

Biblisch erneuerte Theologie.
Jahrbuch für Theologische Studien

SCM

Stiftung Christliche Medien

SCM R.Brockhaus ist ein Imprint der SCM Verlagsgruppe,
die zur Stiftung Christliche Medien gehört, einer gemeinnützigen
Stiftung, die sich für die Förderung und Verbreitung christlicher
Bücher, Zeitschriften, Filme und Musik einsetzt.

© 2022 SCM R.Brockhaus in der SCM Verlagsgruppe GmbH
Max-Eyth-Straße 41 · 71088 Holzgerlingen
Internet: www.scm-brockhaus.de; E-Mail: info@scm-brockhaus.de

Satz: Daniel Keil, Jena
Druck und Bindung: Print Group Sp. z o.o.
Gedruckt in Polen
ISSN 2570-1975
ISBN 978-3-41-724176-1
Bestell-Nr. 224176000

Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien (BeTh)

Band 6 (2022)

Schwerpunktthema: Ist Gott wandelbar?

Herausgegeben für den Arbeitskreis für evangelikale Theologie
und die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie

*von Christoph Raedel und Jürg Buchegger-Müller
Henrik Homrighausen (Redaktion)*

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board)

Andreas Beck (Leuven); Roland Deines (Bad Liebenzell); Roland
Gebauer (Reutlingen); Rolf Hille (Gießen); Lydia Jaeger
(Nogent-surMarne); Karsten Lehmkuhler (Strasbourg); Eckhard
Schnabel (South Hamilton); Stefan Schweyer (Basel); Julius
Steinberg (Ewersbach); Christian Stettler (Zürich/Basel); Ulrike
Treusch (Gießen); Beat Weber (Basel); Peter Zimmerling (Leipzig).

Ist Gott unveränderbar?¹

Zur Bundestreue und Beweglichkeit Gottes im Alten Testament

Benjamin Kilchör

1. Vormerkungen: Zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik

Ich wurde eingeladen, über die Frage zu sprechen, ob Gott unveränderbar ist und ich habe versucht, zunächst einmal zu verstehen, worauf die Frage eigentlich abzielt. Worin besteht ihre theologische Brisanz? Was steht auf dem Spiel? Das Eine ist natürlich, was mit der Lehre von der Unveränderbarkeit Gottes ausgesagt werden will und was nicht. Was genau meint Unveränderbarkeit? Das andere ist, inwiefern das Alte Testament in diese Fragestellung involviert ist. Über Letzteres möchte ich einige Vorbemerkungen machen.

Man kann vom Thema her kommend im Grunde zwei verschiedene Fragen formulieren. Entweder: Stützt das Alte Testament die Lehre von der Unveränderbarkeit Gottes? Oder: Hilft die Lehre von der Unveränderbarkeit Gottes, das Alte Testament besser zu verstehen? Hinter diesen beiden Fragen stehen verschiedene Denkrichtungen zwischen Exegese und Dogmatik: Möchte ich aus dem Bibeltext Dogmen gewinnen oder möchte ich mithilfe von Dogmen den Bibeltext besser verstehen? Meinem Eindruck nach wird meist von der Exegese zur Dogmatik hin gedacht, aber nicht so sehr in die Gegenrichtung.² Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass zuerst die exegetische Arbeit von den Bibelwissenschaftlern geleistet wird und dann die systematische Theologie versucht, aus den Resultaten der Exegese Lehrsätze zu formulieren. Die begriffliche Systematisierung biblisch-exegetischer Einsichten in Lehrsätzen

¹ Vortrag gehalten an der AfeT-Studienkonferenz 2021 in Burbach-Holzhausen. Der mündliche Stil wird beibehalten.

² Diese Einschätzung bezieht sich nicht auf die hermeneutische Fachdiskussion, sondern ist meine persönliche Wahrnehmung, wie im theologischen und kirchlichen Kontext die verschiedenen theologischen Fachbereiche oft aufeinander bezogen werden, teilweise bis hin in den Aufbau der Lehrpläne an theologischen Seminaren: Startpunkt ist der Bibeltext, Endpunkt die kirchliche Praxis.

führt dann weiter zur „Umsetzung“ in der praktischen Theologie. Die Bibel ist dann wie ein Steinbruch, aus dem von Exegeten Steine herausgehauen werden, die dann von den Systematikern veredelt werden, bevor sie von den Praktologen an die Kundschaft gebracht werden können. Das Hauptproblem an dieser Verhältnisbestimmung besteht darin, dass sie davon ausgeht, dass der Bibeltext das Uneigentliche und das Dogma das Eigentliche ist. Das biblische Wort ist dann nur dafür da, dass in handwerklich guter Arbeit die Essenz daraus gewonnen werden kann. Hat man die rechten Dogmen, dann braucht man das biblische Wort eigentlich nicht mehr, höchstens zur Überprüfung der Dogmen.

Ich möchte mich stark machen für eine andere Verhältnisbestimmung, die ich folgendermaßen auf den Punkt bringen würde: Das biblische Wort ist das göttliche Wort. In diesem Wort ist das Leben, es ist das Wort, in dem die ganze Schöpferkraft Gottes enthalten ist. Darum ist das biblische Wort das Eigentliche, das Dogma ist das Uneigentliche. Ein Dogma muss sich daran messen lassen, ob es hilft, das biblische Wort besser zu verstehen und Irrtümer abzuwehren. Es muss dem biblischen Wort gegenüber also eine dienende Funktion einnehmen. In seiner *Einführung in das Christentum* hat Joseph Ratzinger in diesem Sinne den treffenden Satz formuliert, das Dogma sei „immer wesentlich auch Sprachregelung, die rein gedanklich gesehen auch anders hätte ausfallen können, die aber doch eben als Sprachform ihren Sinn hat: Zusammenführung in die Gemeinsamkeit des bekennenden Wortes hinein“.³ Das Dogma kommt dann nicht nur vom Wort her, sondern es führt auch wieder in das Wort zurück. Ähnlich definiert der Alttestamentler Gary A. Anderson in seinem Buch *Christian Doctrine and the Old Testament* mit dem bezeichnenden Untertitel *Theology in the Service of Biblical Exegesis*, „that the theological doctrines need not to be a hindrance to exegesis but, when properly deployed, play a key role in uncovering the text’s meaning“.⁴ Dogmen gehören dann zum Werkzeugkasten des Exegeten: Sie helfen ihm, den Text recht zu verstehen. Tauglich sind sie, wenn sie den Text erhellen, untauglich, wenn sie seinen Sinn verdunkeln.

Das klarste Beispiel für eine solche Verhältnisbestimmung von Exegese und Dogmatik ist wohl die in Chalcedon formulierte Zweinaturenlehre. Ver-

³ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 2000, 88.

