

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 51 (1995)
Heft: 1

Artikel: Sprache als Schlüssel zur Schöpfung : Überlegungen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3
Autor: Willi-Plein, Ina
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878204>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 20.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Sprache als Schlüssel zur Schöpfung

Überlegungen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3*

«An dem Tag, als der Herrgott Himmel und Erde machte, da gab es auf der Erde weder Baum noch Strauch. Der Herrgott hatte es ja auch noch nicht auf das Land regnen lassen, und es war noch kein Erdmann (Adam) da, um den Erdboden (Adama) zu bedienen.»

So beginnt die jahwistische Schöpfungserzählung. Sie spricht vom Herrgott¹, der die Welt als einen Garten anlegt, weit im Osten (Gen 3,8), dort, wo die schönen Gärten gedeihen,² einen Lustgarten (Gan Eden, V.8), dessen Lustbarkeit nichts Exotisches an sich hat, sondern ein besonnener Bauertraum vom Paradies mit lauter Obstbäumen ist. Da hat der Mensch seinen Platz und seine Aufgabe. Denn der Mensch, das ist der «Erdmann» (*'ādām*), der Braunrote, der so heisst, weil er die gleiche Farbe hat wie das braunrote Erdreich im Sommer. Man hört also gleich, woher er kommt: Erdmann vom Erdreich, Adam von der Adama; und es ist klar, dass der Mensch Adam dazu geschaffen ist, den Ackerboden Adama zu bebauen.

* Schriftliche Fassung eines am 27.10.1992 am Fachbereich Ev.Theologie der Universität Hamburg gehaltenen Gastvortrags.

¹ P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146 (1977) 130, weist «die eigentümliche Form des Gottesnamens JHWH ^llōhīm» der zweiten redaktionellen Bearbeitung des Textes von Gen 2/3 zu; diese ist s.E. «massgebend gewesen für die heutige Gestalt von Gen 2/3». Hier wird indes Weimars (und anderer Vertreter der klassischen Quellenscheidung in perfektionierter Form) Zuversicht puncto literarkritischer Dechiffrierung solchen Texten, die in ihrer vorliegenden Gestalt keinen *literarischen* (sondern allenfalls traditionsgeschichtlichen, also der vorliegenden Verschriftung vorausgehenden) Anstoss bieten, nicht gerecht.

² Zur Problematik des Garten Eden(s) / Gartens in Eden, seiner Lokalisierung und seines Inventars vgl. C. Westermann, BKAT I/1 (²1976), Exkurs 284–93. Von der griechischen Übersetzung wird mit dem aus dem Persischen stammenden «Paradies» eine Verlagerung vorgenommen, die allerdings dann verständlich ist, wenn man annimmt, dass LXX *'dn* nicht mehr

Aufgabe, Wesen und Ursprung liegen im Wort. Auch der älteste Schöpfungsbericht kennt eine Schöpfung aus dem Wort, wenn er sie auch nicht als solche schildert – das blieb dem priesterschriftlichen Bericht vorbehalten³ –, sondern nur selbstverständlich die Entsprechung von Wort und Sache voraussetzt, ja geradezu als den geheimen Schlüssel zur Schöpfung entdeckt.

Woher kam denn der erste Mensch? – Gott formte ihn,⁴ doch nicht aus irgendwelchem Material⁵ und auch nicht einfach aus Ton, sondern aus Ackerkrume, «Staub» von der Adama(2,7). So kommt Adam von der Adama und ist dafür da, die Adama zu bedienen, bis er – das hören wir (3,19) erst nach dem Sündenfall – selbst wieder zur Adama zurückkehrt, Adam wieder zur Adama wird. Dass es so war, sagt uns die Sprache, aber dass es so sein soll, ist Gottes Wille. So erschliesst uns die Sprache das Schöpfungswerk.

Diese ersten Beobachtungen zur entscheidenden Rolle der Sprache und des Wortes beim Schöpfungsgeschehen werden durch den Bericht über die Erschaffung oder, besser gesagt, Hinzufügung der Frau bestätigt. Doch war nicht mit dem Garten und dem, der ihn bebauen sollte, mit Paradies und erstem Menschen also, schon alles vollendet? – Nein, noch fehlen die Tiere. Und hat der erste Mensch etwa keine Frau? – Auch auf solches Nachfragen weiss der Erzähler eine Antwort, die wiederum die Beobachtung bestätigt, dass für ihn Name und Benanntes so eng zusammengehören, dass das eine den Schluss auf das andere zulässt.

«Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei,» sagt der Herrgott selbst, «Ich will ihm eine Hilfe machen, gewissermassen⁶ seine Entsprechung⁷. Und nun formt Gott alle Tiere und führt sie alle dem Menschen vor, der aber benennt sie.

als (auch) geographische Bezeichnung, sondern nur noch als Appellativum verstanden hat. Noch einmal nachgedoppelt hat dann Vulg. mit dem «paradisus voluptatis».

Bei diesem «Paradies» geht es also um einen besonderen Pracht- und Lustgarten, eine Art Märchenpark, während der hebr. Grundtext von einem natürlich besonderer Pflege bedürftigen Obstgarten spricht. Auf eine Lokalisierung von «Eden» wird in der neueren Literatur für Gen 2 verzichtet (also keine Gleichsetzung mit *Bit Adini* am mittleren Euphrat), zumal die «Paradiesgeographie» der vier Ströme in 2,10–14 gegenüber der jahwistischen Grunderzählung sekundär zu sein scheint. Vgl. auch: *M. Görg*, Art. Eden, NBL 1 (1990) 466f.

³ Der vielleicht auch darin den älteren Bericht theologisch kommentiert und somit voraussetzt.

⁴ Die gleiche Vorstellung wie in der ersten Amosvision Am 7,1.

⁵ Dieser Text denkt also nicht vom Schöpfungsmaterial her wie etwa die mesopotamische Schöpfungsschilderung des Menschen, sondern vom Wort her, das das Geschaffene bezeichnet.

⁶ Das *k*^e betrifft die Teilübereinstimmung zwischen «Hilfe» und «Gegenüber» (vgl. *E. Jenni*, Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart etc. 1992, zu *k*^e 37), es handelt sich um eine annähernde Beschreibung der Funktion des mit «Hilfe» Gemeinten. Zur

Die Benennung durch Adam gilt fortan als der Name des von Gott erschaffenen Tieres.⁸ Gott autorisiert die Adamssprache zur Benennung, und das heisst zur Einordnung und Verfügbarmachung der Schöpfung. Aber ein Gegenüber für den Menschen findet sich nicht.

Adam – Mensch – Menschheit, ist das Mann oder Frau? \tilde{s} oder $\tilde{s}\tilde{s}\tilde{a}$, ist nicht eins wie das andere und gehören nicht diese beiden als wirklich einander entsprechend zusammen? Gott und sein erster Mensch suchen ja nach der Entsprechung für den ersten Menschen, nach seinem Gegenüber – sie suchen noch nicht nach der Hilfe im Sinne der Helferin, der dienenden, den Mann Unterstützenden. Erst in der Verfügbarmachung der Schöpfungserzählung zur theologischen Begründung von Verhältnissen, die so jedenfalls nicht in der Schöpfungserzählung beabsichtigt sind, wird die Hilfe vor das «ihm entsprechend» gerückt. Der Jahwist aber hörte die zwei Worte, Benennungen des einen Menschlichen, \tilde{s} und $\tilde{s}\tilde{s}\tilde{a}$: Das gleiche Wort mit differenzierenden Formen, das gleiche Wesen in verschiedener Gestalt. Wesensmässig aber ist es dasselbe.

