

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 2

Artikel: Glauben und vertrauen in der Gründungsgeschichte Israels : zum theologischen Gebrauch von man Hifil in der Tora (Teil II)

Autor: Braulik, Georg

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047459>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GEORG BRAULIK

Glauben und vertrauen in der Gründungsgeschichte Israels Zum theologischen Gebrauch von 'āman Hifil in der Tora (Teil II)

DIE BERUFUNG MOSES, DER ZUG DURCH DAS ROTE MEER UND DIE SINAIOFFENBARUNG (EXODUS 4,14 UND 19)

Der Spannungsbogen der folgenden „Glaubens“-Belege reicht von der Berufung Moses mit der Ankündigung der Herausführung der Israeliten aus dem Elend Ägyptens und Hinaufführung in das Land der Kanaaniter über das Meerwunder bis zur Mittlerschaft Moses bei der Sinaioffenbarung. Dieser Textbereich enthält alle Stellen von 'mn Hifil, die sich mit der Präposition *l^e* bzw. *b^e* auf Mose, den bevorzugten Gesprächspartner und Gesandten YHWHs, beziehen.¹ Seine Glaubwürdigkeit dient dem Auftrag, den er von Gott erhalten hat. Um seine Funktion als Offenbarungsmittler zu unterstützen, stattet ihn Gott mit der Macht aus, Wunder zu wirken (Ex 4,1–9). Dadurch kommt Israel zum Glauben, zur inneren Offenheit für den Plan Gottes (4,31), und im Rückblick auf das Meerwunder zum Vertrauen auf Gott und Mose (14,31). Es ist auch für die Mittlerschaft Moses bei der Sinaioffenbarung erforderlich (19,9).

Mit der Berufung und Sendung Moses reagiert Gott auf das Leid der versklavten Israeliten in Ägypten (3,7). Mose soll die Botschaft, die er in der Offenbarung beim brennenden Dornbusch erhalten hat, den Ältesten Israels als Repräsentanten des Volkes mitteilen (V.16–17). Angesichts seiner früheren Einwände (V.11.13) versichert ihm Gott: „Sie werden auf deine Stimme hören (*w^ešām^e 'û l^eqolækā*).“ (V.18). Trotz eines Ausblicks auf die einzelnen Aktionen des Exodusprogramms folgt in 4,1 eine neuerliche Einrede Moses, die nun die Adressaten seiner Beauftragung betrifft: „Sieh, sie [die Ältesten / Israeliten] werden mir [Mose] nicht glauben (*lo ' ya 'amînu*

¹ RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 106, behauptet, dass sich im theologischen Sprachgebrauch die Unterscheidung zwischen den Präpositionen *l^e* und *b^e* verwische, sie also synonym verwendet würden. Dies hänge damit zusammen, „daß Gott letztlich das einzige Gegenüber des Glaubens ist, daß sich also auch Glauben an eine Aussage über Gott eigentlich auf Gott bezieht.“ In der Folge unterstellt sie Ex 4,1–9; 14,31; 19,9, dass in ihnen „ein Mensch zum Gegenstand des Glaubens werden kann“, wobei allerdings „dieser Mensch Jahwe untergeordnet bleibt“ (113). Doch spricht nur 14,31 vom „Glauben an [*b^e*] YHWH und an [*b^e*] Mose, seinen Knecht“, der Gott bei der Rettung der Israeliten diene, und nur in 19,9 wünscht Gott für Mose, „dass sie auch an dich [*b^ekā*] für immer glauben“ (113).

lî) und nicht auf meine Stimme hören, sondern sagen: YHWH ist dir nicht erschienen“ (V.1). Mit dem Stichwort „glauben“ beginnt ein weiteres Gespräch – jetzt über die Legitimierung Moses als Offenbarungsmittler, das heißt: über seine Glaubwürdigkeit für die Israeliten. Es bildet die große Klammer zwischen 4,31 und 14,31 und strukturiert die weitere Exodusgeschichte. In 4,1–9² hat es die Funktion eines Leitverbs. Fünfmal kommt 'mn Hifil in dieser Dialogperikope vor, viermal mit der Präposition l^e einmal mit einem Objektsatz. Nach dem zitierten Einwand Moses findet sich 'mn Hifil nur mehr im Mund Gottes (V.5.8a.b.9). „Glauben“ im Sinn von „für zuverlässig halten“ sollen die Israeliten Mose (V.1.8a), „glauben“ im Sinn von „trauen“ sollen sie auch den Zeichen, mit denen Gott ihn bevollmächtigt (V.8b.9). Denn das Ziel ist: „damit sie glauben (l^ema 'an ya 'amînû), dass dir YHWH erschienen ist“ (V.5, vgl. V.1). „Glauben“ meint hier: dass die Israeliten diese Botschaft Moses „für wahr erachten“. ³ Dieser Zusammenhang wird dadurch verdeutlicht, dass an drei Stellen das Verb 'mn Hifil von der Wendung šm ' b^eqôl (V.1) bzw. l^eqôl, (V.8.9), „auf die Stimme“, nämlich Moses, „hören“ weitergeführt wird. Außerdem wirkt Gott Beglaubigungszeichen, um die „Stimme Moses“ (V.1.9) noch durch die „Stimme des Zeichens“ zu unterstützen: „Es sei, wenn sie dir nicht glauben (lo' ya 'amînû lāk) und nicht auf die Stimme des ersten Zeichens hören, dann werden sie der Stimme des letzten Zeichens glauben (w^ehæ 'amînû l^eqol hā'ot)“ (V.8). Die Wunder haben dadurch „den Charakter ‚vertrauensbildender Maßnahmen‘“⁴. Sie sollen die Sendung Moses durch Gott erweisen und deshalb von Mose selbst vollbracht werden, obwohl er sie in der Kraft Gottes wirken wird. Diese Demonstrationswunder deuten aber nicht die Botschaft Moses. Wie die Bedingungssätze der V.8 und 9 zeigen, hält es

² „In dem Abschnitt wird insgesamt das Grundproblem jeden Rettungs- und Befreiungsgeschehens angesprochen: Vor seiner Einleitung bedarf es des Vertrauens der Menschen in diejenigen, die mit dem Anspruch auftreten, (legitimierte) Befreier zu sein. Ohne solches Vertrauen gibt es keine Veränderung.“ (KEGLER, Jürgen: *Die Berufung Moses als Befreier Israels. Zur Einheitlichkeit des Berichts in Exodus 3–4*, in: HARDMEIER, Christof/KESSLER, Rainer/RUWE, Andreas [Hgg.]: *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*. Gütersloh: Chr. Kaiser 2003, 162–188, hier 179). OTTO, Eckart: *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in: VERVENNE, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (= BETHL CXXVI). Leuven: Peeters 1996, 61–111, hier 103–106, sieht in Ex 4,1–9 zusammen mit 4,10–17 eine in sich geschlossen strukturierte literarische Einheit, die er dem Pentateuchredaktor zuschreibt, „der umfänglich die Pentateuchüberlieferung erzählerisch gestaltet“ (105). Die Verse des „Vertrauens und Hörens des Volkes auf Moses Stimme [...] stehen in einem Verweiszusammenhang mit Ex 4,31, Ex 14,31 und haben ihren Zielpunkt in Ex 19,9.“ Der Pentateuchredaktor stelle auch hier „die Beauftragung des Mose in den Horizont der Gottesoffenbarung am Sinai“ (103).

³ Auch in Ex 4,1.8–9 geht es um die Plausibilität der Aussage Moses, nicht aber „um eine dauerhafte Glaubensbindung an Mose“ – gegen RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 85 Anm. 38. Das beweist auch 4,31, wo bei 'mn Hifil ein Hinweis auf Mose fehlt. Vom Vertrauen auf Mose sprechen erst 14,31 und 19,9.

⁴ KEGLER: *Berufung Moses*, 179.

Gott auch für möglich, dass die Israeliten Mose und den Zeichen der handgreiflichen Verwandlungswunder als „beredten Zeugnissen“ für seine Botschaft nicht trauen.⁵ Auch ein „großartiges Wunder“ garantiert also keinen „Weg vom Unglauben und der Verslossenheit vor Gott hin zum Glauben“.⁶ Doch wird Gott nicht die mögliche Ablehnung, Mose für glaubwürdig zu halten und sich von Zeichen überzeugen zu lassen, bestrafen. Auf die weiteren Einsprüche Moses hin bestimmt Gott noch Aaron als seinen „Mund“, also Sprecher (V.16), der ihn aber als Mittler nicht ersetzt. Die Brüder treffen einander dann am Gottesberg und versammeln schließlich in Ägypten alle Ältesten der Israeliten: „Da sprach Aaron alle Worte, die YHWH zu Mose gesprochen hatte, und er [wahrscheinlich Mose] tat die Zeichen vor den Augen des Volkes“ (4,29–30; vgl. 4,8–9). Damit ist der Auftrag Gottes (vgl. 3,16–17) erfüllt. Der Erzähler schließt mit der entscheidenden Feststellung:

4,31 Da glaubte (*wayya 'amēn*) das Volk, und sie hörten, dass YHWH sich der Kinder Israels angenommen und ihr Elend gesehen habe, und sie verneigten sich und warfen sich nieder.

„Glauben und hören“, ohne die präzisierenden Präpositionalausdrücke bzw. Objekte, fasst die vorausgegangene Kombination der beiden Verben zusammen und bringt die Antwort des Volkes auf Kurzformel. Das absolut gebrauchte *'mn* Hifil besagt, dass das Volk aufgrund der verkündeten Gottesworte und der gewirkten Zeichen „glaubt“. „Glauben“ – aufgrund des Kontextes mit der Nuance von „für zuverlässig halten“ – bildet hier die Voraussetzung für das „Hören“.⁷ Bei dieser zutiefst persönlichen Bereitschaft, sich

⁵ DOHMEN, Christoph: *Exodus 1–18* (= HThKAT). Freiburg im Breisgau: Herder 2015, 169f.

⁶ Gegen RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 268f., Zitat 268. Im Übrigen spricht der Text nirgends davon, dass die Ältesten Israels bzw. das Volk Mose nicht glauben. Die Einwände Moses und später Gottes nehmen nur eine ihnen möglich erscheinende Ablehnung der Israeliten in der Zukunft vorweg. Rudnig-Zelt relativiert allerdings ihre zitierte Deutung von 4,1–9 angesichts der ähnlichen Wunder in Ex 7,8–13 (der Stab wird zur Schlange) und 7,14–25 (das Nilwasser wird zu Blut), durch die Mose und Aaron beim Pharao keinen Glauben finden (269). Lese man beide Texte zusammen, werde das Problem „wie kann Unglaube überwunden werden?“, „ins Innere der Glaubenden verlegt. Anscheinend macht die innere Bereitschaft zu glauben den Unterschied aus zwischen Israel, wo die Wunder wirken (Ex 4,30b.31), und Ägypten, wo sie versagen. Diese innere Bereitschaft kann man eine für Gott offene Grundhaltung nennen.“ (269f.). Dazu vgl. unten.

⁷ Für RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 360–362, beruhen Glaube wie Unglaube „auf der Grundhaltung des Menschen Gott gegenüber“ (360). Während ältere Belege von *'mn* Hifil dazu tendierten, „Glaube und Grundhaltung“ zu trennen, treten sie in jüngeren Texten, nämlich in Gen 15,6; Jes 7,9; Jona 3,5, in eine immer engere Verbindung. So sei nach einem älteren Glaubensverständnis „Glauben ein Festhalten an dem Gott, dessen Geschichtstaten man gerade gesehen hat oder von denen man weiß. Der Glaube steht im Einklang mit menschlichem Urteilsvermögen. Und er ist ein Symptom für eine Gott gegenüber offene Grundhaltung. Außer dem Glauben werden in den entsprechenden Texten weitere Symptome erwähnt, dass die Menschen für Gott aufgeschlossen sind. *'mn* Hifil steht dabei tendenziell *am Ende* einer Aufzählung dieser weiteren Symptome im näheren oder fernerer Kontext [...]. In

auf die Offenbarung Gottes einzulassen, kann sich „das Volk“ nicht durch seine Ältesten vertreten lassen. Die muss es in allen Gliedern leisten, zumal alle „Kinder Israels“ betroffen sind. Denn „Hören“ meint hier mehr als die akustische Wahrnehmung oder Gehorchen. Es geht um ein „Verstehen“ im Sinn eines Anerkennens der Erscheinung Gottes, deren Rettungszusage (Ex 3,16; vgl. Gen 50,24–25) sich zu erfüllen beginnt. Die psychischen Reaktionen des Glaubens und Hörens finden ihren körperlichen Ausdruck im „sich verneigen und niederwerfen“, sodass sich daran die inneren Haltungen erkennen lassen.⁸ Auch diese beiden Gesten der Ehrerbietung werden ohne Präpositionalausdruck – zum Beispiel „vor YHWH“ – gebraucht (vgl. Ex 12,27), die formelhafte Wendung bleibt bezüglich des Adressaten offen. Sie können sich also auf Gott und / oder auf Mose und Aaron beziehen. Israel stimmt zwar zu, bleibt aber in gewisser Distanz. Erst 14,31 spricht ausdrücklich vom „Vertrauen auf YHWH und auf Mose, seinen Knecht“, das Israel fortan an Gott und seinen Mittler bindet. Diese Deutung beschließt den Grundmythos Israels, die Herausführung aus Ägypten, die mit der Gotteserscheinung vor Mose in Kap. 3–4 begonnen hatte.

