

ARTIKEL

„Mensch, wo bist du?“ (Gen 3, 9)

Eine paradiesische Verführung zum exegetischen Hintergrund einer Kirchentagslosung – zugleich ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie¹

Kim Strübind

„Es stehen überhaupt noch viel schöne und merkwürdige Erzählungen in der Bibel, die ihrer Beachtung wert wären, z. B. gleich im Anfang die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug.“

Heinrich Heine

„Man sucht den anderen, um man selbst zu sein, und man trennt sich wieder, um man selbst zu bleiben.“

Richard David Precht

1. Fragen – über Fragen und Fragesteller

Parolen, Wahlsprüche und Losungen führen meist ein Doppelleben. Sie empfehlen sich nämlich durch die höchst suggestive Tendenz, sich von ihrem ursprünglichen Text- und Sinnzusammenhang zu emanzipieren. Losungen wie die des diesjährigen Deutschen Evangelischen Kirchentags in Bremen vermitteln oft mehrere unterschiedliche Botschaften: Eine ursprünglich gemeinte Aussage und dann mindestens eine weitere, die wir diesem fragmentierten und ihres ursprünglichen Zusammenhangs beraubten Worten unterstellen, sobald wir sie im Kontext unseres eigenen Lebens wahrnehmen. Dieses höchst dynamische Eigenleben von Losungen verdankt sich Stimmungen, Empfindungen, dem kollektiven Lebensgefühl oder dem kulturellen Kolorit und führen oft zu ausgesprochen amüsanten Verfremdungen. Flugs werden wir dabei vom Hörer zum Koautor eines Textes.²

¹ Der am 27. November 2008 in der St. Lamberti-Kirche in Oldenburg gehaltene Vortrag liegt hier in einer überarbeiteten und ergänzten Form vor. Den Hinweis auf das Heine-Zitat verdanke ich dem Kollegen Jürgen Ebach.

² Dieses Phänomen ist in der Hermeneutik hinlänglich bekannt. Für den Umgang mit alttestamentlichen Texten vgl. dazu *Helmut Utschneider/Stefan Ark Nitsche*, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2005, 61 ff. 153 ff.; *Thomas Nisslmüller*, Rezeptionsästhetik und Bibelkunde. Wolfgang Isters Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995; *Birgit Trimpe*, Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der Urgeschichte (Gen 1–11), Osnabrück 2000.

Die biblische Losung des 32. Deutschen Evangelischen Kirchentags in Bremen teilt dieses Schicksal mit allen ihren Vorgängerinnen. „Mensch, wo bist du?“, fragt sie in bezeichnender Schnörkellosigkeit und nimmt dabei Bezug auf die Erzählung über das erste Menschenpaar im Garten Eden (Gen 3, 6). Diese vier Worte können wir auf ganz unterschiedliche Weise hören. Womöglich als freundliche Einladung zu kritischer Selbstreflexion auf die Frage: „Wo kann ich heute eigentlich noch ganz ich selbst sein?“, worauf die Kirche womöglich mit der Behauptung antworten könnte: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich sein.“ Wo können wir in einer Welt, die weitgehend von ökonomischen und sozialen Sachzwängen bestimmt ist, noch ganz „wir selbst“ sein? Wo ist der Mensch nicht der Kriege und Gewalt generierende Unmensch, sondern noch oder wieder ganz er selbst (sofern wir nicht der zynischen Ansicht verfallen, dass der Mensch nicht ohnehin wesentlich *Unmensch* ist)?

Wer mit der diesjährigen Kirchentagslosung die Frage nach dem Ort des Menschseins stellt, stellt immer auch die andere: „Was ist der Mensch?“ Auch darauf gibt es viele Antworten, etwa die von Kurt Tucholsky: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das klopft, schlechte Musik macht und seinen Hund bellen lässt. Manchmal gibt er auch Ruhe, aber dann ist er tot.“ Der Mensch wird hier als Mitmensch verstanden, der gerne als nervender Nachbar in Erscheinung tritt. Der zweite Satz dieses Bonmots verweist auf eine andere elementare Frage des Menschen, die einem bei der Meditation der Kirchentagslosung durch den Kopf gehen könnte. Es könnte ja tatsächlich auch die Frage der Lebenden an die Toten sein, die wissen wollen, ob da noch etwas kommt, wenn der Mensch – mit Tucholsky gesprochen – endlich ganz „Ruhe gibt“. Wo bist du, Mensch, wenn du nicht mehr der gelegentlich oder notorisch nervende Mitmensch bist?

Auf dem Hintergrund einer schmissigen Kirchentagslosung ließe sich jedenfalls – teils launig, teils ernsthaft – über das Menschsein im Allgemeinen und im Besonderen plaudern und abendfüllend durch das Menschlich-Allzumenschliche surfen. Mein Anliegen ist allerdings, *dieser* Versuchung entschlossen zu widerstehen, um uns in eine Versuchungsgeschichte ganz eigener Art zu entführen, die an ihrem literarischen Ursprungsort aufgesucht werden soll. Die Losung des diesjährigen Kirchentags ist Bestandteil eines der bekanntesten, zugleich bezauberndsten und faszinierendsten Texte der ganzen Bibel, jener Erzählung, die von der späteren Dogmatik höchst missverständlich zum „Sündenfall“ deklariert wurde und von Adam und Eva im „Garten Eden“³ handelt.

³ Für den Garten Eden (hebr. für Wonne, Wohlleben, Üppiges) hat sich in unserer Sprache der Ausdruck „Paradies“ eingebürgert – ein persisches Lehnwort, das ursprünglich „umzäuntes Gebiet“ heißt. Erst die Septuaginta hat den hebräischen Ausdruck גֶּן־עֵדֶן (wörtl. „Garten in Üppigkeit“) mit παράδεισος wiedergegeben. Vgl. Horst Seebaß, Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996, 108; Manfred Görg, Art. Paradies, in: NBL III (2001), 65.

Im Kontext unseres Bibelwortes ist es Gott selbst, der den Menschen in seinem Garten sucht, in dem dieser sich vor Gott und dem Mitmenschen versteckt hält. Bevor wir geistig von hier aus zur christlichen Metapher vom guten Hirten, der sein verlorenes Schaf sucht, weiterwandern, gilt es, zunächst einmal bei dieser Szenerie innezuhalten. Was für eine eigenartige Vorstellung: Gott sucht den Menschen wie einer seine Brille oder seinen Schlüssel sucht, die er verlegt hat. Und das nicht etwa in den Weiten eines uferlosen Universums, sondern im gewiss überschaubar gedachten Garten Eden, einer Art königlichem Schlossgarten.⁴ Er hat ihn verloren, weil der Mensch ihn, seinen Schöpfer aus den Augen verloren hat. Der Mensch hatte zuvor ein Verbot missachtet, ein Tabu gebrochen und von einer verbotenen, Erkenntnis verheißenden Frucht⁵ inmitten des Gottesgartens gegessen, wovon Gott ihn ausdrücklich und unter Androhung des sofortigen Todes gewarnt hatte. Mit der Erkenntnis von Gut und Böse halten Scham und Verbergung Einzug in das menschliche Leben.

Der Stoff dieser ätiologischen Erzählung⁶ greift eine menschliche Grunderfahrung auf, die auch „jenseits von Eden“ gemacht wird. Steht etwa auf einem Schild „Rasen betreten verboten!“, gibt es nichts Wichtigeres, als unverzüglich auf eben diesen Rasen zu treten. Es könnte in unmittelbarer Nähe womöglich einen viel schöneren Rasen geben als diesen. Aber es gibt keinen Rasen auf der ganzen weiten Welt, der auch nur annähernd so interessant wäre wie einer mit einem Verbotsschild. Hand aufs Herz: Wir würden für diesen Rasen sterben! Adam und Eva, die beiden menschlichen Protagonisten im Garten Eden, verkörpern diese Grunderfahrung: Sie würden für diese eine „verlockende Frucht“ (Gen 3,6) sterben und sind damit der Wahrheit sehr nahe. Das Verbot macht das Verbotene interessant. Je drastischer die damit verbundenen Sanktionen sind, desto interessanter wird das Verbotene und desto uninteressanter wird die Strafe. Verbote sind so etwas wie Duftstoffe der menschlichen Existenz. Ein Mensch, der nicht versuchlich wäre,

⁴ Zum altorientalischen Hintergrund der Vorstellung vom „Gottesgarten“ vgl. Jürgen Ebach (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007; ders., Der Garten Eden, in: ders., In den Worten und zwischen den Zeilen. Theologische Reden 7 (Neue Folge), Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundigungen 6, Wittingen 2005, 125–141.

⁵ Diese war entgegen einem landläufigen Urteil ganz sicher kein „Apfel“, weil diese europäische Frucht im Alten Orient unbekannt war. Die lateinische Bezeichnung für Apfel heißt „malum“, was als Substantiv „das Böse“ (malum) oder als Adjektiv (malus) auch „böse“ oder „schlecht“ bedeuten kann. Die Verbindung zwischen einem Apfel und dem Bösen ist daher leicht nachvollziehbar.

⁶ Unter einer Ätiologie versteht man eine Ursprungserzählung, die Antwort auf die Frage gibt: „Warum ist ein Name, Ort, Zustand oder Brauch?“ Werner Hugo Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1995, 68. Die Antwort gibt i. d. R. eine Erzählung (Hermann Gunkel: „Sage“), die einem autoritativen Protagonisten unterstellt wird (z. B. Adam, Erzväter, Mose, Josua). Die Historisierung will nicht Auskunft über die Vergangenheit, sondern über gegenwärtige Praktiken und Zustände geben. – Gen 3 ist eine Ätiologie des Menschen, in der die Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens artikuliert und begründet werden.

wäre ein entsetzlich uninteressanter oder langweiliger Mensch. Das Spiel der Versuchung zwischen Verbot, Resignation und Resistenz ist der Stoff, aus dem die Dramen des Lebens geschnitzt sind. Insofern ist die Paradiesgeschichte immer schon die ureigenste Geschichte des Menschen gewesen.

Eine erste theologische Annäherung an die Kirchentagslosung ergibt, dass sie nicht nur aus einer Frage besteht, sondern zugleich einen prominenten Fragesteller ausweist. „Mensch, wo bist du?“ Es handelt sich dabei eben nicht um eine Frage, die der Menschen an sich selbst stellt, weil er sich ein Rätsel ist. Vielmehr ist Gott derjenige, der diese Frage an den Menschen richtet, der sich vor ihm versteckt hält. Und eben hier fangen die Probleme mit der Losung des Kirchentags an.

Denn diese Frage ist verdächtig. Sie stellt ja nicht nur die Fragwürdigkeit des Menschen heraus, der sich seinem Schöpfer und dem Mitmenschen als seinem Partner zu entziehen versucht. Sie stellt indirekt auch eine Rückfrage an Gott. Warum weiß der alles wissende Gott nicht, wo sich sein Lieblingsgeschöpf aufhält, und warum wusste er nichts von dem Tabubruch? Wo war er denn, als dieser Mensch ihn in der Stunde der Versuchung am dringendsten gebraucht hätte? Und warum weiß Gott jetzt nicht, wo der Mensch ist? Indem Gott nach dem Menschen fragt, wird auch Gott selbst fraglich. Jedenfalls ist damit angezeigt, dass der Mensch nicht nur sich selbst, sondern auch Gott ein Rätsel ist. Der Fortgang der Urgeschichte wird diese Entfremdung und das Missverständnis zwischen Schöpfer und Geschöpf weiter verstärken. Gott versteht den Menschen nicht. Im Bild gesprochen: Er kann ihn nicht finden, er findet nicht zu ihm.