«Dies endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch,»⁹ ruft Adam begeistert (2,23): «Die wird man Frau (»Männin«, $\tilde{s}\tilde{s}\tilde{a}$) nennen, denn vom Mann (\tilde{s}) wurde sie abgenommen.» Auch hier arbeitet der Jahwist also mit der Sprache. Vorgefunden hat er die zwei morphologisch differenzierten Vorkommen der Nominalwurzel $\tilde{n}\tilde{s}$. So konnte er keine Zweiter-schaffung berichten wie von den Tieren, aber er brauchte doch den zweiten «ersten Menschen». Wesensgleich, doch auch unterschieden – wie ist das möglich? – So kam der Erzähler oder schon die ihm vorliegende Tradition auf die Rippe.

Die Erklärung durch Erzählung schildert, wie das gleiche, ersterschaffene Material ausgebaut wird. Anders als in den Darstellungen der abendländischen Kunstgeschichte ist ja die entstehende Eva nicht klein wie eine Rippe, sondern

«Hilfe» ist zu bemerken, dass es sich um den Allgemeinbegriff (ähnlich Ps 146,5 in bezug auf Gottes «Hilfe»-Sein für Israel) handelt, nicht die Einzelhilfe der fem. Form.

⁷ *ngd* in diesem Sinne «für genaue Entsprechung»: *B. Jacob*, Das erste Buch der Tora Genesis. Übersetzt und erklärt, Berlin 1934 / repr. New York o.J., 94 z.St.

⁸ Das heisst natürlich nicht, dass der Erzähler die Frage reflektiert hätte, ob man im Paradies Hebräisch sprach. Solche Fragen ergeben sich erst in der Distanz der Nachgeschichte. So wollte Herder in der Schrift über die «Älteste Urkunde des Menschengeschlechts» sich auch gegen die «Anmassungen der Rabbinen... Sprache Gottes» im Hebräischen zu hören, abgrenzen, vgl. *T. Willi*, Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 8 (1971) 9.

⁹ Auch diese Ausdrücke könnte der Jahwist als idiomatische Wendungen zur Bezeichnung von Verwandtschaftsverhältnissen, als «Verwandtschaftsformel» (vgl. *P. Weimar*, BZAW 146,119 unter Verweis auf *W. Reiser*, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2,23, ThZ 16 (1960) 1–4) vorgefunden und geradezu als Hinweis auf die Art der Errichtung der Frau verwendet haben.

«Gott baute die Rippe auf zu einer Frau». Man könnte – *sit venia verbo* – modern sagen, dass Gott Adam «klonte», doch was dabei herauskam, war zwar das Gleiche, aber doch nicht das Gleiche, nicht Wiederholung, sondern die gesuchte Entsprechung, «Bein von meinem Bein», wesensgleich, und doch nicht gleich. Nun ist die Menschheit ein Paar¹⁰. Dass auch hier in keinem Moment an eine Ableitung der Frau vom Mann im Sinne einer Abhängigkeit oder gar Abwertung gedacht ist, zeigt der Zusatz V. 24: «Aufgrund dessen wird ein Mann \tilde{s} seinen Vater und seine Mutter sein lassen¹¹ und seiner Frau $\tilde{s}\tilde{s}\tilde{a}$ anhängen und werden sie zu einem Fleisch.»

Hätte er gesagt, dass die Frau ihre Eltern verlassen wird, so wäre die Aussage in der patriarchalen Gesellschaft, in der er natürlich spricht, trivial und ohne Sinn. Dass aber ein Mann die Sorge für die Eltern hintansetzt, um der Frau anzuhängen, ist nicht eigentlich selbstverständlich, wohl aber gottgewollt und, wie schon die Wörter dem Erzähler zeigen, natürlich.

Bis hierher dürfen wir demnach feststellen, dass der «Jahwist»¹², bzw. der älteste Erzählstrang der Genesis, die Welt deutet, indem er Sprache deutet. Aus Sprachbausteinen, die er als solche vorfindet, aber nun im Zusammenhang mit der Frage nach den Ursprüngen gewissermassen «verhört» oder neu zum Klingen bringt, baut er seine erzählte Welt; und das heisst zugleich, dass die von Gott geschaffene Welt im Innersten durch die von Gott autorisierte Sprache der Menschen zusammengehalten wird. Geschichte geschieht in sprachlichen Zusammenhängen. So mündet die Entwicklung der Menschheit von Adam an schliesslich in die Zertrennung als Ergebnis des Turmbaus von Babel – des «Kauderwelschturms». Aus der Vielzahl, die durchaus nicht negativ zu beurteilen ist,¹³ wird dann der eine, Abraham, berufen, in dem die vielen Segen finden sollen (Gen 12,3).

¹⁰ P durchdringt das Gemeinte systematisierend: (1,27) «Und da schuf Gott den Menschen ($\tilde{t} h'dm$)..., männlich und weiblich schuf er sie.»

¹¹ Zu $\tilde{z}b$ in diesem Sinne vgl. T. Willi, Die Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln $\tilde{h}p\tilde{s}$, $\tilde{z}b$ und $\tilde{d}rr$, in: H. Donner – R. Hanhart – R. Smend (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, 531–546, bes. 539.

¹² Die Bezeichnung «Jahwist» ist hier mit den sich aus der neueren Pentateuchforschung ergebenden Vorbehalten für den ältesten literarischen Bestandteil in Gen, der – bezüglich unseres Themas – sich mit Schöpfung und Urgeschichte befasst, gebraucht. Zu den Vorbehalten vgl.z.B. H.H. Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976, der bei seiner «Spätdatierung» des Jahwisten bewusst auf eine absolute Chronologie verzichtet (168), ihn allgemein jedoch in die Nähe des Dtn rückt.

¹³ Vgl. T. Willi, Die Funktion der Schlussequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: R. Liwak – S. Wagner (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. FS S. Herrmann, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 429–44, bes. 437.

Auch die sogenannte Vätergeschichte lebt aus sprachlichen Bezügen. Vor allem die Geschichten der Jakobsöhne werden nicht nur auf die vom Erzähler doch wohl als solche vorgefundenen Stammessprüche zu erzählt, sondern geradezu aus deren oft ängstlichem Wortlauf herausgesponnen,¹⁴ und ähnlich verhält es sich, um über Gen hinauszublicken, in der Geburtsgeschichte des Mose in Ex 2¹⁵.