In der Rückschau auf die Rettung Israels in Ex 13,20–14,31⁹ fasst der Erzähler in 14,30–31 „das Ergebnis des langen Prozesses der ‚Herauslösung‘ der Israeliten aus Ägypten zusammen“¹⁰:

14,30 So rettete YHWH an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter; und Israel sah (*wayyar'*) die Ägypter tot am Ufer des Meers. 31 Als Israel die mächtige Hand sah (*wayyar'*), mit der YHWH an den Ägyptern gehandelt hatte, fürchtete (*wayyîr'û*) das Volk YHWH; und sie vertrauten auf YHWH (*wayy' amînu bYHWH*) und auf Mose (*ûb^emošæh*), seinen Knecht.

„Die Gesamtbewegung“ von Kap. 14 „verläuft vom Unglauben der Israeliten, wie er dramatisch in 14,10–12 vor Augen gestellt wird, hin zum Glauben. Ex 14 erzählt also die Geschichte des Zum-Glauben-Kommens der Israeliten.“¹¹ Wegen der anrückenden ägyptischen Streitmacht hatte das Volk auf-

Ex 14,31 wird beispielsweise vor dem Glauben der Israeliten ihre Jahwefurcht vermerkt.“ (361). Davon unterscheide sich das Glaubensverständnis jüngerer Stellen, in denen „*'mn* Hifil am Anfang der Beschreibung dessen steht, worin sich der Glaube oder Unglaube manifestieren,“ ja in denen „*'mn* Hifil selbst für diese Grundhaltung steht“ (362). Ex 4,31 wird in keiner der beiden Kategorien genannt, wäre aber bei dieser Klassifizierung in der zweiten Gruppe einzuordnen – gegen 269f.

⁸ Gegen RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 10 Anm. 38; vgl. 337.

⁹ Zu den vier verschiedenen Formen göttlichen Handelns in dieser Erzählung s. SCHMITZ, Barbara: *Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns* (Ex 13,17–14,31; Jes 43,14–21; Weish 10,15–21; Jdt), in: GÄRTNER, Judith/SCHMITZ, Barbara (Hgg.): *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur* (= DCLS 22). Berlin: W. de Gruyter 2016, 33–69, hier 34f.

¹⁰ DOHMEN: *Exodus 1–18*, 333.

¹¹ STEINS, Georg: *Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14) neu lesen. Oder: Wie der Bibelkanon uns Gottes Rettung nahe bringt*, in: DERS.: *Kanonisch-intertextuelle Studien*, 183–190, hier 188. Nach BERNER, Christoph: *Die Exoduserzählung. Das literarische*

geschrien (V.10) und den Sinn der göttlichen Befreiung wie die mosaische Führung infrage gestellt. (V.11–12). Das war nicht nur Ausdruck von Todesangst, sondern auch von mangelndem Vertrauen. Doch wird über diesen Zweifel nicht ausdrücklich reflektiert. Auf die Vorwürfe der Israeliten antwortet Mose: „Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen und seht die Rettungstat YHWHs. [...] YHWH wird für euch kämpfen, ihr aber könnt stille bleiben [= braucht keinen Kriegsschrei auszustoßen, braucht also nicht zu kämpfen]!“ (V.13–14). Diese Ankündigung geht dem Wunder voraus. Sie haben also nur eines zu tun: „Sie müssen dem Mittler Mose vertrauen, der zusammen mit JHWH ihre Rettung, nicht nur aus der bedrohlichen Situation am Meer, sondern auch aus dem ‚Dienst‘ für Ägypten (vgl. Ex 5) erwirken wird.“¹² Zu spät erkennen die Ägypter, dass YHWH gegen sie „kämpft“ (14,25). Das Wasser, das zunächst zur Rechten und Linken der durchziehenden Israeliten eine Mauer bildete, flutet jetzt über das Heer des Pharaos. Israel „sieht“ die toten Ägypter und „sieht“ darin die „große Hand“, die Geschichtsmächtigkeit Gottes (V.30). Es hat eine reale Gotteserfahrung gemacht und begreift sein Entkommen aus der ausweglosen Situation als gottgewirkte Rettung.¹³ Deshalb weicht jetzt die „Furcht“, also das nackte Entsetzen, das das Volk vor den ägyptischen Verfolgern gepackt hatte (V.10), der „YHWH-Furcht“¹⁴ und es „vertraut“¹⁵ auf JHWH und Mose“ (V.31).¹⁶ Da-

Werden einer Ursprungslegende Israels (= FAT 73). Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 383–389, hat das Glaubensmotiv eine redaktionsgeschichtliche Entwicklung durchlaufen, die mit Ex 14,31 begann und in 19,9 ihren Endpunkt fand.

¹² DOHMEN: *Exodus 1–18*, 327.

¹³ „Im Geschehen hat sich das vorher ergangene Wort Jahwes verwirklicht, und deshalb bedarf es jetzt für die, die es sehen und erfahren, keines klärenden oder deutenden Wortes mehr. Sie sehen in diesem Geschehen den Machterweis Jahwes, in dem er sich selbst erweist. Dieser Selbsterweis Jahwes, der das Vertrauen in sein Handeln begründet, vollzieht sich also in dem durch das Wort angekündigten Geschehen“ (RENDTORFF, Rolf: *Geschichte und Wort im Alten Testament*, in: DERS.: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [= ThB 57]. München: Kaiser 1975, 60–88, hier 66). Dagegen sollen die Ägypter, wenn Gott an der Vernichtung Pharaos und seiner Streitmacht seine Herrlichkeit erweisen wird, „erkennen, dass ich YHWH bin“ (14,4.18).

¹⁴ Zu den unterschiedlichen Bezeichnungsfunktionen von „fürchten“ (yr') in Ex 14,10.13.31 (und später 20,18.20) vgl. SKA, Jean Louis: *Le passage de la mer. Étude de la construction du style et de la symbolique d'Ex 14,1–31*. Deuxième édition revue et corrigée (= AnBib 109). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1997, 136–143.

¹⁵ SKA: *Passage*, 144f., verweist auf die Verbfolge in 14,10 angesichts der Ankunft Pharaos einerseits und in 14,31 bei der Rettung YHWHs andererseits: „De part et d'autre, on retrouve le même enchaînement: action – regard – crainte – réaction. Les différences verbales pour décrire ce ‚regard‘ sont sans doute significative : d'un côté un regard de surprise, de l'autre une long contemplation. L'effet final est totalement oppose. La ‚vue‘ de Pharaon provoque un cri de détresse, alors que la ‚vue‘ du salut accompli par Dieu débouche sur la confiance. Mais il y a plus. Cette confiance est une victoire sur la détresse, après que Dieu en ait supprimé la cause. Dieu a non seulement convaincu Israël, il a changé son attitude intérieure“ (145).

¹⁶ Vgl. 1 Sam 12,16–18, wo YHWH auf Bitten Samuels hin ein Wunder wirkt und „das ganze Volk YHWH und Samuel fürchtete“ (wayyîr 'ā) (V.18) – SKA, Jean-Louis : *Exode XIV*

mit hat die Meerwundererzählung ihren theologischen Höhepunkt erreicht. Nach ihrer Auflehnung (V.11–12) haben die Israeliten nun Mose als „Knecht Gottes“¹⁷, seinen Repräsentanten und Mittler, angenommen.¹⁸ Denn Gott hat vollbracht, was Mose angekündigt (V.13–14) und was Mose auf seine Anordnung hin (V.16.26) durch „das Ausstrecken seiner Hand“ bewirkt hatte (V.21.27). Das Vertrauen Israels ist also nicht Voraussetzung für die Rettung, sondern deren Wirkung. Es gründet sich auf die erwiesene Zuverlässigkeit Gottes und Moses.¹⁹

Von *ʿmn* Hifil *bYHWH* sprechen im Pentateuch nur Gen 15,6 und Ex 14,31, und zwar als Kommentare, als Deutungen des Erzählers. An den übrigen Belegen dieser Wendung geht es um Unglauben. Es sind Abraham und Israel, die „auf Gott vertrauen“. Abraham setzt im Blick (*nbṭ* Hifil) auf den gestirnten Himmel und die Verheißung künftiger Nachkommenschaft sein Vertrauen auf Gott; das Volk vertraut erst, nachdem es die Vernichtung der Feinde als Erweis der Macht Gottes „gesehen hat“ (*r'h*), also im Rückblick auf seine Rettung. Ferner fragt Abraham erst nach einem Zeichen (Gen 15,8: „Woran kann ich erkennen, dass ich [das Land] zu eigen bekomme?“), nachdem sein Vertrauen konstatiert worden war (V.6). Dagegen machen die Israeliten zuerst eine Gotteserfahrung, auf die sich dann ihr Glaube gründen kann. Ähnlich steht es schließlich auch mit der Gottesfurcht. Sie wird bei Abraham allerdings nicht in Gen 15, sondern erst Gen 22,12 thematisiert: „Denn jetzt weiß ich [der Engel YHWHs], dass du gottesfürchtig (*y'rē' ʿēlohîm*) bist, weil du mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast.“ Diese Bereitschaft Abrahams, seinen Sohn Isaak preiszugeben, deutet später Hebr 11,17 als Ausdruck des Glaubens. Wie die-

contient-il un récit de guerre saint de style deutéronomistique?, in: VT 33 (1983), 454–467, hier 457f.

¹⁷ Der Titel ist hier vor dem Hintergrund des Knechtsdienstes der versklavten Israeliten zu sehen, der von 1,13 bis 14,5 besteht, wo „Pharao und seine Knechte“ bedauern, Israel aus „seinem Knechtsdienst“ entlassen zu haben, ja letztlich sogar bis 14,12, wo die Israeliten wünschen, lieber im „Knechtsdienst“ Ägyptens zu stehen als zu sterben.

¹⁸ Das Heilsorakel, das Mose in Ex 14,13–14 der Furcht der Israeliten entgegenhält, findet in 2 Chr 20,17 ein Echo. Ferner ist das Vertrauen auf JHWH und seinen Knecht Mose in Ex 14,31 Folge des Rettungswunders, nicht wie in 2 Chr 20,20 die Voraussetzung dafür. Denn hier heißt es in der Rede König Joschafats von Juda im Krieg gegen die Moabiter und Edomiter, in der er Jes 7,9b ins Positive wendet, ergänzt und das Zitat dann in einem parallelen Satz erklärt: „Vertraut auf YHWH, euren Gott (*ha'āmînu bYHWH ʿēlohêkæm*), dann werdet ihr bestehen! Vertraut auf seine Propheten (*ha'āmînu binbî'âw*), dann werdet ihr Erfolg haben!“

¹⁹ Nach RUDNIG-ZELT: *Glaube*, fasse Ex 14,31 zusammen, wie die „Verbindung von Glauben und Urteilen im Idealfall aussieht“ (356). Diese Harmonie werde aber auf zweierlei Weise kritisiert. Erstens stellten Texte wie Gen 15,6 in Frage, „dass das Sehen eines Wunders überhaupt einen Einfluß auf Glauben oder Unglauben hat“ (357) – vgl. dazu unten. Zweitens versuchten jüngere Texte „die Bedeutung des menschlichen Urteilsvermögens für den Glauben einzuschränken“ – Glauben sei die „angemessene Haltung des Menschen vor Gott“, für die Gott „nicht mit Großtaten werben muß“ (358).

ses Vertrauen in Gen 15,6 der Einlösung der Verheißungen Gottes vorausgeht, so in Gen 22 seinem Eingreifen.²⁰

„Während das Volk nach Ex 4,31 und 14,31 trotz der wunderbaren Rettung immer wieder sein Vertrauen verliert, hält Abraham am Vertrauen auf Gott fest. Das zeigt sich vor allem in der Hingabe seines Sohnes (Gen 22). [...] Er steht für die kontrafaktischen Möglichkeiten der Adressaten. Dieses Profil von Gen 15,6 kommt erst zur Geltung, wenn man Ex 14,31 (und 4,31) kennt.“²¹

Mose ist nicht nur die Schlüsselperson bei der Befreiung Israels aus Ägypten, sondern auch der Vermittler der Gesetzgebung am Sinai. Wie beim Auszug geht es auch bei der Offenbarung am Gottesberg um ein Gründungsgeschehen, um das Fundament des Verhältnisses von YHWH und Israel. Es ist gefährdet, weil es über Mose als Mittler läuft. Deshalb muss das Volk auch ihm trauen können. Während Israel am Ufer des Meeres als Augenzeuge „sah, wie YHWH mit mächtiger Hand an Ägypten gehandelt hatte“ (14,31), soll es nun „hören“ (19,9), Ohrenzeuge des Zwiegesprächs Gottes mit Mose werden. Mit ihm erbringt Gott den sinnenfälligen Beweis für die Mittlerschaft Moses. Deshalb soll das Volk „auf Mose vertrauen“, und zwar „für immer“.

