

Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung

Von Norbert Lobfink

Der Jahwist, der erste große Geschichtstheologe Israels, hat sein Geschichtswerk mit einer Ursündenerzählung angefangen (Gen 2, 4–3, 24). Sie enthält eine ganze Hamartiologie, und alle späteren Sünden sind in ihr schon irgendwie vorweggenommen¹. Der Deuteronomist, der Geschichtstheologe aus dem Anfang der Exilszeit, begann ebenfalls mit einer Ursünde: dem Unglauben Israels in der Oase von Kadesch (Dt 1, 6–8.19–46). Auch hier sind schon die späteren Sünden Israels vorentworfen².

Beide Geschichtsschreiber belassen es aber nicht bei der Schilderung von Ursünden. Sie formulieren ja weithin nicht selbständig, sondern schreiben ältere Quellen aus. Diese Quellen erzählen aber oft von Sünden und von den Schicksalen, die durch die Sünden heraufbeschworen wurden. Jahwist wie Deuteronomist übernehmen diese Sündenerzählungen. Darüber hinaus tragen sie noch durch Komposition und Kommentierung in den Verlauf der Gesamtgeschichte Linien ein, die ihre Werke als ganze

¹ Zu Gen 2, 4–3, 24 als Ursündendarstellung des Jahwisten vgl. zuletzt: *J. Scharbert*, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, *Quaestiones disputatae* 37 (Freiburg i. Br. 1968) 60–77. Dort finden sich Angaben über ältere Literatur.

² Zum Anfangskapitel des deuteronomistischen Geschichtswerks vgl. *N. Lobfink*, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6–3, 29, in: *Biblica* 41 (1960) 105–134; *ders.*, Wie stellt sich das Problem Individuum–Gemeinschaft in Deuteronomium 1, 6–3, 29?, in: *Scholastik* 35 (1960) 403–407. Ältere Literatur ist in diesen Aufsätzen verzeichnet. Seitdem sind neu hinzugekommen: *W. L. Moran*, The End of the Unholy War and the Antiexodus (Dt 2, 14–16), in: *Biblica* 44 (1963) 333–342; *J. G. Plöger*, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, in: *Bonner Biblische Beiträge* 26 (Bonn 1967) 1–59; *H. Cazelles*, Passages in the Singular Within Discourse in the Plural of Dt 1–4, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 207–219; *J. L. McKenzie*, The Historical Prologue of Deuteronomy, in: *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers I* (Jerusalem 1967) 95–101; *N. Airoidi*, Le „sezioni-noi“ nel Deuteronomio, in: *Rivista Biblica* 16 (1968) 143–157.

so determinieren, daß sie etwas von „Sündengeschichte“ an sich haben. Beim Jahwisten ist vor allem die Urgeschichte von der Sünde verdunkelt, von Abraham ab wird dann eher der Segen ins Zentrum der Aufmerksamkeit geschoben, der nun in die Geschichte kommt. Aber auch dann ist die Sündenthematik nicht vergessen. So diskutiert Abraham in Gen 18, 22–32 mit Jahwe über die Möglichkeit, Sodom und Gomorra trotz ihrer Sünden zu retten. Gerade die Tatsache, daß es nun einen Gesegneten Jahwes in der dunklen Schöpfung gibt, zwingt dazu, auch wieder neu über die Sünde nachzudenken³. Im deuteronomistischen Geschichtswerk tritt das Thema Sünde noch mehr in den Vordergrund. Indem das Deuteronomium an den Anfang des Werkes gestellt wird, wird ein Maßstab errichtet, an dem dann alles gemessen werden kann. Vor allem bei den Königen Israels und Judas wird von diesem Maßstab her geradezu Buch geführt über die ständig wachsende Macht der Sünde. Am Ende kann selbst der fromme Josiah Jahwes schon brennenden Zorn nicht mehr löschen: Jerusalem fällt⁴.

³ Zur redaktionellen Theologie des Jahwisten vgl. vor allem *R. Rendtorff*, Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 69–78; *H. W. Wolff*, Das Kerygma des Jahwisten, in: *Evangelische Theologie* 24 (1964) 73–98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 22 (München 1964) 345–373; *L. Ruppert*, Der Jahwist – Kündler der Heilsgeschichte, in: *J. Schreiner* (Hrsg.), *Wort und Botschaft* (Würzburg 1967) 88–107.

⁴ Grundlegend zur Theorie vom deuteronomistischen Geschichtswerk: *M. Noth*, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Darmstadt 1957); Diskussion bis etwa 1960: *E. Jenni*, Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige, in: *Theologische Rundschau* 27 (1961) 1–32 97–146 (97–118). Die wichtigsten Arbeiten zur redaktionellen Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerks nach Noth sind: *G. von Rad*, *Deuteronomium-Studien, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 40 (Göttingen 1948) 52–64 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8 (München 1948) 189–204; *H. W. Wolff*, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73 (1961) 171–186 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 22 (München 1964) 308–324; *H. Timm*, Die Ladeerzählung (1 Sam 4–6; 2 Sam 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Evangelische Theologie* 26 (1966) 509–526; *E. Zenger*, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, in: *Biblische Zeitschrift* 12 (1968) 16–30. Die Theorie vom deuteronomistischen Geschichtswerk ist neu in Bewegung gebracht worden durch *F. M. Cross*, *The Structure of the Deuteronomistic History*, in: *Perspectives in Jewish Learning III, Annual of the College of Jewish Studies* (Chicago 1968) 9–24. Cross unterscheidet ein in der Errichtung eines neuen Davidreiches unter Josia ausmündendes, triumphalistisch-missionarisches „deuteronomisches Geschichtswerk“ aus der Zeit des Josia selbst und dessen exilische Erweiterung und Uminterpretation im vollen „deuteronomistischen Geschichtswerk“. Unter dieser Voraussetzung gilt das im Text Gesagte für die redaktionelle Intention der exilischen Fassung.

Es gab also in den großen Geschichtsentwürfen Israels, die der priesterlichen Geschichtserzählung vorausliegen, auf der Ebene des Erzählten Sünden über Sünden. Ferner gab es eine feste Übung, am Anfang des Werkes in einer Art Ursünde alles Kommende vorauszuentswerfen. Schließlich gab es redaktionelle Beschäftigung mit dem Thema Sünde, und insofern kann man sogar von einer Sündenlehre sprechen, die die Verfasser in ihren Geschichtswerken zum Ausdruck brachten. Ein uns dem Namen nach nicht bekannter Verfasser, der sogenannte Priesterschriftler, hat nun – vermutlich noch während des babylonischen Exils – die Geschichte der Welt und der Anfänge Israels abermals neu geschrieben⁶. Welche Rolle spielt in seinem Werk die Sünde? Was hat er aus den

⁶ Zu den Auffassungen über die priesterliche Schicht des Pentateuchs vergleiche man die neueren Handbücher der Einleitung in das Alte Testament. Es gibt heute keinen Konsensus, weshalb es sinnvoll ist, die eigene Auffassung kurz zu umreißen. Ich rechne mit einer priesterlichen Geschichtserzählung (P⁶), der erst später die Fülle des legislativen priesterlichen Materials (P⁸) zugefügt wurde. Sie läßt sich im biblischen Text nicht über den Tod Moses hinaus verfolgen (was nicht von vornherein ausschließt, daß im Buch Jos vielleicht spätere priesterliche Texte erhalten sind) und hat wahrscheinlich auch ursprünglich mit ihm geendet. Mindestens für die Zwecke dieses Aufsatzes ist eine möglichst restriktive Abgrenzung angebracht, damit keine Konturen durch fragwürdiges Material verwischt werden. Wenn nicht eigens angemerkt, folge ich der Abgrenzung, die *K. Elliger*, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952) 121–143 (121f) = *Kleine Schriften zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 32 (München 1966) 174–198 (174f) gegeben hat. Sie deckt sich im großen und ganzen mit der Abgrenzung, die *M. Noth* in verschiedenen Veröffentlichungen vorschlug. Die Ergebnisse meiner Untersuchung scheinen mir eine weitere Bestätigung dieser Auffassung zu bringen. *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1958) 261–271, hat unter dem Titel „Sünde und Sühne“ in eindrucksvoller Weise eine Darstellung priesterschriftlicher Sündenauffassung gegeben. Sie ist jedoch völlig verschieden von dem, was in diesem Aufsatz erarbeitet wird. Der Widerspruch löst sich auf, sobald man erkennt, daß die von *G. von Rad* beschriebenen Vorstellungen typisch für das (zum Teil natürlich recht alte) P⁸-Material sind. Bei P⁶ sind einige Spuren dieser Vorstellungen in dem in Ex 28f und Lev 8f benutzten kultischen Material vorhanden, doch haben sie gerade keinen Einfluß auf die redaktionell in das Geschichtswerk hineingegebene Sündentheologie ausgeübt. – Die Abfassung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung dürfte in der babylonischen Diaspora, und zwar im 6. oder vielleicht auch erst im 5. Jahrhundert anzusetzen sein. Vgl. aus der neueren Literatur *K. Elliger*, Sinn und Ursprung; *R. Kilian*, Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift, in: *Bibel und Leben* 7 (1966) 39–51. Auch hierzu werden die Ergebnisse dieses Aufsatzes eine weitere Bestätigung liefern. – *J. G. Vink*, The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament, in: *The Priestly Code and Seven Other Studies*, Oudtestamentische Studiën 15 (Leiden 1969) 1–144, versucht von neuem, die Unterscheidung von literarischen Schichtungen innerhalb des priesterschriftlichen Materials aufzuheben, und gibt als Zeitansatz für die Abfassung des „Priesterkodex“ die Wende zum 4. Jahrhundert an. Bei aller Anerkennung einzelner interessanter Beobachtungen und Argumente wird man an dem Gesamturteil

