

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Schechina

Peter Porzig

erstellt: Juni 2018

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26449/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Schechina

Peter Porzig

1. Begriff

„Schechina“ (hebr. *šəkhînāh*) ist ein im biblischen Hebräisch nicht belegtes, von der Wurzel *škn* (im Grundstamm: „wohnen / sich (zeitweilig) niederlassen / bleiben“; im Intensiv- und im Kausativstamm: „wohnen lassen“) abgeleitetes *nomen actionis* und bedeutet etwa „Einwohnung“ oder „Anwesenheit“. Gemeint ist stets die Einwohnung oder Anwesenheit *Gottes* (→ [Abwesenheit Gottes](#)).

Schon die Formbildung (Typ *qəṭīlāh*; vgl. Segal, § 228, S. 103f.) verweist auf eine spätere Sprachstufe, das (frühe rabbinische bzw.) Mischnisch-Hebräische (MH). Verwandte Begriffe aus dem biblischen Hebräisch sind u.a. die „Wohnung“ (*miškān*, insb. vom Wüstenheiligtum), vor allem aber die „Herrlichkeit“ oder der „Lichtglanz“ Gottes (*kāvōd*). – Die aramäische Form (*šəkhînətā*) findet sich häufig in den Targumim (vgl. z.B. Targum Onqelos zu [Ex 20,21](#): „Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, so dass meine Schechina unter ihnen sei“ (masor. Text: „... so dass ich in ihrer Mitte wohne“)).

Bereits der zweifache Ursprung des Begriffs (s.u. 2.) sollte vor einer vereinfachenden deutschen Übersetzung warnen. Eine Wiedergabe von *Schechina* mit „Gegenwart (Gottes)“ (oder auch deren „Geheimnis“; vgl. Janowski / Popkes 2014, V, und den Titel des Sammelbandes) o.ä. kann letztlich nur unpräzise bleiben. *Was* nämlich *genau* das (o. der) „Gegenwärtige“ ist (und in welcher Form sich das äußert), kann durchaus unterschiedlich definiert werden (s. im Weiteren). Der vergleichsweise weite Begriff der „Gegenwart“ steht m.E. überdies in Gefahr, zur Projektionsfläche sehr verschiedener Konzeptionen von „Gegenwart“ zu werden, darunter auch solcher, die sich dann nicht (mehr) unter den Begriff der *Schechina* subsumieren lassen.

2. Ursprung: Hebräische Bibel / Altes Testament

Ihren Ursprung hat die Vorstellung von der Schechina als der Einwohnung Gottes in der Hebräischen Bibel. Auch wenn der Begriff als solcher dort nicht auftaucht, lässt sich verfolgen, wie sich darin vor allem zwei Traditionen verbinden, die

beide je auf ihre Weise in der Theologie des Ersten, vor allem aber des Zweiten Jerusalemer Tempels gründen: die Rede von der *Herrlichkeit Gottes* (2.1.) einerseits und die vom *göttlichen „Wohnen“ in seinem Heiligtum* (2.2.) andererseits.

2.1. Die Herrlichkeit (כְבוֹד *kāvôd*) Gottes

Ein erster Hauptbezugspunkt ist zweifellos in den Aussagen der Hebräischen Bibel über die → [Herrlichkeit](#) Gottes zu finden (*kāvôd* JHWH hier: „Herrlichkeit / Lichtglanz [als Offenbarungsform] / Wesenheit JHWHs“. In profaner Form ist auch von der Ehre von Menschen die Rede; so etwa [Spr 25,2](#) die dem Vater zustehende Ehre). Besonders einschlägig für das Thema sind die Aussagen der → [Priesterschrift](#) und späterer Autoren zur Rolle der Herrlichkeit Gottes im Sinaigeschehen (→ [Sinai](#)), d.h. im Zusammenhang mit dem Wüstenheiligtum / der „Stiftshütte“ (z.B. [Ex 16,7.10](#); [Ex 24,16-17](#); [Ex 29,43](#); [Ex 40,34-35](#)) sowie → [Ezechiels](#) Rede von der Herrlichkeit JHWHs (z. B. [Ez 1,28](#); [Ez 3,12.23](#); [Ez 8,4](#); [Ez 9,3](#); [Ez 10,4.18-19](#); [Ez 11,22-23](#); [Ez 39,21](#); [Ez 43,2.4-5](#); [Ez 44,4](#)). Daneben bieten auch der → [Psalter](#) (etwa [Ps 24,8.10](#); [Ps 29,1-3.9](#); [Ps 96,3.7-8](#); [Ps 97,6](#); [Ps 104,31](#); [Ps 138,5](#)) sowie das → [Jesajabuch](#) ([Jes 6,1.3](#); [Jes 35,2](#); [Jes 40,5](#); [Jes 58,8](#); [Jes 60,1](#); vgl. Wilke, Art. → [Ehre / Herrlichkeit](#), dort auch zur Forschungsgeschichte) durchaus gewichtige Aussagen.

In vorexilischer Zeit dürfte von diesen Belegen (neben [Ps 24*](#) u. [Ps 29*](#)) lediglich [Jes 6*](#) verfasst sein (anders Janowski 2014), auch wenn einzelne Traditionen, die hinter späteren Erwähnungen stehen, dorthin zurückreichen mögen. Zu Beginn der → [Jesaja-Denkschrift](#) heißt es: „Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit!“ ([Jes 6,3](#)). Die Herrlichkeit Gottes im Tempel zu Jerusalem erfüllt also die ganze Erde, was an die aus akkad. Mythen bekannte „Aura“ erinnert (*melammu*; vgl. sum. *melim*, „Schreckensglanz“), die einen König oder eine Gottheit umgibt (s. wiederum Wilke, Art. → [Ehre / Herrlichkeit](#)).

Die Vorstellung einer präsenten Erscheinungsform der Gottheit wurzelt demnach im *Kult* („Gebt JHWH Herrlichkeit und Kraft“, [Ps 29,1-2](#) von den Göttersöhnen, im Zitat [Ps 96,6-7](#) von den Völkern), und zwar am Heiligtum, i.d.R. also am *Tempel* (vgl. z.B. [Ez 8,4](#)), konkret: auf dem *Zion*, in *Jerusalem* (vgl. auch Sach 1-8). Die „Ehre“, die man der Gottheit schenkt, wird in ihrem numinosen Lichtschein sichtbar und wirkt von der Gottheit aus zurück auf die Anbetenden.

Gleiches gilt *mutatis mutandis* für das Zeltheiligtum der Priesterschrift (Luther: „Stiftshütte“), das den in Jerusalem zentralisierten Kult (vgl. Dtn 12 und u. 2.2.) in die Wüstenzeit zurückprojiziert, und ähnlich auch für Erscheinungen wie die Wolken- und die Feuersäule (Ex 13; Ex 40; u.ö.) oder den Transport der die göttliche Anwesenheit symbolisierenden Bundeslade (→ [Lade](#)), deren

Erwähnungen in dieser Funktion vor allem in späten Schichten des → [Deuteronomiums](#) und der → [Priesterschrift](#) zu finden sind (Porzig 2009).

