

"Leben" und "Tod" im Buche des Propheten Ezechiel

Autor(en): **Zimmerli, Walther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **13 (1957)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878965>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Leben» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel.

Im Buche des Propheten Ezechiel findet sich in auffallend reichem Maße ein Reden vom «Leben», dem oft die Rede vom «Sterben» als Entsprechung unmittelbar folgt. Da Ezechiel sich darin spürbar von der kargen Verwendung der Lebensaussage in der übrigen Schriftprophetie unterscheidet¹, drängt sich die Frage nach Sinn und traditionsgeschichtlichem Hintergrund der ezechielischen Lebensaussage auf. Was meint Ezechiel, wenn er von «Leben» redet, und woher kommt er mit dieser seiner Redeweise?

Die Erwägung dieser Frage mag ihren Ausgang bei der Einheit 33, 10—20 nehmen, die das Verb **חיה** nicht weniger als 10mal², dazu auch einmal das Substantiv **חיים** aufklingen läßt. 33, 10—20 ist eines der für Ezechiel charakteristischen Disputationsworte, in dem der Prophet von Jahve den Auftrag bekommt, auf eine unter den Leuten umgehende Rede zu antworten. So hören wir hier: «Du aber, Menschensohn, sage zum Hause Israel: So sprecht ihr: Unsere Verschuldungen und unsere Sünden liegen auf uns und wir verkommen in ihnen, wie könnten wir da leben (**איך נחיה**)!»

In diesem Wort ist ohne Zweifel die Klage der nach Babylonien verschleppten Judäer, die Heimat, König und Tempel verloren haben, zu hören. In ihrem **איך נחיה** mag auffallen, daß

¹ Das Verb **חיה** und seine Nebenform **חי** kommt im Kal im ganzen hebräischen Alten Testament nach Mandelkern 204, nach Lisowski, der auch das **חי** von Ps. 18, 47 und Hi. 19, 25 zum verbalen Bestand rechnet, 206mal vor. Davon entfällt nicht weniger als ein gutes Fünftel, d. h. 43 Belege, allein auf das Buch Ezechiel. Im ganzen Buche Jesaja sind es 7 Belege, von denen keiner auf die echten Jesajaworte entfällt, ein einziger auf Deuterojesaja. Im Buche Jeremia sind es 9 Belege, die sämtlich den erzählenden Partien zugehören. Dazu kommen 3 Belege bei Amos, je einer bei Hosea, Habakuk, Protosacharja und 2 in Sach. 9—14. Die wenigen Belege für die abgeleiteten Konjugationen verschieben das Bild nicht. — Zu den Lebensaussagen in den Psalmen vgl. Chr. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes (1947); G. von Rad, «Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen: Festschrift A. Bertholet (1950), S. 418—437.

² Darunter 6mal in der emphatischen Doppelung **יְחִיֶּה (חַיָּה) יְחִיֶּה**.

von einer unmittelbaren physischen Lebensbedrohung im ganzen Zusammenhang nichts zu sehen ist. Sie ist auch in der Situation der Deportierten nicht wahrscheinlich. So muß Leben also offenbar noch etwas anderes bedeuten als das bloß physische Existieren. Zum anderen wird deutlich, daß für die Menschen, die hier seufzen, Sünde und Nicht-leben-können in einem ganz engen Zusammenhange stehen. Leben könnte nur, wer von der Sünde frei wäre.

Wie antwortet der Prophet auf dieses Seufzen? Es ist vielleicht nicht ganz ohne Wert, bevor wir auf Ezechiels Antwort achten, die prophetische Antwortrede eines anderen, der in ähnlicher Situation seines Volkes Seufzen getröstet hat, zu bedenken. Auch Deuterocesaja, der Prophet des späteren Exils, hört das Klagen seines Volkes: «Mein Weg ist vor Jahwe verborgen und mein Recht entgeht meinem Gott» (40, 27). «Jahwe hat mich verlassen und mein Herr mich vergessen» (49, 14). In seinen «Studien zu Deuterocesaja» hat J. Begrich 1938 nachgewiesen³, daß Deuterocesajas Gottesbescheid an das seufzende Volk immer wieder in der Form des sogenannten Priesterlichen Heils- oder Erhörungsorakels auftritt. So wie der Priester Eli der seufzenden Hanna mit der bedingungslosen Zusage der göttlichen Erhörung und dem Versprechen der Geburt des Sohnes entgegentritt, so verheißt Jahwe dem Volk bedingungslos: «Du aber, Israel, mein Knecht . . . Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir! Blicke nicht ängstlich, denn ich bin dein Gott! Ich mache dich stark, ich helfe dir, ja, ich fasse dich mit meiner heilvollen Rechten» (41, 8 ff.).

