

ERHARD BLUM

Textgestalt
und Komposition

*Forschungen
zum Alten Testament*

69

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)
Hermann Spieckermann (Göttingen)

69



Erhard Blum

Textgestalt und Komposition

Exegetische Beiträge zu
Tora und Vordere Propheten

Herausgegeben von
Wolfgang Oswald

Mohr Siebeck

ERHARD BLUM, geboren 1950; Studium der Evangelischen Theologie in Heidelberg und Jerusalem; 1982 Promotion; 1988 Habilitation; 1989–2000 Inhaber des Lehrstuhls für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Augsburg; seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Altes Testament mit Schwerpunkt Literaturgeschichte des Alten Testaments an der Universität Tübingen.

WOLFGANG OSWALD, geboren 1958; seit 2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen; seit 2009 Leiter des DFG-geförderten Forschungsprojekts „Historische und literarisch-ästhetische Kommentierung des Buches Exodus“.

e-ISBN PDF 978-3-16-151110-3

ISBN 978-3-16-150306-1

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt wichtige exegetische Arbeiten von Erhard Blum zu den Kanonteilen *Tora* und *Vordere Propheten*, darunter auch solche, die heute nicht mehr ohne weiteres zugänglich sind. Der Titel „Textgestalt und Komposition“ bringt dabei das methodische Programm zum Ausdruck, mit dem Erhard Blum Anfang der 1980er-Jahre an die wissenschaftliche Öffentlichkeit trat und das alle seine Arbeiten durchzieht: Das Voranschreiten von der präzisen Wahrnehmung, Beschreibung und Interpretation der Textgestalt zur Darstellung der literarischen Kompositionen und ihrer Geschichte, die für die Formation der erzählenden Bücher von der Genesis bis zu den Königebüchern maßgeblich waren. Im Mittelpunkt stehen die „in der Textgestalt zum Ausdruck gebrachten Intentionen“ (S. 209) und deren Einordnung in die Literatur- und Religionsgeschichte des Alten Israel. Dieses Programm hat Erhard Blum in seinen beiden großen Monographien „Die Komposition der Vätergeschichte“ von 1984 und „Studien zur Komposition des Pentateuch“ aus dem Jahr 1990 vorgebracht und damit die internationale Forschung am Alten Testament in entscheidender Weise geprägt. Seine Beiträge haben einen erheblichen Anteil daran, dass die Pentateuchforschung aus der Sackgasse, in die sie durch ein allzu langes Festhalten an der Urkunden-Hypothese geraten war, wieder herausfand.

Die hier versammelten Aufsätze greifen einerseits einige neuralgische Punkte im Pentateuch auf, die nach einer gesonderten Aufarbeitung verlangten, andererseits stellen sie das kompositionsgeschichtliche Modell auf eine breitere Basis, indem sie dessen Konsequenz für die Bücher Josua bis Könige darstellen. Immer wieder rücken die „kompositionellen Knoten“, wie ein Aufsatztitel prägnant formuliert, in den Mittelpunkt, um an ihnen die entscheidenden Weichenstellungen in der Literargeschichte dieser alttestamentlichen Bücher aufzuzeigen.

Zugleich musste für diese Sammlung eine Auswahl getroffen werden. Die erste Entscheidung betraf die thematische Beschränkung, so dass die Arbeiten von Erhard Blum zur exegetischen Methodologie sowie zur alttestamentlichen und altorientalischen Prophetie einem – in gewissem Abstand erscheinenden – weiteren Band vorbehalten bleiben. Zudem wurden kleinere Beiträge zu Pentateuch-Fragen ausgeklammert, sowie solche eher resümie-

renden Charakters. Angestrebt wurde jedoch, jene Arbeiten aufzunehmen, die mit dezidierten Neulesungen und Interpretationsvorschlägen die Forschungsdiskussion nachhaltig geprägt haben und prägen. Die Reihenfolge des Wiederabdrucks in diesem Band orientiert sich dabei nicht an der Chronologie ihrer Erstveröffentlichung, sondern *cum grano salis* am Kanon.

Für den vorliegenden Band wurden die Aufsätze soweit möglich und sinnvoll in formaler Hinsicht angepasst und vereinheitlicht. So findet jetzt die neue Rechtschreibung Anwendung (Zitate anderer Autoren ausgenommen). Orts- und Personennamen sowie die Abkürzungen für biblische Bücher wurden vereinheitlicht, ebenso die bibliographischen Angaben in den Anmerkungen. In einigen Aufsätzen wurden hebräische Passagen, die im Original in Umschrift wiedergegeben waren, in Quadratschrift gesetzt. Schließlich wurden auch gelegentliche Schreibfehler und kleinere Versehen stillschweigend korrigiert.

Für die gute Zusammenarbeit sei gedankt dem Cheflektor des Verlages Mohr Siebeck, Herrn Dr. Henning Ziebritzki, sowie den Herausgebern der „Forschungen zum Alten Testament“, den Professoren Bernd Janowski, Hermann Spieckermann und Mark S. Smith. Am Lehrstuhl haben sich insbesondere Sabine Rumpel, Kristin Weingart und Benjamin Häfele um die Aufbereitung der Texte verdient gemacht. Auch ihnen gilt ein herzlicher Dank. Gute Wünsche gelten dem Autor, zu dessen 60. Geburtstag diese Sammlung erscheint.

Tübingen, im Januar 2010

Wolfgang Oswald

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung	1
Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10–22	21
Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23–33	43
Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen	85
(mit Ruth Blum) Zippora und ihr הַתֵּן דְּמִיָּם	123
Die Feuersäule in Ex 13–14 – eine Spur der „Endredaktion“?	137
Das sog. „Privilegrecht“ in Exodus 34,11–26. Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?	157
Esra, die Mosestora und die persische Politik	177
Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?	207
Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtungen und Mutmaßungen zu Jos 5	219
Der kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag	249
Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel	281

Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (1 Kön 13)	319
Der Prophet und das Verderben Israels: Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Kön 17–19	339
Die Nabotüberlieferungen und die Kompositionsgeschichte der Vorderen Propheten	355
Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der Hebräischen Bibel? ..	375
Nachweis der Erstveröffentlichungen	405
Stellenregister	407

Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit

Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung

Auf einem Symposium zu Ehren eines Kommentators der Urgeschichte *in spe* und des Autors einer schönen Anthropologie *in re*¹ liegt es nahe, den Text zu Wort kommen zu lassen, der in der Urgeschichte – neben Gen 1 – theologisch das Belangreichste „vom Menschen“ zu sagen hat: die Paradieserzählung in Gen 2–3.

Nun ist dieser Text exegetisch gerade in jüngster Zeit wiederholt und eingehend bearbeitet worden. Das Ergebnis sind unter anderem diffizile redaktionsgeschichtliche Hypothesen und eine Diskussion darüber, ob die seit Wellhausen geradezu selbstverständliche zeitliche Zuordnung der beiden Schöpfungstexte in Gen 1 und 2–3, nämlich die Priorität der Paradiesgeschichte, nicht – ganz oder teilweise – umgekehrt werden sollte. Die Urteilsbildung zu *beiden* Fragehorizonten hat unmittelbare Konsequenzen für die sachliche Deutung des Textes. Es gibt also Diskussionsbedarf. Deshalb werden im Folgenden zunächst neuere Vorschläge zur Redaktionsgeschichte zu diskutieren sein, sodann die diachrone Relation zu Gen 1. Der dritte Teil wird schließlich – dadurch angeregt – eine eigene Lesung der Erzählung vorstellen, die versuchen wird, sich bewusst und hartnäckig auf ihre anspruchsvolle Komplexität einzulassen. |

I

Es ist eben diese Komplexität, die den Text mitunter überladen oder gar ungereimt erscheinen lässt und die nachhaltige Neigung der Forschung zu diachronen Erklärungsversuchen² verständlich macht. Zu Anfang des 20.

¹ B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

² Zur älteren Forschung vgl. den Abriss bei C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (EdF 7), Darmstadt 1972, 26ff., zur neueren die Zusammenstellung bei H. PFEIFFER, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung*

Jh.s gehörten dazu noch klassisch quellenkritische Versuche³. Später folgten Jahrzehnte eines bemerkenswert breiten Konsenses, wonach die | beobachteten Inkohärenzen „überlieferungsgeschichtlich“, genauer: mit der Rezeption *mündlicher* Erzählüberlieferung zu erklären wären. Exemplarisch für diesen Ansatz sind die Auslegungen von G. von Rad⁴, W.H. Schmidt⁵ und vor allem die grundlegende Studie von O.H. Steck.⁶ So postuliert Steck als Vorstufe unserer „Paradieserzählung“, die er traditionsgemäß dem „Jahwisten“ zuordnet, eine ältere mündliche „Paradiesgeschichte“ von der Vertreibung eines einzelnen Urmenschen aus dem Gottesgarten, in dessen Mitte *ein* besonderer Baum stand. Eine genaue Abgrenzung dieser mündlichen Vorstufe, gar in einer Wortlautrekonstruktion lehnt Steck aus methodischen Gründen ab. Gleichwohl kann er die mündliche Vorlage auch zur Erklärung syntaktischer Auffälligkeiten im vorliegenden Text heranziehen.⁷ In solchen Fällen gleicht das Modell der mündlichen Überlieferungsgeschichte freilich einer im Anspruch reduzierten Literarkritik, die sich in Vorstufenrekonstruktionen gegebenenfalls mit Umrissen begnügen kann.

