

Kollektive Schuld und gerechte Vergeltung

Zur „Ursünde“ des Gottesvolks im Buch Deuteronomium

von Georg Braulik OSB

Für Irene Schulmeister

Der aktuelle Missbrauchsskandal fordert eine theologische Reflexion über die Kirche, die als heilige zugleich kollektives Subjekt von Sünde ist. In diese Diskussion bringt der Artikel die Ekklesiologie des Deuteronomiums ein. Als Paradigma kollektiver Schuld in der Geschichte dient ihr die Kundschaftergeschichte (Dtn 1,19–46). Sie erzählt von der „Ursünde“ des ganzen Volkes, das sich gegen den Auftrag Gottes „auflehnt“, in das verheißene Land zu ziehen, und Gott verleumdet, weil es ihm „nicht glaubt, vertraut“. Die Bestrafung Gottes differenziert gerecht innerhalb des Volksganzen. Nicht kollektive Zugehörigkeit, sondern moralische Verantwortung und gesellschaftliche Solidarität aller bilden den Maßstab einer „korporativen Vergeltung“. Dennoch bleibt Israel das „heilige Volk“ Gottes.

1. Der Missbrauchsskandal und die „*ecclesia sancta et peccatrix*“

Das Ausmaß sexueller Gewalttaten, der hilflose Umgang mit den Betroffenen, das jahrelange Verschweigen der Verfehlungen durch Amtsträger der Kirche und Strategien des Nichthandelns, nicht zuletzt die Beschränkung auf die Opfer-Täter-Debatte haben die Glaubens- und Kirchenkrise vieler Menschen verstärkt. Die Vergehen machen deutlich, wie sehr dabei individuelle, systemische und soziale Schuld miteinander verwoben sind. Einer Anerkennung kirchlicher Verantwortung und Aufarbeitung stehe nach Julia Enxing¹ vor allem die bisher nur unbefriedigend beantwortete Frage im Weg: Kann die Kirche selbst schuldig werden, kann sie also das kollektive Subjekt, die Täterin von Sünde sein, und nicht nur einzelne ihrer Mitglieder? Gibt es eine Kollektivschuld der Kirche? Würden dadurch auch Unschuldige schuldig gesprochen? Kirchliche Schuldbekennnisse der jüngsten Vergangenheit schließen zwar eine institutionelle Sündigkeit der Kirche ein.² Doch fehlen, wie Enxing meint, ekklesiologische Ansätze, die das Verhältnis von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche theologisch klären und beides in das kirchliche Selbstverständnis integrieren. Denn traditionell werden Kirche und Gläubige einander gegenübergestellt, weshalb man nicht von der „Sünde der Kirche“, sondern nur von der

¹ Vgl. Julia Enxing, Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Ostfildern ²2019.

² Beim Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II. zur Jahrtausendwende bleibt allerdings oft unterbewertet, dass „indem der Papst als Repräsentant der Kirche vor Gott Sünden des Volkes Gottes bekennt, er die Sünden der Kirche bekennt“ (Enxing, Schuld und Sünde [wie Anm. 1], 292).

„heiligen Kirche der Sünder“ bzw. von „Sündern in der heiligen Kirche“ spreche. Nicht zuletzt wäre eine „ekkesiologische Reflexion über den Sünde-Heiligkeits-Komplex“ auch „ein ökumenischer Dienst“.³

Das Zweite Vatikanische Konzil enthält nur Ansätze zu einer theologischen Erörterung der Sündigkeit der Kirche, obwohl einige Konzilsteilnehmer ein Gespräch über diese Thematik gewünscht hatten.⁴ Unterschwellig dürfte die Leib-Christi-Ekklesiologie der Vorkonzilszeit eine solche Auseinandersetzung verhindert haben.⁵ Ist die Kirche nämlich Christus, dem von Sünde erlösenden Haupt, als sein Leib verbunden, kann sie nicht *ecclesia peccatrix* sein. Das ändert sich, wenn sie nach der sakramentenanalogen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum (LG 8,1–3) in ihrer gesellschaftlichen Dimension als „allgemeines Sakrament des Heiles“ (48,2) Christus gegenübersteht und auf seinen mystischen Leib verweist. „Während Christus, der Heilige Gottes (Joh 6,69), keine Sünde kannte (2 Kor 5,21), erweist sich die Kirche als ‚zugleich heilig und stets reinigungsbedürftig (*purificanda*)‘, weshalb sie immerfort den Weg der ‚Buße und Erneuerung‘ gehe (LG 8,3).“⁶ Deshalb ist es naheliegend, für die komplexe Größe Kirche als Ganze und nicht nur für ihre einzelnen Glieder „anzunehmen, dass sie zuvor Subjekt von Schuld war. Der Text lässt hier eine Unterscheidung der Kirche als ‚Institution‘ und ‚Gläubige‘ im Grunde nicht zu.“⁷ Jedenfalls haben die deutschsprachigen Bischöfe in ihrem Hirtenwort anlässlich des fünfzigsten Jahrestages der Novemberpogrome 1938 festgestellt: Die Geschichte sei Teil der eigenen Identität der Kirche und könne daran erinnern, „dass die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist.“⁸ Das heißt aber: Wenn sie sich ihrer Sündhaftigkeit bewusst ist und entsprechend zu ihrer Schuldgeschichte verhält, verliert sie „weder ihre Wesenseigenschaft als Heilszeichen noch ihr kritisches Potential gegenüber der Welt.“⁹

Der skizzierte theologisch-systematische Diskurs, der für überindividuelle kirchliche Schuld zunehmend sensibler wird,¹⁰ blendet das Gottesvolk des Alten Testament aus, obwohl es Teil der Geschichte der Kirche und ihres „kollektiven Gedächtnisses“ ist. Eine

³ Vgl. Wolfgang Beinert, *Ecclesia sancta et peccatrix*. (Auch) ein ökumenisches Problem, in: *Cath* 68 (2014) 34–47, hier 37. Er plädiert für eine dritte ökumenische Phase. „Ihre theologische Legitimation wäre die Theologie von der *Ecclesia sancta et peccatrix*“ (ebd., 45).

⁴ Vgl. Michael Becht, *Ecclesia semper purificanda*. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils, in: *Cath* 49 (1995) 218–237.239–260, hier 255–259.

⁵ Vgl. Julia Knop, *Sündige Kirche – Kirche der Sünder*. Problemanzeige zur ekklesiologischen Modellbildung, in: Matthias Remenyi; Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi*. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher (QD 288), Freiburg im Breisgau 2017, 332–356, hier 351; zur Metapher des *Corpus Christi Mysticum* 335–341; zum Modell der Kirche als Sakrament bzw. Mysterium des Heils 342–351.

⁶ Ebd., 349.

⁷ Becht, *Ecclesia* (wie Anm. 4), 226.

⁸ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, *Die Last der Geschichte annehmen*, Bonn 1988, 7.

⁹ Johanna Rahner, *Kirche und Schuld*. Skizze einer dogmatischen Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht, in: Julia Enxing (Hg.), *Schuld*, Theologische Erkundigungen eines unbequemen Phänomens, Mainz 2015, 98–121, hier 118.

¹⁰ Vgl. die Diskussion von Kollektivschuld und Kollektivverantwortung auch der Kirche in Enxing, *Schuld und Sünde* (wie Anm. 1), 105–121 und die dort genannte Literatur. Nach Eilert Herms, *Schuld in der Geschichte*, in: *Gesellschaft gestalten*. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 1–24, hier 14, „muß der christliche Glaube von ‚Kollektivschuld‘ sprechen.“

Rückbesinnung auf seine Überlieferung, in der die Rede von Sünde ja ursprünglich beheimatet ist, könnte verdeutlichen, „dass eine Abkehr vom neuzeitlichen Individualismus und ein Denken in korporativen und damit relationalen Gemeinschaftskategorien erforderlich“¹¹ ist. Mein Artikel möchte deshalb anhand eines Beispiels aus der Ekklesiologie des Buches Deuteronomium¹² dem vorherrschenden pragmatischen Vorurteil gegenüber „Israel, das in der Wüste pilgerte, dem Fleische nach Kirche Gottes genannt“ (LG 9,3), entgegenwirken. Dabei differenziere ich terminologisch nicht zwischen Sünde, Schuld, Vergehen, Verfehlung und ähnlichen Ausdrücken. Denn eine solche Unterscheidung entspräche nicht der Eigenart des hebräischen Sprachgebrauchs.¹³ Nicht nur „Sünde“ ist eine theologale Größe, vielmehr geht es bei all diesen Begriffen immer (auch) um eine Verantwortung vor Gott bzw. eine Störung der Gottesbeziehung. Sie steht im Deuteronomium sogar unter dem Vorzeichen des Gottesbundes. Außerdem ist „Schuld“ nicht bloß die Konsequenz einer begangenen Sünde, sondern umfasst das gesamte Geschehen von gott- und gemeinschaftswidriger Tat, der rechtlichen Haftung für die Tat und die Tatfolge der Strafe als eine ganzheitliche Wirklichkeit. Zwar kennen die Kulturen des Alten Orients keinen Begriff für Kollektivschuld, doch ist seine Anwendung auf ihre soziale Wirklichkeit durchaus sinnvoll.¹⁴ Denn nach dem Alten Testament können auch Kollektive sündigen¹⁵ und haben die Folgen zu tragen.¹⁶ Doch wird die Schuld nicht aufgrund bloßer Zu-

¹¹ *Joachim von Soosten*, Die „Erfindung“ der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch, in: *JBTh* 9 (1994) 87–110, hier (mit einem Zitat von Ingolf Ulrich Dalferth) 88 f. Vgl. *Joel S. Kaminski*, Corporate Responsibility in the Hebrew Bible (*JSOT.S* 196), London 2019 [= 1995].

¹² Vgl. z. B. *Georg Braulik*, Die ekklesiologischen Begriffe des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks, in: *ThPh* 95 (2020) 161–183.

¹³ Er kennt „keinen originär-exklusiven und singulären Begriff für Sünde. Anzutreffen ist eine Pluralität von Begriffen. Sie sind allesamt der profanen Umgangssprache entliehen und ihrer wörtlichen Bedeutung entkleidet. So dienen sie als metaphorische Bezeichnungen für Sachverhalte und Vorgänge im Fokus religiöser Thematisierung. [...] In allen Begriffen für Sünde wird ein ‚Gemeinschaftsverhältnis‘ sichtbar, dem es gerecht zu werden gilt.“ (*Von Soosten*, Erfindung der Sünde [wie Anm. 11], 100 f.)

¹⁴ Vgl. *Jan Dietrich*, Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten (*ORA* 4), Tübingen 2010, 10 f. Er versteht kollektive Schuld als ein kulturelles Phänomen, einen Aspekt kollektiver Identität, insofern „als die Mitglieder eines Kollektivs sich als gemeinschaftlich schuldig empfinden und diese Empfindungen relativ dauerhaft in das Selbstbild“, das sie „von sich selbst als Gemeinschaft entwerfen, einbinden können“ (ebd., 6). Kollektive Schuld hängt auch mit dem kollektiven Gedächtnis zusammen, insofern sie z. B. in sich wiederholenden öffentlichen Schuldbekennnissen oder Ritualen tradiert wird und im Gedächtnis der Mitglieder erhalten bleibt (ebd., 7). Dietrich gibt auch einen kurzen Forschungsüberblick über „Kollektivismus“ und „Individualismus“ im Alten Testament (ebd., 19–29).

¹⁵ Die Aussagen darüber finden sich in geschichtstheologischen Rückblicken. Oft gehen sie bis in die Anfänge der Geschichte Gottes mit Israel zurück, insbesondere in den Bekenntnissen „kollektiver Schuld in Geschichte“ aus der Nachexilszeit, z. B. in Ps 106 und den Bußgebeten Esra 9,6–15; Neh 1,5–11; 9,5–37; Dan 9,4–19. Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 verbindet den Geschichtsrückblick (63,8–14) und das kollektive Sündenbekenntnis (64,4b.6a.8) mit einer Anklage Gottes, der den Abfall verursacht habe (vgl. *Georg Braulik*, „Du bist doch unser Vater! ‚Unser Erlöser von jeher‘ ist dein Name“. Wie Israel als Volk um die Vergebung seiner Schuld bittet, in: *Tora und Fest. Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie* [SBAB 69], Stuttgart 2019, 333–352). Die „Erinnerungsarbeit“ der kollektiven Schuldbekennnisse beweist, dass die gegenwärtige Katastrophe kein unbegreiflicher Schicksalsschlag ist, sondern die Konsequenz aus ihrer Vorgeschichte (vgl. *Rainer Kessler*, Das kollektive Schuldbekenntnis im Alten Testament, in: *EvTh* 56 [1996] 29–43, hier 42). Belege für Kollektivhaftung fehlen jedoch in der altorientalischen und alttestamentlichen Rechtsliteratur (vgl. *Konrad*

gehörigkeit zur Gemeinschaft, zum Volk, und ohne Rücksicht auf das individuelle moralische Verhalten angerechnet und vergolten. Diesen Sachverhalt möchte ich im Folgenden an der „Ursünde“ Israels als kollektiver Schuld in der Geschichte Gottes mit seinem Volk darstellen. Am Ende skizziere ich noch die Heiligkeit dieses Gottesvolkes.