Die Antwort Ezechiels zeigt eine andere Struktur. «Sprich zu ihnen: So wahr ich lebe, spricht „⁴ Jahwe, ich habe nicht Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß „⁴ er umkehre von seinem Wege und lebe. Kehrt um, kehrt um von euren bösen Wegen. Warum wollt ihr denn sterben, Haus Israel?» (33, 11). Hier ist ohne Zweifel in der starken Formulierung eines göttlichen Schwures zum Ausdruck gebracht, daß Gott das Leben seines Volkes, auch des Sünders, will. Es ist eine Tür aufgerissen und auch dem Sünder die Möglichkeit des Lebens gezeigt. Aber das Leben ist nicht einfach bedingungs-

³ S. 6—19, dazu ZAW 52 (1934), S. 81—92.

⁴ Zum Text vgl. BHK³.

los zugesagt. Die Verbindung von Sünde und Tod einerseits, Gerechtigkeit und Leben andererseits, welche im Seufzer des Volkes zu erkennen war, ist nicht zerrissen, sondern deutlich festgehalten. In der Wegkehr von der Ungerechtigkeit, die Israel als eine in dieser Stunde konkret bestehende Möglichkeit vorgehalten wird, läge das Leben. Sollen wir von einer konditionalen Lebenszusage reden?

Die in drei, im Stil unter sich verwandten Durchführungen gehaltene Fortsetzung des göttlichen Auftrages macht sie noch deutlicher. Wenn 33, 12 lautet: «Und du, Menschensohn, sage den Angehörigen deines Volkes: Die Gerechtigkeit des Gerechten rettet ihn nicht am Tage seiner Versündigung, und die Gottlosigkeit des Gottlosen — nicht wird er durch sie zu Fall gebracht werden am Tage seiner Umkehr von seiner Gottlosigkeit»⁵ — wie weit sind wir entfernt von der direkten, persönlichen Zusage im Erhörungswort Deuterocesajas. Es herrscht hier ein eigenartig unpersönlich-lehrhafter Stil. Es geht hier offenbar nicht um einen unmittelbar persönlichen Zuspruch, sondern um die Entfaltung einer Ordnung, in die hineingerufen werden will: Die Ordnung von Gerechtigkeit und Gottlosigkeit, die verbunden ist mit der Ordnung von Leben und Tod. Die Verben *חיה* und *מות* sind dabei variiert in *הציל* und *נכשל*.

Wichtiger noch ist der Blick auf die zweite Durchführung 33, 13—16 mit ihrer offensichtlich parallelen Struktur der Aussagen über den Gerechten und den Gottlosen:

14	ובאמרי לרשע מות תמות ושב מחטאתו ועשה משפט וצדקה	13	באמרי לצדיק חיה יחיה והוא בטח על צדקתו ועשה עול
15	חבל ישיב ⁶ גולה ישלם בחקות החיים הלך לבלתי עשות עול חיו יחיה לא ימות	—	— — — — —
16	כל חטאתו אשר חטא לא תזכרנה לו משפט וצדקה עשה חיו יחיה	16	כל צדקתו לא תזכרנה ובעולו אשר עשה בו ימות

Auch hier haben wir den gleichen lehrhaften Stil vor uns wie in 33, 12. Doch ist diese zweite Durchführung zu Beginn der Rede in 13 und 14 erzählerisch aufgelockert. Hatte 12 ganz

⁵ V. 12b ist jüngere Erweiterung.

⁶ Vgl. BHK³.

unpersönlich formuliert: «Die Gerechtigkeit des Gerechten rettet ihn nicht am Tage seiner Versündigung», wobei die Gerechtigkeit fast als personifizierte Macht erscheinen möchte, so geht die zweite Durchführung zu einem sehr persönlichen Erzählungsstil im Munde Jahwes über: «Wenn ich vom Gerechten sage: er soll unbedingt leben, er aber auf seine Gerechtigkeit vertraut...», und: «Wenn ich zum Gottlosen sage: Du sollst unbedingt sterben, er sich aber von seiner Sünde wegkehrt...» In beiden Fällen schildert Gott den Gerechten bzw. Ungerechten in 1. Person als einen Menschen, über den, oder zu dem er selber etwas gesagt habe. In der Folge tritt die 1. Person dann wieder ganz hinter den neutralen Stil zurück. Da sich die gleiche Erscheinung in 3, 18 und 33, 8 wiederholt, kann es sich nicht nur um eine Zufallsformulierung handeln. Die Wendung zur persönlichen Rede und zum Zitat eines Gotteswortes über den Menschen verrät, daß es offenbar im gottesdienstlichen Leben Israels bestimmte Gelegenheiten gegeben hat, bei denen Jahwe, wohl durch den Mund eines dazu legitimierten Sprechers, über den Gottlosen ausgesprochen hat: **מות תמות**, und ebenso dann wohl auch über den Gerechten: **חיה יהיה**.⁷

Eine weitere Bemerkung erfordert schließlich noch das eigenartige Plus, das sich in der Schilderung des von seiner Sünde umkehrenden Gottlosen gegenüber der Schilderung des abgefallenen Gerechten findet (33, 15).⁸ Eine Reihe von kurzen Sätzen schildert die neugewonnene Gerechtigkeit des Gottlosen: «Er gibt das Pfand zurück, er erstattet Raubgut wieder, er wandelt in den Satzungen des Lebens, ohne Böses zu tun.» Warum

