

(Phm 4–7; vgl. Rö 1,8–15; 1Ko 1,4–9; 1Th 1,2–10). Der Brief wird abgeschlossen mit Vertrauensbezeugung (V.21f), Grüßen (V.23f) und Segenswunsch (V.25). Der Hauptteil umfasst die V.8–20: In ihm hält Paulus Fürsprache für den Sklaven Onesimus, der Philemon wohl entflohen ist, der aber durch Paulus zum christl. Glauben gefunden hat (V.10). Paulus, der »geistliche Vater«, nennt Onesimus einen »geliebten Bruder« (V.16; vgl. Kol 4,9), der ihm in der Gefangenschaft so treue Dienste geleistet hat, dass er ihn am liebsten behalten würde (V.13). Für allen Schaden, der Philemon durch den Verlust des Sklaven entstanden war, will der Apostel geradestehen (V.19). In-geheim – so klingt es an (V.13.21) – hofft Paulus darauf, dass Philemon Onesimus wieder zu ihm zurückschickt.

3) Der P. ist ein Empfehlungsbrief und damit wohl der persönlichste aller Paulusbriefe. Aber er stellt nicht nur Philemon, sondern die ganze Haus-gemeinde vor die Entscheidung, ob Onesimus als »Gemeindegasandter« seine durch Christus ge-wonnene Freiheit zusammen mit Paulus in den Dienst des Evangeliums stellen darf. Der P. ist die Nagelprobe des von Paulus verkündeten Grund-satzes: »In Christus Jesus ... ist nicht Sklave noch Freier« (Gal 3,27f; vgl. 1Ko 12,13; vgl. aber Kol 3,22–4,1; 1Ti 6,1f; 1Ko 7,20f). Zwar fordert der Apostel nicht prinzipiell die Abschaffung des Sklaventums, doch legt er eine Spur in diese Richtung: Die Verbundenheit in der Liebe Christi verändert das Verhältnis Herr – Sklave von innen her.

Rose

**Pilatus.** 1) Person. – 2) Provokationen. – 3) Prozess Jesu. – 4) Pilatuslegenden.

1) P., Statthalter von Judäa unter Kaiser → Tiberius (vgl. Lk 3,1; TacAnn 15,44), war zehn Jahre lang im Amt (JosAnt 18,89), und zwar 26–36 n. Chr. Er residierte in Caesarea am Meer (vgl. Apg 23,23–33; 25,1–12; JosAnt 18,55). Nach einer dort 1961 entdeckten Inschrift führte er den Titel eines »Präfekten von Judäa« [(*Pon*)*tius Pilatus (prae)fectus Juda(eae)*], auf Griech. wird er als *hēgemōn* bezeichnet (JosAnt 18,55; vgl. Lk 3,1); außerdem besaß er den Ehrentitel »Freund des Kaisers« (Jh 19,12).

Philo gibt (durch den König Agrippa I.) ein vernichtendes Urteil über den Charakter (von Natur unbeugsam, eigenwillig und unnachgiebig) und die Amtsführung des P. ab: Sie war gekennzeichnet durch Bestechlichkeit, Gewalttätigkeit, Misshandlungen, Beleidigungen, Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren, bewusste Kränkung der Unterta-



Fragmentarische römische Inschrift aus Cäsarea, die in der zweiten Zeile noch teilweise den Namen »Pontius Pilatus« trägt. Das Wort TIBERIUM in der ersten Zeile zeigt an, dass der Stein ursprünglich in einem Gebäude verbaut war, das zu Ehren des Kaisers Tiberius errichtet wurde.

nen usw. (LegGai § 301–302). Als konkretes Beispiel wird die von heftigem Protest der Juden begleitete Aufstellung von dem Kaiser geweihten Schildern in der Tempelburg berichtet (§ 300).

