

Gottes Reue.

Zum theologischen Verständnis Gottes als Subjekt der hebräischen Wurzel *nhm*

HR Balzer

Abstract

The Regret of God.

On the theological relevance of God as subject of the Hebrew verb *nhm*

Professor JA Heyns and others regard God's 'regret' of His own plans or actions in the Old Testament, expressed by the Hebrew verb *nhm*, as part of the dogmatic problem of 'anthropomorphism' against general presupposition like His immutability. However, an exegetical investigation indicates that this virtual *aporia* as well as the supposed polysemy of *nhm*, i.e. 'regret' and 'comfort', is mainly caused by our own unspoken 'ontological' and therefore 'absolute' and 'objective' view on God. In a non-ontological perspective, focusing on concrete relations, the 'regret' of God must on the contrary be seen as expression for the stability and continuity of the *deus absconditus* towards humankind.

Professor JA Heyns problematisiert in seiner 'Dogmatiek'¹ zahlreiche biblische Texte, in denen Gott als syntaktisches Subjekt der Wurzel *nhm* erscheint.

Das oft unterschätzte theologische Problem besteht darin, daß die 'Reue' über eigene Taten oder Absichten nicht mit der Vorstellung Gottes als 'immutabile', wie sie gewöhnlich aus anderen biblischen Texten abgeleitet wird, übereinstimmt. Es ist bezeichnend, daß Heyns die ganze Erscheinung unter der Überschrift der 'onveranderlikheid' Gottes erörtert². Abgesehen davon kann man die Reue Gottes im Alten Testament auch nicht als eine relativ unwichtige bildhafte Ausdrucksweise³ für ein Grenzphänomen abtun, denn oft begründet sie unmittelbar göttliche Taten, die über das Schicksal von Menschen und Völkern entscheiden.

Gewöhnlich wird Gottes 'Reue' als 'Anthropomorphismus' thematisiert⁴. Stillschweigend wird dabei in der Regel vorausgesetzt, daß Gott *per definitionem* nicht wirklich, sondern nur bildhaft 'bereuen' könne. 'Reue' wird gewöhnlich als typisch menschliche Erscheinung angesehen, die eben deshalb unseren Vorstellungen über den 'ganz anderen' Gott widerspricht⁵. Denn sie impliziert doch wohl die Anerkennung eigener Fehler oder Irrtümer - und irren ist bekanntlich menschlich, nicht göttlich⁶. Reue bedeutet für uns eine wenigstens teilweise Infragestellung der eigenen verantwortlichen Person. Ein Gott der bereut erscheint auch ethisch wie ein seiner Umgebung verantwortlicher Mensch unter Menschen.

Mit Recht hat Heyns keinen Versuch unternommen, der damit gegebenen theologischen Spannung innerhalb des Alten Testaments auszuweichen. Er hat den Konflikt aber statt dessen 'innerhalb' Gottes selbst gesehen: 'Ons hoor in die berou iets van die smartkreet van God wat ween oor die opstandigheid en ongehoorsaamheid van sy volk wat Hy vanweë sy geregtigheid moes straf en oordeel.'⁷ Damit ist das dogmatische Problem aber eher verschoben als bewältigt.

Diese offenkundigen Aporien erfordern eine Erwägung der theoretischen und herme-

neutischen Voraussetzungen der ihnen letztlich zu Grunde liegenden Fragestellungen⁸. Denn entweder 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, 'unauffälligere' biblische Erscheinungen zuzuordnen sind.

Wir setzen bei der einfachsten formalen Voraussetzung für das Urteil '*deus contra deo*' an: Der Annahme der Identität Gottes mit sich selbst. Sie findet ihren Ausdruck in bestimmten beschreibbaren Eigenschaften, die ihrerseits in einem ontologischen Bezugsrahmen auszudrücken sind: Gott 'ist, der er ist'⁹. Diese 'ontologische' Grundlegung des Themas *de deo* ist die selbstverständliche Grundlage unseres abendländischen theologischen Denkens. Wenn wir von Gott sprechen, sprechen wir von seiner 'Identität' als seinem 'Sein', das oft noch durch Begriffe wie 'Wesen', 'Essenz, etc. auf eine höhere Abstraktionsebene erhoben wird¹⁰. Diese für uns selbstverständliche Erkenntnisvoraussetzung der ontologisch beschreibbaren Identität einer Sache oder Person mit 'sich selbst' beschreibt Gott notwendigermaßen 'objektiv' und sogar 'absolut' in wesensmäßiger Unabhängigkeit von seinen konkreten Externbezügen. Gott wird damit wenigstens teilweise und unvollständig zum Objekt der Betrachtung durch das menschliche Subjekt¹¹.

Ein charakteristischer theologischer Ausdruck dieses grundlegenden Denkmodells ist die Bewertung der Bibel als 'Offenbarung' oder gar 'Selbstoffenbarung' Gottes, in der Regel verbunden mit verschiedenen Abstufungen der Inspirations-Theorie¹². In der Tat: Wenn es uns um das Wissen *über* Gott geht, und wenn dieser infolge seiner Einzigartigkeit nicht aus einer bekannten Größe abgeleitet oder erschlossen werden kann¹³, bedarf es Seiner göttlichen Initiative als 'Selbstoffenbarung'. Gott als Verfasser der Bibel beschreibt sich, wenn auch im Rahmen des menschlichen Auffassungsvermögens¹⁴, natürlich 'selbst', *deus ipse*, vollkommen authentisch¹⁵. Andernfalls müßte man eben Seine vom menschlichen Gegenüber unabhängige souveräne Identität preisgeben. Die mit Recht gefürchtete Folge eines solchen Schrittes ist natürlich götzdienerischer Subjektivismus (bis hin zu Feuerbach), Relativierung oder gar 'Vermenschlichung' Gottes als Teil dieser Welt.

Aber kann dieser abendländische Zugang zur Wirklichkeit *a priori* als eine Art '*norma normae normans*' universale Geltung beanspruchen? Wo immer sich theoretische Probleme oder gar Aporien ergeben, müssen wir grundsätzlich zunächst unsere eigenen Denkvoraussetzungen als uneingestandenes *gubernaculum interpretationis* überprüfen. Wahre Gehorsamkeit gegenüber der Schrift schließt nicht nur die Inhalte, sondern auch die Berücksichtigung der Voraussetzungen des dort zum Ausdruck kommenden Denkens und Kommunizierens ein¹⁶.

Ohne erhebliche dogmatische und exegetische Manipulationen oder religionsgeschichtliche Spekulationen läßt sich aus dem Alten Testament kein in sich schlüssiges Gottesbild im Sinne ontologischer Identität gewinnen. Und es ist nur mit Hilfe hoher Abstraktionen und weitgehender theoretischer Annahmen möglich, um wenigstens eine begrenzte Übereinstimmung biblischer 'Bilder' von Gott zu konstruieren. Auch die historisch-kritische Analyse kann dieser Problematik nicht ausweichen: Hat denn der berühmte 'letzte Redaktor' dermaßen geschlafen¹⁷, daß er solche Gegensätze grundsätzlich übersehen haben soll? Gott widerspricht in der Bibel faktisch irgendwo nahezu allen seiner 'offenbarten' Eigenschaften, wie etwa 'Gerechtigkeit' oder 'Barmher-

zigkeit', die in der Bibel alle zusammen hervorgehoben — und de facto bestritten werden'¹⁸.

