

Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1–4 als innerbiblische Schriftauslegung*

Walter Bührer

(Universität Heidelberg; walter.buehrer@wts.uni-heidelberg.de)

Gen 6,1–4 weist verschiedene philologische und semantische Schwierigkeiten auf, ist inhaltlich kryptisch und in seiner Datierung stark umstritten:

1.) Die »klassische« Forschung weist den Text in seiner vorliegenden Gestalt einem früh- oder spätdatierten Jahwisten zu, meist mit der Annahme, dass J mit Gen 6,1–2.4 einen älteren Mythos aufgenommen und durch die Einfügung von V.3 entmythologisiert habe.¹

2.) Der Text kann als spätere Hinzufügung zum Jahwisten² oder zur priesterlichen Literatur³ gelten.

3.) J. T. Milik vertrat die These, Gen 6,1–4 sei von der aramäischen Fassung des Henochbuches abhängig und zitiere diese wört-

* Vorliegende Studie entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts »Diachronie und Datierung der biblischen Urgeschichte«.

¹ Vgl. K. Budde, *Die Biblische Urgeschichte* (Gen 1–12,5), 1883, 1–88.241–243(ff.).521 ff.; H. Gunkel, *Genesis*, HK I/1, 9. Aufl. 1977, 55–59; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2–4, 12. Aufl. 1987, 83–85; C. Westermann, *Genesis*, I. Genesis 1–11, BK.AT I/1, 4. Aufl. 1999, 491–517; J. L. Cunchillos, *Quando los ángeles eran dioses*, 1976, 139–147; R. Bartelmus, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1–4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur*, *AThANT* 65, 1979, 25–30.191–193; R. S. Hendel, *Of Demigods and the Deluge. Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4*, *JBL* 106 (1987), 13–26; L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, I. Gen 1,1–11,26, *FzB* 70, 1992, 264–284; M. Oeming, *Sünde als Verhängnis. Gen 6,1–4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten*, *TThZ* 102 (1993), 34–50; C. Levin, *Der Jahwist*, *FRLANT* 157, 1993, 103–117; H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1–11,26), 3. Aufl. 2009, 187–199.

² Vgl. P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, *BZAW* 146, 1977, 35–39; H. Gese, *Der bewachte Lebensbaum und die Heroen. Zwei Mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J*, in: Ders. / H.-P. Rüger (Hg.), *Wort und Geschichte. Festschrift Elliger*, *AOAT* 18, 1973, 77–85, 85.

³ Vgl. F. Dexinger, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6,2–4 unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegetischen Methode*, *WBTh* 13, 1966, 56–58; J. Scharbert, *Genesis 1–11*, *NEB.AT*, 2. Aufl. 1985, 32.78–81.

lich. Dies bedeutete eine Entstehung der Verse nicht vor dem 3. oder 2. Jh.⁴

4.) Eine Spätdatierung nehmen auch die jüngeren Arbeiten zur Urgeschichte vor, die von (einer) nicht-priesterlichen Ergänzung(en) der Priesterschrift ausgehen.⁵

I. Literarische Analyse von Gen 6,1–4

6,1 bereitet philologisch wie inhaltlich kaum Probleme: Mit **ויהי כי** setzt eine neue Erzählung ein.⁶ Es erstaunt freilich, dass nach der Geburt und Nennung der Noachsöhne in 5,32 der Blick wieder allgemein auf die Menschheit gerichtet wird, der Zusammenhang zwischen Noach und der Fluterzählung also unterbrochen wird.⁷ Gleichwohl schließt die Erzählung von der Vermehrung der Menschen⁸ und der Geburt von Töchtern gut an den vorangehenden Kontext mit der Genealogie in Kap. 5 an, wo neben der Nennung der Patriarchen jeweils schematisch die Geburt bzw. Zeugung von Söhnen *und* Töchtern konstatiert wird: **וילד בנים ובנות** (5,4.7.10.13.16.19.22.26.30).⁹ Nachdem bisher nur der männliche Nachwuchs von Bedeutung war, wird der Fokus nun auf die »Menschtöchter«, die Frauen (**ונשים**; 6,2) gelegt. Über Kap. 5 hinaus scheint der Text mit dem *Inf.cstr.* **לרב** auf den priesterlichen Mehrungssegen in

⁴ J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, 1976, 30–32. Vgl. M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26*, BZAW 265, 1998, 65–74.293–297 (Gen 6,1–4 und die entsprechenden Henochtexte entstammen der gleichen Zeit und gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück). Neuere Analysen weisen den Henochtext (Hen 6–11 wohl aus dem ausgehenden 4. Jh.) aber klar der Nachgeschichte von Gen 1–11 zu: Vgl. exemplarisch D. Dimant, *1 Enoch 6–11. A Fragment of a Parabiblical Work*, JJS 53 (2002), 223–237; C. Losekam, *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten*, TANZ 41, 2010, bes. 48–67.

⁵ Vgl. J. Blenkinsopp, *P and J in Genesis 1:1–11:26. An Alternative Hypothesis*, in: A. B. Beck u. a. (Hg.), *Fortunate the Eyes That See. Festschrift Freedman*, 1995, 1–15; E. Bosshard-Nepustil, *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9*, BWANT 165, 2005, 208–210; M. Arneith, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, 2007, 210f.230f.; A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)*, AThANT 86, 2006, 38–40.219–244.425–430; ders., *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)*, ZBK.AT 1.1, 2009, 15–19.109–113.

⁶ Zu **ויהי כי** vgl. Gen 26,8; 27,1; Hi 1,5; u.ö.

⁷ Gen 6,1 beginnt mit **ויהי** aber genau gleich wie 5,32, das durch die Formulierung **בן חמש מאות שנה** aus der schematischen Reihe von Kap. 5 heraus fällt.

⁸ Für Noach fehlt der Hinweis, dass er »Söhne und Töchter gezeugt hat« (s.u. II). Das Schema von Kap. 5 wird aber fortgesetzt in Gen 11,11.13.15.17.19.21.23.25.

Gen 1,28 Bezug zu nehmen, wenn auch hier die Verbalwurzel רבב, in Gen 1,28 jedoch רבה vorliegt.¹⁰ Die Wendung על פני האדמה begegnet im unmittelbaren Kontext im nicht-priesterlichen Vers 6,7 und erinnert an die zahlreichen Belege von אדמה in Gen 2–4 (nP). Schließlich verweist auch החל (*hiph. perf.* von חלל) auf die nicht-priesterlichen Texte der Urgeschichte: Gen 4,26 (*hoph.*); 9,20; 10,8; 11,6.¹¹

Es kann schon hier festgehalten werden, was für Gen 6,1–4 insgesamt gilt: Der Text verwendet sprachliche Merkmale beider »Erzählstränge« der Urgeschichte, der Priesterschrift und der nicht-priesterlichen Texte, kann aber keinem dieser »Stränge« zugeteilt werden und muss somit redaktionell (eingefügt) sein.¹² *Terminus a quo* oder *post quem* für Verschriftlichung und Einarbeitung des Textes in den vorliegenden Zusammenhang ist somit die Redaktion, die die beiden »Erzählstränge« der Urgeschichte miteinander verknüpft hat.

6,2 führt mit der Konsekutivform ויראו die Erzählung über die Menschentöchter bruchlos fort. Die בנוה aus V.1 werden hier weiter beschrieben als טבה, wodurch sie die Aufmerksamkeit der בני האלהים auf sich ziehen. Die בני האלהים »nehmen sich Frauen von allen, die sie erwählten«. Gemeint ist doch wohl, sie nahmen sich »von allen« Menschentöchtern nur diese, »die sie sich aussuchten«, ehelichten also nicht etwa alle bzw. mehrere Frauen.¹³ Wären Subjekt von ויראו und ויקחו nicht die בני האלהים, enthielte auch dieser Vers nichts Auffälliges. Mit den »Götter-Söhnen«¹⁴ wird den »Menschen-Töchtern« aber eine Gruppe von Handelnden gegenübergestellt, die im bisherigen Text der Urgeschichte nicht begegnet ist und die auch hier nicht eigens eingeführt wird – insofern als bekannt vorausgesetzt wird. Dass der Himmel auch abgesehen von Gott nicht gänzlich leer ist, weiß der Leser der Urgeschichte auch aus Gen 1,26; 2,1; 3,22; 11,7. Es besteht also kein Grund, die Göttersöhne, die neben Gen 6,2.4 noch in Hi 1,6; 2,1 als בני האלהים, in Hi 38,7; Dtn 32,8 (*v.l.* nach 4QDeutj; LXX) als בני אלהים, in Ps 29,1; 89,7 als

¹⁰ Vgl. auch רבה in Gen 1,22; 8,17; 9,1.7 (P) bzw. Gen 3,16; 7,17.18 (nP).

¹¹ Die entsprechenden Verse *allesamt* auf die Hand des Endredaktors zurückzuführen, wie Witte, Urgeschichte, 65.72.78.88.102.110–112.116f., dies tut, halte ich für wenig überzeugend.

¹² Vgl. Witte, Urgeschichte, 71–74; M. Vervenne, All they need is Love. Once more Genesis 6.1–4, in: J. Davies u.a. (Hg.), Words Remembered, Texts Renewed. Festschrift Sawyer, JSOT.S 195, 1995, 19–40, 35–40.

¹³ Es handelt sich eher um das Eingehen einer Ehe (vgl. Gen 4,19ff.; 11,29; u.ö.), als um ein gewaltsames An-sich-Nehmen von Frauen (vgl. aber Gen 34,2; II Sam 11,4).

