

## Der Garten in Eden und seine Bäume. Ein Beitrag zur Botanik aus Sicht der biblischen Symbolsprache

### 1. Eins, zwei, drei Bäume in Genesis 2-3

Wenn wir an die Bäume im Garten Eden (griech. παραδείσος) denken, assoziieren wir im Allgemeinen Sünde, Verfehlung oder wenigstens den Verlust eines wie auch immer gearteten Paradieses. Die Vorstellung von einem Baum, von dessen Äpfeln Eva nahm und ihren Mann verführte, einem gängigen Motiv in der Kunstgeschichte<sup>1</sup>, entspringt einem doppelten Missverständnis. Weder im hebräischen Urtext noch in der griechischen Übersetzung ist die Rede von einem Apfel. Dieser ergibt sich aus einem Übersetzungsfehler oder aber ist ein gewagter Versuch, die inhaltliche Leerstelle der biblischen Erzählung bezüglich der Baumart auszufüllen. Die im Hebräischen unbestimmte Frucht des Baumes ist in der lateinischen Tradition mit *malum* „Apfel“ identifiziert worden, was sich von der geläufigen christlichen Interpretation her anbot, da im Lateinischen der Apfel homonym ist mit *malus*, -a, -um „übel, böse“, das dann im Sinne von „Sünde“ interpretiert wurde (vgl. Cornelius 1997, 223).

Eine weitere mögliche Referenz ist, dass in den Liebesgedichten des Hoheliedes der Geliebte mit einem Apfelbaum (תפוח „der Duftende“) verglichen wird, dessen Frucht dem Gaumen so süß ist (Hld 2,3; vgl. 2,5 und 4,16). In dieser frei assoziierenden Zusammenschau von Schöpfungserzählung und Gartenmotivik verweist der Fokus des Bildpaares von Eva und Apfel auf den Akt der Verführung. Zudem spielt die lateinische Semantik *malus* auf die Umschreibung des Baums als Baum der Erkenntnis von Gut und Böse an. Die Erkenntnis auch des Bösen ist aber hebräischer Semantik nach nicht im Sinne von Sünde zu verstehen. Es handelt sich linguistisch gesprochen mit der Wendung „gut und böse“ um einen Merismus, d.h. eine Metapher bzw. Synekdoche, die Totalität durch zwei gegensätzliche Begriffe zum Ausdruck bringt. Die Erkenntnis von Gut *und* Böse bezeichnet die allumfassende Erkenntnis, die Gutes und Böses integriert.<sup>2</sup> Nun begegnet in der Paradies-

---

1 Man vergleiche z.B. den Bildzyklus von L. Cranach, Das Paradies (1530).

2 Vgl. Krašovek 1977, 102; Müller 1994, 145; vgl. ausführlicher Wallace 1985, 122-130; differenzierter Spieckermann, 2001, 53, der an der qualifizierenden Bedeutung der Begriffe festhält.

erzählung nicht nur ein Baum. Zu Beginn der Erzählung sind gleich drei Angaben zu Bäumen gemacht.

„Gen 2,8 JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden von Osten und setzte dort den Menschen hinein, den er geschaffen hatte... 9 JHWH Gott ließ allerlei Baumbestand aus dem Ackerboden wachsen, der angenehm<sup>3</sup> für die Ansicht und gut für den Verzehr ist, und den Baum des Lebens – inmitten des Gartens – und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.“

Auffällig ist hier auf den ersten Blick das Nebeneinander mehrerer Bäume und die Frage ihrer Anzahl neben der Frage, welcher der Bäume in der Mitte des Gartens angesiedelt ist. Das Verbot an den Menschen, von den Früchten eines bestimmten Baumes zu essen (2,16f), bezieht sich auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (im Folgenden „Baum der Erkenntnis“). Im Falle der Missachtung des Verbots ist der Tod des Menschen angekündigt (2,17)<sup>4</sup>, wobei das Strafmaß den sofortigen Tod vorsieht, nicht aber eine Reflexion über die Aufhebung seiner Sterblichkeit. Als die Schlange im Gespräch mit der Frau auf das göttliche Verbot Bezug nimmt, referiert die Frau ganz allgemein auf den Baum in der Mitte (3,3). Erst am Ende der Erzählung, als es um die Vertreibung aus dem Garten geht, gerät auch der Baum des Lebens wieder in den Fokus (3,22-24). Die Erzählung thematisiert also einen Baum der Erkenntnis, einen Baum des Lebens und den Baum in der Mitte, von dem zu vermuten ist, dass er wenigstens mit einem der beiden anderen Bäume identisch ist.

Es ist an dieser Stelle narrativ folgende Konstellation erkennbar: Indem der Mensch vom verbotenen Baum gegessen hat, erwirbt er eine göttliche Eigenschaft (3,22: So ist der Mensch geworden wie einer von uns für das Wissen von Gut und Böse; vgl. 3,5). Damit der Mensch nicht auch noch unsterblich werde, indem er vom Baum des Lebens isst, wird er von Gott schließlich aus dem Garten vertrieben (3,24).

Die diversen Baumbezeichnungen, die lediglich in Gen 2,9 zusammengeführt sind, haben immer wieder Anlass zu literarkritischen Operationen gegeben.<sup>5</sup> So hat

3 בְּזֵה נִחְמָד bzw. חַוָּה in Gen 3,6, vgl. Prv 13,12 + Lebensbaum; vgl. auch 3,18, 11,30 und 15,4 und dazu Carr 1993, 589.

4 Ob es sich hier um eine gut gemeinte Warnung oder um eine sanktionierende Drohung handelt, ist wichtig für die Bestimmung des weisheitlichen bzw. antiweisheitlichen Charakters der Erzählung; vgl. Schmid 2008, 63f; ders., 2002, 30-32.

5 Zu komplexeren redaktionsgeschichtlichen Entwürfen vgl. Levin 1993, 82-92; Carr 1993; Witte 1998, 151-166.245-256; Gertz, 2004; einen letzten Überblick über die Forschungsgeschichte gibt Kübel 2007, 23-71, der selbst auf den überlieferungsgeschichtlichen Ansatz von Steck zurückgreift, der von einer ursprünglichen Paradiesgeschichte ausgeht. – Zur ursprünglichen Einheitlichkeit vgl. Schmid 2002, 31f (weiterhin ders. 2008, 64); Blum 2004, 24f; Stordalen 2000, 187-198; Mettinger 2007, 14.41.

die Mehrzahl der Exegeten den Lebensbaum kurzerhand als später ergänzte Glosse gestrichen und den Baum der Erkenntnis als den ursprünglich zur Erzählung gehörigen Bestandteil angesehen, der im Verlauf einer komplizierteren Redaktionsgeschichte um den Baum des Lebens angereichert worden war.<sup>6</sup>

Der Kölner Exeget A. Michel erachtet indes die Parallelität der Bäume in 2,9 für ursprünglich. Ihr Nebeneinander, das von einem weiteren Satzglied („inmitten des Gartens“) unterbrochen wird, hat er mit einer syntaktischen Eigenart des Hebräischen erklärt, die er als „gespaltene Koordination“<sup>7</sup> bezeichnet. Diese besagt, dass zwei Bäume, also sowohl der Baum des Lebens als auch der Baum der Erkenntnis in der Gartenmitte stehen, das Komplement sich also auf beide Bäume bezieht. Die besondere grammatische Konstruktion der syntaktischen Spaltung mittels der Umstandsbestimmung des Ortes dient dazu, sie von den Bäumen des Gartens abzuheben, die zu Beginn des Verses genannt sind. Da die beiden besonderen Bäume in der gegebenen Erzählphase nicht gleichermaßen in das Bewusstsein gerückt sind, steht der für den Fortgang der Erzählung (vgl. die Reprise in V. 15) wichtigere Baum am Ende<sup>8</sup>, während der zuerst genannte Baum des Lebens erst in Gen 3,22f wieder Erwähnung findet. Die Fokusedifferenzierung spiegelt sich wider in der Umstandsbestimmung *הַגַּן בְּתוֹךְ הָעֵדֶן* als einem spaltenden „sperrenden Satzglied“.<sup>9</sup>

6 Vgl. z.St. die exegetischen Kommentierungen von Budde 1883, Gressmann 1921, anders Holzinger 1898 (dazu Michel 1997, 3-5 mit Anm. 10.16; Kübel 2007, 24f 153-156). Westermann 1983, 289-291 indes hält „den Baum in der Mitte“ (3,3) bzw. „den verbotenen Baum“ (3,11) für ursprünglich, zu dem sich nacheinander die Rede vom Baum des Lebens und dann die vom Baum der Erkenntnis hinzugesellt; vgl. Pfeiffer 2000, 491 m. Anm. 18f; anders Wallace (1985, 103.129f), der den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis für zwei Bezeichnungen ein und derselben Sache hält. Anders Mettinger 2007, 60: “The tree of knowledge served as the test case; the tree of life was the potential reward if the humans passed the test”, doch beide sind zentrale Elemente der Ursprungserzählung (vgl. Stordalen 2000, 240-249).

7 Vgl. dazu Michel 1997, 16 m. Anm. 72; vgl. Blum 2004, 20; Ska 2008, 10f. Zum Vorkommen gespaltener direkter Objekte (vgl. Gen 2,9), ebd. 171-181. 222f.

8 Zum Phänomen des Nominalsatzes mit spaltendem Lokativ als „Regelfall“ vgl. die Übertragung auf einen Verbalsatz mit umfassender Reihung bei Michel 1997, 20: Der Lokativ „in einer längeren Aufzählung soll sich syntaktisch-semantisch *nicht auf die ganze Kette der gereihten Glieder beziehen*. Die Stellung des Lokativs am Satzende hätte demgegenüber den Nachteil, erheblich mehrdeutiger zu sein. Völlig unmöglich, weil in fehlerleitender Weise eindeutig, wäre gar die Voranstellung des Lokativs *vor alle drei* direkten Objekte.“

9 Vgl. Michel 1997, 178f.223. – Gertz weist aber darauf hin, dass dieser philologische Befund das Problem der Unbestimmtheit in Gen 3,3, welcher der Bäume in der Gartenmitte als verboten galt, nicht löst und keinesfalls die Ursprünglichkeit der Wendung beweist, diese lediglich sprachlich in einer weiter zu bestimmenden Schicht ermöglicht und somit die alte Beanstandung der Dublette entkräftet – so Gertz 2004, 228; vgl. Kübel 2007, 88.

Die griechischen Übersetzer scheinen die hebräische Konstruktion der gespaltenen Koordination übrigens nicht mehr verstanden zu haben. Sie haben die Lagebezeichnung auf den Baum des Lebens bezogen und den Baum der Erkenntnis als zweiten Baum inhaltlich mit einer relativierenden Ergänzung versehen<sup>10</sup>: Absolutes göttliches Wissen ist demnach für den Menschen auszuschließen, so dass lediglich „Wissen, was von gut und böse erkennbar ist“ (Übers. LXX Deutsch), in Aussicht gestellt ist. Diese Operation bewirkt eine neue syntaktische Symmetrie, die das Komplement „inmitten des Gartens“ auf den Baum des Lebens bezogen sein lässt, während die Ergänzung der Näherbestimmung des zweiten Baumes dient.<sup>11</sup>

Das Verhältnis der beiden Bäume innerhalb der Erzählung ist auch so bestimmt worden, dass der Genuss vom Baum des Lebens niemals verboten war und die Verjüngung des grundsätzlich als sterblich gedachten Menschen ermöglicht hat. Die Funktion bzw. Effizienz der beiden Bäume wäre dann unterschiedlich: Während der Genuss vom Baum der Erkenntnis irreversibel ist, muss der Lebensbaum langfristig in der menschlichen Verfügungsgewalt stehen, damit der Mensch nach Entzug des Baumes dem Tod nicht anheimfällt.<sup>12</sup> Gen 3,22-24 schließt den Zugriff ein für alle Male aus.<sup>13</sup>

Es ist zudem überlegt worden, ob nicht beide Bäume letztlich in dem Baum in der Mitte fusioniert zu denken sind, so dass de facto von einem einzigen Baum auszugehen wäre.<sup>14</sup> Sprachlich spricht für diese Lösung, dass die Doppelkonjunktion *waw... waw...* im Hebräischen drei verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten zulässt, die in diesem Kontext Sinn machten: Neben der üblichen Übersetzung „sowohl,...

10 Die um den Infinitiv τῷ εἰδέναι γινώστων καλοῦ καὶ πονηροῦ erweiterte Wendung dient dazu sicher zu stellen, dass es eben nicht um umfassende göttliche Erkenntnis geht, sondern um ein begrenztes Wissen von gut und böse “the tree of knowing what is to be known of good and evil” (so Brayford 2007, 229; vgl. Wevers 1993, 26f; Rösel 1994, 63). TargO ergänzt zu: “and the tree of whose fruit they who eat (אֵילֵן דְאִכְלֵי פִירוּהִי) know between good and evil” (Übersetzung J.W. Etheridge).

11 LXX Deutsch, 6. – Dass es ursprünglich um anteiliges Wissen aber nicht ging, hat ausführlich Schmid 2002, 29-35, dargelegt.

12 Vgl. das Kraut der Verjüngung in Gilgamesch, Taf. XI, 278f (Hecker, TUAT, 737): das Kraut „durch das der Mensch sein Leben erlangt“; George übersetzt: 295 “Ur-šanabi, this plant is the plant of ‚Heartbeat‘, 296 by which means a man can recapture his vitality” (2003, 723); vgl. Maul, der die Übersetzung übernimmt (2006, 151; [XI, 295]); vgl. Bauks 2012, 282-284.

13 Vgl. dazu Stordalen 2000, 230-232.291-294, der sich aber zu Michels Vorschlag nicht positioniert.

14 Winter 2002, 155 (vgl. Görg 1991, 564f; Wallace 1985, 102f.129f: “the association of the tree of life and the tree of knowledge which gives wisdom is a traditional feature of the story”).

als auch...“<sup>15</sup>, die auf zwei Bäume schließen ließe, wird die Wendung – vorwiegend in weisheitlicher Sprache – als *waw adaequationis*, d.h. zwei Gegenstände vergleichend verstanden.<sup>16</sup> Des Weiteren ist in erklärender Funktion ein *waw-concomitantiae* oder *waw-explicativum* denkbar, welches das zweite Nomen als Hyponym zum ersten ausweist.<sup>17</sup> Das bedeutete im vorliegenden Fall, dass der Baum des Lebens inmitten des Gartens als die bekanntere Größe am Ende der Aufzählung verschiedener Bäume durch den Zusatz „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ näher charakterisiert worden wäre. D.h. die Qualität des Lebens ergibt sich aus der Erkenntnis.

