

Michaela Bauks

Erkenntnis und Leben in Gen 2–3 – Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs

DOI 10.1515/zaw-2015-0003

1 Gängige Lektüreschlüssel von Gen 2–3

Der verstorbene Alttestamentler H.-P. Müller postulierte für die auch heute noch als »Sündenfall« geläufige Erzählung eine entwicklungspsychologische, sozialgeschichtliche, magische oder gnoseologische Deutung und schloss, dass so »die wesentlichen Motive des Texts erfaßt sind. Da derselbe Text Träger einander ablösender Bedeutungszusammenhänge war, hat er eine Bedeutungsgeschichte durchlaufen, deren Ergebnis seine Polysemie ist. Dennoch ist nicht damit zu rechnen, daß jeder dieser Deutungen eine eigenständige, geschlossene Fassung der Erzählung entsprechen müßte, die durch Analyse jeweils vollständig zu rekonstruieren und zu datieren wäre«.¹

Die literarische Zusammenführung einer ursprünglichen Schöpfungs- mit einer Paradies- bzw. Fallerzählung² bewirkte s. E., dass das Adoleszenzthema der

1 H.-P. Müller, Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur (1982), in: Ders., Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie, BZAW 200, 1991, 68–87, hier 68 f.; vgl. Ders., Drei Deutungen des Todes: Gen 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch, JBTH 6 (1991), 117–134, bes. 118–120. Weitere Deutungen nennt B. Willmes, Art. Sündenfall, in: S. Alkier / M. Bauks / K. Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de; Zugriff 15. 6. 2014).

2 Überlieferungsgeschichtlich gedeutet, so Müller, Erkenntnis, 70 mit Anm. 7; vgl. Ders., Deutungen, 118. Zu redaktionsgeschichtlichen Modellen vgl. C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, 1993, 82–92; D. Carr, The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story, JBL 112 (1993), 577–593, 589; M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1–11,26, BZAW 265, 1998, 151–166, 245–256; H. Pfeiffer, Der Baum in der Mitte des Gartens: Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), Teil I: Analyse, ZAW 112 (2000), 487–500; H. Spieckermann, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f., in: Ders., Gottes Liebe zu

Schöpfungsgeschichte um das Erkenntnisthema erweitert wurde. Die Semantik von Gen 2–3 (ערום, תאוה, נחמד, שכל hif., טוב-רע, נגע, ידע) zeige eine Ambivalenz an, die zwischen weisheitlichen Anleihen³ und libidinösen Deutungen changierend Sexualität als Parabel für die Vernunft deutet.⁴

Bereits O. H. Steck hatte die thematische Aufteilung in zwei unabhängige Traditionen aus guten Gründen aufgegeben.⁵ Ihm folgten vermehrt Exegeten,⁶ die die weitgehende literarische Einheitlichkeit der Erzählung vertreten unter besonderer Hervorhebung des Erkenntnisthemats. Zumeist wird die Wendung וְרָע טוֹב הָדֵעַת טוֹב וְרָע in 2,9 als Merismus, d. h. als eine polar-binäre Synekdoche,

Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FAT 33, 2001, 49–61, hier 51. Die redaktionsgeschichtlichen Modelle setzen zumeist die Zweiteilung in eine Schöpfungs- und in eine »Fall-« bzw. Paradieserzählung voraus und halten die Ergänzung der ursprünglichen Schöpfungserzählung in Gen 2* um die Fallerzählung für redaktionell, zu der aber noch weitere Redaktionen hinzukommen (Levin) oder für die die Endredaktion verantwortlich ist (Carr; Witte; Spieckermann; Pfeiffer) zuzüglich einiger Nachträge (wie z. B. Lebensbaum; Paradiesgeographie). P. T. Lanfer (Remembering Eden. The Reception History of Genesis 3:22–24, 2012) geht zuletzt von einer älteren Erzählung vom Baum der Erkenntnis aus, die einen um den Lebensbaum und die Vertreibung erweiterten editorischen Rahmen erhalten hat (159).

3 Vgl. dazu im Einzelnen E. Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A. A. Diesel u. a. (Hg.), »Jedes Ding hat seine Zeit ...«. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (Festschrift D. Michel), BZAW 241, 1996, 167–192, hier 175, der neben den semantischen Parallelen auch die Vorliebe von Gen 2–3 für Paronomasien und Wortspiele als typische Formen weisheitlicher Literatur benennt.

4 Vgl. schon H. Gunkel, Genesis, HAT I/1, 3. Aufl. 1910, 27 f. 14.17; kritisch C. Westermann, Genesis 1–11, BKAT I/1, 3. Aufl. 1983, 331 f.

5 O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24, in: Ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, TB 70, 1982, 9–116.

6 Vgl. J.-L. Ska, Genesis 2–3. Some Fundamental Questions, in: K. Schmid / C. Riedweg (Hg.), Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, FAT II/78, 2008, 1–27; E. Otto, Paradieserzählung; K. Schmid, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihre theologische Tendenz, ZAW 114 (2002), 21–39; E. Blum, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit: Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: G. Eberhardt / K. Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament, SBS 202, 2004, 9–29; R. Albertz, »Ihr werdet sein wie Gott«. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (1993), in: Ders., Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, hg. v. G. Kern, I. Kottsieper, J. Wöhrle, BZAW 326, 2003, 23–47; A. Schüle, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), ATThANT 86, 2006, 154–156, 204–206; M. Arnoeth, Durch Adams Fall ist ganz verderbt. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte, FRLANT 217, 2007, 146 f.

verstanden,⁷ der eine Gesamtheit umschreibt. So hatte auch H.-P. Müller⁸ vorgeschlagen, dass – ähnlich wie »Himmel und Erde« die ganze Welt bezeichnet – die Erkenntnis von Gut und Böse »im [epistemologischen] Sinne als Erkenntnis des Wirklichkeitsganzen zu interpretieren« sei.⁹ Es gehe um allgemeine Erkenntnis, die alles durchdringt und nur Gott zusteht.¹⁰ Demnach wäre die *Legitimität* des Erkennens¹¹ als zentrales Thema von Gen 2–3 anzusehen, das dem »Fall« vorausgeht. Doch gelangte schon R. Albertz zu einer anderen Bewertung, indem er auf den sprachlichen Befund hinwies, dass wenigstens die positive Rede von עֵץ טוֹב nur in seltenen Fällen (z. B. II Sam 14,17.20) als Merismus im Sinne göttlicher Allwissenheit zu bewerten sei.¹² Vielmehr geht es um eine unterscheidende Tätigkeit im Sinne des Urteilsvermögens,¹³ das neben praktischen auch ethische Entscheidungen mit einschließt.¹⁴ Damit rückt nicht mehr das Verbot und dessen Übertretung – d. h. der sog. »Sündenfall«¹⁵ – in den Mittelpunkt, sondern die Ambivalenz menschlichen Erkennens unter Berücksichtigung der Frage nach der Lebensförderlichkeit. Wenn »Gut und Böse« nicht das »Wirklichkeitsganze« umschreiben, stellt sich die Frage, ob nicht gar eine qualifizierende Bedeutung vorliegt. So beschreibt nach H. Spieckermann¹⁶ Gen 2–3 in theologischer Abgren-

7 J. Krašovek, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen, BiOr 33, 1977, 102. Zu dem verwendeten substantivierten Infinitiv mit Artikel gefolgt von zwei indeterminierten Akkusativen (st.cstr. als Genetivus subjectivus; vgl. C. Brockelmann, Hebräische Syntax, 1956, § 99b) vgl. Müller, Erkenntnis, 84 Anm. 93 und ausführlicher Ders., Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos, ZAH 3 (1990), 167–178, hier 168 Anm. 5.

8 H.-P. Müller, Nicht-junktiver Gebrauch von w- im Althebräischen, ZAH 7 (1994), 141–174, bes. 145f.

9 Müller, Deutungen, 119, bzw. Ders., Erkenntnis, 78, 84: »magische Macht über das Heilsame und Schädliche«.

10 Vgl. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl. 1927, 301.

11 Zur Kritik an einem solchen Ansatz vgl. H. N. Wallace, The Eden Narrative, HSM 32, 1985, 121f. 12 Zu den עֵץ טוֹב-Belegen vgl. Prov 14,22; 15,3; 17,13; 31,12, von denen lediglich 15,3 ein polarer Merismus ist, während sonst Antitypen beschrieben sind (M. Saebø, Sprüche, ATD 16/1, 2012, 206). Die übrigen Belege finden sich in antithetischen Parallelismen und bezeichnen menschliches Streben und Handeln zum Guten bzw. Schlechten (J. Lyons, Einführung in die moderne Lingustik, 8. Aufl. 1995, 475f. zu implizit gradierten Antonymen oder *graded antithesis*).

13 Albertz verweist hier insbesondere auf vgl. II Sam 19,36; I Reg 3,9 und Jes 7,16 (Ihr werdet, 27f.).

14 Ders., Ihr werdet, 27.

15 Vgl. auch T. Krüger, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: K. Schmid / C. Riedweg (Hg.), Beyond Eden, 95–109.

16 Spieckermann unterteilt in eine Schöpfungs- und Kulturätiologie als Basis, die um die Erzählung von Fall, Fluch und Vertreibung und in einem letzten Schritt um das Motiv der Vergänglichkeit (עָפָר) und den Lebensbaum in der Perspektive vom Todesgeschick (+ כְּרוֹבִים) ergänzt worden ist (Ambivalenzen, 51; vgl. R. Feldmeier / Ders., Der Gott der Lebendigen, TBTh 1, 2011, 259f.).

zung zu Gen 1, wie der Mensch »die Potenzialität des Bösen zur Potenz machen kann«. ¹⁷

2 Das Motiv der Bäume

Die Überlegungen zur Qualität der Erkenntnis haben bei der Untersuchung der Bäume zu beginnen. ¹⁸ Nach Gen 2,8f. spielt die Handlung in einem mythisch anmutenden Garten mit vielen Bäumen. Darunter sind besonders zwei bedeutsam: Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist in 2,9 und 17 genannt und in 3,5ff. eindeutig gemeint. Daneben ist in 2,9 vom Baum des Lebens die Rede, der erst in Gen 3,22.24 wieder begegnet.

