

Zu Gen 3 17—19.

Von Privatdozent Lic. Edwin Albert in Königsberg i. Pr.

I. Der Tod eine Strafe der Sünde?

Zu allen Zeiten ist in der christlichen Kirche Gen 3 als Grundstelle für die Lehre: „der Tod ist der Sünde Sold“ verwendet worden und zwar, wie man wohl sagen darf, nur deswegen, weil Paulus in Röm 5 und 1 Kor 15 jene Erzählung aus der Genesis so erklärt hat. Erst seit SCHLEIERMACHER ist diese Lehre mehrfach bestritten worden, aber jene paulinische Auslegung von Gen 3 ist geblieben; so lesen wir z. B. bei KAFTAN¹: „Die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfall Gen 3 will die Entstehung von Übel und leiblichem Tod erklären: beides ist ihr zufolge als Strafe der ersten Sünde in die Welt gekommen.“ Ja, es findet sich hier sogar die Behauptung: „Die damit ausgesprochene grundsätzliche Beurteilung des Übels (und Todes) als Strafe der Sünde ist allgemein biblisch“ (S. 286). Ähnlich in andern Dogmatiken. Und auf Grund dieser Auslegung von Gen 3 gilt die Röm 5 und 1 Kor 15 sich findende Lehre: „der Tod ist der Sünde Sold“ in der Praxis noch mehr oder weniger überall. Den Kindern in der Schule wird es eingeprägt, daß wir alle wegen jener Übertretung Adams dem leiblichen Tode anheimfallen und dieselbe Lehre gilt in unserer Kirche, wie uns ein Blick in die Formeln und Gebete unserer Begräbnisagende zeigt.

Auch die alttestamentlichen Ausleger vertreten zum größten Teil diese Deutung von Gen 3. Unter den neueren Darstellungen der Theologie des AT findet sich, soweit ich gesehen habe, nur bei STADE und MARTI eine andere Deutung: „Unbekannt ist der Gedanke, daß der Tod die Strafe der Sünde sei, was man mit Unrecht aus Gen 2 3 schließt. Er ist der natürliche Ausgang des menschlichen Lebens, die Folge davon, daß der Mensch Fleisch, nach Gen 3 19 die Folge davon, daß er aus Erdenstaub geschaffen ist.“² Ähnlich führt MARTI aus: „Der Tod ist das

¹ KAFTAN: Dogmatik 3. und 4. Aufl. 1901. S. 286.

² STADE: Biblische Theologie des AT. 1905. S. 202 Anm. 1.
Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 33. 1913.

unvermeidliche Ziel des menschlichen Daseins und zwar ist er das nicht erst infolge und als Strafe der Sünde (vgl. Jes 40 6 ff.). Es ist des Menschen Wesen von Anfang an. Auch Gen 2 17 verglichen mit 3 16 ff. lehrt nicht, daß es die Anschauung der Hebräer gewesen wäre, der Mensch sei durch die Sünde seiner Unsterblichkeit verlustig gegangen.^{1 2}

Das sind aber nur kurze Behauptungen ohne jede Begründung und ihnen stehen gegenüber die ausführlicheren Erklärungen von Gen 2 und 3 in paulinischem Sinne in sämtlichen neueren Kommentaren (STRACK, DILMANN, HOLZINGER, GUNKEL) und auch in der für die Auslegung von Gen I—II so wichtigen „biblischen Urgeschichte“ von BUDE 1883 S. 46 f.³

Trotz der Übereinstimmung in dieser Frage in den genannten neueren Erklärungen zur Genesis soll hier untersucht werden, ob wirklich in Gen 2 und 3 der Tod als der Sünde Sold ausgesprochen ist.

Da man für die Auslegung von 3 19 fast stets auf 2 17 verweist, müssen wir diese Stelle mit in unsere Betrachtung ziehen und da mehrfach sogar noch 2 7 zum Beweise der oben genannten Lehre verwendet wird, müssen wir von 2 7 ausgehen.

Gott bildet danach den Menschen aus עָפָר von der אֲדָמָה und dann heißt es: וַיִּפֹּחַ בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. BUDE⁴ geht zur Erklärung von 2 7 von 3 19 aus und sagt S. 61: „Wenn nach seinem (des Menschen) Falle bestimmt wird, daß er nicht auf ewig leben soll, so ist vorausgesetzt, daß er mit der Bestimmung oder mindestens mit der Möglichkeit ewigen Lebens geschaffen war. Das entspricht völlig der Grundanschauung der Paradiesesgeschichte. Vermöge des in seine Nase gehauchten Gottesodems lebt der Mensch und muß solange leben, als dieser Odem in ihm ist. An sich kann derselbe nicht vergänglich sein, nur an Gottes Willen liegt es, wie lange er ihn im Menschen lassen will. Da-

¹ MARTI: Geschichte der israelitischen Religion. 5. Aufl. 1907. S. 213.

² Unverständlich ist mir die Ausführung von H. SCHULTZ: „Der Mensch ist ein animalisches Wesen wie alle rings um ihn. Und auch nach der Anschauung bei B [J] erscheint es als etwas, was den Menschen, rein nach seiner natürlichen Seite betrachtet, selbstverständlich betreffen müßte, daß er nach Vollendung seines Einzellebens zu dem Staube zurückkehren würde, aus dem er genommen ist, daß der Geist Gottes, welcher ihn belebt, ihm wie den andern irdischen Einzelgestalten entzogen würde.“ Aber dann fährt SCHULTZ fort: „Denn der Tod ist in dieser Erzählung zwar eine Strafe der Sünde, . . .“ (Alttestamentliche Theologie 1889. S. 634). Also erst ist der Tod der natürliche Abschluß des Lebens und dann ist er als Strafe der Sünde eingetreten!

³ Ferner bei E. KAUTZSCH: Biblische Theologie des Alten Testaments 1911, S. 177.

⁴ BUDE: Die biblische Urgeschichte 1883.

mit ist Anlage zur Unsterblichkeit gegeben, solange nicht Gott durch einen allgemeinen Widerruf das Gegenteil festsetzt.“

Einiges daran ist richtig: Gott bestimmt den Anfang und das Ende des Lebens für den Menschen dadurch, daß er ihm die נְשֵׁמַת הַיִּים gibt bzw. nimmt. Aber gegen diese Behauptung BUDDER, daß hiermit die Anlage zur Unsterblichkeit gegeben sei, bemerkt schon DILLMANN¹ S. 54: „Aus dieser Einhauchung leitet Verfasser hier bloß ab, daß der Mensch zu einer lebendigen Seele wurde, was die Tiere auch sind (1 20 f. 24; auch in den Tieren ist רִיחַ הַיִּים 6 17 7 15 oder נְשֵׁמַת הַיִּים 7 22, und leben auch sie durch Gottes רִיחַ oder נְשֵׁמַת 1 34 14 Ps 104 30).“ DILLMANN gibt hiermit also zu, daß zunächst animalisches Leben gemeint sei und der Mensch hierin völlig den Tieren gleiche. Doch dann fährt DILLMANN fort: „Aber damit ist nicht gesagt, daß mit dem bloßen (animalischen) Leben die Kraft des mitgeteilten göttlichen Hauches erschöpft sei. Vielmehr, da der Verfasser nur vom Menschen, nicht aber von den Tieren (2 19) die Einhauchung durch Gott aussagt, so scheint, daß in derselben der spezifische Vorzug des Menschen vor dem Tier (dasselbe, was bei A Ebenbild Gottes heißt) bestehen soll, das heißt, daß mit dieser, dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mitteilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes, gemeint ist.“ Dagegen macht HOLZINGER² S. 25 mit Recht geltend, daß diese Deutung wegen des Gebrauches von נְשֵׁמַת הַיִּים in 7 22 unmöglich ist und daß auch aus dem Folgenden, wonach Gott die Tiere als Genossen der Menschen schafft, sich kein solcher Unterschied zwischen Mensch und Tier herauslesen läßt. Ebenso betont auch GUNKEL³ S. 6 f., daß hier nur die Tatsache des Lebens erklärt werden soll und jeder andere Gedanke der Erzählung fern liege. Und BUDDER gibt S. 61 f. auch zu, daß Gottes Odem auch in den Tieren ist und ihr Leben ebenfalls von Gottes Willen abhängt.