Indem diese Frage von Gott an den Menschen gerichtet wird, ist sie aus der Sicht des Bibeltextes nur in der Gegenwart Gottes sinnvoll zu stellen. Sie verweist auf eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die trotz der Distanz und Entfremdung durch die Fraglichkeit menschlicher Existenz bestehen bleibt. Der Kirchentag wird angesichts naheliegender Missverständnisse gut beraten sein, diesem Umstand besondere Beachtung zu schenken, um sich nicht im Menschsein des Menschen zu verlieren und dabei den göttlichen Fragesteller auszuklammern. Die Betroffenheitssemantik der auf einem Kirchentag versammelten Gutmenschen könnte eben dazu verführen, dass man lieber unter sich bleibt. Dies wäre eine Versuchung ganz eigener Art. Denn dem Alten Testament ist die moderne Frage des Menschen nach seinem „Ich“, seiner „Identität“ oder einem menschlichen Sein „an sich“ unbekannt. Im kulturellen Kontext des Alten Orients ist der Mensch kein autonomes Subjekt, das losgelöst von Gott und anderen heteronomen Mächten auf der Suche nach sich selbst wäre. Zum Menschsein des Menschen gehört in der Bibel das göttliche Gegenüber als feste anthropologische Bezugsgröße. Weil dieses Gegenüber von Anfang an gesetzt ist, ist die Frage des Menschen nach sich selbst auch nur von diesem Gegenüber her zu beantworten.⁷ Zum

⁷ Dies zeigt etwa ein Text wie Psalm 8, der das Sein des Menschen *coram Deo et mundi* dialogisch und beziehungsreich definiert.

Menschsein des Menschen gehört die Gottheit Gottes als *vorgegebene* Bezugsgröße. Gott bestimmt den Ort des Menschen innerhalb der Schöpfung, was sich in der Frage „Mensch, wo bist du?“ ausdrückt. Ortslosigkeit und Fraglichkeit des Menschen fallen in Gen 3, 6 zusammen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der Mensch nach alttestamentlicher Vorstellung dort verwirklicht, wo er den Schöpfer erkennt und sich auf ihn angewiesen weiß. „Nur von Gott her lässt sich nach alttestamentlichem Verständnis sagen, was oder wer der Mensch ist. Und nur von ihm wächst dem Menschen auch die Fähigkeit zu, seine Stellung in der Welt wahrzunehmen.“⁸ Darum ist er vor allem als Betender ganz er selbst. Die Psalmen der Bibel bringen diesen Umstand als die *wesentliche* Seite des Menschen zum Ausdruck.

2. Gen 3 im Kontext

Seit langem ist bekannt, dass dem Alten Testament nicht nur ein, sondern zwei Schöpfungsberichte als eine Art „Prolog“ vorangestellt sind, die erst nachträglich in ihren jetzigen Zusammenhang gebracht wurden⁹ und Teil einer von Gen 1, 1–11, 26 reichenden Urgeschichte sind.¹⁰ Dabei war es offensichtlich die Absicht der (unbekannten) Herausgeber der Bibel, die Kapitel 2 und 3, deren Mitte die Erschaffung des Menschen ist, als Auslegung von Gen 1 und besonders der Verse 27 ff. zu deuten. Zwischen beiden Texten zeigt sich dennoch ein gravierender Unterschied. Im Mittelpunkt des ersten Kapitels der Bibel steht ein komplexes kosmisches Schöpfungswerk, in das der Mensch als dessen krönender Abschluss eingebettet wird. Im Mittelpunkt der Kapitel 2–3 steht dagegen der Mensch, dessen Welt um ihn herum im Werden ist. Beide Schöpfungsberichte sind von ihrer Gattung her grundverschieden, was sich auch an zahlreichen Differenzen in den Details der Berichte zeigt.¹¹

Gen 1, 1–2, 4 mit dem „Siebentagewerk“ gehört zur Gattung der *Kosmogonien*, also der großen Welterschöpfungsberichte. Hier ist die Vorwelt eine

⁸ Bernd Janowski, Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 116.

⁹ Zur Genese und literarischen Struktur der biblischen Urgeschichte vgl. Markus Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1, 1–11 (BZAW 265), Berlin/New York 1996; Heinrich Krauss/Max Küchler, Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive, Göttingen 2003; Matthias Millard, Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001.

¹⁰ Diese Einteilung ist communis opinio der Forschung. Eine andere Einteilung nimmt Erich Zenger vor, der die Urgeschichte mit dem Noah-Bund in 9, 26 als abgeschlossen betrachtet und die Völkertafel in Gen 10 der „Anfangsgeschichte Israels und seiner Nachbarvölker“ zuordnet. Vgl. Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008, 63.

¹¹ Vgl. die Kommentare zur Stelle (s. u. Bibliografie)

chaotische und stockfinstere Wasserwüste, die Anklänge an die Sintflut zeigt.¹² Dieser in einer hymnisch-monotonen Sprache verfasste Bericht geht sicherlich auf priesterliche Kreise zurück, wofür es eine Vielzahl von Anhaltspunkten gibt, wie etwa den Hinweis auf den Sabbat (2, 2 f.), die durchgängige chronologische Ordnung und die enzyklopädisch angeordnete Darstellung des Wissens, die der altorientalischen „Listenwissenschaft“¹³ verwandt ist. Zwischen der vorweltlichen Urflut (Gen 1, 2) und der späteren Sintflut (Gen 6–8) wird im weiteren Verlauf der Urgeschichte eine kosmologische Beziehung hergestellt.¹⁴ Gen 1 schildert vor allem durch Scheidungen und Trennungen das Entstehen der Erde als Lebensraum und die sukzessive Einbettung der Lebewesen in diesen Kosmos.¹⁵ Erst ganz am Schluss wird der Mensch geschaffen, von Anfang an männlich und weiblich. In dieser polaren Doppelgestalt der Geschlechter ist der Mensch Gottes Abbild, seine „Statue“, wie es wörtlich heißt (Gen 1, 27). Der Mensch ist als Gottes Abbild ein altorientalischer Vasall seines Schöpfers, der ihn und seine Anliegen irdisch zu vertreten hat.¹⁶ „Wie irdische Großkönige in Provinzen ihres Reichs, in denen sie nicht persönlich ein- und ausgehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruchs aufstellen, so ist der Mensch in seiner Gottesebenbildlichkeit auf die Erde gestellt als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist der Beauftragte Gottes, dazu aufgerufen, gleichsam wie ein Kultbild Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden zu wahren und durchzusetzen.“¹⁷

Ganz anders Gen 2, 4b ff. Hier kommt ein zweiter Erzähler zu Wort, der die Genese der Schöpfung wesentlich lebendiger und anschaulicher be-

¹² Vgl. *Michaela Bauks*, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1997.

¹³ Zum Hintergrund der sog. „Listenwissenschaft“ vgl. *Othmar Keel/Silvia Schroer*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Fribourg (CH) 2002 (2008), 170 ff.

¹⁴ Vgl. *Norbert Clemens Baumgart*, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 21), Freiburg i. Br. 2001; *Jürgen Ebach*, Noah. Geschichte eines Überlebenden, Leipzig 2001.

¹⁵ Zur Komposition sowie zum traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund des priesterlichen Schöpfungsberichts vgl. *Werner Hugo Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1, 1–2, 4a und 2, 4b–3, 24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1973; *Odil Hannes Steck*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, Göttingen 1981; *Andreas Schüle*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (ATHANT 86), Zürich 2006, 43 ff.

¹⁶ Zur Deutungsvielfalt der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 27 vgl. den instruktiven Überblick bei *Claus Westermann*, Genesis 1–11 (EdF 7), Darmstadt 1976 (z. St.). Zur theologischen Deutung im Kontext der Priesterschrift vgl. *Bernd Janowski*, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171.

¹⁷ *Jan Christian Gertz* (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 238.

schreibt als der abstrakte priesterliche Bericht. In dieser farbigen Schilderung, die sich von der Monotonie des Sechstageswerks in Gen 1 eklatant unterscheidet, wird der Mensch als erstes Lebewesen geschaffen. Im Unterschied zum Wasserchaos in Gen 1 ist der „vorweltliche“ Hintergrund von Gen 2 eine aride Wüstenlandschaft. Gott, dessen Name nun den Zusatz „Jahwe“ erhält, hatte inmitten dieser un bebauten Wüste nach Art orientalischer Großkönige einen paradiesischen Garten angelegt, in den der Mensch hineingesetzt wird. Während sich in Gen 1 die nicht beantwortete Frage aufdrängt, *wie* sich die Schöpfung durch das gebieterische Wort Gottes ereignete, wird in Gen 2 gerade das „Wie“ und damit die handwerkliche Seite des Schaffens Gottes geschildert. Vor der ausführlichen geografischen Schilderung der Welt nimmt Gott etwas lehmige Erde, die eine rote Farbe hat, und „töpfert“ daraus den Menschen, wie es wörtlich im Hebräischen heißt.¹⁸ Er nennt ihn – analog zu Gen 1 – Adam, was „Rötling“ oder „Erdling“ bedeutet und auf die farbliche Ähnlichkeit zwischen dem Blut in seinen Adern und dem lehmig-roten Urstoff verweist, aus dem der Mensch gemacht ist.¹⁹

Der Gott Jahwe erlässt eine „Haus- und Gartenordnung“²⁰ und erlaubt dem Menschen, von allen Früchten des Gartens zu essen, außer vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Dabei warnt er ihn eindringlich, dass er sofort sterben würde, wenn er es doch täte, womit das Drama vorprogrammiert ist. Aber noch ist es nicht so weit. Zunächst ergibt sich ein ganz anderes Problem, das in Gen 1 unbekannt ist: Der diagnostische Blick Gottes erkennt, dass der geschaffene „Erdling“ einsam ist und Gesellschaft benötigt. Der himmlische Handwerker weiß Rat und geht sofort experimentell ans Werk, um Abhilfe zu schaffen. Er erschafft die Tiere – die in Gen 1 noch in biologisch korrekter Weise vor dem Menschen geschaffen wurden – und präsentiert sie Adam, der durch die Namensgebung am Schöpfungswerk beteiligt wird (2, 19),²¹ als seine potenziellen Lebenspartner. Der aber winkt jedes Mal enttäuscht ab und hält nach einem ihm ähnlichen Wesen Ausschau.²² Der Schöpfer versteht auch diesen Wink. Er ist nicht nur

¹⁸ In 2, 7 heißt es wörtlich, dass Jahwe Elohim den Menschen „töpferte“, was gut zu dem Material passt, aus dem der Mensch geschaffen ist. Zum Hintergrund und zur Vorstellungswelt von Gen 2 vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 142 ff.

¹⁹ Vgl. ebd., 144 f.

²⁰ Jürgen Ebach, Dialektik der Aufklärung. Der Text für die Bibelarbeit am Donnerstag: 1. Mose 3 und darin die Losung des Kirchentags aus 1. Mose 3, 9, in: Junge Kirche 69 (2008), 5.

²¹ Namensgebungen sind im Alten Orient immer herrschaftliche Akte und drücken „die Souveränität eines Höhergestellten über das benannte Wesen oder den benannten Gegenstand aus“ (Alberto Soggin, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 75). Dies wird etwa anhand der Umbenennung von Vasallen durch Großkönige deutlich, vgl. 2Kön 23, 17 und 23, 34 oder die Umbenennung Jakobs in Israel (Gen 32, 29). M. E. gehört auch die Umbenennung Simons zu Petrus durch Jesus in diesen Zusammenhang (Mt 16, 18).