Das einseitige theologische Interesse am 'objektiven' *deus ipse* kann anhand zweier theologiegeschichtlicher Sackgassen illustriert werden: Die objektive Identität Gottes mit sich selbst führt zur Vernachlässigung der geschichtlichen Bedingtheiten des Alten Testaments¹⁹. Die Offenbarung selbst hat dann immer noch eine 'Geschichte', nicht aber ihr eigentlicher objektiv 'gesicherter' Inhalt, also 'Gott selbst'. Genau das gleiche Bestreben, nämlich biblische Äußerungen über Gott objektiv im Sinne von 'Seins-Aussagen' zu verstehen, kann aber auch auf dem Wege einer nahezu endlosen Zersplitterung der Bibel in zahlreiche Quellen oder Redaktionen führen: Wenn wir biblische Autoren an unser Verständnis von 'Identität' binden, führt dies zwangsläufig zur Annahme sehr vieler schriftstellerischer 'Identitäten', die lediglich sich selbst treu bleiben. Sollte dieses unausgesprochene Modell ontologischer Identität aber nicht den biblischen Voraussetzungen entsprechen²⁰, dann erscheinen 'fundamentalistische' und 'liberale' Bibelauslegungen als zwei Seiten und Aporien des gleichen Fehlansatzes! Er enthebt uns nicht der Entscheidung 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'.

Der Verdacht auf einen grundsätzlichen Fehler schon in den Voraussetzungen unseres eigenen hermeneutischen Zugangs zum alttestamentlichen Gottesbild liegt nahe. Worin besteht Gottes Identität, wenn nicht in seinem (biblisch offenbarten) Sein, das seine Reue in der Tat problematisch macht?

Dieser Problematik wollen wir im folgenden durch ein hermeneutisches Experiment nachgehen: Statt die 'Reue' Gottes von seiner 'Identität *a priori*' her zu interpretieren, wollen wir versuchen, umgekehrt von seiner 'Reue' auszugehen und von hier aus die Frage nach Gottes 'Selbigkeit' zu stellen.

Diese Zumutung übersteigt die gewöhnliche Problematik der Integration biblischer Aussagen in unser 'Gottesbild'. Aber wir müssen uns auch vor Augen halten, daß die Entsprechung unseres eigenen Zugangs zur Wirklichkeit zu dem des Alten Testaments vielfach bezweifelt und trotz aller gegenteiligen Behauptungen niemals positiv bewiesen werden konnte. Dies gilt nicht zuletzt für die uns selbstverständliche Begründung der Identität in ontologischen Bezugsrahmen. Die Wirklichkeit von Sachen und Dingen ist nicht notwendigermaßen identisch mit ihrem "Sein". Wir erinnern in diesem Zusammenhang vor allem an Versuche, die 1941 durch Carl Heinz Ratschow²¹ begonnen und später durch Thorleif Boman weitergeführt wurden. Bedauerlicherweise ist hieraus später eine Art '*veritas hebraica*'-Enthusiasmus und der nahezu 'makabäisch' anmutende Streit zwischen 'Hellenisten' und 'Hebraisten' entstanden, der noch nicht zu allgemein anerkannten Ergebnissen geführt hat²². Keine der vertretenen grundlegenden Positionen kann bewiesen oder widerlegt werden, denn die ganze Argumentation hängt vom philosophischen Ansatz und den hieraus abgeleiteten hermeneutischen Voraussetzungen ab (die sich damit in einem Zirkel bewegen)²³. Ohne selbst in diese Debatte eingreifen zu wollen, können wir doch festhalten, daß die derzeitige Forschungslage unser methodologisches Experiment wenigstens nicht verbietet, nämlich die Texte über 'Gottes Reue' ohne die Voraussetzung der ontologisch gefaßten Selbstidentität²⁴ von Sachen und Menschen oder gar als 'Selbstoffenbarung' zu lesen. Daß die experimentelle Umgehung dieses Modells für uns sehr

weitgehende begrifflich-abstrakte Denkkonstruktionen erfordert, liegt natürlich an dem angemessenen hermeneutischen Abstand zum hebräischen Text, dessen Autor(en) umgekehrt wahrscheinlich noch sehr viel weiter 'ausholen' müßte, um ihrerseits unsere Denkvoraussetzungen zu umschreiben²⁵!

Wir gehen davon aus, daß jede Sprache auf gewissen "Identitäten" beruht, d.h., daß jeder Kommunikant in irgendeiner Weise verbindlich sagen kann, mit wem er es zu tun hat. Ohne die Voraussetzung einer wie auch immer gearteten verbindlichen Beziehung der Kommunizierenden zueinander kann kein Lexem funktionieren²⁶ und keine kommunikative Interaktion zu Stande kommen. Anders ausgedrückt: Falls diese Identität nicht 'ontologisch' bestimmbar ist, kann man irgendeine andere Form von Kontinuität erwarten. Falls die Identität von 'A' und 'B' nicht unter gemeinsamer Bezugnahme auf das 'Sein' 'C' beruht, so sind 'A' und 'B' in anderer Weise aufeinander bezogen.

Es sollte also auf die eine oder andere Weise eine Art von Verhältnisbestimmung geben²⁷. Wenn dies nicht über eine ontologische Bestimmung, ein 'Sein', geschieht, d.h., wenn 'A' niemand 'ist', dann muß 'A' doch für 'B' eine vielleicht auf diese Beziehung beschränkte, vielleicht darüber hinaus gehende 'Identität' oder (mehr 'dynamisch' ausgedrückt) 'Kontinuität' besitzen, um überhaupt kommunikationsfähig zu sein. Damit werden wir zunächst auf die konkrete Relation zwischen Personen und Dingen, die sprachlich aufeinander Bezug nehmen, zurückgewiesen, sofern wir nicht eine andere funktionale Entsprechung zu unserem Seinsbegriff erfinden wollen.

Diese weitgehenden methodologischen Erwägungen liegen unserer Untersuchung zu Grunde²⁸. Weil das Problem der 'Veränderungen' Gottes (als Reue) unsere 'Identität' als ontologische Unveränderlichkeit oder Selbigeit voraussetzt, wollen wir hiervon arbeitshypothetisch absehen und Gott nicht auf sein 'Sein' oder 'Wesen' etc., sondern lediglich auf seine konkreten Gegenüber beziehen. Bewußt schwächen wir damit die Gegenüberstellung von 'Subjekt' und 'Objekt' entscheidend ab.

Die lexikalische Bedeutung von *nhm* wird mit guten Gründen in der semantischen Umgebung von 'bereuen' und 'trösten' gesucht. Der Unterschied zwischen diesen beiden 'Bedeutungen' ist wahrscheinlich unserer eigenen Sprache zuzuschreiben: Wenn die Aktion auf eine Person abzielt, sprechen wir von einem 'Trost', wenn es um Taten oder Pläne des Subjektes als eigenem 'Gegenüber' geht, übersetzen wir das Wort gewöhnlich mit 'Reue'. In jedem Fall wird hiermit eine Veränderung oder sogar 'Umkehrung'²⁹ eines wichtigen Aspekts des betroffenen 'Objektes' ausgedrückt³⁰.

