

Die Gottessöhne und das menschliche Maß: Gen 6,1-4¹

Horst Seebass

1 Als die Menschheit begann, auf der Oberfläche der Erde zahlreich zu werden, und² Töchter ihnen geboren wurden, 2 sahen die Gottessöhne die Menschentöchter an, dass sie gut geeignet waren, und nahmen sich Frauen von allen, die sie sich auswählten. 3 Da sagte Jahwe: „Nicht soll mein Geist in der Menschheit für immer stark sein, weil auch sie Fleisch ist, und so seien ihre Tage 120 Jahre.“ – 4 Die Riesen aber waren in jenen Tagen auf der Erde – und auch noch danach –, als die Gottessöhne zu den Menschentöchtern (wieder und wieder) hineingingen und sie ihnen gebaren. Diese sind die Helden, die seit Menschengedenken Männer von Namen waren.

Zur Übersetzung sind drei Bemerkungen nötig. 1) In V.3a ist das Verb *jadon* innerhebräisch nicht zu deuten. Nach umfangreichen Diskussionen hat man sich philologisch überwiegend auf eine Gemeinsamkeit mit akkadisch *dananu* „stark, mächtig sein“ verständigt (wohl besser als akk. *dinanu* „Stellvertretung leisten“: so E.A. Speiser 44). Die LXX hat mit „bleiben“ den Sinn wohl eher erraten als abgeleitet, ist aber, wie man sieht, der gemeinten Sache nahe geblieben.³ 2) Das Wort *b^eschaggam* in 3a wurde in einer Reihe von spätmittelalterlichen hebr. MSS an Ende mit Kamäz punktiert (s. BHS): Es müsste dann von *schagag* abgeleitet werden, zu deutsch „in die Irre gehen, sich unwissentlich verfehlen“, also „in ihrem Sichverfehlen als Fleisch“. Aber nicht nur ist die Bezeugung schlecht – sie sieht nach einer vermeintlichen Verbesserung aus –, sondern grammatisch ist der Nebensatz dann unklar. Die M-Lesart besteht bekanntlich aus einer Häufung von drei Elementen, nämlich der Präposition *b^e*, der Relativpartikel *sch* mit folgendem Dagesch forte und der Partikel *gam* „auch, sogar“. Die Rel-

¹ Vortrag aus Anlass des damals bevorstehenden 80. Geburtstages von Prof. Dr. Robert Bach zu seinen Ehren in der Kirchlichen Hochschule Wuppertal am 23.6. 2006. Vf. erinnert sich dankbar an den Hebräisch-Kurs im WS 1954/1955 und das anschließende alttestamentliche Proseminar zum Propheten Haggai der Ev.-theologischen Fakultät Bonn bei Herrn Kollegen Bach.

² Wie R. Bach zu meinem Vortrag bemerkte, habe ich in „Genesis I“ 188 mit V.1b einen Hauptsatz wiedergegeben. Philologisch ist dies ebenso möglich wie die Übersetzung oben.

³ Witte, Urgeschichte 66 will es jüngst nach Sym κρῖναι von יָרַן „jemandem zum Recht verhelfen“ deuten, das angeblich Ps 110,6 zugrundeliege und aramäisch als יָרַן vokalisiert werden könne (11QTgJob xxviii,8), wie dies wenige ältere Autoren vorschlugen. Aber HAL 211 hat Ps 110,6 mit?, Ges¹⁸ 249 hält es für crrp, und Witte kann nur einen aramäischen Vokalismus belegen.

Part. *sch* galt stets als alt und ist nun als solche erwiesen durch T. Muraoka, Grammar 118f durch akkad. *scha* und Ri 5,7.⁴ Zwar ist die Zusammensetzung aus drei Elementen problematisch, aber es ist die beste erreichbare Lesart. Nicht überzeugende Emendationsversuche diskutierte B. Jacob 174f. 3) Am Ende von V.4a liest die LXX statt „sie gebaren“ mit Subjekt „die erwählten Töchter“: „sie zeugten“ mit Subjekt „die Gottessöhne“. Richtig erkannten die Übersetzer in den Gottessöhnen die eigentlich Schuldigen und als die, die auch ungewöhnliche Söhne hervorzubringen vermochten. Aber die LXX-Lesart sieht nach absichtlicher Änderung aus, M hat die lectio difficilior. L. Ruppert 266 machte darauf aufmerksam, dass V.4a vor der Erwähnung der Geburten das Impf. mit nachfolgendem Pf.cons. verwendet, so dass eine vergangenheitliche Übersetzung kaum zu rechtfertigen sei. Man kann das Impf. aber auch iterativ verstehen und die Handlung so deuten, dass die Gottessöhne nicht nur einmal, sondern wie in Ehen üblich vielfach zu ihren Frauen gingen – der Topos „hineingehen“ meint das Betreten des jeweiligen Frauenraumes, sei es im Zelt, sei es in festen Häusern oder Palästen. Damit ist die von L. Ruppert 266f. vorgeschlagene Textänderung zu narrativem *wajjabo 'u* „und sie gingen hinein“ samt literarkritischer Reduktion von V.(2.)4 unnötig.

So kommt man bereits zu einem der gravierenden Probleme unserer Perikope, nämlich ihrem Aufbau, ihrer Form und der Rolle von V.4 darin. Denn sie fällt wegen ihrer Kürze und der Abruptheit der Aufeinanderfolge ihrer Elemente weitgehend aus dem Rahmen des sonst für atl Erzählungen Bekannten.⁵ Sie bildet eingangs einen Zusammenhang in den VV.1 und 2. V.3 setzt die Handlung nicht fort, sondern meldet eine Überlegung Jahwes, ganz ähnlich der von 3,22, die beide auf etwas von Gott Unerwünschtes, ihm nicht Erträgliches reagieren, ohne dass ein Adressat dort und hier genannt würde. Denkbar wäre zwar, dass die Gottessöhne mithören und insofern angedredet sind. Aber der Text sagt dies nicht. Der insistiert nur auf einer Verkürzung der Belebtheit aller Menschen durch Jahwes Geist. Diese Verkürzung soll indirekt durch eine Verkürzung der menschlichen Lebensdauer auf 120 Jahre bewirkt werden. Ist V.3 dann ein Strafspruch, wie fast durchwegs in den Auslegungen zu hören oder zu lesen ist, zuletzt sehr ausführlich bei M. Witte, Urgeschichte 69ff? Nebenbei: das AT kennt kein Wort für Strafe,⁶ ich ersetze es regelmäßig durch Sanktion. Beschließt also Jahwe eine Sanktion gegen die Menschheit? Da aber eine irritierende Tat nur von den Gottessöhnen ausgeht, dagegen die Menschheit eine Einschränkung erfährt, fragt man sich, inwiefern eine solche Sanktion gerecht

⁴ Ich verdanke den Hinweis dem Kollegen S.Kreuzer, Wuppertal.

⁵ Siehe dazu etwa Schmidt, Einführung 63-72.

