

Wenn Gott versucht Zur »Theodizee der Erprobung« im Alten Testament¹

Georg Braulik OSB, Wien

1. Die sechste »Vaterunser«-Bitte und das Ärgernis der Versuchung Gottes

Kann Gott in Versuchung führen, wie es die sechste Bitte des »Vaterunser« voraussetzen scheint, zumindest nach der üblichen deutschen Übersetzung? Nach gängigem Sprachempfinden meint das doch: jemanden dazu zu bringen, Unrechtes zu tun, ihn zum Bösen anzustiften, zu verlocken, zu verführen. Verzerrt also die Wiedergabe »und führe uns nicht in Versuchung« das biblische Gottesbild?² Diese Problematik der Versuchungsbitte machte im Dezember 2017 sogar Schlagzeilen. Denn die

- 1 Für Hanneke und Alfred Friedl in Dankbarkeit für Vieles.
- 2 Zur theologischen Einführung in das Vaterunser und seine sechste Bitte s. z. B. *J. Knop*, Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte: *ThPh* 87 (2012), 376–395. Die Problematik beschreibt zusammenfassend *N. Lohfink*, Die Bitte um Bewahrung und Erlösung. Sinn Dimensionen der letzten Vaterunser-Bitten im Licht biblischer Sprache: *G. Braulik – N. Lohfink* (Hg.), Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze, ÖBS 28 (Frankfurt 2005), 339–342. *M. Gielen*, »Und führe uns nicht in Versuchung«. Die 6. Vater-Unser-Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?: *ZNW* 89 (1998), 201–216, behandelt vor allem den philologischen Befund, die motivgeschichtliche Einbettung und den Kontext der Versuchungsbitte sowie ihren Hintergrund in der Versuchung Jesu. Ein aramäisches, also in der Muttersprache Jesu rekonstruiertes Vaterunser oder frühchristliche Rückübersetzungen ins Aramäische können den Aspekt des Zulassens ausdrücken. Ähnliches gilt fürs Hebräische, das Jesus kannte. Die Negation bezieht sich dann entweder auf Gott als den Verursacher der Versuchung (»bewirke nicht, dass wir versucht werden«) oder auf die Versuchung selbst (»bewirke, dass wir nicht versucht werden«). Der älteste zugängliche Wortlaut zum Herrengebet ist allerdings griechisch. Dieser Text spricht wie die Nachbarsätze der Versuchungsbitte klar von einem Handeln Gottes. Er gebraucht nicht das Verb »versuchen«, sagt also nicht: »Versuche uns nicht!«, sondern umschreibt die Handlung durch ein (negiertes) Funktionsverb und ein mit Präposition angeschlossenes Verbalnomen: *eisphèrein eis peirasmón*, »in Versuchung führen«. *E. Jenni*, Kausativ und Funktionsverbgefüge. Sprachliche Bemerkungen zur Bitte »Führe uns nicht in Versuchung«: *ThZBas* 48 (1992), 77–88, hier 81, zeigt, dass aufgrund des Funktionsverbgefüges dem Text »über die Frage der Verantwortlichkeit oder gar Alleinverantwortlichkeit für eine vollendete Versuchung zum Bösen nichts zu entnehmen ist.« Derjenige, der in die Versuchung führt, braucht mit dem, der sie ausübt, nicht identisch zu sein. Anders gesagt: Die Bitte lässt offen, wer der Versucher ist. Es könnte zum Beispiel die Welt, die Umgebung, ein Unglück, der Satan sein. Nach der Markusfassung der Versuchung Jesu treibt ihn der Heilige Geist, der bei der Taufe auf ihn herabgekommen ist, in die Wüste. Dort soll er die Wüstenerfahrungen Israels machen, zu denen auch – wie dieser Artikel zeigen wird – verschiedene »Versuchungen, Erprobungen« gehörten. Doch ist es bei Jesus der Satan, der ihn während der 40 Tage in der Wüste versucht (Mk 1,12–13). Aus dem Beispiel der Versuchung Jesu folgt, dass man zwischen dem, der in die Versuchung führt (der Geist Gottes), und dem, der die Versuchung selbst durchführt (der Satan), deutlich unterscheiden

französische Bischofskonferenz änderte die offizielle Übersetzung, sodass seit Adventbeginn dieses Jahres in den katholischen Kirchen Frankreichs, Belgiens und anderswo gebetet wird: »*Et ne nous laisse pas entrer en tentation*« –, dem Sinn nach also: »Lass uns nicht in Versuchung geraten«. Ebenso lautet auch die spanische (»*ne nos dejes caer en la tentación*«) und portugiesische Übersetzung (»*nao nos deixes cair em tentação*«). Das heißt mit anderen Worten: Gott bewirkt nicht aktiv die Versuchung, sondern bleibt passiv und lässt sie durch jemand anderen an die Menschen herantreten – eine Sicht, deren Tradition bis in die frühe Kirche zurückreicht.³ Gott lässt also die Versuchung nur zu. Allerdings bleibt auch die Zulassung ein Akt des Willens, beseitigt also nicht die Letztverantwortung Gottes. In einer Fernsehsendung zum Vaterunser begrüßte Papst Franziskus die zitierte französische Neufassung und bemerkte: »Es ist nicht Gott, der mich in die Versuchung stößt, um zu sehen, wie ich ihr verfall. Ein Vater tut so etwas nicht. Ein Vater eilt sofort herbei, um seinem gestolpernden Kind aufzuhelfen. Satan ist es, der uns in Versuchung führt. Das ist sein Metier. Und der Sinn dieses Gebetes ist: ›Wenn Satan mich in Versuchung führt, dann reiche Du mir bitte die Hand.«⁴ Rund ein Jahr später hat auch die italienische Bischofskonferenz – aufgrund ihrer Bibelübersetzung von 2008 – eine analoge Änderung für das neue Messbuch beschlossen.

Das Plädoyer des Papstes löste eine breite öffentliche Diskussion aus, auch in unseren Landen. Denn die Kritik betraf ja auch die deutsche Übersetzung der Versuchungsbitte. Unter den vielen Stimmen, die sich dazu äußerten, wähle ich nur die gewichtige Wortmeldung der Deutschen Bischofskonferenz aus.⁵ In einer Pressemitteilung charakterisierte sie die französische Wiedergabe, die auch der im Spanischen und Portugiesischen gebräuchlichen Formulierung entspricht, als »freiere Umschreibung des griechischen Textes«. Papst Franziskus habe zwar darauf hingewiesen, dass die wörtliche Übersetzung für viele Menschen eine Quelle des Miss-

muss. Vgl. A. Herrmann, Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie, BWANT 197 (Stuttgart 2011).

- 3 Vgl. z. B. Cyprian von Karthago, De oratione Dominica 25: »*ne patiaris nos induci in temptationem*«. Ausführlich zu den Belegen J. A. Fitzmyer, And Lead Us not into Temptation: Bib 84 (2003), 259–273, hier 265–267.
- 4 Papst Franziskus, Vater unser. Das Gebet Jesu neu gelesen (München 2018), 96. Zum Verständnis dieser Äußerung des Papstes müssen die sechste und (sogenannte) siebte Bitte (Mt 6,13a und b) zusammengenommen werden – s. dazu S. 34–35. Schon in alttestamentlichen Texten wird, wenn es um die Versuchung, – wörtlich: ein »Reizen« zum Bösen –, geht, die Rolle des eigentlichen Versuchers dem Satan übergeben (Weiteres dazu S. 33–35). Zur sechsten Vaterunser-Bitte als »Anfrage an unsere Rede vom Teufel« s. H. Hoping, »Und führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser als Anfrage an unser Gottesbild und die Rede vom Teufel: IKaZ 47 (2019), 28–36, hier 31–33.
- 5 Zur aktuellen Diskussion über die Vaterunser-Bitte »Und führe uns nicht in Versuchung«. Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, veröffentlicht am 25.1.2018, Nr. 10a.

verständnis sei. Doch sprächen gewichtige philologische, exegetische, liturgische und ökumenische Gründe gegen eine Änderung der im gesamten deutschen Sprachraum verwendeten Übersetzung. Deshalb gelte es jetzt, die Chance zu nutzen, und »die Bedeutung der Vaterunser-Bitte im Zusammenhang des christlichen Gottesbildes und des christlichen Verständnisses von der Beziehung zwischen Mensch und Gott vertiefend zu erläutern.« Die daran anschließende Theologie des Bittgebets und die Erläuterung der Versuchungsbitte als eines Gebetes der Freiheit und des Vertrauens werden ausschließlich vom Neuen Testament her behandelt. Zusammenfassend stellt die Schlusspassage fest: »Das Vaterunser beantwortet nicht die Frage der Theodizee: Warum gibt es Leiden, Böses und Versuchung? Warum lässt Gott das alles zu? Aber es öffnet den Raum des Betens [...] Die Bitte ›Und führe uns nicht in Versuchung‹ zielt gerade nicht darauf ab, Gott zu überreden, er möge sich dafür entscheiden, den Beter nicht in Versuchung zu führen. Vielmehr vereint die Bitte die Erkenntnis eigener Schwäche, das Vertrauen auf Gottes Führung und die feste Zuversicht, dass Gottes Geleit nicht in den Abgrund führt.« Was in diesem wie in vielen anderen, durchaus bedenkenswerten Diskussionsbeiträgen fehlt, ist allerdings ein Rückbezug der Versuchungsbitte auf das Alte Testament. Es fehlt also die Bibel Jesu, aus der er lebte und betete.⁶ Im Folgenden möchte ich diesen »weißen Fleck« beseitigen. Mein Artikel macht deshalb auf die weithin unbekannte, uns jedenfalls fremd gewordene Rede vom Versuchen Gottes im Alten Testament aufmerksam und bringt sie ins theologische Gespräch. Übersetzungsänderungen allein können nicht das Dunkle und Anstößige des biblischen Zeugnisses beseitigen, das darin besteht, dass Gott überhaupt Menschen einer »Versuchung« aussetzt und dass sie daran scheitern können. Von der aktuellen Auseinandersetzung mit der Vaterunser-Bitte abgesehen, spielt das Thema auch in Darstellungen der alttestamentlichen Theologie bisher kaum eine Rolle.