²² Wenn man so will, ist dies der *anthropologische* Reflex auf die *theologische* Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 27. Schafft Gott den Menschen in Gen 1, weil er ein Bild von sich will, so sucht der männlich-androgyne Mensch von Gen 2 nun seinerseits ein Ebenbild, „das ihm entspricht“ (Gen 2, 18).

ein guter Töpfer, sondern versteht sich auch auf das chirurgische Handwerk. Seine Meisterleistung vollbringt er mit der Erschaffung der Frau.²³ Er versetzt Adam in einen Tiefschlaf und schafft aus seiner Seite (hebräisch צלע)²⁴ – aufgrund der lateinischen Übersetzung meist fälschlich als „Rippe“ wiedergegeben – sein feminines Gegenüber. „Die Frau wird aus der Seite des Menschen gemacht – was übrig bleibt, ist der Mann. Den Mann gibt es in der erzählten Geschichte erst in dem Moment, in dem es die Frau gibt.“²⁵ Der nun auf den Mann reduzierte Erdling ist allemal begeistert und reagiert enthusiastisch: „Diesmal ist sie's! Fleisch von meinem Fleisch und Gebein von meinem Gebein“ (V. 23), ruft er aus und benennt sie nach sich selbst.²⁶

Mit der bekannten Schlussformel: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich an seine Frau hängen, und sie werden sein ein Fleisch“ (V. 24), endet das Kapitel über die Erschaffung des Menschen. Dieser ätiologische Abschluss bedarf freilich einer Erklärung, weil es sich im Alten Orient gerade umgekehrt verhält und die Frau diejenige ist, die im Falle einer Heirat ihre Familie verlässt, um in die Familie ihres Mannes einzutreten. Dies ist in einer patriarchalisch geprägten Umwelt wie der des Alten Testaments ganz selbstverständlich, zumal eine verheiratete Frau zum Besitz des Mannes gehört – und nicht umgekehrt.²⁷ Im Unterschied zu seiner Frau war es gerade der Mann, der in der Nähe seines Elternhauses verblieb (vgl. Gen 12, 1!). Das hebräische Wort „verlassen“ kann aber im Alten Testament auch „vernachlässigen“ bedeuten, und ist hier wohl in diesem Sinne zu verstehen.²⁸

Nachdem damit die schöpfungstheologischen Voraussetzungen für die Geschichte der Menschheit geschaffen sind, knüpft das folgende Kapitel Gen 3 an diese Erzählung an und setzt sie auf dramatische Weise fort. Nachdem der Gottesgarten als Gottes Terrarium mit der Erschaffung der Frau komplettiert und, was Fauna und Flora betrifft, optimal ausgestattet wurde, schildert das folgende Kapitel das Leben im Garten. Hier beginnt die eigentlich erzählerische Handlung, die sich durch vier Akteure auszeichnet: Jahwe Elohim, wie Gott hier genannt wird, Adam und seine Frau – und schließlich eine ganz neue Figur, die unvorbereitet die Bühne betritt: die Schlange.

²³ Vgl. *Othmar Keel*, Die Stellung der Frau in Gen 2 und 3, in: *Orien*. 39 (1975), 74–76.

²⁴ Das im Alten Testament seltene Wort צלע bedeutet dort immer „Seite“. Es gibt keinen Grund, an dieser Stelle einen anderen Sinn zu unterlegen und die Frau als Sekundärprodukt „aus einem überzähligen Knochens des Mannes“ abzuleiten.

²⁵ *Ebach*, *Dialektik*, 7.

²⁶ Das hebräische Wortspiel zwischen dem Namen des Mannes und seiner Frau in Gen 2, 23 ist im Deutschen nicht leicht wiederzugeben (Luther übersetzt „Männin“). Es verdankt sich einer populären, linguistisch allerdings falschen Etymologie des hebräischen Textes.

²⁷ Zur problematischen These eines dem Patriarchat vorausgehenden Matriarchats, die sich gerne auf Gen 2, 24 stützt, vgl. *Hannelis Schulte*, Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1995, 13–29.

²⁸ Vgl. *Keel/Schroer*, *Schöpfung*, 153.

Mit ihrem Auftreten wird auch der weibliche Erdling, dem Adam später den neuen Namen Eva geben wird (Gen 3, 20), als Figur mit einem eigenen Charakter eingeführt. Die Schlange wird ausdrücklich als „klug“ oder „schlau“ bezeichnet, was in Gen 3 ein Wortspiel mit dem ebenfalls wichtigen Adjektiv „nackt“ bildet.²⁹ Die – im Hebräischen männliche – Schlange und der offensichtlich schlauere Teil der Menschheit, die Frau, führen ein bemerkenswertes theologisches Gespräch und hinterfragen das Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen. Die Schlange, die übrigens kein einziges Mal die Unwahrheit sagt und zu Unrecht zum späteren Symbol einer verlogenen „Doppelzüngigkeit“ wurde, ermutigt die Frau, die verbotene Frucht zu essen, weil sie einen enormen Gewinn an Wissen und Klugheit verspricht.

Liest man Gen 2 und 3 von Gen 1 her, was offensichtlich die Absicht der Redaktion des vorliegenden Gesamttextes ist, macht dieses Verbot Gottes allerdings überhaupt keinen Sinn. Ist der Mensch nämlich als Gottes Ebenbild und Vasall geschaffen und soll er Gott auf Erden vertreten, so ist dies nur unter Anwendung der ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel sinnvoll. In dieser Perspektive zeigt sich die Sinnlosigkeit des Gebots Gottes, nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen (wovon folglich in Gen 1 auch keine Rede war). Wie soll man über die Erde herrschen, ja wie könnte man auch nur einen Garten hegen und pflegen (Gen 2, 15) ohne umfassendes Wissen, ohne das Gute vom weniger Guten unterscheiden zu können? Gut und Böse zu erkennen meint doch, „selbst zu entscheiden, was lebensförderlich und was schädlich ist. Ist das eine Sünde, gar *der* Sündenfall?“³⁰ Ein Herrschaftsauftrag ohne Sinn und Verstand – das wäre eine ebenso große Katastrophe wie die Pflege eines Gartens ohne umfassende botanische Kenntnisse. Gottes Verbot ist daher perfide und wirft ein zwiespältiges Licht auf seinen Hintergrund, erweckt es doch den Eindruck, einzig zu dem Zweck erlassen worden zu sein, den Menschen an diesem Verbot scheitern zu lassen. „Ist dieser Baum von vornherein eine Falle, in welche die Menschen tappen müssen oder gar sollen?“³¹

Wie auch immer: Angesichts der verlockenden Verheißung, dem Schöpfergott auch in der Erkenntnis des Guten und Bösen zu entsprechen (und sich gemäß Gen 1, 27 ff. damit als sein „Ebenbild“ zu erweisen), isst die Frau die verbotene Frucht und gibt auch ihrem Mann davon zu essen. Dieser macht dabei keine gute Figur, wird doch seine einzige Aktivität im Verlauf dieses hochdramatischen Geschehens einzig in der Aussage zusammengefasst: „und er aß“. Bis heute isst ein Mann ja bekanntlich alles, was ihm vorgesetzt wird. Am theologischen Gespräch im Garten Eden ist er dagegen nicht beteiligt. Im Unterschied zu seiner Frau scheint er von der verbotenen Frucht jedenfalls nicht aus eigener Einsicht oder zum Zweck der Erlangung

²⁹ Vgl. Paul Kübel, Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund. Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen, in: BN 93 (1998), 11–22.

³⁰ Ebach, Dialektik, 5.

³¹ Ebd.

von Wissen zu essen, nicht einmal aus Neugier. Auch die anfänglichen Skrupel der ihn verköstigenden Frau (V. 2) bleiben ihm fremd.

Auf den Verzehr folgt eine tiefe Ernüchterung und zwar dergestalt, dass der erste Erkenntnisgewinn, der sich nach dem Verzehr der verbotenen Frucht ergibt, ausgerechnet die Erkenntnis der eigenen Nacktheit ist.³² Mann und Frau werden einander fremd und verstecken sich – auch voneinander. Als Gott auf seiner abendlichen Visite durch seinen Garten flaniert, findet er keine Spur des Mannes und seiner Frau. „Adam/Mensch, wo bist du?“, ruft er. Der Mensch gibt sich daraufhin zu erkennen und gibt ungefragt den Grund für sein Versteckspiel an. Zur schamhaften Erkenntnis der eigenen Nacktheit gesellt sich die Furcht, die den Menschen dazu treibt, sich vor Gott zu verbergen. Gott, der eigentliche Herr über die Erkenntnis des Guten und des Bösen, erfasst sofort die Tragweite des Geschehens. In einer Art „Verhörscene“ (C. Westermann) führt er eine Befragung des Menschenpaares durch, wobei die Schlange als Urheberin des Tabubruchs als einzige Beteiligte nicht befragt wird. In einer Schuldstafette wälzt der Mann die Verantwortung zunächst auf die Frau ab, die ihm die verbotene Frucht vorgesetzt hat, beschuldigt implizit aber auch den Schöpfer durch den Hinweis, dass Gott ihm diese Frau gegeben habe (V. 12). Die Frau wiederum reicht diese Schuld an die Schlange weiter, die als Einzige in der ganzen Szene eigenartig stumm bleibt und den Eindruck erweckt, in der ganzen Angelegenheit Gottes „agent provocateur“ gewesen zu sein. Der Schöpfer fällt ein hartes Urteil über alle drei Beteiligten, wobei sich zunächst herausstellt, dass die Schlange vollkommen recht gehabt hatte: Entgegen der Drohung Gottes sterben die Menschen nach dem Genuss der verbotenen Frucht nicht.³³ Jedoch werden sie ohne die Möglichkeit einer Rehabilitation aus dem Paradiesgarten vertrieben. „Die Schlange sagt die Wahrheit, nichts als die Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit.“³⁴

Das sorgen- und bis dahin schmerzfreie Leben der Menschen wandelt sich damit grundlegend. Adam wird vom Schrebergärtner zum Ackerbauern, was ihm den Schweiß auf die Stirn treiben wird. Die Frau wird ab jetzt unter den Mühen einer Schwangerschaft und oft unter dem schmerzhaften und lebensbedrohlichen Geburtsvorgang zu leiden haben. Zudem ereilt sie das schlimme Verhängnis, ihre Klugheit und Wissbegierigkeit der Herrschaft des offensichtlich weniger klugen Mannes unterordnen zu müssen. „Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein“ (3,16). Die patriarchalische Gesellschaftsordnung wird damit als Folge des Tabubruchs beschrieben. Sie ist nicht, wie von konservativer Seite behauptet wird, eine Schöpfungsordnung, sondern im Gegenteil eine

³² Zum Hintergrund vgl. *Friedhelm Hartenstein*, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: *EvTh* 65 (2005), 277–293.

³³ Vgl. *Christoph Dohmen*, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3* (SBB 35), Stuttgart 1966.

³⁴ *Ebach*, *Dialektik* 5.

„Sündenordnung“. Die gerade entstandene Liaison zwischen den beiden klügsten Geschöpfen Gottes, der Schlange und der Frau, wird ebenfalls auf drastische Weise beendet, indem Gott das ursprünglich vertrauensvolle Verhältnis in eine abgrundtiefe Feindschaft verwandelt. Schlangen sind ab jetzt giftig und beißen den Menschen heimtückisch, wenn er seinen Fuß in ihre Nähe setzt. Zugleich werden Menschen jeder Schlange, die sich über den Erdboden windet, den Kopf zertreten, um sich vor ihrem giftigen Biss zu schützen (3, 15).³⁵

Gott vertreibt die Menschen aus dem Paradies, das von zwei Furcht erregenden sphinxgestaltigen himmlischen Wesen mit einem flammenden Schwert bewacht wird.³⁶ Um die Erkenntnis der Nacktheit und die ihr folgende Scham zu mildern, bekleidet Gott Mann und Frau jedoch mit Fellkleidern und entlässt sie in die Welt außerhalb des Gartens. Der Erkenntnisgewinn erweist sich zunächst als ein physischer Verlust an Lebensqualität und Bequemlichkeit. Im darauf folgenden Kapitel (Gen 4) wird die „Erkenntnis“ als Leitwort von Gen 3 noch zweimal aufgegriffen. Adam „erkennt“ seine Frau, d. h. er schläft mit ihr und zeugt auf diese Weise Nachkommen. In dem Vermögen, sich eigenständig fortzupflanzen, zeichnet sich nun auch so etwas wie ein Lebensgewinn des Menschen ab. Er erkennt das Geheimnis der Fruchtbarkeit der Frau, die darum „Eva“ (hebr. חַוָּה, Chawa) genannt wird, das der hebräische Text vom Wort für „Leben“ ableitet.³⁷ Zum anderen wird der Mord Kains an Abel ebenfalls mit dem Stichwort „erkennen“ verbunden. Auf seinen ermordeten Bruder Abel angesprochen, will Kain nicht wissen (wörtl. „erkennen“), wo er ist (Gen 4, 12).

