

Christfried Böttrich / Beate Ego /
Friedmann Eißler

Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R

Judentum, Christentum und Islam

Christfried Böttrich, Beate Ego,
Friedmann Eißler

Adam und Eva

in Judentum, Christentum und Islam

Vandenhoeck & Ruprecht

Die Autoren

Dr. theol. Christfried Böttrich ist Professor für
Neues Testament an der Universität Greifswald.

Dr. theol. Beate Ego ist Professorin für Exegese und Theologie des
Alten Testaments an der Ruhr-Universität Bochum.

Dr. theol. Friedmann Eißler ist Wissenschaftlicher Referent
an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
(EZW) in Berlin.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-63028-0

ISBN 978-3-647-63028-1 (E-Book)

Umschlagabbildung: Painting from Manafi al-Hayawan, depicting Adam and Eve.

© Islamisk Kunst by Ernst J. Grube, 1966.

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen
Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne
vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich
gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für
Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Reihenvorwort

Juden, Christen und Muslime haben es nicht leicht miteinander. Gemeinsam schöpfen sie aus dem reichen Fundus der großen biblischen Erzählungen. Sie bekennen einen einzigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat. In ihrer Geschichte sind sie vielfach aufeinander bezogen und miteinander verflochten. Aber je größer die Nähe, umso schärfer gestalten sich bekanntlich auch die Konflikte. Die lange Geschichte jüdisch-christlich-islamischer Beziehungen war häufig von Abgrenzung und Feindseligkeit, von Pogromen, Kreuzzügen, Völkermorden und Terrorakten begleitet. Natürlich hat es auch an Phasen eines friedlichen Miteinanders nicht gefehlt. Die kulturelle Hochblüte jener erstaunlichen jüdisch-islamischen Symbiose im Spanien des 11./12. Jh. etwa hat sich auf unvergessliche Weise in die Annalen der europäischen Geschichte eingeschrieben. Einzelne Persönlichkeiten vermochten schon immer die Gräben religiöser Differenzen zu überbrücken. Doch die breite Masse der Gläubigen tut sich nach wie vor schwer damit, in den jeweils Anderen auch Bruder und Schwester sehen zu können. Zu schwer wiegen die Erfahrungen jahrhundertelanger Konflikte. Dabei ist die Verständigung in unserer zunehmend enger vernetzten Welt dringlicher als je zuvor.

Als besondere Schwierigkeit im Umgang miteinander machen sich dabei immer wieder sowohl die Asymmetrie der Beziehungen als auch die Strukturverschiedenheit der drei abrahamischen Religionen bemerkbar. Die Bezüge zueinander haben unterschiedliche Proportionen und ein unterschiedliches Gewicht. Die theologischen Kategorien der einen Religion sind nicht einfach mit denen der anderen kompatibel. Dennoch gibt es über die

pragmatische Notwendigkeit hinaus, in unserer modernen, gefährdeten Welt zu einem friedlichen Miteinander zu finden, auch eine breite Basis an theologischer Gemeinsamkeit. Christen und Juden sind in dieser Erkenntnis in den zurückliegenden Jahrzehnten schon weit vorangekommen. Das Gespräch mit dem Islam hingegen steht noch ganz an seinen Anfängen. Vor allem aber fehlt es daran, das Spezialwissen der wenigen, die in einem Dialog engagiert sind, auf der Basis allgemeiner, selbstverständlicher Kenntnisse zu verbreiten.

An dieser Stelle möchte die vorliegende Buchreihe ihren Beitrag leisten. Die wichtigste Voraussetzung für jede Begegnung besteht darin, einander wahrzunehmen und voneinander Kenntnis zu erlangen. Das erweist sich gerade dort als besonders wichtig, wo die drei abrahamischen Religionen gemeinsame Traditionen aufnehmen. Hier setzt die Reihe an. Sie beschäftigt sich mit den prägenden Gestalten jener biblischen Erzählungen, die bei Juden, Christen und Muslimen gleichermaßen von Bedeutung sind. Dabei kommt der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung grundlegende Bedeutung zu. Auf sie beziehen sich die neutestamentlichen Schriften sowie die Werke der im zweiten Jahrhundert beginnenden christlichen Theologie zurück. Der Koran und die daran anschließende islamische Tradition wiederum nehmen jüdische und verschiedene christliche Traditionen auf und gestalten sie neu. Diese Linien sollen hier sichtbar gemacht werden. Dabei geht es sowohl um die Gemeinsamkeiten, die durch den gemeinsamen Stoff bestimmt sind, als auch um die Unterschiede, die vom Kontext der jeweiligen Glaubensgemeinschaft ihre Prägung erhalten.