⁶ Siehe dazu ausführlich Koch, Vergeltungsdogma 164f.

sein kann, siehe Näheres unten. V.4 setzt V.1-3 erzählerisch nicht fort, sondern geht abrupt zu etwas Neuem über, nämlich zu den Riesen, die damals existiert haben sollen. Die Riesen, hebr. *n^efilim*, erwähnt im Alten Testament nur Num 13,33, wo es um die Beschreibung des verheißenen Landes geht, in das das Mosevolk einst einrücken sollte. Die vorausgeschickten Späher machten dem Volk damals Angst, u.a. damit, dass sie Gräber von solchen Riesen gesehen hätten – das Wort Nefilim kommt wohl von *nafal* „fallen“ und will so „gefallene Helden“ vor Augen stellen⁷. Wegen Num 13,33, das in historischer Zeit wahrgenommen wurde, sagt V.4 anschließend glossenhaft, dass es auch später noch solche Riesen geben sollte (M. Witte, Urgeschichte [69]70f. bezog „auch noch danach“ auf einen weiteren Verkehr der Gottessöhne mit Menschentöchtern: die Gottessöhne hätten auch nach Jahwes Entscheidung mit Menschenfrauen verkehrt, so blieb der Übelstand von Mischwesen, und die Sintflut wurde nötig; philologisch ist dies möglich, aber konnten die Gottwesen als Jahwes Umgebung seinen Entscheid missachten?). Erst danach kommt also V.4 auf die natürliche Folge der Ehen von Gottessöhnen mit Menschentöchtern zu sprechen: Es gab Kinder aus jenen Ehen, nur männliche werden erwähnt. Der Text vermeidet jedoch, diese Kinder mit den Nefilim / Riesen zu identifizieren. Vielmehr seien Kinder u.a. die Helden / *gibborim*, die seit Menschengedenken Männer von Rang und Namen waren, und erst das Wort „Helden“ erfasst nun auch die Riesen. V.4 redet also, wie man längst gesehen hat, recht verwickelt und bildet nicht einen ungezwungenen Abschluß zu 1-3, weil der Anfang von V.4 nicht an Vorhergehendes anknüpft, sondern Eigenständiges sagt. V.4 wirkt entweder wie eine Glosse oder richtiger wie ein Überlieferungsrest, der Mythologisches vermeiden will. Er ist so oder so sehr reflektiert an 1-3 angeschlossen und erfordert eine eigene Auslegung.

Mit dieser Darstellung habe ich bisher jede Literarkritik vermieden, also nur nachgezeichnet, was dasteht. Denn literarkritische Versuche sind meines Erachtens erst legitim, wenn man den tatsächlich überlieferten Text verstanden hat. Um dafür eine Basis zu bekommen, muss man zunächst, wie ebenfalls längst gesehen, eine Reihe von Motiven aufschlüsseln, die z. T. tief in die mythologische Tradition des Alten Orients hineinführen. Nur dies kann man schon sagen: Gen 6,1-4 ist kein Mythos⁸ und geht auch nicht auf einen Mythos zurück. Er nutzt vielmehr einzelne mythologische Elemente in einer eigenen Kombination.

⁷ So Seebass, נָפִיל 531; zur Diskussion siehe noch Witte, Urgeschichte 65 Anm. 63, der selbst nach mittelhebräisch *nafil* „Riese“ mit Riesen übersetzt; aber das mittelhebräische Wort sieht nach Exegetik zu Num 13,33; Dt 2,20 und Ez *32 aus.

⁸ So mit Schmidt, Mythos 237-254 gegen zuletzt Ruppert, Genesis 269.

- 1) Spätestens seit Bekanntwerden der Texte aus Ugarit lässt sich relativ genau sagen, wer die Gottessöhne sind (H. Gunkel 55 hatte dies schon vorweggenommen, leider mit der irreführenden Übersetzung „Engel“⁹, andere Deutungen kann man inzwischen trotz des exzellenten Exkurses bei B. Jacob 170-173 vernachlässigen, der davon ausging, dass sonst nie von Engeln gesagt werde, sie hätten sexuellen Verkehr mit Menschenfrauen, siehe dagegen vor allem E.A. Speiser 44 und U. Cassuto 292f). In den Ugarittexten erscheint mehrfach eine Göttergruppe unter der Bezeichnung *bn il*, die man als Plural „Söhne Els“ zu lesen hat. Nach W. Herrmann, Gottessöhne, der die Belege aufarbeitete, bezeichnen sie eine eigenständige Göttergruppe neben den großen Göttern wie El, Anat, Baal, Jam, Ashtar u.a. Sie waren von untergeordneter Bedeutung, gehörten aber zweifelsfrei zu den Göttern und tauchen nur als Gruppe auf. Zum Alten Testament hatte die Wissenschaft längst vorher wahrgenommen, dass einige wenige Texte ebenfalls eine solche oder ähnliche Gruppe belegen. Bekannt ist vor allem das Gremium, das nach Hiob 1,6; 2,1 wie ein Hofstaat vor Jahwe zu erscheinen hatte und u.a. Auskunft über Hiob geben sollte. Sie heißen dort Gottessöhne wie hier, und unter ihnen ist nur der Satan, im Hiob-Buch noch ein bloßer Ankläger, eine selbständige Figur, aber eben nur als Ankläger in Gottes Beratungsgremium, nicht als eine eigene Gottesfigur. Ähnlich reden Ps 29,1; 89,7 von den *b^enej ’elim*, „den Angehörigen der Klasse ‚Götter‘“. Sie sind dort nicht identisch mit El „Gott selbst“, sondern bilden eine Gruppe an zugeordneten Gottwesen als einem Akklamationsgremium. Nach Ps 29,1 bringen sie Jahwe, der im Fortgang des Ps „El des Kabod / der Herrlichkeit“ genannt wird, Ehre und Ruhm dar. Dtn 32,8Q,LXX (s. BHS) sprechen von Söhnen Els als denen, denen der höchste Gott die Völker zuteilte. Ps 82,1-7 erwähnt eine solche Göttergruppe, die Jahwe heftig schalt, weil sie das Geschick der ihnen anbefohlenen Menschen vernachlässigt hatten. Einen hohen Rang haben die Gottessöhne in Hi 38,7,¹⁰ indem sie mit den mythischen Morgensternen parallelisiert werden, welche die Gründung der Erde bejubelten – im Bild der Poesie. Stets handelt es sich also um eine einem Hochgott zur Verfügung stehende Gruppe, die aller-

⁹ Witte, Urgeschichte 243 rechtfertigt diese Übersetzung wieder. Sie wäre meines Erachtens nur möglich, wenn man im AT überall die Gottessöhne als Boten Jahwes wie in Hi *1; *2 verstehen dürfte. Auf Loretz 61 kann Witte sich nur berufen, indem er dessen frühjüdisches Datum für Gen 6,1-4 akzeptiert.