Mit der Ankunft am Sinai ist die Herausführung aus Ägypten abgeschlossen.²² Jetzt steigt Mose zu Gott hinauf und Gott ruft ihm vom Berg her so zu (19,3) wie zuvor aus dem Dornbusch (3,4). Die Gottesrede verweist darauf, wie Gott die Israeliten aus Ägypten zu diesem Ort gebracht hat (19,4), und umschreibt dann, was ihre Identität ausmacht: „Eigentumsvolk“ YHWHs, „eine von Priestern ausgeübte Herrschaft“ und „ein heiliges Staatsvolk“ zu sein – vorausgesetzt, sie hören auf die Stimme Gottes und bewah-

²⁰ Wenn „Glauben [’mn Hifil] hieße, von der Grundhaltung her für Gott offen zu bleiben“ (RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 347), dann trifft dies zweifellos auch für Abraham in Gen 22 zu, der im Vertrauen darauf gehorcht, „dass Gottes Güte sich letztlich durchsetzt und Gott selbst jeden Befehl zurücknimmt, der ihr widerspricht“ (345) – was 22,5 und 8 ja bereits andeuten (335f.). Gewiss handelt es sich in Gen 22 um eine Extremsituation. Doch gilt Ähnliches auch von den theologischen Belegen mit ’mn Hifil. Außerdem steht hinter ihnen nicht bloß die Gefahr einer „Verflüchtigung der Gottesbeziehung unter dem Druck alltäglicher irdischer Verhältnisse“ (gegen 347). Sie trifft z.B. für Ex 14,31 nicht zu.

²¹ KÖCKERT: *Gen 15*, 45. Dieser „Unterschied der Konzeption und Akzentsetzung“ (LOHFINK, Norbert: *Israels Unglaube in Kadesch-Barnea [Dtn 1,32] und die Enneateuchhypothese*, in: ALETTI, Jean-Noël/SKA, Jean Louis (eds.): *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* [= AnBib 176]. Roma: Pontificio Istituto Biblico 2009, 33–65, hier 56) macht Gen 15,6 aber noch nicht zur „Kritik eines Glaubens als Antwort auf Jahwes Wunder oder mächtige Geschichtstaten“ – gegen RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 127. Ebenso wenig „zeigt [Gen 15,6] eindrücklich, daß wahrer Glaube keine Wunder braucht“ (gegen 357). Dann hätte Gott selbst in Ex 4 durch seine Ermächtigung Moses, Beglaubigungszeichen zu wirken, und durch das Meerwunder in Ex 14 dieser Auffassung zuwider gehandelt. Das „Modell von Ex 14,31“ wird also nicht „wegen der großen Bedeutung des menschlichen Urteils kritisiert“ (gegen 358).

²² Zum Folgenden vgl. DOHMEN, Christoph: *Exodus 19–40* (= HThKAT). Freiburg i.Br.: Herder 2004, 54–65 und 128–131.

ren seinen Bund (V.5–6).²³ Wenn sich Mose mit dieser Botschaft zunächst an die Ältesten wendet (V.7), erinnert dies wieder an die Ausgangssituation bei der Berufung Moses in Ex 3–4. Anschließend erklärt das ganze Volk einmütig seine Bereitschaft zum Gehorsam und Mose überbringt Gott diese Worte (19,8). Dadurch „tritt seine Funktion als Offenbarungsmittler schon klar in den Vordergrund“²⁴. Hat die Antwort des Volkes seinen Glauben an YHWH eingeschlossen, so fügt die folgende Gottesrede ausdrücklich noch das Vertrauen auf Mose hinzu:

19,9 YHWH sagte zu Mose: Sieh, ich komme zu dir im Wolkendickicht, damit das Volk hört, wenn ich mit dir rede, und auch auf dich für immer vertraut (*b^ekā ya 'amînû*).

Diese Unterredung findet im Rahmen der Gotteserscheinung am Sinai statt. Inmitten der schreckenerregenden Phänomene dieser Theophanie nimmt das Volk wahr, dass Gott spricht, und erbittet die Vermittlung Moses (20,18–19). In diesem Verlangen „lässt das Volk die Bewährung seiner Gottesfurcht“²⁵ erkennen, weil es selbst gerade das einfordert bzw. annimmt, was Gott vorgegeben hat (vgl. 19,9.19).²⁶ Für das Programm „Vertrauen auf Mose“ aber ist er „zur theologischen Symbolfigur geworden [...]. Mose steht von nun an metonymisch für Tora. Vertrauen auf Mose bedeutet Vertrauen auf Tora.“²⁷

²³ Vgl. z.B. GRAUPNER, Axel: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein“. Erwägungen zur Funktion von Ex 19,3b–8, in: GRAUPNER, Axel/WOLTER, Michael (Hgg.): *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (= BZAW 372). Berlin: W. de Gruyter 2007, 33–49, hier 43: „*mamləkæt kohānīm* ist als genitivus subjectivus zu verstehen und bedeutet ‚ein Königreich, das von Priestern regiert wird‘. Zusammen mit der Bestimmung Israels zu einem *gōj qādōš* ‚heiligen Volk‘ bildet er ein Verfassungsprogramm, das die Israel verheißene Sonderstellung innerhalb der Völkerwelt als JHWHs ‚Eigentum‘ konstitutionell konkretisiert.“ Nach LOHFINK, Norbert: *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, in: DERS.: *Studien zur biblischen Theologie* (= SBAB 16). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1988, 152–205, hier 192 Anm. 102, wird in Ex 19,3b–8 entweder „Israels priesterlich-königlich-heilige Position gegenüber den anderen Völkern (*mamlēket kōhānīm* und *gōj qādōš* in synonymen Parallelismus, der Gesamtheit der Völker von *kol hā 'āreṣ* gegenübergestellt) oder die Struktur der nachexilischen Gesellschaft definiert (sie besteht aus einer priesterlichen Führungselite und einem Volk heiliger Untertanen, ist also erstens strukturiert, zweitens dennoch königlos, drittens anderen Völkern gegenüber insgesamt in sakraler Position).“ Während Lohfink im Anschluss an W.L. Moran für die zweite Möglichkeit eintritt, argumentiert z.B. BARBIERO, Gianni: *mamləkæt kohānīm* (Ex 19,6a): *Die Priester an die Macht?*, in: DERS.: *Studien zu alttestamentlichen Texten* (= SBAB 34). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2002, 11–27, zugunsten der ersten Möglichkeit.

²⁴ DOHMEN: *Exodus* 19–40, 65.

²⁵ Ex 20,20, vgl. 14,31.

²⁶ DOHMEN: *Exodus* 19–40, 130.

²⁷ OSWALD, Wolfgang: *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischen Hintergrund* (= OBO 159). Freiburg Schweiz: Universitätsverlag: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 230.

DER BERICHT DER KUNDSCHAFTER UND DAS WASSER AUS DEM FELSEN (NUMERI 14 UND 20)

Was aus dem Vertrauen auf Gott und Mose wurde, zeigt sich nach dem Aufbruch vom Sinai. Die weiteren Belege von *'mn* Hifil im Pentateuch sprechen nur mehr vom Widerstand, Gott zu vertrauen, bzw. von Unglauben. Sie verdeutlichen das Versagen der politischen wie religiösen Führer und des Volkes auf dem Zug durch die Wüste. Sie begründen, warum die Exodus-Generation das Verheißungsland nicht betreten durfte. Die dafür entscheidende Station ist die Oase Kadesch in der Wüste (Num 13,26) bzw. Kadesch-Barnea an der Grenze zum Land (Dtn 1,19; 9,23).

Num 13–14²⁸ erzählt, dass Mose auf Gottes Befehl hin von hier aus zwölf Stammeshäupter zur Erkundung des Landes Kanaan aussendet. Nach ihrer Rückkehr fordert nur Kaleb das Volk auf, in das Land, „wo Milch und Honig fließen“ (Num 13,27), hinaufzuziehen und es in Besitz zu nehmen (13,30). Die übrigen verbreiten das Gerücht: „Das Land frisst seine Bewohner“ (13,32). Auf diese „Verleumdung des Landes“ hin schreit und weint das Volk die ganze Nacht, murt gegen Mose und Aaron, unterstellt der Führung Gottes Vernichtungsabsichten, will Mose absetzen und nach Ägypten zurückkehren (14,1–4). Angesichts des Aufruhrs werfen sich Mose und Aaron auf ihr Angesicht nieder (V.5). Die beiden Kundschafter Josua und Kaleb aber versuchen, die Israeliten zu ermutigen: Gott werde ihnen beistehen und sie in das herrliche Land bringen. Sie sollten sich nicht gegen ihn empören und die Bewohner des Landes nicht fürchten (V.6–9). Als die Gemeinde sie daraufhin steinigen will, erscheint allen die rettend-richtende Herrlichkeit Gottes am Offenbarungszelt (V.10). Vom anschließenden Gespräch zwischen Gott und Mose erfährt das Volk allerdings nichts.

14,11 Und YHWH sprach zu Mose: Wie lange noch will mich dieses Volk verachten, und wie lange noch will es nicht auf mich vertrauen (*lo' ya 'amînu bî*) trotz all der Zeichen, die ich in seiner Mitte getan habe?

²⁸ Der für die „Glaubensthematik“ entscheidende Satz Num 14,11b α ist nach AURELIUS, Erik: *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (= CB 27). Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988, 130–141, vor allem 131–133, Teil des literarisch einheitlichen (vielleicht später aufgefüllten) Abschnitts 14,11–25, ein nachexilischer Einschub, der aus einem älteren Text entwickelt wurde. ARTUS, Olivier: *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 1,1–20,13* (= OBO 157). Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 133–146, schreibt 14,11b–23a einer nachdeuteronomistischen Redaktion zu, die eine ältere Erzählung mit den Parallelen in Deuteronomium und Josua harmonisierte (145f.). Dagegen gehört 14,11b α nach SEEBASS, Horst: *Numeri. 2. Teilband Numeri 10,11–22,1* (= BKAT IV/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003, 94–96, zu einer unvollständigen Schicht, die älter als die Priesterschrift und von Dtn 1 benutzt worden sei. Für SCHMIDT, Ludwig: *Das vierte Buch Mose Numeri 10,11–36,13* (= ATD 7/2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 46f., verbindet die Pentateuchredaktion in 14,11–25 deuteronomistische und priesterliche Elemente, wobei 14,11a.21a*.23a α .24 als Grundbestand aus der jahwistischen Kundschaftergeschichte stammten.