einzelnen erzählten Sünden, aus den Ursünden und aus den redaktionell intendierten Sündenlehren gemacht, die er bei seinen Vorgängern finden konnte? Wie weit hat er übernommen, wie weit hat er ausgewählt und abgeändert, wie weit hat er eine neue, eigene Lehre von der Sünde in sein Werk hineingegeben?

Zu dem durch diese Fragen umrissenen Thema gibt es, soweit ich sehe, noch keine ausdrückliche Untersuchung⁶. Was ich im folgenden vorlege, kann nur ein Versuch und erster Entwurf sein⁷. Es ist Heinrich Schlier gewidmet: als Zeichen des Dankes für seine Schriften, vor allem aber für eine Reihe von unvergeßlichen Gesprächen und manchen guten Rat.

1. Die priesterliche Erzählung und ihre Vorlagen⁸

a) Vergleicht man die priesterliche Geschichtserzählung mit ihren Vorlagen hinsichtlich des Themas Sünde, dann ergibt sich vor allem, daß erstaunlich viel und erstaunlich Wichtiges fehlt. So ist die jahwistische Erzählung von der Ursünde weggelassen⁹. Auch die in ihrer Quellenzuteilung umstrittene, aber bei der Abfassung der priesterlichen Erzählung jedenfalls schon vorhandene Erzählung vom Bundesbruch durch Stierdienst unmittelbar nach der Offenbarung am Sinai ist weggelassen¹⁰.

nicht vorbeikommen, daß ein großer Teil seiner Argumente allerhöchstens Möglichen aufzeigt und daß eine echte Auseinandersetzung mit der immerhin seit Wellhausen innerhalb des priesterlichen Materials arbeitenden Literarkritik eigentlich nicht stattfindet.

⁶ Am ausführlichsten geht noch *Scharbert*, Prolegomena (vgl. oben Anm. 1) 97–102, auf die Fragestellung ein.

⁷ Er hat sich mir langsam als eine Nebenfrucht mehrerer Seminarübungen über Probleme der Priesterschrift ergeben, und ich habe einer ganzen Reihe von Studenten und Doktoranden am Päpstlichen Bibelinstitut für ihre Diskussionsbeiträge und Einzeluntersuchungen zu danken, die mich zum Nachdenken über die Probleme der Sündenlehre der Priesterschrift anregten.

⁸ Die Voraussetzung dieses Abschnitts ist, daß P^s sowohl JE als auch das deuteronomistische Geschichtswerk kannte. Diese Voraussetzung wird da, wo ein Schriftsteller P^s angenommen wird, gewöhnlich und durchaus mit Recht gemacht. Sie bestätigt sich dem, der Texte von P^s genauer untersucht, immer wieder.

⁹ Gen 2, 4b–3, 24. Auf das Faktum einer bewußten Auslassung hat in jüngerer Zeit vor allem *H. Haag*, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgarter Bibelstudien 10 (Stuttgart 1967) 49, hingewiesen.

¹⁰ Ex 32 und Dt 9, 9–10, 11. Der Grundbestand von Ex 32 wird meist E zugeschrieben. Nach *M. Noth*, *Das zweite Buch Mose, Exodus, Das Alte Testament Deutsch 5* (Göttingen 1961) 202f, handelt es sich wahrscheinlich um einen „literarisch sekundären Nachtrag zur J-Erzählung“. Neuere Literatur zum Kapitel ist verzeichnet bei *O. Eissfeldt*, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) 269, Anm. 1.

Und so noch vieles andere, etwa der Brudermord Kains oder die Schamlosigkeit Kanaans.

Man mag viele dieser Auslassungen auf das Konto der strafferen Erzählungsführung in der priesterlichen Geschichte setzen. Aber mindestens die Auslassung der jahwistischen Ursünde und des Stierdienstes am Sinai ist dadurch allein kaum zu erklären. Hier will jemand bewußt nicht auf die traditionelle Weise von der Sünde der Menschen und der Sünde Israels erzählen.

b) In anderen Fällen werden Erzählungen oder Erzählungsinhalte der Vorlagen übernommen, aber gerade das Moment der Sünde wird aus ihnen entfernt.

Beim Jahwisten war die Zerstreung der Menschheit über die Erde durch die Erzählung vom Turmbau zu Babel motiviert worden¹¹. Die priesterliche Erzählung enthält in Gen 10, 32, am Ende der Völkertafel, die völlig objektive, ja wohl sogar als Hinweis auf göttlichen Segen zu verstehende Notiz: „Das sind die Geschlechter der Nachkommen Noahs nach ihrer Abstammung, nach ihren Völkerschaften; und von diesen aus verzweigten sich die Völker auf der Erde nach der Sintflut.“¹²

Der Jahwist hatte mit der Erzählung von der Vernichtung der beiden Städte Sodom und Gomorra auch in die Abrahamserzählungen eine große Schuld-Strafe-Geschichte eingeflochten und sie durch das Gespräch zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18, 17–33 zu einem theologischen Lehrstück entfaltet¹³. In der priesterlichen Erzählung schrumpft das alles zur knappstmöglichen Notiz zusammen, die keine Sünde mehr kennt und selbst Jahwes Zerstörungshandeln nur im Nebensatz erwähnt: „Als Gott die Städte in der Niederung vernichtete, da gedachte er Abrahams, und er geleitete Lot hinweg aus der Zerstörung, als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte.“¹⁴

Auch die Jakobsgeschichte war in den alten Pentateuchquellen von den Motiven von Schuld und Nemesis durchzogen, wenn auch auf eine viel verhaltenere und weiträumigere Weise als die kompakten Schuld-

¹¹ Gen 11, 1–9: nach *G. von Rad*, *Das erste Buch Mose, Genesis, Das Alte Testament Deutsch 2–4* (Göttingen 1961) 124, die Geschichte eines „heimlichen Titanismus“.

¹² Die Völkertafel nach P^s: Gen 10, 1–4a.5ab –7.20.22f.31f. Im Zusammenhang der priesterlichen Erzählung wird man 10, 32 als die Realisierung des Fruchtbarkeitssegens verstehen müssen, den Noah in 9, 1.7 erhielt, wenn hier auch nicht (wie etwa in Ex 1, 7) das typische Segens-Vokabular aufgegriffen wird.

¹³ Vgl. Gen 13, 13; 18, 16–33; 19, 1–28.

¹⁴ Gen 19, 29. Der Vers folgte in P^s wahrscheinlich unmittelbar auf 13, 6.11b.12ab^{ab} (Thema: Trennung Lots von Abraham).