¹⁴ Analog zur pluralischen Verwendung von Adam in V.1 (s.o. Anm. 8) ist hier »Töchter der Menschen« und entsprechend wohl auch »Söhne der Götter« zu übersetzen, wenn auch Adam und Elohim formal Singular sein könnten (vgl. Schüle, Prolog, 219 mit Anm. 570). Vgl. auch die klar pluralischen Formulierungen in Ps 29,1; 89,7 sowie u. Anm. 15.

בני אלים und in Ps 82,6 als בני עליון ... בני אלהים begegnen,¹⁵ auf eine spezielle Menschengruppe (Sethiten;¹⁶ Kainiten;¹⁷ edle/mächtige Menschen¹⁸) oder auf Engel hinzudeuten.¹⁹ Gegen die abflachende Deutung als »Engel«²⁰ spricht schon allein die Tatsache, dass der Verfasser des Textes schlicht *nicht* von מלאכים o.ä. spricht. Es geht hier also um *Götterwesen*, die sexuelle Verhältnisse mit Menschentöchtern eingehen, aus denen nach Aussage von V.4 Nachwuchs hervorgeht.²¹

Ogleich der Text als postpriesterschriftlich bestimmt werden konnte, sollte die Begrifflichkeit von »Monotheismus« nicht zu schnell auf den Text angewandt werden:²² 1.) Die Begriffsbildung ist neuzeitlicher Provenienz und kaum ohne Weiteres auf die altorientalischen Kulturen übertragbar. 2.) Textfunde etwa aus Qumran und Elephantine sowie die materiellen Hinterlassenschaften zeigen, dass auch das nachexilische Judentum nicht exklusiv monotheistisch war.²³ 3.) Besonders auch der »rote Faden« des Pentateuch, die Priesterschrift, mit der immerhin das »monotheistische« AT einsetzt, vertritt keinen *exklusiven* »Monotheis-

¹⁵ Vgl. auch בר אלהין in Dan 3,25, קדישי עליון in Dan 7,18.21.22.25.27, בן אלם in KAI 26 III 19; KAI 27,11 (vgl. H. Donner / W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, I. Texte, 5. Aufl. 2002) und einer ammonitischen Inschrift (S. Ahituv, Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period, 2008, 357–362), sowie die Thronratsvisionen in Jes 6 (bes. 6,8) und I Reg 22,19–23. Vgl. W. Herrmann, Die Göttersöhne, ZRGG 12 (1960), 242–251; Witte, Urgeschichte, 295f. mit Anm. 59.

¹⁶ So zuletzt Scharbert, Genesis, 79ff.

¹⁷ So L. Eslinger, A Contextual Identification of the *bene ha'elohim* and *benoth ha'adam* in Genesis 6:1–4, JSOT 13 (1979), 65–73.

¹⁸ Targum Onkelos: בני רברביא; Symmachus: οἱ υἱοὶ τῶν δυναστεύοντων; in motivgeschichtlicher Hinsicht Westermann, Genesis, 495ff.501ff.

¹⁹ Vgl. Westermann, Genesis, 501–503; F. Dexinger, Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1–4, in: S. Kreuzer / K. Lüthi (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. Festschrift Sauer, 1992, 155–175, 158ff.; Witte, Urgeschichte, 72f.; Schüle, Prolog, 222–225; Losekam, Sünde der Engel, 32–35. Ausgehend von Hen und (Teilen) der griechischen Übersetzung des AT etablierte sich in jüdischer und christlicher (vgl. Jud 6,14; II Petr 2,4) Tradition die Engeldeutung. Ab dem 2./3. Jh. n. Chr. setzte sich zunehmend eine Menschendeutung durch: In der jüdischen Tradition die Potentatendeutung (»Söhne der Richter«, o.ä.), in der christlichen Exegese die Sethitendeutung.

²⁰ So noch Witte, Urgeschichte, 243.

²¹ Bemerkenswert ist, dass nur von *Elohim*-Söhnen, nicht aber von *YHWH*-Söhnen die Rede ist, und dass *Elohim*/*YHWH* selber in das Tun der Göttersöhne nicht involviert ist.

²² So aber Witte, Urgeschichte, 242f.; K. Schmid, Gibt es »Reste hebräischen Heidentums« im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f. und Ps 82, in: A. Wagner (Hg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 2006, 105–120, 115.

²³ Vgl. exemplarisch O. Keel / C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, 5. Aufl. 2001; B. Becking, Die Gottheiten der Juden in Elephantine, in: M. Oeming / K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AthANT 82, 2003, 203–226.

mus«: Die Pluralformulierung in Gen 1,26 und die Entrückung Henochs in Gen 5,24 zeigen, »dass die Priesterschrift mehr über die himmlische Welt weiß, als sie berichtet.«²⁴ In Ex 12,12 kann von den »Göttern Ägyptens« gesprochen werden, und in Lev 16,8.10.26 stellen priesterliche Kreise YHWH den »Sündendämon« Asasel an die Seite. Darüber hinaus rechnet auch der (in der vorliegenden Gestalt) noch jüngere Dekalog mit der Existenz anderer Götter (Ex 20,3; Dtn 5,7). 4.) Wenn auch der Text von Gen 6,1–4 redaktionell und erst postpriesterschriftlich literarisch fixiert worden ist, kann es sich um eine sehr viel ältere Tradition handeln. Somit gilt: Mit »Monotheismus« hat Gen 6,1–4 nicht nur wegen seiner Akteure nichts zu tun, sondern auch, weil der Begriff eine gedankliche Alternative voraussetzt, die den atl. Texten insgesamt fremd ist.

Weiter ist auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Göttersöhne zu verweisen:²⁵ Die Göttersöhne begegnen verschiedentlich in den Texten aus Ugarit als *bn 'ilm* oder *bn 'il* und bezeichnen dort einen Sohn oder die Söhne des Gottes El. Wie im AT erscheinen die Söhne Els oft als oder in der Ratsversammlung um El (*dr/mphrt bn 'il*; vgl. Ps 82,1; KAI 26 III 19). Oft ist der Gott Mot (*mt*) als »Gottessohn« bezeichnet, aber auch für Baal ist diese Bezeichnung belegt. Bei Baal wird zudem klar, dass er als »Gottessohn« unsterblich ist, denn als Anat den Königsohn Aqhat verführen will, bietet sie ihm (ewiges) Leben an, wie Baal es hat.²⁶ Allerdings wird auch König Keret (*krt*) als »Sohn Els« bezeichnet, der erst postmortal divinisiert wurde.

Im Vergleich zu Gen 6,1–4 ist festzuhalten, dass keine Texte belegt sind, in denen die »Söhne Els« aus Ugarit sexuelle Beziehungen mit Menschen eingehen.

Dies heißt für Gen 6,1–4, dass sowohl aufgrund traditionsgeschichtlicher Überlegungen als auch aufgrund des literarhistorischen Vergleichs mit atl. und außeratl. Texten die **בני האלהים** mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit *Götterwesen* bezeichnen: Die **בני האלהים** sind (männliche) Angehörige der Kategorie Gott, so wie die **בנות האדם** (weibliche) Angehörige der Kategorie Mensch sind.²⁷ Der Text ist gleichwohl nicht als »polytheistisch« anzusprechen,²⁸ da YHWH klar über den anderen Göttern steht, und diese nur mehr als Kollektiv auftreten, ihnen kaum mehr Personalität zuzuschreiben ist (es kann also kaum von einem Pantheon gesprochen werden). Die Göttersöhne sind also Götter, die YHWH

²⁴ J. C. Gertz, *Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?*, ZThK 106 (2009), 137–155, 142.

²⁵ Vgl. Dexinger, *Sturz*, 29–41, bes. 31–39; Cunchillos, *Ángeles*, 45–112; Hendel, *Nephilim*, 23 ff.

²⁶ KTU 1.17 VI 26–29 (Text bei M. Dietrich / O. Loretz / J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, ALASP 8, 1995, 47–62; Übers. in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (=TUAT)*, 3Bde., 1982 ff., hier TUAT III, 1254–1305).

²⁷ Vgl. Gunkel, *Genesis*, 55 f.: »zur Kategorie von **אלהים** gehörende Wesen« (a.a.O., 56).

²⁸ Das Kind mit dem Bade schüttet M. Weippert aus (*Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: Ders., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, 1997, 1–24), für den das »Alte Testament über weite Strecken hin ein polytheistisches Buch ist« (a.a.O., 3). Die obigen, kurzen Ausführungen zeigen, dass die Unterscheidung »monotheistisch« und »polytheistisch« für die atl. Literatur kaum greift.

untergeordnet sind (vgl. Ps 82,6f.),²⁹ die in früherer Zeit aber, als die Texte noch nicht verschriftlicht oder in den größeren Zusammenhang (von Teilen) des AT eingebunden worden waren, durchaus distinkte Götter neben YHWH gewesen sein könnten.³⁰ Zumindest war es den Autoren oder Redaktoren atl. Texte möglich, außerisraelitische Traditionen und Texte aufzunehmen, die von mehreren distinkten Göttern sprechen, und es spricht viel dafür, dass Relikte dieser Traditionen auch noch im AT vorhanden sind, auch wenn das AT, durch die verschiedenen Redaktionsstufen und die Kanonisierung, einen stetigen Selektionsprozess gegangen ist.³¹

Über die schon bei V.1 genannten intertextuellen Bezüge auf die weiteren Erzählungen der Urgeschichte hinaus erinnert V.2 mit **וַיִּרְאוּ ... כִּי טַבַּת** an die Billigungsformeln in Gen 1,4.10.12.18.21.25.31.³² Nimmt man zu diesem »Sehen, dass gut ist« noch das »Nehmen« aus V.2b hinzu, erhält man dieselbe Handlungsfolge wie in Gen 3,6, wo Eva, »sieht«, »dass der Baum gut zur Speise ist«,³³ und daraufhin »von seinen Früchten nimmt«.

