

Tobias Schmitz

Die Dynamik der Reue Gottes

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 105

Tobias Schmitz

Die Dynamik der Reue Gottes
Eine Studie zu Semantik, Pragmatik und Motivgeschichte
eines Interpretaments der Gott-Mensch-Beziehung

Tobias Schmitz

Die Dynamik der Reue Gottes

Eine Studie zu Semantik, Pragmatik und
Motivgeschichte eines Interpretaments
der Gott-Mensch-Beziehung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-39805-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83915-3

Inhalt

Vorwort 9

1. Einleitung 11

1.1 Forschungsgeschichte 12

1.2 Ziel, Ansatz und Vorgehen 35

2. Vorüberlegungen und Hintergrundannahmen zu
Hermeneutik und Methodik 41

2.1 Semantik 41

2.2 Pragmatik 53

2.3 Motivgeschichte 59

3. Die Rezeption der Reue Gottes in der Theologiegeschichte . . 63

3.1 Die Reue Gottes im Spiegel der Theologiegeschichte 65

3.1.1 Septuaginta und Neues Testament 65

3.1.2 Qumran, Od 12,7, parabiblische Literatur und Talmud . . 68

3.1.3 Philo und Josephus: Das hellenistisch-jüdische Schrifttum 76

3.1.4 Tertullian, Origenes, Hieronymus, Augustinus:
Ausgewählte Kirchenväter und -schriftsteller 81

3.1.5 Thomas von Aquin und andere Autoren des Mittelalters . 95

3.1.6 Luther und Calvin: Die Reformationszeit 98

3.1.7 Zwischenfazit 103

3.2 Die Reue Gottes im Spiegel der Theologien des Alten Testaments 107

3.3 Ertrag 121

4. Die Wurzel נחם im Alten Testament 122

4.1 Zwischen „trösten“ und „bereuen“: Zur Grundsemantik der
Wurzel נחם 122

4.2 Zur Übersetzung der Wurzel נחם Niphal/Hitpael 134

4.2.1 Septuaginta und Vulgata 134

4.2.2 Die Übersetzung ins heutige Deutsche 138

4.3 נחם im Sinne von „bereuen“ mit göttlichem Subjekt 143

4.4 נחם im Sinne von „bereuen“ mit menschlichem Subjekt 147

4.5 Zur Differenzierung von נחם („bereuen“) und שׁוּב („umkehren“) 154

Inhalt

5. Exegetische Einzelanalysen	159
5.1 Gottes „Reue“ im Dienste einer Affirmation des göttlichen Heilswillens für Israel	160
5.1.1 Ex 32,12.14: Moses Anspruch auf Gottes „Reue“ am Sinai	160
5.1.2 Num 23,19: Bileams Spruch vom Nichtbereuen Gottes als Affirmation des Segens über Israel	186
5.1.3 Dtn 32,36: Gottes „Reue“ als Deutung der Strafe-Heil- Wende im Moselied	198
5.1.4 Ri 2,18: Gottes unbedingtes „Bereuen“ als Charakteristikum der Richterzeit, das einen begrenzten Heilswillen bekräftigt	209
5.1.5 1 Sam 15,11.29.35: „Reue“ und „Nichtreue“ Gottes bei der Verwerfung Sauls als Affirmation des göttlichen Heilswillens für Israel	220
5.1.6 Hos 11,8: Gottes unbedingt-unvermittelte „Reue“ als Affirmation der Beziehung zu seinem geliebten Volk	242
5.1.7 Ps 90,13: Der Anspruch der Betenden auf Gottes „Reue“	259
5.1.8 Ps 106,45: Die hoffnungsvoll-affirmative Erinnerung an Gottes unbedingtes „Bereuen“ zugunsten seiner Bundestreue	269
5.1.9 Ps 110,4: Gottes Nichtreue als Affirmation der Einsetzung des Königs	278
5.1.10 Ps 135,14: Gottes „Reue“ als affirmativer Bestandteil des Lobpreises	288
5.2 Gottes „Reue“ im Dienste eines Appells an das schuldige Volk	296
5.2.1 Jer 4,28: Gottes Nichtbereuen eines Unheilsgeschehens im Horizont menschlicher Bosheit	296
5.2.2 Jer 15,6: Gottes Reuemüdigkeit und zugespitzte menschliche Schuld	306
5.2.3 Jer 18,8.10: Gottes „Reue“ über Unheil und über Gutes in Abhängigkeit von menschlichem Verhalten als doppelter Appell	313
5.2.4 Jer 20,16: Gottes Nichtbereuen und die Zerstörung von Sodom und Gomorra	330
5.2.5 Jer 26,3.13.19: Gottes „Reue“ infolge menschlicher Umkehr als Appell an die Exilsgeneration	338
5.2.6 Jer 42,10: Gottes „Reue“ über die Exilskatastrophe im Kontext eines Angebots, das nicht abgelehnt werden darf	353
5.2.7 Ez 24,14: Gottes Nichtbereuen des geplanten Gerichts über den hoffnungslos verrosteten Topf Jerusalem	365

5.2.8	Hos 13,14: Gottes verborgene „Reue“ und Ephraims Schuld: Auf dem Weg zum umkehrparänetischen Appell	373
5.2.9	Joel 2,13.14: Die Hoffnung auf Gottes „Reue“ als Appell zur Umkehr	384
5.2.10	Jona 3,9.10; 4,2: Ninives Umkehr und Gottes „Reue“ als aufrüttelndes Vorbild für Israel	402
5.2.11	Sach 8,14: Der Rückblick auf Gottes Nichtreue im Kontext eines Zuspruchs, der in einen Anspruch mündet	420
5.3	Gottes „Reue“ zwischen den Brennpunkten Affirmation und Appell	434
5.3.1	Gen 6,6.7: Die Rahmung der Sintfluterzählung (Gen 6,5–8; 8,20–22) als Präludium der bipolaren Rede von Gottes „Reue“	434
5.3.2	2 Sam 24,16 // 1 Chr 21,15: Gottes „Bereuen“ zwischen zionstheologischer Affirmation und Davids aufrüttelndem Sündenbekenntnis	461
5.3.3	Am 7,3.6: Amos' Anspruch auf Gottes „Reue“ und Gottes begrenzte Ansprechbarkeit	476
5.4	Tabellarische Übersicht der Analyseergebnisse	497
5.5	Zur Reue Gottes im Neuen Testament	508
6.	Synthese	519
6.1	Semantik: Zum Verständnis der „Reue“ Gottes	520
6.2	Pragmatik: Zur Wirkung der „Reue“ Gottes zwischen Affirmation und Appell	537
6.3	Motivgeschichte: Zur diachronen Entfaltung der Rede von der „Reue“ Gottes	551
7.	Fazit: Die Dynamik der Reue Gottes in zehn Thesen	564
	Quellenverzeichnis	573
	Literaturverzeichnis	575
	Stellenregister	619
	Register hebräischer Begriffe	641
	Stichwortregister (in Auswahl)	645

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner im Sommersemester 2024 eingereichten Dissertationschrift, die im Wintersemester 2024/2025 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen worden ist.

Herzlich danken möchte ich als erstes Professor Dr. Christian Frevel. Der Dank gilt Vielerlei, das unter dem Oberbegriff „Betreuung“ zweifellos sachlich richtig, aber doch nicht zureichend beschrieben wäre: der instruktiven Zeit als Hilfskraft an seinem Lehrstuhl für Altes Testament; seiner Bereitschaft, sich auf dieses Projekt einzulassen; seiner Anregung, die Reue Gottes als Thema über die Magisterarbeit hinaus weiterzuverfolgen; seinem mir entgegengebrachten, in diesem Maße keineswegs selbstverständlichen Vertrauen, das sich in einer denkbar großen inhaltlichen Freiheit manifestiert hat; den im besten Sinne fordernden und fördernden Rückmeldungen auf Leseproben und in Gesprächen; schließlich der Erstellung des Erstgutachtens, der Annahme in der Reihe „Herders Biblische Studien“ und wertvollen Anregungen für die Drucklegung. Herzlich zu danken habe ich sodann Seniorprofessor Dr. Thomas Söding für die Erstellung des Zweitgutachtens. Aufrichtiger Dank gebührt außerdem Professor Dr. Hans-Ulrich Weidemann, als dessen Wissenschaftlicher Mitarbeiter ich am Seminar für Katholische Theologie der Universität Siegen tätig sein darf. In die Siegener Zeit fiel die letzte Phase der Arbeit an der Dissertation sowie die Vorbereitung der Drucklegung; für die gewährten Freiräume nicht nur zur Fertigstellung dieses Vorhabens bin ich sehr dankbar. Teilaspekte der Arbeit konnte ich auf der Annual Conference der European Association for Biblical Studies 2023 in Syrakus sowie auf einem gemeinsamen Oberseminar von Professorin Dr. Katharina Pyschny, Professorin Dr. Maria Häusl und Professor Dr. Christian Frevel im Februar 2024 in Graz vorstellen. Den jeweiligen Organisatorinnen und Organisatoren sowie allen Teilnehmenden sei herzlich gedankt. Ausdehnen möchte ich meinen Dank auf Professor emeritus Dr. Wilhelm Damberg sowie Professor Dr. Florian Bock für die Zeit als Hilfskraft am Bochumer Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, ohne die ich eine wissenschaftliche Laufbahn womöglich nie ernsthaft in Erwägung gezogen hätte, sowie auf das Team von www.nintendo-online.de, wo ich in nunmehr gut 13 Jahren durch die Reportagereihe „Inside Nintendo“ die nötige Schreib-erfahrung sammeln konnte, ohne die das nun vorgelegte Werk gewiss nie auf diese Weise hätte fertiggestellt werden können. Für die Unterstützung bei der Fahnenkorrektur sei Anne Lillpopp aufrichtig gedankt. Schließlich

danke ich Maria Steiger vom Herder Verlag für die kompetente und verlässliche Betreuung der Drucklegung. Für die großzügige Gewährung von Druckkostenzuschüssen gilt dem Erzbistum Paderborn und dem Bistum Essen mein aufrichtiger Dank. Am meisten Dank aber gebührt – abgesehen von ihm, von dem ich überzeugt sein darf, dass er es nicht bereut hat, mir immer wieder aufs Neue die nötige Kraft zu geben – meinen Eltern Rüdiger und Silke sowie meiner Schwester Kathrin.

Wissenschaftliches Arbeiten ist nach meiner Erfahrung ein Lehrmeister für drei wichtige Aspekte: Durchhaltevermögen, Dankbarkeit und Demut. Nachdem ich der Dankbarkeit hinreichend Ausdruck verschafft habe, möchte ich nun auf den ersten und dritten Aspekt zu sprechen kommen. Eine der wichtigsten Erfahrungen auf jenem Weg, der nun zu einem Etappenziel gelangt ist, bestand für mich zweifelsohne darin, dass das vermeintliche Wissen über ein Thema desto geringer, die Überzeugung von einer These desto schwächer zu werden scheinen, je intensiver man sich mit ihnen auseinandersetzt. Hin und wieder meint man gar, das entsetzte Wort des Festus an Paulus in Apg 26,24 auf sich selbst anwenden zu müssen. Regelrecht erschlagend war insonderheit die schier unüberblickbare Menge an Forschungsliteratur zu sämtlichen Gebieten und Teilaspekten der alttestamentlichen Wissenschaft. Der Verfasser weiß darum, dass er unvermeidlich an vielen Stellen weder der Materie noch dem Forschungsstand wirklich ausreichend Rechnung tragen konnte, und bittet in diesem Bewusstsein die kundige Leserschaft demütig um Nachsehen. An dieser Stelle sei der Hinweis gestattet, dass nach Ende 2023 erschienene Literatur nicht mehr berücksichtigt worden ist.

Trotz oder gerade wegen manch überwältigender Erfahrung hat mir dieser Weg, in der Tat ein lang gehegter Traum, ein unbeschreibliches Maß an Freude bereitet. So möge am Ende der Wunsch und die Hoffnung stehen, dass die Erkundungen, Erwägungen und Entdeckungen, die hier erfreulicherweise genau ein halbes Jahrhundert nach der wegweisenden Reue-Gottes-Studie des vor wenigen Monaten verstorbenen Jörg Jeremias der interessierten Öffentlichkeit vorgelegt werden können, der künftigen Forschung an der Hebräischen Bibel da und dort den ein oder anderen Impuls zu liefern vermögen.

Castrop-Rauxel, im Februar 2025

Tobias Schmitz

1. Einleitung

Die Texte des Alten und Neuen Testaments stellen Israels Gottheit YHWH als personales Wesen dar, das in wechselseitiger Beziehung zum Menschen steht. Diese Beziehung wird an vielen Stellen durch personal-relationale Konzepte wie Liebe, Hass, Erbarmen, Zorn, Vergebung, Trost oder Eifer interpretiert. Auch von Reue spricht die Hebräische Bibel mehrfach in Bezug auf YHWH. Die entsprechende hebräische Wurzel נחל Niphal/Hitpael ist über 30 Mal mit Gott als Subjekt belegt. Ein erster kursorischer Blick fördert dabei ganz verschiedene Aussagen zutage: Gott bereut in den alttestamentlichen Texten beispielsweise die Erschaffung des Menschen (Gen 6,6.7) oder die Einsetzung Sauls zum König über Israel (1 Sam 15,11.35), aber auch die geplante Auslöschung seines Volkes (u. a. Ex 32,12.14; Hos 11,8) oder ein angedrohtes Unheil (u. a. Jer 18,8; 26,3.6.19). Von der Reue Gottes ist nicht nur in theologisch bedeutsamen Kontexten wie der Sintfluterzählung oder der hinteren Sinaiperikope die Rede, sondern auch in Gebetstexten (Ps 90,13; 106,45; 135,14). Sie kann eine enge Symbiose mit der sogenannten Gnadenformel eingehen (Joel 2,13; Jona 4,2), aber auch ausdrücklich negiert werden (u. a. Num 23,19; 1 Sam 15,29; Jer 4,28).

Bereits diese kurze Skizze veranschaulicht, wie vielfältig die Hebräische Bibel von der Reue Gottes spricht. Sie stellt kein Randphänomen dar; vielmehr hat Terence E. Fretheim sie sogar als einen Schlüssel zum Verständnis des biblischen Gottesbildes bezeichnet.¹ Einen wichtigen Beitrag zu einer biblisch-theologisch differenzierten Würdigung dieses häufig als anstößig beargwöhnten, da vermeintlich einen sich ändernden und damit wankelmütigen, ja unzuverlässigen Gott vor Augen führenden Theologumenons haben die monographischen Arbeiten von Jörg Jeremias (1975) und Jan-Dirk Döhling (2009) geleistet.² Wie nachstehend aufgezeigt wird, ist die Dynamik, die der alttestamentlichen Rede von der Reue Gottes innewohnt, damit allerdings noch keineswegs erschöpfend bearbeitet. Diese Dynamik freizulegen und für eine Theologie der Gott-Mensch-Beziehung im Alten Testament fruchtbar zu machen, stellt eine bleibende Aufgabe dar. Dieser Aufgabe sieht sich die vorliegende Studie verpflichtet.