⁷ Es fällt dabei die Ungleichheit auf, daß Gott nach M. über den Gerechten in 3. Person redet, den Gottlosen dagegen in 2. Person direkt anredet. GALSShA lassen auch den Gerechten in 2. Person angeredet sein, erwecken aber den Verdacht nachträglicher Angleichung. Bleiben wir bei M., so stellt sich die Frage, ob eben nicht tatsächlich in jenen konkreten Situationen, deren Worte hinter den Formulierungen Ezechiels liegen, der Gerechte und der Gottlose verschieden angesprochen wurden. Für die direkte Anrede **מות תמות** an den Schuldigen lassen sich im Alten Testament in Gen. 2, 17 (3, 4); 20, 7; 1. Sam. 14, 44; 22, 16; 1. Reg. 2, 37. 42; 2. Reg. 1, 4. 6. 16; Jer. 26, 8 eine Reihe sehr konkreter Parallelbeispiele finden. Auf das **חיה יהיה** werden wir noch zurückkommen müssen, s. u. Anm. 12.

⁸ Die Tatsache, daß der Buße des Gottlosen breiterer Raum gewährt wird, verrät deutlich, wo der Hauptakzent der Ausführungen liegt.

werden zur Illustration der Umkehr des Gottlosen gerade die Rückgabe des Pfandes und die Wiedererstattung des Raubgutes genannt? Gäbe es nicht wichtigere, zentraler religiöse Dinge? Der letzte, offenbar abkürzend zusammenfassende Satz vom Wandeln in den **הקוֹת הַחַיִּים** läßt vermuten, daß dem Propheten ganze Reihen von Sätzen, in denen sich der Gerechte beschreiben ließ, vor Augen standen, aus denen er hier zwei Angaben recht zufällig und ohne besondere Beziehung zum vorliegenden Kontext herausgegriffen hat, um die Gerechtigkeit des Mannes an zwei Beispielen zu illustrieren. Diese Reihen werden von ihm zusammenfassend durch den Hinweis auf das durch ihre Beachtung ermöglichte Leben gekennzeichnet. Eine schöne Umschreibung und Auslegung des kurzgerafften **הקוֹת הַחַיִּים** von 33, 15 ist in 20, 11. 13. 21 zu hören. Dreimal ist hier in einem Bericht über die Wüstenzeit von Satzungen und Rechten, «durch die der Mensch, wenn er sie tut, lebt» (**אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וְחַי**), die Rede. Es ist daneben eine im Alten Testament ganz einmalige, allein aus der Härte der ezechielischen Sündpredigt⁹ verständliche Verkehrung in eine unheimliche Verzerrung, wenn Jahwe dem Hause Israel schließlich «ungute Satzungen» und «Rechte, durch die man nicht lebt (**מִשְׁפָּטִים לֹא יַחַי בָּהֶם**)», gibt (20, 25). Die von Ezechiel vorgefundene, in Lev. 18, 5 und Neh. 9, 29 wiederkehrende Normalaussage hat ohne Zweifel nur von den Geboten, die zum Leben führen, geredet. Leben hängt auch nach ihr am Halten der Gebote.

Neben die Trostrede an die Verzagten von 33, 10—20 tritt in Ez. 18 die große Auseinandersetzung mit der frechen Aufsässigkeit im Volke, die höhnt: «Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden» (auch Jer. 31, 29). «So wahr ich lebe», droht Jahwe auch hier zunächst in einem Schwurwort dieser Frechheit, «ihr werdet dieses Wort in Israel nicht mehr sagen.» Dann aber geht es auch hier in den aus 33, 10—20 bekannten lehrhaften Stil der Erörterung der göttlichen Gerechtigkeit über. In einer kasuistisch durchgeführten Dreigenerationenreihe wird in 18, 4—20 zunächst ausgeführt, daß jede Generation für ihre eigene Schuld büßt; 18, 21—32 machen durch den Aufweis, daß auch das Gestern eines Menschen ihn nicht fatalistisch belastet, den

⁹ Vgl. ZThK 48 (1951), S. 249 ff.

Weg für den Bußruf im Heute frei. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es, 18, 5—9, die Schilderung des Gerechten zu Eingang der Dreigenerationenreihe, zu beachten: ¹⁰

	18, 5
ואיש כי יהיה צדיק	
ועשה משפט וצדקה	
אל ההרים לא אכל	6
ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל	
ואת אשת רעהו לא טמא	
ואל אשה נדה לא יקרב	
ואיש לא יונה	7
יחבל החיב ¹¹ ישיב	
גולה לא יגזל	
לחמו לרעב יתן	
ועירום יכסה בגד	
בנשך לא יתן	8
ותרבית לא יקח	
מעול ישיב ידו	
משפט אמת יעשה בין איש לאיש	
בחקותי יהלך ¹¹	9
ומשפטי שמר לעשות אתם	
צדיק הוא	
חיה יחיה	
נאם יהוה	

Hier haben wir nun deutlich die von 33, 15 her vermutete vollere Reihe von חקות החיים vor uns. Hier finden sich auch, wie im Dekalog von Ex. 20, die großen Gebote der rechten Gottesverehrung an den Anfang gestellt. Ihnen folgen in einigem Abstand die in 33, 15 so auffallend willkürlich zitierten beiden Sätze, deren Zitatcharakter und Herkunft aus einem sinnvoller geordneten größeren Ganzen somit klar erwiesen ist.

