

## Die Schlange war an allem schuld! Zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen nach Gen 3

Erasmus Gaß

### Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Gaß, Erasmus. 2024. "Die Schlange war an allem schuld! Zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen nach Gen 3." In *Katholische Bildung aus biblischer Perspektive*, edited by Katja Hess, Lothar Wehr, and Burkard M. Zapff, 93–127. Regensburg: Pustet.

### Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

**Deutsches Urheberrecht**

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



# Die Schlange war an allem schuld!

## Zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen nach Gen 3

*Erasmus Gaß*

Gen 3 wird immer wieder als Sündenfallerzählung bezeichnet. In dieser Erzählung würde geschildert, wie der Mensch eine schwere „Uründe“ begeht, von der die gesamte Menschheit in der Folgezeit betroffen ist. Allerdings kommt im gesamten Text kein einziges Lexem aus dem Wortfeld „Sünde“ vor. Von Sünde oder Schuld ist in Gen 3 gar nicht die Rede.<sup>1</sup> Es geht in Gen 3 nicht um Strafe für sündiges Fehlverhalten, sondern um die Folgen menschlicher Unfähigkeit, ein Verbot zu respektieren. Hier zeigt sich, dass sich der Mensch nicht an Verbote halten kann. Es liegt nicht im Wesen des Menschen, Verbote zu respektieren. Eine Sache wird erst dann so richtig interessant, wenn sie verboten ist. Eine Schuldfähigkeit ist zunächst noch nicht anzunehmen, da die Frage nach der Tat „Was hast du getan?“ hier noch nicht mit einem Eingeständnis beantwortet wird, dass man schuldig geworden ist. Dies ist erst in der Erzählung von Kain und Abel der Fall, wenn Kain die Größe seines *’āwon* „Schuld“ beklagt (Gen 4,13). Im Gegensatz zu „Sünde“ geht es in Gen 3 vielmehr um ein Begehren, ausgedrückt mit den beiden Wörtern *ta’wāh* und *ḥmd* (Gen 3,6). Hinzu kommt, dass die Menschen noch nicht wissen konnten, dass

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu R. ALBERTZ, Gott, 89; I. WILLI-PLEIN, Sprache, 10; B. T. ARNOLD, Genesis, 62. Es geht hier in erster Linie um die Übertretung eines Gebots und die daraus resultierenden Folgen. Von einem „Sündenfall“ ist in Gen 3 ebenfalls nirgendwo die Rede. Gegen einen „Fall“ in eine defiziente Welt zu Recht W. BÜHRER, Anfang, 271 f., zumal der Garten Eden ebenfalls ambivalent dargestellt wird. Ein „Fall“ würde zudem voraussetzen, dass der Mensch aufgrund seines Ungehorsams von einer vollkommenen Idealwelt in eine unvollkommene Welt fiel. Allerdings wird sich zeigen, dass auch die Urwelt von Ambivalenzen geprägt war und daher nicht als idealer Urzustand gewertet werden kann. Zur Problematik der Bezeichnung Sündenfall vgl. auch C. WESTERMANN, Genesis, 37–39. I. MÜLLNER, Adam, 256 spricht in der Tradition der Aufklärung sogar von einer „Aufstiegsgeschichte“. Nach M. GERHARDS, Conditio, 265 könne mit Sündenfall die urgeschichtlich bereits angelegte „Aktualisierung der Beziehungsstörung zu Gott und den Mitmenschen“ gemeint sein.

es nicht gut ist, ein Verbot zu missachten.<sup>2</sup> Das Übertreten des göttlichen Gebots kann somit nicht als Sünde bezeichnet werden, da das Menschenpaar noch gar nicht um die beiden Handlungsalternativen Gut und Schlecht wusste.<sup>3</sup> Erst nach dem Essen der verbotenen Frucht wissen sie um Gut und Schlecht. Dementsprechend können die Menschen auch noch nicht die volle Verantwortung für ihren Ungehorsam übernehmen.<sup>4</sup>

Wenn aber die Erzählung in Gen 2–3 keine wirkliche Sündenfallerzählung ist, dann stellt sich die Frage, welches Ziel damit verfolgt wird und wie der Ungehorsam des Menschenpaares zu beurteilen ist. Zunächst sollen die schöpfungstheologischen Grundvoraussetzungen in Gen 2 herausgearbeitet werden. In einem zweiten Abschnitt werden die Modifikationen besprochen, die in Gen 3 beschrieben werden, bevor ein Fazit gezogen werden kann.

## 1. Zu den schöpfungstheologischen Grundvoraussetzungen in Gen 2

In Gen 2–3 geht es im ersten Teil um die Schöpfung des Menschen aus der *'ādāmāh* „Ackerboden“ und damit um die Herleitung des Namens *'ādām* „Mensch“ (Gen 2)<sup>5</sup> sowie im zweiten Teil um die Bestimmung des Menschen zur Ackerarbeit (Gen 3).<sup>6</sup> Beide Ziele der Erzählung werden bereits in Gen 2,5 formuliert: „*und ein Mensch (war) nicht da, um zu bearbeiten den Ackerboden*“. Vor diesem Hintergrund ist die Bearbeitung des Ackerbodens der eigentliche Grund für die Erschaffung des Menschen.<sup>7</sup> Dieses Ziel ist in Gen 3,23

<sup>2</sup> Vgl. T. KRÜGER, Sündenfall, 37.

<sup>3</sup> Vgl. auch W. BÜHRER, Anfang, 272. Nach L. RUPPERT, Genesis, 147 kannte der Mensch das Böse noch nicht und wurde erst durch die Verführung damit belastet. M. KONKEL, Eden, 264 weist darauf hin, dass die Hybris-Lektüre von Gen 3 davon ausgehen muss, dass der Mensch schon zuvor um Gut und Schlecht wissen musste, da eine bewusste Willensentscheidung für die Hybris des Menschen nötig ist.

<sup>4</sup> Nach H. SPIECKERMANN, Ambivalenzen, 57 geht es in Gen 3 um die Übernahme von Verantwortung.

<sup>5</sup> Nach I. WILLI-PLEIN, Sprache, 1 stammt der „Erdmann“ vom „Erdreich“. Zu diesem Wortspiel vgl. auch L. B. BECHTEL, Genesis, 10; A. SCHELLENBERG, Mensch, 205 f.; M. GERHARDS, Conditio, 200; I. MÜLLNER, Adam, 255 f.

<sup>6</sup> Nach H. PFEIFFER, Baum, 15 wird die Beziehung des Menschen zum Ackerboden schöpfungstheologisch insofern begründet, da *'ādām* aus *'ādāmāh* entstanden ist. B. T. ARNOLD, Genesis, 58 weist darauf hin, dass der Mensch vom Erdboden genommen ist, dass er diesen kultivieren muss und dass er dahin zurückkehren wird.

<sup>7</sup> Vgl. C. LEVIN, Paradies, 90 f. Nach M. BAUKS, Trees, 295 f. werden auch die mesopotamischen Könige als Gärtner tituliert, die sich um die Pflege der Gärten kümmern mussten, sodass in Gen 2 vielleicht königsideologische Motive verarbeitet wurden.

vollumfänglich erreicht:<sup>8</sup> „Und es schickte ihn Jahwe-Elohim aus dem Garten Eden, um zu bearbeiten den Ackerboden, von dem er genommen war.“

Die Erzählung spielt zudem nicht in einem überweltlichen Paradies.<sup>9</sup> Denn der hier beschriebene Garten gehört zur geschaffenen – wenngleich idealen – Welt, auch wenn er nur relativ ungenau *b<sup>e</sup>'edæn* „in Eden“ lokalisiert wird (Gen 2,8).<sup>10</sup> Im Verlauf der Erzählung wird der Garten selbst als *gan 'edæn* „Garten Eden“ beschrieben (Gen 2,15; 3,23.24). Hinsichtlich der etymologischen Ableitung könnte man *gan 'edæn* sachgemäß mit „Garten der Wonne“ übersetzen.<sup>11</sup>

Im „Wonnegarten“ gab es nach Gen 2,9 zwei bemerkenswerte Bäume.<sup>12</sup> Da im Garten bereits zahlreiche Bäume standen, wäre der Mensch auf die beiden besonderen Bäume an sich gar nicht angewiesen.<sup>13</sup> Denn die übrigen Fruchtbäume konnten bereits eine Versorgung des Menschen sicherstellen. In der Mitte des Gartens befand sich der *'eš haḥayyîm* „Baum des Lebens“ und der *'eš hadda 'at tōb wārā'* „Baum des Wissens um Gut und Schlecht“.<sup>14</sup> Der zweite Baum wirkt in der Erzählung auf den ersten Blick in Gen 2,9 redaktionell nachgeschoben, da dieser Baum nach der Ortsangabe *b<sup>e</sup>tōk haggān* steht. Allerdings kann diese Wortstellung nicht für literarkritische Operationen verwendet werden, da der Lokativ *b<sup>e</sup>tōk haggān* regelkonform zwischen den beiden Subjekten steht, auf die er zu beziehen ist. Das sperrende Satzglied bezieht sich somit nicht auf alle gereihten Glieder, sondern nur auf die beiden Einzel-

<sup>8</sup> Vgl. J. C. GERTZ, Adam, 223.

<sup>9</sup> Diesen Eindruck erweckt die Übersetzung der LXX, die hier παράδεισος für das Wort *gan* gewählt hat, wobei das griechische Lexem von dem awestischen Wort *pairidaēza* „Umwallung“ abzuleiten ist. Nach E. ZENGER, Erschaffung, 12 soll hingegen dem Ist-Zustand, der in Gen 3 beschrieben wird, der ideale Soll-Zustand in Gen 2 als Gegenentwurf bzw. Utopie gegenübergestellt werden.

<sup>10</sup> Vgl. H. SEEBASS, Genesis, 108. Ähnlich auch J. KRISPENZ, Bäume, 314.

<sup>11</sup> Zur etymologischen Ableitung vgl. auch M. BAUKS, Trees, 294; W. BÜHRER, Anfang, 191–196. Fraglich ist, ob es sich bei dem hier geschilderten Paradies um einen ausgegrenzten Garten handelt. Kritisch hierzu J. KRISPENZ, Bäume, 305 f.

<sup>12</sup> M. BAUKS, Erkenntnis, 23 geht hingegen nur von einem Baum aus, wobei der „Baum des Lebens“ nur der näheren Bestimmung des „Baums des Wissens“ diene. Nach W. BÜHRER, Anfang, 261–263 gehörten beide Bäume seit jeher zur Erzählung. Beide Bäume stehen für die Zweiheit von Leben und Erkenntnis und damit verbunden für Daseinsminderung und -steigerung.

<sup>13</sup> Vgl. H. SEEBASS, Genesis, 107. Das Wort *'eš* bezeichnet nach J. KRISPENZ, Bäume, 304 den einzelnen Baum und als Kollektiv den Baumbestand.

<sup>14</sup> Nach W. BÜHRER, Anfang, 262 steht der zum Essen frei gegebene „Baum des Lebens“ für das Leben und der dem Essen vorenthaltene „Baum des Wissens“ für den Tod. Anders hingegen L. B. BECHTEL, Genesis, 12, die den „Baum des Lebens“ eher negativ als „tree of immature knowledge of life“ deutet.

bäume.<sup>15</sup> Hinzu kommt, dass mit dem Ausdruck *b<sup>e</sup>tôk haggân* nicht ein einzelner geographischer Fixpunkt angegeben wird, an dem nur ein einzelner Baum stehen kann. Vielmehr könnte hier die Bedeutsamkeit der beiden Bäume unterstrichen werden, da sich beide im Zentrum des Gartens befinden.<sup>16</sup> Alles in allem kann es in der Mitte des Gartens somit durchaus zwei wichtige Bäume gegeben haben.

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als ob der zweite Baum keine Bedeutung für den Menschen haben sollte. Umso mehr verwundert es im Anschluss, dass gerade dieser an den Rand gedrängte Baum die Neugier des Menschen weckt.<sup>17</sup> Nur der zweite Baum ist zudem auch über V. 9 hinaus gut in der Erzählung verankert.<sup>18</sup> Gerade ihm gilt ein besonderes Augenmerk, da in *Gen 2,17* der Mensch nicht vom „Baum des Wissens“ essen dürfe.<sup>19</sup> In *Gen 3* wird auf diesen „Baum des Wissens“ ausweislich der Verortung in der Mitte des Gartens und der näheren Qualifizierung im unmittelbaren Kontext ebenfalls hingewiesen. Aufgrund des Kontextes wird es sich bei dem Baum in *Gen 3,3* um den „Baum des Wissens“ handeln. Offenbar gibt es in *Gen 3,3* nur den einen Baum im Garten,<sup>20</sup> worauf die deiktische Artikelsetzung hinweist. Vermutlich befand sich somit in der ursprünglichen Erzählung nur der „Baum des Wissens“, der sich von den anderen Bäumen unterscheidet. Zumindest identifiziert die Frau diesen Baum deutlich. Nach *Gen 2* gibt es zwar auf der Ebene des Endtextes zwei Bäume, *Gen 3* geht jedoch nur von einem aus, und zwar dem „Baum des Wissens“. Der „Baum des Lebens“ spielt entgegen der vermeintlichen Vermutung zunächst keine Rolle.

Nach *Gen 2,17* wird dem Menschen untersagt, die Frucht des „Baums des Wissens“ zu essen. Falls der Mensch gegen dieses Gebot verstoßen sollte, wird er sterben. Ob mit der Aussage in *Gen 2,17* eine allgemeine Sterblichkeit des Menschen angedroht wird und der Mensch zuvor unsterblich geschaffen

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser syntaktischen Konstruktion der „gespaltenen Koordination“ A. MICHEL, *Theologie*, 16–22; E. BLUM, *Gottunmittelbarkeit*, 20; P. KÜBEL, *Metamorphosen*, 87 f.; M. BAUKS, *Trees*, 268 f.; M. GERHARDS, *Conditio*, 200 Anm. 22. Nach C. LEVIN, *Paradies*, 96 werde durch die Redeweise „Baum in der Mitte des Gartens“, der die Eigenschaft des Baumes verschweigt, die Willkür Gottes ausgedrückt, mit der Gott den Menschen ärgern wolle.

<sup>16</sup> Vgl. W. BÜHRER, *Anfang*, 262. Nach J. KRISPENZ, *Bäume*, 304 beziehe sich *b<sup>e</sup>tôk* zudem nicht auf nur einen einzigen Punkt, sodass nur ein Baum möglich wäre.

<sup>17</sup> Vgl. H. SEEBASS, *Genesis*, 108. D. MICHEL, *Gott*, 105 hält den zweiten Baum für einen Nachtrag.

<sup>18</sup> *Gen 2,17; 3,3.6.11.12.17.*

<sup>19</sup> Mit dem Essen werden nach F. CRÜSEMAN, *Essen*, 86 grundlegende geistige Fähigkeiten angeeignet bzw. internalisiert. Zu ähnlichen Bibelstellen vgl. DERS., *Essen*, 89–97.

<sup>20</sup> Vgl. auch J. KRISPENZ, *Bäume*, 302 f.; J. C. GERTZ, *Genesis*, 88 f.

wurde<sup>21</sup> oder ob die Todessanktion lediglich als singuläre Strafe auf den Ungehorsam des Menschen folgt, wird hier nicht näher diskutiert. Gegen eine ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen spricht zumindest der Befund des Endtextes:<sup>22</sup>

(1) Die Todesandrohung in Gen 2,17 soll die Unbedingtheit des Verbots unterstreichen.<sup>23</sup> Diese Warnung ist nur dann für den Menschen relevant, wenn bereits zu diesem Zeitpunkt die Sterblichkeit für den Menschen ein Thema war.