⁴ Gary A. Anderson, *Christian Doctrine and the Old Testament*. *Theology in the Service of Biblical Exegesis*, Grand Rapids 2017, xi.

stehe ich das Dogma als die Essenz der Exegese und lese das Chalcedonense, um das Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Christus zu ergründen und endgültig zu definieren, so kann ich nach der Lektüre – unvermischt, ungewandelt, ungetrennt und ungeschieden – nur mit Faust sagen: „Da steh’ ich nun, ich armer Tor, und bin so klug als wie zuvor!“ Wie hat man sich diese Reihe von Verneinungen denn konkret vorzustellen?!

Man kann das Chalcedonense aber auch anders verstehen, nämlich als Lesehilfe für die Heilige Schrift: Es dringt mit seiner Zweinaturenlehre nicht in das Geheimnis der Inkarnation ein, es will uns nicht helfen, eine klare Vorstellung dieses Geheimnisses zu erlangen, sondern es bewahrt durch eine Reihe von Verneinungen dieses Geheimnis gegen Versuche des Eindringens. Es weist Irrtümer und Einseitigkeiten zurück, die dazu führen würden, dass wir Gott rationalistisch ergründen möchten, anstatt ihn anzubeten, und die dazu führen würden, dass das biblische Wort uns gerade darum verschlossen bliebe, weil wir es zur Befriedigung intellektueller Neugier hören würden und nicht, um darin das Leben zu finden.

In diesem Sinne möchte ich mich nun auch dem Thema dieser Tagung zuwenden. Die Frage ist dabei nicht, wie wir den Lehrsatz von der Unveränderbarkeit Gottes als für sich dastehenden Lehrsatz biblisch belegen oder widerlegen können, sondern wie weit die Sprachregelung von der Unveränderbarkeit Gottes uns hilft, das biblische Wort zu verstehen, und wo diese Sprachregelung ergänzungs- oder erklärungsbedürftig ist, um Irrtümer zu vermeiden, die dazu führen würden, dass wir dem biblischen Wort Gewalt antun müssten, anstatt dass wir uns in seine Gewalt begeben. Das bedeutet auch, dass ich nicht mit einem vordefinierten dogmatischen Konzept von „Unveränderbarkeit“ an die Texte herangehe, sondern mit der offenen Frage, in welchem Sinne die Rede von der Unveränderbarkeit Gottes hilfreich ist, um Gottes Reden und Handeln in der Bibel zu verstehen.

Im Rahmen dieses Beitrags wird es natürlich nicht möglich sein, alle relevanten alttestamentlichen Passagen zur Unveränderbarkeit Gottes zu diskutieren. Die Auswahl einiger Stellen versucht, verschiedene Aspekte exemplarisch zu beleuchten, ist bis zu einem gewissen Grad aber auch willkürlich. Dennoch meine ich, dass die nicht behandelten Texte keine wesentlich neuen Aspekte enthalten, dass mit der hier getroffenen Auswahl also die zentralen Fragen zur Sprache kommen.

2. Der unveränderbare Gott

Sucht man nach dem hebräischen Verb שנה, das „verändern“ oder „sich ändern“ (auch „sich verkleiden“, siehe 1 Kön 14,2) bedeutet, so findet sich nur eine einzige alttestamentliche Bibelstelle, in welcher dieses Wort in verneinter Form auf Gott bezogen wird: Maleachi 3,6. Es ist die expliziteste Aussage über die Unveränderbarkeit Gottes im Alten Testament und eignet sich damit gut zum Einstieg. Was ist hier genau über Gott ausgesagt?

כי אני יהוה לא שנית
ואתם בני יעקב לא בלייתם

Denn ich, Jahwe, verändere mich nicht
und ihr, Söhne Jakob, hört nicht auf/endet nicht.

Der Vers ist in zwei syntaktisch parallelen Sätzen formuliert, die jeweils mit einem Personalpronomen (ich//ihr) beginnen, gefolgt von einer Namensnennung (Jahwe//Söhne Jakob) und einem verneinten Verb (verändere mich nicht//hört nicht auf). Diese Parallelformulierung zeigt, dass die Rede von der Unveränderbarkeit Jahwes hier in einem relationalen Kontext gebraucht wird, sich also auf das Gegenüber von Jahwe und Israel bezieht. Weiter verbindet sich die Rede von der Unveränderbarkeit mit der betonten Nennung des Gottesnamens („ich, Jahwe“). Beides, das relationale Gegenüber von Gott und Israel sowie die betonte Nennung des Gottesnamens, weist auf einen bundes-theologischen Kontext hin, finden sich doch im Alten Testament sowohl die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 6,3) wie auch die Bundesformel (Ex 6,7), die Gott und Volk einander zuordnet (Israel ist das Volk Jahwes, Jahwe ist der Gott Israels), erstmals im Zusammenhang mit der Befreiung Israels aus Ägypten. Und schließlich deutet die Parallelstellung der beiden Verben eine Gegenüberstellung von Jahwe und den Söhnen Jakob an.⁵ Was damit gemeint

⁵ Anders Raymond R. Hausoul, Das Buch Maleachi, in: Helmuth Pehlke (Hg.), Das Buch Haggai und Das Buch Maleachi, (Edition C 43), Witten 2011, 471, der Mal 3,6 mit „Denn ich bin Jahwe, unverändert; und ihr seid Jakobssöhne, unaufhörlich“ übersetzt und daraus schließt, dass nicht nur Jahwe im Guten, sondern auch Israel im Bösen als unveränderbar angesprochen wird. Die Personalpronomen mit Namensnennung werden dabei als Nominalsätze gedeutet, die Verben in sich auf die Nominalsätze beziehenden Adverbien umformuliert. Da beide Teilverse aber ein flektiertes Verb enthalten, überzeugt diese Deutung aus sprachlichen Gründen nicht. Siehe Jan P. Lettinga/Heinrich von Siebenthal, Grammatik des Biblischen Hebräisch,

ist, dass die Söhne Jakob „nicht aufhören“ oder „nicht enden“, ist nicht ganz einfach zu deuten. Es könnte besagen, dass, während Gott sich nicht verändert, die Söhne Jakob nicht aufhören, sich zu verändern. Dann wäre aber für den zweiten Satz sinngemäß das Verb *שנה* in Infinitivform zu ergänzen, was die syntaktische Parallelstruktur aufbrechen würde. Die Septuaginta und die Peschitta beziehen das Aufhören auf den folgenden Vers, in dem Sinne, dass den Söhnen Jakob vorgeworfen wird, dass sie von den Vergehungen der Väter und vom Bundesbruch nicht abgelassen haben. Auch diese Auslegung wird aber der Parallelstruktur nicht gerecht. Am überzeugendsten scheint mir die Deutung, dass Gott sich nicht verändert und dass darum die Söhne Jakob nicht „an ihr Ende kommen“ im Sinne von „zerstört werden“.⁶ Folgt man dieser Deutung, so ist die Unveränderbarkeit Gottes seine Bundestreue; das heißt, sie ist der Grund dafür, dass die Nachkommen Jakobs noch immer bestehen, obwohl sie seit den Tagen ihrer Väter von Jahwes Satzungen⁷ abgewichen sind (Mal 3,7).