Zunächst wird Kap. 1.1 einen Überblick über die bisherige Forschung zur Reue Gottes im Alten Testament geben. Dabei werden sich jene Punkte herauskristallisieren, an denen die vorliegende Untersuchung über die bisherigen Ansätze hinaus weiterdenken kann. Auf dieser Grundlage werden

1 Vgl. FRETHEIM, *Repentance of God* (1988).

2 JEREMIAS, *Reue*; DÖHLING, *Gott*.

1. Einleitung

sodann in Kap. 1.2 das Ziel sowie Ansatz und Vorgehen näher erläutert. Es schließen sich hermeneutische und methodische Vorüberlegungen (Kap. 2), eine theologiegeschichtliche Skizze zur Reue Gottes (Kap. 3) sowie Erörterungen zur Semantik der zugrundeliegenden hebräischen Wurzel נִפְחַל Niphal/Hitpael (Kap. 4) an, bevor im Hauptteil der Arbeit (Kap. 5) ausführliche Einzelanalysen zu sämtlichen Reue-Gottes-Belegen der Hebräischen Bibel durchgeführt werden. Ein Syntheseteil (Kap. 6) wird anhand der Analyseergebnisse ein Gesamtverständnis der alttestamentlichen Reue-Gottes-Rede entwickeln. Schließlich bündelt ein Fazit (Kap. 7) die Ergebnisse der Studie in Thesenform.

1.1 Forschungsgeschichte

Der Überblick über die bisherige Forschung zur Reue Gottes im Alten Testament erfolgt in vier Schritten. Zunächst wird auf die maßgeblichen Forschungsbeiträge von Jeremias (a) und Döhling (b) eingegangen.³ Es folgt eine Sichtung weiterer exegetischer Forschungsbeiträge zum Thema (c). Der Überblick schließt mit einer Erläuterung jener Aspekte, die in den bisherigen Ansätzen nicht zur Genüge eingelöst worden sind und an denen die vorliegende Untersuchung ansetzen wird (d).⁴

a) Jörg Jeremias (1975)

Ein wirkmächtiger und häufig zitierter Beitrag zur Erschließung der alttestamentlichen Reue-Gottes-Rede ist Jörg Jeremias' monographische Studie „Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung“.⁵ In diesem ursprünglich 1975 in der Reihe „Biblische Studien“ veröffentlichten Büchlein, das als Standardwerk zum Thema gelten kann, zeigt Jeremias auf, dass die Aussagen über Gottes Reue „keineswegs auf der selbstverständlichen Übernahme volkstümlicher Vorstellungen über Gott“ beruhen, sondern dass es sich um „einen Begriff hoher Reflexionsstufe“ handelt, „der nur an theologisch zentralen Stellen des Alten Testaments begegnet.“⁶

3 Detailbeobachtungen von Jeremias und Döhling werden im Laufe der Studie immer wieder aufgegriffen und diskutiert. Daher kann die Darstellung, Würdigung und Kritik beider Arbeiten an dieser Stelle relativ knapp ausfallen.

4 Zur Forschungsgeschichte vor Jeremias vgl. die theologiegeschichtliche Skizze zur Reue Gottes sowie die Übersicht zur Rezeption des Theologumenons in Theologien des Alten Testaments seit dem 19. Jh. in Kap. 3.

5 JEREMIAS, Reue.

6 Ebd., S. 14 (i. O. teilw. kursiv). Zu Jeremias' Verständnis der Reue Gottes vgl. auch JEREMIAS, Art. „Reue“; DERS., Zorn, S. 138–156; DERS., Liebe, S. 443–449. Zur folgen-

Auch legt Jeremias Wert darauf zu betonen, dass von der Reue Gottes „in der Mehrzahl der Belege charakteristisch anders als von menschlicher Reue gesprochen [wird]; wesentliche Kennzeichen menschlicher Reue fehlen, andersartige treten hinzu“.⁷ „[A]nders als menschliche Reue“ drücke die göttliche Reue „nie die Einsicht in eine vorherige falsche oder schuldhaftige Entscheidung aus“.⁸

In seiner Deutung des Theologumenons unterscheidet Jeremias grundsätzlich zwischen Gottes Reue über eine vergangene Tat sowie jener über ein zukünftig geplantes Vorhaben. Belege für die erstgenannte Kategorie findet er nur in Gen 6,6.7 (Gottes Reue über die Erschaffung der Menschheit) und 1 Sam 15,11.35 (Gottes Reue über das Königtum Sauls). Gemäß Jeremias' Deutung handelt es sich um zwei sehr alte Texte, die eine geschichtlich vorgegebene Wirklichkeit im Rückblick theologisch mit der Rede von der Reue zu erklären versuchen, diese aber zugleich als Äußerstes in Gottes Handeln markieren:

Beide Erzählungen stammen vermutlich [...] aus der Zeit größter Machtentfaltung Israels innerhalb seiner Geschichte während des davidisch-salomonischen Großreichs, dienen jedoch der Deutung sehr unterschiedlicher Phänomene: der überkommenen geschichtlichen Tradition von der Vernichtung der Menschheit in der Sintflut einerseits, des erst kurz zurückliegenden rätselhaften Scheiterns des ersten israelitischen Königs andererseits.⁹

Nach Jeremias' Verständnis schließen die beiden Perikopen ein ähnliches Bereuen einer vergangenen Heilstat für alle Zukunft aus. Ihre Pointe liege jeweils in der Verheißung bleibender Treue gegenüber der Schöpfung (Gen 8,21–22) bzw. dem davidischen Königtum (1 Sam 15,29) und damit in der *Überwindung* der Reue. Es gehe den Erzählungen gerade darum, „daß Jahwe sich für alle Zeiten göltig bindet, den Widerruf seiner Heilssetzung ein einmaliges, unwiderrufliches Geschehen sein zu lassen.“ Somit sei „[n]icht die Reue Jahwes [...] ihr Thema, sondern die unverbrüchliche Zusage Jah-

den Skizze vgl. auch die Zusammenfassungen und Diskussionen bei OBERFORCHER, Flutprologe, S. 135–139; DÖHLING, Gott, S. 46–51.

7 JEREMIAS, Reue, S. 13.

8 JEREMIAS, Zorn, S. 139.

9 JEREMIAS, Reue, S. 19. In der erweiterten Neuauflage freilich legt Jeremias eine modifizierte Einordnung vor (ebd., S. 6): „Zum anderen würde ich heute Gen 6, vor allem aber 1Sam 15 erheblich später datieren als damals [in der ersten Auflage von 1975; T. S.] und zugleich vermuten, daß 1Sam 15 im hier interessierenden Endstadium Gen 6–8 voraussetzt und als Modell nutzt.“ „[N]och schärfer als seinerzeit hervorheben“ möchte Jeremias indes, dass es sich bei den beiden von ihm grundsätzlich differenzierten Belegsträngen der Reue Gottes „um zwei grundlegend zu trennende theologische Konzeptionen handelt“ (ebd.).

1. Einleitung

wes, daß diese Reue nie wieder sein Handeln bestimmen wird, anders gesagt: die Unbereubarkeit seiner jetzt gültigen Heilssetzungen.“¹⁰

Im Großteil der Belege hingegen bezeichnet Gottes Reue laut Jeremias die Zurücknahme einer angedrohten Strafe zugunsten Israels. Das Theologumenon „kennzeichnet nun nichts anderes als eine letzte Weise, in der Jahwe sein unrettbar verlorenes Volk dem von ihm selber fest beschlossenen Verderben entreißt“; es ist eine „äußerste Rettungsmöglichkeit für ein in Schuld verstricktes Gottesvolk“.¹¹ Für diese gewichtige Gruppe an Belegen, die mit der Schriftprophetie des 8. Jh. v. Chr. einsetze, vor allem aber in exilisch-nachexilischer Zeit zu verorten sei, spricht Jeremias von der „Selbstbeherrschung“ Gottes. Damit möchte er die seiner Meinung nach den biblischen Texten fernliegende, mit dem Begriff der Reue im Deutschen aber fest verbundene Assoziation einer Einsicht in ein Fehlverhalten oder -urteil vermeiden.¹² Mit der Rede von Gottes Reue, wie Jeremias sie versteht, ist in letzter Konsequenz Gottes unverbrüchliche Treue zu seinem erwählten Volk Israel verbunden. Daher stelle nicht Gottes beliebig-willkürliche Wandelbarkeit, sondern seine beständige Verlässlichkeit den Kerngehalt des Theologumenons dar. So kann Jeremias am Ende seiner Studie resümieren:

Von einem unwandelbaren Gott hätte Israel nicht leben können; Jahwes Wandelbarkeit gründet einzig in seiner Zuwendung zu seinem Volk, an das er sich gebunden hat. Sie steht damit gerade in schärfstem Gegensatz zu einer Willkür göttlichen Handelns, ja sichert Israel vor solcher Willkür und darüber hinaus vor einer gnadenlosen göttlichen Gerechtigkeit.¹³

In diachroner Hinsicht rechnet Jeremias mit einer Entwicklung des Theologumenons in mehreren Stadien. Sei es *erstens* bei seiner Verwendung in

10 JEREMIAS, Reue, S. 36 (i. O. teilw. kursiv).

11 Ebd., S. 110.

12 Vgl. ebd. Das Problem der angemessenen Übersetzung des hebräischen חָנּוּן wird auch die vorliegende Studie immer wieder begleiten; vgl. nur Kap. 2.1; 4.1–2; 6.1.

13 Ebd., S. 119. Andersorts fasst Jeremias sein Verständnis der Reue Gottes prägnant folgendermaßen zusammen: „So gewiss Menschen nur in menschlicher Sprache über Gott reden können, verändert sich doch ihre Sprache durch den Bezug auf Gott. So ist die biblische Rede von der ‚Reue Gottes‘ vielen Auslegern bis hin zum großen Augustin irrtümlich rätselhaft und anstößig erschienen, weil sie den Begriff ‚Reue‘ von ihrem üblichen Erfahrungshorizont her verstanden, während das Alte Testament und speziell die Prophetie mit ihm eine Weise der göttlichen Bewahrung dem Tod geweihter Menschen beschreibt, die zu den tiefsten Geheimnissen des biblischen Gottes gehört und ohne Analogie in zwischenmenschlicher Erfahrung ist.“ (JEREMIAS, Selbstdarstellung, S. 261). Die Hermeneutik des Verdachts, die Jeremias und ihm folgend weitere Forschungsbeiträge bei der Rezeption der Reue Gottes bei den Kirchenvätern an den Tag legen, ist freilich kaum gerechtfertigt; vgl. dazu in der vorliegenden Studie Kap. 3.1.

der klassischen Prophetie mit Ausnahme der im Schülerkreis verkündeten Heilsbotschaft Hos 11,8–9 um eine ausweglose Gerichtsaussage gegangen, so sei *zweitens* in der joschijanischen Zeit Gottes Reue erstmals öffentlich als Heilsbotschaft verkündet worden (Ex 32,7–14). In der Exilszeit sei sie sodann *drittens* eine enge Verbindung mit Vorstellungen über menschliche Umkehr eingegangen (bes. Jer 26) und habe schließlich *viertens* in nach-exilischer Zeit Einzug in Israels Bekenntnisbildung gehalten (Joel 2,13; Jona 4,2).¹⁴

Es ist das Verdienst von Jeremias' Studie, aufgezeigt zu haben, dass die Reue Gottes nicht die naive Übertragung einer menschlichen Emotion auf Gott mit der Implikation göttlicher Wankelmütigkeit ist, sondern eine theologisch hochreflektierte Aussage, die gerade Gottes Verlässlichkeit sicherstellt. „Theologisch“, so das Urteil von Döhling, „geht es Jeremias um die Befreiung des Reuethemas aus den Fängen einer verzerrenden und abwertenden Auslegungsgeschichte.“¹⁵ Zu fragen ist allerdings, ob Jeremias dieser biblischen Gottesaussage in ihrer gesamten Breite gerecht zu werden vermag, wenn er sie im Letzten als Ausdruck von Gottes beständiger Verlässlichkeit deutet. Entsprechend sieht Döhling bei Jeremias eine Verkürzung des alttestamentlichen Reue-Gottes-Zeugnisses am Werk¹⁶ und wirft ihm eine – freilich angesichts der Forschungsgeschichte durchaus nachvollziehbare – „apologetische[] Intention“ vor.¹⁷ Eine Formulierung von Jeremias integrierend, formuliert Döhling: „Die ‚Brisanz und das theologische Gewicht der Texte‘, wie sie etwa Jeremias postuliert und zur Entdeckung empfiehlt, werden damit aber eher stillgestellt.“¹⁸

b) Jan-Dirk Döhling (2009)

Döhling setzt in seiner 2009 in der Reihe „Herders Biblische Studien“ publizierte Dissertationsschrift „Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel“ andere Schwerpunkte als Jeremias.¹⁹ Ihm geht es um eine „an der Endgestalt der Reuetexte orientierte Analyse, also die Erschließung ihrer kompositorischen Stellung und Funktion in ihrer jeweiligen biblischen Textwelt“.²⁰ *A priori* entwickel-

14 Vgl. JEREMIAS, Reue, S. 111–113.

15 DÖHLING, Gott, S. 47.

16 Vgl. ebd., S. 51–55.

17 Ebd., S. 70–71; vgl. S. 520.

18 Ebd., S. 520 mit Zitat aus JEREMIAS, Reue, S. 5.

19 DÖHLING, Gott. Vgl. auch DERS., Art. „Reue Gottes (AT)“. Wenn auch zwischen den Studien von Jeremias und Döhling keine anderen Monographien zur Reue Gottes erschienen sind, gab es doch weitere nennenswerte Ansätze in der Zwischenzeit. Vgl. dazu unten Abschnitt c).

20 DÖHLING, Gott, S. 70.

1. Einleitung

te und damit womöglich einengende Systematisierungen, wie er sie Jeremias vorwirft, möchte Döhling vermeiden. Er sucht der „Vielfalt“ der alttestamentlichen Reuetexte „gerecht [zu] werden“ und bemüht sich „daher zunächst um eine genauere Wahrnehmung der Reueaussagen in ihrem je eigenen Gepräge“.²¹ In der Frage der semantischen Bestimmung der hebräischen Wurzel נחם weicht Döhling ebenfalls von Jeremias und damit von der vorherrschenden exegetischen Position ab.²² Er favorisiert aber weiterhin die Rede von Gottes „Reue“.