Nach unserem arbeitshypothetischen Modell sind für die Untersuchung der kontextuellen Umgebung³¹ von *nhm* drei formale Komponenten relevant, die zueinander in Verhältnisbeziehungen stehen³²: Gott als Subjekt (1) 'bereut' eine geplante oder bereits verwirklichte Tat (2) gegenüber Personen oder Sachen (3), die möglicherweise in der Gestaltung des Verhältnisses zu Gott selbst eine aktive Rolle spielen. Wir werden jede kontextuelle Interaktion, die auf irgendeine Weise einen Bezug zur 'Reue' Gottes vermuten läßt, im Rahmen dieser Verhältnisbestimmungen berücksichtigen³³. Konkret kommen wir damit zu zwei hauptsächlichen Fragestellungen: Welche Stellung nimmt die 'Reue Gottes' innerhalb dieses relationalen Rahmens ein? Und worin bestehen die vermuteten, der Kommunikation zu Grunde liegenden Kontinuitäten oder gar 'Identitäten' bzw. 'Eigenschaften', auf denen die 'Reue Gottes' irgendwie bezogen sein könnte?

Weil wir eine biblisch-theologische Erscheinung als Ausgangspunkt der Fragestellung nehmen, können wir ohne weiteres 'synchronistisch' vorgehen, um nicht von Anfang

an durch textgeschichtliche Konstruktionen belastet und voreingenommen zu sein. 'Diachronistische' Schlußfolgerungen können (und müssen!) m.E. erst sekundär in die biblische Linguistik eingebracht werden³⁴.

Am Anfang jeder Textbesprechung³⁵ stellen wir regelmäßig fest, wie das Verhältnis zwischen Gott und seinem Gegenüber beschrieben wird, *bevor* er etwas daran 'bereut'³⁶. Anschließend fragen wir nach den Gründen für die Veränderung in diesem Zusammenhang, zur 'Reue' Gottes geführt hat. Daraufhin beschreiben wir den 'Inhalt' der mit *nhm* bezeichneten Aktion, also 'was' Gott 'bereut'. Dies wird oft mit dem hebräischen Wort *kij* eingeführt. Vor allem aber müssen wir jeder weiteren Interaktion zwischen Gott und demjenigen, gegenüber dem er 'bereut', im gleichen kontextuellen Zusammenhang nachgehen, und das untersuchte Verb in dem Zusammenhang untersuchen, in dem es tatsächlich vorkommt, statt im Kontext (sekundärer) theologischer Grundsätze. Abschließend können wir nach möglichen 'Kontinuitäten' oder 'Identitäten' suchen, z.B. göttliche Eigenschaften oder irgendetwas, womit diese sich evtl. vergleichen ließen³⁷.

Auf diese Weise begrenzen wir die Besprechung der Texte auf gewisse Relationen, die durch *nhm* berührt werden, so daß die durch das Wort *nhm* beschriebene Aktion gleichsam als perspektivischer Ausgangspunkt der Betrachtung genommen wird. Zur besseren Übersicht folgen wir der biblischen Abfolge der Belegstellen nur innerhalb einfacher kontextuell-formaler Gruppierungen verwandter Textzusammenhänge.

Wir beginnen mit Beispielen, wo Menschen die positive Beziehung zu Gott zerstört haben, nun aber versuchen, diese wieder herzustellen und Gott damit zur 'Reue' seiner Reaktion auf dieses menschliche Versagen zu veranlassen.

So kennzeichnet z.B. Ex 32: 7a,11b Jahwe als den Herrn und Erlöser Israels (aus Ägypten). Das Volk hat diese grundlegende Beziehung durch Götzendienst, der sich sogar Jahwes Rolle als Retter aus Ägypten anmaßt, vollkommen zerstört. Die Herausforderung gegen die *majestas dei* könnte kaum deutlicher sein³⁸! Dem entspricht der Versuch von Mose, Jahwe davon zu überzeugen, daß Er mit seiner ersten Reaktion des Zornes und Gerichts (V 10) eben gerade diese seine eigene Ehre verletzen würde, falls er nicht die gnädige Relation zu Israel wieder aufrichtet und die des Zornes bereut (V 13). Nach V 14 gibt Gott dieser Bitte statt und reagiert durch seine 'Reue' der geplanten Tat.

Als durchgehend gewährte kontextuelle Kontinuität kann der exklusive Anspruch Gottes gegenüber dem Volk verstanden werden. Diese *majestas* wird sowohl durch die Strafandrohung als auch die Reue garantiert, so daß *nhm* hier geradezu im Dienst einer theologisch begründeten Kontinuität der Beziehung zwischen Mensch und Gott steht — solange wir uns auf den Rahmen konkreter Relationen beschränken! Lediglich eine absolute und isoliert objektivistische Betrachtung von Gott als *deus ipse* muß zu dem Eindruck einer Veränderung oder gar Diskontinuität Gottes führen.

Aus dieser Sicht ist der Textzusammenhang von 2 Sam 24: 16 ähnlich konzipiert: Auf den Buch der ursprünglich angemessenen Beziehung zwischen Gott und König David durch die Volkszählung (V 10) reagiert Gott nach Vers 13-17 mit Strafe und damit der Wiederaufrichtung seines Anspruchs gegenüber dem König. In Vers 17 akzeptiert Gott das Gebet von David, das somit die richtige Beziehung wieder herstellt. Darauf reagiert Gott Vers 18 mit einer Erneuerung der grundlegenden Beziehung zu David, indem er die offenbar beabsichtigte Fortsetzung der Strafe 'bereut' und die Strafmaßnahmen beendet³⁹.

Im dem parallelen Text 1 Chron 21: 15 wird *nhm* ähnlich verwendet.

Nach Joel 2: 12-17 sind die von Jahwe gesetzten Bedingungen für eine angemessene Relation zwischen Ihm und dem Volk durch Israel gebrochen worden. Auf die Wiederherstellung des richtigen Gottesverhältnisses durch das Volk wird er aber vielleicht⁴⁰ reagieren, indem er die der zerstörten Beziehung (und Mißachtung seines Anspruchs) entsprechende Strafe 'bereit'. Sowohl die Strafe als auch die 'Reue' Gottes werden also durch die relationale Kontinuität Seines Anspruchs gegen das Volk gefordert. Gott handelt auch hier nicht nach einem vorgefassten objektiv beschreibbaren 'Plan' (auf eine solche Dimension läßt sich der Text gar nicht ein), sondern als Teil eines lebendigen und insofern 'offenen' Interaktionszusammenhang, der selbstverständlich *sub specie hominis* beschreiben wird.

Nach Jona 3:9 ist die richtige Gottesbeziehung durch das sündige Volk bereits wieder hergestellt worden. Es gibt also keinen Grund zur Strafe mehr. Die 'Reue' Gottes nach V 9f. ist eindeutig eine unmittelbare Reaktion auf die Umkehr ('*sub*') der Menschen⁴¹. Psalm 106: 45 beschreibt die durch Gottes 'Reue' wieder aufgerichtete relationale Kontinuität als Bundesverhältnis, das in einer durchgehenden Gnadenbeziehung zwischen Gott und Volk begründet ist. Gott reagiert damit konkret auf die Klage und Reue des Volkes, das das angemessene Verhältnis zuvor nach V 43 selbst zerstört hat.