Ein vergleichbarer Fall des *waw-explicativum* findet sich in 1Sam 17,40:<sup>18</sup>

„40 Und er nahm seinen Stock in seine Hand und wählte sich fünf glatte Steine aus dem Bachbett und *tat sie zu der Hirtenausrüstung, die ihm gehörte, genauer: in die Tasche*, und (nahm) seine Schleuder in seine Hand und näherte sich dem Philister“<sup>19</sup>.

Die Schilderung weist vom Allgemeineren zum Speziellen, wobei das unbekanntere Wort יִלְקוּט „Tasche, Beutel“ durch das vorangehende Nomen inhaltlich spezifiziert wird.

- 
- 15 In diesem Sinne sind die gängigen Kommentare von Rad 1981, 54f; Seebass 1996, 108 zu verstehen.
- 16 Joüon, Grammaire, §174h mit Beispielen; vgl. GesK § 161a; Müller 1994, 158f; alle genannten Belege kennen aber kein sperrendes Satzglied, sondern sind als Parallelismen in Nominalphrasen angeordnet.
- 17 Davidson's Introductory Grammar-Syntax, § 37 mit Referenz auf Ps 74,11; 85,9 u.a.; Müller 1994, 155ff. Michel führt das *waw-concomitantiae* in der Bedeutung von „in mitbefassendem Sinne: begleitet von, samt“ (Ges<sup>17</sup>) an (1991, 167) – eine Kategorie, die er selbst im Hebräischen aber nicht belegt sieht (170.270); vgl. aber Müller 1994, 155-158, der 1Sam 14,18; Est 4,16; Lev 1,12a und Jos 22,4 als Beispiele für das *waw-concomitantiae* anführt, das aber wegen seiner semantischen Funktion vom *waw-explicativum* (*epexegeticum*) in der Funktion eines Prädikatsanzeigers zu unterscheiden ist; vgl. der Sache nach auch Spieckermann 2001, 53.
- 18 Waltke / O'Connor weisen 1Sam 17,40 als ein Beispiel für ein emphatisches Waw mit explizierendem Charakter aus, welches durch den beschreibenden Terminus für כְּלֵי הָרִעִים „Beutel der Hirten“ den unbekannteren (וּיְלִקוּט) „d.h. die Hirtentasche...“ expliziert (Biblical Hebrew Syntax, 649; vgl. Baker 1980, bes. 129f mit einer Reihe weiterer Belege in verschiedenen semitischen Sprachen wie z.B. in ug. oder akkad. Götternamen [z.B. Kothar-Wahasis, d.h. „Kothar, der ist Hasis“] oder auch die Aufzählung des Tempelgeschürs in 1Kön 7,40-54, die am Ende durch das *waw-explicativum* eingeleitet nochmals die gesamte Liste summarisch zusammenfasst [ähnlich 2Sam 18,15]; vgl. auch Brongers 1978, 273-277.
- 19 Hervorhebung der Vf.in; zur Übersetzung Dietrich 2012, 299.304 mit folgender Erklärung: „Oft hält man die Wendung לִי בְכֵלֵי הָרִעִים אֲשֶׁר לִי für eine erklärende Glosse zum nachfolgende *hapax legomenon* יִלְקוּט (z.B. Stoebe, Goliathperikope 409; de Boer, Notes 97; HALAT 395). Dagegen wendet Baker (1980, 129) mit Recht ein, eine Glosse sollte doch hinter dem zu erklärenden Wort stehen, nicht davor; vielmehr sei die Copula vor יִלְקוּט als *waw explicativum* aufzufassen.“

Eine ähnliche Passage findet sich in Jes 7,4b. Auch hier begegnet dem Leser die Aufzählung der Gegner im syro-ephraimitischen Bündnis verkompliziert durch den Einschub bezüglich der nationalen Zugehörigkeit des ersten Königs, während die Zugehörigkeit des Sohnes Remaljas zu Israel von V. 1 her vorausgesetzt wird.<sup>20</sup> Der Rekurs auf die „Zornesglut Rezens, *und* [besser: das ist] Aram[s] und des Sohnes Remaljas“ bedarf des Hintergrundwissens des Lesers, dass Rezin König von Aram ist, um das *waw* angemessen zu interpretieren und dem Missverständnis vorzubeugen, dass die Aufzählung nicht von drei sondern *de facto* von zwei Gegnern des Ahas spricht.<sup>21</sup>

Versteht man die Funktion des *waw* in Gen 2,9b erklärend, erweist sich die Annahme der gespaltenen Koordination als obsolet: Die Umstandsbestimmung des Ortes bezöge sich folglich auf den Lebensbaum, der um eine weitere Näherbestimmung als Baum der Erkenntnis erweitert wäre. Die Übersetzung müsste dann lauten:

„9 JHWH Gott ließ allerlei Baumbestand aus dem Ackerboden wachsen, der angenehm für die Ansicht und gut für den Verzehr ist, und den Baum des Lebens inmitten des Gartens, d.h. den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.“

In einer Reihe von Fällen des *waw-explicativum* hat LXX die Konstruktion nicht mehr verstanden und erläuternd erweitert.<sup>22</sup> Genau dieses Phänomen ist auch in Gen 2,9 LXX beobachtet worden (s.o.).

Der vorgestellten dritten Lösung widerspricht Gen 3,22. Der Vers konkurriert mit der unmittelbaren Strafandrohung des sofortigen Todes (2,16f) gefolgt von dem Versprechen der Schlange, dass der Mensch nicht sterbe (3,4), wenn er vom Baum in der Mitte esse, sondern wie Gott werde (3,5). Nur in Gen 3,22 ist eindeutig auf den Baum des Lebens als einen zweiten, vom Baum der Erkenntnis unterschiedenen Baum verwiesen, der zudem erstmals den Aspekt menschlicher Unsterblichkeit – ggf. nachträglich<sup>23</sup> – in die Erzählung einträgt. Zudem nimmt der

20 Vgl. auch 2Kön 13,32-39 und zur grammatischen Analyse weiterhin Baker 1980, 132f.

21 Zu den literarkritischen Folgerungen, die die Exegese diesbezüglich angestellt hat, vgl. Barthel 1997, 134-137.162-166, der den zitierten V.4b für eine spätere nicht-deuteronomistische Ergänzung hält (vgl. van Beuken 2003, 189.196f).

22 So z.B. in Ri 6,25; Jer 46,26; Ez 3,15; Am 3,11 und Dan 6,29; vgl. Baker 1980, 131.136.

23 Winter 2002, 155, vertritt die These, dass es sich um einen einzigen Baum handelt und verweist auf Uehlinger (1990, 323-325.563-565), der Gen 3,22 für einen redaktionellen Einschub hält, der in Anlehnung an den inneren Monolog in Gen 11,6 gebildet worden ist, in der Funktion, das Begründungsdefizit für die Vertreibung zu erklären (in 2,16f ist vom Tod als Sanktion im Falle der Übertretung die Rede, die nicht nur ausgesetzt wird, sondern zudem in Diskrepanz zu den Fluchsprüchen steht). Die ebenfalls ergänzte Vertreibung (V. 24) vereitelt einen erneuten Übergriff auf den hier erst eingeführten, weiteren Baum und verhindert das von der Schlange in Aussicht gestellte „Wie-Gott-Sein“. Die Ergänzung

Vers den in 3,5 von der Schlange geäußerten Einwand auf, dass der Mensch in Folge des Verzehrs nicht sterben werde, sondern lediglich wie Gott werde und Gut und Böse erkenne. 3,22 dreht dann die Spirale in narrativer Hinsicht noch weiter: Das Wie-Gott-Sein impliziert nämlich deutlich mehr als die Aussetzung der Todesstrafe. Dieser Vers unterstellt, dass sich der Mensch durch weiteren Genuss Gottgleichheit im Sinne von Unsterblichkeit sichern könnte - und darin findet sich ein Gedanke, der Gen 2-3 bislang fremd war<sup>24</sup>, sich aber von Gen 11,6f her durchaus nahelegt als einer zweiten urgeschichtlichen Erzählung, in der es um die Begrenzung menschlicher Hybris geht.<sup>25</sup>

## 2. Der Gottesgarten (in) Eden und der Baumbestand in seiner Mitte

Das hebr. Nomen *gan* (גן) lässt bereits von seiner Etymologie her den Aspekt der Eingrenzung bzw. Einfriedung anklingen. Die Verbwurzel *gmn* (גמנ) ist im AT acht Mal belegt in der Bedeutung „einfriedigen, umhegen, [und in diesem Sinne] schützen“, und zwar stets mit Jahwe als Subjekt.<sup>26</sup>

Nach AHW leitet sich akk. *gannu* „einsperren“ vom Nordwestsemitischen ab, und ebenso wird das allerdings sehr selten belegte Nomen *ganānu* „Garten“ als Lehnwort neben dem geläufigeren Nomen *kirū* (AHW 485; CAD 8,411ff) eingestuft. Im Nordwestsemitischen ergibt sich aufgrund der leider spärlichen und oft uneindeutigen Belege der Wurzel kein auswertbarer Befund.<sup>27</sup> In den in aramäischer Sprache verfassten Elephantine-Papyri (5. Jh. v. Chr.) ist *gmn* zudem in der Bedeutung „Gärtner (einer Gottheit)“ belegt.<sup>28</sup>

Interessant ist ferner im Hinblick auf die biblischen Belege, dass es an sechs der acht Stellen um die schützende Einfriedung Zions bzw. Jerusalems durch Jahwe geht (so Jer 31,5a.b sowie im Zusammenhang der Hiskiaerzählung in Jes 37,35;

---

dient dazu, dass Begründungsdefizit auszugleichen. Die spätere Ergänzung von Gen 3,22.24 wie des Lebensbaummythos überhaupt vertrat bereits Gese 1974.

- 24 Die Fluchformel gegen den Mann und die Vorhersage seiner Rückkehr zu Staub am Ende seines Lebens (3,16) expliziert etwas, was das Bild von der Menschenschöpfung aus Staub von Anfang an impliziert hat: des Menschen Sterblichkeit; vgl. Krüger 2008, 98f.
- 25 Gen 3,22 zeigt sprachliche Anleihen an Gen 11,6 und vermittelt ähnlich dem pluralischen Kohortativ in V. 7, eine pluralische Selbstaussage JHWHs; vgl. Uehlinger 1990, 323-325.563.
- 26 Vgl. 2Kön 19,34; 20,6; Jes 31,5; 37,35; 38,6; Sach 9,15; 12,8; abs. Jes 31,5 (HALAT 1, 191).
- 27 Vgl. DNWSI, 229f bes. *gny*<sub>2</sub> „to protect“; *gny(h)*<sub>5</sub> „gardener“ (cf. *gmn*<sub>4</sub>); *gmn*<sub>5</sub> „protection“.
- 28 Krael 9<sup>10</sup>, 10<sup>6</sup> *gmn zy hnnwm 'lh'* „der Gärtner des Gottes Chnum“ (DNWSI, 230); vgl. Krael 1953.

38,6 / 2 Kön 19,34; 20,6). In den beiden übrigen Belegen (Sach 9,15 und 12,8) bezieht sich das schützende Umhegen auf die „Söhne Zions“ bzw. auf die „Bewohner Jerusalems“. Die Konnotation eines besonderen Gartens ist also nicht überraschend. In Ez 28,13; 31,8f ist der Garten näher qualifiziert als „Gottesgarten“ (*gan* [ha]’*alobim*; vgl. auch *gan* JHWH in Gen 13,10; Jes 51,3). In Gen 2-3 erhält der Garten an einigen Stellen die Näherbestimmung als *gan be’edæn* (גַּן בְּעֵדֶן; Gen 2,8; 2,15 [ohne Präposition]; 3,23f [ohne Präposition]).

Auffällig ist in Gen 2-3 die topographische Lokalisierung des Gartens. Es sind zwei Wendungen aus 2,8a, die hier von besonderem Interesse sind, nämlich *be’edæn* „in Eden“ und *miqqædem* (מִקְדָּם) „im / nach / von Osten“.<sup>29</sup> Der Garten von Gen 2-3 ist also in einem Landstrich namens Eden angelegt, zudem in weiter Ferne bzw. ganz konkret im Osten gelegen.<sup>30</sup> Nicht nur 2,8a setzt mit der präpositionalen Formulierung *gan be’edæn* die Differenzierung in Garten und Landschaft voraus, sondern auch Gen 2,15 und 3,23.24 fügen sich mit der Formulierung *gan ‘edæn* (außerdem Ez 36,35; Joel 2,3) durchaus in das Bild ein. Außerdem ist in Gen 2,10a von dem Entspringen eines großen Stroms in Eden berichtet. Die Versuche der Forschung, einen Widerspruch zwischen den beiden Wendungen jeweils mit bzw. ohne Präposition *gan be’edæn* und *gan ‘edæn* konstruieren zu wollen und daraus mitunter weitreichende literarkritische und exegetisch-theologische Schlussfolgerungen ziehen zu wollen, sind m.E. unnötig. Der Unterschied wurde z.B. dadurch erklärt, dass in der Formulierung von 2,15 *‘edæn* der Name für den Garten ist, und zwar als ein Kunstname, der dem Garten eine mythisch gefärbte Qualität beilegt. Der Garten wird hier also als ein mythischer, nicht-geographischer Ort vorgestellt, ein Garten Gottes im mythischen Sinne. Demgegenüber stelle dann die Formulierung von 2,8 eine „Entmythologisierung“ dar, indem sie *‘edæn* zu einer einfachen geographischen Landschaftsbezeichnung macht, die in 2,10-14 überdies noch als Quellgebiet der Weltflüsse ausgewiesen ist. Demnach wäre der Garten erst in diesem zudem als redaktionellen Zusatz zur Erzählung angesehenen Abschnitt ein auf der Erde

29 Das Nomen *qædem* ist in der Bedeutung „vorn, Osten, Vorzeit, Urzeit“ belegt, wobei „vorn“ in räumlicher (Jes 9,11; Ps 139,5) oder zeitlicher Verwendung (Ps 74,12; hi 29,2; Prov 8,22 u.ö.) den Ausnahmefall bildet, wenn auch die Anschauung verbreitet ist, dass der Osten „vorn“ und der Westen (*‘ahar*) entsprechend „hinten“ liegt, was den Rekurs auf die selbe Wurzel erklärt; vgl. Kronholm 1989, 1163-1169.

