

 Open access • Journal Article • DOI:10.1515/ZATW.2002.006

Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz — [Source link](#)

Konrad Schmid

Published on: 19 Jan 2002 - [Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft](#) (De Gruyter)

Topics: [Biblical theology](#)

Share this paper:    

View more about this paper here: <https://typeset.io/papers/die-unteilbarkeit-der-weisheit-uberlegungen-zur-sogannanten-30dzjt8htl>



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2002

**Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten
Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz**

Schmid, Konrad

DOI: <https://doi.org/10.1515/zatw.2002.006>

Other titles: Reflections on the so-called narration of the paradise Gen 2f and its theological trend

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-23406>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Schmid, Konrad (2002). Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 114(1):21-39.

DOI: <https://doi.org/10.1515/zatw.2002.006>

Die Unteilbarkeit der Weisheit

Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz¹

Von Konrad Schmid

(Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg)

I. Gen 2f. als weisheitliche Erzählung

Die sogenannte Paradieserzählung in Gen 2f. ist in der deutschsprachigen Exegese bis vor kurzem kaum – oder nur sehr zurückhaltend – in Verbindung zur alttestamentlichen Weisheit gebracht worden. Daß weisheitliches Denken auch außerhalb der klassischen Weisheitsschriften wie Hiob, Proverbien oder Qohelet begegnen kann, das ist eine durchaus geläufige Annahme², die für Textbereiche wie die Josephsgeschichte³ oder die Thronfolgeschichte⁴ seit längerem anerkannt ist. Doch was hat die »jahwistische« Paradieserzählung mit der alttestamentlichen Weisheit zu tun?

Blickt man über den Bereich der deutschsprachigen protestantischen Theologie hinaus, so läßt sich eine ganze Reihe von auch älteren Beiträgen finden, die in der Vergangenheit dieses Thema bearbeitet und die weisheitliche Prägung von Gen 2f. herausgestellt haben – zu nennen sind die Arbeiten von Dubarle⁵, Alonso Schö-

¹ Die nachstehenden Überlegungen gehen auf einen Vortrag zurück, der in unterschiedlicher Form vor den Theologischen Fakultäten in Heidelberg, Mainz und Bonn gehalten wurde.

² Vgl. B. Janowski (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften*, VWGTh 10, 1996; s. auch die Beiträge in J. Day u.a. (Hgg.), *Wisdom in Ancient Israel*, FS J. A. Emerton, 1995.

³ Vgl. G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma* (1953), in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 8, 1958, 272–280; ders., *Die Josephsgeschichte* (1954), in: ders., *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, hg. von O. H. Steck, 1974, 22–41; s. zuletzt die forschungsgeschichtliche Diskussion bei C. Paap, *Die Josephsgeschichte Gen 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, EHS.T 534, 1997.

⁴ Vgl. R. N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of 2 Sam 9–20; 1 Kings 1 and 2*, SBT II/9, 1968; s. die Diskussion bei W. Dietrich/Th. Naumann, *Die Samuelbücher*, EdF 287, 1995, 216–220.

⁵ *Les sages d'Israël*, 1946, 7–24.

kel⁶, Mendenhall⁷, Whybray⁸, Festorazzi⁹, Wyatt¹⁰, Blenkinsopp¹¹, Carr¹² und Stratton¹³.

Hingewiesen wird auf zentrale Themen wie die Erkenntnis von »Gut und Böse« (רע/טוב), den aus dem Proverbienbuch bekannten »Lebensbaum«¹⁴, die Reflexion über die Sterblichkeit des Menschen¹⁵ und die damit verbundene Staubmetaphorik, auf Motive wie die Benennung der Tiere, die an die Listenwissenschaft erinnert, besonders aber auch auf das Vokabular der Erzählung, z. B. die »kluge« (ערום) Schlange oder der Wunsch der Frau, »weise zu werden« (להשכיל), und eine ganze Reihe weiterer weisheitlich geprägter oder beeinflusster Begriffe nebst immerhin 16 Paronomasien in Gen 2 und 3¹⁶. Weisheitliche Sprache und weisheitliches Denken spielen also in der Paradieserzählung ohne Frage eine wichtige Rolle.

In der deutschsprachigen protestantischen Exegese sind solche Beobachtungen zur Paradieserzählung bis in die achtziger Jahre hinein zumeist nur in Fußnoten mitgeteilt worden. Man war in der Regel¹⁷ ledig-

⁶ Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3, Bib. 43 (1962), 295–315 (engl.: Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2–3, in: J. L. Crenshaw [Hg.], *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976, 468–80).

⁷ The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3, in: H. N. Bream u.a. (Hgg.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, 1974, 319–334.

⁸ The Intellectual Tradition in the Old Testament, *BZAW* 135, 1974, 105f., 154.

⁹ Gen 1–3 e la sapienza d'Israele, *RivBib* 27 (1979), 41–51.

¹⁰ Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2–3, *ZAW* 92 (1981), 10–21.

¹¹ The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible, 1992, 65–67.

¹² The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story, *JBL* 112 (1993), 577–595; konzeptionell bestimmt Carr Gen 2f. allerdings als »anti-wisdom story« (577).

¹³ Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3, *JSOTS* 208, 1995, 223–250. Vgl. auch die Bemerkungen bei R. B. Y. Scott, *The Study of the Wisdom Literature*, *Interp.* 24 (1970), 20–45, 35.

¹⁴ Prov 3,18; 11,30; 13,12; 15,4 (vgl. H. Gunkel, *Genesis*, HK I/1, 1964, 7).

¹⁵ Vgl. H.-P. Müller, *Weisheitliche Deutungen der Sterblichkeit: Gen 3,19 und Pred 3,21; 12,7 im Licht antiker Parallelen*, in: ders., *Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, 1992, 69–100, 75f.

¹⁶ Vgl. E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: A. A. Diesel u.a. (Hgg.), »Jedes Ding hat seine Zeit ...«. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS D. Michel, 1996, 167–192, 175 Anm. 44.

¹⁷ Vgl. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 373f. Anm. 9; vgl. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1–2,4a und 2,4b–3,24*, *WMANT* 17, 1967, 229 Anm. 1; O. H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b–3,24*, *BSt* 60, 1970, 64 mit Anm. 115; ders., *Gen 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in: H. W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theo-*

lich bereit, mit weisheitlichen Einflüssen auf die vom Jahwisten bearbeiteten *Stoffe* zu rechnen – mehr nicht.

Diese zurückhaltende Einschätzung hatte vor allem mit der traditionellen Frühdatierung des Jahwisten in die Salomozeit zu tun. Mit der von Rad'schen Annahme einer salomonischen Aufklärung wäre die weisheitliche Prägung von Gen 2f. zwar grundsätzlich vereinbar gewesen, ja, man hätte darin eventuell noch eine Bestätigung für die Datierung des »Jahwisten« in die salomonische Zeit finden können. Doch war man nicht von ungefähr zurückhaltend, dieses Argument allzu stark zu machen, denn es hätte sich vermutlich schnell als Bumerang herausgestellt: Die weisheitliche Reflexion von Gen 2f. ist außerordentlich komplex und bewegt sich auf einer sehr fortgeschrittenen Problemlage, die so in der Salomozeit nicht denkbar ist¹⁸.

Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: In den Königsbüchern wird Salomo selbst als klassisch weiser König gezeichnet. In I Reg 3 erscheint Gott Salomo im Traum und gewährt ihm eine Bitte. Salomo wünscht sich ein »hörendes Herz, um Gut und Böse unterscheiden zu können« (V. 9). Gott lobt Salomo ausdrücklich für seine Bitte, erfüllt sie ihm, indem er ihm ein »weises und verständiges Herz« (לֵב חָכָם וְנִבּוֹן, V. 12) gibt, und er beschenkt ihn zusätzlich mit Reichtum und Ehre. Die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, erscheint hier also geradezu als Inbegriff von Weisheit. Genau dieselbe Fähigkeit aber soll laut der Paradieserzählung dem Menschen entzogen bleiben: Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist tabu.

