer junger Mann, ein Diener des Obersten der Leibwache. Dem erzählten wir es, und er deutete unsere Träume, jedem deutete er seinen Traum. Und wie er sie uns gedeutet hat, so ist es gekommen: Mich hat man wieder in mein Amt eingesetzt, und ihn hat man gehängt“ (Gen 41,9–13). So kommt Josef frei. Die beiden Szenen sind in der vorliegenden Verbindung der Kapitel Gen 40 und 41 erzählerisch äußerst geschickt miteinander verzahnt, „der Vorgang wird in einer Art Kettenreaktion geschildert, in der Wirkungen und Gegenwirkungen zu Tage treten.“⁶⁵ Das Vergessen und das Erinnern des Mundschenks sind Schnitt und Verbindung zwischen beiden Kapiteln zugleich, wie bereits Gerhard von Rad betont. „[D]urch die Wiedereinsetzung des Mundschenks beginnt der Leser für Joseph zu hoffen; nun aber erfährt er, daß die Hilfe noch weit ist. Andererseits lenkt der Satz zum Folgenden über, indem er gleich eine längere Zeit, in der Joseph vergessen im Gefängnis lag, überschlägt und damit den Einsatz zu einem neuen Ereignisschub vorbereitet.“⁶⁶

Das Vergessen aber ist auch eine Form des Handelns – des Unterlassens nämlich. Laut Jan Assmann stellt die Trägheit, neben Taubheit und Habgier, eine der drei Hauptsünden gegen die Ma’at, den umfassenden Begriff der ägyptischen Gerechtigkeitskonzeption, personifiziert in der gleichnamigen Göttin, dar.⁶⁷ Der Obermundschenk trägt durch Unterlassen dazu bei, dass die „Verfügung allen Handelns“ unterbrochen wird. Sein Versäumnis müsste eigentlich gemäß des TEZs in negativer Weise auf den Mundschenk zurückfallen. Da er aber seine Verfehlungen bekennt, stellt er nachträglich die Solidarität im Handeln wieder her. Die Erzählung zeigt also beispielhaft, wie die Unsicherheit des TEZ überwunden werden kann. Die Geschichte möchte für Vertrauen in dessen Verlässlichkeit werben, gerade in der unsicheren Diasporasituation, in welche die Erzählung wahrscheinlich hineingesprochen ist. Vordergründig ist das Gelingen von oft unzuverlässigen Menschen abhängig, und damit in gewisser Weise zufällig. Hintergründig ist für sie „also das menschliche Herz wohl der vornehmlichste Bereich, in dem sich Gottes Vorsehung und Lenkung betätigt.“⁶⁸ Das weisheitliche Ideal der Geschichte hat damit „etwas ausgesprochen Realis-

⁶⁵ Ebd., 200. Dieses Zitat verweist zwar im dortigen Zusammenhang auf Gen 39, 21–23, passt in seiner Bedeutung in Bezug auf die literarische Erzähltechnik allerdings auch hier.

⁶⁶ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 1981, 304 f.

⁶⁷ Assmann, *Ma’at*, 58–91. In einem Satz auf einer Inschrift Pharaos Neferhoteps (ca. 1700 v. Chr.) sieht Assmann das Konzept der Ma’at praktisch auf den Punkt gebracht: „Der Lohn eines Handelnden liegt darin, daß für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Ma’at.“ Ebd., 65.

⁶⁸ Von Rad, *Genesis*, 360 (vgl. Spr 16, 9).

tisches, gelegentlich sogar Opportunistisches⁶⁹ an sich. Im Hintergrund wirkt dabei aber auch eine unsichtbare Hand. Ist es Gott? Das wird nur implizit gesagt und nicht gleichsam auf den Begriff gebracht. Die Erzählung reflektiert damit auch theologisch die Zweideutigkeit aller Erfahrung. Daher betont Jörg Jeremias: „Das Wissen um Gottes Lenkung der Geschichte soll den Menschen nicht in die Untätigkeit führen. Vielmehr soll und muss er planen und all sein Tun sorgfältig vorbereiten.“⁷⁰ Ohne eine Erfolgsgarantie zu haben. Insofern ist dieses Geschichtsbild ebenfalls nicht deterministisch geprägt, der Mensch ist in seiner Verantwortung gefordert. Damit sind die Alternativen für Handlungsabläufe prinzipiell offen. „Zwar kann Gott auch schuldhaftes Handeln zum guten Ziel führen, aber ohne Einsicht der Täter in ihre Schuld bleibt ihnen die Versöhnung mit den Menschen, denen sie Unrecht getan haben, versagt.“⁷¹ Genau diese Umkehr leistet der Obermundschenck – und damit bleibt das äußerlich wahrnehmbare Moment des Zufälligen bzw. Unberechenbaren erhalten.