30 Vgl. Westermann 1983, 287, der die Ortsangabe aus der Sicht des Betrachters versteht, was zu einer generellen Situierung der ersten Menschheit im Osten führt (vgl. auch die Angaben in der Turmbauerzählung in Gen 11,2). In Gen 3,24 bedeutet *miqqædem* indes, dass Gott das Menschenpaar östlich von Eden wohnen lässt, sie also noch weiter östlich ziehen. Die Wendung lässt sich aber in Anlehnung an andere Ortsbestimmungen wie *mibbayit* „im Haus“ oder *mippenimin* „drinnen“ auch lokal verstehen.



lokalisierbarer Ort geworden, dessen Funktion darin besteht, dem Verständnis eines mythischen Gottesgartens vorzubeugen.<sup>31</sup>

Die philologische Prämisse für dieses Verständnis ist, dass es sich bei dem Genetiv um einen „Genetiv des Namens“ handelt (GesK §128k), der eine Spielart des *genetivus epexegeticus* bzw. *appositionis* darstellt. Überzeugender dürfte es indes sein, einen Genetiv des Ortes anzunehmen, d.h. zu übersetzen „Garten Edens“, in Entsprechung zu Wendungen wie *‘arē jehūdāh* (ערי יהודה) „die Städte Judas“ (2Sam 2,1 oder *‘arē jisraēl* in 1Sam 18,6; 1Kön 15,20) oder *battē jerušālim* (בתי ירושלים) „die Gebäude Jerusalems“ (2Kön 25,9; Jes 22,10; Jer 19,13; 52,13). Daraus ist schließlich zu folgern, dass zwischen *gan ‘eden* und *gan be‘eden* kein inhaltlicher Unterschied besteht.<sup>32</sup> Der unterschiedliche Gebrauch erklärt sich vielmehr daraus, dass bei der ersten Erwähnung die indeterminierte Form „ein Garten in Eden“ gewählt wurde, um den Ort im Zuge der Erstnennung einzuführen, während dann im Folgenden auf diesen Garten stets in determinierter Form Rückbezug genommen wird, eben in Form von „der Garten Edens“ oder auch nur „der Garten“ (*haggan*).<sup>33</sup> Eine inhaltliche Verschmelzung von Garten und Eden ist im hebräischen Text nicht feststellbar.<sup>34</sup> Eine Dichotomisierung in geographische vs. mythische bzw. lokale vs. qualitative Bestimmung wird der gesamten Komposition nicht gerecht. Es entspräche auch nicht dem, was von altorientalischer Geographie bekannt ist.

31 Vgl. Steck 1982, 53f Anm. 103: „Die Spitze der geographischen Lokalisierung des Paradieses, die J vornimmt, liegt... in der Hervorhebung der unzugänglichen Ferne des Paradieses; vielleicht steht dahinter sogar ein bewußt antikanaanäischer Akzent, wenn sich J damit gegen jebusitisch-jerusalemische Vorstellungen absetzte, wonach der Gottesgarten auf dem Gottesberg Zion liegt.“

32 Einen ausführlichen Exkurs zu den verschiedenen Lesarten präsentiert Westermann 1983, 285-287, der konstatiert: „Eine Lösung dieser Schwierigkeit kann allein darin liegen, daß sich in den vielen Erzählungen von Eden nicht *eine* Erzählung, sondern ein Kreis von Erzählungen spiegelt“ und daraus folgert „Garten in Eden‘ begegnet in der (ursprünglich selbständigen) Erzählung von der Erschaffung des Menschen, ‚Garten Eden‘ in der Erzählung von der Vertreibung aus dem Garten“ (285).

33 So grundsätzlich auch Dohmen 1994, 59f, der aber wegen seiner eigenen literarkritischen Hypothese, dass in 2,8 und 2,15; 3,23f zwei verschiedenen Textschichten vorliegen, doch an einem Bedeutungsunterschied festhalten muss.

34 Das nimmt z.B. Seebass 1996, 111 im Zusammenhang von 2,10-14 an: „Eden hat hier [in V. 10] eine Übergangsbedeutung. Wegen V 8a müßte man an eine Landschaft denken; eine Quelle bezeichnet aber einen eng begrenzten Ort, und so wird der Garten in V 15 Eden heißen. Eden könnte auch in 4,16 eine eng begrenzte Landschaft, ein Quellgebiet sein: beide Male sagenhaft und nicht wirklich.“ Zu V. 15 merkt er an: „Der Garten heißt nun selber Eden, der Name des Quellgebietes (V 10) schlägt auf ihn durch. Dem entsprechen die Fem.-Suffixe in V 15bß, die sich wohl an Eden, nicht am mask. (?) orientieren“.

So gibt ein Exkurs auf die spätbabylonische Weltkarte aus Sippar einen ersten Einblick in die historisch-mythische Synthese von *mental maps*.<sup>35</sup>

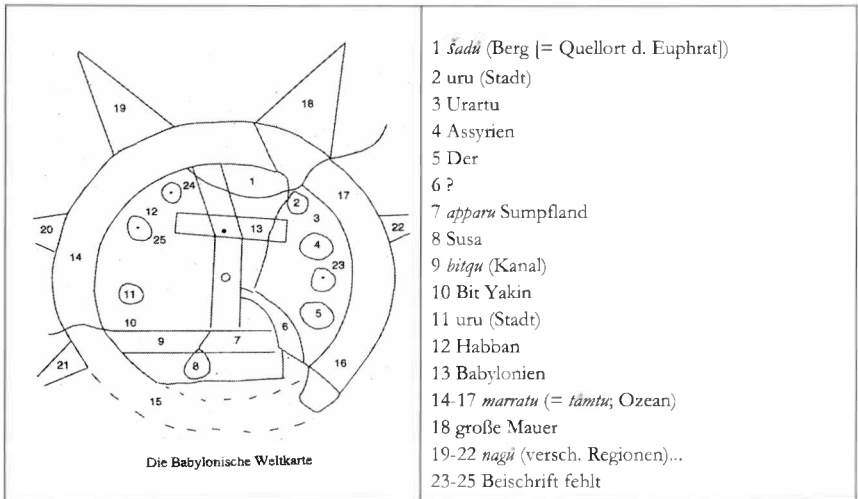


Abbildung 1: Spätbabylonische Weltkarte (7. Jh. v. Chr.)

Wegen des Begriffs *marratu* „Ozean“ und der Nennung von Urartu und vor allem Bit Yakin ist der *terminus ad quo* der Karte in das 9. Jh. v. Chr. zu datieren. Die vorliegende, einem geometrischen Muster folgende Karte stammt wahrscheinlich aus Sippar oder Borsippa und gehört in die spätbabylonische Zeit (vgl. Horowitz 2011, 25f). Dass die Karte keinen überwiegend mythischen Charakter hat, ersieht man daraus, dass anders als z.B. in griechischen Parallelen, in denen als Mittelpunkt Delphi genannt ist<sup>36</sup>, ein solches Zentrum fehlt. Sie zeigt das Quellgebiet des Euphrat (1) und den Fluss, der im 1. Jahrtausend Babylon durchflossen hat mit samt von Städten und Ländern (Assyrien, Urartu), die zu der Zeit bedeutend waren,

35 Vgl. die babylonische Weltkarte und den Kommentar von Horowitz 2011, 20-42.

36 Vgl. dazu Vernant 1983, 146: “The omphalos is a protuberance in the ground or an ovoid stone which is associated with the earth and is occasionally styled ge, and it represents at one and the same time a central point, a tomb, and a storehouse of souls and of life.” Im Apollonheiligtum von Delphi markiert er in Form eines steinernen Kultpfahls den Platz, an dem Pythia die Orakel empfängt (vgl. Gruben 2001, 68; Rosenberger 2001, 143-145 zur mythischen Bedeutung von Delphi als Zentrum der Welt). In Ri 9,37 ist der Garizim, in Ez 38,12 Jerusalem (vgl. 1Hen 26,1; Jub 8,12; Jos. Bell. 3,51) als *tabbur* (טַבּוּר) „Nabel“ benannt (LXX übersetzt hier ὀμφαλός); vgl. Küchler 2007, 480f.

wenn auch in geographisch nicht immer ganz richtiger Anordnung.<sup>37</sup> Die topographischen Angaben entsprechen in etwa den natürlichen Begebenheiten (so ist z.B. Susa in der Nähe von Sumpfland und dem Kanal, der zum persischen Golf führt, gelegen). Von besonderem Interesse sind die Außenbereiche in triangulärer Darstellung, die *naġū* „Regionen“ oder „Inseln“, die der Darstellung sehr ferner oder auch unbekannter Gebiete dienen (Horowitz 2011, 30-32). Auf der Vorderseite der Tafel finden sich Textausschnitte, die mythologische Anleihen enthalten, wie die Erwähnung zerstörter Götter (Vgl. En.el. VI, 151-154) oder mythische Wesen wie *bašmu* „Viper“ und *mushuššu rabū*, die große Seeschlange, den Vogel Anzū u.a.<sup>38</sup> Horowitz nimmt an, dass ein besonderer Akzent dieser Karte auf den Außenbereichen liegt. Ähnlich den von den Herrschern angelegten botanischen Gärten, in denen Pflanzen und Tiere aus dem gesamten Herrschaftsgebiet angesiedelt wurden, geht es auch hier um die Darstellung der Welt über die engen Landesgrenzen hinweg. Die Beischrift der Vorderseite, die vermutlich sekundär ist (Horowitz 2011, 26), sollte die Karte um mythische Themen ergänzen und trug somit zur Synthese historisch-mythischen Wissens weiter bei.

Die spätbabylonische Weltkarte wie auch Gilg. Taf. IX-X und die Sargon Geographie lassen eine Dreiteilung in der mesopotamischen Weltsicht erkennen: ein zentraler Kontinent, das kosmisch gedachte Meer und die Regionen jenseits des Meeres. Die Texte lassen zudem allerlei geographisch-mythische Synkretismen erkennen. Gilgamesch reist auf der Suche nach dem Kraut der Verjüngung über *tamtū* hinaus in die „Wasser des Todes“ (*mē mūti*; Gilg. X,173.253) bis hin zu *ina pī nārāti*, ein Gebiet, das von Horowitz u.a. mit Dilmun identifiziert wird (IX,V: 37-45) und mitunter als Edelsteingarten (Gilg. IX, V: 47-51) charakterisiert ist (vgl. Horowitz 2011, 96ff und 104f). Der Mythos von Enki und Ninġursag lokalisiert in Dilmun als einem fernen Land die paradiesische Urzeit. Andererseits kann z.B. der von Humbaba bewachte heilige Zedernwald auch mit Sria und dem Libanon assoziiert werden (Gilg. II,V,5; ninivitische Version).<sup>39</sup>

Dilmun (Attinger 1984; Howard-Carter 1987; vgl. auch Burrows 1928) taucht immer wieder in der sumerisch-akkadischen Literatur auf als ein mythisch konnotierter Ort – so etwa am Ende der Sintfluterzählung –, an den der mit ewigem

37 So ist Bet Yakin auf der falschen Seite des Euphrat verzeichnet und auch die Lage von Susa und Habban entspricht nicht den natürlichen Axen (z.B. liegt Habban tatsächlich am Tigris und nicht am Euphrat); vgl. dazu ausführlicher Horowitz 2011, 29.

38 CT 13 36,17-18 – die Bilingue von Marduks Welterschöpfung

39 Es handelt sich hier um ein altbabylonisches Fragment hg. von Th. Bauer 1957, 254-262; vgl. Hecker 2005a, 662f; Sallaberger 2008, 30f findet die Verknüpfung von Zedernwald und Libanon in den sumerischen Überlieferungen noch nicht und hält sie deshalb für jünger.

Leben und Gottgleichheit ausgestattete Sintflutheld Ziusudra<sup>40</sup> bzw. Utnapištim versetzt wird. In der akkadischen Fassung wird Dilmun auch als Herkunftsgebiet großer Ströme charakterisiert, mit der Formulierung *ina ruqi ina pi narati* „fern, am Mund der Ströme“ (was allerdings auch als Mündungsgebiet gedeutet werden kann). Neben diesen Dilmun-Traditionen ist der Ort aber vor allem aus Wirtschaftstexten bekannt und geographisch lokalisierbar. Es handelt sich um die Insel Bahrain im Persischen Golf. Diese Insel war im antiken Mesopotamien als Lieferant kostbarer Rohstoffe sehr geschätzt. Auch bei dieser Motivik trifft man auf ein Ineinander von geographischem Wissen und mythischer Ortsvorstellung bzw. mythisch geprägtem Weltbild (Michalowski 1986; Görg 1977), welches z.B. in der Sargon Geographie<sup>41</sup> weiter entfaltet ist: Sargon als König des Universums wird die Unterwerfung aller Länder unter dem Himmel und die Festsetzung der Grenzen bis jenseits des Meeres nachgesagt, was an das göttliche Werk Marduks in En.el. IV, 141-144 erinnert (vgl. Horowitz 2011, 86.88).

Etymologisch ist das in den semitischen Sprachen belegte Wort Eden (עֵדֵן) entweder von „Steppe, Ebene“ (akkad. *edinnu*)<sup>42</sup> oder aber von „Wonne, Üppigkeit“ (sum. Wonnegarten; vgl. Gen 3,23f LXX; Ez 28,13 LXX; 31,9 LXX; Jo 2,3 LXX) abgeleitet worden.<sup>43</sup>

Abgesehen von dem einzigen biblisch-hebräischen Verbbeleg der Wurzel in Neh 9,25b, wo es im Zusammenhang eines Geschichtsrückblicks im Bezug auf die Inbesitznahme des Landes heißt: „und sie aßen und wurden satt und fett und ließen es sich wohl sein an deinem reichen Gut“, ist das Verb weiterhin in anderen nordwestsemitischen Sprachen belegt, so im Ugaritischen, Aramäischen und Syrischen. Darunter sind besonders zwei Belege im Baal-Zyklus KTU 1.4 V 6-9 und in der Inschrift auf der Statue von Tell Fekheriye (Z.4 bzw. assyr. Z.6) von Interesse, da hier das schöpferische, Gedeihen und reiche Fruchtbarkeit gewährende Handeln des Wettergottes Baal bzw. Hadad zum Ausdruck gebracht ist (vgl. Greenfield 1984, 219-224). Die anderen, allerdings nominalen Derivate im Hebräischen, also *‘adin* „üppig“, *‘adnab* „Lust“, *ma‘adannim* „Leckerbissen“ weisen in eine ähnliche Richtung.