Wichtiger noch ist ein Zweites. Im Überblick über den ganzen Zusammenhang 5—9 kann eine seltsame Unlogik der Aussagen auffallen. V. 5 beginnt mit dem Vordersatz: «Wenn einer gerecht ist . . .», fügt daran die weiteren Rechtssätze, die den Gerechten schildern, und mündet in 9 recht überraschend in den Nachsatz aus: «Gerecht ist er, er soll unbedingt leben.» Haben wir hier nicht eine nur aus Nachlässigkeit zu erklärende Tautologie vor uns? — In seiner 1950 abgeschlossenen, 1954 gedruckten Dissertation über «die Gesetze in der Priesterschrift» ist R. Rendtorff auf eine eigentümliche Formel gestoßen, für die G. von Rad den Namen «deklaratorische Formel»

¹⁰ Vgl. zum Folgenden von Rad (A. 1), S. 419 f. 427; ThLZ 76 (1951), 131 f.

¹¹ Vgl. BHK³.

vorgeschlagen hat. Sie findet sich in großer Häufung etwa in der Aussatzgesetzgebung von Lev. 13, welche schildert, wie der Aussätzige zum Priester kommt und dieser die Diagnose stellt. In dem **נגע צרעת הוא** (3), dem **מספחת היא** (6) oder dem **נגע הוא** (22) ist diese wohl noch im Wortlaut zu vernehmen. Über dieses sachliche Beurteilen der Krankheit aber schreitet der Priester weiter zum Urteil über die Person. Auch hier ist in dem oft wiederkehrenden **טמא הוא** (11. 15) und dem gegensätzlichen **טהור הוא** (13. 16) wohl wieder der Wortlaut der Aussage zu erkennen, mit welcher der Priester das «Unrein-Erklären» (**טמא** 8. 11) und das entsprechende «Rein-Erklären» (**טהור** 6. 13) konkret vollzieht. G. von Rad dürfte nun ganz mit Recht auch das **צדיק הוא** von Ez. 18, 9 dem Bereich der deklaratorischen Formeln zugerechnet haben. Die logische Uneingefügtheit der Formel erklärt sich dann aus dem Zitatcharakter des ganzen Zusammenhanges. Ezechiel zitiert nicht nur die ihm bekannte Reihe von Sätzen, welche die Gehorsamsforderung Jahwes enthalten, sondern darüber hinaus das deklaratorische Gesamturteil, das der Priester im Tempel über den diesen Geboten gehorsamen Israeliten auszusprechen pflegte.

Mit diesem deklaratorischen Urteil aber ist die Basis gewonnen für das im vorliegenden Zusammenhang recht eigentlich interessierende Lebens- bzw. Todesurteil. Auch dieses dürfte seinen ursprünglichen Ort im Handeln des Priesters gehabt haben und mit der Frage der Zulassung oder Abweisung beim Gottesdienst im Tempel verbunden gewesen sein. G. von Rad verweist in diesem Zusammenhang auf die Torliturgien (Ps. 15; 24; Jes. 33, 14—16), die auf diesen Vorgang deuten. Darüber hinaus kann aber hier an die durch Ez. 33, 13 f. nahegelegte Vermutung erinnert werden, daß es im gottesdienstlichen Leben Israels einen Ort gegeben haben dürfte, an dem durch einen bevollmächtigten menschlichen Vermittler dem Gerechten das Urteil zum Leben, dem Gottlosen das Urteil zum Tode gesprochen wurde. Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Priester im Heiligtum der zu diesem Amt der Lebens-, bzw. Todesverkündigung legitimierte Vertreter Jahwes gewesen ist.¹²

¹² Dürfen wir noch einen Schritt weitergehen und vermuten, daß in der 3. Person **היה יהיה**, die wir in 33, 13 nicht meinten ändern zu dürfen,