(2) Außerdem ähnelt die Formulierung in Gen 2,17 dem sogenannten Todesrechtssatz, der eine aktuelle Strafe ausdrückt.<sup>24</sup> Allerdings liegt hier zumindest formal kein wirklicher Todesrechtssatz vor, da hier 2. Person und G-Stamm verwendet wird, während beim Todesrechtssatz 3. Person und H-Stamm gebräuchlich ist.<sup>25</sup> Die Androhung des Todes ist außerdem nur dann möglich, wenn der Mensch an sich sterblich gedacht wird.

(3) Mit der hier vorliegenden Formel wird darüber hinaus für den Fall der Gebotsübertretung ein Todesurteil proklamiert.<sup>26</sup> Ein solches Todesurteil über den Menschen ist aber nur dann sinnvoll, wenn der Mensch als sterbliches Wesen konzipiert war und diese Strafe auch vollzogen werden konnte.

(4) Der Mensch wird nicht nur aus der *ʿādāmāh* geschaffen, sondern aus *ʿāfār* „Staub“. Gerade die Herkunft des Menschen aus Staub (Gen 2,7; 3,19) drückt seine Sterblichkeit aus,<sup>27</sup> da der Mensch vom Staub genommen ist und zum Staub zurückkehren wird.

(5) Schließlich wird die Erwähnung der Sterblichkeit in Gen 3,19 nicht unter den Strafsätzen subsumiert.<sup>28</sup> Der Tod wird von den Strafsprüchen somit nicht als Folge des Ungehorsams gedeutet, sondern mit der physischen Beschaffenheit des Menschen begründet, der vom Ackerboden und Staub genommen wurde.<sup>29</sup> Die Sterblichkeit ist die natürliche Folge seiner Konstitution: „Denn Staub (bist) du, und zum Staub wirst du zurückkehren!“

<sup>21</sup> Vgl. hierzu E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 23, der von einem Urzustand seliger Gottesnähe in ewiger Jugend als Potentialität ausgeht. Zumindest auf Endtextebene hatte der Mensch noch Zugang zum „Baum des Lebens“, vgl. W. VOGELS, *tōb*, 152.

<sup>22</sup> Das Thema der Sterblichkeit wurde vermutlich redaktionell noch gestärkt, sodass die letzten drei Argumente zumindest nur für den Endtext gelten. Nach A. SCHELENBERG, Mensch, 217 f. war der Mensch zunächst sterblich geschaffen. Er hätte aber die Möglichkeit gehabt, vom „Baum des Lebens“ zu essen.

<sup>23</sup> Vgl. M. BAUKS, Erkenntnis, 35.

<sup>24</sup> Vgl. C. LEVIN, Paradies, 97 f.

<sup>25</sup> Vgl. E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 23.

<sup>26</sup> Vgl. J. C. GERTZ, Genesis, 120.

<sup>27</sup> Vgl. M. GERHARDS, Conditio, 208.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu auch K. SCHMID, Unteilbarkeit, 30.

<sup>29</sup> Vgl. J. C. GERTZ, Genesis, 120.

(6) Bei einer Unsterblichkeit des Menschen wäre der „Baum des Lebens“ überhaupt nicht nötig gewesen,<sup>30</sup> da der Mensch von diesem Baum keinen Mehrwert zu erwarten hat. Außerdem durfte der Mensch vom „Baum des Lebens“ nach Gen 2,17 zumindest auf der Ebene des Endtextes ohne Gefahr essen,<sup>31</sup> da der Verzehr von dessen Früchten nicht verboten wird. Der sterbliche Mensch hätte folglich den eigenen Tod verhindern können, hätte er vom „Baum des Lebens“ gegessen.

Allerdings verschafft erst das Wissen um Gut und Schlecht dem Menschen die Erkenntnis, dass es schlecht ist, irgendwann sterben zu müssen. Erst jetzt weiß er von seiner Kontingenz, Vergänglichkeit und Sterblichkeit. Zunächst war die Frage nach dem Sinn bzw. Unsinn der Sterblichkeit für den Menschen noch nicht relevant. Die ambivalente Wirklichkeitserfahrung kam somit erst durch die Gebotsübertretung in die Welt. Davor gab es nur Gutes, wie die Ausstattung des Menschen in seiner Umgebung belegt. Nun zeigt sich hingegen durch die Erfahrung von Gut und Schlecht eine Ambivalenzerfahrung, die das Leben der Menschen fortan bestimmen wird. Zunächst fehlte dem Menschen ein Bewusstsein seiner Selbst und damit verbunden auch ein Bewusstsein seiner Sterblichkeit.<sup>32</sup>

Der in der Erzählung zuerst genannte „Baum des Lebens“ taucht zudem erst am Ende der Erzählung nach der Gebotsübertretung wiederum auf. Erst nachdem der Mensch das Wissen um Gut und Schlecht erlangt hat, wird auch der „Baum des Lebens“ für den Menschen auf der Ebene des Endtextes interessant,<sup>33</sup> worauf Jahwe-Elohim<sup>34</sup> reagieren muss. Außerdem wird erst jetzt Gott als der ganz Andere erkannt,<sup>35</sup> was zur Furcht des Menschen führt. Zumindest zu diesem Zeitpunkt wird der Mensch sterblich gedacht, denn sonst bedarf es nicht des „Baums des Lebens“, der ewiges Leben verheißt. Da auf der Ebene des Endtextes der Genuss der Früchte des „Baums des Lebens“ zunächst nicht verboten wird,<sup>36</sup> hatte der Mensch davor die Möglichkeit der

<sup>30</sup> Vgl. T. KRÜGER, Sündenfall, 34.

<sup>31</sup> Vgl. W. VOGELS, *tôb*, 151.

<sup>32</sup> Vgl. M. KONKEL, Eden, 266.

<sup>33</sup> Vgl. H. SEEBASS, Genesis, 108 f.

<sup>34</sup> Der Gottesname Jahwe-Elohim ist nach M. WITTE, Urgeschichte, 57–61 eine Ap-  
positionsverbindung, die redaktionell entstanden sei, indem Elohim sekundär er-  
gänzt wurde, um eine Anbindung an den ersten Schöpfungsbericht herzustellen.  
Ähnlich auch L. RUPPERT, Genesis, 113. Zum Problem der Bezeichnung Jahwe-  
Elohim, die nur hier im Buch Genesis verwendet wird, vgl. auch M. ARNETH, Fall,  
146.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu B. SCHMITZ, Gott, 25.

<sup>36</sup> Denn das göttliche Verbot in Gen 2,17 bezieht sich nur auf den „Baum des Wis-  
sens“. Ähnlich auch K. SCHMID, Unteilbarkeit, 32; M. GERHARDS, *Conditio*, 208;  
J. C. GERTZ, Genesis, 149.

Unsterblichkeit, die er allerdings nicht genutzt hat.<sup>37</sup> Der Genuss der Früchte des „Baums des Lebens“ wäre durchaus möglich gewesen, wobei der Mensch aber zu naiv dafür gewesen ist.

Die spannungsreiche Doppelung der beiden Bäume geht vermutlich auf redaktionelle Arbeit zurück.<sup>38</sup> Da nur der „Baum des Wissens“ zur ursprünglichen Erzählung gehören kann, wird der „Baum des Lebens“ vermutlich auf eine redaktionelle Hand zurückgehen, die die Sterblichkeit des Menschen mit dem Ungehorsam verband. Aus der ursprünglichen Todesdrohung bei Nichteinhaltung des göttlichen Gebots wurde folglich eine Wesensbestimmung des Menschen, der den Zugang zur Unsterblichkeit verloren hat. Abgesehen von den Zusätzen, die durch die Doppelung der Bäume und das Thema der Unsterblichkeit erzeugt wurden,<sup>39</sup> wurde vermutlich nur noch die Paradiesgeographie in Gen 2,10–15 redaktionell eingetragen.<sup>40</sup>

Der Baum in der Mitte des Gartens nimmt traditionsgeschichtlich das altorientalische Motiv des Weltenbaums auf.<sup>41</sup> Wer zudem den Weltenbaum berührt, kann Herrschaft erlangen oder auch wieder verlieren.<sup>42</sup> Zum Weltenbaum passt auch das Motiv der Schlange, die nach dem Gilgamesch-Epos in den Wurzeln des Weltenbaums wohnt.<sup>43</sup> In den altorientalischen Texten dient die Schlange zum Schutz des Lebensbaums, damit niemand von dessen Frucht

<sup>37</sup> Vermutlich hätte sogar schon der einmalige Genuss vom „Baum des Lebens“ genügt, um Unsterblichkeit zu gewinnen, vgl. J. C. GERTZ, Genesis, 149, der auf Gen 3,22 und die Traditionsgeschichte verweist.

<sup>38</sup> Zu verschiedenen redaktionellen Modellen vgl. die Übersicht bei E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 27. Zu Spannungen innerhalb von Gen 2–3 vgl. A. SCHELLENBERG, Mensch, 186 f., die die beobachteten Spannungen aber nicht literarkritisch, sondern traditionsgeschichtlich durch Verwendung von verschiedenen Stoffen erklärt.

<sup>39</sup> Es handelt sich um folgende Zusätze: „aus Staub“ (Gen 2,7), „und den Baum des Lebens inmitten des Gartens“ (Gen 2,9), „denn Staub (bist) du und zum Staub wirst du zurückkehren“ (Gen 3,19), „aus dem Garten Eden“ (Gen 3,23) sowie Gen 3,22. 24. Ähnlich J. C. GERTZ, Genesis, 83. Zu dieser Literarkritik passt auch der Umstand, dass erst in der redaktionellen Überarbeitung der Garten nicht mehr in Eden liegt, sondern selbst als *gan 'eden* „Garten Eden“ bezeichnet wird (Gen 2,15; 3,23.24). C. UEHLINGER, Weltreich, 324 f. vermutet zudem, dass Gen 3,22.24 von Gen 11 kontaminiert seien. Nach H. PFEIFFER, Baum, 14 könnten einige redaktionelle Zusätze auf die Jerusalemer Kultradtition zurückgehen.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu H. SEEBASS, Genesis, 133 f.; H. SPIECKERMANN, Ambivalenzen, 51; J. C. GERTZ, Adam, 225; M. ARNETH, Fall, 136 f.; W. BÜHRER, Anfang, 214–218. Ähnlich auch D. CARR, Politics, 577–579, der allerdings V.9–15\* als redaktionell bewertet. Kritisch zu literarkritischen Modellen E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 18; M. GERHARDS, Conditio, 200 f.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu H. PFEIFFER, Baum, 4–7.

<sup>42</sup> Vgl. H. PFEIFFER, Baum, 9.

<sup>43</sup> Die Vorstellung vom Garten als Lebensraum findet sich in der altorientalischen Tradition, vgl. J. C. GERTZ, Genesis, 118.

isst.<sup>44</sup> Schon vor diesem Hintergrund ist das Auftreten des *nāhās* „Schlang“<sup>45</sup> traditionsgeschichtlich gut gewählt. Ikonographisch ist zudem der Heilige Baum immer wieder mit einer Schlange verbunden, wobei die Schlange eine Wächterfunktion ausübt.<sup>46</sup> Die Schlange gilt zudem im Alten Orient aufgrund ihrer Fähigkeit, sich zu häuten, als Symbol für Fruchtbarkeit, Jugend und Unsterblichkeit.<sup>47</sup> Darüber hinaus war die Schlange Sinnbild der Chaosmächte<sup>48</sup> und Symbol für Weisheit und Einsicht.<sup>49</sup> Die Schlange hat somit im Alten Orient viele unterschiedliche Facetten ausgeprägt, sodass man vorsichtig sein muss, Interpretationen in die Paradieserzählung einzutragen, die dort nicht explizit stehen.<sup>50</sup>

Als neues Element kommt in Gen 3 das Motiv des Wissens um Gut und Schlecht hinzu, das in der altorientalischen Tradition nicht mit dem Weltenbaum verbunden ist. Wissen ist zuallererst ein Privileg der Könige. Bisweilen wird vermutet, dass die königliche Ausstattung mit dem besonderen Wissen in Gen 3 auf alle Menschen demokratisiert werde. Allerdings ist dieser Schluss nicht über jeden Zweifel erhaben. Denn die Königsthematik ist in Gen 3 kein zentrales Thema, das konsistent eingesetzt wird. Zwar wirkt der prälapsarische Mensch bereits als königlicher Gärtner. Aber er verliert durch seinen Ungehorsam diese Stellung, während er durch die Gebotsübertretung erst die königliche Weisheit erhält.<sup>51</sup>

Die Näherbezeichnung *hadda 'at tōb wārā'* ist darüber hinaus schwierig zu deuten, zumal der Kontext der biblischen Erzählung unterschiedliche Deutungen ermöglicht:<sup>52</sup>

(1) Sexuelle Deutung:<sup>53</sup> Das Verb *YD'* „erkennen“ kann in der Tat an einigen Stellen im sexuellen Sinn für den Geschlechtsverkehr verwendet werden,

<sup>44</sup> Vgl. A. SCHÜLE, Urgeschichte, 74.

<sup>45</sup> Das Wort *nāhās* ist männlich, weshalb im Kontext von Gen 3 die Übersetzung „der Schlang“ gewählt wurde, vgl. H. SEEBASS, Genesis, 100. Auf diese Weise wird der traditionellen Auffassung entgegengewirkt, dass eine weibliche Schlange als Verföhrerin auftritt. D. MICHEL, Gott, 107; D. U. ROTTZOLL, Fallerzählung, 497 übertragen dieses Wort mit „der Schlangerich“. B. SCHMITZ, Gott, 21 denkt an „Schlängerich“. Nach M. GERHARDS, Conditio, 219; W. BÜHRER, Anfang, 233 Anm. 302 spielt jedoch das grammatische Geschlecht keine Rolle für die Erzählung. Dies ist aber der Fall bei misogynen Auslegern.

<sup>46</sup> Vgl. F. HARTENSTEIN, Beobachtungen, 284.

<sup>47</sup> Vgl. auch J. A. SOGGIN, Genesis, 80 f.; B. T. ARNOLD, Genesis, 62 f.

<sup>48</sup> Vgl. G. RAVASI, Baum, 299 f.

<sup>49</sup> Vgl. D. CARR, Politics, 589; L. B. BECHTEL, Genesis, 18.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu J. C. GERTZ, Genesis, 130.

<sup>51</sup> Vgl. auch A. SCHELLENBERG, Mensch, 225–229.

<sup>52</sup> Zu einem Forschungsüberblick vgl. C. WESTERMANN, Genesis, 32–36.

<sup>53</sup> Vgl. D. MICHEL, Gott, 100–108; D. U. ROTTZOLL, Fallerzählung, 485–490; M. GERHARDS, Conditio, 228–232. Dagegen aber zu Recht K. SCHMID, Unteilbarkeit, 27 f.;

wie schon Gen 4,1 belegt, wenn Adam seine Frau „erkennt“<sup>54</sup> und Eva schließlich die beiden Brüder Kain und Abel gebiert. Der Ausdruck „Gut und Schlecht erkennen“ wird in 2 Sam 19,35–36 möglicherweise ebenfalls in sexuellem Sinn gebraucht, zumal der greise Barsillai sicherlich nicht seine Klugheit verloren hat, aber vielleicht sein sexuelles Vermögen.<sup>55</sup> Allerdings ist bei dieser spezifischen Bedeutung von *YD* ' das Objekt des sexuellen Beischlafs in der Regel genannt.<sup>56</sup> Eine sexuelle Deutung des Wortes *da* 'at ist somit nicht explizit angezeigt.

