

# Die Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte<sup>1</sup>

Von Luc Van den Wijngaert, C. I. C. M.

Die kirchliche Erbsündenlehre gründet letztlich auf der jahwistischen Sündenfallergählung Gn 2, 4 b — 3, 24. In der biblischen Urgeschichte Gn 1—11 kommt aber neben dem jahwistischen auch das priesterliche Geschichtswerk zu Wort. Die Theologie kann sich deshalb nicht davon dispensieren, auch die priesterliche Quellenschicht auf ihre Aussage über den Sündenfall oder — falls es das dort nicht gibt — über die Sünde überhaupt zu befragen. Erst die sich gegenseitig ergänzenden oder auch kritisierenden biblischen Aussageschichten führen ja zur vollen und endgültigen Aussage der Bibel<sup>2</sup>.

Tatsächlich fehlt in den P-Anteilen von Gn 1—11 eine Sündenfallgeschichte von der Art, wie J sie aufweist. Trotzdem ist es klar, daß die Sünde für P keine unbekannte Tatsache war. P würde sonst Worte wie *h̄t̄* und *‘āwôn* nicht so häufig verwenden (*h̄t̄* ist in P 28mal, *‘āwôn* 25mal belegt). Sie würde sonst nicht Moses' und Aarons Tod durch eine Sünde begründen (Nm 20, 12 24; 27, 14). Sollte die priesterliche Theologie also wirklich nicht auf die Frage gestoßen sein, wie es ursprünglich zur Sünde in der Welt gekommen sei? Das wäre um so erstaunlicher, als P ja das jahwistische Werk gekannt haben muß.

Daher ist in der folgenden Untersuchung nicht nur die Frage zu beantworten, was die priesterliche Urgeschichte über die Sünde sage, sondern auch die andere, wie sich der priesterliche Erzähler zu den ihm in der Tradition vorgegebenen Sündenfallaussagen gestellt habe. Das soll in fünf Schritten geschehen, die sich bei der Untersuchung der Sache selbst ergeben.

## I. Welche Aussage hat P in der Urgeschichte über die Sünde?

a) Der priesterliche Erzähler führt nach dem Schöpfungsbericht eine genealogische Kette, die mit dem ersten Menschen beginnt, bis Noach herunter (Gn 5).

<sup>1</sup> Die Untersuchung geht auf ein Referat im Seminar von P. N. Lohfink am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, Wintersemester 1966/67, zurück. Wir haben P. Lohfink für viele Anregungen und Hinweise herzlich zu danken.

<sup>2</sup> Dies scheint das Prinzip zu sein, nach dem H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien, 10 [Stuttgart 1966]) 41—59, vorgeht, und grundsätzlich muß die katholische Dogmatik, die ja die Einheit der Schrift lehrt, wohl auch so vorgehen, will sie die Schrift nicht einfach als Steinbruch für brauchbare Belegstellen benutzen.

Textkritisch ist diese Genealogie nicht ohne Probleme. Die Altersangaben der Adamitenliste liegen in drei verschiedenen Rezensionen vor: TM, LXX und Sam. Die Unterschiede zwischen TM und Sam sind zwar nicht sehr umfangreich. Nur die relativen und die absoluten Altersangaben bei *Yered* (TM: 162—962; Sam: 62—847), *Metušelah*, (TM: 187—969; Sam: 67—720) und *Lemek* (TM: 182—777; Sam: 53—653) unterscheiden sich. Wichtiger sind aber die Unterschiede zwischen TM und LXX. Die relative Altersangabe in TM wird in LXX fast immer um 100 vermehrt, ohne daß die absoluten Altersangaben davon beeinflusst werden. In der Semitenliste (Gn 11) machen TM und Sam gleiche Aussagen. Das Phänomen der Vermehrung der relativen Altersangaben der LXX kommt auch hier vor, *Nāhōr und Tarāḥ* ausgenommen. Außerdem hat die LXX eine Angabe, die in TM und Sam überhaupt nicht vorkommt, nämlich: *Kainan* (130—330).

Diese Angaben mögen genügen. Unsere nun zu erhebenden Beobachtungen sind unter Voraussetzung jeder der drei verschiedenen Rezensionen möglich.

Wenn wir die Adamitenliste in sich und im Vergleich mit der in Gn 11, 10—26 angeführten Semitenliste unter spezieller Berücksichtigung der Altersangabe der Patriarchen betrachten, bemerken wir ein Zurücklaufen der Lebensdauer und des Zeugungsalters.

Diese Tatsache wurde schon öfters im Sinne der Aussage Spr 10, 27 interpretiert: *yir' at yhwḥ tōšip yāmim ūš'enōt ršā'im tiqšornāḥ*. An der Abnahme des Lebensalters merke man einen gewissen Verfall, der zurückzuführen sei auf das Überhandnehmen der Sünde in der Welt<sup>3</sup>.

Trotz der Übereinstimmung der Autoren ist diese Beobachtung jedoch als zu oberflächlich zu bezeichnen. Die Adamitenliste kennt in sich kein deutlich hervortretendes Abnehmen des Lebensalters. Ein bemerkenswerter, aber trotzdem noch relativ bescheidener Abfall ist nur beim letzten Glied *Lemek* (Gn 5, 31) wahrzunehmen (TM, LXX und Sam: 'adam 930; *Lemek*: TM 777; LXX 753; Sam 653<sup>4</sup>). Auch aus dem kürzeren Lebensalter der Menschen in der Semitenliste (nie-mals über 500 Jahre) im Vergleich mit der Adamitenliste ergibt sich kein triftiger Grund zur Annahme, daß damit das Überhandnehmen der Sünde gemeint sei. Ähnliches begegnet nämlich in der sumerischen Königsliste<sup>5</sup>. Auch hier wird der Zeitraum bis zur Flut mit Namen und Zahlen überbrückt, und nach der Flut folgen neue Namen und Zahlen. Die Angaben für die Zahl der Regierungsjahre der Vorflut-

<sup>3</sup> J. T. Nelis, Art. „Vie“, in: Dict. de la Bible (Turnhout 1961) Sp. 1927; R. H. Pfeifer, Introduction to the Old Testament (London 1953) 199; J. Steinmann, Code sacerdotal I. Genèse-Exode. Texte français. Introduction et Commentaires (Bruges 1962) 29—31; G. v. Rad, Die Priesterschrift im Hexateuch (Stuttgart 1934) 171.

<sup>4</sup> H. Haag, a. a. O. 44, Anm. 34.

<sup>5</sup> S. Langdon, The Weld-Blundell Collection. Vol II: Historical Inscriptions. Containing principally the Chronological Prism W-B 444 (London 1923); T. Jacobson, The Sumerian Kinglist (AS, 11 [Chicago 1939]); J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts (Princeton 1955) 265 f.

könige sind sehr hoch. In W-B 62<sup>6</sup> überbrücken sie eine Periode von 456 000 Jahren. Nach der Sintflut sind die Regierungszahlen zunächst immer sehr hoch (die 23 ersten Könige regieren 24 510 Jahre); sie nehmen dann allmählich ab bis zu normalen Verhältnissen. Diese Königsliste ist nun aber keineswegs darauf abgelegt, das Abnehmen des Lebensalters als eine zwangsläufige Folge der Sünde darzustellen. Weisheitliches Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang liegt fern. Dem Verfasser ist es nur darum zu tun, eine in der Vergangenheit immer vorhandene Einheit des Landes unter einem König darzustellen<sup>7</sup>. Die Perspektive ist nationalistisch. Die Unterschiede der Regierungszeiten in den vor- und nachsintflutlichen Teilen erklären sich entstehungsgeschichtlich: der Abschnitt mit den vorsintflutlichen Königen ist ein nachträglicher Zusatz. Das Abnehmen des Lebensalters, das sich aus einem Vergleich der vorsintflutlichen und nachsintflutlichen Könige ergibt, ist nur eine zufällige Nebenfolge der Zusammenfügung der beiden Abschnitte<sup>8</sup>. Selbst wenn man keinen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den biblischen Urgeschichtskonstruktionen und der sumerischen Königsliste annehmen möchte<sup>9</sup>, legt sich vielleicht für die Bibel eine ähnliche entstehungsgeschichtliche Erklärung nahe.