Die Kundschaftererzählung mit der Verweigerung der Landnahme „interpretiert“ also „die Sünde des Volkes: Unglaube trotz vieler Zeichen.“²⁹ In ihr gipfelt eine lange Geschichte von andauerndem, vielfachem Fehlen von Vertrauen (vgl. V.22), wie das durative bzw. iterative Imperfekt der hebräischen Verbform zeigt.³⁰ Auch das in der anschließenden Erzählung (V.27) parallel zu 14,11 zweimal erwähnte „Murren“ (*mallînîm*) der Israeliten gegen Gott verweist als Partizip auf ein ständiges Aufbegehren. Der Blick richtet sich somit nicht auf künftige Landnahme, sondern wendet sich zurück, beginnend mit dem Auszug aus Ägypten³¹ und bis hierher auf der Wüstenwanderung, insbesondere geht er zurück zur Sinaioffenbarung. Die erfahrenen „Wunderzeichen“, Gottes Machttaten in Ägypten und in der Wüste, die Israel zum Vertrauen auf Gott hätten bewegen können, begründen jetzt die Strafe. Es wiederholt sich die Situation beim Abfall zum goldenen Kalb am Gottesberg, der Ursünde Israels (vgl. Ex 32,10–14; Dtn 9,12–14.26–29).³² Gottes „Wie lange noch“ (Num 14,11) zeigt, dass seine Langmut ihre Grenze erreicht hat: Er möchte das Volk durch eine Epidemie ausrotten und Mose zu einem größeren und mächtigeren Volk machen (V.12). Wie am Sinai ist es nur der Fürbitte Moses zu danken, dass Gott vergibt (V.13–20). „Dadurch wirken die nun folgenden göttlichen Strafverfügungen wie Gnadenerweise: denn sie stehen vor dem Hintergrund der ersten göttlichen Absicht, das Volk ganz zu vernichten.“³³ Alle Männer, die Gottes Herrlichkeit und Zeichen seit Ägypten gesehen, aber „auf seine Stimme nicht gehört“ und „ihn verachtet haben“, werden zur Strafe in der Wüste umherziehen müssen und das gelobte Land nicht sehen (V.22–23).

²⁹ LOHFINK, Norbert: *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6–3,29*, in: DERS.: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (= SBAB 8). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1990, 15–44, hier 27.

³⁰ Angesichts der aus mangelndem Vertrauen erfolgten Weigerung des Volkes, ins Land zu ziehen, lässt sich nicht behaupten, in Texten mit dem Begriff *’mn* Hifil habe das Tun „nur untergeordnete Bedeutung“. Isoliert man Num 14,11 nicht von seinem Kontext, dann trifft Rudnig-Zelts Feststellung gewiss nicht zu, „in den entsprechenden Schuldaufweisen wird allein Unglaube kritisiert, keine Taten, die aus ihm hervorgehen“ (*Glaube*, 303). Natürlich folgt die Strafe nicht auf nicht „Toraverstöße“. Trotzdem wird hier nicht „angenommen, wer nicht glaube oder an Gottes Leitung zweifle, verletze allein dadurch [sic] die Gottheit Gottes (Num 14,11; 20,12) und ziehe Gottes tödlichen Zorn auf sich“ (353). Unglaube bzw. Zweifel äußern sich in Worten und Taten, ehe Gott sein Gerichtsurteil darüber spricht.

³¹ Vgl. SKA: *Passage*, 169f.: „Comme en Ex 14 l’histoire se termine par une opposition entre vie et mort. Cette fois encore, la vie est l’apanage de ceux qui ont accepté d’aller de l’avant et la mort est réservée à ceux qui reculent devant le péril. La frontière, cependant, ne passe plus entre deux peuples, comme en Ex 14, mais à l’intérieur du peuple“ (170).

³² Zum Vergleich von Ex 32,7–14; Dtn 9,12–14.26–29 und Num 14,11–25 vgl. SÉNÉCHAL, Vincent: *Quel horizon d’écriture pour Nb 14,11–25? Essai de sondage des soubassements de cette péricope*, in: RÖMER, Thomas (ed.): *The Books of Leviticus and Numbers* (= BETHL CCXV). Leuven: Peeters 2008, 609–629, hier 614–626. Von den drei Mosefürbitten hält Sénéchal die in Num 14,11b–23a für die jüngste (626f.).

³³ LOHFINK: *Darstellungskunst*, 27.

Die Erzählung in Num 20,1–13³⁴ über das Wasser aus dem Felsen und den Unglauben der religiösen Volksführer spielt in Kadesch. Es liegt allerdings nicht wie das Kadesch von Num 13–14 in der Wüste Paran (13,26), sondern in der Wüste Zin. Dass Mirjam „dort“ kurz vor dem Ende der 40-jährigen Wüstenzeit stirbt und begraben wird (V.1), deutet an, dass die Generation des Auszugs, die ihr Vertrauen auf Gott aufgegeben hatte, weit hin ausgestorben war und die nächste Generation vor dem Einzug ins Land steht (vgl. 14,29.33.35). Als es an Wasser mangelt, rottet sich das Volk zusammen und hadert mit Mose und Aaron. Seine Äußerungen reichen vom Todeswunsch bis zu böartigen Vorwürfen (20,2–5). Mose und Aaron werfen sich vor dem Offenbarungszelt auf ihr Gesicht nieder und die Herrlichkeit Gottes erscheint ihnen (V.6), „implizit eine Warnung an Mose und Aaron vor einer möglichen Verfehlung“³⁵. Gott beauftragt die beiden, vor der Gemeinde durch ihr Wort Wasser aus dem Felsen kommen zu lassen (V.8). Sie rufen zwar die Versammlung vor dem Felsen zusammen, handeln aber anders. Mose wendet sich aufgebracht an die Israeliten:

20,10 Hört, die ihr euch auflehnt (*hammorîm*), können wir euch wohl aus diesem Felsen Wasser herauskommen lassen? 11 Und Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen zweimal mit seinem Stab. Da kam viel Wasser heraus, und die Gemeinde und ihr Vieh konnten trinken. 12 YHWH aber sprach zu Mose und Aaron: Weil ihr mir nicht vertraut habt (*lo' hæ'æmantæm bî*), um mich vor den Augen der Israeliten zu heiligen, darum werdet ihr diese Versammlung nicht in das Land hineinführen, das ich ihnen gegeben habe.

Die ironische Frage Moses unterstellt, dass man von ihm und Aaron ein Wasserwunder erwarte. Gottes Zusage bleibt dabei unerwähnt, wodurch eine Deutung auf den Geber des Wassers unmöglich wird. Mose reckt seine Hand empor und schlägt ohne Anweisung Gottes zweimal mit seinem Stab an den Felsen. Trotzdem geschieht das Wunder und strömt das Wasser. Das Volk bemerkt nicht, dass sich seine Führer verfehlten, und kann nicht erkennen, dass es Gott war, der den Wassermangel beseitigt hat. Des-

³⁴ Die Grunderzählung mit V.12 wird gewöhnlich der priesterlichen Geschichtserzählung zugerechnet – vgl. z.B. SKA, Jean-Louis: *Le récit sacerdotal: Une „histoire sans fin“?*, in: RÖMER: *Leviticus and Numbers*, 631–653, hier 650–652; ferner SPECHT, Herbert: *Die Verfehlung Moses und Aarons in Num 20,1–13*P*, in: FREVEL, Christian/POLA, Thomas/SCHART, Aaron (Hgg.): *Torah and the Book of Numbers* (= FAT 2/62). Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 273–313. FREVEL, Christian: *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (= HBS 23). Freiburg i.Br.: Herder 2000, 328–330, hat zwar zehn Gründe gegen die Zugehörigkeit von V.12 zum Grundtext formuliert und den Vers einer Pentateuchredaktion zugeschrieben. Seine Argumente werden jedoch von SEEBASS: *Numeri*, 275–277, und SPECHT: *Verfehlung*, 276–283, widerlegt. Nach NIHAN, Christoph: *La mort de Moïse (Nm 20,1–13; 20,22–29; 27,12–23) et l'édition finale du livre des Nombres*, in: RÖMER, Thomas/SCHMID, Konrad (eds.): *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (= BETHL CCIII). Leuven: Peeters 2007, 145–182, hier 155–168, gehört Num 20,1–13 zu einer nachpriesterlichen theokratischen Redaktion, die Moses Mittlerschaft kritisiert.

³⁵ SPECHT: *Verfehlung*, 280.

halb hält Gott Mose und Aaron – offenbar nicht in Gegenwart der Israeliten – ihren Unglauben vor. Nach V.24 „widersetzten sie sich“ (*m^erîtæm*) dem Befehl Gottes. Jedenfalls verhinderten sie, „dass sich Jahwe den Israeliten mit dem Wunder als ihr Gott erwies“, haben also versäumt, „ihn vor den Augen der Israeliten zu heiligen“. ³⁶ Sie haben ihre Legitimation verloren und „können dem Volk nicht mehr vermitteln, dass sie in ein Land kommen, ‚das ich [YHWH] ihnen gegeben habe‘“. ³⁷ Sie werden daher ihre Führungsaufgabe nicht mehr beenden (V.13) ³⁸. Das heißt indirekt: sie werden außerhalb des Landes sterben. Die Sanktion gleicht also letztlich dem Strafurteil über die Auszugsgeneration (vgl. 14,30). ³⁹

Worin das entscheidende Vergehen Moses und Aarons bestand, in dem sich ihr Unglaube ausdrückte, ist diskutiert. ⁴⁰ Müssen die Worte Moses, die er in beider Namen („wir“) spricht (V.10), als die Sünde betrachtet werden (vgl. 27,14)? ⁴¹ Oder besteht sie im Emporrecken seiner Hand? ⁴² Diese Geste fehlt in der Parallelerzählung Ex 17,1–7. Sie signalisiert nach 15,30–31, dass Gott bewusst und freiwillig gelästert, sein Wort verachtet, sein Gebot gebrochen wird. Wer etwas mit „erhobener Hand tut“, soll deshalb aus seinem Volk getilgt werden. Dennoch bleibt die entscheidende Kennzeichnung der Sünde der Mittler Israels zu Gott „Unglaube, mangelndes Vertrauen auf die Wunderkraft und den Hilfwillen Jahwes, [...] Versagen an-

³⁶ SCHMIDT: *Numeri*, 93.

³⁷ SPECHT: *Verfehlung*, 310.

³⁸ Vgl. dazu SEEBASS: *Numeri*, 282f.

³⁹ Zum Zusammenhang zwischen der Sünde des Volkes und der Sünde von Mose und Aaron vgl. ARTUS: *Etudes*, 238. Weitere Bezüge zwischen den priesterschriftlichen Texten in Ex 14*, Num 13–14* und 20,1–13* beschreibt z.B. BOORER, Zusanne: *The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time* (= *Ancient Israel and Its Literature* 27). Atlanta/GA: SBL 2016, 167–169.

⁴⁰ Zur Diskussion vgl. BURNSIDE, Jonathan P.: *Why Was Moses Banned From the Promised Land? A Radical Retelling of The Rebellions of Moses (Num 20:2–13 and Exod 2:11–15)*, in: ZABR 22 (2017), 111–160. Nach FREVEL: *Blick*, 332, habe erst ein Redaktor durch Num 20,12 – zusammen mit V.8 – eine Begründung für die Tatsache in den Text eingetragen, „dass Mose und Aaron nicht ins Land kamen, obwohl sie sich persönlich nicht verfehlt hatten.“ Auch RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 337, plädiert für Unschuld. Glaube werde ja meistens als eine Haltung dargestellt, ohne dass gesagt werden müsse, an welchen Taten man sie erkenne. „In Num 20,12 geht das so weit, daß im Text gar kein Verschulden Moses und Aarons ersichtlich ist, mit dem sie das Urteil ‚ungläubig‘ verdient haben könnten.“ Die Schuld werde in den Text hineingelesen – in Num 20,1–11 durch den Zusatz von V.12 (337 Anm. 277). Methodisch ist aber auch ein Zusatz in seinem unmittelbaren Kontext und in Endtextlogik zu interpretieren. Weil die Sinaioffenbarung nicht zum nächsten Zusammenhang gehört, geht es auch nicht um „die Tendenz, die Gesetzesobservanz der Akteure auszublenden“, wodurch sich in Num 20,12 „ein *sola fide*“ abzeichne (gegen 353).

⁴¹ So z.B. LOHFINK, Norbert: *Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: DERS.: *Studien zum Pentateuch* (= SBAB 4). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1988, 169–189, hier 187 Anm. 58.