Außerdem wird semantisch „Gut und Schlecht“ mit „Nacktheit“ verbunden, da der Mensch in Gen 3,7 durch seinen Ungehorsam nun „weiß“ (*YD* ), dass er „nackt“ ist. Somit weiß das Menschenpaar erst nach dem Genuss von der verbotenen Frucht, dass das Nacktsein ein Problem ist und ergreift Gegenmaßnahmen. Dementsprechend wird bisweilen vermutet, dass mit dem „Wissen um Gut und Schlecht“ die Befähigung zur Geschlechtlichkeit gemeint sei.<sup>57</sup> Mit dem Erlangen der Sexualität sei zudem ein „Sein wie Gott“ verbunden. Allerdings wird erst später in Gen 4,1 der erste Sexualakt vollzogen, so dass eine sexuelle Einschränkung des Begriffs wenig wahrscheinlich ist.<sup>58</sup>

Darüber hinaus entdeckt der Mensch nach dem Essen der Frucht in Gen 3,7, dass er nackt ist, was nach Gen 3,10 bei ihm eine Furcht auslöst. Auch

---

M. ARNETH, Fall, 126 f.; M. BAUKS, Reflections, 149 f. Die Wortwahl deute nach J. C. GERTZ, Genesis, 127 zumindest eine sexuelle Konnotation an, auch wenn andere Deutungen ebenfalls möglich sind.

<sup>54</sup> Nach I. WILLI-PLEIN, Sprache, 14 setzt dieses zweite Erkennen des Menschen die folgende Menschheitsgeschichte erst in Gang. Das „Erkennen“ habe somit negative wie positive Aspekte.

<sup>55</sup> Vgl. D. MICHEL, Gott, 101–107, dem zufolge überlieferungsgeschichtlich eine alte polytheistische kanaänische Erzählung im Hintergrund von Gen 3 steht. Allerdings ist für die nordwestsemitische Epigraphik bislang eine sexuelle Bedeutung von *YD* ' nicht nachzuweisen.

<sup>56</sup> Vgl. A. GRUND, Anthropologie, 119 Anm. 35. Gegen eine sexuelle Konnotation auch W. VOGELS, *Job*, 148.

<sup>57</sup> Vgl. D. U. ROTTZOLL, Fallerzählung, 486 f. Ähnlich D. MICHEL, Gott, 103 f., dem zufolge die Entstehung der sinnlichen Liebe gemäß dem ursprünglichen Text eine Vergöttlichung des Menschen herbeigeführt habe. Dies gilt freilich nur bei einem polytheistischen Pantheon, das männliche und weibliche Gottheiten kennt. In der israelitischen Überarbeitung wird hingegen die Geschlechtlichkeit dem Menschenpaar schon in Gen 2,24 von Gott geschenkt, vgl. D. MICHEL, Gott, 108 f. Nach A. GRUND, Anthropologie, 120 ist zudem schon in Gen 2,23 geschlechtliche Orientierung und Zusammengehörigkeit zwischen Mann und Frau grundgelegt. Anders hingegen M. GERHARDS, Conditio, 214, dem zufolge dem Menschen die eigene Sexualität noch nicht bewusst war, da er in 23b–24 unpersönlich von sich spricht und auch noch kein Bewusstsein von Kindern hat.

<sup>58</sup> E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 24 weist darauf hin, dass Fortpflanzung nur unter der Bedingung der Begrenzung des Lebens sinnvoll ist.

hier wird oft eine sexuelle Konnotation eingetragen. Vielleicht soll hier ausgedrückt werden, dass die Scham voreinander entdeckt wird und die Geschlechterdifferenz grundgelegt wird.<sup>59</sup> Allerdings wird nicht hier nicht gesagt, dass der Mensch sich vor Gott aus Scham fürchtet. Vielmehr löst lediglich sein Nacktsein eine gewisse Furcht aus.<sup>60</sup>

Im Gegensatz dazu wird in Gen 2,25 darauf hingewiesen, dass sich das Menschenpaar zunächst nicht für ihre Nacktheit geschämt hat (*Bōš-tD*). Immer wieder wird bei *Bōš-tD* eine Reziprozität eingetragen. Die beiden Menschen sehen sich gegenseitig und schämen sich für ihre Nacktheit.<sup>61</sup> Die Gegenseitigkeit des Sehens könnte die Scham ausgelöst haben. Diese Reziprozität werde durch die Constructusverbindung *ʿenê šenêhæm* „die Augen von beiden“ ausgedrückt.<sup>62</sup> Allerdings betont *šenêhæm* vor allem die Einheit von Mann und Frau, nicht ihre Gegenseitigkeit.<sup>63</sup> Hinzu kommt, dass die Nacktheit vermutlich bereits in Gen 2,25 negativ konnotiert ist, was durch den Hinweis verdeutlicht wird, dass sich das Menschenpaar dessen noch nicht bewusst war und sich dafür nicht schämte.<sup>64</sup> Außerdem kann das Lexem *Bōš* nicht mit sexueller Scham verbunden werden.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Vgl. M. ARNETH, Erkenntnis, 316. J. C. GERTZ, Adam, 229 spricht von „Bewußtwerdung sexueller Differenz zwischen Mann und Frau“. Nach M. BAUKS, Ehre, 62 werde hier „Nacktheit als ambivalente Differenz und Niedrigkeitserfahrung“ entdeckt.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu M. S. SMITH, Sin, 224 f. Schon M. GÖRG, Geschichte, 320 bezweifelt, ob in Gen 3 überhaupt ein Schamgefühl ausgedrückt werden soll. Nach M. KONKEL, Eden, 272 geht es hier zudem um Gottesfurcht als die adäquate Haltung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer, da er um seine Niedrigkeit und Bedürftigkeit weiß. Nach D. MICHEL, Gott, 97 seien die Menschen schon aufgrund der Furcht nicht wie Gott geworden. Anders hingegen G. FISCHER, Genesis, 244, dem zufolge der Mensch mit der vorgeschobenen Furcht eine unzutreffende Begründung gebe.

<sup>61</sup> Vgl. F. CRÜSEMANN, Frage, 73. Ähnlich F. HARTENSTEIN, Beobachtungen, 286 f., dem zufolge es um einen reziproken und faktitiven Sachverhalt geht. Die Menschen schämten sich zuvor nicht voreinander, lebten also in ungestörter Gemeinschaft. Auch nach M. BAUKS, Ehre, 62 benötigt Scham ein Gegenüber, was durch die grammatische Form bewirkt werde. Kritisch hierzu aber A. GRUND, Anthropologie, 118. Hinzu kommt, dass Reziprozität beim *tD*-Stamm nur bei *R' Y* sicher zu belegen ist, vgl. M. BAUKS, Reflections, 149 Anm. 51.

<sup>62</sup> Vgl. F. CRÜSEMANN, Essen, 99.

<sup>63</sup> Vgl. M. BAUKS, Reflections, 149 Anm. 51.

<sup>64</sup> Vgl. M. ARNETH, Fall, 127 Anm. 76. Ob das Menschenpaar aber auch nicht darum wusste, dass es nackt ist, so B. SCHMITZ, Gott, 21, ist fraglich, da man sich nicht für diesen Zustand schämte. Die fehlende Scham setzt vermutlich auch ein Wissen um die eigene Nacktheit voraus. Nach M. GERHARDS, *Conditio*, 215–217 kann Nacktheit sowohl sexuell wie sozial gedeutet werden.

<sup>65</sup> Vgl. A. GRUND, Anthropologie, 119. Auch L. RUPPERT, Genesis, 144 geht hier nicht von „geschlechtlicher Unschuld“, sondern von „heiliger Gemeinschaft“ aus.

In Gen 2,24 ist zwar sexuell konnotierte Lexematik vorherrschend, was man dann mitunter auch für die Deutung des „Baums des Wissens“ eintragen könnte. Aber die Wortwahl ist nicht allein auf diese Ebene zu begrenzen. Vielmehr ist hier in erster Linie die Einheit und persönliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau im Blick und damit auch das Ende des Alleinseins des Mannes ohne ebenbürtiges Gegenüber.<sup>66</sup>

Alles in allem ist die sexuelle Deutung zwar nicht gänzlich auszuschließen, aber zwingend ist diese nicht, da die verwendete Idiomatik in erster Linie die Einheit von Mann und Frau betont, ohne dass die Geschlechtlichkeit des ersten Menschenpaares im Vordergrund steht. Von einer Entdeckung der eigenen Sexualität, die mitunter als schlecht klassifiziert werden könnte, ist hier jedenfalls nicht die Rede.

(2) Moralische Deutung:<sup>67</sup> Die Gebotsübertretung könnte zudem bei Adam und Eva mit einem schlechten Gewissen verbunden sein.<sup>68</sup> Denn nach Gen 3,7 legen sie sich sofort Schurze an und versuchen in der Diskussion mit Jahwe-Elohim jegliche Verantwortung für ihren Fehltritt von sich zu weisen. Dementsprechend könnte hier angedeutet sein, dass der Mensch ein sittliches Bewusstsein entwickelt hat. Eine moralische Deutung des Wortes *da'at* ist schon vor dem Hintergrund nicht auszuschließen, dass der Mensch nun die beiden Optionen Gut und Schlecht kennt und in seiner Freiheit die richtige Entscheidung treffen muss.

Allerdings könnte bei der moralischen Deutung mit dem Begriff *da'at* auch das Vermögen gemeint sein, dass der Mensch jenseits von festgelegten ethischen Wertvorstellungen in Gut und Schlecht einteilen kann. Fraglich ist somit, ob der Mensch durch die Gebotsübertretung selber darüber entscheiden möchte, was gut und was schlecht ist. In diesem Fall würde er sich sogar maßgeblich von Gott absetzen.<sup>69</sup> Durch die Gebotsübertretung könnte der Mensch in hybrider Selbstüberschätzung unabhängig von Gott eigenständige moralische Urteile treffen.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. J. C. GERTZ, Genesis, 127.

<sup>67</sup> Vgl. G. FISCHER, Genesis, 192 f.

<sup>68</sup> Vgl. auch M. WITTE, Urgeschichte, 162. Nach M. KONKEL, Eden, 272 würde ein Mensch mit einem schlechten Gewissen so tun, als wäre nichts geschehen. Das ist hier jedoch nicht der Fall.

<sup>69</sup> So G. RAVASI, Baum, 298.

<sup>70</sup> Zuvor besaß der Mensch lediglich die Fähigkeit des Verstandes, seine Umwelt pragmatisch zu ordnen, vgl. E. OTTO, Urmenschen, 131. Außerdem hat der Mensch nun die Freiheit, das von Gott gegebene Gebot entweder zu halten oder auch zu übertreten. Der Mensch kann folglich auch an seiner Freiheit scheitern und damit gute Lebensperspektiven verlieren.

(3) Weisheitliche Deutung:<sup>71</sup> Mit dem Ausdruck *hadda 'at tōb wārā* könnte das intellektuelle Zu-Bewusstsein-Kommen des Menschen gemeint sein. Der Mensch weiß nun um das für das Leben Förderliche und Abträgliche. Vielleicht darf man Gen 3 unter dem Blickwinkel deuten, dass der Mensch zu einem Wesen wird, das nach Erkenntnis strebt.<sup>72</sup> Dementsprechend könnte hier ein funktionales Erkennen im Blick sein. Mit der gewonnenen Fähigkeit muss der Mensch nun autonom über seinen weiteren Lebensweg entscheiden.<sup>73</sup> Der Mensch wird zudem nach Gen 3,24 aus dem Garten vertrieben und muss fortan sein Leben selbstständig gestalten.<sup>74</sup> Durch das Essen der verbotenen Frucht wird die Fähigkeit des Erkennens internalisiert, mit der der Mensch sich grundlegend, autonom und selbstverantwortlich in der Welt orientieren kann.<sup>75</sup> Vor diesem Hintergrund bezeichnet der Ausdruck *hadda 'at tōb wārā* die zweckrationale Unterscheidungskraft zwischen Lebensförderlichem und Lebensschädlichem.<sup>76</sup> Da der Mensch nach Gen 3,6 aber bereits eine Sache als gut qualifizieren konnte, scheint eine derartige Bedeutung von *hadda 'at tōb wārā* nicht vorzuliegen, dass der Mensch nun ein besonderes intellektuelles Vermögen erhielt.<sup>77</sup>

(4) Kreationische Deutung:<sup>78</sup> Vielleicht ist der Ausdruck als Begabung zu eigenständiger Kreativität zu deuten, zumal das Menschenpaar nach der Gebotsübertretung die erkannte Nacktheit mit schleunigst angefertigten Schurzen überdeckt und der Mensch sich erst im Anschluss fortpflanzt.<sup>79</sup> Allerdings ist fraglich, ob man die mit dem Ungehorsam verbundenen späteren Folgen in die Deutung von *hadda 'at tōb wārā* eintragen darf. Darüber hinaus ist nicht ersichtlich, weshalb erst das Wissen von Gut und Schlecht zur Kreativität anregen soll.

<sup>71</sup> Vgl. K. SCHMID, *Unteilbarkeit*, 27 f.

<sup>72</sup> Vgl. A. SCHÜLE, *Urgeschichte*, 76.

<sup>73</sup> Vgl. auch L. RUPPERT, *Genesis*, 148 f., der damit ein Emanzipationsbestreben gegenüber seinem Schöpfer verbindet.

<sup>74</sup> Nach M. KONKEL, *Eden*, 264 setzt die Autonomie-Lektüre voraus, dass der Mensch zuvor noch nicht zwischen Gut und Schlecht unterscheiden konnte. Weshalb der Mensch aber dann für sein Tun von Gott verantwortlich gemacht wird, ist fraglich.

<sup>75</sup> Vgl. F. CRÜSEMAN, *Essen*, 97.

<sup>76</sup> Nach W. BÜHRER, *Anfang*, 238 ist hier von einer Unterscheidungskompetenz von dem für den Menschen Förderlichen und Abträglichen auszugehen.

<sup>77</sup> Vgl. M. ARNETH, *Erkenntnis*, 315. Nach D. CARR, *Politics*, 589 f. liegt sogar eine anti-weisheitliche Erzählung vor.

<sup>78</sup> Vgl. M. GERHARDS, *Conditio*, 246–259.

<sup>79</sup> F. CRÜSEMAN, *Eva*, 8 f. stellt noch eine Verbindung zu Gen 2,18 her, wo Gott erkennt, dass das Alleinsein des Menschen nicht gut sei. Dementsprechend untersagt das göttliche Verbot, „die schöpferische Fürsorge Gottes in die eigene Hand zu nehmen.“

(5) Pädagogische Deutung:<sup>80</sup> Möglicherweise steht im Hintergrund dieser Erzählung das Erwachsenwerden des Menschen, zumal man erst im Erwachsenenalter um Gut und Schlecht weiß.<sup>81</sup> Dementsprechend wird der Gebotsübertritt als „Jugendsünde“ bewertet, die nicht zur Todesstrafe führt.<sup>82</sup> Außerdem bekommt der Mensch „Kleider aus Fell“.<sup>83</sup> Die Ablösung der Menschen von ihrem Schöpfer wird wie beim Erwachsenwerden als schmerzvoller, aber wichtiger Prozess gesehen. Allerdings gehört zum Erwachsensein auch eine gewisse menschliche Reife, die aber bei dem Menschenpaar nach der Gebotsübertretung fehlt, da sie die Verantwortung für ihr Tun nicht übernehmen wollen.<sup>84</sup>

(6) Divinatorische Deutung:<sup>85</sup> Bisweilen wird auf den Wortanklang zwischen *nāḥāš* „Schlang“ und *naḥaš* „Divination“ hingewiesen und ein Bezug zur mesopotamischen divinatorischen Technik der Ophiomantik, der Wahrsagerei mittels Beobachtung von Schlangen, hergestellt. In diesem Kontext wäre dann *tôb wārā* mit „Glück und Unglück“ wiederzugeben. Diese Bedeutung könnte auch in weisheitlichen Texten wie Spr 13,21 und Ij 30,26 angedeutet sein. Allerdings ist fraglich, ob man den Ausdruck *tôb wārā* derart verengt wiedergeben darf. Hinzu kommt, dass es für den Auftritt des Schlangs viele Gründe geben kann, sodass der Rückgriff auf Divination nicht notwendig erscheint.