Weniger zurückhaltend geben sich im Vergleich die neuesten Analysen unter dem Zeichen der Redaktionsgeschichte.⁸ Unter diesen zeitigte vor allem diejenige C. Levins⁹ nachhaltige Wirkung. Levin identifiziert zunächst eine Grundschrift in Gen 2 mit Gen 3,20f. als Abschluss. Es ist eine Erzählung von der Erschaffung des Menschen, seiner Einsetzung in den neu angelegten Gottesgarten zu Eden, von der Erschaffung der Tiere und deren

(Gen 2,4b–3,24). Teil I: Analyse, ZAW 112 (2000) 487–500, Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente, ZAW 113 (2001) 2–16, darin Teil I, 487f., Anm. 3.

³ S. z.B. H. GUNKEL, Genesis (HKAT 1/1), Göttingen 1910³, 25ff. (zwei Rezensionen: „J¹“ und „J²“); R. SMEND, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912, 18ff. (ein älterer Jahwist [J¹] und ein jüngerer [J²]); O. PROCKSCH, Genesis (KAT I), Leipzig-Erlangen 1924²⁺³, 19ff. (zwei Überlieferungen von J verbunden).

⁴ G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen (1949) 1972⁴, bes. 70ff.

⁵ W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967², 194ff.

⁶ O.H. STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970 (= DERS., Wahrnehmungen Gottes im AT. Gesammelte Studien [ThB 70], München 1982, 9–116).

⁷ Vgl. STECK, Paradieserzählung (Anm. 6), 49, zu 2,9b.

⁸ Dies durchaus in Übereinstimmung mit dem exegetischen Zeitgeist, wie er sich in den nicht hinterfragten Selbstverständlichkeiten der Theoriebildungen spiegelt: Finden sich Berührungen oder Verwandtschaft zwischen Texten, dann deuten sie auf literarische Abhängigkeiten. Finden sich in einem Text Inkohärenzen, dann deuten sie auf Fortschreibungsschichten, die man wieder säuberlich von einander lösen kann.

⁹ C. LEVIN, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 82ff. Zur genauen Schichtenzuweisung vgl. den Anhang.

Benennung durch den Menschen, sodann vom „Bau“ der Frau aus der Rippe des *'adam* und ihre Benennung als $\eta\eta$ und schließlich von der Bekleidung der Menschen durch Gott. Diese Schöpfungsgeschichte sei dann von einem Redaktor, Levins exilischem „Jahwisten“, zu einer Erzählung von Schöpfung und Fall ausgearbeitet worden. In diesen Grundzügen wurde die Analyse in der neueren Monographie von M. Witte¹⁰ zur Urgeschichte und in R.G. Kratz¹¹ „Lehrbuch“ zu den erzählenden Büchern des AT rezipiert. Über die Einzelzuordnungen orientiert die Tabelle im Anhang. – Bildet sich hier so etwas wie ein Konsens heraus?¹²

Das auffälligste Merkmal der Rekonstruktion bildet zweifellos der direkte Anschluss des Verses 3,20 an 2,22. Tatsächlich findet C. Levin bei 3,20f. „den Schlüssel zur Trennung von Quelle und Redaktion“ mit der von Wellhausen übernommenen Einschätzung, dass „die Benennung der Frau als Reaktion auf den Fluch [sc. von 3,17–19] nicht am Platze“ sei.¹³ Wie bei den Tieren habe sie vielmehr „ursprünglich an die Erschaffung ... angeschlossen“. Das Ergebnis stellt sich im Wortlaut¹⁴ folgendermaßen dar:

- 2,5a* Ehe alles Gesträuch des Feldes auf der Erde war,
 2,7a* bildete Gott (.) den Menschen (...) und blies ihm Lebensodem in seine Nase. (...)
 2,8 Dann pflanzte Gott (.) einen Garten in Eden gegen Osten und setzte den Menschen hinein, den er gebildet hatte:
 2,19a* Und Gott (.) bildete (...) alle die Tiere des Feldes und alle die Vögel des Himmels,

¹⁰ M. WITTE, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26 (BZAW 265), Berlin/New York 1998, 155ff.

¹¹ R.G. KRATZ, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157), Göttingen 2000, 254f.

¹² Freilich gibt es daneben weiterhin gewichtige Stimmen zugunsten einer literarischen Einheitlichkeit (R. Albertz, E. Otto, K. Schmid; s.i.F.). Eigene diachron-analytische Wege gingen in jüngster Zeit D.U. ROTTZOLL, Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3), ZAW 109 (1997) 481–499; Teil 2: Die Schöpfungserzählung, ZAW 110 (1998) 1–15, und PFEIFFER, Baum I/II (Anm. 2), s.u. Anhang. Die komplizierte Analyse von Rottzoll arbeitet in Gen 3 (im Anschluss an D. Michel) einen ursprünglich außerisraelitischen „Götter-Neid-Mythos“ heraus (3,1a*. 2–7.22*.24), der aber weder als eigenständige Überlieferung verständlich wäre, noch die ihm zugeschriebene Pointe (Raub der Sexualität durch den Menschen mit Hilfe des klugen Schlangerichs) erfolgreich formulierte. Daraus und aus einer älteren Schöpfungserzählung hätte „J“ im Wesentlichen die vorliegende Erzählung gebildet. Die deutlich vorsichtigeren Analyse Pfeiffers, die nach der literarischen Ausscheidung (im Wesentlichen) des Lebensbaums und von 2,10–14 noch eine ältere mündliche Vorstufe (mit Schöpfung und „Fall“) zu umreißen versucht, erscheint mir vor allem im Blick auf die herangezogenen Traditionen vom „Weltenbaum“ und einer mehrstufigen Anthropogonie bedeutsam.

¹³ LEVIN, Jahwist (Anm. 9), 83.

¹⁴ In der Übersetzung von LEVIN, a.a.O., 51f.

- und er brachte sie zu dem Menschen (...).
- 2,20a* Und der Mensch gab allen (...) Vögeln des Himmels
und allem Tier des Feldes Namen. (...)
- 2,21 Dann ließ Gott (.) einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen,
so dass er einschlief.
Und er nahm eine seiner Rippen
und schloss die Stelle mit Fleisch;
- 2,22* und Gott (.) baute aus der Rippe (...) eine Frau,
und brachte sie zum Menschen.
- 3,20 Und der Mensch nannte seine Frau Eva,
denn sie wurde die Mutter aller Lebenden. |
- 3,21 Und Gott (.) machte ‚dem Menschen‘
und seiner Frau Röcke von Fell
und zog sie ihnen an.

Mit literarkritischen Augen beurteilt, weist die so postulierte Erzählung allerdings einige narrative Leerstellen/Unstimmigkeiten auf:

- Wozu bedarf es des Gartens? – Er hat im Ganzen keine Funktion.
- Die „als-noch-nicht-Aussage“ vom Anfang wird am Ende nicht eingeholt; m.a.W.: Weshalb differieren der Garten in Eden und die Wirklichkeit der Leser?
- Wozu werden die Tiere geschaffen?
- Weshalb wird die Frau erst nach den Tieren erschaffen und weshalb wird sie aus einer Rippe des Mannes „gebaut“?
- Woher weiß der Mensch in 3,20, dass die Frau die „Mutter aller Lebenden“ geworden war?¹⁵

Solche Anfragen an die Kohärenz¹⁶ der „Grundschrift“ betreffen die Substanz der Handlung; sie alle stellen sich im überlieferten Text gar nicht oder werden darin beantwortet. Dies gilt insbesondere für die Frage, weshalb die Frau aus einem Knochen des Mannes „gebaut“ wird, und nicht nach Analogie des Menschen und der Tiere geschaffen. Altorientalisch gibt es für dieses Motiv keine Parallelen – was nicht verwundert, denn es ist in der Paradieserzählung aus der in V. 22 zitierten und wörtlich genommenen „Verwandschaftsformel“ herausgesponnen: „Diese ist jetzt Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch!“ Eben daraus leitet der jubelnde *'adam* die Wesensverwandschaft mit der Frau ab: „Diese soll ‚Männin‘ heißen, denn vom Mann ist sie genommen.“

¹⁵ Das Statement von K. BUDDÉ, Die biblische Paradiesgeschichte (BZAW 60), Gießen 1932, 74, „mit seinem Wortlaut“ sei V. 20 „hier ganz unmöglich“, trifft für die vorliegende Erzählung nicht zu (s. gleich), jedenfalls aber für die zitierte Rekonstruktion.