Außerdem enthalten diese biblischen Listen in ihren jetzigen Rezensionen eine recht komplizierte Zahlensymbolik, hinter der kaum das einfache Prinzip einer durch Zunahme der Sünde herbeigeführten Abnahme der Lebenszeit stehen dürfte, so divergierend im einzelnen auch die Deutung dieser Symbolik sein mag<sup>10</sup>.

b) In den einleitenden Versen der priesterlichen Sintflutgeschichte begegnet eine ziemlich eindeutige Feststellung der Sünde (Gn 6, 11): es ist die scharfe und bündige Bemerkung, daß die ganze Kreatur

<sup>6</sup> Registriernummer der Tafelfunde in *S. Langdon*, a. a. O.

<sup>7</sup> *A. L. Oppenheim*, *Babylonian and Assyrian Historical Texts*, in: *J. B. Pritchard*, a. a. O. 265 f.

<sup>8</sup> *T. Jacobson*, a. a. O. 57.

<sup>9</sup> Das tut z. B. *R. Rendtorf*, *Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in: *KerygDogma 7* (1961) 69—78.

<sup>10</sup> Neuere Arbeiten dazu: *S. Mackloet*, *Zur Zahlensymmetrie der Adamiten- und Semitenliste*, in: *Bibel und Liturgie 24* (1956/57) 234—236; *J. Meysing*, *The Biblical Chronologies of the Patriarchs*, in: *Christian News from Israel 13* (1962) 3—12; *ders.*, in: *Christian News from Israel 14* (1963) 22—25 (dieser Artikel war uns nicht zugänglich); *ders.*, *Contribution à l'Étude des Généalogies bibliques. Technique de la Composition des Chronologies babyloniennes du Déluge*, in: *RechScRel 39* (1965) 209—29; *C. Schedl*, *Geschichte des Alten Testaments*, Bd. I (Innsbruck 1964) 332—333. — Vgl. auch die älteren Arbeiten: *E. Bertheau*, *Die Zahlen der Genesis in Kap. 5 und Kap. 11*, in: *Jahrbücher für deutsche Theologie 23* (1878) 657—682; *A. Bosse*, *Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus*, in: *Mitteilung der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1908, 2; *F. A. Jones*, *The Dates of Genesis* (London 1909); *F. Bork*, *Zur Chronologie der biblischen Urgeschichte*, in: *ZAW 6* (1929) 206—222; *A. Jepsen*, *Zur Chronologie des Priesterkodex*, in: *ZAW 6* (1929) 251—255.

unheilbarer Verderbnis anheimgefallen sei und von seiten Gottes ein Vernichtungsgesetz verdiene. P gibt aber in seinen begleitenden Notizen zur Sintfluterzählung keine exakte, auf die religiösen und sittlichen Voraussetzungen des Menschen bezogene Begründung dieser Katastrophe, sondern läßt es bei der blassen Feststellung bewenden, daß alles Fleisch (*kāl bāsār*) auf Erden verderbt war (Gn 6, 12), eine Bemerkung, die nicht einmal ausschließlich auf den Menschen bezogen werden muß<sup>11</sup>.

Aus der Mißbilligungsformel in Gn 6, 12, die genau der Billigungsformel in Gn 1, 31 entspricht, ersehen wir, daß diese Verderbnis dem Gutsein der Schöpfung gegenübersteht. Diese Schlußfolgerung läßt sich bestätigen an den Aussagen Gn 6, 17 und 7, 11, die die Sintflut als gegenteiligen Vorgang zur Schöpfung beschreiben: die Wasser von unten und die Wasser von oben, die in der Schöpfung getrennt worden sind, strömen wieder zusammen, das heißt: das ursprüngliche Chaos tritt wieder ein<sup>12</sup>. Es gibt keine geordnet geschaffene Welt mehr, nur die eine Flut des chaotischen Urmeeres, die *t<sup>e</sup>hôm* von Gn 1, 2.

c) Hinter den Sintflutbericht stellt P mit Nachdruck den Noachbund (Gn 9, 1—17). Obwohl in diesem Abschnitt nicht unmittelbar von der Sünde die Rede ist, könnte man doch versuchen, einiges aus dieser Erzählung zu schließen, das mit dem Überhandnehmen der Sünde zu tun hat.

Gn 9, 1 wiederholt den Schöpfungssegen (Gn 1, 28). In 9, 2—6 folgen dann von denen des Schöpfungsberichts (Gn 1, 28—30) abweichende Setzungen. Von Anfang der Schöpfung an gab es drei Elemente, die zusammen ein gewisses Gleichgewicht in der Schöpfung darstellten:

- alles, was aus den göttlichen Händen kam, war *tôb*.
- Die Menschen erhalten eine Segnung, die sie zur Fortpflanzung befähigt (Gn 1, 28).
- Das Gesetz des Blutes (Gn 9, 4) besteht noch nicht<sup>13</sup>.

An diesem Gutsein der Schöpfung hat sich offenbar längere Zeit nichts geändert. Jetzt aber scheinen die neuen Setzungen durch eine gewisse Änderung veranlaßt worden zu sein. Dabei spricht P nicht von fernen urchenlichen Dingen, sondern er beantwortet bestimmte Fragen.

1. Frage: Galt unter diesen veränderten Verhältnissen noch das Schöpfungsgebot „Seid fruchtbar!“ (Gn 1, 28)?

Antwort: Ja, Gott erneuert den Fruchtbarkeitssegen.

<sup>11</sup> M. L. Henry, Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments (Stuttgart 1960) 20.

<sup>12</sup> R. de Vaux, Genèse, in: Bible de Jérusalem (en un volume) (Paris 1956) 15.

<sup>13</sup> J. Steinmann, a. a. O. I, 29—31.

2. Frage: Welche Ordnungen sollen nunmehr in dem Verhältnis der Kreaturen zueinander gelten?

Antwort: Ebenso wie das Zeugungsgebot hat Gott für die noachische Menschheit das Herrschaftsrecht über die Tiere erneuert.

Neu ist aber, daß Gott dem Menschen auch das Töten gestatten will: ihm wird die Fleischnahrung erlaubt (Gn 9, 3).

3. Frage: Wie ist es mit dem menschlichen Leben bestellt?

Antwort: Es ist schlechthin unantastbar, weil der Mensch Eigentum Gottes ist. Diese Antwort umschließt die unantastbare Heiligkeit des menschlichen Lebens und die Ahndung eines Angriffs darauf durch Menschen (Gn 9, 5 f.).

Trotz tiefer Änderung darf die Menschheit im Fortgang ihrer sich fortpflanzenden Generationen also wissen (9, 7 wiederholt den Schöpfungssegen), daß Gott sich ihr nicht entzogen hat: ja in dem Zugeständnis des Tötens hat Gott sogar einen Teil seines Eigentumsrechtes abgetreten<sup>14</sup>.

Aus welchem Grund hat sich nun die Lage der Menschheit dermaßen geändert, daß neue Ansätze Gottes notwendig wurden? Auf den ersten Blick enthält Gn 9, 1—7 Maßregeln Gottes, um der Zerstörung der ursprünglichen Schöpfungsordnung durch die Sünde zu begegnen. Die Sündenfallaussage, auf die Gn 9, 1—7 dadurch anspielt, wäre in Gn 6, 11 f. zu suchen. Eine solche Anspielung kann dem Abschnitt Gn 9, 1—7 nicht gut einfach abgesprochen werden. Doch handelt es sich nur um eine Anspielung, d. h. Gn 9, 1—7 bringt „in obliquo“ eine indirekte Feststellung der Sünde. „In recto“ wird in diesem Abschnitt nicht von einer Zerstörung gesprochen, sondern von einer Reihe neuer Setzungen, die eine neue Segnung Gottes darstellen. Trotz der Sünde segnet Gott aufs neue den Menschen.