3. Eine kleine Theologie des „Sündenfalls“

Unzweifelhaft bilden Kapitel 2 und 3 der Genesis eine kongruente Erzählung, was sich im Sprachstil sowie in der Kontinuität der einzelnen Motive zeigt. Dazu gehört auch der Hinweis auf die beiden Bäume, die im Garten Eden besondere Geheimnisse bergen: der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen sowie der Baum des Lebens. Offensichtlich verheißt der Genuss der Früchte vom Letzteren eine Verlängerung des physischen Lebens, was andererseits voraussetzt, dass der Urmensch bereits zu Anfang seiner Existenz nicht als unsterblich gedacht war. Seine Sterblichkeit ließ sich je-

³⁵ In der dogmatischen Tradition der christlichen Kirche hat man in diesem Vers ein „Prot-evangelium“ sehen wollen, indem man Christus als denjenigen betrachtete, der der Schlange („Satan“) den Kopf zertrat. In Gen 3 ist die Schlange aber nicht mit dem Satan identisch.

³⁶ Zum Hintergrund vgl. *Hartmut Gese*, Der bewachte Lebensbaum und die zwei Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1964, 99–112.

³⁷ Interessanterweise kann der Name חַוָּה (Chawa) etymologisch auch von einem Wortstamm abgeleitet werden, der „Schlange“ bedeutet.

doch offensichtlich durch die Früchte vom Baum des Lebens als eine Art Universalmedizin bzw. als Lebenselixier verzögern oder gar verhindern, was dem Menschen nach der Vertreibung aus dem Garten verwehrt wurde. Damit ist auf eines der beliebtesten Motive altorientalischer Schöpfungserzählungen angespielt: Im Bestreben, Unsterblichkeit zu gewinnen, verliert der Mensch sie gerade auf tragische Weise. Dabei spielen Schlangen als halbgöttliche Wesen eine Rolle, wie etwa im berühmten „Gilgamesch-Epos“, in dem eine Schlange dem Helden das Lebenskraut auf heimtückische Weise stiehlt.³⁸

Innerhalb des Textes von Gen 2 und 3 zeigen sich bei aller narrativen Konsistenz aber auch einige Spannungen, die erklärungsbedürftig sind. Der Zugang zum Gottesgarten wird den Menschen gleich zweifach verwehrt, eine Redundanz, die dramaturgisch unnötig ist. In Vers 23 schickt Jahwe Elohim die Menschen einfach aus dem Garten weg. Im nächsten Vers werden sie dann regelrecht hinausgetrieben und durch himmlisches Militär an einer Rückkehr gehindert. Zudem fragt man sich, warum es in diesem Garten zwei „besondere“ Bäume gibt, zumal nur der Baum der Erkenntnis eine zentrale Bedeutung für den Plot der Geschichte hat. Bei näherem Hinsehen drängt sich die Einsicht auf, dass der Baum des Lebens erst später hinzugefügt wurde, vielleicht um ein traditionelles altorientalisches Motiv in der ursprünglichen Geschichte um die Erkenntnis von Gut und Böse zu ergänzen.³⁹ Dass der Lebensbaum ein Zusatz zur ursprünglichen Erzählung ist, wird auch daran deutlich, dass in Gen 2, 9 – jener Stelle, an der die beiden Bäume erstmals erwähnt werden – behauptet wird, dass der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens gestanden habe. In Gen 3, 3 verbietet Gott aber, die Früchte vom Baum in der Mitte des Gartens zu essen, was nach Gen 2, 9 nur der Baum des Lebens und nicht der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sein kann. Daran wird noch deutlich, dass hier vorliterarisch oder aufgrund einer redaktionellen Ergänzung zwei ursprünglich getrennte altorientalische Motive in einer Geschichte verbunden wurden. Die Pointe der Geschichte wird durch das sekundäre Motiv allerdings verschoben, wenn nicht gar verdorben. Denn der Sinn dieser Erzählung ist ein anderer als der Verlust des ewigen Lebens durch die „Sünde“. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die Rede vom „Sündenfall“ erscheint für die Erzählung in Gen 3 bei näherem Hinsehen ohnehin unpassend. Denn der dramatische Mittelpunkt ist nicht die Frage, wie die Sünde und das Böse in die Welt gekommen sind. Auf diese uns alle interessierende Frage gibt (und weiß) die Bibel ebenso

³⁸ Vgl. *Stefan M. Maul*, *Das Gilgamesch-Epos*, München 2008 (Text mit neuer kommentierter Übersetzung); zum Hintergrund: *Walter Sallaberger*, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*, München 2008.

³⁹ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund und der Vorstellung vom „Weltenbaum“ (Ez 28, 11–19) vgl. *Henrik Pfeiffer*, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2, 4b–3, 24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente*, in: *ZAW* 113 (2001), 2–16.

wenig eine Antwort zu geben wie wir. Der Ursprung des Bösen ist theologisch nicht rekonstruierbar und lässt sich – wenn überhaupt – wohl nur evolutionsbiologisch erklären. Gen 3 handelt jedenfalls nicht von der Entstehung der (Ur-)Sünde, zumal kein einziger der gängigen Begriffe für Sünde⁴⁰ in diesem Text vorkommt. Im Zentrum steht vielmehr die Entdeckung der Scham, die sich aus der Nacktheit des Menschen und seinem Bedürfnis nach Schutz und Würde ausdrückt. So handelt die Erzählung vom „Sündenfall“ zunächst von der Entdeckung und dem bedrohlichen Verlust der Menschenwürde. Die Übertretung des Gebots ist lediglich Mittel zum Zweck der Erkenntnis der eigenen Schutzlosigkeit und der Scham, die den Menschen von Seinesgleichen entfremdet und ihn dazu führt, sich oder Teile seines Wesens zu verbergen. „Menschen gegen ihren Willen nackt ausziehen, ist aber seit je her ein Mittel, sie zu demütigen und zu entwürdigen.“⁴¹

Die Erzählung vom Urmenschen in Gen 3 ist im Alten Testament nicht ohne Parallelen, worauf zumindest ansatzweise hingewiesen sei. Der wichtigste Paralleltext steht im Buch des Propheten Ezechiel in Kapitel 28. Dort wird der König von Tyrus als „Urmensch“ bezeichnet, der im Garten Eden lebte (Ez 28, 13) und im Besitz aller Weisheit war, was ihn hochmütig machte und dazu führte, dass Gott ihn aus seiner Nähe verbannte.⁴² Auch in dieser mythologischen Erzählung spielen Schönheit, Weisheit und Unsterblichkeit eine Rolle. Weisheit und Unsterblichkeit ergeben sich aus der Gottesnähe des Menschen, Torheit und Tod sind hingegen Folge der Gottesferne.⁴³

Gegenüber diesem Paralleltext weist sich die Urgeschichte in Gen 3 durch einige Besonderheiten aus. Der größte Unterschied besteht darin, dass Adam und Eva in Gen 3 eben das fehlt, was der Urmensch in Ez 28 bereits in Fülle hat: Weisheit. Sie zeigt sich in der Metapher vom Baum der Erkenntnis des „Guten und Bösen“, einer typisch semitischen Ausdrucksweise. Indem zwei Extreme eines umfassenden Sachverhalts benannt werden, wird dieser in seiner Ganzheit erfasst bzw. zusammengefasst.⁴⁴ Die Sprachwissenschaft spricht in einem solchen Fall von der Stilfigur des Merismus.⁴⁵ Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen meint damit zunächst einmal *alle erdenkliche Erkenntnis*. Zugleich schwingt in den Attributen „gut“ und „böse“ noch etwas anderes mit. Es geht nicht nur um die Zugänglichkeit zu umfassendem Wissen, sondern auch um die Möglichkeit

⁴⁰ Vgl. Adrian Schenker, Art. Sünde, I: AT, in: NBL III (2001), 727–734.

⁴¹ Ebach, Dialektik, 6.

⁴² Von hier aus ist seitens der christlichen Dogmatik der Gedanke des „Hochmuts“ (Hybris) als menschliche Ursünde in Gen 3 eingetragen worden. Seit Augustinus gelten Hybris und Konkupiszenz als die beiden Seiten der Grundsünde des Menschen, deren sich Adam und Eva schuldig gemacht hätten. Dieses dogmatische Präjudiz hält einer exegetischen Überprüfung von Gen 3 allerdings nicht stand. Der Mensch in Gen 3 will eben nicht „sein wie Gott“ (zum Problem s. u.).

⁴³ Vgl. Pfeiffer, Baum, 4–7.

⁴⁴ Vgl. unsere Redeweise „von A bis Z“ oder „von Ost nach West“.

⁴⁵ Die Stilfigur des Merismus wurde ausführlich dargestellt von Jože Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (BibOr 33), Rom 1977.

zu dessen Bewertung und sinnvollem Gebrauch. Was nutzt alles Wissen der Welt, wenn es an sachgemäßem Umgang damit mangelt, wenn der Mensch es nicht zu seinem Nutzen verwenden kann? Die Erkenntnis von Gut und Böse ist dadurch vom Wissen unterschieden, dass sie zugleich *Weisheit* vermittelt. Weisheit ist die Fähigkeit, Wissen optimal und nutzbringend für sich und andere einzusetzen, es lebens- und zweckdienlich zu instrumentalisieren. Mit dem Verweis auf die Weisheit ist das entscheidende Stichwort zur Interpretation von Gen 3 gegeben.

Zahlreiche alttestamentliche Texte, darunter das Buch der Sprüche, Hiob oder das Buch Kohelet befassen sich, mitunter durchaus kritisch, mit den Vorteilen, der Notwendigkeit und den Grenzen der Weisheit. Sie ist im Alten Testament für alle Lebensbezüge hilfreich und notwendig: für die handwerkliche Arbeit ebenso wie für das Geschick, als König ein Volk zu regieren.⁴⁶ Sie beruht auf dem Gewinn von Erkenntnis und Einsicht in die einer bloß naiven oder „unprofessionellen“ Wahrnehmung verborgenen Hintergründe, Zusammenhänge und Sinnhorizonte des Lebens. Weisheit erschließt sowohl beruflich-fachliche als auch elementare soziale Kompetenzen, die die Lebensführung mit dem Ordnungsgefüge der Schöpfung vernetzen und für das gelingende Leben unerlässlich sind (*ars vivendi*).

Die sogenannte Geschichte vom Sündenfall ist daher vorrangig als eine Geschichte von der Entdeckung der Weisheit zu deuten und macht zugleich auf deren Ambivalenzen aufmerksam. Die Weisheit als Einheit von Wissen und Können erweist sich für den Menschen nämlich als ein zweischneidiges Schwert. Sie ermöglicht ihm einerseits, sich in seiner Welt als autonomes, d. h. selbstbestimmtes Wesen zurechtzufinden. Der Mensch erkennt sich selbst und auch den Anderen, den Mitmenschen als sein adäquates Gegenüber. Zugleich erkennt er mit den humanen Gemeinsamkeiten auch seine Verschiedenheit gegenüber dem Mitmenschen und sucht sich vor dessen Alterität zu schützen. Er offenbart sich nicht bedingungslos, liefert sich dem erkennenden Blick des Anderen nicht schutzlos aus, sondern versteckt sein Inneres im Herzen und sein Äußeres hinter Kleidern, deren Erstattung schließlich der Schöpfer übernimmt (Gen 3, 21). Mit der Erkenntnis von Gut und Böse erfindet der Mensch sein „Image“, er unterscheidet zwischen Sein und Schein und erkennt, wie nützlich es im Leben ist, bestimmte Seiten des eigenen Wesens zu verbergen. Werden diese doch offenbar, fühlt er sich ertappt, „erkannt“ – und schämt sich. Schamlosigkeit ist dagegen – etwa im Buch der Sprüche – Kennzeichen eines dummen Menschen, eines Toren. Ein Narr plappert vor sich hin, was ihm gerade einfällt und redet sich dabei um Kopf und Kragen. Er weiß nicht, wie er sich in definierten sozialen Räumen angemessen bewegen soll. Das ist ein handfester Nachteil, manchmal auch das Verderben dessen, dem es an Weisheit

⁴⁶ Zur Bedeutung der Weisheit im Alten Testament vgl. u. a. *Gerhard v. Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1985; *Bernd Schipper*, Israels Weisheit im Kontext des Alten Orients, Bibel und Kirche 59/4 (2004), 188–194.

mangelt. Daher gibt es nichts Wichtigeres, als Weisheit zu erwerben, denn sie macht nicht nur lebensstüchtig, sie kann auch lebensnotwendig sein.