Nach ein paar philologischen Bemerkungen und einigen Beobachtungen an drei deutschen Übersetzungen (2) stelle ich die »Versuchungstexte« des Alten Testaments vor. Im Folgenden beschränke ich mich dann auf die Belege einer »Erprobung« von Menschen durch Gott, berücksichtige also nicht die Versuchung Gottes, zum Beispiel durch sein Volk. Die Texte stehen innerhalb verschiedener literarischer Werke und gelten zum Großteil als relativ späte Zusätze und Erweiterungen. Wahrscheinlich sind sie im ungefähr gleichen Zeitraum zu datieren. Sie behandeln alle eine

6 *Gielen*, Versuchung, 205, beschränkt sich bei der Untersuchung des Wortfeldes von »Versuchung« im Alten Testament auf einige wenige Hinweise. Erst der Artikel von *C. Frevel*, Der Reiz der Versuchung. Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Versuchungsbitte im Vaterunser: *Th. Söding* (Hg.), Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion, Theologie kontrovers (Freiburg 2018), 29–47, bringt etwas ausführlichere philologische und bibeltheologische Informationen über die Versuchung Gottes im Alten Testament.

ähnliche Problematik. Zwischen ihnen besteht sogar ein lockeres Beziehungsgefüge, das eine Art »Theologie«, also Systematik, »der Erprobung« entwickelt.⁷ Ich bespreche die Texte deshalb im Lesegefälle unserer Bibel. Am Anfang steht die Erprobung Abrahams als »Gründungsgestalt«⁸ (3). Sie wird zum Prototyp dessen, was Israel auf der Wüstenwanderung (4) und im Land (5) durch Gott widerfährt. Ich fasse die grundlegenden Gemeinsamkeiten aller Stellen in einer kurzen »Hermeneutik der Erprobung« zusammen (6). Abschließend beschreibe ich, wie es wohl zur Angst vor der Versuchung im »Vaterunser« gekommen ist und wie das Matthäusevangelium mit einer entsprechenden Ergänzung darauf reagierte (7).

2. »Auf die Probe stellen, erproben«, »prüfen«, »versuchen« in modernen Übersetzungen

Mit diesen Ausdrücken geben die neue *Zürcher Bibel* (2007), die revidierte *Einheitsübersetzung* (2016) und die revidierte *Lutherbibel* (2017) das hier in Frage kommende hebräische Verb *nsh* im D-Stamm (*nissāh*) wieder. Es dient wie die bedeutungsverwandten Verben dazu, etwas bisher Verborgenes erkennen zu lassen⁹ und ist nicht notwendig negativ qualifiziert. Die Septuaginta und auch das Neue Testament übersetzen *nissāh* durchgehend mit dem griechischen *peirázēin*. Die Vaterunser-Bitte verwendet für »Versuchung« das dazugehörige, im Profan-Griechischen allerdings seltene Nomen *peirasmós*. An 12 von insgesamt 34 Belegen der Hebräischen Bibel bezeichnet *nissāh* ein Tun Gottes, der einen Menschen, vor allem aber sein Volk Israel »auf die Probe stellt, prüft, versucht« (Gen 22,1; Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dtn 8,2.16; 13,4; 33,8; Ri 2,22; 3,1.4; 2 Chr 32,31).¹⁰ Dieser Sprachgebrauch findet sich vor allem im Pentateuch, insbesondere im Deuteronomium und in den daran anknüpfenden Texten. Das Interesse meines Artikels gilt dieser Redeweise, denn mit ihr hängen

7 N. Lohfink, »Ich bin Jahwe, dein Arzt« (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26): Studien zum Pentateuch, SBAB 4 (Stuttgart 1988), 91–155, hier 150. Obwohl die Texte keiner Großredaktion zugeschrieben werden können, bestehen zwischen ihnen doch subtile Bezüge – s. 147 Anm. 144.

8 G. Steins, Die Versuchung Abrahams (Gen 22,1–19). Ein neuer Versuch: A. Wenin (Ed.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, BETL CLV (Leuven 2001), 509–519, hier 518 (im Anschluss an J. D. Levenson). Die Bezeichnung ist auch durch die intertextuellen Bezüge zum Gründungsdokument Israels, der Sinaiperikope, gerechtfertigt.

9 F. J. Helfmeyer, *nissāh*: ThWAT V, 483–487, hier 475.

10 Von dieser beachtlichen Textreihe zu unterscheiden sind die seltenen Fälle, in denen JHWH jemanden »aufreizt«, hebräisch *sūt*. Zum Beispiel reizt Gott nach 2 Sam 24,1, weil sein Zorn gegen Israel entbrannt ist, David zu einer Volkszählung, einer vermessenen Handlung, auf. Die Parallele 1 Chr 21,1 interpretiert diese Verführung Davids als Werk Satans.

die Versuchungsaussagen des Neuen Testaments zusammen. Fast ebenso viele Stellen – nämlich 11 im Alten Testament – verwenden das Verb, wenn Israel oder auch ein einzelner Mensch Gott »versucht« (Ex 17,2.7; Num 14,22; Dtn 6,16 [2-mal]; Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14; Jes 7,12). Dieses »Gott versuchen« heißt, wie aus den Kontexten sehr klar hervorgeht, soviel wie ein Wunder erwarten oder begehren.¹¹ Eine »Versuchung« kann also gleichermaßen von Gott wie von Menschen ausgehen. In den restlichen 11 Verbbelegen von *nissāh* liegt unterschiedlicher, gewöhnlich profansprachlicher Gebrauch, etwa im Sinn von »einen Versuch machen, probieren«, vor. Er wird hier zur Gänze ausgeklammert. Wie die zwei Drittel aller Vorkommen mit Gott als Subjekt oder Objekt beweisen, bezieht sich das hebräische Verb vor allem auf das Gottesverhältnis. Sowohl die »Versuchung« des Menschen wie die »Versuchung« Gottes dienen der Vergewisserung dieser Beziehung.¹²

»Versuchen«, »prüfen« und »erproben« im Sinn von »die Eignung feststellen«, »Möglichkeit zur Bewährung geben« hängen auch im Deutschen zusammen. Die drei modernen Übersetzungen setzen deshalb diese Verben an den 23 Stellen, an denen Gott das Subjekt oder Objekt von *nissāh* ist, wechselweise intermittierend ein. Allerdings unterscheiden sich die Übersetzungen in ihrer Wiedergabe. Die *Zürcher Bibel* übersetzt das Verb (mit Ausnahme von 2 Chr 32,31) immer durch »auf die Probe stellen, erproben«. Nur im Psalter (Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14) und an der einzigen Prophetenstelle (Jes 7,12) gibt sie es mit »versuchen« wieder. Auch die *Einheitsübersetzung* verwendet dafür am häufigsten »auf die Probe stellen«. Nur an 4 der 11 Stellen, an denen Israel (Ps 78,18.56; 106,14) oder König Ahas (Jes 7,12) Subjekt von *nissāh* sind, wird das Verb mit »versuchen« wiedergegeben. Wie die *Zürcher Bibel* vermeidet sie es aber, Gott als den »Versuchenden« erscheinen zu lassen. Das genaue Gegenteil trifft auf die *Lutherbibel* zu. Sie übersetzt niemals mit »auf die Probe stellen, erproben« und bevorzugt »versuchen«. Damit bleibt die Treue zur Übersetzung *Martin Luthers* (Wittenberg 1545) gewahrt. Allerdings schreibt Luther auch an den 4 Stellen »versuchen«, wo seine spätere Revision (2017) mit Bezug auf Gott als dem Subjekt »prüfen« verwendet (Ex 16,4 und Ri 2,22; 3,1.4). Weil sowohl die *Einheitsübersetzung* als auch die *Zürcher Bibel* an keiner Stelle erkennen lassen, dass Gott jemanden »versucht«, bieten sie ihren Lesern keinen Ansatzpunkt, der die Irritation der Versuchungsbitte im Vaterunser beseitigen könnte. Die *Lutherbibel* vermeidet zwar diese Defizite, weil sie weitgehend beim eingespielten biblischen Sondergebrauch von »versuchen« bleibt. Aber als eine fast kon-

11 G. Gerlemann, nsh pi. versuchen: ThHAT II, 69–71, hier 70.

12 Vgl. Frevel, Versuchung, 42–43.

kordante Übersetzung nivelliert sie die Bedeutungsnuancen, die das Verb im konkreten alttestamentlichen Zusammenhang jeweils entfaltet.

Das von der Wurzel *nsh* abgeleitete Nomen *massāh*, griechisch *peirasmós*, ist in der Hebräischen Heiligen Schrift auf drei Stellen im Deuteronomium beschränkt. Die »Prüfungen« (Dtn 4,34) bzw. »großen Prüfungen« (Dtn 7,19; 29,2) charakterisieren das gesamte Gotteshandeln von Ägypten an in der Wüste. Sie reicht dem Deuteronomium zufolge bis Moab im Ostjordanland, wo Mose vor dem versammelten Volk seine Abschiedsrede hält.¹³

3. Das Opfer des Sohnes – die Erprobung Abrahams (Genesis 22)

Die abgründige Erzählung von der »Bindung Isaaks« (Genesis 22)¹⁴ will weder im moralischen Sinn noch in psychologisierender Hinsicht erklärt werden. Vor allem darf man sie nicht von ihren großräumigen Kontextbezügen isolieren. Wir kommen auf sie später zu sprechen. Den Interpretationsschlüssel für die narrative Theologie des Kapitels bildet seine Themaangabe zu Beginn. Sie fasst anhand der »Versuchung« durch Gott die ganze Geschichte deutend zusammen¹⁵ und lenkt das Interesse auf das Ver-

13 *I. Schulmeister*, Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums, ÖBS 36 (Frankfurt 2010), 37, zu 4,34. Ähnlich 59 zu 7,19 und 29,2.