Strafe-Erzählungen der Urgeschichte. Jakob macht sich schuldig durch den Betrug, der ihm den Segen erwirbt. Das kostet ihn zwanzig Jahre seines Lebens, sein Schwiegervater hält ihn zum Narren auf eine den eigenen Betrug geradezu repetierende Weise, und die Familie zerbricht an allem¹⁵. Der Priesterschriftler hat diese Erzählung völlig umgeschrieben. Jakob muß deshalb nach Paddan Aram reisen, weil er keine Hethiterinnen zur Frau nehmen soll, wie es sein Bruder Esau getan hatte (Gen 28, 1f). Den Segen Isaaks erhält er gewissermaßen als Reisesegen (Gen 28, 3f). Aber auch Esau, obwohl er die falschen Frauen genommen hat, ist kein schlechtes Kind: nach Gen 28, 6–9 nimmt er sich zum Ausgleich noch schnell eine Frau aus der eigenen Verwandtschaft hinzu¹⁶. Er bleibt auch im Land, bis er zusammen mit dem wieder heimgekehrten Bruder Jakob den toten Vater begraben hat (Gen 35, 28f). Nach Seir zieht er dann hinweg, weil beider Reichtum so groß war, daß das Land sie zusammen nicht mehr zu tragen vermochte (Gen 36, 6–8). Von Zerwürfnis nicht die geringste Spur¹⁷.

In den Erzählungen aus der Wüstenzeit Israels war beim Jahwisten die Erzählung vom Wachtelwunder (Num 11) eine Erzählung vom sündhaften Murren des Volkes und von göttlicher Strafe gewesen¹⁸. In der priesterlichen Erzählung ist das Wachtelwunder in Ex 16 in die Mannaerzählung hineingebaut. Das neue Erzählungsgefüge hat eine neue Sinnspitze bekommen: die Entdeckung des Sabbats¹⁹.

c) Eine besondere Untersuchung ist für die Erzählung von der Herausführung aus Ägypten nötig. Zwar war in den alten Quellen Ex 1–15 eine Rettungs-, nicht eine Schuld-Strafe-Erzählung. Aber immerhin klang das Schuld-Motiv im Sinne der Schuld des Pharao einmal in Ex 10, 16f (J) an, und in der exilischen Welt, in der die Fremdvölkerorakel Jeremias und Ezechiels umgingen, konnte sich wohl leicht der Gedanke

¹⁵ Für diesen Gesichtspunkt sei vor allem auf den Kommentar von *G. von Rad* verwiesen (vgl. oben Anm. 11).

¹⁶ Der Gesamttext bei P^a ist: Gen 26, 34f; 27, 46; 28, 1–9...

¹⁷ Ausführlicher zur Umgestaltung der alten Jakobs Geschichte durch P^a: *W. Gross*, Jakob, der Mann des Segens, Zu Traditions Geschichte und Theologie der priester-schriftlichen Jakobsüberlieferungen, in: *Biblica* 49 (1968) 321–344 (339–343).

¹⁸ Nach *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (Stuttgart 1948) 129f und 135, gab es zwar ursprünglich wohl eine Wachtelgeschichte ohne Murr- und Strafmotiv, doch sind bei J diese Motive schon fest mit dem Stoff verbunden.

¹⁹ Der mit J-Texten (Manna) verbundene P^a-Text umfaßt Ex 16, 1–3.6f.9–13a... 14b...16ab_g–20.22–26.31a.35b. Vielleicht ist der Zorn Moses über eine Inkorrektheit beim Mannaeinsammeln in 16, 20 noch eine Reminiszenz an sonst in der Geschichte unterdrückte ältere Motive.

einstellen, die Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt und der Untergang der ägyptischen Streitmacht im Meer seien ein Strafgericht Jahwes wegen der Behandlung der Israeliten. Es ist deshalb wichtig zu sehen, daß die priesterschriftliche Erzählung diesem naheliegenden Verständnis nicht nur keinen Vorschub leistet, sondern sogar von ihm abzulenken zu versuchen scheint²⁰.

Was die Ägypter den Israeliten antaten, wird in Ex 1, 14 so charakterisiert: „Sie machten ihnen das Leben sauer.“²¹ Das entspricht fast wörtlich dem Ausdruck für das, was Esau hethitische Frauen für Isaak und Rebekka bedeuteten²².

Im programmatischen Text Ex 6, 5–8²³ wird die Herausführung aus Ägypten zu einer Befreiungstat Jahwes und zur Annahme der Israeliten als „Volk Jahwes“²⁴.

Auch die einzelnen Phasen der Befreiung sind nicht als Sündenerzählungen gekennzeichnet. Aus den Plagenerzählungen der alten Quellen ist die ständige Ablehnung der Auszugsforderung Jahwes durch den Pharao entfernt. So werden die Plagenerzählungen zur Darstellung eines Wettkampfs zwischen den ägyptischen Zauberern und den Vertretern Jahwes, in dem sich dann zeigt, daß Jahwe die größeren Wunder vollbringen kann²⁵. Daß der Pharao sich nicht beeindrucken läßt, wird auf Jahwes Einwirken zurückgeführt. Die dabei benützte Terminologie dürfte kaum – wie gewöhnlich angenommen wird – so etwas wie „Ver-

²⁰ Auszugsgeschichte in P⁸: Ex 1, 7.13f; 2, 23a₂b.24f; 6, 2–12; 7, 1–13.19.20a.21b.22; 8, 1–3...11a₂b.12–15; 9, 8–12; 12, 1.3–14.28.40f; 14, 1–4.8a.10ab₂.15–18.21a₂b.22f. 26.27a₂.28f.

²¹ *wajmār'érá 'et hajjēbem.*

²² Gen 26, 35: *wattib'jīnā mōrat rāab l'ejishāq ūl'eribqā.*

²³ Genauso im zweiten programmatischen Text 7, 1–5, der die Auszugsgeschichte mehr im Detail ankündigt.

²⁴ Vgl. hierzu meinen demnächst erscheinenden Beitrag „Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'am jhwb'“.

²⁵ Weshalb die Wunder gewirkt werden, erfährt man nur in 6, 11 und 7, 2: eigentlich sollte der Pharao sich durch diese Machtdemonstrationen bewegen lassen, die Israeliten freizugeben. In den Plagenerzählungen selbst wird dann nichts mehr darüber gesagt. Daß der Pharao sich von keinem Wunder beeindrucken läßt, wird als Ungehorsam gegen Mose und Aaron bezeichnet, nicht gegen Jahwe selbst (Ex 7, 13.22; 8, 11.15; 9, 12). Das entspricht dem, was in 6, 9 über die Israeliten selbst gesagt wird: „sie hörten nicht auf Mose“. Wenn das dort mit ihrem Kleinmut aufgrund der harten Arbeit entschuldigt wird, so könnte auch die Erklärung des Verhaltens des Pharaos durch eine von Jahwe gewirkte Versteifung des Herzens fast als persönliche Entschuldigung des Pharaos gemeint sein. Jahwe führt hier etwas in der Geschichte durch. Fragen von Schuld und Unschuld werden außerhalb des Horizonts der Schilderung gehalten.

stockung in der Sünde“ meinen, sondern eher, daß Jahwe die Kampfeslust Pharaos stärkte²⁶. Die Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt wird als Jahwes „Gericht“ bezeichnet (Ex 12, 12). Aber es ist nicht etwa ein Gericht über die sündigen Ägypter, sondern über Ägyptens Götter²⁷. Die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer hat den Sinn, daß Jahwe sich Ehre bereitet²⁸, weil die Ägypter in diesem Geschehen erkennen müssen, daß er Jahwe ist²⁹.

²⁶ *qtb* Hifil: Ex 7, 3 (programmatischer Text); (*bzq* Qal: Ex 7, 13.22; 8, 15); (*bzq* Piel: Ex 9, 12; 14, 4.8.17. Der typische Ausdruck von J (*kbd* Qal: Ex 7, 14; 9, 7; *kbd* Hifil: Ex 8, 11.28; 9, 34; 10, 1) ist vermieden. Zwar kann sich P^s für *bzq* schon auf Stellen in den alten Quellen stützen (Ex 4, 21; 9, 35; 10, 20.27; 12, 33 – selbst wenn man in dieser Reihe mit Noth noch einen Teil dieser Belege P zuschreibt, bleiben 4, 21 und 12, 33, und es scheint für unseren Zusammenhang nicht relevant zu sein, daß sie außerhalb der eigentlichen Plagenerzählung liegen). Aber die Neueinführung von *qtb* Hifil an entscheidender Stelle, die Eliminierung von *kbd* zugunsten von *bzq* und die Verlängerung des Gebrauchs der Vorstellung und Terminologie in die Erzählung vom Seewunder hinein sprechen dafür, daß P^s einen neuen Akzent setzen will. Am ehesten ist anzunehmen, daß P^s die Kampfesmut-Terminologie des deuteronomistischen Geschichtswerks aufgreift: zu *qtb* Hifil vgl. Dtn 2, 30; zu *bzq* Qal vgl. Dtn 31, 6.7.23; Jos 1, 6f.9.18; 10, 25; 2 Sam 13, 28; zu *bzq* Piel vgl. Dtn 1, 38; 3, 28; Jos 11, 20; Ri 16, 28; 1 Sam 23, 16. Ein Teil dieser Stellen gehört zu einem Amtseinsetzungsschema, vgl. N. Lohfink, Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue, in: Scholastik 37 (1962) 32–44. Aber auch sie sind im deuteronomistischen Geschichtswerk vom Zusammenhang her gleichzeitig meist Aufforderungen zum Kampfesmut.