2) Verhängnisvoll für die Statthalterschaft des P. waren nicht nur seine charakterlichen Fehler und die durch sie bedingte Misswirtschaft; diese war bei anderen Statthaltern wie z. B. Gessius Florus (64–66 n. Chr.) noch schlimmer. Schwerer wog der Gegensatz zwischen dem von P. vertretenen Anspruch des röm. Kaisers, Weltherrscher von göttlichem Status zu sein, und dem lebendigen Glauben der Juden an den einen, wahren und bildlos zu verehrenden Gott, an die Erwählung Israels und an die Heiligkeit v. a. Jerusalems und des Tempels. Dieser Glaube fand im gewaltsamen Vorgehen der → Sikarier und der → Zeloten gegen die röm. Besatzer seinen stärksten Ausdruck (vgl. Barabbas, Mk 15,7); hinzu kam das Auftreten prophetischer Gestalten und Volkshelden (JosAnt 18,85–88). Von Josephus erfahren wir, wie P. die mit Kaiserbildern geschmückten Feldzeichen der Legionen nach Jerusalem brachte und damit gegen das Bilderverbot verstieß, sie allerdings auf den Protest des Volkes hin wieder entfernen ließ (JosBell 2,169–174; JosAnt 18,55–59). Ferner hatte er dem Tempelschatz Geld entnommen, um eine über eine große Entfernung führende Wasserleitung nach Jerusalem zu finanzieren (JosBell 2,175–177; JosAnt 18,60), und den Widerstand des Volkes

## Rabbi

mit Gewalt gebrochen (JosBell 2,176f; JosAnt 18,60–62). Wohl aus Furcht vor einem Aufstand ging er gegen galiläische Pilger im Tempel vor, deren Blut er mit ihren Opfern vermischte (Lk 13,1f). Überzogen war auch die Reaktion des P. auf eine Versammlung der Samaritaner, die ein Prophet auf den Berg Garizim geführt hatte; sie bewirkte die Abberufung des P. durch Vitellius, den Statthalter Syriens; P. musste vor dem Kaiser Rechenschaft ablegen (JosAnt 18,85–88).

3) Wie bei Josephus (JosAnt 18,64) und Tacitus (TacAnn 15,44) – nicht aber im Talmud (vgl. bSanh 43a) – erscheint P. in den Evangelien v. a. als der Richter, der Jesus zum Tod am Kreuz verurteilte (Mk 15,1–15, vgl. Jh 19,13–18). Als Beauftragter der kaiserlichen Justiz hatte der Präfekt Judäas allein die Vollmacht, Todesurteile zu vollstrecken (JosBell 2,117; Jh 18,31). Den Anspruch Jesu, der messianische Sohn Gottes zu sein (Mk 14,61f), beurteilte er als Absicht des »Königs der Juden« (Mk 15,2.26; vgl. Jh 19,19), sich gegen den Kaiser von Rom zu erheben. P. konnte nicht verstehen, dass Jesu Herrschaft nicht von dieser Welt war (Jh 18,36, vgl. Mk 10,38–45; Dan 7,1–14). Freilich berichten die Evangelisten von einem Misstrauen des P. gegenüber der erhobenen Anklage (Mk 15,3f; Lk 23,4; vgl. Jh 18,28–19,11); Jesus war ja nicht wie Barabbas als »Räuber« [konkret meint das: Guerillakämpfer] gefangen worden. P. ursprüngliche Absicht war es, Jesus zu entlassen aufgrund des Rechtes der Juden, am Passafest für einen Gefangenen die Freiheit zu erbitten (»privilegium paschale«). Als dies misslang, hatte er keine andere Wahl, als Jesus geißeln und kreuzigen zu lassen (Mk 15,15); allerdings gab er dessen Leichnam zur Bestattung frei (Mk 15,43f).

4) Vom 2. Jh. n. Chr. bis ins Mittelalter hinein hat man in der Kirche immer wieder versucht, das Verhör Jesu durch P. erzählerisch auszugestalten (Acta Pilati, Evangelium des Nikodemus, Briefe des P. an den Kaiser, an König Herodes usw.). Dabei traten u. a. die von Jesus wunderbar Geheilten als Entlastungszeugen auf.