2.2. Das „Wohnen“ (בִּשְׁכָּנָה *šākhan*) Gottes im Heiligtum

| | |
|--|--|
| <p>Ex 40,34-35 „Da bedeckte die Wolke das Zelt der Begegnung, und die Herrlichkeit JHWHs erfüllte die Wohnung (mit ihm). Und als Salomo kamte nicht in das Zelt der Begegnung hineingehen, denn die Wolke ruhte darauf (über ihm), und die Herrlichkeit JHWHs erfüllte die Wohnung.“</p> | <p>1Kön 8,10-11 „Und als die Priester aus dem heiligen anzogen, da erfüllte die Wolke das Haus JHWHs, und die Priester konnten wegen der Wolke nicht Neuknieen, um den Dienst zu verrichten, denn die Herrlichkeit JHWHs erfüllte das Haus JHWHs.“</p> |
|--|--|

Abb. 1 Synopse zu Ex 40,34-35 und 1Kön 8,10-11.

Schon vom Wortstamm / der hebr. Wurzel her legt es sich nahe, auch die Stellen ins Zentrum zu stellen, die vom „Wohnen Gottes“ sprechen. Bei der Einwohnung Gottes in seinem Heiligtum ist zunächst an [1Kön 8](#), die Weihe des salomonischen Tempels und sogleich an [Ex 40](#) zu denken: Gott nimmt Besitz von

seinem Heiligtum – dem Zeltheiligtum wie dem Tempel –, er lässt sich in Gestalt einer Wolke nieder ([Ex 40,35](#); [1Kön 8,10-11](#)). Beide Stellen sind konzeptionell eng aufeinander bezogen (vgl. auch Porzig 2009): Dass in [1Kön 8,10-11](#) das „Wohnen“ (*šākhan*; *miškān*) nicht erwähnt ist, dürfte am unmittelbar folgenden sog. „Tempelweihspruch“ Salomos liegen:

„Damals sagte Salomo: JHWH hat gesagt, er wolle im Wolkendunkel wohnen (*liškon bā'ārāfe*). Fürwahr, erbaut habe ich dir ein erhabenes Haus, eine Stätte für dein Thronen auf ewig.“ ([1Kön 8,10-11](#)).

Das Weihgebet Salomos ([1Kön 8,14-53](#)) setzt sich anschließend in mehreren literarisch gewachsenen Anläufen nicht zuletzt mit ebendieser Frage auseinander, „wo“ nämlich Gott wohnt. So scheint [1Kön 8,27](#) dem eben zitierten Weihspruch direkt zu widersprechen:

„Ja, sollte Gott wirklich auf der Erde wohnen? Siehe, der Himmel und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen; wie dann erst dieses Haus, das ich gebaut habe!“ ([1Kön 8,27](#); vgl. [1Kön 8,30.39.43.48-49](#)).

Doch ist hier und im übrigen Gebet bezeichnenderweise *nicht* das Verbum *šākan*, sondern stattdessen *jāšav* verwendet, „sich setzen / niederlassen / ansässig werden“. Darin spiegelt sich explizit die Diskussion, die man hinter der Zentralisationsformel nur vermuten kann (s.u. den Exkurs). Solcherlei Reflexion über Gottes Anwesenheit im Tempel hat – und das gilt wohl bereits für [1Kön 8,12-13](#) (Porzig 2009, anders Janowski 2014) – kaum mehr den Ersten, sondern inzwischen bereits den neu erbauten Zweiten Tempel zum Gegenstand, ist also sachlich und zeitlich *nach* der Katastrophe von 587 (→ [Exil](#)) anzusetzen und setzt sich entsprechend nahtlos in der frühjüdischen Diskussion und schließlich der rabbinischen Literatur (s.u. 3. u. vgl. Schäfer 2014) quasi fort.

Im Zweiten Tempel ruhte die Schechina nämlich nach rabbinischer Sicht

nicht:

„R. Yohanan sagte zu ihm: selbst wenn sie alle in den Tagen Esras hinaufgestiegen wären, hätte die Schechina nicht im Zweiten Tempel geruht, wie geschrieben steht: ‚Weiten Raum (o. Schönheit; hebr. *jaft*) verschaffe Gott dem Japhet (*ǰæfæʔ*), und er wohne in den Zelten Sems!‘ ([Gen 9,27](#))“ (Babylonischer Talmud, Traktat Joma 9b-10a; [Text Talmud](#)).

Das muss nun nicht bedeuten, dass sie dort niemals anwesend war, kann aber so ausgelegt werden. Es ist aber festzuhalten, dass in der Hebräischen Bibel nirgends erzählt wird, wie die Herrlichkeit bzw. eine Manifestation Jahwes in dem neuen Heiligtum Einzug hält (etwa analog zu Ex 40 / 1Kön 8).

Exkurs: Die „Kultzentralisationsformel“ im Deuteronomium

Nur im bereits deuteronomistisch überarbeiteten Deuteronomium ([Dtn 12,5.11](#); [Dtn 14,23](#); [Dtn 16,2.6.11](#); [Dtn 26,2](#)) und davon literarisch abhängigen Passagen ([Jer 7,12](#); [Neh 1,9](#); vgl. [Ez 43,7](#)) begegnet die Rede vom Tempel als dem einzig legitimen Kultort, genauer: als dem „Ort, den JHWH, dein Gott, erwählen wird, um *seinen Namen* dort wohnen zu lassen“ (im älteren Text war von einfachem Erwählen des Ortes die Rede gewesen, vgl. [Dtn 12,13.21](#), dazu Veijola 2004). Gegenüber einer einfachen Wohnungsnahme des Tempels durch Gott ist diese Formel erklärungsbedürftig: Ist der „Name“ Gottes gleichbedeutend mit JHWH selbst? Oder kommt die Formulierung einer Einschränkung bzw. Sublimation der göttlichen Präsenz im Tempel gleich? Ganz gleich, wie man sich hier entscheidet, ob man (mit Veijola 2004 und Keller 1997) darin die Äußerung einer deuteronomistischen → [Namenstheologie](#) (→ [Deuteronomismus](#)) finden möchte oder nicht (Janowski 2014; Richter 2002), wird man sich doch darauf einigen können, dass mit seinem Namen auch Gott selbst anwesend ist und angerufen werden kann (Janowski 2014 mit Verweis auf Weippert 1980). Das schließt eine gewisse Distanz, die durch den „Namen“ gegeben ist, nicht aus, ja macht sogar wahrscheinlich, dass die Reflexion weiter vorangeschritten ist: Die umfassende Präsenz Gottes ist nur an einem einzigen Ort im Kult erfahrbar, aber deswegen kaum auf diesen einen Ort beschränkt. Dass solche Gedanken die Zerstörung des ersten Tempels zwingend voraussetzen, mag man bezweifeln, wenngleich es sich ja bereits wegen der Tatsache, dass der „Name“ Gottes verwendet wird, nahelegt.