Auch innerhalb der Einzelgeschichten, die von J aneinandergereiht werden, bilden Leitworte die tragenden Strukturelemente. Dies ist bereits bei der Schöpfungsgeschichte anhand des Leitwortes *ʿādām* zu beobachten, und es wird auch weiterhin so sein.¹⁶ Insofern verdient es Beachtung, dass die Erschaffung der Menschheit, die mit der Anerkennung der *ʾiššā* durch den *ʾš* ihre Vollendung gefunden hat, mit der Feststellung ausklingt (2,23): «Und sie waren beide nackt, und sie betrachteten sich selbst nicht als (dadurch) beschämt.»-

Soll etwa mit der Feststellung der Nacktheit nur die Bekleidung des ersten Menschenpaares durch Gott (3,21) und somit ein für den alttestamentlichen Menschen wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier motiviert werden? Oder soll durch die erstaunliche Anmerkung, dass sie sich nicht schämten, bereits ein neuer Spannungsbogen verankert werden, der in der Entdeckung der Nacktheit durch die ersten Menschen nach dem Sündenfall seinen zweiten Ruhepunkt findet und somit die Sündenfallgeschichte überwölbt? Gehören Nacktheit und Sündenbewusstsein wirklich zusammen? Oder wird nicht mit der Beobachtung, dass der Mensch als einziges Landgeschöpf in dem Sinne «nackt» ist, dass ihm ein natürliches Wärmekleid wie Haare oder Federn fehlt, der ganz spezifisch menschliche Sinn der Bekleidung ebenfalls in der Schöpfung verankert, indem nämlich Gott selbst die Behaarung sozusagen nachliefert, indem er den Menschen Pelzmäntel macht, die man ablegen oder anziehen kann? Vom Menschen her spielt bei der Kleiderwahl, wie die Fabrikation der göttlichen Bekleidung vorausgehenden Feigenblattschurze zeigt, auch Scham über die Nacktheit mit. Doch wieso muss man sich denn der Nacktheit schämen, wenn doch Gott selbst den Menschen nackt geschaffen hat? Auf diese – wenn auch nicht nur auf diese – Frage gibt die Sündenfallgeschichte Gen 3 eine Antwort, die wesentlich, wenn auch wiederum nicht ausschliesslich, durch das Leitwort *ʾrw* geprägt ist, und zwar im Wortspiel zwischen verschiedenen Vokalisierung-

¹⁴ Gen 35,21f. führt jetzt auf 49,4; Gen 34 auf 49,5–7 und wahrscheinlich auch Gen 38 auf 49,8–10; bzw. es wird jeweils der dunkle Wortlaut (der in bezug auf *šlh* also wohl schon für den Erzähler dunkel gewesen sein kann) zum Aufbau einer daraus strukturierten Erzählung herangezogen.

¹⁵ I. Willi-Plein, Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose, VT 41 (1991) 110–118.

¹⁶ Z. B. in der Jakob-Esau-Geschichte.

gen und den verschiedenen Bedeutungen «nackt» und «aalglatt schlau». Denn es gibt noch ein anderes Landgeschöpf, das «nackt» ist: Die Schlange. Nicht nur hat sie, obwohl auf dem Land lebend, keine Haare; sie häutet sich überdies, legt sozusagen ihr Kleid ab. Und sie ist von sprichwörtlich gewordener Klugheit. Leider können wir deutsch das Wortspiel zwischen «klug» und «nackt» nicht wiedergeben. Es gehört aber wesentlich zur jahwistischen Konzeption menschlicher Erkenntnis und des Verlustes des Paradieses hinzu.

Sind die Menschen nackt, ohne es zu wissen, und versuchen, ihre Nacktheit zu verdecken, sobald sie sie bemerkt haben, so ist die Schlange «nackt»/«klug» und kostet ihr Wissen darum aus; sie will *ʿwm* sein, und das macht sie unheimlich. Die Schlange ist unverschämt klug. Dies ist ihre Funktion in der Sündenfallerzählung.

Natürlich kann der Erzähler die Schlange als mythisches Requisit vorgefunden haben,¹⁷ und auch ihre archetypische Bedeutung mag moderne Allegorese¹⁸ erhellen. Auch in der religiösen oder kultischen Realität, in der der Erzähler und seine Primäradressaten lebten, mag die Schlange ein besonders numinos valentes Wesen gewesen sein.¹⁹ In der biblischen Erzählung aber ist ihre nackte Klugheit, also ein zumindest auch sprachlich begründetes Motiv, das entscheidende, das die Erklärung dafür, dass die Menschheit nicht mehr im Paradies lebt, in Gang bringt.

¹⁷ Vgl. die Erwägungen von *L. Ruppert*, *Genesis*. Ein kritischer und theologischer Kommentar. I. Teilband: Gen 1,1–11,26, *Forschung zur Bibel* 70, Würzburg 1992, unter Verweis auf den Artikel von *H. J. Fabry*, *nāḥāš*, *ThWAT* V (1986) 384–397.

¹⁸ *E. Drewermann*, *Strukturen des Bösen*. Bd. I-III, Paderborn 1977/8.

¹⁹ Zur Schlange hat *C. Westermann*, *BKAT* I/1, 322f., die bis dahin vorliegende Literatur referiert. Als neuere Darstellung der alten Probleme ist jetzt äusserst wertvoll der in A.17 genannte Artikel von *H. J. Fabry*. Abwegig, weil m.E. aus der theologischen Nachgeschichte der Verbindung «Schlange-Frau» (statt Schlange-Mensch) inspiriert wirkt *M. Görgs* These (*M. Görgs*, *Die «Sünde» Salomos*, *BN* 16 (1981) 42–59), der Jahwist polemisiere gegen die Heiratspolitik Salomos.

Für eine irgendwie numinose Valenz der Schlange im Israel des jahwistischen Erzählers könnten angeführt werden: Die Erschliessung eines aus Kanaan übernommenen Schlangenkultes aus II Kön 18,4 und Num 21; die Deutung der Serafen als Schlangen in Jes 6 und damit verbunden eine kultische Bedeutung dieser Schlangenfiguren; die Hypothese, dass der «Nechuschtan», die Moseschlange, auf die Midianiter/Keniter zurückgehe (zumal eine «eherne Schlange» in Timna gefunden wurde) oder zu einer Heilgottheit gehöre; die Bedeutung der Schlange für die Beglaubigungszeichen des Mose; weniger die Schlangentiere als Chaosmächte in Schöpfungszusammenhängen, da dort überwiegend nicht das Wort *nḥš* gebraucht ist. *H. J. Fabry* (a.a.O. 392) weist mit Recht darauf hin, dass die Klugheit der Schlange grundsätzlich nicht negativ ist, da *ʿwm* immer positive Konnotationen hat. Insgesamt ist *C. Westermann*, *BKAT* I/1,324, zuzustimmen: «Die Funktion der Schlange ist aus der Struktur der Erzählung zu entnehmen.»

Die Paradieserzählung mit dem verbotenen Baum ruft ja, sobald sie nicht nur als solche tradiert, sondern in das Konzept einer auf Israels Leben im Land zulaufenden Menschheitsgeschichte eingefügt wird, nach einer einleuchtenden Verknüpfung mit dem Leben historischer Menschengruppen in geographisch definierbaren Lebensräumen. Insofern ist der Jahwist von Anfang an seiner Intention nach Geschichtsschreiber, auch wo er, wie übrigens auch die klassische antike Geschichtsschreibung, den Ursprung in Überlieferungen verankert, die aus der Sicht historisch-kritischer Exegese als «mythisch» bezeichnet werden können.

Zugleich hat aber Gen 3 noch eine weitere Funktion: Die biologische und soziale – beides ist in diesen Texten wohl nicht zu trennen – Wirklichkeit des Menschen in der Umwelt der alttestamentlichen Zeugen zu motivieren, eine Wirklichkeit, die ganz offensichtlich nicht ideal, sondern von Widrigkeiten durchsetzt ist, die gewissermassen von vornherein zu jedem Menschenleben dazugehören. Das leuchtet für die grundsätzliche und sozusagen ständig auch im Bewusstsein gegenwärtige Todverfallenheit sofort ein; doch auch die Mühen des Alltags, der ständige Überlebenskampf gehören dazu.