Daß also Gen 2f. nicht in die ältere Weisheit gehört, wie sie etwa in Prov 10–22 entgegentritt oder jedenfalls der Sache nach auch in I Reg 3 präsent ist, erscheint offenkundig. In die »salomonische Aufklärung« kann der Text nicht passen. Es brauchte wohl zuerst den Neuaufbruch in der Pentateuchforschung, um nicht mit einem von vornherein verstellten Blick auf die Weisheitsthematik in der Paradieserzählung schauen zu können. Und in der Tat scheint sich neuerdings auch in der deutschsprachigen Exegese die Überzeugung durchzusetzen, daß die Paradieserzählung ein weisheitlicher Text ist – hierauf haben vor allem Jaroš¹⁹, Mül-

logie, FS G. von Rad, 1971, 525–554, 552 mit Anm. 72 (Lit.). Noch zurückhaltender urteilt H. D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, UB 383, 1987, 161.

¹⁸ Eine salomonische Frühdatierung von Gen 2f. vertreten auch neuerdings noch M. Görg, Die »Sünde« Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfall-erzählung, BN 16 (1981), 42–59; K. Holter, The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies. A Yahwistic Criticism of the Salomonic Foreign Policy, SJOT 4 (1990), 106–112.

¹⁹ K. Jaroš, Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2–3, ZAW 92 (1980), 204–215.

ler²⁰, Görg²¹, Albertz²², Otto²³ und Witte²⁴ hingewiesen –, der selbstredend auch andere Traditionseinflüsse kennt, aber in besonderem Maß weisheitlich geprägt ist. Doch ist damit noch viel zu wenig gesagt. Wie positioniert sich Gen 2f. innerhalb der alttestamentlichen Weisheit? Welches Konzept vertritt dieser Text?

II. Literarkritik in Gen 2f.?

Vorauszuschicken ist allerdings eine Bemerkung zur schwierigen Frage der literarischen Integrität von Gen 2f. In jüngerer Zeit wird wieder in mehreren Forschungsbeiträgen die Ansicht vertreten, die Paradieserzählung sei literarkritisch zu bearbeiten, sie blicke auf eine längere literarische Entstehungsgeschichte zurück²⁵. Auch wenn diese Arbeiten, die forschungsgeschichtlich hinter Gunkel vor allem auf Wellhausen zurückgreifen, mit ihrer entschiedenen Vorordnung literarkritischer vor

²⁰ Sterblichkeit; vgl. auch ders., Drei Deutungen des Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch, in: B. Janowski/M. Welker (Hgg.), *Altes Testament und christlicher Glaube*, JBTh 6, 1991, 117–134.

²¹ Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: ders., *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, SBB 14, 1992, 73–96; ders., Art. Sündenfall, NBL Lfg. 13, 1999, 742f.

²² »Ihr werdet sein wie Gott«. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und sumerisch-babylonischen Menschenbildes, WO 24 (1993), 89–111; ders., »Ihr werdet sein wie Gott« (Gen 3,5), in: F. Crüsemann, C. Hardmeier, R. Kessler (Hgg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS H. W. Wolff, 1992, 11–27.

²³ Otto, FS Michel; ders., Woher weiß der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik, in: S. Beyerle u. a. (Hgg.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*, FS H. Seebass, 1999, 207–231. K. Koenen (Gerechtigkeit und Gnade. Zu den Möglichkeiten weisheitlicher Lehrerzählungen, in: J. Mehlhausen [Hg.], *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, 1998, 274–303, 302f. Anm. 117) kommt nur am Rande auf Ottos Einschätzung von Gen 2f. als »Lehrerzählung« zu sprechen, obwohl sie für sein Thema (»Gerechtigkeit und Gnade«) von zentraler Bedeutung wäre.

²⁴ Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen, BZAW 265, 1998.

²⁵ Vgl. besonders C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, 1993, 82–92; Witte, *Urgeschichte*, 79–87.158–166; R. G. Kratz/H. Spieckermann, Art. Schöpfer/Schöpfung II., TRE 30, 1999, 258–283; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UTB 2157, 2000, 254–256; vgl. auch H.-P. Müller, *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, ZThK 69 (1972), 259–289, 264f.; E. Kutsch, *Die Paradieserzählung Gen 2–3 und ihre Verfasser*, in: G. Braulik (Hg.), *Studien zum Pentateuch*, FS W. Kornfeld, 1977, 9–24; C. Dohmen, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 17, 1996, 34ff.

überlieferungsgeschichtlichen Rekonstruktionen der alttestamentlichen Exegese einen markanten methodischen Impuls geben, so stellt sich doch die Frage, ob sie dem Funktionieren des vorliegenden Textzusammenhangs in Gen 2f.²⁶ – der insbesondere eine stärkere Beachtung der mit erheblichem Achtergewicht ausgestatteten Schlußaussagen 3,22–24 nahelegt²⁷ – vor dem literarkritischen Zugriff genügend Beachtung schenken und ob die Suche nach literarischen Vorstufen den beinahe gänzlichen Verzicht auf überlieferungs- oder traditionsgeschichtliche Alternativüberlegungen bedeuten muß²⁸. Selbst wenn die jeweils rekonstruierten Vorstufen für sich genommen »bessere« Texte darstellen würden als der jetzige Zusammenhang²⁹, so wäre damit noch nicht die Legitimation für das literarkritische Zurückgehen hinter einen zwar komplexen, aber gerade in dieser Komplexität erstaunlich »wohlkomponierte[n]«³⁰ und erzähllogisch durchaus aufschlüsselbaren Text wie Gen 2f. gegeben, wenn nicht bloß *Möglichkeiten* einer literarischen Vorgeschichte diskutiert werden sollen.

Auch die neuerdings forcierte literarkritische Fundamentalunterscheidung zwischen einer in Gen *2 + 3,20f.³¹ als Grundschrift erkennbaren Schöpfungsgeschichte und einer sich als Bearbeitung daran anschließenden Fallerzählung³² (beide mit Fortsetzung in Gen 4ff.) stützt

²⁶ Vgl. auch Otto, FS Michel, 173f. Anm. 35.

²⁷ Literarhistorisch ganz oder teilweise abgesetzt von Levin, Jahwist, 83f.; Witte, Urgeschichte, 163f.; Kratz/Spieckermann, TRE 30, 273; dagegen bleibt grundsätzlich zu berücksichtigen: »Die Hauptsache steht vielmehr, wie in den alten Erzählungen stets, am Ende« (Gunkel, Genesis, 33).

²⁸ Vgl. hierzu auch I. Willi-Plein, Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3, ThZ 51 (1995), 1–17, 14 Anm. 38.

²⁹ Dies ist keineswegs durchgängig der Fall: Der von Levin (Jahwist, 86) postulierte Anschluß von Gen 3,20f. an 2,22 in seiner vorjahwistischen Schöpfungserzählung läßt das Motiv des Bauens aus der Rippe in der Luft hängen (der vorliegende Text nimmt es in 2,23 wieder auf); nimmt man 2,23(f.) mit Kratz (Komposition, 254 Anm. 34, vgl. aber Anm. 33; ders./H. Spieckermann, TRE 30, 272) hinzu, dann ergibt sich mit der Abfolge von 2,23bα (לִזְאוֹת יִקְרָא אִשָּׁה) und 3,20a (שָׁם אִשְׁתּוֹ חוּהַ) eine in ihrer Unmittelbarkeit einigermaßen harte Aufeinanderfolge von Benennung der »Spezies« Frau und Benennung »Evas«.

Auch die literarkritische Absetzung des Gesprächs mit der Schlange – eingetragen zur Entlastung des Menschen (Levin, Jahwist, 90f.; umgekehrt Kratz, Komposition, 255 Anm. 35, nach ihm wird so die Frau »wissentlich schuldig«) – ist von begrenztem Erklärungswert: »Weder macht die Rede der Schlange ungeschehen, daß die Initiative zum Ungehorsam bei der Frau liegt, noch mildert es das göttliche Strafgericht, wenn zuvor die Schlange verflucht wird« (Levin, Jahwist, 91).