14 Nach der gut begründeten These von *G. Steins*, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22, HBS 20 (Freiburg 1999), insbesondere 216–224, wurde Gen 22,1–19 als einer der jüngsten Texte im Pentateuch als »theologische Summe« in die Kapitel 12–25 eingetragen und verbindet zentrale Perikopen aus dem Kontext der Tora, vor allem Genesis 21, Exodus 3–4; 19–24; Levitikus 8–9; 16; Deuteronomium 8, mit der Gestalt Abrahams (217). Schon die Intertextualität zwischen Genesis 12; 21 und 22 wird oft vernachlässigt, obwohl Genesis 22 ständig im Rückgriff auf die beiden vorausgegangenen Erzählungen entfaltet wird. Im Blick auf Gen 21,9–2, dem Übergangstext von der Erzählung über die wunderbare Geburt Isaaks zu seiner Opferung, liegt aber in Gen 22 »die Initiative allein bei Gott, was auch die ›Überschrift‹ 22,1aß ausdrücklich festhält. Der Fokussierung auf Gott (und Abraham) und der Aussage, dass ›Gott prüft‹, gleich zu Beginn von Gen 22 entspricht in Gen 22,14 Abrahams ›Resümee‹, dass› Gott sieht‹.« (159). Trotz der durchgehenden Parallelisierung fehlen in Genesis 21 vergleichbare Aussagen. Gleiches gilt auch vom Opfer als dem in Genesis 22 beherrschenden und detailliert entwickelten Thema (160).

15 *C. Westermann*, Genesis 12–26, BKAT I/2 (Neukirchen-Vluyn ²1989), 434, bezeichnet sie als »eine aus einer Deutung entstandenen Erzählung«. Sie handelt »in allen ihren Teilen von einer Prüfung« (ebd.). Nach *R. Brandscheidt*, Abraham. Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten (Würzburg 2009), 260, signalisiert *nsh* im D-Stamm als Faktitiv-Resultativform, »dass nicht der Vorgang als solcher, sondern dessen Ergebnis im Vordergrund steht: Abraham soll zu einem Erprobten werden, zu einem, der sich in der Anfechtung bewährt.« Aufgrund ihrer Kontext-Einbettung geht es der Erzählung »nicht nur um Abraham in seiner Beziehung zu Isaak, sondern auch und vor allem in seiner Beziehung zu Gott: Das Thema von Genesis 22 ist, genau genommen, das Opfer Abrahams, und nicht

halten Abrahams in der Entscheidungssituation: »Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe. [...] Er sprach: ›Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar.« (Gen 22,1a.2). Gott verlangt also die Ganzhingabe Isaaks. Er ist mehr als der leibliche Sohn. Er ist die »Fleisch gewordene« Erfüllung der Verheißung Gottes und verbürgt, was Gott dem Abraham an Zukünftigem zugesagt hatte. Eine solche für uns ungeheuerliche Forderung war allerdings zu der Zeit, als der Text verfasst wurde, im Alten Orient als denkbar härtestes Opfer vorstellbar (vgl. Mi 6,6–8). Durch die Bereitschaft, dem göttlichen Befehl zu gehorchen und Gott nicht einmal den einzigen, geliebten Sohn und Träger aller Verheißungen zu verweigern, besteht Abraham die Glaubensprobe. Weil es ihr von Anfang an nicht um ein Abschlachten Isaaks ging – das stellt schon die Überschrift klar –, ruft der »Engel JHWHs« am dramatischen Höhepunkt der Bewährungsprobe Abraham vom Himmel her zu: »Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus und tu ihm nichts zuleide! Denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest; du hast mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten.« (Gen 22,12). In thematisch strenger Entsprechung zur Einleitung fasst diese Rede des Himmelsboten das zuvor Erzählte zusammen und bewertet die Tat Abrahams. Sie macht offenbar, warum ihm Gott diese radikale Erprobung zugemutet hat: Die Preisgabe Isaaks lässt Gott konkret und aktuell erkennen,¹⁶ dass Abraham ihn »fürchtet« und ihm deshalb den Sohn »nicht vorenthalten hat«. Das Attribut »Gottesfürchtiger« trägt im Alten Testament noch der gerechte Ijob (Ijob 1,1.8; 2,3).¹⁷ In Gen 22,12 meint »Gott fürchten« »nicht die konkrete Gehorsamstat, sondern die innere Haltung; Abraham hat unter Beweis gestellt, was er schon immer war.«¹⁸ Noch genauer: »›Gottesfürcht‹ ist nach Gen 22 ein Vertrauen auf Gott, das auch dort noch mit seinem heilvollen Willen rechnet, wo sein Handeln scheinbar sinnlos, ja gottwidrig geworden ist.«¹⁹ In seiner zweiten Rede (Gen 22,15–18) kommentiert der Engel JHWHs den bedingungslosen Gehorsam Abrahams als »Hören auf meine [JHWHs] Stimme« (Gen 22,18). Die Wendung wird

so sehr die Opferung Isaaks« und damit »die Frage, ob Gott seine Verheißung auch zurücknehmen und ob umgekehrt Abraham sie auch zurückgeben kann.« (K. Schmid, Weshalb versuchte Gott Abraham? Genesis 22 »von unten« her gelesen: IKaZ 47 (2019), 5–14, hier 10 und 9).

- 16 Zur Deutung dieses schwierigen Motivs in der Forschungsgeschichte s. J. L. Ska, *Et maintenant, je sais* (Genèse 22,1): V. C. Bertomeu (Ed.), Palabra, prodigio, poesia. In memoriam P. Luis Alonso-Schökel, AnBib 151 (Rom 2003), 117–144.
- 17 Zu den beiden »exemplarisch Frommen« s. T. Veijola, Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle: C. Bultmann – W. Dietrich – C. Levin (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik* (Göttingen 2002), 127–144.
- 18 J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib 25 (Rom 1965), 194.
- 19 J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, GAT 6 (Göttingen 2015), 79.

vor allem im Deuteronomium für den Tora-Gehorsam und insbesondere in Segens- und Fluchtexten gebraucht.²⁰ Deshalb werden die vorausgegangenen Zusagen, zu einem großen Volk und zum Segen für alle Völker zu werden (Gen 12,1–3), jetzt für die künftige Geschichte bekräftigt, ja sogar noch erweitert. Gott bleibt also, trotz gegenteiliger Erfahrungen, seinen Verheißungen treu.²¹

»Auf die Probe stellen« (*nsh* D-Stamm) und »wissen« (*jd'*) mit Gott als Subjekt, JHWH »fürchten« (*jr'*) sowie »auf seine Stimme hören« als Ausdruck für Gebotsbeobachtung bilden ein Verbalgerüst, dessen Glieder alle »Versuchungstexte« kennzeichnen. Sie verbinden nämlich »auf die Probe stellen, prüfen« stets mit einem oder zweien dieser Elemente, wobei der Gehorsam gegenüber Gottes Geboten unterschiedlich formuliert wird.²²

4. Durst, Hunger, Schrecken Gottes und Gutes am Ende – die Erprobung Israels in der Wüste (Ex 15,22–26; 16,1–5; 20,18–21; Dtn 8,2–6.15–16)

Die beiden folgenden Erprobungen (Ex 15,25 und 16,4) knüpfen an typische Wüstenerlebnisse, den Durst und Hunger Israels, an. Doch Gott schafft der elementaren Not durch süßes Wasser bzw. durch Manna Ab-

20 Vgl. *Steins*, Bindung Isaaks, 190.

21 Nach *Schmid*, Abraham, 12–13, gehen das Neue Testament und seine Wirkungsgeschichte noch über die »Opferung Isaaks« hinaus – »der Glaube erkennt die Gegenwart Gottes auch im katastrophalen Ende« (12). Das Christentum habe »gewissermaßen die abgründige Versuchung zum Normalfall erklärt: Der Glaube wartet nicht auf das Bestehen einer vermeintlichen Versuchung durch Gott, sondern er versucht, die Versuchung selbst theologisch zu durchdringen: Wie und wo kann Gott in der Erfahrung der Gottesferne erkannt werden? Das menschliche Leben könnte aus christlicher Sicht ohne Weiteres als eine Sequenz von Versuchungen durch Gott selbst interpretiert werden, doch der christliche Glaube sucht und findet Gott nicht in der erfolgreichen Überwindung der Versuchung, sondern in allen Niederungen und Widrigkeiten, in denen ihn sonst niemand sucht und findet.« (12–13). Diese These braucht hier nicht diskutiert zu werden. Soweit sie sich aber auf Genesis 22 und die Aufnahme seiner Opfertheologie im Neuen Testament (»Gott selbst opfert seinen Sohn« – ebd., 12) bezieht, hat bereits *S. Brandt*, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer, Altes Testament und Moderne 2 (München 2001), 146–173 (»Jesu Kreuzigung – Die »neue Akeida«? Kritische Überlegungen zu einer weitverbreiteten Vorstellung«) dem skizzierten Verständnis Schmidts widersprochen.