Warum hat Gott dem Menschen alle diese Mühen zgedacht? Im Gegensatz zur altorientalischen Umwelt kann dieser Erzähler nicht mehr von Götterivalitäten oder -Interaktion, die auf dem Rücken der Menschen ausgetragen würden, ausgehen²⁰, aber auch nicht zu Hilfsmitteln wie der Annahme göttlichen Ärgers über menschliche Lästigkeit Zuflucht nehmen.

Die bisher mitgeteilten Überlegungen rechtfertigen eine erneute, möglichst unbelastete und d.h. von inhaltlichen Vorverständnissen, soweit das überhaupt möglich ist, befreite, an der sprachlichen Form orientierte und von ihr her zum Inhalt fortschreitende Lektüre.

Die Abgrenzung der grösseren Einheit Gen 3 ist formal gerechtfertigt. 3,1 setzt mit der Figur *we-x-qatal* neu ein und bedeutet einen formalen Szenenwechsel. Von 3,1b an schreitet die Erzählung - natürlich unter Ausklammerung der

²⁰ Er setzt also offensichtlich den «JHWH allein»-Anspruch als selbstverständlich oder doch – in der Verbindung *YHWH ʾhym*, die so nur in der Schöpfungsgeschichte, also in der Verarbeitung wohl zunächst vorisraelitischen Überlieferungsmaterials, vorkommt – verbindlich voraus. Dies könnte ein Mosaiksteinchen für Datierungsansätze sein. Allerdings dürften damit auch wieder nicht besonders sichere Schritte zu unternehmen sein. Man denke nur an Überlegungen aufgrund der Annahme, «als habe man in Jerusalem noch im 7. Jh. v.Chr. Elqō-nēʾarš als Schöpfergott verehrt, während Jahwe diese Funktion erst bei Jeremia übernommen hat» (*E. A. Knauf, Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. «Das Bockchen in der Milch seiner Mutter», Bibl 69 (1988) 153–168, das Zitat 156*), die sich auf epigraphische Evidenz stützen. Vgl. *H. Weippert, Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches, SBS 102 (1981)*.

das Inventar der wörtlichen Reden bildenden Sätze – in ununterbrochener Narrativkette, d.h. also Progress ohne Zäsur, fort, bis mit 4,1 ein erneuter *we-x-qatal*-Anschluss den Szenenwechsel von der erst mit 3,24 abgeschlossenen Paradiesgeschichte zur eigentlichen Menschheitsgeschichte markiert:

wh'dm yd' t hwh štw, «und der Mensch aber erkannte Eva, seine Frau»²¹.

Allerdings gibt es auch szenenübergreifende Bindeglieder in Gestalt strukturierender Leitworte. So das bereits erwähnte Leitwortspiel mit *ʾrwm* von 2,25 an und in 3,1. 7. 10. 11, aber auch die Stellung der Wurzel *qr'*, die die Erschaffung der Tiere und die Kompletierung des Menschenpaares verklammert: Adam «ruft», d.h. «benennt» die Tiere in 2,19.20; er stellt fest, dass die Frau *iššā* «genannt wird», weil sie vom *šš* «abgenommen wurde» (2,23), aber er selbst ruft/nennt als Individuum Adam seine individuelle Frau als Menschheitsmutter *ḥawwā* (3,20).²² Schliesslich wird auch das Leitwortspiel *ʾādām/ʾdāmā* erst in 3,23 mit dem 2,23 wieder anklingen lassenden *lqh* Passiv abgeschlossen.

Die eigentliche Sündenfallgeschichte ist also zwischen anthropologisch relevanter, in der Sprache vorfindlicher Benennung der Frau in 2,23 und individueller Benennung Evas²³ durch Adam inkludiert, aber sie ist nicht sekundär eingeschoben, sondern sie motiviert, wie es dazu kommt, dass Adam tatsächlich die Adama bebaut und nicht im Paradies geblieben ist (3,23).

Innerhalb der *inclusio* durch die Leitwortstruktur *qr'* liegt nun ein stetiger Erzählprogress, aber eine rein umfangmässig zunehmende Gewichtung der wörtlichen Reden vor, bis hin zur Gottesrede V.14–19, die den eigentlichen Höhepunkt der Erzählung bildet.

Sie ist ihrerseits durch Differenzierung der Satzanschlüsse gegliedert in die Rede Gottes mit der Schlange samt dem *ʾwr*-Spruch über sie, in den mit Objektvoranstellung invertiert beginnenden²⁴ Gottesspruch über die Frau (V.16) und in

²¹ Danach geht es zäsurlos weiter bis 13,12.13, zu der Trennung der Abrahamsleute und Einführung der Sodomüberlieferung, d.h. eine «Urgeschichte» müsste man mit Gen 3 enden lassen, nicht mit Gen 11, jedenfalls für J. P gliedert anders. Ein vergleichbarer Ansatz liegt im älteren Bestand erst wieder in Gen 24,1 vor, wo von der Abrahamgeschichte auf die Jakobgeschichte übergeleitet wird, dann wieder 37,1 und 38,1. Bei 39,1 müsste entschieden werden, ob die Josefgeschichte zu J gehört, was wohl doch nicht der Fall ist. Demnach käme als nächster Einschnitt erst wieder Gen 49,29.33 in Frage, also der Zusammenhang des Jakobssegens, auf den der J-Stoff in Gen insgesamt hinführt, dort auch mit dem Verb *šwh*, das schon in der Paradieserzählung eine wichtige Rolle spielt.

²² Auf eine Argumentation mit Vorliegen oder Fehlen des Artikels bei Adam möchten wir hier verzichten, weil die Dinge zu unsicher sind.

²³ Demnach dürfte der Erzähler auch diesen Namen der Urmutter bereits in der von ihm verwendeten Tradition vorgefunden haben.

²⁴ Wahrscheinlich ist *wʾ* zu lesen, doch ist diese Entscheidung für die Beurteilung der Gesamtstruktur irrelevant. So oder so kann keine Rede davon sein, dass die «auffällige unmit-

den mit gleichartiger Inversion beginnenden Gottesspruch über den Mann (V.17–19).

Alle drei Sprüche klären und erklären die Lebensumstände der Betroffenen. *ʾārûr*, «verflucht» im Sinne von «gehemmt»²⁵ in bezug auf die Lebensfunktionen, ist aber nur die Schlange, indem sie sich ohne Füße fortbewegen und von Erdstaub ernähren muss – beides eine ständige Bedrohung des Lebens zumal angesichts der Aversion von Schlange und Mensch.