³⁰ Kratz, Komposition, 254.

³¹ Zur literarischen Problematik dieser Rekonstruktion vgl. o. Anm. 29.

³² Vgl. Witte, Urgeschichte, 333 (Schöpfung: 2,5a.bβ.6–7α*.19αβ.20α*.β.21–22; 3,20.23a*.bα; Fall: 2,4b.5bα.7aβ.8–9a.16.17α*.β.b.18.20b.23–25; 3,1–13.14α*.

sich auf die Ausgrenzung aller Vorverweise in Gen 2 auf Gen 3, die sich aber weniger an entsprechenden Auffälligkeiten dieser kontextuell und strukturell gut eingebetteten Vorverweise selbst³³ als an der genannten, thematisch durchaus erkennbaren, sogleich aber textgenetisch interpretierten Sonderung orientiert. Die Plausibilität solcher literarischer Vorstufenrekonstruktionen in Gen 2f. soll hier nicht diskutiert werden, die nachfolgenden Überlegungen wollen jedoch auf ein inneres Organisationsgefüge³⁴ von Gen 2f. hinweisen, das die verschiedenen, oft literarkritisch voneinander abgesetzten Themenbestände in Gen 2f. – Schöpfung und Fall, die beiden Bäume in der Mitte des Gartens, Erkenntnis von Gut und Böse und Unsterblichkeit – in einen Sinnzusammenhang bringt, der in literarhistorischer Hinsicht entweder auf eine sehr überlegte »Endredaktion« zurückgeführt werden oder aber als Aussageprofil eines – abgesehen von der, wie allseits anerkannt, nachträglich eingefügten Paradiesgeographie 2,10–15³⁵ und der wahrscheinlich doch sekundär aufgefüllten Gottesbezeichnung Jhwh Elohim³⁶ – literarisch weitge-

β.b.15–18a.19.21.23α*.bβ); Levin, *Jahwist*, 86 (Schöpfung [»J^Q«]: 2,5αα.7αα*.β.8.19ααβ*.20a.21.22a*.b; 3,20f.; Fall [»J^R«]: 2,5aβ.b.7*9a.bβ.15–18.19αα*.ay.20b.22a*.23.25; 3,6αα*.aβb–7a.8–13a.16*.17.19aβγ.23); Kratz, *Komposition*, 254 (Schöpfung [»J^G«]: 2,5.7a.8.19a.20a.21–22 + 3,20f.; Fall [»J^S«]: 2,9abβ.16–17[.18.20b.23(f)].25; 3,6–13a.16.17–19a). Gegen die literarische Trennung von Schöpfung und Fall jetzt auch H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24)*, *ZAW* 112 (2000), 487–500, 488.

³³ Die Argumentation, daß die todesrechtliche Bestimmung in 2,17 dadurch als nachträglicher Zusatz erkennbar sei, daß die Menschen nach dem Genuß der verbotenen Frucht nicht sterben würden (vgl. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 155), verfängt kaum. Es wäre ja grotesk, den Gedanken, daß Gott Schuld ungestraft läßt, als theologisch sinnlos einzustufen. Es könnte ja ebenso sein, daß die Paradieserzählung nicht nur eine Ätiologie menschlicher Schuldfähigkeit, sondern ebenso eine Ätiologie göttlicher Gnade ist – m.E. ein äußerst ansprechender Gedanke, der aber literarkritisch schnell eliminierbar ist. Zu B. J. Diebner, *Handeln gegen Gottes Verbot*, *DBAT* 25 (1988), 117–122 vgl. H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1–11,26), 1996, 114.

³⁴ Zur formalen konzentrischen Gesamtstruktur von Gen 2f. vgl. J. T. Walsh, *Gen 2:4b–3:24: A Synchronic Approach*, *JBL* 96 (1977); G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, *WBC* 1, 1987, 50f.; Carr, *JBL* 112 (1993), 586f.

³⁵ S. den Forschungsüberblick bei Witte, *Urgeschichte*, 84 Anm. 26; vgl. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 206; M. Görg, »Wo lag das Paradies?« *Einige Beobachtungen zu einer alten Frage*, *BN* 2 (1977), 23–32 = ders., *Aegyptiaca – Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel*, *ÄAT* 11, 1991, 3–12; ders., zur Identität des Pischon (Gen 2,11), *BN* 40 (1987), 11–13; V. Hirth, *Zu Traditionen und Redaktion in Gen 2,10–14*, *ZAW* 109 (1997), 612f.; vgl. auch W. Zwickel, *Die Tempelquelle Ezechiel 47. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, *EvTh* 55 (1995), 140–154.

³⁶ Vgl. zuletzt Witte, *Urgeschichte*, 57–61; anders Kratz, *Komposition*, 225 Anm. 36.

hend einheitlichen Textes erklärt werden kann. In traditions- und überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht tritt die Verarbeitung älterer Wissensmaterialien, ja vielleicht auch erzählerischer Stoffe hinzu, ob diese im Sinne einer (mehrfach gestaffelten) literarischen Vorstufenrekonstruktion der Erzählung auswertbar sind, ist mir fraglich geblieben³⁷.

III. Das Weisheitskonzept von Gen 2f.

Fragt man nach dem Weisheitskonzept von Gen 2f., so ist hier vor allem das Thema der »Erkenntnis von Gut und Böse« zu betrachten, um das die Paradieserzählung ja insgesamt kreist.

Was ist mit der »Erkenntnis von Gut und Böse« genau gemeint³⁸? Die jüngst von Michel und Rottzoll wieder vertretene sexuelle Deutung, die sich vor allem aus der Erkenntnisterninologie sowie der Feigenblattszene mit dem Thema von Nacktheit und Scham speist, muß für den vorliegenden Text weitestgehend ausscheiden³⁹. Es geht eben nirgends

³⁷ Vgl. nach wie vor Steck, Paradieserzählung; neuerdings etwa Ph. A. Bird, Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung, in: I. Baldermann u.a. (Hgg.), Sünde und Gericht, JBTh 9, 1994, 3–24, 9; Willi-Plein, ThZ 51 (1995), 14f.; Otto, FS Michel, 173 Anm. 35.

³⁸ Vgl. H. J. Stoebe, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 165 (1953), 188–204; W. M. Clark, A Legal Background to the Yahwist's Use of »Good and Evil« in Genesis 2–3, JBL 88 (1969), 266–278; Steck, Paradieserzählung, 34–36 Anm. 43; C. Westermann, Genesis. 1. Teilband. Genesis 1–11, BK I/1, 1974, 328–333; G. J. Botterweck, Art. 𐤁𐤓𐤕, ThWAT III, 1982, 479–512, 495f.; vgl. auch W. Vogels, »Like one of us, knowing *tôb* and *ra'*« (Gen 3:22), Semeia 81 (1998), 145–157. Daß die aufgrund von Gen 24,50; 31,24.29; Num 24,13; Dtn 1,39; II Sam 13,22; 14,17; 19,36; I Reg 3,9 getroffene Bestimmung, »Erkenntnis von Gut und Böse bedeutet also Allwissenheit im weitesten Sinn des Wortes« (G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, 1953, 63; vgl. Witte, Urgeschichte, 80 mit Anm. 10) zu weit gefaßt ist, zeigt – neben der gegenlaufenden *conditio humana* – 3,22: Der Mensch ist nicht gottgleich, weil er allwissend ist, sondern weil er um die Erkenntnis von Gut und Böse weiß.