Anstatt die Positionierung in der Mitte des Gartens auf zwei Bäume zu beziehen, ¹⁹ vertrete ich die These, dass das \imath in V.9b β in erläuterndem Sinne zu verstehen ist: Der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens dient der näheren Bestimmung des Baumes der Erkenntnis. Es geht an dieser Stelle also nicht um zwei, sondern lediglich um *einen* Baum. ²⁰ Beide dürften zwar ursprünglich verschiedenen Traditionen entstammen, zielten aber *inhaltlich* auf die gleiche Sache: Erkenntnis.

Statt den Lebensbaum und das Ende der Erzählung (3,22.24) als sekundäre Ergänzung anzusehen, die den Baum der Erkenntnis (bzw. ursprünglich den Baum in der Mitte) neu interpretiert, ²¹ sollte auf die literargeschichtliche Rekonstruktion verzichtet werden, da der Prozess *en détail* nicht rekonstruierbar ist. ²²

¹⁷ Feldmeier/Spieckermann, Gott, 259.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlich M. Bauks, Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors, JAJ 3 (2012), 269–303 und Dies., Der Garten in Eden und seine Bäume. Ein Beitrag zur Botanik aus Sicht der biblischen Symbolsprache, in: M. Bauks / M. F. Meyer (Hg.), Zur Kulturgeschichte der Botanik, AKAN-Einzelheft 8, 2013, 37–71.

¹⁹ So A. Michels These von der gespaltenen Koordination (Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch, BZAW 25, 1997, 16); dazu ausführlicher Bauks, Garten, 39–42.

²⁰ Schon Wallace geht von einer »combination of variants of the one motif« aus (Eden, 103); Müller hält die beiden Bäume für bereits im mündlichen Stadium der Erzählung zugewachsen (Deutungen, 126 mit Anm. 44); A. Schüle, Die Urgeschichte (Gen 1–11), ZBK 1/1, 2009, 62f. zieht diese grammatische Lösung wenigstens in Betracht.

²¹ So räumt Spieckermann (Ambivalenzen, 55) eine »Irritation« gegenüber Gen 3,22 ein, denn »die Erklärung des Lebensbaumes in 2,9 erfolgt [auf der Endgestalteebe] nicht durch einen Verweis auf das ewige Leben, sondern auf die Erkenntnis des Guten und Bösen.«

²² Vgl. in diesem Sinne auch die in Anm. 3, 5 und 6 genannten Exegeten.

3 Der Lebensbaum im Sprüchebuch

Während der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ein Unikat ist, begegnet der Baum des Lebens als weisheitliches Motiv. Er ist im Sprüchebuch an vier Stellen belegt (Prov 3,18; 11,30;²³ 13,12; 15,4). Stets indeterminiert verwendet, steht er metaphorisch für Lebensfülle und Gelingen. Die spätere Weisheit stellt in Prov 3,18²⁴ Lebensbaum und Weisheit in einen unmittelbaren Zusammenhang: Ein »Lebensbaum ist sie [=סִיָּה] für alle, die sie erfassen, und diejenigen, die sie ergreifen – glücklich ist jeder einzelne zu preisen.«²⁵ – so lesen wir in Prov 3,18 (vgl. Sir 4,13; Bar 4,1).²⁶

Die meisten Belege finden sich in den vorexilisch datierten Sprüchesammlungen.²⁷ Auffallend ist die hohe Dichte an semantischen Parallelen zu Gen 2–3, wie

23 Zum Bild der heilen Zunge (= Rede) als Lebensbaum vgl. auch J. Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, FAT 7, 1995, 191–194.

24 Der Vers zählt zu dem redaktionellen Zwischenstück, das zwischen die dritte und vierte Lehrrede geschoben ist; vgl. A. Meinhold (Sprüche I, ZBK 16/1, 1991), der mit drei Zwischenstücken in 3,13–20; 6,1–19 und 9,13–18 rechnet und M. W. Fox (Proverbs 1–9, AB 18A, 2000, 44–47, 323–329), der die sog. Weisheitsgedichte in 1,20–33; 8,1–36; 9,1–6.13–18 auf die gleiche redaktionelle Ebene stellt und als weitere Zwischenstücke (»interludes«) bestimmt. – Anders G. Baumann, die 3,13–20 der zweiten Lehrrede 3,1–12 zuordnet, da hier nicht wie in den anderen Weisheitsgedichten die Weisheit selbst spricht (Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, 1996, 254–256). R. Schäfer geht von zwölf Lehrgedichten aus und einer Ergänzung von Zwischenstücken (darunter 3,13–18) und einer theologisierenden Redaktion, die z. B. Prov 8,1–4.22–35* ergänzt hat (Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9, WMANT 77, 1999). Vgl. den hilfreichen Überblick bei B. U. Schipper, Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9, BZAW 432, 2012, 183.

25 Vgl. Schäfer, Poesie, 91 und Saebø, Sprüche, 62 mit Anm. 91, der *me'uššar* mit LXX und Targ als Plural liest und in Inklusion zu dem Makarismus (*ašerey*) in V. 13 steht; vgl. Fox, Proverbs I, 156, 159 mit Kommentar zu Part. plural *qal* + Suff. fem. Von *tmk* gefolgt von Part. sg. pual *šr* in distributiver Bedeutung, d. h. jeder ist aufgefordert, Weisheit zu ergreifen (GesK § 145l).

26 Auf den Vers folgt ein Rekurs auf die Schöpfung mit dem Hinweis, dass »JHWH die Erde in Weisheit gegründet hat ...« (3,19f.). – Schipper betont, dass Prov 3,19f. neben Prov 8 den einzigen Verweis auf die Schöpfung im Proverbienbuch darstellt (Hermeneutik, 203 mit Anm. 196), der aber einen anderen Akzent setzt. An Stelle der Mittlerin in Prov 8 erscheint die Weisheit in 3,19 als »konstruktives Prinzip«, das Vermögen oder Fähigkeit schafft. Die Verknüpfung von Weisheit und Baum- bzw. Fruchtkontext begegnet auch in Sir 1,20; 24,12–17.

27 So besonders im zweiten Hauptteil des Proverbienbuchs (Prov 10–22; 8./7. Jh. v. Chr.); vgl. M. Fox, Proverbs 10–31, AB 18B, 2009, 499; vgl. Saebø, Sprüche, 153–162.

z. B. in Prov 13,12–19.²⁸ Die der Erziehung (מוסר) in V. 1) des weisen Sohns durch seinen Vater gewidmete Spruchfolge besteht aus antithetischen Parallelismen, die inklusorisch durch das Stichwort des »erfüllten Begehrens« (תאוה) in V. 12 und 19 einander zugeordnet sind.²⁹

- 12 Hingehaltene Hoffnung macht das Herz krank,/ aber ein Lebensbaum (עץ חיים) (ist) erfülltes Begehren (תאוה; vgl. Gen 3,6 + לעינים).³⁰
- 13 Wer Geringschätzung zeigt gegenüber einem Wort, dem geht es schlecht (חבל III),³¹/ wer aber (das) Gebot (מצוה) fürchtet, der wird belohnt (שלם pu.).
- 14 (Die) Lehre (תורה) des Weisen (ist) eine Quelle (מקור) des Lebens,/ um sich fernzuhalten von den Fallen des Todes.
- 15 Gute Einsicht (שכל טוב)³² gibt Gunst,/ aber (der) Weg der Treulosen (ist) ihr Unglück [LXX].³³
- 16 Jeder Einsichtige (ערום)³⁴ handelt mit Erkenntnis (דעת),/ aber ein Törichter (כסיל) breitet Torheit aus.
- 17 Ein frevelhafter Bote fällt³⁵ in Unglück,/ aber ein zuverlässiger Bote (ist) Heilung.
- 18 Armut und Schande dem, der Zucht (מוסר) verachtet,/ aber wer Zurechtweisung bewahrt, wird geehrt.
- 19 Begehren (תאוה), das sich realisiert (part. nif. היה), gefällt der Seele,/ aber ein Greuel der Treulosen (ist es), sich fernzuhalten von dem Bösen (מרתע).

28 Vgl. den allerdings etwas fehlerhaft zitierten Beleg bei Albertz, Ihr werdet, 28 mit dem Hinweis auf den praktischen Weisheitscharakter, der hier behandelt wird. – Zur Datierung der Sammlung in der Hiskiazeit, wobei er wenigstens Teile von Prov 1–9 als bereits vorliegend voraussetzt, vgl. A. Scherer, Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1–22,16, WMANT 83, 1999, 343–347.

29 Vgl. Meinhold, Sprüche, 222; anders argumentiert Scherer, Wort, 130 f., der von 13,10–23 her gliedert.

30 Das Nomen begegnet auch in Prov 11,23; 13,12.19; 18,1; 19,22; 21,25 f.; zum synonymen Gebrauch von חמד nif. vgl. Prov 21,20 und Ps 19,11 mit positiver Konnotation; im qal in negativer Bedeutung (vgl. Prov 1,22; 6,25; 12,12). In Dtn 5,21 ist das Begehren der Frau durch חמד, das des Besitzes durch אוה zum Ausdruck gebracht.

31 Cj. HAL 274; so liest auch Saebø, Sprüche, 192 m. Anm. 106 »Verderben«; Meinhold, Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15, ZBK 16/1, 1991, indes liest חבל II »pfänden«. Zur geläufigeren jüngeren Datierung s. o. mit Anm. 26.