6,3 setzt die Erzählung mit der Konsekutivform **וַיֵּאמֶר** nahtlos fort: Auf die Handlung von V.2 folgt eine Reaktion YHWHs. Der Vers scheint nur *prima vista* den Zusammenhang von Eheschließung in V.2 und Geburt der Nachkommenschaft in V.4 zu unterbrechen: **וְגַם אֲהַרְיֶכֶן** in V.4 erfordert nachgerade den vorausgehenden Bericht einer Intervention YHWHs, *nach der* die Göttersöhne *immer noch* zu den Menschentöchtern gehen, und diese ihnen Nachwuchs gebären können.³⁴ Die ältere Forschung hat freilich V.3 meist als sekundären Zusatz betrachtet, der

²⁹ Im Unterschied zu Ps 82, wo die Göttersöhne wie Menschen sterben werden, ist dies in Gen 6 über die Göttersöhne gerade *nicht* gesagt.

³⁰ Als distinkter Göttersohn erscheint nur **הַשֵּׁטֶן** in Hi 1,6; 2,1 (vgl. Sach 3,1f.).

³¹ Zur Suche nach den »Resten hebräischen Heidentums« vgl. etwa Weippert, Synkretismus, 1–24; Schmid, Reste, 105–120, der darauf hinweist, wie schwierig bzw. unmöglich eine *literarkritische* Rekonstruktion altisraelitischer Vorstellungen ist.

³² Nach E. van Wolde, Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11, 1994, 64 steht das Sehen der »Gutheit« der Menschentöchter durch die Göttersöhne hier in Bezug zum Sehen der »Schlechtheit« der Menschen durch YHWH in Gen 6,5 (ähnlich Hendel, Demigods, 23f.; ders., The Nephilim were on the Earth. Genesis 6:1–4 and its Ancient Near Eastern Context, in: C. Auffarth / L. T. Stuckenbruck (Hg.), The Fall of the Angels, TBN 6, 2004, 11–34, 12f.).

³³ Die Menschentöchter sind also nicht einfach nur »hübsch«, »attraktiv« (LXX: καλοί), sie sind »gut« in allen möglichen Bedeutungsnuancen, von denen Gen 1; 3 einige nennen. Vgl. van Wolde, Words, 73.

³⁴ Vgl. Witte, Urgeschichte, 69–71; Vervenne, Love, 31–33; H. S. Kvanvig, Gen 6,1–4 as an antediluvian Event, SJOT 16 (2002), 79–112, 81–86. **וְגַם אֲהַרְיֶכֶן** hat keinen anderen Referenzpunkt in Gen 6,1–4 als V.3 und bezieht sich auch nicht auf spätere Zeiten (etwa den literarhistorisch wohl späteren Vers Num 13,33), wie der Relativsatz in V.4aα zeigt, der V.4 an V.1.2 zurück bindet: Es sind somit in Gen 6,1–4 nicht verschiedene Zeitstufen zu unterscheiden, vielmehr vollzieht sich das ganze Geschehen »in jenen Tagen«. Der einzige »Fixpunkt« ist die Intervention YHWHs in V.3.

die *interpretatio israelitica* des vorliegenden Mythos 6,1.2.4 darstelle, wonach YHWH die »mythische Urbevölkerung« in Schranken weise und der sexuellen Grenzüberschreitung ein Ende bereite.³⁵ Da aber eine Abfolge von *actio hominum* und *reactio dei* innerhalb der Urgeschichte mehrfach begegnet (vgl. Gen 3; 4,8 ff.; 11,4 ff.), und da auch der Wechsel von pluralisch verstandenem Adam in V.1(.2)³⁶ zu singularisch verstandenem Adam in V.3 (הוא; ימיו) keine Probleme bereitet (vgl. Gen 1,27; 3,22.23.24),³⁷ und da schließlich der Text von Gen 6,1–4 ausweislich seiner vielfältigen Bezugnahmen auf die weiteren Erzählungen der Urgeschichte kein uraltes, mythisches Erzählgut, sondern ein redaktioneller Text ist, kann diese auf überholten religionshistorischen Prämissen aufbauende Auffassung *ad acta* gelegt werden.

Auch für V.3 lässt sich die festgestellte Intertextualität aufweisen: Mit dem Gottesnamen YHWH und dem לא ... לעולם (vgl. Gen 3,22) wird auf die nicht-priesterlichen Texte angespielt, die Verbindung von רוח und בשר nimmt die entsprechenden Passagen der priesterschriftlichen Fassung der Fluterzählung voraus (vgl. Gen 6,17; 7,15.21f.) und שהיה ויהיו ימיו מאה ועשרים שנה erinnert an die Genealogien Gen 5; 11.

Damit sind die Probleme von V.3 an sich noch nicht angesprochen: Schwierigkeiten bereiten לא ידון und הוא בשר:

ידון³⁸ ist *bapax legomenon*;³⁹ Septuaginta und Vulgata übersetzen »es soll nicht verbleiben«, was auf eine Lesung ידור (vgl. Ps 84,11) schließen lässt.⁴⁰ Vorgeschlagen wurde auch eine Ableitung von דין »richten«, das hier mit »walten« zu übersetzen wäre.⁴¹ Dann würde man aber eher ידן erwarten. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme einer Wurzel דין (oder דנן) entsprechend akk. *danānu* und ug. *dn(n)* »stark, mächtig sein« (vgl. אדון).⁴² Zu übersetzen ist dann am besten »nicht soll beständig sein mein Geist ...«.

³⁵ Vgl. von Rad, Genesis, 84f.; O. Loretz, Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis, SBS 32, 1968, 42–48; Westermann, Genesis, 499f.504ff.; Bartelmus, Heroentum, 25ff.; Oeming, Sünde, 42; Levin, Jahwist, 116f.

³⁶ S.o. Anm. 8.

³⁷ Der Numeruswechsel ist hier so zu verstehen, dass in V.1(.2.4) bestimmte vorsintflutliche Menschen gemeint sind, dass V.3 aber auf die Menschheit insgesamt und zu jeder Zeit, also insbesondere auch nachsintflutlich, abzielt.

³⁸ רוח wird hier ausweislich der Verbform mask. und nicht wie meist fem. verwendet.

³⁹ Vgl. aber den Personennamen in Neh 3,7. Vgl. die Übersichten bei Gunkel, Genesis, 57; Westermann, Genesis, 506f.; Witte, Urgeschichte, 66f.

⁴⁰ Die masoretische Lesung wird nur vom samaritanischen Pentateuch gestützt. Dagegen folgen der Septuaginta (oder übersetzen zumindest wie diese) auch die Peshitta und die Zitate von Gen 6,3 in Jub 5,8 und 4Q252 I 2f. Textkritisch ist am masoretischen Text gleichwohl nicht zu rütteln: Es gilt ידון zu erklären und nicht wegzudeuten durch *spättere* (wohl interpretierende) Lesarten.

⁴¹ Vgl. Witte, Urgeschichte, 66f.

⁴² Vgl. Gese, Lebensbaum, 84; Oeming, Sünde, 39; Kvanvig, Gen 6,1–4, 85.109; Vervenne, Love, 27; Schüle, Prolog, 219 Anm. 571.

Auch **בשגם**, ebenso *hapax legomenon*, hat verschiedene Deutungen erfahren.⁴³ Am sinnvollsten ist, mit Septuaginta und Vulgata **בשגם** als Kausalpartikel bestehend aus der Präposition **ב**, dem Relativum **ש** und der Partikel **גם** zu verstehen und »denn auch er ist Fleisch« zu übersetzen.⁴⁴ Gegen eine weit verbreitete Meinung ist aber festzuhalten, dass das Relativpronomen **ש** nicht *eo ipso* für spätes Hebräisch steht:⁴⁵ Ähnliche Formen wie **בשגם** finden sich zwar vermehrt in späteren Texten (vgl. Koh 1,17; 2,15.16; 8,14; Jon 1,7; u.ö.), doch begegnet **ש** auch in Jdc 5,7; 6,17; 7,12; II Reg 6,11.⁴⁶

Andere Erklärungen von **בשגם** bleiben wenig plausibel, so etwa die Auflösung als Präposition **ב**, *Inf. cstr.* von **שגה/שגג** »irren; sich verfehlen« und Personalsuffix 3. Pl. m.: »wegen ihrer Verfehlung«.⁴⁷ Diese Deutung führt die traditionelle hamartiologische Deutung der »jahwistischen« Urgeschichte fort, hat daher inhaltlich den redaktionellen (also post-»jahwistischen«) Charakter des Textes gegen sich, widerspricht dem masoretischen Text, da sie eine Umpunktierung zu **בשגם** erfordert,⁴⁸ schafft nur weitere Probleme, da **הוא בשר** als dann eigenständiger Nominalsatz **הוא בשר** lauten müsste, und schließlich ist die Referenz des Personalsuffixes (die Menschen oder die Göttersöhne?) unklar.⁴⁹ Auch die Ableitung von akk. *šagāmu* »brüllen, schreien« aufgrund der Parallele zum Atramḥasis-Mythos⁵⁰ hat wenig für sich: Inhaltlich ergibt dies wenig Sinn,⁵¹ das Problem mit dem dann eigenständigen Nominalsatz ist auch hier vorhanden, und der Vergleich mit Atr hält einer genaueren Überprüfung nicht stand.⁵²

⁴³ Vgl. die Übersichten bei Gunkel, Genesis, 57f.; Westermann, Genesis, 507; Witte, Urgeschichte, 67f.

⁴⁴ Vgl. Gunkel, Genesis, 58; von Rad, Genesis, 84; Westermann, Genesis, 507; Witte, Urgeschichte, 67; Vervenne, Love, 27–30; Schüle, Prolog, 219 Anm. 572; 233.