Lit.: O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, ANRW 25 (1982). *Betz*

**Rabbi** [hebr./aram. »mein Lehrer« oder »mein Meister«]. Der Ausdruck »R.« ist in ntl. Zeit zunächst die Anrede für den traditionskundigen Lehrer. In diesem Sinne konnte auch Jesus als R. ange-redet werden. Nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. wird diese Anrede zu einem Titel der palästin. Gelehrten, die nun als Nachfolger der Pharisäer anstelle der Priester die neue Führungsschicht

des Judentums darstellen (→ Rabbinisches Judentum). Man wurde R., wenn man sich nach Abschluss der »Grundschule«, in der man neben Lesen und Schreiben mit den Grundelementen der jüd. Tradition vertraut gemacht wurde, einem R. als Schüler anschloss, mit ihm die Auslegung der Schrift lernte, ihm diente und bei ihm lebte, um auch die typischen Verhaltensweisen und die Heiligung des Alltags durch die Beachtung von Speise- und Reinheitsgeboten einzuüben.

Diese »Ausbildung«, für die es keine festgesetzte Zeitdauer gab, wurde durch eine Art Ordination [hebr. *s<sup>4</sup>mikāh*] abgeschlossen; diese war die Grundlage für die Befähigung, in Fragen des religiösen Rechts selbst frei entscheiden und selbst wiederum zum R. ausbilden zu können. Die Rabbiner verfügten über ein ausgesprochenes Klassenbewusstsein und grenzten sich deutlich gegen die Ungebildeten ab. In der Regel gingen sie neben dem Torastudium einem Beruf nach: sie waren Handwerker, arbeiteten aber auch in Landwirtschaft und Handel.

Lit.: G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit 70 n. Chr. bis 1040 n. Chr. (1979), S. 83–92. *Ego*

## Sabbat.

1) *Das atl. Sabbat-Gebot.* – 2) *Die Herkunft des Sabbat.* – 3) *Jüdischer Sabbat um die Zeitenwende.* – 4) *Jesus und der Sabbat.* – 5) *Sabbat und Sonntag.*

Der siebte Tag der Woche [hebr. *šabbāt*; evtl. von akkad. *šapattum*, »Vollmondtag«, im AT jedenfalls mit dem hebr. Verb *šbt* = »aufhören mit etwas« zusammengesetzt] erinnert als Ruhe- und Feiertag an das »Ruhens« des Schöpfers nach dem Sechstageswerk (2Mo 20,11) und an die Befreiung Israels aus Ägypten (5Mo 5,12–15). Nach jüd. Zählung entspricht der siebte Wochentag unserem Samstag. Der S. beginnt nach jüd. Tradition mit dem Sonnenuntergang des vorangehenden Tages (Freitag) und endet wiederum mit dem Sonnenuntergang.

1) Kein anderes Gebot des AT begegnet so häufig und in so vielen Variationen wie die Einschränkung des S. Darin spiegelt sich das dankbare Bewusstsein, in dem Israel die in der Geschichte der Religionen und Völker bis dahin einmalige Errungenschaft (in der Sprache des Glaubens: »Gottesgabe«) durch wechselnde Zeiten getragen und auf die jeweiligen kulturellen und sozioökonomischen Verhältnisse bezogen und konkretisiert hat. Die Bauteile der acht verschiedenen Fassungen des S.-Gebots (2Mo 16,26.29; 20,8–11; 23,12; 31,13–17;

34,21; 35,2–3; 3Mo 23,3; 5Mo 5,12–15) sind immer wieder die folgenden:

a) Der *Kern*, der die Grundidee des S. enthält, besteht regelmäßig aus der antithetischen Anweisung »sechs Tage arbeiten – am siebten ›damit aufhören‹ [šbt]«. Das Gebot, am siebten Tag aufzuhören, ist jeweils streng bezogen auf die im Vordersatz genannte Arbeitsform. Die an dieser Stelle wechselnden hebr. Verben zeigen, dass das S.-Gebot alle damals vorstellbaren Arbeitsformen (Einsammeln der Nahrung, die mühsame Arbeit des Bauern, Fronarbeit, schöpferisches Wirken) gleichermaßen im Blick hat. *Jedem* Arbeitenden wurde in Israel ein heilsamer Rhythmus von 6+1 Tagen als Gottes Gabe und Wille verordnet – mit revolutionären Folgen, zuerst für die israelit. Gesellschaft. Die Welt, in der Israel lebte, hatte es anders verteilt: alle Muße den Göttern und ihren irdischen Repräsentanten, den »Herrschaften«, alle Arbeit den Menschen, dem »Vieh der Götter«, und zwar insbesondere den Sklaven und den Frauen. Und nun heißt es im Volk JHWHs, den aus dem ägypt. Frondienst Befreiten: *ein* Ruhetag für alle, die *sechs* Tage gearbeitet haben; sechs Tage → Arbeit für alle, denen JHWH den S. geschenkt hat. Arbeit und Muße sind nicht mehr auf Götter und Menschen, sondern auf die lineare Zeitstrecke eines jeden Menschen verteilt. Nicht um eine Höher-schätzung der Muße gegenüber der Arbeit geht es, sondern um einen dem Leben bekömmlichen Rhythmus 6+1. Löst der Mensch eine der beiden Komponenten der bibl. Woche aus ihrer Korrelation, verabsolutiert er entweder seinen S. oder seine Arbeit, so stört er den ihm von Gott zuge-dachten ›Biorhythmus‹.

An das Kerngebot gliedern sich – in unterschiedlicher Zahl und Reihenfolge – weitere Motive an:

b) Die *Einschärfungen* des S.-Gebots lenken die Aufmerksamkeit vor allem auf die → Heiligkeit des S.-Tages. Als der ganz andere Tag ist er aus dem Fluss der zweckgerichteten Mühsalstage auszusondern – in Neh 13,19–22 und in Mk 9,2 ist das idealtypisch dargestellt. Zwischen der Heiligkeit des S. und seiner gottesdienstlichen Begehung besteht ein zwingender Zusammenhang (3Mo 23,3).

Mehrfach wird der S. mit dem hebr. Verbum *šamar* [›hüten‹] eingeschärft und damit als ein äußerst kostbares Gut deklariert – »gehütet« werden soll nach der hebr. Bibel ansonsten ja vor allem das Leben des Menschenbruders (1Mo 4,9; vgl. Ps 121,4f) und der Garten → Eden (1Mo 2,15). Des S. zu »gedenken« [hebr. *zākôr*] verlangt

vom Feiernden, sich die Ursprungssituation (vgl. 1Mo 1,31–2,3; 2Mo 20,8.11 mit dem Passa-Gedenken von 2Mo 12,14) zu vergegenwärtigen.

c) Im *Teilnehmerkreis*, der weit gezogen wird, zeigt sich am deutlichsten die soziale Komponente des S.: 5Mo 5,12–15 etwa verlangt den Ruhetag nicht nur für die Familie des Hauses und das Gesinde, sondern auch für die dienstleistenden Haustiere und den → Fremdling. Dass praktisch niemand von der Sabbatfamilie ausgeschlossen sein soll, signalisiert in anderer Weise 2Mo 20,8–11, indem es sieben Teilnehmer benennt – sieben ist die Zahl der Vollständigkeit. 2Mo 23,12 wiederum stellt noch die wehrloseste von allen Personen, »das Kind der Magd«, unter den Schutz des Sabbatgebots.

d) Der primäre *Sinn* des S. ist die physische und psychische Erholung: Lautmalend bildet das hebr. *jinnapesch* den Vorgang kräftigen »Ausatmens« ab (2Mo 23,12; 31,17). Zum »Aufatmen« tritt das »Ruhem« [*nwh*]; mit diesem Verbum lässt 2Mo 23,12 das Bild erschöpfter Herdentiere erstehen, die sich zu Rast und Ruhe niederlassen und am saftigen Gras erquicken (vgl. Ps 23,2). *ʿonæg* [›Wonne‹] – auf diesen kurzen Begriff bringt Jes 58,13 die Qualität eines Sabbattages. In der hebr. Bibel ist der Wortstamm *ʿng* u. a. auf körperliches Wohlbehagen, Zärtlichkeit und Tanz bezogen.