So hat sich herausgestellt, daß P in seiner Urgeschichte eigentlich nur eine klare Aussage hat, in der die Störung mit ganzem Gewicht zum Ausdruck kommt: Gn 6, 11—13.

Ein Sachverhalt, der in dem Abschnitt Gn 6, 11—13 die Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Betonung des Wortes *šbt*, das fünfmal verwendet worden ist (6, 11: *wattiššāhēt hā'āreš*; 6, 12: *wayar' 'ēlōhīm 'et hā'āreš wehinnēh nišhātāh kī hišhīt . . . 'et darkō*; 6, 13: *w'hin'ni māšhītām 'et hā'āreš*; auch in 6, 17 ist es nochmals belegt: *l'šahēt kāl bāsār*), und des Ausdrucks: *wattimmālē' hā'āreš hāmās*, der in v. 11 und v. 13 vorkommt (*māl'āh hā'āreš hāmās*). Die Allgemeinheit der Verderbnis wird angedeutet durch das zweimal wiederholte *kāl bāsār* (v. 12—13). Die Konzentration auf das rein Theologische ist hier gegenüber der jahwistischen Sündenfallaussage beson-

<sup>14</sup> G. v. Rad, Das erste Buch Mose, Genesis, in: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen 1949) 108 ff.

ders auffällig. Was J in einer Bilderfolge darstellt, wird hier in gedrängtester Form mit einem Hinweis auf die vollendete Tatsache erledigt<sup>15</sup>. Nicht aber wird gezeigt, wie es innerhalb der vollkommenen Schöpfung zur Sünde kommen konnte und wann diese unheilvolle Entwicklung begonnen hat. Man kann hier deshalb nicht im strengen Sinn von einer Anfangsgeschichte reden, die mit der jahwistischen auf der gleichen Ebene verglichen werden könnte. Jedoch muß gerade das damit gegebene Schweigen der Priesterschrift über den Anfang der Sünde in der dogmatischen Betrachtung mitberücksichtigt werden.

## II. Gn 6,9-22 und Ez 28

Nachdem wir herausgestellt haben, daß P nur eine sehr geraffte Aussage über den Einbruch der Sünde hat, möchten wir jetzt untersuchen, wie P zu den übrigen alttestamentlichen Sündenfalltraditionen stand. Auf diese Weise hoffen wir aufzuklären, inwiefern P die existierenden Sündenfallüberlieferungen in einer eigenen, selbständigen Redaktionsarbeit umdeutete oder einfach übernahm.

Bei der Untersuchung von Gn 6, 9—22 zeigt sich vor allem, daß feste Beziehungen dieser priesterlichen Aussage zum Propheten *Ezechiel* bestehen.

a) Die nüchterne Feststellung des Faktums der Sünde in Gn 6, 11 ist ihrem Wortlaut nach prophetisch geprägt. Die Aussage, die „Erde“ (*hā'āres* oder Gleichwertiges) sei „voll (*ml'*) Sünde (*hāmās*, sonstige Sündenterminologie oder das Gegenteil)“, kommt in prophetischen Texten häufig vor, ist dagegen in anderen Büchern der Bibel nur einige Male belegt<sup>16</sup>. Der Ausdruck steht vor allem bei *Ezechiel*. Außerhalb Ez findet sich das formelhafte: *ml' hāmās* nur noch zweimal, viermal dagegen in *Ezechiel*. Es steht immer in einem ähnlichen Zusammenhang, nämlich bei der Ankündigung einer Katastrophe um der Sünde willen<sup>17</sup>.

Wir wollen diese Stellen der Reihe nach besprechen. Ez 7 stellt eine größere Rede dar, die die Endkatastrophe als bevorstehend ankün-

<sup>15</sup> G. v. Rad, a. a. O., 104.

<sup>16</sup> *'eres* ist 12mal belegt in grammatischem Zusammenhang mit *ml'*: Js 2, 7 8; Jr 23, 10; 51, 5; Ez 7, 23; 8, 17; 9, 9; Hab 2, 14; Esra 9, 11; Pss 33, 5; 104, 24; 119, 64; mit *melō'*: Ez 12, 19. Neben *'eres* begegnen mit *ml'*: *'āširēhā* (Mich 6, 12); *bēt* (Jr 5, 27; Soph 1, 9); *hā'ir* (Ez 7, 23; 9, 9); *māqôm* (Jr 19, 4); *nahālab* (Jr 16, 18); *vōkekā* (Ez 28, 16); mit *mālē'*: Nah 3, 1. *hāmās* mit *ml'*: Ez 7, 23; 8, 17; 12, 19; 28, 16; Mich 6, 12; Soph 1, 9. Sonst: *'āšām* (Jr 51, 5); *dam* (Jr 19, 4; Ez 7, 23; 9, 9); *mēnā'āpīm* (Jr 23, 10); *muṭṭeh* (Ez 9, 9); *pereq* (Nah 3, 1); *vō'abōtēhem* (Jr 16, 18; Esr 9, 11); mit *mālēh*: *mirmāh* (Jr 5, 27). Das Gegenteil: *dē'āb* (Js 11, 9; Hab 2, 14); *hesed* (Pss 33, 5; 119, 64); *kābōd* (Ex 40, 34 35; Nm 14, 21; 1 Kg 8, 11; 2 Ch 5, 14; 7, 1 2 3; Jr 6, 3; Ez 10, 4; 43, 5; 44, 4; Agg 2, 7; Ps 72, 19); *qinyānekā* (Ps 104, 24).

<sup>17</sup> Ez 7, 23; 8, 17; 12, 19; 28, 16; Mich 6, 12; Soph 1, 9.

dig<sup>18</sup>. W. Zimmerli ist der Ansicht, Ez 7, 21—24 und andere noch zu besprechende Stellen seien erläuternde Ausweitungen. Diese Möglichkeit kann in dieser Arbeit offenbleiben. Da die Ergänzungen bereits in der LXX vorkommen, nehmen wir an, daß sie entweder von Ezechiel selber (solches wäre der Fall in Ez 7, 21—24)<sup>19</sup> oder von priesterlichen Kreisen im Exil vorgenommen wurden<sup>20</sup>.

Die Deutung des v. 23 ist unsicher. Vielleicht handelt es sich um eine Anspielung auf die bevorstehende Deportation<sup>21</sup>. In v. 23 b begegnet dann die Aussage: *hā'āreš māle'āh mišpaṭ dāmim wehā'ir māle'āh hāmās*. In v. 24 folgt die Strafe (vgl. Gen 6, 17: das Verbum *bw'* in Hifil).

Ez 8—11 schildert eine große, in der Entrückung erlebte Vision des Propheten. Der Prophet wird nach Jerusalem gebracht (8, 1—3), und dort schaut er auf einem Weg, der ihn bis an die Stelle unmittelbar vor dem Tempelhaus führt (8, 16), vier Greuel. In der Schilderung des letzten Greuels heißt es in v. 17 b: *māle'ū et hā'āreš hāmās*. Die Ankündigung der Strafe schließt unmittelbar an diese Aussage an.

Die nächste Stelle, in der das formelhafte *ml' hāmās* belegt ist, ist Ez 12, 19. In Ez 12, 17—20 handelt es sich um eine Zeichenhandlung des Propheten. Dem Landvolk in seiner Umgebung muß der Prophet das über das Land hereinbrechende Gericht Jahwes, das durch *hāmās* des Volkes herbeigezogen wird, verkündigen<sup>22</sup>: *tēsam 'aršāh mimlō'āh mēhāmās kāl hayyōšbīm bāh*.

