

## Konzeptionen des göttlichen Zorns im DtrG

*Jörg Jeremias*

Für die deuteronomistischen (künftig: dtr) Theologen ist der Zorn Gottes ein Element ihres Denkens, ohne das sie die Geschichte Israels nicht hätten darstellen können; er ist schlechterdings konstitutiv für ihre Theologie. Dennoch hat dieser zentrale Bestandteil der dtr Theologie in wissenschaftlichen Erörterungen der Neuzeit zum dtr Geschichtswerk (künftig: DtrG) für lange Zeit so gut wie keine Rolle gespielt. Vermutlich ist diese Zurückhaltung auf die generelle Scheu der modernen Theologie gegenüber dem Phänomen des göttlichen Zornes zurückzuführen, wie sie insbesondere durch F. Schleiermacher und A.Ritschl initiiert worden ist<sup>1</sup>, und keineswegs nur die Systematiker, sondern auch die Exegeten über viele Jahrzehnte hin geprägt hat<sup>2</sup>. Schleiermacher und Ritschl wollten dem Neuen Testament gegenüber dem Alten sein Recht zukommen lassen, haben damit freilich dem verbreiteten populären Missverständnis eine Stütze geboten, dass der Zorn Gottes die alttestamentlichen, seine Liebe dagegen die neutestamentlichen Gottesaussagen bestimme. Hier wie dort ist dabei verkannt, dass auch im Neuen Testament der Zorn Gottes breit belegt ist, ja dass sich die grundsätzlichste Darlegung zum Thema im Römerbrief des Paulus findet<sup>3</sup>.

Umso bemerkenswerter ist, dass in jüngerer Zeit eine große Zahl an Systematikern<sup>4</sup> und Exegeten<sup>5</sup> wieder auf das „verdrängte Motiv“ (Tück) des Zornes Gottes gestoßen sind. Für das DtrG gebührt das Verdienst, die große Bedeutung des Zornes neu entdeckt zu haben, D.J.McCarthy<sup>6</sup>. Einmal auf dieses Thema gestoßen, machte er fast zwangsläufig die gewichtige Beobachtung, dass für die Josua- und Richterzeit im DtrG ein völlig anders-

---

<sup>1</sup> Für sie ist der Zorn eine „im Grunde außerchristliche Gestalt des Gottesbewußtseins“: Schütte, *Ausscheidung*, 395.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Nachweise von Groß, *Zorn Gottes*, 47-50 und Tück, *Der Zorn*, 385-388.

<sup>3</sup> „Die umfassendsten Zornaussagen stehen nicht im Alten, sondern im Neuen Testament, im Römerbrief“: Groß, *Keine Gerechtigkeit Gottes*, 14.

<sup>4</sup> Als Repräsentanten mögen hier etwa Härle, *Die Rede von der Liebe*; Bayer, *Eigenschaften Gottes*, und bes. Tück, *Der Zorn*, stehen.

<sup>5</sup> Vgl. neben den Arbeiten von W.Groß bes. Berges, *Zorn Gottes*, und Hermisson, *Von Zorn und Leiden Gottes*, aber auch Pohlmann, *Beobachtungen*.

<sup>6</sup> McCarthy, *The Wrath of Yahweh*. (Bedauerlicherweise sind seine Stellenangaben mehrfach unzuverlässig.)

artiges Zornesverständnis vorliegt als für die Staatenzeit. Beide Konzepte sind nicht nur inhaltlich, sondern auch terminologisch deutlich voneinander unterschieden (חַר וַיִּחַר אֵף bzw. כַּעַס hif.; s.u.), so dass der nahe liegende Verdacht, dass erst eine überscharfe Differenzierung des Exegeten die Unterscheidung in die Texte eintragen würde, gar nicht erst aufkommen kann. N.Lohfink, der die Interpretation der Differenz durch McCarthy einer scharfsinnigen Kritik unterzogen und die Texte der Königsbücher ungleich genauer betrachtet hat als McCarthy selber, hat noch eine weitere Differenzierung zwischen früher und später Staatenzeit hinzugefügt, die sich ebenfalls auf terminologischer Ebene nachweisen lässt, wenn auch nicht mit der gleichen Evidenz wie die Unterscheidung, die McCarthy beobachtet hat<sup>7</sup>. Im Gefolge Lohfinks wären demnach drei verschiedene Konzeptionen vom Zorn Gottes im DtrG auseinander zu halten.

Die folgenden Überlegungen, die an die Beobachtungen McCarthys und Lohfinks anknüpfen und sie zugleich kritisch beleuchten wollen, werden die These zu begründen versuchen, dass auch Lohfinks Differenzierung von drei Zornskonzepten im DtrG noch nicht ausreicht, sondern noch eine 4. Konzeption in den dtr Texten des Deuteronomiums von den genannten drei zu unterscheiden ist. Denn die Kapitel Dtn 9-10 verwenden bewusst eine noch einmal andere Begrifflichkeit für den Zorn (חַר q. und hif.: 4-mal), die weder im Richterbuch noch in den Königsbüchern gebraucht wird. Andererseits sind diese Kapitel durch sprachliche Verknüpfungen auf die dtr Berichte der Königszeit bezogen, wengleich diese Bezüge zumeist übersehen worden sind.

### 1. Gottes Zorn in der Richter- und in der Staatenzeit

Die von McCarthy beobachtete Differenz zwischen dem göttlichen Zorn in der Richter- und dem in der Staatenzeit ist für unsere Fragestellung grundlegend. Im Josua- und im Richterbuch lautet die geläufige und jedem Bibelleser vertraute Formel für den Zorn: וַיִּחַר אֵף יְהוָה בַּיִּשְׂרָאֵל „da entbrannte der Zorn Jahwes gegen (Israel)“ (Jos 7,1; Ri 2,14.20; 3,8; 10,7). Diese Formel fehlt in den Königsbüchern – mit der bemerkenswerten Ausnahme von 2Kön 13,3; diese Ausnahme ist, wie sogleich zu zeigen ist, insofern bedeutsam, als mit der Terminologie auch die gleiche Konzeption vom göttlichen Zorn wie (in Jos 7 und) im Richterbuch auf die Darstellung von 2Kön 13 übertragen wird<sup>8</sup>. Demgegenüber ist die übliche Kennzeichnung des göttlichen Zorns in

<sup>7</sup> Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil*.