Gott kann aber auch die Voraussetzungen Seiner Reue gegenüber dem Volk selbst schaffen: So hat Er nach Jer 42 mittels der politischen Katastrophe seinen Anspruch auf rechten Gottesdienst usw. gegenüber seinem Volk durchgesetzt. Damit ist der Weg frei für Seine Reue (V 10) und das neue Heil - unter der Bedingung, daß es nicht wieder durch den Ungehorsam des Volkes zerstört wird. Gott 'reagiert' mit seiner Reue hier nicht unmittelbar auf eine Initiative des Volkes⁴², wohl aber auf die durch Ihn selbst wieder aufgerichtete neue Beziehung.

Die Reue Gottes kann ferner eine unmittelbare Reaktion auf die Zerstörung des angemessenen Gottesverhältnisses zum Ausdruck bringen. Auch in diesem Fall steht *nhm* im Dienst einer relationen theologischen Kontinuität, und zwar der bleibenden Bedingungen Gottes für diese heilvolle Beziehung. Falls sie an einer Seite gebrochen werden, muß die andere folgen — anders wäre auch in der 'relationalen' Bestimmung des *deus pro nobis* keine theologische Kontinuität möglich⁴³.

Gen 6: 6⁴⁴ kennzeichnet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als das zwischen Schöpfer und Geschöpf (V 6). Die Menschen haben das geforderte richtige Verhalten gegenüber Gott unterlassen (V 6), was wiederum Gottes 'Reue' der an sich heilvollen Schöpfungsrelation hervorruft (mit *kij* begründet). Daraus folgt dann die Vernichtung der Menschen durch Gott. V 6b deutet mit dem Wort *leb*, 'Herz', eine subjektive (wenn auch durchaus 'rationale') Veränderung⁴⁵ an Gottes Seite an⁴⁶. Gottes 'Reue' ist also auch hier keineswegs 'spontan', sondern 'reagiert' auf die Aufhebung der rechten Beziehung durch die Menschen. Der konditionale Charakter der Gottesbeziehung wird durch Strafe wieder zu seinem Recht gebracht und damit die relationale Kontinuität überhaupt erst erhalten.

1 Sam 15⁴⁷ beschreibt die richtige Beziehung zwischen Gott und dem König. Auf dessen Bruch reagiert Gott nach V 11b⁴⁸ mit seiner 'Reue', mit der auch V 35 wiederholend abschließt. Gottes Anspruch gegenüber dem König ist damit gewahrt. In der Perspektive eines 'absoluten' und 'objektiven' Gottes sind dies notwendigermaßen alles 'Veränderungen', als relationale Gottesbeziehung unter Integration und

insofern Überwindung unserer 'ontischen' Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt ist die Reue Gottes notwendig gerade um die Kontinuität oder 'Selbigkeit' Gottes abzusichern.

Im Kontext von Am 7: 3,6 wird durch Gottes Reue nicht die Relation von Zorn und Strafe gegen 'Jakob' aufgehoben, wohl aber ihr 'Modus'. Die Reue Gottes entspricht auch hier den wahren Verhältnisbeziehungen einschließlich den damit verbundenen konditionalen Forderungen Gottes.

Diese Kontinuität und ihre Voraussetzungen werden im Stil deuteronomistischer Schematisierung Jer 18: 8,10 als 'Reue' Gottes zum Heil als auch zum Unheil paradigmatisch hervorgehoben. Die Beziehung kann durch das Volk verändert werden⁴⁹, worauf Gott dementsprechend mit seiner 'Reue' reagiert und seinen Anspruch gegen das Volk durchsetzt oder bestätigt. Die Initiative des Volkes ist damit auf den durch Gottes Initiative der Schaffung eines verlässlichen relationalen Rahmens begrenzt.

Einen in dieser Perspektive ähnlichen Gebrauch von *nhm* finden wir Jer 26: 3,13,19. Die Bewahrung einer bestimmten Gottesbeziehung durch die 'Reue' Gottes als Reaktion gegen menschlichen Initiativen wird mitunter formal *negativo* als Ausschluß ihrer Möglichkeit formuliert⁵⁰. Auch hier ist der Bezugsrahmen konkreter Relationen zu berücksichtigen, ohne auf eine absolute 'objektive Eigenschaft' zu spekulieren (die dann nicht allgemein, sondern nur actualiter denkbar wäre, ohne mit den anderen Belegstellen in Widerspruch zu geraten).

Jer 4: 28 setzt eine durch das Volk total zerstörte Beziehung zu Gott voraus, die schließlich zum Exil führen wird. In dieser Lage wird die Möglichkeit der 'Reue' Gottes gegenüber Israel und seinem Schicksal *expressis verbis* ausgeschlossen und damit die Kontinuität der katastrophalen gegenwärtigen Gottesbeziehung bestätigt. Es gab ja keinerlei Veränderung, auf die Jahwe mit seiner 'Reue' reagieren könnte⁵¹. Deshalb würde 'Reue' *an dieser Stelle* tatsächlich eine Aufhebung, nicht aber die Wahrung oder Wiederherstellung der Kontinuität Gottes bedeuten!

Das gleiche läßt sich für Jer 15: 6 sagen. Hier muß sogar noch sorgfältig begründet werden, weshalb Jahwe *in diesem Falle nicht* 'bereut'!

Aus ähnlichen Gründen schließt auch Jer 20: 16 die 'Reue' Gottes in einem besonderen Fall aus.

Auch in Ps 110: 4 wird die Möglichkeit einer Aufhebung der grundlegenden Gottesbeziehung durch die Negation der Reue Gottes ausgeschlossen. Im Hintergrund steht nicht eine verabsolutierte Eigenschaft oder ein Prinzip Gottes, sondern die besondere Beziehung Gottes gegenüber dem Priester. Ebenso verweigert Gott nach Ez 24: 14 'Reue' gegenüber dem Volk, die die Kontinuität seines Anspruchs in diesem Fall aufheben würde (vgl. auch den zweiten Teil des Verses).

Gegenüber diesen situationsbezogenen Verweigerungen der 'Reue' Gottes wird dies 1 Sam 15: 29 nicht *actualiter*, sondern ein für allemal ganz grundsätzlich ausgesagt: Gott unterscheidet sich von den Menschen dadurch, daß er niemals irgendetwas bereuen wird! Nicht umsonst hat Heyns in diesem Satz eine Bestätigung seiner Gesamtsicht gesucht⁵².

Wenn wir uns arbeitshypothetisch der Annahme von Heyns⁵³ anschließen, wonach es auch hier keinen Widerspruch innerhalb der Bibel gibt⁵⁴, müssen wir nach weiteren Unterschieden zwischen diesem Text und den anderen Beispielen fragen, die mit diesem augenscheinlichen Gegensatz zwischen den Textaussagen zusammenhängen könnten.