²⁷ Aus Ex 12, 12 kann man folgern, daß auch die *ʾsfātm gedōlm* von 6, 6 und 7, 4 die Tötung der ägyptischen Erstgeburt meinen. Der Ausdruck ist deshalb auch dort als Gericht über die Götter zu verstehen. Das Wort *ʾsfēf* ist sonst fast nur noch in Ez belegt.

²⁸ Ex 14, 4.18 (*kbd* Nifal). Bei Ez finden sich *ʾsfēf* und *kbd* Hifil verbunden im Völkerwort gegen Sidon Ez 28, 22, das vor der Einfügung der Orakel gegen Ägypten den Abschluß der ezechielischen Völkerorakelsammlung gebildet haben dürfte (vgl. W. Zimmerli, Ezechiel, Biblischer Kommentar Altes Testament 13 [Neukirchen 1962] 693). Auch hier findet sich kein konkreter Hinweis auf Völkerschuld. Im Gegensatz zu den vorangehenden einzelnen Völkerorakeln liegt hier der Akzent ganz auf der Selbstoffenbarung Jahwes in der Geschichte.

²⁹ Die „Erkenntnisformel“ (vgl. W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, Eine theologische Studie, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 27 [Zürich 1954] = Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze, Theologische Bücherei 19 [München 1963] 41–119; *dors.*, Das Wort des göttlichen Selbsterweises [Erweiswort], eine prophetische Gattung, in: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, Travaux de l'institut catholique de Paris 4 [Paris 1957] 154–164 = Gottes Offenbarung 120–132) steht in P^s an folgenden Stellen: Ex 7, 5 (Ankündigung); 14, 4.18. Mit ihr greift P^s eine Deutung des Geschehens auf, die in den alten Quellen schon angelegt war: vgl. Ex 7, 17; 8, 6.18; 9, 14.29; 11, 7. Doch P^s streicht die Formel im Bereich der Plagenerzählung und versetzt sie zum Offenbarungswunder am Schilfmeer. Die Jahweerkenntnis wird zum Höhepunkt der gesamten Geschehenskette. Außerdem – unter dem hier interessie-

So ist in den Exoduserzählungen alles geschehen, was nur geschehen konnte, damit sie nicht als Schuld-Strafe-Erzählungen mißverstanden werden konnten.

d) Alle bisher geschilderten, zweifellos tief in den traditionellen Erzählungsbestand eingreifenden Operationen hat der priesterliche Erzähler keineswegs deshalb vorgenommen, weil er überhaupt keine Sündenerzählungen bringen will. Denn in drei traditionellen Erzählungszusammenhängen hat er eindeutig das Thema Schuld-Strafe behandelt.

In zwei Fällen führt er dabei nur weiter, was die alten Quellen schon hatten: in der Flutgeschichte³⁰ und in der Kundschaftergeschichte³¹. Im dritten Fall trägt er das Sündenmotiv sogar in eine Erzählung ein, die es vorher nicht enthielt: beim Wasserwunder in der Wüste³².

Durch die Entfernung aller anderen traditionellen Sündenerzählungen treten diese drei Erzählungen der priesterlichen Geschichte natürlich um so deutlicher hervor. Dieser Effekt ist zweifellos beabsichtigt.

renden Gesichtspunkt -: innerhalb der Plagenerzählungen hätte eine dort schon geschehende Jahweerkennntnis Pharaos auf seine Schuld hingewiesen, und die nachfolgenden Ereignisse wären automatisch als Bestrafung erschienen.

³⁰ In der Fluterzählung gehören zu P^s: Gen 6, 9–22; 7, 6.11.13–16a.17a.18–21.24; 8, 1.2a.3b–5.13a.14–19; 9, 1–3.7–17.28f. Elliger rechnet auch 9, 4–6 zu P^s, wie die meisten Autoren. Für diese Verse folge ich der Meinung von R. Smend sen. und H. Holzinger, zu deren Gunsten S. McEvenue in Kürze neue Argumente vorlegen wird.

³¹ In der Kundschaftererzählung gehören zu P^s: Num 10, 11–12; 13, 1–3a.17a_b.21.25.26a.32; 14, 1a.2.5–7.10.26–29a.35–38.

³² In der Erzählung vom Wasserwunder gehören zu P^s: Num 20, 1a_a.2.3b.4.6f.8a_b.b_b.10.11b.12. Dem Erzählungszusammenhang sind aber auch noch die Texte über den Tod von Aaron und Mose zuzurechnen: Num 20, 22.23a.25–29; Dt 32, 48–50.51b–52; 34, 1a...7–9. In der Zuteilung von Dt 32, 48–50.51b–52 (anstelle des gewöhnlich angegebenen Num 27, 12–14a.15–23) zu P^s folge ich einer noch unveröffentlichten Untersuchung von E. Cortese. Gegen eine verbreitete Auffassung, zuletzt deutlich vertreten durch G. W. Coats, Rebellion in the Wilderness (Nashville 1968) scheint mir die Wurzel *lwn* als solche noch nicht notwendig den Gedanken sündhafter Rebellion zu implizieren. Es gibt offenbar auch ein berechtigtes „Sich-beklagen“ und „Aufbegehren“, auf das Jahwe reagiert, indem er helfend eingreift (vgl. z. B. Ex 15, 24f; 16, 1–35 in allen Schichten!). Erst der jeweilige Zusammenhang kann klären, ob es sich in einem konkreten Fall um ein sündhaftes Aufbegehren handelt. Das gilt noch mehr von der Wurzel *rib*. Daher ist die Wassererzählung der alten Quellen in Ex 17, 1b–7 höchstens durch die wahrscheinlich später eingefügten Massa-Zusätze in 17, 2.7 zu einer Sündenerzählung geworden. P^s hat die Tradition vom Wasserwunder ja dann auch gar nicht auf der Linie einer Sünde des Volkes durch „Murren“ weiterentwickelt, sondern auf das „Murren“ eine in keiner Weise Strafcharakter tragende Antwort Jahwes folgen lassen, während die Sünde dann durch Mose und Aaron bei der Durchführung des Wunders geschieht.

Es ist auch sofort deutlich, daß sie einander zugeordnet sind und ein System bilden sollen. Die Fluterzählung steht in der Urgeschichte, wo von der gesamten Menschheit erzählt wird. Sie ist offenbar ein Beispiel für die Sünden aller Menschen. Die beiden Erzählungen aus der Wüstenzeit stehen gegen Ende des zweiten Teils des Werkes, wo vom Volk Jahwes allein erzählt wird. Hier sind die Heilssetzungen Jahwes für Israel mit einer Ausnahme alle schon da: Bund mit Abraham, Volkwerdung durch den Exodus, Sabbatentdeckung beim Mannawunder, Gegenwart Jahwes im Heiligtum vom Sinai an³³. Nur das verheißene Land Kanaan ist noch nicht betreten. In diesem Augenblick bringt die priesterliche Erzählung Beispiele für die Sünden Israels: in der Kundschaftergeschichte spricht sie von der Sünde der politischen Führer und des ganzen Volkes, in der Wassergeschichte von der Sünde Moses und Aarons, also der Mittler zu Jahwe hin.

Angesichts dieser deutlichen Systematik muß man sich sogar fragen, ob es sich nur, wie zunächst vorsichtig gesagt wurde, um „Beispiele“ handelt. Vermutlich sind die drei Sündenerzählungen nicht nur exemplarisch, sondern typologisch gemeint. Es könnte sich um so etwas wie um drei „Ursünden“ handeln.