Das Gesagte läßt sich nun noch etwas von den spärlichen sonstigen Lebensaussagen der Schriftpropheten her verdeutlichen. Die Stelle Hab. 2, 4: «Der Gerechte wird leben — durch Treue» gehört unverkennbar zu den konditionalen Lebensaussagen, ergibt aber keine neuen anschaulichen Züge. Um so wertvoller sind dagegen die drei Stellen Am. 5, 4. 6. 14. In seiner Untersuchung der priesterlichen Tora hat Begrich¹³ gezeigt, daß der Aufruf: «Suchet mich, so werdet ihr leben» (5, 4) prophetische Nachahmung priesterlicher Tora ist. Wenn Amos fortfährt: «Und sucht nicht Bethel auf und geht nicht nach Gilgal und zieht nicht hinüber nach Beerseba», so ist darin die Polemik gegen die Tora der Priester des Nordreichs zu hören, in deren Weisung die Empfehlung der Wallfahrt nach diesen Orten eine Rolle spielte (vgl. schon Ex. 23, 14—17). Durch die Polemik des Amos hindurch hören wir die Weisung der Priester: «Suchet Bethel auf, so werdet ihr leben.» Am Heiligtum, im Gottesdienst der Männer Israels (Ex. 23, 17) wird das Leben zugesprochen. Zu diesem Leben rufen die Priester und lassen darob wohl oft den Ruf zum Halten der Gebote im Alltag zurücktreten. Als deren Anwalt weiß sich der Prophet, wenn er das echte Jahwesuchen gegen das Aufsuchen der Heiligtümer stellt (5, 6) oder geradezu zum Tun des Guten mahnt: «Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet und Jahwe, der Gott der Heerscharen, mit euch sei, wie ihr sagt. Hasset das Böse und liebet das Gute und stellet das Recht her im Tore — vielleicht wird sich dann Jahwe, der Gott der Heerscharen, des Restes Josephs erbarmen» (5, 14). Hier ist interpretiert, was «Leben» bedeutet: daß *Jahwe* mit seinem Volke ist, daß er sich seiner erbarmt.

Auch die Tempelrede Jeremias (7, 1—15) darf hier, wenn sie schon das Verb *חיה* nicht verwendet, angeführt werden. Ihr (deuteronomistisch gefärbter) Wortlaut bildet einen ausgezeichneten Kommentar zu den Worten des Amos. Auch sie

die Nähe zum deklaratorischen priesterlichen Stil mit seiner eindrücklichen 3. Person spürbar wird. Das *מות תמות* gegen den Gottlosen gehörte dann formgeschichtlich nicht an die gleiche Stelle. Es spiegelt das Todesurteil in einer Gerichtsszene, wie sie in den in Anm. 7 angeführten Parallelstellen erkennbar wurde, wider.

¹³ ZAW, Beiheft 66 (1936), S. 63-88.

polemisiert gegen das einseitige Toraverständnis, das in der Wallfahrt zum Heiligtum die Haupt-Vorbedingung zum Erwerb des Lebens sieht: «Vertraut nicht auf die Lügenworte, indem ihr sagt: der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes ist hier.» Sie wiederholt die echte Tora der Rechtssätze des Gottesrechtes: «Wenn ihr eure Wege und Taten bessert, Recht schafft zwischen einem Mann und seinem Nächsten, Fremdling, Witwe und Waise nicht bedrückt... hinter anderen Göttern nicht einhergeht, euch selber zum Unheil, dann 'will ich bei euch wohnen'¹⁴ an diesem Orte...» Und dann folgt der ganze Gedankengang nochmals in der polemischen Umkehrung: «Ihr aber vertraut auf Lügenworte, die nichts nützen. Stehlen, Morden, Ehebrechen, falsch Schwören, dem Baal Opfern, hinter andern Göttern Hergehen, die ihr nicht kennt — und dann kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Hause, über dem mein Name genannt ist, und sagt: Wir sind gerettet (נצלנו).» הציל war schon in Ez. 33, 12 als Wechselwort für היה zu finden; im weiteren ist hier gut deuteronomistisch die Aussage vom Wohnenbleiben Jahwes in Jerusalem an die Stelle der Lebensaussage getreten.

In der Spätverkündigung Jeremias gewinnt die Forderung Jahwes eine eigentümlich konkret politische Gestalt. In der Unterwerfung unter Nebukadnezar läge der Gehorsam gegen Jahwes Gebot. «Wer in dieser Stadt bleibt, wird sterben... wer aber hinausgeht und den Babyloniern zufällt, die euch belagern, wird leben», verkündigt der Prophet in der belagerten Stadt (21, 9; 38, 2). «Wenn du wirklich hinausgehst zu den Feldherren des Königs von Babel, wirst du leben», verkündigt er dem König Zedekia (38, 17). Schon vor Beginn des Aufstandes gegen die Babylonier hatte er gemahnt: «Seid dem König von Babel untertan, so werdet ihr leben» (27, 17, auch 12). Ohne Zweifel ist die Rede vom «Leben» hier doppelsinnig. Sie meint zunächst ganz unmittelbar das physische Überleben im Kriege. Darunter aber schwingt die vollere Rede, nach welcher «Leben» das Stehen unter dem Segen und in der Nähe Jahwes meint, mit. Ganz deutlich aber ist in alledem die Struktur der konditionalen Lebensaussage zu erkennen.

¹⁴ Vgl. BHK³.