<sup>8</sup> Dagegen ist die 2. Ausnahme in 2 Kön 23,26 zu vernachlässigen, in der die hier behandelte Formel in einem Nebensatz begegnet. Der gewundene Stil (Wiederholung des Bezugswortes „Zorn“ im Relativsatz) sowie die singuläre, steigernde Pluralbildung von כַּעַס („Kränkungen“) verweisen auf eine junge Stimme im dtr Chor. Erst späte Redaktoren haben die verschiedenen Konzeptionen miteinander gleichgesetzt. – Dagegen ist die Wendung in einigen spät-dtr Belegen des Dtn geläufig, in denen Jahwes Zorn über Israel für den Fall des Abfalls zu fremden Göttern angekündigt wird (6,15; 7,4; 11,17; 29,26; 31,17).

den Königsbüchern eine völlig andere. Sie basiert auf einem Verb (כעס hif.), das im zwischenmenschlichen Bereich „beleidigen“, „provizieren“ heißt, in den dtr Texten der Königsbücher aber stereotyp (fast 20-mal) auf Israels Verhalten gegenüber Gott bezogen ist und dann spezifischer Gott „zum Zorn reizen“ bedeutet. Wie insbesondere N.Lohfink gezeigt hat<sup>9</sup>, ist das Verb hier von einer Reihe anderer formelhafter Wendungen begleitet, unter denen „das Böse in den Augen Jahwes tun“ (als Ursache des Zorns) und „vernichten“, „völlig zerstören“ (מחץ hif.: als Konsequenz des Zorns) die wichtigsten sind. Die erstgenannte Wendung verbindet das Verb mit der Konzeption des Richterbuches, die zweite trennt beide Konzeptionen voneinander und wäre im Richterbuch undenkbar. Für die Vorstellung vom göttlichen Zorn in den Königsbüchern, die schon begrifflich die Schuld Israels als auslösenden Faktor hervorhebt, gibt es umgekehrt im Richterbuch nur einen einzigen Beleg – in der Einführung des generalisierenden sog. „Richter-Schemas“ (Ri 2,12) –, auf den später noch (im Schlussabschnitt) zurückzukommen ist und der wiederum die Regel nur bestätigt.

Die genannte Differenz zwischen Richterbuch und Königsbüchern ist insofern überraschend, als sich bei näherem Zusehen zeigt, dass es sich bei der Darstellung eines gegen das eigene Volk auflodernden göttlichen Zorns keineswegs um eine in Israel geläufige und jedermann vertraute Vorstellung handelte. Sie ist zwar in Israels Gerichtsprophetie breit belegt, allerdings überwiegend in retrospektiven Texten ab der Zeit des Exils, die schon auf die Zerstörung (Samarias und) Jerusalems reagieren und damit mehrheitlich grob aus der Zeit des DtrG selber stammen. Dagegen begegnet sie nie in den Quellen, auf denen das DtrG fußt. In ihnen ist allenfalls einmal die tödliche Erfahrung eines Einzelnen vom Zorn Gottes her gedeutet wie etwa der Tod des unglücklichen Uzza beim Berühren der Lade (2Sam 6,7). Es handelt sich also bei der Vorstellung eines in bestimmten historischen Ereignissen gegen Israel auflodernden Zorns um ein im AT spezifisch dtr Interpretament. Zwar war es in Israels näherer und weiterer Umwelt nicht unbekannt, wurde hier aber ausschließlich für den Zorn einer Gottheit verwendet, deren Wirken eine abgeschlossen zurückliegende Epoche kennzeichnete, und zwar im Kontrast zur Gegenwart der jeweiligen Inschrift, die von den heilvollen Taten des Königs kündete, der die Inschrift in Auftrag gegeben hatte. Von einem die Gegenwart prägenden Zorn der Gottheit gegen das eigene Volk wie im DtrG ist in keiner der (Königs-)Inschriften in Israels Umwelt die Rede<sup>10</sup>.

Wenn aber der Zorn Gottes gegen Israel als Interpretament geschichtlicher Ereignisse im AT eine (prophetisch inspirierte) spezifisch dtr Vorstellung ist und die Zorneskonzeptionen im Richterbuch und in den Königsbüchern dennoch so bewusst terminologisch voneinander unterschieden werden:

<sup>9</sup> A.a.O. (Anm.7),143ff. sowie ThWAT IV, 297-302.

<sup>10</sup> Vgl. den Nachweis bei Jeremias, Zorn Gottes, 23-27 (Exkurs: Der Zorn der Götter in mesopotamischen Geschichtsdarstellungen).

Worin liegt dann das Anliegen zu solcher Unterscheidung? Es sind vor allem zwei wesentliche Unterschiede, die die beiden Konzeptionen sachlich voneinander trennen. Zum einen ist der ständige Hinweis auf die „Vernichtung“ der Schuldigen als Wirkung des Zorns, die Lohfink mit Recht als charakteristisch für die Konzeption der Königszeit erkannt hat, in den Texten der Richterzeit nicht nur nie anzutreffen, sondern hier auch gar nicht zu erwarten. Für die Richterzeit – das ist der zweite Unterschied – sind Erfahrungen des göttlichen Zorns notiert, die (den mesopotamischen Inschriften vergleichbar) abgeschlossen zurückliegen und jeweils Zeiten neuer Gottesnähe Platz gemacht haben; demgegenüber gilt für die Staatenzeit, dass zwar die Berichte über Gottes Zornesgericht über einzelne Könige bzw. deren Sippen und Dynastien ebenfalls abgeschlossen zurückliegen, dass aber der mit der Schuld der Könige zusammenhängende Zorn Jahwes über sein schuldiges Volk andauert und die Gegenwart der die Geschichte deutenden Theologen prägt. In der letztgenannten Unterscheidung liegt das Recht Lohfinks begründet, im DtrG noch einmal zwischen zwei Konzeptionen des göttlichen Zorns während der Darstellung der Staatenzeit zu differenzieren<sup>11</sup>.

#### a. Die Richterzeit: die Verzögerung des Heils

In der Zeit Josuas und der Richter führt Gottes Zorn jeweils zu einem zeitlich begrenzten Stillstand der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Der Zorn entbrennt, weil Achan sich am Gebannten vergriffen hat (Jos 7,1), und verhindert die Eroberung Ais, aber nur so lange, bis Achans Schuld gesühnt ist; dann „kehrt sich Jahwe wieder von seinem Zorn ab“ (V.26), und die Eroberung Ais gelingt. Der Zorn entbrennt erneut, weil die Israeliten Jahwes „vergaßen“ und stattdessen „den Baalen und Ascheren dienten“ (Ri 3,7); als aber in der Folge die von den Aramäern acht Jahre bedrängten Israeliten ihren Notschrei (קָרַעַ) an Jahwe richteten, sandte Jahwe (als Zeichen des Endes seines Zorns) Otniel als „Retter“ (V.9), der sie befreite. Ri 10,9-16 ergänzt, dass Schuldbekennnis und Ablegung der fremden Götter einen solchen „Notschrei“ begleiten mussten.

Es sind also nur jeweils sehr kurze Zeiten des Stillstands der Geschichte Gottes mit seinem Volk, die sein Zorn bewirkt. Der Zorn verzögert die Geschichte, hält deren Verlauf aber keineswegs auf. Die Geschichte selber bleibt unter dem heilvollen Vorzeichen der Landverheißung Gottes und dient deren Realisierung und Sicherung; nur wäre sie ohne Israels Schuld und den Zorn, den sie hervorrief, schneller verwirklicht worden.