³⁹ Vgl. Albertz, WO 1993, 93 mit Anm. 14; Otto, FS Michel, 177 Anm. 50; Görg, NBL Lfg. 13, 742 (s. den Überblick bei H.-P. Müller, Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur, in: T. Rendtorff [Hg.], Glaube und Toleranz, 1982, 191–210; vgl. auch Bird, JBTh 1994, 18 Anm. 43); gegen D. Michel, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: D. Zeller (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, NTOA 7, 1988, 61–87, 72–75, und D. U. Rottzoll, »... ihr werdet sein wie Gott, indem ihr »Gut und Böse« kennt«, ZAW 102 (1990), 385–391; ders., Die Schöpfungs und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3), ZAW 109 (1997), 481–499; Teil 2: Die Schöpfungserzählung (Gen 2), ZAW 110 (1998), 1–15; vgl. schon I. Engnell, »Knowledge« and »Life« in the Creation Story, in: M. Noth (Hg.), Wisdom in Israel, VTS 3, 1955, 103–119; R. Gordis, The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls, JBL 76 (1957), 123–138.

nur um den im Hebräischen tatsächlich auch sexuell konnotierbaren Erkenntnisbegriff als solchen, sondern um die Erkenntnis *von Gut und Böse*. Eine minimale, indirekte Berechtigung hat die sexuelle Deutung darin, daß die Frage der menschlichen Fortpflanzung vor dem Fall in keiner Weise geregelt zu sein scheint. Der weitere Verlauf der Erzählung zeigt jedoch deutlich, daß die menschliche Fortpflanzung allenfalls als Folge der »Erkenntnis von Gut und Böse« in Frage kommen kann – insofern es nämlich »gut« ist, Nachwuchs zu haben –, keineswegs aber mit ihr in eins fällt. Die Gottesaussage in 3,22, die davon spricht, daß der Mensch nun wie Gott geworden sei, indem er um Gut und Böse wisse, referiert mit keinem Wort auf die menschliche Sexualität, und auch die weiteren Belege für die Erkenntnis von Gut und Böse im Alten Testament – zu beachten sind v. a. Dtn 1,39f.; Jes 7,15f.; II Sam 19,36 – stehen dem völlig entgegen.

Gemeint ist mit der Erkenntnis von Gut und Böse vielmehr – wie schon Wellhausen erkannte⁴⁰ – die Unterscheidung zwischen lebensförderlich und lebensabträglich, die, wie gerade Dtn 1,39f. und Jes 7,15f. zeigen, ein besonderes Kennzeichen erwachsenen, und zwar jedes erwachsenen menschlichen Lebens ist. Dieses Unterscheiden geschieht nach I Reg 3,9.12 mit dem »weisen und verständigen Herzen«, so daß man durchaus von praktizierter Weisheit reden kann⁴¹.

Mit aller Deutlichkeit ist dabei festzuhalten: Bei der Erkenntnis von Gut und Böse handelt es sich nicht um eine – wie auch immer – zu vermeidende, sondern vielmehr um eine unabdingbare menschliche Fähigkeit, auf die jeder erwachsene Mensch tagtäglich angewiesen ist. Der Qumranbeleg 1 QS^a 1,10f. zeigt dies sehr deutlich: Er schreibt vor, daß ein Mitglied sich keiner Frau nähern möge, »außer es sind für ihn zwa[nz]ig Jahre voll geworden, wenn er Bescheid weiß um Gut und Böse«⁴². Mit dem ersten Satz aus G. von Rads Weisheitsbuch kann man auch festhalten: »Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte«⁴³. Darum geht es der Sache nach bei der Erkenntnis von Gut und Böse.

⁴⁰ Prolegomena zur Geschichte Israels, ³1886, 316; vgl. auch Steck, Paradieserzählung, 34–36 Anm. 43; E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW 3,2, 1994, 63f.; Kratz/Spieckermann, TRE 30, 273; gegen Wellhausen – jedenfalls für Gen 2f. – vgl. K. Budde, Die biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), 1883, 70.

⁴¹ Albertz, FS Wolff, 16.

⁴² Text nach J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band I, 1995, 241.

⁴³ Weisheit, 13. Die für weisheitliches Denken konstitutive Unterscheidung von »gut« und »böse« im Sinne von förderlich oder abträglich hat auch eine eigene Gattung, die *tob-min*-Sprüche, hervorgebracht (vgl. I. Höver-Johag, Art. טוב, ThWAT III, 1982, 315–338, 333–335).

So gesehen dreht sich die Paradieserzählung also um den ursprünglichen Entzug und den dann doch erfolgten Erwerb von Weisheit – im Sinne von notwendigem, lebenspraktischem Wissen – durch den Menschen. Am Ende der Erzählung besteht kein Zweifel: Der Mensch hat die Erkenntnis von Gut und Böse erlangt. Konstatiert wird dies in der Gottesrede 3,22: »Siehe, der Mensch ist geworden (pf.!) wie unsereiner, daß er Gut und Böse kennt!«

Nun ist hier aber nicht nur davon die Rede, daß der Mensch die Erkenntnis von Gut und Böse erlangt habe, sondern auch davon, daß der Mensch diesbezüglich wie Gott geworden sei. Diese Aussage hat den Auslegern immer wieder Kopfzerbrechen bereitet. Die ältere Forschung hatte sich entweder in die Annahme geflüchtet, daß in 3,22 wegen des Plurals »wie unsereiner« nur von der Engelsgleichheit, nicht aber der Gottgleichheit des Menschen die Rede sei⁴⁴, oder aber man versuchte, sich (im sachlichen Gefolge der Reformatoren⁴⁵) mit einem ironischen Verständnis von 3,22 zu behelfen⁴⁶, wenn sich das Problem nicht überhaupt schon durch die literarkritische Randständigkeit des Verses erledigte⁴⁷.

Doch sind diese Lösungsvorschläge gesucht und nähren sich vor allem aus dem Bestreben, die sachliche Sperrigkeit der Aussage zu umgehen. Der Text selbst ist vollkommen klar: Der Mensch hat sich Weisheit erworben, und er ist hinsichtlich dieser Weisheit gottgleich geworden. Zu beachten ist: Gen 2f. erzählt nicht von einem wahnhaften, hybriden Sein-wollen-wie-Gott des Menschen, sondern vom *Gewordensein*-wie-Gott, das der Mensch in Bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse tatsächlich erreicht.

Daß hieran nichts zu deuteln ist, zeigt auch die unmittelbar folgende Vertreibung aus dem Paradies. Sie wird damit begründet, daß der Mensch nicht auch noch vom Baum des Lebens esse und ewig lebe. Die Vertreibung aus dem Paradies ist deshalb zwingend, damit – über die Differenz des ewigen Lebens – die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott gewahrt bleibt, denn bezüglich der Weisheit gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Mensch und Gott.

⁴⁴ Vgl. K. Budde, Die biblische Paradiesesgeschichte, BZAW 60, 1932, 82f.

⁴⁵ Vgl. z.B. Luther: »Est sarcasmus et acerbissima irrisio« (WA 42, 166); dazu C. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, 1989, 108f.

⁴⁶ Vgl. das Referat bei Budde, Urgeschichte, 54.

⁴⁷ Vgl. z.B. J. Meinhold, Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall, in: K. Marti (Hg.), FS Karl Budde, 1920, 122–131, 124; neuerdings Levin, Jahwist, 92; Witte, Urgeschichte, 86f.; Kratz, Komposition, 255 Anm. 35. Zur Interpretation des Targum Onqelos (הא אדם הוה יחידי בעלמא מניה למידיע טע טב וביש) vgl. A. Luc, Like One of Us? Targum Onqelos and Genesis 3.22, Journal of Aramaic Studies 1 (1999), 219–223.

Man muß den Text in 3,22 deshalb voll und ganz ernst nehmen, gerade in seiner Sperrigkeit. Das bedeutet aber: Die Paradieserzählung behauptet nichts weniger als die Unteilbarkeit der Weisheit. Es gibt keine göttliche Spezialweisheit, die sich von der menschlichen qualitativ absetzen würde, vielmehr ist die Weisheit *eine* Weisheit.