Das Verb *שנה* wird im Alten Testament nur an einer weiteren Stelle verneinend in Bezug auf Gott gebraucht, dort allerdings nicht in Bezug auf sein Wesen, bzw. seine Person (für die in Mal 3,6 betont der Gottesname genannt wird), sondern in Bezug auf sein Reden: Psalm 89,35. Die Rede von der Unveränderbarkeit Jahwes in Maleachi 3,6 hat damit ihre engste sprachliche Parallele in diesem Psalmvers:

לא אחלל בריתי
ומוצא שפתי לא אשנה

Nicht werde ich meinen Bund entweihen
und die Äußerung meiner Lippen nicht ändern.

Im Zusammenhang geht es hier um die Davidsverheißung aus 2. Samuel 7.⁸ Diese Davidsverheißung wird in Psalm 89,21–30 ausführlich in Erinnerung

Gießen 2016, 194 [Hervorhebung BK]: „Nominalsatz (auch ‚verbloser Satz‘; der Bezug auf den gemeinten Sachverhalt, die Satzaussage, geschieht ohne [finites] Prädikatsverb [...])“.

⁶ So z.B. Ralph L. Smith, *Micah–Malachi*, (WBC 32), Dallas 1984, 330 („But you, Sons of Jacob, have not come to an end“) und Andrew E. Hill, *Malachi*, (AB 25D), New Haven/London 2008, 291 („And so you, O descendants of Jacob, you have not been destroyed“).

⁷ Jahwes „Satzungen“ begegnen im Alten Testament zum ersten Mal in Ex 12,24, dort für die Anweisungen zum Passafest. Auch dies unterstreicht noch einmal den bundestheologischen Kontext von Mal 3,6.

⁸ Siehe Beat Weber, *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart 2003, 111.

gerufen, bevor dann die Verse 31–33 davon sprechen, dass Davids Nachkommen, denen die Verheißung gilt, das Gesetz Gottes verlassen, so dass Gott ihre Sünde heimsucht. V.34 betont dann aber, dass Gott trotz dieser Sünde und trotz der Heimsuchung seine Gnade nicht von David nimmt und seine Treue nicht bricht. Darauf folgt nun der zitierte Vers, dass Gott seinen Bund nicht entweihen und die Äußerung seiner Lippen nicht ändern wird. Wird in Maleachi 3,6 das Verb שנה auf Jahwe selber bezogen („ich verändere mich nicht“), so bezieht es sich hier auf das von ihm gesprochene Wort, das in der Parallelstruktur dieses Psalmenverses sein Pendant in ברית (Bund) hat. In der Sache ist damit aber das gleiche ausgesagt, denn die Äußerungen der Lippen Jahwes ändern sich nicht, weil Jahwe selbst sich nicht ändert und seinen Bund nicht entweihen wird. Sowohl die Unveränderbarkeit Jahwes (Mal 3,6) wie auch die Unveränderbarkeit der Äußerung seiner Lippen (Ps 89,35) zielen auf seine Bundestreue, gerade im Gegensatz zur Bundesuntreue Israels (Mal 3,7; Ps 89,31–33). Gottes Unveränderbarkeit ist seine Treue, gerade sie ist es, die Gott von seinem Bundesvolk, das immer wieder bundesbrüchig wird, unterscheidet.

Ist Maleachi 3,6 der expliziteste alttestamentliche Text zur Unveränderbarkeit Gottes, so ist der Bileamsspruch in Numeri 23,19 vielleicht der bekannteste. Das Verb שנה taucht dabei aber überhaupt nicht auf, stattdessen wird verneint, dass Gott lüge und bereue. Ausgesagt ist damit dasselbe, was schon in den bisherigen beiden Texten betont wird, nämlich dass Gott seine Zusagen einhält:

לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם
ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה

Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, und ein Menschensohn, dass er
bereue.

Sollte er sprechen und nicht tun, und reden und nicht ausführen?

Auch hier macht sich der Unterschied zwischen Gott und Mensch daran fest, dass Gott weder lügt noch bereut, d.h. dass er das, was er gesprochen hat, auch ausführt. Diese Aussage stammt von Bileam, der im Erzählzusammenhang von Balak den Auftrag bekommen hat, Israel zu verfluchen. Da Gott aber Israel bereits seinen Segen zugesagt hat (Num 22,12), gelingt es Bileam nicht, den Fluch auszusprechen. Bileam muss einräumen

(Num 23,20): „Siehe, zu segnen ist mir befohlen; er hat gesegnet, und ich kann's nicht wenden“. Die Unveränderbarkeit von Gottes Wort bedeutet zugleich die Veränderbarkeit von Menschenwort: Da sich das Wort Gottes nicht wenden und verändern lässt, muss Bileam sein intendiertes Wort ändern und segnen statt fluchen. Die Unveränderbarkeit Gottes ist Garant für seine Verheißung, für den Bund und für den damit verbundenen Segen über sein Bundesvolk. Die Sprachregelung der „Unveränderbarkeit Gottes“ hat hier ihr Recht darin, dass die Bundestreue Gottes im Sinne seines Festhaltens am gesprochenen Wort gerade daran festgemacht wird, dass Gott Gott ist und nicht Mensch, d.h. sie wird in seinem Gottsein verankert.

Dieser Zusammenhang findet sich auch in Jesaja 41, wo Gott sein Heil ankündigt und dann sagt (Jes 41,4):

מן פעל ועשה קרא הדורות מראש אני יהוה ראשון ואת אחרנים אני הוא

Wer hat es gewirkt und getan? Der die Generationen ruft von Anbeginn.
Ich, Jahwe, der Erste, und bei den Letzten bin ich es.

Die etwas schwer verständliche Formulierung „bei den Letzten bin ich es“, welcher die Aussage, dass Jahwe der Erste ist, vorausgeht, wird oft dahingehend verstanden, dass Jahwe bei den Letzten noch derselbe ist, der er als der Erste schon war.⁹ So paraphrasiert Shalom Paul: „I am the eternal Lord: I was first, and I will continue to be He until the last beings expire“.¹⁰ Im Kontext des synchron gelesenen Jesajabuches wird damit ein Bogen geschlagen von der ersten Schöpfung zur neuen Schöpfung. Auch hier befinden wir uns in einem bundestheologischen Kontext, beginnt doch das Jesajabuch mit der Anrufung von Himmel und Erde als Zeugen, dass Israel bundesbrüchig geworden ist (Jes 1,2; vgl. Dtn 30,19) und mündet in die Verheißung der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17), die nichts mehr von der Bundesuntreue Israels wissen. Der neue Himmel und die neue Erde werden so grundlegend neu sein, dass man der vorherigen nicht mehr gedenken wird (Jes 65,17b). Doch Jahwe ist derselbe, der Erste, schon bei der Schöpfung zu Anbeginn der Zeiten, und immer noch, wenn die alte Schöpfung vergangen und alles neu geworden ist.