⁴² Vgl. SONNET, Jean-Pierre: *Nm 20,11: Moïse en flagrant délit de „main levée“?*, in: RÖMER: *Leviticus and Numbers*, 535–543.

gesichts der Aufgabe, Jahwe vor seinem Volk als den Heiligen zu behandeln.“⁴³

DER VERWEIGERTE EINZUG INS LAND (DEUTERONOMIUM 1 UND 9)

Mose erinnert zu Beginn seiner Abschiedsrede im Moabiterland an die Kadesch-Sünde Israels (Num 14). Die Oase heißt im Deuteronomium (außer 1,46) Kadesch-Barnea und liegt nicht in der Wüste, sondern an der Kulturlandgrenze zum „Bergland der Amoriter“ (Dtn 1,19–20). Mit dem Blick auf die Inbesitznahme dieses versprochenen Landes resümiert Mose in 1,21–46 die Geschehnisse rund um die Aussendung der Kundschafter „als ersten Akt einer langen Geschichte [...]. Hier geschieht eine Ursünde, die schon das bittere Ende von 2 Kö vorwegnimmt.“⁴⁴ Dabei strafft er nicht nur die Ereignisse, sondern erzählt sie auch anders als in Numeri. Begonnen hatte alles damit, dass die Israeliten dem Gottesbefehl zur Inbesitznahme des Landes (1,8, von Mose zitiert in V.21) nicht folgen, sondern trotz der Mahnung Moses „fürchtet euch nicht“ die Aussendung von Kundschaftern verlangt hatten. Trotz deren Botschaft von einem prächtigen Land (V.26) lehnte das Volk es nun offen ab, hinaufzuziehen, und diffamierte deshalb YHWH: „Weil er uns hasst, hat er uns aus Ägypten geführt. Er will uns in die Hand der Amoriter geben, um uns zu beseitigen“ (V.27). Diesem Anti-Credo und der Angst vor den Bewohnern des Landes (V.28) widersprachen dann nicht Josua und Kaleb wie in Num 14,7–9, sondern Mose selbst. In den V.29–31⁴⁵ widerlegte Mose beide Argumente. Wie am Meer (Ex 14,13–14) rief er die Israeliten zur Furchtlosigkeit auf, weil Gott für sie kämpfen werde (Dtn 1,29–30). Mit der „Auszugserzählung (Ex 14,25) im Hintergrund darf Mose sogar hoffen: Wenn Israel seinen Widerstand aufgeben und Gott

⁴³ LOHFINK: *Ursünden*, 188.

⁴⁴ LOHFINK: *Darstellungskunst*, 28. BRAULIK, Georg: *Kollektive Schuld und gerechte Vergeltung. Zur „Ursünde“ des Gottesvolkes im Buch Deuteronomium*, in: MThZ 72 (2021), 171–195.

⁴⁵ Zur Literarkritik der Moserede in 1,29–33: GOMES DE ARAÚJO, Reginaldo: *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (= ÖBS 17). Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag, 79–81, hält V.31a.33 für sekundär, ähnlich (in V.31a aber nur „und in der Wüste“) VEIJOLA, Timo: *Das fünfte Buch Mose Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (= ATD 8,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 33, und RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 157. PERLITT, Lothar: *Deuteronomium 1. Teilband Deuteronomium 1–6** (= BKAT V/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, 105–114 passim, sieht in 1,28–32 eine nachgetragene kleine Szene, die Dtn 1 theologisch vertiefe, und in V.33 eine Auffüllung zum Motiv Führung in der Wüste. Nach OTTO, Eckart: *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43* (= HThKAT). Freiburg i.Br.: Herder 2012, 379–381, sind 1,28b–33 Teil einer nachexilischen, postdeuteronomistischen und postpriesterschriftlichen Fortschreibung, durch die die Erzählung 1,19–46 in den Pentateuch integriert wurde. Wenn RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 206f., „die Reflexion über den Unglauben und seine Wurzeln“ (207) in „Dtn 1*“ charakterisiert, die es nahelegte, „dafür ein eigenes Wort zu prägen, eben ein negiertes *’mn* Hifil“ (109), dann gelten ihre Beobachtungen nur im Kontext ihres literarkritisch rekonstruierten und nachpriesterschriftlichen Grundbestands (vgl. 173). Die Konnotationen des Unglaubens ändern sich, wenn die Aussage im Zusammenhang des Endtextes gelesen wird.

sein Werk vollbringen lassen würde, müssten auch die Amoriter wie die Ägypter am Ende bekennen, JHWH habe für sie gekämpft.“⁴⁶ Ferner habe Gott Israel die gleiche Fürsorge wie in Ägypten auch in der Wüste erwiesen, wo er das Volk wie ein Vater sein Kind auf dem ganzen Weg bis zu diesem Ort getragen habe (V.31; vgl. Ex 19,4 und Dtn 8,2–5). Schließlich deutet Mose in Moab die einstige Weigerung, von Kadesch-Barnea aus ins Land hinaufzuziehen folgendermaßen⁴⁷:

1,32 Doch trotz dieses Wortes bleibt ihr solche, die nicht auf YHWH, euren Gott, vertrauten (*ʿēnkæm ma ʿamînim*), 33 der euch auf dem Weg vorangeht, um euch eine Stelle für das Lager zu suchen – im Feuer bei Nacht, um euch Sicht zu verschaffen auf dem Weg, auf dem ihr geht, und in der Wolke bei Tag.

Nach der hebräischen Syntax macht der partizipiale Zustandssatz dieser Verse⁴⁸ eine ergänzende Hintergrundaussage darüber, wie sich die Israeliten in Kadesch-Barnea gegenüber der damaligen Ermutigungsrede Moses (von ihm selbst zitiert in V.29b–31)⁴⁹ verhielten. Sie trifft „auf einen schon zustande gekommenen und auch durch Moses Intervention jetzt nicht zu ändernden Zustand des Volkes [...]. Der Unglaube hatte auch schon im Verhalten des Volkes in V.26–28 gesteckt. Er blieb weiterhin bestehen, auch Moses ‚Wort‘ prallte an ihm ab.“⁵⁰ Dieser Unglaube betrifft nur das Verhalten Israels seit der Rückkehr der Kundschafter, nicht die gesamte Wüstenwanderung oder einzelne Ereignisse in dieser Zeit. Während nämlich das Misstrauen Israels nach Num 14,11 generell sein Verhalten von Ägypten an bestimmt, wird es in Dtn 1,32 spezifisch mit Kadesch-Barnea

⁴⁶ BRAULIK, Georg: *Gott kämpft für Israel. Zur Intertextualität der Deuteronomistischen Landeroberungserzählung mit Exodus 1–14*, in: DERS.: *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* (= SBAB 63). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2017, 197–212, hier 203.

⁴⁷ Zum Zitatende der in Kadesch-Barnea gehaltenen Moserede mit 1,31 und der Diskussion alternativer Möglichkeiten vgl. LOHFINK: *Israels Unglaube*, 37–41.

⁴⁸ Vgl. LOHFINK: *Israels Unglaube*, 47–51.

⁴⁹ Mit „dieses Wort“ knüpft V.32 an die Redeeinleitung V.29a als letzter narrativer Vordergrundaussage an und überbrückt die Distanz im Sinn von „So sprach ich zu euch, wobei ihr ...“ (LOHFINK: *Israels Unglaube*, 48). Die Referenz der Wendung bezieht sich auf die Moserede in V.29b–31 (46). Weil Rudnig-Zelt den syntaktischen Sachverhalt nicht beachtet, lässt sie den Leser die Wendung „auf dieses Wort hin“ wie „auf / an Jahwe, euren Gott“ als ein Objekt zu *ʿmn* Hifil im Sinn von „an dieses Wort glaubtet ihr nicht“ ziehen. Daraus folgert sie dann: „Auf diese Weise wird unterstrichen, dass zwischen dem Fürwahrhalten der Moserede über Jahwes Taten und dem Glauben an Jahwe ein enger Zusammenhang besteht“ (*Glaube*, 110). Diese Verwendungsweise von *ʿmn* Hifil verknüpfe zwei profane Redeweisen miteinander: Vertrauen auf Menschen und Vertrauen auf Behauptungen, um einen neuen theologischen Gebrauch zu schaffen. Deshalb gelte: „Wer eine Rede nicht für glaubhaft hält, die Jahwes gegenwärtiges und zukünftiges Handeln bezeugt, glaubt Jahwe selbst nicht“ (111). Das hier implizierte positive Verständnis von Glauben auf die Rede Moses hin – „weil Gottes zukünftiges Handeln genauso aussieht wie sein vergangenes und erwartet werden kann“ – werde in jüngeren Texten wie Gen 15,6 korrigiert (126).

⁵⁰ LOHFINK: *Israels Unglaube*, 49.

verbunden.⁵¹ Die Einmaligkeit des Unglaubens wird in 9,23, wo das Deuteronomium im Zusammenhang mit dem Abfall am Gottesberg Horeb die verschiedenen Sünden Israels in der Wüste aufzählt, nochmals bestätigt: Auch hier geht es nur um die Sünde in Kadesch-Barnea. Sie besteht zwar wie die Sünden in der „Wüste“ (9,7 und 24, die den Abfall zum gegossenen Kalb rahmen) in „Auflehnung“ (*mrh* Hifil in 1,26; 9,23; vgl. Num 20,10 und 24). Doch wird sie nur in Kadesch-Barnea ausdrücklich auch als Unglauben charakterisiert. Genauer und mit dem Blick auf Gottes Äußerungen: Nach Dtn 1,32 mangelte den Israeliten angesichts der Verheißung (V.21) das Vertrauen auf Gott (*'mn* Hifil *bYHWH*), obwohl er Tag und Nacht für Israel Kundschafterdienst in der Wüste leistete (V.33). In dieser Entfaltung des über Gott Gesagten (V.30–31) knüpfen die Bilder des nächtlichen Feuers und der Wolke untertags an die Meerwundererzählung an (vgl. Ex 13,21). Nach 9,23⁵² hielten die Israeliten Gott angesichts seiner Anordnung zur Landnahme für nicht zuverlässig, also für unglaubwürdig (*lo' 'mn* Hifil *lYHWH*), und gehorchten ihm deshalb nicht⁵³:

9,23 Als YHWH euch von Kadesch-Barnea aussandte mit dem Befehl: Zieht hinauf und nehmt das Land in Besitz, das ich euch gegeben habe!, da widersetzet ihr euch (*wattam^erû*) dem Befehl YHWHs, eures Gottes, und trautet ihm nicht (*w^elo' hæ 'æmantæm lô*) und hörtet nicht auf seine Stimme.

„Wenn durch solche Vertrauensverweigerung alle Landverheißungen und Führungszusagen praktisch zu Lügen erklärt werden, wird Gott selbst zum Lügner.“⁵⁴ Zurück zu 1,32–33, also den Versen, die in der geschichtstheologischen Konstruktion des Deuteronomiums einen Wendepunkt markieren! Denn in Kadesch-Barnea hat der Unglaube für eine ganze Generation die Verheißung verspielt.⁵⁵ Anschließend erzählen die V.34–40, dass Gott wie in Num 14 auf die Kadesch-Sünde reagierte: Er schickte die Exodus-Generation, die ihm das Vertrauen versagte, zurück auf den Weg zum Roten Meer, damit sie in der Wüste sterbe (Dtn 1,40 wie Num 14,25). Mit diesem „Anti-Exodus“⁵⁶, der sich literarisch schon in Dtn 1,25–32 äußert, schließt sich

⁵¹ LOHFINK: *Israels Unglaube*, 49, und GOMES DE ARAÚJO: *Wüste*, 71f., gegen PERLITT: *Deuteronomium*, 111, der im Partizip einen „Ausdruck für wiederholte, andauernde Mißtrauensakte“ sieht.

⁵² Zur Ergänzung der Erzählung über die Sünde am Horeb durch die Sündenaufzählungen in der Zwischenbemerkung Dtn 9,22–24 vgl. LOHFINK, Norbert: *Deuteronomium* 9,1–10,11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: DERS.: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V* (= SBAB 38). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2005, 131–180, hier 165–167.

⁵³ Die beiden Wendungen „jemandem nicht trauen“ (*lo' 'mn* Hifil + *l*) und „nicht auf die Stimme hören“ (*lo' šm' bqwl*) werden nur noch in Ex 4,1 (Mose) und Ps 106,24 (YHWHs Wort) miteinander verbunden. Bezugspunkt ist stets das verheißene Land.

⁵⁴ PERLITT: *Deuteronomium*, 111.

⁵⁵ LOHFINK: *Israels Unglaube*, 34.

⁵⁶ Vgl. dazu und zum Terminus „Anti-Exodus“ LOHFINK: *Darstellungskunst*, 28–30.

der Kreis von Glauben und Unglauben, der einst mit dem Exodus aus Ägypten (Ex 14) begonnen hatte. Dieses dunkle Gegenbild ist theologisch deshalb so schwerwiegend, weil das Auszugswunder in der Mitte des israelitischen Bekenntnisses steht (vgl. Dtn 6,21–23; 26,5–9). So erweist sich das Volk schon zu Beginn der zu erzählenden Geschichte als unfähig, „das heilige Grundbild seines Glaubens nachzuvollziehen“.⁵⁷ Bis zum Verlust des Landes wird sich daran nichts mehr ändern.