Auf Basis dieser methodischen und hermeneutischen Voraussetzungen zeigt Döhling in ausführlichen Einzelexegesen ausgewählter Reue-Gottes-Texte²³ die dramatische Dynamik der Wandelbarkeit Gottes auf. Wenn Gott etwa ein angedachtes Unheil bereut, so entspricht dies nach Döhlings Deutung mitnichten einem bereits zuvor feststehenden Plan und somit etwa göttlicher Vorhersehung, aber auch nicht einem vorgängigen Willen zur Verschonung, der etwa in Gottes Treue gegenüber Israel wurzelt. Vielmehr handele es sich um eine unvorhersehbare, radikale und punktuelle Veränderung, in deren Dramatik Texte wie Hos 11 die Lesenden sogar unmittelbar einbeziehen. Auch verortet Döhling gegenüber früheren Ansätzen die Reue Gottes weniger exklusiv innerhalb der göttlichen Person, sondern betont auch die in vielen Belegen vorausgesetzte menschliche Mitwirkung am Geschehen der göttlichen Reue.²⁴ Damit ist das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Handeln angesprochen.

Wesentliche Aspekte seines Verständnisses der Reue Gottes fasst Döhling in einem Artikel für das „Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet“ folgendermaßen zusammen:

Die Hebräische Bibel bezeugt mit Gottes Reue [...] Jhwhs tiefe Beweglichkeit und Bewegbarkeit in den Beziehungen zu Israel, der belebten Schöpfung, einzelnen Völkern und Menschen. In ihnen bewegt sich Gott meist auf menschliche Impulse hin und zeigt sich, selbst wo die Reueabsicht von ihm ausgeht, bis zur Bedürftigkeit empfänglich für die Aktivität des Gegenübers. [...] Die Texte schrecken weder davor zurück, Gott in der Reue echte Einsicht [...] und Korrekturen vormaligen Tuns zu attestieren [...], noch davor, ihn bis in die eigenste Selbstbestimmung hinein von der Beziehung zu Israel und menschlichem Gebet betroffen und wandelbar zu zeigen [...].²⁵

21 Ebd.

22 Vgl. dazu im Detail die Diskussion unten in Kap. 4.1.

23 Es handelt sich dabei um Gen 6,5–8; Ex 32,7–14; 1 Sam 15; Verse und Perikopen aus Jer 4; 15; 18; 20; 26; 42; Hos 11,8–9; Joel 2,13–14; Am 7,1–6 und Jona 3–4. Hinzu kommen Exkurse zur „Reue Gottes im Psalter“ (DÖHLING, Gott, S. 177–194) und zur „Reue Gottes in 2Sam 24,16“ (S. 235–241).

24 Vgl. ebd., S. 70–71.

25 DÖHLING, Art. „Reue Gottes (AT)“.

Es ist sehr zu begrüßen, dass Döhling die in der exegetischen Forschung oftmals unterrepräsentierte Veränderlichkeit und Beweglichkeit Gottes in den Fokus rückt.²⁶ Seine gründlichen Einzelexegesen bieten zudem viele Impulse für die weitere Arbeit an den jeweiligen Perikopen. Allerdings kann Döhling der Vorwurf gemacht werden, dass er – entgegen seinem eigenen Anspruch – die alttestamentlichen Aussagen von der Reue Gottes zu sehr homogenisiert und dadurch in ihrer Vielfalt beeinträchtigt. Bereits der Obertitel der Studie („Der bewegliche Gott“) impliziert, dass die Reue ausschließlich als Paradigma für Gottes Beweglichkeit im Sinne einer innerlichen Veränderlichkeit aufzufassen sei. So setzt auch Döhlings Hinführung mit Erwägungen über Gottes Veränderlichkeit ein,²⁷ um den Leserinnen und Lesern nach einigen Zeilen mitzuteilen, dass „die hier vorgelegte Studie [...] durch die exegetische Frage nach der biblisch-alttestamentlichen Rede von Gottes Veränderlichkeit, seinen Wandlungen und Bewegungen“ geprägt sei und dieser nachgehe „anhand einer der herausragendsten und befremdlichsten biblischen Aussagen zur Veränderlichkeit Gottes, nämlich der Rede von Gottes Reue“.²⁸ Eine systematische Analyse alttestamentlicher Aussagen über Gottes Veränderlichkeit, aus denen die Reue hermeneutisch reflektiert herauspräpariert würde, findet in der Studie nicht statt. Dass dies zu einer Verzerrung des biblischen Bildes führt, zeigt sich bereits daran, dass Döhling für seine Einzelexegesen einen bestimmten Strang der Reuebelege in den Fokus rückt. Umfangreiche Analysen widmet er primär jenen Texten, die relativ offenkundig eine Veränderung Gottes beschreiben. Ausgeblendet werden dafür andere Stränge, etwa die Rede von Gottes Nichtbereuen (Num 23,19; 1 Sam 15,29; Jer 4,28; 15,6; 20,16; Ez 24,14; Hos 13,14; Sach 8,14; Ps 110,4) oder das Aufgreifen der Reue Gottes in Gebetstexten (Ps 90,13; 106,45; 135,14), wenngleich Döhling durchaus bemüht ist, *sämtlichen* Reuebelegen Aufmerksamkeit zu widmen.

26 Vgl. zur unmittelbaren Rezeption von Döhlings Studie CRÜSEMAN, Herausforderung. Die theologischen Implikationen, die sich aus Döhlings Verständnis der Reue Gottes ergeben, weisen eine gewisse Nähe zu dem auf, was in Begrifflichkeiten der philosophischen Gotteslehre als „Offener Theismus“ (vgl. GRÖSSL, Freiheit; DERS., Art. „Offener Theismus“ sowie mit bibeltheologischer Akzentsetzung M. SCHMID, Kämpfer; DERS., Abenteurer; DERS., Beweger) bezeichnet wird, auch wenn dieser Begriff in der gesamten Studie nicht fällt. Manuel Schmid spricht in seinem Buch über den Offenen Theismus und die biblische Gottesrede von großen Konvergenzen zwischen Döhlings Studie und dem Anliegen des Offenen Theismus, hält Döhling allerdings vor, „dass er vom Offenen Theismus keinerlei Kenntnis genommen hat“ (M. SCHMID, Abenteurer, S. 90; vgl. S. 89–90).

27 Vgl. DÖHLING, Gott, S. 3–4.

28 Ebd., S. 4.

1. Einleitung

So wertvoll und unhintergebar Döhling's Einsichten für viele der Reue-Gottes-Belege sind, so gelingt es ihm nur bedingt, eine überzeugende *Gesamtdeutung* dieses Theologumenons vorzulegen. Hat Jeremias die Reue Gottes auf eine Aussage über Gottes Beständigkeit und Verlässlichkeit eingegrenzt, so schlägt bei Döhling das Pendel in das andere Extrem aus, wenn die Reue Ausdruck für Gottes Beweglichkeit und Veränderlichkeit wird.

c) Weitere Arbeiten der jüngeren Zeit

Neben den Monographien von Jeremias und Döhling liegen zahlreiche Einzelaufsätze vor, die sich mit der Reue Gottes im Alten Testament auseinandersetzen. Der folgende Überblick wird zunächst in chronologischer Abfolge alle bisher vorgelegten Gesamtentwürfe vorstellen und anschließend kleinere Arbeiten zum Thema gebündelt zusammentragen.²⁹ Etwas ausführlicher zu besprechen ist dabei eine Reihe von Aufsätzen von Terence E. Fretheim aus den 1980er-Jahren.³⁰

Die ersten mir bekannten Einzelpublikationen, die sich dezidiert mit der Reue Gottes auseinandersetzen, sind zwei Aufsätze von *Lester J. Kuyper* aus den 1960er-Jahren, die nur wenig Beachtung gefunden haben.³¹ Die überwiegend bis in den Wortlaut hinein identischen Artikel versuchen die alttestamentliche Rede von Gottes Veränderlichkeit, Leiden und Bereuen ernst zu nehmen und markieren dadurch einen Paradigmenwechsel. Zunächst nähert sich Kuyper den Reue-Gottes-Aussagen durch einen Überblick über ihre Rezeption in der Theologiegeschichte an, wozu er unter

29 Um dem Forschungsüberblick eine Grenze zu setzen, werden hier nur solche Artikel behandelt, die im Titel einen Schwerpunkt auf dem alttestamentlichen Phänomen der Reue Gottes erkennen lassen. Dafür aber soll durchaus ein Anspruch auf weitestgehende Vollständigkeit erhoben werden. Einzelbeobachtungen aus den zu besprechenden Arbeiten werden im Verlauf der Studie aufgegriffen und diskutiert. Wichtig sind neben den im Folgenden behandelten Publikationen noch VAN DYKE PARUNAK, *Survey*; WILLI-PLEIN, *Widerruf*; MIRGUET, *Root* sowie die Artikel in den theologischen Wörterbüchern zum Alten Testament (STOEBE, Art. „*נחם* *nhm*“; SIMIAN-YOFRE, Art. „*נחם* *nhm*“). Da es in diesen Arbeiten weniger um die Reue Gottes als solche als um die Semantik der Wurzel *נחם* geht, werden sie ausführlich nicht in diesem Abschnitt, sondern erst im Rahmen der philologisch-lexikalischen Überlegungen in Kap. 4.1 berücksichtigt.

30 FRETHEIM, *Foreknowledge*; DERS., *Repentance of God* (1987); DERS., *Repentance of God* (1988).

31 KUYPER, *Repentance of God* (1965); DERS., *Suffering*. Beide Beiträge werden knapp erwähnt bei JEREMIAS, *Reue*, S. 10, Anm. 7, und die Literaturübersicht bei SIMIAN-YOFRE, Art. „*נחם* *nhm*“, Sp. 367 listet den zweiten Titel auf. Bei DÖHLING, *Gott, der einen ausführlichen Forschungsüberblick bietet*, werden beide Artikel hingegen gar nicht genannt oder zitiert.

anderem Philo, Origenes, Augustinus, Hieronymus, Cornelius a Lapide und Calvin in den Blick nimmt.³² Erst jeweils zum Ende der Artikel hin untersucht er die biblischen Belege etwas näher.³³ Der von ihm konstatierten weitestgehenden Verdrängung des Themas in der Theologiegeschichte setzt Kuyper entgegen, dass die Aussagen über Gottes Reue und Nichtreue einen tatsächlichen religiösen Wert haben. Wo sie auf Gottes Unveränderlichkeit hinauslaufen, zielen sie auf seine Treue gegenüber seinem Volk ab; wo es um Gottes Veränderlichkeit geht, sei diese im Rahmen der dynamischen Gott-Mensch-Beziehung zu verstehen.³⁴ Um die verschiedenen Reueaussagen in einem hermeneutischen System zusammenbringen zu können, führt Kuyper eine Unterscheidung zwischen der „primary“ und „secondary role“ der Reue Gottes ein. Die primäre Rolle sei das Zurückhalten einer angedrohten oder begonnenen Strafe, die sekundäre das Zurückhalten einer Heilstat. Diese beiden Stränge seien aber nicht auf derselben Ebene angesiedelt, da die „primary role“ deutlich häufiger als die „secondary role“ belegt sei.³⁵ Jene Belege, in denen Gott eine Unheilstat *nicht* bereut (Jer 4,28; 15,6; 20,16; Ez 24,14; Hos 13,14; Sach 8,14), fügen sich dieser Systematik jedoch nicht ein und werden daher in beiden Artikeln nicht näher behandelt.

Die nächsten Schritte in der Forschungsgeschichte sind die oben behandelte Monographie von *Jeremias* (1975), die semantischen bzw. lexikalischen Artikel zur Wurzel נחם von *Van Dyke Parunak*, *Hans Joachim Stoebe* und *Horacio Simian-Yofre*³⁶ sowie die Aufsätze von *Fretheim* aus den

32 Vgl. KUYPER, *Repentance of God* (1965), S. 8–13; DERS., *Suffering*, S. 261–268. Vgl. dazu auch Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

33 Vgl. KUYPER, *Repentance of God* (1965), S. 13–16; DERS., *Suffering*, S. 275–277.

34 Vgl. bes. KUYPER, *Suffering*, S. 274–275; vgl. insgesamt S. 268–277. Zu beobachten ist bei Kuyper eine weitestgehende Gleichsetzung von Reue und Veränderlichkeit Gottes, wie sie sich ähnlich auch für den Ansatz von Döhling konstatieren lässt. Vgl. etwa KUYPER, *Repentance of God* (1965), S. 5: „The subject of this lecture has to do with another anthropopathism, the unchangeableness and the changeableness of God. These concepts appear in the Bible under the word REPENTANCE. The unchangeableness of God would be his non-repenting, and the changeableness his repenting.“

35 Vgl. KUYPER, *Repentance of God* (1965), S. 13–15. Für die „secondary role“ benennt Kuyper einzig Jer 18,10. Beiläufig erwähnt er, dass sie nicht nur bei Jeremia, sondern auch bei Amos belegt sei (vgl. S. 15). Welche Stellen Kuyper damit meint, ist jedoch unklar, denn die einzigen Reue-Gottes-Aussagen bei Amos, Am 7,3.6, passen nicht zu seiner Definition der „secondary role“. Eventuell hätte Gen 6,6.7 auch zu dieser Kategorie gezählt werden können.