2. Das Paradigma der Kundschaftergeschichte (Dtn 1,19–46)

2.1 Mose als Ich-Erzähler vor der Versammlung Israels

Der Erzähler des Buches Deuteronomium¹⁷ referiert weithin Reden Moses, die er an seinem Todestag vor dem versammelten Volk im Ostjordanland hält. In der uns interessierenden ersten Rede (1,6–4,40) ist der größere Teil, nämlich die Kap. 1–3, eine Ich-Erzählung Moses über seine Wanderung mit Israel vom Gottesberg Horeb, wo Israels gesellschaftliche Existenz begann, bis nach Moab im Ostjordanland. Liest man sie im Rahmen des Pentateuchs, dann resümiert sie, was das Buch Numeri schon wesentlich breiter und teilweise auch anders dargestellt hat. Dabei sind die Auswahl des Erzählten, seine Anordnung und seine Wertung aus der Perspektive Moses von einst und aus der Perspektive des jetzt redenden Mose auf unterschiedliche rhetorische Zielsetzungen hin formuliert. Diese Konstellation wiederholt sich im Deuteronomium nochmals in den Kap. 5 und 9–10 über den Bundschluss am Horeb, dort im Blick auf das Buch Exodus. Während der Erzähler in einer „Er-Erzählung“ nicht als handelnde Person auftreten kann, kann er in einer „Ich-Erzählung“ zu einem der Akteure werden, auch wenn er aus zeitlichem Abstand erzählt und dadurch mehr Überblick hat als damals, als er in die erzählten Ereignisse existentiell verwickelt war. Der Ich-Erzähler Mose ist in der Tat zu Beginn des Deuteronomiums ein Handelnder in der von ihm erzählten Geschichte. Und seine Zuhörer sind Mithandelnde. Allerdings erstreckt sich die Erzählung Moses über zwei Generationen. Die erste Generation stirbt im Verlauf von 38 Jahren in der Wüste. Die neue Generation durchzieht das Ostjordanland und erobert es zum Teil, bis sie in der Talschlucht gegen-

Schmid, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, in: ZABR 5 [1999] 193–222, hier 195). Eine „Kollektivhaftung“ wird im alttestamentlichen Strafrecht sogar ausdrücklich zurückgewiesen, z. B. in Dtn 24,16, wobei es aber nicht um göttliche Vergeltung geht (vgl. *Georg Braulik*, Lohnverweigerung und Sippenhaftung. Zu Schuld und Strafe im Buch Deuteronomium, in: Tora und Fest [wie oben], 31–60). Allerdings belegen die Fluchsanktionen für den Bruch des mit Gott geschlossenen Vertrags / Bundes (z. B. Dtn 28,15–68) die kollektive Bestrafung einer gemeinsamen Rechtsverletzung (vgl. *Dietrich*, Kollektive Schuld [wie Anm. 14], 28). Denn es gehört zu den spezifischen Kennzeichen des biblischen Gesetzes, dass es aufgrund der Gleichheit aller vor dem Gesetz und der Zustimmung aller zum Bund auch um eine kollektive Verantwortung vor Gott weiß (vgl. *Jean-Louis Ska*, The Law of Israel in the Old Testament, in: The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions [FAT 66], Tübingen 2009, 196–220, hier 217 f.).

¹⁶ Ein solches Denken wird von *Martin Honecker*, Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung. Können Kollektive sündigen?, in: ZThK 90 (1993) 213–230, hier 214, grundsätzlich mit dem Hinweis abgelehnt: „Sünde hat es mit dem Gottesverhältnis zu tun. Vor Gott steht jeder Mensch immer allein für sich selbst.“

¹⁷ Zum Deuteronomium als „Erzählung“ vgl. *Jean-Pierre Sonnet*, The Book within the Book. Writing in Deuteronomy (BIS 14), Leiden 1997, 9–21; *Georg Braulik*; *Norbert Lohfink*, Die Rhetorik der Moserede in Deuteronomium 1–4 [in Vorbereitung].

über Bet-Pegor ihr Lager aufschlägt. An diesem Ort spricht Mose jetzt. Er macht diese Generationenablösung auch zum Thema, vor allem in 1,34–39 und 2,14–16. Zugleich überspielt er nach Möglichkeit den Generationenwechsel und behandelt diejenigen, die ihm jetzt zuhören, als solche, die vom Auszug aus Ägypten an bis zur Ankunft in Moab dabei waren, also alles miterlebt haben, was er in seiner Erzählung aufgreift. Die von Mose beschriebenen Ereignisse sind gemeinsam erlebte und allen bekannte Geschichte. Deshalb schließt er sich vom ersten Vers seiner Erzählung an überall mit seinen gegenwärtigen Zuhörern im „wir“ zusammen, vor allem, wenn er über den gemeinsamen Weg berichtet. Er differenziert nur, wenn Gott mit ihm spricht oder wenn er dem Volk gegenübersteht bzw. ihm entgegentritt, und natürlich dort, wo er an einer Handlung nicht beteiligt ist. Dann sagt er „ihr“, selten „du“, und zwar auch, wenn es sich um die vorangehende, inzwischen in der Wüste begrabene Generation handelt.¹⁸ Niemals gebraucht er für die Israeliten der ersten, also der Exodusgeneration, in ihrer Gesamtheit die dritte Person. Durch die Generationenidentifizierung macht Mose seine aktuellen Zuhörer, nämlich die zweite, die Moabgeneration, zu Mitbeteiligten der alten Konflikte und lässt das vor ihm versammelte Volk als Exodus-Moab-Generation die ganze geschichtsbeladene Verantwortung mittragen.¹⁹

Gerät Mose als Ich-Erzähler aber nicht – anders als der „allwissende Er-Erzähler“ des Buches – an seine Grenzen, wenn er nach Kap. 1 weiß, was Gott gehört hat und deshalb zornig wurde, auf das Rufen der Israeliten nicht einging und seine Hand gegen sie ausstreckte? Und wenn Mose ebenso weiß, was das Volk in den Zelten sagte? In all diesen Fällen gab es erkennbare Auswirkungen in der menschlichen Welt, die Mose auch nennt oder andeutet, und aus denen er auf die Ursache zurückschließen konnte. Mose überschreitet also nicht die Schranken seiner menschlich möglichen Kenntnis. Er kann sie allerdings im Blick auf die geheimen Pläne und Absichten Gottes ausweiten. Denn er empfängt immer wieder Weisungen Gottes, die seine Intentionen erkennen lassen.

In Dtn 1 ist „die Rede Trumpf. [...] Die Reden sind die Bausteine des Kapitels. Was dazwischen steht, ist selten mehr als Zement. In ihrer Kürze können sie nur als Resümées ursprünglicher Reden gemeint sein.“²⁰ Sie sind nicht nur stilistisch miteinander verknüpft, sondern auch szenisch nach den redenden Personen JHWH, Mose, Volk und Kundschafter geordnet. Dabei hat Gott jeweils das erste und letzte Wort (VV. 6–8.35–36.37–40.42).

¹⁸ Vgl. *Dominik Markl*, Gottes Volk im Deuteronomium (BZABR 18), Wiesbaden 2012, 47–50. Die stärkste Differenzierung in Dtn 1,19–46 geschieht dort, wo sich die Israeliten weigern, das Land zu erobern. Da bleibt Mose selbst bei der Rückblende auf den gemeinsamen Weg von Ägypten durch die Wüste (1,30–33; vgl. dagegen 2,7) und beim gemeinsamen Aufenthalt in Kadesch (1,46) beim distanzierenden „Ihr“ und „Du“ (vgl. *Norbert Lohfink*, Narrative Analyse von Dtn 1,6–3,29, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V [SBAB 38], Stuttgart 2005, 57–110, hier 81).

¹⁹ Vgl. *Norbert Lohfink*, Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer (OBO 111), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1991, 20–25. Die bewusste Vernachlässigung der Generationendifferenz ist *Joel S. Baden*, Deuteronomy Reads the Pentateuch, in: BI 28 (2020) 1–14, noch immer unbekannt. Er erklärt deshalb die Unterschiede zwischen den Erzählungen in Exodus wie Numeri und dem Deuteronomium mit dem unterschiedlichen Publikum Moses: „He knows that he can tell the stories however he likes, because no one is alive who can challenge him on the details“ (ebd., 14).

²⁰ *Norbert Lohfink*, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6–3,29, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8), Stuttgart 1990, 15–44, hier 30 f.

Mose aber referiert in der Mitte der Erzählung zwischen dem Aufbruchsbefehl zur Landeseroberung und der Sünde des Volkes den positiven Bericht der Kundschafter (V. 25).²¹

2.2 Was in Kadesch-Barnea geschah

Wenn Mose an seinem letzten Lebenstag auf fast 40 Jahre Aufenthalt in der Wüste zurückschaut, will er mit dieser Erinnerungsrede begründen, warum er Israel jetzt zusammengerufen hat, um im Zusammenhang mit einem Bundesschluss Josua als seinen Nachfolger einzusetzen und dann zu sterben. Der Grund dafür ist eine Sündengeschichte, in die das Volk und Mose verstrickt sind, sowie deren Folgen. Deshalb erzählt er in Kap. 1 von der misslungenen Landnahme am Anfang der 40 Jahre, in Kap. 2–3 von 38 Jahren Wanderung in der Wüste bis zum Aussterben der sündigen Generation und von der am Ende gelingenden Inbesitznahme des Ostjordanlandes. Der Leser der Bücher, die im Pentateuch dem Deuteronomium vorausgehen, kennt diese Geschehnisse. Auch die Zuhörer Moses kennen sie, weil immer vorausgesetzt wird, dass sie das alles selbst erlebt haben. Dennoch rückt Mose es jetzt in ein neues Licht:

„Die Wüste wäre nicht notwendig gewesen, sie wäre Raum des schnellen Durchzugs geblieben, nur die Sünde hat das Verweilen in ihr nötig gemacht, sie wurde zuerst und vor allem zu dem Raum, wo Jahwe der Kämpfer nicht mit, sondern gegen Israel war, weil er strafend eine ganze Generation im Warteraum der Wüste dem Tod zutreiben musste, darunter auch Mose selbst, für den die ‚Wüste‘ bis zum Jordanofer verlängert wurde, aber dann doch endete.“²²

Norbert Lohfink hat die Rekapitulation dieses Wüstenzugs bisher am eingehendsten erzählungsanalytisch untersucht.²³ Meine synchron am Endtext ausgerichtete Darstellung schließt vor allem an seine Ergebnisse an.²⁴ Textkritisch gebe ich den hebräischen Maso-

²¹ Vgl. Lohfink, Narrative Analyse (wie Anm. 18), 90–93.

²² Reginaldo Gomes de Araújo, Theologie der Wüste im Deuteronomium (ÖBS 17), Frankfurt a. M. 1999, 109. Dtn 1–3 sind der erste Teil der Gesamtdarstellung der Inbesitznahme des Verheißungslandes, welche die Bücher Deuteronomium und Josua zusammenhängend entwerfen. Literarhistorisch gehört der Grundbestand von Dtn 1,6–3,29 zur sogenannten „Deuteronomistischen Landerobierungserzählung“ aus der Zeit König Joschijas (spätes 7. Jahrhundert); vgl. Norbert Lohfink, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 125–142, weitergeführt von Georg Braulik, Die deuteronomistische Landerobierungserzählung aus der Joschijazeit in Deuteronomium und Josua, in: Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums (SBAB 63), Stuttgart 2017, 109–172.

²³ Vgl. vor allem Lohfink, Darstellungskunst (wie Anm. 20), 15–44; Lohfink, Narrative Analyse (wie Anm. 18). Dagegen rekonstruiert die umfassende Studie von Raik Heckl, Moses Vermächtnis. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1–3 (ABG 9), Leipzig 2005, die „Kohärenzstruktur“ der Kap. 1–3. In ihr steht Kohärenz nicht für literarische Einheitlichkeit, sondern meint wie in der prozeduralen Textlinguistik „Kontinuität des Inhalts im Sinn einer ‚Sinnkonfiguration‘“ (8) für die Textverwender. Diese Methodik bedingt eine abgewandelte Literarkritik. Heckl bietet vor allem eine detailreiche funktionale Analyse der Texte.

²⁴ Diachron-literargeschichtlich sieht z. B. Suzanne Boorer, The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch (BZAW 205), Berlin – New York 1992, 370–386, Dtn 1,19–20.22–30.31b–36.39aßb–45; 2,1 als Grundtext von 1,19–2,1 an. Wahrscheinlich genügt es aber, mit seiner Erweiterung in 1,31*.33 und vielleicht in 1,46 zu rechnen; vgl. Gomes de Araújo, Theologie der Wüste (wie Anm. 22), 73–83.

retentext wieder, auch dort, wo er wahrscheinlich erst sekundär ergänzt wurde. Doch diskutiere ich seine rekonstruierte ursprüngliche Fassung, wenn sie für das Thema dieses Artikels wichtig ist.

In der fiktiven, aber verbindlichen Welt des Deuteronomiums erinnert Mose zunächst an den Befehl Gottes an Israel, vom Horeb aufzubrechen, ins Bergland der Amoriter hinaufzuziehen und das den Vätern Abraham, Isaak und Jakob zugeschworene Land in Besitz zu nehmen (1,6–8). Das Bundesvolk, das sich auf den Weg machen sollte, war von Gott gesegnet, also zahlreich geworden und von Mose militärisch wie administrativ durchorganisiert (VV. 9–18). Es durchwanderte die „große und furchterregende Wüste“ und erreichte schon nach elf Tagen die Oase Kadesch-Barnea am Rand des verheißenen Landes (VV. 2.19). Dort aber kam der Marsch zum Stillstand, das Volk zog nicht weiter ins Amoriterland. Hier setzt die erste voll ausgeführte Erzählung des Buches ein, zugleich die einzige, die unabhängig von Paränese und Geboten vom Schuldigwerden ganz Israels handelt. Eine zweite, noch umfangreichere Geschichte wird später vom gemeinsamen Abfall zum gegossenen Kalb und der Verzögerung des Bundesschlusses am Gottesberg Horeb erzählen. Dank der Fürbitte Moses bleibt diese kollektive Sünde des ganzen Volkes aber ohne die von Gott beabsichtigte Vernichtung aller (9,8–10,5). Er nimmt sie in einer generationenübergreifenden kollektiven Begnadigung wortlos zurück (vgl. dagegen Ex 32,14 und Num 14,20). Auch diese Erzählung von der Übertretung des Kultbilderverbotes hat, wenn auch auf ganz andere Weise, „Urgeschichtscharakter“. Von ein paar Verweisen abgesehen beschränken wir uns im Folgenden aber auf Dtn 1,19–2,1. Hier berichtet Mose über die Aussendung von Kundschaftern und erklärt, wie sich Israel seinem Gott so tiefgreifend versagte, dass sein Einzug ins Land unmöglich wurde. Das ganze Volk musste zurück in die Wüste, wo die Sündergeneration ausstarb und Gott mit der nächsten neu beginnen konnte. Die Kundschafteraussendung bildet nicht bloß eine Etappe in der Vorgeschichte der Landnahme, sondern hat programmatischen Charakter. Rhetorisch-zielstrebig spricht sie über eine kollektive Schuld, die eine Katastrophe auslöst. Die Geschichte erhält einen paradigmatischen Charakter.²⁵ Gehen wir sie im Einzelnen durch.