⁹ So übersetzt etwa Luther 1984 mit „und bei den Letzten noch derselbe“, ebenso die revidierte Elberfelder.

¹⁰ Shalom M. Paul, *Isaiah 40–66: Translation and Commentary*, (ECC), Grand Rapids 2012, 161.

Im Kontext des synchron gelesenen Jesajabuches ist also von einer Diskontinuität der Schöpfung die Rede, die letztlich in der Bundesuntreue Israels ihren Grund hat, die eine vollständige Erneuerung der Schöpfung erfordert. Nur Jahwe wird nicht erneuert, er bleibt der gleiche, was Jesaja 41,4 mit dem Merismus der beiden Extreme des zeitlichen Anfangs und Endes betont. In einfacherer Formulierung findet sich dies dann in Jesaja 44,6 und 48,12, wo Gott sich als der Erste und der Letzte benennt.

Diese zeitliche Dimension der Kontinuität Gottes verbindet sich auch hier mit dem Gottesnamen Jahwe, der wiederum mit **אני יהוה** betont wird. Auch hier zielt die Kontinuität Gottes auf das Heil Israels ab, so dass wenige Verse später zweimal ein göttliches „Fürchte dich nicht!“ ausgesprochen wird (41,10.14), dem sich beim ersten Mal die begründende Zusage „Denn ich bin mit dir!“ (**כי עמך אני**) anfügt.

Die Verbindung von Gottesnamen und der Zusage „Ich bin mit dir“ führt uns in die Berufungsgeschichte Moses in Exodus 3, in der Mose Gott nach seinem Namen fragt, worauf Gott antwortet: **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה** – „ich werde sein, der ich sein werde“, um nachzuschieben: „So sollst du zu den Israeliten sagen: **אֶהְיֶה** – ‚ich werde sein‘, der hat mich zu euch gesandt“ (Ex 3,14). Auch wenn die futurische Übersetzung möglicherweise diejenige ist, die am nächsten liegt, da **אֶהְיֶה** im Sprachgebrauch am häufigsten futurisch verwendet wird,¹¹ ist der Satz enigmatisch und lässt verschiedene Zeitformen zu, so dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anklingen. Ich stimme darum T. Desmond Alexander zu, dass der Satz „most likely conveys the idea that God will be true to his own nature: ‚I will be who I am‘ or ‚I am who I will be“.¹² Man kann sich darauf verlassen, dass Gott der ist, der Gott ist. Die schon inneralttestamentlich einsetzende Deutung dieses Namens, wie wir sie bei Jesaja finden, aber auch neutestamentlich z.B. in der Johannesoffenbarung (z.B. Offb 1,4.8), die darauf abzielt, dass Gott über die Zeiten hinweg derselbe und verlässlich ist, dass er am Anfang schon da ist und auch am Schluss da sein wird, findet ihren Ausdruck auch in der Übersetzung der Septuaginta, die **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה** mit *Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν* übersetzt – „ich bin der Seiende“ – und sie damit als Wesensaussage interpretiert.

Kehren wir nochmals kurz zurück zu Jesaja 41,4b („Ich, Jahwe, der Erste, und bei den Letzten bin ich es“), so führt die Schlussformulierung „bin ich

¹¹ So z.B. Helmut Utzschneider/Wolfgang Oswald, Exodus 1–15, (IEKAT), Stuttgart 2013, 128.

¹² T. Desmond Alexander, Exodus, (AOTC 2), London/Downers Grove 2017, 89.

es“ (אני הוא) noch zu einem weiteren Text, nämlich ins Moselied, wo sich diese Formulierung zum ersten Mal findet (Dtn 32,39):¹³

ראו עתה כי אני הוא אני הוא ואין אלהים עמדי
אני אמת יאהיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל

Seht nun, dass ich, ich es bin und es ist kein Gott neben mir.
Ich töte und mache lebendig, ich zerschlage und ich, ich heile. Und es ist
niemand, der aus meiner Hand rettet.

Das betonte Ich, das in diesem Vers gleich viermal vorkommt, stellt Gott den Göttern gegenüber, auf die – so die vorhergehenden Verse – Israel in seinem Götzendienst vertraut hat. Während Gott auch am Ende noch da und derselbe ist, bleibt von diesen Göttern nichts übrig. Die Unveränderbarkeit Gottes unterscheidet Gott damit nicht nur von den Menschen (Num 23,19), sondern auch von den Göttern.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die alttestamentliche Rede von der Unveränderbarkeit Gottes immer auf das Bundesverhältnis von Gott zu seinem Volk abzielt und seine Bundestreue garantiert. Während die Menschen diese Bundestreue nicht erbringen können und auch die Götter es nicht wert sind, Vertrauen in sie zu setzen (Dtn 32,37–38), überdauert Gott alles und ist auch am Schluss noch da und derselbe. Die biblischen Texte zur Unveränderbarkeit Gottes interessieren sich nie im Sinne theologischer Spekulation für die Ergründung des Wesens Gottes an sich, sondern beziehen sich immer auf das Gegenüber von Gott und seinem Bundesvolk und sprechen damit über die Bundestreue Gottes. Dies trifft auch zu für Exodus 3,14, wo die Deutung des Gottesnamens ja gerade darauf abzielt, dass Gott in der Befreiung Israels aus Ägypten verlässlich ist. Dennoch halte ich die stärker ontologische Übersetzung der Septuaginta für berechtigt (die Übersetzungsalternative wäre ja die Festlegung auf eine Zeitform anstelle des zeitlosen Partizips), da natürlich die Bundestreue Gottes in seinem Wesen gründet. Denn es ist gerade der Gottesname, der sein Wesen offenbart und ihn wesensmäßig von Menschen und Göttern unterscheidet.

Kurz zusammengefasst lässt sich also sagen, dass die Unveränderbarkeit Gottes in den untersuchten alttestamentlichen Texten seine Bundestreue gegenüber seinem Volk bezeichnet, die in seinem Wesen verankert ist und

¹³ Siehe Paul, Isaiah 40–60 (s. Anm. 6), 161.

ihn von Göttern und Menschen unterscheidet. Anhand von alttestamentlichen Texten, die gegen die Unveränderbarkeit Gottes sprechen, stellt sich nun aber die Frage, inwiefern diese Sprachregelung auch ihre Grenzen hat, bzw. was damit nicht ausgesagt sein kann.