Frau und Mann werden nicht verflucht, obwohl formal wieder eine Ringbildung durch das Leitwort *ʾrwr* von v.14 zu v.17 vorliegt. Frau und Mann aber werden die «Mühsale» (durch die gleiche Wurzel *šb* in v.16 und 17) des täglichen Lebens in ihren biologischen und soziologischen geschlechtsspezifischen Auswirkungen auferlegt. «Verflucht», d. h. in seiner vitalen Entfaltung «gehemmt» ist nur der Ackerboden um des Menschen willen (V.17): Statt paradiesisch Frucht hervorzubringen, lässt er Unkraut spriessen, Brot dagegen nur dank besonderer Mühe des Menschen, der darum sein Brot im Schweisse seines Angesichtes essen muss. Beide Sprüche erklären also, wieso die Gegebenheiten menschlichen Lebens auf dieser Erde, obwohl sie als Lebensraum den Men-

telbare Aufeinanderfolge zweier invertierter Redeeinleitungen in 3,16aa und 17aa ... vermuten» lasse, «dass eine der beiden so geformten Redeeinleitungen eine sekundäre Nachbildung der anderen ist.» (*P. Weimar*, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146 (1977) 125 A.50). Man müsste sich nur überlegen, was die Alternative wäre, die der Ausleger als weniger «auffällig» empfände, wofür nur ein Narrativanschluss in Frage käme. Damit wäre aber die ganze rhetorische Struktur verändert, indem Schlange und Frau miteinander dem Mann gegenübergestellt wären, was wiederum weitreichende inhaltliche Implikationen hätte. Man sollte sich bei der Interpretation von Texten auch in bezug auf deren rhetorische Struktur als Kunstprosa stets bewusst sein, dass es einen von der Form unabhängigen «Inhalt» nicht gibt. Wenn die Form wirklich «auffällig» ist, so gilt es nicht, die Auffälligkeit zu beseitigen, sondern ihre Funktion in bezug auf das Textganze zu erfassen, es sei denn, die Auffälligkeit wäre von einer Art, die einem sinnvollen Gesamtverständnis unüberwindlich entgegenstünde. Das ist hier nicht der Fall. Selbstverständlich kann auch ein «Redaktor» eine sinnvoll strukturierte neue Texteinheit kreieren, d. h. die Feststellung einer sinnvollen Gesamtinterpretation sagt für sich noch nichts über die dem Text vorangehende Literargeschichte aus, wie ja auch das Vorliegen offensichtlich verschiedener Traditionskomplexe, also Elemente, die zur Texteinheit komponiert wurden, kein literarkritisches Urteil impliziert. Dies scheint mir bei der Pentateuchexegese, v.a. in Befolgung der klassischen Quellenscheidung, durchgehend zu wenig beachtet zu werden.

²⁵ Wichtig ist die semantische Opposition zu *brwk* (vgl. *C. A. Keller*, 'rr *verfluchen*, THAT I (1971) 236–240, hierzu 237), die gut zu der (ebd. 237) mitgeteilten, von *E. A. Speiser* vorgeschlagenen Bedeutungseingrenzung auf «binden, zurückhalten» passt. Der Segen macht frei zur Entfaltung der im Gesegneten liegenden Möglichkeiten bzw. sagt diese als gegeben zu, der Fluch sagt (und bewirkt) die Hemmung dieser natürlichen Möglichkeiten. *J. Scharbert*, 'rr *mʾrh*, ThWAT I (1973) 437–451, betont mehr die theologischen Zusammenhänge.

schen als Gottes Geschöpfen zugeordnet ist, schwierig sind. Es sind die alltäglichen Schwierigkeiten bäuerlicher Existenz im Land Palästina.²⁶ Sie schildern nicht paradiesische, sondern nachparadiesische Schöpfungsordnung, aber sie etablieren doch auch keinen Fluch oder Verhängnis der Gottesferne über die Menschen. Nicht einmal von Sünde, geschweige denn von einer sich von nun an fortpflanzenden Sünde ist in diesem Kapitel die Rede. Der Terminus «Sünde» kommt erstmals in 4,7 in der Kainsgeschichte, möglicherweise sogar im schwierigen Textzusammenhang sekundär, vor.

Nach diesen allgemeinen Beobachtungen möchten wir uns besonders dem Strafspruch über die Frau zuwenden. Wenige Bibelworte haben eine derart folgenschwere Wirkung in der nachbiblischen und v.a. der christlichen Traditionsgeschichte entfaltet.

«Er aber soll dein Herr sein», übersetzt C. Westermann, aber leider auch Helga Kuhlmann²⁷ das *w^ehu' yimšol bāq* und verwandelt damit das hebräische Handlungsverb in ein im Deutschen nominal wiederzugebendes Zustandsverb²⁸, die Ermöglichung oder jedenfalls Einräumung des jeweiligen Vorgangs in die Aussage eines als solchen vorliegenden Zustandes, einer Befindlichkeit, die etwa mit Adams Staubsein (3,19) zu vergleichen wäre. Diese Gefahr ist zwar vermieden, wenn man auch im Deutschen das Verb mit einem Verb wiedergibt.²⁹ «Er aber soll über dich herrschen.»

Macht das aber wirklich einen Unterschied aus? Ist die Aussage als solche nicht auf jeden Fall eine Verurteilung der Frau unter den Mann, also etwas, das diesen Strafspruch über die Frau von jenem über Schlange und Mann insofern unterscheidet, als nicht nur die jeweils betroffene Grösse in ihrer Daseinsminderung angesprochen wird, sondern darüber hinaus eine Bevorzugung bzw. Benachteiligung einer der drei betroffenen Personen gegenüber einer anderen in diesem Kreis vorläge? Dies ist beim Spruch über die Schlange nicht der Fall, denn

²⁶ Ein erster kleiner Hinweis darauf, dass «J» nach wie vor in vorexilischer Zeit anzusetzen ist?

²⁷ C. Westermann, Genesis. Kapitel 1–11. BKAT I/1 (1976) 251 z.St., die gleiche Übersetzung auch bei Helga Kuhlmann, Freispruch für Eva? Eva und der Sündenfall in der feministischen Theologie. Ein Vergleich der Positionen Elga Sorges und Luise Schottroffs, BThZ 7 (1990) 36–50. Der von J. J. Schmitt, Like Eve, Like Adam: *mšl* in Gen 3,16, Bibl 72 (1991) 1–22, gesuchte Ausweg, mit einer anderen, homonymen Wurzel zu rechnen und in 3,16 die Aussage der Gleichheit von Mann und Frau zu finden, überzeugt sprachlich nicht.

²⁸ Dazu E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart etc. 1992, unter der den Ausdruck *mšl b* umfassenden Rubrik 263 (Sozialkontakt): «Das Verbum bleibt aber ein Handlungsverbum.»

²⁹ So im neuesten deutschsprachigen Gen-Kommentar von L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26, FzB 70 (1992) 111.

die zwischen ihr und der Frau und deren Nachkommenschaft, d. h. der Menschheit als biologischer Grösse, gesetzte «Feindschaft» ist ein gegenseitiges Verhaltensmuster, eine Störung der Beziehung zwischen zwei grundsätzlich von einander unabhängigen Grössen. Hier aber wäre die eine Grösse – die Frau – von der anderen Grösse – dem Mann – wesensmässig abhängig gemacht. – Selbstverständlich verlangt dieser Eindruck der Benachteiligung der Frau eine Gott und den bevorrechtigten Mann vom Anschein der Willkür befreiende Erklärung: Die Frau werde eben als Anstifterin, als Verführerin mehr bestraft als der Mann, sie müsse durch die Unterordnung quasi unschädlich gemacht werden.³⁰ Dann wäre das Herrschen des Mannes eine Art Eindämmen einer sonst der Frau innewohnenden bösen Kraft.