36 VAN DYKE PARUNAK, *Survey*; STOEBE, Art. „נחם *nḥm*“; SIMIAN-YOFRE, Art. „נחם *nḥm*“. S. dazu Kap. 4.1.

1. Einleitung

1980er-Jahren.³⁷ *Fretheim* beginnt in dem Artikel „The Repentance of God. A Key to Evaluating Old Testament God-Talk“ mit dem paradigmatischen ersten Satz „Divine repentance is one of the most neglected themes in biblical scholarship.“³⁸ Dazu verweist er auf die geringe Zahl an Publikationen zu dem Thema sowie auf die wenigen Ausführungen, die der Reue Gottes in Entwürfen zur Theologie des Alten Testaments und in Kommentaren zu den einschlägigen Stellen gewidmet wurden.³⁹ Er wirft der Exegese vor, zu sehr im Denkraum herkömmlicher theistischer Gottesvorstellungen verhaftet zu sein.⁴⁰

Fretheims Verständnis der Reue Gottes geht von den englischsprachigen Begriffen „to repent“ bzw. „repentance“ aus, die dem zwischenmenschlichen Bereich entnommen sind und auf Gott übertragen werden. Reue definiert Fretheim dabei als

a metaphor whose roots are to be found in the dynamics of interpersonal human relationships. Generally, the use of the word „repentance“ presupposes that one has said or done something to another and, finding that to be hurtful or inadequate or dissatisfactory in some way, seeks to reverse the effects through contrition, sorrow, regret, or some other form of „turning.“ It is a word which assumes real change on the part of the one who repents; something formerly said or done is no longer held to be right or appropriate. It is also a word for which temporal sequence is integral; it is change with respect to some past statement or action.⁴¹

Grundsätzlich ist Gottes Bereuen für Fretheim somit als Metapher zu verstehen. Eine Metapher zeichne sich durch die Dialektik von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem aus.⁴² Dabei sei es wichtig, keine dieser beiden Seiten überzubetonen. Bei der Reue Gottes werde aber meist einseitig das Nichtübereinstimmen dieses metaphorischen Ausdrucks mit der göttlichen Realität in den Vordergrund gerückt.⁴³ Hinsichtlich der vielfältigen biblischen Gottesmetaphorik geht Fretheim von einer Hierarchie der Metaphern aus. Die Rede von Gottes Reue stelle eine übergeordnete Metapher, eine „controlling me-

37 Für inhaltliche Skizzen und kritische Würdigungen von Fretheims Verständnis der Reue Gottes vgl. auch DÖHLING, Gott, S. 55–61; DUBY, God, S. 151–158.

38 FRETHEIM, Repentance of God (1988), S. 47.

39 Vgl. ebd., S. 47 mit S. 66–67, Anm. 1–4.

40 Vgl. ebd., S. 47–50.

41 Ebd., S. 50.

42 Vgl. ebd., S. 51: „The metaphors used to speak of God are realistic, having cognitive value. The metaphors do reveal an essential continuity with the reality which is God; they do in fact contain information about God. At the same time, they disclose that which is discontinuous with the divine reality. Each metaphor speaks both a ‚yes‘ and a ‚no‘ (an ‚is‘ and ‚is not‘) with respect to God.“

43 Vgl. ebd., S. 50–52.

taphor“, dar. Um dies aufzuweisen, macht er auf die Häufigkeit und „pervasiveness“ sowie auf die diversen Traditionsbereiche und Textgattungen, in denen die Reue Gottes belegt ist, aufmerksam. Besonderes Gewicht legt er auf jene Stellen, die das Theologumenon im Kontext von Gebeten und Bekenntnissen erwähnen (Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 106,45).⁴⁴

Hinsichtlich der diachronen Verortung der Reue-Metapher geht Fretheim einerseits von einer sehr breiten traditionsgeschichtlichen Streuung aus,⁴⁵ beobachtet andererseits aber eine Verdichtung in späteren Textbereichen.⁴⁶ Wichtiger als die diachrone Entwicklung der Metapher sei jedoch „its role in the present canonical shape of the OT“, und in dieser Hinsicht sei die Rolle der Reue Gottes als „very significant“ einzustufen.⁴⁷ Entsprechend seiner sich im Titel des Aufsatzes widerspiegelnden Programmatik, die Reue Gottes als Schlüssel zum Verständnis des alttestamentlichen Gottesbildes fruchtbar zu machen, formuliert er:

Divine repentance thus becomes one of the controlling metaphors for understanding the God of Israel, providing a hermeneutical key for interpreting OT texts which speak of God. It must be a prominent theme at the center of all efforts to bring coherence to a wide range of OT reflection about God.⁴⁸

Fretheim systematisiert die Einzelbelege in drei Kategorien: Reue als nachträgliches Ablehnen einer schon vollzogenen Handlung, negierte Reue und Reue als Rücknahme einer angesagten oder begonnenen Handlung.⁴⁹ Es sei zwar wichtig, die Bedeutung der Reue Gottes in jedem Einzelbeleg zu untersuchen. Dies allein reiche aber nicht aus, da in kanonischer Perspektive die vielen Einzelaussagen zu einer übergeordneten theologischen Aussage zusammengeführt werden müssten.⁵⁰ Für Fretheim besteht der übergreifende Aussagegehalt der Einzelbelege in der Vorstellung von einem Gott,

44 Vgl. ebd., S. 52–59.

45 Vgl. ebd., S. 54.

46 Vgl. ebd., S. 56.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 59.

49 Vgl. ebd., S. 53–54: „1. Rejection of an already accomplished act: Gen 6:6–7; 1 Sam 15:11, 35 [...]. 2. God does not repent: a. With respect to certain matters: 1 Sam 15:29; Num 23:19; Ps 110:4. [...] b. With respect to certain occasions: Jer 4:18 [sic! gemeint ist Jer 4,28]; 15:6; 20:16; Ezek 24:14; Hos 13:14 (noun); Zech 8:14. [...] 3. Reversal of what God said he would do or has already started doing: a. General affirmation: Joel 2:13; Jonah 4:2. b. In (potential) response to prayers/repentance: Ps 90:13; 106:44–5; Isa 57:6 (?), Jer 18:7–10; 26:3, 13, 19; Joel 2:14; Jonah 3:9–10. c. In response to an intercessor: Ex 32:12–14; Amos 7:3–6. [...] d. For God’s sake, with no apparent human mediation: Deut 32:36; 2 Sam 24:16; 1 Chr 21:15; Jer 42:10; Judg 2:18; Ps 135:14?; Hos 11:8 (noun).“

50 Vgl. ebd., S. 56–57.

1. Einleitung

der nicht theistisch, sondern zutiefst in die menschliche Geschichte eingebunden ist und sich verändern und dazulernen kann. Gottes Veränderlichkeit sei jedoch nicht grenzenlos, sondern stehe im Dienste seines Heilswillens, und dieser Heilswille wiederum sei unabänderlich. Wenn Gott bereut – so lässt sich Fretheims Verständnis zusammenfassen –, dann verändert er sich zwar wirklich. Diese Veränderung erfolgt aber im Horizont seines unveränderlichen Heilswillens.⁵¹

Die theologischen Implikationen der Reue Gottes hat Fretheim auch in zwei Aufsätzen entfaltet, die sich mit 1 Sam 15 bzw. Jer 18 beschäftigen.⁵² Die Gottesvorstellungen dieser beiden Perikopen stehen in besonderer Weise in Konflikt mit der theistischen Prädikation der Allwissenheit, da die Realität des israelitischen Königtums bzw. das zukünftige Verhalten des Volkes Israel für Gott unvorhersehbar zu sein scheint. Fretheim zufolge zeigen die beiden Texte, dass für Gott die Zukunft grundsätzlich offen sei, was zu einer massiven Einschränkung des Konzepts der Vorhersehung führt.⁵³

Fretheims Ansatz ist vor allem dafür zu würdigen, die Reue Gottes in ihrer kanonischen Bedeutung zur Geltung gebracht zu haben. Wenn er in Ansätzen versucht, die Vielfalt des alttestamentlichen Zeugnisses von der Reue Gottes aufzuzeigen, so verkürzt er dieses aber letztlich zugunsten von Gottes Verlässlichkeit hinsichtlich seines unabänderlichen Heilswillens als übergreifendem hermeneutischen Schlüssel.⁵⁴ Darüber hinaus sind weitere gewichtige Anfragen zu formulieren. Wenn Reue ein zutiefst in interpersonellen Relationen verankertes Konzept ist und die Bibel Gott grundsätzlich als ein in Beziehung zur Welt stehendes personales Wesen denkt, dann fragt sich, ob Fretheims Bestimmung der Reue Gottes als Metapher wirklich zutreffend ist.⁵⁵ Zu kritisieren ist ferner, dass Fretheim nicht mit philo-

51 Vgl. ebd., S. 59–66.

52 FRETHEIM, Foreknowledge; DERS., Repentance of God (1987).

53 Vgl. auch eine von Fretheims letzten Publikationen: FRETHEIM, Jeremiah's God. Der Fokus liegt auf dem Jeremiabuch und zwar nicht ausdrücklich auf der Reue Gottes, doch spielt diese immer wieder eine Rolle. Scharfe Kritik an Fretheims theologischen Schlussfolgerungen äußert DUBY, God, S. 155–158. Er verweist einerseits auf die biblischen Aussagen zu Gottes Allwissenheit (S. 158) und Vorhersehung (S. 159–162) und wirft Fretheim andererseits vor, dass er „effectively construes God as one part of a greater encompassing reality by suggesting that God dwells within the world in such a way that he must simply work with what is already there“ (S. 156).

54 Zu den Einseitigkeiten in Fretheims Verständnis der Reue Gottes und zu seinem Ausblenden gegenläufiger Belege vgl. auch die Kritik von DÖHLING, Gott, S. 59–60.

55 Auf die Unangemessenheit des Metaphernkonzepts kann auch hinweisen, dass Fretheim kaum darauf eingeht, wodurch sich der metaphorische Ausdruck göttlicher Reue denn von der Realität Gottes *unterscheidet*. Wenn er eine Metapher als

logischen Erwägungen zur Wurzel נחם ansetzt, sondern das Verständnis des englischsprachigen „to repent“ bzw. „repentance“ unreflektiert auf die biblischen Texte überträgt.⁵⁶ Sein Gesamtverständnis der Reue Gottes läuft auf theologische Rückschlüsse über Gott an sich hinaus, wobei die konkreten historischen Umstände, unter denen die biblischen Verfasser von der Reue Gottes sprechen, nicht zum Tragen kommen.

Einen weiteren relativ umfangreichen Gesamtüberblick über die Reue Gottes haben *Francis I. Andersen und David Noel Freedman* 1989 als Exkurs in ihrem in der Reihe „The Anchor Bible“ veröffentlichten Amos-Kommentar vorgelegt.⁵⁷ Ihr Ausgangspunkt ist die Reue Gottes in Am 7,3.6, die als „real transaction“ aufzufassen sei, „which revealed the mind of Yahweh in action“.⁵⁸ Mit der Feststellung, dass dieses „phenomenon [...] of divine reversal is well documented elsewhere in the Bible and constitutes an important, perhaps essential feature of biblical theology“,⁵⁹ leiten Andersen und Freedman dann zu einem übergreifenden Blick auf die Reue Gottes über. Sie betonen zunächst, dass es für sie nicht in erster Linie um einen unmittelbaren Zugriff auf die göttliche Wahrheit gehe, sondern um

the understanding of the way biblical writers and books deal with the figure of God; the way they interpret his being and presence, his thinking and acting in connection with the world that he created; and, most of all, the way his interactions with human beings are to be grasped.⁶⁰

Die Beschäftigung mit den Einzelbelegen führt Andersen und Freedman zu dem Ergebnis, dass Gott über die Rede von seinem Bereuen als eine gleichsam dramatische Person dargestellt wird, die zutiefst in die menschliche Geschichte eingebunden ist.⁶¹ Insofern sie Gott zuvorderst als eine narrative Figur auffassen, weist ihr Ansatz Ähnlichkeiten zu jenem von Döhling

Dialektik von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung definiert, so bleibt bei ihm also der Aspekt der Nichtübereinstimmung unterbelichtet. Vgl. zu dieser Problematik bei Fretheim auch DÖHLING, Gott, S. 56. Vgl. ferner DUBY, God, S. 158, der Kritik an Fretheims Kriterien zur Identifikation biblischer „controlling metaphors“ übt.

56 Er grenzt den englischen Ausdruck nur insofern von dem hebräischen Lexem ab, als der Aspekt der Einsicht in Schuld *nicht* bei נחם mitausgedrückt sei; vgl. FRETHEIM, Repentance of God (1988), S. 50–51. Diese Behauptung leitet Fretheim aber nicht aus den Texten selber ab.

57 ANDERSEN/FREEDMAN, Amos, S. 638–679 (wieder abgedruckt: FREEDMAN, God).

58 ANDERSEN/FREEDMAN, Amos, S. 641.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Vgl. ebd., S. 641–643. 676–678. Andersen und Freedman selbst benennen als wichtigstes Ergebnis ihres Überblicks die Feststellung, „that the repentance of God is an important aspect of his character and his behavior; it is mentioned frequently enough to warrant careful study“ (ebd., S. 671).

1. Einleitung

auf. Außerdem betonen Andersen und Freedman, dass Gottes Bereuen niemals willkürlich oder kapriziös sei, sondern immer in Reaktion auf ein menschliches Verhalten oder Handeln erfolge.⁶² Sie differenzieren dabei drei Fälle. Gott bereue in den alttestamentlichen Texten erstens bei einem bestimmten Ereignis oder einer bestimmten Entwicklung in der Menschheit, zweitens bei einer prophetischen Intervention und drittens bei menschlicher Reue bzw. Umkehr in Wort und Tat.⁶³ Allerdings bleibt die Beschäftigung mit den einzelnen Belegen exegetisch oberflächlich. Besonders problematisch ist die historisierende Lektüre vieler Reue-Gottes-Texte. So erwägen die Verfasser beispielsweise, ob Amos in Am 7 bewusst die fürsprechende Rolle des Mose aus Ex 32 übernommen haben könnte.⁶⁴

Einen sehr dichten und komplexen, aber nahezu unbeachteten Ansatz hat H. R. Balzer 1991 vorgelegt.⁶⁵ Balzer nimmt die Reue Gottes zum Anlass, die üblichen hermeneutischen Hintergrundannahmen im Bereich der (biblischen) Theologie zu hinterfragen: „[E]ntweder ist Gottes Reue gleichsam als theologische Ausnahme anzusehen und irgendwie zu eliminieren, oder aber wir haben es mit dem Symptom einer grundsätzlichen hermeneutischen Problematik zu tun, der möglicherweise noch viele andere, ‚unauffälliger‘ biblische Erscheinungen zuzuordnen sind.“⁶⁶ Für Balzer liegt der „Verdacht auf einen grundsätzlichen Fehler schon in den Voraussetzungen unseres eigenen hermeneutischen Zugangs zum alttestamentlichen Gottesbild“ nahe.⁶⁷ Wird Gottes Identität, wie es weitestgehend üblich sei, mit seinem Sein gleichgesetzt, so seien die Reueaussagen tatsächlich problematisch.⁶⁸ In einem „hermeneutische[n] Experiment“⁶⁹ versucht Balzer daher, die Reue nicht in ein feststehendes Gottesbild zu integrieren, sondern vielmehr umgekehrt von der Reue ausgehend nach Gottes Identität zu fragen. *De facto* läuft dieser Ansatz darauf hinaus, anstelle der Ontologie die Relationalität Gottes zu betonen.⁷⁰ In den kurzen Besprechungen der Ein-