⁴⁵ So aber z. B. Vervenne, Love, 29f.; Schüle, Prolog, 219 Anm. 572.

⁴⁶ »Es ist demnach ein urspr. Determinativ-Pr., das im ph. und he. zum Relativ-Pr. abgeschwächt ist ... Das Pr. ist im He. alt, aber zeitweise durch **אשר** im Gebrauch zurückgedrängt worden«: L. Koehler / W. Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. 2004, 1271b. So schon Gunkel, Genesis, 58.

⁴⁷ Vgl. Budde, Urgeschichte, 14ff.; Oeming, Sünde, 39.

⁴⁸ **בשגם** lesen allerdings verschiedene hebr. Manuskripte, etwa die zweite Rabbinerbibel von Jakob ben Chajim, die sog. Bombergiana von 1524/25.

⁴⁹ Ein Bezug auf die Menschen ist inhaltlich wenig wahrscheinlich, da von keiner Verfehlung der Menschen die Rede war. Und »[b]ei einem Bezug von **בשגם** (*cj.*) auf die **בני האלהים**, durch deren Vergehen die Einschränkung des menschlichen Lebens erfolgte, müssten (1.) das Wort gegen die masoretische Verteilung noch zu V.a α gezogen, (2.) V.a β als Glosse betrachtet und (3.) das vermeintliche Suffix über die unmittelbaren Subjekte von V.3 (**יהוה** bzw. **רוח**) hinweg dem in V.2 genannten Subjekt unterstellt werden.«: Witte, Urgeschichte, 67.

⁵⁰ Vgl. D. J. A. Clines, The significance of the »Sons of God« episode (Genesis 6:1–4) in the context of the »Primeval History« (Genesis 1–11), JSOT 13 (1979), 33–46, 40; Kvanvig, Gen 6,1–4, 107ff. Zu Atr s. u. Anm. 82.

⁵¹ Vgl. die Übersetzung bei Kvanvig, Gen 6,1–4, 108: »My spirit shall not be powerful in man forever in the noise. He is flesh, and his days shall be 120 years.«

⁵² 1.) Der Flutbezug ist in Gen 6,1–4 ausweislich des redaktionellen Befundes erst sekundär; 2.) in Atr ist das Lärmen der Menschen gemeint, das bei ihrer Arbeit entsteht. Davon ist in Gen 6 nicht die Rede; 3.) in Atr ist an den entsprechenden Stellen gerade nicht

V.3 hat sich somit als integraler und integrierender Bestandteil des Textes erwiesen: Auf die Ehen der Göttersöhne mit den Menschentöchtern reagiert YHWH mit der Lebenszeitbegrenzung für die Menschen, da diese und ihre Nachkommen Fleisch, also sterblich sind.⁵³ Der »Geist Gottes« meint die Leben spendende Kraft, die Gott den Menschen bei ihrer Erschaffung zuteil werden lässt und die er ihnen wieder nehmen kann, so dass sie sterben.⁵⁴

6,4 setzt mit **היו הנפלים** ziemlich abrupt ein und weist verschiedene textliche Spannungen auf, ist aber gleichwohl nicht als zwei-⁵⁵ oder dreifach⁵⁶ erweitert, sondern als Einheit und »bewußte Zusammenstellung theologisch präjudizierter ätiologischer Notizen« zu verstehen.⁵⁷ Mit **דם בנות האדם אל בני האלהים** wird auf V.2 zurück verwiesen: Hier wie dort wird der Vollzug der Ehe berichtet.⁵⁸ **יבאו** kann aber nicht als Satzeinleitung fungieren, sondern ist auf die Konjunktion **אשר** angewiesen, die sich einerseits auf **ההם בימים ההם** zurück bezieht, was das Geschehen von V.1.2 aufnimmt, und andererseits auf **כך וגם אחרי כן**, wodurch die göttliche Intervention mit der Lebenszeitbegrenzung auch für V.4 Gültigkeit hat (s. o. Anm. 34): Auch *nachdem* YHWH die Lebenszeit der Menschen begrenzt hat, sind die Göttersöhne noch zu den Menschentöchtern eingegangen. V.4 geht nun aber über V.1–2 hinaus, indem er feststellt, was nicht anders zu erwarten war, dass die Menschentöchter Nachwuchs gebären. Die Geburtsnotiz ist die logische Folge aus den göttlich-menschlichen Vereinigungen in V.2 (vgl. Gen 4,19.20.22; 16,2.4.15). Unterbrochen wird dieser Zusammenhang durch V.3, der nicht nur den Menschen aus V.1, sondern proleptisch auch der aus den göttlich-menschlichen Verbindungen hervorgehenden Nachkommenschaft, auf die der Erzählverlauf in V.1.2.4 hinsteuert, als maximale Lebensspanne 120 Jahre einräumt. Da die Geburtsnotiz in V.4aβ syntaktisch aber nicht eigenständig, sondern auf V.4aα angewiesen ist, ein literarischer Bruch jedoch nicht

von *šagāmu/šigmu* die Rede, sondern von *rigmu*, einem Leitwort in Atr. Vgl. zur Kritik auch Witte, Urgeschichte, 67f. Anm. 75; Vervenne, Love, 28.

⁵³ Gen 6,3aβ ist also integraler Bestandteil des Verses, da hier die Begründung für die Lebenszeitbegrenzung gegeben wird. Vgl. Witte, Urgeschichte, 68.

⁵⁴ Vgl. Ps 104,29f.; 78,39; Koh 3,21; 12,7; Gen 6,17; 7,15.21f. mit dem »Lebensgeist« im »Fleisch«; Gen 2,7 mit der »Beatmung« des Menschen mit **נשמת חיים**; zur Gleichsetzung von **רוח** und **נשמה** vgl. Hi 33,4; 34,14. Vgl. Westermann, Genesis, 505f.; Schüle, Prolog, 239–244.

⁵⁵ Vgl. Levin, Jahwist, 115f.

⁵⁶ Vgl. Oeming, Sünde, 43f.; L. Perliitt, Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomismus [1990], in: Ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, 1994, 205–246, 241–244.

⁵⁷ Witte, Urgeschichte, 70f. Vgl. Vervenne, Love, 33–35.

⁵⁸ Für **בוא** als Geschlechtsverkehr vgl. Gen 16,2.4; Dtn 22,13 u.ö. Zu **לקח** aus V.2 s. o. Anm. 13.

auszumachen, und literarisches Wachstum kaum zu erklären ist,⁵⁹ müssen auch die Nephilim aus V.4a α in einen Zusammenhang mit der Erzählung V.1–4 gebracht werden: Es fällt auf, dass in V.4a β nur die bloße Tatsache berichtet wird, dass die Menschentöchter den Götteröhnen Nachwuchs gebären, dass aber nichts über diesen Nachwuchs berichtet wird. Dies mutet einerseits auf dem Hintergrund der urgeschichtlichen Erzählungen über die Menschheitsvermehrung, die die Nachkommen jeweils benennen und zuweilen weiter beschreiben (vgl. Gen 4,1f.17.18.20–22.24.25; Gen 5 mit der Benennung der Patriarchen), und andererseits angesichts des Umstandes, dass die hier berichteten göttlich-menschlichen Ehen außergewöhnlich sind, recht eigenartig an. Es ist daher zu erwarten, dass וילדו להם nicht ohne Explikation der Nachkommenschaft steht, und dass die Erwähnung der Nephilim und Gibborim nicht ohne inhaltlichen Zusammenhang mit der Erzählung über die göttlich-menschlichen Nachkommen erfolgt.

Eine mögliche Lösung bietet die Identifikationsaussage V.4b. Mit המה könnten die im Nebensatz V.4a β implizierten Nachkommen gemeint sein, die V.4b direkt vorausgehen, oder die im Hauptsatz V.4a α genannten Nephilim, die dann mit den Gibborim identisch wären. Syntaktisch ist der Bezug auf den Hauptsatz wahrscheinlicher, und wären lediglich die Gibborim Objekt zu וילדו להם, wäre die Formulierung ohne המה einfacher und eindeutiger gewesen. Somit scheint der Verfasser von Gen 6,4 die Nephilim mit den Gibborim zu identifizieren. In welchem *inhaltlichen* Zusammenhang sie mit der Erzählung V.1.2.4a* (ab יבאו) stehen, mit der sie über V.3.4a* (בימים ההם וגם אחרי כן אשר) *literarisch* verbunden sind, geht aus dem Text zwar nicht hervor, lässt sich aber traditionsgeschichtlich wahrscheinlich machen: Die Nephilim und Gibborim waren dem Verfasser traditionell vorgegeben. Dabei stehen die Heldensagen und die Erzählungen über sexuelle Verbindungen zwischen Göttern und Menschen in der Traditions Geschichte in einem engen Verhältnis: Aus den göttlich-menschlichen Verbindungen sind stets herausragende Gestalten hervorgegangen (s. u. III). So liegt es nahe, dass die Nephilim, die in V.4b (wohl erklärend) als Gibborim, Helden, bezeichnet werden, vom Verfasser von Gen 6,1–4 als die Nachkommenschaft der göttlich-menschlichen Verbindungen verstanden wurden – wie es auch in der Rezeptionsgeschichte des Textes geschehen ist.⁶⁰ Dies sagt der Text freilich nicht explizit: Er stellt nur fest, dass die Nephilim *alias* Gibborim zur Zeit der

⁵⁹ Es ist kaum erklärbar, weshalb die Nephilim 1.) überhaupt, 2.) syntaktisch derart kompliziert und 3.) ausgerechnet an erster Stelle innerhalb des Verses sekundär *binzugefügt* worden sein sollen.