Also ist hinsichtlich der Lebensdauer — ob ewiges oder zeitlich begrenztes Leben — zwischen Mensch und Tier vom Verfasser kein Unterschied beabsichtigt.

Wenn DILLMANN darin, daß die Schöpfung der Tiere so kurz erzählt wird, die des Menschen dagegen so eingehend und hier speziell die Einhauchung des Lebensodem, durch Gott ausgesagt wird, einen

¹ DILLMANN: Die Genesis. 6. Aufl. 1892.

² HOLZINGER: Die Genesis 1898, in MARTIS KHC.

³ GUNKEL: Die Genesis. 3. Aufl. 1910 in NOWACKS HK.

Unterschied zwischen dem Wesen des Menschen und dem der Tiere enthalten sieht, so wird diese Behauptung hinfällig, wenn man bedenkt, daß bei der Schöpfung des Weibes ja auch nicht das Geringste von einer Einhauchung des göttlichen Lebensodems erzählt, sondern nur die Bildung des Körpers berichtet wird; oder DILLMANN müßte danach denselben Unterschied wie zwischen Mensch und Tier auch zwischen Mann und Weib konstruieren.

Also in der Schilderung von der Schöpfung des Menschen 27 ist nichts von einer Anlage zur Unsterblichkeit enthalten. Nach der Meinung des Verfassers, besonders wenn noch 7 22 berücksichtigt wird, besteht hinsichtlich der נֶפֶשׁ הַחַיָּה und des dadurch bedingten Lebens kein Unterschied zwischen Mensch und Tier. Diese sollten eine עֹזר כְּנַגְדּוֹ sein, eine „Hilfe, die ihm entspricht“; sie sind also als Genossen des Menschen gedacht, daher auch im übrigen ihm völlig gleich¹; das war allerdings eine mißglückte Schöpfung; die Absicht, die ihr zugrunde lag, kam erst beim zweiten Male wirklich zur Ausführung.

In 2 17 erhält der Mensch die Erlaubnis, von allen Bäumen im Garten zu essen; jedoch werden die Früchte eines Baumes ihm streng verboten (welcher Baum gemeint ist, hat für diese Betrachtung keine Bedeutung). Das Verbot wird besonders nachdrücklich eingeschärft durch die Drohung: : תָּמוּת מוֹת מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת : אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת : denn an dem Tage, wo du davon issest, wirst du bestimmt sterben. Als die ersten Menschen dann aber doch von der verbotenen Frucht genascht haben, sterben sie bekanntlich nicht an dem Tage der Übertretung des Gebotes. Diese Drohung hat Gott also nicht gehalten, und es ist auffallend, daß die Schlange das Verbot und die Drohung auch gleich richtig erkannt und beurteilt hat, 3 4f.: לֹא מוֹת : תָּמוּת : כִּי יֵרַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים יֵרַע : טוב וְרָע : Gott hat, da die Menschen nicht sofort sterben, diese also nur schrecken wollen mit dem Tode, um sie so nachdrücklich wie nur möglich im Gehorsam zu erhalten. Daß das noch kein Schrecken sein konnte, da der Tod ja noch etwas ganz Unbekanntes war, darum kümmert sich der Mythos nicht.

Um nun diesen Widerspruch zwischen dem tatsächlichen Ergehen der Menschen nach dem Genuß der verbotenen Frucht und der Drohung Gottes in 2 17 zu beseitigen, sehen sich die Ausleger zu einer anderen Übersetzung und Erklärung genötigt.

¹ Auch jener bedeutsame Unterschied, die Erkenntnis von gut und böse, fehlt ja vorläufig noch.

STRACK¹ übersetzt zwar auch S. 9: „Denn an dem Tage, da du von ihm issest, wirst du gewißlich sterben“, bemerkt aber gar nicht den Widerspruch, sondern notiert nur kurz zu dem Fluch in 3 19: „wie 2 17 angedroht“. Alle anderen Ausleger dagegen sehen die Schwierigkeit und bemühen sich sie zu beseitigen. DILLMANN erklärt a. a. O. S. 65: „Am Tage deines Essens, das heißt wie der Erfolg zeigt, nicht: am selben Tag, sondern: wann (v. 4^b) du davon issest, wirst du sicherlich sterben.“ Die Bedeutung von ם״ב wird hier also erschlossen aus dem Folgenden, damit Gott doch nicht als Lügner dasteht. DILLMANN übersetzt ם״ב als wann, also eine ganz allgemeine Zeitbestimmung und verweist zur Berechtigung dieser Übersetzung auf 2 4^b. Auch HOLZINGER geht a. a. O. S. 28 auf diese Stelle zurück und übersetzt sobald, wenn. GUNKEL a. a. O. S. 10: „Denn am Tage, wo du davon issest, mußt du des Todes sterben.“ Er erklärt hierzu: „Die Worte können so verstanden werden, daß die Früchte selbst giftig sind, aber auch so — was dem Wortlaut nach ferner liegt, aber wohl von unserem Erzähler gemeint ist —, daß Gott die Übertretung mit dem Tode bestrafen will.“ Den so entstehenden Widerspruch zu dem Folgenden hätte der Verfasser, so meint GUNKEL, gar nicht bemerkt; „darauf hingewiesen, würde er vielleicht erklärt haben, das Wort habe Gott später „gereut“; ja, der Verfasser wird eine besondere Barmherzigkeit Gottes darin gesehen haben, daß er nachher das Wort nicht in Erfüllung gehen ließ.“

Unter den bisher genannten Erklärern ist GUNKEL also der einzige mit dieser Übersetzung von ם״ב, die von den andern bestritten wird.

Welche Übersetzung von ם״ב ist nun hier die richtigere oder sogar die allein richtige? DILLMANN und HOLZINGER verweisen also auf 2 4^b, eine Übersetzung, die in v. 17 eine Abschwächung bedeutet, die wichtige Folgerungen für die ganze Erklärung nach sich zieht. Wir müssen darum genau zusehen, welche Möglichkeiten zur Übersetzung von ם״ב hier vorliegen.

GESENIUS-BUHL, 14. Aufl. gibt an: ם״ב mit folg. Inf. an dem Tage, wo etwas geschieht Gen 2 18, aber meistens bloß: zu der Zeit, wo = wann Gen 2 17 Ex 10 28 32 34 oder: als Gen 2 4 Ex 6 28 Num 3 1 Jes 11 16.