Die letzte Stelle in Ezechiel, in der der Ausdruck vorkommt, ist Ez 28, 16. Wir begnügen uns hier mit der bloßen Nennung, da der Zusammenhang noch eingehend zu behandeln ist.

Außerhalb von Ezechiel: In Soph 1, 9 ist der Kontext die Ankündigung des Tages Jahwes in Juda. In einer Rede gegen die führenden Leute am Hof heißt es: „Heimsuchen werde ich an jenem Tage alle, die auf die Stufe steigen und das Haus ihres Herrn anfüllen (*hamēmal'im*) mit Gewalttat (*hāmās*) und Betrug.“

Mich 6 ist inhaltlich eine Reihe von Anklagen und Drohungen Jahwes gegen sein Volk. In v. 12 heißt es: „Ihre Reichen sind voll (*māle'ū*) Gewalttat (*hāmās*).“

b) Der nächste sichere Hinweis auf Ezechiel ist in Gn 6, 13 zu finden. P formuliert den Gerichtsbeschuß Gottes vor dem Beginn der Sintflut mit *qēš: qēš kāl bāšār bā'*. Eine gleiche Aussage begegnet in Ez 7, 2: *qēš bā' haqqēš 'al 'arba't kan'pôt hā'āreš*. V. 3: *'atāh haqqēš 'ālayik*. V. 6: *qēš bā' bā' haqqēs*. Es ist darauf zu achten, daß dieses Stichwort sonst in prophetischen Reden über den Tag Jahwes fehlt.

Die Herkunft dieses *qēš* ist in Am 8, 1 f. zu suchen<sup>23</sup>. Dort handelt es sich um eine Vision, in der Amos durch ein Wortspiel das Ende ansagt. Am 8, 2: *wayyōmer māh 'attāh rō'eh 'āmōs wā'ōmar kelūb qāyiš wayyōmer yhwš 'ēlay bā' haqqēs 'el 'amī yisrā'el*. Etymologisch hat *qāyiš* nichts mit *qēš* zu tun, aber der Gleichklang beider Worte löst in Amos die Idee vom Ende aus<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> D. J. Hermann, Ezechiel, in: Kommentar zum Alten Testament (Leipzig 1924) 24. <sup>19</sup> W. Zimmerli, Ezechiel (BK [Neukirchen 1962]) 183.

<sup>20</sup> A. Gelin, Les Prophètes de l'Époque exilique, in: A. Robert — A. Feuillet, Introduction à la Bible, t. I (Paris 1959) 541.

<sup>21</sup> P. Auvray, Ezéchiel, in: Bible de Jérusalem (en un volume), 1144, Anm. g.

<sup>22</sup> W. Zimmerli, a. a. O. 271.

<sup>23</sup> W. Zimmerli, a. a. O. 169 f.

<sup>24</sup> E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (Leipzig 1929) 256.

Der Zusammenhang zwischen Gn 6, 9—22 und Ezechiel, den wir entdeckt haben, läßt sich besonders deutlich zeigen in bezug auf Ez 28.

Ez 28 ist Teil eines größeren Ganzen, das betitelt werden darf: Sprüche gegen Tyrus. In Ez 26 spricht der Prophet gegen Tyrus. Ez 27 ist ein Klagelied über den Untergang von Tyrus, und in Ez 28 spricht der Prophet im Auftrag Gottes (28, 1—2 11—12) gegen den König von Tyrus.

Der Zusammenhang 28, 1—19 ist durch den abschließenden v. 19 b *ballāhôt hāyītā wē'ēnekā 'ad 'ōlām* als eine selbständige Einheit neben den mit dem gleichen Kehrsvers abgeschlossenen Einheiten 26, 1—21 (*ballāhôt 'etnēk wē'ēnek*) und 27, 1—36 (*ballāhôt hāyītā wē'ēnek 'ad 'ōlām*) ausgewiesen.

Die Wortereignisformel in v. 1 und v. 11 zeigt, daß diese Einheit sich in zwei Teileinheiten, ein Gerichtswort (1—10) und eine Qinah (11—19), aufteilen läßt. Die Zusammenordnung kann von der Gleichheit des Adressaten her verstanden werden.

Inhaltlich enthält Ez 28, 1—19 stark mythisch wirkendes Anschauungsgut<sup>25</sup>. Es ist anzunehmen, daß diese Motive nicht für den Text über den König von Tyrus neu geprägt worden, sondern einem andern Zusammenhang, einem Mythos, entnommen worden sind.

Der Inhalt ist von D. J. Herrmann<sup>26</sup> kurz wie folgt zusammengefaßt worden: „Es handelt sich um das an Weisheit und Schönheit vollendete, genuine Ebenbild der Gottheit, den in Gold und Edelsteine gekleideten Bewohner des Gottesgartens Eden. Nun hatte sich der Mensch des Gottesgartens fehllos gehalten seit dem Tage seiner Erschaffung (v. 15). Dann aber beging er den Frevel (v. 16), der so schwer war, daß ihn die Gottheit aus dem Bereich des Gottesberges verstieß.“

Vergleichen wir im einzelnen Gn 6, 9—22 mit Ez 28, um festzustellen, inwiefern der priesterliche Erzähler diese Paradieserzählung gekannt hat.

Einen ersten Anhaltspunkt gibt Ez 28, 7—8: *lākēn hinenē mēbī 'ālēkā ... laššabat*. Hier liegt eine Parallele zu Gn 6, 17 vor: *wā'anī hinenī mēbī ... 'al hā'ares lešabēt*. Dieser Vergleichstext allein wäre allerdings noch nicht besonders tragfähig, da sich diese Formel auch in anderen Prophetentexten findet, wo sie Teil einer prophetischen Gerichtsankündigung ist<sup>27</sup>.

Darüber hinaus lassen sich *laššabat* und *lešabēt* nur teilweise vergleichen. Beide sind vom gleichen Stamm abgeleitet; das erste ist aber ein Substantiv und das zweite ein Verb. Diese Parallele ist also nur aus der Konvergenz mit den sonstigen Argumenten als beweiskräftig zu betrachten.

Vollkommen (*tāmīm* v. 15) war das herrliche Wesen in seinem Wandel (*derek*), und inmitten feuriger Steine ging es einher (*hithallaktā* v. 14). So war in Gn 6, 9 Noach *tāmīm* und wandelte mit Gott: *'et hā'ēlohīm hithallek* (Gn 5, 22—24 wird Ähnliches auch von Henoch gesagt). Mit dem gleichen Sprachgut beginnt die priesterliche Darstellung der Bundschließung Gottes mit Abraham Gn 17, 1: „Wandle (*hithallek*) vor mir, und sei vollkommen (*tāmīm*).“ Die Aussage „das herrliche Wesen war vollkommen in seinem Wandel (*derek*)“ kann als eine Art

<sup>25</sup> W. Zimmerli, a. a. O. 662; W. Eichrodt, Der Prophet Ezechiel, in: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen 1966) 267—268; D. J. Herrmann, a. a. O. 182 f.; Th. C. Vriezen, Onderzoek naar de paradijsvoorstellingen bij de oude semitische volken (Wageningen 1937) 219—233.

<sup>26</sup> D. J. Herrmann, a. a. O. 267.

<sup>27</sup> C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (München 1960) 107 ff.

Billigungsformel betrachtet werden, der in Gn 6, 12 eine Mißbilligungsformel entspricht: „Alles Fleisch hatte seinen Wandel (*derek*) auf Erden verderbt.“

Das herrliche Wesen hat seine Weisheit zugrunde gerichtet (*šht*) um seiner Schönheit willen (Ez 28, 17). Die Sintflut kommt über die Erde, weil alles Fleisch seinen Wandel verderbt (*šht*) hat und weil die Erde verderbt (*šht*) war (Gn 6, 11—13).