⁶⁰ So wird z.B. in Hen 7,2 das Objekt der göttlich-menschlichen Zeugungen explizit benannt (die Gibborim), und Targum Onkelos und Targum Neophyti identifizieren Nephilim und Gibborim miteinander. Die Septuaginta schreibt jeweils γίγαντες.

Ehen zwischen den Göttersöhnen mit den Menschentöchtern auf der Erde lebten.

Die Nephilim sind *inhaltlich* somit kaum lediglich eine Hintergrundinformation, die der Datierung von V.1–2 dient. Als solche wären sie noch weitaus kryptischer, da inhaltlich nicht motiviert, und die Identifikationsaussage V.4b würde ungleich schwieriger an וילדו להם als an die Nephilim anschließen. Wenn auch nicht explizit, so scheint der Text Nephilim und Gibborim doch gleichzusetzen:⁶¹ Sie, sowie die nicht aus den Ehen zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern hervorgehenden Menschen (ausgenommen sind die urgeschichtlichen Patriarchen), sind der Lebenszeitbegrenzung durch YHWH unterworfen.

Zu klären ist noch die Identität dieser »Männer des Namens«: Die Septuaginta verwendet für Nephilim und Gibborim den Begriff γίγαντες und projiziert damit das »Heroenkonzept« der griechisch-römischen Antike, das es im Alten Orient so nicht gegeben hat, in den Text hinein.⁶² Entgegen einer solchen Vermischung religionshistorischer Hintergründe sind die גברים im AT einfach kräftige Männer, abgeleitet von גבר, die durch ihre Taten zu Helden werden können – nicht aber zu quasigöttlichen Gestalten (vgl. Gen 10,8f.).⁶³ Dasselbe gilt für die נפלים: Die etymologische Ableitung von נפל »fallen« ist zwar wahrscheinlich, als »Gefallene« können die Nephilim aber kaum betrachtet werden; so sind mit den Nephilim in Analogie zu den Gibborim und zu Num 13,33 auch nichts anderes als große Männer gemeint.⁶⁴ Die den Ehen zwischen den Göttersöhnen und den Menschentöchtern entstammenden Kinder sind also *Helden* aber keine Heroen, sie sind *Riesen*⁶⁵ aber keine Giganten: Sie sind als Menschen (אנשים; 6,4b:⁶⁶ Deutlicher kann gar nicht gesagt werden, dass es sich nicht um Götterwesen/Halbgötter handelt)⁶⁷ Fleisch und insofern der menschlichen Vergänglichkeit unterworfen.

Der Text von *Gen 6,1–4* hat sich somit als *literarische Einheit* erwiesen, die, wenn auch modernem Stilempfinden nicht gänzlich eingängig, nicht auf verschiedene literarische Schichten aufzuteilen ist.⁶⁸ Der Text wird

⁶¹ Vgl. F. H. Breukelman, Het verhaal over de zonen Gods die zich de dochters des mensen tot vrouw namen. Genesis 6:1–4 als bestanddeel van »het boek van de verwekkingen van Adam, de mens«, ACEBT 1 (1980), 9–21, 14.17f.; Hendel, Nephilim, 16.

⁶² Gefolgt sind der LXX darin u. a. Dexinger, Sturz (vgl. aber seine »Retractationes«: ders., Nachgeschichte, 157); Bartelmus, Heroentum. Zur Kritik: Perlitt, Riesen, 206 ff.

⁶³ Vgl. Perlitt, Riesen, 240 Anm. 82.

⁶⁴ Vgl. Perlitt, Riesen, 236.244; Witte, Urgeschichte, 65 mit Anm. 63. Interessant ist die »perspektivische« Deutung bei van Wolde, Words, 67.

⁶⁵ Vgl. mittelhebräisch נפיל »Riesen«.

⁶⁶ »Männer des Namens« hat nicht notwendigerweise eine negative Konnotation, wie sie aus Gen 11,4 abgeleitet werden könnte: Vgl. I Chr 12,31.

⁶⁷ Gegen Hendel, Demigods, 17 ff. (verhaltener ders., Nephilim, 28); van Wolde, Words, 70–74; Kvanvig, Gen 6,1–4, 98 f.

⁶⁸ Vgl. Witte, Urgeschichte, 65–74; Vervenne, Love, 30–35; Kvanvig, Gen 6,1–4, 81–86. Ohne eingehendere Diskussion auch van Wolde, Words, 62–74; Bosshard-Nepustil, Sintflut, 208–210; Arneth, Fall, 169 mit Anm. 203; 210f.; Schüle, Prolog, 219–246.

nach vorne durch **ויהי כי** von Kap. 5 und nach hinten durch die Erwähnung der **נפלים** und **גבורים** von der Fluterzählung abgegrenzt. Er erweist sich durch seine Bezugnahmen auf die priesterschriftlichen und nicht-priesterlichen Texte der Urgeschichte als redaktionelle Einheit, die sich zudem durch die *Stilisierung als vergangene Zeit* von ihren umliegenden Texten abgrenzt: Es geschah, als *damals* die Menschen sich zu vermehren begannen (**ויהי כי החל**); *damals* waren (**היו**) die Nephilim und Gibborim auf der Erde. Die **ימים ההם** sind somit vergangene Tage, die Nephilim und Gibborim hat es »von Ewigkeit her« gegeben, doch leben sie zum Zeitpunkt des Verfassers der Erzählung und seiner Hörer und Leser nicht mehr.⁶⁹ Die Lebenszeitbegrenzung hat sie ebenso wie die »normalen« Menschen getroffen, und auch die Göttersöhne scheinen nicht mehr mit den Menschentöchtern zu verkehren.

Der *Text* von Gen 6,1–4 kann durch die Redaktion, die P und nP-Texte in der Urgeschichte verbunden hat (als *terminus a quo* oder *post quem*), und durch die Aufnahme von Gen 1–11 im Henochbuch im 4./3. Jh. (als *terminus ante quem*) ins ausgehende 5. oder 4. Jh. datiert werden.⁷⁰

II. Zum kompositorischen Ort von Gen 6,1–4 innerhalb der Urgeschichte

Wie stets betont wird, ist kein (älterer) Paralleltext außer-israelitischer Herkunft zu Gen 6,1–4 bekannt. Aufgrund obiger Ausführungen zur Intertextualität der Erzählung dürfte ein solcher *Paralleltext*, von dem Gen 6,1–4 in irgend einer Form abhängig wäre, auch niemals existiert haben. Um die Intention von Gen 6,1–4 herauszuarbeiten, muss daher nicht die Traditionsgeschichte, sondern der Kontext von Gen 6,1–4 untersucht werden.

1.) Dass Gen 6,1–4 von einer himmlischen Rebellion, einer Auflehnung der Göttersöhne und deren »Fall« bzw. Bestrafung handle, wie das Geschehen in Hen 6–11 und bedingt auch in Jub (4-)5 (vgl. auch Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 6,4) ausgemalt wird, und wie es traditionsgeschichtlich mit der hurritisch-hethitischen Kumarbi-Tradition⁷¹ und den griechischen Titanen und Giganten in Verbindung gebracht werden kann, hat am Text von Gen 6,1–4 keinen Anhalt:⁷² Die Göttersöhne werden

⁶⁹ **מעולם** kann »seit langem; vor langer Zeit« bedeuten (vgl. Jos 24,2; I Sam 27,8), heißt aber meist »von ewig her« (vgl. I Chr 29,10; Ps 103,17; Prov 8,23): Die Gibborim/Nephilim leben im Gegensatz zu YHWH also gerade nicht auch »auf ewig« sondern nur »von ewig/alters her«.

⁷⁰ Vgl. Witte, *Urgeschichte*, 329; Schmid, *Reste*, 115.

⁷¹ Vgl. V. Haas, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, 2006, 130–176.

⁷² Gegen E. A. Speiser, *Genesis*, AB 1, 1964, 45–46; H. R. Page, *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*, VTS 65, 1996,

nicht einmal bestraft, was in Hen aber mehr Platz einnimmt als die Bestrafung der Menschen durch die Sintflut. Erst die Kombination von Gen 6,1–4 mit Texten wie Jes 14; Ez 28; Ps 82 und der Tradition der griechischen Titanen hat zu einem solchen »rebellion in heaven pattern« samt »Engelfall«, einer Art »kosmischem Sündenfall«, geführt.⁷³

2.) Dass es Gen 6,1–4 lediglich um die Ätiologie der »Helden der Vorzeit«, der Nephilim und Gibborim, ginge, ist wenig wahrscheinlich:⁷⁴ Dies erklärt V.3 nicht, und ist auch daher auszuschließen, da die Nephilim und Gibborim aus der Perspektive des Verfassers von Gen 6,1–4 bereits tot sind (s. o.). Lediglich die Lebenszeitbegrenzung erstreckt sich allgemein auf die Menschheit und überdauert so auch den Tod der »Helden der Vorzeit«. Wenn Gen 6,1–4 als Ätiologie bezeichnet werden soll, dann nur als Ätiologie für das menschliche Höchstalter von 120 Jahren.

3.) Dass Gen 6,1–4 wie in Hen 6–11 als Motivation für die Sintfluterzählung diene, wie dies oft aufgrund traditionsgeschichtlicher Vergleiche vertreten wird, ist ebenso unwahrscheinlich:⁷⁵ Gen 6,1–4 ist unabhängig von der Fluterzählung entstanden und erst sekundär mit Gen 6,5ff. verknüpft worden. Auch dem Redaktor der Urgeschichte kann dieser Begründungs-Zusammenhang nicht zugeschrieben werden: Gen 6,1–4 entspricht entgegen einer langen Tradition (angefangen in Hen bis zur hamartiologischen Deutung der Urgeschichte im 20. Jh.) einer »Negativ-Exegese« gerade nicht:⁷⁶ Weder verurteilt YHWH die sexuelle Verbindung von Göttersöhnen mit Menschentöchtern, noch wird der Mensch für etwas bestraft (wofür auch?). Es findet zwar eine Intervention YHWHs statt, doch schreitet YHWH *nicht* gegen die sexuelle Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern ein. Nicht aufgrund eines Tuns der Menschen, sondern aufgrund ihres Seins *als* Menschen, *als* Fleisch, ist bzw. wird ihre Lebenszeit begrenzt.