32 In Gen 3,6 wie in Prov 1,3; 10,5; 14,35; 15,24; 16,20; 17,2; 19,14; 21,12.16 ist Erkenntnis stets positiv konnotiert.

33 Meinhold hält am MT fest, weil נתן bereits im ersten Sticho verwendet ist (נתן v. איתן), Saebø verändert mit LXX in אידם.

34 Der Begriff für »klug«, »listig« ist im weisheitlichen Kontext positiv konnotiert (s. Prov 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 22,3 [Q]; 27,12; Ausnahme Hi 15,5).

35 Scherer schlägt vor mit BHS und BHK נפל hif. zu lesen, da – wie in 17,11 – die Wirkung auf andere statt des eigenen Ergehens Thema ist (Wort, 121 mit Anm. 10).

Neben den semantischen Parallelen (s. die Unterstreichungen) finden sich inhaltliche Parallelen bezüglich der Reflexion über die Konsequenzen des Nichtbefolgens eines Gebots (Prov 13,13; Gen 3,6 ff.). Der synthetische Parallelismus in V. 14 pointiert, dass die Lehre bzw. Weisung des Weisen Lebensquelle ist (eine dem Lebensbaum vergleichbare Metapher; vgl. Prov 10,11; 14,27; 16,22 wie auch Ps 36,10). Es ist also die Lehre des Weisen, die Leben schafft und den Fallen des Todes zu entgehen hilft. Gemeint ist hier offensichtlich nicht Unsterblichkeit, sondern mangelnde *Lebensfülle*.³⁶ Das Begehren ist positiv konnotiert: Es ist innerhalb der Parallelismen sowohl in V. 12 als auch implizit in V. 19 auf den Weisen rückbezogen.³⁷ Prov 13,2 nimmt mit der »Frucht des Mundes eines Mannes« die Baummotivik weiter auf (vgl. Prov 11,30 »Frucht des Gerechten« bzw. Prov 15,4 »Gelassenheit der Zunge« als Lebensbaum).³⁸ In Prov 14,27 findet sich der Kernsatz von 13,14 ein zweites Mal, diesmal in einer theologisierenden Erweiterung: »Die Furcht JHWHs ist eine Quelle des Lebens, um die Fallen des Todes zu meiden.« Prov 13,14, das die enge Beziehung von Weisheit und Lebensfülle unterstreicht, wird korrigierend um eine weitere Voraussetzung, *Gottesfurcht*, ergänzt. Auch wenn sich keine literarische Abhängigkeit zwischen den Einzelsprüchen³⁹ und der Paradieserzählung herleiten⁴⁰ lässt, bleibt die semantische und thematische Nähe zu den »Schulertexten« auffällig.⁴¹ Die Sprüche in Prov 13 sind Maxime für die Erziehung des weisen Sohnes zum rechten Verhalten und fordern ihn zu Gehorsam, rechter Rede und Orientierung am Weisen auf. Gen 2–3 ist eine *Lehrerzählung*, die dem Thema menschlicher Urteilsfindung gewidmet

36 Fox, Proverbs 1–9, 157f. sieht das anders und deutet den Lebensbaum in Prov 3,18 mit Hinweis auf Gen 3,22, die unten behandelten äg. Grabmalereien sowie auf die Baumdarstellung mit den Kapriden von Pithos A aus Kuntillet 'Ajrud (8. Jh.) im Sinne von Unsterblichkeit; dazu wie folgt und Bauks, *Sacred Trees*, 270–281.

37 Vgl. תאוה [ענינים+] auch in Gen 3,6; Ausn. Prov 13,4 hier verweist תאוה auf den עצל »Faulen« (sonst נפש); s. o. Anm. 30.

38 Von der Frucht der Weisheit redet noch 8,19: »Besser ist meine [=Weisheit] Frucht als Gold und Feingold ...«.

39 Die Datierung der Sprüchesammlungen gestaltet sich schwierig. Die zweite Hauptsammlung (10,1–22,16) wird wegen des wiederholten Königumbezugs in das ausgehende 8. Jh. datiert (vgl. Meinhold, *Sprüche* 1, 161f.; R. J. Clifford, *Proverbs 1. A Commentary*, OTL, 1999, 3f.; Fox, *Proverbs* 10–31, 504; Saebø, *Sprüche*, 6f.).

40 Vgl. D. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, 2011, 425 mit Rekurs auf Fox, *Proverbs* 1–9, 157–159.

41 Bezüglich des Sitzes im Leben hat K. Dell den familiären, tribalen, populären und letztlich oralen Charakter der Sprüche in 10–22 hervorgehoben: »Verse 12 recalls the tree of life in Genesis 3:24. Verses 13–14 resemble the teaching of Proverbs 1–9 in the emphasis on ›word‹, ›commandment‹ and ›teaching‹ and hence suggest an educational context.« (*The Book of Proverbs in Social and Theological Context*, 2006, 62; zum Sitz im Leben s. auch 192).

ist. Sie widerspricht schon durch die mythische, d. h. polyseme Struktur den klaren, streng antithetischen Parallelismen der Sprüche. An die Stelle der Bipolarität von Weisem und Tor tritt eine differenzierte Sicht von Erkenntnis und Leben und eine ambivalente Sicht des Menschen, der Züge von Weisheit und Torheit in sich vereint.

4 Außerbiblische Traditionen von Bäumen als Metapher für Leben

Die altorientalischen Parallelen sind vorbildlich dokumentiert.⁴² An erster Stelle ist das Motiv des Krauts der Verjüngung in Gilg. XI 283–288.295–300 zu nennen, neben Brot und Wasser des Lebens im Adapamythos oder der Schlange im *huluppu*-Baum,⁴³ aus dessen Holz Inanna Bett und Thron erhalten soll (sum. Gilgameš und der *huluppu*-Baum, Z. 26–44), sowie das *mēsu*-Holz im Erra-Epos.⁴⁴ Auch auf die Vorstellung eines sog. Weltenbaums (*kiškanû*; CT 16,46) ist oft verwiesen, wegen der Positionierung der Bäume in der Mitte des Gartens⁴⁵ (Gen 2,9; vgl. Ez 17,22–24; 31,6 oder Dan 4,9).⁴⁶ P. T. Lanfer hat den Lebensbaum in Gen 3,22–24

⁴² Albertz, *Ihr werdet*, 36–43; Müller, *Erkenntnis*; H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens*. Zum Überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente, *ZAW* 113 (2001), 2–16; vgl. zuletzt H. U. Steyrmans, *Gilgameš und Genesis 1–9*, *BZ* 54 (2010), 201–228.

⁴³ Vgl. Steyrmans, *Gilgameš*, 205 ff., der neben literarischen Vergleichen anhand von vier Themen (Menschenschöpfung aus Erdschubstanz; Frau als Widerpart des Helden; weibliche Initiative des Mannes zu Erkenntnis [und Sexualität]; Verlust ewigen Lebens zugunsten von gottgleichem Erkenntnisgewinn) auf einen fragmentarischen Kultständer der Davidstadt als palästinische Parallele hinweist, der die Tötung Humbabas zeige (vgl. P. Beck, *ErIs* 20 [1989], 199 [engl.]); anders O. Keel, der von einer Schasu-Darstellung ausgeht (*Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Bd. 1, *OLB* IV/1, 2007, 148 f.). Von diesem sehr strittigen Fund auf die Präsenz des Gilgameš-Stoffs in Gen 2–3 als einer (zuerst) mündlichen Erzählung aus vorerilischer Zeit zu schließen, ist arg konstruiert.

⁴⁴ Es handelt sich um das für Götterstatuen reservierte Holz, das Pfeiffer, *Baum* II, 10 mit dem Weltenbaum identifiziert, was aber den narrativen Kontext des Epos (Taf. I, 148, 150 f.) überfordert; vgl. G. G. W. Müller, *TUAT* III/4, 789 mit Anm. 148a.

⁴⁵ Gunkel verweist zudem auf einen Baum der Weisheit (*giš-zi-da*) und des Lebens (*giš-ti*), der am östlichen Eingang des Himmels steht, in den Gudeainschriften Zylinder A, Z. 7 erwähnt und mit Tammuz und *Gišzida* (Adapa-Epos) parallelisiert ist (*Genesis*, 8 mit Literatur); vgl. auch G. Ebeling, *Art. Baum, heiliger*, *RIA* 1 (1932), 434 f.

⁴⁶ So zuletzt ausführlich Pfeiffer, *Baum* II, 2–8. Dabei handelt es sich aber um eine Gelehrtenkonstruktion, vgl. Bauks, *Sacred Trees*, 288–291.

als »tree of healing« charakterisiert⁴⁷ (vgl. die »Lebenspflanze« [*šamme baliṭi*] in medizinischen Texten Mesopotamiens).⁴⁸

Exakte Parallelen für einen Lebensbaum lassen sich nicht in Mesopotamien, sondern in Ägypten finden. Die spätzeitlichen Gau-Listen im pJumilhac⁴⁹ z. B. lassen erkennen, dass bestimmte Bäume in Verbindung mit Schlangen zum einen Nahrungsfülle, zum anderen den Zugang zu Göttern garantieren (*šnw-ntrw* »göttl. Bäume«, *šnw-ḥw* »geschützte Bäume«; *šnw djsrw* »heilige Bäume«).⁵⁰ Die lokal verehrten Schlangen sind als Schutzwesen (*agathoi daimones*) gezeichnet, um den jeweiligen heiligen Baum gemeinsam mit dem für das Sprießen des Getreides zuständigen Osiris zu schützen. Auf einem saïtischen Sarkophag z. B. ist der Grabhügel des Osiris (durch eine Inschrift identifiziert) dargestellt, dessen vier sprießende Bäume ewige Wiederkehr symbolisieren.⁵¹

47 Lanfer, Remembering Eden, 31. Das in alttestamentlichen Texten spärlich belegte Motiv hat indes eine imposante Wirkungsgeschichte in den antiken Übersetzungen (LXX und Targumim) erfahren, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann (s. ebd. 41–51).