¹⁰ Siehe dazu jüngst Strauß, Hiob 358f.

dings nach Dtn 32,8Q,LXX eine Selbständigkeit für Völker hatte (ähnlich Hi 38,7) und in Ps 82,8 für eine Eigenverantwortlichkeit gegenüber anderen Völkern als Israel auch haftbar gemacht werden konnte. Man beachte zudem, dass nie von Jahwe-Söhnen die Rede ist. Aus der Seltenheit und der Art ihrer Erwähnungen kann man entnehmen, dass sie und die mit diesen verbundenen Motiven altorientalische Reminiszenzen in der Jahwereligion darstellen, die nun gerade die Überlegenheit und Erhabenheit Jahwes herausstellen. Die früher vielfach verwandte Bezeichnung „Engel“ für sie und „Engelehen“ für unseren Text haben sich im Lichte der neuen Erkenntnisse als erst hellenistische Deutungen erwiesen. Nur eins ist unter diesen späten Deutungen bemerkenswert: Im äth. Henoch = 1Hen 6,1-16,¹¹ wird unsere Perikope breit ausgemalt und eine ganze Engelklasse zur Erde gestürzt in der richtigen Erkenntnis, dass diese als Gottes Umgebung die eigentlich Schuldigen in unserer Tradition sind, deren Schuld dort dann allerdings viel breiter ausgemalt wird als hier. Jene Tradition dürfte davon beeinflusst sein, dass man ab dem 3. / 2.Jh.v.Chr. das Heidentum vor allem durch ausschweifende Sexualität geprägt fand. Gen 6,1-4 selbst verliert zur Sexualität jedoch kein Wort. Es ist in diesem Kontext unverständlich, dass J.A. Soggin 122 behauptet, Gen 6,1-4 könne eine Kürzung des in 1Hen 6-15 erhaltenen Mythos sein – eine der vielen Blüten ringsum unsere wegen ihrer Kürze schwer verständliche Tradition.

- 2) Zum altorientalischen Erbe gehört die Vorstellung, dass es Menschen gab, die zu einem Teil Mensch, zu einem Teil Gott waren. Dazu gehören vor allem der altbabylonische Dumuzi (später zum Gott Tammuz aufgestiegen) und sein Gefährte Enkidu, aber auch Gilgamesch. Dieser sollte sogar zu zwei Dritteln aus Gott, zu einem aus Mensch bestehen.¹² Ehe man die Ugarittexte kannte, gab es Deutungen auf der Basis solcher mythologischen Figuren, vermehrt noch durch den reichen mythologischen Schatz der Griechen, wo nicht nur Götter häufig Fehlritte unter Menschenfrauen leisteten, sondern eine Reihe von Heroen als halb Mensch, halb Gott galten wie etwa Perseus oder Platon als Sohn des Zeus. Aus alledem ist nur geblieben, dass unser Text die männlichen Kinder aus den Ehen der Gottessöhne als Helden von Ansehen in der Vorzeit klassifiziert. Halbgötter aber sind sie damit nicht, das müsste sonst in V.4 deutlich gesagt werden. Unter anderem werden auch

¹¹ Zum Text siehe gut zugänglich Uhlig, Henochbuch.

¹² Siehe Westermann, Genesis 510.

die Riesen, die Nefilim, nicht auf göttlichen Ursprung zurückgeführt (anders M. Witte, Urgeschichte 70f), denn sie sind nach V.4a nicht zweifelsfrei Nachkommen der Ehen der Gottessöhne. Dagegen scheint mir sehr beachtlich, dass V.2 nichts von Fehlritten der Gottessöhne zu sagen weiß, sondern von regulären, d.h. lebenslangen Ehen (so besonders U. Cassuto 294f.¹³). Sie waren dabei, sozusagen eine eigene Sorte von Super-Menschen hervorzubringen.

- 3) Ein ganz auffälliges, nicht im ersten Moment zu erfassendes Motiv enthält V.2. Die Gottessöhne nahmen sich Frauen zur Ehe von denen, die sie sich auswählten. Das Verb *bachar* „auswählen“ wird sonst nie für das Aussuchen einer Ehefrau verwandt, sondern etwa für die sorgfältige Wahl eines Königs oder für die junger Krieger. C. Westermann, Genesis 495 dürfte aber richtig gesehen haben, dass dies Motiv an Gen 12,9ff; 20,1-17 und 2Sam 11f. erinnert, wo jeweils Könige sich aus bestimmten Gründen eine Frau für ihren Harem wählen, ohne dass die Vokabel „wählen“ dafür verwandt würde. In Gen 12,9ff. ist es die besondere Schönheit der Frau Abrahams, die pharaonische Beamte dem König Ägyptens sie für seinen Harem dringend empfehlen ließ. Normalerweise war eine solche Auswahl gewiss eine große Ehre für die Familie der Frau, wie Gen 12 dies auch durch die großen Geschenke des Pharaos an Abraham belegt. Analoges gilt für den Kleinstkönig von Gerar in Gen 20. Auch wenn er am Vollzug der Ehe mit Sara von Gott selbst gehindert wurde, zahlte er der Familie der Frau, sprich Abraham, einen beträchtlichen Abstand für die Nichtwahrnehmung der Ehe.¹⁴ Bei David ist, wie K. Barth sich ausdrückte, eine Hintertreppengeschichte¹⁵ herausgekommen: Die schöne Bathseba hielt es für nötig, auf dem Dach ihres Hauses, also gut sichtbar, netto ein Bad zu nehmen, woraufhin David sie sich bestellte, obwohl sie die Frau eines seiner Offiziere war. Auf die besondere Schönheit der Menschentöchter oder eine politische Bedeutung aber kommt es hier nicht an, wie das neutrale „gut geeignet“ für die Menschentöchter

¹³ Vorher schon nachdrücklich Skinner zur Stelle.

¹⁴ Siehe dazu meinen Versuch in „Genesis II/1, 157-182, Gen 20,1-18 bis auf den Zusatz V.18 als eine wohlgedachte Einheit ohne weitere literarkritische Eingriffe zu verstehen.

¹⁵ Leider kann ich das Zitat zur Zeit nicht exakt nachweisen. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2 § 35 hat Solches unter „Die Erwählung des Einzelnen“ im Rahmen eines Vergleichs 404-434 zwischen der Verwerfung des erwählten Saul und einer Vergebung für den todesschuldigen David geäußert. Die Erwählungslehre finde ich besonders lesenswert.

hervorhebt. Gen 6 will vor allem sagen: Die Gottessöhne suchten sich wie Könige schon aus, wen sie zur Frau haben wollten, und das ist in jedem Fall ein Lob der Menschenfrauen. Denn dass, wie früher oft behauptet wurde, die Gottessöhne als Wählende besonders gewalttätig und rücksichtslos verfahren, drückt das Wort „wählen“ nicht aus. Es lag für sie als gehobene Personen nahe, nicht wahllos Frauen zu nehmen. Der Wortlaut lässt im Übrigen zu, dass sie sich mehr als eine aussuchten, so wie Könige das mit ihren Harems machten. Weder ein möglicher Harem noch die Wahl der Gottessöhne werden beanstandet. Sie nahmen ja immerhin zur Ehe, nicht für ein Verhältnis (siehe oben U. Cassuto). Der Konflikt aber entsteht an etwas anderem, siehe unten.