In der Oase Kadesch-Barnea an der südlichen Grenze des Verheißungslandes angekommen erklärt Mose dem Volk: „Nun seid ihr bis zum Amoriterberg gezogen, den der Herr, unser Gott, uns gibt. Schau, der Herr, dein Gott, hat das Land vor dich hingelegt. Zieh hinauf, nimm in Besitz, wie der Herr, der Gott deiner Väter, dir versprochen hat. Fürchte dich nicht, und hab keine Angst!“ (VV. 20–21).²⁶ Doch braut sich insgeheim

²⁵ Vgl. *Lothar Perliitt*, *Hoc libro maxime fides docetur*. Deuteronomium 1,19–46 bei Martin Luther und Johann Gerhard, in: *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen 1994, 184–191, hier 185: „[...] dem Schriftsteller liegt nichts an Historiographie im neuzeitlichen Sinn. Der überlieferte Stoff dient ihm zur Darstellung von Geschichte als Paradigma. [...] Dabei illustriert er mit dem überlieferten Stoff die theologischen Gegensatzpaare Gehorsam – Ungehorsam, Vertrauen – Mißtrauen, Glaube – Unglaube. Zwischen diesen Alternativen schwankte Israel ‚damals‘ paradigmatisch, in Wahrheit aber allezeit.“

²⁶ In 1,21 springt die Anrede im Masoretentext, dem Samaritanus und der Vulgata in den Singular. Das ist gegenüber der Septuaginta, die den Plural unverändert beibehält, die schwierigere und daher vorzuziehende Lesart. Der Numeruswechsel in den VV. 20–21 vom „ihr“ über „wir“ zum „du“ will wahrgenommen werden. Der Codebruch geschieht nur innerhalb eines Selbstzitates Moses. Denn in V. 22 setzt Mose als Erzähler fort und kann deshalb Israel auch wieder im Plural ansprechen. Damit erübrigt sich, V. 21 als späteren Zusatz zu be-

schon ein irrationales Verzagen zusammen. „Da habt ihr euch mir genähert, ihr alle, und habt erklärt: Wir wollen Männer vor uns her schicken. Sie sollen uns das Land ausspionieren und uns Bericht erstatten über den Weg, den wir hinaufziehen, und über die Städte, die wir treffen werden.“ (V. 22). „Ihr alle“ – also nicht einzelne oder eine Gruppe von delegierten Vertretern, sondern die ganze Menge des Volkes drängte an Mose heran. Ihre Forderung ist völlig profan. Das als Heilsgabe Gottes bereits geschenkte Land ist aus dem Blick entschwinden. Zuerst sollen einmal Kundschafter klären, auf welchem Weg man einmarschieren könne und was für Städte es gebe. Im Übrigen konzentriert sich alles auf die Kundschafternachricht, von der offenbar die Entscheidung über das weitere Vorgehen abhängt. Damit wird die göttliche Strategie durch ein selbstgemachtes Projekt ersetzt, das ganz beherrscht ist vom „wir“ und „uns“. Die stürmisch verlangte Aussendung von Kundschaftern lässt bereits ein mangelndes Vertrauen erkennen. Obwohl die Intervention des Volkes die Absicht Gottes zu unterlaufen beginnt, hält Mose die Spähtruppaktion zur Vorbereitung des Unternehmens für einen guten Vorschlag. Hatte er zuvor ganz vom göttlichen Plan der Landschenkung her gesprochen und keine Gedanken menschlicher Kriegführung geäußert, lässt er sich jetzt widerspruchslos umstimmen und billigt das Begehren, das Vorgehen in die eigene Hand zu nehmen. Dadurch wird er mitverantwortlich und haftbar.²⁷ Mehr noch: Wenn Mose selbst aus jedem der zwölf Stämme einen Kundschafter auswählt, verstrickt er sich in die aufkommende Sünde. Vor allem aber zeigt dieser Umstand, dass ganz Israel durch seine Vertreter an ihr beteiligt ist. Von der Kundschafteraussendung an handelt es als das Zwölfstämmevolk.

Im Fortgang seiner Rede fasst Mose den Zug der Kundschafter, ihre Rückkehr und ihre Botschaft nur kurz zusammen: „Sie erkundeten das Land. Ein jeder nahm einige von den Früchten des Landes mit, sie brachten (sie) zu uns herab und erklärten: Prächtig ist das Land, das der Herr, unser Gott, uns gibt.“ (VV. 24–25) Diese positive Antwort löst wider Erwarten eine Krise aus. Sie wird in ihrer Irrationalität von Mose eigens kommentiert: „Doch ihr wart nicht gewillt, hinaufzuziehen.“ (V. 26a) Es handelt sich also um eine bewusste und freie Entscheidung, eine Weigerung gegenüber dem Befehl Gottes (vgl. V. 21). Sie gehört eng mit zwei weiteren Kennzeichen der Sünde zusammen, die beide an dieser Stelle zum ersten Mal im Pentateuch und in einer Sündengeschichte begegnen: die

trachten. V. 21 zieht durch die stilistisch-pragmatische Änderung in der Anrede die Aufmerksamkeit auf sich. Er verweist auf eine göttliche Kriegseröffnung. Wie viele andere in der Hebräischen Bibel wörtlich zitierte Kriegerorakel wird sie singularisch formuliert. Die resümierte Ansprache Moses, die in ein Gotteswort direkt vor dem Einzug ins verheißene Land mündete, war also eine Kriegserfolgsszusage; vgl. *Norbert Lohfink*, Die Abwandlung des Kriegerorakels im Deuteronomium, in: Frank-Lothar Hossfeld u. a. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*. FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i. B. 2004, 408–429, hier 415 f.).

²⁷ Vgl. *John L. McKenzie*, The Historical Prologue of Deuteronomy, in: *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers Vol. 1*, Jerusalem 1967, 95–101, hier 97: „the fault lay in accepting the suggestion of the people to send scouts and thus abetting their lack of faith.“ Zur Sünde Moses vgl. *Georg Braulik*; *Norbert Lohfink*, Sprache und literarische Gestalt des Buches Deuteronomium (ÖBS 53), Berlin 2021, 440–446. Ihre Vorgeschichte beginnt schon in 1,9–18 mit der Stiftung von Führungsstrukturen und Rechtsinstitutionen, die zwar der Entlastung Moses dienen, ihn aber zugleich als Spitze Israels in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken. Lexemwiederholungen von 1,14 und 1,17b in 1,22 sowie von 1,14 in 1,41 bestätigen, dass Mose am schuldhaften Geschehen beteiligt war (vgl. ebd., 443–445). Er hat es dem Volk jedenfalls möglich oder zumindest leichter gemacht, schuldig zu werden.

Auflehnung gegen Gottes Willen und die Verleumdung Gottes. Sie verteilen sich allerdings auf zwei Szenen bzw. verschiedene Vorgänge: „Ihr habt euch aufgelehnt gegen den Mund des Herrn, eures Gottes, und habt in euren Zelten den Herrn verleumdet und gesagt: Weil er uns hasst, hat er uns aus dem Land Ägypten geführt, um uns in die Gewalt der Amoriter zu geben und uns zu vernichten.“ (VV. 26b–27) Die eigentliche Ungeheuerlichkeit der Auflehnung, die weit über bloßen Ungehorsam hinausgeht, liegt also in der Verleumdung Gottes: das Volk diffamiert seine Absicht und begründet das eigene destruktive Verhalten mit einer Art Anti-Credo. Denn das Meerwunder bei der Herausführung aus der Knechtschaft Ägyptens bildet die Mitte des israelitischen Glaubensbekenntnisses. Mose legt dieses Argument in seiner Fürsprache am Gottesberg bezeichnenderweise den Ägyptern in den Mund (9,28). Außerdem erweckt der Ausdruck „in den Zelten“ eine kulturell vorgegebene Szenographie: kollektive Auflehnung in einer großen Versammlung, dann deren Selbstaflösung, Heimkehr und neue Ereignisse zu Hause. Sie steht symbolisch für die gemeinsame und von jedem Einzelnen mitverantwortete schrittweise Ablehnung, in das Land einzuziehen. Diese Entscheidung wird anschließend in einem Legitimationsversuch kollektiv verarbeitet, und zwar in einer einzigartigen Verurteilung Gottes. Sie stützt sich auf den von Mose nicht erwähnten negativen Teil der Kundschafterbotschaft, den das Volk jetzt zitiert: „Unsere Brüder haben uns das Herz zerschmolzen, als sie berichteten: Ein Volk, größer und höher gewachsen als wir, Städte, groß, mit himmelhohen Mauern. Sogar Anakiter haben wir dort gesehen.“ (V. 28). Diese Aussage kann nicht die Summe von lauter Privatmeinungen in der Verborgenheit der einzelnen Zelte sein, sondern ist eine lautstark verkündete gemeinsame Ideologie einer bereits verfestigten Haltung.

Trotzdem versucht Mose, das Volk angesichts seines Entsetzens vor den Landesbewohnern zu beruhigen und sein Vertrauen auf Gott zu wecken:

„Der Herr, euer Gott, der vor euch her zieht, er wird für euch kämpfen, gemäß allem, was er, euch zur Seite, in Ägypten getan hat vor euren Augen und in der Wüste, die du zu sehen bekommen hast, dass dich nämlich der Herr, dein Gott, getragen hat, wie ein Mann sein Kind trägt, den ganzen Weg, den ihr gezogen seid, bis ihr an diesen Ort gelangt seid.“ (VV. 30–31)²⁸

²⁸ Der Numerusumsprung in der Anrede Israels in der von Mose zitierten früheren Rede an das Volk umfasst im Masoretentext den V. 31a: „und in der Wüste, die du zu sehen bekommen hast, [...]“. Er beginnt in der Septuaginta aber erst im Satz „dass dich der HERR, dein Gott, getragen hat“. In beiden Fällen markiert der Codewechsel eine vorausgreifende Anspielung von 1,31 auf 8,2 und 5: „Du sollst an *den ganzen Weg* denken, den der HERR, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre *in der Wüste* geführt hat“ (8,2). „Daraus sollst du mit deinem Herzen die Erkenntnis gewinnen, dass der HERR, dein Gott, dich erzieht, wie *ein Mann sein Kind* erzieht.“ Die kursiv gesetzten Wörter verweisen auf die Übereinstimmungen mit 1,31; die Wendung „mit deinem Herzen die Erkenntnis gewinnen“ (8,5) entspricht sachlich dem Hinweis „du hast zu sehen bekommen“ (1,31). Was Mose also in Kadesch-Barnea zu Beginn der Wüstenzeit im Blick auf die vorausgegangenen Erfahrungen sagen konnte, muss er in Moab nach 40 Jahren Wüstenzeit in entsprechend abgewandelter Form wiederholen. Zwar hat Gott nach 8,2–3a* Israel in der Wüste durch Hunger auf die Probe gestellt – bei der es nach 9,4–6.7–8.22–24 versagt hat –, es aber dennoch mit Manna gespeist und mit Gewand und Schuhen versorgt (8,3a*–4). Seine Erziehung mündet also, auch wenn sein Sohn Israel (vgl. Ex 4,22) in der Prüfung versagt, in wunderbarer Güte. Die Zuneigung des Vaters zu seinem Kind ist stärker als seine Gerechtigkeit. Im Zusammenhang der Moserede in Kadesch-Barnea deutet diese Anspielung auf Dtn 8,2–5 an, dass Gott trotz der kollektiven Sünde Israels niemals von ihm ablassen würde. Im Rückblick nach 40 Jahren Wüstenaufenthalt kann man somit noch an-

Mit der „Auszugserzählung (Ex 14,25) im Hintergrund darf Mose sogar hoffen: Wenn Israel seinen Widerstand aufgeben und Gott sein Werk vollbringen lassen würde, müssten auch die Amoriter wie die Ägypter am Ende bekennen, der Herr habe für sie gekämpft.“²⁹ Dazu kommt noch, was Dtn 1,33 ergänzt – dass Gott selbst den Lagerplatz für Israel in der Wüste auskundschaftete, und zwar bei Tag in der Wolke und bei Nacht im Feuer, – Bilder, die wiederum an die Meerwundererzählung anknüpfen (vgl. Ex 13,21). Doch die Ermutigungsrede Moses prallt am inneren Widerstand der Israeliten ab. Man traut Gott nicht mehr zu, dass er sein Volk ins verheißene Land bringen kann, ja überhaupt will: „Trotz dieses Wortes bleibt ihr solche, die nicht auf den Herrn, euren Gott, vertrauten“ (V. 32). Mit dieser – nach den VV. 26 und 27 dritten – bewertenden Beurteilung Moses ist der eigentliche Höhepunkt der geschichtstheologischen Betrachtung erreicht. Israel erweist sich schon zu Beginn seiner Geschichte als unfähig, „das heilige Grundbild seines Glaubens nachzuvollziehen“³⁰. Seine ungläubige Einstellung bestimmt spätestens seit der Rückkehr der Kundschafter psychologisch seine Sicht der Wirklichkeit. Mose kann deshalb die Verweigerung der Landnahme nicht mehr ändern.