48 Zur Allegorisierung in neuassyrischen Königsinschriften vgl. M. Stol, Art. Pflanzenkunde B, RIA 10 (2005), 504–506 mit Verweis auf DADP 33, Rs. 12, und K. Watanabe, Lebensspendende und todbringende Substanzen in Altmesopotamien, BagM 25 (1994), 579–596, bes. 589–591, 594 f. Zur kontroversen Interpretation des kiškanu-Baums vgl. Wallace, Eden, 106 n. 15 sowie H. Genge, Zum Lebensbaum in den Keilschriftkulturen, AcOr 33 (1971), 331–334, hier 334; M. Giovino, The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations, OBO 230, 2007, 197–201; zum Ganzen Bauks, Sacred Trees, 282–284.

49 P. Jumilhac; vgl. S. Aufrère, Sacred Trees and Sacred Snakes in Priestly Lists of Egyptian Districts at the Graeco-Roman Times: an Overview, in: Bauks/Meyer (Hg.), Kulturgeschichte, 9–36, bes. 21 ff. Akazie und Wüstendattel sind die am meisten zitierten der 42 Gaubäume (Sykomore an 7. Stelle; insbes. in südlichen Gauen belegt).

50 S. Aufrère, Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne d'après les listes géographiques d'Edfou et du Papyrus géographique de Tanis et les autres monographies sacrées, in: Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal, ERUV I, 1999, 121–207, hier 125 – ihm sei für intensiven Austausch und Hinweise zu weiteren Belegen an dieser Stelle sehr herzlich gedankt. Zur Klassifikation der Bäume und den verschiedenen Determinativen vgl. N. Baum, Arbres et arbustes de l'Égypte Ancienne. La liste de la tombe thébaine d'Ineni (no. 81), OLA 31, 1988, 14–16.

51 So J. Berlandini, La stèle de Parâherounemyef. Varia memphitica VI, BIFAO 85 (1985), 49 und 46 (linke Seite der Stele): »Descend Osiris grand scribe, Parâ(her)ounemyef, juste de voix. Les quatre arbres de vie sont reverdis pour le ba de ton cadavre dans la Douat« (Abb. nach G. Maspéro, Catalogue du musée égyptien de Marseille, 1889, 52); vgl. dazu S. Aufrère, A propos d'une stèle du Caire. Quelques éléments de réflexions sur la butte j3t, ERUV III, 2005, 307–312, hier 308.

Abb. 1: Sarkophag (Marseille)

In den Sargtexten CT V, 464–468 (vgl. Totenbuch Spruch 110) thematisieren die »Sprüche des Opfertempels (an Hotep)« das Versorgungsthema. Dem entspricht ein thebanisches Wandgemälde aus dem Grab des Sennedjem (Medinet Habu; 18. Dyn. N. R.):⁵²

Abb. 2: Grab des Sennedjem (Theban Tombs 1; Ostwand)

⁵² S. Aufrère, La »campagne de Hotep« et la »campagne des roseaux« dans les textes des sarcophages et le livre de sortir au jour, in: M. Mazoyer et al. (Hg.), *L'homme et la nature. Histoire d'une colonisation*, 2006, 13–55, bes. 34–36; S. Hodel-Hoenes, *Leben und Tod im Alten Ägypten. Thebanische Privatgräber des Neuen Reiches*, 1991, 217–222; vgl. TB 110 CT, 464–468 in den Übersetzungen von P. Barguet, *Le livre de la mort*, LAPO 1, 1967, 143–148; E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, 1979, 210 ff.

Im ersten Register sind die Re-Harachte verehrenden Paviane, darunter der Tote und seine Frau vor drei Gottheiten dargestellt, während die unteren Register die Jaru-Gefilde, die sog. Binsengefilde der Seligen, zeigen, in denen der Tote die von den Göttern gewährte Versorgung versieht.⁵³

Im 14./15. Gau (Hermopolis; vgl. pEdfu) ist für die Versorgung der Gott der Weisheit, Thot, zuständig, der – sonst mit Wasser verbunden – hier für die Verteilung der Opfer sorgt. Als Paredros der Hathor sind die hl. Bäume seines Gaus Species wie Jujube, Akazie und Wüstenpalme. Der *jšd*-Baum (*balanites aegyptiaca* Wüstendattel oder Persea;⁵⁴ ursprünglich in Heliopolis⁵⁵ und Memphis verortet) ist im Tempel von Edfu als eine Art Annalenbaum präsentiert, auf dessen Blättern von Thot und der Göttin Seschat die Namen und Jahre der Könige dokumentiert wurden;⁵⁶ dieser ist in den späteren Totentexten auf jeden zu Osiris gewordenen Toten übertragen worden.⁵⁷

Ein zweites Motiv, das Lebensfülle durch Bäume symbolisiert,⁵⁸ ist das der sog. Baumgöttin. Insbesondere in der 18. bis 21. Dyn.⁵⁹ finden sich in den thebanischen Beamtengräbern Darstellungen von Sykomoren (*nht*; vgl. *nht* »Schutz«)⁶⁰

⁵³ Vgl. Hodel-Hoernes, *Leben*, 217 f.

⁵⁴ I. Gamer-Wallert, *Art. Baum*, LÄ 1 (1975), 658 f.; vgl. L. Kakósy, *Art. Ischedbaum*, LÄ 3 (1980), 182 f.; s. aber auch Aufrère, *Sacred trees*, 26 mit Anm. 38, der sich für die Wüstendattel ausspricht, vgl. *Baum, Arbres*, 306–311 zu den verschiedenen Quellen für die große geographische Liste aus Edfu.

⁵⁵ Zu weiteren Details vgl. Aufrère, *Végétaux sacrés*, 179; *Baum, Arbres*, 308.

⁵⁶ C. Kayatz (*Studien zu Proverbien 1–9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischer Vergleichsmaterialien*, WMANT 22, 1966, 105–107) verweist hier auf *Urk. IV*, 276; vgl. zum Ganzen E. Hermsen, *Lebensbaumsymbolik im alten Ägypten*, 1981, 127–133; *Baum, Arbres*, 312–317 in der Krönungsdarstellung der Thronkapelle des Re in Edfu (vgl. M. Ibrahim, *The chapel of the throne of Edfu*, *Bi.Ae* 16 [1975], 52–57; *Szene 11 und 12*).

⁵⁷ J. Lieblein, *Le livre Egyptien ... Que mon Nom fleurisse*, 1895, Tf. 47; W. Helck, *Ramessidische Inschriften aus Karnak*, ZÄS 82 (1957), 98–140, bes. 130. Hodel-Hoernes identifiziert einen solchen im Grab des Sennefer (TT 96) (*Leben*, 119).

⁵⁸ Vgl. O. Keel, *Ägyptische Baumgöttinnen*, in: Ders., *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*, OBO 122, 1992, 61–138, hier 137 f., der allein 26 (d. h. die Hälfte der) Beispiele aus diesem Kontext aufführt.

⁵⁹ So auf äg. Grabmalereien und -reliefs, Stelen, Totenbuchpapyri, Sarkophagen und Uschebtikästen; vgl. Keel, *Baumgöttinnen*, 62 mit ausführlicher Dokumentation (96–136); vgl. auch *Baum, Arbres*, 48 f. (bes. zu Belegen aus der Spätzeit und griech.röm. Zeit); 67–86 (Dokumentation); H. Refai, *Überlegungen zur Baumgöttin*, BIFAO 100 (2000), 383–392.

⁶⁰ Vgl. zu den Belegstellen C. Leitz, *LGG* 4 (2002), 259 f.: *nht* kann bei z. T. gleicher hieroglyphischer Schreibung, aber anderem Determinativ auch »Schutz« bezeichnen und Göttinnennamen beigegeben sein. Eine bibliographische Liste der Sykomorengöttin in den Grabtexten findet sich bei *Baum, Arbres*, 38–44. Sie nennt als erste literarische Belege *Pyr* 470, § 914a–919c und *Pyr* 574, § 1485a–1488b.

und Dattelpalmen (*bnr.t*)⁶¹ wie anderer stilisierter bzw. wenigstens nicht eindeutig zu identifizierender Bäume, die die Baumgöttin⁶² mitunter in Gestalt von Nut⁶³ oder auch Hathor als Herrin des Westens⁶⁴ oder auch als Doppelgöttin repräsentieren.⁶⁵ Von ihnen erhoffte man sich, dass sie als Gebärerinnen der Sonne auch die vom Toten erhoffte Wiedergeburt protegieren und alimentieren. Wiederum im Grab des Sennedjem (Theban Tombs Nr. 1; 18. Dyn. N. R.) ist laut Beischrift die Himmelsgöttin »Nut, die Große« als Baumgöttin dargestellt, die in ihrer Eigenschaft als »Herrin der Sykomore« den beiden Toten Wasser spendet, um ihre Reise ins Jenseits zu gewährleisten (vgl. TB 59).⁶⁶

Für das Leben im Jenseits bedarf der Tote der göttlichen Versorgung. Der Ikonographie entsprechend findet sich die literarische Erwähnung des Lebensbaums (*het.n. 'nh*)⁶⁷ erstmals im Alten Reich in Pyr 519, § 1216,⁶⁸ dann wieder in Amunhymnen des Neuen Reichs, wie z. B. auf einer Steleninschrift aus dem Grab des Amenemhet (Theben Tombs Nr. 53)⁶⁹ oder in dem Kairener Amunhymnus⁷⁰

61 Vgl. zu den Belegstellen Leitz, LGG 4 (2002), 258–261.

62 Vgl. auch das Grab von Thutmosis III. mit dem säugenden Baum und Beischrift »Men-cheper-Re saugt an seiner Mutter Isis«, gemeint sind die leibliche Mutter und die Göttin, vgl. Refai, Überlegungen, 384; vgl. Keel, Baumgöttinnen, 64 f.