- 4) Mythologisch ist schließlich die Bezeichnung „Riesen“, Nefilim. Die Anschauung dazu liefert wahrscheinlich Ez 32,17ff, das eine Totenklage über eine Fülle gefallener Helden wegen ihres unwürdigen Begräbnisses anstimmt, freilich in der Absicht, die Vergänglichkeit menschlicher Größen zu demonstrieren.¹⁶ An Ähnliches dürfte der Beginn von V.4 denken. Es gab, so sagt V.4, damals solche Riesen wie die von Num 13,33, noch ganz unabhängig von den Kindern der Gottessöhne mit Menschentöchtern. Nimmt man V.4 nämlich als eine innere Einheit, so ergibt sich, dass höchstens die Glosse in V.4aa „und noch danach, als die Gottessöhne ...“ Söhne der Gottessöhne mit Riesen identifiziert. Allem Anschein nach fasst V.4b vor allem die Riesen und die männlichen Nachkommen der Gottessöhne als Helden der Vorzeit, als Männer von Ansehen, zusammen, und der Terminus Helden / Gibborim nimmt diesen Nachkommen jeden mythologischen Anstrich des physisch Halbgöttlichen. Sie waren ganz einfach Helden der Frühzeit, ein ganz besonderer Schlag zwar, aber nicht so, dass die Söhne der Gottessöhne unter ihnen, d.h. auch unter den Riesen nicht, auffielen. Eine Abwehr mythologischer Weiterungen mag sich auch daraus ergeben, dass von den Töchtern der Gottessöhne keine Rede ist. Man wird dies wohl u.a. mit einer nicht zu leugnenden Androzentrik atl Traditionen in Verbindung bringen dürfen. Da aber die Menschentöchter hier eine so prominente Rolle haben, ist es vielleicht nicht unrichtig, daran zu denken, dass die Töchter der Gottessöhne einen weiteren Reiz haben konnten und ausüben würden, den im Kontext zu erwähnen wenig passend wäre.
- 5) Eine Realie könnte sich noch hinter V.1a verbergen, weil seine Formulierung an den Beginn der Fluterzählung im Atramchasis-

¹⁶ Siehe dazu Zimmerli, Ezechiel 779f.

Mythos erinnert (s. neuestens wieder L. Ruppert 267-269 zur Verbindung von 6,1-4 mit jener Flutzerzählung). Auch dort ging es entscheidend um eine starke Vermehrung der Menschheit; aber das Interesse jenes Mythos galt einem anderen Motiv. Dort, so heißt es, machten die Menschen zuviel Lärm, und der oberste Gott Enlil fühlte sich durch ihren Lärm gestört. Das passt nicht nur nicht zu Gen 6,1-9,17, sondern die Flutzerzählung der Gen hat zwei durchaus eigene, andersartige Begründungen für das Eintreten der verheerenden Flut. Es sind einerseits die Gebilde des menschlichen Herzens, des Sitzes von Planung und Geist, die böse sind von Jugend an (6,5, so J), andererseits das Übermaß an Gewalttat und Unrecht (6,11, so P). Wenn also etwa L. Ruppert a.a.O. nach dem Vorgang älterer Lit. durch Literarkritik V.1a von V.1b-4 absprengt und so eine Verbindung zum altbabylonischen Hintergrund der Flutzerzählung gewinnen will, hilft das exegetisch nicht weiter. Mit vielen anderen, etwa auch mit C. Westermann 497f, hat 6,1-4 zur folgenden Sintflutzerzählung keine unmittelbare Verbindung, sondern ihre Verknüpfung geht rückwärts zu 4,17-26 (so zumal schon J. Skinner 141). Ruppert fand wegen V.3 dagegen eine Verbindung zu dem Schluss der Paradieserzählung 3,23-24, die neuestens M. Witte, Urgeschichte 70ff. u.ö. mit einer spezifischen Rekonstruktion der Urgeschichte ausbaute, jedoch auf der Basis der meines Erachtens falschen Voraussetzung, dass 3,22 und 6,3 dasselbe besagen: ein Ende ewigen Lebens für die Menschen; siehe dagegen unten¹⁷). 4,17-26 entwickeln nämlich einerseits eine Genealogie der Kainiten 4,17-24, denen sie andererseits eine neue, von Adam und Eva ausgehende Genealogie Seths gegenüberstellen 4,25f. Der Dritte in der Adam-Seth-Genealogie heißt Enosch, zu deutsch „Menschheit“ wie Adam, und dazu sagt 4,26b, dass man zu seiner

¹⁷ Auf eine philologische Kleinigkeit hat Witte, Urgeschichte 65f Anm.65 hingewiesen, die ganz gegen seine Absichten Gen 6,3 nicht zur Beendigung von *ewigem Leben* sprechen lässt. Er verwies daran, dass *me^colam* in V.4b nicht „seit Ewigkeit“, sondern nur „seit Menschengedenken“ heißen kann, und fand da eine Spannung zu V.3, nach dem Jahwes Geist nicht *ewig* in der Menschheit stark sein solle. *I^colam* in V.3 dürfte jedoch die Bedeutung „für immer“ im Sinne von Menschengedenken, aber nicht „für ewig“ haben. In Gen 6,1-4 geht es eben nicht um die Beendigung ewigen Lebens wie in 3,22-24, sondern um eine Begrenzung von Lebensgeist in den Menschen. Ebenso wenig gibt es eine Spannung zwischen der Konstruktion von „Menschheit“ im Pl. (V.1f) und der im Sg. (V.3), weil ad sensum konstruiert wird: In V.1f geht es ja um den Pl. „Gottessöhne“ für „Töchter der Menschheit“, in V.3 um die Menschheit insgesamt.

Zeit begann, Jahwe kultisch zu verehren. An diesen Enosch „Menschheit“ kann also 6,1-4 anknüpfen. Die Menschheit wurde nicht nur seitens der Kainiten, sondern eben auch seitens Enoschs zahlreich auf Erden, als Jahwe unter Menschen erkannt wurde. Die Genealogie Adams in Gen 5 P spricht dagegen von exorbitant langen Lebenszeiten der jeweiligen Generationen, und noch nachnoachitisch ist die Lebensdauer der späteren Generationen in Gen 11,10ff. P zwar nicht mehr ganz so lang, aber viel länger als die in 6,3 erwähnten 120 Jahre (anders G.J. Wenham 136, der aber auf die Lebensdaten nicht einging).

So kann man sich der Interpretation der kleinen Perikope zuwenden, nun auf einer breiteren Basis. Meine Erklärung wird sich zwar auf eine ausgedehnte exegetische, sehr vielfältig und unterschiedlich nuancierte wissenschaftliche Aufarbeitung beziehen, aber ihnen allen bis auf eine in einem entscheidenden Punkt widersprechen. Wenn ich U. Cassuto 297f recht verstanden habe, plädierte nämlich auch er dafür, dass weder in V.2 ein Delikt noch in V.3 ein „Straf“spruch vorliegt; vielmehr komme die Menschheit allmählich zu ihrem normalen Dasein. In der Tat ist es sachlich unmöglich, dass unsere kleine Perikope von einer Sanktion Gottes an den Menschen handelt.¹⁸ Die Exegeten sind inzwischen zwar einmütig zu dem Schluss gekommen, dass nach den Aussagen von 1-4 die Menschen, schon gar nicht die Menschentöchter, irgendetwas Unrechtes getan haben (anders nur G.J. Wenham 141: die Menschen wussten aus der Tora, dass Mischungen von Unpassendem verboten waren: ergo machten die Töchter sich schuldig, indem sie sich auf die Gottessöhne einließen). Die nach-atl Spätantike hat dies durchaus gemerkt, indem der äthiop. Henoch = 1Henoch, in Kpp.6ff. von einem unheimlichen Engelsturz wegen der Verbindung von Engeln mit Menschenfrauen handelt (3. / 2.Jh.v.Chr., siehe oben). Denn die einzigen, die in 6,1-4 etwas tun, sind die Gottessöhne, die in 1Hen als Engel firmieren. Wenn also überhaupt jemand durch Jahwes Urteilsspruch in V.3 hätte getroffen werden sollen, können es nur die Gottessöhne sein. Dazu gehört viel grundlegender, dass nach vielen atl Grundsatzenerklärungen, besonders gewichtig etwa in Ex 34,6f. am Sinai, Jahwe langmütig, barmherzig, Verbundenheitserweisend, gnädig und zuvorkommend ist für die, die ihn ehren, aber die und nur die nicht schuldlos sein lässt, die Schuld auf sich geladen haben. Siehe auch noch 2Chr 19,7: Bei dem Herrn, unserm Gott, ist kein Unrecht, auch kein Ansehen der Person. Zwar kennt das AT einige wenige Erzählungen, die Gottes Handeln in einem rätselhaften Licht erscheinen lassen, wie die vom Jakobskampf am Jabbok (Gen 32,23ff), von