Hierdurch scheint ja die von DILLMANN, HOLZINGER und anderen vertretene Übersetzung genügend gerechtfertigt zu sein; tatsächlich kann außer in Gen 2 17 Ex 10 28 in sämtlichen der genannten Stellen ם״ב so

¹ Kurzgefaßter Kommentar. Genesis 1894.

allgemein übersetzt werden, ja in Num 3 1 und Jes 11 16 wird man es geradezu so übersetzen müssen.

Außer in der hier vorliegenden Stelle Gen 2 17 und in Ex 10 28 leitet בַּיּוֹם in sämtlichen anderen Stellen einen Temporalsatz ein und somit ist die vorher genannte Übersetzung als Temporalpartikel berechtigt.

Anders liegt die Sache aber in Gen 2 17 und Ex 10 28:

: בַּיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת : Gen 2 17

: בַּיּוֹם רְאִיתָהּ פְּנֵי תָמוּת : Ex 10 28.

In beiden Fällen derselbe Satzbau:

„Denn an dem Tage, wo du davon issest, wirst du bestimmt sterben.“

Und in der zweiten Stelle:

„Denn du wirst sterben an dem Tage, wo du mein Angesicht siehst.“

In beiden Stellen haben wir abhängig vom Vorgehenden einen Kausalsatz mit einer Zeitbestimmung.

DILLMANN und HOLZINGER aber geben in ihrer Übersetzung nur einen reinen Bedingungssatz wieder, denn ob die Übersetzung nun lautet: „wann“ (DILLMANN) oder: „sobald, wenn“ (HOLZINGER), ist in diesem Falle gleichgültig. Nach der ausdrücklichen Erklärung beider Ausleger soll in dem Satze nur ausgesprochen sein, daß im Falle des Genusses von der verbotenen Frucht einmal der Tod eintreten werde, also in dem Sinne: „wenn ihr davon esset, werdet ihr sterben.“ Ich betone noch einmal: das ist ein reiner Bedingungssatz, in dem das temporale בַּיּוֹם überhaupt nicht mehr enthalten ist. Das hebräische Äquivalent dieses Bedingungssatzes aber müßte lauten: אִם תֹּאכַל מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת oder: בַּיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת, niemals aber בַּיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת. Danach aber darf 2 17^b niemals als Bedingungssatz gefaßt werden, sondern ist temporal zu übersetzen: „denn an dem Tage deines Genusses davon wirst du bestimmt sterben.“ Jede Übersetzung aber, die das בַּיּוֹם zwar wiederzugeben sucht als allgemeine Zeitbestimmung, wodurch dann aber der temporale Charakter ganz verloren geht und ein Bedingungssatz daraus wird, ist unberechtigt. Es ist also in 2 17^b mit dem sofortigen Tode nach dem Genuß gedroht.

Als weiterer notwendiger Schluß aus dieser Übersetzung ergibt sich, daß 2 17 nicht das geringste mit 3 19 zu tun hat, daß also weder das erste zur Erklärung des zweiten herangezogen werden darf noch umgekehrt, wie DILLMANN es ausdrücklich tut.

Zur Bestätigung der hier gegebenen und meines Erachtens einzig richtigen Erklärung von 2 17^b sei noch folgendes bemerkt.

1. Derselbe Gebrauch von בַּיּוֹם findet sich gleich wieder in 3 5, wo mit deutlicher Beziehung auf 2 17 die Worte בַּיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת wiederholt werden

und wo sie nur den Sinn haben können: denn Gott weiß, daß an dem Tage, wo ihr . . .

2. Gott sagt dem Menschen offensichtlich die Unwahrheit; der wahre Grund seines Verbotes ist nicht, ihn vor dem Tode zu bewahren, sondern ihm die Erkenntnis von gut und böse fernzuhalten, vgl. 3 22.

3. Die Schlange kennt die wahren Folgen des Genusses von der verbotenen Frucht und sagt sie dem Menschen voraus; tatsächlich stellen sich die von ihr angegebenen Folgen auch sofort nach dem Genuß ein. Die Schlange lügt also nicht! Sie ist offenbar ein Dämon, der ebenso gut wie Gott selbst in dem Garten Bescheid weiß, und alle Bäume genau kennt.

4. Mit der von DILLMANN und HOLZINGER gegebenen Erklärung der Stelle: „wenn du issest, wirst du (einmal) sterben“, ist auch vorausgesetzt, daß der Mensch zur Unsterblichkeit von Gott geschaffen war. Diese Deutung von 27 aber haben auch DILLMANN und HOLZINGER, wie oben gesagt, ausdrücklich verworfen und haben sich damit den notwendigen Ausgangspunkt für ihre Beweisführung in 2 17 unmöglich gemacht.

5. Zum Überfluß sei auch noch an die rabbinische Auslegung von 2 17 erinnert, welche beweist, daß man da ebenfalls die Androhung des sofortigen Todes in der Stelle gefunden hat.¹

Also 2 17 darf überhaupt nicht zur Erklärung von 3 19 herangezogen werden.

Nun zu der Bedeutung des Todes in dem Fluch 3 17-19.²

Zur Strafe für den Ungehorsam gegen Gottes Gebot soll das ganze Leben des Mannes eine Plage sein dadurch, daß trotz schwerster Arbeit auf dem Acker dieser doch nur kümmerliche Erträge liefern wird; aber Dornen und Disteln wird er tragen und das wird der Lohn sein der schweren Arbeit, die der Mann im Schweiß seines Angesichts wird leisten müssen. Nur kümmerlich wird er sich nähren können von seinem Acker. Und diese Mühe und so oft vergebliche Arbeit wird währen

עַד שׁוֹבֵךְ אֶל-הָאָדָמָה כִּי מְמַנָּה לְקַחַת כִּי-עֵפֶר אֶתָּה וְאֶל-עֵפֶר תֵּשׁוּב׃

STRACKS kurze Notiz hierzu ist schon erwähnt.

¹ Vgl. WEBER: Jüdische Theologie 260^o, citiert bei HOLZINGER a. a. O. S. 28.

² Ob man in 3 17b mit LXX, Aqu., Syr., Symm. בְּעֵבֶרֶךְ liest, oder mit Theod. בְּעֵבֶרֶךְ, oder endlich, gestützt auf 8 21, mit MT בְּעֵבֶרֶךְ festhält, hat keine große Bedeutung für das Verständnis der ganzen Stelle.