Das Lexem *da‘at* leitet sich von einer Wurzel *YD* ab, die man mit „wissen, kennen, erkennen“ wiedergeben kann.<sup>86</sup> Die hebräische Sprache differenziert somit nicht lexematisch zwischen beiden Aspekten „wissen“ und „erkennen“. Im ersten Fall geht es lediglich um ein Wissen von Gut und Schlecht. Man

<sup>80</sup> Vgl. L. B. BECHTEL, Genesis, 8–26; T. KRÜGER, Sündenfall, 41–43. Auch A. SCHÜLE, Urgeschichte, 77 deutet Gen 3 mit der Perspektive des Erwachsenwerdens.

<sup>81</sup> Vgl. F. CRÜSEMANN, Eva, 9.

<sup>82</sup> L. B. BECHTEL, Genesis, 19 f. deutet die Todesdrohung symbolisch als Übergang in eine neue Lebensphase.

<sup>83</sup> Nach T. KRÜGER, Sündenfall, 42 könnte damit die Schambehaarung gemeint sein. Nach F. CRÜSEMANN, Frage, 67 f. tötet Gott zudem Tiere nicht, um mit deren Fell Kleider für den Menschen zu machen. Vielmehr „macht“ er diese Kleider (‘*šy*), wobei es sich hierbei um echte Schöpfung handelt. Der Schöpfungsterminus ‘*šy* wird zudem auch in Gen 2,4,18; 3,1 verwendet. Anders hingegen G. FISCHER, Genesis, 259, dem zufolge es hier nur um handwerkliches Tun geht. Auch E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 24 vermutet hier das Töten von Tieren. Nach G. RAVASI, Baum, 301 handelt es sich um eine liebevolle väterliche Geste, da das Familienoberhaupt in der Regel für die Einkleidung des Clans verantwortlich sei.

<sup>84</sup> Vgl. hierzu A. SCHÜLE, Urgeschichte, 77; M. KONKEL, Eden, 272 f. Nach L. B. BECHTEL, Genesis, 21 ist aber der Reifungsprozess langwierig, was sich hier insofern zeigt, als das Menschenpaar noch nicht die volle Verantwortung übernehmen will.

<sup>85</sup> Vgl. D. E. SMITH, Snake, 41–46.

<sup>86</sup> Der biblische Begriff *da‘at* hat darüber hinaus nicht nur intellektuelle, sondern auch voluntative und affektive Konnotationen, vgl. hierzu auch G. RAVASI, Baum, 298.

kennt folglich den Unterschied zwischen zwei Alternativen. Im zweiten Fall erhält man erst durch das Essen der Frucht von diesem Baum die Erkenntnisfähigkeit von Gutem und Schlechtem. Hier liegt dann ein kognitives Mehr vor. Der Mensch wird in die Lage versetzt, zwischen den beiden Optionen zu unterscheiden und zu wählen. Es stellt sich aber zu Recht die Frage, ob es in Gen 3 bei dem Gebotsübertritt des Menschen tatsächlich um den Gewinn der Erkenntnisfähigkeit geht. Folgende Beobachtungen sprechen eher dafür, dass der Mensch schon zuvor eine gewisse Erkenntnisfähigkeit besaß:

(1) Schon vor der Gebotsübertretung konnte der Mensch die Tiere benennen. Er konnte die Tierwelt somit einordnen und mit Namen klassifizieren (Gen 2,20). Dies setzt ein gewisses kognitives Vermögen voraus. Schon in Gen 2 hatte der Mensch offenbar die kognitive Fähigkeit zu einer Entscheidung.<sup>87</sup>

(2) Außerdem konnte der Mensch feststellen, dass die Frau ein ihm entsprechendes Gegenüber ist (Gen 2,23), was mit der Verwandtschaftsformel bestätigt wird. Erst durch die Zustimmung des Menschen kommt die Schöpfung zu ihrem Ziel. Der Mensch konnte sich somit als Mann und Frau differenzieren. Auch diese Beobachtung spricht dafür, dass der Mensch eine gewisse Erkenntnisfähigkeit hatte.

(3) Das Menschenpaar wusste offenbar, dass man nackt war (Gen 2,25), auch wenn dies zu diesem Zeitpunkt noch kein Problem war. Denn wenn sich beide nicht voreinander schämen, müssen sie um ihr Nacktsein wissen. Das Nacktsein konnte jedoch noch nicht mit der Deutekategorie „schlecht“ klassifiziert werden.

(4) Darüber hinaus bemerkte und korrigierte die Frau die falsche Darstellung des göttlichen Verbots durch den Schlang (Gen 3,2–3), was ebenfalls ein gewisses Maß an Erkenntnisfähigkeit voraussetzt.

(5) Schließlich kannte die Frau zumindest das Attribut *ṭōb* „gut“ (Gen 3,6), da sie den Baum des Wissens als *ṭōb lʾmaʾkāl* „gut zum Essen“ einschätzt. Vor diesem Hintergrund scheint das Menschenpaar zumindest schon vor der Gebotsübertretung eine gewisse Erkenntnisfähigkeit gekannt zu haben.

(6) Nur die Kategorie *raʿ* „schlecht“ war den Menschen offenbar noch nicht bekannt. Selbst die Gebotsübertretung kann noch nicht als etwas „Schlechtes“ beurteilt werden. Auch der Umstand, dass der Mensch allein ist (Gen 2,18), wird von Jahwe-Elohim nicht als „schlecht“, sondern lediglich als „nicht gut“ bestimmt.

(7) An anderen Stellen, bei denen die beiden Worte *ṭōb wārāʿ* vorkommen und im Sinne einer Erkenntnisfähigkeit gedeutet werden, wird zusätzlich auf

<sup>87</sup> Vgl. auch W. VOGELS, *ṭōb*, 147.

eine Unterscheidung „zwischen“ gut und schlecht hingewiesen.<sup>88</sup> In Dtn 1,39 wird mit *YD 'tôb wārā'* ein prinzipielles Wissen um Gut und Schlecht ausgedrückt. Ob somit mit *YD 'tôb wārā'* tatsächlich ein Unterscheiden von Gut und Schlecht im Blick ist,<sup>89</sup> ist angesichts der Beleglage fraglich.

(8) Außerdem wurde der Mensch mit der Fähigkeit des Begehrens geschaffen (*HMD-N*), ohne dass er um die negativen Folgen seines Tuns wusste. Hinzu kommt, dass die Bäume ebenfalls als *nəḥmād l'mar'əh* „begehrntwert anzusehen“ geschaffen wurden, sodass von ihnen ebenfalls eine gewisse Attraktivität ausging.<sup>90</sup> Es stellt sich somit für den Menschen das Problem, diesem Begehren standzuhalten. Offenbar konnte er sich diesen Begehrlichkeiten zunächst kognitiv entgegensetzen.

Bei *da 'at* geht es somit vermutlich nicht um die Erkenntnisfähigkeit, sondern um das Wissen, was gut und was schlecht ist.<sup>91</sup> Dieses Wissen ist schließlich die Grundlage für jede folgende Entscheidung des Menschen. Durch sein Wissen um Gut und Schlecht wird der Mensch in verschiedenen Bibelstellen mit dem göttlichen Bereich verglichen,<sup>92</sup> sodass der Mensch tatsächlich wie Elohim geworden ist. Alles in allem geht es in Gen 2–3 nicht um das Erkennen und Unterscheiden von Gut und Schlecht,<sup>93</sup> sondern um das prinzipielle Wissen, was gut und schlecht ist.<sup>94</sup> Das Wissen um Gut und Schlecht ist zudem nichts Negatives. Lediglich aufgrund der Entscheidungsfreiheit und des Ungehorsams des Menschen werden negative Folgen erzeugt, wenn man sich für das Schlechte entscheidet. Erst durch die Übertretung des göttlichen Verbots vollzieht der Mensch unbewusst das Schlechte und erkennt im Nachhinein den Fehler seines Tuns, da er nun die entsprechende Deutekategorie für sein fehlerhaftes Tun zur Verfügung hat.

Alles in allem ist *da 'at tôb wārā'* somit nicht eine bestimmte Erkenntnisfähigkeit, sondern ein Wissen um *tôb wārā'*. Dieses Begriffspaar soll im Folgenden noch näher profiliert werden. Gelegentlich wird *tôb wārā'* als Meris-

<sup>88</sup> Vgl. 1 Kön 3,9, ausgedrückt mit *BīN bēn*; 2 Sam 19,36, ausgedrückt mit *YD 'bēn*. Vgl. hierzu auch R. ALBERTZ, Gott, 92, der aber diese Stellen trotz abweichender Semantik nicht von Gen 2–3 unterscheidet.

<sup>89</sup> So aber B. SCHMITZ, Gott, 20 Anm. 13.

<sup>90</sup> Nach M. S. SMITH, Sin, 222 wird die Erzählung in Gen 2–3 vom Begehren geprägt.

<sup>91</sup> D. U. ROTTZOLL, Fallerzählung, 485 weist zudem noch auf andere Interpretationsmöglichkeiten hin.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu auch M. KONKEL, Eden, 268 f.

<sup>93</sup> Anders J. C. GERTZ, Genesis, 119, der hier von der Fähigkeit ausgeht, „eigenverantwortlich zwischen dem Lebensförderlichen und dem Lebensabträglichen zu unterscheiden und entsprechend zu handeln“. Ähnlich K. SCHMID, Unteilbarkeit, 28.

<sup>94</sup> Somit geht es nicht um die Urteilsfähigkeit des mündigen Menschen, die bei Kindern noch nicht vorhanden ist und bei Senioren bisweilen schwindet, vgl. J. C. GERTZ, Genesis, 119.

mus eingeordnet.<sup>95</sup> Dementsprechend wird der Ausdruck *tôb wārā* ' immer wieder als „Allwissenheit“ gedeutet, da angeblich nicht nur die Extrempunkte, sondern alles dazwischen in den Blick genommen werden könnte. Diese „Allwissenheit“ könnte auch noch damit begründet werden, dass der Mensch nach dem Genuss der verbotenen Frucht wie Gott geworden ist, worauf Gen 3,22 explizit hinweist.<sup>96</sup> Allerdings ist „Allwissenheit“ bekanntlich keine allgemeine Ausstattung, die für den Menschen insgesamt kennzeichnend ist. Dem Menschen wird zudem nirgendwo sonst „Allwissenheit“ zugesprochen.<sup>97</sup> Eine Deutung als Merismus ist somit auszuschließen.

Bei *tôb wārā* ' handelt es sich demgegenüber um ein Gegensatzpaar. Dementsprechend ist *ra* ' wohl das Gegenteil von *tôb*. Das Lexem *tôb* lässt sich in Gen 2–3 zumindest nicht auf den moralischen Bereich verengen. Denn mit diesem Wort wird Köstlichkeit (Gen 2,9; 3,6), Überfluss (Gen 2,12) und implizit die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau (Gen 2,18) verbunden.<sup>98</sup> Vor diesem Hintergrund wird auch das Antonym *ra* ' nicht ein moralischer Ausdruck sein. Dementsprechend ist *ra* ' auch nicht mit „böse“, sondern eher mit „schlecht“ wiederzugeben, zumal „schlecht“ keine sittlich-moralischen Konnotationen einträgt.<sup>99</sup> Hinzu kommt, dass das Lexem *ra* ' zum ersten Mal in Gen 2,9 auftaucht und damit einen neuen Begriff bezeichnet, der jetzt erst als Option in die Welt gekommen ist. Zuvor gab es in der Urgeschichte nur die Optionen *tôb m'e'od* „sehr gut“ (Gen 1,31) und *tôb* „gut“ (Gen 1,4.10.12.18. 21.25). Erst nach der Erschaffung des Mannes stellt Jahwe-Elohim fest, dass es *lo' tôb* „nicht gut“ (Gen 2,18) sei, dass der Mensch allein und ohne Gegenstück ist, das ihm entspricht. Dieser Zustand des Menschen ist aber nicht an sich schon *ra* ' „schlecht“, sondern lediglich unvollkommen und defizitär, was erst durch die Erschaffung der Tierwelt und der Frau behoben wird. Auffälligerweise wird die Erschaffung des Menschenpaares im Gegensatz zum ersten Schöpfungsbericht nicht als *tôb* „gut“ klassifiziert, was aber implizit schon aus Gen 2,18 hervorgeht, da die Frau endlich das beobachtete Defizit behebt. Insofern sollte die Beobachtung des Fehlens einer nachträglichen Billigung<sup>100</sup> nicht überbewertet werden.

<sup>95</sup> Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, *Mensch*, 10; M. BAUKS, *Trees*, 267 f. Dagegen aber H. SPIECKERMANN, *Ambivalenzen*, 53.

<sup>96</sup> Die Verwendung der 1. Person Plural muss nicht auf ein Götterpantheon verweisen. Vielmehr hängt dies mit dem Vergleichssatz zusammen, bei dem Jahwe-Elohim ebenfalls pluralisch verstanden werden kann, vgl. zum Problem J. C. GERTZ, *Genesis*, 148.

<sup>97</sup> Vgl. L. RUPPERT, *Genesis*, 148.

<sup>98</sup> Ähnlich W. VOGELS, *tôb*, 149.

<sup>99</sup> Vgl. W. BÜHRER, *Anfang*, 239.

<sup>100</sup> Vgl. zum Problem B. SCHMITZ, *Gott*, 19. Auch nach A. SCHELLENBERG, *Mensch*, 208 sei die Situation für den Menschen noch nicht „uneingeschränkt gut“.

Die Bestimmung des Menschen zur Arbeit, ausgedrückt mit dem Verb *'BD*, wird bereits in Gen 2,5 angekündigt, wo es um das Bestellen des Ackerbodens geht.<sup>101</sup> Die Zeit im sogenannten Paradies war somit ebenfalls mit Arbeit verbunden.<sup>102</sup> Arbeit und Bewahrung der Schöpfung gehören folglich wesentlich zum Menschen dazu, auch wenn sie nach der Gebotsübertretung beschwerlicher werden. Zumindest nach dem Endtext gab es nie einen paradiesischen Idealzustand ohne Arbeit.

## 2. Zur sogenannten „Sündenfallerzählung“ in Gen 3,1–13

Schon zu Beginn der Erzählung taucht der *nāḥāš* „Schlang“ als Gegenspieler der Frau auf. Der Schlang ist jedoch keine widergöttliche Macht, die den Menschen zur Sünde verführt. In Gen 3,1 wird der Schlang vielmehr ausdrücklich zu den von Gott geschaffenen Tieren gezählt, die die Einsamkeit des Menschen beseitigt haben (Gen 2,18). Der Schlang ist somit weder ein Dämon noch eine satanische oder mythische Macht.<sup>103</sup> Allerdings scheint der von Gott geschaffene Schlang eine Mittelposition zwischen Gott und Mensch einzunehmen, zumal er offenbar klüger als die übrigen Tiere und offenbar auch als der Mensch ist, da er auf die Vorteile des Baums hinweist, was den Menschen zuvor noch nicht aufgefallen war.

Der Schlang wird als *'ārūm* „klug“ beschrieben, wobei es sich hierbei um eine Anspielung auf die Nacktheit des Menschen handelt, der sich erst durch

<sup>101</sup> E. ZENGER, Erschaffung, 15 weist darauf hin, dass die Menschen ausweislich der Wurzel *'BD* „bebauen, dienen“ eigentlich auch Diener der Schöpfung sein sollen. Im vermutlich redaktionellen Gen 2,15 wird der Garten Eden ebenfalls vom Menschen bearbeitet und bewahrt. Nach C. LEVIN, Paradies, 91 beziehen sich die femininen enklitischen Personalpronomina nicht auf *gan*, sondern auf die *'dāmāh*. Allerdings kann *gan* auch feminin konstruiert werden. Vgl. zum Problem auch E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 18 Anm. 36; A. SCHELLENBERG, Mensch, 185; M. GERHARDS, Conditio, 204 Anm. 37. Der Rückbezug auf V.9 ist zumindest schwierig, zumal das Thema durch den Einschub der Paradiesgeographie durchbrochen wird. Schon aus diesem Grund schließen die Infinitive nach D. CARR, Politics, 578 eigentlich an Gen 2,8 an. Durch die Verwendung der beiden Verben *'BD* und *šMR*, die auch für die Befolgung und Bewahrung des Bundes gebraucht werden, wird bereits in der Urgeschichte ein bundestheologischer Bezug gesetzt, vgl. G. RAVASI, Baum, 296.