Die heute geläufige Deutung des Gartens in Eden als Paradiesgarten erklärt sich von dem persischen Lehnwort *pardes*, eigentlich „umgrenzter Bereich“, „Wild-

40 Vgl. Lambert/Millard 1969, 144, 258-260; Horowitz 2011, 96-106, bes. 104f mit Anm. 23.

41 VAT 8006 und BM 64382+82955; zu Edition und Übersetzung vgl. Horowitz 2011, 67-75.

42 Selz, 2010, bes. 2 mit Anm. 3.

43 Vgl. zu den philologischen Details Stordalen 2000, 257-261. Rütterswörden weist darauf hin, dass *paradeisos* an den genannten Stellen die Übersetzung für *gan*, nicht für *‘eden* ist (1998, 1153f).

park“).<sup>44</sup> Die griechische Übersetzung des Alten Testaments hat den Begriff als Übersetzung für „Garten“ in Gen 2-3 gewählt, während Eden meist wie ein Eigenname transliteriert wird (2,8.10; 4,16). Nur in Gen 2,15 gibt *pardes* die gesamte Wendung „Garten Edens“ wieder.<sup>45</sup> Obwohl Gen 2-3 angesichts der lokalen Präposition „in Eden“ ursprünglich an eine Landschaftsbezeichnung<sup>46</sup> denken lässt, wird in Gen 3,23 LXX (vgl. Ez 28,13 LXX) auf einen Wonnegarten angespielt. Dass die Septuaginta sich von der persischen Vorstellung eines Gartens oder Wildparks leiten ließ, scheint weniger überzeugend als die Annahme eines königlichen Gartens, der in der Bezeichnung *παράδεισος τῆς τροφῆς* (Gen 3,23) an eine in ptolemäischer Zeit gängige Semantik erinnert, “to characterise its leisurely life with its prosperity and magnificence”.<sup>47</sup> Die Konnotation von „Üppigkeit“ ist insofern treffend, als im Vorderen Orient Gartenanlagen neben der Umzäunung zum Schutz vor Tieren zudem Bewässerung durch eine Quelle oder ein Kanalsystem brauchten, was in den eher trockenen Landschaften Fruchtbarkeit erst möglich machte (vgl. Gen 2,10-14).

---

44 Vgl. dazu Fauth 1979, 5f; s. auch Dietrich 2001, 286-293, und oben Anm. 48. Lackenbacher 1982, 126-128 nennt als erstes Beispiel für einen üppigen Lustgarten den des assyrischen Königs Tiglatpileser I. (1114-1076), in dem er exotischen Pflanzen und Bäume wachsen ließ und weithin unbekannte Tiere hielt; vgl. Margueron 1992, 71-74. Rütterswörden sieht solche erst seit Assurnasirpal II. (9. Jh.) belegt (1998, 1160 mit Anm. 35).

45 S. aber als hebr. Lehnwort Hld 4,13; Koh 2,5; Neh 2,8; Sir 24,30 (vgl. Hld 5,13; 6,2; Ez 17,7.10: ערינה) und Hodayot 8,4a-15; Jub 16; 21; 36 und 1Hen; vgl. Stordalen 2000, 431-434.

46 Vgl. Rütterswörden 1998, 1154. – Mitunter ist Eden auch mit der für die Mitte des 1. Jahrtausends bezeugten am Euphrat gelegenen Region Bit-Adini (vgl. 1Kön 19,12 und Ez 27,23) identifiziert worden (ebd. 1158).

47 Vgl. Bremmer 1999, 18f: “Three [Ptolemaic] kings were surnamed Tryphon... Behind the *paradeisos* of the heavenly king in the *Septuagint* version of *Genesis*, there loom the cultivated *paradeisoi* of the all too earthly rulers of contemporary Egypt.” Zum LXX-Gebrauch im Sinne eines Gottes- oder Königsgartens vgl. Rütterswörden, 1998, 1153-1156; Brayford 2007, 228.

Abbildung 2: Relief mit Tempelgarten aus dem Palast des Assurbanipal in Ninive (7. Jh.)

Neben Nutzgärten<sup>48</sup> handelt es sich also vor allem um künstlich angelegte Palast- oder Tempelgärten<sup>49</sup>, die nicht nur der Erholung dienten, sondern außerdem einen tieferen kultischen Sinn hatten, indem sie die Fruchtbarkeit des ganzen Landes symbolisierten.<sup>50</sup>

---

48 HALAT 1,190 nennt nur wenige eindeutige Stelle für Nutzgärten, so z.B. *gan hayaraq* in Dtn 11,10 und 2Kön 21,2. In dieser Bedeutung wird üblicherweise die feminine Form *ganab* verwendet (vgl. Rütterswörden 1998, 1155f). Daneben finden sich eine Reihe von Belegen für Königsgärten in 2Kön 21,18.26 u.ö.; vgl. Jacobs-Hornig, ThWAT 2,38.

49 Der einzige archäologisch nachweisbare Garten dieses Typs findet sich im Komplex des von W. Andrae ausgegrabenen ‚Festhauses‘ von Assur, begleitet von einer Inschrift Sannheribs (705-681), die die Anlage eines Obstgartens bezeugt; vgl. Margueron 1992, 62-65; vgl. auch Rütterswörden 1998, 1160.

50 “[I]t reflects that the garden was functional, but also the idea of the garden as symbol of life“, so Cornelius 1988, 61.

### 3. Die Rolle von Mensch und König innerhalb des Gartens

Die mesopotamischen Könige tragen in einer Reihe von Belegen den Hoheitstitel *egar / ikkaru* „Landmann“ oder *nu-kiri<sub>6</sub> / nukaribu* „Gärtner“. <sup>51</sup> Die assyrischen Könige hegten in ihren Gärten Pflanzen und Tiere aus allen Teilen ihres großen Reiches, um ihre außerordentliche Macht zu demonstrieren (vgl. Neumann-Gorsolke/Riede 2002, 110f). Der Garten zeigt daher die königliche Aufgabe an, den „Bezirk des ‚Gartens‘, des Symbols der Geborgenheit, der vegetativen Fülle und der kulturellen Ordnung, gegen den Einbruch schädlicher, zerstörender Elemente der Wildnis zu schützen.“ <sup>52</sup>

Ein eindrucksvolles Beispiel ist die Geburtslegende des neuassyrischen Königs Sargon II. (721-705 v. Chr.). Während er als Findelkind bei einem Gärtner aufwuchs und tätig war, gewährte ihm die Göttin Ishtar ihre Liebe und machte ihn zum König. <sup>53</sup> Die Vorstellung des „königlichen Gärtners“ ist auch im zweiten Schöpfungsbericht zugegen: In Gen 2,8.15 wird Adam von Gott genommen <sup>54</sup> und in den Garten gesetzt, um diesen zu bebauen und zu bewahren. Somit hat auch er indirekt Anteil an dieser Königssymbolik <sup>55</sup>, die er aber, spätestens als er aus dem Garten vertrieben wird, wieder verliert, um als einfacher Landmann weiter zu leben und seinen Dienst unter Beschwerden fortzusetzen.

Deutlich wird die Verbindung von Gartenmotivik und Königtum im Klage lied auf den König von Tyrus (Ez 28). Hier ist die Eden-Garthematik mit dem Motiv vom Verlust des Königsstatus' in Folge von Hybris verknüpft.

---

51 Vgl. Fauth 1979, 5-10 mit zahlreichen Belegen seit 2000 v. Chr.; Rütterswörden 1998, 1158f und Krüger 2010, 234-246.

52 Fauth 1986, 19; 20ff mit zahlreichen Beispielen mesopotamischer Mythologie zu Bautätigkeit und Gartenwirtschaft.

53 Vgl. Hecker 2005, E56f; Hutter 1986, 260 mit weiterem Hinweis auf Aelian, *De natura animalium* 12,21, der Gilgamesch ein solches Gärtneramt zuschreibt wie Nikolaus von Damaskus dem Kyros. Vgl. Krüger 2010, 239.

54 Dietrich unterstreicht, dass altorientalischem Denken nach der Mensch von Anfang an für den Bereich außerhalb des Gartens bestimmt, nach einigen Mythen wie der „Erschaffung der Spitzhacke“ oder KAR 4 aber an diesem heiligen Ort geschaffen worden war mit dem Ziel, anstelle der Götter deren Versorgung zu übernehmen. Der Garten indes blieb den Königen und Göttern mitsamt ihrer Priester vorbehalten (2001, 294-301).

55 So Hutter 1986, 261; ein reines „Naturkonzept“, das den Menschen mit den Tieren parallelisiert, legt indes Pfeiffer 2001, 3f dar. Vgl. auch Rütterswörden 1998, 1160, der von einer Übertragung der Königsideologie auf den „Repräsentanten der Gesamtheit“ spricht.

„12 Du [warst] der Besiegler des Plans (*hotem taknit*)<sup>56</sup>,  
voll an Weisheit, vollkommen an Schönheit (*yophi*).

13 In Eden, dem Garten Gottes, bist du gewesen, jeder Edelstein dein Zaun<sup>57</sup>:  
Karneol, Topas und Diamant, Beryll, Onyx und Jaspis, Saphir, Türkis und Smaragd<sup>58</sup>, und  
aus Gold war das Zierwerk deiner Tamburine und Einsteiche,  
in dir waren sie angelegt am Tag, da du erschaffen.

14 Du [warst]<sup>59</sup> ein heiliger Kerub, der bedeckt;  
und ich habe dich gesetzt,  
auf dem heiligen Berge Gottes bist du gewesen,  
inmitten von Feuersteinen bist du einhergegangen<sup>60</sup>.

Die Auflistung der Edelsteine im Gartenkontext erinnert an eine Passage im Gilgameschepos IX V, 47-51 (Ninive).<sup>61</sup>

„Allerlei Str[äucher] mit Dornen und Stacheln von [...] betrachtend geht er voran<sup>62</sup>.  
Der Karneol trägt seine Frucht,  
mit Trauben ist er behängt, schön anzuschauen.  
50 Lapislazuli trägt Laubwerk,  
Früchte trägt er, lustig anzusehen<sup>63</sup>.

Die Prädikationen bzw. Attribute aus Gilg. IX V,49f, Ez 28,13f.<sup>64</sup> (vgl. die Semantik in Gen 2,9; 3,6) entsprechen der Phraseologie märchenhafter Zauberbäume, ins-

56 Mit Mss + LXX Du (warst) ein vollkommenes Siegel / Abbild, voller Weisheit und umfassender Schönheit (*hotam taknit*; vgl. Rütterswörden, Erwägungen, 1157); zu den diversen Optionen s. ausführlich Greenberg 2005, 254f.

57 Zur Übersetzung „Deine Decke / Dein Gewand“, d.h. *mesukatka* abgeleitet von *masak / mesakab* vgl. H. Pfeiffer 2001, 4.

58 Vgl. dazu die Beschaffenheit des priesterlichen Brustschildes in Ex 28,17-20, wenn auch in anderer Reihenfolge, weshalb man eine Anspielung auf die Jerusalemer Priesterschaft erschlossen hat; dazu Wilson 1987, 211-218; vgl. auch Podella 1996, 66-72 der zudem königliche Konnotationen voraussetzt

59 Das Personalpronomen (*at*) ist eigentlich die weibliche Form, steht hier wie in Num 11,15 and Dtn 5,24 für das maskuline Pronomen, so dass es zu einer Identifizierung von König und Kerub kommt, anstatt von zwei Protagonisten auszugehen (vgl. auch Mettinger 2007, 87; Pfeiffer 2001; Greenberg 2005). LXX und Syr lesen und übersetzen „mit (dem Kerub)“ (vgl. V. 16 mit dem Kerub statt Gott als Subjekt der Vertreibung), was einige Exegeten übernommen haben; vgl. Zimmerli 1979, 672: „Dem... schützenden Keruben ‚gesellte ich dich bei‘, auf dem heiligen Berge Gottes warst du, mitten unter Feuersteinen“.

60 Übersetzung von Greenberg 2005, 243f.

61 Vgl. dazu Müller 1990, 167-170 der die semantische Nähe zu Gen 2,9 und 3,6 und die gemeinsame erotisierende Sprache hervorhebt.

62 George 2003, 672 übersetzt: “172 upon seeing..., the trees of the *gods*, he went straight (up to them)”.

63 R.C. Thompson, *The Epic of Gilgamesh*, Oxford 1930, Pl. 34-37; George 2003, 672f (Taf. IX, 172-176); zur vorliegenden deutschen Übersetzung vgl. Hecker 2005a, 718. Zur Verbindung von Baum und Edelstein s. auch das Erra-Epos und Bauks 2012, 291 mit Anm. 114.

64 Zu Vergleich und Abhängigkeit von Gilg. IX 5,47ff vgl. Müller 1990, 174-177.



besondere im Kontext von Paradiesvorstellungen und betonen den mythischen Charakter des Ortes. Ez 28 verweist auf einen neuen Aspekt: Hier ist die enge Verbindung von Königswürde und Gottesgarten- bzw. Eden-Motivik unterstrichen<sup>65</sup> und angezeigt, dass der König unter bestimmten Bedingungen Anteil am Gottesgarten hat und diesen als *imago mundi* sogar selbst repräsentieren kann. Vergleichbar ist, wenn auch in einem etwas anders gezeichneten Kontext, Gen 2,10-14, die formal sehr gleichmäßig<sup>66</sup> gestaltete sogenannte „Paradiesgeographie“<sup>67</sup>.