63 N. Billing, Writing an Image: The Formulation of the Tree Goddess Motif in the Book of the Dead, Ch. 59, SAK 32 (2004), 35–50; Baum, Arbres, 60.

64 Dazu R. Mofteh, Die uralte Sykomore und andere Erscheinungsformen der Hathor, ZÄS 92 (1965), 40–47; Hermsen, Lebensbaumsymbolik, 72; vgl. Refai, Überlegungen, 385 und Keel, Baumgöttinnen, 82–88.

65 Vgl. dazu Baum, Arbres, 62–67.

66 Vgl. Hodel-Hoernes, Leben, 222; vgl. Bauks, Sacred trees, 275 f.

67 So Berlandini, Varia memphitica VI, 49; zu den Belegstellen vgl. Wb I, 199, 7 et 8: Amunhymnus pKairo, Amushymnus pLeiden; E I, 323; 245; II, 58; Mar. Dend. I, 55; s. U. Winter, Der Lebensbaum im Alten Testament und die Ikonographie des stilisierten Baumes in Kanaan/Israel, in: U. Neumann-Gorsolke / P. Riede (Hg.), Das Kleid der Erde: Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel, 2002, 138–162, 138 mit Anm. 2; C. Kayatz, Studien, 105–107 (Pyr 568 und 916); Baumann, Weisheitsgestalt, 234 f.

68 Dazu Hermsen, Lebensbaumsymbolik, 95–97. – § 1216a »N. ist gegangen zu der großen Insel, die inmitten des Gelfildes der Opferspeisen ist, b auf der die Götter die Schwalben niederfliegen lassen, c (den) Schwalben sind die unvergänglichen Sterne, d sie geben dem N. jenes Holz des Lebens (*chet pw n. 'nch*), von dem sie leben, e und er lebt seinerseits davon zugleich (mit ihnen)« nach K. Sethe, Pyramidentexte. Kommentar V, 117, zitiert nach Hermsen, a. a. O. 96.

69 J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, OBO Sonderband, 1999, 187, Gebet 78, Z. 7; Stele Urk. IV, 942 f.; vgl. J. Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. bis 20. Dynastie, OBO 51, 1983, 157 ff.; Ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, Nr. 67, 100 f.

70 Es handelt sich um einen literarischen Hymnus, der aber dem Totenkult entstammt; vgl. Assmann, Hymnen, 16.

Abb. 3: Grab des Sennedjem (Theban Tombs Nr. 1; Deckendarstellung)

pKairo 58038 (pBoulaq 17; 18. Dyn., Vor-Amarna-Zeit), Z. 14–17.⁷¹ Dieser Beleg lässt erkennen, dass der Lebensbaum (oder auch »Holz des Lebens«) neben den Kräutern und Tieren der Versorgung dient. Er repräsentiert die lebensspendende Kraft des Urgottes Atum aus Heliopolis⁷² im Sinne der *creatio continua*⁷³ in Hymnen seit der Vor-Amarnazeit bis in die griechisch-römische Zeit.

71 »... Vater der Götter, der die Menschen machte und das Vieh erschuf, *Herr des Seienden, der den »Lebensbaum« schuf*, der die Kräuter macht und die Herden am Leben erhält!«; Übersetzung Assmann, Hymnen, 196 (Gebet 87A, Z. 16); vgl. Bauks, *Sacred trees*, 284.

72 Z. 12–17 sind adressiert an den Urgott Atum; vgl. Assmann, Hymnen, 203.

73 Vgl. dazu K. Knigge, *Das Lob der Schöpfung: Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, OBO 219, 2006, 67–70.

K. Knigge nennt als weitere Beispiele den aus der späten Libyzeit stammenden Ptah-Hymnus aus Karnak pBerlin 3048 VI,3,⁷⁴ den in der Tradition ramessidischer Texte stehenden Hymnus II einer Tempelinschrift des Amun-Tempels in der Oase El-Chargah II (Perserzeit)⁷⁵ sowie Text 250 aus dem Chnumtempel in Esna (hellenist.-röm. Zeit),⁷⁶ was die Verbreitung des Motivs im Tempelkult des 1. Jahrtausends anzeigt. Der Motivkomplex von Baum und Leben⁷⁷ begegnet auch in Bezug auf den Sonnenlauf, den beiden Sykomoren (*nḥwt*) aus Türkis, zwischen denen Re hervorgeht (TB 109,7).⁷⁸ Trotz zahlreicher Parallelen⁷⁹ mit den Proverbien (z. B. die Gegenüberstellung von Weisem und Tor, wie sie in Prov 10–15 geläufig ist⁸⁰ oder die Personifizierung der Weisheit als Frau [Sia und Ma'at mit Anzeichen,⁸¹ vgl. Prov 1,20–33; 8; 9,1–6⁸²]), fehlt das Lebensbaummotiv in den ägyptischen Lebenslehren.⁸³ Lebensfülle ist hier z. B. durch die Metapher des Lebenshauchs (*ʿḫw n nḥ*) dargestellt.⁸⁴

74 Knigge, Lob, 168, Nr. 45, Abschnitt D, Zeilen VI,2–4: »Es gibt niemanden, der ohne Dich leben könnte, denn aus Deiner Nase kommt die Atemluft und aus Deinem Mund die Wasserfluten, auf Dir wächst das Lebensholz; Du lässt das Land grünen, sodass Götter und Menschen Überfluss haben und das Rindvieh genährt ist ...«; vgl. Assmann, Hymnen, 341 f. (Z. 110–115.161).

75 Knigge, Lob, 262 f. zur Datierung in nachlibyscher Zeit (anders Assmann, Hymnen, 341 f., der ramessidischen Ursprung vermutet). Text und Übersetzung 266 (Nr. 100, Z. 17): »Er [Amun-Re] hat für sie [die Menschen] in ihren Ländern das Leben wachsen lassen, als Lebensbäume, die aus ihm hervorgegangen sind.«

76 Knigge, Lob, 300, Nr. 106, Z. 15: »er hat die Früchte des Lebensbaumes fett sein lassen, um Nahrung von Menschen und Göttern zu schaffen.«

77 WB III, 101 ff. zu den Belegstellen; vgl. Rafai, Überlegungen, 386 zu versch. Deutungen.

78 Vgl. Kayatz, Studien, 105–107 mit Hinweis auf Pyr 568 und 916; vgl. Gamer-Wallert, Baum, 656 mit Hinweis auf Pyr 1433b und einer Reihe anderer Stellen. Zuletzt auch Baum, Arbres, 62. – Zu TB 109 vgl. Hornung, Totenbuch, 209.

79 Vgl. zu einigen Baumvorkommen zu *šmm* »Antityp zum Schweigenden« als Baum (N. Shupak, Where Can Wisdom be Found? The Sage's Language in The Bible and in Ancient Egyptian Literature, OBO 130, 1993, 130.162.175 ff.389), während *'wh* positives Begehren (vgl. Prov 13,12.19) im äg. Umfeld fehlt, wo es ausschließlich auf körperliche Gelüste bezogen ist (a. a. O. 112).

80 Shupak, Wisdom, 258–266; vgl. Carr, Formation, 86.126–129.

81 Vgl. J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 1990, 167–174; S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, OBO 134, 1994, 171–176.

82 Kayatz, Studien, 86–93 (insbes. »Ich-bin-Formel«; vgl. Prov 8, die aber nicht in Kombination mit Maat begegnet).

83 Dem konkreten Vergleich von Prov 22–24 mit der Lehre des Amenemope widmet sich D. Römhild, Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22, BZAW 184, 1989. Verbreitet ist das Genre etwa seit der 1. Zwischenzeit (vgl. G. Burkard / H. J. Thissen, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I: AR und MR, 3. Aufl. 2008, 75–77) mit dem Ziel, Maat gemäßes Verhalten in allen Lebenskontexten zu bewirken.

84 Assmann, Maat, 230 f.; vgl. Bickel, Cosmogonie, 80 (Schu in CT 75).171–176 (Schu und Maat in CT 80).

Obwohl allesamt dem Totenkult zuzurechnen sind, lassen sich die Belege in ihrer sekundären Funktion auch zu den »enzyklopädischen Texten«⁸⁵ des Schulkanons zählen, der neben edukativen und Wissenstexten auch Rezitationsliteratur beinhaltet.⁸⁶ Es handelt sich um Texte, die über den Totenkult hinausgehend kulturbildend waren (so z. B. der zu den literarischen Hymnen gezählte pKairo 58038). Spätestens im Neuen Reich galten Wissen (*reḥ*) und moralische Integrität als Garanten, um den Weg in das Jenseits zu eröffnen, wozu die Grabtexte funktional beisteuern.⁸⁷

Die ägyptischen Belege lassen somit eine konkrete, an die Versorgung geknüpfte Vorstellung erkennen, die der Tote von den mit dem Totenkult oder mit Schöpfung assoziierten Göttern erhofft. Weisheitsbezug ist insofern gegeben, da neben der magischen Komponente von *Grabbeigaben* auch die Instruktion des Toten im Blick ist. In den biblischen Proverbien zielt der Lebensbaum indes auf die Lebenssteigerung des *diesseitigen* Weisen.