<sup>102</sup> Vgl. hierzu auch H. SEEBASS, Genesis, 112. Nach F. CRÜSEMAN, Eva, 6 gehört Arbeit seit jeher zum Menschsein dazu.

<sup>103</sup> Ähnlich J. A. SOGGIN, Genesis, 78 f.; J. C. GERTZ, Adam, 224; T. KRÜGER, Sündenfall, 34; M. GERHARDS, Conditio, 218 f.; W. BÜHRER, Anfang, 233; G. FISCHER, Genesis, 230; J. C. GERTZ, Genesis, 129. Kritisch hierzu allerdings B. T. ARNOLD, Genesis, 63, zumal Gott alle, auch die widergöttlichen Kreaturen geschaffen habe.

den Ungehorsam als *‘ārôm* „nackt“ weiß (Gen 3,7).<sup>104</sup> Das vor allem in weisheitlichen Texten gebräuchliche Lexem *‘ārûm* ist zudem nicht negativ als „listig, verschlagen“ konnotiert, sondern eher positiv als „klug“.<sup>105</sup> Fraglich ist zudem, wie der Komparativ „klüger“ vor allem im Blick auf die übrigen Tiere zu deuten wäre. Hinzu kommt, dass über die Intention des Schlang nichts berichtet wird, sodass man nicht vorschnell eine einseitig negative Deutung eintragen sollte.<sup>106</sup> Eine eher positive Deutung von *‘ārûm* passt auch insgesamt zur Erzählung, da der Schlang an keiner Stelle lügt. Denn die Menschen sterben nicht direkt beim Genuss und sie werden tatsächlich wie Gott,<sup>107</sup> worauf Gen 3,22 abschließend hinweist. Der Schlang hat zudem nicht eine Vergöttlichung der Menschen versprochen, sondern lediglich ein Wissen, das bislang der göttlichen Sphäre vorbehalten blieb.<sup>108</sup> Der Schlang verschweigt zudem die negativen Folgen der möglichen Vertreibung aus dem Garten.

Zahlreiche Gründe sprechen für die Wahl des Schlang in der Erzählung Gen 3. Bereits in Gen 3,1 taucht der Schlang determiniert mit Artikel auf, was darauf hindeutet, dass der Schlang im Gottesgarten durchaus zu erwarten ist.<sup>109</sup>

(1) Vielleicht wurde der Schlang aufgrund seiner sprichwörtlichen Klugheit gewählt, da es in der weiteren Erzählung um den „Baum des Wissens“ geht.<sup>110</sup> Die Klugheit verbindet den Schlang somit mit dem „Baum des Wissens“.

<sup>104</sup> Vgl. F. CRÜSEMANN, *Frage*, 74. Vgl. zu diesem Wortspiel auch I. WILLI-PLEIN, *Sprache*, 6; M. ARNETH, *Fall*, 128; P. KÜBEL, *Metamorphosen*, 82–84; A. SCHÜLE, *Urgeschichte*, 73 f. M. KONKEL, *Eden*, 265 geht hier von einem Wort mit unterschiedlicher Bedeutung aus. M. BAUKS, *Ehre*, 61 weist jedoch darauf hin, dass es sich um Homonyme handelt.

<sup>105</sup> Zur positiven Bedeutung vgl. K. SCHMID, *Unteilbarkeit*, 34; C. LEVIN, *Paradies*, 94; M. BAUKS, *Reflections*, 151 f.; A. SCHELLENBERG, *Mensch*, 201 Anm. 82; W. BÜHRER, *Anfang*, 233 Anm. 303. Anders D. E. SMITH, *Snake*, 45, der stattdessen die Bedeutung „unheilvoll“ vorschlägt. Ähnlich auch G. FISCHER, *Genesis*, 230, der an „taktisch geschickt, strategisch vorgehend“ denkt. L. RUPPERT, *Genesis*, 145 deutet den Schlang als den Menschen und Gott feindlich gesonnen.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu J. C. GERTZ, *Genesis*, 130 f.

<sup>107</sup> Nach F. CRÜSEMANN, *Frage*, 75 wurden die Menschen aber auch „nackt“ wie der Schlang. W. VOGELS, *tôb*, 151 f. weist jedoch darauf hin, dass die Menschen durch das Werden wie Gott ihr Menschsein verlieren und damit tatsächlich als Menschen sterben. Allerdings gilt dies nur, wenn die Menschen die Früchte von beiden Bäumen essen. Während zunächst der Genuss vom „Baum des Wissens“ unerlaubt war, wurde danach der „Baum des Lebens“ verboten. P. KÜBEL, *Metamorphosen*, 81 f. vermutet, dass der Mensch beim Genuss der Frucht nicht stirbt, sondern sich verjüngt und auf diese Weise erfährt, was gut für ihn ist. Auf diese Weise verschiebt der Mensch die Grenze zum Göttlichen.

<sup>108</sup> Vgl. J. C. GERTZ, *Genesis*, 133.

<sup>109</sup> Vgl. F. HARTENSTEIN, *Beobachtungen*, 283.

<sup>110</sup> Nach W. BÜHRER, *Anfang*, 234 wird der Schlang zum „Maieut, Geburtshelfer der Erkenntnis des Menschen“.

(2) Die Fähigkeit des Schlangens zur Regeneration aufgrund der Häutung zeigt seine Affinität zum Lebensbaum. Möglicherweise wollte das Menschenpaar genauso „klug“ sein wie der „nackte“ Schlang, um schließlich unsterblich zu werden. Denn mit der durch das Abstreifen der Haut verbundenen Nacktheit des Schlangens ist eine Verjüngung und damit Unsterblichkeit verbunden.<sup>111</sup>

(3) Schließlich werden Schlangen ikonographisch oft sowohl mit Bäumen als auch mit Menschen abgebildet.<sup>112</sup> Die Trias Schlang-Baum-Mensch ist somit traditionsgeschichtlich nicht ungewöhnlich.

Die Motivation des Schlangens ist jedoch kaum noch zu bestimmen. Bisweilen wird vermutet, dass der Schlang vom Mann zumindest implizit als Gegenüber verschmäht wurde,<sup>113</sup> obschon es sich um das klügste Tier handelt. Insofern sei die Wahl der Frau als Ansprechpartnerin durchaus nachvollziehbar, da die Frau die eigentliche Rivalin des Schlangens sei.<sup>114</sup> Allerdings tritt der Schlang nur aufgrund seiner Klugheit als Ansprechpartner der Frau auf. Von einer anderen Motivation weiß die Erzählung auf den ersten Blick nichts.<sup>115</sup>

Die Frage des Schlangens ist missverständlich und daher nicht ohne Probleme. Allerdings ist dieser Satz nicht notwendigerweise eine Frage, da *'af ki* „wirklich, dass“ eigentlich eine Feststellung bzw. einen erstaunten Ausruf einleitet.<sup>116</sup> Dementsprechend könnte der Schlang nur auf etwas aufmerksam machen und damit ein Gespräch auslösen.<sup>117</sup> Anscheinend will der Schlang den Schöpfungsvorgang insgesamt verächtlich machen, da Gott dem Menschenpaar das Wichtigste vorenthalten habe.<sup>118</sup> Das *he interrogativum* muss jedoch nicht notwendigerweise bei strategischen Bestätigungsfragen stehen,<sup>119</sup> die eigentlich als Informationsfragen getarnt sind und die Handlung in Gang setzen sollen.<sup>120</sup> Außerdem verwendet der Schlang nicht das befehlende Verb *ŠWY*,

<sup>111</sup> Vgl. P. KÜBEL, *Metamorphosen*, 84 f.

<sup>112</sup> Vgl. W. BÜHRER, *Anfang*, 235 Anm. 309.

<sup>113</sup> Vgl. H. SPIECKERMANN, *Ambivalenzen*, 55; B. T. ARNOLD, *Genesis*, 63 f.

<sup>114</sup> D. MICHEL, *Gott*, 107 weist noch darauf hin, dass der Schlang die Frau mit seiner Männlichkeit verführen konnte.

<sup>115</sup> Vgl. auch J. C. GERTZ, *Genesis*, 129.

<sup>116</sup> Vgl. D. MICHEL, *Gott*, 94; F. CRÜSEMAN, *Frage*, 63 f. G. FISCHER, *Genesis*, 225 vermutet hingegen, dass bereits *'af* eine Frage einleiten kann. M. GERHARDS, *Conditio*, 222 weist darauf hin, dass dieser Satz eine Antwort erfordert, sodass man durchaus eine Frage annehmen kann.

<sup>117</sup> Nach R. BRANDSCHEIDT, *Bedrohung*, 5 beansprucht die Schlange als Gesprächspartner des Menschen zudem eine Stellung, die ihr nicht zukommt.

<sup>118</sup> Vgl. DIES., *Mensch*, 5 f., die darauf hinweist, dass für das Gebot nicht das Verb *ŠWY*, sondern das Verb *'MR* verwendet werde, das mit Schöpfungstätigkeit zu verbinden sei.

<sup>119</sup> M. WITTE, *Urgeschichte*, 161 Anm. 52 verändert hingegen zu *h<sup>a</sup> 'af*.

<sup>120</sup> Vgl. hierzu M. STASZAK, *Frage*, 149.

sondern verharmlost die göttliche Setzung mit dem Redeverb 'MR als einfaches Reden.<sup>121</sup>

Da die Negationspartikel *lo* vor dem finiten Verb steht, wird der ganze Satz negiert. Dementsprechend wird der Genuss aller Baumfrüchte untersagt. Es geht somit um ein Totalverbot.<sup>122</sup> Ein solch allumfassendes Verbot ist aber eine absurde Unterstellung, zumal auf diese Weise dem Menschen gleich zu Beginn von Gott die notwendige Lebensgrundlage nicht zur Verfügung gestellt wird.<sup>123</sup> Außerdem wird auf diese Weise das Verbot Gottes bewusst verfälscht. Mit dem Schlang taucht somit ein Wesen auf, das die erste theologische Frage der Bibel stellt, die sich um die Güte des Schöpfers dreht.

Selbst das eingeschränkte Verbot, vom Baum in der Mitte des Gartens nicht essen zu dürfen, stellt die Güte und Großzügigkeit Gottes insgesamt in Frage. Es hat somit den Anschein, dass Gott mit dem einen alles verboten hat.<sup>124</sup> Außerdem wird dem Menschen bewusst, dass er lediglich Empfänger der Gaben Gottes ist, was mitunter zu Widerspruch reizen kann. Der Mensch muss schon jetzt den Unterschied zu Gott anerkennen. Die Frage des Schlang richtet sich zudem an die Frau, die das Verbot nur vom Hörensagen kannte.<sup>125</sup> Dementsprechend konnte es im Anschluss auch zu einer ungenauen Wiedergabe des Verbots durch die Frau kommen.<sup>126</sup>

Die herausfordernde Frage des Schlang reizt die Frau freilich zur Gegenrede, indem sie Gott in Schutz nimmt, auch wenn sie das Gebot Gottes verkürzt ohne *infinitivus absolutus* widergibt (Gen 3,2) und auf diese Weise die Großzügigkeit Gottes schmälert (Gen 2,16).<sup>127</sup> Allerdings nimmt die Frau Gott nicht vor der absurden Unterstellung in Schutz, dass der Genuss der Baumfrüchte in

<sup>121</sup> Vgl. auch L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sündenfall, 129.

<sup>122</sup> Vgl. L. RUPPERT, Genesis, 147; A. SCHELLENBERG, Mensch, 208 Anm. 108. Anders hingegen M. KONKEL, Eden, 265, der von einer doppeldeutigen Frage ausgeht: Gott habe den Genuss von Früchten entweder von allen oder nur von bestimmten Bäumen untersagt. Eine ähnliche Doppeldeutigkeit vermutet L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sündenfall, 129.

<sup>123</sup> Vgl. C. LEVIN, Paradies, 94.

<sup>124</sup> Vgl. DERS., Paradies, 95. Das Verbot Gottes weist nach A. SCHELLENBERG, Mensch, 213 darauf hin, dass der Mensch nicht über das Wissen von Gut und Schlecht verfügen sollte.

<sup>125</sup> Vgl. J. A. SOGGIN, Genesis, 82. W. BÜHRER, Anfang, 237 weist aber darauf hin, dass die Frau aus dem Mann entstanden ist und mit ihm eins ist, sodass sie auch das Verbot kannte. Nach M. GERHARDS, Conditio, 222 war der Frau die besondere Auszeichnung, in den Garten versetzt zu werden, nicht genauso bewusst wie dem Mann, sodass das Verbot von der Frau als einschränkender wahrgenommen werden konnte.

<sup>126</sup> Vgl. M. GERHARDS, Conditio, 222 f.

<sup>127</sup> Nach G. FISCHER, Genesis, 232 drücke die Frau weniger aus und lasse so Gott „knausriger“ erscheinen.

ihrer Totalität untersagt sei. Denn die Frau hätte auf die Erlaubnis Gottes hinweisen können.<sup>128</sup> Die Frau muss zudem für ein göttliches Verbot eintreten, das zudem von Gott nicht begründet wurde.<sup>129</sup> Außerdem mag der Sinn für das Menschenpaar nicht ersichtlich sein, zumal sie noch nicht um die beiden Optionen „gut“ und „schlecht“ und den damit verbundenen Problemen und Chancen wissen. In ihrer Antwort geht die Frau darüber hinaus über die Forderungen Gottes insofern hinaus (Gen 3,3), da schon ein Berühren des Baumes in der Mitte des Gartens als todeswürdig bezeichnet wird, wobei aber die Todesandrohung (Gen 2,17) hier abgeschwächt wird.<sup>130</sup> Denn in Gen 3,3 steht nicht mehr die *figura etymologica* mit verstärkendem *infinitivus absolutus*.<sup>131</sup> Das Berühren des Baumes könnte traditionsgeschichtlich darauf zurückzuführen sein, dass man schon die Grenze zum Göttlichen Bereich nicht anrühren dürfe.<sup>132</sup> Vielleicht hat die Frau die Weisung Gottes so verstanden, dass von diesem Baum etwas Todbringendes ausgeht und man sich diesem nicht nähern darf. Das göttliche Gebot diene somit zum Schutz des Menschenpaares.<sup>133</sup> Möglicherweise ist das von der Frau erwähnte, zusätzliche Verbot entstanden, damit das göttliche Gebot, nicht von diesem Baum zu essen, unbedingt eingehalten werden kann.<sup>134</sup> In der Folge wird das Verbot rational hinterfragt und als wenig hilfreich entlarvt.

Nicht umsonst nutzt der Schlang diese offene Flanke, die die Antwort der Frau ihm bietet, indem er zwei Halbwahrheiten präsentiert.<sup>135</sup> Denn ein sofortiger Tod werde nach dem Essen von der verbotenen Frucht nicht eintreten. Auch wird der Mensch wie Gott werden, da er dann um Gut und Schlecht weiß. Der Mensch kann nun zwischen Gut und Schlecht qualifizieren, da er nun den Bedeutungsunterschied kennt. Insofern kann der Mensch sehen und damit er-

<sup>128</sup> Vgl. hierzu C. LEVIN, *Paradies*, 95 f.

<sup>129</sup> Vgl. J. C. GERTZ, *Genesis*, 131.