Nicht allein die Josefsgeschichte ist somit ein treffendes Beispiel für die weitere Ausgestaltung einer doppelten Erzählperspektive, die Zufälle und göttliche Fügung miteinander verschränkt. Auch das Buch Ruth belegt, dass es in der Nachexilszeit einer tieferen Reflexion kontingenter Erfahrungen bedurfte.

8. Die Gegenwart Gottes im Gewand einer zufälligen Begegnung

Mit der Koheletschrift verbindet die vier Kapitel kurze Ruthgeschichten⁷² neben dem Stichwort *mikreh* (Rt 2,3) zugleich die Reflexion über die Fragilität der menschlichen Existenz überhaupt, hier freilich im Modus eines bewegenden Familiendramas. Darin sind Tod, Hunger und soziale Isolierung von Beginn an allgegenwärtig, ja sie stellen überhaupt das eigentliche Movens der Handlung dar. Kaum ist die Familie Elimelechs und Noomis auf der Flucht vor dem Hunger im Nachbarland Moab angekommen, setzt der „[...] Fortgang der Handlung mit einem Paukenschlag [...]“⁷³ ein: dem Tod Elimelechs und der beiden Schwiegersöhne Machlon und Kiljon (Rt 1,3.5). Die knappe Exposition (Rt 1,1–6) fungiert somit wie eine Art Damoklesschwert des Todes über der ab diesem Punkt erst erzählerisch ausgestalteten Handlung. Die verarmte Ruth betritt, äußerlich rein zufällig und ohne es zu wissen, das Feld eines Verwandten, um dort Ähren aufzulesen. Die Zufälligkeit der Begegnung erkennen die Lesenden von Ruth 2,3 nicht allein durch die Verwendung der Figura etymologica מִקְרָה וְיָקָר

⁶⁹ Ebd., 359.

⁷⁰ Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6), Göttingen 2016, 84.

⁷¹ Ebd., 85.

⁷² Melanie Köhlmoos, *Ruth*, ATD 9/3, Göttingen 2010, XVI, datiert die Ruthschrift – von wenigen zusätzlichen Versen abgesehen – in die Übergangszeit vom 5. auf das 4. Jh. v. Chr.

⁷³ Ebd., 6.

(*wajiker mikreha*, „es traf ihr Zufall“ [sc. das Feld des Boas]), sondern auch daran, dass der neue Protagonist – Boas – im folgenden Vers mit der Aufmerksamkeit erwirkenden Interjektion *hinneh*, die wir oben bereits in der Gehasi-Geschichte bemerkt haben, die Bühne betritt. Man kann an dieser Stelle geradezu von einem „doppelten Zufall“⁷⁴ sprechen, da das entsprechende Wort, das für das Feld des Boas verwendet wird, einerseits den Acker meint, in anderen Texten aber auch das „Los“ (חֶלֶק, *chelkah*, Rt 2, 3; 4, 3) bezeichnet und somit als Terminus Technicus für den äußerlichen Zufall und das gleichzeitige Geschick im Lichte Gottes verwendet wird.⁷⁵ Diesbezüglich besteht ein enger Zusammenhang mit Kohelet, der die Lesenden dazu aufruft, die Wechselfälle des Lebens als von Gott zugeteiltes „Los“ (חֶלֶק, *chelek*) anzunehmen. Insofern könnte man die Ruthgeschichte, salopp gesagt, auch als eine Art aggadischen Midrasch zu Kohelet bezeichnen. Dass die Ereignisfolge nun gerade im vorgestellten Plot geschildert wird, muss – nein, *soll* den Lesenden auf der einen Seite wie eine Kette glücklicher Zufälle erscheinen, auf der anderen Seite sie auf die geheimnisvolle Gegenwart JHWHs in, mit und zwischen allen Ereignissen aufmerksam machen. Moshe J. Bernstein erkennt präzise diese Doppelgesichtigkeit in der Gesamtanlage der Geschichte: „The unlikely couple, Ruth and Boaz, come to their wedding-day through the fortuitous sequence of events which led Ruth to ‚return‘ to the land of Judah with Naomi, the accidental (ויקר מקרה, 2, 3) discovery of Boaz’s field by Ruth, her being noticed by Boaz, and the withdrawal of the nameless redeemer from the scene after his announcement that he would redeem Naomi’s field.“⁷⁶ Doch ist damit nicht gesagt, dass „Providence“ (göttliche Vorsehung) gleichsam über den Akteuren schwebt, wie Bernstein folgert;⁷⁷ vielmehr erscheint die den Verfassern der Rutherzählung bekannte literarische Konzeption der doppelten Kausalität nun in einem neuen, den gesamten Handlungsbogen umspannenden Gewand. Es geht also nicht darum, das Geschehen im Lichte einer göttlichen Prädestination in aller Klarheit aufzulösen, sondern vielmehr im Vollzug des Lesens einer schier unmöglich erscheinenden Handlung das Vertrauen zu stärken, dass Gott trotz aller Widrigkeiten eines totverfallenen Lebens als gegenwärtig erfahrbar ist.