Amos und Jeremia bestärken die Vermutung, daß vom Gottesdienst Israels und seinen priesterlichen Bevollmächtigten her eine Ordnung von Leben und Tod, die dem Gerechten und Gottlosen zugeteilt werden, verkündigt wurde. Ezechiel argumentiert unverkennbar von dieser ihm vorgegebenen Ordnung her, ruft von ihr her die Verzagten zur Umkehr (33, 10—20), bedroht von ihr her die zynischen Spötter. Ja, es ist darüber hinaus in 3, 17—21 und 33, 1—9 zu erkennen, daß der Prophet geradezu sein eigenes Amt von dieser Ordnung her bestimmt weiß. Zum Späher (צִפֵּה) hat Jahwe seinen Propheten berufen. In die feste Ordnung hinein, nach welcher Jahwe einem Gottlosen das מות תמות «Du mußt unbedingt sterben» zusprechen muß (3, 18; 33, 8), hat Jahwe seinen Propheten als Warner aufgeboten — er will ja nicht den Tod des Sünders —, damit er den Sünder aufscheuche und zur Umkehr bewege, wie Jona die Niniviten zur Umkehr bewegt hat. Es liegt darin eine eigenartig tiefe Durchreflexion des prophetischen Amtes, wie sie die ältere Prophetie noch nicht erkennen ließ. Der Prophet ist nicht mehr zuerst der Bewegter und Ausrufer unheimlicher Gerichtsmächte, sondern in seinem Ausrufen vor allem Bewahrer und Diener des Lebens, diesem Amt unter Gefahr des eigenen Lebens verpflichtet.

Ez. 13 redet von der falschen Prophetie. Wenn 13, 5 den falschen Propheten vorwirft, daß sie nicht in die Bresche treten, oder 13, 10 ff., daß sie rissige Mauern übertünchen, statt sie wirklich zu bessern, dann mag an das Versäumnis im Warnen, wie es der echte Späher im Dienste des Lebens besorgt, gedacht sein. Die Lebensterminologie tritt in 13, 1—16 nicht auf. Anders in 13, 17—23, wo von den prophezeienden Frauen geredet wird, die mit zauberischen Praktiken, deren Gestalt und Sinn nicht mehr voll zu durchschauen ist, «Menschen jagen» (צודד נפשות). «Und ihr entweiht mich bei meinem Volke um den Preis einiger Handvoll Gerste oder von ein paar Stückchen Brot, indem ihr Menschen tötet (להמית נפשות), die nicht sterben sollten, und Menschen am Leben erhaltet (להחיות נפשות), welche nicht leben sollten.» Dem gottgewollten Amt des Propheten, der gesandt ist, den vom Tod bedrohten Gottlosen zu warnen, sieht Ezechiel das Zerrbild eines wilden Amtes gegenübertreten, das ohne die Verantwortung vor dem Recht Jahwes Leben und Tod eigen-

mächtig zuteilt — ein frevler Einbruch in die göttliche Ordnung der konditionalen Lebenszusage.

Die bisherige Übersicht erlaubt nun gewisse Folgerungen für die traditionsgeschichtliche Herkunft des Propheten Ezechiel zu ziehen. Es hat sich zunächst in großer Klarheit ergeben, daß dieser Prophet voll vertraut ist mit bestimmten priesterlichen, im Gottesdienst des Hauses Israel verwendeten Formulare, in welchen dem Tempelbesucher das Recht Jahwes vorgetragen, dem Gehorsamen Leben und dem Widerstrebenden Tod zugesprochen wurde.¹⁵ Die Angabe von 1, 3, daß Ezechiel Priester gewesen sei, ist somit auch von innen her ganz unverfänglich.

Es zeigt sich weiter, daß Ezechiel diese Verkündigung vom Leben, wie sie im gottesdienstlichen Rechtsvortrag Israels zur Geltung kam, keineswegs beiseite schiebt, um als Prophet seine Botschaft mit einem anderen Vokabular zu formulieren. Daß dieses nicht selbstverständlich ist, zeigt der Blick auf die übrige Schriftprophetie. Eine unbefangene Verwendung der konditionalen Lebensverkündigung ist nur in Hab. 2, 4 zu erkennen. Amos verwendet sie in deutlicher Polemik gegen die priesterliche Tora. Bei Jeremia ist sie wenigstens in den von zweiter Hand formulierten Teilen zu finden. Jes. 55, 3 ist eine Anleihe bei der Weisheitssprache.¹⁶ Die Frage läßt sich nicht unterdrücken, ob nicht das auffällige Fehlen der Lebensterminologie in weiten Bereichen der Schriftprophetie geradezu als bewußte Vermeidung einer zu stark kultisch belasteten Begrifflichkeit zu interpretieren ist. Um so deutlicher hebt sich dann Ezechiel von der übrigen Prophetie ab, wenn er diese Terminologie nicht nur verwendet, sondern sogar sein eigenes Amt im Raume dieser Lebensverkündigung gedeutet weiß.

Sein Amt ist allerdings — das muß hier mit aller Deutlichkeit herausgehoben werden — nicht dasjenige des Verkündigers oder auch des Vollstreckers dieses Rechtes und des daran gebundenen Lebens- oder Todesurteils. Die Rechtsreihen, der deklaratorische Spruch des Priesters, der daran gebundene Zuspruch von Leben und Tod ist von der Verkündigung des Propheten deutlich vorausgesetzt. Sie werden von ihm beiläufig,

¹⁵ Vgl. auch ZAW 66 (1954), S. 1—26.

¹⁶ J. Begrich, Studien zu Deuterocesaja (1938), S. 53 f.

nicht immer vollständig, sondern etwa in 33, 15 nur sehr nebenbei und bruchstückhaft zitiert.