Bisher hatte Mose von der Auflehnung und dem Unglauben des ganzen Volkes gesprochen, im „ihr“ alle Israeliten in der kollektiven Schuld zusammengeschlossen. Sobald er aber erzählt, wie Gott auf den Beschluss des Volkes reagiert, differenziert er innerhalb der gemeinsamen Verantwortung und benennt die Schuldigen: Gott „wurde unwillig und schwor: Kein Einziger von diesen Männern, von dieser verdorbenen Generation,³¹ soll das prächtige Land sehen, von dem ihr wisst: Ich habe geschworen, es euren Vätern zu geben.“ (VV. 34b–35) Mit diesem Strafschwur Gottes läuft der Rechtsakt, der beim Aufbruchsbefehl am Horeb mit der Übereignung des Landes begann (V. 8), jetzt aus. Der Schenkungsakt bedurfte der Annahme durch den Einzug und die Inbesitznahme des Landes. Das hat die Exodusgeneration durch „diese Männer“ abgelehnt. Weil aber das den Patriarchen beedete Versprechen eine einseitige göttliche Selbstverpflichtung ist, kann sie auch durch den fehlenden Vertragswillen des Partners nicht vereitelt werden. Sie

deres über diese Periode feststellen als die Perspektive aus Kadesch-Barnea zunächst erwarten lässt. Vgl. *Gomes de Araújo*, *Theologie der Wüste* (wie Anm. 22), 77–81, der auch 1,31a als nachträgliche Erweiterung des Textes begründet.

²⁹ *Georg Braulik*, *Gott kämpft für Israel. Zur Intertextualität der Deuteronomistischen Landeroberungserzählung mit Exodus 1–14*, in: *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* (SBAB 63), Stuttgart 2017, 197–212, hier 203.

³⁰ *Lohfink*, *Darstellungskunst* (wie Anm. 20), 30.

³¹ Die Apposition „von dieser verdorbenen Generation“ fehlt in der Septuaginta. Die Ergänzung des Masoreten-texts „will die falsche Einschränkung der Strafe auf die Kundschafter vermeiden“ (*Timo Veijola*, *Das fünfte Buch Mose Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17* [ATD 8,1], Göttingen 2004, 30, Anm. 118). Diese späte Einfügung sollte Dtn 1,35 mit Num 14,27–35 harmonisieren; vgl. *Norbert Lohfink*, *Canonical Signs in the Additions in Deuteronomy 1.39*, in: *Mark A. O’Brien; Howard N. Wallace* (Hg.), *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis*. FS Antony F. Campbell SJ (JSOT.S 415), London – New York 2004, 30–43, hier 37. Auch sonst unterscheidet das Deuteronomium zwischen Israel als Ganzem und einzelnen Sündern bzw. Sündergruppen in Israel. So wird z. B. nach dem Vortrag des Segen-Fluch-Kapitels Dtn 28 im anschließenden Kap. 29 „all denen, die sich beim Bundesschwur nicht vorbehaltlos auf den anschließenden Jhwh-Dienst verpflichten – ‚Mann oder Frau, Sippe oder Stamm‘ –, das Eintreten aller Bundesflüche angedroht, die vorher an sich für Israel als ganzes vorgetragen waren (Dtn 29,15–20)“ (*Norbert Lohfink*, *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V* [SBAB 38], Stuttgart 2005, 37–55, hier 46).

muss bei der nächsten Generation wieder wirksam werden. Dafür trifft Gott sofort seine Verfügungen. Kaleb, „der sich ganz hinter Gott gestellt hatte“, und Josua, der Nachfolger Moses, „der das Land an Israel als Erbbesitz übergeben wird“, sind persönlich unschuldig und werden, obwohl sie zur Auszugsgeneration gehören, in das Land kommen (VV. 36.38). Ebenso erneuert Gott seine Zusage des Landes für die nächste Generation: „Eure Kleinen³², von denen ihr sagt: Zur Beute werden sie, und eure Söhne / Kinder, die heute noch nichts von Gut und Böse wissen,³³ sie werden dorthin ziehen, ihnen werde ich es geben und sie werden es in Besitz nehmen“ (V. 39). Damit ist die Landschenkung auf die nächste, die Moabgeneration, die Mose aktuell anredet, umgebucht. Gott bleibt also bei seinem Eid gegenüber den Erzvätern (1,8). Der Schuldzusammenhang übergreift nicht die Generationen. Durch beide Ausnahmen begrenzt Gott die kollektive Bestrafung auf die Exodusgeneration, die ihm das Vertrauen versagte. Er schickt sie zurück auf den Weg zum Roten Meer, damit sie in der Wüste stirbt (V. 40). Mit diesem „Anti-Exodus“³⁴, der sich literarisch schon in den VV. 25–32 ankündigt, schließt sich der Kreis von Glauben und Unglauben, der einst mit dem Auszug aus Ägypten (Ex 14) begonnen hatte.

Doch gibt es nach dem Aufruhr des Volkes und seiner Verurteilung durch Gott noch eine zweite Phase der kollektiven Sünde. Denn jetzt tritt ein allgemeiner Stimmungsumschwung ein. Die Israeliten bekennen zwar, was im Deuteronomium ganz selten geschieht, ihre Schuld: „Wir haben vor dem Herrn gesündigt“. Dieses „verblüffend wortkarge Sündenbekenntnis“³⁵ betrifft aber weder den Horebbund noch die Übertretung seiner Gebote (vgl. dagegen Dtn 9,16.18), sondern den für das Schicksal des Volkes grundlegenden Auftrag Gottes. Mehr noch: Es pervertiert das eingestandene Versagen gegenüber dem Willen Gottes und dient dem neuerlichen Widerstand gegen die Ent-

³² Das mit „(eure) Kleinen“ wiedergegebene Wort *ṭap* bezeichnet allgemein den „Anhang, Tross“, besonders Kleinkinder, aber auch Greise, Frauen, Sklaven und in diesem Sinn „die Kleinen“. Im Zusammenhang von 1,39 meint es die nicht wehrfähigen Menschen im Gegensatz zu den in V. 35 erwähnten Männern; vgl. *Clemens Locher, ṭap*, in: ThWAT III, 372–375. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks „kein Einziger von diesen Männern“ (V. 35) dürfte die präzisierenden späteren Ergänzungen in V. 39 verursacht haben.

³³ Zum Folgenden vgl. *Lohfink, Canonical Signs* (wie Anm. 31), 32–37, übernommen von *Carmel McCarthy, BHQ 5. Commentary on the Critical Apparatus*, Stuttgart 2007, 54* f. Der Masoretentext hat den umfangreichsten Text, in der Septuaginta und im samaritanischen Pentateuch fehlen jeweils unterschiedliche Textstücke. Wahrscheinlich haben beide nicht den Masoretentext verkürzt, sondern einen älteren noch kürzeren hebräischen Text unterschiedlich erweitert. Im Einzelnen: Der Relativsatz „von denen ihr sagt: Zur Beute werden sie“ fehlt in der Septuaginta und ihrer hebräischen Vorlage in 4QDeut^h. Der Masoretentext von Dtn 1,39 hat ihn sekundär aus Num 14,31 (vgl. dazu 14,3) übernommen, wo er an „eure Kleinen“ anschließt. Dtn 1,39 verdeutlicht damit intertextuell den Zusammenhang mit der Numerierzählung. Die folgende Wendung „und eure Kinder“ fehlt in der Septuaginta. Mit dieser Erweiterung lenkt der Masoretentext von Dtn 1,39 den Blick von „diesen Männern“ in 1,35 auf das ganze Volk und die verschiedenen Generationen und schafft einen Gegenpol zu den wehrfähigen Männern in 1,41–45 (vgl. 2,14). Der in 1,39 anschließende, zweite Relativsatz „die heute noch nichts von Gut und Böse wissen“ fehlt im Samaritanus. Ein anderer Ergänzter des Masoretentexts von Dtn 1,39 griff das Verb „wissen, erkennen“ aus Num 14,31 auf, wo es von „den Kleinen“ heißt: „sie werden das Land kennen(lernen)“. Die beiden Lexeme „gut“ und „böse“ entnahm er den Wendungen „böse Generation“ und „gutes Land“ in Dtn 1,35 und verband sie zum Wortpaar „Gut und Böse“. Insgesamt dienen diese Ergänzungen in einer späten Phase der Textgeschichte der Harmonisierung innerhalb der Fabel des fertigen Pentateuchs bzw. der Klärung in Dtn 1,34–40, wer ins verheißene Land einziehen wird und warum.

³⁴ Vgl. dazu und zum Terminus „Anti-Exodus“ *Lohfink, Darstellungskunst* (wie Anm. 20), 28–30.

³⁵ *Lothar Perlt, Deuteronomium. 1. Teilband Deuteronomium 1–6** (BKAT V/1), Neukirchen-Vluyn 2013, 123.

scheidung Gottes. Die Männer legitimieren nun ihren Entschluss damit, dass sie sich auf den früheren Gotteswillen berufen: „Doch jetzt wollen wir hinaufziehen und kämpfen, genauso wie uns der Herr, unser Gott, befohlen hat. Und jeder legte die Waffen an und zog selbstherrlich ins Bergland hinauf.“ (1,41). Einen solchen Auftrag zum Kampf, zumal aus eigener Kraft und mit den eigenen Waffen, hatte Gott nie gegeben. Denn er selbst hatte in Ägypten für die Israeliten gekämpft (V. 30). Er lässt diesen „Gehorsam zur Unzeit“ durch Mose verbieten, „denn ich bin nicht in eurer Mitte und ihr sollt nicht geschlagen daliegen vor euren Feinden“ (V. 42). Wiederum hört man nicht auf ihn. So schwillt die Sünde nach der neuerlichen „Auflehnung“ (V. 43, vgl. V. 26) und dem nochmaligen Ungehorsam weiter an. Der anschließende eigenmächtige Landnahmeversuch führt zur Niederlage durch die Amoriter und zur Flucht nach Kadesch. Dort bleibt man viele Tage (V. 46). Schließlich mündet das Geschehen, das am Berg Horeb begann, in einen sinnlosen, 38 Jahre dauernden Kreislauf aller um das Gebirge Seir (2,1). Damit wird der zwischenzeitlich verzögerte Gottesbefehl von 1,40 endlich erfüllt.

2.3 Die Schuldverstrickung Moses und der Kundschafter in die Sünde des Volkes

Mose hat sich nicht an der Sünde der Exodusgeneration beteiligt, er ist ihrem Unglauben sogar entgegengetreten. Wodurch wurde er dann mitverantwortlich, ja mitschuldig? Zwar kann er feststellen: „Euretwegen“ – also wegen des vorangegangenen Verhaltens des Volkes – „zürnte mir der Herr.“ Dennoch handelt es sich nicht um eine bloße „Herrscherhaftung“, bei der Mose unschuldig in den Tod ginge. Vielmehr wird er in die Verurteilung Gottes eingeschlossen, weil er in die Auflehnung der Israeliten gegen Gott verwickelt ist. „Auch du sollst nicht in das Land hineinkommen“ (1,37) impliziert also aufgrund der vorausgegangenen Selbstcharakterisierung Moses durchaus eine Schuldzuweisung. Mose darf zwar die nächste, die Moab-Generation noch ins Ostjordanland führen. Dort aber muss er die Leitung Josua übergeben. Danach wird er angesichts des gelobten Landes sterben. Die kollektive Sünde in Kadesch-Barnea umfasst somit Führung und Volk.

Um die Verflechtung Moses mit Schuld und Schicksal Israels zu verdeutlichen, hat das Deuteronomium die Kundschafteraussendung, wie das Buch Numeri sie schildert, abgewandelt. Der folgende Vergleich setzt keine entstehungsgeschichtlich rekonstruierten Bezüge auf Vorlagen bzw. literarische Abhängigkeiten voraus,³⁶ sondern beobachtet die

³⁶ Das Deuteronomium kann die bereits in Numeri erzählten Begebenheiten nochmals und anders darstellen, weil mit den Kapiteln 1–3 ein eigenes literarisches Werk beginnt. Mose wählt deshalb aus den Traditionen frei aus, formt sie für seine Aussageabsicht um und erzählt sie neu. Mit seinem Rückblick begründet er in der Kundschaftergeschichte 1,19–46 die Übergabe der Leitung des Volks an Josua sowie die Eroberung des Westjordanlandes unter dessen Führung. Vgl. dazu *Erhard Blum*, *The Diachrony of Deuteronomy in the Pentateuch. The Cases of Deuteronomy 1–3 and the Prophetic Tent of Meeting Tradition*, in: Peter Dubovský; Federico Giuntoli (Hg.), *Stones, Tablets, and Scrolls (AB 3)*, Tübingen 2020, 283–299, hier 285–289. Literarhistorisch gehen z. B. nach *Boorer*, *Promise* (wie Anm. 24), 386, die Grunderzählung von Numeri 13–14 und die Erweiterung in Num 14,11b–23a bereits Dtn 1,19–2,1* voraus. Zum Vergleich beider Texte vgl. ebd., 386–398. Mit komplexen Rezeptionsverhältnisse zwischen den Texten rechnet z. B. *Eckart Otto*, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30)*, Tübingen 2000, 62–74. Doch sieht auch er die entscheidenden Abweichungen der Grunderzählung in Dtn 1 von der älteren Erzählung in Num 13–14 „durch die Intention des Autors begründet, die ihm

Veränderungen, die sich aus einer fortlaufenden Lektüre des Pentateuchs ergeben. Das sprachliche Material aus Numeri erscheint dann im Deuteronomium als Anspielung, die sachliche Unterschiede noch unterstreicht. Wie sieht also der Ich-Erzähler Mose in Dtn 1 vor dem Hintergrund von Num 13–14 das, was sich ereignete und seinen Zuhörern bekannt war, und was zeigt sich in seiner narrativen Deutung als der Sinn des Geschehens in Kadesch-Barnea?³⁷

Zunächst ist wichtig, dass Num 13–14 noch keine Todesansage für Mose enthält. Davon wird erst später beim Wasserwunder in Meriba in Num 20,2–13 erzählt. Dort schlagen Mose und Aaron zwar auf Gottes Geheiß Wasser aus dem Felsen, aber sie „heiligen“ Gott nicht, sondern treten als eigenmächtig Handelnde auf. Weil sie Gott nicht trauten, müssen sie außerhalb des Verheißungslandes sterben.³⁸ Das heißt: Numeri trennt zwischen der Sünde der Kundschafter und der sich steigernden Auflehnung der Gemeinde einerseits und der Sünde von Mose und Aaron andererseits. Außerdem nimmt es diesen Ereignissen ihre Besonderheit. Denn alle Männer, die Gottes Zeichen in Ägypten und in der Wüste gesehen haben, „haben mich jetzt schon zum zehnten Mal auf die Probe gestellt“ (Num 14,22). Dagegen konzentriert das Deuteronomium die Sünden der Kundschafter, des Volkes und Moses in einer einzigen, an den Anfang des Buches gestellten „Ursünde“. Zur Begründung, warum Mose außerhalb des Verheißungslandes sterben muss, gibt es somit zwei Traditionen, die im Pentateuch an verschiedenen Stellen dokumentiert und erst in Dtn 32,50–51 unmittelbar vor dem Tod Moses miteinander verbunden werden. Im Folgenden stelle ich Num 13–14 und Dtn 1 einander im Einzelnen gegenüber.