3. Der bewegliche Gott

In einem Essay, in welchem der Alttestamentler Walter Brüggemann vier alttestamentliche Gebete untersucht, formuliert und problematisiert er folgendes Verständnis von der Unveränderbarkeit Gottes:

Unser übliches Verständnis von Gott behauptet, dass Gott statisch, fixiert, lokalisierbar und unbeweglich ist. Sich zu einem Gott der Stabilität und Unbeweglichkeit in Beziehung zu setzen, erfordert Sorgfalt, Gelehrigkeit und Gehorsam. Wie auch immer, eine solche Beziehung nimmt auch an, dass auf der einen Seite die Last ganz auf dem zweiten Partner (Israel) liegt – der erste Partner (Gott) bleibt im Grunde konstant und bewegt sich nicht. Daher ist es in menschlicher Verantwortung, dass die Beziehung funktioniert.¹⁴

Ob die Leservereinnahmung durch die Formulierung „unser übliches Verständnis“ wirklich gerechtfertigt ist, sei dahingestellt. Auffällig ist, dass Unveränderbarkeit (lat. *immutabilitas*) hier auch als Unbeweglichkeit (lat. *immobilitas*) verstanden wird, so dass im Grunde genommen nur der Mensch als Gegenüber zu Gott agiert und im Bundesverhältnis von Gott und Mensch die Verantwortung ganz beim Menschen verortet wird.

Unter dem Titel *Der bewegliche Gott* (bezeichnenderweise nicht unter dem Titel *Der veränderbare Gott*) hat Jan-Dirk Döhling eine umfassende Studie zur Reue Gottes im Alten Testament vorgelegt.¹⁵ Ist die Sprachregelung von der Unveränderbarkeit Gottes damit kompatibel, dass das Alte Testament auch von der Reue Gottes spricht? Setzt „Reue“ nicht immer auch „neue

¹⁴ Walter Brüggemann, Gebet als gewagter Tanz: Vier biblische Beispiele, in: Walter Brüggemann, Polyphonie und Einbildungskraft. Aufsätze zur Theologie des Alten Testaments. (Wiener Alttestamentliche Studien 4), Frankfurt 2004, 277–290 (hier: 277).

¹⁵ Jan-Dirk Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, (HBS 61), Freiburg 2009.

Einsicht“ und damit Veränderung voraus? Die Studie Döhling's zielt nicht auf eine systematisch-theologische Verarbeitung der biblischen Rede von der Reue Gottes und will das Thema nicht auf den Begriff bringen, sondern die Brisanz und das theologische Gewicht der Reueaussagen zur Sprache kommen lassen.¹⁶

Eine besonders interessante Passage, die Döhling einführend erwähnt und dabei die klassischen und reformatorischen Ausleger rügt, dass sie diese im Reuediskurs durchgehend außer Acht gelassen haben, ist Hosea 11,8–9.¹⁷ Es handelt sich gewissermaßen um das Gegenstück zu Numeri 23,19, wo es heißt, dass Gott kein Mensch ist, dass er lüge und kein Menschenkind, dass ihn etwas gereue. Im Hintergrund steht, noch einmal zur Erinnerung, dass Gott es Bileam verweigert, Israel zu verfluchen, da Gott zu seinem Segen steht. Für sich genommen, könnte man aus Numeri 23,19 ableiten: Reue = menschlich → Gott ≠ Mensch → Reue ≠ göttlich. Nun lesen wir jedoch in Hosea 11,8–9:

אֵךְ אֶתְנַךְ אִפְרַיִם אֶמְגַּנֵּךְ יִשְׂרָאֵל אֵךְ אֶתְנַךְ כַּאֲדָמָה אֲשִׁימָךְ כְּצַבְאִים
נִהְפַךְ עָלַי לְבִי יָחַד נִכְמְרוּ נְחוּמִי
לֹא אַעֲשֶׂה הָרוֹן אִפִּי לֹא אָשׁוּב לְשַׁחַת אִפְרַיִם
כִּי אֵל אֲנִכִּי וְלֹא אִישׁ בְּקֶרֶבְךָ קְדוֹשׁ וְלֹא אֲבוֹא בְעִיר

Wie sollte ich dich preisgeben, Efraim, und dich ausliefern, Israel. Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich hinstellen wie Zebojim?
Es wendet sich gegen mich mein Herz, all mein Mitleid wird erregt.
Nicht will ich tun nach dem Grimm meines Zorns und nicht wiederholen,
Efraim zu vernichten.
Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, in deiner Mitte der Heilige. Und
ich werde nicht kommen in Erregung.

Wichtig für das Verständnis dieses Textes ist, dass gleich im vorangehenden Vers Gott über sein Volk sagt, es sei nicht in der Lage, sich ihm zuzuwenden. Doch diese Wende, die das Volk nicht vollziehen kann, die vollzieht nun Gottes eigenes Herz. Im Unterschied zum Menschen ist Gott stark genug für diese Wende. Döhling formuliert, „dass Gott nach Hos 11,9 gerade auch den *Vollzug* der Reue über die Vernichtungsabsicht gegen Israel *mit* der Differenz

¹⁶ Döhling, *Der bewegliche Gott* (s. Anm. 15), 10.

¹⁷ Döhling, *Der bewegliche Gott* (s. Anm. 15), 42–43.

zum Menschen begründet“.¹⁸ In anderen Worten: „Gott ist zu der Umkehr fähig, die Israel stets verweigerte“.¹⁹ Man kann an die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Pharao denken, als Beispiel dafür, dass ein unbewegliches, d.h. verstocktes Herz gerade ein Zeichen von Schwäche und Unterlegenheit ist. Gottes Herz ist frei und kann sich darum vom Zorn zur Gnade wenden.

Legt man den Fokus nur auf die Reue, so scheint zwischen Numeri 23,9 und Hosea 11,9 in der Tat ein Gegensatz vorzuliegen, da einmal die Reue als menschliche Schwäche erscheint, die Gott nicht hat, das andere Mal dagegen als eine Stärke Gottes, die dem Menschen abgeht. Man sollte allerdings beachten, dass es durchaus ein *tertium comparationis* gibt, das meines Erachtens darauf hinweist, dass es sich bei der Reue Gottes in Hosea 11,9 um eine Beweglichkeit Gottes innerhalb seiner Unveränderbarkeit handelt: Auch in Hosea 11,9 haben wir nämlich den Bundeskontext und die Reue Gottes in Hosea 11,9 zielt genauso auf seine Bundestreue wie seine Nichttreue in Numeri 23,9. Gegenstand der Unveränderbarkeit Gottes ist also seine Bundestreue, sein Mitleid auch angesichts der menschlichen Unfähigkeit zur Bundestreue und damit dient die Beweglichkeit von Gottes Reue in Hosea 11,9 gerade dazu, dass der Zorn Gottes in Mitleid umschwenkt, so dass Gott treu bleibt.