2.3. Die Einwohnung Gottes inmitten seines Volkes Israel

Mit der Zerstörung des Tempels, der Wegführung von Gruppen ins → [Exil](#) (*gôlāh*;

vgl. etwa die babylonische oder die ägyptische Gola: mit einem Tempel in Elephantine!) und nicht zuletzt ganz allgemein der Herausbildung von jüdischen Diasporagemeinden, wandelt sich das Verhältnis zum Tempel und in bestimmten Kreisen auch die Vorstellung von der Präsenz Gottes am Heiligtum. Der Verlust des Tempels wird als Verlassenheit von der Herrlichkeit Gottes interpretiert, die „exiliert“ werden kann. Vgl. z.B. die Interpretation des Verlusts der Bundeslade (→ [Lade](#)) im ersten Samuelbuch (→ [Samuelbücher](#)):

„Und sie nannte den Jungen *î-kāvôd* („Wo ist die Herrlichkeit?“), um zu sagen: Die Herrlichkeit (*kāvôd*) ist von Israel gewichen (*gālāh*)! – weil die Lade Gottes weggenommen war und wegen ihres Schwiegervaters und ihres Mannes. Darum sagte sie: Die Herrlichkeit ist von Israel gewichen, denn die Lade Gottes ist weggenommen!“ ([1Sam 4,21-22](#)).

Verwandt ist der Rahmen, der fast das ganze Buch Ezechiel umfasst, in dem die Herrlichkeit – und damit gewissermaßen die Schechina – den Tempel zunächst verlässt (Ez 8-11):

„Und die Herrlichkeit des Gottes Israels stieg hinauf aus der Mitte der Stadt und stellte sich auf den Berg östlich der Stadt.“ ([Ez 11,4](#)),

um sich erst im neu erbauten Tempel wieder darin niederzulassen (Ez 43):

„Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes Israels kam den Weg von Osten her, und ihr Tosen war wie das Tosen großer Wasser, und die Erde wurde erleuchtet von seiner Herrlichkeit. ... Und die Herrlichkeit JHWHs kam in den Tempel den Weg vom Tor, das nach Osten hin gelegen ist. Und ein Wind hob mich (d.i. der Prophet Ezechiel) empor und brachte mich in den inneren Vorhof, und siehe, die Herrlichkeit JHWHs erfüllte den Tempel“ (wörtl. „das Haus“; [Ez 43,2.4-5](#); vgl. dazu [1Kön 8,11](#)).

Ist einmal vorausgesetzt, dass die Herrlichkeit so deutlich auch an anderen Orten als dem Tempel lokalisiert werden kann, so liegt es nahe, die Konzeption der Einwohnung nunmehr weiterzuentwickeln und sie zu verlegen, so dass man ihren Ort auch *inmitten des Volkes* bezeichnen kann. So formulieren es gleich anschließend in [Ez 43,6-7a](#) und [Ez 43,7b-9](#) spätere Theologen in direkter Auslegung des Wortes von [Ez 43,2.4-5](#) (vgl. Rudnig 2007):

„Und ich hörte einen zu mir aus dem Tempel sprechen – der Mann stand neben mir –, Und er sagte zu mir: Menschensohn, (sieh) den Ort meines Throns und den Ort meiner Fußsohlen, an dem ich wohnen werde – inmitten der Söhne Israels – für ewig.“ ([Ez 43,6-7a](#)) „Und das Haus Israel wird meinen

heiligen Namen nicht mehr unrein machen, weder sie noch ihre Könige, durch ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige, durch ihren Tod, indem sie ihre Schwelle an meine Schwelle und ihre Türpfosten neben meine Türpfosten setzten, so dass (nur) die Wand zwischen mir und ihnen war, sie meinen heiligen Namen durch ihre Gräuel, die sie verübten, unrein machten und ich sie schließlich in meinem Zorn vernichtete. Nun werden sie ihrer Hurerei und die Leichen ihrer Könige von mir entfernen. Und ich werde für ewig in ihrer Mitte wohnen.“ ([Ez 43,7b-9](#)).

Diese *Präzisierung* der Vorstellung beraubt hier den Tempel keineswegs seiner hervorgehobenen Stellung hinsichtlich der Schechina, was schon daran zu erkennen ist, dass der Kontext, in den die Verse eingebettet sind – nämlich der des Heiligtumsentwurfs Ezechiels (Ez 40-48) –, ausführlich davon handelt.

Hier geht es m.E. also nicht um eine Alternative (Präsenz im Tempel *oder* im Volk), aber auch nicht um eine einfache „Erweiterung“ oder „Ergänzung“ der tempeltheologischen Schechina-Vorstellungen (Janowski 2014 in Auseinandersetzung mit Rudnig 2007). Insofern handelt es sich auch nicht im eigentlichen Sinne um ein Novum: JHWHs Bindung an sein Volk Israel ist stets explizit oder implizit mitgedacht. Das gilt mit anderen Akzenten auch für die Heiligkeit der „Stadt des Heiligtums“, also Jerusalem (Sacharja). Die *Gefahr*, hier *de facto* die eine durch die andere Denkfigur ersetzt oder aufgeweicht zu sehen, ist freilich durchaus gegeben – unabhängig davon, ob der Vorwurf Rudnigs an Janowski zutreffend ist oder nicht.

Auch die weiteren Passagen aus nachexilischer Zeit, die von der Gegenwart Gottes in seinem Volk sprechen (Priesterschrift und sekundäre Zusätze, etc.), bleiben dieser Linie treu. JHWH ist der Gott Israels, und Israel das Volk JHWHs (Dtn 26), so wohnt JHWH inmitten seines Volkes (am zentralen Heiligtum), und das Volk versammelt sich (wie am Sinai, vgl. 4.) um seinen Gott als Zentrum. Heiligtum und Erwählung des Volks sind stets aufeinander bezogen:

„Sie sollen mir ein Heiligtum machen, auf dass ich in ihrer Mitte wohne.“ ([Ex 25,8](#)).

„Und ich werde das Zelt der Begegnung und den Altar heiligen (und Aaron und seine Söhne heiligen, dass sie meine Priester seien). Und ich will inmitten der Söhne Israels wohnen und werde ihr Gott sein.“ ([Ex 29,44-45](#)).

Eine vergleichbare „Karriere“ hat in der Hebräischen Bibel einzig noch die → [Weisheit](#) gemacht, die in [Spr 8](#) (im Kontext von Kap. 1-9) bekanntlich personifiziert wird und präexistente Züge trägt. Unbestreitbar ist natürlich, dass

beide, Schechina und → [personifizierte Weisheit](#), mit der Frage ringen, wie das Verhältnis von Gott und Welt zu durchdringen sei. Dass die eigentliche Verknüpfung von Einwohnung und Weisheit aber erst in [Sir 24](#) (dazu s.u.) stattfindet und auch in der frühen jüdischen Auslegungsgeschichte keine zentrale Bedeutung besitzt, spricht m.E. dafür, dass die Tendenz zur Personifizierung der Schechina eher vom Vorbild der Weisheit beeinflusst ist, als umgekehrt die Weisheit „Erbin“ der Schechina wäre (so aber Leuenberger 2014). Im Rahmen der Hebräischen Bibel bleibt die Weisheit stets Geschöpf ([Spr 8,22](#): *qædæm mifälājw* „am Anbeginn seiner *Werke*“) und damit deutlich von Gott unterschieden. Eine Verwandtschaft soll damit ausdrücklich nicht bestritten werden.