Ein solches Verständnis der drei Erzählungen impliziert natürlich sehr viel. Es fordert eine ganz bestimmte Auffassung von der „Gattung“ der priesterschriftlichen Erzählung. Und dieses Verständnis müßte auf breiterer Grundlage erarbeitet werden. Doch scheint es mir immerhin schon im Blick auf die Behandlung des Themas Sünde wahrscheinlich, daß die priesterliche Geschichtserzählung gar nicht in unserem Sinn (und auch nicht im Sinn des Jahwisten und Elohisten) Geschichte berichten will. Vermutlich ist das Werk als ganzes – der Gattung nach – *eine* große „Urgeschichte“. Alles, was in dem Werk erzählt wird, wird als „Anfang“ und als „Urbild“ erzählt. Während der Jahwist nur am Anfang „Urgeschichte“ erzählte und dann „Geschichte“, ist hier *alles* „Urgeschichte“. Deshalb mußte die Ursünde des Jahwisten, die dann durch viele geschichtliche Sünden erläutert wurde, fallen, konnten aber dafür drei über das ganze Werk verteilte und systematisch einander zugeordnete Ursünden eingesetzt werden, während es keine geschichtlich-zufällig daher kommende Einzelsünden gibt.

³³ Zu Grundstruktur und Sinn der priesterlichen Sinaiperikope vgl. *M. Oliva*, Interpretación teológica del culto en la pericopa del Sinai de la Historia Sacerdotal, in: *Biblica* 49 (1968) 345–354.

In den kommenden Abschnitten dieser Untersuchung sind nun die drei Sündenerzählungen der priesterlichen Geschichtsdarstellung einzeln zu erörtern. Es ist jeweils einzeln zu fragen: Was hat der Verfasser von seinen Vorlagen übernommen, was abgeändert? Woher ist er in dem, was er neu hineinbringt, inspiriert? Welche Absicht wird ihn geleitet haben? Welche konkrete Situation seiner Leserschaft wird er im Auge gehabt haben?

2. Die Sünde aller Menschen vor Gott : Gewalttat

a) Als der Jahwist zur Flutgeschichte kam, hatte er schon von vielen Sünden erzählt. So konnte bei ihm die Flutgeschichte einfach dadurch beginnen, daß Jahwe in Gen 6, 5 vom Himmel auf die Erde herabblickte. Als er herabblickte, sah er die Sünde und beschloß deshalb Vernichtung.

Anders in der Priesterschrift³⁴. In ihr beschaut sich Gott in Gen 1, 31 am Ende der Schöpfungstage sein Werk und stellt fest: „Siehe, es ist sehr gut.“ Dann führt ein ganz objektiver Stammbaum von Adam bis Noah³⁵. Und nun soll die Flut erzählt werden. Es ist notwendig, ehe Gott auf die Erde herabblickt und die Sünde entdeckt, für die Erde selbst das Faktum der Sünde zunächst einmal zu konstatieren.

Der Verfasser tut das, indem er den Gegensatz zwischen dem guten Noah und dem Rest der Schöpfung herausarbeitet. Von Noah sagt er in Gen 6, 9: „Noah war ein gerechter Mensch. Vollkommen war er inmitten seiner Zeitgenossen. Mit Gott wandelte Noah.“ Die Gegenaussage lautet dann in Gen 6, 11: „Aber die Erde war verdorben vor Gott, und voll war die Erde von Gewalttat.“

Die Formulierungen sind sorgfältig gewählt. Die Sünde ist als „Gewalttat“ bezeichnet: *ḥāmās*. Das ist ein Stichwort prophetischer Anklage-rede. Es meint die willkürliche Bedrückung und rücksichtslose Vergewaltigung des Nebenmenschen³⁶. Davon ist die Erde voll: *wattimmälä*'.

³⁴ Die beste Untersuchung zur Sündentheologie der priesterlichen Flutgeschichte ist: L. Van den Wijngaert, Die Sünde in der priesterlichen Urgeschichte, in: Theologie und Philosophie 43 (1968) 35–50.

³⁵ Gen 5, 1–28.30–32.

³⁶ Belege bei Van den Wijngaert (vgl. oben Anm. 34) 48f. Zu *ḥāmās* vgl. ferner: S. Marrow, Hamās in Jer 20, 8, in: Verbum Domini 43 (1965) 241–255.

Auch das ist eine prophetische Wendung, vor allem Ezechiels³⁷. Wie bei der Fliegenplage in Ägypten das Land durch die Fliegen, die es anfüllen, verdorben wird, so ist hier die ganze, sehr gut geschaffene Erde durch die Gewalttat, die sie anfüllt, verdorben: *wattiššāhēt*³⁸. Und zwar führt die Gewalttat der Menschen aneinander dazu, daß die Schöpfung nicht nur für sie selbst, sondern „vor Gott“ ihre Güte verliert: *lišné hā'ēlōhīm*. In dem einen Satz steckt also eine ganze Sündenlehre.

Der Erzähler läßt diesen knappen Satz nun durch Wiederholungen und Wortspiele weiterklingen. Dabei bringt er noch kleine Ergänzungen an seiner Sündenlehre an. Gott besieht sich – wie beim Jahwisten – die Erde und entdeckt die Sünde: „Da sah Gott auf die Erde: siehe, sie war verdorben. Denn alles Fleisch hatte seinen Wandel verderbt auf der Erde“ (Gen 6, 12). Hier kommt neu hinzu, daß die Gewalttat verübt wird durch *kol bāsār*, d. h. durch alle Lebewesen, vertreten in ihrer höchsten Rasse, allen Menschen³⁹. In dem nun folgenden Strafbeschuß Gottes, der in der Priesterschrift darstellerisch schon in den Befehl zum Bau der Arche integriert ist⁴⁰, hallt alles noch einmal wider: „Da sprach Gott zu Noah: Das Ende alles Fleisches ist mir vor Augen getreten, denn voll ist die Erde von Gewalttat, durch sie ausgeübt.“⁴¹ Siehe, nun gehe ich daran, ihnen⁴² die Erde zu verderben“ (Gen 6, 13). Auch der Ausdruck *qēš bā'* greift wieder prophetische Sprache auf⁴³.

³⁷ Ez 7, 23; 8, 17; 12, 19; 28, 16; Mich 6, 12; Zeph 1, 9. Belege des Ausdrucks mit anderen Wörtern für „Sünde“: vgl. *Van den Wijngaert* (vgl. oben Anm. 34) 40, Anm. 16.

³⁸ Außer in Gen 6, 11f und Ex 8, 20 (Fliegenplage) steht *špš* Nifal nur noch Jer 13, 7 (Zeichenhandlung: verfaulter Gürtel); 18, 4 (Vergleich: mißlungenes Töpfergeschirr); Ez 20, 44 (verdorbenes Handeln). Man wird nicht von einem spezifisch prophetischen Sprachgebrauch sprechen können. P^s beginnt hier schon das Spiel mit der Wurzel *špš*, das später auch mit Hifil- und Pielformen weitergeführt wird. Die Benutzung des Nifal zur Charakterisierung der Folgen der menschlichen Sünde für die ganze Schöpfung ist eigene Leistung von P^s. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß in dem für Gen 6, 9–13 entscheidenden prophetischen Text Ez 28, 1–19 (vgl. weiter unten) die Wurzel *špš* ebenfalls vorkommt: in Ez 28, 17.

³⁹ Zur Bedeutung von *kol bāsār* vgl. *A. R. Hulst, Kol bāšar in der priesterlichen Fluterzählung*, *Oudtestamentische Studiën* 12 (1958) 28–68, und die Richtigstellungen dazu bei *J. Scharbert*, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, *Stuttgarter Bibelstudien* 19 (Stuttgart 1967) 51–54.

⁴⁰ Bei J bildete er den Anfang der ganzen Fluterzählung und war selbständiges Element: Gen 6, 7.

⁴¹ *mišpānāhēm*, wörtlich: „von ihnen aus“. Der Plural schlüsselt *kol bāsār* auf.

⁴² *mašpāšām* enthält ein Suffix mit Dativ-Funktion. Ist das erkannt, dann erübrigen sich Emendationen, und der Nemesischarakter des Vorgangs wird deutlich: Die Menschen haben Gott seine gute Erde verdorben – jetzt wird Gott ihnen die gleiche Erde noch ganz anders verderben.

⁴³ Vgl. Am 8, 1f; Ez 7, 2.3.6.