Der Text kennzeichnet die hypothetische Möglichkeit einer 'Reue' Gottes als 'Lüge'⁵⁵ und beruft sich dabei auf den Unterschied zwischen Gott und Mensch. Aber es geht hier um eine spontane, durch nichts motivierte 'Reue', die ihrerseits die Kontinuität der Gottesbeziehung und ihre Bedingungen aufheben würde! Damit würde die 'Reue' Gottes das Gegenteil dessen bedeuten, was im Kontext der anderen Belegstellen damit erreicht werden soll, nämlich die Wahrung der relationalen theologischen Kontinuität! Denn Gott lehnt die (spontane) Bitte Sauls um Vergebung ausdrücklich ab (V 25). Wir müssen wohl sogar noch einen Schritt weiter gehen: Gewöhnlich ist es die unmotivierte, spontane menschliche Initiative (!) der Zerstörung der von Gott gesetzten Voraussetzungen, auf die Gottes Reue unmittelbar reagiert und damit die gültige Beziehung wieder aufrichtet. Offenbar sieht der Text gerade hierin einen wichtigen Aspekt der Unterscheidung zwischen Gott und Mensch.

Nur als Reaktion zur Wahrung der grundlegenden Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch bedeutet also die 'Reue' Gottes relationale Kontinuität, als 'spontaner' Akt würde es im Gegenteil die von Gott bestimmte Beziehung in eine 'Lüge' verändern. Das von Heyns hier gesehene Problem existiert deshalb nur scheinbar. Es beruht auf einer absoluten und objektiven Anschauung Gottes, wobei die konkreten Relationen, in denen Gott ausschließlich erscheint, außerhalb des Blickfelds bleiben und Er damit notwendigermaßen 'gespalten' werden muß.

Abschließend wollen wir im Licht unseres Ansatzes noch der allgemein vorausgesetzten 'Polysemie' des Wortes *nhm* in den Bedeutungen 'bereuen' und 'trösten' nachgehen. Kein linguistisches Experiment kann ja *a priori* von den gegebenen Übersetzungen und ihren grundlegenden hermeneutischen Voraussetzungen ausgehen.

Wir können für den Abschnitt Jud 2: 18 die Erwartung voraussetzen, daß Jahwe gegenüber seinem Volk grundsätzlich als Retter oder Helfer erscheint. Die Menschen haben diese heilvolle Beziehung durch Götzendienst zerstört (V 17)⁵⁶, Jahwe aber richtet sie als Reaktion auf ihre Klage wieder auf und schickt ihnen Retter, denn Er 'bereut' die Aufhebung der zerstörten Beziehung. Auf diese Weise bestätigt Jahwe erneut die Kontinuität Seines Anspruchs, der einzige Gott Israels zu sein. Ein semantischer Unterschied ist in relationaler Perspektive gegenüber den anderen Belegstellen nicht erkennbar; die Übersetzung 'trösten' ist auf das Objekt isoliert und bietet gegenüber 'bereuen' keinen Vorteil.

Jes 49: 13 beschreibt *nhm* eine erneuerte Relation mit unmittelbarem Bezug Gottes auf das Volk anstatt auf Seine früheren Taten oder Pläne. In unserer 'relationalen' Betrachtungsweise schließt dies nichtsdestoweniger durchaus die 'Reue' dieser Relation des Zorns ein, so daß wir nicht notwendigermaßen auf eine zweite Bedeutung 'trösten' zurückgreifen müssen.

Das gleiche kann für Jes 12: 1 (parallel mit *sub*); 51: 3, 12; 52: 9; 66: 13 (zwei Male) gesagt werden. Es ist innerhalb des relationalen Rahmen unnötig, zu sagen, was Er bereut - *nhm* bezieht sich ohnehin immer nur auf eine konkrete Beziehung.

Jes 57: 6 fragt Jahwe nach unserer Interpretation rhetorisch, ob er in Hinblick auf die Abgötterei Israels sein Verhältnis zum Volk verändern oder 'bereuen' könne: Die Kontinuität seines Anspruchs wäre damit ja aufgehoben.

Sac 1: 17 rückt ein weiterer Aspekt von *nhm* in den Vordergrund: Die Beziehung des göttlichen Zornes, die 'bereut' und in Gnade umgewandelt wird⁵⁷. Die Kontinuität, die durch *nhm* wieder aufgerichtet wird, ist die nie aufgehobene spezielle Beziehung

Gottes zu Israel; Gott 'reagiert' entsprechend der Kontinuität der zuvor beschriebene Gesamtlagen, nicht aber auf eine vorausgehende Aktion Israels. Aber es deutet auch nichts auf das Fortbestehen einer falschen Gottesbeziehung auf Seiten des bittenden und gedemütigten Volkes hin.

Diese Wiederaufrichtung der grundlegenden Beziehung zwischen Gott und Israel ist auch das Thema von Sach 8. In V 14 wird die Möglichkeit von *nhm* abgelehnt, um eine kontinuierlich unheilvolle Relation auszudrücken: Ebenso stabil ist dann auch die neue Gnade.

Ps 86: 17 fragt nach der Wiederaufrichtung der angemessenen Relationen⁵⁸ zwischen Gott, seinen Anhängern und seinen Feinden. Diese verlässliche religiöse Beziehung verlangt nach einer sichtbaren und konkreten Veränderung der Einstellung Gottes gegenüber dem Beter, d.h., Gott muß seine Beziehung 'bereuen'⁵⁹ und damit die Kontinuität und Verlässlichkeit seiner grundlegenden Relationen erneut manifestieren. In Ps 90: 13 wird Gott gebeten, die Beziehung zu seinen 'Dienern' umzukehren (parallel das Wort *sub*), also die derzeitige konkrete Beziehung gegenüber Israel zu 'bereuen' und zur alten gnadenvollen Relation gegenüber der des 'Zorns' (V 11) zurückzukehren. Damit haben wir die Interpretation der Beispiele für die mit *nhm* ausgedrückte 'Reue' Gottes abgeschlossen und können die wichtigsten Konsequenzen unseres experimentellen Ansatzes für das theologische Problem zusammenfassen:

Sofern Gott nicht isoliert und absolut als *deus ipse*⁶⁰, sondern innerhalb Seiner 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! Der Eindruck von Widersprüchen oder Gegensätzen 'innerhalb' Gottes entsteht lediglich als Folge unserer eigenen objektiven, isolierten und 'absoluten' Betrachtungsweise, von der die hebräische Sprache möglicherweise weit entfernt ist⁶¹, so daß wir selbst 'Reue' nur als Einsicht in vorausgehende oder bevorstehende Fehler und Meinungsveränderungen verstehen können. Erst unsere eigenen Kategorien des Denkens zwingen also mehr oder weniger dazu, die 'Reue' Gottes in den Rahmen der Beziehungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eines (absoluten) Subjektes gegenüber einen (absoluten) Objekt hineinzustellen. In dieser Betrachtung 'jeder für sich selbst' bleibt nur noch die 'Veränderung' gegenüber anderen Zeiten übrig: 'Wenn ich nur damals...'. Diese Art Konjunktiv kommt aber im Alten Testament von der Sache her (und grammatisch!) nicht vor.