Daher bedarf die häufig geäußerte Ansicht, im sog. „Richter-Schema“ (Ri 2,11ff.), das den einzelnen Berichten des Richterbuches als hermeneutischer

---

<sup>11</sup> Joo, *Provocation*, hat in ihrer Dissertation vorgeschlagen, die genannte Differenz literarkritisch auszuwerten: Die Worte gegen die Könige rechnet sie zu Dtr<sup>1</sup>, diejenigen gegen das Kollektiv zum jüngeren Dtr<sup>2</sup>. – Weit kühner, aber auch beliebiger fallen die literarkritischen Urteile Wächlis, *Jhwhs Zorn*, 412f., aus

Schlüssel vorangestellt ist, spiegelt sich ein zyklisches Zeitverständnis wider, der Korrektur. Zwar wird in Ri 2 ein Rhythmus der Geschichte aufgedeckt, der eine begrenzte Epoche prägt, indem Phasen des Zornes Gottes und Phasen seines Mitleids miteinander abwechseln (und als Anlass auf menschlicher Seite Phasen des Abfalls von Gott und Phasen der Einsicht und der Dankbarkeit ihm gegenüber); aber auch Ri 2,11ff. basieren, wenn auch unausgesprochen, auf dem Konzept einer zielgerichteten Geschichte, ob diese nun anfangs von Gottes (Land-)Verheißung geprägt ist oder aber auf David als Heilsgabe Gottes zuläuft.

Gestützt wird diese Interpretation durch den Zusatz einer jüngeren dtr Hand in Ri 2,20-23. In ihm versteht ein dtr Theologe die Richterzeit so, dass der Ungehorsam Israels gegenüber dem offenbarten Willen Jahwes den Zorn Gottes immer neu entflammt habe und dass dieser Zorn zu einer Minderung des Heils geführt habe, das Gott Israel zgedacht hatte. Die Geschichte ist für diesen Theologen ein Feld, auf dem Gott sein Volk auf die Probe stellt, um zu sehen, ob er ihm das volle Heil oder nur ein eingeschränktes, gemindertes Heil zukommen lassen kann. In jedem Fall aber ist das Israel zgedachte Heil Gottes der entscheidende Motor der Geschichte.

Auf den ersten Blick überraschend begegnet die gleiche Konzeption wie im Richterbuch auch an einer Stelle der Königsbücher: in 2Kön 13,2-5. Nachdem Jehoachas, der Sohn Jehus, als neuer König des Nordreichs in V.1 vorgestellt worden ist, heißt es hier:

Er tat, was in den Augen Jahwes böse war, und folgte den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, zu denen dieser Israel verführt hatte; er wich nicht davon ab. Da entbrannte der Zorn Jahwes über Israel, und er gab sie in die Hand Hasaels, des Königs der Aramäer, und in die Hand Ben-Hadads, des Sohnes Hasaels, die ganze Zeit. Jehoachas aber besänftigte das Angesicht Jahwes; da erhörte ihn Jahwe, denn er hatte die Bedrängnis Israels gesehen, wie der König der Aramäer sie bedrängte. So gab Jahwe Israel einen Retter, und sie entkamen der Hand der Aramäer, und die Israeliten wohnten in ihren Zelten wie zuvor.

Hier werden die Aramäerkriege während der Jehu-Dynastie, die für Israel weitgehend verlustreich waren, nach den Regeln der Geschichtsdeutung für die Richterzeit behandelt. Für die dtr Theologen standen die Aramäer des 9./8. Jh.s v. Chr. trotz ihrer Überlegenheit auf derselben Stufe wie die Nachbarvölker Israels zur Zeit der Richter. Ihre Siege stellten eine Weise der Erfahrung des göttlichen Zorns dar, durch den er seinen Geschichtsplan verzögerte, aber nicht Israels Existenz bedrohte. Die dtr Theologen wussten von keiner besonderen Schuld des Jehoachas; dass er den „Sünden Jerobeams“ folgte, galt entsprechend für alle Könige des Nordreichs. Aber sie kannten einen kraftvollen „Retter“, den Gott sandte, als der König ihn im

Gebet zu besänftigen suchte. Obgleich dessen Name nicht genannt wird, liegt die Vermutung nahe, dass der Prophet Elischa gemeint ist<sup>12</sup>, dessen Krankheit und Tod in den folgenden Versen berichtet werden. Wie dem auch sei, im analogen Fall einer von Gott verfügten „Rettung“ Israels vor den Aramäern durch den Sieg Jerobeams II. wird bemerkenswert anders formuliert:

Jahwe aber hatte nicht angesagt, er wolle den Namen Israels unter dem Himmel austilgen. So rettete er sie durch Jerobeam, den Sohn des Joasch. (2Kön 14,27)

Jerobeam II. wird der Titel „Retter“ vorenthalten, und mit der potentiellen Vernichtung Israels ist schon eine andere, viel weiter reichende Folge des Zornes Gottes im Blick als in 2Kön 13.

### **b. Die Staatenzeit: die Bedrohung der Existenz Israels**

Für die übliche Konzeption des göttlichen Zornes in den Königsbüchern – abgesehen von dem Sonderfall 2Kön 13 – hat Lohfink überzeugend gezeigt, dass die dtr Theologen noch einmal unterscheiden zwischen der Auswirkung des Zorns auf die schuldigen Könige und auf Israel als Kollektiv. Weil die Könige vor Gott die Hauptschuldigen waren, die die unüberbietbare „Sünde Jerobeams“ initiierten und das Volk zu dieser Sünde verführten (1Kön 14,16 u.o.), sind es überwiegend die Könige, die Subjekt des „Zum Zorn Reizens“ sind und die zusammen mit ihren Herrscherhäusern die primären Adressaten des göttlichen Zorns sind, ohne dass Israel damit entschuldigt wäre. Mit dieser unterschiedlichen Gewichtung der Schuld hängt zusammen, dass die Geschlechter der schuldigen Könige „vernichtet“ (oder „ausgerottet“) werden, wenn Gottes Zorn entbrennt, während Israel und Juda, wenn sie vom Zorn Gottes getroffen werden (vornehmlich in 2Kön 17), zwar „von Jahwes Angesicht entfernt“ bzw. „fortgeschleudert“ werden<sup>13</sup>, aber am Leben bleiben, wenngleich in reduzierter Gestalt und des Landes als der eigentlichen Heilsgabe beraubt.

Allerdings sind die dtr Theologen viel zu sorgsame Historiker, als dass sie es bei dieser pauschalen Bewertung beließen. Sie haben einerseits die Schuld der Könige, die „Jahwe zum Zorn reizten“, bis 722 v. Chr. auf das Nordreich beschränkt, um plausibel begründen zu können, warum Juda damals der Katastrophe entging<sup>14</sup>. Sie haben andererseits in dieser Zeit unterschieden zwischen Königen, die Jahwes Zorn in voller Härte erfuhren, solchen, die

<sup>12</sup> So Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 84.

<sup>13</sup> 2Kön 17,18.20.23; 23,27; 24,3.20; vgl. Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil*, 150.