¹⁸ Siehe Seebass, Genesis I 187-199.

dem tödlichen Angriff auf Mose nach dessen Berufung, Israel aus Ägypten zu führen, in Ex 4,24-26 (Blutbräutigam), von Gottes Befehl an Abraham, seinen Sohn zu opfern (Gen 22) oder von der tödlichen Bedrohung Bileams bei seinem Gang nach Moab trotz vorhergehender Erlaubnis Gottes in Num 22,22ff. Aber stets geht es da um Einzelpersonen, und stets um Personen des Glaubens / der Religion par excellence, um Herausragende der Religion, nie um die Menschheit oder etwa Israel insgesamt. Es passt nicht zum atl Glauben zu behaupten, dass Jahwe gegen schuldlose Menschen, zumal gegen eine hier nicht schuldhaft handelnde Menschheit, eine Sanktion verhängt. Auch L. Ruppert 269 hat erkannt, dass V.3 ein Urteil weder über die Gottessöhne noch über die Menschen fällt, aber daraus den verfehlten Schluss gezogen, dass V.3 deswegen ein Zusatz sein müsse¹⁹ (siehe Näheres unten).

Die Konstruktion, mit der man sich geholfen hat, um an den Menschen etwas Sanktionswürdiges zu finden, lehnte sich an die Paradieserzählung an, wie etwa der überragende J. Wellhausen, Prolegomena 314f. erläuterte (cf. H. Gunkel 57). Er fand in Gen 2f; 6,1-4; 11,1-19 „eine scheue heidnische Stimmung“: Jahwe habe als Gott nicht hoch genug gestanden, um den Erdenbewohnern eine allzu große Annäherung zu gestatten, ja der Gedanke des Neides der Gottheit werde gestreift. Man sieht sofort, dass das Argument aus der Paradieserzählung stammt, wo es um das Sein-Wie-Gott Evas und Adams gegangen war. Aber dies Motiv fehlt hier, und es ist fraglich, ob es sich in 11,1-9 findet.²⁰ Bereits J. Skinner 141 monierte, dass die Theorie Wellhausens u. anderer „lacks plausibility“. Nach V.3 entzieht Jahwe ja den Menschen nicht seinen göttlichen Geist (dies behauptet leider B. Jacob 173-177 gegen eine Fülle atl Belege, siehe unten zu Ruach). Dann gäbe es einen Grund, an ein Bedürfnis der Gottheit denken, sich deutlicher von den Menschen abzusetzen. Vielmehr soll Jahwes Geist nur nicht mehr für immer in den Menschen walten. Das aber ist kaum eine Sanktion an den Menschen – insoweit auch gegen W.H. Schmidt, Mythos 11.

Wenn man jenes Grundbekenntnis auf unsere kleine Erzählung anwendet, bekommt man ein ganz einfaches Ergebnis derart, dass sie Schritt für Schritt zu ihrem Ziel führt. Jahwes Handeln ist offenbar darauf gerichtet, dass die Gottessöhne sich nicht weiterhin Menschenfrauen zur Ehe nehmen. Dies, so besagt V.3, geschah dadurch, dass Jahwe den Unterschied zwischen den Gottessöhnen und den Menschen unüberwindbar groß machte. Hatten die Gottessöhne, als zur Welt Gottes gehörig, Teil am ewigen Leben

¹⁹ Auch Witte, Urgeschichte 65ff plädiert passim für die Einheitlichkeit von 6,1-4, freilich auf der Basis seiner Spätdatierung.

²⁰ In „Genesis I“ 269-288 habe ich mich dagegen entschieden und folgte insoweit Jacob, Buch 297-304.

Jahwes, an dessen Unbegrenztheit im Verhältnis zu allem Geschaffenen, so musste Jahwe nur die Unbegrenztheit – und nun wird die Wortwahl wichtig – nicht so sehr des menschlichen Lebens als die Unbegrenztheit seines Geist-wirkens in den Menschen aufheben. Ruach heißt ja gelegentlich auch so etwas wie Charisma, und ich ersetze Charisma hier einmal spielerisch mit dem davon abgeleiteten Charme. Die Menschen hatten einst unbegrenzt göttlichen Charme, und mit diesem Charme, diesem Geist,²¹ waren die Menschentöchter für die Gottessöhne eine bleibende Versuchung. Indem Gott die Wirkung seines Lebensgeistes in den Menschen auf 120 Jahre begrenzte, erzielte er eine hinreichende Distanz für die Gottessöhne, so dass diese nicht mehr in Versuchung gerieten. Es wurde damit den Gottessöhnen die Möglichkeit von Ehen mit Menschentöchtern entzogen. De facto starben ja viele verheiratete Frauen zu atl Zeit in ihren zwanziger Jahren (siehe unten), gefährdet besonders ringsum Geburten. Gen 6,1-4 ist demnach keine Dublette oder Parallele zur Paradieserzählung, wie dies J. Wellhausen, Prolegomena 323f.; A. Dillmann 117, ja sogar schon W.M.L. deWette in seiner Einleitung (belegt bei A. Dillmann 117) und viele andere vertraten. Man beachte umgekehrt, dass 120 Jahre nach alttestamentlicher Selbstaussage jedenfalls eine weit über die übliche Lebenszeit hinausgehende Lebensspanne bedeutete. Was Jahwe hier den Menschen verordnet, ist offenbar ganz und gar nicht ungnädig oder strafähnlich, weil nach Ps 90 ja siebzig Jahre Lebenszeit schon viel bedeuteten und achtzig Jahre kaum noch erreicht werden konnten. V.3b sagt in diesem Zusammenhang treffend: Die Menschen sind „Fleisch“, also als *conditio humana* der Vergänglichkeit zuzuordnen, (altisraelitisch wohl nicht der Sünde)²². Man sollte daher nicht mit H. Gunkel 57 sagen: Die Menschen *verdienten* nicht, ewig zu leben, weil sie Fleisch sind. Vielmehr ist immerwährendes Leben schlicht nicht ihre Natur. Dies, so scheint mir, ist die Logik von V.1-3: Jahwe begnügte sich damit, den Abstand von Mensch und Gottessöhnen durch die *conditio humana* „Fleisch“ groß genug sein zu lassen, um weitere eheliche Gemeinschaften der Gottessöhne mit ihnen zu verhindern. Es sind die Gottessöhne, die etwas entzogen bekamen, während Jahwe den Menschen immer noch mehr gewährte, als sie in atl Zeit normalerweise erwarteten. Ähnlich urteilte schon J. Skinner 139f: Es entstand durch jene Ehen eine Unordnung, die Jahwe einschränkte („checked“).