Entsprechend kommt Döhling ganz am Ende seiner Studie auch zur Schlussfolgerung, dass die Reue nicht zu den Eigenschaften Gottes gehört, sondern den Eigenschaften Gottes gegenübersteht und diese für ihre jeweiligen Realisierungen offenhält:

Als solches beschreibt sie [die Reue] Gottes *Bewegung* zwischen den beiden in sich spannungsvollen *und* unaufgebbaren Eigenschaftspolen der Gerechtigkeit und der Liebe. Zwischen ihnen eröffnet sie Möglichkeiten der Vermittlung und beschreibt diese Vermittlung als Möglichkeit zwischen Gott und Mensch.²⁰

Eines der meistdiskutierten Beispiele für die Reue Gottes ist die Flutgeschichte. Viele denken aber zunächst, die Reue Gottes zeige sich nach der Flut darin, dass er den Regenbogen schenkt als Zeichen dafür, dass es nie

¹⁸ Döhling, Der bewegliche Gott (s. Anm. 15), 43.

¹⁹ Döhling, Der bewegliche Gott (s. Anm. 15), 364.

²⁰ Döhling, Der bewegliche Gott (s. Anm. 15), 529.

mehr eine solche Flut geben wird (Gen 9,11–17). Tatsächlich ist in der Flutgeschichte von der Reue Gottes die Rede, aber eben nicht nach, sondern *vor* der Sintflut (Gen 6,5–6):

וִירָה יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ
וְכָל יֵצֵר מַחֲשַׁבֶּת לְבוֹ רָק רָע כָּל הַיּוֹם
וַיִּנָּחַם יְהוָה כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ
וַיִּתְעַצֵּב אֶל לְבוֹ

Und Jahwe sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war
und alles Streben der Pläne seines Herzens nur böse den ganzen Tag.
Und es reute Jahwe, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte
und er war bekümmert in seinem Herzen.

Die Reue Gottes bezieht sich hier auf die Erschaffung des Menschen und sie wird dadurch ausgelöst, dass Gott „sieht“ und zwar, dass die Bosheit der Menschen groß ist. Dieses Sehen Gottes, dem seine Reue über die Erschaffung des Menschen folgt, ruft natürlich sein Sehen nach der Erschaffung des Menschen in Erinnerung,²¹ das zum Prädikat „gut“ führte (Gen 1,31). Die Reue Gottes ist hier also nicht ein Stimmungswechsel bei gleichbleibenden Umständen, sondern ein neues Sehen Gottes führt zu einem gegensätzlichen Urteil – aufgrund der ganzen Geschichte, die in den dazwischenliegenden vier Kapiteln erzählt wurde – und lässt ihn das Urteil über die Erschaffung des Menschen revidieren.

Die Reue lässt Gott an dieser Stelle nicht von Gnade zu Gericht umschwenken, da Gnade voraussetzen würde, dass schon vorher das Urteil über die Bosheit der Menschen steht. Die Reue wird vielmehr durch eine Neueinschätzung der Lage ausgelöst, sozusagen durch neue Sinneswahrnehmungen aufgrund einer veränderten Situation und sie löst zunächst aus, dass Gott beschließt, dem, was nicht mehr gut, sondern nunmehr böse ist, seinen erhaltenden Segen zu entziehen und es stattdessen mit seinem vernichtenden Fluch zu belegen. Dass die Menschheit trotz Vernichtungsbeschluss erhalten bleibt, wird in der Erzählung nicht auf eine weitere Reue Gottes zurückgeführt, als ob es ihn dann doch reute, die Menschheit zu vernichten und er darum im letzten Moment noch Noah erwählt; vielmehr heißt es im direkt auf den Vernichtungsbeschluss (6,7) formulierten Vers: „Aber Noah fand Gnade vor dem

²¹ Siehe Georg Fischer, Genesis 1–11, (HThKAT), Freiburg 2018, 383.

HERRN“ (Gen 6,8). Gründe werden dafür nicht genannt, es wird aber deutlich, dass mit dem Beschluss zur Vertilgung der Menschen vom Erdboden (V.7) sogleich der Beschluss fällt, in Noah das Überleben der Menschheit zu sichern.

Das Motiv eines unbeweglichen menschlichen Herzens, das in Hosea 11 dem beweglichen Herz Gottes gegenübersteht, findet sich auch in der Flutgeschichte, da auch nach dem Neuanfang mit Noah und seiner Familie das Urteil Gottes über dem menschlichen Herzen unverändert bleibt. Doch ist die Bosheit des menschlichen Herzens zuerst Grund für die Flut, so macht das auch nach der Flut bleibend böse menschliche Herz (das dann sofort in Genesis 9,18–25 zutage tritt) deutlich, dass nicht eine Veränderung des Menschen, sondern nur eine Bewegung Gottes vom Gericht zur Gnade das menschliche Überleben sichern kann (Gen 8,21):

וירח יהוה את ריח הניחח ויאמר יהוה אל לבו
לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם
כי יצר לב האדם רע מנעריו
ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי

Und es roch Jahwe den Geruch der Beschwichtigung und es sprach Jahwe
zu seinem Herzen:
Ich will nicht fortfahren, den Erdboden weiter zu verfluchen um des
Menschen willen,
denn das Streben des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an;
und ich will nicht weiter fortfahren, alles Lebendige zu schlagen, wie ich
getan habe.

Sowohl in Genesis 6,5–6 wie in Genesis 8,21 ist die Rede von des Menschen und Gottes Herz. Während das Menschenherz beide Male unverändert als „böse“ beurteilt wird,²² ist das Herz Gottes nach Genesis 6,6 bekümmert, bevor Gott in Genesis 8,21 sein eigenes Herz anspricht, um dem Gericht ein Ende zu setzen. Interessant dabei ist, dass Gott nicht nur beschließt, das Lebendige nicht mehr zu schlagen, sondern auch, den Erdboden nicht mehr zu verfluchen, was sich auf Genesis 3,17 bezieht. Der Noahbund zielt also

²² Siehe zum menschlichen Herz in der Urgeschichte Herbert H. Klement, *Mensch und Sünde in der Urgeschichte*, in: Rolf Hille/Herbert H. Klement (Hg.), *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie*, (STM 10), Gießen/Basel 2004, 60–88 (hier: 82–85).

nicht nur auf die Sintflut, sondern auch auf die Bodenverfluchung bei Adam. So wird Noah auf fruchtbarem Boden zum ersten Winzer (Gen 9,20).