<sup>14</sup> Erst nach 722 v. Chr. ist Juda, durch die vielfältige Schuld Manasses verführt, Subjekt des „Reizens zum Zorn“ (2Kön 21,15; 22,17; 23,26) und damit gleich schuldig wie das Nordreich. Allerdings wird weder Manasse noch sein (davidisches) „Haus“ „vernichtet“.

ihn nur eingeschränkt, und solchen, die ihn gar nicht erfuhren. In dieser Unterscheidung wussten sie sich an die ihnen überlieferten Nachrichten gebunden. Zorn in der Vollform erfuhren nur drei Könige, die zu Beginn des Nordreichs herrschten und mit den Stierbildern von Bethel und Dan (bzw. dem Baal-Tempel in Samaria) die Weichen für die kommende Zornesgeschichte stellten: Jerobeam I., Bascha und Ahab (1Kön 14,8ff.; 16,2ff. 29ff.; 21,19ff.). Bei ihnen wirkte sich der Zorn Gottes „vernichtend“ aus (מחשׁ hif. 1Kön 13,34; 15,29; 16,12; 2Kön 10,17), indem ihre jeweilige Sippe bzw. Dynastie getötet wurde<sup>15</sup>, wie ihnen allen zuvor von einem Propheten feierlich angekündigt wird. Es gibt aber auch Könige (am Anfang und Ende der Omri-Dynastie), die Gottes Zorn erfahren, ohne dass dessen Wirkung genannt wird: (1Kön 16,26; 22,54). Die Omri-Dynastie als ganze war schuldig am Untergang Samarias, und zwar ausnahmslos, auch wenn vom ersten und letzten König keine katastrophale Nachricht überliefert war.

Das eigentlich Erstaunliche aber ist, dass die dtr Theologen in der Folgezeit vom Zorn Gottes schweigen, bis sie ihr großes Zorneskapitel 2Kön 17 schreiben: sowohl während des gesamten Jahrhunderts der Herrschaft der Jehu-Dynastie als auch während der turbulenten Jahrzehnte vor dem Fall Samarias, als Königsmorde an der Tagesordnung waren. Dabei notieren die dtr Theologen sorgfältig, dass alle Könige der Jehu-Dynastie und der letzten Jahrzehnte des Nordreichs an der „Sünde Jerobeams“ festhielten, also den Zorn sehr wohl verdient gehabt hätten<sup>16</sup>. Von einem Anwachsen der Schuld kann in der Sicht der dtr Darstellung nicht die Rede sein; vielmehr wird dem letzten König des Nordreichs sogar bescheinigt, dass seine Schuld geringer war als die seiner Vorgänger (2Kön 17,2).

Nicht auf der Zunahme der Schuld liegt also das Augenmerk der dtr Texte, sondern auf deren Charakter, wie er sich am Anfang der Geschichte eines selbständigen Nordreichs am deutlichsten erwies. Wie vor allem 1Kön 14 zeigt, sind es primär die „anderen Götter“ in Gestalt der „gegossenen Bilder“ (V.9), die Jahwes Zorn hervorrufen, und zwar in seiner stärksten „vernichtenden“ Gestalt, und es kann von hier aus nicht verwundern, dass auch in dem sogleich zu betrachtenden Rückblick des Mose auf die analoge Schuld am Sinai/Horeb in Dtn 9-10 ständig von der „Vernichtung“ Aarons (9,20), vor allem aber Israels (9,8.14.19.25) bzw. von seiner „Zerstörung“ (10,10) die Rede ist, wenn der Zorn Jahwes im Blick ist, eben weil wieder ein „gegossenes Bild“ errichtet wird, jetzt freilich schon am Beginn der Geschichte Gottes mit seinem Volk und von diesem als ganzen.

---

<sup>15</sup> Die Treue der dtr Theologen gegenüber ihren Vorlagen zeigt sich daran, dass sie den natürlichen Tod dieser schuldigen Könige selber notieren, obwohl sie ihn nicht zu erklären vermögen (außer im Fall der „Buße“ Ahabs durch eine erheblich jüngere Stimme).

<sup>16</sup> Eine Ausnahme bilden Schallum, der nur einen Monat regierte (2Kön 15,13), und der sogleich zu nennende letzte König Hosea.

Dennoch wird nun aber das von den Königen zum Bilderdienst (bzw. von Manasse zu schwerster Schuld) verführte Volk nicht „vernichtet“, obwohl es auch selber mehrfach Subjekt des „Reizens zum Zorn“ ist<sup>17</sup> und eine „Vernichtung“ wie im Fall der Herrscherhäuser Jerobeams I., Baschas und Ahabs auch nach der Logik der Fluchandrohungen in Dtn 28,47ff. eigentlich zu erwarten gewesen wäre (vgl. V.48.63). Es wird jedoch „nur“ von Jahwe „geschlagen“, „aus seinem guten Land ausgerissen“ bzw. „zerstreut“ (1Kön 14,15) bzw. „von Jahwes Angesicht entfernt“ (s.o.). Wird damit aber wirklich „der Begriff des Zorns Gottes neu interpretiert“, und zwar so, dass „der alte und vorher so eindeutige Begriff des Gotteszorns herunterinterpretiert“ wird? Man kann mit Lohfink<sup>18</sup> so urteilen, wenn man die Königsbücher isoliert liest. Von Dtn 9-10 herkommend, ist ein Leser auf den genannten Wechsel vorbereitet. Wie sogleich zu zeigen sein wird, will Dtn 9-10 die Aussagen der Königsbücher vorbereiten – ob als genuiner Bestandteil eines exilischen DtrG oder aber als jüngere Deutehilfe, kann hier zunächst offen bleiben.

## 2. Gottes (ständiger) Zorn zur Zeit des Mose (Dtn 9-10)

Dtn 9,7-10,10 (im Folgenden vereinfachend: Dtn 9-10) ist innerhalb des Kern-Deuteronomiums ein ungewöhnlicher Text, da er (aus der Perspektive des Mose) von Vergangenen erzählt, wie es sonst (neben Dtn 1-3.4) nur Kap. 5 tut. Dennoch ist er üblicherweise nur im Kontext des Deuteronomiums ausgelegt worden. Er hat jedoch, wie sogleich zu zeigen sein wird, einen ungleich weiteren, das gesamte DtrG betreffenden Horizont. Einleitend sei nur darauf verwiesen, dass die Perikope, die die unüberbietbare Hauptschuld des Nordreichs aus ihrer historischen Verankerung löst, sie an den Sinai/Horeb verlegt und damit auf ganz Israel ausweitet, nur ein einziges Thema hat, das sie von Anfang bis Ende bestimmt<sup>19</sup>: den Zorn Gottes, der Israel rechtens schon zur Zeit des Mose hätte „vernichten“ müssen, den Mose aber mit seiner Fürbitte am Aufflammen gehindert hat.