In diesen vorgegebenen Hintergrund ist nun auch die Erkenntnis von Gut und Böse in Gen 3 einzuordnen. Zunächst fällt auf, dass die Paradiesgeschichte weniger optimistisch auf die Weisheit blickt als andere Texte der Bibel (vgl. Spr 1–9). Zunächst gibt Gen 3 der Tradition durchaus darin Recht, dass Weisheit eine göttliche Eigenschaft ist und ihr Erwerb den Menschen sogar in die Nähe Gottes rückt: „Und Jahwe Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns⁴⁷ und erkennt (selbst), was gut und böse ist.“ (Gen 3, 22). Erneut zeigt sich, dass die Schlange mit ihrer Prophezeiung Recht hatte, als sie diesen von Gott verschwiegenen Erkenntnisgewinn der Frau für den Fall versprochen hatte, dass sie vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen essen würde. Auch die Todesdrohung Gottes im Falle dieser Tabuverletzung hat sich als Übertreibung erwiesen, wie es die Schlange vorausgesagt hatte: „Ihr werdet mitnichten des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und Gut und Böse erkennen“ (Gen 3, 4f.). Die Schlange entlarvt die göttliche Todesdrohung damit als Farce. „Vom Ausgang der Geschichte zeigt sich, dass diese wohl nur dazu gedacht war, den Menschen vom Baum fernzuhalten.“⁴⁸ Was die Schlange nicht sagt, vermutlich weil sie es nicht weiß, sind die Folgen der erworbenen Erkenntnis, denn sie ist klug, aber nicht weise.⁴⁹ Durch sie wird offenbar, dass Wissen noch keine Weisheit ist. So wird der Erkenntnisgewinn des Menschen mit dem Verlust der Gottesnähe erkaufte, zumal der Mensch nun vom abhängigen Geschöpf zum autonomen Konkurrenten Gottes geworden ist. Er hat sich von ihm emanzipiert und ist in der Gestaltung seiner Wege frei – zum Guten wie zum Bösen. Weil er diese einerseits erstrebenswerte wie andererseits auch schreckliche Freiheit besitzt, wird der Baum in der Mitte des Gartens auch nicht einfach „Baum der Weisheit“, sondern „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ genannt. Die Gegensätze Gut-Böse markieren die ambivalenten Optionen des Umgangs mit Weisheit. Ihr „Einsatzgebiet“ und ihre Verwendungsmöglichkeiten sind erstaunlich vielfältig – und gefährlich. Dies ist ein gegenüber der optimistischen Weisheit, wie sie in Teilen des Sprüchebuchs vorliegt, kritischer Kontrapunkt: Weisheit ist keineswegs ausschließlich positiv, sondern kann bei entsprechender Verwendung für andere schädlich, ja tödlich sein. Dies bezeugen nicht zuletzt Texte der Bibel, in denen die Weisheit zur Vernichtung des Gegners eingesetzt wird.⁵⁰

⁴⁷ Man beachte, dass hier wie in Gen 1, 27 Gott im Plural spricht. Dies kann deliberativ verstanden werden, lässt aber eher auf ein im Stoff der Erzählung noch vorausgesetztes polytheistisches Pantheon schließen.

⁴⁸ *Schüle*, Prolog, 167.

⁴⁹ Vgl. ebd., 175.

⁵⁰ Vgl. den Streit der „Weisheitsschulen“ Huschais und Ahitofels in 2Sam 17 oder die subversive Tätigkeit des königlichen Beraters Haman im Estherbuch (Est 3).

Die Janusgesichtigkeit des sowohl mit „Wissen“ wie mit „Können“ ausgestatteten Menschen ist eine in der Antike verbreitete Erkenntnis. So singt in der berühmten *Antigone* des Sophokles der Chor vielsagend: „Es gibt viel Unheimliches, doch nichts ist unheimlicher als der Mensch.“⁵¹ Das Unheimliche an der menschlichen Existenz ist nach diesem antiken Chorlied seine Herrschaft über die Natur, über das gefährliche und wilde Meer, das er mit seinen Schiffen beherrscht; es ist die Genialität eines Pfluges, mit der der Mensch sogar dem harten Erdboden seinen Willen aufzwingt und seine Herrschaft über Vögel und andere Tiere, die den Menschen an Kraft weit überragen, und die Tatsache, dass er den Gefährdungen durch Klima und Krankheiten trotzen kann. „Er steht nicht ratlos vor der Zukunft, und nur der Tod ist die Grenze seines Vermögens und Verfügens.“⁵²

Die Mächte, mit deren Hilfe der Mensch seine Welt beherrscht, sind auch nach heutiger Erfahrung voller Abgründe und Widersprüche. Einerseits ist er der die Naturgesetze durchschauende und sie beherrschende Nobelpreisträger, aber zugleich der unbeherrschte Mensch, der seine Gefühle und Affekte nicht im Griff hat, wie das sich an Gen 3 anschließende Kapitel mit der Geschichte des Brudermords von Kain an Abel zeigen wird. Der herrschend unbeherrschte Mensch ist andererseits jedoch selbst ein *be*-herrscher Mensch. Einer, der auf geheimnisvolle Einflüsterungen von Schlangewesen hört und von Mächten getrieben wird, die nichts Gutes verheißen. Er vermag mithilfe seines Wissens und Könnens tödliche Krankheiten zu besiegen. Er kann aber auch – und sogar unter Berufung auf göttliche Eingebungen – Menschen wegen ihres Glaubens oder anderer Formen menschlicher Alterität ermorden. Die Frage: „Mensch, wo bist du?“ (Gen 3, 9), führt daher sehr schnell zur Folgefrage: „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4, 9). Menschen können sehenden Auges das Weltklima verändern, das sie andererseits am Leben erhält, und sind in der Lage, sich und andere auf jede nur erdenkliche Weise zu ruinieren, und ihre Absichten dabei verborgen zu halten.⁵³

Die Frage, welchen Nutzen der Mensch von seinem Wissen und Können hat, ist nicht erst in der Neuzeit und der ihr folgenden Industrialisierung oder im Zuge der atomaren und ökologischen Bedrohungsszenarien des 20. und 21. Jahrhunderts entstanden, sondern eine anthropologische Grunderfahrung. Einige Alttestamentler wollen Gen 3 daher als Warnung vor den Gefahren der Weisheit lesen, etwa in dem Sinne, dass der Mensch nicht allzu klug sein und sich nicht von seinen Ursprüngen und Grenzen entfer-

⁵¹ Zit. nach: *Rudolf Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Darmstadt 1986, 112.

⁵² Ebd.

⁵³ Auch hier kann auf Gen 4 verwiesen werden, da Kain seine Mordabsichten gegenüber seinem Bruder Abel verborgen hält. Das Sich-Verbergen des Menschen vor dem Mitmenschen ist außerhalb des Gottesgartens fester Bestandteil seines inneren Wesens (des „Herzens“) und bestimmt sein „Dichten und Trachten“, das sich nur durch seine Körpersprache verrät (Gen 4, 5f.).

nen solle. Denn ihre Folge könnten allzu rasch Tod und Verderben sein.⁵⁴ Zwar werde die Weisheit nicht grundsätzlich abgelehnt, aber sie „[...] wird dann gefährlich, wenn sie nicht auf das Gesetz hin-, sondern von diesem wegführt“.⁵⁵ Als Vorwort zur Tora des Mose versuche Gen 3 daher, auf den Empfang der eigentlichen Weisheit, der Tora vom Sinai, vorzubereiten und dieses vom selbstmächtigen Streben des Menschen nach Weisheit zu unterscheiden.⁵⁶ Der Münchner Alttestamentler Eckart Otto macht daher eine enge Verwandtschaft der Paradiesgeschichte mit dem Deuteronomium und den ihm folgenden Deuteronomistischen Geschichtswerk aus.⁵⁷ Hier lasse sich auch ein sinnvoller Ort für die mit der Übertretung des Gebots verbundene Todesdrohung in Gen 2,17 finden: „An dem Tage, da du von ihm isst, musst du (gewiss) des Todes sterben.“ Es handelt sich dabei um eine charakteristische Formulierung der sog. *mot-jumat*-Sätze in alttestamentlichen (und altorientalischen) Rechtsüberlieferungen, in denen bestimmte Kapitalverbrechen mit der ultimativen Drohung des Lebensverlusts belegt werden.⁵⁸ Diese Konsequenz ist allerdings nicht ganz einsichtig, denn die tödliche Sanktion wird im Unterschied zu den *mot-jumat*-Sätzen nicht exekutiert. Die Todesdrohung erscheint lediglich als Vorwand, um den Menschen vom Baum der Erkenntnis fernzuhalten. Der Tod als die der Übertretung unmittelbar folgende Strafe wird im hebräischen Text durch eine besondere grammatische Konstruktion in ihrer Letztgültigkeit unterstrichen,⁵⁹ tritt aber trotz ihrer Androhung durch Jahwe Elohim nicht ein. Adam und Eva leben, zumal nach unseren heutigen Maßstäben, buchstäblich „ewig“. So soll Adam nach der Genealogie der Priesterschrift 930 Jahre alt geworden sein (Gen 5,3–5).

Will man in dem Verbot bereits eine Prolepse des späteren mosaischen Gesetzes sehen, wie Eckart Otto dies tut,⁶⁰ so kann dies letztlich weder for-

⁵⁴ Vgl. *David Carr*, *The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, in: *JBL* 112 (1993), 577–595.

⁵⁵ *Schüle*, Prolog, 166.

⁵⁶ Hier zeigen sich Analogien zur paulinischen Weisheitskritik in 1Kor 1,17–2,10. Auch Paulus setzt die Weisheit „dieser Welt“ dialektisch zur göttlichen Weisheit „von oben“ in Beziehung, als deren Verkündiger er sich sieht (1Kor 2,6).

⁵⁷ Vgl. *Eckart Otto*, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: *Anja A. Diesel u. a.* (Hgg.), *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“*. Studien zur israelitischen und orientalischen Weisheit. FS für Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin 1996, 167–192.

⁵⁸ Z. B. Ex 21,12: מִכָּה אִישׁ וְאִתּוֹ מוֹת יוֹקֵת („Wer einen Menschen schlägt, dass er stirbt, muss/soll [unbedingt] getötet werden!“). Zu den Rechtssätzen und ihren Funktionen im Alten Testament vgl. *Hans Jochen Boecker*, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1984; *Erhard S. Gerstenberger*, „Apodiktisches“ Recht „Todes“ Recht?, in: *Peter Mommer* (Hg.), *Gottes Recht als Lebensraum*. FS für Hans Jochen Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 7–20; *Eckart Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1994, 32 ff.; *ders.*, *Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte*, in: *ThR* 71 (2006), 389–421.

⁵⁹ In Gen 2,17 wird dieser Sachverhalt durch den absoluten Infinitiv explizit ausgedrückt.

⁶⁰ Vgl. *Otto*, *Paradieserzählung*, 190–192.

mal⁶¹ noch inhaltlich überzeugen. Das erste an einen Menschen ergehende Verbot ist wohl eher als eine Warnung zu verstehen, die eine in pädagogischer Absicht formulierte bewusste Übertreibung enthielt. Dies beruht auf einem gängigen Erziehungsschema. Will man Kindern ein Verbot besonders einschärfen, greift man gerne zu hyperbolischen Formulierungen wie: „Wenn du das tust, dann rede ich nie wieder mit dir!“, wohl wissend, dass dies eine Übertreibung ist, die im Dienst einer prohibitiven Pädagogik steht und nicht den Sinn hat, das Angedrohte tatsächlich auszuführen. Durch die irrealen Androhungen schlimmster Sanktionen, die aber im Zweifelsfall nicht bzw. nur in abgemilderter Form exekutiert werden, soll ein Fehlverhalten im Vorfeld verhindert werden. Das ist aber bei den Rechtssätzen des Todes im Alten Testament (den sogenannten *mot-jumat*-Sätzen nicht der Fall, s. o.). Bei diesen apodiktischen Rechtssätzen ist die Todesstrafe eine reale und keine fiktive Sanktion, die nicht nur eine abschreckende, sondern eine effektive Funktion hatte. Die durch einen *mot-jumat*-Satz angedrohte Todesstrafe musste bei Eintreten eines bestimmten Kapitalverbrechens auch vollstreckt werden. In diesem Fall konnten weder mildernde Umstände noch Differenzierungen geltend gemacht werden, weshalb es fraglich scheint, in dem Verbot von Gen 3,16 bereits ein Hinweis auf die Tora und ihre Rechtssätze zu finden.