Nach 5Mo 5,12–15 stellen die aus der ägypt. Knechtschaft Erlösten immerhin an jedem S. real eine Gesellschaft der Freien und Gleichen dar, insofern alle, quer durch die sozialen Schichten, an der S.-Ruhe partizipieren. Die niedergestellten und abhängigen Arbeitskräfte dürfen am S. »ruhen wie du«, d. h. wie der Hausvater. Von ihm wird in diesem Zusammenhang die Bereitschaft, sich einzufühlen, erwartet: Aus den Leiderfahrungen im Sklavenhaus Ägypten, mit denen sich jeder nachgeborene Hebräer identifizieren sollte, müsste er wissen und nachfühlen können, wie sehr ein geschlauchter Knecht des S. bedarf.

2Mo 20,8–11 erinnert an den S. des Schöpfers (1Mo 1,31–2,4): Der (schöpferisch-tätig vorge-stellte) Mensch soll an jedem siebten Tag mit in den S. Gottes hineingenommen werden, in die Betrachtung und Feier des von Gott geschaffenen Kosmos. Alles, was der Mensch zum auskömmlichen Leben braucht, ist in diesem gewaltigen und schönen Werk weise bereitgestellt. So sind Feierabend und Feiertag dazu bestimmt, dass der Mensch in dieser »ganz anderen« Zeit der Natur als Schöpfung und als Vor-Gabe eines fürsorgenden Schöpfers gewahr werde: »Und siehe, es war sehr gut!« Sofern Menschen dieser Bestimmung

## Sabbat

folgen, werden sie auch die Verantwortung erkennen, die sie in ihrer Kulturarbeit und in ihrem Umgang mit der Natur tragen. Ferner: Der in Gottes Sabbatfeier (1Mo 2,1–3) eingetretene, ausruhende und wie der Schöpfer seine Werke betrachtende Mensch nimmt dabei wie von selbst jene ebenso ehrfürchtige wie entspannte Haltung an, in der musische Aktivitäten gezeitigt werden. So gleitet das Auge des Dichters des 104. Psalms vom Werk des ersten bis zum Werk des sechsten Schöpfungstages. An der Stelle nun, an der es in 1Mo 1–2 heißt, dass Gott sein gesamtes Werk mit Genugtuung betrachtete und für »sehr gut« befand und also am siebten Tag von allen seinen Werken ruhte und sie feierte, ruft der Psalmist JHWH und sich selbst zum Sabbatvortrag: »JHWH freue sich seiner Werke!« (Ps 104,31) und »Ich will JHWH singen in meinem Leben, ich will meinem Gott spielen, solange ich bin, und mein Dichten möge ihm gefallen« (Ps 104,33f).

Dass sich am S. die Gemeinde Israel zu einem feierlichen (Opfer-)Gottesdienst versammeln soll, wird ausdrücklich erst im nachexilischen Gebot von 3Mo 23,3 gefordert, aber doch schon in Jes 1,13; Hos 2,13 vorausgesetzt.

In exilischer Zeit bekommt der S. die hohe Bedeutung eines *Bundeszeichens*. Er wird Realsymbol des unverändert bestehenden Bundes: Solange Israel den S. feiert, besteht das Exklusivverhältnis; jeder Jude darf es wissen, und alle Welt soll es sehen (vgl. 2Mo 31,16f; Hes 20,12).

e) Konkrete *Vorschriften* zur Arbeitsniederlegung finden sich im AT selbst nur wenige, und diese erst in den spätesten Gebotsfassungen (2Mo 16,29; 35,3). Außer Feueranzünden sind auch Holz sammeln, Lastentragen (Jer 17,19ff) und Geschäftsreisen (Jes 58,13) als den S. verletzende Tätigkeiten erwähnt.

f) *Sanktionen* begegnen erst in späten Fassungen des S.-Gebots. Wer den S. durch Arbeit »entheiligt«, wird in 2Mo 31,14–15; 35,2 mit der → Todesstrafe bedroht (vgl. 4Mo 15,32–36).

2) In der Forschung wurde die Herkunft des S. von zwei im mesopotamischen Raum belegten Institutionen erwogen: Das Nebeneinander von Neumondfest und S. in vorexilischen Texten wie Jes 1,13 und 2Kö 4,23 lässt bei Letzterem an den altbabyl. Vollmondfesttag [*šapattum*]; ähnliche, aber nicht gleiche Buchstabenfolge wie bei S.!] denken, der mit bestimmten Opfern verbunden war.