22 Außerdem lassen 1 Makk 2,52; Jdt 8,25–27 und Sir 44,20 eine Art Wirkungsgeschichte der Erprobung Abrahams erkennen (*Helfmeyer*, *nissäh*, 482).

hilfe.²³ Theologisch-programmatisch ereignet sich die erste Episode²⁴ unmittelbar nach der Rettung aus Ägypten und seinen »Krankheiten«, den Plagen, und am Anfang der Wüstenwanderung in der Oase Mara (= Bitter), deren Wasser Krankheit, ja Tod bringen konnte. Nach dem Aufbegehren und der Frage des Volkes »Was sollen wir trinken?« schreit Mose zu JHWH und der »belehrt« ihn – ein Verb, das im Hebräischen an das Nomen »Tora« anklingt und deren spätere Mitteilung bereits andeutet. Als Mose daraufhin ein Stück Holz ins Wasser wirft, wird das Wasser süß. Dieser Geschichte geht es allerdings um mehr als nur um Rettung vor dem Verdursten. Denn auf das Wunder folgt unvermittelt eine Unterweisung: »Dort legte er [Mose] dem Volk Gesetz und Rechtsentscheid auf und dort stellte er [JHWH] es auf die Probe.« (Ex 15,25b). Mit dem Eingreifen Gottes ist also eine Lebensordnung verbunden. Gewöhnlich steht der Doppelausdruck »Gesetz und Rechtsentscheid« im Plural und bezeichnet dann im Deuteronomium die Sammlung von Einzelgesetzen (Kapitel 12–26). Im Singular spielt er dagegen auf die ein paar Kapitel später erzählte Gesetzgebung am Sinai an, nimmt sie also in gewissem Sinn vorweg. Zugleich bezieht sich der Ausdruck in Verbindung mit der Erprobung auf Genesis 22 zurück. Von der Bereitschaft, Gottes Gebote anzunehmen und zu beachten, hängt der Segen Gottes ab. Was dabei mit dem Wort »auf die Probe stellen« gemeint ist, wird sofort ausgeführt: »Und er [Mose] sagte: Wenn du auf die Stimme JHWHs, deines Gottes hörst und tust, was in seinen Augen recht ist, und (wenn du) auf seine Gebote horchst und alle seine Gesetze bewahrst – keine Krankheit, die ich in Ägypten auferlegt habe, werde ich dir auferlegen. Denn ich bin JHWH, dein Arzt.« (Ex 15,26). Die Bewahrung Israels vor Krankheit durch JHWH als den Heilenden stellt den Zusammenhang zum trinkbar gemachten Wasser und der Auferlegung von Gesetz und Rechtsentscheid sowie der Erprobung Israels her. »Gott testet in der Notsituation, ob Israel sich an sein Gesetz hält, und wenn es das tut,

23 Für E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189 (Berlin 1990), 144–148, liegen beide »Murr-Geschichten« auf einer kompositionellen Linie (148). Die folgende Erzählung über das Quellwunder in Massa-Meriba (Ex 17,1–7) behandelt paradigmatisch die andere Möglichkeit der Beziehung zwischen Gott und Volk. Anlässlich des fehlenden Wassers spricht sie erstmals im Pentateuch von der Versuchung JHWHs durch Israel (Ex 17,2), das ihn mit der zweifelnden Frage »auf die Probe stellte«: »Ist JHWH in unserer Mitte oder nicht?« (Ex 17,7). Dass Israel durch sein fehlendes Vertrauen auf die Führung und Fürsorge Gottes ihn »versucht, auf die Probe stellt«, ist in der Geschichtstradition Israels auch sonst eng mit den Ereignissen von Massa verbunden (Dtn 6,16; Ps 95,9; 106,14). Nur in Dtn 33,8 wurde Levi als treuer Gefolgsmann von Gott in Massa auf die Probe gestellt und bewährte sich; zum Wechsel der Versuchenden vgl. Ps 81,8. Im unmittelbaren Kontext spricht Dtn 33,9 vom Bewahren des Wortes und Wachen über den Bund JHWHs. Als das Volk nach dem angsteinflößenden Bericht der Kundschafter die Landnahme verweigert, verweist Gott in seiner Strafankündigung Num 14,22 darauf, dass ihn diese Generation nun schon »zum zehnten Mal auf die Probe gestellt und nicht auf seine Stimme gehört hat«.

24 Zum Folgenden vgl. Lohfink, Arzt, 93–108.

hilft er der Not durch Segen ab.«²⁵ Das lebensbedrohende Ereignis, durch das Israel von Gott in eine Erprobung hineingeführt wurde, verdeutlicht somit eine Lehre, einen allgemein gültigen Zusammenhang zwischen der von JHWH gegebenen Lebensordnung und dem leiblichen Heil, das er Israel verleiht.

Auch das anschließend geschilderte Manna-Wunder wird als »Murr-Geschichte« eingeführt. Sie betrifft die andere elementare Seite der Lebenserhaltung, die Nahrung. Angesichts des drohenden Hungertodes in der Wüste wünschen sich die Israeliten zurück nach Ägypten, wo sie an Fleischtöpfen saßen und genug Brot zu essen hatten. Wiederum reagiert Gott sofort, indem er Mose ankündigt, Brot vom Himmel regnen zu lassen. Wenn das Volk dann hinausgeht, um täglich seinen Tagesbedarf zu sammeln, will JHWH es »prüfen: Geht es nach meiner Tora [Belehrung] oder nicht« (Ex 16,4). Denn am sechsten Tag wird die zusammengebrachte Menge doppelt so viel wie die sonst täglich aufgelesene ausmachen (Ex 16,5). Die Prüfung hängt also davon ab, ob sich die Israeliten in ihrer Vorsorge auf das beschränken, was für einen Tag reicht, und am siebten Tag auf jede Vorsorge verzichten. Als dann einige aus dem Volk trotz des doppelten Tagesbedarfs am sechsten Tag auch am siebten Tag hinausgehen, um Manna zu sammeln, aber keines finden, trifft sie der göttliche Vorwurf: »Wie lange wollt ihr euch noch weigern, meine Gebote und Belehrungen zu bewahren?« (Ex 16,28). Damit wird angedeutet: Das Wunder, dass sie jeden Tag genug zum Überleben haben, hängt an ihrer Treue zur »Tora«, vor allem zu deren Sabbatgebot.²⁶

Nach der bestürzenden Gotteserscheinung und Proklamation des Dekalogs am Sinai fürchtet sich das Volk und bittet Mose, künftig als Vermittler der göttlichen Offenbarung zu amtieren. Es werde auf ihn hören (Ex 20,18–19, vgl. 19,9 und 24,7). Gott solle nicht mehr mit ihm, dem Volk, reden, sonst müsste es sterben. Mose beruhigt die Israeliten – wie bei der Rettung am Roten Meer (Ex 14,13) – mit den Worten »Fürchtet euch nicht!« Womit er diesen Zuspruch begründet, erschließt ihnen zugleich den Sinn der Theophanie-Erfahrung: »Denn um euch auf die Probe zu stellen, ist Gott gekommen und damit die Furcht vor ihm euch vor Augen ist, sodass ihr nicht sündigt.« (20,20). Das Volk hat also durch seine Gottesfurcht die Probe bestanden (ausdrücklich festgestellt in Dtn 5,28–29). Die Zweckangabe »damit ihr nicht sündigt« bezieht sich zurück auf die Präambel der Sinaiperikope mit ihren Grundsatzaussagen über das Gottesverhältnis Israels (Ex 19,5–6). Sünde meint in diesem Zusammenhang: nicht

25 Ebd., 100.

26 »Auch wenn die hier erwähnte ›Tora‹ zuerst und vor allem das ›Reglement‹ für das Sammeln und die Verteilung des Manna betrifft, schließt sie eine Art Schabbat-Reglement mit ein, sodass die Tora vor ihrer Übergabe am Sinai in den Blick kommt.« (C. Dohmen, Exodus 1–18, HThKAT [Freiburg 2015], 384).

»auf die Stimme Gottes hören und seinen Bund halten«; oder konkreter: den unmittelbar zuvor gehörten Dekalog ablehnen. Wie »die Erprobung Abrahams, von der Gen 22,1 spricht, in der Durchführung eines göttlichen Auftrags besteht,« so ist die Erprobung Israels »eng mit dem normalerweise im ›Gesetz‹ gegebenen Gotteswillen und dessen Beobachtung verbunden.«²⁷ Die Abrahamserzählung und die Sinaiperikope beleuchten einander also gegenseitig, sodass »Abraham ›als Typus oder Modell für Israel‹ bezeichnet werden« kann.²⁸ Wenn Gott den urbildlichen Israeliten Abraham und das Volk Israel in kritischen Situationen auf die Probe stellt, dann jeweils, um »den Erprobten als Gottesfürchtigen zu enthüllen.«²⁹ Zugleich leuchtet hinter der Erprobung Israels »die Lebens- und Rettungszusage des ›Arztes JHWH‹ (Ex 15,26) als Folge einer konsequenten Hörhaltung des Volkes auf.«³⁰

Die weiteren Belege von *nissāh*, »auf die Probe stellen, prüfen«, finden sich alle in deuteronomisch-deuteronomistischer Literatur.³¹ Von ihnen lässt Dtn 8,2–6 (und sein Resümee in Dtn 8,15–16) in der Abschiedsrede Moses am Ende des Pentateuchs vielleicht am deutlichsten erkennen, was Erprobung durch Gott meint. Die Perikope bietet eine theologische Gesamtinterpretation des »ganzen Weges«, den Gott Israel durch die Wüste geleitet hat (Dtn 8,2) und durch den das Volk gelernt haben sollte, »auf den Wegen Gottes zu gehen« (Dtn 8,6):

^{8,2} Du sollst an den ganzen Weg denken, den JHWH, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste hat gehen lassen, um dich niederzubeugen und dich zu prüfen. Er wollte erkennen, was in deinem Herzen ist: ob du seine Gebote bewahrt oder nicht. ³ Durch Hunger hat er dich niedergebeugt und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund JHWHs spricht. ⁴ Deine Kleider sind dir nicht in Lumpen vom Leib gefallen und dein Fuß ist nicht geschwollen, diese vierzig Jahre lang. ⁵ Daraus sollst du die Erkenntnis gewinnen, dass JHWH, dein Gott,

27 Lohfink, Arzt, 100, Anm. 23.

28 Steins, Bindung Isaaks, 175–176, Zitat 176 mit Verweis auf R. W. L. Moberly.

29 Lohfink, Arzt, 140.

30 C. Dohmen, Exodus 19–40, HThKAT (Freiburg 2004), 130–131.

31 Auch in der Erzählung über die Versuchung Jesu liegt der Nachdruck auf Zitaten aus dem Deuteronomium, vor allem auf 8,3; 6,16; 5,9; 6,13 – s. A. Michel, Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1–11. Anmerkungen zum Thema Christologie und Deuteronomium: U. Busse – M. Reichart – M. Theobald (Hg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung [FS R. Hoppe], BBB 166 (Bonn 2011), 73–85. Dtn 8,3 eröffnet in Mt 4,4 die Antworten Jesu (77–80).

dich erzieht, wie ein Mann seinen Sohn erzieht.⁶ Du sollst die Gebote JHWHs, deines Gottes, bewahren, indem du auf seinen Wegen gehst und ihn fürchtest.