Eine genauere Analyse der syntaktischen Stellung von V.16b β und ein Vergleich mit den beiden anderen Strafsprüchen führt jedoch ebenso wie die sonst für den Verfügenden durchweg positive Konnotation der Wurzel *mšl*³¹ zu einer anderen Beurteilung der intendierten Aussage.

Das betont vorangestellte «und er aber» hebt die durch das Verb ausgesagte Handlung von einem anderen Sachverhalt ab, der in 16b α beschrieben wird. Das anaphorische Pronomen *whw*³ «und er aber» bezieht sich ja auf Inventar von v.16b α , nämlich auf den Mann. Anders als in 15b, wo ebenfalls eine Korrelation zwischen zwei Grössen bzw. deren Verhaltensweisen festgestellt wird, bietet v.16b aber nicht einfach zwei parallele Satzhälften, sondern, wenn auch nicht gerade einen logischen, so jedenfalls einen rhetorischen Gegensatz. Das «Herrschen» des Mannes, was auch immer damit gemeint sein mag, wird also dem Verlangen der Frau entgegengestellt; jede Deutung hat sich an dieser Zuordnung zu orientieren.

Wie C. Westermann³² mit Recht betont hat, sind «Verhör und Strafsprüche mit Sicherheit eine Erweiterung des J, in der er seine besondere Intention expliziert»

³⁰ Ähnlich wie die Sünde nach der gängigen Interpretation des schwierigen Textes in Gen 4,7, der göttlichen Warnung an Kain, durch den Angesprochenen in Schach gehalten werden soll oder kann (ob das *tmšl* dort ein Sollen oder Können beinhalte, bildet noch in John Steinbecks Roman «Jenseits von Eden» eine handlungstragende Grundfrage). Allerdings wäre solche «Kontrolle» im Sinne des Niederhaltens von Schädlichem etwas grundsätzlich Anderes als die übrigen Belege von *mšl* (das ist auch gegenüber der Darstellung von H. Gross, *māšal* II, ThWAT V [1986] 73–77 festzuhalten, vgl. A.31).

³¹ Für Gen 4,7 muss das, falls man den Text so stehenlässt, bedeuten, dass Kain eine für ihn positive Verfügungsgewalt zugesagt wird, also entweder die Verfügung über den jüngeren Bruder (so B. Jacob, *Das erste Buch der Tora Genesis. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1934/repr. New York o.J., 139 mit berechtigtem Verweis auf die Schwierigkeit des Genus) oder allenfalls – eine verzweifelte Erklärung – die Verfügung über «Versündigung», die Kain als Kultspezialist haben sollte.

³² BK I/1, 266 z.St.

und somit dem in der Tradition vorgefundenen Ziel der Paradieserzählung, der Vertreibung des Menschen und der Erklärung des Übergangs von mythischer goldener Vorzeit zur menschlichen Existenz in den Realitäten dieser Welt ein weiteres, für ihn theologisch sehr wichtiges hinzufügt, nämlich die Erklärung der «Begrenzungen und Mängel der gegenwärtigen menschlichen Existenz aus urzeitlichen Vorgängen»³³. Beim Mann liegt der befremdliche Mangel in den Mühsalen der Nahrungsbeschaffung bäuerlicher Arbeit in Palästina, obwohl doch der Mensch, wie die sprachliche Beziehung zwischen Adam und Adama für J klar erkennen lässt, zur Bebauung der Adama bestimmt ist.

Bei der Frau liegt der in den Blick genommene Mangel in den geschlechtsspezifischen Mühsalen, die insofern befremden, als doch *ṭš* und *ṭššā* nach Sprache und Schöpfungsintention zusammengehören. Wenn nun gerade die natürliche Folge der Beziehung der beiden zueinander, die die Frau selbstverständlich durch Schwangerschaft und Geburt viel greifbarer trifft, die Geburt von Kindern also, mit Mühsal verbunden ist, so ist dies genauso seltsam und erklärungsbedürftig wie die Mühsal der Nahrungsbeschaffung für den Mann. Stillschweigend wird also vorausgesetzt, dass es zum Wesen des Mannes gehört, durch Ackerbau Nahrung zu beschaffen, zum Wesen der Frau, Kinder zu gebären. Beides sind grundsätzlich positive, weil lebenserhaltende Aufgaben. Absonderlich ist nur die damit verbundene Mühe, die doch gleichwohl in der Natur der Sache begründet erscheint. Nicht nur die Frau wird also auf ihre geschlechtsspezifische Aufgabe angesprochen, sondern auch der Mann; die Unterscheidung zwischen Biologie und Soziologie lag dem biblischen Erzähler fern.³⁴

Dass Schwangerschaft «normalerweise ... nicht schmerzhaft»³⁵ ist, ist ein in diesem Zusammenhang etwas weltfremder Hinweis. Der Schmerz selbst (*šb*) ist der Geburt vorbehalten, die mit einer Nominalform der gleichen Wurzel ausgedrückten «Beschwerden» der Schwangerschaft aber liegen, gerade in einer agrarischen, dörflichen Gesellschaft, in der den Frauen Aufgaben wie Nahrungskonservierung, Mahlen, Kneten, Brotbacken und v.a. die ständige Pflicht des Wassertragens zufallen, auf der Hand. Und hinter dem Ausdruck vom «Zahlreichmachen» dieser Beschwerden, obwohl es doch um den an sich beglückenden und auch in grosser Zahl erstrebenswerten Kindersegen geht, dürfte die Beobachtung eines Überschusses von Schwangerschaften gegenüber der Zahl der das Erwachsenenalter erreichenden Kinder stehen, d. h. die Erfahrung

³³ Ders. ebd. 267.

³⁴ Diese Ansicht würde durch die Aufnahme in 4,7 bestätigt, falls dort mit *B. Jacob* von der Verfügungsgewalt des Erstgeborenen über den Bruder die Rede ist, vgl. A.32.

³⁵ *B. Jacob* a.a.O. 116.

weit höherer Kindersterblichkeit als in den modernen, medizinisch überversorgten westlichen Gesellschaften.

Dennoch ist das nach dem ganzen Kontext offensichtlich geschlechtsspezifische, also erotisch gemeinte «Verlangen» der Frau auf den Mann hin gerichtet – eine Feststellung, die an sich wieder trivial wäre und übrigens, wie 2,24 gezeigt hat, umgekehrt auch für den Mann in bezug auf die Frau gilt, der jedoch die Beobachtung vom Verfügen des Mannes über die Frau entgegengestellt wird. Dies kann in diesem Zusammenhang nur heissen, dass J im Strafspruch über die Frau neben den Mühsalen von Schwangerschaft und Geburt als weiteren befremdlichen Mangel den Sachverhalt nennt, dass trotz gegenseitigen Verlangens allein der Mann in diesem, nämlich dem sexuellen, Bereich über die Frau «verfügen» kann und nicht umgekehrt. Die Frau ist für die Erfüllung ihres Verlangens auf das Wollen des Mannes angewiesen, er ist also der bestimmende Partner.

Dass darüber hinaus auch an die alltägliche soziale Abhängigkeit der Frau vom Verfügungsrecht des patriarchalen Familienoberhauptes gedacht sei, wäre eine mögliche Vermutung, doch gilt *diese* Abhängigkeit auch für nicht selbständige männliche Familienmitglieder und ist insofern gerade nicht geschlechtsspezifisch. Übrigens wäre es auch in der Logik der Erzählung ganz widersinnig³⁶, mit dem Strafspruch über die Frau dem gerade seiner eigenen Strafe entgegensehenden Mann den Vorteil patriarchaler Macht oder gar wesensmässiger Überlegenheit zuzuerkennen.