3 Die meisten neueren Ausleger sind der Meinung, daß der Text in v. 18 und 19 überfüllt ist; es läßt sich aber nicht mit Sicherheit entscheiden, was sekundär sein könnte. Während GUNKEL es für das Leichteste hält, v. 19aα und 19b zu entfernen, scheint mir

BUDDE führt S. 62 hierzu aus: „Ihm (dem Menschen) ist zunächst bedingungslos der belebende Odem Gottes eingefloßt worden und so bleibt es dabei, daß er nicht sterben kann, also der Anlage nach unsterblich ist, bis diese Bedingung gesetzt, Gottes Odem widerrufen wird. Der Mensch ist also durch seine Versündigung, denn nur sie gibt Gott die Veranlassung zum Widerruf, um die ihm zugedachte Unsterblichkeit gekommen.“

DILLMANN erklärt S. 80: „Die Begründung wird in 19^b noch einmal aufgenommen, um auch die daraus sich ergebende Folgerung als ein förmliches Strafurteil auszusprechen: und zum Staube wirst du zurückkehren. Das Sterben wird, als aus dem irdischen Ursprung des Menschen von selbst folgend, vorausgesetzt. Gleichwohl ist dieses Sterben eine Strafe, weil das Gotteswort 2 17 keine müßige Drohung sein kann. Denn obwohl von Natur sterblich, war der Mensch doch von Gott zu dauerndem Leben bestimmt, sonst wäre er nicht in den Garten mit dem Baum des Lebens versetzt worden; durch seine Sünde hat er die Erreichung dieses Zieles unmöglich gemacht und ist dem Sterbenmüssen anheimgefallen.“

Zunächst widerspricht sich DILLMANN hier. Denn zu 2 7 hatte er erklärt, daß nichts von einer Anlage zur Unsterblichkeit darin gesagt sei, und an dieser Stelle spricht er doch von einer Bestimmung des Menschen zu dauerndem Leben. Hier gibt er allerdings als Begründung an, daß der Mensch sonst nicht in den Garten mit dem Baum des Lebens gesetzt worden wäre. Angenommen jedoch, der Baum des Lebens hätte wirklich nach der ursprünglichen Form der Paradieserzählung in der Mitte des Gartens gestanden, so wäre er ja doch für den Menschen einfach nicht vorhanden gewesen, denn seine Früchte waren ihm ja (ein Widerspruch!) bei Todesstrafe verboten!

Vor allem aber hat schon BUDDE überzeugend nachgewiesen (a. a. O. S. 48—59), daß der Baum des Lebens gar nicht in die Hauptschicht der Paradieserzählung hineingehört.

Diese Begründung DILLMANNs für den Satz: der Mensch sei zu dauerndem Leben bestimmt gewesen, fällt also vollständig.

Auch DILLMANN findet in 3 19 ausgesprochen, daß das Sterben des

HOLZINGERS Vorschlag, wegen der dreimaligen Wiederholung von אָכַל v. 18^b als redaktionellen Zusatz zu streichen, am ehesten dem ursprünglichen Text nahezukommen, denn die Worte v. 18^b

וְאָכַלְתָּ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

bringen auch nicht im entferntesten einen neuen Gedanken und lassen sich daher im Zusammenhang gut entbehren, nicht aber das so inhaltsschwere Wort v. 19^a α und die Begründung des Todesschiedsals v. 19^b. Beide Sätze bringen keine Wiederholungen, sondern führen weiter.

Menschen eine natürliche Folge seines irdischen Ursprungs sei. Die Begründung 3 19^b kann auch nur so gefaßt werden und ebenso v. 19^{a/b}. Und nur deswegen, „weil das Gotteswort 2 17 keine müßige Drohung sein kann“, muß die Erwähnung des Todes in 3 19 noch eine andere Bedeutung haben.

Gerade diese Beweisführung DILLMANNs ist mir äußerst wichtig für den Wert seiner Schlußfolgerung. Einen wirklich triftigen Grund für die Behauptung, der Tod sei in 3 19 Strafe der Sünde, hat DILLMANN nicht und kommt darum auf diesem Wege zu dem Schlusse.

Der Gedanke, daß das Gotteswort 2 17 keine müßige Drohung sein darf, kann doch in einem Buche, wie der Genesis nie und nimmer maßgebend sein. Der Gott in Gen 1—11 ist doch, was niemand bestreiten kann, der Gott der Sage, der zusammen mit den von ihm geschaffenen Menschenkindern wie ein Mensch im Garten lebt und eifersüchtig darüber wacht, daß seine Geschöpfe in gewissem Abstände von ihm bleiben, damit sie ihn nicht eines Tages in seiner Machtstellung gefährden. Es ist ein Gott, der sich auch nichts daraus macht, jede gemeinsame Kulturarbeit der Menschheit zu unterbinden, indem er ihre Sprache verwirrt und sie auf diese Weise zerstreut, weil sie ihm sonst zu mächtig zu werden drohen, Kap. 11. Das ist ein Gott, der zu einem guten Teil dieselben Schwächen und Fehler zeigt, wie seine Geschöpfe, und dem noch sehr viel an seiner Gottheit fehlt. Das Wort eines solchen „Gottes“ darf doch nicht als unverbrüchlich betrachtet werden. Es ist doch oben meines Erachtens überzeugend bewiesen, daß das Wort 2 17 nur als Androhung des sofortigen Todes verstanden werden kann. Also auch das ist kein Grund, der jene Auslegung DILLMANNs berechtigt erscheinen lassen könnte. Und schließlich ist seine Erklärung von 3 19, wie ich meine, als unbegründet erwiesen, nachdem gezeigt ist, daß 2 17 nicht im geringsten Zusammenhang mit 3 19 steht.

HOLZINGER sieht ebenfalls den Tod hier als Fluch an (S. 35) und erklärt a. a. O. S. 36: „Die Ankündigung des Sterbenmüssens bestätigt die weitere Fassung des Wortlauts der Drohung 2 17.“ Also wieder dieselbe Verbindung von 2 17 mit 3 19, die, wie weiter oben gezeigt, unmöglich ist.

Und weiter sagt HOLZINGER S. 36: „Das, andere“ (die Erwähnung des Todes) „ist streng genommen keine Veränderung seiner Natur, sondern Zurücknahme einer ursprünglichen Absicht Gottes mit den Menschen.“ Doch auch so wird HOLZINGER nicht um den Schluß herumkommen, daß, wenn Gott vorher die Absicht gehabt hätte, den Menschen hier

ewig leben zu lassen, dieser ganz andere Existenzbedingungen gehabt haben mußte, indem sein Körper darauf eingerichtet gewesen wäre. Würde ihm das Leben erst in diesem Augenblick des Fluches auf eine bestimmte Zeit festgesetzt, so müßte eben gleichzeitig eine „Veränderung seiner Natur“ angenommen werden. Anders wäre es unverständlich, wie ein auf ewiges Leben eingerichteter irdischer Körper (!) jetzt plötzlich wieder aus vergänglichen Stoffen bestehen sollte, der nach einer gewissen Zeit wieder zusammenzufallen beginnt und sich eines Tages in seine Urbestandteile auflöst. An eine solche Veränderung der Natur hat aber der Verfasser gar nicht gedacht, da er ausdrücklich den Tod als in der Natur des menschlichen Körpers begründet erklärt, 3 19^b.

GUNKEL führt zur Stelle S. 22f. aus: „Zum Schluß aber der Tod. Der Mythos fragt hier, wie der Tod in die Welt gekommen ist.“ Also auch bei GUNKEL dieselbe Auslegung wie bisher: der Tod ist als Strafe der Sünde in die Welt gekommen; denn nur so lassen sich doch die genannten Worte verstehen, wie aus S. 26 hervorgeht, wo GUNKEL über Jj ausführt: „auch hier sind die ersten Menschen in dem wundervollen Paradiese, das Gott selbst gepflanzt hat, 2 8; da erlangen sie wider Gottes Willen die Erkenntnis und werden dadurch Gott ähnlich; dann aber werden sie zur sauren Ackerarbeit und zum Tode verflucht, 3 19^{ab}“ Hiermit erklärt GUNKEL deutlich, daß auch er in Gen 3 19 den Tod als der Sünde Sold ausgesprochen findet. Also dieselbe Meinung wie bei den vorher genannten Auslegern.