Die vierzigjährige Durchquerung der Wüste ist »in ein heilsgeschichtliches Licht getaucht«³². Gott verfolgte, als er Israel durch die Wüste führte, einen Plan. Dazu brachte er das Volk in Elend und Not. Seine Absicht dabei war, »Israel auf die Probe zu stellen, also eine Art Experiment durchzuführen.« Er wollte Israel dazu verlocken, sich frei zu entscheiden und zu zeigen, wie es zu seinen Geboten stand.³³ Deshalb beugte er das Volk durch Hunger. Ob Gott damals im Herzen Israels Treue oder Untreue seinen Geboten gegenüber vorfand und wie die Prüfung schließlich ausging, wird nicht erwähnt. Vielmehr wird sofort von der Speisung durch das Manna berichtet. Das Manna war aber keine Belohnung, sondern hatte einen anderen Sinn. Mit ihm wollte Gott eine Erkenntnis vermitteln: Israel sollte aus der Gabe des Manna lernen, dass es nicht nur vom Brot, sondern auch von den aus Gottes Mund kommenden Geboten lebte. Über die wunderbare Ernährung hinaus, sorgte Gott auch für Kleidung und Schuhwerk, und zwar auf dem ganzen langen Marsch während der vierzig Jahre. Diese Erfahrungen eines sorgenfreien Lebens, trotz fehlender Voraussetzungen (Dtn 8,2–4), sollten das Volk im Rückblick auf die Wüstenzeit zur Erkenntnis bringen,³⁴ dass Gott es durch die Erprobung in kritischen Situationen so heranbildete, wie in Israel ein Vater seinen Sohn erzog (Dtn 8,5): Er gab ihm die Möglichkeit, sich anhand harter Widerstände zu bewähren, indem es sich an die vorher gegebene Weisung hielt, und ließ dann die Bewährung in je größere väterliche Zuneigung einmünden.³⁵ Zusammenfassend: »Ziel dieser von Gott herbeigeführten Erprobung ist eine beiderseitige Erkenntnis. Gott erkennt, wie Israel sich entscheidet gegenüber der von ihm dem Volk gegebenen Lebensordnung. Israel erkennt, dass es aus dem Wunder existiert. Dieser ganze Zusammenhang wird dann noch durch die Kategorie der Erziehung gedeutet.«³⁶ Die Erkenntnis der göttlichen Pädagogik mündet abschließend in die Aufforderung, die Gebote Gottes

32 R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium*, ÖBS 17 (Frankfurt 1998), 142; zur »Semantik der Wüstenpassagen«, 142–149.

33 Ebd., 143–144.

34 Dtn 8,2–6 folgt im Aufbau einer dreigliedrigen Kleinform, dem Schema »Faktum – Erkenntnis – Appell«. In ihm sollen aus dem Rückblick auf das Handeln Gottes in der Geschichte Israels (8,2–4) eine theologische Einsicht in das Wesen JHWHs (8,5) und die praktische Folgerung für den Gebotsgehorsam Israels (8,6) gezogen werden. Die Aufforderung der Erkenntnisformel in 8,5 blickt also schon auf die frühere Erkenntnis Gottes wie Israels in 8,2–3 zurück. Vgl. G. Braulik, *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis*. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium: Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42 (Stuttgart 2006), 165–183, hier 175–176.

35 Lohfink, *Arzt*, 150.

36 Ebd., 142–143.

zu bewahren, das heißt: auf seinen Wegen zu gehen und ihn zu fürchten (Dtn 8,6). Sie verlangt also für das Leben im gelobten Land eine ähnliche Entscheidung, wie sie schon in der Wüste von Israel erwartet worden war. Im Verlauf des kunstvoll strukturierten Kapitels, inmitten einer Schilderung von Reichtum und Gefahren des Verheißungslandes (Dtn 8,7–18), findet sich noch eine kurze und variierte Reprise der Wüstenpassage. Sie ergänzt in Dtn 8,15 die Erzählung von den Schrecken in der Wüste und – damit kontrastierend – vom Wunder des Wassers aus der Felswand. Und Dtn 8,16 rekapituliert Dtn 8,2–5: [» ... dass du JHWH, deinen Gott, nicht vergisst ...], der dich in der Wüste mit dem Manna speiste, das deine Väter noch nicht kannten, um, nachdem er dich niedergebeugt und dich geprüft hat, dir zuletzt Gutes zu tun«. So steht auch hier am Ende von Durst und Hunger, durch die Gott Israel erproben wollte, das Gute, das er ihm erwiesen hat, nämlich Wasser und Manna. Im Übrigen wird auch die Darstellung der göttlichen Prüfung in Dtn 8,2–6 wie die bisher skizzierten Wüstenereignisse an die Erzählung über Abraham zurückgebunden. Es gibt in der hebräischen Bibel keinen Text, der in ebensolcher Dichte sowohl in den Schlüsselthemen Erprobung, Erkenntnis des Partners durch Gott, Gebotsgehorsam und Gottesfurcht als auch in der Terminologie mit Genesis 22 übereinstimmt.³⁷ Abraham nimmt also die Wüstenerfahrungen Israels gewissermaßen vorweg und besteht die Probe. Er erscheint »als Ideal Israels und als Exempel der Paränese«.³⁸

Abschließend: Die Hälfte der Texte über die Erprobung Israels spielt in der Wüste. Als das Volk sie durchwanderte, geriet es immer wieder in lebensbedrohliche Situationen. Warum werden sie gerade als Prüfung durch Gott gedeutet? Man kann vermuten, dass sich deren eigentlichen Adressaten in einer mit der Wüste vergleichbaren Lage befanden. Die nur schwer verständlichen Zeitverhältnisse würden dann als Erprobung Gottes bestimmt, in der sie sich bewähren sollten. Sie konnten diese Probe dadurch bestehen, dass sie ihr ganzes Leben seinen Geboten, nämlich dem Dekalog und den Bestimmungen der deuteronomischen Sozialordnung, unterwarfen. Dann würde Gott sie wie einst Israel in der Wüste wunderbar erhalten. »In einem gewissen Sinne wäre das Wort von der Erprobung dann eine Art Theodizee, die einem im Elend lebenden Israel gegeben wird, damit es an seinem Gott nicht verzweifelt und weiß, woran es sich zu halten hat. Ihr Israeliten steht jetzt in der Situation der Erprobung, und was Jahwe durch sie will, ist, dass er euch mit dem Wunder beschenken kann!«³⁹

37 *Steins*, Bindung Isaaks, 186–191, bes. 187–188.

38 *Ebd.*, 190.

39 *Lohfink*, *Arzt*, 143–144. Zur Interpretation der einzelnen Belege als »Theodizee der Erprobung«, 138–151.

5. Die Anstiftung zum Abfall, die Fremdvölker – die Erprobung Israels im Land (Dtn 13,2–6; Ri 2,20–3,6)

Die eben erwähnte Theodizee-Absicht zeigt sich besonders deutlich in den Rechtssätzen über einen Propheten oder Traumseher, der inmitten des Volkes dazu verführt, JHWH die Gefolgschaft aufzukündigen und anderen – bisher unbekanntem – Göttern zu dienen. Insbesondere dann, wenn der Prophet seine religiöse Kompetenz für diese Aufforderung durch das Eintreffen zuvor angekündigter Wunderzeichen bestätigt (Dtn 13,2–3). Ließ sich ein solch öffentlicher »Affront gegen das Erste Gebot«⁴⁰ dann noch theologisch hinterfragen? Trotz der charismatischen Autorität dieses Propheten oder Traumsehers verlangt das deuteronomische Gesetz, nicht auf seine Worte zu hören, denn »JHWH, euer Gott prüft euch, um zu erkennen, ob ihr das Volk seid, das JHWH, seinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele liebt. Ihr sollt JHWH, eurem Gott, nachfolgen, ihn sollt ihr fürchten, seine Gebote sollt ihr bewahren, auf seine Stimme sollt ihr hören, ihm sollt ihr dienen, an ihm sollt ihr euch festhalten.« (Dtn 13,4b–5). Hinter dieser Paränese dürften konkrete Erfahrungen stehen.⁴¹ Vor allem Jeremia warnte seine Zeitgenossen: »Hört nicht auf eure Propheten, Wahrsager, Träumer, Zeichendeuter und Zauberer ... Denn Lüge prophezeien sie euch, damit sie euch vertreiben von eurem Ackerboden und ich euch verstoße und ihr zugrunde geht.« (Jer 27,9–10). Als der Prophet Hananja vor dem ganzen Volk im Tempel gegen Jeremia auftrat, hielt dieser ihm entgegen: »An der Erfüllung des prophetischen Wortes erkennt man den Propheten, den JHWH wirklich gesandt hat.« (Jer 28,9). Wie sollte man dann aber eine Situation verstehen, in der ein Prophet aus Israel zum Abfall von JHWH aufrief und die eigene Botschaft mit dem Eintreffen vorausgesagter Wunder legitimierte? Erfüllte sie doch anhand dieses Weissagungsbeweises jenes Kriterium, das wahre Prophezie von der falschen unterscheiden ließ (vgl. auch Dtn 18,21–22). Weil also JHWH selbst das Zeichen und Wunder gewirkt haben musste, konnte eine solche Verführung zur Apostasie nur bewältigt werden, wenn man sie als seine Prüfung auslegte. Diese Deutung war dann »Theodizee zugunsten Jahwes«.⁴² Israel besteht diese Glaubensprobe, wenn es trotz der Aufwiegelei durch falsche Propheten JHWH allein mit ganzem Herzen und ganzer Seele liebt (Dtn 13,4), wie es das Hauptgebot des Gottesbundes verlangt (Dtn 6,4–5). Die weitere, an Länge kaum zu überbietende Ket-

40 T. Veijola, Das 5. Buch Mose Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17, ATD 8,1 (Göttingen 2004), 286.

41 Das gilt, auch wenn Dtn 13,2–6 Formulierungen der neuassyrischen Loyalitätseide König Asarhaddons aufgreift – E. Otto, Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15, HThKAT (Freiburg 2016), 1239–1241.