5 Gen 2–3 eine mythische Lehrerzählung

Gen 2–3 konterkariert die oben genannten Traditionen, weil dem Streben nach Erkenntnis und Lebensfülle narrativ das göttliche Verbot (2,17) entgegen gesetzt ist (»Denn an dem Tag, an dem du von ihm isst, wirst du wahrlich sterben.«). Anders als zumeist angenommen, beinhaltet die Straffolge in einer für die vorliegende Erzählung adaptierten Form des sog. Todesrechtssatzes⁸⁸ nicht etwa die

⁸⁵ A. Loprieno, *Defining Egyptian Literature*, in: Ders., *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PÄ 10, 1996, 39–58, 54; vgl. Knigge, *Lob*, 44–50.

⁸⁶ Vgl. J. Assmann, *Kulturelle und literarische Texte*, in: A. Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, 59–82, hier 70–72; Knigge, *Lob*, 45–50 zum *pr 'nḥ* als Ort des Archivs, des Studiums und der Pflege literarischer Traditionen.

⁸⁷ Knigge, *Lob*, 52 mit Rekurs auf J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, 2001, 505–514 u. ö. Zu kosmotheistischem Wissen im Alten Orient und Israel vgl. B. U. Schipper, *kosmotheistisches Wissen Prov 3,19f. und die Weisheit Israels*, in: *Bilder als Quellen/Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible* (FS O. Keel), hg. v. S. Bickel / S. Schroer / R. Schurte / C. Uehlinger (OBO.S) 2007, 487–510.

⁸⁸ H. Schulz, *Das Todesrecht im AT*, BZAW 114, 1969; vgl. zur Kritik aber E. Gerstenberger, *Apokryphes Recht, Todesrecht*, in: Ders., *Die hebräische Bibel als Buch der Befreiung. Ausgewählte Aufsätze*, hg. v. U. E. Eisen / C. M. Meier, *Gießener Elektronische Bibliothek 2012*, 477–491, und Ders., *He/They shall be put to death. Life-Preserving Divine Threats in Old Testament*, in: Ders., *Die hebräische Bibel als Buch der Befreiung*, hg. von U. E. Eisen / C. M. Meier, ebd., 492–511 (vgl. *Ex auditu* 11 [1995], 43–61), bezüglich der Frage, inwieweit es sich um eine sakralrechtliche Formel handelt, die Todverfallenheit zum Ausdruck bringt und ein Rechtsverfahren der Gerichts-

Androhung des Verlusts der Unsterblichkeit.⁸⁹ Es wird vielmehr die Unbedingtheit des Verbots betont, ohne dass dessen Gründe erläutert würden.⁹⁰ Die paronomastische Wendung מוֹת תָּמוּת kann sowohl *Drohungen*⁹¹ (vgl. etwa I Reg 2,37,42 + zeitlicher Befristung; Gen 20,7) als auch *Proklamationen* eines Todesurteils (I Sam 14,44; 22,16; II Reg 1,4.6.16 u. ö. – in der 3. Pers. z. B. Num 26,65) bezeichnen. Im Gesetzeskontext begegnet die Formel מוֹת יוֹמָה (hofal) mit dem Ziel der absoluten Grenzmarkierung.⁹² Zum Verbot des Essens kommt in Gen 3,3 noch das Motiv des Berührens hinzu. Im rechtlichen Kontext bezeichnet das Verb נָגַע »die einer Person oder Personengruppe zustehenden, ihr evtl. sogar durch Vertrag zugesicherten Rechte ... [bzw. diese nicht zu] verletzen«. ⁹³ Es wäre dann zu übersetzen durch »jem. / etw. antasten oder bedrängen« mit נָגַע oder direkt angeschlossenen Objekt (vgl. Ruth 2,9 nach צוּה oder Gen 26,29; anders Num 4,15, wo aber die Rechtsformel fehlt). Da das Verb nie gewaltsames Schlagen wie נָכַח⁹⁴ bezeich-

gemeinde evoziert, das zur Vollstreckung des Todesurteils führt, äußert er sich skeptisch. Auch T. Hieke unterstreicht als Charakteristika der Wendung Paränese, Warnung und Mahnung (Das Alte Testament und die Todesstrafe, Bibl. 85 [2004], 349–374, bes. 372): Gen 2–3 zeigt, »wie die göttliche Todesdrohung gedacht ist: nicht als gesetzliche Sanktion, die einen Gerichtsprozess erfordern würde, sondern als eine Warnung, die auf die furchtbaren Folgen des Verstoßes gegen das göttliche Gebot aufmerksam macht. Insofern liegt hier ein Paradigma am Anfang der Tora vor, wie ernst die Menschen diese folgende göttliche Weisung (Tora) nehmen sollen.«

89 Dies sieht z. B. H.-P. Müller anders, der trotz Formulierungsunterschieden in Gen 2,17b davon ausgeht, dass die Prozedur »aus nicht ganz lauterer Motiven« anvisiert, wenn auch schließlich ausgesetzt worden ist (Deutungen, 120–122); an der Verhängung der Sterblichkeit in Gen 2,17 hält auch Blum fest (Gottesunmittelbarkeit, 23 f.).

90 Vgl. dazu ausführlicher K. Schmid, Loss of Immortality. Hermeneutical Aspects of Gen 2–3 and Its Early Receptions, in: Ders. / C. Riedweg (Hg.), Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, FAT II/78, 2008, 58–78, 63 f. mit weiteren Beispielen aus narrativen Texten (Gen 20,6–7; Num 26,65; Jdc 13,22; Ez 3,18 und II Reg 1,16), die die Formulierung in der 2. Person – aber nicht den Qal statt Hofal – erklären. Zur Rhetorik der Unbedingtheit vgl. auch Gerstenberger, He/They shall be put to death, 47: »This primordial narrative is a wonderful example of how divine threats are to function. Threat of destruction is not a legal sanction, calling for a lawsuit, but a signal of warning, alerting people to the horrible consequences which are inherent in misconduct.«

91 H.-J. Boecker, Recht und Gesetz im AT, 2. Aufl. 1984, 167–172 (»normatives Recht«); vgl. H.-J. Fabry, Art. *mût* VII., 778–780, der Gen 2,17 als Drohung auffasst.

92 Vgl. vgl. Gen 26,11; Ex 19,12 [Berg]; 21,12.15–17 [Mord; Körperverletzung; Menschenraub]; Lev 20,9–16; Blum, Gottesunmittelbarkeit, 23 spricht vom »Modus der Notwendigkeit«, dessen Umsetzung auch in den Strafsprüchen von Gen 3,19 in Form des Verlusts der Unsterblichkeit bestätigt sei.

93 L. Schwienhorst, Art. *ngʿ*, ThWAT 5 (1986), 222 mit Hinweis auf Schulz, Todesrecht, 103 f.

94 Schwienhorst, ThWAT 5 (1986), 221 gegen M. Delcor, Art. *ngʿ*, THAT 2 (1978), 37 f.

net, ist H. Pfeiffers These zu widersprechen, dass hier auf gewaltsames Berühren durch das Schlagen des Weltenbaumes angespielt sein könnte.⁹⁵

Die Menschen werden in Gen 2–3 vor die Entscheidung zwischen Erkenntnis und Gehorsam gestellt. Gen 2,24 kann geradezu als eine Verkehrung der Erziehungsmaximen des Vaters in Prov 13 gelesen werden, durch die das Verbot seine bindende Kraft einbüßt. Das Verbot steht nicht für eine »einseitig negative theologische Bewertung menschlichen Weisheitsstrebens«,⁹⁶ sondern es geht vielmehr um das »Paradox, daß der Mensch seine [...] Urteilskraft einem Versagen angesichts der Entscheidungsfreiheit verdankt«, ohne dass die »Urteilskraft des Erkennens von Gut und Böse«⁹⁷ grundsätzlich abgewertet wäre.

Wie steht es aber um das Verhältnis von Erkenntnis und Leben? Ist das Nachher der Verbotsübertretung nicht durch die Erkenntnis von *Differenz* gekennzeichnet? Der Mensch erkennt sich als nackt, Gott unterlegen, zeigt Furcht. Der Mensch entdeckt seine Ambivalenz und die seines Lebens.⁹⁸

Nun ist die Übertretung des göttlichen Gebots nicht geradlinig erzählt. Mit der Schlange wird nämlich ein Protagonist eingeführt, der sich durch besondere Klugheit auszeichnet und den Menschen initiieren will.

Es geht in dem entscheidenden Dialog zwischen Schlange und Frau um den Baum in der Mitte des Gartens (Gen 3,3).⁹⁹ Doch lässt der Kontext keinen Zweifel daran, dass die Erkenntnis von Gut und Böse im Zentrum steht, denn von ihr und ihrer Qualität handelt der Dialog zwischen Schlange und Frau. K. Schmid hat vorgeschlagen, den Erzählfortgang auf ein Missverständnis der Frau zurückzuführen: Sie habe nicht gewusst, welcher der beiden Bäume unter das göttliche Verdikt fiel und deshalb beide Bäume gemieden, um schließlich den Erwerb der Unsterblichkeit zu verspielen.¹⁰⁰ Ich möchte hingegen das Missverständnis auf die *Qualität* der Erkenntnis beziehen.¹⁰¹ Die Schlange spricht von einer Erkennt-

⁹⁵ So Pfeiffer, Baum II, 8 f. mit altorientalischen Parallelen.

⁹⁶ So auch Albertz, Ihr werdet, 34.

⁹⁷ Otto, Paradieserzählung, 191 mit Rekurs auf Albertz, Ihr werdet, 24 ff.

⁹⁸ Vgl. M. Bauks, Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Gen 2–3, in: T. B. Dozeman / K. Schmid / B. J. Schwartz (Hg.), The Pentateuch, FAT 78, 2011, 137–168.

⁹⁹ So V. 2, auf den in V. 5 mittels eines Suffixes, in V. 6 durch rückverweisendes »der Baum« Bezug genommen wird.