„10 Ein Fluss ging<sup>68</sup> von Eden aus (*yoze' me'edan*), um den Garten zu bewässern (Inf. cstr. *šaqab* hif.<sup>69</sup>), und von dort teilte (*yiqtol* von *parad* nif.) er sich und wurde (*hayab*) zu vier Köpfen / Armen. 11 Der eine Name ist Pischon, er umfließt das ganze Land Hawila<sup>70</sup>, dort wo es Gold gibt. 12 Und das Gold dieses Landes, es ist gut, dort gibt es auch Duftharz (det.) und Karneolstein (det.). 13 Der Name des zweiten Flusses ist Gichon<sup>71</sup>. Er umfließt das ganze Land Kusch. 14 Der Name des dritten Flusses ist Hideqel<sup>72</sup>, er fließt östlich von Assur. Und der vierte Fluss, er (ist) der Perat. 15 Da nahm JHWH Elohim den Menschen

- 
- 65 Vgl. CT 16.46,183ff; Erra Tf 1, 148-153 (TUAT III/4, 789) und Gilg. Taf. IX V, 49f (TUAT III/4, 718; George 2003, 668f); dazu auch Giovino, 2007, 9-20. Auch der Aufenthaltsort des tyrischen Königs inmitten feuriger Steine könnte den edelsteinartigen Weltenbaum der Edentradiition bezeichnen, ohne dass Bäume hier genannt wären.
- 66 In V.11-14 ist jeweils zunächst der Name der vier Flüsse genannt, woran – mit Ausnahme des vierten – durch *hū'* + nachfolgendem Partizip (*hassōbeb/habolek*) Angaben zur geographischen Lokalisierung angeschlossen werden.
- 67 Entgegen der Meinung vieler Exegeten (vgl. zuletzt Levin 1993, 92; Witte 1998, 84f, 268; Carr 1993, 579; Müller 1991, 25; Pfeifer 2000, 490; Gertz 2004, 225f; Armeth 2007, 134 mit älterer Literatur), gehört die Beschreibung m.E. durchaus ursprünglich zur Erzählung dazu (vgl. schon Blum 2004; Schmid 2002; vorsichtiger Schüle 2006, 162 Anm. 438).
- 68 In Folge einer Reihe von Narrativverben (V. 7 Es bildete JHWH (*yasar*)... und blies (*napah*)... 8 und pflanzte (*naʿaʿ*)... und setzte (*šim*)... 9 ließ wachsen (*zamaḥ* hif.)... setzt mit *w-x qotel* eine Hintergrundschilderung ein (Joüon/Muraoka, Grammar, §153 iterativ, §121g im Sinne eines historischen Präsens Partizip + *yiqtol* [mit Rekurs auf Cohen 1984, 300f 304]). Westermann 1983, 295 argumentiert für eine präsensische Übersetzung, um den Charakter einer Zustandsschilderung zu betonen (zur Kritik schon Seebass 1996, 111).
- 69 Vgl. 2,6 + *'ed*; dazu zuletzt ausführlich, Tsumura 1989, 93-116.159ff; Hasel / Hasel 2000, 338f, die für die Übersetzung durch „Tau, Nebel“ plädieren und somit von einem „Urstrom“ (vgl. Gunkel 1917, 4; Westermann 1983, 181; Witte 1998, 84, mit Anm. 30 [Lit.] „kosmische Flut“) absieht.
- 70 Determiniert; oder man bevorzugt mit Sam + Ms. die Lesung *hahawila*.
- 71 Witte 1998, 264-267 geht (mit Görg, 1977, 29; 1987, 11-13) davon aus, dass der Pischon mit dem Nil zu identifizieren ist und der Gichon mit der Jerusalemer Quelle, von der in symbolischer Überhöhung schon *nahar* (נַהַר) in V.10 handelt. Zur Kritik vgl. Seebass 1996, 109f aus topographischen Überlegungen heraus.
- 72 Pfeiffer geht indes vom Tigris neben dem Peret (= Euphrat) aus (2000, 490).

und setzte ihn (*nuh* hif. II<sup>73</sup>) in den Garten Eden, um ihn / es<sup>74</sup> zu bebauen und zu bewahren“.

In Gen 2 ist auffällig, dass die Beschreibung der Kostbarkeiten des Landes in eine gewisse Distanz zur Schönheit und Anmut der Bäume (V. 9) gesetzt ist. Von dem Wasserreichtum des Gottesgartens (vgl. auch Gen 13,10 „Garten JHWHs“) werden zwar auch die Bäume in der Mitte profitiert haben. Die Edelsteine bzw. Preziosen sind in Gen 2 aber aus der mythisch anmutenden Sphäre in die ökonomisch taxierende Sicht transferiert und erfüllen somit eine neue Funktion: Das reiche Land der Paradiesregion steht in Kontrast zu dem dornig und voller Disteln beschaffenen Boden (Gen 3,18), auf dem sich der Mensch am Ende der Erzählung wiederfindet.

Der Gesang auf den König von Tyrus nimmt einen tragischen Ausgang:

„15 Makellos [warst] du auf deinen Wegen

vom Tage an, da du erschaffen,

bis dass gefunden ward Übelat an dir.

16 Ob der Menge deiner Geschäfte

ward dein Inneres voll Unrecht-Gut und du verfehltest dich.

So entweihete ich dich [weg] vom Berge Gottes,

ich habe dich hinwegetan, Kerub, der bedeckt,

von inmitten der Feuersteine<sup>75</sup>.

17 Hoch ward dein Herz ob deiner Schönheit. Du verderbstest deine Weisheit samt deinem Glanzes<sup>76</sup>. Auf die Erde habe ich dich geworfen, vor Könige habe ich dich gesetzt dich anzugaffen<sup>77</sup>“.

Der phönizische König verliert Weisheit und Glanz, um aus dem heiligen Bezirk, der mal als Gottesgarten in Eden (V. 13), dann aber auch als Gottesberg (V. 14.16) gezeichnet ist, vertrieben zu werden. Der „Fall“ auf die Erde lässt ihn seinen pri-

73 Schüle 2006, 163 übersetzt *nuh* I im Sinne von „sich lagern lassen, stationieren“ (HALAT 642; vgl. Witte 1998, 269 „lagern lassen, Ruhe verschaffen“) mit „unterbringen“, was wichtige Implikationen für den traditionsgeschichtlichen Hintergrund hat: Gen 2,6-15 enthält Anleihen an die Herstellung eines Kultbilds und der sich anschließenden Prozession in den Tempel (161-165). Joüon/Muraoka, Grammar §80p setzen für den zweiten geminierten Hifilstamm die Bedeutung „setzen, plazieren, zurücklassen“ an (vgl. die Vokalisierung des MT).

74 HALAT 1, 190 gibt für das maskuline Nomen *gan* zu Gen 2,15 einen femininen Beleg an mit Verweis auf Brockelmann, Hebräische Syntax §16g in Anlehnung an den femininen Landesnamen Eden (mit weiteren Belegen).

75 Übersetzung von Greenberg 2005, 245; vgl. Pfeiffer 2001, 4. Er übersetzt den letzten Vers: „Durch die Größe deines Handels fülltest du dein Inneres mit Frevel und sündigtest. Da stieß ich dich vom Gottesberg weg und (es) ließ dich untergehen der glänzende Kerub vonmitten des Feuergesteins“ (vgl. die Übersetzung von Zimmerli: „Das stieß ich dich vom Berge Gottes weg in die Unreinheit, und der schützende Kerub ‚trieb dich ins Verderben‘ mitten aus den Feuersteinen heraus.“ (1979, 672.675f mit philologischem Kommentar).

76 Pfeiffer übersetzt kausal „wegen deines Glanzes“.

77 Übersetzung von Greenberg 2005, 243f; vgl. Pfeiffer 2001, 4f mit Literatur.

vilegierten Status verlieren (Vgl. dazu Schüle 2006, 157; Mettinger 2007, 88ff). Die Themen Weisheit und Begrenztheit sind schon in den vorangehenden Versen, in der an denselben König gerichteten Gerichtsrede, verhandelt. Weisheit ist in diesem Text insofern problematisiert, als sie den König nicht nur zu Reichtum und Macht führte, sondern zu Hochmut verkehrt wird:

„2 So spricht der Herr JHWH: Darum, dass erhoben dein Herz – du sprachst: ‚Ein Gott [E] bin ich, wie ein Gott‘<sup>78</sup> sitze ich im Herzen von Meeren – wo du doch ein Mensch bist und kein Gott – du hast dein Herz zum Götterherz gemacht.

3 Wahrlich, weiser bist du als Daniel, nichts Geheimes täuscht dich.

4 Durch deine Weisheit und deinen Verstand hast du dir ein Vermögen gemacht, du hast dafür gesorgt, dass Gold und Silber unter deinen Schätzen ist.

5 Durch deine viele Weisheit bei deinen Geschäften hast du dein Vermögen vermehrt, hoch geworden ist dein Herz ob deines Vermögens.

6 Deshalb - So spricht der Herr JHWH: Darum dass du dein Herz zum Götterherz gemacht hast,

7 deshalb, sieh da, ich bringe Fremde über dich, die gewalttätigsten unter den Völkern, die sollen ihre Schwerter zücken wider die Schönheit deiner Weisheit und deinen Glanz entweihen.

8 In die Grube hinab bringen sie dich, sterben sollst du den Tod eines Erschlagenen im Herzen von Meeren.“ (Greenberg, 2005, 236)

Das Problem besteht hier nicht etwa darin, dass der Mensch sich der Weisheit in unberechtigter Weise bemächtigt hätte (so Gen 2,16f). Sie stand ihm dank der unmittelbaren Nähe zum Göttlichen anfangs offen.<sup>79</sup> Thematisiert ist in Ez 28, dass der Mensch sich der *Gabe der Weisheit durch Gott* und seiner Differenz zum Göttlichen nicht mehr bewusst ist und sich Gottgleichheit anmaßt. Der Aspekt der Sterblichkeit rückt am Ende der Texteinheit (V. 10) in den Blick: Das Ausgeliefertsein des Königs in die Hand der Feinde mündet in seinen Tod (vgl. V. 19) – Tod des Menschen und Fall des Königs aus dem göttlichen Bereich sind hier synonym (Mettinger 2007, 92-95 vgl. ders. 1976, 92f). Der Aspekt einer grundsätzlichen Vorstellung von Unsterblichkeit fehlt.

Gen 2-3 ist nur implizit königlich orientiert (vgl. Rütterswörden 1998, 1160), indem erst Gott (Gen 2,8) und dann Adam als Gärtner eingesetzt (2,15) sind. Adam nimmt in seiner Eigenschaft als Bebauer und Bewahrer königliche Züge an, die er spätestens mit der Vertreibung aus dem Garten verliert (vgl. dazu Fauth 1979). Außerdem sind in dem Baumbestand der Gartenmitte zwei göttliche Eigen-

78 *mošab 'lobīm yašabū*: Greenberg nimmt in seiner Übersetzung die emphatische hebräische Konstruktion (Nomen + *yaqtol*) zurück; Zimmerli belässt das Nomen: „am Göttersitz wohne ich mitten im Meer“ (so Zimmerli 1979, 662f).

79 Zum Adamic myth vgl. Mettinger 2007, 83-98 mit Hinweis auf Hi 15,7-8 (92); vgl. auch Stordalen 2000, 394-397; Pfeiffer 2001, 8-13; Schüle 2006, 156-161 zum literarischen Kontext.

schaften (Erkenntnis von Gut und Böse; ewiges Leben) materialisiert und das gesamte Szenario in einen umschlossenen Bereich verlegt, der kultischen Charakter hat. Doch wird die Privilegiertheit dieser Situation erst im Nachhinein durch den Verlust erkennbar. In der frühen Rezeptionsgeschichte ist diese Sicht dahingehend verändert, dass Eden mit Adam als Priester zum Tempel wird, wie es z.B. in Jub 3,21 und 8,19 sowie in der Dichtung 1QHa 16,4-37, bes. 11f. und 20 dargelegt ist (Brooke 1999, 291-295).

#### 4. Der Baum als Symbol für Leben und Erkenntnisfähigkeit

Die Beschreibung der Bäume in Gen 2-3 verzichtet auf jegliche botanische Präzision, da sie lediglich von „Baum“ (עץ *es*; Sg. und Pl.) handelt. Diese sind als ansehnlich und wohlschmeckend charakterisiert, aber auf weitere Spezifizierung ist verzichtet. T. Staubli hat in diesem Band aufgezeigt, dass diese Unbestimmtheit etwas Programmatisches hat.<sup>80</sup> Zwar finden sich in biblischen Texten häufig Weinstock, Zeder oder damit identifizierte Bäume (Vgl. Ps 80; Dan 4; Ez 31 und im Detail Bauks 2013), die zugleich mythischen Charakter haben. Doch besteht daneben die breite Tradition der heiligen Bäume, die zumindest in der Ikonographie stilisiert als Kompositbaum dargestellt sind, deren Heiligkeit durch beigeordnete Wesen wie Capriden, Uräen oder Sonnenscheiben noch hervorgehoben ist.<sup>81</sup> Kennzeichnend ist für diese Bäume, dass sie sich jeder botanischen Zuordnung entziehen. Sie dienen häufig der Darstellung des sogenannten Lebensbaums, wie er auch in Prv 3,18; 11,30; 13,12 und 15,4 und Sir 24 erwähnt ist (vgl. dazu ausführlich Bauks 2013). Der Lebensbaum dient in ägyptischen Quellen vorrangig der materiellen<sup>82</sup> und in den literarischen Belegen des Proverbenbuchs der spirituellen Versorgung des Menschen. In Ägypten treten zu den realen Baumdarstellungen z.B. von Sykomoren<sup>83</sup> und Dattelpalmen (vgl. zu den Belegstellen Leitz, LGG 4, 258-261), die eine fruchtbare Gartenlandschaft symbolisieren, gleichfalls

80 S. in seinem Beitrag unten II.8 „Palme, Palmette und stilisierter Baum“.

81 Vgl. dazu Giovino 2007, 129-140; Porter 2003, 25 (zu den Apkallus). – Seidl/Sallaberger 2006, 54-74 denken, dass die stilisierten Bäume selbst Kultpfähle mit apotropäischer Bedeutung (literarisch umschrieben als Torwächter) sind.

82 So sind z.B. in Grabanlagen des N.R. Göttinnen wie Isis, Hathor oder Nuth als Baumgöttheit dargestellt, die dem Toten auf seiner Unterweltreise Nahrung garantiert. Bestimmten Bäumen wie der Sykomore und Dattelpalme wird der Vorzug gegeben, mitunter handelt es sich aber auch hier um stilisierte Darstellungen.

83 Vgl. zu den Belegstellen Leitz 2002, 259f: *nbt* kann bei z.T. gleicher hieroglyphischer Schreibung aber anderem Determinativ auch „Schutz“ bezeichnen und Göttinnennamen beigegeben sein.

stilisierte bzw. wenigstens nicht eindeutig zu identifizierende Baumdarstellungen hinzu, die Göttinnen wie z.B. Nut<sup>84</sup>, Isis, Hathor (vgl. Moftah 1965, 40-47) repräsentieren. So stellt eine Darstellung aus dem Grab des Sennedjem (N.R., 18. Dyn.) laut Beischrift die Himmelsgöttin „Nut, die Große“ als Baumgöttin dar, die den beiden Toten Speisen und Wasser spendet, um ihre Reise ins Jenseits zu gewährleisten.

Abbildung 3: Die Baumgöttin Nut im Grab des Sennedjem (N.R., 18. Dyn.)