9. Fazit

Es gibt noch weitere Texte aus dem Bereich der Erzählliteratur bzw. der Weisheit, die auf die Entdeckung der Gegenwart Gottes im scheinbar Zufälligen anspielen; zu nennen wären hier das Tobitbuch oder das Buch Jesus

⁷⁴ Ebd., 33.

⁷⁵ Vgl. Hi 20, 29; Jes 17, 14; Jer 10, 16, worauf Köhlmoos, Ruth, 33, Anm. 20, verweist.

⁷⁶ Moshe J. Bernstein, Two multivalent readings in the Ruth narrative, in: JSOT 50 (1991), 15–26, 25.

⁷⁷ Ebd.

Sirach. Auf diese Beispiele u. a. einzugehen, würde unseren Beitrag sprengen, zumal wir auch das Textkorpus der hebräischen Bibel überschreiten würden. Indem wir unsere Untersuchung an dieser Stelle beenden, fassen wir zusammen: In der Literatur der hebräischen Bibel spiegelt sich in ausreichender Breite die Entdeckung des augenscheinlich oder auch nur scheinbar Zufälligen im menschlichen Zusammenleben wider. Das Phänomen findet sich in den Texten nicht bloß versteckt, sondern kommt mithilfe verschiedener literarischer Erzähltechniken überhaupt erst zur Geltung, wird vielleicht sogar dadurch nach und nach reflektiert zu Bewusstsein gebracht. Das Nachdenken über die Verhältnisbestimmung von augenscheinlich zufälligen Widerfahrnissen und Gottes verborgenem Wirken stellt demnach also kein Randphänomen der frühjüdischen Literaturgeschichte dar, das nur auf nachweisbar späte Texte wie z. B. Kohelet beschränkt ist. Vielmehr knüpft Kohelet an eine „semantic tradition“⁷⁸ an, die in vielen Erzählungen greifbar ist und vor ihm, parallel zu ihm (vgl. Sir 39) und nach ihm entschlüsselt werden kann. Der Unterschied zwischen Kohelets weisheitlichen Überlegungen und den diversen Erzählungen, in denen die Frage des Zufalls angesprochen wird, besteht nicht in ihrem Reflexionsniveau, sondern darin, dass Kohelet mit Widerfahrnis ausschließlich den Tod aller Kreatur bezeichnet, während es sonst um einzelne Situationen innerhalb des diesseitigen Lebens geht.⁷⁹ Damit ist jedoch keine im Gegensatz zu den erzählenden Texten pessimistische Weltsicht verbunden, sondern eine Radikalisierung der Auffassung, dass das eigene Leben in all seiner Widersprüchlichkeit und Unberechenbarkeit anzunehmen und zu gestalten ist. Auch spielt nicht erst seit Kohelet das Thema Tod in seiner ganzen Massivität eine Rolle, sondern ist traditionsgeschichtlich etwa zeitgleich, evtl. auch schon früher, in der Rutherzählung als bestimmender Faktor präsent. Daher lässt sich auch keine Entwicklung eines Denkens konstatieren, das zuerst oder zuletzt von Zufällen statt von Gottes Wirken spricht; Gott spielt in den genannten Traditions- und Schriftkomplexen explizit oder implizit immer eine Rolle. Dass man diese Rolle Gottes nicht auf eine ausrechenbare Formel bringen kann, liegt in der Natur der Sache selbst. Wir tun gut daran, das verschlungene Ineinander beider Perspektiven in seiner Offenheit zu belassen und es so für die Deutung des eigenen Lebens in seinen oft undurchschaubaren Umständen fruchtbar zu machen.