<sup>130</sup> Nach H. PFEIFFER, *Baum*, 8 könnte hier an das gewaltsame Berühren gedacht sein, zumal dieses Motiv oft mit dem Fällen des Baumes verbunden ist. C. LEVIN, *Paradies*, 96 vermutet, dass die Frau Gott viel strenger macht als er ist. Ähnlich G. FISCHER, *Genesis*, 233.

<sup>131</sup> Nach J. C. GERTZ, *Genesis*, 119 wird in Gen 2,17 das Unabänderliche der angeordneten Todesstrafe unterstrichen.

<sup>132</sup> Nach M. BAUKS, *Erkenntnis*, 35 f. ist damit nicht ein gewaltsames Schlagen gemeint. Der Baum in der Mitte des Gartens wäre vielleicht ein Lebensbaum gewesen, der vom Schlang bewacht wurde, vgl. F. HARTENSTEIN, *Beobachtungen*, 285. Nach B. SCHMITZ, *Gott*, 21 bezieht sich die Frau mit ihrem Verweis auf den Baum in der Mitte des Gartens auf den Lebensbaum. Diese Zuweisung geht allerdings aus Gen 2,9 nicht hervor, da dort beide Bäume in der Mitte des Gartens stehen.

<sup>133</sup> Vgl. A. SCHÜLE, *Urgeschichte*, 74.

<sup>134</sup> W. BÜHRER, *Anfang*, 237 spricht hier von „heiliger Scheu“.

<sup>135</sup> Vgl. H. SEEBASS, *Genesis*, 120 f. Nach M. GERHARDS, *Conditio*, 224; G. FISCHER, *Genesis*, 234 stellt der Schlang hingegen Gott als Lügner dar.

kennen, was gut und schlecht ist. Damit würde das Menschenpaar seine ursprüngliche Naivität verlieren. Denn nach dem Naschen vom Baum werden die Menschen zu Wissenden um Gut und Schlecht. Die Menschen können folglich die Fähigkeit des begründeten Abwägens zwischen Gut und Schlecht nutzen, da sie nun um diese beiden Optionen wissen.<sup>136</sup> Auf diese Weise können die Menschen aber auch ihr eigenes Leben als gut oder schlecht gelungen einschätzen, was das Leben erst lebenswert macht.<sup>137</sup> Allerdings ist diese Vertrautheit mit der göttlichen Sphäre für den Menschen eigentlich schwer erträglich und führt notwendig zu einer Distanzierung von Gott, was der Schlang geflissentlich verschweigt. Der Schlang beansprucht zudem, das Denken Gottes zu kennen. Demnach stellt er sich sogar über Gott, wenn er vorgibt, die inneren Gedanken Gottes zu kennen (Gen 3,5).<sup>138</sup>

Die Frau hingegen sieht, welche angeblichen Vorteile ein Genuss der verbotenen Frucht haben kann und begehrt nach der zugesagten Einsicht (Gen 3,6). Schon zu Beginn des Gesprächs mit dem Schlang ist die Frau bereits auf die Frucht des Baumes fixiert (Gen 3,2), was vielleicht zur fehlerhaften Wiedergabe des göttlichen Gebots geführt hat.<sup>139</sup> Denn dort war von einer Frucht noch nicht die Rede (Gen 2,16). Außerdem bestätigt die Frau das allgemein getroffene Urteil aus Gen 2,9, wonach alle Bäume als gut qualifiziert werden. Alle Bäume sind ja begehrenswert anzusehen und gut zum Essen (Gen 3,6). Lediglich der eine Baum in der Mitte des Gartens hat noch den Mehrwert, dass er Einsicht verspricht. Auch hier zeigt sich, dass der Mensch bereits eine gewisse Erkenntnisfähigkeit haben muss, da die Frau sieht und damit erkennt, wie verlockend und begehrenswert die Frucht des Baumes ist. Es hat somit den Anschein, dass lediglich die qualifizierende Unterscheidung zwischen Gut und Schlecht dem Menschen noch nicht möglich war, da ihm das Wissen um beide Optionen noch fehlte. Die Frau sieht somit nur das Gute (*R'Y* nicht *YD*), ohne dass sie dabei das Übertreten des göttlichen Gebotes als etwas Schlechtes beurteilen konnte.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Vgl. hierzu auch C. LEVIN, *Paradies*, 97. Anders hingegen D. MICHEL, *Gott*, 107, der zwei Optionen der Vergöttlichung des Menschen skizziert: die Sexualität mit der Möglichkeit von Schöpfung und Lust sowie die Vermeidung bzw. Überwindung des Todes.

<sup>137</sup> Insofern ist die Option des Wissens um Gut oder Schlecht besser als die anderen beiden Optionen der Unsterblichkeit oder ein sterbliches Leben im Garten Eden, vgl. T. KRÜGER, *Sündenfall*, 39.

<sup>138</sup> Vgl. G. FISCHER, *Genesis*, 233. Nach M. GERHARDS, *Conditio*, 225 sät der Schlang bewusst Misstrauen gegen Gott.

<sup>139</sup> Vgl. G. FISCHER, *Genesis*, 233.

<sup>140</sup> Anders M. KONKEL, *Eden*, 270, der mit dem Sehen der Frau nicht nur einen subjektiven Sinneseindruck, sondern eine Wertung verbindet. M. ARNETH, *Erkenntnis*, 315 vermutet, dass der Mensch das Urteilsvermögen zwischen Lebenszuträglichem und Lebensabträglichem aufgrund von Gen 3,6 bereits vor der Gebotsübertretung

Da Elohim nach dem Schlang eine ungerechtfertigte Einschränkung erlassen hat, darf man diese Anweisung auch jederzeit übertreten. Nur im Gespräch zwischen dem Schlang und der Frau wird Jahwe-Elohim lediglich verkürzt als Elohim bezeichnet.<sup>141</sup> Interessanterweise wird der Ausdruck Jahwe-Elohim nur vom Erzähler verwendet, während in der wörtlichen Rede stets Elohim steht.<sup>142</sup> Dementsprechend muss diese Differenz nicht literarkritisch ausgewertet werden. Zumindest die Antwort des Schlangs, dass der Mensch wie Elohim werden würde, lässt sich damit erklären, dass es nicht um ein Sein wie Jahwe im personalen Sinn, sondern nur um ein Sein geht, das dem Göttlichen gleicht.<sup>143</sup> Im Gespräch wird somit nicht eine Gleichheit mit Jahwe-Elohim thematisiert, sondern eine Gleichheit mit göttlichen Wesen.<sup>144</sup> Dementsprechend wird durch die Gebotsübertretung die Grenze zwischen Mensch und göttlicher Sphäre eingerissen.

Fraglich ist, ob der Mann tatsächlich wusste, dass er eine Frucht des verbotenen Baumes zu sich nahm.<sup>145</sup> Die Erzählung bleibt hier etwas ungenau, auch wenn die Präpositionsverbindung *'immāh* eine gewisse Nähe zwischen Mann und Frau andeutet.<sup>146</sup> Vielleicht deutet die pluralische Anrede des Men-

---

gehabt habe. Ähnlich DERS., Fall, 125. Das wird im Text allerdings nicht gesagt. Es stellt sich dann auch die Frage, weshalb der Mensch dann noch vom „Baum des Wissens“ essen sollte.

<sup>141</sup> Nach D. U. ROTTZOLL, Fallerzählung, 482–484 könnte dies darauf hinweisen, dass die ursprünglich polytheistische Tradition zunächst nur Elohim kannte. Diese Beobachtung spricht aber gegen seine Herausarbeitung einer alten Erzählung in Gen 3,1–7.22.24, da in Gen 3,1.22 ebenfalls Jahwe-Elohim belegt ist, es sei denn, dass man diese Stellen als redaktionelle Glossen deutet. K. SCHMID, Unteilbarkeit, 26 hält Jahwe-Elohim für eine sekundär aufgefüllte Gottesbezeichnung. Auch C. LEVIN, Paradies, 93 vermutet, dass in Gen 3,1–5 ein späterer Redaktor am Werk sei, der den Versucher in die Erzählung eingeführt habe und lediglich Elohim verwende. Dagegen spricht aber Gen 3,1, wo der Doppelname Jahwe-Elohim auftaucht.

<sup>142</sup> Vgl. E. BLUM, Gottunmittelbarkeit, 26.

<sup>143</sup> Vgl. zum Problem auch R. ALBERTZ, Gott, 94–96. K. SCHMID, Unteilbarkeit, 29 weist darauf hin, dass der Mensch tatsächlich wie Gott geworden ist. Nach R. BRANDSCHEIDT, Mensch, 8 f. wird bewusst der doppelsinnige Ausdruck Elohim genommen, der sich als Appellativ auf Jahwe oder auf ein Gottwesen beziehen kann.

<sup>144</sup> Vgl. auch W. BÜHRER, Anfang, 242.

<sup>145</sup> Vgl. hierzu C. LEVIN, Paradies, 92. Nach B. SCHMITZ, Gott, 23 sei das Verb *LQH* „nehmen“ mit dem Schöpfungshandeln Gottes verbunden, sodass die Frau tatsächlich „wie Gott“ geworden ist, wenn sie ebenfalls „gibt“. Damit sei eine Grenzüberschreitung verknüpft. Ob man dieses Allerwärtsverb aber theologisch derart aufladen darf, ist fraglich.

<sup>146</sup> Vgl. W. BÜHRER, Anfang, 237; G. FISCHER, Genesis, 238. Zu einem lokalen Verständnis L. RUPPERT, Genesis, 151, wobei aber auch die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau anklingt.

schenpaares durch den Schlang in V. 1 und V. 4–5 darauf hin, dass Mann und Frau gemeinsam angesprochen wurden.<sup>147</sup> Der Mann scheint folglich das Gespräch der Frau mit dem Schlang verfolgt zu haben. Ohne Widerstand und ohne Drängen der Frau nimmt auch er und isst die verbotene Frucht. Der Mann weiß zwar aus Gen 2,17, dass es Früchte gibt, die nicht gegessen werden dürfen. Ob er sich tatsächlich dem Ansinnen der Frau entgegenstellen wollte oder konnte, wird jedoch nicht berichtet. Alles wird mit vier kurzen *wayyiqtol* erzählt, die die Abfolge der einzelnen Handlungsschritte beschreiben.

Der Effekt der verbotenen Speise ist es, dass den Menschen tatsächlich die Augen geöffnet werden und sie ihre Nacktheit erkennen, was Scham auslöst (Gen 3,7). Diese Scham ist nicht mit sexuellen Konnotationen verbunden. Vielmehr reagiert der Mensch mit Scham gegen die öffentliche Zurschaustellung seiner Person. Nachdem der Mensch jetzt um Gut und Schlecht weiß, entwickelt er hier ein gewisses Schutzbedürfnis aufgrund der Bloßstellung seines gesamten Wesens.<sup>148</sup> Offenbar wird dieser Zustand nun im Gegensatz zu Gen 2,25 als schlecht bewertet. Der Mensch weiß nun (*YD*), dass sein Nacktsein nicht als gut zu bewerten ist und ergreift daher Gegenmaßnahmen.<sup>149</sup> Mit dem Nacktsein ist zudem in der altorientalischen Umwelt nicht eine sexuelle Konnotation, sondern vielmehr ein niedriger oder verllorener Status verbunden.<sup>150</sup> Die Scham des Menschenpaares ist zudem nicht eine Folge auf die Sünde der Gebotsübertretung, sondern eine Konkretion des Wissens um Gut und Schlecht.<sup>151</sup>

Danach folgt die Unterredung zwischen dem ersten Menschenpaar und Gott, die gelegentlich als „Verhör“ bezeichnet wird.<sup>152</sup> Allerdings werden nicht alle Beteiligten befragt. Denn der Schlang als Hauptschuldiger kommt überhaupt nicht zu Wort. Dementsprechend ist die juristische Bezeichnung eines Verhörs nicht angemessen.<sup>153</sup> In diesem Gespräch wird den Menschen zumin-

<sup>147</sup> Vgl. G. FISCHER, Genesis, 231 Anm. 5.

<sup>148</sup> Vgl. H. SEEBASS, Genesis, 122.

<sup>149</sup> Vgl. auch F. CRÜSEMANN, Frage, 72.

<sup>150</sup> Vgl. A. GRUND, Anthropologie, 116; M. BAUKS, Ehre, 54 f.; J. C. GERTZ, Genesis, 128. Nach W. VOGELS, *tôb*, 153 ist Nacktheit hier nicht sexuell konnotiert.

<sup>151</sup> Vgl. A. GRUND, Anthropologie, 121.

<sup>152</sup> Vgl. L. RUPPERT, Genesis, 154. Nach G. RAVASI, Baum, 299 handelt es sich um ein Ermittlungsverfahren, ein Verhör, einen Schuldspruch und eine Urteilstvollstreckung. Nach J. C. GERTZ, Genesis, 137 sollte man den Begriff „Verhör“ aber nicht allzu sehr juristisch missverstehen. Es ist eher an die „elterliche Befragung ertappter Kinder“ gedacht. B. T. ARNOLD, Genesis, 67 weist zudem darauf hin, dass die Frage Gottes in V. 9 nicht auf den Ort des Menschenpaares abzielt, sondern auf deren Selbstprüfung. Ähnlich auch G. FISCHER, Genesis, 243.

<sup>153</sup> Vermutlich spielte sich diese Szene am späten Nachmittag bzw. frühen Abend ab, da zu dieser Zeit ein *rûḥ hayyôm* „Tageswind“ vom Meer her im Heiligen Land üblich ist. Vgl. zum Zeitpunkt L. RUPPERT, Genesis, 153; J. A. SOGGIN, Genesis,

dest bewusst, wie wenig sie eigentlich wie Gott geworden sind. Außerdem merken sie, wie fremd sie vor Gott geworden sind.<sup>154</sup> Dadurch, dass sich das Menschenpaar vor Gott versteckt hat, zeigt sich, dass die Beziehung zu Gott gestört ist. Das Nacktsein ist jetzt offenbar ein Problem auch gegenüber Gott.<sup>155</sup>

In Gen 3,10 wird mit dem Lexem *qôl* „Geräusch, Stimme“ gespielt.<sup>156</sup> Während das Menschenpaar nach der Gebotsüberschreitung den *qôl* („Geräusch“) von Jahwe-Elohim hörte, war der *qôl* („Stimme“) Gottes, der das Verbot ursprünglich ausgesprochen hatte, für sie noch nicht relevant.<sup>157</sup> Allerdings taucht das Lexem *qôl* erst in Gen 3,8 auf, sodass diese Anspielung nur implizit möglich ist. Lediglich in Gen 3,17 wird betont, dass der Mann nur auf den *qôl* der Frau, nicht aber auf den Befehl Gottes gehört habe.

In seiner Antwort betont der Mann, dass er von der Frau angestiftet wurde, die ihm von Gott beigelegt wurde (Gen 3,12). Auf diese Weise wird zumindest fast schon eine Unterstellung angedeutet, da nämlich Gott selbst für den Lauf der Dinge verantwortlich sei.<sup>158</sup> Die Frau hingegen betont, dass sie vom Schlang getäuscht wurde.<sup>159</sup> Das Gespräch zwischen Gott und Mann bzw. Frau gleicht sich in der Abfolge: Frage Gottes, Verschiebung der Schuld und schließlich das eigentliche Bekenntnis zur Tat mit dem Verb *wā'okel*.<sup>160</sup> Interessanterweise streiten die Menschen die Gebotsübertretung nicht ab, sondern zeichnen den Verlauf der Ereignisse exakt nach,<sup>161</sup> auch wenn dadurch der Eindruck entsteht, dass die Schuld auf den Anderen oder auf Gott verlagert wird.