¹⁶ Eine zupackende Literarkritik würde zweifellos noch weitere Spannungen konstatieren, z.B. die Benennung der Tiere mit Gattungsnamen, aber der Frau mit einem Eigennamen; das isolierte Motiv der Kleidung.

Eine diachrone Ausscheidung von V. 22 beraubt die Darstellung der Erschaffung der Frau also schlicht ihrer Pointe!¹⁷ Auf diese Pointe zielt aber bereits die vorangestellte Erschaffung und Zuführung der Tiere zum Menschen in einem ‚Trial-and-Error-Verfahren‘ (V. 19–20). Dieses hat seinerseits die Suche nach einer passenden „Hilfe“ für den Menschen und damit dessen Arbeit im Garten zur Voraussetzung. M.a.W., | die vorgeschlagenen literarkritischen Reduktionen belassen lediglich den Torso einer Erzählung.

H. Spieckermann¹⁸ teilt die diachrone Differenzierung zwischen einer reinen Schöpfungserzählung und deren redaktioneller Transformation zu einer Geschichte vom Fall. Seine Grundschrift (2,5–9a*.18–24; 3,20.21. [23]) vermeidet freilich die genannten Aporien. Gleichwohl bleiben auch bei dieser Textrekonstruktion Fragen: So gibt die Schöpfungserzählung nicht deutlich zu erkennen, weshalb der Garten für den Menschen angelegt wird und vor allem weshalb er ihn alsbald verlassen muss. Zwar ist für Spieckermann der Garten zunächst einmal „der Ort des Urgeschehens“, aus dem die Menschen entlassen werden, nachdem sie „Individuation und Reife für die zugeordneten Aufgaben der Fortpflanzung und Kultivierung des Ackerbodens“ erreicht hatten; Zeichen dieser Reife sei die Benennung Evas in 3,20.¹⁹ Reifung/Individuation setzt aber eine Veränderung/Transformation voraus, wie etwa bei Enkidu im Gilgamesch; sie ist nicht einfach da, wie in der angenommenen Grundschrift, wo Benennung, Bekleidung und Entlassung unmittelbar auf die Erschaffung der Frau folgen. Mann und Frau haben hier im Grunde keine Geschichte – anders in der Paradieserzählung!

Im Übrigen lässt auch schon die Einführung des herrlichen Gottesgartens im Wonneland als Kontrastbild zur Lebenswelt der Adressaten wohl mehr erwarten als eine temporäre Vorbereitung der Geschöpfe. Mehr noch, man hat damit zu rechnen, dass gebildete Adressaten dabei selbstverständlich Traditionen vom Urmenschen und vom Gottesgarten assoziierten, wie sie auch Ez 28 als bekannt voraussetzen kann.

Auch wenn die aktuellen literarkritischen Scheidungen in den Ergebnissen sich m.E. also nicht empfehlen, sind damit die Textbefunde, von denen sie ausgehen, noch nicht abgetan oder erklärt. Ob sich die Erzählung im

¹⁷ S. auch K. SCHMID, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002) 21–39, darin 25, Anm. 29.

¹⁸ H. SPIECKERMANN, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f, in: Verbindungslinien (FS W.H. Schmidt), hg. von A. Graupner u.a., Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376.

¹⁹ SPIECKERMANN, Ambivalenzen (Anm. 18), 365.

Gegenzug substantiell als literarische Einheit erweist, wie es zuletzt auch E. Otto und K. Schmid vertreten, muss die Auslegung zeigen.

Zuvor ist aber, wie angekündigt, die neuerdings diskutierte Frage einer möglichen Abhängigkeit der Paradieserzählung von deuteronomistischen und priesterlichen Texten, insbesondere von intertextuellen Bezügen zu Gen 1, zu besprechen. |

II

Zur Vielfalt der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion gehört, dass für den Bereich der Urgeschichte (und darüber hinaus) auch eine Rückkehr zum Paradigma von „P“ als „Grundschrift“ aus der Ära vor Kuenen und Wellhausen erwogen wird. Vor allem J. Blenkinsopp²⁰ und E. Otto²¹ vertreten ein Verständnis der nicht-priesterlichen Urgeschichte als *nach*-priesterlicher Ergänzungsschicht. Im Blick auf Gen 2–3 begnügt sich Blenkinsopp im Wesentlichen damit, hierin nachexilische Sprache und Theologie²² aufweisen zu wollen.

E. Otto ist um einen genaueren Nachweis bemüht, der die Dependenz der (einheitlichen) Paradieserzählung von spät-deuteronomistischen Texten

²⁰ J. BLENKINSOPP, P and J in Genesis 1:1–11:26. An Alternative Hypothesis, in: *Fortunate the Eyes That See* (FS D.N. Freedman), hg. von A.B. Beck, Grand Rapids 1995, 1–15; DERS., A Post-exilic Lay Source in Genesis 1–11, in: J.C. GERTZ u.a. (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 49–61.

²¹ E. OTTO, Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* (FS D. Michel), hg. von A.A. DIESEL u.a. (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167–192.

²² Dazu gehört die These, wonach die Paradieserzählung eine Transkription geschichtlicher Katastrophenerfahrung in mythische Kategorien darstelle: Als Strafe für den Ungehorsam erfahre der Mensch nicht Tod, sondern „Exil“, und „[b]ehind the seductive Snake and the Tree of Ambiguous Knowledge we may discern cults carried out both before and after 586 B.C. in gardens, featuring sacred trees; and the role of the Woman in Eden recalls the concerns and anxiety about women as the occasion for adopting such cults ...“ (BLENKINSOPP, Lay Source [Anm. 20], 51). Von der allegorisierenden Deutung der Schlange etc. einmal abgesehen, hätte freilich die Allegorese der Vertreibung aus dem Garten als Chiffre für das Exil die merkwürdige Implikation, dass die Leser in den Lebensbedingungen des palästinischen Bauern ein Bild für das Leben in der Flusslandschaft Babyloniens und umgekehrt im ständig bewässerten Garten eine Chiffre für Kanaan erkennen sollten. Als jüngsten Versuch, einen Zusammenhang zwischen „la perte du jardin d’Eden et celle de Jérusalem“ aufzuweisen, vgl. B. GOSSE, *L’inclusion de l’ensemble Genèse – II Rois, entre la perte du jardin d’Eden et celle de Jérusalem*, ZAW 114 (2002) 189–211.

und von „P“ belegen soll. Allerdings ist zu fragen, ob die angeführten Befunde dies leisten.

Einige charakteristische Argumentationen mögen das Problem exemplarisch verdeutlichen: In Gen 2,15, das folgendermaßen wiedergegeben wird:²³ „Und JHWH Elohim nahm (*wajjīqah*) den Menschen und ließ ihn Ruhe finden (*wajjamiḥehū*) im Garten Eden“, entdeckt Otto Bezüge zu deuteronomistischen Texten: neben dem Lexem קלל (mit Verweis auf Dtn 4,20.34.37) vor allem das dtr „Ruhe“-Motiv (mit Verweis auf Dtn 12,9ff.). Einmal davon abgesehen, dass man für Letzteres in 2,15 eine andere Hiʿil-Bildung von נח zu konjizieren hätte, geht es bei dem dtr Topos aber immer um „Ruhe vor den Feinden ringsum“ oder um Ruhe nach dem langen Weg ins Land. Beides wäre jedoch in Gen 2 offensichtlich sinnlos und bleibt darin auch ohne transparente Analogie.

Weiterhin verweist Otto²⁴ auf Dtn 13,5 und meint, der Vers lese sich „wie ein Vokabular für Gen 2–3“: „JHWH, eurem Gott, sollt ihr folgen (*hlk*), ihn sollt ihr fürchten (*jr'*), und seine Gebote (*mišwotājw*) sollt ihr bewahren (*šmr*), auf seine | Stimme (*b^e-qolō*) sollt ihr hören (*šm'*), ihm sollt ihr dienen (*'bd*), und an ihm sollt ihr festhalten (*dbq*).“ In der Tat finden sich entsprechende Lexeme auch in Gen 2–3: 2,15f.: „Gott JHWH setzte ihn in den Garten, ihn zu bebauen (*'bd*) und zu hüten (*šmr*). Und Gott JHWH gebot (*šwh*) dem Menschen: ...“; 2,25: „und der Mann wird seiner Frau anhängen (*dbq*).“; *3,9.10: „Sie hörten das Geräusch (*qol*) von Gott J., der sich im Garten erging (*hiḥallek*) beim Tageswind ... Ich hörte dein Geräusch im Garten und fürchtete (*jr'*) mich, weil ich nackt bin ...“; 3,17: „Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast (*šm' b^e-qol*) und vom Baum gegessen hast, von dem ich dir befohlen hatte (*šwh*): ‚Du sollst nicht davon essen‘ ...“ – Doch was ist der Sachzusammenhang zwischen „Bebauen des Gartens“ und „JHWH dienen“ oder „Hüten des Gartens Eden“ und „Halten der Gebote“ oder zwischen „JHWH folgen“ und dem Lustwandeln des Schöpfers im Garten? Parallelen ergeben sich hier nur über eine Atomisierung von Lexemen und die Abstraktion von Syntax und Semantik. Entsprechendes gilt für die behaupteten Parallelen zu Dtn 4 und 30.²⁵ Aber, ein Text ist ein Text und kein Cluster von Lexemen!²⁶

Der sprachliche Nachweis einer Verortung nach P schließlich hängt an der Wendung נפש חיה in 2,7.²⁷ Der Ausdruck kommt alttestamentlich – freilich bezogen auf Tiere –

²³ OTTO, Paradieserzählung (Anm. 21), 180.