Im Widerspruch zu seinen eigenen Ausführungen gibt dann GUNKEL S. 23 die meines Erachtens einzig richtige Meinung: „Es ist die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, daß die Sterblichkeit eine wesenhafte Eigenschaft menschlicher Natur sei; erst das späteste Judentum neigt sich unter dem Einfluß neuer, aus der Fremde eindringender Anschauungen dem Glauben zu, daß der Mensch von Gott zu ewigem Leben bestimmt sei. Man darf diesen späteren Glauben nicht in den alten Mythos eintragen; und auch an dieser Stelle darf man gar nicht fragen, ob der Mensch ohne die Übertretung unsterblich gewesen wäre.“

Und daß wirklich die Anschauung des alten Israel in dieser Frage die gewesen ist, die GUNKEL hier gezeichnet hat, das geht meines Erachtens auch aus Gen 3 hervor. Dieser Mythos will gar nicht Antwort geben auf die Frage, wie der Tod in die Welt gekommen ist. Der in 3 16 ff. ausgesprochene Fluch bezieht sich vielmehr nur auf das Leben des Menschen und besteht darin, daß ihm seine ganze Arbeit ums tägliche Brot so schwer gemacht wird. Diese Plage soll dauern sein ganzes

Leben hindurch bis zum letzten Augenblick, bis er wieder zum Staube zurückkehrt. Der Tod wird hier nur erwähnt als natürlicher Abschluß des Lebens, als Zeitangabe, bis zu welcher der Fluch sich wirksam zeigen soll. Ausdrücklich wird noch gesagt, daß der Tod zugleich im Wesen der Natur des Menschen liegt. Er ist also nicht erst als Strafe für die Sünde in die Welt gekommen, sondern von Anfang an mit der Natur des Menschen gegeben gewesen.

Zur Stütze für diese Behauptung sei noch auf folgende Punkte hingewiesen:

1. Voraussetzung für den Satz, der Tod sei erst als Strafe der Sünde in die Welt gekommen, ist die Anlage des Menschen zur Unsterblichkeit oder zu ewigem Leben, wie man es ausdrücken will. In 2 7 ist aber, wie oben gezeigt, nichts davon gesagt. Die Lebensbedingungen für den Menschen unterscheiden sich nach Kap. 2 in nichts von denen der Tiere. Wie bei diesen mit ihrer Schöpfung zugleich stillschweigend ihre Vergänglichkeit ausgesprochen ist, so auch beim Menschen. Diese Auffassung von seinem Wesen stimmt völlig überein mit der sonst im AT überall ausgesprochenen Anschauung, wonach man in Israel bis in die nach-exilische Zeit hinein nie an Unsterblichkeit gedacht (wenn wir von der schattenhaften Weiterexistenz in der Scheol abschen, nach der sich keiner sehnte) oder gar von einem durch die Sünde verloren gegangenen ewigen Leben geträumt hat.

2. Jeder der drei Sünder, die Schlange, das Weib und der Mann wird besonders verflucht und erhält eine Strafe, die nur für ihn gilt und von der der andere nichts spürt. Das ist beim Manne die schwere und so oft vergebliche Ackerarbeit. Wäre außerdem noch der Tod die Strafe des Mannes, so wäre das doch entschieden der wichtigste Teil, der Höhepunkt des ganzen Fluches, dem gegenüber das mühevoll, beschwerliche Leben verhältnismäßig gering anzuschlagen wäre, es wäre doch immer noch „Leben“! Dann müßte aber auch über das Weib dieser letzte Teil des Fluches, der den Tod ankündigen soll, ausgesprochen sein. Da das nicht der Fall ist, so müßte sie also bei der üblichen Deutung von 3 19 von dem Schicksal des Todes frei sein. Das aber hat der Verfasser niemals sagen wollen, da er ja zum Überfluß den Tod auch noch als ganz natürliches Ende des Menschenlebens bezeichnet.

Man wende hier nicht ein, daß das Verbot und die Androhung der Todesstrafe 2 17 ja auch nur an den Mann gerichtet ist und doch für beide gilt; denn wie oben gezeigt, hat 2 17 gar keinen Zusammenhang mit 3 19 und vor allem ist 2 17 das Weib noch gar nicht geschaffen.

3. Wenn der Tod hier Sündenstrafe sein sollte, so müßte mit einer plötzlichen Umwandlung des menschlichen Körpers im Augenblick des Fluches gerechnet werden. Solche Gedanken aber sind schon durch 3 19^a und ^b für den Verfasser ausgeschlossen, eine Meinung, die auch sonst im AT überall bestätigt wird.

4. Wie 3 22ff. zeigen, hätte der Mensch trotz des Fluches doch noch Unsterblichkeit gewinnen können durch den Genuß von den Früchten des Lebensbaumes. Um das zu verhüten, muß er aus dem Garten vertrieben werden. Was hätte dann die Auferlegung der Todesstrafe für Wert gehabt! 3 22—24 bestätigt meines Erachtens die Behauptung, daß der Tod 3 19 nur als Zeitangabe erwähnt ist.

5. Zwar kennt das AT den Tod als Sündenstrafe, und zwar für besonders schwere Vergehen; das ist aber stets nur der sofortige Tod, niemals jedoch der Tod an sich.¹

So stimmt die hier gegebene Auslegung sowohl von 2 17 als auch von 3 19 mit den Anschauungen, die sich sonst im AT über diese Frage finden, völlig überein.

Nach alledem ist wohl der Schluß berechtigt: In Gen 3 19 ist der Tod nicht als Strafe für die erste Sünde über den Menschen verhängt. Der Fluch über den Mann wird nur über sein Leben ausgesprochen. Seine besondere Schwere liegt darin, daß er seine Geltung behalten soll bis zum letzten Augenblick, bis der Mensch wieder zur Erde wird, aus der er geschaffen ist.

2. Der Fluch über den Acker.

Wie im Vorhergehenden gezeigt, trifft der Fluch Gottes also nur die ganze Lebensarbeit des Mannes, soweit er ein Ackerbauer ist. Diese Worte haben in den Kommentaren ja meist eine eingehende Behandlung gefunden; aber dabei ist, soweit ich gesehen habe, eine Frage nie gestellt und beantwortet worden, nämlich die: Wie ist es zu erklären, daß man den Ackerbau als mit einem schweren Fluch Gottes belegt ansah?² Wie konnte man den Ackerbau, auf dem doch, wie man auch damals schon gewußt hat, die ganze Kultur begründet ist, als von Gott verflucht ansehen? Solche Mythen entstehen doch erst bei einem Volk, das schon zurückblickt auf frühere Zeiten, das nachdenkt und erklären will, wie und

¹ Vgl. Num 16 31ff. Lev 10 1f. II Sam 6 6f. u. a. St.