Bekannt ist die Wendung vom Baum des Lebens<sup>85</sup> neben den angeführten ägyptischen Belegen vor allem aus sechs alttestamentlichen Stellen עץ־הַחַיִּים (*‘es[-]hahajjim*) in Gen 2,9; 3,24 und עץ־חַיִּים (*\*es[-]hajjim*) in Prov 3,18; vgl. 11,30; 13,12b (תַּחֲיִיהָ)

84 Billing 2004, 35-50. Daneben findet sich der Lebensbaum in Amunhymnen, z.B. in pKairo 58038 (pBoulaq 17), Z. 12-17 (18. Dyn., N.R.; Vor-Amarna-Zeit); vgl. Assmann 1999, 196 (Gebet 87A, Z. 16; vgl. 187 Gebet 78, Z. 7) als Bild für die lebensspendende Kraft des Gottes; weitere jüngere Beispiele nennt Knigge 2006, 168 (pBerlin 3048VI,5; späte Libyzeit); 266 (Hymnus El-Chargah II; Perserzeit); 300 (Esna, Chnumtempel, Text 250; hellenistische Zeit).

85 Cornelius 1997, 55.58, kennzeichnet den Lebensbaum als ein biblisches Motiv, das aus der altorientalischen Ikonographie nicht zu erheben ist. Indessen ist das Motiv des heiligen Baums durchaus in Palästina belegt (61-63 und s.u.). Zu den äg. Parallelen Krispenz 2004.

und 15,4.<sup>86</sup> Der in persische Zeit datierte Text Prv. 3,13-18 rekurriert sehr profiliert auf die Weisheit als Leben spendende Kraft bzw. Quelle.<sup>87</sup>

- 213 Wohl dem Menschen, der Weisheit gefunden hat  
 und dem Menschen, der Einsichtigkeit erhalten wird!  
 14 Denn besser ist ihr Erwerb als (der) Erwerb von Silber,  
 und besser als (der Gewinn von) Gold ist ihr Gewinn.  
 15 Wertvoller ist sie als Korallen,  
 und all deine Kostbarkeiten sind nicht an Wert ihr gleich.  
 16 Die Länge der Tage (trägt sie) in ihrer Rechten;  
 in ihrer Linken Reichtum und Ehre.  
 17 Ihre Wege sind Wege von Freundlichkeit,  
 und all ihre Pfade Wohlergehen.  
 18 Ein Lebensbaum ist sie für die, die sie ergreifen;  
 und die sie festhalten, sind glücklich zu preisen<sup>88</sup>.

Der Lebensbaum ist hier wie im übrigen Kontext des Sprüchebuchs positiv konnotiert.<sup>89</sup> Er ist eine Metapher für die geordnete Welt<sup>90</sup>, die zur „Lebensgrundlage für alle Lebewesen“ wird (Metzger 1992, 12). An ihr festzuhalten und die vorgegebene Ordnung in einem sozial gedachten Gefüge<sup>91</sup> zu verwirklichen, wird als eigentliches Ziel des menschlichen Strebens genannt.<sup>92</sup>

Der Erwerb von Weisheit ist demnach für den Menschen oberstes Ziel und bedeutet Leben. Ob der Gestus des Ergreifens und Festhaltens des Lebensbaums hier auf die ägyptische Vorstellung der Totenspeisung durch die Baumgöttin zurückgreift, ist wenigstens denkbar, zumal die Weisheit im Sprüchebuch weiblich-personal vorgestellt ist.<sup>93</sup> Das Motiv wäre dann aber auf die Lebenszeit der Men-

86 Winter 2002, 156-159; Baumann 1996, 233-236. Zur Datierung Meinhold 1991, 81, der 3,13-18 für ein aus persischer Zeit stammendes Zwischenstück in Abhängigkeit von Prov. 8 hält; vgl. Baumann 1996, 272, die den ganzen Vorbau Prv. 1-8 400 v. Chr. datiert. Die anderen Proverbientexte sind älter und gehören in die spätere Königszeit (8. Jh.) – ebd., 26.

87 Vgl. Meinhold 1991, 78f zur formgeschichtlichen Einordnung eines Hymnus mit Seligpreisung. – Das Motiv der Quelle des Lebens findet sich in Prv 10,11; 13,14 und 14,27.

88 Zur Übersetzung Baumann 1996, 231f; vgl. Clifford 1999, 53.

89 In Prv. 11,30; 13,12 und 15,4 dient der Baum der Umschreibung des Ertrages gerechten Verhaltens sowie diesbezoglicher erfüllter Erwartung und zuträglicher Rede.

90 Winter 2002, 156; zur Kritik am Ansatz vgl. Baumann 1996, 235.

91 Dazu ausführlich Winter 2002, 157f Prv 11,30 nimmt die Ordnung des Zusammenlebens in den Blick, Prv 13,12 die Ordnung der Zeit im Sinne sozialer Verbindlichkeit und Prv 15,4 als Ordnung der Rede, wonach Rede und Realität in ein ausgewogenes Verhältnis zu stellen sind.

92 Der Lebensbaum steht für Weisheit als demjenigen „Gut“, um deretwillen Menschen gepriesen werden können“, so Baumann 1996, 236.

93 Vgl. Schroer 1991, 181; vgl. dazu auch Krispenz 2004, die die Gemeinsamkeit von Baum, Leben und Tod und Essen in Gen 2-3 mit der Ikonographie z.T. auch paarweise belegter

schen rückprojiziert, da jeglicher Hinweis auf Jenseitigkeit fehlt (so Meinhold 1991, 80f mit Rekurs auf Kayatz 1966). Denkbar ist aber auch die Analogiesetzung mit dem kanaänischen Motiv des heiligen Baums, der je nach Kontext eine Fruchtbarkeitsgöttin, eine numinose Darstellung von Lebenskraft oder aber von königlicher Segensmacht darstellt.<sup>94</sup> An deren Stelle träte hier die Weisheit als Lebensprinzip schlechthin.<sup>95</sup> In den Proverbientexten fehlt dem menschlichen Streben nach Weisheit jeglicher Anstrich von Hybris, und darin unterscheiden sie sich von Gen 2-3.<sup>96</sup> Der Lebensbaum dient der metaphorischen Umschreibung eines dem Gerechten angeratenen Ziels.

Es bleibt die Frage, in welchem Verhältnis der Lebensbaum der Spruchweisheit und der Baum der Erkenntnis in Gen 2-3 zueinander stehen. Hier ist es aufschlussreich, eine jüngere Tradition, nämlich das Wächterbuch (1Hen 1-36; 3. Jh. v. Chr.), in den Blick zu nehmen.<sup>97</sup> In dieser Tradition sind Lebensbaum und Baum der Erkenntnis an voneinander unabhängigen Textstellen genannt. Während 1Hen 24-25 das Motiv des Lebensbaums aufführt, ist in 1Hen 32 von einem Baum der Erkenntnis die Rede. Im Anschluss an den Engelsturz (1Hen 16), der auf die Verbindung mit den Menschenfrauen (1Hen 6; vgl. Gen 6,1-4) und die daraus resultierende Weitergabe sanktionierten Wissens an die Menschen (1Hen 7,1; 8,1,3) folgt, ist die Schöpfungsordnung als gefährdet geschildert. Ihre Restituierung und der Erwerb von Weisheit sind erst als eschatologisches Ereignis für die Gerechten

äg. Baumgöttinnen vergleicht, welche in Gen 2-3 eine eindeutig diesseitige Ausrichtung erfahren hat.

- 94 Winter 2002, 159, verengt die Rede vom Lebensbaum neben der weiblich gedachten Weisheit als mögliche Umschreibung der Wirkgröße JHWHs; zur Kritik an einer Einengung der Vorstellung Baumann 1996, 236. Vgl. zur Ablehnung der Deutung als Göttinnensymbol Jeremias/Hartenstein, 1999, 91-100. Sie befürworten die abstrahierende Deutung im Sinne von „Lebens- und Nahrungsfülle sowie übernatürlicher Schönheit“ im Kontext von Königskult (100); vgl. auch Bauks 2012, 275-279.
- 95 So ist die Weisheit „as a sustaining and nourishing force in life“ zu qualifizieren (Edelman 2006, 152).
- 96 Vergleichbar ist Sir 4,13-34, wo die Weisheit gleichzeitig als Braut des Weisen und als Garten gezeichnet ist; vgl. Keel 1992, 159. Weitere Belege für den Lebensbaum finden sich in 2Esr 2,12; 8,52; 4 Makk 18,16 (Zitat von Prv 3,18) und in 1Hen, s.u.
- 97 Zur Datierung vgl. VanderKam 1984, 111-114. Allerdings ist zuletzt die direkte Abhängigkeit äthHen von Gen 2-3; 6,1-4 wiederholt in Frage gestellt worden. Wahrscheinlicher ist, dass beide Erzählungen aus einer gemeinsamen Tradition schöpfen; vgl. zur Diskussion Bachmann 2009a, 89-96. Anstatt 1Hen 24-25 von Kap. 32 und Gen 2-3 her zu deuten, deutet Bachmann es von 1Hen 5 her als „Bild der verheißenen Weisheit... die sich nach dem Gericht, wenn das Böse endgültig bezwungen ist, zum Segen der Menschheit ausbreiten wird.“ Es geht beim Lebensbaum um die Gabe der Weisheit (ib. 95). Vgl. dies. 2009b, 83-107.

wie z.B. Henoch in Aussicht gestellt. Im Zuge der zweiten Himmelsreise Henochs (1Hen 21-26) gelangt dieser zu sieben aus Edelsteinen bestehenden Bergen<sup>98</sup>, von denen der höchste von duftenden Bäumen umgeben war (24,3-5).<sup>99</sup> Besonders einer der Bäume hebt sich durch seinen Duft und seine Schönheit hervor, den der *angelus interpres* Michael als besonders lebensförderlich charakterisiert:

1Hen 25,3... „Dieser hohe Berg, den du gesehen hast, dessen Gipfel dem Thron des Herrn<sup>100</sup> gleicht, ist sein Thron, wo sich der Heilige und Große, der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt niedersetzen wird, wenn er herabkommt, um die Erde mit Gutem heimzusuchen. 4 Und dieser wohlriechende Baum: kein Sterblicher hat die Macht ihn zu berühren<sup>101</sup>, bis zum großen Gericht wenn alles vergelten und vollendet wird für die Ewigkeit, (dann) wird er den Gerechten und Demütigen übergeben werden. 5 Von seiner Frucht (erwächst) den Auserwählten das Leben<sup>102</sup>, und der wird nach Norden hin an einen heiligen Ort gepflanzt werden, bei dem Haus des Herrn, des Königs der Welt. 6 Da werden sie sich freuen voller Freude und fröhlich sein, am heiligen (Ort) werden sie ‚eintreten‘, seinen Wohlgeruch in ihren Gebeinen, und sie werden ein langes Leben auf Erden leben, wie es deine Väter lebten, und in ihren Tagen<sup>103</sup> wird sie weder Trauer noch Leid, noch Bedrängnis, noch Plage erreichen (vgl. Uhlig 2003, 559)“.

Botanisches begegnet noch einmal in 1Hen 32. Hier ist aber nur vom Baum der Weisheit die Rede. Die Frucht des in 1Hen 25,4-6 beschriebenen Baumes stellt dem Auserwählten nachhaltiges Leben<sup>104</sup> in Aussicht. Dabei dürfte es sich aber nicht um ewiges Leben im Sinne von Unsterblichkeit handeln.<sup>105</sup> Der zum Leben

- 
- 98 Vgl. 1Hen 18; von diesen Bergen fungiert einer als Gottesthron; vgl. Bachmann 2009a, 87.
- 99 Übersetzung Uhlig 2003, 560-561; vgl. zur englischen Übersetzung Nickelsburg/VanderKam 2004, 45 und Nickelsburg 2001, 312f für die Kommentierung.
- 100 Vgl. 1Hen 18,8 – der Thron als Ort des letzten Gerichts (1Hen 22,4.11.13).
- 101 Die sehr verbreitete Übersetzung “no flesh has the *right* (äth. šeltān; griech. εἰσὸςία) to touch it until the great judgment” (Nickelsburg 2001, 312; vgl. Tigchelaar 1999, 61) wird von Bachmann als suggestiv und von Gen 3,22-24 geprägt bewertet (vgl. Bachmann 2009b, 91 mit Anm. 19). Allerdings weist Uhlig trotz seiner alternativen Übersetzung durch „Macht“ in seiner Textkommentierung ebenfalls auf zahlreiche Bezüge zur Lebensbaumvorstellung hin (2003, 561).
- 102 Nickelsburg/VanderKam übersetzen indes: “5 and its fruit will be *food* for the chosen” (2004, 45; Hervorh. d. Vf.in) aufgrund der Konjektur, dass anstelle von aram. לחיׁ; griech. εἰς ζωῆς; äth. heywat; „zum Leben“ לחיׁ „sein werden“ zu lesen ist (vgl. Nickelsburg 2001, 313; vgl. Bachmann 2009a, 87 mit Anm. 73).
- 103 Nickelsburg/VanderKam setzen die Bezüge anders: “such as your fathers lived also in their days, and torments and plagues and suffering will not touch them” (2004, 45).
- 104 S. aber Anm. 90. Nickelsburg weist darauf hin, dass der versperrte Zugang zum Baum bis zum Gericht ein Motiv ist, das in Apok.Mos. und Vit.Adam und Eva sowie in Offb 2,6 weitere Ausführungen erhält (2001, 314 und ders. 1981, 515-539).
- 105 Vgl. Bachmann 2009b, 90f; 2009a, 89f Anders Nickelsburg 2001, 315: Er setzt voraus, dass das angezeigte Leben sogar länger währt als das der Vorväter (mit Hinweis auf die griech. Version, die die äthiopische in diesem Sinne verändert) und in Anlehnung an Jes 65,20.22 und Weish 3,1 als Reflexion über Unsterblichkeit und ewiges Leben zu verstehen sei. Das



führende Baum ist vielmehr mit der in 1Hen 5,8-9 angestrebten Weisheit analog zu setzen und verspricht das zukünftige Gelingen der Schöpfungsordnung in Form von Regeneration.<sup>106</sup>

Die Dissoziierung der beiden Bäume bzw. daraus resultierend die These von der Umpflanzung des Lebensbaums aus dem Gottesgarten (1Hen 32)<sup>107</sup> auf den genannten Berg (1Hen 25) wurde damit begründet, dass in Gen 2-3 eine Fusion von zwei verschiedenen Baumvorstellungen angezeigt ist, die in 1Hen 25; 32 noch voneinander getrennt aufgeführt sind. 1Hen ist nämlich nicht in direkter literarischer Abhängigkeit zu Gen 2-3 zu sehen, sondern greift auf die beiden Texten vorausgehende Tradition zurück.<sup>108</sup> Es ist alternativ dazu vorgeschlagen worden, den in 1Hen 25,4-6 beschriebenen Baum seinerseits an Weisheit und nicht an die Unsterblichkeit rückzubinden und ihn vorrangig mit der zukünftigen Heilserwartung des Gerechten (vgl. 1Hen 5,8-9) zu erklären: Der Baum verspricht nicht Unsterblichkeit, sondern, ähnlich wie in Prv 3,18 und 11,30, sind „Leben“ und „Weisheit“ miteinander zu identifizieren (Bachmann 2009a, 94). Weisheit ist in 1Hen

---

eschatologische Heilswort Jes 65,17-25 sollte aber richtiger als Rückkehr zur ersten Schöpfung verstanden sein mit einer Reihe intertextueller Anleihen, die zudem im Zuge der frühen Textgeschichte durch die Ergänzung des Lebensbaumes (LXX; Targ.) in V.22 und die Reflexion um die Lebenserwartung bereichert wurden. Unsterblichkeitsaussagen sind in Jes 65 selbst nicht gegeben (vgl. Blenkinsopp 2003, 287-289).