Weiter fällt das auch an anderen Stellen Ezechiels zu findende *ml' hāmās* auf (v. 16), von dem schon gesprochen wurde. Inhaltlich führt diese Aussage von der Gesamtthematik „Schönheit-Hochmut von Tyrus“ weg.

Ez 28, 13 ist ein philologisch sehr schwieriger Vers. Edelsteine aller Art, die das herrliche Wesen bedecken, werden aufgezählt, und dann folgt das schwer verständliche ... *ūnqābēkā bak beyōm hibbārā'aka kōnānū*. Bemerkenswert ist die Auslegung von H. Schmidt: „Das herrliche Wesen hat nicht seinesgleichen; es sei denn, daß der jetzt sinnlose Satz *ūnekabbūkha bakh beyōm hibbārā'akha kōnānū* entstellt worden wäre aus: *wenikbhathekha* ...: und bei dir dein Weib, am Tage, da du erschaffen wurdest, ließ er auch sie entstehen“<sup>28</sup>. Gn 1, 27 könnte darauf eine Anspielung sein. Im selben Sinn übernimmt E. Lipinski die Übersetzung des hl. Hieronymus *foramina tua*, die er sexuell interpretiert<sup>29</sup>. H. J. van Dijke lehnt diese sexuelle Interpretation ab, da so etwas nicht vom Kommentar des Hieronymus, in dem er eine geistliche Deutung des LXX-Textes gibt, abgeleitet werden könne. Er schlägt folgende Übersetzung vor: „and the gold of your work of beauty and splendour“. Er gibt aber zu, daß die Verschiedenheit der vielen vorgeschlagenen Übersetzungen von der Schwierigkeit dieses Verses zeugt<sup>30</sup>. Deshalb möchten wir Ez 28, 13 b in unserer Arbeit als unsicher außer Betracht lassen.

Hiermit dürfte eine Beziehung von Gn 6, 9—22 P zu Ezechiel im allgemeinen und zu Ez 28 im besonderen nachgewiesen sein.

### III. Ez 28 und Gn 2-3 J

Aus dem vorangehenden Abschnitt ergibt sich, daß die jahwistische Paradieserzählung durchaus nicht die einzige Tradition über den Anfang und den Sündenfall des Menschengeschlechts war, die Israel kannte.

Es liegt daher nahe, auch die jahwistische Paradies- und Sündenfallaussage nach traditionsgeschichtlichen Hinweisen auf Ez 28 zu überprüfen. Es ist natürlich von vornherein eine ausgemachte Sache, daß die jahwistische Aussage nicht abhängen kann von Ez 28, da das Ezechiel-Buch viel späteren Datums ist<sup>31</sup>. Weil aber der Mythos uns nur in der Ezechielischen Spiegelung zugänglich ist, müssen wir trotzdem Ez heranziehen und auf die gemeinsamen Züge in beiden Texten

<sup>28</sup> H. Schmidt, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall (Tübingen 1931) 41.

<sup>29</sup> E. Lipinski, Les conceptions et les couches merveilleuses de 'anat, in: Syria 45 (1965) 50—51: „En conclusion on traduira le *nqbyk* d'Ez 28, 13 par 'tes orifices'. Le terme parallèle *tpyk* désignera par antithèse le membre génital masculin, appelé par euphémisme *topi*.“

<sup>30</sup> H. J. Dijke, Ezechiel's Prophecy on Tyre. A New Approach (Pontificium Institutum Biblicum. Dissertatio ad Lauream in facultate biblica [Rome 1966; ungedruckt]) 159.

<sup>31</sup> Zum Datum von J vgl. z. B.: A. Van den Born, Art. „Jahviste“, in: Dict. de la Bible (Turnhout 1960) Sp. 894. Dort weitere Literatur.

hinweisen. Daß es überhaupt in diesen beiden Traditionen gemeinsame Züge gibt, ist eine von mehreren Autoren bestätigte Tatsache<sup>32</sup>.

Aus Ez 28, 2 geht hervor, daß die Sünde des Paradieswesens im Hochmut des Herzens bestand (*gābah libbekā*: „Du hieltest dich in deinem Sinn für einen Gott“ (*watittēn libbekā keleb ʾēlōhīm*). Die Sünde des Hochmuts ist in Ez offensichtlich der letzte Grund der Verderbnis, der das herrliche Wesen anheimfällt (vgl. v. 6, 9, 17); die Sünde besteht in dem Willen zur Gleichstellung mit Gott. P. Humbert bezeichnet diese Erzählung denn auch mit Recht als eine „Hybris-Erzählung“<sup>33</sup>. Andere Hybris-Erzählungen im Alten Testament sind: Is 14, 4—21; Ez 31; Job 15, 7—8; Dn 4, 7—14; 7, 25—27.

In J finden wir vielleicht einen Nachhall dieses Themas in Gn 3, 5: *wiḥyitem keʾlōhīm*, wenn es hier auch viel weniger ausgeprägt ist als in Ez 28. Der Versuch, Gott zu entthronen (Ez 28, 2), beschränkt sich in J auf ein Verlangen, Gott gleich zu werden im Bereich der Erkenntnis. Der Fall besteht in J nicht mehr im Niedergerstürztwerden aus der Mitte der feurigen Steine ins Verderben, sondern nur im Entferntwerden aus dem Garten, damit der Mensch den Erdboden im Schweiß seines Angesichtes bearbeite. In J spielt sich alles im irdischen Bereich ab<sup>34</sup>.

Gn 3, 19: *kī ʾāpār ʾattāh* könnte mit dem Motiv von Ez 28, 2 zusammenhängen: *wēʾattāh ʾādām*. Oder mit dem von 28, 18: *waʾettēnekā leʾēper ʿal hāʾāreš*<sup>35</sup>.

In beiden Erzählungen trifft man den Kerub an. Vielleicht ist es möglich, über diesen noch recht allgemeinen Zusammenhang hinaus vorzudringen. Ez 28, 12 b wird von H. J. Dijk<sup>36</sup> übersetzt: „You o serpent of perfection“. Statt der Vokalisation des TM *ḥōiēm* wird also *hawwat-m* (enklitisches mem) vorgeschlagen. Dieses Problem muß im Zusammenhang mit v. 14, wo *ʾattāh* dem *ʾat* des TM vorgezogen wird, betrachtet werden (v. 14: „you are . . . Cherub“)<sup>37</sup>.

Auch die Interpretation des v. 16, wo H. J. van Dijk liest: „And I shall destroy you o Guardian Cherub“, muß mitberücksichtigt werden. Auf den ersten Blick scheint die Übersetzung „serpent“ (v. 12 b) allerdings keinen besseren Sinn zu ergeben. Doch im jahwistischen Text erfahren wir, daß die Schlange und der Kerub in der Erzählung eine wichtige Rolle spielen. Die Kerube werden östlich des Gartens Eden aufgestellt, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachen. In der obererwähnten Interpretation spielt der Kerub in Ez 28 eine ähnliche Rolle („I appointed you as the Guardian“). Außerdem hat H. J. van Dijk wahrscheinlich gemacht, daß in mesopotamischen Quellen die Schlange und der Kerub eine doppelte Tempelwache bilden können. Die Mehrzahl der Kerube in Gn 3, 24 wäre von dieser Tatsache her erklärbar<sup>38</sup>.

Das herrliche Wesen war in Eden, dem Gottesgarten (Ez 28, 13). Die Parallele (Gn 2, 8 15) zeugt von einer deutlichen jahwistischen Überprägung. Könnte es scheinen, als ob der Kerub selber Herr und Besitzer des Gottesgartens sei, so wird das durch J korrigiert: Jahwe hat den Menschen in den Garten hineingesetzt, damit er ihn bebaue und behüte<sup>39</sup>.