Von großem Gewicht für unser Thema ist die Beobachtung, dass der Rückblick des Mose zwar große Gemeinsamkeiten mit der Erzählung vom sog. Goldenen Kalb in Ex 32 aufweist (die nach allgemeiner Ansicht auf einer – wie auch immer genau einzugrenzenden – literarischen Grundgestalt von Ex 32 basieren), dass Dtn 9-10 aber in zwei entscheidenden Hinsichten in seinem Anliegen weit über Ex 32 hinausgeht:

1. Wenn auch die zentrale Intention von Dtn 9-10 darin besteht, die Errichtung des Goldenen Kalbes schon am Sinai/Horeb, d.h. schon im Zusammenhang der grundlegenden Offenbarung Jahwes, als ein todeswürdiges Vergehen darzustellen, das notwendig den vernichtenden Zorn Jahwes hervorrufen

<sup>17</sup> 1Kön 14,15; 16,2.13.26; vgl. für Juda oben Anm. 13.

<sup>18</sup> Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil*, 151.

<sup>19</sup> Ausnahmen bilden die literarischen Zusätze 10,6-9.



musste, und wenn auch die Mehrzahl der Verse (9,8-21.25ff.) dieser unüberbietbaren Schuld gewidmet sind, so ist doch bemerkenswert, dass die Perikope mit einem viel weiter gespannten geschichtlichen Horizont einsetzt (V.7):

Denke daran und vergiss nicht, wie du Jahwe, deinen Gott, erzürnt hast in der Wüste. Von dem Tag an, an dem du ausgezogen bist aus dem Land Ägypten, bis ihr an diesen Ort gekommen seid, wart ihr ständig widerspenstig<sup>20</sup> gegen Jahwe.

Die Verwerfung Gottes durch sein Volk am Horeb war für diesen Mose alles Andere als ein unglückliches Zufallsgeschehen. Ganz im Gegenteil war sie die logische Fortsetzung von Israels Haltung während der Wüstenwanderung, also der Zeiten vor und nach der Offenbarung Jahwes am Horeb und damit aller Tage seit der Befreiung aus der Fron in Ägypten. So ist es konsequent, dass Mose nicht nur im zitierten Eingangssatz seiner Retrospektive, sondern auch nach Abschluss der Schilderung der Horeb-Ereignisse wieder auf die Schuld Israels während der Wüstenwanderung zu sprechen kommt (V.22-24), die (kürzeren) Erinnerungen an die Wüstenwanderung also die breit geschilderten Ereignisse am Horeb umklammern<sup>21</sup>:

Auch in Tabera, in Massa und in Kibrot-Taawa habt ihr ständig Jahwe erzürnt ... Ihr wart ständig widerspenstig gegen Jahwe, seit ich euch kenne. (V.22.24)

Wesentlich für diesen Mose ist zum einen die lückenlose Permanenz der Schuld des Gottesvolkes, und zwar von allem Anfang an, d.h. seit der Heils-erfahrung der Herausführung aus Ägypten, die Israel zum Gottesvolk werden ließ, zum anderen aber die Schwere der Schuld. Weil diese sich sowohl am Horeb im Wunsch nach dem selbst-„gemachten“ Repräsentationsbild als auch im Misstrauen während der Wüstenwanderung direkt gegen Gott richtete, so dass seine Führung des eigenen Geschicks von Israel abgewiesen wurde, konnte die Konsequenz auf Seiten Gottes nur das Aufflammen seines Zornes sein.

Allerdings ist es keineswegs zufällig, dass die Konsequenz des göttlichen Zorns, die „Vernichtung“ Israels, so häufig auch von ihr die Rede ist (Dtn

<sup>20</sup> Der Text wählt hier und im Folgenden eine sehr künstliche partizipiale Konstruktion, um die Punktualität eines finiten Verbes mit Vergangenheitsaspekt zu vermeiden und die Dauer des Geschehens auszudrücken.

<sup>21</sup> Für eine literarkritische Abtrennung dieser Verse, wie sie häufig befürwortet wird (z.B. von Talstra, Deuteronomy 9 and 10, und von Lohfink, Deuteronomium 9,1-10,11) sehe ich mit Schmitt, Goldenes Kalb, 316f., keine zwingenden Gründe. Sollte sie zutreffen, würde sie auf eine Urform von Dtn 9-10 führen, die für unser Thema ohne Interesse ist, weil sie zu einem früheren und begrenzteren Kontext gehören müsste.

9,8.14.19.25; vgl. V.20), explizit nur im Zusammenhang des Goldenen Kalbes genannt wird. Jedoch gilt sie im Kontext auch für die Widerspenstigkeit Israels in der Wüste, da hier wie dort der gleiche Begriff für das „Erzürnen“ Jahwes (רצן hif.: 9,7.22 einerseits, 9,8.19 [V.19: q.] andererseits) verwendet wird. Für Dtn 9-10 steht also nicht nur die Errichtung des Goldenen Kalbes als Einzelereignis unter dem tödlichen Zorn Jahwes, sondern die gesamte „ideale“ Mosezeit. Das Israel der Mosezeit war in jeder Stunde seiner Existenz vernichtungsreif.

2. Der zweite fundamentale Unterschied zwischen Ex 32 und Dtn 9-10 ist ebenso gewichtig. In Ex 32 ist Mose in seiner Fürbitte für Israel anfangs erfolgreich (V.10-14), wird aber am Ende von Gott in seinem Anliegen zurückgewiesen (V.31-34). In Dtn 9-10 dagegen ist Mose in seiner mehrfachen Fürbitte durchgehend erfolgreich.

Die unterschiedliche Reaktion Jahwes auf Moses Gebete in Ex 32 hat älteren Auslegern oft Schwierigkeiten bereitet. Heute besteht insofern Konsens unter den Exegeten, als die erste Fürbitte (genauer: V.7-14) als die jüngere (dtr) Interpretation einer wenig älteren Erzählung gilt, die als Kernbestand mindestens die Eröffnungsszene mit der Errichtung des Kalbs (V.1-6), die Zerstörung des Kalbs durch Mose sowie Moses Versuch, „Sühne“ für sein Volk zu schaffen, in der Schlusszene (V.31-34) umfasste. Inhaltlich beruht die Differenz zwischen dem abgewiesenen älteren Anliegen des Mose in V.31-34 und der erfolgreichen jüngeren Fürbitte in V.10-14 auf dem Unterschied zwischen Gottes Vergebung (V.31-34) und seiner „Reue“ (V.10-14), wie er schon die ersten beiden Visionen des Amos bestimmte (Amos bat Jahwe um Vergebung, erreichte mit seinem Gebet aber Jahwes „Reue“, Am 7,1-6). Die Schuld Israels am Sinai/Horeb, die Verwerfung des lebendigen Gottes zugunsten des „gemachten“ Gottes (V.1.4), ist zu groß, als dass sie von Gott vergeben werden könnte, selbst wenn Mose als einzig Schuldloser sein Leben als Ersatz anbietet (V.32). Vielmehr bedarf Israels Schuld der harten Strafe Gottes (דָּפַף V.34), auch wenn sie erst in zeitlichem Abstand erfolgt<sup>22</sup>. Demgegenüber führt die jüngere, dem älteren Text als hermeneutischer Horizont vorangestellte Fürbitte des Mose mit dem Zorn Gottes, der Israel „vernichten“ will, eine ganz neue und andersartige Dimension der Reaktion Jahwes ein, die der ältere Text noch nicht kannte. Die nun aufgrund des göttlichen Willenswandels („Reue“) erfolgreiche Fürbitte des Mose hebt die Bestrafung Israels nicht auf, auf die V.31-34 zuläuft, sondern vergewissert die Glieder des Gottesvolkes, dass sie nicht zur Verwerfung und Auslöschung Israels führen wird.