Auch wenn Döhling es als „eine Art Minimalkonsens“ bezeichnet, „dass zwischen beidem ein Wandel *in* Gott stattgefunden haben muss“, ²³ spricht der Text in Bezug auf diesen Wandel nicht von Reue. Bezieht sich die Reue Gottes in Genesis 6,6 auf sein vergangenes Schöpfungshandeln – was in dieser Logik im Alten Testament singular ist –, so ist nirgendwo die Rede davon, dass Gott Reue in Bezug auf das Gericht der Sintflut empfindet und der Meinung ist, falsch gehandelt zu haben. Er entscheidet lediglich, in Zukunft auf die Bosheit des menschlichen Herzens anders zu reagieren, nämlich mit Gnade statt Zorn.

Dass Gott zuerst mit Gericht und dann mit Gnade an den Menschen handelt, zieht sich als Motiv nicht nur durch die ganze Genesis – in der Toledot-Struktur wo jeweils eine Verwerfungs- und eine Verheißungstoledot sich abwechseln, ²⁴ aber auch darin, dass jeweils die Segenslinie über den Zweitgeborenen weitergeht –, sondern es findet sich auch im Exodus (die erste Generation kommt in der Wüste um, die zweite erreicht trotz Sünde das verheißene Land), in der Einsetzung der Monarchie (Saul als erster König wird verworfen, David erhält trotz seiner Sünde die Verheißung einer ewig währenden Dynastie) und anderswo. Das Motiv findet sich übrigens auch in Hosea 11,9, wo Gott sagt, er wolle „nicht wiederholen, Efraim zu vernichten“, was voraussetzt, dass der Wende seines Herzens auch dort ein erstmaliges Gerichtshandeln an Efraim vorausgeht. ²⁵ In all diesen Beispielen bewegt sich das Handeln Gottes am Menschen zwischen gerechtem Gericht und liebender Gnade und die Wende, die Gott vollzieht, zeugt von seiner Bewegungsfreiheit zwischen diesen beiden Optionen.

Wenden wir uns abschließend der Reue Gottes im Jonabuch zu, da man das Jonabuch zumindest teilweise auch als eine Lehrerzählung über die Reue Gottes – und wiederum auch über das unveränderbare Herz des Jona – lesen kann, in welcher die Reue Gottes explizit zum Thema gemacht wird. Besonders interessant an diesem Text ist, dass er eine Auseinandersetzung mit der

²³ Döhling, *Der bewegliche Gott* (s. Anm. 15), 92.

²⁴ Siehe dazu Josef Scharbert, *Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift*, in Hans-Joachim Stoebe (Hg.), *Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag, Zürich 1970, 45–56.

²⁵ So auch Walter Gisin, *Das Buch Hosea*, (Edition C 37), Witten 2014, 464: „Mit diesem ‚nochmals‘ wird klar, dass Ephraim schon einmal verdorben worden war“.

Reue Gottes in Exodus 32 ist, wie die Nebeneinanderstellung von Jona 3,10 und Exodus 32,14 zeigt:²⁶

Exodus 32,14	Jona 3,10
<u>וַיִּנָּחֵם יְהוָה עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר</u> <u>לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ</u> <u>Und es reute</u> Jahwe <u>das Unheil,</u> <u>von welchem er gesagt hatte, er</u> <u>werde es seinem Volk antun.</u>	וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדְּרָכָם הָרָעָה וַיִּנָּחֵם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה Und Gott sah ihre Taten, dass sie umkehrten von ihrem bösen Weg. <u>Und es reute</u> Gott <u>das Unheil, von</u> <u>welchem er gesagt hatte, er werde</u> <u>es ihnen antun,</u> und er tat es nicht.

Die Reue Gottes ist, mit Ausnahme des unterschiedlichen Gottesnamens, wörtlich identisch formuliert: Gott hat ein Unheil angekündigt, das er aufgrund seiner Reue nicht ausführt. Der Kontext ist aber in mehrerer Hinsicht unterschiedlich: 1. In Exodus 32 bezieht sich die Reue Gottes auf das Bundesvolk Israel, in Jona 3 auf die heidnische Stadt Ninive. Dieser Unterschied dürfte, nebenbei bemerkt, auch die unterschiedlichen Gottesnamen erklären: Den Bundesnamen Jahwe für Israel, den universalen Namen Elohim für die Heiden. 2. In Jona 3 ist die Reue eine Reaktion auf die Umkehr der Bewohner Ninives, in Exodus 32 fand keine Umkehr statt, sondern das Volk ist gerade dabei, um das goldene Kalb zu tanzen und wird von Gott als „halsstarriges Volk“ (Ex 32,9) bezeichnet. 3. Umgekehrt geht der Reue Gottes in Exodus 32 die Fürbitte Moses voraus, während Jona sich den Untergang Ninives wünscht und die Reue Gottes fürchtet.

Im Grunde tut Mose stellvertretend für das Volk Israel, was im Jonabuch die ganze Stadt Ninive tut. Die Parallele wird auch im direkten Textvergleich deutlich, wo die Bewohner Ninives fast wörtlich dasselbe sagen wie Mose:

²⁶ Siehe Beat Weber, Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott, (BG 27), 2. Aufl. Leipzig 2016, 99.

Exodus 32,12b	Jona 3,9
שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמד <u>Kehre um vom Grimm deines Zorns</u> und lass dich reuen das Unheil für dein Volk.	מי יודע ישוב ונחם האלהים מי יודע ושב מחרון אפו ולא נאבד Wer weiß, Elohim könnte umkehren und sich reuen lassen und <u>umkehren vom Grimm seines Zorns</u>, so dass wir nicht umkommen.

Nachdem Gott tatsächlich umkehrt und Ninive nicht vernichtet, wird Jona zornig und ruft mit Anspielung auf Exodus 34,6 aus: „Ich wusste, dass du gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte bist und lässt dich des Übels gereuen!“ (Jon 4,2b).

Die offensichtliche und sprachlich deutliche Bezugnahme des Jonabuches auf die Perikope mit dem goldenen Kalb stellt Mose und Jona, aber auch Israel und die Heiden einander gegenüber, wobei die Rollen vertauscht sind: Die Bewohner Ninives sprechen wie Mose, während Jona nicht für, sondern gegen sie eintritt. Beat Weber, darin Döhling folgend, schreibt:

Gottes *’emet* „Treue“ ist für Jona insofern zum Problem geworden, als die Gnade gegenüber Ninive dessen Verlässlichkeit gegenüber ihm (und Israel?) untergräbt. Jonas Position bzw. Vorwurf könnte man in folgende Worte zuspitzen: Weil der HERR *immer* gnädig ist und des Unheils *immer* sich reuen lässt, wird jegliche Gerichtsankündigung sinnlos, weil er sie ohnehin zurücknimmt. Modern gesprochen taucht das Problem der „billigen Gnade“ auf und damit „der Verdacht, die Reue werde zur Chiffre der Unzuverlässigkeit und Willkür des Gottes, dessen Barmherzigkeit man preist“.²⁷

²⁷ Weber, Jona (s. Anm. 26), 107; er zitiert Döhling, Der bewegliche Gott (s. Anm. 15), 452.