Es gibt nach diesem Befund auch keinen zureichenden Grund, dem Verb mehr als eine semantische Bedeutung zuzuerkennen. Der Eindruck einer 'Polysemie' von 'bereuen' und 'trösten' beruht auf einer isolierten Betrachtung Gottes 'in sich selbst', statt in konkreten relationalen Bezügen.

Die hier experimentell eingeführte relationale Perspektive könnte auch das dem dogmatischen Problem wesentlich zugrunde liegende Thema des sogenannten Anthropomorphismus in neuem Licht erscheinen lassen. Nicht 'Anthropomorphismus' als eine Eigenschaft des *deus ipse*, wohl aber der Mensch-bezogene Gott ist die Grundlage biblischer Theologie⁶². Nur insofern Gott ontologisch von seinen konkreten Beziehungen isoliert wird, muß der menschliche Aspekt notwendig in das Bild von Gott integriert und, wenn das nicht 'aufgeht', als 'Redefigur' oder gar 'Archaismus' etc. interpretiert werden⁶³.

An Stelle von Gottes 'Wesen' oder 'Essenz' sollten wir eher von der Kontinuität seiner konkreten Bezogenheiten sprechen.

Als zweite theologische Konsequenz aber schließt diese Betrachtung *deus pro nobis* aus eben den gleichen Gründen jede subjektivistische Willkür in der Beschreibung Gottes aus! Denn es geht ja gerade um seine relationale Kontinuität. Man kann deshalb sagen, daß gerade seine 'Reue' jedem Versuch zur Manipulation oder gar Funktionalisierung Gottes unbedingt widerspricht⁶⁴! Diese theologische Abgrenzung ist weder in isolierter objektivistischer noch subjektivistischer Betrachtung möglich. Er bleibt der Gott, der den Rahmen und die Bedingungen der uns gewährten Gottesbeziehung festlegt und anwendet, ohne sie vor irgend einem anderen Forum zu begründen.

Es ist unsinnig, gleichsam 'hinter' Seinen konkreten Relationen einen 'unveränderlichen' Gott zu postulieren, nur um ihn unseren 'ontologischen' Paradigmen der Weltbetrachtung anzupassen. Außerhalb dieser konkreten Beziehungen können wir auch nicht von einer 'Selbstoffenbarung' des *deus absconditus*⁶⁵ sprechen. Dieses 'relationale' Verständnis Gottes, was hier anhand eines theologischen Problems angedeutet wurde, könnte uns dazu verhelfen, sowohl das platonisch-statische 'unmenschliche' Verständnis Gottes als auch seine 'anthropomorphe' oder humanistische Gebundenheit, die ihn letztlich manipulierbar und funktional 'verfügbar' macht (*homo fabricator est dei*), zu vermeiden. Die auf dem abendländischen Seinsbegriff basierenden⁶⁶ Alternativen einer 'subjektiven' oder 'objektiven' Betrachtung Gottes, der ihn entweder in eine völlig unbiblische spekulative Ferne rückt oder menschlich manipulierbar und verfügbar macht, sollten ersetzt werden durch den alttestamentlichen Gott, der seine unverfügbare Identität in der souveränen Setzung gottmenschlicher Beziehungen gewinnt.

NOTEN

- 1 Wir beziehen uns hier und im folgenden auf J A Heyns, *Dogmatiek*, Pretoria³1984, S. 64-65.
- 2 Heyns, *a.a.O.*, 63-65.
- 3 Letzten Endes ist natürlich jede Aussage über Gott 'anthropomorph', sogar, wenn sie 'dialektisch' oder *via eminentiae*, *via negativo*, *sub contrario* etc. entsteht. Charakteristisch hierfür ist der Gebrauch der Vorsilbe 'all...', die menschliche Eigenschaften für Gott verabsolutiert.
- 4 Nicht umsonst sieht H M Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, Kampen 1967, 237ff., in der Wurzel *nhm* mit Gott als Subjekt ein typisches Beispiel für alttestamentlichen Anthropomorphismus.
Vgl. außerdem Heyns, *a.a.O.*, 64.
- 5 Selbstverständlich hatte diese Problematik schon immer ihren festen Platz in der Dogmatik. Heyns hat sich dem Problem aber mit besonderer Sorgfalt gestellt und wird deshalb *pars pro toto* und in Hinblick auf die Bekanntheit seiner Dogmatik in Südafrika erörtert.
- 6 1 S 15: 29.
- 7 Heyns, *a.a.O.*, 64.

- 8 Vgl. A König, *Hier is ek!*, Pretoria 1975, 99-100, der den Wurzeln und Voraussetzungen des 'Anthropomorphismus' grundsätzlich nachgeht. Das damit verbundene dogmatische Problem entsteht nicht in der Bibel selbst, sondern aus den Bedingungen unseres eigenen Denkens. Mit Recht fragt König a.a.O., 99: 'Vanwaar kry ons die informasie oor God om te weet dat bepaalde uitdrukkinge "maar net" 'n menslike spreekwyse is en dat God "eintlik" anders is?' Problematisch bleibt, daß König andererseits dem 'spekulativen' Denkrahm ('oor God') noch verhaftet bleibt. Vgl. z.B. *ebd.*, 73, wo König zwar durchaus die Vergleichbarkeit von Gott und Mensch feststellt, aber beide für sich und ohne Beziehung aufeinander beschreibt. So kann auch König (173) von geschichtlichen Ereignissen sprechen, 'waardeur God Homself bewys het'. Woher weiß er von diesem 'Homself'.
- 9 Ex 3: 14 ist nicht als Ausdruck 'ontologischer' Stabilität aufzufassen. Wenn ein Lexem genau durch die gleiche Form des gleichen Ausdrucks 'definiert' wird, bedeutet dies *de facto* nichts anderes als eine Verweigerung weiterer Auskünfte über 'Gott selbst'.
- 10 D. Kinet, *Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches*, Frankfurt/M. 1977, 223, bietet folgenden Ausweg zur Rechtfertigung der für seinen Geschmack offenbar allzumenschlichen Vielfalt Gottes an: 'Jahweh, dessen Tun zwar auch in anthropomorphen Bildern ausgedrückt wird, offenbart sein tiefstes Wesen jedoch in Aktionen und Reaktionen, die deutlich das *Anthropomorphe übersteigen* und durchbrechen.' Kinet muß hier offenbar auf (unbiblische) Begriffsfelder wie 'zwar auch' und '*tiefstes Wesen*' ausweichen und zudem eine Art Gegensatz innerhalb Gottes postulieren.
- 11 Man beachte auch die Reihenfolge der ersten drei Kapitelüberschriften in Heyns, a.a.O.: 'Die openbaring' (3-16), 'Die heilige skrif' (17-36) en 'Die lewende God' (37-77). Heyns begründet dogmatische Feststellungen gewöhnlich mit biblischen Textstellen, ohne deren Zusammenhänge und Reihenfolge in der Bibel zu beachten. Dieses exegetisch zweifelhafte 'eklektische' Montage-Verfahren ist nur unter Voraussetzung seines traditionellen Offenbarungsansatzes möglich.
- 12 Vgl. die umfassende und sehr instruktive Übersicht bei Heyns, a.a.O., 18-23.
- 13 Methoden wie die sog. *analogia entis* oder irgendeine Form der *cognitio naturalis* werden, vor allem seit dem bekannten Verdikt durch K. Barth, in der Dogmatik gern verschleiert oder nicht zugegeben. Solange wir uns aber im Denkrahm einer Gegenüberstellung von 'Subjekt' und 'Objekt' bewegen und damit Gott immer nur *extra nos* in Betracht kommt, werden wir auch *analogice* reden müssen. Das Alte Testament hat damit keine Probleme, weil Gott weder nicht in dieser Weise 'isoliert' noch subjektivistisch in Dienst genommen wird.
Vgl. hierzu etwa F. Deist, 'How does a Marxist read the Bible' in *Liberation Theology and the Bible* (ed. by P.G.R. de Villiers), Pretoria 1987, 15-30, auf 18: 'Traditional 'Western' understanding of reality has been either speculative or theoretical in nature;...'
- 14 Vgl. Heyns a.a.O., 63, zur 'onbegryplikheid' sowie 'onsienlikheid' Gottes. Damit wird das Prinzip *finitum non capax est infiniti* gewahrt, ohne die 'Objektivität' Gottes anzutasten. Seine definitive Grenze findet dieser Ansatz erst in Gottes 'Reue' bzw. den sogenannten 'Anthropomorphismen'.
- 15 Solche objektiven Beschreibungen Gottes werden fast wie eine Art *prima causa* allen anderen theologischen Feststellungen zu Grunde gelegt.