¹⁰⁰ So Schmid, Unteilbarkeit, 31 f.

¹⁰¹ Vgl. zur Kritik bereits Blum, Gottesunmittelbarkeit, 20 f.: »Dem Dialog zufolge hatte die Frau vielleicht Schwierigkeiten mit der Bedeutung des verbotenen Baumes, aber nicht mit seiner Referenz. Anders gesagt, sie konnte ihn nicht präzise definieren, wohl aber identifizieren.«

nis, die der göttlichen Sphäre zugehört: »Ihr werdet sein wie Elohim/Götter, die um Gut und Böse wissen.«¹⁰²

Während die Schlange Allwissenheit suggeriert, strebt die Frau nach Weisheit (לְהִשְׁבִּיל). Von einem übersteigerten Anspruch des Wie-Gott-Seins (vgl. etwa Ez 28) sagt der Text nichts. Er verbleibt in der aus den Proverbien wohl bekannten Diktion.¹⁰³ Am Ende wirft die Frau der Schlange sogar Betrug bzw. Täuschung vor (אִשׁוּף hif. in 3,13).

Narrativ bedeutsam ist, dass die Übertretung des göttlichen Gebots eines zusätzlichen äußeren Anreizes bedarf. In die Szene wird eine Instanz zwischen Gott und Mensch eingeführt. Die Ambivalenz der Erkenntnis erfährt allerdings eine Radikalisierung: Das Wissen um die Differenz von Gut und Böse wird von der Schlange mit Gottähnlichkeit verglichen und somit als anvisierter Statuswechsel, als Hybris, artikuliert.

Formal hebt sich diese Episode durch den Gottesnamengebrauch¹⁰⁴ von der Gesamterzählung ab. Dieser Umstand lässt auch inhaltliche Rückschlüsse zu:

1) Dem Menschen wird nicht JHWH-Gleichheit, sondern *Göttergleichheit* (Pl.; vgl. וְהָיִיתֶם כְּאֱלֹהִים יְדַעַי טוֹב וְרָע. in Aussicht gestellt. Das weist in Analogie zu Belegen wie Ex 4,16; 7,1¹⁰⁵ auf eine Vorrangstellung bzw. einen Statuswechsel hin, der jedoch nicht mit JHWH-Identität zu verwechseln ist.

2) Wenigstens von Gen 1 herkommend¹⁰⁶ ist man durch die ausschließliche Verwendung von 'Elohim an Gen 1 erinnert (insbes. 1,26 f.) und muss die Aussage

102 In diesem Sinne verstanden auch LXX bzw. – in eine Angelologie abgeschwächt – später die TargOnq. V. 5 כְּרִבְרִיזִין »Gewaltigen«; Targ. Neof. »Boten«; vgl. auch Palestin. Targ. Ad 3,22–24 wegen Torabezug). – Vgl. zu den Targumim ausführlich K. Koch, »Adam, was hast du getan?« Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur, in: T. Rendtorff (Hg.), Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, VWGTh 2, 1982, 211–242, hier 198–203 und Lanfer, Remembering Eden, 44–51.

103 So auch Blum, Gottesunmittelbarkeit, 21 mit Rekurs auf H. Gunkel, Genesis.

104 Der spät (mit dem Ziel redaktioneller Vereinheitlichung) ergänzte Kompositnamen JHWH Elohim (vgl. Witte, Urgeschichte, 57 f.) ist an dieser Stelle aus narrativen Gründen bewusst ausgespart. Zur Ursprünglichkeit des Gottesnamens in den Chronikbüchern vgl. S. Japhet, The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought, BEATAJ 9, 2009, 37–41.

105 Albertz fügt als religionsgeschichtliche Parallele Gilg. I,IV,34 an: »Weise (?) bist du ([en-]qa-ta von emēqu »weise sein«) Enkidu, bist/wurdest wie ein Gott« (Ihr werdet, 38; vgl. K. Hecker, TUAT III/4, 677); anders liest Maul [dam-]qa-ta von damāqu »gut sein« »gut bist du, Enkidu. Du trittst wie ein Gott ins Sein« (Gilgamesch-Epos, 53; vgl. A. R. George, Gilgamesh-Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text, 2003, Vol. I, 167).

106 Spieckermann (Ambivalenzen, 365) hat zuletzt dargelegt, dass auch aus literargeschichtlichen Gründen Gen 2–3 besser von Gen 1 her zu verstehen ist; zur Kritik Blum (Gottesunmit-

von 3,5 theologisch als Problematisierung der 'Elohîm-Ebenbildlichkeit'¹⁰⁷ begreifen.¹⁰⁸ Die Schlange mutiert somit zu einem theologischen Lehrer, der eine andere theologische Meinung konterkariert.

3) In Gen 3,1 ist die Schlange ausdrücklich als JHWHs Geschöpf und als das klügste der Feldtiere vorgestellt, was eine Untertreibung ist, da sie offensichtlich die Klugheit der Menschen bei weitem übertrifft.¹⁰⁹ Die Schlange entpuppt sich als ein Antagonist, der Trennung von Gott provoziert. Sie partizipiert darin am Göttlichen und Geschöpflichen zugleich.

4) Dass sie es ist, die um Erkenntnis wirbt, invertiert das in der späteren Weisheit (vgl. Prov 3 und 8) bekannte Konzept der personifizierten Weisheit.

5) Die Schlange dient narrativ als ein »*deus ex machina*« bzw. hermeneutisch als ein Mäeut (Hebamme),¹¹⁰ indem sie drei Funktionen einnimmt:

- Sie ist einerseits eine Verkörperung des menschlichen Begehrens (Ricoeur spricht von ihr als Projektion der Verführung des Menschen durch sich selbst).
- Sie verkörpert zugleich »eine kosmische Struktur des Bösen« (Ricoeur).¹¹¹
- Sie bringt die Ambivalenzerfahrung zum Vorschein, die in der expliziten Nennung von Gut und Böse bereits angedeutet, aber noch nicht erfahren ist.

Obwohl die Menschen im Erzählverlauf keineswegs allwissend handeln, also offensichtlich Gottgleichheit nicht erreicht haben, scheint Gott in Gen 3,22 das vollmundige Versprechen der Schlange zu bestätigen, dass der Mensch »wie einer von uns«¹¹² geworden sei:

telbarkeit, 16), der moniert, dass eine so gearbete Relektüre Gen 6,12 vorwegnahme und so den Spannungsbogen zerschlägt, der seinerseits erst in Gen 9 eine Revision vorsieht.

107 Vgl. z. B. W. Vogels, »Like One of Us, Knowing *ṭôb* and *ra'* (Gen 3:22)«, *Semeia* 81 (1998), 145–157, hier 146; vgl. auch Spieckermann, *Ambivalenzen*, 53 f.

108 Vgl. z. B. Sir 17,3 »Entsprechend seiner Macht gab er ihnen Stärke, / und nach seinem Bild schuf er sie.« (Übersetzung G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira* [ATD Apokryphen 1], 2000, 139), wo das Thema in Verknüpfung mit Themen aus Gen 2–3 aufgenommen ist, also kein Widerspruch mehr zwischen den Traditionen gesehen ist.

109 Damit zieht auch die Benennung durch den Menschen keinerlei Überlegenheit seinerseits nach sich.

110 Spieckermann, *Ambivalenzen*, 56.

111 P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, 2002, 294. Vgl. zum Ganzen auch J. Frey / G. Oberhänsli-Widmer, *Der Diskurs um das Böse*, *JBTh* 26 (2012), XIII: »Die jüdisch-christliche Tradition hat, wenn sie ›dualistische‹ Positionen aufnahm, diese immer nur in einer durch den Gottes- und Schöpfungsglauben modifizierten Weise rezipiert: Gott als Schöpfer und Erlöser steht am Anfang und am Ende; böse Mächte sind demgegenüber nicht gleichursprünglich und auch nicht ewig, sondern in ihrer Wirksamkeit immer als beschränkt zu denken.«

112 TargOnk liest indes (ממנו באחד) »von ihm«, was auf Baum/Adam zu beziehen ist; vgl. A. Luc,

JHWH Gott sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns im Bezug auf das Wissen von Gut und Böse, und jetzt: Dass er seine Hand nicht ausstrecke und auch¹¹³ vom Baum des Lebens nimmt und isst und lebt von Dauer/für immer.

Erst hier ist die Polysemie des Baummotivs expliziert. Erst durch den Verweis auf die anteilig erlangte Göttlichkeit wird Gen 3,22 quasi als nachträgliche Begründung des Verbots (2,17) verständlich.¹¹⁴ Erst im Nachhinein erweist sich, warum der Zugriff zum Baum verboten war. Der verbotene Zugang, der das als *dauerhaft* qualifizierte Leben verwehrt, dient der weiteren Ausdifferenzierung in eine göttliche und eine menschliche Sphäre.

Die Dialektik von menschlichem Erkennen und göttlichem Gebot mündet hier in ein Dilemma: Das Versagen angesichts der Entscheidungsfreiheit offenbart, dass der Mensch der Potenzialität des Bösen zur Potenz verhilft, ohne dass die Urteilskraft des Erkennens von Gut und Böse negativ wäre. Negativ ist nicht die Erkenntnis, sondern der Ungehorsam. Mit der Übertretung erhält der Mensch Einsicht in Tod, Arbeit, Schmerz, die die *conditio humana* prägen.