Nach Num 13,1–20 schickt Mose auf den Befehl Gottes hin zwölf führende Männer aus allen Stämmen mit einem detaillierten Auftrag für die Erkundung Kanaans aus. Aus diesem Auftrag Moses wird in Dtn 1,22 der Wunsch des Volkes an Mose, einige Männer voranzuschicken, um den Weg und die Städte im Land auszukundschaften. Mit dieser Initiative des Volkes und seiner zitierten Bitte beschreibt Mose, wie sich die Sünde anbahnte. Eigentlich konnte sie erst aufgrund seiner zögerlichen Nachgiebigkeit entstehen. Obwohl Gott schon am Horeb das Land an Israel ausgeliefert hatte (Dtn 1,8.21), hielt Mose diese Sicherungsmaßnahme für einen guten Vorschlag (Dtn 1,23). Statt Gott zu befragen entschied er selbst als höchste militärische Instanz und wählte selbst Kundschafter

vorgegebene Erzählung einer gescheiterten Landnahme zu einem Paradigma mangelnden Vertrauens und Gehorsams zu machen“ (ebd., 63). Zu einer literarhistorischen und synchronen Lektüre von Num 13–14 vgl. auch *Michael Widmer*, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer. A Study of Exodus 32–34 and Numbers 13–14* (FAT 2,8), Tübingen 2004, 226–280; zu den narrativen Funktionen von Dtn 1 vgl. zuletzt *Gary Edward Schnittjer*, *Kadesh Infidelity of Deuteronomy 1 and its Synoptic Implications*, in: *JETS* 63 (2020) 95–120, hier 105–115.

³⁷ Vgl. *Lohfink*, *Narrative Analyse* (wie Anm. 18), 71, der die Antwort auf diese Fragen allerdings aus der zweigipfeligen Erzählstruktur von Dtn 1,6–3,29 entwickelt (ebd., 70–73).

³⁸ Nach *Jean-Pierre Sonnet*, *Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome* (Dt 1–4 et Dt 31–34), in: *NRT* 123 (2001) 353–372, hier 358–364, habe Mose in Dtn 1,37 alle Urteile Gottes, die ihm das Betreten des verheißenen Landes verboten, zusammengefasst und mit der Schuld Israels verbunden. Diese massive Fabelversetzung zwischen Numeri und Deuteronomium wäre zwar möglich, doch konnten die Zuhörer Moses sie nicht erkennen. Denn sie wussten weder vom Urteil Gottes über Mose und Aaron in Meriba (Num 20) noch was im Buch Numeri einmal stehen würde.

aus.³⁹ Später wird er darauf verweisen, dass bisher Gott persönlich auf dem Weg vorausging und als Kundschafter vorsorgte (1,33). In seiner weiteren Rückschau rafft Mose Aussendung und Bericht der Kundschafter und spielt ihre Rolle herunter. Denn in Num 13,21–23 durchwandern sie das ganze Land von der Wüste Zin im Süden durch den Negev über Hebron und das Traubental bis Rehov an der Nordgrenze. In Dtn 1,24 ziehen sie nur ins Bergland bis zum Traubental. Auch ihre Botschaft unterscheidet sich, und zwar durch ihre Ausführlichkeit, aber auch in ihrer Funktion. In Num 13,27–33 berichten die Männer zunächst von „einem Land, wo Milch und Honig fließen“, wie es Gott einst Mose verheißen hatte (Ex 3,8), verbreiten aber dann das Gerücht: Es „ist ein Land, das seine Bewohner auffrisst“. Kaleb versucht zunächst zu beruhigen (Num 13,30); dann widersprechen Josua und Kaleb gemeinsam dieser Verleumdung des Landes (Num 14,7–8). Was die Kundschafter über die Unbezwingbarkeit der Landesbewohner und ihrer Städte äußerten, ist dem Volk nach dem Deuteronomium nicht unbekannt. Denn es zitiert später ihre schlechte Nachricht und übertreibt sie verglichen mit Num 13,28 noch, um auch damit seinen Ungehorsam zu begründen (Dtn 1,28). Aber Mose erzählt sie nicht. Wenn er die Meldung der Kundschafter nach ihrem lobenden Teil abbricht, rückt er dadurch das „prächtige Land“ und das Bekenntnis, dass Gott es „uns“, also Israel, jetzt schenkt (Dtn 1,25), in den Vordergrund, allerdings wesentlich weniger emphatisch als dies im Bericht der Kundschafter und vor allem dem Zeugnis von Kaleb und Josua in Numeri geschieht. Vielleicht spiegelt sich im Deuteronomium in der jeweils wiedergegebenen Hälfte der Kundschafterauskunft auch nur, was jeweils von der eigenen Grundeinstellung her in ihr wahrgenommen worden war. Dass die Israeliten unmittelbar nach dem ermutigenden Urteil der Kundschafter in Panik und Widerstand ausbrechen, lässt ihre Reaktion umso mehr als unverständlich erscheinen. Es hätte doch Anstoß zum Vertrauen sein können.

Für die narrative Dramaturgie wichtig ist schließlich, dass Mose auch die Meinungsverschiedenheit zwischen den Kundschaftern verschweigt. Sie hätte nämlich gezeigt, dass die Sünde zunächst unter den ausgesandten Männern entstand und erst anschließend aufs ganze Volk übergriff. Stattdessen rückt Mose allein das Volk und seine Weigerung, die sein Murren und seinen Rückkehrwunsch nach Ägypten in Num 14,1–4 übertrifft, ins Rampenlicht. Die Israeliten verleumdete nicht wie fast alle Kundschafter das Land (Num 13,32), sondern die Führung Gottes (Dtn 1,27). Mose deutet diese Sünde als die gleiche Schuld: „Ihr habt dem Herrn, euren Gott, nicht vertraut.“ (Dtn 1,32). Dieser Unglaube betrifft nur das Verhalten Israels seit der Rückkehr der Kundschafter, nicht die gesamte Wüstenwanderung oder einzelne Ereignisse in dieser Zeit. Während nämlich das Misstrauen Israels nach der Beurteilung Gottes in Num 14,11 generell sein Verhalten von Ägypten an bestimmt, verbindet es Mose in Dtn 1,32 spezifisch mit Kadesch-Barnea. Auf die beiden unterschiedlichen Konzeptionen von Ort und Zeit des Unglaubens in Israels Wüstenzeit werde ich später noch eingehen. Nochmals erwähnt sei, dass nach dem priesterschriftlichen Text Num 20,12 der Unglaube die Sünde der geistlichen Führer Mose

³⁹ Der Wunsch des Volkes und das Verhalten Moses in 1,22–23 lassen sich nicht mit der legitimen Bitte der Ältesten um die Vermittlung der Offenbarung durch Mose und der Zustimmung Gottes und seiner Beauftragung Moses in 5,23–31 parallelisieren – gegen *Otto*, Deuteronomium (wie Anm. 36), 66. Vgl. dazu *Braulik; Lohfink*, Sprache (wie Anm. 27), 443 f.

und Aaron ist, die (was das Volk nicht weiß) in Meriba zum Ausschluss beider aus dem Land führt. Am Ende der deuteronomischen Kundschaftergeschichte fehlt die Fürbitte Moses, das Volk nicht auszurotten, wie sie Num 14,13–19 erzählt. Als Fürbitter tritt Mose im Deuteronomium nur in Dtn 9,26–29 am Horeb auf, wo Israel sein Gottesverhältnis gebrochen und sich ein Kalb gegossen hatte.⁴⁰ Die abschließende Ungehorsamsgeschichte vom misslungenen Eroberungsversuch in Dtn 1,41–45 entspricht weithin Num 14,40–45. Insgesamt wird das Volk im Deuteronomium noch ablehnender kritisiert als in Numeri.

Schließlich werden auch die Kundschafter, die im Deuteronomium nur im Hintergrund stehen, wie Mose in die Bestrafung des Volkes, genauer: der Exodusgeneration, einbezogen. In Dtn 1,28 klagen die Israeliten angesichts ihrer schlechten Nachricht: „Unsere Brüder haben uns das Herz zerschmolzen“. Sie sind als „Brüder“ Teil des Volks und werden zusammen mit „diesen Männern, dieser verdorbene Generation“ (Dtn 1,35) bestraft. Dagegen sterben nach Num 14,36 die ausgeschickten Männer, die „nach ihrer Rückkehr die ganze Gemeinde zum Murren verführt hatten“, an einer eigenen Plage. Aus dem Verantwortungsgeflecht ausgenommen ist nur Kaleb, der aber im Deuteronomium nicht wie in Num 13,30 als Kundschafter auftritt. Ähnliches gilt nach Num 14,38 auch von Josua. Kaleb und Josua bleiben also außerhalb der Sünde des Kollektivs und haften auch nicht für sie (Num 14,30.38; Dtn 1,36.38).

2.4 Die „Ursünde“ Israels als Kollektivschuld

Die Sünde des Volks wird zu Beginn des Buches Deuteronomium vor allem durch zwei Wendungen charakterisiert: „sich auflehnen gegen den Mund des Herrn [*mārāh Hifil 'æt pî JHWH*]“ und „nicht auf den Herrn vertrauen“ bzw. „ihm [nicht] glauben [*'āman Hifil b' JHWH*]“. Beide Ausdrücke bezeichnen in diesem Kontext ein Urereignis der Sündigkeit Israels. Es sind Verhaltensmuster, die zwar nicht vererbt, aber als Paradigma von der Gesellschaft Israel in der späteren Geschichte wiederholt werden. Vor allem im fehlenden Vertrauen, Glauben, als der urtypischen Sünde haben alle anderen Sünden Israels ihre Wurzel.

2.4.1 Auflehnung gegen Gott

Bei *mārāh* geht es in der Hebräischen Bibel nicht bloß um eine „seelische Grundhaltung“ der „Widerspenstigkeit“ oder um die Einstellung „trotziger Opposition“⁴¹, sondern um eine wissentlich und willentlich vollzogene Entscheidung zu einer die Gemeinschaft zer-

⁴⁰ Lohfink, Darstellungskunst (wie Anm. 20), 27 f., verweist darauf, dass die Mosefürsprache die Sünde des Volkes „nicht im Vorblick auf die Landnahme, sondern im Rückblick auf die Wüstenwanderung und Sinai-offenbarung bestimmt“ und die Geschichte trotz der verhängten Strafen „zu einer Offenbarung der göttlichen Langmut und Treue“ wird. An die Stelle der Mosefürsprache tritt die Moserede Dtn 1,29–33, die aber an die Erzählung vom Meerwunder zurückgebunden ist (ebd., 29 f.). Nach Boorer, Promise (wie Anm. 24), 363–369, setzt die Fürsprache Moses in Dtn 9,12–14.26–29 literarhistorisch bereits Ex 32,7–14 und Num 14,11b–23a voraus. Dagegen hält Vincent Sénéchal, Quel horizon d'écriture pour Nb 14,11–25? Essai de sondage des sous-basements de cette péripécie, in: Thomas Römer (Hg.), The Books of Leviticus and Numbers (BETHL CCXV), Leuven 2008, 609–629, hier 626, Dtn 9,12–14.26–29 aufgrund seiner Geschlossenheit und Einpassung in den Kontext für den ältesten der drei Fürsprachetexte.