Nach dem grossen Einschluss der göttlichen Rede, die demnach ein Hauptanliegen des jahwistischen Erzählers darstellt, kann mit dem sozusagen noch überschüssigen Traditionsgut die Paradieserzählung abgeschlossen werden. Zu diesem von J vorgefundenen Überlieferungsmaterial gehören wohl

- 1.) der Name der «Urmutter» Eva, der in 3,20 in die sprachlich orientierte J-Konzeption eingeordnet wird,
- 2.) die Bekleidung des Menschen durch Gott im Sinne einer zum Menschsein notwendigerweise gehörenden Ausstattung und
- 3.) die mit dem Motiv des Lebensbaumes verbundene Vertreibung aus dem Paradies und dessen Bewachung durch mythische Wesen³⁷ (V.22–24).

³⁶ So mit Recht *B. Jacob* a.a.O. 118: «Wenn ferner jetzt das Weib mit der Untertänigkeit unter den Mann bestraft würde, so würde dieser mit einem Vorzug beschenkt werden, den er am wenigsten in dieser Stunde verdient hat ...».

³⁷ Dazu *C. Westermann*, BKAT I/1, 373f., mit der Diskussion der altorientalischen Wurzeln der Keruben (Wächter oder Beter) und des blitzartigen Racheschwertes. Beide Motive sind mit dem «Parallelmotiv vom Baum des Lebens» verbunden bzw. dürften mit dem Motiv vom verbotenen Baum als solchem aus der Umwelt Israels übernommen worden sein.

Mit all diesen Beobachtungen bestätigt sich die literarische Einheitlichkeit der Paradieserzählung³⁸, ihre Orientierung an sprachlichen Erscheinungen, die Strukturierung der Erzählung durch Sprachelemente und auch das besondere Gewicht, das dem Motiv des «Erkennens von Gut und Böse» für die anthropologische Sicht und die erzählerische Intention des J zukommt. Nicht nur ist der Baum der Erkenntnis die spezifisch jahwistische Interpretation des Baummotivs, sondern als Leitwort bildet die Wurzel *yd*^e auch ein Strukturelement (3,5.7.22) der Paradieserzählung, das zugleich von ihr zur nachparadiesischen Menschheitsgeschichte überleitet: Nach dem beklommenen Erkennen der Nacktheit ist das nächste menschliche Erkennen ein beglückendes, das die Menschheitsgeschichte in Gang setzt und in entsprechender syntaktischer Hervorhebung einen neuen Abschnitt eröffnet: 4,1 nimmt mit der Figur *we-x-qatal* wiederum einen Szenenwechsel vor, der den Abschluss der Paradieserzählung durch den betonten Neuanfang bekräftigt, aber doch, indem das Inventar der vorangegangenen Erzählung aufgenommen wird, beide verknüpft: «Und der Mensch aber erkannte Eva, seine Frau.»

Was die Sprache als Schlüssel zur Schöpfung in bezug auf die jahwistische Schöpfungsgeschichte betrifft, sind wir mit unseren Beobachtungen an ein Ende gekommen. Doch bleiben zwei Fragen stehen, die doch noch kurz erwähnt werden sollen, obwohl sie nun nicht mehr erschöpfend erklärt werden können.

Die erste soll nur angedeutet werden, zumal sie nicht von Exegeten allein zu beantworten ist: Wenn in der ganzen «Sündenfallgeschichte», die in der neueren Sekundärliteratur mit Recht nur noch in Anführungsstrichen so genannt wird, weder explizit von Sünde die Rede ist, noch ein die Menschheit von Gott trennendes, fortan sozusagen automatisch weiterwirkendes Verhängnis menschlicher Schuld geschildert wird, sondern der alte Erzähler offensichtlich die angesichts der Schöpfertätigkeit Gottes erstaunlichen Unzuträglichkeiten des Erdenlebens erklären und damit theologisch-narrativ bewältigen will, das Erkennen als solches für ihn aber negative *und* positive Aspekte hat und eben auch in dieser Beziehung ein «Erkennen von Gut *und* Böse» ist, so müssen wir uns die Frage gefallen lassen, wie angesichts dieses Befundes die Rede von Erbsünde oder Sündenfall weiter begründet werden kann.

Die zweite Frage ist weniger anspruchsvoll, aber sie soll doch, zumal auch sie weitreichende Implikationen haben kann, wenn auch nicht muss, noch erwähnt werden: Warum lässt der jahwistische Erzähler den «Sündenfall» oder die Gebotsübertretung durch die Frau geschehen?

³⁸ Die wir mit C. Westermann gegen z. B. P. Weimar, L. Ruppert u. a. annehmen möchten, da die dagegen vorgebrachten Argumente durchweg traditionsgeschichtliche Überlegungen in die Literarkritik hineinragen.

Wir haben festgestellt, dass das Hauptanliegen des J in der grossen Gottesrede V.14–19 zur Sprache kommt, die die Mängel der menschlichen Existenz durch ein Urzeitgeschehen erklären soll: Es handelt sich um selbstverschuldete Mängel, Strafe für ein Fehlverhalten, das sich der Mensch im Paradies hat zuschulden kommen lassen. Vorgefundene Erzähltraditionen, die ihrerseits auf die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies abzielten, schilderten mit dem Baummotiv eine urzeitliche Gebotsübertretung. Doch wie ist es möglich, dass ein solcher Frevel eine letztlich doch positiv verlaufende Menschheitsgeschichte in Gang setzt? Selbst das Motiv der Todverfallenheit erscheint ja seltsam entschärft nicht nur im Mund der Schlange, sondern auch in den realen Folgen.³⁹

Insofern hat die Schlange recht, wenn sie in ihrer Antwort an Eva betont, dass das göttliche Verbot kein Todesrechtssatz sei⁴⁰, als der er aber in 2,17 formuliert war. Vom Schöpfer der Welt gesetztes Recht wird nachträglich gemildert? Wie ist das möglich? – Es wird möglich durch einen Kunstgriff des Erzählers, dem wir in weit deutlicherer Form auch in den Vätergeschichten begegnen, wo er zur Motivation an sich «unmöglicher» Entwicklungen eingesetzt wird:⁴¹ Wo klare Rechtsfolgen – in den Vätergeschichten die durch Erstgeburt definierte Erbfolge im Familienrang – durchbrochen werden, geschieht dies durch das Eingreifen von Frauen, die ihre in der patriarchalen Rechtsgemeinde mindere Rechtsfähigkeit zum sachlich richtigen, nämlich auf die von J geschilderten Verhältnisse seiner Zeit hinführenden Eingreifen zum Durchbrechen der Norm nutzen.

Diese Müttergeschichten⁴² zur Weichenstellung der Vätergeschichte werden in der sogenannten Sündenfallgeschichte präludiert. Die Frau hat ja das göttliche Verbot nicht gehört, ist aber selbstverständlich als Adressatin mitgemeint. Die Schlange lässt sich eigentlich von der falschen Person belehren, aber sie sucht ja auch nicht Belehrung, sondern die Möglichkeit, ihrerseits schlau zu korrigieren. So wird die Frau verführt, um gewissermassen als neutrale Zwi-

³⁹ *B. Jacob*, Das erste Buch der Tora...121 meint sogar, dass nach der Intention der Erzählung der Tod nicht erst durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen, sondern die natürliche Folge seiner Erschaffung sei. Der Baum des Lebens, dessen Erwähnung auch nach der hier vorgetragenen Interpretation ebenfalls zur Grunderzählung gehört, wäre sonst nicht wirklich in den Erzählgang integriert.