²¹ Ich bin durchaus einverstanden mit der Übersetzung „Lebensgeist“ von Witte, Urgeschichte 67 Anm.71, der mein Spiel mit dem Wort „Charisma“ nicht billigte. Mit Wolff, Anthropologie, *passim*, lese ich wesentliche Wörter stereometrisch oder perspektivisch und denke hier nicht an ein Charisma wie das der Retter Israels.

²² Siehe Bratsiotis, בָּשָׂר 850-863; Wolff, Anthropologie 49-56 (unrichtig meines Erachtens je die abschließende Behauptung der Sündhaftigkeit als Folge).

Nach einer Berechnung von L. Köhler²³ 30.32 erreichten Männer ein Durchschnittsalter von 47 bis 48 Jahren und eine mittlere Lebenserwartung von 60 Jahren, bei Frauen jeweils weniger. Aber selbst in hellenistisch-römischer Zeit, als die Medizin bedeutend weiter entwickelt war, war das Durchschnittsalter von Frauen nach Ausweis von Grabsteinen, die sich nur Bessergestellte leisten konnten, bei etwas über 27 Jahren.²⁴ *Gen 6,1-4 ist keine Urgeschichte von Schuld und Strafe (so C. Westermann²⁵) und nicht eine ständig anwachsender Schuld (so G. v. Rad²⁶), sondern eine der Überschätzung des Menschen durch die Umgebung Gottes und eine der göttlichen Notwendigkeit, das rechte Maß für die Menschen einzuführen.*

Zur Vertiefung ist hier ein kleiner Exkurs über das Konzept der Ruach angebracht.²⁷ Die Ruach hat zwei Hauptbedeutungen. Von den ca. 380 Belegen meinen etwa ein Drittel den Wind, nach H.W. Wolff (siehe Anm.36) urtümlich so etwas wie den Windstoß, den Atemstoß Gottes, wenn auch selten den Sturm. In der Weisheit kann man hören, das menschliche Leben sei nur Ruach, Wind, wenn es nicht wie bei Kohelet geradezu als Nichtigkeit, nichtiger Hauch zu verstehen ist. Ca. zwei Drittel der Belege aber meinen den Atem, den Geist, das Leben. Bei den großen Propheten findet man selten oder nie eine Berufung auf Jahwes Ruach, erst in späteren Texten ist das anders. Berühmt ist vor allem die Weissagung von Joel 3, nach der die Knechte und die Mägde Israels – man beachte das Einbeziehen der Frauen – am Ende der Tage von Jahwes Geist erfasst werden und alle weissagen. Da ist Ruach so etwas wie das prophetische Charisma. Jedoch weist Ruach in der großen Mehrheit seiner Belege perspektivisch wohl am ehesten zu so etwas wie geistige Beweglichkeit und die Frische menschlichen Wesens. Ein Mensch ohne Ruach ist daher ein sterbender. – Oben habe ich von der Bedeutung „Charisma“ Gebrauch gemacht. Dies kann man sicher nur, wenn man diese Bedeutung perspektivisch in Bezug auf alle anderen Bedeutungen verwendet. Ein Vergleich mag aber helfen, Ruach treffend einzuordnen: Während *nāpāsch* als Ein- und Ausatmen das vitale Ich, die Vitalität selbst, das Verhältnis zu sich selbst und so das Individuum be-

²³ Köhler, Mensch 30.32.

²⁴ Siehe Mayer, Frau 93. Mayer, Frau 93-97 wies 130 Grabsteine nach und errechnete eine Kindersterblichkeit (0-11 J.) von 24,6 %, eine der gebärfähigen Frauen (12-40 J.) von 53,8 %, die der Frauen über 60 J. von 10 % und fand als höchstes Alter 96 J.

²⁵ Genesis 49f. Westermann postuliert Genesis 49f und öfter, dass ursprünglich mit Sicherheit anstelle von V.3 eine Strafbestimmung gestanden habe.

²⁶ Siehe etwa von Rad, Theologie 167-174.

²⁷ Dazu gibt es viel gute Literatur. Ich nenne nur Wolff, Anthropologie 57ff (siehe Anm.31); Albertz / Westermann, ׀׀׀; Tengström / Fabry, ׀׀׀.

zeichnet,²⁸ meint Ruach die erkennbare Lebendigkeit, eben auch bis dahin, dass menschliches Leben nicht mehr ist als ein Hauch. Hier in Gen 6,3 ist es sichtlich eine Auszeichnung, keinesfalls etwas Prophetisches, nicht ausgesprochen Vitalität, nicht ausgesprochen Verstand und Wille wie das Wort *leb* „Herz“, sondern charmante Lebendigkeit.

Zurück zur Deutung von 6,1-3! Man muß ja noch die Frage beantworten: gibt es denn nicht gerade in der Urgeschichte das Konzept ewigen Lebens für die von Gott geschaffene Menschheit? Hatte Gott nicht gerade nach dem sog. Sündenfall den Zugang zum ewigen Leben versperrt und ihr den Tod als die in ihrem Leben erfahrene Macht zugewiesen? Ist dann 6,1-4 so etwas wie eine Dublette zu 2,4b-3,24, der Paradieserzählung, insofern als eben auch hier Ewigkeit genommen wird? Sie ist keine Dublette, da über die Lebenszeit von Adam und Eva, Kain, Seth und Enosch kein Wort verloren wird. 6,1-4 kommt es, wie sich zeigen ließ, nach seiner eigenen Aussage nicht unmittelbar auf die Begrenzung der Lebenszeit, sondern auf die Begrenzung der Geistbegabung durch Jahwe an, die durch eine verkürzte Lebenszeit von 120 Jahren bewirkt wird. Dass dies für den atl Menschen als eine Sanktion erschienen ist und nicht einfach als *conditio humana*, ist, wie o. gesehen, unwahrscheinlich. Es klingt doch eher sehr nüchtern und realitätsnah, wenn es Jes 40,6 heißt, alles Fleisch sei wie Gras und all seine Schönheit wie des Grases Blume. Dem tritt ja nur entgegen: Aber Jahwes Wort steht auf in Ewigkeit. Die atl Menschen haben sich am ehesten in der Kette der Generationen wiedergefunden, weil in ihr auch ein früher Tod wie der vieler Kinder geborgen blieb. Es kam eben darauf an, in eine Kette von Vätern zu Söhnen, Enkeln, Urenkeln usw. zu gehören, bei Frauen zu der jeweiligen Familie ihrer Heiraten. Da man etwa ganz wenig über den Kindstod hört, hat man auch diesen wohl als Teil der *conditio humana* genommen. Dass also menschliches Leben auf 120 Jahre begrenzt wurde, ist nicht als (Strafe oder) Sanktion für die nichtschuldige Menschheit empfunden worden, sondern als eine Begrenzung für die Gottessöhne. Es war dies schon vor der Sintflut ein Schritt zur Annäherung an das seinerzeit geläufige Menschsein, von dem eine anscheinend über viele antike Völker hinweg gemeinsame Annahme besagte, dass die Ursprünge großartiger und kräftiger waren als das Spätere. Ich würde gern noch weitergehen und darauf hinweisen, dass das Konzept eines Lebens nach dem Tode, also ewiges Leben, erst in den Verfolgungszeiten des 2.Jh.s v. Chr. akut wurde, als viele tief Gläubige, aufrechte Verehrer Jahwes auf das Niederträchtigste gefoltert und umgebracht wurden (siehe 2Makk 7), und dann ist es nicht ein langes, sondern ein transzendent neues Leben bei Gott.²⁹

²⁸ Siehe Seebass, שֶׁחַיִּי.