Das Amt des Spähers ist vielmehr ein eigenartig zusätzliches, nebenaus erwecktes Amt, das sich nur aus der besonderen Weise verstehen läßt, in welcher Jahwe dem Hause Israel dieses sein Recht gegeben hat. Jahwe ist nicht die Justitia mit den verbundenen Augen, die unparteiisch, kühl richtet, den Gerechten wie den Gottlosen. Er ist, wenschon der Gerechte, doch Partei. Er will nicht den Tod des Sünders. Er will das Leben dessen, den er mit seinem Recht anredet. Darum bietet er über die Mitteilung seines Rechtes, über sein Angebot von Leben und Tod hinaus zusätzlich noch einen Warner auf, der ihm seine eigenen Strafoffer abjagen, sie der Strafe entziehen soll. Gott nimmt, wenn er schon der unparteiisch Heilige ist, die Partei des Lebens und sorgt durch sein zusätzliches Aufgebot, daß sein Recht wirklich zum Leben rufe.

Noch ist ein sehr wichtiger Punkt zu bedenken. Das Recht und der Lebenszuspruch, den Ezechiel in seiner Verkündigung aufnimmt, hatte seine Heimat im Heiligtum in Jerusalem. Am heiligen Ort seiner Gegenwart teilt Jahwe sein Leben aus. Ezechiel aber lebt unter den Verbannten, die das Land und damit auch die Möglichkeit des heiligen Ortes der Gegenwart Jahwes verloren haben. Sie sind «fern von Jahwe» (11, 15). Hier wird er überraschend dazu aufgeboten, als Späher und Warner den Weg zum Gehorsam und damit zum «Leben» zu weisen. Die Verkündigung des «Lebens» muß hier eine eigentümliche Hintergründigkeit bekommen. Kann es denn hier, wo alle Pfänder und Zeichen des Lebens verloren sind, im Ernst noch ein Lebensangebot geben? Kann man einem Toten die Möglichkeit des Lebens noch konditional anbieten?

Es ist von da aus mehr als Zufall, daß sich im Buche Ezechiel über die reiche Fülle von konditionalen Lebenszusagen, die formgeschichtlich klar zu erkennen sind und einen deutlichen Sitz im Leben verraten, noch eine ungleich schmalere, aber doch sehr deutliche Spur von Lebensaussagen findet, welche das Leben Israels ganz unkonditional als eine feste, reine Zusage Jahwes über seinem Volke aussagen. Von ihr ist abschließend noch zu reden.

Ez. 16 schildert die Frühgeschichte Jerusalems, der Stadt,

die dann so überaus sündig wird, im Bilde eines von seinen Eltern verlassenen, in seinem Blut auf freiem Felde liegenden Findelkindes. An ihm ist Jahwe vorbeigegangen und hat über ihm gesprochen: **חַיִּי** «lebe!» (16, 6). Mit diesem auf keinerlei Vorleistung hin geschehenen, ganz unkonditionalen Ruf ins Leben, welchem dann die reiche Beschenkung des Mädchens mit Gaben und die Berufung zur Ehe gefolgt ist, hat die Geschichte Jerusalems, die hier die Geschichte des Hauses Israel repräsentiert, begonnen.

Ez. 37, 1 ff. zeigen, daß dieser in einer unableitbaren Freiheit Israel das Leben schenkende Wille auch mitten in den Katastrophen der Tage Ezechiels mehr bleibt als nur eine wehmütige Erinnerung. Das hier berichtete visionäre Erlebnis trägt erneut die Züge der prophetischen Diskussionsrede. Die Klage 37, 11: «Verdorrt sind unsere Gebeine, vernichtet ist unsere Hoffnung, wir sind abgehauen» verrät, daß das Volk sich nur mehr im Bilde des Toten sehen kann und sich dieses im Bild der Totengebeine und der abgehauenen Blume illustriert. In der göttlichen Antwort aber erfährt das erste der verwendeten Bilder unversehens eine dramatische Verleiblichung. Über einem weiten Feld ganz verdorrter Gebeine hört der Prophet die göttliche Frage, ob solche Gebeine je wieder zum Leben erweckt werden können, und bekommt den Auftrag, über dieses Feld der Hoffnungslosigkeit hin prophetisch die unbedingte Lebenszusage Gottes zu verkündigen. «Ihr dürren Gebeine, höret Jahwes Wort. So hat Jahwe... gesprochen: Siehe, ich bringe Lebenshauch in euch, so daß ihr lebt» (4 f.). Die Deutung des unerhörten Geschehnisses aber klingt in die Zusage an das Volk aus: «Ich gebe meinen Geist in euch, so daß ihr lebt, und versetze euch in euer Land, und ihr sollt erkennen, daß ich, Jahwe, es geredet und getan habe.»