- 106 Bachmann 2009b, 102: “Wisdom... strikes roots as soon as God’s order is established not only to an individual, but on a collective level, all the manifold species contributing their part”; vgl. id. 2009a, 88.94 mit der Begründung, dass die Gabe der Weisheit erst in der Zeit nach dem Gericht erfolgt (vgl. Sir 24,3-22 zur Vorstellung); vgl. ebenfalls Tigchelaar 1999, 45f.
- 107 Kommentatoren haben dies entweder in die Existenz von zwei Paradiesgärten im Henochbuch oder im Sinne eines in 25,5 angekündigten Rücktransfers in den Paradiesgarten gedeutet; Nickelsburg: “According to the present text, God has transplanted it from the original paradise in the east (chap. 32) to the present inaccessible location, where it will remain until the universal judgment (cf. 1:8)” (2001, 314 mit Verweis auf Apokalypse des Mose und Vita Adam und Eva). Weitere Paradiesanspielungen finden sich in 1Hen 60,8.23 und 61,12; 70,3-4 (vgl. Tigchelaar 1999, 45-49). Der Gedanke der Verpflanzung des Lebensbaumes nach Jerusalem findet sich z.B. in Apk 2,7; 22,2.14.19.
- 108 Die Lösung entspricht den gängigen literarkritischen Modellen von Gen 2-3. – Dass allerdings die Bezüge zu Gen 2-3 (vgl. auch Ez 28 und 31) tatsächlich allein auf “a very strong presence of the Genesis story in the minds of historical readers” (Rooted, 91) zurückzuführen ist, ist wenig überzeugend, da die Gartenmotivik funktional in der Gottesberg- und Thronthematik begegnet und 1Hen 24-25 darin eine Prolepse zu 1Hen 32 darstellt. Insofern hat Tigchelaars These (1999, 46), dass Gen 2-3 und 1Hen 24-25.32 auf dieselbe Vorlage bzw. Überlieferung rekurrieren, ohne in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu stehen, einiges für sich, ohne dass daraus zu schließen ist, dass die beiden Bäume schon in Gen 2-3 eine jüngere Konstruktion darstellten (vgl. zur Kritik auch Krispenz 2004, 304f).

aber zu unterscheiden von positiver Erkenntnis, und wird dem Gerechten erst nach dem jüngsten Gericht zuteil (vgl. Bachmann 2009b, 101f; dies. 2009a, 95f). Der Lebensbaum wäre dann aber mit dem in 1Hen 32 belegten Baum der Weisheit identisch.

In 1Hen 32 ist zudem vom „Pardes der Gerechtigkeit“ (פֶּדֶס קְדָשׁ־אֵדֶן = Eden)<sup>109</sup> neben dem Baum der Erkenntnis bzw. der Weisheit die Rede. Der Erwähnung geht voraus, dass der Akt der Wissensvermittlung als Verfehlung charakterisiert ist, wie sie als Weitergabe von Wissen durch die Wächter an die Menschen berichtet worden war (1Hen 7,1; 8,1.3). Vgl. den Hinweis Rafaels:

1Hen 32,6... „Dies ist der Baum der Weisheit [besser: des Erkennens]<sup>110</sup>, von dem dein alter Vorfahre und deine alte Vorfahrerin, die vor dir waren, gegessen haben und Weisheit kennenlernten, und ihre Augen wurden geöffnet, und sie erkannten, daß sie nackt waren, und sie wurden aus dem Paradies vertrieben“<sup>111</sup>.

Der Baum der Erkenntnis ist in 1Hen positiver bestimmt als in Gen 2-3, doch auch hier, obwohl das Verbot und die Übertretung (Gen 2,15; 3,6) oder die Schlange (3,1) aus Gen 2-3 fehlen, haftet ihm Ambivalenz an, die letztlich Vertreibung zur Folge hat. Als Ursache ist aber nicht die menschliche Verfehlung der Vorfahren genannt, sondern die Übergriffigkeit dämonischer Wesen („Wächter“).<sup>112</sup> Innerhalb der Erzählung vollzieht sich eine für die Menschheitsgeschichte entscheidende Transformation, die erst allmählich in die ursprüngliche Schöpfungsordnung rückgeführt werden kann und schließlich in 1Hen 35 als ein eschatologisches Heilsereignis in Aussicht gestellt wird.<sup>113</sup> In Gen 2-3 wie im Wächterbuch dient das Paradiesmotiv der Darstellung, „dass Überheblichkeit im Sinne des Überschreitens

109 Vgl. zum Garten der Gerechtigkeit in 4QEn<sup>a</sup> 1 26,21 auch 1Hen 60,23 und 77,3 (vgl. Vit Ad 25,3 *paradisum iustitiae* als göttlicher Bereich) und zum Garten des Lebens 1Hen 61,12; s. Tigchelaar 1999, 47-49 zu den textgeschichtlichen Zuordnungen der einzelnen Belege und Nickelsburg 2001, 327.

110 Äth. *tebab* bzw. τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως. Es ist von einem gestuften Weisheitsverständnis auszugehen, wobei hier nur anteiliges Wissen gemeint ist, während die Gabe der Weisheit als eschatologisches Gut in Aussicht gestellt ist; vgl. Uhlig 2003, 568 ad 3g und Bachmann 2009a, 100f mit Anm. 110. 186-203; vgl. Nickelsburg 2001, 328 mit Hinweis auf VitAd 29,2-10, wo der Genuss der Frucht zur Offenbarung eschatologischer Geheimnisse führt.

111 Uhlig 2003, 569; vgl. Nickelsburg/Vanderkam, 2004, 48. – Zur Nacktheit als Differenzenerfahrung vgl. Bauks 2011, 154f.

112 Reed 2005, 51: “The dismissive reference to Gen 2-3 thus functions to counter the biblical account of the progressive alienation of humankind from God (Gen 1-11) with the radical assertion that evil entered the earth from above” (cf. id., 49-51.166).

113 In Anlehnung an Stolz (1995, 706f) stellt Bachmann Folgendes heraus: „Vergleicht man das WB mit Gen 2-3 und Ez 28,13ff, ist es augenfällig, dass alle Texte in zentraler Weise von einer Transformation in Zusammenhang mit einer Übertretung der göttlichen Ordnung handeln, die Gottes Durchgreifen provoziert und vorführt“; 2009a 101; vgl. 164-170.

von Ordnungen und Grenzen unvermeidlich Gottes machtvoll durchgreifen nach sich zieht“, welches in 1Hen den Menschen aber nur kollateral trifft.<sup>114</sup>

Am Beispiel der Henochliteratur wird deutlich, dass die Frage nach der Verhältnisbestimmung der beiden Bäume in der Rezeptionsgeschichte von Gen 2-3 fortlebt. Die sogenannte Lebensbaummotivik bleibt dabei deutlich im weisheitlichen Denken verortet. Das spricht für eine Überlagerung der beiden bislang voneinander substantiell unterschiedenen Bäume, des Baums für das Leben und des Baum der Erkenntnis: Denn beide symbolisieren in unterschiedlicher Weise Weisheit – trotz aller Ambivalenz – als oberstes Ziel diesseitigen Strebens. Sie verweisen somit auf einen Lebensbegriff, der mit der Suche nach Unsterblichkeit ursprünglich nichts zu tun hatte.

### 5. Schlussfolgerungen für Gen 2-3

Ich komme auf die Eingangsfrage nochmals zurück: Wie viele Bäume standen in der Mitte des Gottesgartens in Eden? Beantworten wir die Frage vom vorliegenden Endtext aus, dann fällt die Antwort leicht: Es waren zwei, der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens, von denen der zweite erst von Gen 3,22.24 her bedeutsam wird und die Geschichte neu fokussiert. Neben der errungenen Erkenntnis geht es jetzt weiterhin um ewiges Leben (explizit in 3,22). Sieht man von diesem Vers einmal ab und vergleicht Gen 2-3 mit den anderen biblischen und außerbiblischen Passagen, die von Bäumen im Kontext von Leben und Erkenntnis handeln, springt das weisheitliche Umfeld ins Auge, welches diese Begriffe zumeist gemeinsam reflektiert. Traditionsgeschichtlich ältere Parallelen für den „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ fehlen. Das Motiv findet erstmals in Gen 2-3 Verwendung, um von dort aus eine fulminante Wirkungsgeschichte zu nehmen. Aus traditionsgeschichtlicher Sicht ist der Lebensbaum als das gängige Motiv herauszustellen.

Die häufig vertretene These, dass der Erkenntnisbaum der Erzählung ursprünglich angehört, während der Lebensbaum sekundär sei, legt sich also aus traditionsgeschichtlichen Gründen nicht nahe. Ob die Erzählung überhaupt einen redaktionsgeschichtlich rekonstruierbaren Wachstumsprozess durchlaufen hat, aus

---

114 Bachmann 2009a, 101f mit Anm. 116: Sie weist aber auch darauf hin, dass die Titulierung als „Garten der Gerechtigkeit“ rätselhaft bleibt bzw. nur dahingehend erklärt werden kann, dass dieser Ort in anderen deuterokanonischen Schriften als Aufenthaltsort der Gerechten und somit auch Henochs ausgewiesen wird (vgl. Jub 4,24; 1Hen 60,8).

dem man einzelne Verse oder gar ganze Erzählteile ausscheiden kann<sup>115</sup>, ist zuletzt wieder aus guten Gründen bestritten worden.<sup>116</sup>

Auf die Frage nach der Anzahl der Bäume möchte ich deshalb folgendermaßen antworten: Der Baum in der Mitte hat zwei Facetten: einerseits den Fokus auf menschliche Erkenntnis als möglicher Quelle von Hybris und Lebensbeeinträchtigung. Andererseits ist das Phänomen menschlicher Begrenztheit aus der Perspektive der absoluten Lebenszeit thematisiert. Das zweite Motiv steht in Konkurrenz zum anthropologischen Grundmotiv der Erschaffung des Menschen aus dem Staub der Erde und seiner Rückkehr dorthin am Ende seines Lebens, wie es die Fluchformel in Gen 3,19 folgerichtig expliziert (vgl. Sir 17,1f). Stattdessen ist zumindest in 3,23f intendiert, dass die Todverfallenheit des Menschen als eine Folge seiner Hybris wahrgenommen wird und erst die Trennung vom göttlichen Bereich, die Vertreibung aus dem Garten, den Verlust der Aussicht auf Verjüngung zur Folge hat.<sup>117</sup>

Ein solches Verständnis macht die Frage nach der Anzahl der Bäume eigentlich obsolet. An deren Stelle tritt die Frage nach der Qualität, die sich hinter der Symbolik einer göttlichen Eigenschaft verbirgt: die Frage nach Unbegrenztheit von Erkenntnis und Leben.<sup>118</sup>

---

115 Vgl. z.B. Carr 1993; Witte 1998, (s.o. Anm. 5).

116 So Blum 2004 und Schmid 2002; Stordalen 2000; Mettinger 2007 (s.o. Anm. 5).

117 Schüle 2006; Stordalen 2000; Pfeiffer 2001; Mettinger 2007 u.a. binden den Motivstrang an den des Mythos bzw. der Erzählung vom Urmenschen zurück, wie sie sich auch in Dan 4 und Ez 28 findet (s. oben Anm. 78).

118 Und in dieser Hinsicht ist die Beobachtung von Stordalen, Schmid, Blum, u.a. wichtig und richtig, dass der Baum des Lebens ähnlich dem Lebenskraut als Verjüngung des Menschen entzogen wird und so die Sterblichkeit erst in einer zweiten Phase der Erzählung ins Blickfeld gerät.