Schwächt man hier den Text nicht schon im Vorfeld ab, dann ist dieses Aussagemoment gerade für Gen 2f. als weisheitlichen Text außerordentlich auffällig. Und zwar deshalb, weil diese Bestimmung singular in der Weisheitsliteratur zu sein scheint: Mit ihrer Behauptung der Unteilbarkeit der Weisheit stellt sich die Paradieserzählung nun gegen den Hauptstrang klassischer Texte der jüngeren Weisheit von Hi 28 über Prov 8 bis hin zu Sir 1, die die Weisheit in zunehmender Weise auf Gott beschränken und von der menschlichen Weisheit absetzen. Sir 1 wird schließlich sogar sagen: Nur einer ist weise, Gott. Den Menschen ist nach diesen Texten die wahre, göttliche Weisheit nur noch *mittelbar* zugänglich, über die Furcht Jhwhs (Hi 28,28; Prov 1,7; Sir 1,14), die Beachtung der Schöpfungsordnung (Prov 3; 8), später dann über die Tora (Sir 24,23; Bar 4,1f.), oder aber im Extremfall gar nicht mehr: Gemäß Hen 42 wohnt die Weisheit nur noch im Himmel und ist den Menschen gänzlich entzogen.

Dagegen behauptet Gen 3,22: Die Weisheit ist ein unteilbares Gut, es gibt nicht eine vollkommene göttliche Weisheit und eine menschliche Dekadenzform dazu.

Wie kommt die Erzählung Gen 2f. zu dieser eigenartigen Position? Dies hängt mit ihrer besonderen theologiegeschichtlichen Ausrichtung zusammen. Um diese zu erheben, ist aber vorerst ein Blick auf den sogenannten und vielverhandelten Sündenfall nötig, an dessen Verständnis sich grundlegendes für die Paradieserzählung und deren Aussagegefälle entscheidet.

Liest man Gen 2f. oberflächlich durch, so könnte man auf den Gedanken kommen, der sogenannte Sündenfall bestehe darin, daß der Mensch wegen seines Ungehorsams das ewige Leben verspielt habe, das ihm ja anfangs offengestanden hatte – der Mensch ist zwar von allem Anfang an sterblich⁴⁸, aber der Baum des Lebens ist ihm erlaubt. Die Paradieserzählung wäre dann ein Protest gegen den mit eigener Entscheidungskraft und Weisheit begabten Menschen, gekoppelt mit einem Lamento über das verlorene ewige Leben.

⁴⁸ Anders v.a. noch Budde, Urgeschichte, 60–65. Gegen Budde spricht aber (1) die Herkunft des Menschen aus Staub (2,7; 3,19), die seine Sterblichkeit impliziert, (2) formgeschichtlich die Formulierung von 2,17b als Todesrechtssatz und (3) der Umstand, daß die Erwähnung der Sterblichkeit in 3,19 nicht unter den Strafsätzen selbst steht, sondern in einer Begründung dazu.

Diesem Verständnis steht der Text jedoch bei näherem Hinschauen entgegen. Sein Aussagegefälle verläuft differenzierter: Die Paradieserzählung optiert durchaus für die Weisheit, weiß dabei wohl um ihre Ambivalenz, die sich in der Gottesferne des sie besitzenden Menschen zeigt, und betrachtet den Wunsch nach dem ewigen Leben von Anfang an als irrealer Chimäre.

Das ergibt sich mit hinreichender Deutlichkeit, wenn man beachtet, daß die Paradieserzählung insgesamt eine Pointe hat. Im Zuge literarkritischer Zerteilungen von Gen 2f. ist diese Pointe oft genug untergegangen, doch ist sie – hält man sich an den vorliegenden Text – mit Händen zu greifen.

Im Zentrum der Paradieserzählung steht nämlich ein Mißverständnis⁴⁹, wie dies übrigens auch bei einer Reihe von außerbiblichen Paradieserzählungen zu beobachten⁵⁰ und insofern durchaus gattungstypisch ist.

Das Mißverständnis betrifft das Verbot aus 2,16f. Gott hatte dort zum Menschen gesagt: »Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen; vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aber, von ihm sollst du nicht essen; denn sobald du von ihm ißt, wirst du sterben!«

Gemerkt haben sich die Menschen, namentlich die Frau⁵¹, das göttliche Verbot aus 2,16f. folgendermaßen: »Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen, aber von den Früchten des Baumes, *der in der Mitte des Gartens steht*, hat Gott gesagt: Eßt nicht davon und rührt sie nicht an, damit ihr nicht sterbt«. Das ursprüngliche Verbot aus 2,17 erscheint im Mund der Frau zum einen in verschärfter Form: Daß man die Früchte nicht anrühren dürfe, davon war nicht die Rede gewesen. Zum anderen, und das ist hier der entscheidende Punkt: Die Frau bezieht das Verbot nun nicht mehr, wie dies in 2,17 noch explizit der Fall gewesen war, auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auf den Baum *in der Mitte des Gartens*. Dort aber stehen laut Gen 2,9

⁴⁹ Vgl. F. Stolz, Art. Paradies, TRE 25, 1995, 708–711, 708.

⁵⁰ Vgl. das Material bei Th. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, Vol. 1, 1981, 41–48; s. jetzt auch H.-P. Müller, *Afrikanische Parallelen zu Gen. III und verwandten Texten*, VT 49 (1999), 88–108. Auch die literarkritischen Rekonstruktionen bei Levin (*Jahwist*, 86) und Kratz (*Komposition*, 254) weisen ein vergleichbares Moment auf: Das an den ersten Menschen ergangene Verbot, vom Baum zu essen, war der Frau unbekannt, denn als es erlassen wurde, war sie noch nicht erschaffen. Die Menschen werden somit unwissentlich schuldig; die Bestrafung beruht also gewissermaßen auf einem »Mißverständnis« seitens Gottes. Ob allerdings diese Gottesvorstellung (und damit die vorgeschlagene literarkritische Rekonstruktion) theologisch schichtlich plausibilisierbar ist, bleibt noch zu erweisen.

⁵¹ Für feministische Auslegungen von Gen 2–3 vgl. die Lit. bei L. M. Bechtel, *Genesis 2.4b–3.24: A Myth about Human Maturation*, JSOT 67 (1995), 3–26, 3f. Anm. 1.

zwei Bäume, der Baum des Lebens *und* der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.

Genau hier liegt das Mißverständnis: Die Menschen haben sich den Baum der Erkenntnis als Baum in der Mitte des Gartens gemerkt⁵². Aufgrund dieser rezeptionellen Gleichsetzung haben sie weder vom bislang grundsätzlich erlaubten⁵³ Baum des Lebens gegessen, noch würden sie in Zukunft davon essen. Die anfangs grundsätzlich noch bestehende Möglichkeit, daß der Mensch zwar nicht zur Erkenntnis von Gut und Böse, aber doch zum ewigen Leben gelangt, hat sich damit als bloße Scheinmöglichkeit erwiesen. Das unsterbliche Leben im Paradies hat als reale Alternative zum sogenannten Sündenfall⁵⁴ gar nicht bestanden –, es zu erreichen, dazu war der paradiesische Mensch zu naiv⁵⁵.

Die Lebenslinie tritt in der Paradieserzählung damit deutlich hinter das Thema der Erkenntnis von Gut und Böse zurück. Die Paradieserzählung konzentriert sich so ganz auf den – tatsächlich erfolgten! – Erwerb der Weisheit, das ewige Leben dagegen war von Anfang an und wird für immer ein irrealer Wunsch bleiben.

Damit wird aber auch klar: Die Paradieserzählung ist ganz und gar ätiologisch und nicht utopisch ausgerichtet. Die jüngere Religionswissenschaft hat deshalb nicht nur für Gen 2f., sondern auch für andere, vergleichbare Texte vorgeschlagen, auf den Begriff »Paradies« zu verzichten und stattdessen von »Gegenwelt« zu sprechen⁵⁶. Die Grundbeobachtung dabei ist, daß in solchen Erzählungen eben nicht einfach eine dekadente Entwicklung von einem positiven Urzustand zu einem negativen Jetzzustand gezeichnet wird. Vielmehr ist der Urzustand selbst

⁵² Diese Ambiguität ist in der Forschung durchaus gesehen worden, sie wurde jedoch in der Regel als literarkritisches Argument zur Ausscheidung des »Baumes des Lebens« (vgl. z.B. Levin, *Jahwist*, 92; Witte, *Urgeschichte*, 81) verwertet, »weil nach 3,5 der Baum der Erkenntnis in der Mitte des Gartens steht und neben ihm kein zweiter« (J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 31899, 305).