Dietrich Bonhoeffer hat diese doppelte Perspektive in einem seiner Gefängnisbriefe an seinen Freund Eberhard Bethge so formuliert: „Ich glaube, wir müssen das Große und Eigene wirklich unternehmen und doch zugleich das selbstverständlich- und allgemein-Notwendige tun, wir müssen dem ‚Schicksal‘ – ich finde das ‚Neutrum‘ dieses Begriffes wichtig – ebenso entschlossen entgegentreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen. Von ‚Führung‘ kann man erst *jenseits* dieses zweifachen Vorgangs spre-

⁷⁸ *Machinist*, Fate, 170.

⁷⁹ Ebd.

chen, Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch ‚vermummt‘ im ‚Es‘, und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem ‚Es‘ (‚Schicksal‘) das ‚Du‘ finden, oder m. a. W. [...] wie aus dem ‚Schicksal‘ wirklich ‚Führung‘ wird.“⁸⁰

Bibliografie

- Aristoteles*, Physik, Vorlesung über die Natur, Übersetzt von Hans Günther Zekl (Aristoteles. Philosophische Schriften 6), Darmstadt 1995
- Assmann, Jan*, Ma‘at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2006
- Balzac, Honoré de*, Vorrede zur Menschlichen Komödie, in: *ders.*, Die Menschliche Komödie. Sittenstudien. Szenen aus dem Privatleben, Gesamtausgabe I, hg. v. *Ernst Sander*, München 1971, 141–160
- Bar-Efrat, Shimon*, Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen, aus dem Englischen übersetzt von *Kerstin Menzel*, bearbeitet von *Thomas Naumann*, Gütersloh 2006
- , Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebräischen übersetzt vom *Johannes Klein* (BWANT 176), Stuttgart 2007
- Berges, Ulrich / Beuken, Willem A. M.*, Das Buch Jesaja. Eine Einführung, Göttingen 2016
- Bernstein, Moshe J.*, Two multivalent readings in the Ruth narrative, in: *JSOT* 50 (1991), 15–26
- Bonhoeffer, Dietrich*, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von *Christian Gremmels, Eberhard Bethge* und *Renate Bethge* in Zusammenarbeit mit *Ilse Tödt*, DBW 8, Gütersloh 1998
- Brockelmann, Carl*, Hebräische Syntax, Neukirchen-Vluyn 1956
- Cassirer, Ernst*, Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Historische und systematische Studien zum Kausalproblem (Ernst Cassirer Gesammelte Werke 19), Hamburg 2004
- Ebach, Jürgen*, Genesis 37–50, HThK.AT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007
- Ede, Franziska*, Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50 (BZAW 485), Berlin/Boston 2016
- Einstein, Albert*, An Max Born, Berlin, 4. Dezember 1926, in: *M. Born* (Hg.), *Albert Einstein/Max Born, Briefwechsel 1916–1955*, München 1991 (1969), 127–128
- Feldmeier, Reinhard*, Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Theologische Transformationen einer problematischen Kategorie, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Tübingen 2008, 147–170
- Groneberg, Brigitte*, Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifikation von Göttern und Zwischenwesen, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder I* (FAT II 17), Tübingen 2006, 131–165

⁸⁰ *Dietrich Bonhoeffer*, Brief vom 21.11.1944, in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von *Christian Gremmels, Eberhard Bethge* und *Renate Bethge* in Zusammenarbeit mit *Ilse Tödt*, DBW 8, Gütersloh 1998, 333 f. [Hervorhebung i. Original].