Im ganzen läßt sich sagen, hier werde das, was für alle Menschen Sünde ist, mit der Sprache der Propheten Israels definiert. Sünde ist das Unrecht, das die Menschen einander gegenseitig antun. Gerade als Unrecht unter Menschen ist es aber eine Herausforderung Gottes – weil es nämlich Gottes gute Schöpfung korrumpiert⁴⁴.

b) Die Feststellung, daß die Priesterschrift hier prophetische Formulierungen an die alte Fluterzählung heranbringt, läßt sich noch weiter vertiefen. Es ist nämlich fast sicher, daß der Verfasser der priesterlichen Erzählung sich hier vor allem an eines der Fremdvölkerorakel Ezechiels anlehnt, an das Orakel gegen Tyros in Ez 28, 1–19⁴⁵.

⁴⁴ Falls die Theorie von G. Pettinato, Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut, Die erste Tafel des Atrahasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe, in: *Orientalia* 37 (1968) 165–200, richtig ist (W. G. Lambert und A. R. Millard, *Atra-ḫasis, The Babylonian Story of the Flood* [Oxford 1969] vi, halten den springenden Punkt der Theorie für „not well founded philologically“), ist die Sintflut nach babylonischer Auffassung eine Strafe für eine Rebellion der Menschheit gegen die Götter gewesen. Die Menschen rebellierten gegen den eigentlichen Zweck ihres Daseins, nämlich den Göttern Zwangsarbeit zu leisten, und das war ein schweres Vergehen. Pettinato schließt seinen Aufsatz mit einigen etwas seltsamen Bemerkungen über die Minderwertigkeit der biblischen Begründung der Sintflut im Vergleich zu der von ihm erarbeiteten babylonischen. Läßt man einmal die eine eigene Darstellung erfordernde jahwistische Erzählung aus dem Spiel, setzt Pettinatos Theorie voraus und vergleicht dann die priesterliche Auffassung mit der „babylonischen“, dann kann man bei ruhiger Betrachtung etwa folgenden Vergleich anstellen: In beiden Fällen ist die Sünde, die durch die Flut bestraft wird, die Verletzung der Schöpfungsordnung. Der Unterschied liegt in der Schöpfungsordnung selbst. Babylonisch ist die „Zwangsarbeit der eigentliche Zweck der menschlichen Erschaffung“ (Pettinato 198), priesterschriftlich die Ausübung der Herrschaft über die anderen Geschöpfe innerhalb einer „sehr gut“ geschaffenen Welt (Gen 1, 28.31). Babylonisch ist der Mensch „erschaffen, um die Arbeit zu leisten, die den Göttern selbst zu schwer geworden war“ (Pettinato 181), er hat ein „tragisches Dasein“ (Pettinato 190), Priesterschriftlich soll er „vollkommen“ sein und „vor Gott wandeln“ (Gen 6, 9; 17, 1). Da babylonisch die Götter die Menschheit kraft der Schöpfung selbst ausbeuten, ist die Verletzung der Schöpfungsordnung notwendig eine soziale Revolte gegen die Götter. Priesterschriftlich dagegen ist die Verletzung der Schöpfungsordnung zunächst innerweltliches Übel, nämlich unsoziales Verhalten, und erst im Namen der dadurch geschädigten und zerstörten Schöpfung tritt dann Gott auf den Plan. Die babylonischen Götter müssen sich selbst verteidigen, und im Grunde bleiben sie die Angeklagten. Der priesterschriftliche Gott verteidigt die gute Welt, die Angeklagten sind die Menschen. Diese Gegenüberstellung bedürfte allerdings einer nochmaligen Korrektur, da das Atrahasis-Epos offenbar stärker als die Priesterschrift mythischen Aussagenweisen verhaftet ist: eine Übersetzung aller mythischen Chiffren in eine der Priesterschrift näherstehende Rationalität könnte unter Umständen das Bild ändern. Und außerdem bleibt natürlich die Frage, wie die weitere Forschung auf Pettinatos Theorie reagieren wird.

⁴⁵ Im folgenden halte ich mich an *Van den Wijngaert* (vgl. oben Anm. 34) 40–48. Seine Auffassung scheint mir eher zuzutreffen als die umgekehrte, die Ez 28 von P⁸ abhängig sein läßt. So anscheinend W. Zimmerli, Ezechiel (vgl. oben Anm. 28) 686.

Dieser Text selbst verwertet nun allerdings wiederum einen alten, vorisraelitischen Mythos vom Paradiesessturz eines einst vollkommenen Wesens – vermutlich den gleichen Mythos, der auch in dieser oder jener Form traditionsgeschichtlich hinter der jahwistischen Sündenfallerzählung steht⁴⁶. Die Priesterschrift hat den Mythos schon in der ezechielschen, allegorisierenden und mit prophetischen Motiven durchwirkten Gestalt vor sich gehabt.

Auf dem Umweg über einen prophetischen Text hat die Priesterschrift also die Verbindung zum uralten mythologisch-exemplarischen Denken durchgehalten. Das bestätigt vielleicht die These, daß sie, obwohl sie die Ursündenerzählung des Jahwisten an ihrer Stelle ausgelassen hat, hier an späterer Stelle nicht von bestimmten Sünden einer bestimmten Epoche, sondern von der Sünde der Menschen überhaupt sprechen will.

c) Daß das, was hier gesagt wird, von allen Menschen gelten soll, läßt sich auch noch auf einem anderen Weg wahrscheinlich machen. Das Gegenbild der Sünde vor der Flut ist ja der vollkommene Noah. Von ihm heißt es in Gen 6, 9: „Vollkommen war er inmitten seiner Zeitgenossen. Mit Gott wandelte Noah.“⁴⁷ Was hier als Wirklichkeit von Noah ausgesagt wird, wird in einer späteren Epoche aber als Gebot von Abram gefordert, ehe El Schaddaj ihm den Bund gewährt: „Ich bin El Schaddaj. Wandle vor mir und sei vollkommen!“⁴⁸ Beim systematischen Charakter der priesterlichen Geschichtserzählung ist anzunehmen, daß auch die Sünden, vor denen sich Abram bewahrt, wenn er diese Forderung erfüllt, die Sünden von Gen 6, 11–13 sind. Es sind also die Sünden, die den Menschen aller Epochen drohen.

d) Die Leser der priesterlichen Geschichte im babylonischen Exil oder der babylonischen Diaspora blickten ja auf die Unheilspredigt der Propheten schon zurück. Sie konnten bei der Lektüre der priesterlichen Fluterzählung erkennen, daß sie zu Recht von ihren Propheten angeklagt und von ihrem Gott bestraft worden waren. Zugleich sollten sie aber wissen, daß sie keineswegs irgendwelche besonderen Vorschriften, die

⁴⁶ Die Frage, ob dieser Mythos sich aus anderen antiken Zeugnissen genauer identifizieren und rekonstruieren läßt, ist für den Zusammenhang dieses Aufsatzes nicht so wichtig. R. de Vaux, *Les prophètes de Baal sur le mont Carmel*, in: *Bulletin du Musée de Beyrouth* 5 (Paris 1941) 7–20 (13–16; 20) = *Bible et Orient* (Paris 1967) 485–497 (490–492; 496f), denkt an einen Mythos des Baal Melquart von Tyros.

⁴⁷ Vorher vgl. schon Gen 5, 22.24 für Henoch. Zur Terminologie vgl. Ez 28, 14f.

⁴⁸ Zu Form und Funktion innerhalb von P^g vgl. N. Lohfink, *Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose*, in: *Biblica* 49 (1968) 1–8 (6f).

nur den Söhnen Abrahams galten, verletzt hatten. Sie hatten, wenn sie Unrecht und Gewalttat übten und von ihren Propheten deshalb angeklagt wurden, Sünden getan, die allen Menschen verboten waren, weil sie die gute Schöpfung Gottes korrumpierten.

Jenseits dieser Sünden, bei denen die Israeliten in einer Reihe stehen mit allen anderen Menschen, kennt die priesterliche Geschichtserzählung jedoch andere, die sich erst dann ereignen können, wenn Jahwe sich einer Gruppe von Menschen besonders zugewandt hat. Sie definiert er in den Sündenerzählungen der Wüstenzeit.