Man könnte fragen, ob die Verwendung des **חַיִּי** hier noch die gleiche vielsinnige Tiefe hat wie in den Tempelformularen. Bezeichnet es hier nicht einfach im Rahmen des Bildes die Wiederbelebung der Gebeine, also ein rein physisches Geschehen, das lediglich gleichnishaft herangezogen wäre? Dagegen steht aber die ausdrückliche Verwendung des **חַיִּי** in der Deutung des Visionsbildes in v. 14. Durch die freie Gabe des Geistes gibt Jahwe seinem Volke «Leben», und dieses Leben bekommt seine

geschichtliche Leibgestalt in der Rückführung der Verbannten ins Land.

Wir stehen hier traditionsgeschichtlich ohne Zweifel im Bereiche einer anderen Verwendung der Lebenszusage. Hier ist Leben in der Form der Erweckung der Toten unkonkonditional zugesagt. Von einer Verbindung der Lebensaussage mit der Gebotsproklamation ist hier nichts zu erkennen. Vielmehr steht hier das freie, aus dem Toten neu Leben schaffende Tun im Blickfeld. Fragt man, wo solches im Alten Testament schon in früheren Zusammenhängen zu finden ist, so wird man auf Hos. 6, 2 geführt. Im Rahmen eines Klageliedes des büßenden Volkes ist es hier zu hören: «Kommt, laßt uns umkehren zu Jahwe, denn er hat uns zerrissen, er wird uns heilen. Nach zwei Tagen wird er uns neu beleben, am dritten Tage wieder aufrichten, daß wir leben vor ihm.» Schon W. von Baudissin¹⁷ hatte die Frage aufgeworfen, ob hier hinter der auffälligen Rede von der Auferweckung am dritten Tage nicht ein Adonis- oder Osirisritual sichtbar werde, hatte den Gedanken aber abgelehnt. Man wird aber, zumal seitdem man die Texte von Ugarit kennt, um diese Beziehung kaum mehr herumkommen.¹⁸

Hier muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß aus diesen möglicherweise in fremdem Naturglauben wurzelnden Traditionen von der Wiederbelebung des Toten bei Hosea wie bei Ezechiel etwas anderes geworden ist. Bei Hosea geht der Erwartung neuer Belebung das Bekenntnis der eigenen Umkehr zu Jahwe voraus. Die Aussage nähert sich darin der Struktur der konditionalen Lebensverkündigung. In Ez. 37 ist von Umkehr nichts gesagt. Dafür ist aber das Ganze zentral auf das gebietende prophetische Gotteswort hin ausgerichtet. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln, welche diese Rede von der Erweckung der Gebeine mit einem naturmythologischen Götterdrama verbinden möchten, sind völlig abgeschnitten. Das Ganze ist dem freien Willensentscheid Jahwes unterworfen, der über den toten Gebeinen hörbar wird. Damit rückt der Vorgang ganz in die Nähe des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes. Vgl. auch Ps. 33, 9.

¹⁷ W. von Baudissin, *Adonis und Esmun* (1911), S 403 ff.

¹⁸ Vgl. etwa die Ausführungen von R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection* (1956), S. 64-73, zu Hos. 6, 1-3.

Wenn schließlich in Ez. 47, 9 von der Quelle, die unter der Schwelle des geheimnisvoll neu errichteten Tempels hervorkommt, gesagt wird, daß sie das Tote Meer heile, und daß alle Lebewesen überall dort, wo der Bach hinkomme, «leben», dann ist die große, bedingungslose Lebenszusage auch in diesem ganz anderen Bildkreis erneut zu vernehmen. Sie ist zur Zusage geworden, die bis in die Natur des heiligen Landes hinaus Gültigkeit gewinnt.

Die Parteinahme Jahwes für das Leben seines Volkes ist in diesen letzten Aussagen des Ezechielbuches ganz rein, unkonkonditional herausgetreten. Würde man Ezechiel befragen, warum Jahwe über seinem Volke so handelt, so wäre nach Ez. 20, 9 u. ö. die Antwort zu erwarten, daß Jahwe es «um seines Namens willen» tue. Und das heißt doch wohl, um sein uranfängliches Wort über seinem Volke, das in dem «lebe!» von 16, 6 zu hören war, nicht hinfällig werden zu lassen — um der Ehre seines Namens willen.

So ist die konditionale Lebenszusage in einer auffallenden Weise in einer unkonkonditionalen Anfang und Ende der Geschichte des Gottesvolkes umschließenden Lebenszusage verankert. Man wird keine der beiden Lebensaussagen um der anderen willen aus dem Buche Ezechiel eliminieren dürfen, so sehr sie in einer spürbaren und logisch nicht behebbaren Spannung gegeneinander stehen. Diese Spannung dürfte zum innersten Wesen der Verkündigung des Propheten gehören: Leben des Hauses Israel — und damit auch jedes Gliedes des Gottesvolkes — ist von seinen Anfängen her nur durch den freien, unbegreiflichen Lebenserlaß seines Gottes, dem dieser die Treue hält, möglich. Zugleich aber ist Leben immer wieder nur das in Umkehr und Gehorsamwerden vor Gottes Recht Greifbare.

Anders aber wird auch derjenige, der um die Erfüllung des Alten Bundes in Jesus Christus weiß, vom «Leben» der Gemeinde nicht reden können.

Göttingen.

Walther Zimmerli.