110–120.202–205. Vgl. P. D. Hanson, *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11*, JBL 96 (1977), 195–233, 198.

⁷³ Vgl. Hendel, *Demigods*, 16; ders., *Nephilim*, 26f.34. Zum »Engelfall« vgl. L. T. Stuckenbruck, *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E.*, in: C. Auffarth / ders. (Hg.), *The Fall of the Angels*, TBN 6, 2004, 87–118, 87–89 u.ö.

⁷⁴ Gegen Budde, *Urgeschichte*, 40.42f. u.ö.; von Rad, *Genesis*, 84f.; Loretz, *Mythos*, 31.39–42; Westermann, *Genesis*, 494–497; Gese, *Lebensbaum*, 84; Bartelmus, *Heroentum*, bes. 146–149.

⁷⁵ Gegen Speiser, *Genesis*, 46; Hendel, *Demigods*, 16ff.; ders., *Nephilim*, 29–32; Ruppert, *Genesis*, 267–269; Kvanvig, *Gen 6,1–4*, 89–110. Der Vergleich der mesopotamischen Fluttradition mit der griechischen Tradition vom trojanischen Krieg hält einer genaueren Überprüfung nicht stand (vgl. Witte, *Urgeschichte*, 172f.).

⁷⁶ Vgl. van Wolde, *Words, 67–74* (nicht *Moralität* sondern *Mortalität* ist das Thema; vgl. schon D. L. Petersen, *Genesis 6:1–4, Yahweh and the Organization of the Cosmos*, JSOT 13 (1979), 47–64, 56 u.ö.); Kvanvig, *Gen 6,1–4*, 89.

Zu vergleichen ist dies mit Gen 3,22: Nicht wegen einer Verfehlung der Menschen (unmittelbare Reaktion auf die Gebotsübertretung ist 3,14–19) sollen diese aus dem Garten Eden vertrieben werden, sondern weil sie hinsichtlich ihrer Erkenntnisbegabung wie Gott (geworden) *sind* und als Wissende auch nach dem ewigen Leben greifen würden. Es geht in Gen 3,22; 6,3 – wie auch in Gen 11,6ff. – also um eine *Grenzziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre*: Es muss zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Menschen (wissend wie Gott, aber sterblich), bzw. zwischen den Handlungskompetenzen Gottes und der der Menschen (vgl. Gen 11,6 mit Hi 42,2) unterschieden werden. Dies heißt nicht, dass die Göttersöhne sich mit den Menschentöchtern nicht mehr einlassen dürften, noch dass es in Gen 6,1–4 um »Sünde« ginge: Weder fällt der Begriff, noch wird eine Sünde benannt (ebenso wenig wie in Gen 3) – also sollte auch keine nach der den Exegeten zur Verfügung stehenden Phantasie erdachte Sünde in den Text hineingelesen werden.

Theologisch zeigt sich hier, was sich in der atl. Exegese auch für die weiteren nicht-priesterlichen Texte als richtig herauszustellen scheint: Es geht nicht um ein »stetiges Anwachsen der Sünde«⁷⁷ oder um eine Darstellung der »Vielfalt der Sünde in ihren Grundmöglichkeiten«. ⁷⁸ Die Texte liefern vielmehr ohne einem Schuld-Strafe-Schema zu folgen die *Erklärung der vorfindlichen Welt* mit menschlicher Vergänglichkeit, Härte der Arbeit, Geburtsschmerz, Mord und Totschlag aber auch Erkenntnisbegabung, Fähigkeit zu kulturbegründenden Tätigkeiten und Fortpflanzung als Überlebensstrategie der Menschheit.⁷⁹

Neben diesen theologischen und kompositionskritischen Gründen erweist sich die Verbindung mit der Fluterzählung auch aus traditions-geschichtlichen Gründen als irrig:⁸⁰ Gegen eine Verbindung mit dem Atramḥasis-Mythos⁸¹ spricht, dass dort die Festsetzung des natürlichen Todes und die Einrichtung von Lebensminderungen erst nach der Flut geschehen (Atr III vi 47 ff.; III vii 1 ff.),⁸² in der Urgeschichte hingegen da-

⁷⁷ Von Rad, Genesis, 1–118, bes. 116.

⁷⁸ Westermann, Genesis, 498. Vgl. Oeming, Sünde, 34f. mit Anm. 4ff.; Witte, Urgeschichte, bes. 248–261.

⁷⁹ Vgl. E. Blum, Art. Urgeschichte, TRE 34 (2002), 436–445, der die Urgeschichte als »paradigmatisch akzentuierte Ätiologie der *conditio humana*« interpretiert (a.a.O., 436).

⁸⁰ Vgl. schon Gunkel, Genesis, 59.

⁸¹ So aber Hendel, Demigods, 16ff.; Kvanvig, Gen 6,1–4, 89–110. Dass die Abfolge von Schöpfung und Flut, wie sie in Atr belegt ist, den Verfassern der atl. Texte bekannt war, ist freilich unbestreitbar.

⁸² Vgl. B. R. Foster, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature, 3. Aufl. 2005, 227–280 (Übers. u. Lit.), zu Atr III vi 47f. W. G. Lambert, The Theology of Death, in: B. Alster (Hg.), Death in Mesopotamia, CRRAI 26, 1980, 53–66, 58.

vor – und zwar vor Gen 6,1–4: Um Vergänglichkeit des Menschen weiß schon die Paradieserzählung, und die genannten Patriarchen sowie die Nephilim und Gibborim sterben alle vor der Flut.⁸³

4.) Handelt es sich bei Gen 6,1–4 nicht (lediglich) um eine Ätiologie für die »Helden der Urzeit« oder um die (ausschließliche) Motivation für die Fluterzählung, muss man den Grund für die redaktionelle Einfügung der Erzählung in den ihr *vorangehenden* Texten suchen. Dazu muss nochmals auf den Vers zurückgegriffen werden, auf den bereits mehrfach hingewiesen wurde: In Gen 3,22 fasst Gott den Beschluss, dass die hinsichtlich der Erkenntnis wie Gott gewordenen Menschen nicht auch »auf ewig« leben sollen (פן וחי לעלם ...). Dieser Beschluss wird in Gen 6,3 direkt aufgenommen, doch wird hier das »nicht auf ewig« (לא ... לעלם) sogleich präzisiert mit der Festlegung auf 120 Jahre. Dem Verfasser von Gen 6,1–4 muss die offene Formulierung von 3,22 als offene Frage erschienen sein, »Wie lange, wenn nicht auf ewig?«, die auch die weiteren Texte der Urgeschichte nicht beantworten.⁸⁴ Hier werden vielmehr Lebensalter der Patriarchen aufgeführt, die in ihrer Höhe unmenschlich und nur im Kontext von mythischen Ursprungserzählungen denkbar sind (vgl. die Sumerische Königsliste). Wenn die Urgeschichte aber insgesamt eine Ätiologie für das menschliche Dasein und Sosein und nicht nur mythische Erzählung über die Ursprünge ist, dann bedarf sie auch einer göttlichen Festlegung der maximal zu erreichenden »Lebenstage«.

In Anbetracht der hohen Intertextualität des Textes ist es unwahrscheinlich, dass der Verfasser von Gen 6,1–4 übersehen habe, dass auch nach 6,3 noch Patriarchen höhere, wenn auch insgesamt geringer werdende Lebensalter erreicht haben (Gen 11,10ff.).⁸⁵ Doch Gen 6,3 bezieht sich insbesondere auf die vorfindliche Menschheit, die einfach nicht mehrere hundert Jahre alt wird, und nicht auf die urgeschichtlichen Patriarchen – was schon der Wechsel von singularischem zu pluralischem Verständnis von אדם gezeit hat.⁸⁶

⁸³ Gegen Hendel, Demigods, 22f. Auch in Hen 10,4–15(.16); Jub 5 und wohl auch 4Q252 sterben die Riesen vor und unabhängig von der Flut (vgl. Dimant, 1 Enoch 6–11, 233f.). Die bei Kvanvig, Gen 6,1–4, 89–110 genannten Parallelen zu Atr sind im Detail zu ungenau und lassen sich besser durch den intertextuellen Charakter von Gen 6,1–4 erklären. Darüber hinaus fehlt in Atr der Hauptgedanke von Gen 6,1–4, die *sexuelle* Verbindung zwischen Göttern und Menschen.

⁸⁴ Vgl. Petersen, Genesis 6:1–4, 54–59; Witte, Urgeschichte, 79–87; Bosshard-Nepustil, Sintflut, 208–210; Schüle, Urgeschichte, 111.

⁸⁵ So aber Ruppert, Genesis, 278.

⁸⁶ Vgl. Witte, Urgeschichte, 72 Anm. 95.