Der Gebrauch von *'mn* Hifil als theologischer Maßstab in solchen paradigmatischen Geschichtsbetrachtungen wie in Dtn 1⁵⁸ spannt einen Bogen zum einzigen Beleg in der anschließenden Geschichtsdarstellung. Zusammen mit 1,32 bildet er sogar eine Art Motivrahmen um die Bücher Josua bis 2 Könige. Er steht in einem Urteil über das Verhalten Israels und Judas während der Königszeit⁵⁹ in 2 Kön 17,14:

14 Doch sie wollten nicht hören, sondern versteiften ihre Nacken, wie ihre Väter, die nicht auf YHWH, ihren Gott, vertrauten (*lo' hæ'æmînu bYHWH 'ælohæm*).

Die Israeliten versündigten sich durch Fremdgötterkult und Kultpraktiken gerade an dem Gott, der sie aus Ägypten, aus der Gewalt Pharaos heauführte (2 Kön 17,7). An dem Gott, der Israel und Juda „durch alle seine Propheten, durch alle Seher“ warnte und zur Umkehr rief, der sie zum Gehorsam gegenüber der Weisung ermahnte, die er den Vätern geboten und dem Volk durch „seine Knechte, die Propheten“, verkündet hatte (V.13). Die Väter, mit deren Halsstarrigkeit und Unglauben das Nord- und Südreich verglichen werden, sind am Horeb die Israeliten vor dem gegossenen Kalb und in Kadesch-Barnea bei der Landnahmeverweigerung. Somit stehen auch Nord- und Südreich während der gesamten Königszeit unter dem gleichen Verdikt wie das Volk in der Wüste. Der Aussagenzusammenhang zwischen Dtn 1,32 und 2 Kön 17,14 führt den Landverlust der Israeliten auf ihr fehlendes Vertrauen auf YHWH zurück.

In der Bewertung der Schuld der im Land lebenden Israeliten, die wie ihre Väter in der Frühzeit Gott nicht vertrauten, steht Ps 106 „auf einer theologischen Reflexionsstufe mit dem Urteil in 2 Kön 17,14“.⁶⁰ Der Psalm bietet „eine Glaubensgeschichte unter negativem Vorzeichen [...]. Die Bedeutung, die dem Motiv als Deutungskategorie in Ps 106 zukommt, zeigt sich daran, dass der Psalm sämtliche Belege des Pentateuchs aufnimmt, wo

⁵⁷ LOHFINK: *Darstellungskunst*, 30.

⁵⁸ Vgl. PERLITT, L.: *Hoc libro maxime fides docetur. Deuteronomium 1,19–46 bei Martin Luther und Johann Gerhard*, in: DERS.: *Deuteronomium-Studien* (= FAT 8). Tübingen: Mohr Siebeck 1994, 184–191, 185f.

⁵⁹ Vgl. VIVIANO, Pauline A.: *2 Kings 17: A Rhetorical and Form-Critical Analysis*, in: CBQ 49 (1987), 548–559.

⁶⁰ KLEIN, Anja: *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments* (= FAT 94). Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 267.

der Glaube auf Gott als Objekt gerichtet ist.“⁶¹ In seinem Rückblick auf die Sündengeschichte der Vorfahren rekapituliert er zunächst die Auflehnung (V.7 *mrh* Hifil) des Volkes und seine wunderbare „Rettung“ und „Erlösung“ durch Gottes Wunder am Meer: „Da glaubten sie an seine Worte (*wayya 'amînû bidbārāw*) und sangen sein Lob“ (V.12).

„Wie schon in Ex 4,31 und 14,31 ist Israels Glauben nicht Voraussetzung seiner Errettung, sondern dankbare Antwort auf diese. Indem der Psalm in V.12 Glauben als ‚glauben an seine (Jhwhs) Worte‘ entfaltet, bindet er den sehenden Glauben von Ex 14,31 ausdrücklich an das Sehen und Hören zurück, von dem Ex 4,30–31 im Zusammenhang mit der Verheißung 3,16–17 erzählt.“⁶²

Im weiteren Verlauf des Sündenbekenntnisses erinnert Ps 106,24–25 an die Reaktion des Volkes auf den Bericht der Kundschafter. Die Verse stehen im literarischen Zentrum der chiasmischen Struktur, die den ganzen Psalm gliedert⁶³: „Sie verschmähten das köstliche Land“ (V.24a) greift Num 14,31 auf; „sie trauten nicht seinem Wort (*lo' hæ 'amînû lidbārô*)“ (V.24b) bezieht das Vertrauen auf die vorausgehende Landverheißung Gottes und auf den Unglauben in Kadesch-Barnea. „Sie murrten in ihren Zelten, gehorchten nicht YHWHs Stimme“ (V.25) zitiert Dtn 1,27 und 9,23.⁶⁴ Deshalb musste die gegenwärtige Generation in der Wüste sterben und wurden spätere Generationen unter die Völker zerstreut.

EXKURS: NINIVE ALS GEGENBILD ZU ISRAEL (JONA 3)

Israel hat nicht auf die zu ihm gesandten Propheten gehört. Es hat sich nicht bekehrt und nicht auf YHWH, seinen Gott, vertraut (2 Kön 17,14). Dagegen hat Ninive das alles getan, und zwar unter erschwerten Bedingun-

⁶¹ KLEIN: *Geschichte*, 266f.

⁶² KÖCKERT, Matthias: „Rettung“ und „Glaube“ im Alten Testament, in: DU TOIT, David S./ GERBER, Christine/ZIMMERMANN, Christian (eds.): *Sôtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity. Festschrift in Honour of Cilliers Breytenbach on Occasion of his 65th Birthday* (= NTS 175). Leiden: Brill 2019, 3–29, hier 14.

⁶³ MARTIN, Lee Roy: *Chiastic Structure of Psalm 106*, in: OTE 31 (2018), 506–521, hier 509–515.

⁶⁴ Weitere Reminiszenzen an den Pentateuch finden sich in der selbstkritischen Geschichtsreflexion von Ps 78. Das Volk beantwortet Gottes Wunder beim Spalten des Meeres in Ägypten und des Felsens in der Wüste, um es mit Wasser zu versorgen (V.12–16), mit Skepsis und Auflehnung (V.17 *mrh* Hifil). Deshalb entbrennt der Zorn Gottes, „weil sie nicht an Gott glaubten (*lo' hæ 'amînû bē'lohîm*) und nicht auf seine Hilfe vertrauten (*bāṭṭû*)“ (V.22; zur Formulierung des Unglaubens des Volkes vgl. Num 14,11). „Das bedeutet einen fortgesetzten Zweifel an den Führungsfähigkeiten Gottes, keinen Verstoß gegen bestimmte Gesetzesforderungen.“ (HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich: *Psalmen 51–100* [= HThKAT]. Freiburg i.Br.: Herder 2000, 435). Auch auf die Speisung mit Manna und Wachteln (vgl. Ex 16 und Num 11) folgt analog zu V.17 und 22: „Bei alledem sündigten sie weiter und glaubten nicht an seine Wunder (*lo' hæ 'amînû bē'niplē'ôṭ*)“ (V.32). Das heißt aber nicht: „Aus dem Glauben an Gott ist das Fürwahrhalten seiner Wunder geworden“ – gegen WILDBERGER, Hans: *'mn fest, sicher*, in: ThHWAT I, 177–209, hier 193). Vielmehr konnte der Israel wunderbar erhaltende Gott bei all seinen Wundern Vertrauen erwarten (HERMISSON/LOHSE: *Glauben*, 37f.).

gen. Deshalb bildet Ninive als „eine Stadt groß für Gott“ (Jona 3,3) „zugleich eine Art Gegen- und Spiegelbild Jerusalems, [...] wodurch die hier erzählte Geschichte einen geradezu doppelbödigen Charakter erhält“⁶⁵. Weil sie die Theologie der Tora aus späteren Erfahrungen bewusst bestätigt, behandle ich im Folgenden das Vertrauen der Niniviten.

Gott schickt Jona als Prophet nach Ninive, dieser aber verweigert sich zunächst seiner Sendung. Erst nach Verhinderung seiner Flucht und einem erneuten Auftrag ruft er der Weltstadt das Gericht zu: „Noch vierzig Tage und Ninive ist umgestürzt (*næhpākæt*)!“ (Jona 3,4). Das Verb „umstürzen, umwandeln, ändern“ (*hpk*) ist mehrdeutig. Jona droht mit diesem „Wandlungsprozess“ einen „Umsturz“ als vollständige Zerstörung der Stadt an – eine Bestrafung wie einst bei Sodom und Gomorra (Gen 19,25 u.ö.). Zugleich aber deutet die „Umwandlung“ auch den späteren Herzensumsturz der Niniviten an. Jonas Gerichtsansage enthält zwar weder eine Begründung noch eine Bedingung und scheint auch keinen Ausweg aus der Katastrophe offen zu lassen. Dass hinter dem Prophetenwort Gott bzw. YHWH steht, erwähnt sie nicht. Umso überraschender reagieren die Bewohner der Stadt:

3,5 Da vertrauten (*wayy 'amînu*) die Menschen von Ninive auf Gott (*be 'lohîm*). Sie riefen ein Fasten aus und zogen Bußgewänder an, Groß und Klein.

Der selten positive Gebrauch der Wendung *'mn* Hifil + *bYHWH* in der Hebräischen Bibel und die Selbstverständlichkeit, mit der sich alle Niniviten ohne Zögern auf Gott einlassen, zeigen, wie außergewöhnlich ihr Vertrauen auf Gott ist. Es kann sich auf keine Heilszusagen wie bei Abraham, auf keine Beglaubigungszeichen oder Gespräch mit Gott wie bei Mose und auf kein vorausgegangenes göttliches Wunder wie bei Israel am Meer⁶⁶ stüt-

⁶⁵ WEIMAR, Peter: *Jona* (= HThKAT). Freiburg i.Br.: Herder 2017, 89. Die Bezeichnung als „große Stadt“ (noch in Jona 1,2; 3,2; 4,11) spielt auf Jer 22,8–9 an und bezieht sich dort auf Jerusalem, das wegen des Bundesbruchs und des Abfalls zu anderen Göttern dem Gericht verfallen war (89). Die Wendung „(groß) für Gott“ (Jona 3,3) zeigt, „dass es sich in erster Linie nicht um eine Raum-, sondern um eine Beziehungsaussage“ handelt, „die die Bedeutsamkeit Ninives für Gott angibt“ (310).

⁶⁶ LEVIN, Christoph: *Glaube im Alten Testament*, in: HORN, Friedrich W. (Hg.): *Glaube* (= UTB 5034; Themen der Theologie 13). Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 9–31, hier 18f., versteht Jona 3,5 völlig losgelöst vom Kontext. Die Schilderung deute die Vorlage Ex 14,31 „nach Art der Midrasch-Exegese“ (18). „Das besagt: Als die Niniviten am Beispiel des Meerwunders erkannten, dass Jahwe die Feinde Israels zu vernichten imstande war, fuhr ihnen der Schreck in die Glieder, und sie beeilten sich, Jahwe durch Bußriten umzustimmen – was auch gelang. Dieser einzige Beleg, der von einem Glauben der Nichtisraeliten berichtet, gehört nicht zum Motiv im eigentlichen Sinn“ (19). Dieses Urteil dürfte mit Levins Verständnis von *hæ 'amîn* zusammenhängen. Denn es unterscheide sich von anderen Verben, die die Gottesbeziehung beschreiben, dadurch, „dass der Glaube auf die vorausgehende heilvolle Zuwendung Jahwes antwortet, auf Gottes Verheißungen und auf seine Wunder“ (27). Vgl. dagegen z.B. JEREMIAS, Jörg: *Die Sicht der Völker im Jonabuch (Jona 1 und Jona 3)*, in: WITTE: *Gott und Mensch im Dialog*, 555–567: „Erst und nur durch Jonas Predigt wird jene entschlossen-konsequente und radikale Bußbewegung in Gang gesetzt, die Ninive letztendlich rettet“ (559). „Die wesenhaft ‚bösen‘ Niniviten benötigen primär einen Verweis auf die Folgen ihres Tuns, damit sie zur Er-

zen, sondern sich nur auf das Wort Jonas verlassen. Dennoch äußert sich das Vertrauen im Folgenden⁶⁷ in Buße, Umkehr und Hoffnung auf die „Reue“ Gottes, die Ninive nicht untergehen lassen wird (Jona 3,5–10)⁶⁸. Zwar schenken die Bewohner nicht „dem Wort“ Glauben (vgl. Ps 106,12). „Aber vom Wort des Boten ist es ausgelöst, dass sie sich an Gott festhalten (vgl. Ex 14,31; Jes 7,9; 2 Chr 20,20). Glauben heißt: aufgrund des bezeugten Wortes vertrauen.“⁶⁹ Dabei enthält die Reaktion der Niniviten auch alles, was im Gerichtswort unausgesprochen bleibt: Der Ruf erfasst alle, von der Peripherie bis zum König, und „wird als Gotteswort gehört und geglaubt (V.5a) [...]. Er wird als Unheilswort begriffen, wie die spontanen Riten zeigen“ (V.5b). Der königliche Bußerlass belegt „ein Wissen um den Grund des Unheils im eigenen Tun“ (V.8b). Vor allem aber wird der Ruf „als möglicherweise bedingtes Unheilswort wahr- und ernstgenommen (V.9)“.⁷⁰ Dieser „tätige Reueglauben“⁷¹ erfüllt sich in der Reue Gottes (V.10). Dazu nun im Einzelnen.