3. Die Sünde der politischen Führer Israels und des ganzen Volkes : *Verleumdung des Landes*

a) Die in Num 13f vorliegende Erzählung von der Auskundschaftung Palästinas vom Süden her war trotz mehrfacher Erweiterung und Überformung in den alten Pentateuchquellen auch in ihrem Endzustand eine Kriegserklärung geblieben. Im deuteronomistischen Geschichtswerk, wo sie in Dtn 1 den Anfang der Gesamterzählung bildet, ist sie die eigentliche Ursünde Israels. Der Charakter der Kriegserzählung ist eher noch gesteigert. Sie ist die Geschichte von einem pervertierten Heiligen Krieg.

In der priesterlichen Geschichtserzählung ist dagegen jeder Zusammenhang mit Krieg und Eroberung beseitigt. Keine militärische Notwendigkeit gebietet die Aussendung von Kundschaftern. Jahwe selbst befiehlt, daß man eine Delegation durch das Land Kanaan sendet. Ihre Mitglieder sind nicht „Kundschafter“. Sie haben vielmehr in einer genau 40 Tage⁴⁹ dauernden Prozession das Land von seinem südlichsten bis zu seinem nördlichsten Punkt zu durchziehen, es zu besichtigen und zu begutachten⁵⁰. Es geht um eine für ganz Israel stellvertretende Stellungnahme zu Jahwes letzter und größter Heilsgabe, dem „Land Kanaan, das ich nun den Israeliten geben will“. Deshalb muß ein Vertreter aus jedem Stamm Israels dabei sein, jeder muß ein *nāšī*⁵¹ sein (Num 13, 2)⁵¹.

⁴⁹ *wajjāšūbū* in Num 13, 25 meint nicht die Heimkehr, sondern die Änderung der Marschrichtung am nördlichsten Punkt des Weges.

⁵⁰ In dieser Deutung der Wurzel *šwr* folge ich einer noch unveröffentlichten Untersuchung von S. McEvenue.

⁵¹ Zur Entmilitarisierung der Erzählung gehört es auch, daß P^s die Niederlage von Horma (JE: Num 14, 39–45; deuteronomistisches Geschichtswerk: Dt 1, 41–45), in der die Sünde bestraft wird, völlig ausläßt oder höchstens in dem generellen Strafurteil Num 14, 29.35 und der Notiz über den Tod der „Kundschafter“ 14, 36f für Kenner der alten Tradition andeutet.

In der Begutachtung und Bewertung von Jahwes Heilsgabe geschieht nun die Sünde⁶². Entsprechend der schon bei der Flutgeschichte beobachteten Technik gibt ihr der Verfasser einen genauen Namen. Sie ist *dibbat hā'āreṣ*, „Verleumdung des Landes“⁶³. Das Land ist Jahwes Heilsgabe. Die Sünde ist also die Verleumdung der konkreten, von Jahwe angebotenen Heilsgabe.

Die Worte der Verleumdung werden in Num 13, 32 wörtlich zitiert: „Das Land ... ist ein Land, das seine Bewohner frißt, und die Leute, die wir darin gesehen haben, sind Riesen.“ Die zweite Hälfte dieses Satzes ist ein weitergeführtes Motiv aus den alten Quellen und auch durch die Benennung der Sünde als „Verleumdung des Landes“ nicht direkt gedeckt. Die erste dagegen ist neu, und sie führt wieder zu Ezechiel.

b) Ez 36, 1–15 bildet eine Heilsansage Jahwes an das Land Israels. Dieses Land wird gegen die Verleumdungen und Schmähungen der Völker in Schutz genommen⁶⁴. Die Schmähungen der Völker werden in Ez 36, 13 so zusammengefaßt: „Eine Menschenfresserin bist du, du hast dein Volk kinderlos gemacht.“ Bei Ezechiel reden so allerdings die anderen Völker, und sie reden so in einem Augenblick, in dem Israel tatsächlich aufgefressen ist. Um so schlimmer ist jedoch die Sünde, wenn Israel selbst derartige Wörter gebraucht, und zwar gerade in dem Augenblick, wo ihm das Land gegeben werden soll.

c) Man wird vermuten dürfen, daß zur Zeit des Exils und der beginnenden nachexilischen Diaspora nicht nur Israels Feinde die Heilsgabe Jahwes, das Land Kanaan, verleumdeten. Vermutlich spricht die Priesterschrift hier von einer Sünde, die ihren israelitischen Lesern selbst drohte, wenn nicht unterlief: daß sie auf die Aufforderung, wieder in ihr Land zurückzukehren, nicht hörten und dieses Land gar nicht mehr haben und bewohnen wollten, weil sie nichts mehr von ihm hielten. Vielleicht war dies gerade die Versuchung der Vorsteher der Exilierten und der Diasporagruppen, und sie brachten auch die Massen dazu, so zu denken.

⁶² Die Sünde nach den alten Quellen und dem Deuteronomisten: Angst, Revolte, Unglauben. In der folgenden Darstellung übernehme ich einige Beobachtungen aus einer noch unveröffentlichten Arbeit von E. Cortese über das Thema „Land“ in der Priesterschrift.

⁶³ Num 13, 32; 14, 36f. Zu *dibbāb* als „Verleumdung“ vgl. Gen 37, 2 P; Prov 10, 18; 25, 10. Sonst findet sich das Wort nur noch in Ez 36, 3, dazu vgl. die nächste Anmerkung.

⁶⁴ Die gebrauchten Wörter sind: *dibbāb* Ez 36, 3; *kelimmāb* „Schimpf“ 36, 6.7.15; *ḥerpāb* „Schmähung“ 36, 15.

d) In der priesterlichen Erzählung reißen nun jedenfalls die Inspizienten des Landes das ganze Volk in ihre Sünde hinein, wie aus Num 14, 36 hervorzugehen scheint⁶⁶. Das Volk wünscht in seiner Verzweiflung, in Ägypten oder hier in der Wüste gestorben zu sein (Num 14, 2). Der Wunsch erfüllt sich wörtlich⁶⁶. In Num 14, 28f.35 verurteilt Jahwe sie zum Tod in der Wüste.

Nur Josua und Kaleb waren an dieser Sünde nicht beteiligt. Sie hatten erklärt: „Das Land ist sehr, sehr gut“ (Num 14, 7). An Josua und Kaleb erkennt der Leser der Priesterschrift also, wie man sich richtig verhält, genau wie in der Fluterzählung an Noah. Josua und Kaleb werden deshalb auch später mit einer neuen Generation die Heilsgabe Jahwes erhalten. Außer ihnen hatten auch Mose und Aaron nicht mitgesündigt. Ihr Nichtsündigen hat aber eine andere, in der Ökonomie der Gesamterzählung begründete Funktion. An ihnen, den geistlichen Führern Israels, wird eine andere Sünde geschildert. Das geschieht in Num 20 in der dritten und letzten Sündenerzählung.

4. Die Sünde der religiösen Führer Israels : mangelndes Vertrauen

a) Im priesterlichen Text von Num 20 findet sich eine sauber durchgeführte Geschichte von einer wunderbaren Wasserspende in der Wüste⁶⁷. Es fehlt an Wasser. Die Gemeinde versammelt und beschwert sich. Mose und Aaron gehen zum Zelt und beten. Jahwes Herrlichkeit erscheint,

⁶⁶ Diese Auslegung von 14, 36 ist nicht ganz sicher. *l'ebōst dibbāb 'al bā'arēs* kann sowohl auf das, was die „Kundschafter“ taten, als auch auf das, wozu sie die ganze Gemeinde verführten, bezogen werden. Doch hat sich nach P^s die Gemeinde auf jeden Fall durch ihren Todeswunsch in 14, 2 mit der Auffassung der „Kundschafter“ vom Land Kanaan identifiziert.

⁶⁶ Zu der Geisteshaltung, die hier der Darstellung zugrunde liegt, vgl. S. McEvonius, A Source-Critical Problem in Nm 14, 26–38, in: *Biblica* 50 (1969) 453–465 (464f). Eine ähnliche Auffassung zeigt sich auch schon in Gen 6, 13 – vgl. oben Anm. 42.