4. Die Emanzipation des Menschen und ihre Folgen

Worin liegt die präzise Pointe dieser Erzählung um die Ambivalenz der Weisheit und ihre Einbettung in den Kontext der Schöpfung? Ein Blick auf den Zusammenhang der beiden Schöpfungsberichte scheint der Schlüssel zur kontextuellen Interpretation zu sein. Die anthropologische Pointe von Gen 1,1–2,4a liegt darin, dass der Mensch nach V. 27 Gottes irdisches Abbild, Statue und Vasall ist. Diese Darstellung erwähnt – wie die Priesterschrift insgesamt – an keiner Stelle eine Gen 3 vergleichbare Tabuverletzung durch die Übertretung eines göttlichen Gebots. Vielmehr wiederholt der priesterliche Verfasser in Kapitel 5 der Genesis noch einmal seine Aussage, dass der Mensch auch weiterhin als Ebenbild und Stellvertreter Gottes geschaffen sei.⁶² Damit verbunden war ein umfassender Herrschaftsauftrag an den Menschen: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Ab-

⁶¹ Vgl. die berechtigten linguistischen Einwände durch *Erhard Blum*, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: *Gönke Eberhardt/Kathrin Liess* (Hgg.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (SBS 202), Stuttgart 2004, 8–27 (bes. 23).

⁶² Die traditionelle und von *Karl Barth* mit großer Heftigkeit vorgetragene Behauptung eines definitiven Verlusts der „*imago Dei*“ des Menschen steht damit auf ausgesprochen tönernen Füßen. Von einem solchen vermeintlichen Verlust, der durch den „Sündenfall“ ausgelöst worden sei, kann im Alten Testament und der priesterlichen (End-)Redaktion des Pentateuch keine Rede sein. Vgl. *Karl Barth*, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, in: *Theologische Existenz heute* 14, München 1934.

bild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch,⁶³ und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen“ (Gen 1, 27 f.).

An die Ambivalenz dieses Herrschaftsauftrags könnte der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2, 4b ff.) mit einer kritischen Relecture anknüpfen. Entgegen der traditionellen Deutung will Gen 3 wohl gar nicht auf den rätselhaften Sachverhalt aufmerksam machen, *warum* der Mensch in Sünde gefallen ist, obwohl er doch das Gottes Ebenbild *war*. Die Kritik von Gen 3 am Schöpfungsbericht in Gen 1 ist tiefgehender und hintergründiger. Im Kontext von Gen 1–3 versucht Gen 3 offenbar zu begründen, weshalb das priesterliche Konzept der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gefährlich oder zumindest problematisch ist. Ist der Mensch das Abbild Gottes, dann steht ihm auch das Wissen um die Erkenntnis von Gut und Böse zu und darf ihm keinesfalls verwehrt werden. Das Verbot von Gen 3, 16 f. wäre, wie oben bereits dargelegt, gerade auf dem Hintergrund von Gen 1, 27 f. vollkommen unsinnig. Was liegt näher, als in Gen 2–3 eine Korrektur eben jener so missverständlichen Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem Schöpfer in Gen 1, 27 f. zu sehen, der ihm einen uneingeschränkten Herrschaftsauftrag über seine Welt erteilt? „Demnach erklärt der zweite Schöpfungsbericht nicht, warum der Mensch als Gottes Ebenbild ‚fiel‘, sondern warum und inwiefern das *Konzept* der Gottebenbildlichkeit problematisch ist. Es hat seine Grenze, wo es um den Erwerb von Weisheit geht, die den Menschen Gott in anderer Weise als die Ebenbildlichkeit ähnlich macht.“⁶⁴ Dies ist näher zu erläutern.

Die Anthropologie von Gen 3 kann daher durchaus als Korrektur, zumindest jedoch als kritische Ergänzung zur optimistischen Anthropologie von Gen 1 verstanden werden. Der Mensch ist in Gen 3 gerade nicht als Gottes Abbild geschaffen, sondern durch den Erwerb der Kenntnis von Gut und Böse – *nolens volens* – Gott ähnlicher geworden, als diesem lieb war. Die Gottähnlichkeit ist hier von der ontologischen Grundverfasstheit in Gen 1, 27 zu einer kritischen Betrachtung dieser Ähnlichkeit geworden, die das Ergebnis eines schmerzlichen und schamhaften Emanzipationspro-

⁶³ Der Ausdruck הָרַג bedeutet „beherrschen, unterdrücken, niedertreten“, befürwortet also den Einsatz starker Machtinstrumente zur Durchsetzung des menschlichen Herrschaftsauftrags. Zu dessen Dialektik im Rahmen der Priesterschrift vgl. *Bernd Janowski*, Herrschaft über die Tiere. Gen 1, 26–28 und die Semantik von הָרַג , in: *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 33–48; *ders.*, Statue, 140–171. Im Kontext der priesterlichen Sintflutgeschichte mit ihrer Gewaltkritik zeigt sich: „Mit schrankenloser Verfügungsgewalt hat diese ‚Herrschaftsordnung‘ nichts zu tun. Sie zeigt aber, als wie gravierend die Priesterschrift die Kluft zwischen dem Menschen und seinen Mitgeschöpfen empfunden hat, und wie konfliktträchtig das Zusammenleben von Mensch und Tier im gemeinsamen Lebensraum ‚Erde‘ in Wirklichkeit ist“ (*Janowski*, Herrschaft, 44 f.).

⁶⁴ *Schüle*, Prolog, 168.

zesses darstellt. „Und Jahwe Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie wir und weiß, was gut und böse ist“ (Gen 3, 22). Eine letzte Reserve gegenüber dem sich von ihm emanzipierenden Geschöpf verbleibt allerdings dem Schöpfer, indem er über das Privileg der Unsterblichkeit wacht und sie von dem Menschen fernhält. „Nun aber soll er nicht auch noch seine Hand ausstrecken und auch von dem Baum des Lebens nehmen und essen und ewig leben!“ (ebd.).

Die Differenz zu Gen 1, 27 ist dadurch markiert, dass der Mensch in Gen 3 vom *Stellvertreter* zum *Konkurrenten* des Schöpfers geworden ist. Der Mensch hat sich von Gott emanzipiert, was besonders seine Partnerwahl und das „Erkennen“ dieser Partnerin als vollendetes Gegenüber zeigen. Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis der Alterität des anderen Geschlechts, die Scham evoziert – eine menschliche Grunderfahrung, die sich in der Entwicklung des zunächst ohne Schamgefühl geborenen Menschen mit dem Heranwachsen einstellt. Die Emanzipation des Menschen von Gott als problematische Kehrseite der Ebenbildlichkeit von Gen 1, 27 wird an dessen Autonomiebestreben deutlich, das eine eigenverantwortete Erkenntnis von Gut und Böse zu erlangen sucht, um auf der Grundlage dieses Wissens die Welt und das Leben zu verstehen und zu gestalten. Im Hintergrund steht also ein Emanzipationsprozess des Geschöpfes von seinem Schöpfer,⁶⁵ der immer auch einen ebenso anspruchsvollen wie „mühseligen“ und „schmerzhaften“ Vorgang darstellt (Gen 3, 16 f.). Indem Adam Eva „erkennt“ (Gen 4, 1), führt die eigene sexuelle Erkenntnis und Erfahrung zur Zeugung neuen Lebens, einem Vorgang, der in Gen 2 Jahwe Elohim vorbehalten war. Die gegenüber dem Schöpfer gewonnene Autonomie zeigt sich auch in der neuerlichen Namensgebung, als Adam seine Frau angesichts der ihm zuvor unbekanntem Erkenntnis ihrer Gebärfähigkeit in „Eva“ (Leben/Lebensspenderin) umbenennt. In der Dialektik der sexuellen Freuden bei der Zeugung menschlichen Lebens und den ihr folgenden Schmerzen bei der Geburt mag der Autor von Gen 3 das Beglückende wie auch das Schmerzhafte aller selbstgewonnenen menschlichen Erkenntnis und Eigenverantwortung begründet sehen. „Mehrnt man das Wissen, so mehrt man den Schmerz“ (Koh 1, 18).

Die Autonomie des Menschen und die Emanzipation von seinem Schöpfer bedürfen allerdings einer Differenzierung, um nicht erneut der dogmatischen Interpretation der Sünde als hybridem Versuch einer Substituierung des Schöpfers zu verfallen. Der Mensch macht in Gen 3 keinerlei Anstalten, Gott so ähnlich wie möglich zu sein – mit Ausnahme seiner Gier nach Erkenntnis. Ansonsten weist er jeden Gedanken an eine allzu große Nähe zu Jahwe Elohim oder eine intime Partnerschaft mit seinem Schöpfer von sich, wie gerade seine Partnerwahl zeigt: Ebenbild und Maßstab des „Humanums“ ist für Adam die ihm zugesellte Frau, der er zweimal einen Namen gibt

⁶⁵ Diesen Gesichtspunkt hat m. E. am treffendsten Jack Miles in seiner hinreißenden „Gottesbiographie“ herausgestellt. Vgl. *Jack Miles, Gott. Eine Biographie*, München 1996, 39–53.

(Gen 2, 23; 3, 20). Sie ist insofern sein perfektes Abbild und partnerschaftliches Gegenüber, als sie nach Adams eigenen Worten „Fleisch von meinem Fleisch und Gebein von meinem Gebein“ (2, 23) ist. Damit ist sie tatsächlich weit mehr als eine „Gehilfin“ des Mannes, zu der sie Luthers Übersetzung von Gen 2, 18 degradierte. Vielmehr ist sie das ihm ganz und gar entsprechende Gegenüber, wie es auch der hebräische Grundtext zum Ausdruck bringt.⁶⁶ Der Fortgang der Erzählung und besonders das Gespräch mit der Schlange zeigen sogar, dass die Frau dem Mann überlegen und damit die eigentliche Krönung der Schöpfung ist. Die (ebenfalls männliche) ausdrücklich als klug bezeichnete Schlange und nicht Adam ist der Dialogpartner Evas. „Als Gott Adam erschuf, übte sie noch“, lautet ein allseits bekannter Spott, der gewiss ein Körnchen Wahrheit enthält. Die nicht mehr aus dem Staub der Erde, sondern aus dem Wesen des Mannes genommene Frau ist Gottes Meisterwerk. Dem entspricht auch die im Alten Orient gängige Wertvorstellung, wonach das jeweils zuletzt geschaffene Schöpfungswerk der Götter dem vorhergegangenen Schöpfungswerken überlegen ist.⁶⁷

Gegen eine Substitution Gottes durch den Menschen spricht nicht nur die Wahl des adäquaten Partners, der dem Menschen ähnlich ist. Gegen sie spricht auch ein präziser Blick auf den Text. Die Lutherbibel gibt Gen 3, 5 nicht korrekt wieder, wenn sie die Schlange sagen lässt: „Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“ Das ist eine Übertreibung, die sich Augustins wirkungsgeschichtlich so einflussreichem Verständnis der Sünde als „Hybris“ verdankt. Danach sei es immer schon das Bestreben des Menschen und seine Versuchlichkeit gewesen, sein zu wollen wie Gott. Im hebräischen Text verheißt die Schlange aber nur „ihr werdet wie Gott um Gut und Böse wissen.“ Der Vergleichspunkt zwischen Gott und Mensch ist nicht das *Sein*, sondern die *Erkenntnis* (von Gut und Böse), die eigenverantwortliches Handeln ermöglicht.⁶⁸ In diesem Sinne haben Immanuel Kant und der ihm folgende deutsche Idealismus den „Sündenfall“ ausgelegt.⁶⁹ Weder Frau noch Mann denken daran, Gott verdrängen oder sich an seine Stelle setzen zu wollen. „Es geht um Autonomie. Nicht *nachdem* die Menschen von jener Frucht gegessen haben, werden sie klug (wie wenn diese Frucht klug machte, wie Hanf high macht), sondern *indem* sie das Gebot übertreten und damit selbst entscheiden, erkennen sie Gut und Böse.“⁷⁰

Der Verfasser von Gen 2–3 entpuppt sich damit als gewichtiger Kritiker des priesterlichen Schöpfungsberichts. Dominiert in der monumentalen

⁶⁶ Der Ausdruck אֵשֶׁת-לּוֹ עוֹר כַּנָּדָו (Gen 2, 18) bringt das partnerschaftliche Gegenüber von Mann und Frau besonders treffend zum Ausdruck.