3. Die Schechina-Vorstellung und ihre Entwicklung bis zum rabbinischen Judentum

3.1. Qumran und frühes Judentum

In den Handschriften von *Qumran* lässt sich über den biblischen Befund hinaus keine wesentliche Verschiebung der Akzente einer Schechina-Vorstellung feststellen. Die enge Verbindung mit dem Tempel kann man u.a. in der sog. Tempelrolle festmachen. Dort heißt es in Kol. XXIX, Z. 19f. (*olim* 7f.)

„ich werde bei ihnen für immer und ewig wohnen“ (11QT^a XXIX,7f.),

was sogleich folgendermaßen präzisiert wird:

„Und ich werde mein [Hei]ligtum mit meiner Herrlichkeit (*bikhəvôdî*) heiligen, auf dem ich meine Herrlichkeit wohnen lasse, bis zum Tag der Schöpfung, wenn ich selbst mein Heiligtum erschaffen werde ...“. (11QT^a XXIX,20f. [*olim* 8f.]).

Das „Wohnen“ der Herrlichkeit (!) im „Heiligtum“ ist hier quasi die Entsprechung der Vorstellung vom Wohnen JHWHs selbst „bei ihnen“, also bei den Menschen.

Ebenso ist in Kol. XLV von der Reinheit der „Stadt des Heiligtums“ (*îr hammiqdāš*) die Rede, „inmitten derer ich wohne“ (konkret heißt das in diesem Falle: Blinde dürfen sie nicht betreten, Z. 20). Es ist also nicht einfach an eine vom Heiligtum losgelöste Menschengruppe zu denken, auch wenn es direkt anschließend heißt: „Denn ich, JHWH, ich wohne inmitten der Söhne Israels für immer und ewig.“ (Z. 21f.) – das eine kann kaum gegen das andere ausgespielt werden.

Dieser Gefahr entgeht Popkes nur überaus knapp, wenn er davon spricht, dass „die topographisch akzentuierte Aussage im Sinne einer personalen

Vorstellung fortgeführt“ werde (Popkes 2014, 93, vgl. 96: „die Gemeinschaft der Israeliten und nicht etwa der Tempel als Ort der Gottesgegenwart“). Späterhin spricht er, vielleicht sachgemäßer, von einer „konzentrischen“ Zuordnung der beiden Aspekte (ebd.).

Bedenkt man den literarischen Hintergrund und die thematische Ausrichtung der *Tempelrolle* (Deuteronomium, Ezechiel, Priesterschrift), kann dies auch kaum anders sein. Inwiefern es sich bei ihr um eine genuine Qumranschrift gehandelt hat, kann hier offenbleiben. Ganz ähnlich liegen die Dinge in der Gemeinschaft von Qumran verfassten „Lehrschreiben“ 4QMMT: Bei aller Kritik am Tempel, die in den Qumrantexten geäußert wird, handelt es sich im Grunde nie um eine grundsätzliche Verurteilung der Institution (oder des Kults) als solcher, sondern stets um eine Ablehnung der dort bestehenden konkreten *Zustände*.

Der Schechina verwandte Vorstellungen im Judentum der hellenistischen und römischen Zeit können hier nur beispielhaft genannt werden. Eine von ihnen ist nach der nicht unberechtigten Ansicht vieler für die Entwicklung der Schechina-Tradition bedeutend gewesen, und zwar das so genannte „Lob der Weisheit“ in [Sir 24](#) (→ [Jesus Sirach](#)). Dort sagt sie von sich:

„Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor, und wie Nebel bedeckte ich die Erde. In der Höhe schlug ich mein Zelt auf, und mein Thron stand auf einer Wolkensäule. ... Dann gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der mich erschaffen hat, ließ mein Zelt fortan ruhen, und sprach: In Jakob schlag dein Zelt auf (*kataskēnōson*), und in Israel sei dein Erbteil! Vor der Ewigkeit (o. Welt; *pro tou aiōnos*), von Anbeginn hat er mich erschaffen, und bis in Ewigkeit (*heōs aiōnos*) vergehe ich nicht. Im heiligen Zelt, vor ihm, habe ich meinen Dienst getan, und so wurde ich in Zion fest eingesetzt. In der geliebten Stadt hat er mich ebenso ruhen lassen (oder: *In der Stadt, die er wie mich liebt ...*), und in Jerusalem ist mein Machtbereich. Wurzeln schlug ich in einem gerühmten Volk, im Teil des Herrn ‚ist mein Erbe.‘“ ([Sir 24,3-4.8-12](#) [Lutherbibel: [Sir 24,5-6.13-16](#)]).

Hier wohnt auch die Weisheit keineswegs einem beliebigen Ort ein, ja, im Gegenteil übt sie als *Geschöpf* den *Priesterdienst im Tempel* aus; ja, schon der Wortstamm *-skēn-* dürfte auf das Zeltheiligtum (*hē skēnē tou martyriou*) hindeuten. – Im Anschluss hieran werden bekanntlich Weisheit und Tora miteinander identifiziert:

„All dies ist das Buch des Bundes Gottes des Höchsten, das Gesetz (*nomos*),

das Mose uns geboten hat als Erbteil für die Gemeinden (*synagōgai*) Jakobs.“ ([Sir 24,23](#) [Lutherbibel: [Sir 24,33](#)]).

Diese „überaus kühne Synthese“ (Janowski 2014 im Anschluss an eine Formulierung von Joh. Marböck) alttestamentlicher Traditionen, die man als „Zuspitzung der vorexilischen und exilisch-nachexilischen Schekina-Theologie(en)“ bezeichnet hat (Janowski 2014), könnte eine der Brücken gewesen sein, an die neutestamentliche Theologen, insbesondere die der johanneischen Schriften, ihrerseits anknüpfen. Die einzige Sicht der Dinge war diese Einwohnung der Weisheit in Israel hingegen nicht: Andere Strömungen des Judentums vertraten sogar die gegenteilige Auffassung, d.h. dass die Weisheit nach erfolgloser Wohnungssuche wieder in den Himmel zurückgekehrt sei (1Hen 42,1f.3).

Gern hat man gemutmaßt, ob hinter einer Formulierung im 2. Makkabäerbuch (entstanden nicht lange vor 50 v.u.Z.; vgl. auch → [Makkabäerbücher](#) 1-4), schon der Begriff der Schechina steht:

„Du, Herr, auf nichts bist Du angewiesen. Dennoch hat es dir gefallen, einen Tempel deiner Wohnung (*naon tēs sēs skēnōseōs*) unter uns entstehen zu lassen.“ ([2Makk 14,35](#)).

Das ist nicht ausgeschlossen (u.a. hatte die Septuaginta schon in [Ez 37,27](#) hebr. *miškān* mit griech. *kataskēnōsis* übersetzt), aber ebenso wenig aus dem schon auf Griechisch verfassten Stück ableitbar (vgl. Goldberg 1969 u.a.).