² Die Deutung bei JEREMIAS (ATAO² S. 218): „Während bisher der Natursegen von selbst sich einstellte im goldenen Zeitalter, muß jetzt die Erde mühsam bearbeitet werden“, sehe ich nicht als ausreichende Erklärung an.

warum das alles entstanden ist, was es um sich sieht. Und da wird nun solch ein Urteil über den Ackerbau abgegeben. Da wird gesagt, daß die schwere, mühevoll Arbeit des Landmannes, das Reinigen und Bestellen des Bodens und das Einsammeln der oft so kargen Ernte nichts Natürliches sei, sondern erst die Folge einer bösen Tat des Menschen und eines daraufhin von Gott ausgesprochenen Fluches. Auf dem Ackerbau liegt Gottes Fluch, so lautet das Urteil. Vor jener ersten Sünde hat der Mensch es einmal besser gehabt.

Was für Arbeit hat er denn vorher getan und hat er da überhaupt gearbeitet? Diese beiden Fragen müssen zuerst beantwortet werden. Hören wir dazu die Meinungen der Ausleger.

Bekanntlich wird 2 15 der Mensch in den Garten gesetzt mit der Bestimmung לְעֹבְדָהּ וּלְשָׂמְרָהּ. BUDDE streicht a. a. O. S. 33 den ganzen Vers mit der Begründung: „Zu seligem Genießen ist der Mensch im Paradies, nicht zum Arbeiten und Hutten. So sehr man das auch abschwächen mag, es bleibt immer eine schwere Schädigung von Kap. 3 17 ff.“ Hier nach dürfte v. 15 also gar nicht in Betracht kommen.

DILLMANN will a. a. O. S. 64 den Vers halten als im Geist der ursprünglichen Erzählung liegend und will nur das לְשָׂמְרָהּ aufgeben. Er versucht eine Erklärung dahin, daß er sagt: „Der Mensch ist nicht für die Erde allein bestimmt, darum gibt ihm Gott Aufenthalt in dem Garten, um hier seine Entwicklung zu leiten. Zu diesem Behuf weist er ihm nach diesem Text zunächst eine Tätigkeit an; nicht bloß genießen soll der Mensch, sondern auch arbeiten und wirken. Sein Beruf soll sein, den Garten zu bebauen (v. 5); denn die äußere Natur selbst eines so herrlichen Gartens läßt dem Menschen immer noch Spielraum zur Nachhilfe und bietet ihm Gelegenheit, sie für seine besonderen Zwecke herzurichten und auszubeuten (ein Widerspruch gegen 3 17 ff. ist das nicht).“

HOLZINGER will die Frage nach der Arbeit des Menschen im Paradies gar nicht so schroff gestellt wissen, sondern meint: „Es wird sich überhaupt fragen, ob wir eine scharf durchdachte Vorstellung vom Leben des Menschen im Paradies voraussetzen dürfen, oder nicht vielmehr auch hier das dem Mythos eigentümliche Schweben der Vorstellungen in dämmernder Unbestimmtheit“ (a. a. O. S. 28). Für die Vorstellung aber, nach der der Mensch im Paradies etwas zu tun gehabt hat, führt HOLZINGER mit Recht 2 5^b an und vor allem v. 19 ff., wonach Gott dem Menschen eine Hilfe schaffen will.

Auch GUNKEL hält v. 15 für echt mit der Bemerkung, der Vers sei zu originell um Redaktionsklammer zu sein (a. a. O. S. 10). GUNKEL

erklärt dazu: „Es ist das naive Ideal eines antiken Bauern, daß die ersten Menschen Gärtner gewesen seien; der Baum trägt seine Früchte Jahr für Jahr fast ohne Arbeit des Menschen; der Acker aber muß alljährlich mühsam bestellt werden, 3 17ff. Auch das Paradies bedarf der Bearbeitung und Bewachung; dieser Zug zeigt, daß der Verfasser das Paradies sich nicht als absolut vollkommenen Ort, sondern nur als wunderschönen Aufenthalt vorstellt.“

Also entgegen BUDES Meinung halten die meisten Ausleger an der Echtheit von v. 15 fest und sagen, es sei von irgendeiner leichten Arbeit des Menschen im Garten die Rede. Gott hat den Menschen mit einer bestimmten Aufgabe in das Paradies gebracht; aber diese hat das glückliche Leben daselbst nicht beeinträchtigt. Also die Arbeit an sich sieht dieser Mythos nicht als Fluch an.

Welches war nun die Arbeit des Menschen im Paradiese?

Jedenfalls hat der Mythos etwa die Arbeit gemeint, an die DILLMANN und GUNKEL, wie oben gesagt, denken. Wie aber aus 3 23 hervorgeht, ist das nicht die Arbeit des Ackerbaues gewesen, denn diese wird dem Menschen erst hier, nach seiner Vertreibung aus dem Paradies, angewiesen. Der Mensch hat vor jener ersten Sünde den Acker nicht zu bestellen brauchen, sondern von den Früchten der Bäume in dem Gottesgarten gelebt. Zum Ackerbau geht er erst über, als er durch die Not dazu gezwungen ist. So ist hier der Übergang des Menschen zu einer neuen Kulturstufe dargestellt als durch Gottes Fluch veranlaßt. Diese Beurteilung des Ackerbaus paßt aber gar nicht zu der hohen Schätzung, die diese Grundlage aller Kultur sonst in Israel gefunden hat. So hat nach Jes 28 25 f. Gott selbst den Menschen den Ackerbau gelehrt; dann kann dieser aber nicht als ein Fluch, sondern nur als ein Segen Gottes angesehen worden sein. Sonst wäre es ja auch gar nicht zu verstehen, wie das ganze System der drei großen Feste auf dem Ackerbau beruhen konnte. Wie hätte man die Erstlinge der Früchte als Dankopfer Gott darbringen können, wenn man in dem Glauben gearbeitet hätte, die ganze Arbeit des Landmannes sei mit dem Fluch Gottes belegt! Im Gegenteil, sobald einmal eine Dürre eintrat und die Saaten vernichtete, oder auch nur der Regen nicht zur rechten Zeit kam und den Ertrag der Felder verringerte, so sah man das sofort als etwas Anormales an; das tat Gott nach dem Glauben Israels nur ausnahmsweise, nur dann, wenn sein Volk ihm ungehorsam war und er es strafen wollte. Das Gedeihen der Saaten dagegen war Gottes Segen! Daher auch der Jubel bei den Erntefesten.

Wie stimmt dazu das pessimistische Urteil über den Ackerbau in diesem Mythos? DILLMANN versucht eine Erklärung folgendermaßen: „Der Ackerbau war dem Hebräer eine göttliche Anordnung (Jes 28 26), aber zugleich eine schwere Last (Sir 6 19 7 16), die besonders die Dienenden drückte und im Vergleich mit dem goldenen Zeitalter sich als göttliche Strafe ansehen ließ“ (a. a. O. S. 79). Damit ist der Widerspruch jedoch nicht gelöst; denn wenn sich der Ackerbau auch als göttliche Strafe ansehen ließ, dann lag eben nicht mehr Gottes Segen darauf und umgekehrt.¹ Dazu sind Segen und Fluch doch zwei zu verschiedene Gebiete, als daß man den Ackerbau sowohl unter dem einen als auch unter dem anderen Gesichtspunkt hätte betrachten können.