⁶⁷ Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Münster u. a. 1999.

⁶⁸ Vgl. Markus Renner, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. Kant, Schelling, Hegel*, München 2008.

⁶⁹ Die Literatur dazu ist umfangreich. Vgl. Renner, *Sündenfall*.

⁷⁰ Ebach, *Dialektik*, 5.

Sprache und Gravität des Sechstagerwerks von Gen 1 der Grundton der weisheitlichen Ordnung Gottes, die die ganze Schöpfung durchwaltet, so hält in Gen 2–3 ein anderer Grundton Einzug in die Welt. Der Mensch wird vom männlich-weiblichen Ebenbild Gottes auf das Ebenbild des Mitmenschen reduziert, was sich im komplementären Miteinander von Mann und Frau zeigt. Abgesehen von der ertrotzten – ebenso schmerzhaften wie schambehafteten – Erkenntnisfähigkeit ist dem Menschen in Gen 3 eine darüber hinausgehende Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer verwehrt (was der Mensch auch gar nicht erstrebt). Von einer Herrschaft über alle Kreatur wie in Gen 1, 27f. ist nun nicht mehr die Rede. Schafft Gott den Menschen in Gen 1, weil er einen Vasallen braucht, der für ihn die Schöpfung nach seinen Maßstäben „in Schuss hält“, so war seine Absicht bei der Erschaffung des Menschen in Gen 2 wohl ein anderer. „Wenn Gott im ersten Schöpfungsbericht die Menschen machte, weil er ein Bild haben wollte, dann scheint Gott der Herr in diesem zweiten Bericht die Menschen geschaffen zu haben, weil er Gesellschaft haben wollte.“⁷¹ Die Ungleichheit zwischen Schöpfer und Geschöpf hat diese Absicht allerdings desavouiert, was beiden Seiten schnell klar wird. Der Mensch emanzipiert sich zunehmend von dieser göttlichen Geselligkeit und findet sie vielmehr im Mitmenschen. „Diesmal ist sie es (endlich)!\“, ruft Adam erleichtert, als er in der aus seiner Seite geschaffenen „Männin“ sein Gegenüber erkennt. Der hier mitzuhörende Seufzer der Erleichterung macht jedenfalls deutlich, dass Gott als adäquates Gegenüber des Menschen aus der Sicht Adams ebenso wenig in Frage kam wie die um seinetwillen geschaffenen Tiere.

So ist die Frage Jahwe Elohims „Wo bist du Mensch?“ mehr als die Umschreibung eines Versteckspiels oder die ironische Analogie zu einer unauffindbaren Lesebrille. Gott hat den Menschen als Partner verloren. An die Stelle einer durch und durch abhängigen und unselbstständigen Partnerschaft ist ein autonom erkennendes menschliches Subjekt getreten, das weder Gottes Ebenbild noch sein Vasall sein will. Der Mensch, der in der Frau eine ihm entsprechende Partnerin gefunden hat, verliert seine Unschuld und wird für sein Tun verantwortlich. Nur in dieser Hinsicht und unter diesem emanzipatorischen Gesichtspunkt besteht eine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer. Ist der Mensch nach Gen 1 seinem Schöpfer ähnlich, weil er in gleicher Weise wie dieser über die Welt herrschen soll, so ist er es in Gen 3, indem er ein eigenes Urteilsvermögen gewinnt. Es handelt sich daher um das Paradox einer Ähnlichkeit im Widerspruch.

Dieser Zusammenhang und kritische Rückbezug von Gen 2–3 auf Gen 1 ist lange verkannt worden. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass man seit der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testaments in der Mitte des 19. Jahrhunderts annahm, die Schöpfungserzählung in Gen 2–3, die man einem sog. „Jahwisten“⁷² zuschrieb, sei um fast ein halbes Jahr-

⁷¹ Miles, Gott, 51.

⁷² Der Name leitet sich davon ab, dass die (hypothetische) Quelle „J“ im Unterschied zu den Quellen E, D und P von Anfang an den Gottesnamen Jahwe verwandte.

tausend älter als der Bericht von Gen 1.⁷³ Hier haben sich die Verhältnisse in der alttestamentlichen Forschung allerdings umgekehrt.⁷⁴ Zwar handelt es sich hinsichtlich Gen 1 und Gen 3 um unterschiedliche literarische Gattungen (s. o. Punkt 2). Aber die zeitliche Differenz beider Texte ist nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge so eng zusammengeschmolzen, dass beide Autoren als Zeitgenossen des 6. Jahrhunderts v. Chr. datierbar sind.⁷⁵ Waren sie aber Zeitgenossen, lassen sich beide Schöpfungsberichte im Rahmen eines diskursiven innerbiblischen Dialogs verstehen, wie er auch für andere Teile der Bibel nachweisbar ist.

In Gen 3 stehen alle Beteiligten zunächst als Verlierer dar. Gott verliert den Menschen, der Mensch verliert Gott und (über das Schamgefühl) auch die Unschuld gegenüber dem Mitmenschen, schlussendlich auch die Tiere als die ihm unterstellten Weggefährten. Sie sind ab jetzt – wie das Schicksal der Schlange zeigt – nicht nur seine Gefährten, sondern auch seine Feinde und umgekehrt.⁷⁶ Auch Gott kann jetzt, da der Mensch eigenverantwortlich ist, zum Gegner oder gar Feind des Menschen werden, wie besonders die Prophetie deutlich macht. Von ihm droht die Gefahr lebensbedrohlicher Sanktionen, sofern seine Tabus nicht beachtet werden.

Gibt es in dieser Geschichte der Verlierer auch einen Gewinner? Ja, es gibt ihn, und es ist der Mensch. Er wollte nicht sein wie Gott, ihm nicht im ontologischen Sinn „ähnlich“ sein, aber doch an dessen Erkenntnismacht und Weisheit partizipieren. Dies ist ihm tatsächlich gelungen (Gen 3, 22). Sein Streben nach Erkenntnis ist emanzipatorischer Art, wie auch das Ergebnis des Erkenntnisgewinns und die Entdeckung des Schamgefühls zeigen. Das Schamgefühl ist die Kehrseite von Wissen und Erkenntnis. Es ist zugleich eine kulturell verankerte und damit variable Größe. Zur menschlichen Eigenverantwortung gehört es, mit dem bestürzenden Gefühl der Scham umzugehen, weil Erkenntnisse zwiespältig sind und Wissen nicht nur klug, sondern auch unglücklich machen kann. Es gibt Erkenntnisse, die man lieber gar nicht wissen möchte, wie den Zeitpunkt des eigenen Todes oder – im Rahmen der Debatten um die Gentechnik – eine potenzielle Krankheit, die im eigenen Erbgut schlummert und deren Ausbruchswahrscheinlichkeit sich heute schon statistisch berechnen lässt. Das erste Menschenpaar steht in Gen 3 noch ganz am Anfang dieser Entwicklung solcher

⁷³ Diese mittlerweile sehr umstrittene Sicht der von Julius Wellhausen ausgearbeiteten „Neueren Urkundenhypothese“ wird in modifizierter Form bis heute vertreten. Vgl. *Schmidt*, Einführung, 47 ff.; *Horst Seebass*, Art. Pentateuch, in: TRE 26 (1996), 185–209.

⁷⁴ Vgl. *Georg Fischer*, Zur Lage der Pentateuchforschung, in: ZAW 115 (2003), 609–616; *Erich Zenger u. a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008, 74–123, 156–187 (u. a. mit eigenem Lösungsvorschlag und ausführlichen Literaturangaben zur Problemgeschichte); *Gertz*, Grundinformation, 187–239.

⁷⁵ Vgl. *Christoph Levin*, Der Jahwist, Göttingen 1993; *ders.* Das Alte Testament, München 2003, 48–54; vgl. ferner die vorherige Anmerkung.

⁷⁶ Vgl. dazu den Sammelband von *Bernd Janowski u. a.* (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.

Zwiespälte, die sich durch die autonome Erkenntnis aufturn. Dies ist typisch für eine „ätiologische“ Erzählung (s. o.).

Dass der Mensch den Garten Eden als Gewinner verlässt, macht Andreas Schüle in seiner Studie über die Urgeschichte deutlich: „Die Entwicklung von Schambewusstsein und Körperlichkeit deutet darauf hin, dass es bei der Erkenntnis von Gut und Böse im weitesten Sinn um den Erwerb von Kompetenzen geht, die den selbstständigen, reifen und insofern *weisen* Menschen ausmachen.“⁷⁷ Gen 3 wäre dann gerade nicht als Text zu verstehen, der vor der Weisheit warnt, wie David Carr und Eckart Otto annehmen (s. o.), sondern mit der Erkenntnis des Guten und Bösen die Entwicklungs- und Kulturfähigkeit des Menschen positiv in den Blick nimmt. *Der Mensch wird durch die Erkenntnis von Gut und Böse im umfassenden Sinne verantwortlich für sein Tun.* Er wird befähigt, sein Leben „jenseits von Eden“ selbst zu gestalten. Ohne die Erkenntnis von Gut und Böse wäre es ihm unmöglich, außerhalb der geschützten Grenzen des Gottesgartens⁷⁸ zu überleben. „Wer selbst entscheiden will, was gut und böse ist, für den und die kann der geschützte Raum des Gartens Eden nicht länger der passende Ort sein. Darum ist die ‚Vertreibung aus dem Paradies‘ keine Strafe. Wer autonom sein will, der und dem steht die Welt offen, aber es wird eine Welt voller Widerstände, Lebensminderungen und Gefährdungen sein.“⁷⁹ Andererseits hat der Mensch erfahren, dass das Wissen um Gut und Böse mit einer Rechenschaftspflicht vor Gott (*coram Deo*) verbunden ist. Er ist ab jetzt auf sein Tun hin ansprechbar und dafür verantwortlich. Es nutzt ihm nichts, diese Verantwortung auf andere Co-Akteure abzuwälzen, zumal dieser Versuch misslingt und von Jahwe Elohim nicht akzeptiert wird. Insofern ist Gen 3 auch die Ätiologie des im Alten Testament verbreiteten Tun-Ergehen-Zusammenhangs.

Hier wird ein elementarer Gedanke als Grund gelegt, dem sich Kirchentage ganz besonders verpflichtet wissen: Erkenntnis als Möglichkeit, die Welt zu verstehen und zu gestalten, kann sowohl etwas Gutes wie auch etwas Schädliches sein. Nicht das Wissen und nicht die Weisheit an sich sind gefährlich. Wohl aber kann die Art und Weise der Anwendung unseres Wissens und Könnens den Menschen zu einem gefährlichen Mitspieler der Schöpfung und des fragilen sozialen Miteinanders machen. Im folgenden Kapitel (Gen 4) wird dies unmittelbar anschaulich. Das multilaterale Entfremdungs-drama von Gen 3 wird hier zur Tragödie. Kain ermordet seinen Bruder Abel im Wissen um Gut und Böse. Ja, es ist eben dieses Wissen, das ihm zu seiner schrecklichen Tat verhilft, obwohl Gott ihn gewarnt hatte, seinem Neidgefühl nicht nachzugeben (Gen 4, 7). Er erschlägt seinen Bruder Abel, weil er unfähig ist, sich seiner Erkenntnis gemäß zu verhalten. Und er wird für diesen Mord sein technisches Wissen von Gut und Böse

⁷⁷ Schüle, Prolog, 174.