42 Lohfink, Arzt, 145.

te von sechs Ausdrücken – darunter die im Deuteronomium einzigartige Wendung »hinter JHWH, seinem Gott, hergehen« (Dtn 13,5), und andere Formulierungen, die teilweise im Kontrast zu den Worten des Verführers stehen, – fordert ausschließliche JHWH-Loyalität und Gebotsgehorsam. Die folgende Begründung für dieses Verhalten expliziert, mit welchem Gott zu brechen der Prophet aufgefordert hatte: Es war JHWH, der »euer Gott« ist und der das Volk »aus Ägypten geführt und aus dem Sklavenhaus freigekauft« sowie »auf *den* Weg«, nämlich den Dekalog, »verpflichtet« hatte (Dtn 13,6).⁴³

Ursprünglich galt die Inbesitznahme des verheißenen Landes unter Josua als abgeschlossen (Jos 21,43–45). Als die nächste Generation nach seinem Tod von JHWH abfällt, verschiebt sich die Perspektive. Jetzt beschließt Gott: »Weil dieses Volk meinen Bund übertreten hat, zu dem ich ihre Väter verpflichtet habe, und weil es nicht auf meine Stimme gehört hat, werde auch ich kein einziges der Völker mehr bei ihrem Ansturm vernichten, die Josua noch übrig gelassen hat, als er starb.« (Ri 2,20–21). »Eine so negative Sicht einer vielhundertjährigen Geschichte Israels mit seinem Gott musste zur Ratlosigkeit gegenüber diesem Gott führen. So ist es verständlich, dass auch an dieser Schlüsselstelle – am Anfang der Darstellung der Richterzeit – nochmals eine kommentierende Hand (wenn nicht sogar deren mehrere) den Text erweiterte und eine intellektuelle Verdeutlichung versuchte. Sie geschah wieder durch den Begriff der Erprobung Israels durch Jahwe.«⁴⁴ Die Israeliten sollen also mittels der verbliebenen Völker »auf die Probe gestellt werden, [um zu erkennen,] ob sie den Weg JHWHs bewahren, um darauf zu gehen, wie es ihre Väter taten, oder nicht.« (Ri 2,22). Dann kündigt der Text eine Liste mit fremden und feindlichen Völkern im Wohngebiet Israels an, die Gott dort gelassen hatte, »um durch sie Israel auf die Probe zu stellen« (Ri 3,1). Nachdem die Völker aufgezählt sind, heißt es nochmals zusammenfassend: »Sie waren dazu da, um Israel durch sie auf die Probe zu stellen, damit er [JHWH] erkenne, ob sie [die Israeliten] auf die Gebote JHWHs hören würden, auf die er ihre Väter durch Mose verpflichtet hatte.« (Ri 3,4). Die unvollendete Landnahme, die hier in die historische Frühzeit projiziert wird, dürfte mit Blick auf Israeliten beschrieben worden sein, die nach dem babylonischen Exil im eigenen Verheißungsland mit anderen Völkerschaften zusammen leben mussten.⁴⁵ Sie sollten wie die Väter »den Weg Gottes«, das heißt

43 Der Hinweis auf JHWH als den »aus Ägypten Herausführenden« verbindet Dtn 13,6 mit 8,14. Die hebräische Verbform des Herausführens aus Ägypten, nämlich ein Partizip, findet sich im Deuteronomium nur noch in 13,11 im anschließenden zweiten Apostasie-Gesetz.

44 *Lohfink*, Arzt, 146.

45 Vgl. *W. Groß*, Richter, HThKAT (Freiburg 2009), 209–211.

wohl: den Dekalog, und seine Gebote, die Tora Moses, halten. Dann würde ihnen Gott das längst zugesprochene Siedlungsgebiet geben.⁴⁶

6. Eine Hermeneutik der »Versuchung durch Gott«

Die kurz bedachten alttestamentlichen Belege zeigen, dass eine Übersetzung von *nsh* im D-Stamm durch »versuchen« mit seiner negativen Konnotation diesen Texten nicht gerecht wird. Sie schildern nämlich die »Erprobungen durch Gott«, trotz des Risikos der Entscheidungsfreiheit und der Möglichkeit des Scheiterns, als durchaus positive und vielleicht sogar notwendige Vorgänge, in denen sich Abraham wie Israel als gottesfürchtig und gottgehorsam erweisen können und, wenn sie die Prüfung bestehen, von Gott reich gesegnet werden. Die Zürcher Bibel wie die Einheitsübersetzung geben das hebräische Verb *nissāh* deshalb an allen Stellen, an denen Gott sein Subjekt ist, durch »auf die Probe stellen, prüfen« wieder. Es wird vor allem in der Tora verwendet, also im Grunddokument des JHWH-Glaubens. Außerdem sind es durchaus Schlüsseltexte der Väterzeit und der Wüstenwanderung Israels, die im Verlauf des Pentateuchs eine Hermeneutik der Erfahrungen Israels als eine Art von »Theologie der Erprobung« entwickeln. Wie ist sie zu verstehen, wenn man die »Versuchungstexte« gemeinsam erwägt?

Zunächst etwas verallgemeinernd gesprochen: Sie hilft, Notsituationen zu bewältigen, in denen – trotz der vorausgegangenen heilvollen Gotteserfahrungen – der Glaube, das Vertrauen auf Gott, in Zweifel gezogen wird. Konkret: Ob es sich um das Opfer des Sohnes samt der in ihm verkörperten Hoffnung auf zahlreiche Nachkommen und den Segen für die Sippen der Erde handelt oder um die Gefahr des Verdurstens angesichts

46 Den letzten Beleg von *nissāh* in 2 Chr 32,31 erwähne ich nur kurz, denn im Gegensatz zu den vorausgegangenen Texten, in denen Gott immer das Volk »auf die Probe stellt«, wird hier ein Einzelner, nämlich der fromme König Hiskija, auf die Probe gestellt. Auch erfüllt seine Prüfung – anders als bei Abraham – keine typologische Funktion. Der Vers betrachtet den Besuch einer babylonischen Gesandtschaft als Ursache einer göttlichen Erprobung: »Da überließ ihn Gott sich selbst, um zu erproben und zu erkennen, was alles in seinem Herzen war« (vgl. Dtn 8,2). In dieser Prüfung hat sich Hiskija durch sein Gottvertrauen (vgl. 2 Kön 20,19) bewährt – vgl. *S. Japhet*, 2 Chronik, HThKAT (Freiburg 2003), 437–438. In der hellenistischen Epoche erprobt Gott stets Einzelne: Sir 2,1–5; 4,17–18; 33,1; 44,20; Weish 3,5–6; 11,9–10. Diese Texte gehören zu deuterokanonischen Schriften, stehen also außerhalb der Hebräischen Bibel. In der Erprobung dominiert der Gesichtspunkt der Erziehung. So heißt es zum Beispiel Sir 4,17–18 (nach der griechischen Übersetzung) über die Weisheit, die personifizierte göttliche Schöpfungs- und Geschichtsordnung: »Auf gewundenen Wegen wird sie [die Weisheit] zunächst mit ihm [dem Geprüften] gehen, Furcht und Bangen wird sie über ihn bringen und sie wird ihn erziehen und hart erproben, bis sie seiner Seele vertraut; sie wird ihn mit ihren Anordnungen auf die Probe stellen. Dann wird sie wieder geradewegs zu ihm zurückkehren und ihn erfreuen und sie wird ihm ihre Geheimnisse enthüllen.«

des ungenießbaren, krankheitserregenden Wassers bzw. um die fehlende Nahrung, ob um die Überlebensängste aufgrund der Begleitumstände der Sinai-Theophanie oder um das Zusammenleben mit fremden, ja feindlichen Völkern im eigenen Land – immer sind es Anfechtungen, die mit einer tödlichen Gefährdung Israels einhergehen. Letztlich gilt das auch für die Sünde, die Israel begeht, wenn es Gott nicht fürchtet. Was in diesen Geschichten erzählt wird, dürfte, als man sie niederschrieb, einen aktuellen Anlass gehabt haben, auch wenn sich die konkreten Erlebnisse nur mehr hypothetisch rekonstruieren lassen. Sie provozierten jedenfalls eine Krise des Glaubens an Gott, eine Erfahrung von Gottverlassenheit, die sich literarisch im Murren des Volkes widerspiegelt. Hier findet die »Theodizee der Erprobung« ihren Ort.⁴⁷ Auf die Probe gestellt wird das Gottesverhältnis sowohl Abrahams als auch Israels. Diese Beziehung wird vor allem mit »JHWH fürchten« und synonym dazu auch mit »ihn lieben«, »ihm nachfolgen«, »sich an ihm festhalten« umschrieben. Die Prüfung dient einem Erkenntnisprozess vonseiten Gottes wie auch vonseiten Israels. Gott möchte schon bei Abraham wissen, ob er wirklich bereit ist, ihm nichts vorzuenthalten. Im Lauf des Zuges durch die Wüste möchte er dann dem Volk ins Herz schauen, wie es sich entscheidet – ob es seine Gebote bewahrt oder nicht. Und im Land möchte er sich vergewissern, ob ihn die Israeliten als ihren Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben, ihm die Treue halten. Ablesen lässt sich diese freie Entscheidung für Gott bzw. die innere Haltung der Loyalität am Gehorsam gegenüber seinem »Gesetz und Rechtsentscheid«, »seiner Lehre« oder »Weisung«, seinen »Geboten«. Israel aber sollte schon in der Wüste durch die eigene Erfahrung von Leben und Tod erkennen, dass es nicht nur durch Brot vom Himmel, Wasser aus dem Felsen und nicht verschlissener Kleidung lebte, sondern auch vom »Wort« Gottes, das heißt: aufgrund seiner Willensäußerungen. Letztlich also dadurch, dass es seine Existenz reiner Gnade verdankte. Später soll Israel dann im Rückblick auf diesen Erprobungsprozess die Erkenntnis gewinnen, dass Gott es wie ein Vater »erzog«. Seine Schulung durch Entbehrungen wie Wunder sollte es auf das Leben als Volk – das heißt als Gesellschaft dieses Gottes – im Land vorbereiten. Dort droht ihm wegen des Aufruhrs der eigenen Propheten gegen JHWH und ihrer Verführung zum Abfall die radikalste Erprobung seiner Glaubenstreue. Die verschiedenen »Erniedrigungen« aber, durch die Gott sein Volk in der

47 Dagegen entspringt die Versuchung nach *Frevel*, *Versuchung*, 44–45, »der Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild ... Die in der Versuchung erkennbare unaufhebbare Ambivalenz Gottes ist notwendiger Bestandteil des Gottesbildes.« Wie der Durchgang durch die »Versuchungstexte« gezeigt hat, liegt ihnen jedoch eine derartige »Ambiguität im Gottesbild« (ebd.) fern. Die Erprobungen dienen durchwegs einer Rechtfertigung Gottes, ohne auf seine Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit zu rekurrieren.