- Groneberg, Brigitte, Anzû stiehlt die Schicksalstafeln, in: Kratz, R. G. / Spieckermann, H. (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 23–39
- Groß, Walter, Wer rettet Israel? Die Vorstellung von der doppelten Kausalität, untersucht im Richterbuch und besonders in der Erzählung von Gideon, in: ders. / Gaß, E., Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen (SBAB 54), Stuttgart 2012, 104–114
- Heisenberg, Werner, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinetik und Mechanik, in: Zeitschrift für Physik 43 (1927), 172–98
- , Physik und Philosophie (Ullstein Sachbuch 34624), Frankfurt a. M./Berlin 1990
- Henrich, Jörg, Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace, Berlin 2010
- Hume, David, A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, London 1739
- Ijjas, Anna, Der Alte mit dem Würfel, Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenphysik (RThN 24), Göttingen 2011
- Janowski, Bernd, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Frage im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 247–271
- Jeremias, Jörg, Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2016
- Kaufmann, Yehezkel, Religion of Israel: from its beginning to the Babylonian exile, translated and abridged by M. Greenberg, Chicago 1960
- Keil, Günther, Philosophiegeschichte I, Von der Antike bis zur Renaissance (ThW 14,1), Stuttgart u. a. 1985
- Kessler, Rainer, Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017
- Koch, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, hg. von B. Janowski / M. Krause, GA 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103
- Köhlmoos, Melanie, Ruth, ATD 9/3, Göttingen 2010
- , Richtiges Leben, Tun und Ergehen, in: Dietrich, W. (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 324–338
- Kranz, Margarita, Zufall, I. Allgemeines; frühe Begriffsgeschichte, in: Ritter, J. / Gründer, K. / Gabriel, G. (Hg.), HWPh 12: W–Z, Darmstadt 2004, Sp. 1408–1412
- Kratz, Reinhard G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000
- / Spieckermann, Hermann (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008
- Krötke, Wolf, Gottes Fürsorge für die Welt, Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, Theologische Literaturzeitung 108, 1983, Sp. 231ff, jetzt in: ders., Die Universalität des offenbaren Gottes, Gesammelte Aufsätze (BEvTh 94), München 1985, 82–94
- Krüger, Thomas, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: Anja A. Diesel (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit“, Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 107–129
- , Kohelet (Prediger), BKAT Bd. 19 (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000
- Laplace, Pierre-Simon, Philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten, Nach der dritten Pariser Auflage übersetzt von Friedrich Wilhelm Tönnies, hg. von K. C. Langsdorf, Heidelberg 1819

- Liske, Michael-Thomas*, Art. symbebēkos, in: *Horn, C. / Rapp, C.* (Hg.), Wörterbuch der antiken Philosophie (Beck'sche Reihe 1483), München 2002, 412
- Lux, Rüdiger*, Die Erfahrung des Guten im Bösen. Zur impliziten Theologie der Josefserzählung, in: *BiKi* 70,1 (2015), 8–13
- Machinist, Peter*, Fate, *miqreh*, and Reason. Reflections on Qohelet and Biblical Thought, in: *Zeoit, Z. / Gitin, S. / Sokoloff, M.* (Hg.), Solving Riddles and Tying Knots, FS J. C. Greenfield, Winona Lake 1995, 159–775
- Mermin, David*, What's wrong with this pillow? in: *Physics Today* 42/4 (1989), 9
- Neumann, Klaus*, Art. Schicksal, HGANT, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage 2015, Darmstadt 382–384
- Rad, Gerhard von*, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen 1981
- , Weisheit in Israel, Mit einem Anhang neu hg. von *B. Janowski*, 4., durchgesehene und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn 2013
- Schleiff, Matthias*, Würfelt Gott?: der Zufall der Quantenphysik und Gottes Handeln in der Welt, in: *Zeitzeichen* 19, 2018, 44–45
- Schmid, Konrad*, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008
- Schneider-Flume, Gunda*, Folgt das Schicksal einem Plan?, Überlegungen zur konkreten Rede des christlichen Glaubens von der Vorsehung, in: *Berlejung, A. / Heckl, R.* (Hg.), Ex Oriente Lux, Studien zur Theologie des Alten Testaments, FS Rüdiger Lux (ABIG 39), Leipzig 2012, 571–588
- Seeligmann, Isac Leo*, Menschliches Heldentum und göttlich Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Hebräischen Bibel, hg. von *Erhard Blum* (FAT 41), Tübingen 2004, 137–159
- Spieckermann, Hermann*, Wenn Gott schweigt. Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 104–124
- Sternberg-el Hotabi, Heike*, „Ich besiege das Schicksal“. Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion, in: *Kratz, R. G. / Spieckermann, H.* (Hg.), Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, Tübingen 2008, 40–60
- Tilly, Michael / Zwickel, Wolfgang*, Religionsgeschichte Israel. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, 2. durchgesehene Aufl., Darmstadt 2015
- Vetter, Dieter*, Art. הִנֵּה *hinnē* siehe, THAT I, 504–507
- Willmes, Bernd*, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000
- Wuchterl, Kurt*, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs, in: *NZStH* 58/2 (2016), 129–148