⁵³ Daran läßt der Text keinen Zweifel. Vgl. zum Problem auch Budde, *Urgeschichte*, 54f. Anm. 2.

⁵⁴ Zum Verhältnis der Erbsündenlehre katholischer Prägung zu Gen 2f. vgl. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, SBS 10, 41968; J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, QD 37, 1968; L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1–11,26*, fzb 70, 1992, 168–175 (Lit.: 106–108); Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 228–245.

⁵⁵ Vgl. Gunkel, *Genesis*, 24: »Eine Eigenschaft göttlichen Wesens hat der Mensch wider Gottes Willen bekommen; so ist zu fürchten, daß er nun auch die zweite, die Unsterblichkeit erlange. Vorher, als der Mensch noch harmlos und töricht war, bestand diese Besorgnis nicht; jetzt, da er wissend geworden ist, liegt sie nahe«.

⁵⁶ F. Stolz, *Paradies und Gegenwelten*, ZfR 1 (1993), 5–24; vgl. ders., *Art. Paradies*.

schon ambivalent⁵⁷ – in Gen 2 f. war der Mensch im Garten Eden zwar umhegt und umpflegt, doch so naiv und einfältig, daß er das ihm offenstehende ewige Leben nicht erreichen konnte. Es ist auch kein Zufall, daß auf eine Ausmalung des Lebens der ersten Menschen im Garten Eden völlig verzichtet wird. Der einzige Zustandssatz steht in 2,25 – »und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander« –, dieser Satz dient aber lediglich der Vorbereitung von 3,7, wo die Menschen nach dem Fall ihre Nacktheit erkennen⁵⁸.

Umgekehrt werden auch die gegenwärtigen Lebensbedingungen nicht ausschließlich als gemindert dargestellt, sondern erscheinen ebenfalls ambivalent: Zwar hat die Frau unter dem Gebärschmerz zu leiden und der Mann unter der Mühsal des Ackerbaus, doch sind die Menschen nun mit Weisheit ausgestattet.

Sogar der sogenannte Fall selbst – der spezifische Vorgang des Essens vom verbotenen Baum – ist nicht einfach negativ, sondern auch ambivalent gezeichnet⁵⁹. Es ist zwar klar, daß der Fall in einem Verstoß gegen ein göttliches Gebot gründet, der mit Strafsanktionen belegt wird. Doch sind hier gleichzeitig zwei andere Beobachtungen wichtig.

Zum einen die Beschreibung der Schlange⁶⁰: Von ihr heißt es, sie sei klüger als alle Tiere des Feldes. Das Klugsein der Schlange wird mit ערום bezeichnet, was übrigens auffällig an das Wort ערומים anklingt, das einen Vers zuvor (2,25) noch die Nacktheit des Menschenpaares beschrieb⁶¹. Die Bibelübersetzungen geben das ערום-Sein der Schlange

⁵⁷ Vgl. zur Ambivalenz von Urzustand, Fall und Folgezustand H. Spieckermann, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f, in: A. Graupner u. a. (Hgg.), Verbindungslinien. FS W. H. Schmidt, 2000, 363–376.

⁵⁸ Vgl. Albertz, FS Wolff, 23 Anm. 39; Seebass, Genesis I, 119. Zum Motiv vgl. Gunkel, Genesis, 17: »Durch das Beispiel, das er gebraucht, will der Mythos sagen: früher unwissende Kinder, werden sie jetzt mit einem Male Erwachsene«.

⁵⁹ Vgl. dazu auch Kratz, Komposition, 225: »[D]as erste Menschenpaar [übertritt] das Verbot, verliert seine kindliche Naivität und kommt zu Bewußtsein«.

⁶⁰ Zu ihr vgl. K. R. Joines, The Serpent in Gen 3, ZAW 87 (1975), 1–11; ders., Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study, 1974; J. A. Soggin, The Fall of Man in the Third Chapter of Genesis, in: ders., Old Testament and Oriental Studies, BiOr 29, 1975, 88–111; H.-J. Fabry, Art. נחש, ThWAT V, Stuttgart u. a. 1986, 384–397; Holter, SJOT 4 (1990); Bird, JBTh 1994, 13f.; s. a. B. Mundkur, The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins, 1983.

⁶¹ Vgl. P. Kübel, Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die »kluge« Schlange und die »nackten« Menschen. Überlegungen zur Vorgeschichte von Gen 2–3, BN 93 (1998), 11–22, allerdings mit textlich ungedeckten Vorschlägen zur Vorstufenrekonstruktion von Gen 2f. Die beiden Wörter sind etymologisch zwar nicht verwandt – ערום »nackt« gehört zu ערה »entblößen«, und ערום »klug« leitet sich von ערום

häufig mit »listig« wieder; der Konkordanzbefund zeigt aber deutlich, daß עָרוֹם keineswegs zwingend negativ konnotiert sein muß. Im Gegenteil: Weitaus die meisten עָרוֹם-Belege, v. a. in den Proverbien, meinen in der Tat »Klugheit« und nicht »List« oder »Verschlagenheit«. Jedenfalls ist eine eindeutig negative Begrifflichkeit offenbar bewußt vermieden worden⁶². Und das zu Recht: Der Erzählverlauf wird die Schlange mit keinem Wort der Lüge überführen. Die Menschen sterben nach dem Genuß der Früchte vom verbotenen Baum nicht, wie Gott dies 2,17 noch angedroht hatte, und sie werden bezüglich der Erkenntnis von Gut und Böse tatsächlich wie Gott. So hatte es die Schlange in 3,5 angekündigt und so wird es Gott in 3,22 selbst konstatieren.

Zum anderen ist die Beschreibung der Reaktion der Frau auf die Rede der Schlange von Bedeutung: In 3,6 erscheint dasjenige, was die Schlange einen Vers zuvor in Aussicht gestellt hatte, nämlich daß die Menschen wie Gott werden, mit keinem Wort wieder. Es ist lediglich davon die Rede, daß die Frau »klug werden« will (לֵהִשְׁכִּיל 3,6⁶³) – ein klassischer Weisheitsbegriff. Die oft vertretene Hybris-Deutung von Gen 2f. hat hier jedenfalls keinen Anhalt am Text⁶⁴: Das Essen vom Baum der Erkenntnis geschieht nicht mit dem Ziel einer hybriden Erhebung des Menschen über Gott⁶⁵. Die Frau will nicht an Gottes Stelle treten, sondern sie will Weisheit erlangen.

Zusammengenommen zeigen diese Beobachtungen mit hinreichender Deutlichkeit: Die Paradieserzählung handelt nicht von einem kostbaren Paradies, das der Mensch aufgrund seiner Hybris in einem skandalösen Akt des Ungehorsams zugunsten einer gänzlich defizienten

»klug sein« ab – durch ihren Gleichklang aber ergibt sich ein zweifellos intendiertes Wortspiel, das die literarkritisch oft getrennten Kapitel Gen 2 und 3 elegant verknüpft (vgl. E. van Wolde, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Biblical Interpretation Series 6, 1994, 7–9) – wie übrigens auch die Erwähnung der Tiere des Feldes in 3,1, die auf deren Erschaffung Gen 2,19 zurückverweist. Daß bei der Erschaffung der Tiere in 2,19 das Kriechgetier fehlt, hat seinen guten Grund: Es entsteht erst 3,14 (vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 38 Anm. 44).

⁶² Vgl. S. Dragga, *Genesis 2–3: A Story of Liberation*, JSOT 55 (1992), 3–13; Albertz, *WO* 1993, 97 Anm. 23.

⁶³ Zur Übersetzung vgl. K. Koenen, Art. שָׁכַל, *ThWAT* VII, 781–795, 787; vgl. Otto, *FS Michel*, 175 Anm. 41; zum hi. H.-P. Müller, *Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos*, *ZAH* 3 (1990), 167–178, 167 mit Anm. 2.