Geschichte »prüfte«, führten – wann immer Israel sich bewährte – Gott dazu, ihm »zuletzt Gutes zu tun«.

7. Die Angst vor der Versuchung und die »Erlösung vom Bösen«

Nach dem Alten Testament haben sich weder das Volk noch einzelne Israeliten vor einer »Versuchung« – im Sinn von »Erprobung« – durch Gott gefürchtet. Seine Prüfung nahm den Bundespartner ernst, diente dem Reifen der Gottesbeziehung Israels und erklärte ein sonst unbegreifliches göttliches Verhalten. Deshalb kann Judit die Bewohner von Betulia gerade in ihrer Notlage wie folgt auffordern: »Bei alledem lasst uns dem Herrn, unserem Gott, danken, dass er uns ebenso prüft wie schon unsere Väter.« (Jdt 8,25). Woher kommt dann die Angst, die als sechste Vaterunser-Bitte am liebsten formulieren möchte: »Verhindere Situationen der Prüfung« oder »Lass keine Versuchung an uns herankommen«? Die Tendenz, eine Erprobung durch Gott zu einer Versuchung im Sinn einer »Verführung zum Unrecht« umzudeuten, ist jedenfalls schon für die Zeit vor Jesus bezeugt. Vor allem das Buch der Jubiläen, dessen Abfassung meist in die vorhasmonäische Zeit datiert wird, spricht in seinem zehnten Kapitel von dämonischer Verführung. In einem griechischen Fragment dieses Textes heißt es: »Und der Teufel bat, einen Teil der Dämonen für die Erprobung (*peirasmós*) der Menschen zu erhalten. Und ihm wurde der zehnte Teil gegeben, nach dem Befehl Gottes, um die Menschen auf die Probe zu stellen (*peirázein*) und um sich der Absichten eines jeden Gott gegenüber zu versichern.«⁴⁸ Zu den Belegen zählt ferner ein vorchristliches palästinisch-jüdisches Gebet, das zunächst als dritter von fünf Psalmen Davids nur in syrischer Übersetzung bekannt war, dann aber auch auf Hebräisch in Qumran gefunden wurde. Seine Bitte lautet: »Bring mich nicht in Situationen, die zu hart für mich sind!« (11QPs^a 24,10 = Syrischer Psalm III, Zeile 11).⁴⁹ Bleibt hier noch offen, wer eventuell neben Gott handelt, so sind es im Jubiläenbuch ausdrücklich der Teufel bzw. seine Dämonen, die mit Gottes Erlaubnis die Menschen prüfen. Ihre Erprobung dient zwar – wie in den besprochenen Belegen der Hebräischen Bibel von *nsh* D-

48 Die Verse wurden durch den byzantinischen Chronisten Georgius Syncellus erhalten – *A.-M. Denis, Fragmenta Pseudoepigraphorum quae supersunt graeca* (Leyden 1970), 87, in der Übersetzung von *M. Philonenko, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger. Mit einem Geleitwort von M. Hengel, UTB 2312* (Tübingen 2002), 96. Zur äthiopischen Überlieferung von Jubiläen 10,8 s. ebd.

49 *Philonenko, Vaterunser*, 101. Er zitiert auch ein von G. Dalman der sechsten Vaterunser-Bitte zugeordnetes, unterschiedlich datiertes Gebet aus dem babylonischen Talmud (Berakhot 60b): »Bring mich nicht in die Gewalt der Sünde, nicht in die Gewalt der Schuld und nicht in die Gewalt der Versuchung und nicht in die Gewalt von Schändlichen.«

Stamm – dazu, »die Absichten eines jeden Gott gegenüber« zu bekräftigen. Im Übrigen aber folgt das Jubiläenbuch der Rahmenerzählung von Ijob 1–2. Allerdings wird Ijob in ihr nicht »auf die Probe gestellt«, weil das Verb *nsh* D-Stamm fehlt und stattdessen *sût*, »aufreizen«, verwendet wird. Vor allem aber stürzt nicht Gott seinen untadeligen und gottesfürchtigen Knecht in eine Anfechtung, sondern der Satan. Er ist im Ijobbuch jedoch keine widergöttliche Macht, sondern der »Widersacher«, der nur mit Gottes Erlaubnis handeln kann. Und in der Tat wird ihm gestattet, Ijob »gegen Gott aufzureizen und ohne Grund zu verderben« (Ijob 2,3).⁵⁰ Nach dem Jubiläenbuch bedarf es, um sich vor der Einwirkung Satans und seiner Geister zu schützen, des ständigen Gebets der Glaubenden – Noachs (10,3), Abrahams (12,20) und Moses (1,20). Und Abraham segnet: »Nicht sollen Macht haben über dich und deinen Samen die Geister Mastemas [des Prinzen der Dämonen (10,8)]« (19,28).⁵¹ Nach einem Psalm aus Qumran lautet die Bitte: »Nicht lass über mich herrschen einen Satan oder unreinen Geist!« (11QPs^a 19,15).

Vor diesem Horizont ist der Satz zu verstehen, den nur das Matthäus-Evangelium zur Erklärung an die (pointiert übersetzte) Bitte »schlepp uns nicht hinein (*kai mē eisenēgnkēs*)⁵² in die Erprobung« angefügt hat: »sondern reiẗ uns heraus aus dem Bösen (*allā rh̄ysai hēmās apō toū ponēroū*)!« Zwar spricht man bei dieser Ergänzung der lukanischen Fassung wegen der geheiligten Siebenzahl von einer siebenten Vaterunser-Bitte. Doch handelt es sich dabei nur um eine Gegenaussage (»sondern«), die die Versuchungsbitte im Gegenbild verdeutlicht. Beide Sätze bilden zusammen einen antithetischen Parallelismus, der die Aussage wiederholt, indem er ihr Gegenteil negiert. Seine Elemente sind in der gleichen Reihenfolge angeordnet:

	Mt 6,13a	Mt 6,13b
Göttliches Handeln:	schlepp nicht hinein	reiẗ
Objekt des göttlichen Handelns:	uns	uns
wovor dieses Handeln bewahrt:	in Erprobung	aus dem Bösen

Diskutiert ist das Wort *ponēroū*, das philologisch sowohl Neutrum »das Böse« als auch Maskulinum »der Böse« sein kann. »Das Böse«, eine Bedrängnis oder Sünde, wäre dann wie ein Raum⁵³, in den man hineinge-

50 Vgl. Frevel, Versuchung, 34–35.

51 Philonenko, Vaterunser, 101.

52 Im Neuen Testament verwendet Lk das Verb *eisphērein* von insgesamt 8 Belegen am häufigsten, nämlich 5-mal – neben der Vaterunser-Bitte (Lk 11,4 wie auch Mt 6,13) noch in Lk 5,18.19; 12,11; Apg 17,20. An jeder dieser Stellen hat das Verb die Konnotation »jemanden / etwas gegen den Willen bzw. unter Widerstand (hinein-)bringen«. Diese Nuance klingt in der Vaterunser-Bitte sicher mit.

53 Zum ungewohnten Bild des Raums s. N. Lohfink, Das Vaterunser, intertextuell gebetet: Braulik – Lohfink (Hg.), Liturgie und Bibel, 343–365, hier 355–357. K. Weiß, eisphērō:

schlittert⁵⁴ ist oder hineingedrängt wurde, aus dem man aber durch eigene Kraft nicht mehr herauskommt. Es geht also gar nicht um das Versuchtwerden, sondern um das Unterliegen in jener Situation, die wir »Versuchung« nennen.⁵⁵ Das bedeutet im Sinn der alttestamentlichen Erprobungsaussagen: dass wir gegen Gottes Weisung und seine Gebote handeln (vgl. Ex 16,4; Dtn 8,2). Wenn uns Gott dann vom Bösen wegreißen, aus ihm erlösen soll, kann das so viel heißen wie: Er soll die Versuchung nicht so stark werden lassen, dass wir in unserer Entscheidung der Macht des Bösen verfallen; oder er soll uns befreien, wenn wir uns schon entschieden haben und ihm schon erlegen sind. Beides erscheint möglich und muss offen bleiben. Die lateinische Liturgie des Missale Romanum setzt das Neutrum voraus, wenn sie die letzte Vaterunser-Bitte mit dem Embolismus, dem Gebetseinschub vor der Doxologie, weiterführt: »Erlöse uns, Herr, allmächtiger Vater, von *allem* Bösen (*ab omnibus malis*, wörtlich also: »von allen bösen Wirklichkeiten«) ... «⁵⁶ Sie denkt dabei an jede Art von Widrigkeit und Unrecht, in die wir in dieser Welt geraten können. Das Maskulinum, also die personale Interpretation von *ponēroū*, legt sich angesichts der oben zitierten vorchristlichen Texte nahe: Satan, »der Böse«, ist das Instrument der von Gott gewollten bzw. zugelassenen Erprobung. Im Übrigen spricht die Versuchungsbite bewusst von »uns«, also von denen, die zusammen Gott als »unseren Vater« anrufen, die somit als Kirche, als Volk Gottes, zu ihm beten.