3.2. Mischna

Spätestens in der → [Mischna](#) ist die Bildung des Abstraktums „Schechina“ vollzogen bzw. vorausgesetzt. Blickt man zurück auf einen der wichtigsten Texte zur Herrlichkeit und Einwohnung Gottes, also das Offenbarungsgeschehen am Sinai ([Ex 24,16](#); [Ex 25,8](#)), so liegen dort diese beiden Aspekte untrennbar verbunden mit der Gabe des „Gesetzes“, der Tora, vor. Am Sinai erhält Mose laut den Rabbinen nicht nur die „schriftliche Tora“ (*tôrāh šəbikhtāv*), also die fünf Bücher Mose, sondern auch die „mündliche“ (*tôrāh šəbə'al-pəh*), d.h. die (maßgebliche) Interpretation bzw. Auslegungstradition mitgeteilt. Dem geht voran, dass der Tempel nun (seit 70 u.Z.) zerstört ist, so dass die Tora selbst, „anstelle des Tempels, endgültig [in] das Zentrum des jüdischen Lebens“ tritt (Schäfer 2014). Das äußert sich in Bezug auf die Schechina folgendermaßen (im Mischnatraktat Avot):

„Rabbi *Ḥ^ḥnanjāh*, der Vorsteher der Priester, sagt: Bete für das Wohl des Reiches, denn gäbe es keine Furcht davor, so verschlängen wir einander lebendig. Rabbi *Ḥ^ḥnanjāh bæn-Təradjôn* sagt: Wenn zwei beieinandersitzen, und zwischen ihnen sind keine Worte der Tora – fürwahr, das ist ein Sitz von Spöttern. Wie gesagt ist: ‚Und am Sitz der Spötter sitzt er nicht.‘ Aber wenn zwei zusammensitzen und in die Worte der Tora vertieft sind, ist die Einwohnung (*šəkhînāh*) unter ihnen. Wie gesagt ist: ‚Damals redeten untereinander, die den Herrn fürchteten, und der Herr merkte auf und hörte.‘ (Mal 3,16) Wenn ein einzelner sitzt und studiert, so rechnet es ihm die Schrift an, als habe er die ganze Tora erfüllt. Wie gesagt ist: ‚Er sitze allein und schweige, wenn er es ihm auferlegt.‘ (Klgl 3,28)“ (Mischnatraktat Avot 3,2).

Kurz darauf (Mischnatraktat Avot 3,6) heißt es:

„Rabbi *Ḥ^ḥlaftā* aus *Kəfar Ḥ^ḥnanjāh* sagt: ‚Wenn zehn, die zusammensitzen und in die Worte der Tora vertieft sind, ist die Einwohnung (*šəkhînāh*) unter ihnen.‘ Wie gesagt ist: ‚Gott steht in der Gemeinde Gottes‘ (Ps 82,1; vgl. mSan 1,6; Num 14,27). Und woher auch bei fünf? Wie gesagt ist: ‚Inmitten von Göttern richtet er.‘ (Ps 82,1). Und woher auch bei drei? Wie gesagt ist: ‚Und seinen Verband hat er auf Erden gegründet.‘ (Am 9,6). Und woher auch bei zwei? Wie gesagt ist: ‚Damals redeten untereinander, die den Herrn fürchteten, und der Herr merkte auf und hörte. (Und ein Buch der Erinnerung wurde vor ihm geschrieben für die, die den Herrn fürchten und seines Namens gedenken.‘) (Mal 3,16). Und woher auch bei einem? Wie gesagt ist: ‚An jedem Ort, wo ich meines Namens werde gedenken lassen, komme ich zu dir und werde dich segnen.‘ (Ex 20,24)“ (Mischnatraktat Avot 3,6).

Aus dem Heiligtum als „Zwischeninstanz“ und Haftpunkt der Schechina ist nunmehr die → [Tora](#) geworden. Um diese wird das Volk versammelt und die Anwesenheit Gottes kann in der Tora gefunden werden. Auf diese Weise löst sich das Problem des *Ortes*, an dem Gott zu finden ist, zwar im Grunde auch nicht (s.o. zu 1Kön 8), wird aber das Paradoxon umso deutlicher, auf das die Mehrheit der Rabbinen verweist: „Gott kann nach den Maßstäben unserer aristotelischen Philosophie nicht gleichzeitig unendlich und auch endlich sein, doch ist es genau dies, was er Mose und damit auch uns zumutet.“ (Schäfer 2014). Es ist nichts anderes als die Liebe Gottes zu seinem Volk, die ihn dazu bewegt, in Gestalt der Schechina inmitten der Menschen auf der Erde Wohnung zu nehmen. (Eines Zwischenschritts über die Identifikation von Weisheit und Tora wie Sir 24 bedarf es für diesen Gedankengang nicht zwingend.)

Pointiert sagt das später der Midrasch zum Hohenlied (*Šîr ha-Šîrîm Rabbāh*):

„Rabbi *Sîmôn* sagte im Namen von Rabbi *Jəhōšū^a bæn Lewî*: „An jedem Ort, an dem der Heilige – gepriesen sei er – seine Tora verweilen ließ, ließ er auch seine Schechina verweilen“. (ShirR 8,15 [*olim* 8,10,2]). Das dürfte wohl auch ungefähr dem entsprechen, was auch dem Autor des Matthäusevangeliums vertraut war und was er kaum ohne jeglichen Anhalt Jesus in den Mund legte.

3.3. Neues Testament und frühes Christentum

Im Neuen Testament kann man auf verwandte Auffassungen verweisen, doch geht es bereits selbst – wie später ja auch das sich entwickelnde Christentum – einen anderen, nicht weniger vielgestaltigen Weg.

Vor allem mag man auf die Deutung des ja auch in der Hebräischen Bibel mit der Schechina verwandten „Heiligen Geistes“ (dort stets zurückbezogen: *rûaḥ qāḏšō* „Geist seiner Heiligkeit“ bzw. im Neuen Testament *pneuma hagion*) hinweisen (→ [Geist](#)). Doch tritt hier mehr und mehr in den Vordergrund, dass der Geist als wirksames Zeichen der Gegenwart Gottes (vgl. bes. das lukanische Doppelwerk; z.B. [Apg 2](#)), als handelndes Subjekt (vgl. [Apg 8](#)) und später gar als Person der Trinität verstanden ist. Die Grenze, welche die Kabbala später unter allen Umständen einzuhalten versucht, ist im Neuen Testament bereits deutlich und wohl auch bewusst überschritten.

Die engste Parallele, insbesondere zur frühjüdischen und frührabbinischen Epoche, ist in der Denkfigur zu sehen, die sich im Jesuswort [Mt 18,20](#) äußert:

„Wo sich nämlich zwei oder drei in meinem Namen versammelt haben, da bin ich in ihrer Mitte (*eimi en mesō autōn*).“ (Mt 18,20).

Dazu ist zu vergleichen [Mt 28,19-20](#):

„Geht nun, macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie lehrt, alles zu bewahren, was ich ihnen geboten habe. Und siehe, *ich* bin mit euch (*meth' hymōn eimī*) alle Tage bis zur Vollendung der Zeit.“ (Mt 28,19f.).

Hier ist nun eine – wenn überhaupt – nur durch den Heiligen Geist vermittelte direkte Gegenwart Gottes gemeint. Die triadische, auch trinitarisch zu verstehene Formel und die Tatsache, dass es sich in beiden Fällen um matthäisches Sondergut handelt, wie auch die Nennung der Heidenmission („alle“ Nationen: *mathēteusate panta ta ethnē!*) zeigen an, welche Entwicklung sich in der Zwischenzeit vollzogen hat (vgl. auch du Toit 2014).