62 Vgl. ebd., S. 644.

63 Vgl. ebd., S. 644–645.672.

64 Vgl. ebd., S. 676 sowie die Kritik dazu bei DÖHLING, Gott, S. 64 mit Anm. 259–261.

65 BALZER, Reue.

66 Ebd., S. 2.

67 Ebd., S. 3.

68 Vgl. ebd., S. 3. Das „unausgesprochene Modell ontologischer Identität“ führe zu der Frage, „welcher ‚Gott‘ (welche Götter?) denn nun der ‚richtige‘ und ‚er selbst‘ sei. Dabei ‚gewinnt‘ natürlich regelmäßig der ‚absolute‘ Gott gegenüber dem anstößigen und im Sinne Jonas unzuverlässigen Gott der ‚Reue‘.“

69 Ebd.

70 „Weil das Problem der ‚Veränderungen‘ Gottes (als Reue) unsere ‚Identität‘ als ontologische Unveränderlichkeit oder Selbigkeit voraussetzt, wollen wir hiervon arbeitshypothetisch absehen und Gott nicht auf sein ‚Sein‘ oder ‚Wesen‘ etc., sondern lediglich auf seine konkreten Gegenüber beziehen. [...] Dieses ‚relationale‘ Verständnis Gottes [...] könnte uns dazu verhelfen, sowohl das platonisch-statische ‚unmenschliche‘ Verständnis Gottes als auch seine ‚anthropomorphe‘ oder huma-

zelbelege möchte Balzer aufzeigen, dass die Reueaussagen nur dann eine Veränderung Gottes ausdrücken, wenn man von einem ontologisch enggeführten Gottesverständnis ausgeht. Setzt man hingegen Gottes *Relationalität* als hermeneutischen Rahmen, so bezeichne die Reue gerade keine Veränderung bei Gott. In Texten wie Ex 32,7–14 oder Joel 2 Sorge die Reue nämlich dafür, dass sich Gottes Beziehung zum Menschen eben *nicht* ändere.⁷¹ Auch wo das Bereuen in *negierter* Form ausgesagt wird, liege keine Veränderung Gottes vor, da in jenen Belegen gerade der Vollzug von Reue zu einer Veränderung der Beziehung Gottes zu seinem Volk geführt hätte.⁷² Damit kann Balzer zu dem Fazit gelangen: „Sofern Gott nicht isoliert und absolut als *deus ipse*, sondern innerhalb Seiner [sic!] konkreten aktuellen Relationen – *deus pro nobis* – betrachtet wird, besagt seine ‚Reue‘ regelmäßig und sehr konsequent gerade die Zuverlässigkeit seiner Kontinuität und Identität, ja, sie wird hierfür geradezu unverzichtbar!“⁷³

Für John T. Willis (1994) nutzt die Bibel, wenn sie von Gott Reue oder Nichtreue aussagt, „highly communicative metaphorical language“ aus dem Bereich personaler Beziehungen.⁷⁴ Die Metapher der Reue zeichne sich aus durch Kontinuitäten und Diskontinuitäten zur göttlichen Wirklichkeit,⁷⁵ wobei Willis – ähnlich wie Fretheim – nur den ersten Aspekt näher ausführt. Von Gott zu sagen, dass er bereut, bedeute demnach, „that he experienced a reversal or change with respect to some past statement or action“.⁷⁶ Außerdem weist Willis auf naheliegende Einwände gegen das alttestamentliche Reue-Gotteszeugnis hin, die dafür gesorgt haben, dass diese Aussagen ganz anders als jene über Gottes Liebe, Vergebung oder Gnade oft als problematisch empfunden wurden und werden. Als ersten Einwand benennt er die biblischen Reuenegationen, die – freilich gegen ihren eigentlichen Aussagegehalt – als generelle Aussagen verabsolutiert werden könnten. Die weiteren drei Gründe für die Verdrängung der biblischen Rede von Gottes Reue entspringen philosophischen Denkvorsetzungen: die Vorstellung von Gott als dem ganz Anderen, die Vorhersehung Gottes und die Leidenschafts- und Emotionslosigkeit Gottes

nistische Gebundenheit [...] zu vermeiden.“ (Ebd., S. 4.10). Diese Überlegungen schlagen eine ähnliche Richtung ein wie Fretheims Ansatz. Allerdings werden bei Balzer die Arbeiten Fretheims ebenso wenig zitiert wie andere einschlägige Untersuchungen zur Reue Gottes.

71 Vgl. ebd., S. 5–6.

72 Vgl. ebd., S. 7–8. Balzer führt dazu eine Differenzierung zwischen Reue als Bewahrung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und Reue als spontanem Akt ein. Wenn der Aufsatz dabei alle positiven Reueaussagen der ersten und alle Reuenegationen der zweiten Kategorie zuweist, stellt er *de facto* eine Definition auf, die *a priori* von *sämtlichen* Reueaussagen die Konnotation einer Veränderung Gottes fernhält. Dies mutet zirkulär an und überzeugt daher wenig.

73 Ebd., S. 9.

74 WILLIS, Repentance, S. 158 mit Bezug auf FRETHEIM, Repentance of God (1988), S. 51.

75 Vgl. WILLIS, Repentance, S. 158.

76 Ebd.

1. Einleitung

(Apathie). All diese Aspekte widersprächen aber der biblischen personalen Gottesauffassung.⁷⁷

Ein Aufsatz von Robert B. Chisholm Jr. aus dem Jahr 1995 fragt: „Does God ‚Change His Mind‘?“⁷⁸ Lässt man das biblische Zeugnis für sich selbst sprechen, so sei diese Frage zu beantworten mit „It all depends“.⁷⁹ Dazu geht Chisholm davon aus, dass Äußerungen des göttlichen Willens in „decrees“ und „announcements“ zu unterteilen seien. Im Falle eines „decree“ werde Gott seinen verordneten Willen nicht bereuen oder von ihm abweichen. In den meisten Fällen erfolgen Willensäußerungen aber in Form von konditionalen *Ankündigungen*, von denen Gott abweichen könne.⁸⁰ Diesen beiden Kategorien ordnet Chisholm die negierten und die positiven Aussagen über Gottes Bereuen zu: „On the one hand those verses that declare that God does or will not change His mind pertain to decrees. [...] On the other hand those passages indicating that God does/will/might change His mind pertain to announcements.“⁸¹ Allerdings mutet die Zuordnung, wann eine göttliche Willensbekundung als „decree“ und wann als „announcement“ zu verstehen sei, recht willkürlich an. Wenn Gott etwas bereut, dann muss es sich dabei *per definitionem* um eine nicht völlig verbindliche Ankündigung gehandelt haben. Was nicht sein darf, nämlich dass Gott in der Reue *tatsächlich* seinen Willen ändert, wird bei Chisholm *a priori* ausgeschlossen. Außerdem blendet er die Belege, in denen Gott Zurückliegenden- oder gegenwärtig Geschehendes bereut, systematisch aus.⁸²

R. W. L. Moberly befasst sich in einem 1998 erschienenen Essay, der mit einem Zitat aus Num 23,19 betitelt ist, mit dem Verständnis der Reuenegationen in Num 23,19 und 1 Sam 15,29.⁸³ Nach einem kurzen Blick auf die positiven Reueaussagen von Jer 18,7–10,⁸⁴ bei denen er Gottes Relationalität hervorhebt,⁸⁵ behandelt er ausführlich die Aussagen von Num 23,19 und 1 Sam 15,29, die der Jeremiapassage und anderen Stellen zu widersprechen scheinen. Indem Moberly die Verse in ihren Kontext einbettet, zeigt er auf, dass sich die Reue-

77 Vgl. ebd., S. 168–171.

78 CHISHOLM, God.

79 Ebd., S. 387.

80 Vgl. ebd., S. 388–391.

81 Ebd., S. 391.

82 Chisholm differenziert die $\square\eta\eta$ -Belege grundsätzlich in vier Kategorien: Reueschmerz, Trost, Abschwören von einer gegenwärtigen Handlung und Zurücknehmen einer Aussage oder Ankündigung (vgl. ebd., S. 388). Die Belege für Gottes Reue über eine zurückliegende oder gegenwärtige Handlung entsprechen bei Chisholm der ersten und der dritten Kategorie. Im Fokus seines Artikels steht aber ausdrücklich nur die vierte Kategorie (vgl. S. 389).

83 MOBERLY, God.

84 Ebd., S. 112–115.

85 Vgl. ebd., S. 114–115 (Kursivierungen i. O.): „The fundamental presupposition is that God’s relationship with people is a genuine, because responsive, relationship. The relationship between God and people is characterized by a dynamic analogous to that of relationships between people: they are necessarily mutual, and they either develop or wither away. How people respond to God *matters* to God, and *affects* how God responds to people.“

negationen auf konkrete Sachverhalte beziehen (die Erwählung Israels bzw. Davids), sodass es sich keineswegs um allgemeingültige theologische Aussagen handle, die Gott das Bereuen grundsätzlich absprechen.⁸⁶ Zusammenfassend formuliert er, dass Gottes Reue im Alten Testament auf „the relational and responsive nature of God“, die Nichtreue hingegen auf „the unswerving faithfulness of God to those he calls“ abziele.⁸⁷

Donald C. Raney II setzt in seinem 2003 publizierten Essay „Does YHWH *Naḥam*? A Question of Openness“⁸⁸ mit Überlegungen zur Bedeutung und Verwendung der Wurzel נָחַם ein.⁸⁹ Danach beschäftigt er sich kurz mit den Reue-negationen, zuvorderst Num 23,19 und 1 Sam 15,29, für die er festhält, dass es sich *nicht* um generelle Aussagen über Gottes Unfähigkeit zur Reue handle.⁹⁰ In einem weiteren Schritt richtet Raney den Blick auf die Reueaussagen von Gen 6,5–8; Ex 32,7–14 sowie in den Büchern Jona und Joel.⁹¹ Er differenziert zwischen Gottes unwandelbarem Wesen und seinem veränderlichen Willen, den Gott vom Verhalten der Menschen abhängig mache. Diese antwortend-relationale Veränderlichkeit des Willens stehe immer in Beziehung zu Gottes unveränderlichem Wesen.⁹²

Eine im Vergleich zu allen anderen referierten Ansätzen extremere Position im Umgang mit der Reue Gottes vertritt ein 2004 veröffentlichter Essay von Walter A. Maier III.⁹³ Für den Verfasser setzt die Bibel Gottes Allwissenheit und Vorhersehung voraus. Bei Anthropomorphismen wie dem Bereuen handle es sich vor diesem Hintergrund um bloße Anpassungen an das menschliche Fassungsvermögen (Akkomodation). Daher sei die Übersetzung von נָחַם mit „to repent“, „to regret“ oder ähnlichen Vokabeln missverständlich und irreführend.⁹⁴ Für Gen 6,6.7 präferiert Maier stattdessen die Rede vom Trauern Gottes, während es in Ex 32,14 um das Zurücknehmen der Strafe gehe.⁹⁵ Weitere Reue-Gottes-Belege bespricht der Artikel nicht im Detail.

Jean-Pierre Sonnet hat sich 2010 mit der Rede von Gottes Reue in den narrativen Textbereichen Gen 6–9; Ex 32–34; 1 Sam 15 beschäftigt. In allen drei Fällen gelte die Reue einem „false start“ – der von Grund auf bösen Schöpfung, Israels Tanz um das Goldene Kalb sowie dem Königtum Sauls –, auf den die Errichtung eines dauerhaften Bundes folge: bei der Sintflut durch den Noahbund, bei der Sinaiperikope durch den Bund mit Mose und bei der Verwerfung Sauls durch den Bund mit dem davidischen Königtum.⁹⁶ Sonnet beschließt seinen Aufsatz mit der Frage, was die Reueaussagen für Gottes Gottsein bedeuten.

86 Vgl. ebd., S. 115–121.

87 Ebd., S. 122.

88 RANEY, YHWH.

89 Vgl. ebd., S. 106–108.

90 Vgl. ebd., S. 108–109.

91 Vgl. ebd., S. 110–114.

92 Vgl. ebd., S. 114–115.

93 MAIER, God.

94 Vgl. ebd., S. 130–133.

95 Vgl. ebd., S. 135–139.

96 SONNET, Repentance.

1. Einleitung

In großer sachlicher Nähe zu Fretheim, dessen Arbeiten er intensiv zitiert, zielt er dabei vor allem auf das Verständnis eines lernenden Gottes ab.⁹⁷

In einem schlicht betitelten Aufsatz „The Repentance of God“ fragt *Anthony Gelston* 2011 vor allem nach der Semantik jenes hebräischen Begriffs, der meist mit „to repent“ übersetzt wird. Er stellt fest: „The inherent limitations and ambiguities of human language alert us to the necessity of reading statements about the repentance of God with close attention to the context in which they occur.“⁹⁸ Gelston grenzt נחם von den Wurzeln שׁוּב, „zurückkehren“, „umkehren“ und חָסַד, „Mitleid haben“, „verschonen“ ab und diskutiert dazu vor allem die Belege in Jona 3–4. Insgesamt würden der Wurzel נחם in vielen Belegen Aspekte sowohl des Bereuens wie auch des Mitleids eignen. Diese beiden Dimensionen spielt Gelston zwar nicht gegeneinander auf, er gesteht der Kategorie „Mitleid“ aber doch eine recht eigenständige Bedeutung zu. Neben „Mitleid“ drücke נחם häufig auch ein „Nachgeben“ („to relent“) aus.⁹⁹

Unter der Überschrift „L’espoir de Dieu“ („Die Hoffnung Gottes“) hat sich *Cyprien Comte* 2018¹⁰⁰ jenen Belegen gewidmet, bei denen sich menschliche Um- oder Abkehr (שׁוּב) als Grund für Gottes Reue (נחם) benennen lässt (1 Sam 15,11.35; Jer 18,8.10; 26,3.13.19; Joel 2,13.14; Jona 3,9.10; 4,2).¹⁰¹ Er zeigt auf, dass der Anthropopathismus der Reue¹⁰² in diesen Texten gleichsam als Argument in einem prophetischen Diskurs fungiert, der auf menschliche Umkehr abzielt. Gottes Reue, verstanden als seine Fähigkeit, sich dem menschlichen Verhalten anzupassen, sei dabei letztlich in seiner Gnade verankert.

Aus dem Bereich der systematischen Theologie ist zunächst ein 2018 publizierter Aufsatz von *Steven J. Doby* zu nennen.¹⁰³ In Abgrenzung von Fre-

97 Vgl. ebd., S. 489–494.

98 GELSTON, Repentance, S. 453.

99 Die konsequente Rückfrage nach der Semantik von נחם weist in eine Richtung, die auch die vorliegende Studie einschlagen möchte. Ob aber „Mitleid haben“ als eigenständige Bedeutung der Wurzel נחם anzusehen ist, wie es auch abseits von Gelstons Aufsatz häufig postuliert wird, muss eigens diskutiert werden (vgl. Kap. 4.1).