Es bleibt zu klären, weshalb der Text gerade an dieser Stelle eingefügt wurde, und wie es zur Festlegung auf gerade 120 Jahre kam:

Gen 6,1–4 berichtet nicht nur von der Lebenszeitbegrenzung, sondern auch von der Vermehrung der Menschen. Dies muss aus zwei Gründen *vor* der Flut berichtet worden sein: 1.) Die Nephilim und Gibborim sind »Helden der Vorzeit«, die in der Gegenwart des Verfassers von Gen 6,1–4 und dessen Leser und Hörer nicht mehr vorkommen. Die Platzierung ihrer Lebensstage *vor* der Flut ist daher geboten. 2.) »Als die Menschen *begannen*, sich zu vermehren« wird kaum nach der Flut gestanden haben, da es sich dann nicht mehr um einen Beginn, sondern um einen Neubeginn der Fortpflanzung handeln würde. Dieser Neubeginn wird nach der Flut mit dem neuerlichen Mehrungssegen eingeleitet (Gen 9,1.7), und bei dem ersten nachsintflutlichen Hinweis auf die Fortpflanzung wird explizit auf die Flut Bezug genommen: 10,1b (P).

Nicht nur die Einfügung *gerade vor* Gen 6,5 ff., sondern auch die Platzierung *gerade nach* 5,32 kann erklärt werden: Gen 6,1–4 unterbricht zwar den Zusammenhang Noach – Flut, doch für die Erzählung über die menschliche Fortpflanzung gab es keinen besseren Ort als nach den Genealogien von Kap. 5. Darüber hinaus passt die Erzählung über die Geburt von *Töchtern* bestens zum Bericht der Zeugung der drei Noachöhne in 5,32: Wird allen Patriarchen in Gen 5; 11 neben der Zeugung des oder der Erstgeborenen schematisch die Zeugung von weiteren »Söhnen *und Töchtern*« zugeschrieben, so fehlt dieser Hinweis bei Noach (s. o. Anm. 9). Er wird auch nicht in Gen 9,28 f. nachgetragen, wo das aus Kap. 5 bekannte genealogische Schema von P für Noach zum Abschluss kommt: So wie in 9,28 die Angabe »Und Noach lebte *nach* der Flut 350 Jahre« die Angabe der Lebenszeit »*nach* der Zeugung« des Erstgeborenen ersetzt, so ersetzt Gen 6,1–4 mit der Geburt von Töchtern für die Menschen die schematische Angabe »und er zeugte Söhne und Töchter« bei Noach, der neben seinen drei Söhnen keine weiteren Kinder haben durfte (vgl. Gen 9,18 f.; 10,1 ff.; 11,10 ff.).

Von hier aus lässt sich nun auch die Frage nach dem Verhältnis des Verfassers von Gen 6,1–4 zum Redaktor der Urgeschichte beantworten: Der Verfasser von Gen 6,1–4 ist niemand anderes als der *Redaktor der Urgeschichte* (somit ist oben jeweils nur vom *terminus a quo* zu sprechen), der die priesterschriftlichen mit den nicht-priesterlichen Texten verbunden hat: Er hat den ursprünglichen P-Zusammenhang von 5,1–32* zu 6,9 ff. aufgebrochen, indem er 1.) den nicht-priesterlichen Sintflutprolog 6,5–8 vorgeschaltet und 2.) die Erzählung Gen 6,1–4 gebildet und eingefügt hat. Für diese Identifizierung spricht besonders auch die Härte der Abfolge von Noach, dem »Tröster« der Menschheit (red.), der wegen seiner Frömmigkeit die Flut überleben soll, und der Geburt seiner Söhne (5,28–32) direkt zur Feststellung der Boshaftigkeit der Menschen (6,5), die durch die Einfügung von Gen 6,1–4 entschärft wird:

Nicht Noach und seine Söhne sind Referenzpunkt für 6,5, sondern die Menschheit (6,1 bzw. Gen 1–6).⁸⁷

Auch die Festlegung der maximalen Lebensdauer auf genau 120 Jahre zeigt die Textkenntnis des Redaktors der Urgeschichte: Die Zahl 120 begegnet in Bezug auf menschliche Lebensalter im AT dreimal: Neben Gen 6,3 noch in Dtn 31,2 und Dtn 34,7, der Ankündigung und Konstatierung des Todes Moses mit 120 Jahren. Die Verbindung ist kaum zufällig, zumal auf traditionsgeschichtlichem Wege keine Erklärung gegeben werden kann.⁸⁸ Wird man den Tod Moses mit 120 Jahren kaum mit Gen 6,3 erklären können,⁸⁹ da die Tradition vom Mosestod eingebunden ist in die mit verschiedenen Datierungen versehene Moseerzählung (vgl. Ex 7,7 und die Tradition der vierzigjährigen Wüstenwanderung), legt sich die umgekehrte Abhängigkeitsrichtung nahe: Der Redaktor der Urgeschichte hat für die Lebensobergrenze in Gen 6,3 die 120 Jahre aus Dtn 31,2 bzw. 34,7 übernommen, wonach Mose, die große Mittlergestalt im Pentateuch, mit 120 Jahren die (Lebens-)Kräfte verlassen haben. Die Bezugnahme kann dabei entweder der *Tradition* vom Mosestod oder aber dem *Text* von zumindest Dtn 31,2 gelten.⁹⁰ Die 120 Jahre entstammen freilich ebenso wie die 70 oder 80 Jahre aus Ps 90,10 dem Bereich von Idealvorstellungen: Gleichwohl kommt der Verfasser von Gen 6,3 im Gegensatz zu den übrigen urgeschichtlichen Altersangaben mit den 120 Jahren als *maximaler* Lebensdauer in den Bereich des Realistischeren.⁹¹

⁸⁷ Ein ähnliches intertextuelles Beziehungsgeflecht wie Gen 6,1–4 weist innerhalb der Urgeschichte noch Gen 11,1–9 auf. Der Text berührt sich mit Gen 6,1–4 auch über das Thema der Grenzziehung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre und könnte auf dieselbe Hand zurückgehen.

⁸⁸ Wenig überzeugend ist der Vergleich mit einer mittelbabylonischen sumerisch-akkadischen Bilingue aus Emar bei J. Klein, The »Bane« of Humanity. A Lifespan of One Hundred Twenty Years, ASJ 12 (1990), 57–70, da eine gegenseitige Kenntnis der Texte/Traditionen nicht auszumachen ist.

⁸⁹ Gegen Schüle, Prolog, 239.

⁹⁰ Nicht überzeugen kann die These *doppelter* Interdependenz der Texte (Dtn 31,2 – Gen 6,3 – Dtn 34,7) bei K. Schmid, Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34, in: T. C. Römer / ders. (Hg.), Les dernières Rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque, BETHL 203, 2007, 183–197, 191–195. Dtn 31,2 als *alleiniger* Referenztext genügt.

⁹¹ Zu bedenken ist, dass die Angaben von Gen 6,3 und Ps 90,10 *nicht* mit der *durchschnittlichen* Lebenserwartung verwechselt werden dürfen: Hier geht es um ein idealerweise erreichbares Lebensalter. Vergleichbare Texte aus Mesopotamien und Nordsyrien nennt H. Schaudig, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik, AOAT 256, 2001, 501 f.

III. Die göttlich-menschlichen Verbindungen: Zur Traditionsgeschichte von Gen 6,1–4

Konnten obige Ausführungen durch den Vergleich mit der Urgeschichte und weiteren atl. Texten zeigen, weshalb Gen 6,1–4 geschrieben und an seinem jetzigen Ort platziert wurde, so ist noch zu klären, weshalb der Verfasser unseres Textes mit den Göttersöhnen eine Größe eingeführt hat, die er in dem ihm vorliegenden Text der Urgeschichte nicht vorgefunden hat, und weshalb er die Tradition von göttlich-menschlichen Zeugungen aufgenommen hat.

Die genannte Tradition begegnet für Mesopotamien nur im Sagenkreis um Gilgameš, dessen Mutter die Göttin Ninsun und dessen Vater der (zunächst) sterbliche Lugalbanda war.⁹² Aus Ugarit ist der Mythos von der Geburt des Götterpaares Šaḥar und Šalim überliefert, die der Göttervater El mit zwei sterblichen Frauen gezeugt hat.⁹³ In Ägypten wurde der Thronfolger durch eine sterbliche Frau, die Königin, und den Gott Amun-Re gezeugt, vom Schöpfergott Chnum auf der Töpferscheibe geformt, und schließlich von der Königin geboren. Der König ist somit zugleich Gott und Mensch.⁹⁴ Die bekanntesten Beispiele für göttlich-menschliche Verbindungen finden sich freilich im griechischen Raum, etwa die »Zeusehen« in Hesiods Theogonie (Theog 940–944), die Verbindungen zwischen Göttinnen und sterblichen Männern in Theog 965–1020, die Verbindungen zwischen Göttern mit sterblichen Frauen im sog. »Frauenkatalog«⁹⁵ (vgl. Odyssee XI 152 ff.), etc.

Die beliebig verlängerbare Aufzählung zeigt, dass das Thema von sexuellen Verbindungen zwischen Göttern und Menschen in der Antike vielfach belegt ist. Dass es in Gen 6,1–4 begegnet, braucht daher kaum zu erstaunen. Die Gemeinsamkeiten können aber nicht über die Unterschiede hinwegtäuschen, die es für sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen, dass Gen 6,1–4 direkt auf einen der genannten Texte oder Traditionskomplexe reagiert und in einem Abhängigkeitsverhältnis dazu steht: Es geht in den Vergleichstexten um herausragende Persönlichkeiten, an die sich z.T. sehr umfangreiche Sagenkreise anschließen (z.B. Gilgameš oder Odysseus), denen daher eine (teilweise) göttliche Abstammung zu-

⁹² Vgl. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bde., 2003. Die Verbindung von Inana und Šukaletuda im gleichnamigen Mythos blieb kinderlos.

⁹³ Vgl. KTU 1.23 (Übers. in TUAT II, 350–357).

⁹⁴ Vgl. J. Assmann, *Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos*, in: Ders. / W. Burkert / F. Stolz (Hg.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, OBO 48, 1982, 13–61; TUAT III, 991–1005.