²⁴ OTTO, a.a.O., 181.

²⁵ OTTO, a.a.O., 182.

²⁶ Bezieht man dagegen den jeweiligen Kontext mit seiner Semantik ein, dann dürften die aufgeführten Vergleiche geradezu Argumente *gegen* einen traditionsgeschichtlichen oder gar literarischen Zusammenhang bieten.

²⁷ Weitere Abhängigkeiten der Paradieserzählung von Gen 1 findet OTTO in der Benennung der Tiere durch den Menschen (2,19), womit die Benennung der drei ersten Schöpfungswerke durch Gott in Gen 1 aufgenommen würde (mit נפש חיה als Klammer) (Paradieserzählung [Anm. 21], 184f.). Auch knüpfe „das Motiv der dem Menschen zugesprochenen Baumfrüchte (Gen 2,16) an Gen 1,29 an“ (Paradieserzählung [Anm. 21], 185). Zumindest bei letzterem käme, wenn überhaupt, nur die umgekehrte Abhängigkeit in Frage, da das Motiv des Gottesgartens kaum aus Gen 1 herzuleiten sein wird. Die eingehende Argumentation zu 2,4 (Paradieserzählung [Anm. 21], 185ff.) schließlich verdeutlicht, dass Gen 2,4a.b bündig als Überleitung zwischen den beiden Schöpfungsberichten gestaltet sind. Allerdings lässt sich der Gesamtbefund m.E. nicht weniger schlüssig mit einer Abhängigkeit der P-Texte von nicht-P erklären.

gerade einmal in vier Abschnitten vor: Gen 1 und 9, in Lev 11 und in Ez 47,9. Daraus einen Idiolekt oder eine sprachliche Innovation von P abzuleiten, bleibt gewagt; nur in einem solchen Falle könnte aber 2,7b eine Abhängigkeit von Gen 1 belegen (oder eine spätere Eintragung von Gen 1 her²⁸).

Nun ist die ganze Frage für unseren Zusammenhang lediglich insoweit von Interesse, als sich daraus unmittelbare Konsequenzen für die inhaltliche Deutung von Gen 2–3 ergeben könnten. Solche Konsequenzen werden insbesondere von H. Spieckermann benannt, der in Gen 2–3 eine kritische theologische Auseinandersetzung mit Gen 1 findet. Er schreibt diese Tendenz allerdings nicht dem Gesamttext zu, sondern der postulierten redaktionellen Ergänzung der ursprünglichen Menschenschöpfung zu einer Geschichte vom Fall, die zugleich die vorpriesterliche Tradition mit der Priesterschrift redaktionell verbunden hätte. Anders als bei Otto stehen dabei nicht Sprachgebrauchsargumente u.Ä. im Vordergrund, sondern inhaltliche Bezugnahmen: „Diese große literarische Aufweitung [sc. die erste Redaktion in Gen 2–3, E.B.] setzt mit ihrer Sicht von Gut und Böse und mit ihrer Problematisierung der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 voraus.“²⁹ Im Blick auf die Schöpfung, wie sie von Gen 3 her zu sehen ist, heißt dies dann: „Realisierte Schöpfung im Sinne der Ankunft in der Wirklichkeit und der Erkenntnis der gesetzten Grenzen und verspielten Möglichkeiten des Menschen ist nicht allein gut oder gar sehr gut, wie Gen 1 sagt, sondern besteht im verschlungenen Zusammensein von Gut und Böse. Gen 1 erfährt durch Gen 2f. eine Korrektur.“³⁰ Vorausgesetzt ist hier eine subtil entfaltete Unterscheidung von Gen 2 als Darstellung von Schöpfung als Potentialität und Gen 3 als Darstellung einer bestimmten Realisierung der Schöpfung, welche die Welt der Adressaten in ihrer ganzen Ambivalenz aufnimmt. Eine wesentliche Pointe bestände dabei eben im theologischen Widerspruch zum ersten priesterlichen Schöpfungsbericht.

Ohne die anregende Auslegung im Ganzen diskutieren zu können, sind hier doch die skizzierten Bezugnahmen auf Gen 1 zu prüfen. Die elementarste Rückfrage lautet, ob die unterstellten Gegenpositionen sich in der Urgeschichte wirklich finden: So ist auch in der priesterlichen Linie die „sehr gute“ Welt von Gen 1 ja nicht einfach die vorfindliche Wirklichkeit der Adressaten. Vielmehr muss das Urteil von 1,31 innerhalb der Schöpfungsgeschichte von „P“ sogleich in 6,12 revidiert werden: „Und Gott sah die Erde, und siehe, sie war verderbt.“ Und die Mensch und Tiere betref-

²⁸ So LEVIN, *Jahwist* (Anm. 9), 89; PFEIFFER, *Baum I* (Anm. 2), 493.

²⁹ SPIECKERMANN, *Ambivalenzen* (Anm. 18), 365. Vgl. auch BLENKINSOPP, *Alternative Hypothesis* (Anm. 20), 7.

³⁰ SPIECKERMANN, *Ambivalenzen* (Anm. 18), 371.

fenden Ordnungen von Gen 1 werden nach der Flut in Gen 9 revidiert.³¹ Die vermuteten Korrekturen des Ergänzers in Gen 2–3 hätten insofern eine letztlich missverstandene P-Vorlage im Visier. Umgekehrt gibt die Paradieserzählung nicht zu erkennen, dass bei der Menschenschöpfung in Gen 2 das „Gutsein“ dieser Schöpfung zur Debatte stünde; letzteres gilt, wie wir noch sehen werden, auch im Blick auf die den Menschen vorenthaltene „Erkenntnis von Gut und Böse“.

Kurzum, bislang sehe ich noch keine klaren Indizien dafür, dass die Paradieserzählung bei ihren intendierten Lesern die Kenntnis von Gen 1 etc. voraussetzte. Kompositionsgeschichtlich dürfte eher Gen 1 als Leseanweisung für Gen 2 gedacht sein. Im kanonischen Endtext allerdings ist die Bühne frei für jede Art von Midraschbildung. |

III

In der Konsequenz ist die Paradieserzählung demnach aus sich heraus zu interpretieren. Ich meine, sie lässt sich zudem als konzise narrative Einheit lesen, wobei gerade die traditionellen Anstöße der diachronen Hypothesen sich als hilfreich erweisen können. Dazu gehören beispielsweise die ungewöhnliche Gottesbezeichnung *JHWH 'elohim*, die narrative Rolle der *beiden* Bäume in der Mitte des Gartens, die Benennung Evas unmittelbar nach dem strafenden Gotteswort u.ä.m. Dazu gehören insbesondere auch die beiden thematischen Linien der „Erkenntnis von Gut und Böse“ und der Möglichkeiten von Leben und Tod, die vielen Auslegern ebenso sekundär verknüpft erscheinen wie das Nebeneinander der zwei Bäume.

Die im Folgenden vertretene Lesung der Erzählung impliziert, dass diese disparat wirkenden Elemente in ihrer spezifischen narrativen Durchführung perspektivisch auf *eine* elementare Grundfrage als gemeinsamen Fluchtpunkt hin gestaltet sind: die Frage der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, von Gott und Mensch.

Anders als diese These bedarf ein anderer, die Gesamtstruktur des Textes betreffender Aspekt hier keiner weiteren Begründung: die Einsicht in die ätiologische Grundanlage der Geschichte mit ihrer Ausrichtung auf die Lebenswelt des palästinischen Bauern.³² Gleichwohl erscheint es im Vorfeld notwendig, einen Teilaspekt dieser ätiologischen Ausrichtung abzuklären, der die verschiedenen Referenzwelten innerhalb der *narratio* betrifft:

³¹ Zum Einzelnen: E. BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 289ff.

³² Grundlegend bleibt hier die Analyse von STECK, Paradieserzählung (Anm. 6), bes. 66ff.