100 Beim zeitlich zwischen Gelston und Comte situierten Aufsatz SCHÜLE, God („The Challenged God. Reflections on the Motif of God’s Repentance in Job, Jeremiah, Jonah, and the Non-Priestly Flood Narrative“) geht es, wie auch im deutschsprachigen Originaltitel deutlich wird (DERS., Angefochtensein: „Das Angefochtensein Gottes. Überlegungen zum Motiv der ‚Umkehr Gottes‘ [...]“), nicht um „repentance“ im Sinne der „Reue“ Gottes, sondern um die „Umkehr“ Gottes, und zwar in dem Sinne, dass Gott von Menschen herausgefordert oder infrage gestellt wird. Am Rande kommt Schüle aber auch auf die Reue Gottes zu sprechen, vgl. S. 226. Er formuliert dort als Arbeitshypothese, dass „a trait of God is his ability to change his mind. That is that God can actually reject already established intentions and indeed – and this might be the ‚crux of the matter‘ – respond to contingent world affairs.“

101 COMTE, Espoir.

102 Das Stichwort „anthropopathisme“ fällt wie selbstverständlich zu Beginn der Ausführungen (ebd., S. 73).

103 DOBY, God.

heims Ansatz, dem Duby skeptisch gegenübersteht, soll die Schöpfer-Geschöpf-Unterscheidung als Schlüssel zum Verständnis der Reueaussagen fruchtbar gemacht werden.¹⁰⁴ Die „Creator-creature distinction“ des Alten Testaments sei unter anderem dadurch charakterisiert, dass YHWH über die Zukunft Bescheid wisse, wie Duby unter Rekurs auf die Götzenpolemik bei Deuteronesaja erarbeitet.¹⁰⁵ Anschließend geht Duby auf 1 Sam 15 und Hos 11 ein, wo sich sowohl Aussagen über Gottes Bereuen als auch über die „Creator-creature distinction“ finden. In 1 Sam 15,29 beziehe sich die Unterscheidung auf die *Reueningation* und in Hos 11,9 nicht auf die positiv vollzogene Reue aus V. 8, sondern auf Gottes Verpflichtung zum Bundeserhalt.¹⁰⁶ Insgesamt ist Gottes Bereuen für Duby nicht wörtlich, sondern als Metapher zu verstehen, die mittels menschlicher Redeweisen Aussagen über die göttliche Wahrheit mache.¹⁰⁷ Metaphorische Rede von Gott sei aber keine *unwahre* Rede. Es gebe sowohl Übereinstimmungen als auch Nichtübereinstimmungen zwischen bereuenden Menschen als der Quell- und der göttlichen Wirklichkeit als der Ziel-domäne: „In the approach espoused here, while God does not acquire new knowledge and alter his plan (as a repentant human being does), he is performing some new action and orchestrating a change (as a repentant human being does).“¹⁰⁸ Duby gesteht zwar zu, dass bei der Reue ein neues *Handeln* auf Gottes Seite erfolgt, doch ändere sich dabei Gottes *Plan* nicht. Damit kann Duby Gottes Lebendigkeit und seine dynamische Beziehung zum Menschen aufrecht-erhalten, ohne dass es zu einem Widerspruch zu Gottes Allsouveränität und Allwissenheit kommt, wie es bei Fretheim der Fall ist. Allerdings entwickelt Duby seine Thesen weniger in exegetischer Auseinandersetzung mit den biblischen Texten, als dass er sie in diese hineinprojiziert. So ist es aus exegetischer Sicht kaum zutreffend, dass Gott in Texten wie Gen 6, 1 Sam 15 oder Hos 11 weder von den Sachverhalten, die er bereut, überrascht sei noch so etwas wie einen inneren Konflikt erfahre.¹⁰⁹

104 Vgl. ebd., S. 150.

105 Vgl. ebd., S. 159–162.

106 Vgl. ebd., S. 162–165. Eine nähere exegetische Beschäftigung mit den Einzelbelegen unterbleibt jedoch im Großen und Ganzen. Dies zeigt sich vor allem daran, dass Duby die konkrete Semantik des zugrundeliegenden hebräischen Verbums nur ganz beiläufig behandelt: „I am not particularly interested in analyzing the meaning of the word נָחַם here. Something like ‚to retract a previously declared decision,‘ perhaps with some attendant emotive change, seems reasonable [...]“ (Ebd., S. 162, Anm. 54, mit Verweis auf VAN DYKE PARUNAK, *Survey*, S. 522–525).

107 Die alttestamentliche Rede von Gottes Reue „does not provide a direct and strict description of what God is or does as God but rather tells us something about God by way of a resemblance between God and a repentant human being, the latter of which is more familiar to us and is thus useful for communicating truth about that which is less familiar (i.e., God).“ (DUBY, *God*, S. 166).

108 Ebd., S. 167.

109 Vgl. ebd. Für Jer 18 ist Duby sogar der Ansicht, dass Gott schon im Vorfeld wisse, was die Menschen tun werden (vgl. ebd., S. 167–168), was noch deutlicher dem Duktus des Textes zuwiderläuft.

1. Einleitung

Jüngst hat *Dennis Dietz* einen Versuch zur systematisch-theologischen Rezeption der biblischen Aussagen über Gottes Zorn und Reue vorgelegt.¹¹⁰ Er verweist eingangs auf das große und bislang weitestgehend noch nicht ausgelotete Potenzial, das den biblischen Aussagen von Gottes Emotionen für die systematische Theologie innewohnt.¹¹¹ In Anlehnung an Jeremias charakterisiert Dietz Zorn und Reue als „Gegenkräfte“ [...], die in Gott selbst ringen und von denen sich die Reue schließlich als die bestimmende Kraft erweist.¹¹² Hinsichtlich der biblischen Zornesrede argumentiert Dietz für eine Differenzierung zwischen Zorn im engeren Sinne und Empörung, die im Gegensatz zum Zorn noch verhandelbar sei¹¹³ und in diesem Sinne so etwas wie eine „divine Reflexionsschleife“¹¹⁴ darstelle. Der nicht mehr verhandelbare Zorn sei eine „Normverletzungsreaktion“, also Gottes Reaktion auf Normverletzungen durch die Menschen. Die Reue wiederum reagiere auf diesen nicht verhandelbaren Zorn und stelle somit eine „Verletzungsreaktionsreaktion“ dar.¹¹⁵ Maßgeblich ist für Dietz das Verständnis der göttlichen Emotionen als *soziale* bzw. *moralische* Gefühle, die sich durch ihre „gemeinschafts- und identitätskonstituierende Funktion“ definieren.¹¹⁶ Im Zorn manifestiere sich Gottes herrschaftlicher Anspruch gegenüber den Menschen in einem sanktionierenden Handeln. Dieses würde für sich genommen zur totalen Vernichtung führen, würde es nicht durch Gottes Reue/Selbstbeherrschung daran gehindert werden.¹¹⁷ Erst durch diese Selbstbegrenzung des Zorns in der Reue könne der Zorn eine „sozial konstruktive Funktion erfüllen“.¹¹⁸ Die Reue als „Verletzungsreaktionsreaktion“ ist für Dietz daher mit Blick auf Gottes Beziehung zum Menschen als „moralische Kommunikations- und Regulationsemotion“ zu verstehen.¹¹⁹ Es gelingt Dietz’ Ansatz, die biblische Rede von Gottes Reue für seine Beziehung zum Menschen fruchtbar zu machen,¹²⁰ was in der systematischen Theologie nur sehr selten

110 DIETZ, Empörung.

111 Vgl. ebd., S. 159.

112 Ebd., S. 161 unter Verweis auf JEREMIAS, Theologie, S. 145.

113 Vgl. DIETZ, Empörung, S. 160–161.163. Bei dieser Unterscheidung lehnt sich Dietz an FRIES, Gefühle, S. 12 an.

114 DIETZ, Empörung, S. 163.

115 Vgl. ebd., S. 159–160.

116 Vgl. ebd., S. 174–177; Zitat S. 174.

117 Vgl. ebd., S. 179.

118 Ebd.

119 Ebd., S. 166–167.

120 Vgl. ebd., S. 181: „Damit bekommt die Rede von Gottes Emotionen neben ihrem immanenten Sinn für die Gotteslehre (‘Wandlungen Gottes’ und seine ‚selbstbeherrschte Herrschaft’) auch in ökonomischer Hinsicht Bedeutung für die Bundestheologie.“ Instrukтив sind auch die folgenden Überlegungen zur göttlichen Reue (ebd.): „Dass sich Gott in seiner gesprächsbereiten Empörung und reflektierenden Reue in das emotionale Kommunikationsgeschehen der (gleichwohl asymmetrischen) Bundesgemeinschaft mit dem Menschen einlässt, bedeutet eine Aufwertung und Mündigkeit der Menschen als Bundespartner. Die Reue Gottes hat auch emanzipatorischen Charakter. Sein externes Strafhandeln wird durch die emotionale Kommunikation intern versprochen und diskursiv. Das bedeutet eine Emanzipa-

überhaupt versucht wird. Allerdings vermisst man eine nähere (exegetische) Diskussion der Einzelbelege. Hinzu kommt, dass sich Dietz beim Verständnis der Reue sehr eng an Jeremias anlehnt und damit *de facto* auch dessen Verkürzungen übernimmt. Dass die Reue Gottes für Israel bzw. die Menschen auch *negative* Folgen zeitigen kann (Gen 6,6.7; 1 Sam 15,11.35; Jer 18,10), vermag Dietz daher ebenso wenig in seinem Ansatz zu berücksichtigen wie die Reuenegationen, in denen Gott ein Zorneshandeln gerade *nicht* begrenzt.¹²¹

Weitere zu erwähnende Aufsätze behandeln Detailfragen, die mit einzelnen Belegen der Reue Gottes zusammenhängen, ohne dabei das gesamte Phänomen als solches in den Blick zu nehmen. In einer Festschrift für Jörg Jeremias befasst sich *Hans-Christoph Schmitt* 2004 mit der Reue Gottes im Joelbuch und in Ex 32–34. Zum einen fragt er nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Umkehr in diesen Texten und zum anderen postuliert er, dass die Reue-Gottes-Aussagen im Joel- und im Exodusbuch „wohl auf die gleichen schriftgelehrten Kreise“ zurückgehen.¹²² *Jan Christian Gertz* diskutiert in einem Aufsatz von 2019 das traditions- und literargeschichtliche Verhältnis der Aussagen über Gottes Reue in Gen 6,5–8 und Jer 18,7–12 und zeigt sich dabei skeptisch gegenüber dem geläufigen Postulat literarischer Abhängigkeit zwischen diesen Perikopen.¹²³ *Benjamin J. M. Johnson* hat sich ebenfalls 2019 in einem Aufsatz den widersprüchlichen Aussagen von 1 Sam 15 gewidmet.¹²⁴ Dass die Erzählung über die Verwerfung Sauls einerseits in V. 11.35 Gottes Reue über die Einsetzung Sauls als König ausdrückt, andererseits aber in V. 29 göttliche Reue negiert, ist eine in der Exegese häufig bearbeitete *crux interpretum*. Im Paradigma einer dialogischen biblischen Theologie spricht sich Johnson dafür aus, beide Aussagen als absolute Wahrheiten aufzufassen, die gewissermaßen zwei Seiten derselben Medaille zum Ausdruck bringen. Grob vergleichbar, aber unabhängig von Johnson entwickelt ist die Fragestellung in einem 2020 veröffentlichten Aufsatz von *Tobias Schmitz*, der dem buchinternen Widerspruch zwischen der Reueaffirmation in Hos 11,8 und der Reuenegation in Hos 13,14 nachgeht.¹²⁵ Auch dieser Aufsatz plädiert dafür, beide Aussagen gleichermaßen als „wahr“ anzusehen, löst dieses Spannungsverhältnis aber unter Rekurs auf die Aussageabsicht der hinter den Stellen stehenden Trägerkreise. Die Frage, was die jeweiligen Trägerkreise mit den einzelnen Aussagen über Gottes Reue konkret bei ihrer Adressatenschaft bewirkt haben, möchte ich in der vorliegenden Studie konsequent weiterführen.

Der vorstehende Forschungsüberblick zeigt, dass die Reue Gottes als Thema eigenständiger Publikationen erst vor etwa 60 Jahren langsam die Büh-

tion des ‚schwächeren Bundespartners‘, die im Alten Testament auch darin Ausdruck findet, dass wiederholt Menschen Gott zur Reue ‚überreden‘ (z.B. Ex 32, Am 7).“

121 Auf die Grenzen seiner Interpretation macht Dietz selber ebd., S. 182, Anm. 120 am Beispiel der gegen Gott gerichteten Klagen bei Ijob und Jeremia aufmerksam.

122 Vgl. SCHMITT, Reue; Zitat S. 304.

123 GERTZ, Reue.

124 JOHNSON, Contradiction.

125 SCHMITZ, Bemerkungen.

1. Einleitung

ne der alttestamentlichen Wissenschaft betreten hat. Dabei fällt auf, dass einige der vorgestellten Arbeiten in eher randständigen Publikationsorganen erschienen sind¹²⁶ und dass die Anzahl an Veröffentlichungen zur Reue Gottes erst in jüngerer und jüngster Zeit deutlich zunimmt. Bemerkenswert ist auch, dass das Thema in der deutschsprachigen Forschungslandschaft – abgesehen von den monographischen Studien von Jeremias und Döhling – deutlich weniger eigenständige Aufmerksamkeit erhalten hat als im englischsprachigen Bereich, wobei die Beiträge von Schmitt, Gertz und Schmitz weniger der theologischen Problematik als eher literarischen bzw. diachronen Fragestellungen nachgehen.

Dass das exegetische Interesse am Thema der vorliegenden Studie in den vergangenen Jahren allmählich zunimmt, lässt sich auch an zwei Sammelbänden illustrieren, die enge thematische Berührungspunkte zur Reue Gottes aufweisen. Der 2015 von Jean-Marie Durand, Lionel Marti und Thomas Römer herausgegebene Sammelband „Colères et repentirs divins“ befasst sich mit dem Zorn und der Reue von Gottheiten im Bereich des Alten Orients und des Alten Testaments.¹²⁷ Die einschlägigen Studien von Jeremias und Döhling werden allerdings nur in einem der Beiträge zitiert,¹²⁸ sodass der Band kaum in den Forschungsdiskurs über die Reue Gottes eingebunden ist.¹²⁹ Zweitens ist auf den 2022 erschienenen sechsten Jahrgang von „Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien“

126 Vermutlich erklärt sich dadurch, dass einige ältere dieser Artikel bei DÖHLING, Gott trotz des ausführlichen Forschungsüberblicks gar nicht erwähnt werden. Im Einzelnen sind dies KUYPER, Suffering; DERS., Repentance of God (1965); BALZER, Reue; CHISHOLM, God; RANEY, YHWH; MAIER, God. WILLIS, Repentance wird nur ganz knapp erwähnt bei DÖHLING, Gott, S. 67, Anm. 281.