⁹⁵ Vgl. F. Solmsen / R. Merkelbach / M. L. West, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies*, Scutum, 1970, 109–190; M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins*, 1985.

geschrieben wurde. In Gen 6,1–4 ist davon nicht die Rede: Es wird kein einziger dieser »Helden der Vorzeit« mit Namen genannt, sie interessieren nur als Gruppe, die einmal existiert hat, jetzt aber nicht mehr lebt. Insofern stehen sie den Patriarchen in Gen 4; 5; 10; 11 an Bedeutung sogar nach. Dasselbe gilt für die agierenden Götter(öhne) und Frauen: Es sind nicht Zeus und Europa, nicht Aphrodite und Anchises oder andere bedeutende Gestalten des Pantheons oder der entsprechenden Sagenkränze, sondern nicht weiter bestimmte Göttersöhne und Menschentöchter. Im Gegensatz zu Zeus oder El ist auch YHWH gerade nicht in dieses Geschehen involviert. Auch in der Art und Weise der göttlich-menschlichen Verbindungen unterscheiden sich die Erzählungen: In den griechischen Texten ist von einmaligen sexuellen Vereinigungen die Rede, in Gen 6,2 ist aber wohl an Ehen gedacht. Auch der Vergleich mit dem Motiv der Trennung von Göttern und Menschen (Theog 535; Erg 108; Frgm. 204 des »Frauenkatalogs«) ist wenig aussagekräftig:⁹⁶ 1.) Die genannten Texte sind diesbezüglich selber nicht eindeutig; 2.) in Gen 6,1–4 ist nicht explizit von einer Trennung die Rede: YHWH verbietet die Verbindungen zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern ja gerade nicht, und sie finden auch nach seiner Intervention noch statt; 3.) schließlich werden in Theog und Erg die Frauen erst *nach* der Trennung von Göttern und Menschen erschaffen, und im Gegensatz zu Gen 6,1–4 deutlich negativ konnotiert (vgl. die Erzählung über Pandora).⁹⁷

Es fehlt noch die Erklärung, weshalb der Gedanke göttlich-menschlicher Verbindungen aufgenommen wurde: Kann die offene Frage nach der Lebensobergrenze der Menschen angesichts des göttlichen Beschlusses aus Gen 3,22, die Menschen nicht »auf ewig« leben zu lassen, und angesichts der unmenschlich hohen Lebensalter der urgeschichtlichen Patriarchen als Ausgangspunkt für den Verfasser von Gen 6,1–4 betrachtet werden, ist anzunehmen, dass er sich auch für die »Göttersöhne« von eben diesem Vers hat inspirieren lassen: Spricht Gott schon in Gen 1,26 in der 1. Pers. Pl., so ist der Mensch in Gen 3,22 hinsichtlich der Erkenntnis nicht einfach nur wie Gott geworden, sondern wie einer unter den Göttern: **כְּאֶחָד מֵאֵמֶנוּ** »wie einer von uns«. Diese Mehrzahl gehört einer anderen Sphäre an als die Menschen und ist diesen überlegen hinsichtlich ihres (ewigen) Lebens – nicht mehr aber hinsichtlich ihrer »Erkenntnis von Gut

⁹⁶ Gegen Hendel, *Demigods*, 19.

⁹⁷ Ähnliche Probleme hat die These von M. u. R. Zimmermann, »Heilige Hochzeit« der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1–4, *ZAW* 111 (1999), 327–352: 1.) Es geht Gen 6,1–4 nicht um *Götterhochzeiten*; 2.) der kultische Nachvollzug der »heiligen Hochzeit« in Mesopotamien ist in seiner konkreten Gestalt umstritten; 3.) Text und Kontext von Gen 6,1–4 werden in dieser These kaum berücksichtigt. Auch Schüles These der Einordnung der »biblische[n] Schöpfungsgeschichte in die Chronologie der griechischen Mythologie« (Schüle, *Prolog*, 228–232) kann nicht überzeugen.

und Schlecht«. Genau diese Mehrzahl, die in Gen 1,26; 3,22 nicht weiter expliziert wird, scheint der Verfasser von Gen 6,1–4 beschreiben zu wollen: Es sind Götter, Elohimwesen, wie Gen 3,5 sie wohl voraussetzt, Göttersöhne, wie Gen 6,1–4 sie nennt: Göttliche Wesen, die zu YHWH gehören, ihm jedoch an Bedeutung und Macht nachstehen. Dass auch Götter Nachwuchs zeugen können, weiß der Verfasser aus entsprechenden altorientalischen und griechischen Erzählungen.

Somit verbindet sich hier ein innerbiblischer Ausgangspunkt mit einer außerbiblischen »Idee«: Der Verfasser von Gen 6,1–4 hat im Kontext der urgeschichtlichen Fortpflanzung der Menschheit auch den Götterwesen eine Rolle im Anwachsen der Menschheit zugemessen. Die Übertragung der menschlichen Sexualität auf den Götterhimmel hat er dabei nicht erfunden, sondern vorgegebenen Traditionen entnommen. Wie schon Gen 3,22 geht es auch dem Verfasser von Gen 6,1–4 darum, zwischen diesen Götterwesen und den Menschen zu unterscheiden: Die Götterwesen können zwar auf die Erde herabkommen (Gen 6,2.4; 11,5.7), können sich sogar sexuell mit den Menschentöchtern vermischen und Nachwuchs erzeugen, bleiben von den Menschen aber immer dadurch geschieden, dass diese sterblich sind, sie selber aber (zumindest nach den nP-Texten der Urgeschichte) wohl nicht. Das Vergänglichkeitsurteil erstreckt sich auch auf den Nachwuchs der Götterwesen: Sie sind zwar riesenhafte Helden, aber gleichwohl Menschen und keine semigöttlichen Gestalten.

Der Redaktor der Urgeschichte leistet mit Gen 6,1–4 somit zweierlei:

1.) Durch die mythische Erzählung von den vor Zeiten eingegangenen Ehen zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern stellt er den bleibenden und unüberwindbaren Unterschied zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Götterwesen dar.

2.) Durch die Ätiologie der 120 Jahre als maximaler Lebensdauer der Menschen erhält die Erzählung die Funktion von Welterklärung und Gegenwartsdeutung: Gen 6,1–4 führt auf eine Setzung YHWHs zurück, dass die Menschen nicht so alt werden wie die legendären Patriarchen der Urgeschichte Israels. Zugleich wird die Abhängigkeit der Menschheit von YHWH betont, da die Menschen auf den »Geist YHWHs« als Lebensgrundlage angewiesen sind.

Bei Gen 6,1–4 handelt es sich somit tatsächlich um einen Mythos, der aber kein kanaanäisches Relikt, sondern ausweislich seiner vielfältigen innerbiblischen Bezugnahmen genuines Produkt der israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte ist.

Literary analysis of Gen 6,1–4 and study of its reception history (Part I) establishes that the narrative is a literary unity, with its *terminus post quem* given by the Priestly and remaining non-Priestly texts in the primeval history and its *terminus ante quem* by its use in the Aramaic Book of Enoch. In the history of redaction (Part II) Gen 6,1–4 is attributed to the

redactor who combined the two literary strands of the primeval history together. By the composition of this myth he sought to answer the question raised in Gen 3,22 but never answered elsewhere, about the upper limit of humans' lifespan, on the basis of the 120 years derived from the Moses tradition. The tradition about sexual relations between gods and humans from the entire ancient Near East was known to this redactor, but not in the form of a parallel narrative to Gen 6,1–4 (Part III).

L'analyse de l'histoire littéraire et de la réception de Gen 6,1–4 (I^{ère} partie) offre, en une seule unité littéraire, un texte narratif dont le *terminus post quem* représente les textes de la *Urgeschichte* (« Histoire primitive ») sacerdotale et non-sacerdotale, et dont le *terminus ante quem* est fourni par leur réception dans le livre araméen d'Hénoch. Du point de vue de l'histoire de la rédaction (II^{ème} partie), cette péricope est attribuée au »Rédacteur« qui a réuni les deux strates textuelles de la *Urgeschichte*. Par la formation de ce mythe, ce »Rédacteur« a ainsi répondu à la question soulevée en Gen 3,22 – et qui ne trouve pas de réponse ailleurs dans la *Urgeschichte* –, à savoir celle de la durée de la vie humaine culminant à 120 ans selon la tradition mosaïque. La tradition évoquant des liens sexuels entre les êtres divins et humains, bien commun au Proche-Orient antique, était connu du »Rédacteur« de la *Urgeschichte*, mais non sous la forme d'un récit parallèle à Gen 6,1–4 (III^{ème} partie).

Die literarische und rezeptionsgeschichtliche Analyse von Gen 6,1–4 (Teil I) erweist den Text als literarisch einheitliche Erzählung, deren *terminus post quem* die priesterschriftlichen und die weiteren nicht-priesterschriftlichen Texte der Urgeschichte darstellen, und deren *terminus ante quem* durch die Rezeption im aramäischen Henochbuch gegeben ist. Redaktionsgeschichtlich (Teil II) wird Gen 6,1–4 dem Redaktor zugewiesen, der die beiden Textstränge der Urgeschichte miteinander verbunden hat, und der mit der Bildung dieses Mythos die in Gen 3,22 aufgeworfene, in der Urgeschichte aber sonst nicht beantwortete Frage nach der menschlichen Lebenshöchstdauer mit den aus der Mosetradition entnommenen 120 Jahren beantworten will. Die Tradition göttlich-menschlicher sexueller Verbindungen aus dem gesamten Alten Orient war dem Redaktor der Urgeschichte bekannt, jedoch nicht in Form einer Gen 6,1–4 parallelen Erzählung (Teil III).