⁴¹ Gegen Rolf Knierim, *mwh* widerspenstig sein, in: THAT I, 928–930, hier 928.

störenden Handlung, die sogar zu einer festen Verhaltensweise werden kann. Ihr ursprünglicher Haftpunkt dürfte die Familie sein. Vor allem das Gesetz Dtn 21,18–21 über den „störriichen und sich (gegen Vater und Mutter) auflehrenden Sohn“ lässt auf eine geprägte Wortverbindung mit rechtlicher Relevanz schließen. Gemeint ist ein „völlig irrationales und nicht zu erwartendes Nein gegenüber einer etablierten und auch sinnvoll fordernden, ja fürsorglichen Autorität“⁴². Für einen staatlichen Umsturz wird das Verb nicht gebraucht. Deshalb ist seine Wiedergabe durch „rebellieren, revoltieren“, die einen politischen oder militärischen Aufruhr assoziieren lässt, ungeeignet. Die Familienvorstellung wird bei den Propheten Hosea, Jesaja und Jeremia auf das Gottesverhältnis Israels übertragen. Überhaupt ist es an den meisten Stellen eine kollektive Größe wie das Volk, das „Haus Israel“, „unsere Väter“, die gegen Gott bzw. seine Worte aufbegehrt. Weil damit ein festes gesellschaftliches Gemeinschaftsverhältnis grundsätzlich in Frage gestellt und öfters mit dem Tod geahndet wird, dürfte die Übersetzung durch „sich widersetzen“ oder „nicht gehorchen“ zu schwach sein. Am besten passt „sich auflehnen“.

Weil sich gewöhnlich eine Gesellschaft oder Gruppe gegen Gott „auflehnt“, verdient die Geschichte vom Wasser aus dem Felsen in Num 20 spezielles Interesse. Wir sind schon beim Vergleich der zwei Kundschaftererzählungen auf sie gestoßen. Im Zusammenhang mit dieser priesterschriftlichen Erzählung von der Wasserspende wird kollektives mit individuellem Verhalten, nämlich die Sünde des Volkes mit der seiner beiden Führer, als Auflehnung gegen Gott verbunden. Analoges gilt übrigens auch für die später zu besprechende Sünde des Unglaubens, die Israel und Mose betrifft. In Meriba, das heißt „Streit“, sagt Mose zusammen mit Aaron zum meuternden Volk: „Hört doch, ihr Auflehnigen! Aus diesem Felsen hier sollen wir euch Wasser herausfließen lassen?“ (20,10) Gott bezeichnet diese Sünde als Unglauben (20,12a). Weil Mose und Aaron ihm nicht vertraut haben, dürfen die beiden Israel nicht ins Land führen (20,12b). Vor dem Tod Aarons (20,24) und bei der Ankündigung von Moses Tod (27,14) greift Gott dann ihre zornige Anrede des Volks aus 20,10 auf und sagt über die Sünde beider, sie hätten sich „gegen seinen Mund aufgelehnt [*mārāh Qal*]“.

Die zwei Wendungen „sich auflehnen gegen den Mund des Herrn“⁴³ und „in Auflehnung gegen den Herrn sein“⁴⁴ könnten, wo sie *mārāh Hifil* verwenden, erst vom Deuteronomium eingeführt worden sein. Hier verbinden sie sich noch mit anderen Sündenverben: „nicht gewillt sein“ (1,26), „nicht hören (auf die Stimme des Herrn)“ (1,43; 9,23); „dem Herrn nicht vertrauen“ (9,23; vgl. 1,32); „vermessen handeln“ (1,43). Außerdem schafft sich die Auflehnung ihre Rechtfertigung durch eine Verleumdung Gottes: „Weil er uns hasst, hat er uns aus Ägypten geführt. Er will uns in die Gewalt der Amoriter geben, um uns zu vernichten.“ (1,27)

⁴² *Gomes de Araújo*, Theologie der Wüste (wie Anm. 22), 194 f.

⁴³ Die Wendung ist vor allem im „deuteronomistischen Geschichtswerk“ belegt: mit *mārāh Hifil* in Dtn 1,26.43; 9,23; Jos 1,18; 1 Sam 12,14; gleichbedeutend mit *mārāh Qal* in Num 20,24; 27,14; 1 Sam 12,15; 1 Kön 13,21.26; (Klgl 1,18).

⁴⁴ Belege stets *mārāh Hifil* Partizip 'im JHWH in Dtn 9,7.24; 31,27.

Mose betrachtet in 1,26 die Weigerung des Volkes, von Kadesch-Barnea aus ins Bergland der Amoriter hinaufzuziehen, als das Urereignis der „Auflehnung“ Israels „gegen den Mund des Herrn“. Die Formulierung wird hier erstmals im Pentateuch mit *mārāh Hifil* gebraucht. Sie erreicht ihren zweiten Höhepunkt in 1,43, wo sich Israel „gegen den Mund des Herrn“, nämlich jetzt gegen sein Verbot hinaufzuziehen und zu kämpfen (1,42), „auflehnt“. Die Kundschaftererzählung wird somit durch die Wendung in 1,26 und 1,43 gerahmt. Schon diese Form zeigt, welches Gewicht das Vergehen von Kadesch-Barnea hat. „Sich gegen den Mund des Herrn auflehnen“ findet sich im Deuteronomium nochmals im Kurzresümee der Kundschaftergeschichte 9,23, wo Mose im Zusammenhang mit dem Sündenfall am Horeb auf die Ereignisse in Kadesch-Barnea zurückkommt. Im Kontext der Erzählung über die Verfehlung am Horeb (9,8–21) wird die zweite Wendung „in Auflehnung gegen den Herrn sein“ in 9,7 und 24 gebraucht. Mit ihr deutet Mose die gesamte Wüstenperiode als eine Zeit ständigen Sündigens Israels. Er kündigt seinen Geschichtsbeweis in 9,7 an: „Von dem Tag an, als du aus Ägypten auszogst, bis zur Ankunft an diesem Ort wart ihr in Auflehnung gegen den Herrn“. Dann behandelt er ausführlich die Horebsünde.⁴⁵ An sie schließt eine Aufzählung anderer Orte an, an denen Israel in der Wüste „die Ungnade Gottes provozierte“ (zur Formulierung vgl. 9,7.8 mit 1,34). Die Ortsnamen „Tabera“ („Feuerbrand“ [des Gotteszorns]), Massa („Erprobung“ [Gottes]) und Kibrot-Taawa („Giergräber“ [Israels]) in 9,22 sind sprechend und benennen die Vielfalt der Vergehen Israels. Nach der Sünde von Kadesch-Barnea (9,23) fasst 9,24 alles zusammen: „Ihr wart in Auflehnung gegen den Herrn seit ich euch kenne.“ Deshalb stellt Mose gegen Ende des Buches im Blick auf die Zukunft die bange Frage: „Schon jetzt, wo ich noch unter euch lebe, wart ihr (stets) in Auflehnung gegen den Herrn. Was wird erst nach meinem Tod geschehen?“ (31,27).

Die Verwendung der Sündenterminologie mit *mārāh Hifil* zeigt, dass die Auflehnung Israels in Kadesch-Barnea, an die Mose in seiner ersten Rede erinnert, kein einmaliger Vorfall innerhalb der 40 Jahre Wüstenzug war. Doch wird im Rückblick deutlich, dass in diesem Ereignis am Buchanfang erzählerisch schon alles zusammengefasst ist, was in den verschiedenen Phasen der Wanderung immer wieder geschah oder sich als Verhalten dauernd durchhielt. Die Auflehnung des Volkes in Kadesch-Barnea, die mit dem Verb *mārāh Hifil* in 1,26 einsetzt, konkret mit der Weigerung, in das verheißene Bergland zu ziehen, bildet somit zusammen mit *’āman Hifil*, dem fehlenden Vertrauen auf Gott, narratologisch eine Art „Ursünde“. Darüber hinaus steht „Auflehnung“ für die Gesamtgestalt der Sünden Israels.⁴⁶

2.4.2 Unglaube, verweigertes Vertrauen auf Gott

Anders als die „Auflehnung“ bezeichnet der „Unglaube“, das „verweigerte Vertrauen auf Gott“, im Deuteronomium ausschließlich die Sünde in Kadesch-Barnea. Das Volk spricht Gott angesichts möglicher Widerstände die Fähigkeit ab, es in das „prächtige Land“ füh-

⁴⁵ Nur in Dtn 9,16 findet sich wie in 1,41 die Feststellung, dass die Israeliten sich „am HERRN versündigt haben [*hātā’ l’HWH*]“.

⁴⁶ Vgl. Georg Braulik, „Sich auflehnen“ (*mrh Qal / Hifil*) gegen Gott und ihn „auf die Probe stellen“ (*nsh Piel*). Zu einer Geschichtstheologie kollektiven Unglaubens [in Vorbereitung].

ren zu können, ja verleumdet sogar seine Absicht. In Dtn 1,32 stellt Mose fest, wie sich die Israeliten auf seine Ermutigungsrede, die er in 1,29b–31 selbst zitierte, verhielten: „Trotz dieses Wortes bleibt ihr solche, die nicht auf den Herrn, euren Gott, vertrauten [*’ênkæm ma’amînim bJHWH ’ælohêkæm*].“ Nach der hebräischen Syntax macht der partizipiale Zustandssatz dieses Verses eine ergänzende Hintergrundaussage. Sie trifft „auf einen schon zustande gekommenen und auch durch Moses Intervention jetzt nicht zu ändernden Zustand des Volkes [...] Der Unglaube hatte auch schon im Verhalten des Volkes in V. 26–28 gesteckt. Er blieb weiterhin bestehen, auch Moses ‚Wort‘ prallte an ihm ab.“⁴⁷ Die partizipiale Formulierung lässt aber nicht auf „wiederholte, andauernde Mißtrauensakte“⁴⁸ schließen. Sie unterscheidet sich vom durativen bzw. iterativen Imperfekt in Num 14,11 und damit „von der ständigen Reaktion Israels auf Gottes ständigen Beistand von Ägypten bis Kadesch-Barnea“⁴⁹, nämlich seinem Unglauben während der ganzen Wüstenzeit. Dort sagt Gott angesichts der Empörung der Israeliten nach der Kundschafterauskunft zu Mose: „Wie lange noch verachtet mich dieses Volk und wie lange noch wollen sie nicht an mich glauben [*lo’ ja’amînú bí*] trotz all der Zeichen, die ich miten unter ihnen vollbracht habe?“ Der Unterschied wird auch von Dtn 1,34 bestätigt. Denn hier reagiert Gott ausschließlich auf die Sünde in Kadesch-Barnea, nicht auf eine Gesamtheit von Wüstensünden.

Die Einmaligkeit des Unglaubens zeigt sich nochmals, wenn das Deuteronomium im Zusammenhang mit dem Bundesbruch am Gottesberg Horeb in 9,8.22–23 die verschiedenen Sünden Israels in der Wüste aufzählt und in VV. 7b.24 die Gesamtzeit überblickt. Während aber V. 22 drei Sündenorte anführt, geht es in V. 23 nur um die Sünde in Kadesch-Barnea: „Als der Herr euch von Kadesch-Barnea aussandte mit dem Befehl: Zieht hinauf und nehmt das Land in Besitz, das ich euch gegeben habe!, da lehntet ihr euch gegen den Befehl der Herrn, eures Gottes, auf und trautet ihm nicht [*wælo’ hæ’mantæm lô*] und hörtet nicht auf seine Stimme.“ Das Vergehen besteht zwar wie die übrigen Wüstensünden auch in „Auflehnung“ (vgl. oben). Doch richtet sie sich nur in Kadesch-Barnea gegen einen Befehl Gottes und ist hier zugleich Unglaube.

„In Kadesch-Barnea hat der Unglaube für eine ganze Generation die Verheißung verspielt, und das Geschehen hat für Israel so etwas wie Ursündencharakter.“⁵⁰ Das Gott verwehrte Vertrauen bildet sogar eine Art Motivrahmen um die an das Deuteronomium anschließende Geschichtsdarstellung der Vorderen Propheten, also der Büchergruppe Josua bis 2 Könige. Denn der einzige Beleg des Verbs „vertrauen, glauben [*’āman Hifil*]“ steht in einem Urteil über das Verhalten Israels und Judas während der gesamten Königszeit. Obwohl Gott die Israeliten „durch alle seine Propheten, durch alle Seher“ warnte und zur Umkehr rief (2 Kön 17,13), „wollten sie nicht hören, sondern versteiften ihre Na-

⁴⁷ Norbert Lohfink, Israels Unglaube in Kadesch-Barnea (Dtn 1,32) und die Enneateuchhypothese, in: Jean Noël Aletti; Jean Louis Ska (Hg.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, Rom 2009, 33–65, hier 49. Zur Diskussion der Referenz von „dieses Wort“ vgl. ebd., 41–46; zur oben wiedergegebenen Übersetzung ebd., 43.

⁴⁸ Gegen Perlit, *Deuteronomium* (wie Anm. 35), 111.

⁴⁹ Lohfink, *Israels Unglaube* (wie Anm. 47), 44, hier auch zum Folgenden.

⁵⁰ Ebd., 34.

cken, wie ihre Väter, die nicht auf den Herrn, ihren Gott, vertrauten.“ (V. 14)⁵¹ Somit stehen auch Nord- und Südreich, solange sie existierten, unter dem gleichen Verdikt wie das Volk in der Wüste.⁵²

3. Gottes Gerechtigkeit und die Vergeltung von Kollektivschuld

Die Kundschaftergeschichte bildet keinen narrativen Diskurs über Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in dem wie in der Erzählung vom Bundesschluss am Horeb das Strafgericht Gottes aufgrund der Fürbitte Moses einfach aufgehoben wird. Von Gerechtigkeit wird zwar nicht gesprochen. Doch wird das Handeln Gottes vom juristischen Akt seiner Schenkung des verheißenen Landes an das ganze Volk bestimmt, dessen Annahme aber von „diesen Männern, dieser verdorbenen Generation“ verweigert wurde. Die göttliche Selbstverpflichtung gegenüber den Patriarchen kann daher erst bei der nächsten Generation wirksam werden, das heißt: nach dem Tod der sündigen Generation.