²⁹ Siehe etwa Görg, Auferstehung 199f.

Es bleibt noch, V.4 zu dem gewonnenen Bild hinzuzufügen. Offenkundig setzt sich V.4 von V.1-3 ab, indem sein Anfang mit einem neuen Thema aufwartet, nämlich dem der Riesen / Nefilim. Erst die Fortsetzung in V.4 kommt auf ein Motiv der vorhergehenden Erzählung zurück, das offen geblieben war: Aus den Ehen der Gottessöhne hatten ja Kinder entspringen müssen. Sie werden jetzt lediglich in einem Nebensatz erwähnt, um sie gemeinsam mit den Riesen als die Helden der Vorzeit, als Männer von Namen, zu präsentieren. Die Ausleger haben hier so etwas wie ein antiquarische Notiz erkannt. In der Tradition des Alten Orients und Griechenlands hat es solche Gestalten von Ansehen, also Heldengestalten, gegeben. V.4 scheint zwei Ansichten damit zu verbinden. 1. Es sollten die Nachkommen aus den Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern auf jeden Fall vorkommen, aber als Angehörige einer Phase der Menschheitsgeschichte, die längst passé war – wie eben die Nefilim, die gefallenen Riesen in ihren Gräbern, die atl nur Num 13,33 bezeugt (die Emendation von „Gefallene“ zu *n^efilim* in Ez 32,27 meidet man inzwischen m.R.) und die selbst keine Nachfahren der Gottessöhne sein sollten. Wie in den genannten alten Kulturen schien es selbstverständlich, dass es eine Vorzeit gab, in der leuchtende, bedeutende Figuren wirkten, sowohl in einem vorbildlichen wie in einem negativen Sinne. 2. In diesem Rahmen fielen die Nachkommen der Gottessöhne nicht als göttlich, sondern nur als ungewöhnlich, herausragend, z. T. vorbildlich, zum Teil abschreckend auf. Der Erzähler hat es vermieden, Namen zu nennen. Er entmythologisiert wohl indirekt, weil manche der international bekannten Namen wie etwa Gilgamesch als Halb-Gott, Halb-Mensch firmierten. Er redet von einer Menschheitsphase, die aufgrund eines Gottesurteils als abgeschlossen gelten konnte, größtenteils seit der Sintflut. Denn was blieb und was bleiben sollte, das war das Gottesurteil selbst, das der Umgebung Gottes ihre Grenze und den Menschen ihr Maß gab, mit dem sie gut leben konnten. Unsere kleine Erzählung hat so auf andere Weise einer entsprechenden mythischen Tendenz entgegengewirkt, dargestellt an einer Gruppe nicht hochrangiger Götter, die Jahwes Umgebung bildeten. Während Jahwe im Rahmen unserer Erzählung wohl als nicht-sexuell gedacht ist, sind die Gottessöhne als seine Umgebung wie göttliche Wesen überall in Israels Umwelt sexuelle Wesen. Sie bleiben Gottwesen – Jahwe hat sie ja nicht verworfen. Es würde die Sache wohl kaum treffen, hier eine monotheistische Tendenz zu vermuten. Aber dass Jahwe als der Schöpfer der Welt von Gen 2,4b-3,24 der wahrhaft als Gott Handelnde sein sollte, scheint mir unverkennbar.

Es bleiben noch zwei Arbeitsgänge zu leisten, nämlich die Datierung unserer Perikope und die Erklärung für ihre gegenwärtige Stellung im Kontext. Zunächst zur Datierung! Zumindest von einer Erkenntnis darf man

ausgehen. Die Perikope muss älter sein als P, da P noch nach der Sintflut höhere Lebensdaten erwähnt als 120 Jahre, für Abraham etwa 175, für Isaak 180, für Jakob 147 Jahre.³⁰ Das führt zu einer Zeit vor der 2. Hälfte des 6. Jh.s v. Chr., also vor P. Die Anknüpfung unserer Perikope an Gen 4,17-26 legt ebenfalls ein höheres Datum nahe. Man ist sich freilich in der Wissenschaft nicht einig, wie man insbesondere die Seth-Generalogie datieren soll (4,25f.). Wie andere habe ich dafür den inzwischen heftig umstrittenen Jahwisten vorgeschlagen,³¹ den ich in die 1. Hälfte des 8. Jh.s datiere³² – mein Kollege W.H. Schmidt, Einführung 76ff datiert ihn bekanntlich in die 2. Hälfte des 10. Jh.s. Es gibt auch die Meinung, der sog. Jehowist, also eine Jahwist und Elohist vereinigende Schicht mit Hinzufügung einiger eigener Stoffe, aus dem 7. Jh. v. Chr. sei der Urheber, ohne dass ich darauf hier eingehen möchte. Stattdessen erinnere ich daran, dass der große Martin Noth (256) den Jahwisten dadurch charakterisierte, er habe im Tetrateuch wohl das Gehaltvollste an Erzählung beigetragen hat. Das ist auch in Gen 6,1-4 geschehen.

Sachlich und gewiss auch theologisch noch wichtiger dürfte die Frage nach dem Sinn der Einordnung unmittelbar vor der Sintfluterzählung sein, zu der sie gewiss nicht dadurch hinleitet, dass sie Negatives zur Menschheit zu sagen weiß (so mit H. Gunkel 59 u.a. gegen L. Ruppert 267-269, dessen Begründung mit der gemeinsamen Wendung „auf der Oberfläche der Erde“ in V.1a.7 viel zu schwach ist). Im Gegenteil, die Erzählung setzt ein mit einer Eloge des weiblichen Teils der Menschheit. Wohl gemerkt, V.2 hebt nicht auf Schönheit und glamour ab, wie das in unserer ein wenig langweilig gewordenen Gesellschaft üblich wäre, sondern auf gute Partnerschaft, gutes Miteinander, gute Solidarität. Unter feministischem Aspekt ist die Eloge wohl problematisch, weil sie von einem dezidiert androzentrischen Standpunkt aus gedacht ist. Aber es darf dabei bleiben, dass Gen 6,1-4 jedenfalls nicht sozusagen geschäftsmäßig über Menschentöchter redet, sondern mit der Achtung, die lebenslange Ehen erfordern. Vor allem ergeht keine Sanktion Gottes an der Menschheit, an den Menschen, Frauen und Männern, Söhnen und Töchtern. Es wird den Menschen, Söhnen und Töchtern, nicht Gottes Geist genommen, der Geist der Lebendigkeit und der Initiative. Es wird nur die Zeit solcher Lebendigkeit begrenzt. Dies mag manche / mancher immer noch als strafähnlich empfinden. Aber im Zusammenhang des alttestamentlichen Menschenbildes kann man das nicht durchhalten, weil dieses nie vergaß, dass der Mensch Fleisch, also vergänglich ist. Die

³⁰ Gegen unter anderem Witte, Urgeschichte 65ff und öfter.