⁷⁸ Vgl. dazu Ebach, Gärten.

⁷⁹ Ebach, Dialektik, 5.

verwenden, das ihn vom Tier unterscheidet und ihn nicht nur in die Nähe Gottes, sondern auch in den Abgrund der Verlorenheit der Sünde rückt.

„Die Weisheit wird dem Menschen notwendig zur Anfechtung, weil er hinter ihr zurückbleibt. [...] Die Weisheit wird dem Menschen damit zu einem Problem, für das sie selbst aber keine Lösung bietet, – und mit eben diesem Problem ist der Mensch tatsächlich auf sich gestellt.“⁸⁰

Gott schickt den Menschen daraufhin ein zweites Mal in die Fremde. Kain wird nach dem Mord von der *Adama*, dem fruchtbaren „Ackerboden“, aus dem der Mensch gemacht ist, verbannt (Gen 4, 14). Die erworbene Erkenntnis von Gut und Böse ist ab jetzt nicht nur eine verlockende Option eines paradiesischen Gartens, sondern lebensnotwendig, um in einer lebensfeindlichen Umgebung, in der kein Brot wächst, eine nomadische Existenz zu führen. Um noch einmal Andreas Schüle zu zitieren: „Die göttliche Weisheit vergöttlicht den Menschen nicht, sondern ermöglicht ihm die selbstständige Existenz in Gottes Nähe.“⁸¹ Der Mensch muss seine eigene Welt schaffen, „in, mit und unter“ der von Gott geschaffenen Welt, seiner Schöpfung. Er muss diese Welt gestalten, um zu überleben, und dabei ist die Erkenntnis von Gut und Böse unerlässlich. Sie hat ihren Preis, indem sie andererseits Verantwortlichkeit für das eigene Tun und die geliebte Lebenszeit provoziert – nicht nur vor Menschen, sondern vor Gott. „Die Vertreibung aus dem Gottesgarten ist nicht die Strafe für die Übertretung des Gebots, sondern dessen zwangsläufige Folge. Man kann nicht Mündigkeit und Rund-um-Versorgung zugleich wollen.“⁸²

Die Frage „Mensch, wo bist du?“ ist daher nicht nur als Frage des göttlichen Protagonisten der Bibel an sein Geschöpf an den Menschen zu hören. Sie provoziert die Antwort, wo und inwiefern der Mensch ein verantwortliches Wesen und eben darin menschlich ist. Weisheit als Wissen um Gut und Böse in der Symbiose von Wissen und Können ist angesichts der offenen Fragen um die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft drängender denn je: Etwa alle zehn Jahre verdoppelt sich das Weltwissen und ist durch elektronische Vernetzungen der Menschheit kollektiv zugänglich. Ist allein schon die „Verarbeitung“ der kollektiven Wissensressourcen eine gigantische Herausforderung, so gilt dies umso mehr für die zweite Komponente der Erkenntnis von Gut und Böse, das beurteilende Abwägen des nützlichen von unnützem oder gar schädlichem Wissen bzw. Können.

Um im Kontext schöpfungstheologischer Fragen zu bleiben: Angesichts der dramatischen Veränderung des Weltklimas und der Überbevölkerung als den beiden zentralen Menschheitsfragen geht es darum, mit Hilfe der Erkenntnis von Gut und Böse unsere basalen schöpfungsgemäßen Lebensgrundlagen zu erhalten, weil der Missbrauch derselben Erkenntnisse und Fähigkeiten den Erdgarten in eine globale Wüste zu verwandeln droht.

⁸⁰ Schüle, Prolog, 177.

⁸¹ Ebd., 176.

⁸² Ebach, Dialektik, 8.

Die hässliche Fratze menschlicher Gier, die in diesen Monaten durch eine weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise offenbar wird, zeigt die latente Versuchlichkeit des Menschen, das „Sein“ dem „Haben“ zu opfern – und dem Menschen dabei beides zu rauben. Wo ist der Mensch noch Mensch, angesichts des Bankrotts der Kapitalmärkte und unserer kollektiven Unfähigkeit, der Habgier im Namen eines rücksichtslosen und an der Grausamkeit des „Marktes“ orientierten Freiheitsbegriffs Einhalt zu gebieten? Und was außer dem fehlenden Wissen um Gut und Böse könnte Kriege wie im Kongo oder in Darfur erklären, wo Menschen in „Kains“ und „Abels“ unterteilt und aufgrund ethnischer Zugehörigkeiten wahllos ermordet werden?

Diese Beispiele mögen belegen, wie der uns alle nährenden Gottesgarten heute verspielt wird. Ob er je wiedergewonnen werden kann, sagt unser Bibelwort nicht. Hier wird das Evangelium eine eigene befreiende Antwort formulieren, die sorgsam vor den Versuchungen fundamentalistischer Deutungen und einem einseitig auf „Seelenförmigkeit“ zielenden Evangelikalismus in Schutz genommen werden muss, die, wie in den USA, eine hemmungslose Marktwirtschaft und christliche Rechtgläubigkeit nicht nur für kompatibel, sondern geradezu für komplementär hält. Gen 3 lehrt allemal, unter Anwendung weisheitlicher Kategorien auf die Ambivalenz unseres Wissens und Könnens zu achten und das bloße „Können“ für die Frage nach dem „Dürfen“ oder dem „Sollen“ offen zu halten. „Die Menschheit kann die gewonnene Autonomie nicht rückgängig machen (und warum sollte sie?), aber „sie kann aus *Freiheit* Möglichkeiten ungenutzt lassen und darauf verzichten, alles zu machen, was machbar ist“⁸³ Denn jenseits von Eden und fern von der träumenden Unschuld, die sich in der biblischen Utopie eines bezaubernden Gartens verdichtet, sind wir verantwortlich für unser Tun und müssen dessen Folgen selbst erleiden. Hier hat die Frage „Mensch, wo bist du?“ ihren bleibenden Sitz im Leben. Daran ist auch an Kirchentagen zu erinnern.

Bibliografie

- Arenhoevel, Diego*, Ur-Geschichte. Genesis 1–11 (SKKAT 1), Stuttgart 1973
- Bailey, Jill/Seddon, Tony*, Urgeschichte, Weinheim 1999
- Barth, Karl*, Nein! Antwort an Emil Brunner, in: *Theologische Existenz heute* 14, München 1934
- Bauks, Michaela*, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1997
- Baumgart, Norbert C.*, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 21), Freiburg i. Br. 2001
- Blum, Erhard*, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: *Eberhardt, Gönke/Liess, Kathrin* (Hgg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 8–27

⁸³ Ebd., 10.

- Boecker, Hans Jochen, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn ²1984
- Brueggemann, Walter, *Genesis. Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta 1982
- , *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 2007
- Buber, Martin, *Bilder von Gut und Böse*, Köln ²1953
- Bultmann, Rudolf, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Darmstadt ²1986
- Carr, David, *The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, in: *JBL* 112 (1993), 577–595
- Dieckmann, Detlev, Grund, Alexandra, „Wie schön sind deine Zelte, Jakob!“ Beiträge zur Ästhetik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2003
- Diesel, Anja A. u. a. (Hgg.), „Jedes Ding hat seine Zeit“, FS für Diethelm Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996
- Dohmen, Christoph, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3 (SBB 35)*, Stuttgart ²1966
- Ebach, Jürgen, *Dialektik der Aufklärung. Der Text für die Bibelarbeit am Donnerstag: 1. Mose 3 und darin die Losung des Kirchentags aus 1. Mose 3,9*, in: *Junge Kirche* 69 (2008), 2–10
- (Hg.), *Der Garten Eden*, in: *ders.*, *In den Worten und zwischen den Zeilen. Theologische Reden 7 (Neue Folge)*, Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundigungen 6, Wittingen 2005, 125–141
- *Noah. Geschichte eines Überlebenden*, Leipzig 2001
- (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007
- Fischer, Georg, *Zur Lage der Pentateuchforschung*, in: *ZAW* 115 (2003), 609–616
- Frör, Hans, *Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe (Kaiser Traktate 28)*, München ⁴1982
- Gerstenberger, Erhard S., „Apodiktisches“ Recht „Todes“ Recht?, in: *Mommer, Peter* (Hg.), *Gottes Recht als Lebensraum. FS für Hans Jochen Boecker*, Neukirchen-Vluyn 1993, 7–20
- Gertz, Jan Christian (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006
- Gese, Hartmut, *Der bewachte Lebensbaum und die zwei Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J*, in: *ders.*, *Vom Sinai zum Zion. Altes-tamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64)*, München 1964, 99–112
- Görg, Manfred, *Art. Paradies*, in: *NBL III* (2001), 65
- Hartenstein, Friedhelm, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: *EvTh* 65 (2005), 277–293
- Jacob, Benno, *The first book of the Torah, Genesis*, Berlin 1934
- // *Jacob, Ernst I.*, *The First Book of the Bible: Genesis*, New York 1974
- Janowski, Bernd, *Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von ׀׀׀*, in: *ders.*, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 33–48
- , *Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie*, in: *ders.*, *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 107–139
- , *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: *ders.*, *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171

- Janowski, Bernd u. a.* (Hgg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993
- Keel, Othmar*, Die Stellung der Frau in Gen 2 und 3, in: *Orientierung* 39 (1975), 74–76
- , *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich u. a. 1977
- /*Schroer, Silvia*, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen/Fribourg (CH) 2002 (2008)
- Krašovec, Jože*, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33), Rom 1977
- Krauss, Heinrich/Küchler, Max*, *Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive*, Göttingen 2003
- Krochmalnik, Daniel*, *Schriftauslegung: Das Buch Genesis im Judentum* (NSKAT 33/1), Stuttgart 2001
- Kübel, Paul*, Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund. Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen, in: *BN* 93 (1998), 11–22
- Levin, Christoph*, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993
- , *Das Alte Testament*, München 2003
- Maul, Stefan M.*, *Das Gilgamesch-Epos*, München 2008
- Miles, Jack*, *Gott. Eine Biographie*, München 1996
- Millard, Matthias*, *Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose* (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001
- Otto, Eckart*, Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: *Diesel, Anja A. u. a.* (Hgg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. *Studien zur israelitischen und orientalischen Weisheit*. FS für Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin 1996, 167–192
- , Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte, in: *ThR* 71 (2006), 389–421
- , *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1994
- Pfeiffer, Henrik*, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2, 4b–3, 24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente, in: *ZAW* 113 (2001), 2–16
- Rad, Gerhard v.*, *Das erste Buch Mose. Genesis, Kapitel 1–12, 9* (ATD 2), Göttingen 1976
- Rendtorff, Rolf*, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001
- Renner, Markus*, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. Kant, Schelling, Hegel*, München 2008
- Sacks, Robert D.*, *A Commentary on the Book of Genesis* (ANETS 6), Mellen 1990
- Sallaberger, Walter*, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*, München 2008
- Schenker, Adrian*, Art. Sünde, I: AT, in: *NBL* III (2001), 727–734
- Schipper, Bernd*, *Israels Weisheit im Kontext des Alten Orients, Bibel und Kirche* 59/4 (2004), 188–194
- Schmidt, Werner Hugo*, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin/New York 1995
- , *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 2007
- , Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1, 1–2, 4a und 2, 4b–3, 24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1973

- Schüle, Andreas*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006
- Schulte, Hannelis*, Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1995
- Schüngel-Straumann, Helen*, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Münster u. a. 31999
- Seebaß, Horst*, Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996
- , Art. Pentateuch, in: TRE 26 (1996), 185–209
- Soggin, Alberto*, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997
- Steck, Odil Hannes*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, Göttingen 1981
- Trimpe, Birgit*, Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der Urgeschichte (Gen 1–11), Osnabrück 2000
- Westermann, Claus*, Genesis 1–11 (EdF 7), Darmstadt 1976
- , Genesis. Kapitel 1–3 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1999; Kapitel 4–11 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1999
- , Schöpfung (ThTh 12), Stuttgart 1983
- , Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt – was die Bibel antwortet, Freiburg i. Br. 1989
- Witte, Markus*, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1, 1–11 (BZAW 265), Berlin/New York 1996
- Zenger, Erich u. a.* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008