Vincent Sénéchal, der die Sünden gegen Gott und ihre Folgen im Deuteronomium bisher am eingehendsten untersucht hat, bezeichnet die Sünde in Kadesch-Barnea als „une faute originelle“⁵³. Sie unterscheidet sich von den übrigen rund achtzig Sündenbelegen des Buchs durch die folgenden Kennzeichen: „elle est l’objet d’un long récit, elle est une des rares fautes à être ancrée dans la structure narrative du livre, elle est l’unique faute qualifiée par un manque de foi envers Yhwh (racine *'mn*), elle fait l’objet de ‘réverbérations’ dans le reste du livre et, enfin, la sanction qu’elle entraîne est d’une ampleur inégale depuis le récit du déluge.“⁵⁴ Hinter der zuletzt genannten Besonderheit steht die These: „Au plan d’une lecture synchronique du Pentateuque, la faute de Cades Barnea se présente donc, à la suite de Gn 3 et Gn 6–9, comme une discontinuité qui enclenche un nouveau début de l’histoire d’Israël.“⁵⁵ Diesen Zusammenhang des Neubeginns der Geschichte im Deuteronomiums bzw. in den Büchern Deuteronomium bis Josua mit der Urgeschichte am Anfang der Genesis möchte ich zunächst noch weiter ausführen.

3.1 Paradies und Sündenfall

Im vorliegenden Masoretentext von Dtn 1,39 verheißt Gott, dass „eure Kinder, die heute noch nichts von Gut und Böse wissen“, in das ihnen geschenkte Land hineinkommen und es in Besitz nehmen werden. Der Satz ist textkritisch – darauf wurde schon aufmerksam

⁵¹ Auch die kollektiven Schuldbekennnisse Dan 9,6.10; Neh 9,26.30 erinnern an die Propheten. Damit wird für die historischen Katastrophen, insbesondere für den Zusammenbruch 587/86 v. Chr., der Nachweis erbracht, „dass es damals auch Alternativen gegeben hätte. Die vergangene Geschichte ist nicht blind oder naturwüchsig auf das schlimme Ende hingelaufen. Es gab immer auch welche, die die Sache anders gesehen haben und den Lauf der Geschichte in eine andere Richtung bringen wollten. Man hat nur nicht auf sie gehört.“ (Kessler, Schuldbekennnis [wie Anm. 15], 39.)

⁵² Zur Theologie des Glaubens im Pentateuch und in Geschichtsresümees vgl. *Georg Braulik*, Glauben und Vertrauen in der Gründungsgeschichte Israels. Zum theologischen Gebrauch von *'āman* Hifil in der Tora, in: *FZPhTh* 68 (2021) 117–132 [Teil 2 im Druck].

⁵³ *Vincent Sénéchal*, Rétribution et intercession dans le Deutéronome (BZAW 408), Berlin 2009, 134.

⁵⁴ Ebd., 137.

⁵⁵ Ebd.

gemacht – eine spätere Erweiterung. Er bringt in den unmittelbaren Kontext zunächst den Generationenaspekt ein, genauer die Schuldlosigkeit der jüngeren Generation, weil sie keine moralischen Entscheidungen treffen kann. Denn die im Alten Testament äußerst seltene Wendung „Gut und Böse erkennen“ meint in einer ähnlichen Formulierung in Jes 7,15.16 den Eintritt ins unterscheidungsfähige Alter bzw. die davor bestehende ethische Unzurechnungsfähigkeit.⁵⁶ Vor allem aber dient die Wendung in Dtn 1,39 einer innerpentateuchischen Intertextualität zur Erzählung über Paradies und Sündenfall in Gen 2–3.⁵⁷ Nur hier findet sich nämlich der exakt gleiche Wortlaut wie in Dtn 1,39. So steht im Garten der Baum „der Erkenntnis von Gut und Böse“ (2,9). Auch verspricht die Schlange der Frau: „ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“ (3,5). Und Gott begründet die Vertreibung aus dem Garten Eden damit, dass „der Mensch wie einer von uns geworden ist, dass er Gut und Böse erkennt“ (3,22). Wenn die späte Erweiterung in Dtn 1,39 die Wendung aufnahm, sollte vermutlich gar nicht die Bedeutung aus Gen 2–3 – vielleicht die Fähigkeit zu einer universellen Erkenntnis – insinuiert werden. Eher handelt es sich um einen Verweis auf die beiden Kapitel über den Verlust des Gartens.

„It is suggested that the initial situation for the generation that is to reach the promised land may be compared with that of the first human couple. The entry into the promised land becomes the mirror image of their placement in paradise and obverse of their expulsion from paradise. A thematic parallel, in part synonymous, in part antithetical, is established between the story of Paradise and the Fall on the one hand and the whole complex of Deuteronomy – Joshua on the other. It can be pursued in every possible direction by the reader. The author of the gloss does not relieve the reader of the effort required, he merely signals what is possible via the intertextual markers.“⁵⁸

Das Kontrastbild von Gen 2–3 kann helfen, die eigene Situation in den umfassenden Zusammenhang der Geschichte mit Gott einzuordnen.

3.2 *Wem ist das Betreten des Landes verwehrt?*

Das Deuteronomium denkt in Rechtskategorien auch dort, wo es theologisch argumentiert. Es verdeutlicht deshalb im Verlauf des Textes, wen der Schwur Gottes in Dtn 1,35 eigentlich meint.⁵⁹ Teilweise erfolgte diese zunehmende Präzisierung auch in textkritisch erheblichen Erweiterungen. Ich skizziere im Folgenden den Prozess der genaueren Bestimmung derer, die wegen der kollektiven Sünde das Land nicht betreten werden. Nach dem vorliegenden V. 35 sind es „diese Männer, die verdorbene Generation“. Im ursprünglichen Text des Verses traf Gottes Strafschwur nur „diese“ – also bereits bekannte – „Männer“. Die später ergänzte Apposition „diese verdorbene Generation“ schloss das mögliche Missverständnis aus, es handle sich bloß um die Kundschafter (vgl. 1,22 „Männer“).⁶⁰ Es geht um diejenigen, die sich dem Befehl Gottes entzogen. Das Strafwort Got-

⁵⁶ Vgl. ebd., 143, Anm. 41.

⁵⁷ Zum Folgenden vgl. *Lohfink*, Canonical Signs (wie Anm. 31), 40 f.

⁵⁸ Ebd., 41.

⁵⁹ Vgl. *Sénéchal*, Rétribution (wie Anm. 53), 140–144.

⁶⁰ Vgl. z. B. *August Dillmann*, Numeri, Deuteronomium und Josua (KeH 13), Leipzig 21886, 239.

tes in Num 14,29 expliziert: „Jeder von euch, der gemustert worden ist, wird sterben, alle Männer von zwanzig Jahren aufwärts, die über mich gemurrt haben.“ Das sind die „waffenfähigen Männer“, von denen später Dtn 2,14 spricht. Von der Verurteilung nicht betroffen ist nach Dtn 1,39 ausdrücklich der wehrlose „Tross“. Ein späterer Zusatz ergänzt eine (zumindest teilweise) semantisch unterschiedliche Größe: Es sind auch „eure Söhne / Kinder, die heute noch nichts von Gut und Böse wissen“, also die Unmündigen der nächsten Generation. Doch wird über sie nichts von dem gesagt, was auf die Parallele Num 14,31 dann in den VV. 33–34 folgt: „Eure Söhne werden in der Wüste 40 Jahre lang Hirten sein und eure Hurerei tragen müssen, bis eure Leichen vollzählig sind in der Wüste. Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land erkundet habt, vierzig Tage, ein Jahr für jeden Tag, werdet ihr eure Schuld tragen müssen, vierzig Jahre lang“. Straft Gott in Numeri also nicht nur kollektiv, sondern auch generationenübergreifend?⁶¹ Das Gewicht der Aussage liegt allerdings auf dem Tod der Sündergeneration in der Wüste, während die Leiden der zweiten Generation wahrscheinlich bloß erwähnt werden, um die Schwere der Bestrafung zu unterstreichen, nicht aber, um auch die „Söhne“ als ebenfalls Bestrafte zu kennzeichnen. Auch die Verschiedenheit der Objekte, die zu tragen sind, – „Hurerei“ bzw. „Schuld“ –, spricht dafür, dass die Tat der ersten Generation bei der zweiten nicht in ihrem Schuldcharakter zum Tragen kommen soll, sondern die „Söhne“ nur den Folgen der Schuld der „Väter“ ausgeliefert sind.⁶² Das Deuteronomium überspringt das Geschick der zweiten Generation während des Wüstenaufenthalts und bringt sofort den Befehl Gottes zur Rückkehr in der Wüste in Richtung Rotes Meer (Dtn 1,40), von wo man gekommen war (Ex 15,22). In neuerlichem Ungehorsam will man nun tun, was man im Unglauben verweigert hatte: die „Kriegswaffen“ umgürten und gegen den ausdrücklichen Befehl Gottes ins Bergland ziehen, um „zu kämpfen“ (Dtn 1,41.42). Diese Personengruppe⁶³, die durch Kriegs- und Kampfterminologie charakterisiert wird, dürfte Dtn 2,14 als „die ganze Generation der waffenfähigen Männer“ bezeichnen, die in der Wüste aussterben musste (vgl. Num 14,29). Damit ist dann endgültig geklärt, welchem Kollektiv innerhalb des ganzen Volkes die Vergeltung Gottes galt.

3.3 Wie wird die kollektive Sünde bestraft?

Das Strafurteil Gottes in Dtn 1,35 spricht nur davon, dass keiner von „diesen Männern, dieser verdorbenen Generation, das prächtige Land sehen soll“. Das besagt bloß, dass sie

⁶¹ Vgl. *Sénéchal*, Rétribution (wie Anm. 53), 154: „en Nombres, la punition est explicitement interprétée comme transgénérationnelle; en Deutéronome, elle paraît – en l’absence d’indication contraire – uniquement générationnelle.“

⁶² Vgl. *Horst Seebass*, Numeri. 2. Teilband Numeri 10,11–22,1 (BKAT IV/2), Neukirchen-Vluyn 2003, 90. Im Unterschied zu Ez 23,25–27, wo die Nachkommen der Hure Oholiba (Jerusalem) durch das Schwert fallen, haben die „Hirten“ in Num 14,33 eine Zukunft (vgl. ebd., 123 f.).

⁶³ Das mit „Generation“ übersetzte Lexem *dôr* kann eine „Versammlung, Gemeinschaft, Gruppe“, „die Nachkommen“ und am gebräuchlichsten „ein Geschlecht, eine Generation“ bezeichnen; vgl. *Gerhard Johann Botterweck*, *dôr*, in: ThWAT II, 181–194, hier 184 f. In 1,35 und 2,14 dürfte aufgrund des Kontextes die kampffähige Personengruppe „im Volk“ (2,16) gemeint sein; vgl. z. B. *Carl Steuernagel*, Das Deuteronomium (HK I 3/1), Göttingen ²1923, 58, der den Ausdruck „waffenfähige Männer“ als „einschränkende Apposition“ bezeichnet. An den übrigen Stellen des Deuteronomiums wird *dôr* dagegen für „Generation“ gebraucht. Zur Diskussion vgl. *Sénéchal*, Rétribution (wie Anm. 53), 140 f. und Anm. 31.

in der Wüste sterben werden. Nähere Umstände werden nicht genannt. Dass sich der Schwur Gottes von V. 35 erfüllte, stellt erst die feierlich nachgeholte Erzählung in 2,14–16 fest. Die ganze Periode des Wüstenzugs erweist sich dabei zwar als Strafzeit. Aber sie schuf die notwendige Voraussetzung dafür, dass sich die alte Verheißung der Landnahme erfüllen konnte. Nach dem Aufbruch von Kadesch-Barnea brauchte es 38 Jahre Wanderung, „bis die ganze Generation der waffenfähigen Männer vollständig im Lager gestorben war“ (2,14; vgl. V. 16). War das ein bloß menschliches Schicksal? Dem natürlichen Tod während des langen Wüstenaufenthalts stellt sich ein numinoses Eingreifen Gottes entgegen: „Und auch die Hand des Herrn war gegen sie, um sie aus dem Lager völlig hinwegzuraffen [*l'humām*]“ (V. 15). Die einleitende Partikel kann als das einfache Sterben einschränkend („und auch“) oder es als göttliches Strafhandeln erläuternd („auch so“) verstanden werden.⁶⁴ Das mit „wegraffen“ übersetzte hebräische Verb *hāmam* gehört wie die Ausdrücke „Kämpfer“ und „Lager“ zum Kriegsvokabular und bezeichnet eine von Gott hervorgerufene „panische Bestürzung“. Dabei gilt der „lähmende Schrecken“ gewöhnlich dem feindlichen Kriegslager – z. B. in Ex 14,24 dem der Ägypter, hervorgehoben durch den Blick des Herrn aus der Wolken- und Feuersäule, oder in Dtn 7,23 den überlegenen feindlichen Völkern des Landes.⁶⁵ Dagegen bezeichnet das Verb in Dtn 2,15 eine der Sünde entsprechende „kriegerische“ Bestrafung der „waffenfähigen Männer“ Israels. Konkret konnte man bei der „Hand des Herrn“, die sie bewirkte, an verschiedene aufreibende Plagen denken (vgl. z. B. Num 14,12.37). Sie bleiben ganz im Rahmen geschichtlicher Erfahrungen, die als göttliche Strafe interpretierbar sind. Zugleich verhindern sie eine „schleichende Normalität“ des allmählichen Aussterbens und verdeutlichen die bestehende Unheilssituation für die Schuldigen, weil ja auch die anderen Israeliten in den strafweise verfügten Aufenthalt in der Wüste eingebunden sind.