Paulus korreliert die Schechina gewissermaßen mit dem ekklesiologisch

verstandenen Tempel: „wir sind der Tempel des lebendigen Gottes“ ([2Kor 6,16](#), mit Zitat aus [Lev 26,11-12](#) / [Ez 37,27!](#)). Das erfährt der Einzelne in der Einwohnung des Geistes oder Christi ([2Kor 13,3](#); [Gal 2,19-20](#): *en emo*).

Endgültig und offenbar tritt die Kluft zur jüdischen Schechina-Vorstellung freilich mit dem Wechsel vom Gedanken der *inhabitatio* zur *incarnatio* zutage: Zwar suchen beide Konzepte eine Antwort auf die Frage, „wie Gott in die Welt kommt“ (vgl. Janowski 2014, 39), doch ist die Antwort kaum mehr unter dem Dach der Schechina zu fassen, sondern sie tritt bewusst, ja, konfessorisch darunter hinaus. Am deutlichsten ist das im johanneischen Schrifttum ausgesprochen (vgl. dazu J. Frey in Janowski / Popkes 2014), so im Prolog des Johannesevangeliums:

„Und das Wort wurde Fleisch und wohnte (*eskēnōsen*) in (o. unter) uns, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ ([Joh 1,14](#)).

Das entspricht, mit anderer Akzentuierung, der Aussage des im Namen des Paulus geschriebenen Kolosserbriefs über den Herrn Jesus Christus:

„In ihm wohnt (*katoikei*) die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.“ ([Kol 2,9](#)).

Hier ist die „Schechina“ endgültig zur Hypostase, ja zur Person geworden. Mag der Vers einerseits „im Licht des Sh[ekhina]-Denkens“ stehen (Moltmann 2007), verkörpert hier andererseits der *inkarnierte* Christus des Bekenntnisses doch nachgerade das, was die Alten Schechina genannt hatten – das muss „den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“ ([1Kor 1,23](#)) sein. Die Möglichkeit einer Vermittlung oder Übereinkunft in der Sache ist, bei aller möglichen Annäherung im einen oder anderen Teilaspekt, nicht mehr gegeben (s.u. 5.).

4. Skizze einer weiteren Entwicklung der Vorstellung im Judentum

Die weitere Entwicklung im Judentum kann hier nur unvollständig und in aller Kürze angedeutet werden; verwiesen sei ausdrücklich auf die Studien von Goldberg 1969, Scholem 1977 und Schäfer 2014. – Das Bild, das sich aus den → [Midraschim](#) und vor allem dem → [Talmud](#) ergibt, ist durchaus vielgestaltig. Ein gewisser Hang dazu, die Schechina mit einem bestimmten Ort zu verbinden (s.o. 3.2.), führt zu der Frage nach ihrem Wesen. So finden sich Spuren eines Denkens, das eine Art Eigendynamik der Schechina annimmt. Einerseits kann gesagt werden, die Schechina sei überall:

„Die Schechina ist an jedem Ort.“ (Babylonischer Talmud, Traktat Baba Batra

25).

Andererseits z.B.: Die Schechina ist nur in Israel, genauer: westlich des Jordans, zu finden:

„Das Land Kanaan war heiliger als das (, welches) jenseits des Jordan (lag); (denn) das Land Kanaan war zur Behausung der Schechina tauglich – nicht aber war das (Land, welches) jenseits des Jordans (lag,) tauglich zur Behausung der Schechina.“ (Bemidbar Rabba 7,8).

Oder, an anderer Stelle:

„An jedem Ort, an den sie weggeführt wurden, war (die) Schechina mit ihnen ... als sie nach Babel weggeführt wurden, war (die) Schechina mit ihnen“ (Babylonischer Talmud, Traktat Megilla 29a).

Der Akzent der Einwohnung *im Volk*, die ja ursprünglich mit dem Heiligtum verbunden gewesen war, hat sich hier in Richtung einer „Begleitung“ des erwählten Volkes weiterentwickelt. Über bJom 9b (Babylonischer Talmud, Traktat Joma; [Text Talmud](#)), die Frage nach der Schechina im Zweiten Tempel, wurde bereits kurz in 2.2. gehandelt.

Auf der anderen Seite wird aber auch die Position vertreten, die Schechina habe den Himmel nie verlassen (Babylonischer Talmud, Traktat Sukka 5a; vgl. etwa Mekhilta deRabbi Jischmael ba-ḥodesch 4,216 [zu [Ex 19,20](#)]; SifZ 7,254): „Rabbi Josi sagt: Noch nie (w. von Ewigkeit an ... nicht) ist die Schechina hinabgestiegen, auch sind Mose und Elia niemals in himmlische Höhen hinaufgestiegen, wie gesagt ist: ‚Der Himmel ist der Himmel JHWHs, die Erde aber hat er den Menschensöhnen gegeben.‘ (Ps 115,16)“ (Babylonischer Talmud, Traktat Sukka 5a). Durchgesetzt hat sich diese Position hingegen nicht.

Daneben finden sich – anschließend an die Anwesenheit der Schechina in der Toradiskussion (s.o. 3.2.) – auch Aussagen über das gemeinsame Studieren, etwa Pesiqta deRav Kahana 28,8: „Solange die Israeliten in den Synagogen und Lehrhäusern verweilen, lässt Gott auch seine Schechina mit ihnen verweilen.“

Es kann sogar ein geradezu „personalisiertes“ Verhältnis entstehen:

„Und Rabbi *Ḥisdā'* sagte: Am Anfang, bevor Israel gesündigt hatte, ruhte die Schechina auf jedem einzelnen (von ihnen) ... Nachdem sie aber gesündigt hatten, zog die Schechina sich von ihnen zurück ... (Dtn 23,15).“

(Babylonischer Talmud, Traktat Sota 3b).

Doch auch hier sind die Positionen vielfältig. Die Schechina als „Redeweise“ von Gott kann dann sogar derart pointiert verwendet werden, dass man beinahe schon der Gefahr erliegt, in ihr eine Art „Hypostase“ o. „Seinsweise“ der Gottheit zu verstehen (so angedeutet in Midrasch Mischle 22.28; Babylonischer Talmud, Traktat Berakhot 7a, Babylonischer Talmud, Traktat Schabbat 22b):

„Selbst wenn sie unrein sind, ist (die) Schechina mit ihnen.“ (Babylonischer Talmud, Traktat Joma 56b).