HOLZINGER erklärt, in 3 17—19 sei nicht der Ackerbau an sich ein Fluch, sondern seine Mühsal sei durch die Schuld der Menschen hinzugekommen. Aber HOLZINGER sieht sich selbst genötigt, diese seine Auffassung etwas einzuschränken durch die Bemerkung: „Immerhin ist es nicht unmöglich, daß wenigstens eine Spur dafür vorhanden ist, daß vor der jetzigen Auffassung noch eine andere existierte, die den Ackerbau an sich als Strafe ansah“. Gegen die zuerst ausgesprochene Meinung HOLZINGERS ist zu bemerken, daß der Mythos deutlich die Absicht hat, zu erklären, wie der Mensch zu dieser Stufe der Kultur, nämlich zu dem Ackerbau gekommen ist; das beweist auch noch 3 23,² wo der Mensch aus dem herrlichen Gottesgarten hinausgeschickt wird auf den Acker und sich nun vor der Wahl findet, im Schweiß seines Angesichts dem Boden sein Brot abzurufen oder zu verhungern. Bisher hat er ohne Mühe seine Nahrung gehabt; jetzt aber beginnt eine neue Lebensweise für ihn durch Gottes Fluch.

Auch GUNKEL³ faßt die Stelle so auf, daß der Mensch jetzt erst zum Ackerbau übergeht, wenn er a. a. O. S. 22 ausführt: „Um den Menschen zu treffen, verflucht Gott den Acker, von dem sich der Mensch fortan nähren soll. Brot soll er nunmehr essen, nicht mehr die herrlichen Früchte des Gottesgartens, und Brot im Schweiß seines Angesichts.“

Den Fluch über den Ackerbau sucht GUNKEL auf folgende Weise zu erklären. „In der Arbeit selber besteht der Fluch nicht; dazu ist ja

¹ Es ist aber leicht denkbar, daß man zur Zeit eines Jes-Sir bereits gelernt hatte, die in Gen 3 ausgesprochene Meinung im vollsten Sinne des Wortes als „Gotteswort“ aufzufassen.

² HOLZINGER erklärt allerdings wegen seiner oben genannten Auffassung von v. 17-19 den v. 23b als redaktionellen Zusatz. Das ist doch aber kein genügender Grund, v. 23b zu streichen, wenn sich bei einer anderen Deutung von v. 17-19 volle Übereinstimmung ergibt.

³ GUNKEL stellt v. 23 gerade zur Hauptquelle (Je).

der Mensch geschaffen, 2 15; aber daß seine Arbeit so sauer, daß der Acker so störrisch ist, das erscheint dem Hebräer, dessen Boden nichts von selber trägt, als eine schwere Last; das hat Jahves Fluch bewirkt“ (S. 22). Doch geht GUNKEL meines Erachtens mit dieser Beurteilung des Bodens etwas zu weit. Wenn Palästina auch nie zu den fruchtbarsten Ländern gehört hat, so hat es doch immerhin fruchtbare Ebenen, die ja allein für den Ackerbau in Betracht kommen und eine, zum Teil wenigstens, sogar recht üppige Vegetation. BENZINGER fällt¹ sein Urteil über die Fruchtbarkeit des Landes dahin zusammen: „Alles in allem ist Palästina ein produktenreiches Land, ein Land, das mit wenig Mühe und Arbeit gibt, was die Bewohner bedürfen, „ein Land, wo Milch und Honig fließt“.² Angesichts solcher Bodenverhältnisse Palästinas erscheint doch ein Fluch, wie ihn Gen 3 enthält, unerklärlich, so daß auch GUNKELS Erklärung meines Erachtens keine Lösung bedeutet. Vor allen Dingen aber handelt es sich um den Übergang zu einer neuen Kulturstufe und dieser wird auf einen Fluch Gottes zurückgeführt.

So bleibt die Frage noch immer offen: Wie ist es möglich, daß man den Übergang zum Ackerbau als durch einen Fluch Gottes veranlaßt hat ansehen können? Da Israel und insbesondere seine maßgebenden Persönlichkeiten, die Propheten, den Ackerbau anders beurteilt haben, als Gen 3 es tut, so scheint auf den ersten Blick dieser Mythos fremden Ursprungs zu sein. Dieser Schluß würde zwar einerseits die Meinung vieler Ausleger nur noch bekräftigen, nämlich, daß wir es hier überhaupt mit fremdem Gut zu tun haben, andererseits aber gehen die Ansichten in dieser Frage noch so sehr auseinander, daß sich trotz der weitgehenden Parallelen noch kein entgeltlicher Schluß ziehen läßt.³ Am nächsten liegt es, mit GUNKEL (S. 37) anzunehmen, daß diese Mythen gemeinsames Gut des ganzen dortigen Kulturkreises gewesen sein werden.

Zu welcher Zeit könnte dann ein solches Urteil über den Ackerbau, wie Gen 3 es ausspricht, in Israel Zustimmung gefunden haben, so daß der Mythos in dieser entschieden stark hebraisierten Form Aufnahme finden konnte? HOLZINGER urteilt darüber a. a. O. S. 45: „Das zugrunde gelegte Weltbild ist das eines Wüstenvolkes. Aber in der vorliegenden Gestalt fehlt nicht nur das Ideal des Schweifens in der Steppe, sondern auch jede Bezugnahme darauf. Das weist darauf hin, daß die Paradies-sage ihre entscheidende Ausprägung zwar erst gefunden hat, als das Volk

¹ Hebräische Archäologie 1907² S. 25.

² Vgl. auch WELLHAUSEN: Isr. u. jüd. Geschichte 1907⁶ S. 85.

³ Vgl. hierzu besonders HOLZINGER a. a. O. S. 43 ff. GUNKEL a. a. O. S. 37 ff.

schon ansässig war, aber zu einer Zeit, da dem ansässig gewordenen Volk das Weltbild des Wüstenvolkes noch lebendig war.“ Wir kommen damit also in die erste Zeit nach der Einwanderung. GUNKEL schließt auf ziemlich dieselbe Zeit.

Dieses Urteil läßt sich noch durch folgende Erwägung stützen: Es ist doch geradezu eine kulturfeindliche Anschauung, wenn der Übergang des Menschen zum Ackerbau auf einen Fluch Gottes zurückgeführt wird. Diese Meinung kann nur bei einem Volke entstanden sein, das den Ackerbau zwar gekannt, aber selbst noch nicht betrieben, sondern gering geachtet hat, weil es ihn nicht mehr als die natürlichste, ursprünglichste Beschäftigung des Menschen ansah, sondern darin eine Strafe Gottes für ihn erblickte.