Im Unterschied zu den ägyptischen Belegen, die das Baummotiv in seiner positiven Bedeutung auf ein jenseitiges Leben anwenden, repräsentiert Gen 2–3 eine Kultur, die keinen Zweifel an der Begrenztheit des Lebens zulässt. Die Intention von 3,22 lässt sich dank mesopotamischer Traditionen erhellen, die Wolfram von Soden einst als Lebenssucher-Mythen¹¹⁵ bezeichnet hat: In V. 22 geht es um das Narrativ der Verunmöglichung dauerhaften Lebens, das im Motiv des Strebens nach Unsterblichkeit reflektiert wird. Bedingt durch tragische Umstände und die begrenzte Erkenntnis des Helden, wie in der Literatur zu Helden wie Adapa, Etana und Gilgameš (Taf. XI) überliefert, wird diese Erkenntnis erfahrbar.¹¹⁶ R. Albertz beschreibt eine vergleichbare »tragische Ver-

Like one of us? Targum Onqelos and Genesis 3.22, *Journal for the Aramaic Bible* 1 (1999), 219–223; vgl. auch Wallace, *Eden*, 128 mit Anm. 97; Lanfer, *Remembering Eden*, 45 z.St.

113 Fehlt in der LXX (vgl. Gen 6,4; 14,7 u. ö.) und in den Targumim; vgl. zur Kommentierung M. Harl, *La Genèse*, BA I, 1994, 111.

114 Das »diagnostische Selbstgespräch« ist eng verwandt mit 11,6, ein Vers, der für die Babel-erzählung konstitutiv ist, was die Abhängigkeit 3,22 von 11,6 wahrscheinlich sein lässt; vgl. C. Uehlinger, *Weltreich und eine Rede. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung* (Gen 11,1–9), *OBO* 101, 1990, 324 f.

115 Vgl. W. von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, 2. Aufl. 1992, 206.

116 Gilgamesch realisiert die Existenz des Todes mit dem Tod seines Freundes Enkidu und sucht nach dem Kraut der Verjüngung. Als er dies verliert, wendet er sich der Suche nach Weisheit zu. Adapa ist einer der sieben Weisen (Apkallu); vgl. auch Lanfer, *Remembering Eden*, 36 und Steymans, *Gilgameš*, 208–210, der die große Nähe betont zu der sum. Fassung *Gilgameš*, Enkidu und die Unterwelt bezüglich der Tötung der den *ḫalub*-Baum bewachenden Schlange durch *Gilgameš*.

strickung«¹¹⁷ im Atramḥasis-Epos in der Spannung zwischen den zur Arbeit geschaffenen und mit göttlichem Planungswissen (*tēnum*) ausgestatteten Menschen und der daraus resultierenden Gefährdung durch die Flut. Weisheit ist in den mesopotamischen Mythen entweder Befähigung durch die Götter oder menschliche Errungenschaft. Sie wird nicht schuldhaft, sondern auf tragische Weise gebrochen. In Gen 2–3 ist dieser Erkenntnis das göttliche Gebot vorangestellt.

Von der Vertreibungsnotiz in Gen 3,22–24 ausgehend ist der Lebensbaum immer wieder als junge redaktionelle Ergänzung beschrieben worden.¹¹⁸ 3,22 ergänzte dann eine »reflexive Begründung für die – dem in 2,17 angedrohten Todesurteil nicht entsprechende – Vertreibung der Menschen aus dem Garten.«¹¹⁹ Es handelt sich dabei um eine Begründung, die für C. Uehlinger u. a. erst der Redaktor der vorpriesterlichen Urgeschichte in Anlehnung an JHWHs Selbstgespräch in der Babel-Erzählung formuliert und ergänzt hat. Andere sehen darin einen besonderen theologischen Marker innerhalb der einheitlich erachteten Erzählung,¹²⁰ die für wiederum andere erst in nachpriesterschriftlicher Zeit entstanden ist.¹²¹

Die von Gen 3,22 her aufgeworfene Frage, warum der Tod in die Schöpfung kam,¹²² hat erst in der außerbiblischen Rezeptionsgeschichte von Gen 2–3 größere Bedeutung erhalten.¹²³ Ebenso ist auch die Frage nach der *Herkunft* des Bösen, das in

117 Albertz, *Ihr werdet*, 41. Vgl. dazu demnächst M. Bauks, *Neuere Forschungen zum altorientalischen »Seele«-begriff am Beispiel der Anthropogonien*, in: J. van Oorschot / A. Wagner (Hg.), *Tagungsband zur Anthropologie WThG 2014 in Wittenberg* (in Vorbereitung).

118 Levin, *Jahwist*, 92; Witte, *Urgeschichte*, 150; Carr, *Politics*, 583; Spieckermann, *Ambivalenzen*, 51; vgl. zuletzt den forschungsgeschichtlichen Überblick von Lanfer, *Remembering Eden*, 7–29.

119 Uehlinger, *Weltreich*, 324 f.

120 Blum, *Gottesunmittelbarkeit*, 16, der in Gen 1 eine »Leseanweisung für Gen 2« sieht; Schüle, *Prolog*, 204, geht von einer eigenständigen literarischen Einheit aus, die einen »Überlieferungskomplex« neben den urgeschichtlichen P-Texten dargestellt hat.

121 So Otto, *Paradieserzählung*, 173–176; G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, WBC 1, 1987, 53–55; vgl. dazu Schmid, *Unteilbarkeit*, 37 f. (mit weiterer Literatur).

122 Müller schlug schon in Gen 2–3 drei parallele Deutungsmodelle vor: 1. Tod als Strafe für die Übertretung; 2. Tod als naturbedingt; 3. Motiv der Eifersucht Gottes, die die Unsterblichkeit als Privileg reklamiert (Deutungen, 120–122); Spieckermann, *Ambivalenzen*, 51, 60 f. weist die Unsterblichkeitsthematik redaktionellem Wachstum zu.

123 Vgl. dazu ausführlich Schmid, *Loss*, 64–73 (zu 4Esr 7,118 sowie Sir 25,4; Sap 2,23 f. und zu der kryptischen und der übrigen Buchintention widersprechenden Glosse in Sir 24,24); Lanfer nennt Apok 2,7 und Apok. Mos. 28 als Referenzstellen (*Remembering Eden*, 64 mit Anm. 113); J. L. Kugel, (*The Bible as it was*, 5. Aufl. 2001, 69 f.) sieht in Sir 25,24, und Sap 2,23 f. die ersten Belege, die die Sterblichkeit auf einen »Fall« rückführen; dem widerspricht Schmid (*Loss*, 68), der die erste Stelle als eine Glosse und die zweite als semantisch different (gemeint ist spiritueller Tod) deutet, was ihn den Beginn der Wirkungsgeschichte erst mit 4Esr im 1. Jh. n. Chr. einsetzen lässt.

der Charakterisierung des Baums zur »Erkenntnis von Gut und Böse« von Anfang an gegeben ist, in Gen 2–3 noch nicht expliziert.¹²⁴

Im Vergleich zur Spruchdichtung betont Gen 2–3 die *Relativität von Erkenntnis und Leben*. Die Ambivalenz ist mit dem Baum, der Gut und Böse vereint, vorhanden, aber erst durch die Übertretung des Verbots bringt der Mensch die Negativität zur Geltung und nimmt sie wahr. Es begegnet in Gen 2–3 eine in mythische Sprache gekleidete Wirklichkeitsauffassung, die Erkenntnis und Leben im unausweichlichen Spannungsfeld von göttlicher Vorgabe und menschlicher Entscheidung skizziert.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1:** Ausschnitt eines Sarkophags (Herkunft Saqqara; vgl. M. Nelson, *Catalogue des Antiquités égyptiennes*, 1978, 21f. zu n° inv. 267 der äg. Sammlung des Musée de la Vieille-Charité); Abb. aus S. Aufrère, *Stèle*, 308; vgl. G. Maspero, *Catalogue du musée égyptien de Marseille*, 1889, 49–53, n° 67.
- Abb. 2:** Theban Tombs 1 – Grab des Sennedjem (Deir el-Medina, N. R. 18. Dyn.); Abb. aus Hodel-Hoernes, *Leben*, 218 (hier farbig).
- Abb. 3:** Theban Tombs 1 – Grab des Sennedjem (Deir el-Medina, N. R. 18. Dyn.); Abb. aus Keel, *Baumgöttinnen*, 124; Abb. 77 (Umzeichnung H. Keel-Leu).

Zusammenfassung: Meine These lautet, dass der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse in Gen 2–3 identisch ist mit dem Baum des Lebens, wie er aus Weisheitstexten bekannt ist. Beide Bäume verweisen auf die menschliche Existenz im Diesseits. Der Tod ist in Gen 2–3 nicht als der »Sünde Sold« (Röm 6,23) gedacht, sondern ist Teil der *conditio humana*. Die mythische Lehrerzählung reflektiert nicht die Sünde, sondern problematisiert den Bezug menschlicher Erkenntnis und menschlichen Lebens im Spannungsverhältnis zu Gott.

Abstract: The motif of the tree of knowledge of good and evil (Gen 2–3) is similar to the tree of life in Proverbs. Both trees deal with human existence in this world. Death is not yet »the wages of sin« (Rom 6:23), but part of the human condition. The didactic narrative with mythical features in Gen 2–3 does not deal with sin, but is concerned with the tension between human knowledge and behaviour in relation to God.

¹²⁴ Vgl. auch Spieckermann, *Is God's Creation Good? From Hesiodus to Ben Sira*, in: K. Schmid / C. Riedweg (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History*, FAT II/34, 2008, 95–109.

Résumé: Le motif de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2–3) correspond à l'arbre de vie des textes sapientiaux. Les deux arbres font référence à l'existence humaine dans le monde. La mort n'y est pas conçue comme »le salaire du péché« (Rm 6,23), mais elle fait partie de la condition humaine. Par conséquent, le récit didactique aux traits mythiques de Gn 2–3 ne traite pas du péché, mais de la tension entre connaissance et comportement humain par rapport à sa relation avec Dieu.