3.4 Eine gerechte kollektive wie individuelle Vergeltung

Die vorausgegangene Auslegung der Kundschaftergeschichte hat verschiedene Kollektive innerhalb von Israel festgestellt. „Diese Männer, diese verdorbene Generation“ bzw. „die ganze Generation der waffenfähigen Männer“ wurden für schuldig befunden und dürfen das Verheißungsland nicht betreten. Dagegen sind „der Tross“ und „die Söhne“ unschuldig und werden von einer Bestrafung ausgenommen. Dennoch müssen auch sie 38 Jahre in der Wüste bleiben. Zu diesem jeweils gemeinsamen Geschick kommen noch die unterschiedlichen Einzelschicksale von Mose, Kaleb und Josua. Die komplexe Wirklichkeit der Schuld innerhalb des Volksganzen, bei der ein Teil der Mitglieder persönlich unschuldig ist, verlangt also eine Differenzierung, wenn man nach der Gerechtigkeit Gottes bei der Bestrafung einer Kollektivschuld und bei einer generationenübergreifenden Haftung fragt. Sie hängt eng mit dem Verhältnis von Einzelpersönlichkeit und kollektiver

⁶⁴ Vgl. William L. Moran, The End of the Unholy War and the Anti-Exodus, in: Bib. 44 (1963) 333–342, hier 338 f. Veijola, Das fünfte Buch Mose (wie Anm. 31), 49, und Sénéchal, Rétribution (wie Anm. 53), 139 f., sehen in „und auch“ eine für literargeschichtliche Nachträge typische Anknüpfungspartikel, mit der eine theologische Reflexion ergänzt wird. Sie kennzeichne den Tod in der Wüste im Anschluss an den Schwur Gottes (2,14b wie 1,35) ausdrücklich als göttliche Ahndung.

⁶⁵ Vgl. Hans-Peter Müller, *hmm hwm m'humāh*, in: ThWAT II, 449–454, hier 450.

Identität in der Gesellschaft Israels zusammen.⁶⁶ Sénéchal knüpft an den kritisch diskutierten Schlüsselbegriff „*corporate personality*“⁶⁷ an und schlägt vor, zwischen einer „*rétribution corporative*“ und einer „*rétribution collective*“ zu unterscheiden.⁶⁸ Die korporative Vergeltung rechne mit der Solidarität einzelner oder einer Gruppe, die aufgrund der Schuld anderer mit der ganzen Gesellschaft bestraft bzw. wegen des Verdienstes anderer zusammen mit ihr belohnt werden, während die kollektive Vergeltung alle aufgrund ihrer Zugehörigkeit treffe. Neben der korporativen bzw. kollektiven gebe es aber auch eine individuelle Vergeltung, die ebenfalls negativ wie positiv sein kann, ferner eine unmittelbare und eine aufgeschobene, eine generationsbeschr  nkte und eine generationsübergreifende Vergeltung.

Wie der Vergleich der Kundschaftererz  hlung in Numeri mit jener im Deuteronomium zeigt, beschreibt Dtn 1,22–33 Auflehnung und Unglauben als kollektive Sünde des Volkes, die Mose ermöglicht hatte, bei der aber die Kundschafter eine untergeordnete Rolle spielten. Erst angesichts des Gottesschwurs unterscheiden die VV. 35–39, und zwar zunehmend präzisierung, zwischen kollektiver und individueller Vergeltung. Gott formuliert fünf Entscheidungen, wer ins „Land“ kommen wird und wer nicht. Die Strafe ist auf die Exodusgeneration, und zwar auf „diese Männer“, beschränkt: Sie werden das prächtige Land „nicht sehen“ (V. 35). Das gilt nicht für den „Tross“ und auch nicht für die Moab-Generation, nämlich „die Kinder“ (V. 39): Sie werden das Land „betreten“. Ausgenommen sind ferner Kaleb, der es „sehen wird“, und Josua, der es „betreten wird“ (VV. 36.38), obwohl sie zur ersten Generation gehören. Mose wird zwar das Land „sehen“ (3,25.27 und 34,1), wird aber „das Land nicht betreten“ (1,37) und „nicht über den Jordan ziehen“ (4,21 f.). Doch muss er erst nach der Eroberung des Ostjordanlandes sterben. Die Bestrafung des schuldigen Kollektivs beginnt sofort mit dem Aufbruch in die Wüste (2,1) und dauert bis zum Aussterben aller waffenfähigen Männer (2,14–16). Allerdings müssen in der Schicksalsgemeinschaft des ganzen Volks alle seine Mitglieder 38 Jahre mitwandern. Es gibt also auch eine in Zeit und Ausmaß begrenzte korporative Vergeltung, die jedoch im Deuteronomium anders als in Num 14,33 nicht thematisiert wird. Außerdem hat sie nach Dtn 2,7 keinen Strafcharakter. Vielmehr segnet Gott das Volk während der 40 Jahre, in denen es unterwegs ist, sodass ihm nichts fehlt.⁶⁹ Gottes „kollektive Vergeltung“ in der Geschichte erfolgt also äußerst differenziert.⁷⁰ Und sie

⁶⁶ Vgl. Jo  e Kra  ovec, Is There A Doctrine of ‚Collective Retribution‘ in the Hebrew Bible?, in: HUCA 65 (1994) 35–69.

⁶⁷ Vgl. dazu Henry Wheeler Robinson, Corporate Personality in Ancient Israel, Minneapolis 31980.

⁶⁸ Vgl. Sénéchal, Rétribution (wie Anm. 53), 151 f. und 125–127.

⁶⁹ Die wunderbare Versorgung reicht also über die 38 Jahre noch zurück bis zum Auszug aus Ägypten. Vgl. den ebenfalls vom wunderbaren Erhalt des Volkes geprägten W  stenaufenthalt in 8,2–5 als einer Zeit göttlicher Erziehung und in 29,4–5 als einer Periode der Vorbereitung auf die Erkenntnis der durchgehaltenen Treue des Herrn als des Gottes Israels.

⁷⁰ Vgl. Sénéchal, Rétribution (wie Anm. 53), 157 f.: „Les contours de la justice divine que dessinent la faute de Cades Barnea et la prétendue faute de Moïse sont donc mouvants. Il s’agit d’une rétribution (négative) collective immédiate pour ce qui concerne la première génération du désert; d’une rétribution (positive) corporative transgénérationnelle en ce qui concerne Caleb; d’une rétribution (négative) corporative légèrement différée en ce qui concerne Mo  se, cette dernière compréhension étant r   valu  e en une rétribution strictement individuelle.“

entspricht dem juristischen Grundsatz individueller Vergeltung, wie 7,9–10 sie im Blick auf den Gebotsgehorsam charakterisiert: „noch nach tausend Generationen bewahrt er [der Herr] den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und seine Gebote bewahren. Denen aber, die ihn hassen, vergilt er ins Angesicht und tilgt einen jeden aus; er zögert nicht bei dem, der ihn hasst, sondern vergilt ihm ins Angesicht.“⁷¹

4. Kollektivschuld und heiliges Volk Gottes

Unsere exegetische Untersuchung lässt sich wie folgt zusammenfassen. Das Deuteronomium setzt mit dem Auftrag Gottes ein, vom Gottesberg Horeb aufzubrechen und das verheißene Land in Besitz zu nehmen. Die ersten Geschehnisse der Wüstenwanderung, auf die Mose in seiner Rede vor dem versammelten Volk zurückblickt, ereignen sich in der Oase Kadesch-Barnea. Sie ist der Ort der kollektiven Ursünde Israels. Denn hier lehnt sich das Volk gegen Gott auf und versagt ihm das Vertrauen, es noch in sein Land bringen zu können, ja überhaupt zu wollen. Es übertritt also kein geschriebenes Gebot und verweigert nicht bloß den Gehorsam gegenüber irgendeinem Befehl, sondern nimmt Gott seine Verheißung angesichts der befürchteten Widerstände nicht mehr ab, schenkt ihm kein Vertrauen mehr. Frühere Erfahrungen der Rettung und Fürsorge Gottes, wie er auf Seiten Israels gegen die Ägypter kämpfte und es in der Wüste wie ein Vater seinen Sohn trug, zählen nichts mehr im Blick auf sein unmittelbar bevorstehendes Wirken. Diese kollektive Sünde belastet zwar das ganze Volk, doch wird ihre Bestrafung spezifiziert. Denn Gottes gerechte Vergeltung trifft nur die schuldig gewordenen Männer, „diese verdorbenen Generation“. Sie verlieren die Verheißung, die Gott schon den Patriarchen zugeschworen hat, und werden das Land nicht sehen, in das sie nicht hatten ziehen wollen. Mose, der diese Weigerung zwar mitvorbereitet, dann aber selbst nicht gesündigt hat, vergilt Gott individuell. Das ganze Volk muss zwar zunächst in korporativer Solidarität in der Wüste bleiben, bis „die Generation der waffenfähigen Männer“ ausgestorben ist. Doch wird es während dieser Zeit von Gott reichlich versorgt. Danach erfüllt sich die Zusage des Einzugs – und damit die Voraussetzung einer mit Hilfe der Tora Moses gelingenden Gesellschaft, einer „Zivilisation der Liebe“⁷², – an der einst unmündigen, nächsten Generation.

⁷¹ Vgl. ebd., 154 f. und 158. Zur Diskussion generationenübergreifender Konsequenzen der Sünde im Dekalog und der Beseitigung eines Missverständnisses oder einer Korrektur von Dtn 5,9 durch 7,9–10 vgl. z. B. *Bernard M. Levinson*, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*. Mit einem Geleitwort von Hermann Spieckermann, Tübingen 2012, 81–94 („Die Predigt der Gerechtigkeit Gottes im Deuteronomium“). Vgl. auch *Dominik Markl*, *Die Soziologie des babylonischen Exils und die göttliche Vergeltung bis zur „dritten und vierten Generation“*, in: *ThPh* 95 (2020) 481–507, hier 492–499. Wenn auch Kollektivschuld ihren „Sitz im Leben“ in der Geschichtstheologie hat, so nähren sich „die geschichtstheologischen Konzepte des Alten Orients und des Alten Israels letztlich aus dem Geist des Rechts und interpretieren geschichtliches Geschehen in zentralen Aspekten im Zeichen von Strafe und Rettung“ (*Schmid*, *Kollektivschuld* [wie Anm. 15], 220).

⁷² Vgl. *Georg Braulik*, *Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium*, in: *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* (SBAB 63), Stuttgart 2017, 241–259.

Kehren wir abschließend zum eingangs skizzierten Problem von Sünde und Heiligkeit der Kirche zurück. Das ekklesiologische Schlüsselkonzept des Deuteronomiums ist das „Volk“, das auch für die Kirchenkonstitution (LG 9–17) die strukturgebende Metapher bildet. Zunächst besagt Volk des Herrn [*‘am JHWH*] eine Art Verwandtschaftsverhältnis zu Gott. Entscheidend dabei ist nicht das Ethnische, die Blutverwandtschaft und der gemeinsame Besitz des Landes, sondern die Glaubensgemeinschaft. Israel definiert sich als Volk durch seine Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens und den Gottesbund am Horeb bzw. in Moab. Dieses Heilshandeln Gottes an seinem Volk vermittelt sich durch Geschichte und Gesellschaft, ist „kollektives Heil“.⁷³ Im Rahmen dieses Leitbildes spricht das Deuteronomium auch vom „heiligen Volk [*‘am qādōš*] für den Herrn“.⁷⁴ Seine Heiligkeit erwächst nicht aus dem Gehorsam gegenüber den Geboten, sondern ist ohne Vorleistung von Gott gesetzt und feierlich beschworen (26,19). Sie verweist auf die kultisch-rituelle Zugehörigkeit zum Herrn als dem Gott Israels (7,6a; 14,2a), betont also seinen ausschließlichen Verehrungsanspruch. Dieser rein gnadenhaften Wirklichkeit widerspricht nicht die Segenszusage, die bezüglich ihrer Dauer an den Gebotsgehorsam gebunden ist: „Der Herr lässt dich, wie er es dir geschworen hat, bestehen als das Volk, das ihm heilig ist, wenn du die Gebote des Herrn, deines Gottes, bewahrst und auf seinen Wegen gehst“ (28,9). Mit dem göttlichen Eid ist gewissermaßen die Innenperspektive der Gottesbeziehung beschrieben. Daraus ergibt sich als Außenperspektive: „Dann sehen alle Völker der Erde, dass der Name des Herrn über dir ausgerufen ist“ (28,10). Die juristische Formel vom Ausrufen des Namens über jemanden oder etwas bezeichnet seine Übertragung ins Eigentum (vgl. Jes 63,19). Sie macht hier die Gottesbeziehung zu einer beinahe gleichberechtigten Partnerschaft. Dieses Verhältnis zwischen Gott und seinem heiligen Volk bleibt auch in einer von kollektiver Schuld belasteten Geschichte bestehen.⁷⁵

The current public outrage at revelations of sexual misconduct within the church demands a theological reflection on the church as sanctified and yet guilt-ridden body corporate. This article introduces the ecclesiology of the book of Deuteronomy into the debate. The story of the scouts (Dt 1:19–46) serves as a paradigm of collective guilt, recounting the “original sin” of the whole people of Israel, who, in an act of insubordination, refuses to enter into the land and in an act of denial refuses to “rely on” and “trust in” God. His castigation displays a just differentiation within the collective unit of the people. It is not collective belonging, but rather the moral responsibility and social solidarity of the body corporate that serve as the norm for “corporate retribution”. Israel nevertheless remains the “holy people” of God.

⁷³ Vgl. *Ansgar Kreuzer*, *Communio – Leib Christi – Volk Gottes. Ekklesiologische Leitbilder in der individualisierten Gesellschaft*, in: Remenyi; Wendel (Hg.), *Kirche* (wie Anm. 5), 357–391, hier (im Anschluss an Ignacio Ellacuria) 383.

⁷⁴ Vgl. zum Folgenden *Braulik*, *Die ekklesiologischen Begriffe* (wie Anm. 12), 173 f.

⁷⁵ Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.