Edelsteine aller Art bedeckten das herrliche Wesen. Diese Aussage findet vielleicht eine Parallele im Gilgames-Epos<sup>40</sup>. Dort wird ein Garten geschildert, in dem sich Bäume befinden, die statt Obst Edelsteine tragen. In Ez 28 sind zunächst der

<sup>32</sup> U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah (Gen 1—6, 8) (Jerusalem 1961) 75 ff.; W. Eichrodt, a. a. O. 267—268; H. Gunkel, Genesis, in: Göttinger Handkommentar zum Alten Testament (Göttingen 1910) 35; P. Humbert, *Démesure et Chute dans l'Ancien Testament*, in: *Hommage à Wilhelm Visscher* (Montpellier 1960) 71; W. Zimmerli, a. a. O. 683 f.

<sup>33</sup> P. Humbert, a. a. O. 78.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> U. Cassuto, a. a. O. 75 ff.

<sup>36</sup> H. J. van Dijk a. a. O. 153 ff.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> W. Zimmerli, a. a. O. 684 f.

<sup>40</sup> Vgl. J. B. Pritchard, a. a. O. 89: Gilgamesh Epic, Assyrian Version, Tablet IX, col. V + fragment col. VI.

*šāndu* (hebräisch *šōham*) und der *Uqnu* (hebräisch *sappir*) erwähnt<sup>41</sup>. Im jahwistischen Bericht ist die Rede von *zahab*, *šōham* und *'eben*. Hier tritt die jahwistische Überarbeitung der Tradition wiederum klar zutage. Der Erzähler läßt es nicht bei einer schweigenden Verneinung des Mythologischen bewenden, sondern „entmythologisiert“ mit unverkennbaren Worten, indem er die Quelle der Edelsteine im Lande *Hāwīlā* lokalisiert (Gn 2, 11). Die Edelsteine sind also in jahwistischer Perspektive ganz natürlich zu erklären<sup>42</sup>.

Eine weitere Bestätigung dieser entmythologisierenden Tendenz fanden wir auch darin, daß in J nicht mehr die Rede ist vom Gottesberg, sondern nur vom Gottesgarten, wobei explizit gesagt wird, er sei von Gott gepflanzt worden (Gn 2, 8).

Was die feurigen Steine betrifft, so hat *U. Cassuto* bemerkt, daß sie in dem alten Mythos ein bezeichnender Zug des Gartens Eden sind, worauf der Prophet als auf etwas Bekanntes anspielt. Das Feuer ist das Himmelsfeuer, das wir in der Form eines Blitzes über dem Gottesberge sehen. Diese Deutung läßt sich verbinden mit Ez 1, 13, wo es in der Beschreibung des Feuers des göttlichen Thronwagens heißt: „Und von dem Feuer gingen Blitze aus.“ Die feurigen Steine sind zu betrachten in Analogie zu den Blitzsteinen, die in der ugaritischen Poesie im Zusammenhang eines Dialogs zwischen *Ba'al* und *'anat* erwähnt werden<sup>43</sup>. Das Thema der feurigen Steine wäre also ein Element israelitischer Poesie, das einen Zusammenhang mit heidnischen religiösen Begriffen aufweist. Deshalb fällt es wohl in der jahwistischen Erzählung weg<sup>44</sup>.

Zuletzt möchten wir erwähnen, daß das Wesen, das in der Genesis im Gottesgarten wohnt und hinausgetrieben wird, ein Menschenpaar ist und nicht eine einzige Person.

Abschließend können wir also der Ansicht von *Th. C. Vriezen*, Ez 28 sei zu stark mythisch geprägt, um Zusammenhänge mit den jahwistischen Erzählungen zu ermöglichen, nicht beistimmen<sup>45</sup>. Wenn man damit rechnet, daß vom jahwistischen Erzähler eine Umdeutung der mythischen Vorlage vorgenommen wurde, lassen sich sowohl die Unterschiede als auch die Zusammenhänge erklären.

#### IV. Traditionsgeschichtliches Verhältnis von Gn 2-3 J, Gn 6 P und Ez 28

In traditionsgeschichtlicher Hinsicht möchten wir den folgenden Standpunkt vertreten: Der Mythos hatte ursprünglich eine außerbiblische Existenz; von Ezechiel wurde er auf den König von Tyrus angewendet; J hat den Mythos in seiner außerbiblischen Gestalt gekannt und bei der Abfassung seiner Erzählung umdeutend verwendet; P hingegen weist die größte Umsetzung des Mythos auf; er kannte ihn in der Ezechielischen Fassung.

Die bloße Tatsache, daß ein Text stärker mythologisch schillert, rechtfertigt noch nicht die Schlußfolgerung, hier begegne man dem Beleg, der der ursprünglichen Tradition am nächsten stehe. Aber da wir in der Genesis vielfach den Prozeß der Ablösung vom Mytho-

<sup>41</sup> *U. Cassuto*, a. a. O. 75 ff. <sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> *C. Gordon*, *Ugaritic Textbook* (Rome 1965) V AB III 23 und IV 61.

<sup>44</sup> *U. Cassuto*, a. a. O. 75 ff.

<sup>45</sup> *Th. C. Vriezen*, a. a. O. 219—233: „Er zijn zoveel trekken verschillend dat de vergelijking met Gen 2 v. onjuist blijkt.“

logischen wahrnehmen können, und zwar in J wie in P, dürfen wir mit einem ursprünglichen Mythos rechnen, den Ez noch am reinsten bezeugt. Die umgekehrte Annahme wäre jedenfalls schwer zu erklären. Wie könnte sich denn eine geraffte Darstellung wie die der Priesterschrift zu einem komplizierten und detaillierten Mythos, wie ihn Ez 28 verwendet, auswachsen?

In Ez 28 liegt also eine umgedeutete alte Mythe vor:

a) Diese Umdeutung besteht zunächst in der Anwendung auf den König von Tyrus.

b) Das herrliche Wesen von Ez 28 scheint eine Art Halbgott gewesen zu sein, der einst mit göttlichen Wesen in Gottes Wohnsitz gewohnt hat und selber wähen konnte, ein Gott zu sein (Ez 28, 12—14). Dieser Vorstellung wird bei Ez einigermaßen vorgebeugt, indem Jahwe selber das herrliche Wesen vom Gottesberge vertreibt und selber den richtet, der sich ihm gegenüber erhoben hat. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf wird dadurch betont.

c) Die Verwendung des Verbs *br'* (Ez 28, 13 15) zeugt wahrscheinlich von einer ähnlichen Absicht.

d) Die auf der Ebene des Ezechielbuches vorgenommene Umdeutung tritt auch zum Vorschein in Ergänzungen, für deren Anwesenheit man einen triftigen Grund angeben kann: oben wurde schon gezeigt, warum Ez 28 als eine *Hybris*-Erzählung bezeichnet werden muß (vgl. S. 44). Nun wird aber plötzlich der Handel als die Quelle des Unrechts bezeichnet (Ez 28, 16a). Während die später erwähnte Überhebung wegen der eigenen Schönheit der vorausgehenden Schilderung konform ist, scheint hier ein fremdes Element eingemischt zu sein, das deshalb auch von manchen Erklärern als Einfügung angesehen wird. Hier wird man sich erinnern müssen, daß die ganze Schilderung des Paradieseswesens nur als Gleichnis für den Tyrerkönig benutzt wird<sup>46</sup>. Ähnliches begegnet in v. 18, wo die im Gerichtswort in 1. Person von Jahwe angesagte Strafe, von der 17b und 18 reden, in 18a durch einen nach *W. Zimmerli* metrisch herausfallenden Satz unterbrochen ist<sup>47</sup>. Inhaltlich führt dieser Satz von der Gesamtthematik Schönheit-Hochmut ab.