---

86. Vgl. hierzu auch LXX: τὸ δειλινόν „gegen Abend“. M. KONKEL, Eden, 271 geht hier von der „Abendfrische“ aus. Zu einer Verortung am Abend vgl. J. KRISPENZ, Bäume, 308; A. SCHÜLE, Urgeschichte, 77; M. GERHARDS, Conditio, 203; W. BÜHRER, Anfang, 245; J. C. GERTZ, Genesis, 137.

<sup>154</sup> Vgl. H. SEEBASS, Genesis, 122.

<sup>155</sup> Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sündenfall, 130. A. SCHÜLE, Urgeschichte, 77 weist jedoch darauf hin, dass man zuvor auch nicht von einem wirklichen „Leben mit Gott“ ausgehen darf.

<sup>156</sup> Zur Doppeldeutigkeit von *qôl* vgl. W. BÜHRER, Anfang, 245; G. FISCHER, Genesis, 225. Nach J. C. GERTZ, Genesis, 137 ist hier das Geräusch der Schritte Gottes im Blick.

<sup>157</sup> Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sündenfall, 130.

<sup>158</sup> Vgl. hierzu L. RUPPERT, Genesis, 154; J. A. SOGGIN, Genesis, 87; M. GERHARDS, Conditio, 232; M. KONKEL, Eden, 272; J. C. GERTZ, Genesis, 138; M. S. SMITH, Sin, 225.

<sup>159</sup> J. C. GERTZ, Genesis, 138 weist zudem darauf hin, dass *Nš'* „verführen, täuschen“ nie im erotischen Sinne gebraucht wird. Dementsprechend erübrigt sich die These, dass der Schlang die Frau sexuell verführt hat.

<sup>160</sup> Vgl. M. WITTE, Urgeschichte, 162 Anm 56.

<sup>161</sup> Vgl. W. BÜHRER, Anfang, 246.

Mit dem „Baum in der Mitte des Gartens“ werden in Gen 3 verschiedene Dinge verbunden. Zum einen handelt es sich um Aussagen, die dann nach dem Genuss der Frucht eintreten, zum anderen sind dies Dinge, die nicht explizit geschehen:

(1) Nach V. 5 und V. 7 führt der Ungehorsam zum „Geöffnetwerden der Augen“ (*PQH-N*). Dieser Ausdruck ist in der Bibel ansonsten positiv besetzt. Wem die Augen geöffnet werden, der kann eine Situation richtig einschätzen und nicht nur wahrnehmen.<sup>162</sup>

Außerdem geht es um das „Wissen“ (*YD'*) zum einen des Guten und Schlechten (V. 5) und zum anderen um das „Wissen“ um die eigene Nacktheit (V. 7). Die Fähigkeit des „Wissens“ wird zudem in der Bibel ebenfalls nicht negativ bewertet.<sup>163</sup> Vermutlich handelt es sich bei dem „Wissen um Gut und Schlecht“ nicht um praktizierte Weisheit, die zwischen Richtigem und Falschem, Förderlichem und Abträglichem unterscheidet.<sup>164</sup> Falls es hier allerdings um Weisheit im Vollsinn geht, dann würde es keine spezielle göttliche Weisheit geben, die sich von der menschlichen Weisheit unterscheidet. Denn der Mensch ist nach Gen 3,22 in dieser Perspektive tatsächlich wie Gott geworden (*HYY* in *x-qatal*),<sup>165</sup> sodass er dann auch über die Weisheit Gottes verfügen würde. Dies kann hier sicher nicht gemeint sein. Demnach kann es hier nicht um Weisheit im allgemeinen, sondern nur um Wissen gehen. Während der Baum immer mit dem Nomen *da'at* verbunden ist, verweist der Schlang darauf, dass die Menschen nach dem Genuss der Frucht tatsächlich *yod' 'e* „Wissende“ werden. Die Verwendung des Partizips des Handlungsverbs *YD'* könnte darauf hinweisen, dass die Menschen nun mit dieser Voraussetzung aktiv werden und als Wissende um Gut und Schlecht ihr Leben gestalten können und müssen.

(2) Nicht explizit eingelöst wird in V. 7 hingegen die Zusage, wie Gott zu werden (V. 5),<sup>166</sup> oder auch der Wunsch der Frau, Einsicht zu gewinnen (*ŠKL-H*) (V. 6). Zumindest wird in V. 7 beides ausgespart. Offenbar war es ohnehin nicht das Ziel der Frau, wie Gott zu werden,<sup>167</sup> da dieser Wunsch in V. 6 nicht

<sup>162</sup> Vgl. R. ALBERTZ, Gott, 91. Nach M. KONKEL, Eden, 274 ist mit dem Öffnen der Augen ein Perspektivenwechsel verbunden, da man nun Dinge anders wahrnimmt.

<sup>163</sup> Vgl. R. ALBERTZ, Gott, 91 f.

<sup>164</sup> So aber R. ALBERTZ, Gott, 93 f. Auch Weisheit an sich ist vermutlich nicht im Blick. Gegen K. SCHMID, Unteilbarkeit, 30.

<sup>165</sup> Dies wird in Gen 3,22 noch mit dem Deiktikon *hen* „siehe“ verstärkt, das mit Nachdruck eine Überraschung ausdrückt, vgl. D. MICHEL, Gott, 101.

<sup>166</sup> Das „Werden wie Gott“ könnte nach M. GÖRG, Geschichte, 323 mit dem Trend zur Gottgleichheit des ägyptischen Königtums verbunden werden. M. BAUKS, Erkenntnis, 37 weist jedoch darauf hin, dass es nicht um eine Jahwe-Gleichheit, sondern nur um eine Götter-Gleichheit gehe, die mit einem Statuswechsel verbunden ist.

<sup>167</sup> Vgl. auch T. KRÜGER, Sündenfall, 35; M. BAUKS, Erkenntnis, 37; J. C. GERTZ, Genesis, 133. Nach M. ARNETH, Fall, 125 besteht die Gottähnlichkeit nicht im Erwerb

erwähnt wird. Das „Werden wie Gott“ ist zudem eine Prophezeiung des Schlang, aber nicht der Wunsch der Frau.<sup>168</sup> Lediglich der Schlang weist auf diese Seinsveränderung hin. Fraglich ist auch, ob mit dem „Werden wie Gott“ lediglich das Wissen um Gut und Schlecht verbunden ist – wie der Schlang behauptet.<sup>169</sup> Denn nach Gen 3,22 fehlt noch die Unsterblichkeit, um tatsächlich wie Gott zu werden. Ein wirkliches „Werden wie Gott“ war vermutlich weder vom Schlang versprochen, noch von der Frau begehrt. Psychologisierende Auffüllungen der Leerstellen der Erzählung sollten nicht derart gefüllt werden, dass dem Schlang und der Frau jeweils eine böse Absicht oder Hybris unterstellt wird.

Der Wunsch der Frau nach Einsicht (*ŠKL-H*) wird ebenfalls nicht explizit erfüllt. Mit *ŠKL-H* wird nicht nur die intellektuelle Fähigkeit der Einsicht bezeichnet, sondern auch die erfolgreiche Umsetzung des Erkannten in die Praxis.<sup>170</sup> Es handelt sich um einen positiv besetzten weisheitlichen Begriff, der nicht auf menschliche Hybris hinweist.<sup>171</sup> Eine Erhebung des Menschen gegen Gott ist hier nicht im Blick.<sup>172</sup>

Alles in allem geht es in Gen 3 nicht um den Gewinn der Erkenntnisfähigkeit, sondern um ein grundlegendes Wissen, was gut und was schlecht ist. Die Nacktheit und das damit verbundene völlige Ausgeliefertsein werden nach der Gebotsübertretung nicht nur als schlecht empfunden, sondern dieser Zustand ist insgesamt für den Menschen schlecht, weshalb er zu Gegenmaßnahmen greift. Mit der Entblößung ist zudem eine Entmachtung verbunden.<sup>173</sup> Außerdem ist mit dem Nacktsein die Schutzlosigkeit des Menschen konnotiert. Er erkennt sich selbst und den Anderen als Gegenüber. Durch den Wunsch nach Bedeckung der Nacktheit grenzt sich das Menschenpaar gegeneinander ab.<sup>174</sup> Mit der Selbsterkenntnis der Nacktheit ist darüber hinaus auch noch das Wissen um den Unterschied zu Gott verbunden.<sup>175</sup> Außerdem entwickelt der Mensch eine gewisse Handlungskompetenz, da er seine Nacktheit zumindest

---

der geistigen Unterscheidungskraft, zumal der Mensch schon nach Gen 3,6 eine gewisse Urteilskraft gehabt habe.

<sup>168</sup> Vgl. B. SCHMITZ, Gott, 22. Mit seiner Antwort unterstellt der Schlang nach M. GERHARDS, *Conditio*, 225; J. C. GERTZ, *Genesis*, 132 Neid und Missgunst als Intention Jahwes. Ähnlich auch L. RUPPERT, *Genesis*, 147.

<sup>169</sup> So aber B. SCHMITZ, Gott, 21.

<sup>170</sup> Vgl. R. ALBERTZ, Gott, 94; R. BRANDSCHEIDT, *Mensch*, 10. Nach M. KONKEL, *Eden*, 269 bezeichnet *ŠKL* die „Fähigkeit zur praktischen Lebensgestaltung“.

<sup>171</sup> Vgl. K. SCHMID, *Unteilbarkeit*, 34.

<sup>172</sup> Vgl. hierzu E. BLUM, *Gottunmittelbarkeit*, 21. Auch nach W. BÜHRER, *Anfang*, 239 geht es lediglich um Teilhabe am besonderen göttlichen Wissen.

<sup>173</sup> Vgl. R. BRANDSCHEIDT, *Mensch*, 10.

<sup>174</sup> Vgl. M. KONKEL, *Eden*, 271.

<sup>175</sup> Vgl. DERS., *Eden*, 272.

provisorisch bedeckt.<sup>176</sup> Allerdings sind die Schurze nur ein Notbehelf, sodass Gott erneut eingreifen und „Kleider aus Fell“ schaffen muss. In diesem erzählerischen Detail zeigt sich die Zugewandtheit und Fürsorge Gottes für sein Geschöpf,<sup>177</sup> das durch die Gebotsübertretung in den Bereich der göttlichen Sphäre vordrang, sich dadurch aber gleichzeitig von Gott distanzierte und schließlich die Gottunmittelbarkeit verlor. Das Wissen um Gut und Schlecht macht den Menschen auf der einen Seite zwar gottähnlicher, aber auf der anderen Seite auch gottfremder. Mit der Nähe zum Göttlichen steigt somit auch die Distanz.<sup>178</sup>

Das Menschenpaar wusste zwar schon zuvor, dass man nackt war. Das Wissen, das die beiden nach der Gebotsübertretung aber beschleicht, ist die Erfahrung, dass etwas schlecht, unzulänglich, unangenehm sein kann. Dieselbe Sache, die vorher unproblematisch war, wird nun zum unangenehmen Problem. In dieser Erzählung wird weniger der erste Sündenfall, die Urschuld des Menschen geschildert, sondern die tiefste Einsicht in das Wesen des Menschen beschrieben, dass sein unstillbarer Drang, Grenzen zu überschreiten, zu tiefer Unzufriedenheit führen wird. All das, was zuvor gut zu sein schien, wird schnell hinterfragt und bisweilen als schlecht klassifiziert. Deshalb geraten die Dinge total außer Kontrolle. Durch das menschliche Streben nach Selbstbestimmung und durch die Neigung, Verbote zu übertreten, kam somit ein Fluch in die Welt. Es verwundert daher nicht, dass der Mensch weder mit der Frau noch mit den Tieren friedlich zusammenleben konnte. Der Mensch weiß nun um Gut und Schlecht und muss nun frei entscheiden, was er zu tun gedenkt. Die ursprüngliche Unbedarftheit und Naivität wurde durch die Gebotsüberschreitung abgelegt.<sup>179</sup>

Während das Menschenpaar vor dem Genuss der verbotenen Frucht noch als Einheit betrachtet wurde, was durch die Verwendung von *šēnēhām* „sie beide“ angedeutet wird (Gen 2,25; 3,7), handeln Mann und Frau nach der Gebotsübertretung als Individuen. Aus der sozialen Statuslosigkeit, die durch die

<sup>176</sup> I. MÜLLNER, Adam, 259 deutet die Anfertigung von Kleidung durch das Menschenpaar bereits als kulturelle Leistung. Auch M. GERHARDS, *Conditio*, 226 f. sieht das Anfertigen von behelfsmäßigen Kleidern als zivilisatorische Leistung. Hier wird zudem das Schöpfungsverb *šy* verwendet. Allerdings geht er von einem ambivalenten Zivilisationsverständnis aus.

<sup>177</sup> Vgl. A. SCHELLENBERG, *Mensch*, 218.

<sup>178</sup> Der Mensch erkennt in seiner Nacktheit den Statusunterschied im Verhältnis zu Gott, vgl. M. BAUKS, *Ehre*, 61.

<sup>179</sup> Vor diesem Hintergrund kann man Gen 3 auch als Aufstieg des Menschen in seine Mündigkeit bezeichnen, die er zudem durch die Gebotsübertretung selbst verschuldet hat, vgl. I. MÜLLNER, Adam, 257. Nach M. GERHARDS, *Conditio*, 248 wäre der Mensch aber schon vor der Gebotsüberschreitung mündig gewesen, da er die Verantwortung für sein Tun übernimmt.

erlebte Nacktheit erfahren wird, ist nun eine Differenzierung geworden. Der Mensch unterscheidet sich nun von anderen Menschen und von Gott. Die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott und dem Anderen wird somit aufgehoben. Der Mensch grenzt sich als Individuum von Mensch und Gott ab. Außerdem versucht der Mensch, seine Motivation für den Gebotsübertritt zu bestimmen. Er wird somit zu einem ethisch-religiös geprägten Individuum.<sup>180</sup> Der Mensch lehnt aber die Verantwortlichkeit für sein Tun ab.

Schließlich wurde nur *hā'ādām* „der Mensch“ aus dem Garten vertrieben (Gen 3,24). Was mit der beigesellten Frau passieren sollte, wird nicht erzählt.<sup>181</sup> Da hier aber *'ādām* determiniert verwendet wird, kann *hā'ādām* als Kollektiv für die Menschheit stehen. Außerdem ist *'ādām* auch schon in V. 22 inklusiv zu verstehen, da das Menschenpaar nacheinander die verbotene Frucht aß. Die Vertreibung wird damit begründet, dass der Mensch hinsichtlich des Wissens um Gut und Schlecht wie Gott geworden ist, sodass er nicht auch noch die Unsterblichkeit erringen durfte, da er in diesem Falle tatsächlich wie Gott geworden wäre (Gen 3,22). Durch die Vertreibung hat Gott zudem das Menschsein des Menschen bewahrt. Denn hätte der Mensch von beiden Bäumen gekostet, wäre er kein Mensch mehr gewesen.<sup>182</sup>

### 3. Fazit

Die Erzählung in Gen 2–3 ist vor allem an anthropologischen Grunddaten interessiert und nicht an Kosmologie. Es geht in Gen 2–3 gar nicht darum, wie die Welt erschaffen worden ist, sondern darum, welche Bestimmungen für das Leben der Menschen auf Erden prägend sind. Es handelt sich um eine Urszene, die den ambivalenten Zustand des Menschseins erklärt, aber nicht zementiert. Folgende drei Grundgegebenheiten werden in Gen 2–3 ätiologisch erklärt:

(1) Der Mensch erhielt schon in seiner Erschaffung als Mann die Fähigkeit zu verstandesmäßigem Denken. Die Erkenntnisfähigkeit war zunächst aber noch defizitär, da der Mensch noch nicht um Gut und Schlecht wusste. Insofern konnte er noch keine selbstverantwortlichen und eigenständigen Entscheidungen treffen. Von Sünde oder Schuld kann daher noch nicht gesprochen werden.