Was trägt die zentrale alttestamentliche Theologie einer Erprobung durch Gott zum Verständnis der anstößigen Versuchungsbite bei? Vor allem bewahrt sie uns vor einer Verfinsterung des biblischen Gottesbildes, sodass man nicht apologetisch »die dunklen Seiten Gottes« beschwören muss⁵⁷. Zunächst korrigiert sie die negative Konnotation von »Versuchung«, denn das Bedeutungsspektrum von *nsh* D-Stamm wie von

ThWNT IX, 66f, macht auf die übertragene Bedeutung des Verbs *eisphèrein* in der Vaterunser-Bitte aufmerksam, bei der »jedoch die Vorstellung einer räumlichen Bewegung und der aktive Sinn des Wortes beibehalten ist.« (Ebd.).

54 Vgl. *Jenni*, Funktionsverbgefüge, 81 Anm. 16.

55 Vgl. *J. Cassian*, *Collatio* 9,23: »Und führe uns nicht in Versuchung«. Daraus ergibt sich nun nicht gerade die leichteste Frage. Denn wenn wir bitten, dass keine Versuchung über uns kommt, wie wird sich dann in uns die Tugend der Standhaftigkeit bewähren können? Schließlich heißt es: »Jeder Mensch, der nicht versucht wurde, ist nicht bewährt.« (Sir 34,11). Und außerdem: »Selig der Mensch, der die Versuchung aushält« (Jak 1,12). Diese (Bitte): »Führe uns nicht in eine Versuchung«, bedeutet also nicht: Lass überhaupt niemals zu, dass wir versucht werden. Sondern: Lass nicht zu, dass wir, in Versuchung geraten, besiegt werden. [...] Versucht wurde Abraham, versucht wurde auch Josef, aber keiner von ihnen wurde in der Versuchung verführt, weil keiner dem Versucher seine Zustimmung gab.« (Unterredungen mit den Vätern *Collationes Patrum*. Teil 1: *Collatio* 1–10, übersetzt und erläutert von *G. Ziegler*, *Quellen der Spiritualität* 5 (Münsterschwarzach 2011), 288. Vgl. dazu 1 Kor 10,13.

56 *G. Lohfink*, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, *Urfelder Reihe* 7 (Bad Tölz 2007), 90–92.

57 Zuletzt *Hoping*, *Versuchung*, 33.

peirázein ist breiter als im Deutschen. Dann aber zeigt sie anhand der Geschichte Israels: Wenn Gott sein Volk immer wieder misslichen Umstände und Anfechtungen ausliefert, stellt er es damit auf die Probe. Natürlich will er nicht, dass es sündigt, sondern dass es sich bewährt. Es soll inmitten der Härte der Situationen das erziehende Wirken Gottes erkennen. Seine »Gottesfurcht«, das heißt sein Glaube, soll durch diese Prüfungen wachsen. Es soll sich entscheiden, dem Willen Gottes zu gehorchen. Dann wird es von Gott auch mit dem Glück des Gottesvolkes gesegnet werden.⁵⁸

58 *Knop*, Vater, 383–384, spricht von drei Paradigmen, die von der exegetischen Literatur »zur Deutung einer Anfechtungserfahrung« unterschieden würden. Allerdings werden dazu keine Belege angegeben. Gemeinsam sei ihnen, dass die Anfechtung nicht den Sünder, sondern den Gerechten treffe. Beim *ersten* Paradigma »Erprobung«, dem traditionsgeschichtlich ältesten, messe man Gott selbst die Initiative zur Versuchung Israels oder des Gerechten zu – Beispiel: die Prüfung Abrahams Genesis 22. Jünger seien die Versuchungserzählungen des *zweiten* Paradigmas »Anfechtung«, die Gott zulasse, während »der eigentliche Akteur der Versuchung der Teufel« sei – Beispiel: Ijob. Die frühjüdische Weisheitsliteratur habe das *dritte* Paradigma »Reifung« entwickelt, die »positiv als Auszeichnung des Gerechten und darum als erstrebenswertes Mittel der göttlichen Heilspädagogik gewertet« werde – Beispiel: die Bitte des Psalmisten um Prüfung Ps 25,2. Diese bibeltheologische Systematisierung scheidet – ganz abgesehen von ihrer überholten literarhistorischen Einordnung – an den Texten. Der Hinweis auf den »Gerechten« als Erprobten verfehlt die Absicht der oben dargestellten »Theodizee der Erprobung«. Gegenbeispiele zum *ersten* Paradigma: In Genesis 22 trifft die Versuchung den Verheißungsträger, der auf menschlicher Ebene stets versagt hat: »alle Menschen, die ihm nahestanden, hat er preisgegeben« (*I. Fischer*, Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die ›Opferung‹ der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und 22 im Kontext: *A. Franz* [Hg.], Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, PiLi 8 [St. Ottilien 1997], 17–36, hier 32). In Ex 15,25 stellt Gott das murrende Volk auf die Probe. Auch in Ex 16,4 erfolgt die Erprobung auf das Murren der Israeliten hin. Dem *zweiten* Paradigma, der von Gott nur zugelassenen und vom Satan verursachten »Anfechtung«, widerspricht z. B. 2 Sam 24,1. Hier »reizt« JHWH David gegen das Volk »auf«, über das sein Zorn entbrannt ist; er plant damit Unheil (vgl. 1 Sam 26,19). Offenbar wegen der Anstößigkeit dieser Vorstellung ersetzte später 1 Chr 21,1 JHWH ersetzt den Satan. Beide Stellen verwenden das gleiche Verb »aufreizen« (nicht: »erproben, prüfen, versuchen«) wie das Ijob-Buch. Von »Reifung« spricht nicht erst das *dritte* Paradigma der frühjüdischen Schriften. Schon in Dtn 8,2 und 5 dient die Erprobung ausdrücklich der Erziehung Israels. Außerdem wird übersehen, dass auch die Erprobungserzählungen des ersten Paradigmas ein positives Ziel haben und in den Segen Gottes münden (ausdrücklich z. B. Gen 22,17). Der erwähnte Psalmist (Ps 26,2) schließlich kann den im Tempel gegenwärtigen Gott nur deshalb bitten, ihn zu »prüfen«, zu »erproben« und »Nieren und Herz zu erforschen«, weil er sich und sein Tun von der Güte und Treue Gottes umfassen weiß (vgl. *F.-L. Hossfeld – E. Zenger*, Die Psalmen. Psalm 1–50, NEB 29 [Würzburg 1993], 169). Natürlich hat *Hoping*, Versuchung, 34, mit seiner Bemerkung recht: »Das Vaterunser erklärt nicht, warum es das Böse, die Versuchung und die Anfechtung im Glauben gibt [...]. Das Vaterunser ist keine rationale Theodizee, sondern Gebet.« Doch sollte man ergänzend dazu auch auf den alttestamentlichen Hintergrund verweisen, der eine solche Erklärung bzw. Theodizee unnötig macht. Die Bibel Jesu bietet doch die entscheidende Voraussetzung dafür, dass wir das Vaterunser in der Hoffnung sprechen können, »Gott werde uns, wenn wir erprobt [sic!] und in Versuchung geführt werden, nicht mehr zumuten als wir tragen können.« (Ebd.).

Angesichts der aktuellen Diskussion über die Formulierung der Versuchungs- oder besser Erprobungsbitte schließe ich deshalb mit dem – vielleicht utopischen – Vorschlag: Bei einer Textänderung sollte das inzwischen so vorbelastete Wort »Versuchung«, das offenbar ein rechtes Verständnis des Abschlusses des Vaterunser-Gebets blockiert, durch »Erprobung« ersetzt werden.⁵⁹ Diese Übersetzung wäre leichter zu begreifen und auch vom Alten Testament her stimmiger.⁶⁰

Summary

In the current debate about the petition on temptation in the Lord's Prayer, references to the Old Testament are widely absent from the discussion. In rendering the Hebrew *nsh* (D-stem) or the Greek *peirázein* into being »tried« or »tested«, modern translations prove that its biblical usage is semantically wider than the almost exclusively negative connotation attributed to being »tempted« (Ger. versuchen). Although Old Testament instances of being »tempted by God« cannot be attributed to a particular redactional layer, they do constitute a loosely organised »Theology of Trial«, which in turn practically serves as a kind of theodicy within periods of Israel's history which it finds difficult to interpret otherwise. This article discusses those references, setting out with the »foundational figure« of Abraham, in whom Israel's experiences during its desert wanderings and within the Promised Land are already presupposed. Hermeneutically, the instances of Abraham's being tried by God prove themselves to be circumstances in which both Abraham and Israel are to show reverence and obedience towards God. Should they succeed in doing so, they would be richly blessed by God. The tendency towards understanding trial as »temptation towards evil« by Satan can be traced from the Book of Job, along the Book of Jubilees to prayers from Qumran. This might be the background of the addition to the sixth petition of the Lord's Prayer in the Gospel according to Matthew. Independent of its rendering, the Old Testament Theology of Trial acts as a safeguard against the Image of God being obscured and allows God's actual positive intentions to become intelligible when He »leads us«, as His People, »into temptation«.

59 Vgl. die Wiedergabe der Bitte »und stelle uns nicht auf die Probe« in einigen deutschsprachigen modernen Übersetzungen wie der Basis-Bibel. Das Neue Testament und Psalmen (2012) und der Guten Nachricht (2018). Vgl. im Englischen The New English Bible (1970): »and do not bring us to the test«; The New American Bible (1970): »subject us not to the trial«; The New American Bible Revised Edition (2001): »and do not bring us to the final test«. Dagegen lautet die offizielle liturgische Übersetzung: »and lead us not into temptation«.

60 Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritischen Lektüre meines Manuskripts und einige wertvolle Hinweise.