Der einleitende Vers Gen 2,5 gibt eine Beschreibung der sog. „Vorwelt“ *via negationis* mit den typischen „noch-nicht-Aussagen“. Die Referenzwelt für dieses „noch nicht“ bildet nun aber nicht die unmittelbar folgende Schöpfungswirklichkeit des Gartens und des Menschen darin, sondern die Welt, wie sie von Erzähler und Adressaten erfahren wird: Weder die Vegetation von Wild- und Kulturpflanzen noch der dazu erforderliche Regen gehören zum Gottesgarten in Eden; und auch der Mensch wird zum Ackerbauern erst mit der Vertreibung in 3,23–24; davor ist er Gärtner. Allein Gen 2,6 benennt eine Gegebenheit der Vorwelt, die eine unabdingbare Voraussetzung für die Menschenschöpfung darstellt: das Wasser aus der Tiefe, welches die gesamte Erdoberfläche feucht hält. – Kein Töpfer, auch nicht der göttliche, kann mit trockenem Staub arbeiten, er benötigt die feucht durchtränkte Erdkrume.³³ |

Mit der Anlage des Gartens scheint diese Vorweltsituation der allgemeinen Bewässerung erledigt zu sein: der Mensch wird sie beim Verlassen des Gartens nicht mehr vorfinden, und der Garten selbst wird nach 2,10–14 von einem gewaltigen Strom bewässert, der in Eden entspringt und sich nach dem Garten in die vier Weltströme teilt. Diese Beschreibung führt unvermittelt in die Welt der Adressaten – mit den Verweisen u.a. auf Tigris und Euphrat und mit dem Gihon, der mir von der gleichnamigen Stadtquelle des Zion kaum völlig zu trennen scheint.³⁴ Die Erzählung wird hier gleichsam angehalten für einen geographischen *Exkurs*, der die Ökumene der Leser in ihrer weiter bestehenden Beziehung zum ursprungsmythischen Garten zeigt: Die lebenspendenden Ströme der Erde haben alle dort ihren Ursprung. Das „kosmotheologische“ Syndrom von heiligem Raum, Gottesberg bzw. -garten, heiligem Baum, vier Wasserläufen etc. ist traditionsgeschichtlich denn auch vielfach belegt³⁵. Gleichwohl gilt der

³³ Vgl. BUDDÉ, *Paradiesesgeschichte* (Anm. 15), 7.10, zur Durchfeuchtung der ganzen Erdoberfläche: „Jahwe soll nur zuzugreifen brauchen, wo immer er mag.“

³⁴ Die Skepsis von B. JANOWSKI, *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*, in: O. KEEL / E. ZENGER (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg 2002, 24–68, darin 53, Anm. 119 (Lit!); 56, Anm. 128, ist verständlich; zumindest was die Geographie betrifft scheint aber antikem Denken kaum etwas unvorstellbar zu sein. BUDDÉ, *Paradiesesgeschichte* (Anm. 15), 25f., der für Gihon in Gen 2,13 den Nil favorisiert (so zuletzt auch E. NOORT, *Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible*, in: G.P. LUTTIKHUIZEN [Hg.], *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* [TBN 2], Leiden u.a. 1999, 21–36, darin 29ff.), verweist darauf, dass Alexander der Große den Indus für den Oberlauf des Nil hielt, Pausanias den Nil für die Fortsetzung des Euphrat etc. Könnte der Jerusalemer Gihon als (z.T. verborgen verlaufender) Quell(fluss) des Nil gedacht worden sein?

³⁵ Vgl. O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1972, 118ff.; Abb. 153, 153a, 185, 191; M. DIETRICH, *Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten*. Überle-

Exkurs von V. 10–14 überwiegend als sekundärer Eintrag. Der wichtigste Grund scheint das Gefühl der Ausleger zu sein, dass eine solch umfangreiche Digression innerhalb einer „ursprünglichen Erzählung“ deplatziert wäre. Es ist jedoch nicht ausgemacht, dass dieses Gefühl vom ursprünglichen Erzähler geteilt würde.³⁶ |

Eher dagegen könnte sprechen, dass in 2,24 eine weitere, freilich knappere Digression folgt: „Darum verlässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt seiner Frau an, und sie werden zu einem Fleisch.“ Die generalisierende Formulierung „ein Mann verlässt ...“ und die Rede von „Vater und Mutter“ zeigen eindeutig an, dass hier nicht die Rede des 'adam von V. 22 weitergeht, sondern – eingeleitet mit dem typischen על כן – eine ätiologische Erläuterung des Erzählers vorliegt³⁷. Dies hat zur Folge, dass weder eine Spannung mit Kap. 3 vorliegt, wo die Menschen ihre

gungen zur Lage des Gartens Eden, in: B. JANOWSKI / B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 281–323, darin 318f. mit Abb. 9.

³⁶ Das Urteil kann hier offen bleiben. Mit 2,15 als „Wiederaufnahme“ des Handlungsfadens ist der Exkurs jedenfalls tadellos eingebunden. Allerdings braucht V. 15 nicht von vornherein diese Funktion gehabt zu haben, denn auch ohne V. 10–14 bilden V. 8–9.15 einen kohärenten Zusammenhang, in dem V. 8 das verbreitete Stilmittel der „summarischen Prolepse“ darstellt, deren erster Teil in V. 9 und deren zweiter Teil in V. 15 entfaltet wird (zur genannten Stilfigur vgl. J.L. SKA, *Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph, Bib. 73* [1992] 518–527; DERS., *Quelques exemples de sommaires proleptiques dans les récits bibliques*, in: J.A. EMERTON [Hg.], *Congress Volume Paris 1992* [VT.S 41], Leiden 1995, 315–326). Für literarkritische Operationen gibt es keine Grundlage. (Auch die viel diskutierten abweichenden Pronominalsuffixe in 2,15b finden literarkritisch keine Lösung, da passende Bezugswörter in jedem Falle zu weit abgeschlagen sind [auch bei D.M. CARR, *The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, JBL 112 [1993] 577–595, darin 578f. Wahrscheinlich ist hier die ältere Orthographie der 3.Sg.m. stehen geblieben, weil ein Abschreiber die Suffixe abweichend auf das vorausgehende feminine Nomen rectum bezog.) Narrativ bilden 2,8–9.15 vielmehr die nachdrückliche Einführung des Bühnenbildes. Gewiss nicht zufällig korrespondiert dem die aufwändige Gestaltung des Dramenschlusses – sozusagen beim Fallen des Vorhangs. Zwar geht es in 3,23.24 nicht um die Figur der Prolepse, die Verse stellen aber auch „nicht wirkliche Parallelen“ dar (H. GESE, *Der bewachte Lebensbaum und die Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J*, in: *Wort und Geschichte* [FS K. Elliger [AOAT 18]], hg. von H. Gese und H.P. Rüger, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973, 77–85 [= DERS., *Vom Sinai zum Zion* [BEvTh 64], München 1964, 99–112, darin 77]), vielmehr wird das Geschehen aus zwei Perspektiven dargestellt: V. 23 zeigt primär den *Menschen* und seine neue Bestimmung (Bearbeiten ['bd] der 'adama), V. 24 primär den *Garten* mit dem Lebensbaum, aus dem der Mensch definitiv ausgeschlossen wird. Die perfekte chiasmatische Inclusio mit den beiden Elementen der Eröffnung (3,23 → 2,16[8b]; 3,24 → 2,9[8a]) erweist vollends die absichtsvolle Bildung.

³⁷ Vgl. schon GUNKEL, *Genesis* (Anm. 3), 13, mit Verweis auf Meinhold, und bes. J. SKINNER, *Genesis* (ICC), Edinburgh 1930², 70.

Sexualität erst nach dem Essen der verbotenen Frucht entdecken, wie von Rad³⁸ u.a. meinen, noch ist 2,24 überhaupt etwas über die Zweisamkeit von Mann und Frau im Garten zu entnehmen.³⁹ Zugleich aber ist diese Erläuterung unabdingbar, insofern sie den Skopos der Episode von der Erschaffung der Frau in 2,21–23 benennt: Sie erklärt den staunenswerten Tatbestand, dass es in einer traditionellen Gesellschaft, in der *Verwandtschaft* die schlechthin grundlegende Kategorie für die Identität und Solidaritätsbindung der Individuen darstellt, eine andere Beziehung gibt, deren Intensität sogar die der engsten Blutverwandtschaft, nämlich der von Eltern und Kindern, übertrifft: die Beziehung von Mann und Frau. Die Erklärung ist: ‚Mann und Frau‘ *sind* aufs engste ‚blutsverwandt‘, nämlich ‚ursprungsmythisch‘ in der Erschaffung der Frau aus dem Menschen. Deshalb auch die traditionelle ‚Verwandtschaftsformel‘ im Jubelruf des Mannes (2,23)!

Soweit die Vorbemerkungen! Nun zum harten Problemkern der konzeptionellen und narrativen Einheitlichkeit der Paradieserzählung: dem Nebeneinander von Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis, und das heißt auch: der Verbindung der Themen ‚Erkenntnis‘ und ‚Tod/Unsterblichkeit‘.