Die Radikalität des Gottvertrauens zeigt sich darin, dass die Niniviten als Antwort auf den „Ruf“ Jonas ein „Fasten ausrufen“. Das öffentliche Trauerritual, das alle Gesellschaftsschichten der Bevölkerung, ja alle Lebewesen einschließt, gipfelt nach dem Edikt des Königs darin, dass „Menschen wie Tiere“ fasten und „mit aller Kraft zu Gott rufen sollen“ und dass „jeder umkehren soll von seinem bösen Weg und von der Gewalt, die an seinen Händen klebt“ (Jona 3,7–8). Das Vertrauen auf Gott schließt also

kenntnis ihrer Schuld gelangen und in rückwärtsgewandter, reuevoller Selbstkasteiung sowie in vorwärtsgerichteter entschlossener Änderung ihrer Taten die Voraussetzungen für die letzte Möglichkeit einer Rettung schaffen: die Abkehr Gottes von seinem vernichtenden Zorn, die sie erhoffen, aber nicht herbeiführen können“ (563).

⁶⁷ Dass Jona 3,5b–9 'mn Hifil entfaltet, betont JEREMIAS, Jörg: *Das Buch Jona*, in: *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (= ATD 24,3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 75–112, hier 100 und 102.

⁶⁸ Die literarische Einheit von Jona 3 ist diskutiert. Im Unterschied zu anderen Kommentatoren sieht WEIMAR: *Jona*, 323, in der nachgeholten Erklärung 3,6–10a einen späteren Zusatz, der die Darstellung theologisch vertieft.

⁶⁹ WOLF, Hans Walter: *Der Prophet Jona*, in: *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (= BKAT XIV/3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977, 53–151, 125.

⁷⁰ DÖHLING, Jan-Dirk: *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel* (= HBS 61). Freiburg i.Br.: Herder 2009, 439. Dabei spielt die „prophetische Ahnung“, die sich im König verdichtet, und so etwas „wie die Teilnahme an einem Geheimnis Gottes“ – des wahren Gottes (mit Artikel V.9; vgl. V.10) –, also seine „tiefer theologische Erkenntnis“, die entscheidende Rolle (JEREMIAS: *Sicht der Völker*, 561f. und 563). Was „auf Gott vertrauen“ hier in sich schließt, ist also entschieden mehr, als eine „für Gott offene Grundhaltung“, die nach RUDNIG-ZELT: *Glaube*, 366, in Jona 3,5–9 „im Mittelpunkt“ steht und „schon Glauben genannt werden kann“ (vgl. das volle Zitat [Seite 3]).

⁷¹ DÖHLING: *Gott*, 437. Wenn von der Reue Gottes gesprochen wird, geht es immer um „Gottes Plan zur Vernichtung und gänzlichen Vertilgung eines über die Maßen schuldigen Israels. [...] Die ‚Reue‘ ist stets als Mittel Gottes dargestellt, sein schuldiges Volk vor dem verdienten Untergang zu bewahren.“ Die Übertragung dieser Gottesaussage auf ein Fremdvolk findet sich (außer in Jer 18,7f.) einzig im Jonabuch“ (JEREMIAS: *Sicht der Völker*, 564).

die betende Hinwendung jedes Einzelnen zu Gott ein und seine konkrete Abwendung von jenem Lebenswandel, dessen Schlechtigkeit die Sendung Jonas ausgelöst hatte (1,2). Diese Aktionen bewirken zwar nicht, ermöglichen aber ein „Vielleicht“ des Sinneswandels Gottes⁷² und der Rettung: „Wer weiß: *der Gott*“ – das ist YHWH (vgl. 3,10) – „könnte umkehren und es könnte ihn reuen und er könnte sich abkehren von seinem glühenden Zorn, sodass wir nicht zugrunde gehen.“ (3,9). „Im Modus der Hoffnung aber korrespondiert Ninives gegenwärtiges Tun mit Gottes künftigen Absichten. Mit der tätigen Hoffnung, Gott werde diese ändern, macht sich Ninive gegen Gottes Wort fest an Gott selbst.“⁷³ Und Gott rechtfertigt das Vertrauen der Niniviten (V.10).

Was das Jona-Buch von Ninive berichtet, hat

„für Israel so etwas wie Vorbildfunktion. Wenn von Israel einmal gesagt wird, dass es Vertrauen in JHWH gesetzt habe (Gen 15,6; Ex 14,31), so ist das keinesfalls die Regel, geschieht allenfalls ausnahmsweise, zumal eine solche Haltung des Vertrauens mühsam errungen werden muss. Wenn Ninive sich derart bedingungslos auf Gott einlässt und auf ihn Vertrauen setzt, erscheint es als positives Gegenbild zu Jerusalem“.⁷⁴

BIBELTHEOLOGISCHE ZUSAMMENFASSUNG

Es gibt im Hebräischen kein Substantiv für „Glaube“. Das Verb *ʾmn* Hifil, „glauben, vertrauen“, hat seinen Ort in der zwischenmenschlichen Kommunikation. Wird es theologisch gebraucht, betrifft es die Beziehung Israels zu seinem Gott YHWH, niemals die zu anderen Göttern. Doch bezeichnet es keinen alles umfassenden Grundakt des Gottesverhältnisses.⁷⁵ Die 27 Belege ziehen sich nicht durch die gesamte Hebräische Bibel. Fast die Hälfte ist im Pentateuch konzentriert.⁷⁶ Ferner verweisen 4 Psalmenbelege auf im Pentateuch erzählte Ereignisse. Kennzeichnend für alle diese Stellen ist,

⁷² Weil die Reue Gottes in Jona 4,2 in das Bekenntnis Israels zur Barmherzigkeit und Langmut YHWHs (Ex 34,6–7) aufgenommen ist (vgl. Joel 2,13), wird dieses „Vielleicht“ durch das Wesen Gottes zur Gewissheit – vgl. JEREMIAS: *Sicht der Völker*, 566f.

⁷³ DÖHLING: *Gott*, 443.

⁷⁴ WEIMAR: *Jona*, 57.

⁷⁵ Während man nach JEPSEN: *ʾāman*“, 331, schwerlich behaupten könne, „dass *hæʾmîn* ein Grundwort at.lischer Theologie sei“, komme nach WEISER: *pisteúo*, 197, in ihm „das Besondere und auch das Tiefste zur Geltung, was das AT zum Glauben zu sagen hat“. Das Hifil von *ʾmn* schließe „das umfassende, ausschließliche und persönliche Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch in sich“ (197). Allerdings kenne das Alte Testament – gemessen am Neuen – „den Glauben als die das Leben des Menschen schlechthin durchherrschende Haltung noch nicht“ (199).

⁷⁶ Auf ähnliche Weise ist z.B. auch die Theologie der „Erprobung“ (*nsh* Piel) Israels durch Gott auf Schlüsseltexte der Tora über Abraham (Gen 22) und die Wüstenwanderung Israels (Ex 15; 16; 20 und Dtn 8) fokussiert – vgl. BRAULIK, Georg: *Wenn Gott versucht. Zur „Theodizee der Erprobung“ im Alten Testament*, in: *ZkTh* 141 (2019), 22–43, hier 37.

dass in ihnen „glauben, vertrauen“ stets ein Wirken Gottes in der Geschichte seines Volkes betrifft, das ihm vorausgeht. Genauer: Gottes Handeln in der Ursprungsgeschichte Israels. In sie eingeschlossen ist auch das prototypische Vertrauen Abrahams auf göttliche Verheißungen über die Zukunft seiner Nachkommen, der Israeliten. Außerdem traut bzw. vertraut Israel Mose, insofern er von Gott als glaubwürdiger Mittler der Befreiung des Volkes und seiner Gesellschaftsordnung eingesetzt ist. Umgekehrt erwartet Gott auch von Mose (und Aaron), dass er auf ihn vertraut. Weil Gott mit Glauben bzw. Vertrauen der Israeliten wie Moses rechnen darf, ist es bezeichnend, dass darüber zwar berichtet, aber niemals dazu ausdrücklich aufgefordert wird.⁷⁷ „Glauben“ und „vertrauen“ gehören nicht zur Paränese, sondern sind Teil der selbstkritischen Erinnerungskultur Israels.

Innerhalb des „fundierenden Gedächtnisses“ der Tora lassen sich anhand positiver oder negativer Aussagen mit *’mn* Hifil zwei geschichtliche Perioden unterscheiden: eine des Glaubens, Vertrauens, die von Abraham bis zur Theophanie am Sinai reicht (Genesis und Exodus), und eine zweite des Unglaubens, Misstrauens in der Zeit der Wüstenwanderung bis zur Grenze des Verheißungslandes (Numeri, Deuteronomium). Die letzte erfährt später noch eine Fortsetzung in der Zeit der Königreiche Israel und Juda (2 Kön 17,14). Immer aber sind „Trauen“, „Vertrauen“ bzw. ihre Verweigerung situationsbezogen und beschreiben einen einmaligen Akt in bestimmter, meist heikler Lage, sind deshalb fast Krisenphänomene. Vom „Glauben“ wird nämlich nur dort gesprochen, „wo es seine Selbstverständlichkeit verliert“ und es „begegnet nur da, wo es etwas Besonderes ist.“⁷⁸ In beiden Perioden handelt es sich um existentiell höchst bedrohliche Ereignisse der kanonischen Gründungsgeschichte Israels, die für einen Einzelnen, meistens aber das Volk „glaubensrelevant“ sind. Im Einzelnen: Zuerst sind es die Zusagen Gottes von Nachkommenschaft und Land an den kinderlosen Abraham (Gen 15,6). Dann zu Beginn der Volksgeschichte die Auseinandersetzungen Moses mit den Israeliten vor ihrer Herausführung aus der Sklaverei Ägyptens (Ex 4,1–9,31) und beim Zug durch das Meer angesichts der ägyptischen Verfolger (14,31). Anschließend Moses Vermittlung der schreckenerregenden Offenbarung am Gottesberg (19,9). Danach auf der Wüstenwanderung der Bericht der Kundschafter und der Wassermangel (Num 14,11; 20,12) und schließlich die Angst Israels angesichts des gelobten Landes (Dtn 1,32; 9,23). In all diesen entscheidenden Situationen blickt der Pentateucherzähler (der im Deuteronomium Mose berichten lässt) zurück auf das Verhalten Abrahams bzw. der Israeliten und deutet es

⁷⁷ In der Hebräischen Bibel verlangt nur König Joschafat von Juda und den Bewohnern Jerusalems, auf Gott und seine Propheten zu vertrauen (2 Chr 20,20).

⁷⁸ WESTERMANN, Claus: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (= ATD Ergänzungsreihe: Grundrisse zum Alten Testament 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 61.

als „Vertrauen“ auf Gott (Gen 15,6; Ex 14,31) bzw. doppelt so oft als „Miss-trauen“ (Num 14,11; 20,12; Dtn 1,32; 9,23). Dagegen wird Mose vor allem von Gott selbst für glaubwürdig erklärt, wenn er ihn zum Propheten und Ret-ter beruft (Ex 4) und später (19,9) als Gesetzesvermittler bestellt. Niemals aber richtet sich das Glauben „auf sogenannte Glaubenswahrheiten, Sätze irgendeines Credo“. ⁷⁹ Allerdings beinhaltet das existentielle Vertrauen zum Beispiel Abrahams, dass sich Gottes Verheißungen erfüllen, oder der Nini-viten, dass „den gnädigen und barmherzigen Gott“, der „langmütig und reich an Huld ist“ (Jona 4,2), seine Drohungen reuen.