Auch Einfluss der »Unglückstage« des assyr. Kalenders hat man vermutet; an den betreffenden Tagen waren die meisten Arten von Unternehmungen verboten; doch werden diese »Unglückstage«

nirgendwo als S. oder mit einem ähnlich lautenden Wort bezeichnet. Alles in allem darf man mit Fug und Recht sagen, dass der S., so wie er in der Sinai-Tora festgelegt ist (s.o.), als ein Novum in der Kulturgeschichte erscheint.

[...]

Grimm

**Strukturalismus** [von lat. *structura*, »Aufbau«, »Gestalt«]. Der S. steht als Gesamtbezeichnung für eine fachübergreifende Forschungsrichtung, wie sie sich insbesondere seit den sechziger Jahren des 20. Jh. etabliert hat. Dabei geht es v. a. darum, logische und objektive Untersuchungs- und Beschreibungsmethoden der Naturwissenschaften auf die Geistes- und Sozialwissenschaften zu übertragen. Als grundlegende Voraussetzung geht der S. davon aus, dass jede Erscheinung eines Systems von allen anderen Erscheinungen innerhalb desselben Systems mitbedingt ist und von dorthin seine Bedeutung erhält. Oder einfach gesagt: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.

Bedeutung für die Theologie erhielt der S. v. a. im Bereich der Exegese. Der strukturalistische Ansatz versteht einen Text als Gewebe (»Text« = »Textil«), als Geflecht unterschiedlicher Ereignis- und Bedeutungsstränge. Die Beziehungen zwischen den Elementen des Textes müssen systematisch untersucht werden, um den Sinn des Textes im Text selbst zu finden. Daher vermeidet der S. genetisch-hist. Fragestellungen und interessiert sich ebenso wenig für ästhetische Wertfragen wie für die subjektive Schöpferindividualität eines Autors. Vielmehr geht es u. a. um die Analyse von textinternen Beziehungen (welche Rolle spielen Ort, Zeit, weltanschauliche Elemente oder Symbole?), Akteuren (wer sind die Handlungsträger, und wie verhalten sie sich?) und Erzählperspektiven (was sagt der Text über den Autor und die Leser, insofern diese der Erzählung angehören?).

Inwieweit die strukturalistische Analyse tatsächlich als Ergänzung oder gar Korrektiv der herkömmlichen hist.-krit. Exegese dienen kann, bleibt abzuwarten. Zumindest wird durch den S. der Text wieder an und für sich bedeutsam und nicht nur in Beziehung auf eine (lediglich rekonstruierte) Vorgeschichte.

Lit.: F. Bovon: Strukturalismus und biblische Exegese, in: WPKG 60 (1971), H. 1, 16–26.