- 16 Ein Psalm sollte z.B. nicht nach den Regeln einer mathematischen Gleichung beurteilt werden. Natürlich können wir den hermeneutischen 'garstigen Graben' nicht einfach überschreiten und 'biblisch denken'. Aber das entbindet uns nicht von der Notwendigkeit exegetisch-hermeneutischer Kritik an unseren eigenen dogmatischen Voraussetzungen und den ihnen zu Grunde liegenden Denkmodellen.
- 17 Wir weisen darauf hin, daß die historisch-kritische Exegese in zunehmendem Maße auf die 'Nachlässigkeit' von Redaktionen, aber andererseits auch eine erstaunliche Stabilität der Tradition, verbunden mit fast vollkommener Unbefangenheit der Redaktoren (!), angewiesen ist. Dies wirft erneut die Frage nach dem Maßstab für textkritische Unterscheidungen auf. Sollte etwa die als notwendig unterstellte objektive und damit ontisch-faktische *adaequatio* zwischen Text und Bedeutung nicht mit dem Denkansatz der biblischen Schreiber übereinstimmen, hätte dies gewisse Folgen für die gesamte Exegese. Es ist an der Zeit, die Frage nach dem unbewußten 'erkenntnisleitenden logischen Denkmodell' zu stellen.
- 18 Es wäre sehr leicht, eine lange Liste von biblischen Beispielen des *deus contra deus* (nach Maßgabe unserer Denkperspektive!) zusammenzustellen.
- 19 Vgl. Heyns, *a.a.O.*, 47-51, der Gott schon im Hinblick auf das Alte Testament christologisch oder gar trinitarisch beschreiben kann.
- 20 Die Tragweite dieser Infragestellung des Modells der ontologischen Selbstidentität wird deutlich, wenn wir daran erinnern, daß hierauf u.a. die gesamte Mathematik ($a=a$; $b=b$, etc.) sowie sämtliche IndoEuropäische Sprachen beruhen, ganz abgesehen von der gesamten abendländischen philosophischen Tradition.
- 21 C H Ratschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*, Berlin 1941.
- 22 Zum berühmten Streit zwischen Boman und Barr vgl. J Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1962. Leider ist die scharfe und treffsichere Antwort, die Boman 1968 in *Sprache und Denken. Eine Auseinandersetzung*, Göttingen 1968, gegeben hat, nur wenig bekannt.
- 23 Vgl. die Zusammenfassung bei Barr, *a.a.O.*, 13: 'Finally, and to sum up, the contrast may be expressed as the contrast between the divisive, distinction-forming, analytic type of Greek thought and the totality type of Hebrew thought.' Ideologische Hintergründe sind unübersehbar.
- 24 Bekanntlich wird dieses Modell der Wirklichkeit selbst in den Naturwissenschaften seit Einstein nicht mehr konsequent durchgehalten.
- 25 Zur theoretischen semasiologischen Grundlage dieser Überlegung vgl. Ratschow, *a.a.O.*, 29-30, der unter Bezugnahme auf die Bedeutung von *hjh* feststellt, daß sie '...für unser Denken eine unmögliche Coincidentia oppositorum ist' (*ibd.* 29). Er warnt gegen '...eine unerlaubte Übertragung westlicher Denkkategorien auf ATlichen Boden...' (*ibd.* 30). Vgl. ferner *ibd.* 51-52; dagegen Barr, *a.a.O.*, 116-117 und 253.
- 26 Vgl. B Kedar, *Biblische Semantik. Eine Einführung*, Stuttgart 1981, 70: 'Das Wort besitzt eine von jedem sprachlichen wie situativen Kontext unabhängige lexikalische Bedeutung'.
- 27 Die nicht unbedingt als 'statisch' usw. beschrieben werde muß.

- 28 Dieses methodologische Experiment könnte auch neues Licht auf diverse sprachwissenschaftliche und hermeneutische Probleme der alttestamentlichen Wissenschaft werfen, die ihrerseits aus einem uns selbstverständlichen und deshalb kaum reflektierten 'ontologischen' Denkraum entstanden sind.
- 29 Vgl. Balzer, *Die Umwandlung göttlicher und menschlicher Verhältnisse*, Marburg (diss. theol.), 161-162, wo dieses semantische 'Wortfeld' näher beschrieben wird.
- 30 Der dialogische Charakter dieses Gebrauchs des Wortes kann nicht ohne weiteres in Gott 'hineingetragen' werden.
- 31 Wir gehen hier vom realen syntagmatischen Kontext aus, obgleich wir die Grundbedeutung von *nhm*, 'bereuen; trösten' nicht in Frage stellen. Dennoch wäre die Zuordnung zu einem funktionellen paradigmatischen Wortfeld hier wenig sinnvoll, da unsere Fragestellung auf die in der Semasiologie normalerweise als bekannt vorausgesetzte linguistische Hermeneutik des gesamten Zusammenhangs abzielt.
- 32 Das sogenannte 'Wesen' und der 'Wille' Gottes werden oft als vierte Komponente dazwischen geschaltet. Damit ist im Alten Testament höchstens ein relationaler Ausdruck wie Gottes 'Angesicht' vergleichbar.
- 33 Alle Belegstellen für *nhm* lassen eindeutig erkennen, was Gott konkret 'bereut'.
- 34 Vgl. Kedar, *a.a.O.*, 61: 'Die lexikalische Bedeutung ist der allgemeine, nicht ganz akkurat bestimmbare feste Sprachinhalt des Wortes;'. Zur semantischen Grundlegung und weiterer Literatur vgl. H R Balzer, *a.a.O.*, 36-42. Nichtsdestoweniger kann man natürlich vor allem für theologisch wichtige oder gar problematische Ausdrücke, die unmittelbar auf Gott Bezug nehmen, auch theologisch begründete Variationen des Gebrauchs unterstellen — aber erst *sub specie* der allgemeinen Grundbedeutung!
- 35 Alle Belegstellen für die Wurzel werden berücksichtigt. Wir orientieren uns dabei an S Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Graz 1975, 737-738; vgl. auch Kuitert, *a.a.O.*, 237, Anm. 12.
- 36 Wir nehmen hier an, daß das Alte Testament unabhängig von der Frage nach Entsprechungen zu unseren grammatischen 'Zeiten', (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) wenigstens die Vorstellung einer Abfolge, eines Nacheinander von Ereignissen gibt, wie sie etwa in den sogenannten *tempora consecutiva* zum Ausdruck kommt.
- 37 Jede Kommunikation beruht auch (!) auf mehr oder weniger arbiträren Konventionen. Dies bedeutet aber im Prinzip keinesfalls eine Begrenzung auf die sogenannte 'funktionale Sprache', wie H Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, München 1971, es durchgehend probiert hat.
- 38 Vgl. CJ Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966, 140-141, der in diesem Zusammenhang von Gottes 'Judgement on all the gods of Egypt' spricht.