⁶⁷ Ich halte die von G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* (vgl. oben Anm. 32) 71–82, vorgelegte Deutung auf eine Rebellionsgeschichte, in der Mose und Aaron stellvertretend für das rebellierende Volk bestraft werden, für mißlungen. Allerdings scheiden sich die Wege schon bei der Bestimmung des P-Textes und bei der methodischen Frage, ob es angebracht ist, zur Deutung einer bestimmten biblischen Schicht die Auffassung anderer Schichten, etwa des deuteronomistischen Geschichtswerkes, harmonistisch heranzuziehen. Daß in Dt 1–3 Mose stellvertretend für das Volk am Eintritt in das verheißene Land gehindert wird, ist sicher – vgl. N. Lohfink, *Individuum-Gemeinschaft in Deuteronomium* 1, 6 – 3, 29 (vgl. oben Anm. 2). Doch die Frage ist, was das für P^s austrägt.

und Jahwe gibt ihnen die Anweisung, die Gemeinde vor dem Felsen zu versammeln und zum Felsen zu sprechen, dann werde er Wasser geben. Sie tun das, und Wassermassen strömen aus dem Felsen. Menschen und Vieh können trinken.

Doch an zwei Stellen schiebt sich ein völlig neues Element in die nach bekanntem Schema ablaufende Erzählung. Wie Mose Num 20, 10 zum Felsen spricht, äußert er nicht einen Befehl, Wasser zu spenden, sondern eine Frage, die Unsicherheit verrät: „Hört zu, ihr Widerspenstigen! Können wir für euch vielleicht Wasser aus dem Felsen hervorquellen lassen?“⁶⁸ Das Wasser strömt trotzdem. Aber dann schließt die Erzählung in Num 20, 12 mit Jahwes Urteil über Mose und Aaron: „Weil ihr nicht an mich geglaubt habt und nicht vor den Augen der Israeliten mich als den Heiligen behandelt habt, deshalb werdet ihr diese Gemeinde nicht in das Land bringen, das ich ihnen gegeben habe.“⁶⁹ Durch diese Erweiterungen der ursprünglichen Erzählung, die ganz dem priesterlichen Verfasser zuzuteilen sind, wird sie zu einer Erzählung von einer Sünde und einem göttlichen Strafurteil.

b) Wie bei den beiden ersten Sündenerzählungen erhält auch hier die Sünde einen eigenen Namen: *lō' he'ḥmantem bī*, also Unglaube, mangelndes Vertrauen auf die Wunderkraft und den Hilfswillen Jahwes, und zwar im Hinblick darauf, *lehaqđššēnī le'ēnē bēnē jīsrā'el*, also Versagen angesichts der Aufgabe, Jahwe vor seinem Volk als den Heiligen zu behandeln⁷⁰.

Mit dem Motiv der Heiligkeit Jahwes wird ein Motiv in den Zusammenhang eingebracht, das der priesterlichen Geschichtserzählung zwei-

⁶⁸ Es gibt in der exegetischen Literatur einen alten Streit darum, worin die Sünde von Mose und Aaron eigentlich bestanden habe. Doch dürfte es aus der Erzählungslogik von P^s eindeutig hervorgehen, daß gerade die Worte Moses in Num 20, 10 als die Sünde der beiden betrachtet werden müssen. In Dt 32, 51 wird die in Num 20, 12 genannte Sünde wie in Num 20, 12 selbst Mose und Aaron zugeschrieben (wie übrigens auch, falls man lieber die Parallelstelle in Num 27 P^s zuteilt, in Num 27, 14). Nun gibt es aber in Num 20 P^s keine in Frage kommenden gemeinsamen Aktionen von Mose und Aaron außer der Versammlung des Volkes vor dem Felsen und den Worten Moses. Die Worte werden zwar von Mose allein gesprochen, aber er spricht sie, indem er „wir“ sagt, in beider Namen, auch im Namen Aarons. Da man in P^s mit interner Erzählungslogik rechnen darf, muß es sich bei der Sünde um diese Worte handeln.

⁶⁹ J. L. McKenzie, Historical Prologue (vgl. oben Anm. 2) 97, scheint Num 20, 12 (und auch Num 14, 2) zu JE zu rechnen und erschließt auf dieser Grundlage eine besondere Deutung der Sünde Moses in Dt 1 (DtrG). Aber die Zugehörigkeit von Num 20, 12 zu P^s dürfte im Hinblick auf Dt 32, 51 (bzw. Num 27, 14) keinem Zweifel unterliegen.

⁷⁰ Ähnliche Formulierung (Piel) in Dt 32, 51.

fellos wichtig ist. Noch führender wird es dann in dem aus der gleichen Tradition stammenden „Heiligkeitsgesetz“ werden. Trotzdem besteht ein wenig der Verdacht, daß die Wurzel *qđš* an *dieser Stelle* vor allem auch deshalb gebracht wird, weil die Erzählung in der älteren Tradition geographisch mit der Oase *Qadesch* verbunden war. Die priesterliche Erzählung erwähnt diese Lokalisierung nicht, vermutlich deshalb, weil nach ihrer Theorie Qadesch schon zum Lande Kanaan gehört⁶¹, in dem die Israeliten an dieser Stelle ihrer Geschichte noch nicht sein dürfen. Die beiläufige Benutzung der Wurzel *qđš* könnte aber eine für die Priesterschrift typische äußerliche Ehrenbezeugung für den sachlich übergebenen Inhalt der alten Quellen sein. Daher bleibt die entscheidende Kennzeichnung der Sünde die, daß es sich um mangelnden Glauben und mangelndes Vertrauen handelt. Das ist also die Sünde der Mittler Israels zu Gott.

c) Warum wird diese Sünde nicht nur erzählt, sondern sogar geradezu neu geschaffen? Die gewöhnliche Antwort ist, dieser sehr systematisch denkende Geschichtsschreiber habe für die aus der Tradition feststehende Tatsache, daß Mose und Aaron das verheißene Land nicht betreten hatten, eine hinreichende Erklärung gebraucht. Die ihm vorliegende Erklärung des Deuteronomisten, Mose sei um seines sündigenden Volkes willen in einer Art Herrscherhaftung nicht ins Land gelassen worden⁶², habe nicht in seine viel individualistischer denkende Theologie gepaßt⁶³.

Aber vielleicht wird man – selbst wenn man diese Überlegung anerkennt – außerdem noch eine Analogie zu den beiden anderen Sünden-erzählungen sehen können. Wie dort, wird die Priesterschrift auch hier an die eigenen Leser in Exil oder Diaspora gedacht haben. Sie wird sie auf die besondere Gefahr aufmerksam gemacht haben, die gerade ihren Propheten und geistlichen Leitern drohte. Waren das Volk und seine politischen Führer in Gefahr, den Wert der Heimkehr ins Land **Kanaan** nicht mehr zu erkennen, so vergaßen die religiösen Spitzen der Exulanten und der Diaspora vielleicht langsam, die Wunderkraft Jahwes zu verkünden, der auch Unmögliches möglich ist.

⁶¹ Vgl. Num 34, 4. Num 34, 1–12 dürfte (gegen Noth) nach einer noch nicht veröffentlichten Arbeit von E. Cortese P⁸ zuzuteilen sein.

⁶² Vgl. Dt 1, 37; 3, 23–26; dazu 4, 21f. Außerdem ging es hier nur um Mose. P⁸ brauchte auch eine Begründung für den ihm wichtigen Aaron.

⁶³ Zu diesem Zug der Theologie von P⁸, der wieder seinen Zusammenhang mit Ezechiel zeigt, vgl. Scharbert, Prolegomena (vgl. oben Anm. 1) 99f.

Zusammenfassung

Das priesterliche Geschichtswerk spricht also in einer sehr überlegten Weise von der Sünde. Es führt keinen alles umfassenden Sündenbegriff ein, sondern jede der drei geschilderten Sünden erhält ihren eigenen Namen. Es gibt die Sünde aller Menschen. Sie ist gegen die Ordnung der guten Schöpfung: die Gewalttat der Menschen untereinander. Es gibt dann eine besondere, auch material bestimmbare Sünde im auserwählten Volk Gottes. Das ist für die politischen Führer und das ganze Volk die Geringachtung der angebotenen Heilsgabe, die Verleumdung des Landes Kanaan. Und es ist für die geistlichen Führer das Versagen angesichts der Aufgabe, an Jahwes Wunderkraft zu glauben und ihn dem Volke als den Heiligen, den in seiner Mitte Anwesenden und Wirkenden zu zeigen. Die drei Sünden scheinen in eine ganz bestimmte Situation Israels hineinformuliert zu sein, und doch stehen sie zugleich so abgehoben und systematisch aufeinander bezogen in der Geschichtsdarstellung, daß man annehmen muß, sie sollten „Ursünden“ andeuten, an denen sich Grundsätzliches einer Sündenlehre ablesen lasse.