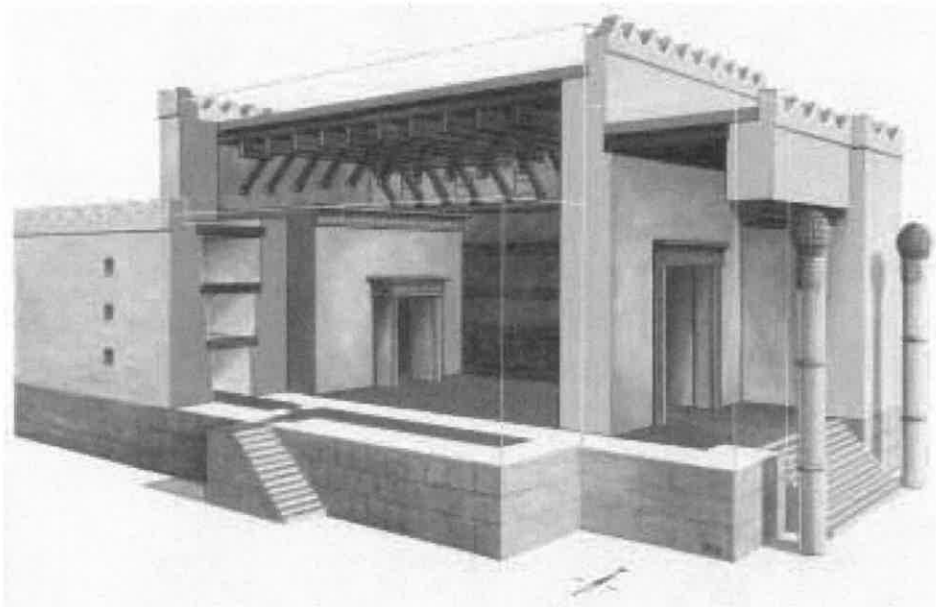
Sitzmann

**Sündenfall.** Die Rede vom S. war in der Theologiegeschichte innerhalb mehrerer dogmatischer Themenkreise von grundlegendem Inter-

## Sündenfall

esse: in der Schöpfungslehre, in der Lehre von der → Sünde und der Lehre vom → Menschen (Anthropologie). Wiewohl das Wort S. in der Bibel selbst gar nicht vorkommt, hat die Sache als solche bereits in der Theologie des → Paulus eine zentrale Bedeutung, welche der Apostel in Rö 5,12–21 ausführlich darlegt (vgl. 1Ko 15,21). Dabei spekuliert er nicht darüber, wie es denn möglich war, dass die Sünde in die von Gott gut geschaffene Welt kommen konnte. Statt dessen schildert er wie schon Rö 1,18–3,20 die Realität, in welcher sich der Mensch eben unter der Sünde und damit unter der Herrschaft des Todes (Rö 5,17) stets schon vorfindet. Der in 1Mo 3 erzählte S. Adams ist für ihn deshalb von Belang, weil sich das durch Jesus Christus gewirkte Heil, die »Rechtfertigung zum Leben für alle Menschen« (Rö 5,18), nur vor diesem Hintergrund in seiner universalen Bedeutung erfassen lässt (sog. Adam-Christus-Typologie; → Typologie). Dass Paulus 1Mo 3 vor Augen hat, ist unverkennbar. Zurecht trägt in der LÜ dieses Kapitel die Überschrift: »Der S.«. Andererseits ist sie missverständlich, weil sie den Eindruck erweckt, es sei am Anfang der Menschheitsgeschichte etwas »schief gegangen«, das die späteren Generationen nur insofern betrifft, als sie – ohne eigene Schuld – die Folgen zu tragen hätten. Tatsächlich wird hier je-

doch nichts Vergangenes berichtet, sondern es wird das erzählt, was unser aller Geschichte ist. Dabei darf nicht übersehen werden, dass 1Mo 3 in einem untrennbaren literarischen Zusammenhang mit der gesamten jahwistischen → Urgeschichte (1Mo 2,4b–11,9) steht, die nicht von einem S. berichtet, sondern anhand von vier exemplarischen Fällen das Wesen der Sünde in ihren verschiedenen Aspekten vor Augen hält: 1Mo 3,1–24; 4,1–16; 6,1–5; 11,1–9. Sie beschreibt auf diese Weise, was sich jetzt und heute in gleicher Weise ereignet. Wo man entgegen der Absicht des bibl. Erzählers 1Mo 3 als einen geschichtlichen Bericht vom S. verstand, war man in der Theologiegeschichte geneigt, nach der Beschaffenheit des Menschen vor diesem Fall zu fragen. Dies führte dazu, dass man unterschied zwischen einem *status integritatis* [lat. »Stand der Unversehrtheit« vor dem S.] und einem *status corruptionis* [lat. »Stand der Verdorbenheit« nach dem S.] des Menschen. Eine solche Unterscheidung verkennt jedoch, dass die bibl. Autoren an derartiger Spekulation völlig uninteressiert sind. Sie beschreiben vielmehr menschliche Realität, um diese sodann mit Gottes Realität in Zuspruch und Anspruch zu konfrontieren, wie es Paulus in der Adam-Christus-Typologie (Rö 5,12–21) so eindrucksvoll tut. Börst



Außen- und Innenansicht des salomonischen Tempels (Abb. aus dem Artikel »Tempel«).