<sup>22</sup> Am ehesten ist in der Erstfassung der Erzählung auf das Ende des Nordreichs angespielt; vgl. etwa Perlit, *Bundestheologie*, 209.

Dtn 9-10 kann unbelastet durch eine vorgegebene Erzählung, aber in Kenntnis von Ex 32\* freier formulieren als Ex 32,7-14<sup>23</sup>. Weil es der Perikope vor allem anderen um die zuletzt genannte Vergewisserung Israels geht, dass Jahwe es auch bei denkbar großer Schuld aufgrund der Fürbitte des Mose nicht (und auch künftig niemals) zu „vernichten“ imstande ist, schweigt sie von der Strafe Gottes, mit deren Ankündigung Ex 32 endete. Sie schweigt gleichzeitig von der Differenzierung zwischen göttlicher Vergebung und „Reue“ und verwendet den Begriff der „Reue“ nicht, der die Fürbitte des Mose in Ex 32,12.14 bestimmt – möglicherweise, weil die „Reue“ Gottes in den Visionen des Amos (an die Ex 32,12.14 vermutlich anknüpft) eine nur vorübergehende Reaktion Gottes bezeichnet, die ab Am 7,7ff. der Ansage eines Vernichtungsgerichtes Platz macht.

Wie immer es sich damit verhält, deutlich ist, dass Dtn 9-10 jegliches Schillern und jegliche abwägende Reflexion im Blick auf die göttliche Reaktion auf Israels permanente Schuld, wie sie in der Errichtung des Goldenen Kalbes gipfelt, zu vermeiden trachtet. Es gilt, was der Abschlusspassus der Perikope so formuliert (Dtn 10,10):

Jahwe erhörte mich auch dieses Mal.  
Jahwe wollte dich nicht verderben.

Dieser Satz klingt grundsätzlich. So gewiss Israel von allem Anfang an ohne Mose dem vernichtenden Zorn Jahwes preisgegeben gewesen wäre, so gewiss darf es – wegen Moses Fürbitte – sicher sein, dass Gottes Zorn es nie vernichten wird. Der Inhalt der Fürbitte (Dtn 9,26-29; vgl. Ex 32,11-13) prägt den Lesern der Perikope zudem ein, dass Gott zur Vollstreckung seines glühenden Zornes gar nicht imstande ist, da er nicht nur seine Heilsgeschichte aufgeben (V.26.29), nicht nur die Gewinnung der Völkerwelt für sich verspielen würde (V.28), sondern auch die Zusage an die Väter (V.27) bzw. den Schwur ihnen gegenüber (Ex 32,13) brechen müsste. Alle diese Argumente, mit denen formal Mose Gott zu überzeugen versucht, sind der Sache nach für jeden verständigen Leser Gottes eigene Argumente, die ihn daran hindern, seinem (nur allzu berechtigten) Zorn freie Hand zu lassen.

Was ist die Intention dieser beiden einschneidenden Akzentverschiebungen in der retrospektiven Beurteilung der Sinai-Ereignisse durch Mose im Vergleich zu Ex 32\*? Diese Frage ist ohne Schwierigkeit beantwortbar, wenn erkannt ist, dass es sich im ersten Fall um eine Ausweitung der Schuld Israels handelt – Israel hat Jahwe nicht nur mit dem Goldenen Kalb, sondern ständig in der Wüste „erzürnt“ –, im anderen Fall aber um eine Einschränkung und damit Vereinheitlichung und Verdeutlichung der Reaktion Jahwes – nicht auf Israels Schuld (sie ist zorneswürdig und verdient die „Vernich-

<sup>23</sup> Nur angemerkt sei, dass Ex 32,7-14 seinerseits Spuren eines Einflusses von Dtn 9-10 zeigt, die besonders deutlich in V.9, wahrscheinlich aber auch in V.13 greifbar sind; vgl. Gertz, Beobachtungen, 96 und Jeremias, Wrath of God.

tung“ der Schuldigen), sondern auf Moses Einsatz für das schuldige Israel, der mit seinem wiederholten 40-tägigen Fasten (9,18.25; 10,10) als analogie-los unter allen Menschen dargestellt wird. Die Steigerung der Schuld Israels bis zur prophetischen Aussage, dass das Gottesvolk zu jedem Zeitpunkt seiner Geschichte zornes- und vernichtungsreif war<sup>24</sup>, und die Steigerung der göttlichen Reaktion zur wiederholten Bestätigung, dass Gott seinen Zorn nicht vollstrecken wird, gehören unlöslich zusammen: als Vergewisserung eines seit dem Exil verunsicherten Gottesvolkes durch die Zusage, dass Gott schwerste Schuld Israels zwar hart bestrafen, sein Volk aber unter keinen Umständen verwerfen kann.

Literarisch zielt Dtn 9-10 mit dieser Intention weit über den Rahmen des Deuteronomiums hinaus. Das zeigt sich primär auf der Ebene des Sprachlichen. Die dtr Theologen, die Dtn 9-10 gestalteten, haben nämlich in ihrem Bedürfnis, die Geschichte Israels zu systematisieren, beides getan: Zum einen haben sie die Mosezeit als eine ganz eigene Zeit gezeichnet, indem sie mit dem Verb *הִצִּיב* ein „Leitwort“ (M. Buber) für den Zorn Gottes gewählt haben, das sich in seiner vierfachen Verwendung (3-mal hif.: 9,7.8.22; einmal q.: 9,19) dem Leser einprägt, zumal es sonst selten Verwendung findet (nur einmal in den historischen Büchern); zum anderen haben sie neben diesem „Leitwort“ bewusst auch andersartige Begrifflichkeiten für den Zorn gebraucht, die den aufmerksamen Leser nötigen, die Ereignisse am Horeb mit der Schuld der Könige während der Staatenzeit in Verbindung zu bringen. Evident ist dies

1. für das Verb *הִצִּיב* hif. (mit Israel als Subjekt und Gott als Objekt: „zum Zorn reizen“, Dtn 9,18), das, wie wir oben sahen, das „Leitwort“ für Gottes Zorn während der Zeit des geteilten Reiches ist. Entsprechendes gilt aber auch

2. für das Verb *הִתְעַבַּר* hitp., das üblicherweise für den Zorn Gottes gegen Individuen gebraucht wird und einzig in Dtn 9,8 und 2Kön 17,18 (bei der Begründung der Zerstörung Samarias) für den Zorn gegen Israel als Ganzheit Verwendung findet. An einer Stelle werden

3. diese intendierten sprachlichen Bezüge explizit und inhaltlich zum Ausdruck gebracht. Der oben S. 143 zitierte Eingangsvers zu Dtn 9-10, Dtn 9,7, findet eine auffällige und deutlich beabsichtigte Parallele in der Gottesrede eines ungenannten Propheten, der kurz vor dem Ende des Staates Juda die Schuld des Gottesvolkes so zusammenfasst:

Sie haben getan, was in meinen Augen böse ist, und mich ständig zum Zorn gereizt seit dem Tag, an dem ihre Väter aus Ägypten ausgezogen sind, bis auf den heutigen Tag. (2Kön 21,15)

Hier wie dort steht die Absicht im Zentrum, Israels Schuld als eine ständige darzustellen, die vom Auszug aus Ägypten bis zur Gegenwart reicht, und sie zugleich in der obersten Größenordnung zu verorten, so dass sie als Reaktion

<sup>24</sup> Vgl. etwa Hos 12,4 und Ez 20.

den Zorn Gottes hervorrufen muss. Mit solchen Verweisen sollen die Leser angehalten werden, die Schuld Israels während der Staatenzeit in lückenloser Kontinuität mit seiner Schuld in der prägenden Mosezeit zu sehen, wozu ja schon die doppelte Thematik der Errichtung von Jungstierbildern am Sinai/Horeb (Ex 32; Dtn 9-10) und in Bethel sowie Dan durch Jerobeam I. (1Kön12) anleiten wollte.

Ob nun – wie mir wahrscheinlicher ist – die Darstellung der Königsbücher in einem älteren DtrG für sich bestanden hat und Dtn 9-10 ihr im Nachhinein als neuer Verständnishorizont vorangestellt worden ist, oder ob Dtn 9-10 von Anfang an auf diese Darstellung bezogen war: Offensichtlich ist Dtn 9-10 so oder so von vornherein auf die dtr Beschreibung der Staatenzeit hin angelegt gewesen. Dtn 9-10 verdeutlicht jedem verständigen Leser der Königsbücher im Voraus, warum das „Reizen zum Zorn“ Jahwes für die schuldigen Könige mit der „Vernichtung“ ihrer Herrscherhäuser eine andere und härtere Konsequenz heraufführen musste als die identische Schuld für Israel als Jahwes Volk, obwohl dieses Israel die gleiche Schuld schon in der Stunde der grundlegenden Offenbarung Jahwes auf sich geladen hatte. Für die dtr Theologen, die in Dtn 9-10 zu Wort kommen, haben die genannten Könige den Zorn Jahwes so erfahren, wie es zu erwarten war. Ungewöhnlich und unerwartet ist demgegenüber das Geschick Israels als Kollektiv. Wenn das Gottesvolk den göttlichen Zorn in Gestalt der Zerstörung des Tempels, grausamer Verheerung des Landes und der Exilierung der Bevölkerung erlebte, selber aber nicht „vernichtet“ wurde (wie es insbesondere als Wirkung des glühenden Zornes Jahwes in Gestalt des „Leitworts“  $\eta\zeta\eta$  zu erwarten gewesen wäre), dann nur, weil Moses Fürbitte am Sinai/Horeb es ein für allemal vor dieser Konsequenz bewahrte. Der Wandel im Konzept des göttlichen Zorns, den Lohfink in den Königsbüchern beobachtet hat, wird im Voraus durch Dtn 9-10 begründet.

### Fazit

1. Für ihre Deutung der Geschichte Israels verwenden die dtr Theologen drei verschiedene Begriffe und – mit ihnen verbunden – drei verschiedene Konzeptionen vom göttlichen Zorn, die jeweils strikt auf eine begrenzte Epoche beschränkt sind: auf die Mose-, die Richter- und die Staatenzeit.

2. Aus gutem Grund steht der härteste Begriff für den Zorn am Anfang, der stets die „Vernichtung“ der Schuldigen zur Konsequenz hat. Er ist für die Mosezeit mit doppelter Motivation gewählt: zum einen, um aufzuweisen, dass das biblische Israel von allem Anfang an und ohne jede Unterbrechung reif für den göttlichen Zorn und für die mit ihm gegebene Vernichtung war; zum anderen aber zur Vergewisserung, dass Gott *diese* Gestalt des Zorns – um Moses willen – nie hat in sich aufkommen lassen, weil er sich unlöslich an sein Volk gebunden hat. Gottes Zorn im Sinne der Wurzel  $\eta\zeta\eta$  in Dtn 9-10 hat Israel nie erfahren, so schuldig es auch immer neu vor Gott geworden ist.

3. Demgegenüber führen die Begriffe, die die Richter- und die Staatenzeit charakterisieren, zu Vorstellungen von Gottes Zorn, wie ihn Israel durchaus erfahren *hat*: in der Richterzeit wiederholt und mehrfach, in der Staatenzeit einschneidend als Beendigung der beiden Teilstaaten. Von Dtn 9-10 her gelesen, sind diese Gestalten des göttlichen Zorns diesseits von קצף angesiedelt: Der Fortbestand Israels stand in der Richterzeit nie zur Diskussion, war aber nach den Texten der Königsbücher auch mit der Zerstörung Samarias und Jerusalems und der Zerstreuung des Gottesvolkes nicht gefährdet.

4. Wenn der Zorn Gottes in der Richterzeit (וַיִּחַר אֶף יְהוָה בְּ) aufgrund des Abfalls Israels zu Göttern Kanaans und der Nachbarvölker die Geschichte Gottes mit seinem Volk für kurze Zeit zum Stillstand bringt, so erweist sich diese Zorneskonzepktion (wie in Jos 7) als tief in heilsgeschichtlichem Denken verwurzelt. Der Zorn verzögert Gottes Heil mit seinem Volk, stellt es aber nie grundsätzlich in Frage. Sprachliche Bezüge zwischen der Zorneskonzepktion des Richterbuches und Dtn 9-10 gibt es nicht, aber mit Dtn 9-10 als Vorgabe verstärkt sich noch der vergewissernde Ton, der allen Zornestexten der Richterzeit ohnehin innewohnt: Gott kann zwar zürnen, wenn Israel sich an ihm verschuldet, aber sein Zorn führt zu erträglichem Leid und währt nur begrenzte Zeit; er macht seinem Mitleid und seiner Güte Platz, wenn Israel sich an ihn wendet<sup>25</sup>.

5. Demgegenüber ist die Zorneskonzepktion der Staatenzeit durch mehrfache sprachliche Verbindungen auf Dtn 9-10 bezogen. Dieser Konzepktion ist eigen, dass sie mit dem „Leitwort“ כַּעַס hif. den Ton ganz auf die Schuld Israels legt, die den Zorn Jahwes hervorruft. Der göttliche Zorn seinerseits wirkt sich grundsätzlich wiederum „vernichtend“ an den Schuldigen aus, vollführt diese Härte freilich nur an den Hauptschuldigen, den Königen, die für die Kapitalschuld Israels, die Errichtung des Stierbilds von Bethel (und Dan), die „Sünde Jerobeams“ (bzw. für die Errichtung einer Aschera und den Bau eines Baaltempels im Falle Ahabs), verantwortlich waren. Das Gottesvolk dagegen erfuhr den Zorn Jahwes zwar in grausamer Strafe (Zerstörung Samarias und Jerusalems sowie Exilierung), nicht aber als „Vernichtung“. Den Grund dieser Differenz nennen nicht die Königsbücher selber, wohl aber Dtn 9-10 als vorangestellte hermeneutische Lesehilfe.