In der geonischen Epoche (etwa Mitte des 6. bis Ende des 11. Jh.s) ist Sa'adia Gaon (ca. 882-942) zu erwähnen, auf den der Gedanke zurückgeht, *kāvôd* (Herrlichkeit) und *šəkhîṅāh* seien identisch, miteinander „verschmolzen“ (Buch der Glaubenslehren und Überzeugungen [*Səfəær Hā'Æmûnôt wəhā'Edôt*] 2,10; Dan 2004). Die Schechina ist „Mittler“ des Göttlichen gegenüber (nicht zuletzt) den *Propheten*, ähnlich dem Heiligen Geist (vgl. auch schon Devarim Rabba 7,8). Ähnlich kann man nach → [Maimonides](#) (R. Mosche ben Maimon, gen. RaMBaM; ca. 1138-1204) beide, Kavod und Schechina, im Grunde als zwei unterschiedliche „Redeweisen“ von Gott verstehen; Schechina bedeute demnach „Vorsehung“, etwa im Sinne der lat. *providentia* (vgl. *Führer der Unschlüssigen* [*Môræh Nəvukhîm*] I 21.28; [Jes 6,3](#); in Bezug auf den Targum Onqelos; so auch im Segenswunsch verwendbar: „Möge die Schechina auf der Arbeit deiner Hände ruhen!“, d.h. möge sie geheiligt sein). – Dass Maimonides sich hier auf die *Targumim* bezieht, ist kein Zufall: Die dort verwendeten Gottesattribute (Schechina, Wort, Herrlichkeit) stehen zumindest in der Gefahr, als Hypostasen, d.h. eigenständige Wesenheiten, aufgefasst zu werden, wie es später denn ja auch geschieht (s. dazu unten), wohingegen der Ton in den Targumen darauf liegt, dass in „intermediary terms“ zu klare Anthropomorphismen vermieden werden (Unterman). – Für die Hauptrichtung jedoch möge hier die Passage aus dem Midrasch Sifre zum Buch Numeri / Ba-Midbar 94 genügen:

„Weil ihr G'tt verworfen habt, der in eurer Mitte ist.“ (Num 11,20) – Der Allgegenwärtige sprach zu ihnen: Wer hat euch veranlasst, solche Worte zu sagen? ... Ich habe doch meine Schechina zwischen euch gegeben. Hätte ich meine Schechina von (zwischen) euch entfernt, wären solche Worte nicht unter euch aufgekommen. Darum heißt es: ‚Weil ihr G'tt verworfen habt, der in eurer Mitte ist.‘ (midrSifreNum 94)

In alledem ist das feminine Genus der Schechina, das man in der jüdischen *Mystik* als weiblichen Aspekt in den Vordergrund stellen sollte, noch nicht thematisiert worden. Dies geschieht erstmals im *Səfəær ha-Bāhîr*, wo die

Schechina als weibliche göttliche Macht erwähnt wird. Isaak Luria (1534-1572), der Begründer der Lurianischen Kaballah, kann in geradezu erotischen Bildern von der Schechina und ihrem Verhältnis zum Beter sprechen. In ähnlicher Weise wird man im 17. und 18. Jahrhundert in ihr die Braut des kommenden Messias entdecken; auch in der Neuzeit wird dieser weibliche Akzent wieder stärker betont (Koren 2007), Schechina als weibliche Metapher für Gott verstanden. Die Grenze zur Hypostase der Gottheit wird hier fast bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Schließlich wird die Schechina (oder Malkut) unter die unter neuplatonischen und gnostischen Einflüssen entwickelte Lehre von den zehn Sefirot, den zehn Emanationen Gottes, integriert (vgl. dazu Scholem 1973). All das sei hier nur angedeutet.

Die jüdische Philosophie der *Neuzeit* kann einerseits die Schechina als Scheidung in Gott selbst interpretieren, die im Leiden des Volkes das Leiden Gottes erkennt, wie prominent bei Franz Rosenzweig (und daran mittelbar oder unmittelbar anschließend – und in je eigener Ausformung – etwa Hans Jonas und Elie Wiesel, aber etwa auch Ernst Bloch oder der, freilich christlich-evangelische, Theologe Jürgen Moltmann):

„Die Schechina ... wird vorgestellt als eine Scheidung, die in Gott selbst vorgeht. Gott selbst ... gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde ...“ (Rosenzweig, 455) Ja, sie ist „Gottes Selbsthingabe an Israel“ (456). „Gott selbst, indem er sich ... Israel ‚verkauft‘ und sein Schicksal mitleidet, macht sich erlösungsbedürftig. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Rest weist so in diesem Leiden über sich selbst hinaus.“ (456) Dieser Begriff eines „erlösungsbedürftigen“ Gottes ist freilich nicht zu trennen vom Ziel, d.h. für Rosenzweig die „Einung des Einen“ (457). Sie ist die „Einigung des heiligen Gottes und seiner Schechina“ (456), die die Erlösung bedeutet. Auf den Menschen hin formuliert: „Jede seiner Taten, jede Erfüllung eines Gesetzes vollbringt ein Stück dieser Einigung. Gottes Einheit bekennen – der Jude nennt es: Gott einigen.“ (457). In diese Richtung war bereits die Mekhilta des Rabbi Jischmael gegangen (vgl. Mekhilta deRabbi Jischmael zu [Ex 12,41](#)).

Andererseits wird wieder stärker betont, dass die Schechina weder Geschöpf noch Eigenschaft Gottes sei, sondern vielmehr „Gott selbst in seiner Anwesenheit und doch von Gott unterschieden“ (so Moltmann 2004 und u.ö.). Auch der persönliche Aspekt kann stärker betont werden (etwa bei M. Buber in seinen Drei Reden über das Judentum von 1920, wo die Schechina, sehr vereinfacht ausgedrückt, in der Seele des einzelnen Menschen wohnend gedacht wird). Zu guter Letzt sind hier feministisch-theologische Strömungen zu nennen, die die weiblichen Eigenschaften in der Schechina u.a. als Metapher für Gott in die Diskussion einbringen, ein Aspekt, der den männlich geprägten Ursprungstexten

zwar kaum explizit zu entnehmen ist, dem aber gleichwohl in der Gegenwart eine angemessene Diskussion und ein größerer Raum innerhalb des theologischen Diskurses beigemessen werden sollte (vgl. hierzu stellvertretend und anregend Morlok 2014a und 2014b u. die dort genannte Literatur).

5. Jüdisch-Christlicher Dialog

Der Vorstellung von der Gegenwart oder Einwohnung Gottes“ spielt nicht ohne Recht eine gewisse Rolle im jüdisch-christlichen Dialog (→ [jüdisch-christlichen Dialog](#) [christl. Sicht]; → [jüdisch-christlichen Dialog](#) [jüd. Sicht]). Dieser kann einerseits auf Kontinuitäten hinweisen (so etwa bei der Anwesenheit Gottes im „Gottesdienst“ bzw. im Rahmen gemeinsamen Lernens und Betens), zeigt aber andererseits auch deutlich die Unterschiede und Grenzen zwischen jüdischem und christlichem Verständnis der göttlichen Gegenwart auf. Von dem Weg, den die jüdische Auslegung seit der Mischna genommen hat und den auch ein Jesus und ein Paulus voraussetzen dürften, haben sich das Neue Testament (wohl von Anbeginn) und dann die frühe Kirche getrennt. (Schon deshalb scheint mir eine einfache Identifikation mit dem Heiligen Geist und einer Verbindung von Pfingstfest und [Num 11,17](#), wie sie Clemens 1997 vorschlägt, problematisch und überdies etwas unglücklich.) Samuel Vollenweider konstatiert: „Es empfiehlt sich nicht, Biblische Theologie primär allein von der Schechina her zu konstruieren“ (ders. 2007, 216), und dem dürfte im Wesentlichen zuzustimmen sein. Gleichwohl können beide Seiten im Sinne einer Vergewisserung und Klärung eigener Standpunkte voneinander übereinander lernen: insbesondere den übergreifenden Charakter der Schechina als „Vorhersehung“ (bzw., wie im Werk F. Rosenzweigs, geradezu als Ausdruck des Mitleidens) oder als je und je sich einem Menschen offenbarende Gegenwart Gottes. Züge, die die christliche Tradition eher den beiden Personen der Trinität „Heiliger Geist“ oder „Sohn“ zuschreibt, sind im Judentum auch bei einer Ablehnung entsprechender (von der neuplatonischen Philosophie beeinflusster) Konzeptionen dem einen Gott (vgl. das *Šəma’ Jisrāel* [Dtn 6,4](#): der Herr ist „einer“, *‘əhād*) zu eigen. Der Aussage aus dem Traktat Schabbat des babylonischen Talmuds (30b) dürften aber wohl beide Dialogpartner, christliche und jüdische, zustimmen können:

„Die Schechina ruht (auf einer Person) weder bei Schwermut, noch bei Trägheit, noch bei Heiterkeit, noch bei Nachlässigkeit, noch bei Gerede oder nichtigen Worten, sondern in der Freude am Gebot (*šimḥāh šəl mišwāh*)“ (Babylonischer Talmud, Traktat Schabbat 30b).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Porzig, Peter, Art. Schechina, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2018

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- The Jewish Encyclopedia, New York 1901-1906
- Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i. Br. 1989
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit u.a. 2007
- Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Stuttgart 2011-2015

2. Weitere Literatur

- Abrams, Daniel, The Female Body of God in Kabbalistic Literature. Embodied Forms of Love and Sexuality in the Divine Feminine, Jerusalem 2004. (hebr.)
- Blau, Ludwig / Kohler, Kaufmann, Art. Shekhinah, in: The Jewish Encyclopedia, Bd. V, New York 1903, 258-260.
- Dan, Joseph, Art. Schechina. III. Mittelalterliches und neuzeitliches Judentum, in: RGG 4. Aufl., Bd. VII, Tübingen u.a. 2004, 1275f.
- Dan, Joseph, Art. Shekhinah. Kaballah, in: EJ, 2. Aufl., Bd. XVIII, Detroit u.a. 2007, 442f.
- du Toit, David, Motive der Gottesgegenwart in der synoptischen Tradition, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 177-202.
- Ernst, Hanspeter, Die *Schekhîna* in rabbinischen Gleichnissen (JudChr 14), Bern u.a. 1994 (zugl. Diss. Univ. Luzern 1993).
- Frey, Jörg, Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der Schechina-Theologie für die johanneische Christologie, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 231-56.
- Goldberg, Arnold Maria, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur. Talmud und Midrasch (SJ 5), Berlin 1969 (zugl. Habil. Freiburg i. Br. 1965).
- Horwitz, Rivka (geb. Goldschmidt, Gertrud), Art. Shekhinah. Jewish Philosophy, in: EJ, 2. Aufl., Bd. XVIII, Detroit u.a. 2007, 443f.
- Janowski, Bernd, Art. Schechina. I. Altes Testament, in: RGG 4. Aufl., Bd. VII, Tübingen u.a. 2004, 1274f.
- Janowski, Bernd, Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 3-40 (= ders., Der nahe und der ferne Gott, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 245-85).
- Janowski, Bernd / Popkes, Enno Edzard (Hgg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum (WUNT 318), Tübingen 2014
- Keller, Martin, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen

Namenstheologie (BBB 105), Weinheim 1996.

- Koren, Sharon Faye, Art. Shekhinah. As Female Symbol, EJ, 2. Aufl., Bd. XVIII, Detroit u.a. 2007, 444.
- Leuenberger, Martin, Die personifizierte Weisheit als Erbin der alttestamentlichen „Schechina“, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 65-84.
- Moltmann, Jürgen, Christliche Trinitätslehre, in: Pinhas Lapide / J. Moltmann, Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre, München 1979, 32-46.
- Moltmann, Jürgen, Art. Schechina. IV. Systematische Theologie, in: RGG, 4. Aufl., Bd. VII, Tübingen u.a. 2004, 1276.
- Morlok, Elke, Art. Shekhina, in: Dan Diner (Hg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK), Bd. V, Stuttgart 2014a, 457-462.
- Morlok, Elke, Erotische Anziehung und doppelte Konstruktion der Schechina in der kabbalistischen Literatur, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014b, 139-56.
- Nicklas, Tobias, Altkirchliche Diskurse um das „Wohnen Gottes“. Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 305-324.
- Popkes, Enno E., Vorstellungen von der Einwohnung Gottes in der Tempelrolle: 11QT 29,7b-10 und die Entwicklungsgeschichte frühjüdischer Schechina-Vorstellungen, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 85-101.
- Porzig, Peter, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (BZAW 397), Berlin u.a. 2009.
- Reeg, Gottfried, Art. Schechina. II. Antikes Judentum, in: RGG, 4. Aufl., Bd. VII, Tübingen u.a. 2004, 1275.
- Richter, Sandra L., The Deuteronomistic History and the Name Theology. *lā-šakken šəmō šām* in the Bible and the Ancient Near East (BZAW 318), Berlin u.a. 2002.
- Rosenzweig, Franz, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Bd. 2: Der Stern der Erlösung, Den Haag u.a. 4. Aufl. 1976 (5736).
- Rudnig, Thilo Alexander, Ezechiel 40-48. Die Vision vom neuen Tempel und der neuen Ordnung im Land übersetzt und erklärt, in: Karl-Friedrich Pohlmann, Das Buch des Propheten Heseziel (Ezechiel). Kapitel 20-48. Mit einem Beitrag von Th. Rudnig (ATD 22/2), Göttingen 2001, 527-631.
- Rudnig, Thilo Alexander, „Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?“ (Jer 8,19). Gottes Gegenwart im Heiligtum, ZThK 104 (2007), 267-286.
- Schäfer, Peter, „Denn ich will unter ihnen wohnen“. Die Schechina der Rabbinen, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 119-38.
- Schäfer, Peter, Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972.
- Scholem, Gershom, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt 1973.
- Scholem, Gershom, Schechinah. Das passiv-weibliche Moment in der Gottheit, in: ders., Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 209), Frankfurt a.M. 1977, 135-191.
- Segal, Moses Hirsch (Moshe Zvi), A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford 1927 (ND 1980).
- Skehan, Patrick W. / di Lella, Alexander A., The Wisdom of Ben Sira (AncB 39), New York 1987.
- Thoma, Clemens, Art. Schekhina, in: Petuchowski, Jakob Josef / Thoma, C. (Hgg.), Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i. Br. 1989, 352-356.
- Unterman, Alan, Art. Shekhinah (= EJ, 1. Aufl.), in: EJ, 2. Aufl., Bd. XVIII, Detroit u.a. 2007, 440-442.

- Vollenweider, Samuel, Göttliche Einwohnung. Die Schechina-Motivik in der paulinischen Theologie, in: Janowski / Popkes (Hgg.), 2014, 203-217.
- Weippert, Helga, „Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen.“ Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel, BZ 24 (1980), 76-94.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Synopse zu Ex 40,34-35 und 1Kön 8,10-11.

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de