Sollte man aus einer Systematik des Gottvertrauens/glaubens in der To-ra nicht besser die Stellen über das Verhalten der Israeliten gegenüber Mose ausklammern? Ex 4,1.5.8a.8b.9.31 sprechen davon, dass sie Mose für zuver-lässig halten (*'mn Hifil l^e*), und zwar meistens aufgrund von „Zeichen“ (*'ôt*). Nach 14,31; 19,9 vertrauen sie ihm (*'mn Hifil b^e*) und damit auch seiner Botschaft, weil sie zuvor eine Gotteserfahrung gemacht haben. Doch ist es YHWH selbst, der Mose zu Zeichen ermächtigt und ihn durch das Meerwunder wie durch das Zwiegespräch in der Sinaitheophanie beglau-bigt. Immer ist deshalb auch Gott selbst davon betroffen, wenn die Israe-liten Mose für aufrichtig und was er sagt für wahr erachten. Zwischen dem Glauben, den Israel dem Menschen Mose, und dem Glauben, den es Gott schenkt, lässt sich also kein Gegensatz konstruieren. Nicht zuletzt glaubt das Volk ja nach Ex 14,31 aufgrund des Untergangs der Ägypter sowohl an Gott und als auch an Mose (*'mn Hifil b^e*). „Diese Kongruenz zwischen der Gottesbeziehung und der Beziehung zu einem bestimmten von Gott er-wählten Menschen findet sich m.W. sonst nirgends im Alten Testament“. ⁸⁰ Somit handelt es sich bei den verschiedenen Stellengruppen nur kommu-nikationsbedingt um verschiedene Konzeptionen.

Wenn der Erzähler eine Reaktion Abrahams und Israels auf eine Ver-heißung bzw. Forderung Gottes oder auf sein zurückliegendes Handeln durch *'mn Hifil* qualifiziert, lassen die grammatikalischen Konstruktionen eine differenzierte Kommunikation erkennen. Sie bedingt auch unterschied-liche Übersetzungen: „Gott glauben/trauen“ (*'mn Hifil l^e* – Dtn 9,23) oder „auf Gott vertrauen“ (*'mn Hifil b^e* – Gen 15,6; Ex 14,31; Num 14,11; 20,12; Dtn 1,32) oder einfach „glauben“ (*'mn Hifil Ex 4,31*). Andere, mit *'mn Hifil* ver-bundene Verben wie „sehen“, „hören (auf die Stimme)“, „(YHWH) fürchten“ und „sich widersetzen“ sind nicht einfach Parallel- oder Gegenbegriffe – die im Pentateuch gerade fehlen –, sondern lassen Voraussetzungen oder Folgen des Glaubens bzw. Vertrauens erkennen.

⁷⁹ WILDBERGER, Hans: „Glauben“ im Alten Testament, in: *Jahwe und sein Volk. Gesammel-te Aufsätze zum Alten Testament* (= ThB 66). München: Kaiser 1979, 170–191, hier 190. Er trifft diese Feststellung für den gesamten theologischen Gebrauch des Verbs.

⁸⁰ HAACKER: *Glaube*, 285.

Das gilt vor allem für die Glaubwürdigkeit Moses (*'mn Hifil l^e*). Dass er als Bote die Skepsis des Volkes seiner Botschaft gegenüber befürchtet (Ex 4,1), darf angesichts des erschreckend negativen Urteils, welches die Hebräische Bibel mit dem Verb über das zwischenmenschliche Verhalten fällt,⁸¹ nicht erstaunen. Weil Gott die Zweifel der Israeliten für erklärlich hält, gibt er Mose auch die Vollmacht, Beglaubigungszeichen zu wirken. Wenn die Israeliten sie „sehen“, können sie sich auf ihn verlassen (4,31). Die Folgerung, die sich aus der Zuverlässigkeit Moses ergibt, wird durch die Wendung „hören auf die Stimme“, nämlich die Moses (4,1.9) bzw. des Zeichens (4,8), konkretisiert: Die Ältesten halten auch das, was Mose ihnen von Gott mitteilt, für wahr (4,5) und nehmen damit auch seine Verheißungen ernst (3,16–17). Ähnliches gilt auch für das Meerwunder: Als die Israeliten als bereits Gerettete das Ausmaß des göttlichen Handelns „mit mächtiger Hand“ und den Untergang der Ägypter „sehen“, gewinnen sie Vertrauen zu YHWH und seinem Knecht (14,30–31); denn was Gott durch Mose zugesagt hat (14,13–14), hat sich erfüllt. Dabei gibt es also keinen Gegensatz zwischen „sehen“ und „glauben“. Zugleich ist die panische Angst der YHWH-Furcht gewichen. Glauben, das sich nur an dieser Stelle mit Gottesfurcht verbindet, meint hier in letzter Konsequenz: aufgrund der wahrgenommenen Zeichen und Wunder Gottes von der Richtigkeit des Anspruchs Moses, von seiner Sendung und Verkündigung, überzeugt sein. Es erwächst also aus dem Gotteshandeln. Und auch das „Hören“ spielt später noch bei der Überwindung des Zweifels eine wichtige Rolle: Wenn das Volk „hört“, dass Gott mit Mose spricht, wird es zu ihm Zutrauen gewinnen (19,9). Was die „Zeichen“ angeht, so zwingen sie nicht zum Vertrauen. Denn in Kadesch traut das Volk trotz aller Zeichen, die Gott in seiner Mitte getan hat, ihm nicht zu, es ins verheißene Land zu führen (Num 14,11), und wird dadurch schuldig. Und ebenso erweist sich in Kadesch-Barnea am „Nicht-hören auf die Stimme Gottes“, das heißt am praktischen Ungehorsam, dass die Israeliten Gott selbst nicht für zuverlässig erachten (Dtn 9,23).

Im Deuteronomium drückt sich das fehlende Vertrauen auf Gott in der Auflehnung gegen den „Mund YHWHs“ (*mrh Hifil 'æt pî YHWH* 1,26.43; 9,23) bzw. allgemein gegen ihn (*mamrîm h^æyitæm 'im YHWH* 9,7.24) aus.⁸² Doch ist nur in 9,23 die Wendung „sich gegen den Befehl“, nämlich

⁸¹ Belege dafür, dass man jemandem etwas nicht glaubt (*'mn Hifil l^e*): Gen 45,26; Ri 11,20; 1 Kön 10,7; 2 Chr 9,6; Ijob 15,22; Hab 1,15; oder man soll ihm nicht glauben (2 Chr 32,15). Stets wird davon abgeraten, einem Menschen oder einer Sache zu trauen (*'mn Hifil b^e*): Ijob 15,31; Spr 26,25; Jer 12,6; Mi 7,5. Vermutlich gilt auch für das „profane“ Glauben, was WESTERMANN, Claus: *Glaube*, in: BHH I, 575f., hier 576, über die auffällig vielen negativen Stellen des Glaubens an Gott feststellt: „das G.n [Glauben] kommt da zu Bewusstsein, wo es verweigert oder versagt wird, sonst ist es ganz unreflektiert da, ohne daß es eines bes. Ausdrucks bedarf.“

⁸² Vgl. auch *mrh* in den Geschichtspsalmen 78,8.17.40.56 und 106,7.33.43; theologisch gebrauchtes *'mn Hifil* steht in Ps 78,22.32; 106,12.24, gehört also zum weiteren Kontext.

Gottes, „auflehnen“ (*mrh* Hifil *'æt pî*), unmittelbar mit der Feststellung verbunden: „Ihr [die Israeliten] trautet ihm [YHWH] nicht und hörtet nicht auf seine Stimme“. Dabei entspringen die Auflehnung und der Ungehorsam wohl dem Misstrauen gegenüber YHWH, dessen Ursache aber an dieser Stelle nicht genannt wird. Anders in 1,26. Hier besteht die Auflehnung trotz des ermutigenden Berichtes der Kundschafter – „Prächtig ist das Land, das YHWH, unser Gott, uns gibt“ (V.25) – in blankem Unwillen: „Ihr habt nicht gewollt“. Nach der Deutung Moses in V.32 ist diese irrationale Weigerung eine Folge davon, dass die Israeliten „nicht auf Gott vertraut haben“. Wieder verbindet sich das fehlende Vertrauen mit der Verweigerung eines „Glaubensgehorsams“.

Die Tora spricht also über Glauben und Vertrauen in verschiedensten Sinnzusammenhängen ihrer „paradigmatischen Geschichte“⁸³. Dabei deutet sie durch *'mn* Hifil die Kommunikation Gottes mit Israel, angefangen von Abraham bis zum Tod Moses. Meistens sind es einmalige Krisenerfahrungen der Ursprungszeit, die erzählt werden. Sie qualifizieren die Vergangenheit mit Blick auf die jeweilige Gegenwart der Autoren, aber auch die Zukunft des Gottesvolkes, das sich die Texte in Erinnerung ruft. Die kanonisch gewordene Abfolge der mitgeteilten Ereignisse lenkt zwar die Wahrnehmung der Lesenden/Hörenden, doch kann sich der Fokus, den die Erinnerungsgemeinschaft bei ihrer Auslegung setzt, auch immer wieder ändern. Auf diese Weise wächst ihre Identität als jetzt an Gott Glaubende, auf ihn Vertrauende.⁸⁴

BRAULIK, Georg: „Sich auflehnen“ (*mrh* Qal / Hifil) gegen Gott und „ihn auf die Probe stellen“ (*nsh* Piel). Zu einer Geschichtstheologie kollektiven Unglaubens (im Druck).

⁸³ Der Begriff wurde von Eric Voegelin geprägt – vgl. DERS.: *Ordnung und Geschichte*, insbesondere Bd. 2: *Israel und die Offenbarung. Die Geburt der Geschichte* (= *Periagoge* 2). Hg. v. Jörg Jeremias, Dietmar Herz, Peter J. Opitz. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2005. „Paradigmatische Geschichte“ erzählt Geschichte als Sinn und Identität stiftend in einem transzendenten Bezugsrahmen. Sie unterscheidet sich dadurch von „pragmatischer Geschichtsschreibung“ als einem historisch-wissenschaftlichen Umgang mit Geschichte.

⁸⁴ Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Zusammenfassung (Teil II)

Ein erster Spannungsbogen umfasst die theologischen Belege von 'āman Hifil von der Berufung Moses über das Meerwunder bis zu seiner Mittlerschaft bei der Sinaioffenbarung. Moses Glaubwürdigkeit dient seinem Auftrag (Ex 4,1-9) und seiner Funktion als Offenbarungsmittler (19,9). Durch ihn öffnet sich Israel dem Plan Gottes (4,31) und vertraut im Rückblick auf das Meerwunder auf YHWH und Mose (14,31). Die weiteren Belege vom Wüstenzug sprechen dagegen von der Weigerung der politischen und religiösen Führer (Num 14,11; 20,12) wie des Volkes (Dtn 1,32; 9,23), YHWH zu vertrauen. Nur die Niniviten erscheinen aufgrund ihres radikalen Gottvertrauens als Gegenbild zu Israel (Jona 3,5). Eine bibeltheologische Zusammenfassung aller Stellen beschließt den zweiten Teil des Artikels.

Abstract (part II)

The theological instances of 'āman hiphil occur in a first line of suspense, commencing with the calling of Moses, continuing through the miraculous crossing of the sea and culminating in his role as mediator during the Theophany at Sinai. Moses' credibility benefits both his commission (Ex 4:1-9) and his function as intermediary of revelation (19:9). Through him, Israel renders itself available for the plan of God (4:31). Recalling the miracle of the crossing of the sea, Israel learns to trust both YHWH and Moses (14:31). The further instances, occurring in the narrative of the desert wandering, however, mention the refusal both of Israel's political and religious leaders (Num 14:11; 20:12) and of the people themselves (Dt 1:32; 9:23) to trust in YHWH. Only the Ninevites ultimately emerge as a contrast to Israel (Jonah 3:5) on account of their radical trust in God. A biblical-theological summary of all references concludes the second part of this contribution.