Was die jahwistische Erzählung anbetrifft, so ist anzunehmen, daß dieser Bericht einige Elemente enthält, die auf die Mythe in ihrer vorezechielischen Gestalt zurückgreifen. Diese Annahme ist in der allgemein anerkannten Datierung von J im 9. Jahrhundert begründet. Das Buch Ezechiel ist ja erst später entstanden<sup>48</sup> und hat deshalb den jahwistischen Bericht nicht beeinflussen können.

Weiter brauchen wir auf diese Frage nicht einzugehen, da es sich

<sup>46</sup> *W. Eichrodt*, a. a. O. 267—268.

<sup>47</sup> *W. Zimmerli*, a. a. O. 677.

<sup>48</sup> *A. Van den Born*, a. a. O. Sp. 894.

zeigen wird, daß die in dieser Arbeit in Frage stehende priesterliche Sündenfallaussage unter Umgehung von J auf Ezechiel zurückgreift.

Die Priesterschrift weist eine völlige Umdeutung der Mythe auf, die sie in der ezechielischen Abfassung kannte:

a) Im zweiten Abschnitt haben wir die Berührungspunkte zwischen den beiden Texten besprochen. Die Umdeutung der Vorlage durch P ist so tiefgehend, daß in der priesterlichen Geschichte vom Mythischen nichts mehr übrigbleibt. Das herrliche Wesen der mythischen Vorstellung war *tāmîm* und wandelte inmitten feuriger Steine. Diese Qualifizierung ist in P einfach auf Henoah, Noach und Abraham bezogen worden.

b) Die Strafe für die Sünde hat nichts mehr zu tun mit einem Hinabgeworfenwerden oder einem Vertriebenwerden aus dem göttlichen Bereich. Vom Subjekt der Sünde, dem herrlichen Wesen oder dem Urmenschen, ist nicht einmal mehr die Rede. Statt dessen liegt eine allgemeine Aussage vor: die Erde wird vor Gott verderbt.

c) Dem Hochmut, dem Willen zur Gleichstellung mit Gott, der hervorragenden Sünde in der mythischen Vorstellung, war schon auf der Ebene des Ezechiel der Handel als Quelle der Sünde nebengeordnet worden; diese Sünde tritt in J mehr an den Rand, indem sie sich beschränkt auf ein Verlangen, Gott gleich zu werden im Bereich der Erkenntnis. In P scheidet sie völlig aus.

Es kann nur wenig Zweifel darüber bestehen, daß P die Mythe auf der Ebene von Ezechiel gekannt hat. P übernimmt nämlich neben den mythischen Elementen zugleich prophetische Elemente. Dies dürfte oben schon ausreichend deutlich geworden sein. Darüber hinaus übernimmt P aus Ez 28 gerade das, was allgemein als eine von Ezechiel selbst oder von priesterlichen Kreisen vorgenommene Ergänzung betrachtet wird (Ez 28, 16: *ml' ḥāmās*).

Jedoch ist auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß vielleicht nicht P von Ezechiel, sondern Ezechiel vom Mythos und von P abhängt. Wir schließen diese Möglichkeit aus folgenden Gründen aus:

a) Wenn dies so wäre, warum hat Ezechiel dann nicht neben dem Ausdruck *ml' ḥāmās* die in P starke Betonung des Verbums *šḥt* mit übernommen, eine Betonung, die inhaltlich mit Ez 28 zu vereinbaren wäre?

b) Auf S. 42 f. stellten wir fest, daß die Aussagen *tāmîm* und *hitḥal-laktā* in P nicht mehr mythologisch sind, sondern einfach auf Henoah, Noach und Abraham bezogen werden. Von einer Entmythologisierung dieser Qualifizierung ist aber in Ez 28 keine Spur mehr zu bemerken. Wie läßt sich ein solcher Sachverhalt erklären, wenn man berücksichtigt, daß in Ez 28 durchaus eine gewisse Entmythologisierungstendenz nachweisbar ist (s. o. S. 45)?

c) Eine ähnliche Argumentation ist auf das Subjekt der P-Aussage (*hā'ares-kāl bāsār*) anzuwenden. Wenn Ez 28 von P abhinge, so wäre das Subjekt in Ez 28 wieder ins Mythologische zurückversetzt worden (das herrliche Wesen). Ein solcher Sachverhalt wäre schwer vereinbar mit der erwähnten Entmythologisierungstendenz.

Abschließend glauben wir daher sagen zu können, daß P die jahwistische<sup>49</sup> und die Ezechielsche Sündenfallüberlieferungen gekannt hat, sie aber bewußt nicht als Sündenfallerzählung in seine Arbeit aufgenommen hat und sich da, wo er auf das Aussagematerial Bezug nahm, eher an Ezechiel als an J hielt.

#### V. Die Theologie der Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte

Nach der Behandlung der traditionsgeschichtlichen Frage möchten wir jetzt versuchen, die Bedeutung der Aussagen in Gn 6, 11 ff. zu umschreiben. Zunächst, was bedeutet das offenbar formelhafte *ml' hāmās*? Da *ml' hāmās* eindeutig prophetisch ist, erschien es uns angebracht, die Bedeutung des Wortes *hāmās* zunächst im prophetischen Bereich zu klären. In P ist es nur zweimal belegt (Gn 6, 11 13). *hāmās* begegnet in prophetischen Texten 26mal. Siebenmal kommt es vor in zeugmatischer Verbindung mit *šōd*<sup>50</sup>. Viermal ist es eine Parallelaussage zu „Blut vergießen“<sup>51</sup>. Weiter ist *hāmās* den Worten *šāqer*<sup>52</sup> und *mirmāh*<sup>53</sup> beigesellt. Bemerkenswert ist auch die Entgegensetzung zu *mišpāt* und *š'dāqāh* in Ez 45, 9 (*hāmās wašōd hāsīrū ūmispāt ūš'dāqāh 'āsū*)<sup>54</sup>. Es kann also kaum Zweifel darüber bestehen, daß es bei diesem Wort um die willkürliche Bedrückung, die brutale Vergewaltigung des Nebenmenschen geht<sup>55</sup>.

Das Verb *šht* ist in dem in Frage stehenden priesterlichen Abschnitt fünfmal belegt, man kann daher auch dieses Wort als Schlüsselwort des Textes betrachten.

Es läßt sich folgender Tatbestand feststellen: im Nifal kommt es im ethischen Sinn nur zweimal in der ganzen Bibel vor, und zwar hier (Gn 6, 11 12). Im Piel und im Hifil lassen sich drei Bedeutungen unterscheiden: vernichten in rein physischem Sinn; vernichten um der Sünde willen; sündigen. Im letzten Sinn ist es in der Bibel 17mal belegt, meistens im Hifil<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament (Heidelberg 1965) 196: „P setzt die Vereinigung von JED als Grundstock des Pentateuchs voraus.“

<sup>50</sup> Jr 6, 7; 20, 8; Hab 1, 3; 2, 17; Js 60, 18; Ez 45, 9; Am 3, 10.

<sup>51</sup> Ez 7, 23; Joel 4, 19; Hab 2, 8 17.

<sup>52</sup> Mich 6, 12.

<sup>53</sup> Js 53, 9; Soph 1, 9.

<sup>54</sup> Vgl. auch Jr 22, 3.

<sup>55</sup> S. Marrow, *Hāmās* in Jer 20, 8, in: VD 43 (1965) 241—255; E. A. Speiser, Genesis, in: The Anchor Bible (New York 1964) 51; W. Zimmerli, a. a. O. 180.