³¹ Ich freue mich hierzu über die Übereinstimmung mit Oeming, Sünde 34-50.

³² Seebass, Genesis I, 34f; weiteres folgt nach Abschluss meiner Kommentierung des Buches Numeri.

von Jahwe avisierten 120 Jahre sind, gemessen an den 80 Jahren von Ps 90, immer noch 150 % statt 100 %.

Kompositorisch steht unsere Perikope zwischen der Hinführung zur Generation Noachs und seiner Söhne in Gen 5 nach Einführung einer von den Kainiten unterschiedenen Menschheitslinie in 4,17-26 und der Sintflut z.Z. Noachs. So dürfte 6,1-4 wohl die Fortsetzung von 4,25f. sein, wo aus Adam und Eva Seth hervorgeht, der Enosch „Menschheit“ zum Sohne hat, zu dem, sehr passend im Blick auf die Rolle Jahwes in 6,1-4, Jahwes erste kultische Verehrung notiert wird. Mir scheint, dass unsere Perikope ein Gegenbild zu der tief bekümmerten Urteilsfindung Jahwes für die Sintflut bildet: „Jahwe sah, dass riesengroß war das Übel der Menschheit auf der Erde und alles Gebilde der Planungen ihres Herzens nur böse war allezeit. Da reute es Jahwe, dass er die Menschheit gemacht hatte, und er empfand Schmerzen in seinem Herzen, d.h. in seinem Verstand und Wollen.“ (6,6f.) 6,1-4 zeigt: Jahwe hatte die Menschheit anfangs zu schön leben lassen, trotz der Vertreibung aus dem Garten seiner Nähe. Er hat sie aber auch danach noch gut leben lassen, indem er ihre Lebenszeit auf 120 Jahre begrenzte – nun unangefochten durch Intermezzi der Gottessöhne. In 6,3 ergeht ein Urteil, das eine Vermischung mit der Welt des Göttlichen beendet, aber den Menschen weder Gottes Geist nimmt noch den tatsächlich geringeren, eben normalen Zustand der atl Menschen verunglimpft. Dem kontrastiert das Urteil der Sintflut, das, wie man längst gesehen hat, erzählerisch nicht vorbereitet, sondern als eine anthropologische Einsicht schlicht vorausgesetzt wird. Gen 6,1-4 wahrt, dass Jahwe ganz und gar nicht übelwollend war, ehe er sich vor der Sintflut von anderem überzeigte. Vielmehr gab es dann (und gibt es noch immer) eine menschliche Wirklichkeit, die die Sintflut rechtfertigt.

Gen 6,1-4 erscheint so als ein theologischer Vorspann vor der Sintfluterzählung, der Jahwes Wohlgesonnenheit für seine Menschheit demonstriert. Die Menschheitsgeschichte kann belegen, wie richtig es war, Göttliches und Menschliches zu trennen. Ist doch selten Schlimmeres in der Menschheitsgeschichte angerichtet worden als dadurch, dass Menschen und Mächte sich vergöttlichten. Das besagt zwar Gen 6,1-4 nicht, aber es kann dahin wohl ausgezogen werden. Damit ist der zweite Teil meiner Überschrift eingelöst: Es ging und geht um das rechte Maß für die Menschen und für die Gottessöhne.

Summary

This essay tries to show that Gen 6,1-4 is not a tradition of God's punishment on the humanity and not the ending of eternal life of humanity as in Gen 3,22-24, but a tradition of a borderline for the sons of God not to mix with humanity and the

introduction into a normal human lifetime granting 120 years as a gift transcending what Ps 90 saw as normal (70-80 years).

Zusammenfassung

Dieser Beitrag möchte zeigen, dass Gen 6,1-4 nicht von einer Strafe oder Sanktion Gottes an der Menschheit redet und auch nicht von einer Beendigung ewigen Lebens wie in Gen 3,22-24, sondern von einer Grenze, die Gott den Gottessöhnen setzte, damit sie sich nicht mehr mit Menschen vermischten, und von dem menschlichen Maß einer Lebenszeit, das die in Ps 90 angedeutete Normaldauer von 70-80 Jahren zuvorkommend übersteigt.

Bibliographie

- Albertz, R. / Westermann, C., ריח, in: THAT II, 1975, 726-753.
- Barth, K., Kirchliche Dogmatik II/2, ⁴1959.
- Bratsiotis, N.P., בְּשֵׁר, in: ThWAT I, 1973, 850-863.
- Cassuto, U., Commentary on Genesis I, Jerusalem 1961.
- Dillmann, A., Die Genesis (KEH), ⁵1886.
- Görg, M., Auferstehung, in: NBL I, 1991, 199f.
- Gunkel, H., Genesis ⁶1964 (mit Vorwort zur 3.Aufl., 1910).
- Herrmann, W., Die Gottessöhne: ZRGG 12 (1960) 242-251.
- Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, 1934 (= Nachdruck o. J).
- Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: Koch, K., Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125), Darmstadt 1972, 130-180.
- Köhler, L., Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Darmstadt 1953 (= Nachdruck 1980).
- Loretz, O., Ugarit und die Bibel, Darmstadt 1990.
- Mayer, G., Die jüdische Frau der hellenistisch-römischen Zeit, Stuttgart u.a. 1987.
- Muraoka, T. / Jouon, P., A Grammar of Biblical Hebrew I. (Subsidia biblica 14/I), Rom 1993.
- Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
- Oeming, M., Sünde als Verhängnis. Gen 6,1-4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten: TThZ 102 (1993) 34-50.
- Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments I, München ⁷1978.
- Ruppert, L., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (fzb), 1992.
- Schmidt, W.H., Einführung in das Alte Testament, Berlin ⁵1995.
- Schmidt, W.H., Mythos im Alten Testament: EvTh 27 (1967) 237-254.
- Seebass, H., נִבְּשׁ, in: ThWAT V 1986, 531-555.
- Seebass, H., Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Seebass, H., Genesis II/1. Vätergeschichte (11,37-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Seebass, H., נִבְּל, in: ThWAT V 1986, 521-531.
- Skinner, J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, Edinburgh ²1930.

- Soggin, J.A., Das Buch Genesis, Darmstadt 1997.
Speiser, E.A., Genesis (AncB I), New York 1964.
Strauß, H., Hiob (BK XV/2), Neukirchen 2000, 358f.
Tengström, S. / Fabry, H.-J., ךוה, in: ThWAT 7 1993, 385-425.
Uhlig, S., Das äthiopische Henochbuch (SHRZ V/6), Gütersloh (1984).
Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1927 = Nachdruck 1981.
Wenham, G.J., Genesis 1-15 (WBC 1), 1987.
Westermann, C., Genesis (BK I) 1974.
Westermann, C., Theologie des Alten Testaments I, Neukirchen, ⁷1978.
Witte, M., Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265, Berlin / New York 1998.
Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testaments, München ⁴1973.
Zimmerli, W., Ezechiel (BK XIII/2), Neukirchen 1969.

Prof. Dr. Horst Seebass
Ev.-theol. Fakultät
Rhein.Friedr.-Wilh.-Universität
Am Hof 1
53113 Bonn
Deutschland
E-Mail: h.seebass@t-online.de