Die Hauptanstöße sind dreierlei: Zum Ersten die hebräische Syntax in 2,9b, zum Zweiten der Befund, dass der Lebensbaum nur am Anfang und Schluss der Erzählung vorkommt, und schließlich die Rede der Frau in 3,3, die nur einen Baum in der Mitte des Gartens zu kennen scheint.

Zum Ersten: Generationen von Alttestamentlern hatten das sichere Gefühl, dass die Formulierung in 9b: ‚und den Baum des Lebens in der | Mitte des Gartens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse‘ in ihrer syntaktischen Unbeholfenheit eine diachrone Nahtstelle anzeige, nämlich die nachträgliche Verknüpfung des Lebensbaums mit dem Baum der Erkenntnis. Dieser Eindruck mag sich für deutsches oder englisches Sprachgefühl durchaus aufdrängen. Demgegenüber hat A. Michel in einer eingehenden syntaktischen Untersuchung gezeigt, dass hier gutes Bibeldhebräisch vorliegt, nämlich die syntaktische Figur der ‚gespaltenen Koordination‘. Danach ist zu erwarten, dass die Ortsangabe ‚in der Mitte des Gartens‘ zwischen den koordinierten Objekten steht, und zwar – wie in 2,9 – nach dem sprachlich kürzeren.⁴⁰

³⁸ VON RAD, Genesis (Anm. 4), 71.

³⁹ Vgl. bes. SPIECKERMANN, Ambivalenzen (Anm. 18), 368.

⁴⁰ A. MICHEL, *Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch* (BZAW 257), Berlin/New York 1997, 1–22, mit einer ausführlichen Darstellung der vielfältigen Erklärungsvorschläge.

Auch für den zweiten Befund, die Verteilung der Erwähnungen des Lebensbaums in der Erzählung, gibt es keine wirkliche Alternative, und dies, wie sich zeigen wird, aus Gründen der Gesamtlogik der Erzählung.

Es bleibt die eigentümlich ungenaue Rede der Frau vom Baum der Erkenntnis in ihrer Antwort gegenüber der Schlange (3,2b.3): „Von den Früchten der Bäume des Gartens essen wir; aber von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens <steht>, hat Gott gesagt: ‚Ihr sollt nicht davon essen und sie nicht anrühren, sonst werdet ihr sterben.‘“ Die Frau benennt nicht den Baum der Erkenntnis und sie formuliert so, als stünde in der Mitte des Gartens nur ein Baum. Finden wir hier also die Spuren einer Version, die lediglich den Baum der Erkenntnis kannte? – Gegenüber dieser geläufigen Erklärung sieht K. Schmid – im Anschluss an F. Stolz⁴¹ – in diesem Erzählungselement die Darstellung eines Missverständnisses auf Seiten der Menschen: Sie hätten sich demnach „den Baum der Erkenntnis als Baum in der Mitte des Gartens gemerkt“⁴² und dabei de facto auch den Baum des Lebens in das Verbot einbezogen; von daher wäre auch schon der Urzustand grundsätzlich defizitär gezeichnet: nicht nur ohne Erkenntnis, sondern auch ohne die Möglichkeit des „ewigen Lebens“. Hilfreich an dieser Überlegung ist zunächst die elementare Unterscheidung zwischen der Perspektive des Erzählers und der der handelnden Personen. Einen Schritt zu weit geht aber die Unterstellung, die Menschen hätten in ihrer Tumbheit zwei Bäume für einen gehalten oder umgekehrt.⁴³ Die Schlange muss der Frau ja auch keineswegs den Baum *zeigen*, den sie in 3,6–7 anschaut und dessen Frucht sie nimmt. Dem Dialog zufolge hatte die Frau vielleicht Schwierigkeiten mit der Bedeutung des verbotenen Baumes, aber | nicht mit seiner Referenz. Anders gesagt, sie konnte ihn nicht präzise definieren, wohl aber identifizieren.

Angeregt durch Schmid bleibt freilich die naheliegende Frage, welchen *narrativen Sinn* die der Frau in den Mund gelegte Formulierung haben könnte.

M.E. sind hier wenigstens drei Aspekte zu bedenken. *Zum Ersten* eine schlichte, aber elementare dramaturgische Funktion: Erst die vage Antwort der Frau gibt der Schlange die Möglichkeit, die Bedeutung des verbotenen Baumes auf ihre Art wirkungsvoll zu „enthüllen“. *Zum Zweiten* zeigt diese Antwort, dass das Sinnen und Trachten der Menschen bis dahin keineswegs auf diesen Baum ausgerichtet war. Sie hatten in unbekümmertem Einverständnis mit dem Verbot gelebt. Von naiver Unbekümmertheit ist sogar noch die Wahrnehmung in V. 6 geprägt: „Und die Frau sah, dass der

⁴¹ F. STOLZ, Art. Paradies, TRE 25 (1995) 708–711, darin 708.

⁴² SCHMID, Unteilbarkeit (Anm. 17), 32.

⁴³ SCHMID, a.a.O., 31f.

Baum gut war zum Essen und dass er eine Lust war für die Augen und dass der Baum köstlich war, Einsicht zu geben. Und sie nahm von seiner Frucht ...“ Kein Wort von einer Absicht, Gott gleich zu werden! Keine Spur von der vielfach, etwa auch von Steck unterstellten hybriden Auflehnung gegen Gott.⁴⁴ *Zum Dritten* fügt sich die rührend ungenaue Rede der Frau, die aus dem Verbot des Essens eine Tabuisierung des Baumes werden lässt, nahtlos in die Gesamtzeichnung des ersten Menschenpaares mit charakteristisch kindlichen Zügen. Diese Perspektive ist vor allem von H. Gunkel⁴⁵ sorgfältig herausgearbeitet worden. Zu nennen ist hier zunächst das Bewusstwerden der eigenen Nacktheit als erste Konsequenz nach dem verbotenen Genuss vom Baum der Erkenntnis, an der der Schöpfer denn auch die Übertretung erkennt. Sie ist zudem durch 2,25: „Beide, der Mensch und seine Frau, waren nackt und schämten sich nicht“ vorbereitet und in der Bekleidung durch Gott in 3,21 nachbereitet. Beide Notizen, die von der Nacktheit ohne Scham und die von der Bekleidung, markieren übrigens den Schluss bzw. Schlussabschnitt des ersten bzw. zweiten Erzählungsteils. Darüber hinaus ist bereits im Konzept der „Erkenntnis von Gut und Böse“ eine entwicklungsgeschichtliche Kontrastierung angelegt: Bekanntlich meint diese Erkenntnis die Unterscheidung zwischen Lebensförderlichem und Lebensabträglichem, die Befähigung zu einer eigenverantwortlichen Lebensorientierung, also die Urteilsfähigkeit des mündigen Menschen. Dementsprechend dient im Hebräischen die noch fehlende Urteilskraft idiomatisch zur Charakterisierung unmündiger Kinder (Dtn 1,39; Jes 7,15f.) bzw. des Alters mit seinem geminderten Urteilsvermögen (2 Sam 19,36).

Die Paradieserzählung zeichnet mithin die geistige Phylogenese der Menschen nach der Analogie der Ontogenese! Der Weg aus dem Garten geht einher mit dem Gewinn der Fähigkeit zu eigenverantworteter Lebens- und Wirklichkeitsgestaltung. Es ist sozusagen der ‚selbstverschuldete Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit‘. Wie wird dieser Prozess vom Erzähler selbst evaluiert? Für neuzeitliches Bewusstsein liegt es verständlicherweise nahe, hier die eigentliche Menschwerdung zu erkennen, die allemal höher einzuschätzen sei als die damit verknüpfte Daseinsminderung⁴⁶ (notfalls in prometheischem Trotz). R. Albertz⁴⁷ hat zudem in einem wichtigen Beitrag gezeigt, dass eine grundsätzliche Abwertung von

⁴⁴ STECK, Paradieserzählung (Anm. 6), 34.119ff. Vgl. gegen eine solche Sicht bereits GUNKEL, Genesis (Anm. 3), 32.

⁴⁵ GUNKEL, a.a.O., 14f.

⁴⁶ Dazu schon GUNKEL, a.a.O., 29; M. WELKER, Schöpfung und Wirklichkeit (NBSt 13), Neukirchen-Vluyn 1995, 108f.

⁴⁷ R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments (FS H.W. Wolff), hg. von F. Crüsemann u.a., München 1992, 11–27.

Erkenntnis, vernünftiger Lebensorientierung, Weisheit nicht nur modernem Denken, sondern auch dem Verständnis der alttestamentlichen Tradition als Ganzer zuwider liefe. Dies gilt selbst für den Vergleich menschlicher Weisheit mit dem Göttlichen. „Mein Herr ist weise wie der Engel Gottes, so dass er alles weiß, was auf Erden ist“, sagt die weise Frau aus Theqoa zu David (2 Sam 14,17), gewiss mit einem Schuss höfischer Übertreibung, aber keineswegs blasphemisch.