- 39 Ob das Motiv des gesamten Textzusammenhangs, die Bewahrung des Tempelplatzes, auch die 'Reue' Gottes provoziert, wird in diesem Zusammenhang nicht eindeutig zum Ausdruck gebracht. Der Kontext einer Ätiologie des Tempelplatzes bestätigt möglicherweise die Reihenfolge der Verse in BHK: Falls die Verse 16 und 17 gegen Q u.a. nicht vertauscht werden, ist eben diese relationale Kontinuität als besondere Gottesbeziehung zwischen Gott und Jerusalem der Grund für seine 'Reue'. Aber auch andernfalls wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch durch *nhm* stabilisiert und bestätigt, wenn nicht durch die versöhnende Funktion des künftigen Tempels, dann durch die Reue Davids in Relation zum Gehorsam fordernden Gott.
- 40 Man beachte das Wort *kij* in V 13!
- 41 Dementgegen hält Jona nach V 2 Gottes Reue fälschlich für eine Eigenschaft (Langmut und Geduld) Gottes und versteht Ihn in diesem Sinne *formaliter* absolut und objektiv gegenüber den konkret betroffenen Relationen. In seiner Antwort Vers 10 und 11 läßt Gott sich darauf nicht ein, sondern begründet sein Verhalten unter Hinweis auf Seine lebendige Beziehung zu den Menschen, von der er sich offenbar nicht so ohne weiteres ablösen und damit abstrahieren läßt.
- 42 Vielleicht aber auch auf das Gebet als Ausdruck eines besseren Gottesverhältnisses.
- 43 Ungeachtet seiner Souveränität wird Gott damit nicht zum unberechenbaren Dämon. Er bleibt zwar unbekannt, gewährt den Menschen aber einen gewissen grundlegenden und zuverlässigen Rahmen eines heilvollen Verhältnisses zu diesem *deus absconditus*.
- 44 Kuitert, *a.a.O.*, 5, führt den Text als Beispiel für 'JHVH's psychische reakties' an; vgl. auch Heyns, *a.a.O.*, 41, der die Stelle ebenfalls mit dem Problem des 'Anthropomorphismus' verbindet.
- 45 Der keineswegs auf etwas so Allgemeines wie eine übergeordnete 'Allwissenheit' Bezug nimmt.
- 46 Vgl. F. Stolz, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I, München 1971, Sp. 861-867. Die *leb* ist im AT bekanntlich nicht in erster Linie dem emotionalen Bereich zuzuordnen.
- 47 Vgl. Kuitert, *a.a.O.*, 237.
- 48 Man beachte wieder das motivierende *kij*.
- 49 Allerdings ist diese Beziehung ausschließlich durch Gott konstituiert, so daß Er niemals Objekt menschlicher Taten oder Funktionen werden kann.
- 50 Die ausdrückliche Verweigerung der 'Reue' impliziert bereits ihre theoretische Möglichkeit.
- 51 Wir setzen voraus, daß der Autor des Textes die Ereignisse von 587 kennt und retrospektiv beschreibt.
- 52 Heyns, *a.a.O.*, 64.
- 53 *Ebd.*

- 54 Für den Exegeten kann dies natürlich niemals *a priori* gelten.
- 55 V 29a. Vgl. W Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Göttingen 1962, 862.
- 56 Der Text will die göttlichen Voraussetzungen des Heils für Israel beschreiben.
- 57 Nur weil der Text sich nicht unmittelbar auf Gott als Verursacher dieser Relation bezieht, wird *nhm* hier gewöhnlich mit 'trösten' übersetzt. Insofern Gott aber, wie V 15b anzeigt, Israel selbst zuvor verworfen hat, schließt *nhm* hier die 'Reue' dieser Beziehung ein.
- 58 Vgl. Labuschagne, *a.a.O.*, 119-120.
- 59 Es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß der Personalsuffix nicht sowohl ein 'Objekt' des 'Trostes' als auch ein 'gegenüber' der 'Reue' bezeichnen kann.
- 60 Tatsächlich sogar *incurvatus in se*, so daß logisch nur noch ein Verhältnis Gottes zu seiner eigenen Vergangenheit möglich ist. Es überrascht nicht, daß Heyns (*a.a.O.*, 64) genau in diesem Zusammenhang die 'absolute' Betrachtung Gottes durch den Verweis auf sein Verhältnis zu den Menschen ergänzt.
- 61 Vgl. die Interpretation des Anthropomorphismus in Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1959, 84, die eine spekulative Interpretation m.E. überzeugend ausschließt.
- 62 Vgl. weiter Kuitert, *a.a.O.*, 223ff., der die 'Lichamelijkheid' Gottes im Rahmen seiner Beziehungen, nicht seines abstrakten 'Seins', auffaßt.
- 63 Götter wie Baal sind allerdings absolut und bereuen demnach nichts; vgl. Kinet, *a.a.O.*, 220-221.
- 64 Gegen S Maimela, *Proclaim Freedom to my People. Essays on Religion and Politics*, Braamfontein 1987, 83; vgl. aber auch *ibid.* 79: 'Consequently, the starting point of liberation theologians is not the Bible or some once-and-for-all-given, existent pure kerygmatic 'truths'...'. Maimela hat wohl den *deus pro nobis* bemerkt und damit auf eine Schwäche der traditionellen Theologie hingewiesen. Aber er hat Gott dann selbst funktional in sein eigenes System eingebaut. Eben diese Möglichkeit wird durch die hier beschriebenen relationale Ansicht Gottes ausgeschlossen: Seine relationale 'Veränderlichkeit' gewährleistet gerade die 'Unveränderlichkeit' der ausschließlich von Ihm als *deus pro nobis* gesetzten relationalen Rahmen!
- 65 Diese Eigenart des alttestamentlichen Gottesbegriffs hat vor allem S Terrien, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, San Francisco 1978, beschrieben.
- 66 Mit Recht stellt E P Meijering, 'De Onveranderlijkheid van God', *Kerk en Theologie*, 25/2 (1974), 132, fest: 'Het denkklimaat van onze dagen doet ons waarschijnlijk juist de veranderlijkheid van God, mens en samenleving poneren.'