127 DURAND/MARTI/RÖMER (Hrsg.), Colères.

128 BAUKS, Dieu. Den Kontext bilden einleitende Überlegungen zur Frage, ob Gott bereuen kann oder nicht (vgl. ebd., S. 325–327).

129 Von thematischem Interesse sind hier Aufsätze über Zorn und (Nicht-)Reue Gottes in der Sintfluterzählung (ANTHONIOZ, Colère), bei Sacharja (GONZALEZ, Colère) und in den Chronikbüchern (MATHYS, Colère). Kurze Bemerkungen zur Reue Gottes finden sich auch im Beitrag von Christophe Nihan (NIHAN, Excès, S. 103–106), und Thomas Römer geht allgemein auf Willkür, Zorn, Reue und Mitleid Gottes im Alten Testament ein (RÖMER, Yhwh; knappe Erwägungen zur Reue Gottes in Jer 26,3 und im Jonabuch ebd., S. 320–324). Einzelne Beiträge streifen sodann die Frage nach der Reue von Gottheiten außerhalb der Hebräischen Bibel (altorientalische Sintfluterzählungen: ANTHONIOZ, Colère; griechische Götterwelt: BORGEAUD, Mère; römische Götterwelt: SCHEID, Dieux). Insgesamt aber ist Reue bzw. das titelgebende „repentir“ im gesamten Sammelband ein philologisch nicht genügend abgesichertes Konzept. Dies zeigt sich deutlich an zwei Beiträgen, die nach der Reue in biblischen Texten fragen, in denen das Verb **נחם** gar nicht belegt ist, und die daher, anders als die Titel vermuten lassen, überhaupt nicht näher auf „repentir“ eingehen: BODI, Agents; LANDOLT, Colère.

hinzuweisen, welcher der Fragestellung „Ist Gott wandelbar?“ gewidmet ist¹³⁰ und ausgehend vom biblischen Befund nach Gottes Wandelbarkeit und Veränderlichkeit fragt, wobei einzelne Beiträge auch auf die Reue Gottes zu sprechen kommen.¹³¹

d) Desiderata

Der Durchgang durch die bisherigen Forschungsansätze hat gezeigt, dass noch keine überzeugende Gesamtdeutung des Theologumenons vorliegt, die sämtliche Belegstellen gleichermaßen zu inkorporieren vermag. Grob zusammengefasst lässt sich resümieren, dass insbesondere Jeremias und Fretheim die Reue unter Gottes bereits im Vorfeld feststehende Treue subsumieren, während Döhling mit dem Dachkonzept der Beweglichkeit oder Wandelbarkeit ebenfalls nicht die gesamte Bandbreite der alttestamentlichen Reue-Gottes-Aussagen einholen kann. Auch bei einigen der kleineren referierten Arbeiten besteht der Verdacht, dass im Vorfeld feststehende Leitprinzipien in die Texte hineinprojiziert werden, die quasi durch die Hintertür für alle Reue-Gottes-Belege Gottes Treue und Verlässlichkeit sicherstellen sollen. Ob sich eine solche Aussage wirklich für alle Stellen je aus dem biblischen Text heraus begründen lässt, ist zu bezweifeln. Daraus ergibt sich für die vorliegende Studie die Zielsetzung, unter grundsätzlich gleichrangiger Berücksichtigung sämtlicher Belege aus den Texten heraus ein vollumfängliches Verständnis der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel zu entwickeln. Die Einbeziehung sämtlicher Stellen verspricht, die Dynamik und Tragweite der alttestamentlichen Rede von der Reue Gottes in der gesamten Breite zur Geltung zu bringen.¹³² Auf eine Syntheseleistung kann

130 RAEDEL/BUCHEGGER-MÜLLER (Hrsg.), Gott.

131 Zwei Beiträge sind für die vorliegende Studie relevant. TREUSCH, Übels bietet einen theologiegeschichtlichen Zugang, der für Kap. 3.1 der vorliegenden Arbeit von Interesse ist. KILCHÖR, Gott unterscheidet zwischen (Un-)Beweglichkeit und (Un-)Veränderbarkeit Gottes, sodass für ihn die Reue nicht im Widerspruch zur Unveränderlichkeit steht (S. 64–65): „So meine ich, dass Unveränderbarkeit nicht mit Unbeweglichkeit zu verwechseln ist und dass die Reue mit der Beweglichkeit Gottes zu tun hat, ihn aber nicht willkürlich werden lässt, als ob Gut und Böse, Recht und Unrecht sich jederzeit nach seinem Belieben verändern könnten. [...] Die Unveränderbarkeit bezieht sich dabei auf die Eigenschaften Gottes, in denen seine Bundestreue gründet, während die Beweglichkeit den Handlungsspielraum auslotet, der sich aus der Personalität Gottes mit seinen Eigenschaften ergibt.“

132 Da נָחַם im Sinne von „Reue“ mit Gott als Subjekt in der gesamten Hebräischen Bibel 37 Mal belegt ist und sich die Belegstellen wiederum auf 26 Perikopen verteilen (Gen 6,6.7; Ex 32,12.14; Num 23,19; Dtn 32,36; Ri 2,18; 1 Sam 15,11.29(2 ×).35; 2 Sam 24,16 // 1 Chr 21,15; Jer 4,28; 15,6; 18,8.10; 20,16; 26,3.13.19; 42,10; Ez 24,14; Hos 11,8; 13,14; Joel 2,13.14; Am 7,3.6; Jona 3,9.10; 4,2; Sach 8,14; Ps 90,13; 106,45; 110,4; 135,14; für eine Begründung dieser Auflistung und einen ausführlichen Über-

1. Einleitung

und soll jedoch nicht verzichtet werden. Eine solche birgt zwar die Gefahr in sich, mit einer gewissen Abstraktion und Schematisierung und damit notwendigerweise auch einer Einhegung der Vielfalt einherzugehen. Dennoch soll bei diesem Vorhaben der Anspruch bewahrt bleiben, sämtlichen Belegstellen gerecht zu werden, ohne ihnen interpretatorische Gewalt anzutun.

Als ein weiteres noch keineswegs abschließend bearbeitetes Diskursfeld lässt sich der Versuch einer motivgeschichtlichen Skizze der Reue-Gottes-Aussagen benennen. Seit der Erstveröffentlichung von Jeremias' Monographie zur Reue Gottes 1975 hat sich die „Großwetterlage“ der literarhistorischen Forschung derart verändert, dass die damaligen Thesen heute kaum noch vertretbar sind.¹³³ Auch die weiteren „Großentwürfe“ füllen das Desiderat einer Motivgeschichte der Reue Gottes nicht aus. Fretheim legt hinsichtlich der Möglichkeit, diachrone Entwicklungen nachzuzeichnen, mit direktem Bezug auf den Entwurf von Jeremias Skepsis und Zurückhaltung an den Tag.¹³⁴ Andersen und Freedman wiederum zeigen mit ihren historisierenden Ausführungen zu Am 7 und Ex 32, dass sie nicht an durch historisch-kritische Methodik entwickelten diachronen Texteinordnungen interessiert sind.¹³⁵ Döhling schließlich hat bewusst einen synchronen Zugang gewählt und diachrone Aspekte nur deutlich nachgeordnet behandelt.

Aus dem Forschungsüberblick ergeben sich neben der Berücksichtigung *sämtlicher* Belege als prinzipiell *gleichrangig* und dem Versuch einer motivgeschichtlichen Skizze noch zwei weitere Desiderata. *Zum einen* wurde deutlich, dass der Großteil der Arbeiten die Reue Gottes als ein genuin theo-logisches Problem aufgefasst hat, was nicht selten auf Kosten der philologischen Treue zum biblischen Text ging. Selbst wo dies nicht der Fall ist, spielen oft die Entstehungsumstände der Texte kaum eine Rolle.¹³⁶ Daraus leitet die Arbeit den Anspruch ab, die biblischen Texte und die hinter ihnen stehenden Verfasserkreise ohne die Brille vorgängiger theologischer Vorstellungen zu Worte kommen zu lassen. *Zum anderen* setzen viele Arbeiten mit Ausführungen darüber ein, dass die Reue Gottes in der

blick vgl. Kap. 4.1; 4.3), ist es ein grundsätzlich realistisches Unterfangen, sämtliche Belegstellen mit detaillierten Analysen und Diskussionen zu behandeln.

133 Diesem Umstand hat Jeremias für die 1996 publizierte zweite Auflage seiner Studie durch einen Anhang, in dem er gewichtige diachrone Verschiebungen gegenüber der ersten Auflage vornimmt, Rechnung zu tragen versucht, vgl. JEREMIAS, Reue, S. 124–148.

134 Vgl. FRETHEIM, Repentance of God (1988), S. 55–56.

135 Vgl. ANDERSEN/FREEDMAN, Amos, S. 676.678. Einen ähnlichen Eindruck hat DÖHLING, Gott, S. 64.

136 So etwa bei ANDERSEN/FREEDMAN, Amos und DÖHLING, Gott.

Theologiegeschichte oft Tendenzen zur Verdrängung ausgesetzt gewesen sei und in der Forschung nur wenig Beachtung gefunden habe. Es besteht der Verdacht, dass solche Auskünfte nicht immer durch ein sorgsames Studium der Quellen und der Forschungsliteratur zustande gekommen sind, sondern aus dem Anliegen heraus formuliert wurden, die Relevanz der eigenen Forschungsarbeit herauszustellen. Um solche forschungsgeschichtlichen Narrative nicht unkritisch fortzuführen, empfiehlt es sich, der theologiegeschichtlichen Rezeption der Reue Gottes eigens nachzugehen.

Mit den vorstehenden Überlegungen sind Grundbausteine von Zielsetzung, Methodik und Vorgehen der Untersuchung angesprochen. Diese gilt es im folgenden Teilkapitel sowie ausführlicher in Kap. 2 zusammenzuführen und zu explizieren.

1.2 Ziel, Ansatz und Vorgehen

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, ein umfassendes Verständnis der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel zu entwickeln, das sämtliche Belege von נִחַל Niphal/Hitpael im Sinne von „bereuen“ mit göttlichem Subjekt berücksichtigt. Von großer Bedeutung ist für dieses Anliegen die Semantik der hebräischen Wurzel, welche in Kap. 4.1 grundsätzlich diskutiert und im weiteren Verlauf der Arbeit schärfer profiliert wird. Darüber hinaus setzt sich die Studie zum Ziel, diachrone Fragestellungen zu bearbeiten und für das Verständnis des kanonischen Endtextes sowie der Zusammenhänge zwischen den Einzelbelegen fruchtbar zu machen. Methodisch sieht sich die Studie daher dem Paradigma diachron reflektierter Synchronie verpflichtet, wie es in der alttestamentlichen Exegese insbesondere mit dem Namen Erich Zenger verbunden ist.¹³⁷

Die ersttestamentliche Rede von Gottes Reue wird hier zwar als ein wichtiger Baustein zum Verständnis des biblischen Gottesbildes aufgefasst, nicht aber als Beitrag zu einer spekulativen *theologia in se*. Die biblischen Schriften sind überwiegend nicht daran interessiert, eine philosophisch-spekulative Gotteslehre zu entfalten. Vielmehr möchten sie vor dem Hintergrund der Überzeugung von einem in Beziehung zu den Menschen stehenden Gott just jene Relation, wie sie sich in der Heilsgeschichte und im Leben der einzelnen Menschen manifestiert, interpretieren. Darüber hinaus und eng damit zusammenhängend soll ernst gemacht werden mit der Einsicht, dass die Bibel als Gotteswort im Menschenwort zu begreifen ist. Die Studie möchte fragen, warum, bzw. präziser: zu welchem *Zweck*

137 Vgl. FREVEL, Hermeneutik, bes. S. 45–52.

1. Einleitung

oder mit welcher *Wirkung* die jeweiligen Verfasserkreise den Gott Israels in ihrer Zeit so imaginiert und propagiert haben, wie es die einzelnen Reue-Gottes-Aussagen implizieren.

Im Lichte dieser Vorentscheidungen ist die Reue Gottes treffender unter dem Paradigma eines *Interpretaments der Gott-Mensch-Beziehung* als unter jenem eines *Theologumenons* zu bearbeiten (ausführlicher dazu Kap. 2.2). Die Studie versteht die Reue-Gottes-Belege des Alten Testaments nicht primär als abstrakt-ontologische Aussagen, sondern nimmt an, dass die jeweiligen Verfasserkreise durch diese Aussagen die Gott-Mensch-Beziehung *interpretieren* und eine bestimmte *Pragmatik* hinsichtlich ihrer impliziten Adressatenschaft¹³⁸ entfalten wollten.¹³⁹ In Anbetracht dieser Zielsetzung wird die Unverzichtbarkeit der Einbeziehung diachroner Rückfragen evident – dies freilich im Bewusstsein, dass in diesem Bereich heute meist kaum noch präzise, eindeutige und konsensfähige Antworten möglich sind. Die Studie ist von der Überzeugung getragen, dass die Einbeziehung diachroner Perspektiven die literarischen Implikationen der Reue-Gottes-Belege in ihrer theologischen Tiefe als Interpretament der Gott-Mensch-Beziehung adäquat zu erschließen hilft.

Der Ansatz der Studie ruht somit auf drei Säulen: Semantik, Pragmatik und Motivgeschichte. Jede dieser drei Säulen leistet einen genuinen Beitrag für die Zielsetzung, ein umfassendes Verständnis der alttestamentlichen Reue-Gottes-Rede zu entwickeln.¹⁴⁰ Hinsichtlich der *Semantik* wird danach gefragt, was genau die Hebräische Bibel unter jenem Phänomen versteht, für das sich in der Exegese die Bezeichnung „Reue Gottes“ etabliert hat. Dazu soll auf Grundlage der philologischen Diskussion zur Wurzel נחם in Kap. 4 für jeden Einzelbeleg eruiert werden, welche inhaltliche Füllung dieses Verbs durch den unmittelbaren Kontext nahegelegt wird. Geht es der Säule der *Semantik* also um das *Verständnis* der Reue Gottes im engeren Sinne der *Bedeutung*, so fragt die Projektsäule „*Pragmatik*“ nach deren *Funktion*. Biblische Aussagen über Gott sind kein Selbstzweck, als würden sie *nur* etwas über Gott und nicht *zugleich auch* etwas über den Menschen aussagen, sondern wurden von den Verfasser- und Tradentenkreisen gezielt mit Blick auf eine bestimmte Wirkung hinsichtlich ihrer Adressatenschaft verwendet. Indem die biblischen Verfasser den Adressaten Sachver-

138 Der Begriff „Adressatenschaft“ wird in dieser Arbeit als genderneutrale Alternative zu „Adressaten“ verwendet. Er ist synonym zur Doppelform „Adressatinnen und Adressaten“ zu verstehen.