Die Arbeit des Ackerbauers wird hier von denen, die diese Arbeit noch nicht tun, als Fluch angesehen. HOLZINGER hat Recht: es fehlt in diesem Mythos das Ideal des Schweifens in der Steppe; und doch könnte man wohl sagen: es ist in diesem Fluch zugleich mit enthalten. Denn so kann nur ein Volk sprechen, das mit Stolz auf den Ackenbau herablickt, das den Segen dieser für alle Kultur grundlegenden Lebensweise noch nicht kennt und darum auch nicht anerkennt, sondern diese Menschen als von Gott gestraft ansieht, seine eigene Lebensweise dagegen als die einzig natürliche und darum auch ursprüngliche betrachtet. So sehen wir in Gen 3 17—19 eine kulturfeindliche Anschauung, wie sie nur bei einem Nomadenvolk verständlich ist. Das aber war ja Israel vor seiner Einwanderung nach Kanaan und auch noch einige Zeit nachher, bis es den Ackerbau gelernt hatte. So rauh und karg das Nomadenleben ist, bietet es doch so gut wie gar keine Arbeit. Man zieht von einem Weideplatz zum andern, und die Herde ernährt den Menschen; er braucht nicht zu arbeiten. Seine eigentliche Beschäftigung ist der Krieg; der Mensch ist an keine Scholle gefesselt. Da werden denn jene an Freiheit und Nichtstun gewöhnten Söhne der Steppe mit Verachtung und wohl auch ein wenig Bedauern auf den Landmann herabgeblickt haben, der an seine Scholle gebunden war und der Jahr um Jahr von neuem seine schwere Arbeit auf dem Acker begann, dann voll Sorge nach dem Himmel blickte, ob der Regen wohl auch zur Zeit kommen würde, und der, wenn das nicht geschah oder der Regen wohl auch ganz ausblieb, nur Dornen und Disteln erntete. Für ein Volk, das solche Arbeit und Sorgen nicht kannte, sah allerdings der Ackerbau wie ein Fluch aus. Nur vom Standpunkt des Nomaden aus betrachtet, wird der Fluch 3 17—19 verständlich.

Und diese kulturfeindliche Stimmung finden wir in Altisrael gar nicht so selten. Jahwe war ja ursprünglich nur der Kriegsgott des Volkes, der vom Ackerbau nichts wissen wollte. Daher hat es auch zu allen Zeiten in Israel Männer gegeben, die gegen den Ackerbau mit seiner ganzen Kultur aufgetreten sind, die Jahwe als den Gott des Wüstenvolkes, als den alten Kriegsgott betonten, der nichts von der Kultur mit ihren vererblichen Folgen wissen wollte, und zwar deswegen, weil neben den Göttern des Kulturlandes seine Existenz oft arg bedroht war. Diese Kämpfe zwischen Jahwe und den anderen Göttern ziehen sich ja durch die ganze israelitische Religion.

Das beste Beispiel von Vertretern des nomadischen Ideals im späteren Israel sind bekanntlich die Rekabiter, deren Lebensweise uns Jer 35 geschildert wird. Dieses Geschlecht, das nach I Chr 2 55 zu den Kenitern gehörte, lebte nach der Weisung seines Ahnherrn Jonadab: „Nimmermehr sollt ihr oder eure Kinder Wein trinken oder ein Haus bauen oder Samen aussäen oder einen Weinberg pflanzen oder [dergleichen] in Besitz haben, sondern in Zelten sollt ihr wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange Zeit auf dem Boden lebet, auf dem ihr als Fremdlinge weilt“ (Jer 35 6^b 7).

Diese Rekabiter traten für reinen Jahwedienst ein (II Reg 10 15 23) und nach ihrer Lebensweise zu urteilen, war Jahwe bei ihnen aller Kultur feindlich gesinnt. Aus jener Forderung Jonadabs müssen wir schließen, daß unter den Kenitern der Ackerbau gewissermaßen als ein Fluch Jahwes angesehen wurde. Darum dieses strenge Verbot! Das ist dasselbe Urteil über die Arbeit des Landmannes, das uns der Fluch Gen 3 17ff. zeigt. Der Kenitergott Jahwe aber und der der Israelstämme standen miteinander in engster Beziehung, wie STADE nachgewiesen hat.¹

Hier in Gen 3 17ff. redet der alte Gott Israels, der Gott der Wüstensöhne, der aller Kultur feind ist. Es ist das Urteil, das der Nomade fällt über die Arbeit des Landmannes; es ist die Betrachtung und Beurteilung des menschlichen Lebens vom Standpunkte der an das Umherschweifen in der Steppe gewöhnten Beduinen; diese drückt kein Fluch ihres Gottes, der den Landmann zu seiner Arbeit verdammt hat. Nur so kann meines Erachtens der schwere Fluch über den Acker verstanden werden.

Gewissermaßen als Bestätigung hierfür mag auf Gen 4 1—15 hingewiesen werden. Da finden wir gerade die entgegengesetzte Betrachtungsweise. Es ist das Urteil dessen, der im Besitz seiner Scholle, die ihn ernährt, sich glücklich fühlt auch bei seiner Arbeit, und dem wiederum der heimat-

¹ ZAW 1894, S. 250—318.

los umherschweifende Nomade als von Gott zu solchem Leben verflucht erscheint.¹

Die Betonung des Nomadenlebens als der ursprünglichen Lebensweise, zu der Jahwe eigentlich den Menschen geschaffen hat und in der man geradezu das Ideal erblickte, läßt sich noch deutlich bei Hosea und Jesaja nachweisen, wie **BUDDE** gezeigt hat.² Hosea droht (Kap. 2) den Israeliten, die Jahwe untreu geworden sind, mit dem Nomadenleben, das er als ein Erziehungs- und Besserungsmittel in der Hand Jahwes ansieht, weil das Volk da in seiner Abgeschlossenheit Jahwe viel leichter dienen kann und gar nicht in Versuchung kommt, anderen Göttern nachzulaufen. Auch Jesaja kündigt (Kap. 7) die Zurückführung zum Nomadenleben als Strafe an und zwar für den übrig bleibenden Rest, so deutet **BUDDE** a. a. O. den Hinweis auf die Lebensweise: Dickmilch und Honig wird er essen . . . ; und unter dem Einfluß solcher Lebensweise wird das junge Geschlecht, dem der Immanuel angehört, dazu heranwachsen, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen.

Dieses selbe nomadische Ideal spricht aus dem Fluch Gen 3 17 ff. Nur von dem Standpunkt des Nomadenlebens aus kann dieses harte Wort über den Ackerbau im Munde eines Israeliten verstanden werden, nicht aber in der althergebrachten Weise, wie sie etwa **STRACK** ausspricht: „So lange der Mensch sündenfrei in Gottes Gemeinschaft verkehrte, entsprach der Ertrag der Erde der geistlichen Beschaffenheit des Menschen, war die Bearbeitung des Bodens keine anstrengende (2 5); als aber der Mensch sein Verhältnis zu Gott verkehrte, wurde auch das Verhältnis des Erdbodens, überhaupt der ganzen Natur zu ihm ein anderes“ (a. a. O. S. 12). Nach dieser Erklärung **STRACKS** lastet ja jener furchtbare Fluch aus Gen 3 17 ff. noch heute auf dem Ackerbau der ganzen Menschheit, ein Fluch, den wir bei unserem Gottesbegriff aber nicht verstehen können.³

¹ Vgl. hierzu **STADE** a. a. O. S. 287.

² Vgl. hierzu **Preußische Jahrbücher** 1885 S. 57 ff., Das nomadische Ideal im Alten Testament.

³ Eine Frage, auf die ebenfalls kein Kommentar Antwort gibt, ist folgende: Wie ist es zu erklären, daß in Israel zu allen Zeiten das Weib als des Mannes Untergebene betrachtet wurde, dieser im wahrsten Sinne des Wortes ihr Herr war, und dieser Brauch auch durch Gesetze sanktioniert wurde, während der vorliegende Mythos dieses Verhältnis als ein anormales bezeichnet, das erst infolge der Sünde eingetreten ist und zurückgeführt wird auf einen göttlichen Fluch. Der Mythos sieht als das Ideal und auch als das Ursprüngliche das Verhältnis der Gleichberechtigung zwischen Mann und Weib an.