Gleichwohl ist hier der Schritt zu modernen Eintragungen nur ganz klein. So, wenn man unterstellt, der Erzähler selbst hätte in dem Geschehen von Gen 3 eine unumgängliche Entwicklung gesehen;⁴⁸ oder wenn die menschliche Existenz vor dem „Fall“ von manchen nicht weniger ambivalent gezeichnet wird als die postlapsarische.⁴⁹ Die Existenz im Garten ist vielmehr bestimmt durch das väterlich-fürsorgliche Geleit des Schöpfers, dessen orientierender Anleitung sich die Menschen kindlich überlassen können. Leben in ungebrochener Gottesnähe ist nicht defizitär, es ist Existenz in der unerschöpflichen Fülle des Lebens, wie sie in unserem Text durch den Lebensbaum verkörpert wird. Gen 3 handelt insofern vom „selbstverschuldeten Ausgang des Menschen aus einer *seligen* Unmündigkeit“.

Weshalb ist aber nun gerade der Griff nach dem Baum der Erkenntnis unter die Androhung des *Todes* gestellt? Gibt es hierfür eine ‚sachliche‘ Notwendigkeit? – Damit wären wir wieder beim Nebeneinander der beiden Paradiesebenen.

Viel entscheidet sich an der Interpretation der angedrohten Sanktion in 2,17. Die traditionelle Auslegung (von Augustin bis zu den Reformatoren) erkannte hier das Verhängnis der Sterblichkeit, das Sein zum Tode. Den meisten neueren Exegeten⁵⁰ steht dagegen außer Frage, dass die Menschen von vornherein sterblich gedacht waren; 2,17 drohte demnach den unmittelbaren Tod an, der in den Strafworten dann aber in Minderungen der *Conditio humana* abgemildert würde. In der Literatur⁵¹ finden sich dafür zwei Argumente: Zum einen der Wortlaut in 2,17 – מוֹת תָּמוּת –, der eben nicht von „Sterblichkeit“ rede. Zum anderen die angebliche Formulierung als Rechtssatz entsprechend der Tradition des Todesrechts. Das zweite Argument ist schwer nachzuvollziehen, obwohl es zuletzt wieder nachdrücklich vertreten wurde:⁵² Die Sanktion der Todesrechtssätze lautet bekannt-

⁴⁸ ALBERTZ, a.a.O., 23.

⁴⁹ S. SPIECKERMANN, Ambivalenzen (Anm. 18) und SCHMID, Unteilbarkeit (Anm. 17).

⁵⁰ Ausnahmen bilden jedenfalls: BUDDÉ, Paradiesesgeschichte (Anm. 15), 23; H.TH. OBBINK, The Tree of Life in Eden, ZAW 46 (1928) 105–112.

⁵¹ S. z.B. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte (Anm. 5), 208.210.

⁵² OTTO, Paradieserzählung (Anm. 21), 181 mit Anm. 79. Vgl. auch H.-P. MÜLLER, Drei Deutungen des Todes. Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch, JBTh 6 (1991) 117–134, darin 120.

lich nicht *mot tamut*, sondern *mot jumat*, also im Hof'al, nicht im Qal, und nicht in der 2. Person, sondern in der 3. Person, wie es für Rechtsfolgebestimmungen auch nicht anders möglich wäre. Das erste Argument schließlich ist m.E. vom Deutschen her gedacht. Man braucht sich nur zu fragen, wie denn in V. 17 „du wirst sterblich werden“ bibelhebräisch formuliert werden sollte! Auch für den Modus der Notwendigkeit „du musst sterben“ gibt es keinen anderen Ausdruck als das Imperfekt.⁵³ Notwendige Vereindeutigung erfolgt durch Kontext und/oder Vorwissen. Dementsprechend sollte man erwarten, dass die intendierte Konsequenz wenigstens an einer anderen Stelle unmissverständlich artikuliert wird. Dies ist m.E. auch der Fall: In den abschließenden Strafworten ist vom Tod des Menschen in betonter Finalstellung die Rede (3,19), hier nicht mit der Wurzel מוּת, sondern in zwei Umschreibungen: שׁוּבךְ אֵל אֲדָמָה bzw. אֵל עַפְרָה חֶשֶׁב, die als abschließende chiasmisch gerundete Inklusio kräftig exponiert sind. Diese Umschreibungen bringen nun in der Tat *Sterblichkeit* in einer Weise zum Ausdruck, wie es althebräisch präziser kaum möglich wäre:⁵⁴ „Du [Mensch] bist Staub, und zum Staub musst du zurückkehren!“

Die Alten hatten also Recht, jedenfalls im Blick auf den Urstand: Es ist der Stand seliger Gottesnähe in ewiger Jugend, letzteres zumindest als Potentialität. Die Realität des Todes kommt erst in Gen 3 in den Blick, hier allerdings nicht erst in 3,19, sondern bereits in all den Daseinsminderungen, die das Signum des Todes an sich tragen – in der aufreibenden Feldarbeit, den Schmerzen der Geburt, in der Herrschaft des Mannes über die Frau oder der tödlichen Feindschaft zwischen Tier und Mensch. Darüber hinaus begegnet auf der Handlungsebene konsequenterweise hier, und erst hier, das Thema der Generationenfolge und | Nachkommen der Menschen, setzt es doch nicht nur das Bewusstsein der eigenen Sexualität als Aspekt der Erkenntnis voraus, sondern zugleich die Realität des Todes: Reproduktion des Lebens hat nur einen Sinn unter der Bedingung seiner Begrenzung!

Dies ist freilich auch gegenläufig zu lesen, und dann umschließt die Rede von der Nachkommenschaft in den göttlichen Strafworten zugleich die tröstliche Verheißung, dass es überhaupt mit Schöpfung und Leben weitergeht nach dem Gemeinschaftsbruch durch die Menschen! In dieser Perspektive liegt nun auch auf der Hand, weshalb der Mensch im Anschluss an die Fluchworte des Schöpfers zuerst seiner Frau einen Namen gibt:⁵⁵

Der Mensch *kann* erst hier seine Frau als Mutter aller Lebendigen bezeichnen, weil er es erst seit den Gottesworten verstehen kann. Und er verleiht den Eva-Namen *gerade* hier, weil dieser Name gegenüber den

⁵³ Für Beispiele s. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1923, §113m (bes. 2 Sam 3,33).

⁵⁴ Anders MÜLLER, *Deutungen* (Anm. 52), 120ff.

⁵⁵ Hier ist an den Ausgangspunkt der eingangs referierten Literarkritik zu erinnern.

vorausgehenden Todesworten die Zukunfts- und Lebensperspektive der neuen Existenz zum Ausdruck bringt.⁵⁶ Es ist so etwas, H. Seebass merkt dies treffend an,⁵⁷ wie ein zweiter, wenn auch verhaltener Jubelruf des 'adam angesichts seiner Frau.

Eine analoge Ambivalenz bestimmt auch die anschließende Notiz von der Bekleidung der Menschen durch den Schöpfer: Einerseits dokumentiert sie das Wunder, dass die Fürsorge des Schöpfers nicht abbricht. Verlust der Gottesunmittelbarkeit bedeutet also nicht völlige Gottesferne! Andererseits klingt neben den Motiven von Sexualität und Erkenntnis implizit das Todesmotiv an, insofern die Bekleidung mit Fellen die Tötung von Tieren voraussetzt.⁵⁸

Aus alldem folgt: Die beiden Bäume in der Mitte des Gartens *müssen* nebeneinander stehen, und dies von Anfang an! – Natürlich gilt dies nur für die Literargeschichte, nicht für die Traditionsgeschichte. Altorientalisch findet sich zwar durchaus das Motiv der exklusiven Dualität von „Erkenntnis“ und „ewigem Leben“.⁵⁹ Deren duale Repräsentation in den beiden Bäumen bilden aber wohl eine Innovation unserer Erzählung. Sie repräsentieren als Wirkgrößen zwei Aspekte des Göttlichen, die damit buchstäblich in der Reichweite des Menschen liegen: An dem einen, der unerschöpflichen Lebenskraft können die Menschen von Anfang an partizipieren. Deshalb muss vom Baum des *Lebens* auch erst | ganz am Ende wieder die Rede sein, als der Zugang zu ihm versperrt wird. Die andere, autonome Erkenntnis und Lebensgestaltung, ist ihnen verwehrt; konsequenterweise rückt der Baum der *Erkenntnis* sogleich und nachhaltig in den Fokus.