139 Damit soll nicht impliziert werden, dass die Aussagen über Gottes Reue völlig in der Pragmatik aufgehen würden. Zur Bestimmung des Verhältnisses von „Theologumenon“ und „Interpretament“ vgl. Kap. 2.2.

140 Diese drei Säulen werden über die folgende Skizze hinaus in Kap. 2 hinsichtlich ihrer hermeneutischen und methodischen Prämissen näher diskutiert.

halte mitteilen, die sie – sei es explizit oder implizit – zu einem bestimmten Denken oder Tun bewegen, *interpretieren* und *transformieren* sie die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Projektsäule „*Motivgeschichte*“ schließlich geht davon aus, dass die Einzelbelege der Reue Gottes nicht völlig unverbunden und gleichsam zufällig nebeneinanderstehen, sondern untereinander enge literarisch-diachrone Bezüge aufweisen und so Diskurse hinter den Texten widerspiegeln. Auch Entwicklungslinien hinsichtlich der Semantik und Pragmatik des Motivs der Reue Gottes sollen wenigstens ansatzweise nachgezeichnet werden.

Als Oberbegriff für diese drei Fragestellungen bzw. Säulen fungiert das in der Wissenschaftskommunikation insbesondere in adjektivischer Form sehr populäre Wort „Dynamik“. Es soll hier jedoch nicht lediglich im Sinne der – trivialen – Feststellung, dass die alttestamentliche Rede von der Reue Gottes hochkomplex und dynamisch ist, Anwendung finden. Der vom griechischen δύναμις, „Kraft“ abgeleitete Begriff, der in der Mechanik die Wirkung von Kräften aufeinander bezeichnet, zielt vielmehr in erster Linie auf die Frage nach der Pragmatik ab. Diese bildet einen besonderen Schwerpunkt dieser Studie, wenn sie danach fragt, welche Wirkung die Verfasserkreise mit der Rede von Gottes Bereuen oder Nichtbereuen auf ihre Adressatenschaften ausüben. In einem zweiten Sinne bezieht sich „Dynamik“ auf die vielfältigen Aussagegestalten und Verwendungsweisen der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel und trägt damit dem Anliegen dieser Studie Rechnung, sämtliche Einzelbelege gerade in ihrer Vielfalt und Individualität zu erfassen. Im Rahmen der Überlegungen zur Semantik und Motivgeschichte soll der Begriff schließlich auch in seiner im Wissenschaftsjargon besonders beliebten Verwendungsweise firmieren, denn beide Bereiche lassen sich durchaus angemessen als „hochkomplex“ und „dynamisch“ charakterisieren. In Anlehnung an die Ursprungsbedeutung lässt sich im Begriff „Dynamik“ ferner auch eine Anspielung darauf erkennen, dass die Reue Gottes in der Exegese gerne als eine „Kraft“ in Gott aufgefasst wird.¹⁴¹

Die vorliegende Arbeit versteht sich dezidiert als eine *biblisch-theologische* Studie. Ein interdisziplinäres Gespräch mit der systematisch-theologischen Gotteslehre ist *nicht* Teil ihrer Zielsetzung. Danach zu fragen, was die alttestamentlichen Aussagen über Gottes Bereuen für Gottes Gottsein an sich bedeuten, ist eine Aufgabe, die – obgleich nicht vollständig von der Exegese abkoppelbar – primär der Domäne dogmatischer Gotteslehre

141 Dies ist vor allem mit dem Reue-Gottes-Verständnis von JEREMIAS, Reue zu verbinden. Doch auch das in der zweiten monographischen Studie zu diesem Thema (DÖHLING, Gott) entfaltete Verständnis lässt sich mit dem Stichwort der „Dynamik“ beschreiben, zielt die Reue Gottes für Döhling doch auf Gottes Beweglichkeit ab.

1. Einleitung

zuzuordnen ist.¹⁴² Die bewusste *biblisch*-theologische Fokussierung erleichtert das Vorhaben, alle Reue-Gottes-Belege gleichermaßen zu berücksichtigen, ohne dabei systematisierende Eingrenzungen oder Akzentsetzungen vornehmen zu müssen, die notwendig mit einer Einhegung der Vielfalt einhergehen würden. In diesem Sinne kann, soll und möchte die vorliegende Studie das *vollständige* Reue-Gottes-Zeugnis der Hebräischen Bibel *in seiner ganzen Breite* bearbeiten. Damit dieses Ziel einlösbar bleibt, kann die Beschäftigung mit den über 30 Einzelbelegen nicht anhand ausführlicher Exegesen der jeweiligen Perikopen erfolgen. Die Arbeit beschränkt sich auf pointierte Analysen der jeweiligen Belege, wozu sie in gebührendem Maße *auch* die unmittelbaren Kontexte einbezieht.

Damit ist die Frage nach dem Vorgehen der Untersuchung angesprochen. Organisiert und strukturiert wird die Analyse durch eine Operationalisierung anhand von mehreren Leitfragen, die an jeden Reue-Gottes-Beleg zu richten sind und so die Entfaltung einer komparativen Heuristik

142 Dort ist diese Aufgabe bislang aber noch kaum bearbeitet worden (vgl. aber in den letzten Jahren PEELS, God; DUBY, God; DIETZ, Empörung). Zur systematisch-theologischen Rezeption der Reue Gottes vgl. grundlegend in aller Kürze FABER, Art. „Reue Gottes“. Eine Übersicht zur Rezeption in der evangelischen Dogmatik bietet DÖHLING, Gott, S. 518–519, Anm. 87 (hervorzuheben ist die Behandlung in BARTH, Dogmatik, S. 558–561 (II,1, § 31)). Ausschließlich exegetischer bzw. biblisch-theologischer Natur sind die Erwägungen bei HUXEL, Art. „Reue“; in DIETRICH/LINK, Seiten finden sich keine breiteren Reflexionen zur Reue Gottes. Zu verweisen ist außerdem auf die Skizze zum Umgang mit der Reue Gottes in der Theologiegeschichte in Kap. 3. Beachtung verdient in diesem Kontext KUITERT, Gott. Diese frühe Arbeit kann auf S. 193–196 den biblischen Aussagen zur Reue Gottes aus systematischer Perspektive einen bemerkenswert positiven Sinn abgewinnen. Vgl. resümierend S. 196: „Für eine spekulative Theologie mit ihrer Identität zwischen Gott und dem unveränderlichen Sein müssen solche Aussagen von Gott wohl unverdauliche Brocken sein. Aber mit dem Partnersein Gottes in Wort und Tat sind diese Wendungen gerade gegeben, sowohl die zum Zorn, als auch die zur Barmherzigkeit. Wir dürfen hinzufügen: am meisten die letztere!“

Anders sieht der Befund für den Offenen Theismus aus, dessen Vertreterinnen und Vertreter sich intensiv auf alttestamentliche Aussagen zur Reue Gottes berufen, vgl. M. SCHMID, Abenteurer, S. 68–73 (Literaturangaben S. 68, Anm. 34). Schmid beobachtet, dass die Reue-Gottes-Rezeption in der Forschung zum Offenen Theismus meist von FRETHEIM, Repentance of God (1988) ausgeht und nicht von JEREMIAS, Reue. Dies sei mutmaßlich auf die Sprachbarriere zurückzuführen, da die Reue-Gottes-Rezeption des Offenen Theismus nach Schmid ausschließlich in englischsprachigen Publikationen erfolgt ist (vgl. M. SCHMID, Abenteurer, S. 84). Schmid zufolge verhindert jedoch eine gewisse Verankerung des Offenen Theismus in evangelikalen Kreisen, dass dieser und damit auch seine systematische Reue-Gottes-Reflexion breitere Beachtung findet. Letzteres macht er symptomatisch daran fest, dass der Offene Theismus bei DÖHLING, Gott trotz großer sachlicher Konvergenzen unerwähnt bleibt (vgl. M. SCHMID, Abenteurer, S. 89–90).

ermöglichen. Die ersten fünf Leitfragen widmen sich der Konturierung des Reue-Gottes-Motivs innerhalb des jeweiligen Kontextes. Sie sind auf die hermeneutische Vorentscheidung, die Reue Gottes als Interpretament der Gott-Mensch-Beziehung zu verstehen, zugeschnitten und fragen *in nuce* nach den Beziehungen zwischen Reueakt, göttlicher Person und menschlicher Wirklichkeit. Daran schließen sich zwei Leitfragen mit intertextuellem und literargeschichtlichem Schwerpunkt an. Diese im Analyseteil der Arbeit (Kap. 5) für jeden Reue-Gottes-Beleg zu diskutierenden sieben Leitfragen lauten folgendermaßen:¹⁴³

1) Welches grundsätzliche *Verhältnis* besteht auf der narrativen bzw. textimmanenten Ebene zwischen Reueregung und Gott? Bereut Gott etwas oder nicht, kündigt er ein Bereuen an oder verheißt es, oder wird er von Menschen zur Reue aufgefordert? Wer ist auf der Textebene als Sprecher der Reueaussage markiert?

2) Auf welchen *Bezugspunkt* richtet sich die Reue Gottes? Bereut Gott eine Heils- oder eine Unheilstat, ein vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges Handeln? Sind als außergöttliche Instanz einzelne Menschen, das Volk Israel oder die gesamte Menschheit von der Reue betroffen?

3) Was ist der *Auslöser* für Gottes (Nicht-)Reue? Liegt die Ursache allein in Gott oder in der Wahrnehmung einer externen Wirklichkeit, etwa des menschlichen Handelns? Ist das Aufkommen oder Ausbleiben der göttlichen Reue konditionalisiert?

4) Welche *Wirkung* zeitigt das Aufkommen bzw. Ausbleiben der Reue Gottes? Konstituiert die Reue einen Umschwung im Gott-Mensch-Verhältnis, indem sie etwa eine neue Zuwendung Gottes bewirkt oder das Volk zur Umkehr führt?

5) Welches *Verständnis* der Reue Gottes – bzw. hermeneutisch präziser: des durch נִפְחַל Niphal/Hitpaal denotierten Aktes – impliziert der Text? Ist sie emotiv, kognitiv, voluntativ oder handlungsbezogen charakterisiert?¹⁴⁴ Ist die Reue eine Gegenkraft zum Zorn, schwingen in ihr die Konnotationen des Mitleids mit, oder wird sie zu den Eigenschaften Gottes gezählt?

6) Welche sprachlichen, konzeptuellen und sachlichen *Parallelen* bestehen zu anderen Stellen aus dem Korpus an alttestamentlichen Belegen der Reue Gottes?

143 Die folgende Auflistung benennt zunächst die jeweilige Leitfrage und führt im Anschluss mögliche Beantwortungsweisen auf. Dabei handelt es sich nicht um eine erschöpfende Auflistung; vielmehr möchten die Fragen als beispielhafte Veranschaulichungen verstanden werden. Vgl. auch die Ausführungen zur Methodik bei DÖHLING, Gott, S. 75–80 und die ebd., S. 77 genannten vergleichbaren Leitfragen zum Motiv der Reue.

144 Zu dieser grundsätzlich vierdimensionalen Semantik von נִפְחַל Niphal/Hitpaal vgl. Kap. 4.1.

1. Einleitung

7) Welche *literargeschichtliche Verortung* wird für die jeweilige Stelle in der Exegese diskutiert und erweist sich vor dem Hintergrund motivgeschichtlicher Überlegungen als plausibel?

Die Ergebnisse der Analysen der einzelnen Reue-Gottes-Belege anhand dieser sieben Leitfragen werden in Kap. 6 einer Synthese zugeführt, die das Ziel dieser Arbeit, ein umfassendes Verständnis der Dynamik der Reue Gottes zu entwickeln, einlöst. Dort sind die Teilbereiche Semantik, Pragmatik und Motivgeschichte im Einzelnen zu behandeln.

Abschließend gilt es eine wichtige Abgrenzung anzusprechen. Anders als zunächst zu erwarten wäre, reiht sich diese Arbeit *nicht ausdrücklich* in den Strang der emotionstheoretischen Forschung am Alten Testament ein. Die immer unübersichtlicher werdende Literatur, die die Rezeption des *emotional turn* in der Exegese in den letzten Jahren hervorgebracht hat,¹⁴⁵ wird hier bewusst nicht als Ausgangspunkt herangezogen. Dies hängt zum einen mit dem dezidiert theo-logischen Fokus der vorliegenden Studie zusammen, während die emotionstheoretisch informierte Forschung anthropologischen Fragestellungen nachgeht, zum anderen aber mehr noch mit dem semantischen Schwerpunkt: Anstelle vorauszusetzen, dass das alttestamentliche Phänomen der „Reue“ Gottes eine Emotion ist, fragt die Arbeit danach, was genau das dahinterstehende hebräische Lexem überhaupt bedeutet. Dem konkreten Blick auf die Wurzel und ihre Belege wird hier Vorrang gegenüber dem übergreifenden Blick auf die Konzeptualisierung von Emotion in der Welt der Hebräischen Bibel eingeräumt. Mit anderen Worten: Neben dem theologischen und literarhistorischen Schwerpunkt wählt die Arbeit einen philologisch-semantischen anstelle eines ideengeschichtlich-emotionstheoretischen Zugangs zur Rede von Gottes „Reue“. Damit soll allerdings nicht impliziert werden, dass beide Zugänge einander ausschließen würden oder völlig voneinander verschieden wären. Ganz im Gegenteil, die Ergebnisse der vorliegenden Studie lassen sich auch für die emotionstheoretisch informierte Forschung am Alten Testament fruchtbar machen und mit deren zentralen Erkenntnissen korrelieren.¹⁴⁶

145 Vgl. allein jüngst, mit weiterer Literatur, die Übersicht bei MILSTEIN, Introduction; vgl. auch die weiteren Beiträge im Jahrgang 13,2 (2024) von „Hebrew Bible and Ancient Israel“.

146 Für eine Auseinandersetzung mit der Wurzel רָעָה aus emotionstheoretischer Perspektive vgl. jüngst MIRGUET, Root; zur Diskussion vgl. SCHMITZ, Engaging.