6. Der entscheidende Wandel in der Zorneskonzepktion gegenüber der Richterzeit wird demnach für die dtr Theologie mit der Errichtung der Jungstierbilder in Bethel und Dan durch Jerobeam I. herbeigeführt. In der Richterzeit (und unter Salomo) fiel Israel zu fremden Göttern ab, Göttern der Kanaanäer und der Nachbarvölker, und konnte von dort wieder zu Jahwe

<sup>25</sup> Wenn an einer einzigen Stelle des Richterbuches (Ri 2,12) das „Leitwort“ für den göttlichen Zorn in den Königsbüchern begegnet, dann am ehesten mit der Intention, die Generationen vor der Reichsteilung nicht besser und weniger schuldig erscheinen zu lassen als die Generationen danach.

zurückfinden. Seit Beginn der Reichsteilung aber stehen (im Nordreich) die fremden Götter mit ihrem anstößigsten Symbol in Israels Mitte, im Hauptheiligtum, zu dem man wallfahrtet. Jahwe, zu dem sich Israel formell bekennt, ist ununterscheidbar von ihnen geworden. Israels „Vernichtung“ durch seinen Zorn wäre die logische Konsequenz, die dennoch nicht erfolgt, so hart die Zerstörung (Samarias und) Jerusalems und das Exilsgeschick als Zorneswirkungen auch sind.

7. Dtn 9-10 steigert (im Gefolge von Ex 32\*) diese Aussage, indem die Schuld des Jungstierbildes an den Sinai/Horeb verlegt und damit das Gottesvolk als ganzes als von Anbeginn zur Verehrung des wahren Gottes unfähig hingestellt wird. Aber Israel hat Mose, der ihm das Goldene Kalb zertrümmert und der mit seiner Fürbitte erreicht, dass Jahwe seinem „vernichtenden“ Zorn für alle Zeiten Zügel anlegt.

8. Nicht sicher zu klären ist, ob die drei so bewusst sprachlich unterschiedenen Zorneskonzeptionen nacheinander entstanden, wie mir wahrscheinlich ist<sup>26</sup>, oder von vornherein spannungsreich aufeinander bezogen waren. Im ersten Fall müsste man annehmen, dass die in den Königsbüchern singuläre sprachliche Form eines zeitlich begrenzten göttlichen Zorns von 1Kön 13 das Modell für die Gestaltung des dtr Richterbuches (und Jos 7) gebildet hätte (oder aber gemeinsam mit diesem gestaltet und in die Königsbücher eingeführt worden wäre). Wie immer dem auch sei, in ihrem Dreiklang sind die unterschiedlichen Konzeptionen Zeugnisse eines intensiven Ringens um ein Verständnis des Handelns Gottes, das von der Erfahrbarkeit Gottes in der Geschichte überzeugt ist und sich doch allen einfachen Deutungen der Geschichte widersetzt.

### Literatur

- O. Bayer*, Eigenschaften Gottes, V. Christentum, RGG, 4.Aufl. Bd. II, 1139-1142.
- U. Berges*, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, *Bib.* 85 (2004), 305-330.
- J.Chr. Gertz*, Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Ex 32-34, in: M.Köckert – E.Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 88-106.

---

<sup>26</sup> In einer Zeit, in der „die Forschung an der dtr. Literatur ... in eine Paradigmenkrise geraten zu sein“ scheint (Thiel, Deuteronomistische Redaktionsarbeit, 145, dem diese Ausführungen mit Dank für vielfältige Anregungen, besonders im Kreis der Mitarbeiter am „Biblichen Kommentar“, gewidmet sind), wird man freilich eine solche Vermutung nur mit der gebotenen Behutsamkeit äußern wollen.

- W. Groß*, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: W. Beinert (Hg.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?* (QD 177), Freiburg 1999, 47-85 (= ders., *Studien zur Priesterschrift und zu atl. Gottesbildern* [SBA.AT 30], Stuttgart 1999, 199-238).
- Keine Gerechtigkeit ohne Gottes Zorn Gottes – Zorn Gottes in der christlichen Bibel, in: G. Struck – C. Sticher, „Deine Bilder stehn vor mir wie Namen“. Zur Rede von Zorn und Erbarmen Gottes in der Heiligen Schrift, Mainz 2005, 13-29.
- W. Härle*, Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes, *ZThK Beih.* 8 (1990), 50-68.
- H.-J. Hermisson*, Von Zorn und Leiden Gottes, in: I.U. Dalferth u.a. (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis*, Fs E. Jüngel, Tübingen 2004, 185-207.
- J. Jeremias*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), <sup>3</sup>Neukirchen-Vluyn 2002.
- Der Zorn Gottes im AT. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009.
- The Wrath of God at Mt. Sinai (Ex 32; Dtn 9-10), in: K. Richards – Chr. Seitz (Hg.), *B.S. Childs Memorial Volume* (erscheint 2010).
- S. Joo*, Provocation and Punishment. The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology (BZAW 361), Berlin/New York 2006.
- N. Lohfink*, Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am dtr Geschichtswerk, in: R.G. Kratz – H. Spieckermann (Hg.), *Liebe und Gebot*. Fs L. Peritt (FRLANT 190), Göttingen 2000, 137-155.
- כָּעַס /ka'as, ThWAT IV, 297-302.
- Dtn 9,1-10,11 und Ex 32-34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: M. Köckert – E. Blum (Hg.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10* (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 41-87.
- D.-J. McCarthy*, The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History, in: J.-L. Crenshaw – J.T. Willis (Hg.), *Essays in OT Ethics*, J.Ph. Hyatt in memoriam, New York 1974, 97-110.
- M. Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943L. *Peritt*, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.
- K.-F. Pohlmann*, Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom „Zorn Jahwes“ im AT, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, Bd. II, Fs O. Kaiser (BZAW 345/II), Berlin/New York 2004, 1015-1036.
- H.-C. Schmitt*, Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex 32\* und das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: ders., *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310), Berlin/New York 2001, 311-325.
- W. Schütte*, Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls, *NZStH*10 (1968), 387-397.



- E. Talstra*, Deuteronomy 9 and 10. Synchronic and Diachronic Observations, in: J.C. de Moor (Hg.), Synchronic or Diachronic? (OTS 34), Leiden 1994, 187-210.
- W. Thiel*, Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, Congress Vol. Leuven 1989 (VT.S 43, 1991), 148-171, zit. nach: ders., Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, hg. von P. Mommer und S. Pottmann, Neukirchen-Vluyn 2000, 139-160.
- J.-H. Tück*, Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs, ThPh 83 (2008), 385-409.
- S. Wälchli*, Jhwhs Zorn als Element deuteronomistischer Geschichtsdeutung. Ein Überblick und offene Fragen, in: Th. Naumann – R. Hunziker-Rodewald (Hg.), Diasynchron. Fs W. Dietrich, Stuttgart 2009, 403-416.