<sup>56</sup> Dt 4, 16 25; 9, 12; 31, 29; 32, 5; Ri 2, 19; Js 1, 4; Jr 6, 28; Ez 16, 47; 20, 44; 23, 11; Mal 2, 8; Os 9, 9; 11, 9; Pss 14, 1; 53, 2; 2 Chr 27, 2.

Aus diesem Tatbestand glauben wir nur schließen zu können, es handele sich um eine weniger spezifizierte Feststellung der Sünde, die in Gn 6, 11b schon auf konkrete Weise zum Ausdruck gebracht worden ist. Daher ist die Sünde, die zur Sintflut geführt hat, bei P wesentlich mit dem Wort *ḥāmās* umschrieben.

Nun eine weitere Überlegung: P erlaubt es sich ja, von J abzuweichen. Nehmen wir nun an, daß dies da, wo P es tut, nicht aus Willkür geschieht, sondern aus dem Bestreben heraus, die älteren Überlieferungen im Lichte einer fortgeschrittenen Zeit und neuer Erfahrungen zu deuten, dann erhebt sich die Frage, was wohl den priesterlichen Darsteller veranlaßt hat, die Einsichten des J zu übergehen und von der Sünde in der Urgeschichte grundsätzlich anders zu sprechen.

Da diese Frage aus einer Untersuchung, die sich auf die priesterliche Urgeschichte beschränkt, keine endgültige Antwort bekommen kann, möchten wir zwei Hypothesen erwähnen, die in dieser Hinsicht vielleicht helfen können.

Die erste stammt von *M. L. Henry*<sup>57</sup>. Nach ihr wollte P den Blick seiner Zeitgenossen nicht auf ein Negativum lenken, da die Lage des Volkes im Exil schon hoffnungslos genug war. Es galt eher, den verzagenden Lebenswillen wieder zu stärken. Dies würde das Vorgehen von P vor allem aus dem angezielten Leserkreis und der von ihm benötigten Daseinshilfe erklären.

Die zweite Hypothese ist von *K. Koch* vorgeschlagen worden<sup>58</sup>. Wie es bei P vor der Aufrichtung des sinaitischen Kultus keine Heiligkeit gibt, so auch keine „Sünde“ und darüber hinaus keine „Unreinheit“. Im Gegensatz zum Jahwisten kann P in der Sintflutgeschichte ja auch nicht vom Unterschied reiner und unreiner Tiere reden (Gn 6, 19 ff.). Die für die Sündentheologie von P entscheidenden Wortstämme *ḥt* und *ʿawōn* werden vor Ex 25 nie gebraucht, während sie sich von da an häufen. Wohl gibt es zuvor Aufbegehren gegen Gott, gibt es Vergewaltigungen (*ḥāmās*) auf Erden, die so hoch anwachsen, daß dadurch die Sintflut heraufgeführt wird (Gn 6, 11 ff.); aber es gibt noch keine „Sünde“. „Sünde“ ist bei P erst möglich, wo Kult und Heiligkeit sind. Zugunsten dieser Ansicht spricht, daß *ḥt* in Ez 28,16 begegnet, also in der Vorlage von P für Gn 6, 12—22: *mālū tōkēkā ḥāmās watteḥetā*. Dieses Wort aber hat P nun gerade nicht übernommen! Das spricht sehr dafür, vor allem die Kochsche Hypothese heranzuziehen. P setzt sich also im Zusammenhang mit seiner Kult- und Heiligkeitstheologie von J und seiner Sündenfallaussage ab.

Trotzdem trifft die Formulierung, P kenne vor dem Sinai gar keine Sünde, auch wieder nicht ganz zu. Man kann nun doch wieder nicht einer Stelle wie Gn 6, 11: *wattiššāḥēt ḥāʾāreṣ wattimmālē ḥāʾāreṣ ḥāmās*, einen Zusammenhang mit der Realität „Sünde“ absprechen.

Der springende Punkt ist wohl, daß P einen differenzierten Sündenbegriff hat, je nach der Stufe der Offenbarung Gottes, die vorliegt, und deshalb in der Wortwahl unterscheidet. Man muß wohl davon

<sup>57</sup> *M. L. Henry*, a. a. O., 21—23.

<sup>58</sup> *K. Koch*, Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung, in: ZThK 55 (1958) 45 f.

ausgehen, daß nicht nur *ḥt* und *ʿāwôn* erst im Sinaizusammenhang auftauchen, sondern daß umgekehrt auch *ḥāmās* außer in unserem Abschnitt in ganz P nicht belegt ist. Dasselbe gilt für *šḥt* im Sinne von „sündigen“. Dazu muß man den Gesamtentwurf der Geschichte durch P ins Auge fassen. In P spitzt sich die Heilsgeschichte allmählich auf ein einzelnes Volk zu (vgl. den Noach-Bund mit dem Abrahams-Bund Gn 9, 12—17 und Gn 17, 2 9 10). Daraus folgt, daß wir in Gn 9 am Anfang einer noch nicht auf ein einzelnes Volk zugespitzten Heilsgeschichte stehen.

G. v. Rad hat dies so nachgewiesen<sup>50</sup>: Gn 9, 4 wird dem Menschen die Fleischnahrung freigegeben, sofern er nur das Blut unangerührt läßt. Ursprünglich galt das Blut als der wesentliche Anteil der Gottheit beim Opfer oder bei der Schlachtung (Lv 7, 26). Mit der strengen Scheidung zwischen Opfer und profaner Schlachtung durch das Deuteronomium ergab sich für den letzteren Fall die Notwendigkeit einer anderen Regelung. Das Blut durfte auch bei profaner Schlachtung nicht genossen werden (Dt 12, 16—24; 15, 23). Diese Säkularisierung des alten Brauches setzt unsere Bestimmung von 9, 4 offenbar voraus. Das Neue an ihr ist, daß das Gebot gänzlich aus dem Kultus Israels ins Allgemeinmenschliche hinausverlegt ist. Ähnliches gilt für Gn 9, 6: es scheint eine alte Sentenz aus der sakralen Rechtssprache zu sein (genaue Entsprechung der Worte in den beiden Spruchhälften: Talion), die aber im jetzigen Zusammenhang ihrem alten Sitz im Leben entfremdet ist. P wollte auch hier aufs allgemeinste eine Menschheitsordnung aussprechen.

Wir befinden uns also am Ende der Sintflut im allgemeinmenschlichen Bereich. Wenn man den gleichen Sachverhalt auch am Anfang der Sintflut annimmt (vgl. die dreifache Wiederholung von *kāl bāsār*: Gn 6, 12 13 17), so kann man sagen: in diesen allgemeinmenschlichen Verhältnissen war die Gn 6, 11—12 vorliegende Wortwahl besonders geeignet. Deshalb ist diese Wortwahl im weiteren Verlauf der Priesterschrift, sobald sich die Heilsgeschichte zuspitzt und Gott sich weiter offenbart, nicht mehr belegt. Dort tritt dann eine neue Terminologie für „Sünde“ auf, die der besonderen Heilssituation Israels entspricht.

Ist das einmal im Blick, daß wir in Gn 6, 11 ff. eigentlich die einzige Stelle haben, wo P von der Sünde spricht, die der ganzen Menschheit zukommt, dann ist noch deutlicher, wie sehr sich P hier von der Schilderung einer Anfangssünde entfernt hat.

Folgt daraus, daß man sich nun doch bei der Frage nach der biblischen Lehre von der Erbsünde um P nicht zu kümmern braucht? Letztlich steht hier zur Debatte, ob auch eine bewußte Abänderung der Betrachtungsweise vielleicht eine Aussage und ein Urteil darstellt. Doch dieses hermeneutische Problem kann im Rahmen unserer thematisch streng begrenzten Untersuchung zwar genannt, aber nicht gelöst werden.

<sup>50</sup> G. v. Rad, a. a. O. 108 ff.