Man könnte zugespitzt sagen, Jona werfe Gott vor, seine Reue sei Ausdruck seiner Unveränderbarkeit. Weil Gott in den Eigenschaften der Gnade, Barmherzigkeit, Langmut und Güte unveränderbar ist, war die Reue Gottes Jona zufolge vorhersehbar. Die Reue wird hier gerade nicht als Gegensatz zur Unveränderbarkeit Gottes gesehen, sondern aufgrund seiner Unveränderbarkeit reagiert Gott mit seiner Barmherzigkeit auf die Fürbitte von Mose und auf die Umkehr von Ninive.

Am Schluss des Jonabuches spiegelt Gott den Vorwurf Jonas, indem er die Staude verdorren lässt, in deren Schatten Jona sich ausruht. Nun ist Jona an der Reihe mit Reue und das Jonabuch schließt mit Gottes Antwort, die in einer offenen Frage besteht (Jona 4,10–11): „Du bist betrübt wegen der Staude, um die du dich nicht bemüht hast, hast sie auch nicht aufgezogen, die in einer Nacht ward und in einer Nacht verdarb, und mich sollte nicht jammern Ninive, eine so große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen sind, die nicht wissen, was rechts oder links ist, dazu auch viele Tiere?“

4. Zusammenfassung

Der exegetische Gang durch zwei Sets von Bibeltexten – einerseits solche, die von der Unveränderbarkeit Gottes sprechen, andererseits solche, die von der Reue Gottes sprechen – weist darauf hin, dass die Unveränderbarkeit Gottes immer im Zusammenhang mit seiner Bundestreue steht und dass seine Reue sich letztlich auch in das Größere seiner Bundestreue einfügt. In seiner Unveränderbarkeit und in seiner Reue unterscheidet sich Gott vom Menschen: In seiner Bundestreue, weil kein Mensch – nicht einmal die Götter – die Bundestreue vom Anfang bis zum Ende durchzuhalten vermag. Nur Gott ist der Erste und der Letzte. In seiner Reue aber, weil er auch da, wo Menschen erstarren, in Verstocktheit unbeweglich sind, beweglich bleibt zwischen gerechtem Zorn und gnädiger Zuwendung. So meine ich, dass Unveränderbarkeit nicht mit Unbeweglichkeit zu verwechseln ist und dass die Reue mit der Beweglichkeit Gottes zu tun hat, ihn aber nicht willkürlich werden lässt, als ob Gut und Böse, Recht und Unrecht sich jederzeit nach seinem Belieben verändern könnten. Döhlings Fazit, dass die Reue Gottes die „*Bewegung*“ zwischen den beiden in sich spannungsvollen *und* unaufgebbaren Eigen-

schaftspolen der Gerechtigkeit und der Liebe“²⁸ beschreibt, halte ich für hilfreich. Sie entspricht grundsätzlich der Unterscheidung zwischen der Unveränderbarkeit und der Beweglichkeit Gottes. Die Unveränderbarkeit bezieht sich dabei auf die Eigenschaften Gottes, in denen seine Bundestreue gründet, während die Beweglichkeit den Handlungsspielraum auslotet, der sich aus der Personalität Gottes mit seinen Eigenschaften ergibt. Versteht man die Reue Gottes im Rahmen dieser Beweglichkeit Gottes, in der sich nicht die Wesenseigenschaften Gottes ändern, sondern Gott mit den Menschen einen anderen Weg einschlägt, dann ist es unnötig, die Rede von der Reue Gottes dahin umzudeuten, dass damit eigentlich eine Aussage über den Menschen, nicht über Gott, gemacht werde. Sowohl die Hosea-Passage wie auch die Flutgeschichte zeigen, dass gerade Gott sich bewegt, während das menschliche Herz unverändert bleibt. Selbst wenn die Rede von der Reue Gottes eine anthropomorphe Metapher sein mag, so ist sie eben doch eine Metapher für eine Bewegung Gottes, nicht für eine menschliche Veränderung.

Ich möchte nochmals auf die eingangs aufgeworfene Frage zurückkommen, was eigentlich auf dem Spiel steht. In Bezug auf die Unveränderbarkeit Gottes steht zunächst einmal seine Verlässlichkeit und seine Bundestreue auf dem Spiel. Wenn Gott nicht Jahwe ist, der Erste und der Letzte, der Seiende, sondern sich jederzeit willkürlich verändern kann, dann kann man mit Zinzendorf fragen: „Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten, worauf soll der Glaube ruh’n?“

Wo die Rede von der Unvereinbarkeit Gottes nicht mit der Rede von seiner Beweglichkeit verbunden wird, da steht dann aber auf der anderen Seite die Personalität Gottes auf dem Spiel, da ein unveränderbarer und unbeweglicher Gott zu einem Automaten wird, der immer dasselbe hervorbringt, wenn man denselben Knopf drückt.

In Analogie zum Chalcedonense, auf das ich mich eingangs bezogen habe, würde ich darum meinen: Bei der dogmatischen Rede von den Eigenschaften Gottes kann es genauso wenig wie bei der Rede von der Zweinaturenlehre darum gehen, in das Geheimnis Gottes einzudringen und Gott gewissermaßen von innen heraus verstehen und erklären zu wollen. Vielmehr kann es nur darum gehen, Sprachregelungen zu finden, die uns helfen, das biblische Wort nicht nur auf einen dogmatisch formulierten Allgemeinplatz zu bringen, sondern es in seiner ganzen Kraft und Dynamik zu hören, ohne ihm Gewalt anzu-

²⁸ Döhling, *Der bewegliche Gott* (s. Anm. 15), 529.

tun. Und da sollte die Rede von der Unveränderbarkeit und der Beweglichkeit Gottes genauso zusammengehören wie die Rede von der Unvermischtheit und Ungetrenntheit der zwei Naturen Christi. Gott begegnet uns in seinem Zorn und in seiner Gnade im Schriftwort als derjenige, dessen Wort ewig ist, verlässlich und gültig, der treu bleibt, auch wenn wir untreu werden, der in seinem Handeln aber nicht berechenbar ist, treu, aber gerade darin frei und beweglich.

Prof. Dr. Benjamin Kilchör, benjamin.kilchoer@sthbasel.ch

Abstract

This exegetical contribution examines some selected Old Testament passages that directly or indirectly support or question the «unchangeability of God». It is argued that notions of the reliability and the moveability of God always arise within the context of the relationship between God and his people and that both notions emphasize the covenantal loyalty of God. Nevertheless, this loyalty of God is founded in the nature of God, which is expressed by his name and revealed in the context of the making of the covenant.