(2) Der Mensch ist auf Beziehungen angewiesen. Er ist ein soziales Wesen. Die unterschiedlichsten Beziehungsarten werden in dieser Erzählung durchgespielt. Außerdem ist der zunächst paradiesische Urzustand dieser Beziehungen

<sup>180</sup> Vgl. auch M. ARNETH, Fall, 127.

<sup>181</sup> Nach D. U. ROTTZOLL, Fallerzählung, 483 könnte die ursprüngliche Erzählung nur von dem Menschen gehandelt haben.

<sup>182</sup> Vermutlich wäre der Mensch auch dann aus dem Garten vertrieben worden, wenn er nur vom Baum des Lebens gegessen hätte, vgl. auch T. KRÜGER, Sündenfall, 38 f., auch wenn der Genuss dieser Früchte nicht explizit verboten war.

bald vorbei, nachdem das erste Menschenpaar aufgrund seiner Neugierde und seines Ungehorsams das von Gott gesetzte Verbot übertritt. Damit wurde der Urzustand durch den Menschen verändert.

(3) Der Mensch besitzt darüber hinaus das Wissen um Gut und Schlecht, damit er sein Leben mit Freiheit und in Verantwortung vor Gott und Mitmensch gestalten kann. In dieser Hinsicht ist der Mensch gottähnlich geworden, da er nun über das Wissen von Gut und Schlecht verfügt und nicht mehr in Naivität sein Leben führen kann. Das Verlangen, Grenzen zu überschreiten, hat der Mensch jedoch trotz dieses Wissens nicht abgelegt. Er kann aber diese Grenzüberschreitungen hinsichtlich des Lebensförderlichen und Lebensabträglichen unterscheiden. Der Mensch wird zu einem Individuum, das selbstständig entscheiden muss.

Die Beziehungen zwischen Mann und Frau sowie Mensch und Tier sind in der Folgezeit konfliktreich. Die Bestimmung des Menschen zur Arbeit ist zudem von Mühsal geprägt. Die ursprüngliche Naivität des Menschen,<sup>183</sup> keine Gedanken über Sinn und Unsinn einer Bestimmung anzustellen, ist durch ein Wissen um Gut und Schlecht ersetzt worden. Der Mensch verfügt über dieses Wissen, das er jetzt aber richtig einsetzen muss. Nun muss der Mensch in Freiheit sein Leben bewusst gestalten. Allerdings können ihm nun auch Fehler passieren, da er eigentlich um Gut und Schlecht weiß. Der Mensch muss somit fortan eine qualifizierte Entscheidung zwischen Alternativen treffen. Das erworbene „Wissen um Gut und Schlecht“ ist zudem die Grundlage für das Erkennen der Folgen des eigenen Tuns. Erst nun ist Sünde und Schuld möglich. Außerdem wissen die Menschen nun um ihre eigene Sterblichkeit und müssen daher ihre eigene Kontingenz in Freiheit und in Verantwortung vor Gott und dem Mitmenschen bewältigen. In diesem Sinn ist Gen 2–3 eine große Ätiologie der anthropologischen Grundkonstanten, mit denen der Mensch leben muss.<sup>184</sup>

Alles in allem sollte man daher die sogenannte „Sündenfallerzählung“ vor dem skizzierten Hintergrund nicht einseitig negativ verstehen. Vielmehr hat der Mensch nun das Wissen um Gut und Schlecht und kann eigenständig sein Leben gestalten. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Das birgt Chancen, aber auch Gefahren. Die Notwendigkeit, eine qualifizierte Entscheidung zu treffen, ist eine Schöpfungskonstante, die dem Menschen aufgegeben ist.

<sup>183</sup> Vgl. zur Naivität des Menschen K. SCHMID, *Unteilbarkeit*, 35. Dagegen aber M. KONKEL, *Eden*, 274, da der prälapsarische Mensch schon erkennen konnte, dass nur die Frau ein wirkliches Gegenüber ist. Allerdings wird dies in Gen 2,23 nicht explizit ausgedrückt. Auch hier geht es nur um eine Klassifizierung, aber nicht um eine Bewertung.

<sup>184</sup> Allerdings hat der Mensch nun auch die Fähigkeit, eigenständig neue Dinge zu schaffen, die es zuvor noch nicht gab. Diese gewonnene Kreativität des Menschen ist in der Tat ein „Werden wie Gott“, vgl. hierzu M. GERHARDS, *Conditio*, 249.

Abschließend soll in fünf Thesen festgehalten werden, was in Gen 2–3 eigentlich beschrieben wird:

(1) Es geht in der Erzählung Gen 2–3 nicht um Sünde und Schuld, da der Mensch bei der Gebotsübertretung zwar erkenntnisfähig war, aber noch nicht um die Kategorien Gut und Schlecht wusste. Auch die Begriffe Sünde bzw. Schuld werden in Gen 2–3 nicht verwendet. Außerdem will der Text weder sexuelle noch moralische Interpretationen im Zusammenhang mit der Gebotsübertretung problematisieren.

(2) In Gen 3 soll auch nicht ein vom Menschen selbst verschuldeter „Fall“ in eine defizitäre Welt beschrieben werden. Der „Garten Eden“ ist nämlich kein überweltliches Paradies, aus dem der Mensch dann in die Welt verbannt wird.

(3) Es geht nicht um das individuelle Schicksal von Adam und Eva, da hier *hā'ādām* nicht als Eigenname, sondern als Gattungsbezeichnung verwendet wird. Erst durch die Gebotsübertretung werden die Menschen zu Individuen, die sich auch hinsichtlich des Geschlechts differenzieren.

(4) Der Schlang ist auch keine widergöttliche böse Macht. Zu einer erotischen Verführung der Frau durch den Schlang ist es ebenfalls nicht gekommen. Adams „Fall“ ist somit nicht von Eva verschuldet, die dem Werben der bösen Macht nachgegeben hat.

(5) Der Mensch ist vermutlich seit jeher sterblich gedacht, wobei er diesen Zustand durch den „Baum des Lebens“ hätte ändern können, zumal ein Genuss der Frucht dieses Baumes nicht untersagt war. Die beiden göttlichen Attribute der Unsterblichkeit und des Wissens um Gut und Schlecht zusammen sind jedoch für den Menschen unerreichbar, da sonst die Grenze zwischen Gott und Mensch nicht mehr gegeben wäre.

#### 4. Übersetzung Gen 3

<sup>1</sup>Und der Schlang war klüger als die Gesamtheit der Tiere des Feldes, die Jahwe-Elohim gemacht hatte. Und er sprach zur Frau: „Ist es wirklich so, dass Elohim gesagt hat: ‚Ihr dürft nicht von jedem Baum des Gartens essen‘?“

<sup>2</sup>Und es sagte die Frau zum Schlang: „Von den Früchten des Baum(bestand)s des Gartens dürfen wir essen.“

<sup>3</sup>Aber von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens (steht), hat Elohim gesagt: ‚Ihr sollt nicht davon essen und ihr sollt nicht an ihm rühren, damit ihr nicht sterbt!‘“

<sup>4</sup>Und es sagte der Schlang zur Frau: „Keineswegs werdet ihr sterben!“

<sup>5</sup>Sondern wissend (ist) Elohim, dass am Tag eures Essens von ihm geöffnet werden eure Augen und ihr wie Elohim sein werdet, Wissende um Gut und Böse.“

<sup>6</sup>Und es sah die Frau, dass der Baum gut zur Speise und dass jener eine Lust für die Augen und begehrenswert der Baum (ist), um einsichtig zu machen. Und sie nahm von seiner Frucht und aß, und sie gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß.

<sup>7</sup>Und es wurden die Augen der zwei geöffnet und sie wussten, dass sie nackt (sind); und sie legten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

<sup>8</sup>Und sie hörten das Geräusch Jahwe-Elohims, der im Garten wandelte bei Tageswind. Und es versteckten sich der Mensch und seine Frau vor dem Angesicht Jahwe-Elohims in der Mitte des Gartenbaumes.

<sup>9</sup>Und es rief Jahwe-Elohim den Menschen und sagte zu ihm: „Wo (bist) du?“

<sup>10</sup>Und er sagte: „Dein Geräusch hörte ich im Garten und ich bekam Furcht, da ich nackt (bin), und ich versteckte mich.“

<sup>11</sup>Und er sagte: „Wer hat dir erzählt, dass du nackt (bist)? Hast du vom Baum, von dem ich dir geboten habe, nicht davon zu essen, gegessen?“

<sup>12</sup>Und es sagte der Mensch: „Die Frau, die du an meine Seite gegeben hast, jene gab mir von dem Baum und ich aß.“

<sup>13</sup>Und es sagte Jahwe-Elohim zur Frau: „Was (ist) das, was du getan hast?“ Und es sagte die Frau: „Der Schlang hat mich getäuscht und ich aß.“

## Literatur

- R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: WdO 24 (1993), 89–111.
- M. ARNETH, Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen 2007.
- DERS., Erkenntnis Gottes und des Menschen nach Psalm 82 und Genesis 3, in: ZAR 13 (2007), 304–318.
- B. T. ARNOLD, Genesis (NCBC), Cambridge 2009.
- M. BAUKS, Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Gen 2–3, in: T. B. Dozeman u. a. (Hg.), The Pentateuch. International Perspectives on Current Research (FAT 78), Tübingen 2011, 137–168.
- DERS., Sacred Trees in the Garden of Eden and their Ancient Near Eastern Precursors, in: Journal of Ancient Judaism 3 (2012), 267–301.
- DERS., Erkenntnis und Leben in Gen 2–3. Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs, in: ZAW 127 (2015), 20–42.
- DERS., Ehre – Scham – Alterität in der biblischen Urgeschichte. Einige Anmerkungen zu Ehre und Scham in Gen 2–4 und Gen 9,18–25, in: A. Eickler / S. Klein (Hg.), Ehre in Familie, Recht und Religion. Juristische, theologische und anthropologische Perspektiven, Stuttgart 2018, 51–68.

- L. B. BECHTEL, Genesis 2.4B–3.24. A Myth about Human Maturation, in: JSOT 67 (1995), 3–26.
- E. BLUM, Von Gottunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: E. Gönke et al. (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 9–29.
- W. BÜHRER, „Am Anfang...“ Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256), Göttingen 2014.
- R. BRANDSCHEIDT, „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns ...“ (Gen 3,22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden, in: TThZ 103 (1994), 1–17.
- DERS., *Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung von Gen 3*, in: TThZ 109 (2000), 1–23.
- D. CARR, The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story, in: JBL 112 (1993), 577–593.
- F. CRÜSEMAN, Eva – die erste Frau und ihre „Schuld“. Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte, in: BiKi 53 (1998), 2–10.
- F. CRÜSEMAN, Essen und Erkennen (Gen 2 f.). Essen als Akt der Verinnerlichung von Normen und Fähigkeiten in der hebräischen Bibel, in: M. Geiger u. a. (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. FS R. Kessler, Gütersloh 2009, 85–100.
- DERS., Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? Oder: das Thema Scham als „Schlüssel zur Paradiesgeschichte“, in: K. Schiffner (Hg.), Fragen wider die Antworten. FS J. Ebach, Gütersloh 2010, 63–79.
- G. FISCHER, Genesis 1–11 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2018.
- M. GERHARDS, *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9* (WMANT 137), Neukirchen-Vluyn 2013.
- J. C. GERTZ, Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2–4, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser (BZAW 345/1), Berlin 2004, 215–236.
- DERS., *Das erste Buch Mose, Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11* (ATD 1), Göttingen 2018.
- M. GÖRG, Geschichte der Sünde – Sünde der Geschichte. Gen 3,1–7 im Licht tendenzkritischer Beobachtungen, in: MThZ 41 (1990), 315–325.
- A. GRUND, „Und sie schämten sich nicht ...“ (Gen 2,25). Zur alttestamentlichen Anthropologie der Scham im Spiegel von Genesis 2–3, in: M. Bauks u. a. (Hg.), „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 115–122.

- F. HARTENSTEIN, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: *EvTh* 65 (2005), 277–293.
- M. KONKEL, Diesseits von Eden. Überlegungen zur sog. „Sündenfallerzählung“ (Gen 2–3), in: *Theologie der Gegenwart* 58 (2015), 261–276.
- J. KRISPENZ, Wie viele Bäume braucht das Paradies? Erwägungen zu Genesis ii 4b–iii 24, in: *VT* 54 (2004), 301–318.
- T. KRÜGER, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: Ders. (Hg.), *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (ATHANT 96)*, Zürich 2009, 33–46.
- P. KÜBEL, *Metamorphosen der Paradieserzählung (OBO 231)*, Fribourg 2007.
- C. LEVIN, Das verlorene Paradies (Genesis 2–3), in: S. Gehrig (Hg.), *Gottes Wahrnehmungen. FS H. Utzschneider*, Stuttgart 2009, 85–101.
- A. MICHEL, *Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch (BZAW 257)*, Berlin 1997.
- D. MICHEL, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: A. Wagner (Hg.), *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (Theologische Bücherei 93)*, Gütersloh 1997, 93–114.
- I. MÜLLNER, Bei Adam und Eva anfangen – Zur kulturproduktiven Kraft der Genesis-Erzählungen, in: P.-G. Klumbies u. a. (Hg.), *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*, Leipzig 2016, 251–276.
- E. OTTO, Die Urmenschen im Paradies. Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen, in: R. Achenbach u. a. (Hg.), *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen (BZAR 7)*, Wiesbaden 2007, 122–133.
- H. PFEIFFER, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Teil II, in: *ZAW* 113 (2001), 1–16.
- G. RAVASI, Überschattet vom Baum der Erkenntnis. Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2–3, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 20 (1991), 294–304.
- D. U. ROTTZOLL, Die Schöpfungs- und Fall Erzählung in Gen 2 f. Teil 1: Die Fall Erzählung (Gen 3), in: *ZAW* 109 (1997), 481–499.
- L. RUPPERT, *Genesis I. Gen 1,1–11,26 (fzb 70)*, Würzburg 1992.
- A. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (*ATHANT 101*), Zürich 2011.
- K. SCHMID, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2 f. und ihrer theologischen Tendenz, in: *ZAW* 114 (2002), 21–39.

- B. SCHMITZ, „Ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses“ (Gen 3,5). Gut und Böse – Grenzziehungen in der Urgeschichte (Gen 1–9), in: B. A. Zimmermann / B. Schmitz (Hg.), *An der Grenze. Theologische Erkundungen zum Bösen*, Frankfurt 2007, 13–41.
- A. SCHÜLE, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (ZBK AT I/1), Zürich 2009.
- L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Der Sündenfall – eine Befreiungsgeschichte?, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 48 (2019), 122–137.
- H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- D. E. SMITH, The Divining Snake. Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Ophiomancy, in: *JBL* 134 (2015), 31–49.
- M. S. SMITH, Before Human Sin and Evil. Desire and Fear in the Garden of God, in: *CBQ* 80 (2018), 215–230.
- J. A. SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997.
- H. SPIECKERMANN, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2 f., in: Ders. (Hg.), *Gottes Liebe zu Israel (FAT 33)*, Tübingen 2001, 49–61.
- M. STASZAK, In Frage gestellt. Die Interrogativsätze im biblischen Hebräisch und Aramäisch (*Études Bibliques* 87), Leuven 2021.
- C. UEHLINGER, Weltreich und eine Rede. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (*OBO* 101), Fribourg 1990.
- W. VOGELS, „Like one of us, knowing *tôb* and *ra*“ (Gen 3:22), in: *Semeia* 81 (1998), 145–157.
- C. WESTERMANN, *Genesis 1–11 (Erträge der Forschung 7)*, Darmstadt <sup>5</sup>1993.
- I. WILLI-PLEIN, Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3, in: *ThZ* 51 (1995), 1–17.
- M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26 (BZAW 265)*, Berlin 1998.
- E. ZENGER, Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau. Eine Lesehilfe für die so genannte Paradies- und Sündenfallgeschichte Gen 2,4b–3,24, in: *BiKi* 58 (2003), 12–15.