⁶⁴ Vgl. Albertz, *FS Wolff*, 20; J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, 1992, 13; Bird, *JBTh* 1994, 15. – Auch das Sein wie Gott in Gen 3,5 heißt eben nicht הָתָה אֱלֹהִים »ihr werdet anstelle von Gott sein«, sondern כְּאֱלֹהִים »ihr werdet wie Gott sein«, nämlich in der Beziehung, daß ihr Gut und Böse kennt.

⁶⁵ Das pluralische Partizip יָדְעוּ bezieht sich – gegen Rottzoll, *ZAW* 109 (1997), 483 Anm. 11 – nicht auf אֱלֹהִים, da אֱלֹהִים in demselben Vers singularisch konstruiert wird (vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 103 Anm. 227), sondern auf das Menschenpaar.

Lebenswelt verloren hat. Der sogenannte Fall, der selbst ambivalent gezeichnet ist, führt nicht vom Positiven zum Negativen⁶⁶, sondern von der einen Ambivalenz in die andere, wobei ich mehr Sympathien des Erzählers bei der zweiten Ambivalenz wiederzuentdecken glaube.

Den *cantus firmus* »Ach, wäre Adam doch nicht gefallen!« wird erst der 4. Esra anstimmen. Für Gen 2f. aber geht der Fall nicht einfach im Verlust des Paradieses auf, sondern er bringt eben auch den Erwerb der Weisheit mit sich, die den Menschen zur Kulturleistung befähigt: Zuerst erfindet der Mensch die Bekleidung, und Gen 4 wird dann vom beginnenden Städtebau, der einsetzenden Musik und der Schmiedekunst berichten (4,17.21f.)⁶⁷. Damit zeitigt nicht nur die von Gott verfügte Minderung der menschlichen Lebenswelt ihre Folgen, sondern auch die erworbene Weisheit des Menschen.

In gewisser Weise ist die Paradieserzählung also auch eine Anti-paradieserzählung⁶⁸: Mit leiser Ironie kritisiert sie die paradiesische Naivität des ersten Menschenpaars, optiert gleichzeitig verhalten für die mit dem Fall verknüpfte Begabung der Menschen mit Weisheit⁶⁹, weiß

⁶⁶ Gegen S. Niditch, *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation*, 1985, 25–43. Vgl. vielmehr bereits Wellhausen, *Prolegomena*, 316: »Wie das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts schreitet, schreitet es in der Gottesfurcht rückwärts«.

⁶⁷ Vgl. H. J. L. Jensen, *Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformationskritische Analyse von Komplementarität und Verlauf in der jahwistischen Urgeschichte*, SJOT 1 (1987), 28–48.

⁶⁸ Vgl. dazu auch B. D. Naidoff, *A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2–3*, JSOT 5 (1978), 2–14; Dragga, JSOT 1992; ferner Bechtel, JSOT 1995, die Gen 2f. allerdings – historisch unhaltbar – allegorisch auslegt (vom Vorgehen her vergleichbar: J. M. Kennedy, *Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2–3*, JSOT 47 [1990], 3–14; Holter, SJOT 4 [1990]). Anders E. Haag, *Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte*, TThZ 98 (1989), 21–38; R. Brandtscheidt, »Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns ...« (Gen 3,22), TThZ 103 (1994), 1–17.

⁶⁹ Dieser Zug läßt sich in der älteren wie auch in der jüngeren Wirkungsgeschichte von Gen 2f. belegen; vgl. dazu P. Nagel, *Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis*, in: K.-W. Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu »Gnosis und Bibel«*, 1980, 49–70; M. Metzger, *Die Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette*, APPP 16, 1959; W. Trillhaas, *Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel*, in: H. W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS G. von Rad, 1971, 589–602; H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, in: M. Schmaus u. a., *Handbuch der Dogmengeschichte*, II/3c, 1982; Gestrich, *Wiederkehr*, 102–159; H. Hofmeister, *Eritis sicut Deus. L'interprétation hégélienne du récit de la chute*, RHPPhR 73 (1993), 67–80; M. Welker, *Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen*, EvTh 36 (1976), 225–253; ders., *Schöpfung und Wirklichkeit*, NBST 13, 1995, 108–117; instruktiv in diesem Zusammenhang auch die Kontroverse zwischen L. Köhler (*Die Geschichte vom Sündenfall*, KBRS 41 [1926], 105f.;

aber auch um die damit notwendigerweise verknüpfte Gottferne des Menschen.

Bestätigen läßt sich diese Sicht, wenn man die Paradieserzählung Gen 2f. gegen die ihr vorgegebene Tradition hält. Schon lange hat man zur Interpretation von Gen 2f. das Tyrosorakel Ez 28 herangezogen, da in Ez 28 die Erzählung von einem aus dem Gottesgarten Eden vertriebenen Urmenschen⁷⁰ verarbeitet worden ist. Neuere Auslegungen zu Ez 28 tendieren zwar dazu, die spezifischen Anklänge an Gen 2f., besonders die Edenterminologie, so zu erklären, daß Ez 28 nachträglich auf Gen 2f. hin überarbeitet worden ist⁷¹, doch der Mythos vom gefallenem Urmenschen als solcher dürfte nach wie vor in das geschichtliche Vorfeld von Gen 2f. gehören.

Was Ez 28 von diesem Mythos zu erkennen gibt, ist dies: Der Urmensch im Paradies auf dem Gottesberg war ursprünglich voll von Weisheit und von vollendeter Schönheit. Dann aber wurde er überheblich und deswegen verstieß ihn Gott aus dem Paradies. In Ez 28,17 heißt es an die Adresse des Urmenschen:

»Dein Herz hat sich überhoben durch deine Schönheit,
du hast deine Weisheit wegen deines Glanzes zerstört.
Auf die Erde habe ich dich geworfen,
vor Könige habe ich dich hingegeben,
damit sie sich an dir (satt) sehen« (Ez 28,17).

Dieser Erzähzug in Ez 28 kann nicht aus Gen 2f. übernommen worden sein, denn er läuft Gen 2f. diametral entgegen. In Ez 28 geht die Verstoßung aus dem Paradies mit dem *Verlust* der »Weisheit« einher. In Gen 2f. verhält es sich genau umgekehrt: Hier *erwirbt* der gefallene Mensch die »Weisheit«.

Nach allem, was Ez 28 zu erkennen gibt, hebt Gen 2f. also die traditionelle Koppelung des Paradieses mit der ursprünglichen Weisheit auf

ders., Replik, KBR 41 [1926], 121) und E. Brunner (»Die Erde dreht sich«. Eine Erwiderung, KBR 41 [1926], 113–116; ders., Duplik, KBR 41 [1926], 141f.; ders., Der Sündenfall und die alttestamentliche Wissenschaft, ChW 40 [1926], 994–998), in die sich auch (auf der Seite Köhlers) H. Greßmann einschaltete (Paradies und Sünde, ChW 40 [1926], 842–846; ders., Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner, ChW 40 [1926], 1050–1053; auf der sachlichen Linie Greßmanns liegt auch die Auslegung Gunkels [Genesis, 28–33]).

⁷⁰ Vgl. dazu W. Fauth, Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen, Kairos 29 (1987), 57–84; s. auch J. E. Miller, The Mælæk of Tyre (Ezekiel 28,11–19), ZAW 105 (1993), 497–501, sowie allgemeiner U. Rütterswörden, Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung, ThLZ 123 (1998), 1153–1164.

⁷¹ Witte, Urgeschichte, 241f. Anders interpretiert J. Van Seters (Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, 1992, 119–122) Ez 28 als literarische Vorgabe von Gen 2f.

und verkehrt sie geradezu in ihr Gegenteil: Im Paradies hat der Mensch gerade keine Weisheit, sondern er erlangt sie erst mit der Vertreibung – an derselben Stelle, an der sie der Urmensch von Ez 28 verliert.

Der Vergleich mit Ez 28 bestätigt somit, was die Paradieserzählung auch von sich aus zu erkennen gibt: ihre antiparadiesische Ausrichtung und ihre Kritik an protologischen Konzeptionen.