## Abkürzungen

- Betz, H.-D. / Browning, D.S. / Janowski, B. / Jünger, E. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, 6 Bde., Tübingen 1998-2005 (= RGG<sup>4</sup>)
- Brockelmann, C., Hebräische Syntax; Neukirchen 1956 (= Brockelmann, Syntax)
- Gesenius, W. / Kautzsch, E. / Bergsträsser, G., Hebräische Grammatik, Darmstadt 1985 (= GesK)
- Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 171962 (= Ges<sup>17</sup>)
- Görg, M. / Lang, B. (Hg.), Neues Bibellexikon, 3 Bde., Freiburg 2002
- Hoftijzer, J. / Jongeling, K., Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, part I, Leiden 1995 (= DNWSI)
- Jouön, P., Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom 1996 (= Jouön, Grammaire)
- Jouön, P. / Muraoka, T., A Grammar of Biblical Hebrew, 2 Bde, Rom 1991 (= Jouön/Muraoka, Grammar)
- Jüdische Schriften der hellenistisch-römischen Zeit, hg. von H. Lichtenberger, Gütersloh 1973ff (= JSRZ)
- Köhler, L. / Baumgartner, W., Hebräisch-Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967-1995 (= HALAT)
- Leitz, C. u.a. (Hg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, (OLA 110-116.129), Leuven 2002-3 (= LGG)
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. von W. Kraus und M. Karrer, Stuttgart 2011 (= LXX Deutsch)
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hg. von O. Kaiser, Gütersloh CD-Rom 2005 (= TUAT)
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. von G.J. Botterweck/H. Ringgren, 8 Bde., Stuttgart 1973-1995 (= ThWAT)
- Waltke, B.K. / o'Connor, M., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake/IN 1990 (= Waltke/o'Connor, Biblical Hebrew Syntax)

## Literatur- und Abbildungsverzeichnis

- |                |   |
|----------------|---|
| Arneth 2007    | M. Arneth, Durch Adams Fall ist ganz verderbt. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen 2007                      |
| Assmann 1999   | J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete (OBO) Fribourg / Göttingen 1999  |
| Attinger 1984  | P. Attinger, Enki et Nin <sup>h</sup> ursaga, ZA 74 (1984) 1-52   |
| Bachmann 2009a | V. Bachmann, Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1Hen 1-36) (BZAW 409), Berlin / New York 2009 |
| Bachmann 2009b | V. Bachmann, Rooted in Paradise? The Meaning of the 'Tree of Life' in 1 Enoch 24-25 Reconsidered, JSP 19 (2009b) 83-107                                     |
| Baker 1980     | D.W. Baker, Further Examples of the Waw Explicativum, VT 30 (1980) 129-136,   |
| Barthel 1997   | J. Barthel, Prophetenwort und Geschichte (FAT 19) Tübingen 1997   |
| Bauer 1957     | Th. Bauer, Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgamesch-Epos, JNES 16 (1957) 254-262  |

- Bauks 2011 M. Bauks, Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Genesis 2-3, in: T.B. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwartz (Hg.), *The Pentateuch* (FAT 78), Tübingen 2011, 139-168
- Bauks 2012 M. Bauks, Sacred trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors, *JAJ* 3 (2012) 267-301
- Bauks 2013 M. Bauks, Der göttliche Gärtner. Baum- und Gartenmotivik im Psalter, in: *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur* (FS B. Janowski), hg. von A. Grund, A. Krüger, F. Lippke, Gütersloh 2013, 157-179
- Baumann 1996 G. Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9 (FAT 16), Tübingen 1996
- Billing 2004 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
- Blenkinsopp 2003 J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66* (Anchor), New York 2003
- Blum 2004 E. Blum, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit: Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: *Gottes Nähe im Alten Testament*, hg. v. Gönke Eberhardt und Kathrin Liess (SBS 202), Stuttgart 2004, 9-29
- Brayford 2007 S. Brayford, *Genesis* (SEPT), Leiden / Boston 2007
- Bremmer 1999 J.N. Bremmer, Paradise: From Persia, via Greece, into the Septuagint, in: G.P. Luitikhhuizen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (TBN 2), Leiden 1999, 1-20
- Brongers 1978 H. A. Brongers, Alternative Interpretationen des sogenannten Waw Copulativum, *ZAW* 90 (1978) 273-277
- Brooke 1999 G.J. Brooke, Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community, in: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen 1999, 285-301
- Budde 1883 K. Budde, *Die Biblische Urgeschichte* (Gen 1 - 12,5), Gießen 1883
- Burrows 1928 E. Burrows, *Tilmun – Bahrein – Paradise* (Or. Supp. 30), Rom 1928
- Carr 1993 D. Carr, The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story, *JBL* 112 (1993) 577-593
- Clifford 1999 R.J. Clifford, *Proverbs* (OTL), Louisville 1999
- Cohen 1984 D. Cohen, La phrase nominale et l'évolution du système verbale en sémitique. Etude de syntaxe historique, Paris 1984
- Cornelius 1997 I. Cornelius, Some Pages from the Reception History of Genesis 3: The Visual Arts, *JNSL* 32 (1997) 221-234
- de Boer 1941 P.A.H. de Boer, 1 Samuel xvii. Notes on the Text and the Ancient Versions, *OTS* 1 (1941) 79-103
- Dietrich 2001 M. Dietrich, Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 431-464
- Dietrich 2012 W. Dietrich, 1 Samuel (BKAT 8/2,4), Neukirchen-Vluyn 2012
- Dohmen 1994 C. Dohmen, *Schöpfung und Tod* (SBB 17), Stuttgart <sup>2</sup>1994
- Edelman 2006 D.V. Edelman, The Iconography of Wisdom, in: *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context* (FS Nadav Na'aman), hg. von Y. Amir u.a., Winona Lake / IN 2006, 149-153

- Fauth 1979 W. Fauth, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradiesos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur, *Persica* 8 (1979) 1-53
- George 2003 A.R. George. The Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text vol. 1, Oxford 2003
- Gertz 2004 J.C. Gertz, Von Adam zu Enosch: Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2-4, in: Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser), hg. von M. Witte (BZAW 345/I), Berlin 2004, 215-236
- Gese 1974 H. Gese, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 1974, 99-112.
- Giovino 2007 M. Giovino, The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations (OBO 230), Fribourg / Göttingen 2007
- Görg 1977 M. Görg, Wo lag das Paradies? Einige Beobachtungen zu einer alten Frage, BN 2 (1977) 23-33
- Görg 1987 M. Görg, Zur Identität des *Pischo*n (Gen 2,11), BN 40 (1987) 11-13
- Görg 1991 M. Görg, Art. Erkenntnis, NBL I (1991) 564f
- Greenberg 1997 M. Greenberg, Ezechiel 21-37 (Anchor), New York 1997
- Greenberg 2005 M. Greenberg, Ezechiel 21-37 (HThK), Freiburg u.a. 2005
- Greenfield 1984 J. Greenfield, A Touch of Eden, *Acta Iranica* 23 (1984) 219-224
- Gressmann 1921 H. Gressmann, Die Paradiessage, in: Festgabe A. von Harnack, Tübingen 1921, 24-42
- Gruben 2001 G. Gruben, Griechische Tempel und Heiligtümer, Darmstadt <sup>5</sup>2001
- Gunkel 1917 H. Gunkel, Genesis (HKAT I/1), Göttingen <sup>4</sup>1917
- Hasel/Hasel 2000 G.F. Hasel / M.G. Hasel, The Hebrew Term 'ed in Gen 2,6, ZAW 112 (2000) 321-340
- Hecker 2005a K. Hecker, Das akkadische Gilgamesch-Epos, TUAT III/4, Gütersloh CD-Rom 2005, 646-744
- Hecker 2005b K. Hecker, Sargons Geburtslegende, TUAT Ergänzungslieferung, Gütersloh CD-Rom 2005, E56-57
- Holzinger 1898 H. Holzinger, Genesis (KHC I), Tübingen 1898
- Horowitz 2011 W. Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography, Winon Lake / IN <sup>2</sup>2011
- Howard-Carter 1987 T. Howard-Carter, Dilmun: At Sea or not at Sea. A Review Article, JCS 39 (1987) 54-117
- Hutter 1986 M. Hutter, Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15), BZ 30 (1986) 258-262
- Jacobs-Hornig 1977 B. Jacobs-Hornig, Art. ם, Theologisches Wörterbuch zum AT. Bd. 6, Stuttgart u.a. 1977, 35-41
- Jeremias/Hartenstein 1999 J. Jeremias / F. Hartenstein, „JHWH und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion zur Zeit der klassischen Propheten, in: B. Janowski / M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGT 15), Gütersloh 1999, 79-138
- Kayatz 1966 C. Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9 (WMANT 22), Neukirchen-Vluyn 1966
- Keel 1992 O. Keel, Hohelied (ZBK 18), <sup>2</sup>1992

- Knigge 2006 K. Knigge, Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem neuen Reich (OBO 219), Fribourg / Göttingen 2006
- Krael 1953 G. Krael, The Brooklyn Museum Aramaic papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven 1953
- Krašovek 1977 J. Krašovek, Der Merismus im Biblisch-Hebräisches und Nordwestsemitischen (BiOr 33), Rom 1977
- Krispenz 2004 J. Krispenz, Wie viele Bäume braucht das Paradies? Erwägungen zu Gen II 4B-III 24, VT 54 (2004) 301-318
- Kronholm 1989 T. Kronholm, Art. *qaddam*, Theologisches Wörterbuch zum AT. Bd. 6, Stuttgart u.a. 1989, 1163-1169
- Krüger 2010 A. Krüger, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010
- Krüger 2008 T. Krüger, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: K. Schmid / C. Riedweg (Hg.), Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History (FAT), Tübingen 2008, 95-109
- Kübel 2007 P. Kübel, Metamorphosen der Paradieserzählung (OBO 231), Fribourg / Göttingen 2007
- Küchler 2007 M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (OLB IV,2), Göttingen 2007
- Lackenbacher 1982 S. Lackenbacher, Le roi batisseur (Etudes assyriologiques 11), Paris 1982
- Lambert/Millard 1969 W.G. Lambert / A.R. Millard, Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969
- Leitz 2002 C. Leitz, Art. nht „Sykomore“, in: ders., Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Bd. 4, Leuven 2002, 258-261
- Levin 1993 C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993
- Maul 2006 S. Maul, Das Gilgamesch-Epos, München 2006
- Meinhold 1991 A. Meinhold, Die Sprüche, Bd. 1 (ZBK 16.1), Zürich 1991
- Mettinger 1976 T.N.D. Mettinger, King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings (ConBOT 8), Lund 1976
- Mettinger 2007 T.N.D. Mettinger, The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3, Winona Lake 2007
- Metzger 1992 M. Metzger, „Zeder, Weinstock und Weltenbaum,“ in Ernten, was man sät (Festschrift K. Koch), hg. von D.R. Daniels, U. Gleßner, M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1992, 197-229
- Michalowski 1986 P. Michalowski, Mental Maps and Ideology: Reflections on Subartu, in: H. Weiss (Hg.), The Origins of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B.C., Guilford 1986, 129-156
- Michel 1997 A. Michel, Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch (BZAW 25), Berlin 1997
- Moftah 1965 R. Moftah, Die uralte Sykomore und andere Erscheinungsformen der Hathor, ZÄS 92 (1965) 40-47
- Müller 1994 H.-P. Müller, Nicht-junktiver Gebrauch w- im Althebräischen, ZAH 7 (1994) 141-174
- Müller 1990 H.-P. Müller, Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos, ZAH 3 (1990) 167-178



- Müller 1991 H.-P. Müller, *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung* (1972), in: ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum AT in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (BZAW 20), Berlin 1991, 3-42
- Neumann-Gorsolke/  
Riede 2002 U. Neumann-Gorsolke / P. Riede, (Hgg.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel*, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 2002
- Nickelsburg 1981 G.W.E. Nickelsburg, *Some Related Traditions, in the Apokalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and 1 Enoch*, in: B. Layton (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2, *Sethian Gnosticism* (HR 41/2), Leiden 1981, 515-539
- Nickelsburg 2001 G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeia), Minneapolis 2001
- Nickelsburg/VanderKam 2004 G.W.E. Nickelsburg / J.C. VanderKam, *1 Enoch. A New Translation*, Augsburg 2004
- Pfeiffer 2000 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
- Pfeiffer 2001 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
- Podella 1996 T. Podella, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt* (FAT 15), Tübingen 1996
- Porter 2003 B.N. Porter, *Trees, Kings, and Politics. Studies in Assyrian Iconography* (OBO 197), Fribourg / Göttingen 2003
- Reed 2005 A.Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the Reception Enochic Literature*, Cambridge University Press, New York 2005
- Rösel 1994 M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223), Berlin 1994
- Rosenberger 2001 V. Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Einführung* Darmstadt 2001
- Rüterswörden 1998 U. Rüterswörden, *Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung*, ThLZ 123 (1998) 1153-1162
- Sallaberger 2008 W. Sallaberger, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*, München 2008
- Schmid 2002 K. Schmid, *Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihre theologische Tendenz*, ZAW 114 (2002) 21-39
- Schmid 2008 K. Schmid, *Loss of Immortality. Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions*, in: K. Schmid and C. Riedweg (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (FAT II/34), Tübingen, 2008, 58-78
- Schroer 1991 S. Schroer, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*, in: M.-T. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin* (QD 135), Freiburg 1991, 151-182

- Schüle 2006 A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (ATHANT 86), Zürich 2006
- Seebass 1996 H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte 1,1-11,26*, Neukirchen-Vluyn 1996
- Seidl/Sallaberger 2006 U. Seidl / W. Sallaberger, *Der „Heilige Baum“*, AfO 51 (2006) 54-74
- Ska 2008 J.-L. Ska, *Genesis 2-3. Some Fundamental Questions*, in: K. Schmid and C. Riedweg (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History (FAT II/34)*, Tübingen 2008, 1-27
- Spieckermann 2001 H. Spieckermann, *Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f.*, in: ders., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 49-61
- Steck 1982 O.H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 70)*, München 1982, 9-116
- Stoebe 1956 H.J. Stoebe, *Die Goliathperikope 1 Sam XVII 1-XVIII 5 und die Textform der Septuaginta, VT 6 (1956) 397-413*
- Stolz 1995 F. Stolz, *Art. Paradies I und II*, in: RGG<sup>4</sup> (1995) 706-707
- Stordalen 2000 T. Stordalen, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (CBET 25)*, Leuven 2000
- Tigchelaar 1999 E.J.C. Tigchelaar, *Eden and Paradise: The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and other Texts Found at Qumran)*, in: Gerard P. Luttikhuisen (Hg.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity (TBN 2)*, Leiden 1999, 37-62
- Tsumura 1989 D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2 (JSOT.S 83)*, Sheffield 1989
- Uehlinger 1990 C. Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede“. Eine neuere Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9) (OBO 101)*, Fribourg / Göttingen 1990
- Uhlig 2003 S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch*, in: H. Lichtenberger (Hg.), *JSHRZ 5: Apokalypsen*, Gütersloh 2003, 461-780
- van Beuken 2003 W.A.M. van Beuken, *Jesaja 1-12 (HThKAT)*, Freiburg 2003
- VanderKam 1984 J.C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition (CBQMS 16)*, Washington 1984
- Vernant 1983 J.-P. Vernant, *Mythe and Thought among the Greeks*, London / Boston 1983
- von Rad 1981 G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2-4)*, Göttingen <sup>11</sup>1981
- Wallace 1985 H.N. Wallace, *The Eden Narrative (HSM 32)*, Atlanta / GA 1985
- Westermann 1983 Westermann, *Genesis 1-11 (BKAT I/1)*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983
- Wevers 1993 J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta 1993
- Winter 2002 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*, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 2002, 138-162

- Witte 1998 M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin / New York 1998
- Zimmerli 1979 W. Zimmerli, Ezechiel 25-48 (BK 13/2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1979

## Abbildungen

- Abb. 1: Spätbabylonische Weltkarte (7. Jh. v. Chr.); Quelle: Strichzeichnung nach W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winon Lake 2011, 21.
- Abb. 2: Relief mit Tempelgarten aus dem Palast des Assurbanipal in Ninive (7. Jh. v. Chr.); Quelle: O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teil 1 (OLA IV,1), Göttingen 2007, 328 mit Abb. 232.
- Abb. 3: Die Baumgöttin Nut im Grab des Sennedjem (N.R., 18. Dyn.); Quelle: O. Keel, *Ägyptische Baumgöttinnen der 18.-21. Dynastie*, in: ders., *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (OBO 122), 61-138, hier: 124 mit Abb. 77.