Würden die Menschen an der Fülle des Göttlichen partizipieren, wie sie durch die *beiden* Bäume repräsentiert wird, wäre die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nivelliert. Deshalb ‚muss‘ der eine Aspekt der Gottähnlichkeit mit der Aufhebung der anderen sanktioniert werden: „Wenn du vom Baum der Erkenntnis isst, musst du sterben.“ Und deshalb ist der Vollzug dieser Sanktion im Strafwort für den Menschen in einer unverkennbaren Aufnahme an den Bericht seiner Erschaffung zurückgebunden:

⁵⁶ Mit J. CALVIN, Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, hg. von O. Weber, Erster Band: Genesis, Neukirchen 1956, 63: „Nur dies erscheint mir unzweifelhaft: als Adam hörte, dass Gott ihm das Leben noch beließ, da fasste er neuen Mut und fühlte sich wie neugeschaffen. Deshalb gab er seinem Weibe den Namen einer Lebensspenderin.“

⁵⁷ H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 103; cf. 129.

⁵⁸ Vgl. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte (Anm. 5), 219.

⁵⁹ Vgl. vor allem den Adapa-Mythos, und dazu OBBINK, Tree (Anm. 50); MÜLLER, Deutungen (Anm. 52).

„... bis du zurückkehrst zur Erde (*'adama*),
denn von ihr bist du genommen.
Ja, Staub bist du,
und zum Staub musst du zurückkehren!“ (3,19)

Im Entzug der unbegrenzten Lebensfülle der Gottesunmittelbarkeit wird der Mensch schonungslos auf seine Kreatürlichkeit reduziert – ein Klumpen Erde in der Hand des Schöpfers. Könnte die kategoriale Distanz zwischen Gott und Mensch schärfer markiert sein?

Freilich wäre dem nun sogleich das unmittelbar anschließende Urteil Gottes gegenüber zu stellen: „Siehe, der Mensch ist geworden wie unser-einer ...“ (3,22). Beide Perspektiven zusammen bestimmen in der weiteren Urgeschichte Glanz und Elend des Menschen, der mit gottähnlicher Weisheit seine Wirklichkeit gestalten kann und dabei doch immer wieder an seiner auf den Tod hin geminderten Lebenswelt, d.h. an den Grenzen seiner Kreatürlichkeit⁶⁰ scheitern wird, unbeschadet aller Errungenschaften. Zu dieser skeptisch-realistischen Sicht des Menschen⁶¹ gehört jedenfalls auch, dass der Mensch die Grenzsetzung gegenüber dem Schöpfer zu vergessen droht. Dementsprechend kommt die nicht-priesterliche Urgeschichte an ihrem Ende in Gen 11 auf dieses Thema zurück, nun aber unter den Bedingungen einer Menschheit, die sich als | machtvoll-kreatives Kollektiv erfährt und daraus ihre hybriden Ambitionen ableitet.⁶²

Ein letzter kurzer Blick auf den Text: Zu den in jeder Analyse wiederkehrenden Detailfragen zählt die ungewöhnliche Gottesbezeichnung *JHWH 'elohim*, die oft als eigentlich unübersetzbar deklariert wird und zumeist als in der einen oder anderen Weise redaktionelle Bildung gilt. Dagegen spricht aber schon die narrative Konsequenz: Die Bezeichnung steht in Gen 2–3 ganz konsequent in der Rede des Erzählers; die handelnden Personen sagen ebenso konsequent nur „Gott“. Sprachlich gesehen verbindet die Doppelbezeichnung Eigenname und Allgemeinbegriff, entspricht mithin Ausdrücken wie *המלך דוד* – „König David“. In der Genesis steht sie ausschließlich innerhalb von Gen 2 und 3. Ich meine, aus gutem Grund, geht es hier doch – mehr als in jeder anderen Erzählung – fundamental um die De-Finition des Menschen als Kreatur im Gegenüber zu *Gott* *JHWH*.

⁶⁰ Es sind die elementaren Grenzen, die im Zusammenleben mit dem anderen zutage treten, wie bei Kain und Abel, oder an den Beschwerden der Lebenswelt, wie der gerechte Noah selbst beim Genuss des tröstlichen Weins erfahren muss.

⁶¹ Die hier thematisierten Brechungen der weisheitlichen Weltbemächtigung haben im Übrigen mit den spezifischen Problemen der *späten* Weisheit, die neuerdings in diesem Zusammenhang gern bemüht wird (Witte, Otto, Spieckermann u.a.), nichts gemein, viel dagegen mit dem Geschichts- und Menschenbild der sog. Thronfolgeschichte.

⁶² Kompositorisch ist dieser bedeutsame Zusammenhang nicht zuletzt durch die unverkennbare Korrespondenz von Gen 3,22 und 11,6 markiert.

Anhang: Neuere redaktionsgeschichtliche Analysen von Gen 2–3

Grundschrift (Schöpfung)	<i>Levin</i>	2,5α. 7a*.8.19ααβ*.20a. 21.22a*.b + 3,20f.
	<i>Witte</i>	2,5a.bβ.6–7αα*. 19ααβ. 20a*. 21–22 + 3,20.24a*βα
	<i>Kratz</i>	2,5. 7a.8. 19a. 20a. 21–22 + 3,20f.
	<i>Spieckermann</i>	2,5–9a* 18–24 + 3,20.21.(23)
Redaktion (Fall)	<i>Levin</i>	2,5αβ.b.7*.9a.bβ.15–18.19αα*.ay.20b.22a*.23.25; 3,6αα*.αβb–7a.8–13a.16*.17.19αβγ.23
	<i>Witte</i>	2,4b.5bα.7αβ.8–9a.16.17αα*βb.18.20b.23–25; 3,1–13.14αα*βb.15–18a.19.21.23αα*.bβ
	<i>Kratz</i>	2,9abβ.16–17(.18.20b.23f.).25; 3,6–13a.16.17–19a
	<i>Spieckermann</i>	2,9bβ.16f.25; 3,1–19a.24abα (ohne Cheruben)
<i>Levin</i>	Diverse Redaktionen	2,4b.7b.19b / 3,18b / 3,19b / 3,1–5.6αα*.13b–14.16* / 3,15 / 2,9bα; 3,22.24b* / 2,6.10–14
	<i>Witte</i>	Endredaktion 2,7b.9b.10–15.17αα.19ααγ.b.20αα*; 3,14*. 18b.22–24
	<i>Kratz</i>	Nachträge 2,4b.6.7b.9bα.10–15.19b; 3,1–5.13b–15.19b.22–24
	<i>Spieckermann</i>	Todesthema עַר in 2,7; 2,9bα.10–14.15; 3,19b.22; „Cheruben“ in 3,24b
<i>Carr</i>	Early Creation Narrative	2,4b–5.7–8.15Ende.18–24
<i>Rottzoll</i>	Ältere Schöpfungserzählung	2,5.7*.8.15bβ.18.19*.20*.21–23a; 3,20(a)
	Ältere Fallerzählung	3,1αα.b.2.5.6*.7.22 (ohne „JHWH“).24
<i>Pfeiffer</i>	Grundschrift	2,4b.5.7*.8.9*.16–18.19*.20*.21–23; 3,1–13a.16αα ¹ –18a.19a.23

Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10–22

Die alttestamentliche Exegese vermittelt und diskutiert ihre Methodik und ihre Lösungsmodelle – wie andere Disziplinen auch – nicht zuletzt anhand von „Paradigmen“, d.h. Beispielfällen. Solche Paradigmen bilden im Bereich der Pentateuchanalyse z.B. die Flutgeschichte, die Berufung Moses – und Jakobs Traum zu Bethel. Gerade zu Gen 28,10–22 entwickelte sich zuletzt wieder eine kontroverse Diskussion, an der John Van Seters maßgeblichen Anteil hat. Nachdem Van Seters bereits in seinem grundlegenden Werk *Prologue to History* eine ausführliche Analyse von Gen 28 vorgelegt hatte,¹ führte er diese jetzt in Auseinandersetzung mit D. Carrs gewichtiger Untersuchung zur Genesis² weiter aus.³ Dies bietet die Gelegenheit, im Gespräch mit J. Van Seters und anderen rezenten Beiträgen⁴ erneut zentrale Beobachtungen, Probleme und Argumente abzuwägen und gegebenenfalls die eigene Sicht zu revidieren. |

¹ J. VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992, 288ff.

² D. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.

³ J. VAN SETERS, *Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10–22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis*, ZAW 110 (1998) 503–513. S. dazu die Antwort von D. CARR, *Genesis 28,10–22 and Transmission-Historical Method: A Reply to John Van Seters*, ZAW 111 (1999) 399–403.

⁴ C. LEVIN, *Der Jahwist (FRLANT 157)*, Göttingen 1993; S. MCEVENEUE, *A Return to Sources in Genesis 28,10–22?*, ZAW 106 (1994) 375–389; L. SCHMIDT, *El und die Landverheißung in Bet-El (Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11–22)* (1994), in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch (BZAW 263)*, Berlin/New York 1998, 137–149; G. FLEISCHER, *Jakob träumt. Eine Auseinandersetzung mit Erhard Blums methodischem Ansatz von Gen 28,10–22*, BN 76 (1995) 82–102; D.J. WYNN-WILLIAMS, *The State of the Pentateuch. A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum (BZAW 249)*, Berlin/New York 1997.