Von hierher erklärt sich nun die Vorstellung der Unteilbarkeit der Weisheit in Gen 2f. Wo es keine Protologie gibt, da gibt es auch keine Eschatologie. Die Paradieseskritik von Gen 2f. ist nichts anderes als eine indirekte Eschatologiekritik. Gen 2f. ist ein antieschatologischer Text, der weder der Auffassung ist, daß es ganz zu Beginn der Menschheit besser war, noch Hoffnungen auf eine grundlegende Veränderung der bestehenden Welt hegt – was hier nicht fatalistisch, sondern vielmehr realistisch gedacht ist.

Eben im Dienst dieses Konzepts steht der Gedanke der einen, unteilbaren Weisheit: Was es über gelingendes Leben zu wissen gibt, das ist dem Menschen, so meint es jedenfalls Gen 3, als Wissen gegeben – freilich mit allen Grenzen und Problemen, die dieses Wissen mit sich bringt⁷², namentlich den Verlust des Paradieses.

Ein weiterer Gedanke ist hier anzufügen⁷³: Gen 2f. war vermutlich nie eine Erzählung für sich, sondern von Anfang an Bestandteil, vielleicht sogar Kopfstück eines größeren Zusammenhangs, wenn auch gegenwärtig außerordentlich umstritten ist, wie weit sich dieser Zusammenhang erstreckt hat, für den Gen 2f. verfaßt worden ist. Die Frage hängt davon ab, ob man mit einer eigenständigen vor- bzw. nebenpriesterlichen Urgeschichte rechnen will⁷⁴, die durch Gen 2f. eröffnet worden ist, ob man diesen vorpriesterlichen Bestand auf eine Fortführung in Gen 12 ff. hin angelegt ansieht⁷⁵, oder ob man schließlich Gen 2f. überhaupt erst als nachpriesterliches Komplement zu Gen 1 bestimmen

⁷² Besonders hinzuweisen ist hier auf folgenden Gedanken Welkers (EvTh 36 [1976], aufgenommen bei Gestrich, *Wiederkehr*, 108f.): In bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse »wie Gott« geworden, hat der Mensch »plötzlich keine Fähigkeit mehr für die Erkenntnis dessen, was Gott und Mensch unterscheidet« (Gestrich, *Wiederkehr*, 109).

⁷³ Gegen Albertz, FS Wolff, 26, der Gen 2f. der Sache nach auf Mi 6,8 (»Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist ...«) zulaufen sieht.

⁷⁴ Vgl. F. Crüsemann, *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den »Jahwisten«*, in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten*. FS H. W. Wolff, 1981, 11–29; Levin, *Jahwist, und jetzt Witte, Urgeschichte*; N. C. Baumgart, *Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29*, BN 82 (1996), 27–58; ders., *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9*, HBS 22, 1999.

⁷⁵ So die klassische Position, die Gen 2f. als Einsatz des vorpriesterlichen tetrateuchischen Geschichtswerks bestimmt; vgl. auch Kratz, *Komposition*, 262–268 (für die redaktionelle Ebene seines »J«).

möchte, Gen 2f. also von vornherein für einen Zusammenhang geschrieben sein läßt, der literarisch mindestens so weit wie die Priesterschrift reicht⁷⁶.

Wie immer man sich hier auch entscheidet⁷⁷: Auf Gen 2f. folgend steht davon zu lesen, daß die menschliche Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse nicht zu ihrem guten Ziel kommt: Brudermord und Turmbau zeigen, daß der Mensch nicht das Gute wählt. Auch aufgrund ihrer Einbindung (zumindest) in die Abfolge Gen 2–4 bzw. die Urgeschichte kann die Paradieserzählung deshalb nicht als Plädoyer für den vernunftbegabten Menschen verwertet werden⁷⁸, vielmehr zeigen Binnenkonzeption wie auch erzählerische Fortsetzung der Paradieserzählung, daß ihre Anthropologie *gebrochen* ist.

Ob Gen 2f. der Sache nach auf ein *aporetisches* Menschenbild hinausläuft, hängt davon ab, wie weit man im Pentateuch weiterliest. Eine gewisse Lösung für das Gen 2f. exponierte Problem bietet im Lesefortgang jedenfalls der Text Dtn 30,15 am Ende der Tora.⁷⁹ Mose spricht dort zu Israel nach der Übergabe des Gesetzes: »Siehe, ich habe dir heute das Leben und das Gute, und den Tod und das Böse vorgelegt«. In der Tora Moses ist *Israel* das eindeutige Gute eindeutig zugänglich, es muß es nur wählen. Ob dabei Gen 2f. auf die bereits vorliegende Aussage Dtn 30,15 hingeschrieben, oder ob umgekehrt Dtn 30,15 in Berücksichtigung des Problems von Gen 2f. formuliert worden ist, hängt von diachronen Grundentscheidungen in der Pentateuchforschung ab, die hier nicht expliziert werden können oder müssen.

Daß der Sache nach auch die Lösung von Dtn 30,15 im folgenden nicht durchgehalten worden ist, hat die spätere Theologiegeschichte auf ihre Weise gezeigt. Das ist etwa an der in Dtn 30,6 – also im unmittelbaren literarischen Vorfeld von Dtn 30,15 – nachgetragenen Herzensbeschneidung ersichtlich, die Israel allererst zur Wahl des Guten befähigen soll. Sie reagiert offenbar auf die entsprechende Problemverschärfung⁸⁰

⁷⁶ So Otto, FS Michel; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 1992, 54–97; ders., P and J in Genesis 1:1–11:26: An Alternative Hypothesis, in: A. B. Beck u.a. (Hgg.), *Fortunate the Eyes That See*. FS D. N. Freedman, 1995, 1–15; G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, WBC 1, 1987; ders., *The Priority of P*, VT 49 (1999), 240–258.

⁷⁷ Vgl. die Diskussion bei Schmid, *Erzväter*, 165–169.

⁷⁸ Vgl. Naidoff, JSOT 5 (1978), 3.

⁷⁹ Vgl. dazu T. Krüger, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament*, in: ders./R. G. Kratz (Hgg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlaß des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, OBO 153, 1997, 65–92.

⁸⁰ Die Zeitvorstellung in Gen 8,21f. ist »extrem uneschatologisch« (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, 1960, 115); insofern führt Gen 8,21f. die Paradieserzählung sachlich fort.

gegenüber der Paradieserzählung im Flutprolog und -epilog⁸¹ (Gen 6,5–8; 8,21f.), die vom bösen Denken des menschlichen Herzens überhaupt spricht – eine Linie, die dann vom 4. Esra bis hin zu Röm 7 sachlich immer weiter zugespitzt werden wird⁸². – So uneschatologisch die Paradieserzählung und ihre literarischen Horizonte sind, ganz ohne Eschatologie scheint keine Theologie auszukommen, und das ist durchaus auch sachgemäß.

Beachtet man innerhalb der Paradieserzählung Gen 2f. das Mißverständnis des Verbots aus Gen 2,17 in Gen 3,2, so entschlüsselt sich Gen 2f. als theologische Tendenz Erzählung, die in striktem Abweis aller proto- und eschatologischen Überhöhungen der *conditio humana* die Begabung des Menschen mit gottgleicher Erkenntnisfähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, als zwar in ihren Auswirkungen ambivalente, aber lebensnotwendige Folge des sogenannten Falls interpretiert. Damit stellt sich die Erzählung Gen 2f. diametral der ihr vorgegebenen Tradition, wie sie etwa in Ez 28 greifbar ist, entgegen.

⁸¹ Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung im Rahmen der Urgeschichte vgl. J. L. Ska, *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos posteriores*, EstB 52 (1994), 37–62; Blenkinsopp, FS Freedman; Krüger, Herz.

⁸² Vgl. dazu die Hinweise bei K. Schmid, *Estras Begegnung mit Zion. Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im 4. Esrabuch und das Problem des »bösen Herzens«*, JSJ 29 (1998), 261–277, 266 Anm. 18.