⁴⁰ Nur so ist V.4b sprachlich korrekt zu verstehen, wie *B. Jacob* mit Recht (105) feststellt: «Die ungewöhnliche Stellung von l' soll das mwt tmwt von 2,17 zitieren und dann verneinen.» Andernfalls müsste die Negation zwischen Inf.abs. und finite Verbalform treten, jetzt aber negiert sie den folgenden Ausdruck als ganzen.

⁴¹ Dazu *I. Willi-Plein*, Genesis 27 als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten, ThZ 45 (1989) 315–34.

⁴² Auch *P. Weimar* beruft sich in ganz anderem Zusammenhang (a.a.O.120) auf die für J charakteristischen Frauengeschichten.

schenstufe ihrerseits den Mann zu verführen und so das Geschehen in Gang zu bringen, das für beide die gemeinsame Erkenntnis des «Schlechten» und die je geschlechtsspezifische Daseinsminderung auslöst. Es ergibt sich daraus jedoch auch die Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit zum «Guten», die für den Mann im «Erkennen» seiner Frau, für die Frau in der glücklichen Namengebung für Kain⁴³ zum Ausdruck kommt. Vorher aber erfolgt bei beiden ein ambivalentes Erkennen ihrer Nacktheit, das einerseits Scham auslöst und insofern auf den verkehrten Zustand nach dem Genuss der verbotenen Frucht hinweist, andererseits aber mit der Gabe der Kleidung ein Verhalten ermöglicht, mit dem sich der Mensch nunmehr bewusst vom Tier unterscheidet.

Es wäre absurd, dem biblischen Erzähler vorzuwerfen, dass er mit dieser Stellung zur Nacktheit auf die eigene Kultur zentriert ist – andere, kleiderlose Kulturen sind ebensowenig in seinem Blickfeld wie Anlässe kultischer oder situationsbedingter Nacktheit. Genausowenig kann ihm aber sinnvollerweise die mit den je verschiedenen, geschlechtsspezifischen Strafworten an Mann und Frau natürlich unterstellbare Rollenfixierung der Geschlechter vorgeworfen werden. Der Versuch, heutiges Frauenleben durch eine noch dazu falsch interpretierende Berufung auf Gen 3,16 im Sinne einer Unterordnung unter den Mann zu reglementieren, wäre genauso verfehlt wie der wohl weniger wahrscheinliche Versuch, von jedem neuzeitlichen Mann zu verlangen, dass er die Scholle bearbeite und sein Brot buchstäblich im Scheweisse seines Angesichtes esse. Ein solcher utopischer Fundamentalismus wird wohl auch kaum noch offen vertreten; wohl aber liegt er auch in manchen exegetischen Ausführungen sozusagen in Spurenelementen verborgen. Die Problematik einer Rollenfixierung der Geschlechter, durch die eine Seite privilegiert wird, stellt sich erst durch tiefe gesellschaftliche Umbrüche. Sie ist «J» fremd.

Bereits die wenigen hier zusammengetragenen Beobachtungen haben Hinweise ergeben, die sich m.E. durch das weitere in Gen und Ex vorliegende Textmaterial bestätigen, dass die Texte dort, wo sie nicht erklären, sondern Selbstverständliches voraussetzen, erkennen lassen, dass «J» bzw. die Grundschicht des literarisch konzipierten Erzählzusammenhanges

- in vorexilischer Zeit in Palästina geschrieben wurde und eine agrarische, d. h. sesshafte Bauernkultur als Umfeld voraussetzt;

⁴³ Für diese ist nach wie vor die von R. Borger, Gen IV 1, VT 9 (1959) 85–86, vorgeschlagene, durch akkadische Parallelförmulierungen erhärtete Deutung sprachlich am überzeugendsten: «Ich habe mir einen Mann von JHWH erworben» (indem ich den Preis dafür im Geburtsschmerz ausgestanden habe). Das damit verbundene Entzücken dürfte weniger als Freude über die Höherwertigkeit eines männlichen Kindes gemeint sein denn als Erstaunen über das andere Geschlecht des von ihr geborenen Kindes, womit die Geschlechterkomplementarität endgültig besiegelt wird.

- dass die gesellschaftliche Situation, die ihr Menschenbild prägt, die des patriarchal strukturierten Familienverbandes ist;
- dass der Anspruch der JHWH-Allein-Bewegung für sie nicht nur berechtigt, sondern bereits unhinterfragt selbstverständlich ist;
- dass sie das vorgefundene Überlieferungsmaterial in eine Gesamtdarstellung der auf Israels (als solches nicht selbstverständliches⁴⁴) Leben im Land hin-führenden Menschheitsgeschichte in geschlossen durchkomponierter litera-rischer Einheit integriert,
- dass die sprachliche Gestalt vorgefundener Überlieferungselemente wie Stammessprüche (4,15a zu Kain), Redewendungen (die «Verwandtschafts-formel» in 2,23) und Einzelworte und deren Etymologisation als Quelle für die Geschichtskonzeption dienen und
- dass, wo das vor der historisch überblickbaren Geschichte liegende Schöp-fungsgeschehen, das als solches ebenfalls fraglos anzunehmen ist, zu schil-dern und damit auch die Rolle der Geschöpfe in der Schöpfung und ihrer geschichtlichen Entfaltung zu erschliessen ist, die Sprache den Schlüssel zur Schöpfung bildet. Menschliches Erkennen, im Bösen wie im Guten, voll-zieht sich nach J in sprachlichen Bezügen, weil Gott die menschliche Sprache als Mittel der Einordnung der Schöpfungselemente autorisiert hat.

Im priesterlichen Schöpfungsbericht, der m.E. den jahwistischen nicht nur vor-aussetzt, sondern auch gewissermassen fortschreibt und jedenfalls interpretiert, wird das Ordnungs- und Strukturelement ein anderes, die kultisch-kosmisch definierbare Zeit, sein; die Bedeutung der Sprache als Schlüssel zur Schöpfung aber wird insofern aufgenommen und theologisch reflektierend vertieft werden, als dann ausdrücklich die Schöpfung als durch das Wort des Schöpfers und durch dieses allein geschehen bezeugt wird.

Ina Willi-Plein, Hamburg

⁴⁴ Das lässt die Strukturierung des jahwistischen Gesamtwerks in Gen durch die *ʾwr*-Sprü-che über die Schlange (3,14), die Ackererde (3,17), über Kain (4,11) und Kanaan (9,26) erken-nen, die alle auf die Erklärung von Israels (vorexilischem) Leben im Land hinauslaufen: Die Störung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier, die Beschwernis des Ackerbaus im Land, die Besonderheit (und Absonderlichkeit für die Zeit des Erzählers) halbnomadischer Bevölkerungsgruppen, die ja nicht als solche «gehemmt» sind, sondern nur vom Ackerboden verbannt sind, und die untergeordnete Stellung der kanaänischen Vorbevölkerung gegenüber den Israeliten, die sich demnach immer noch als junges Volk wissen.