Mit den großen Gestalten der Überlieferung verbinden sich zugleich wichtige Themenbereiche. Das erste Buch über „Abraham“ ist der grundlegenden Frage nach der Bedeutung des Gottesglaubens gewidmet. Ein zweites Buch über „Jesus und Maria“ geht der Einzigartigkeit dieser besonderen Familie nach, wobei vor allem die Differenzen hervortreten. An der Gestalt des „Mose“ reflektiert das dritte Buch die Rolle des Rechtes und der Ethik. Die Schöpfungsthematik kommt hier in dem vierten Band der Reihe anhand der Traditionen um „Adam und Eva“ zum Zuge. Was es mit dem Phänomen der Prophetie auf sich hat, wird

schließlich der Gegenstand des fünften Buches über „Elia und andere Propheten“ sein.

Erfahrungsgemäß ist die Angst vor Fremdem dort am größten, wo man es nicht oder nur ungenau kennt. Wenn diese Buchreihe deshalb grundlegende Kenntnisse vermitteln kann, ist schon ein wichtiger Schritt zur Verständigung getan. Dabei lässt der Blick auf das, was andere glauben und was anderen wichtig ist, die eigene Tradition noch einmal in einem ganz neuen Licht erscheinen. Auch dazu möchten die Bücher dieser Reihe anregen. Die drei Teile jedes Buches sind mit aller notwendigen Fachkompetenz für jüdische, christliche und islamische Theologie, jedoch von einem gemeinsamen christlichen Standpunkt aus geschrieben. Auch das anvisierte Lesepublikum wird sehr wahrscheinlich ein vorwiegend christlich geprägtes sein. Dennoch hat das Bemühen Vorrang, dem Selbstverständnis von Juden, Christen und Muslimen so weit wie möglich gerecht zu werden. Denn bei aller Suche nach Gemeinsamkeit kann es nicht darum gehen, die Grenzen in einem großen Einerlei zu verwischen. Vielmehr soll die vorurteilsfreie Aufmerksamkeit füreinander auch ein kundiges, konstruktives Gespräch ermöglichen. Bei den Bibeltexten handelt es sich in der Regel um eigenständige Übersetzungen, die bekannte Formulierungen noch einmal in ein neues Licht rücken.

Inhalt

Reihenvorwort	5
Beate Ego Adam und Eva im Judentum	11
Christfried Böttrich Adam und Eva im Christentum	79
Friedmann Eißler Adam und Eva im Islam	138

Beate Ego

Adam und Eva im Judentum

1. Einleitung: Die Paradiesgeschichte als Menschheitsstoff und die „Arbeit am Mythos“

Die biblische Paradiesgeschichte hat sich tief in das kollektive Gedächtnis der Menschheit, zumindest im Bereich der drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, eingepägt und ist wohl einer der bekanntesten Texte der Weltliteratur. Nur wenige Worte wie „Schlange und Sünde“, „Sünde und Apfel“ oder „Schlange und Apfel“ genügen, um die Erinnerung an diese Erzählung wachzurufen. Dies zeigt aber auch, wie stark unser Verständnis dieser Geschichte durch die Auslegungen der Erzählung bestimmt wird: Denn der biblische Text selbst spricht lediglich von einer Frucht; der uns so bekannte Apfel, der in unzähligen bildlichen Darstellungen erscheint, ist wohl durch die Ähnlichkeit des lateinischen Begriffes für Apfel „*malum*“ mit dem gleichlautenden lateinischen Begriff für „Fehler“, „Übel“ und „Leid“ entstanden. Auch der Begriff der „Sünde“ oder des „Falles“ wird hier in dieser Geschichte gar nicht verwendet; dieser begegnet vielmehr erst in der Erzählung von Kain und Abel, wenn Gott zu Abel sagt, dass die Sünde an der Tür lauere (Gen 4,7).

Wenn uns die Paradiesgeschichte auch so vertraut erscheint, so stellt diese durch ihre knappe Erzählweise die Ausleger vor viele Fragen im Hinblick auf die Hintergründe des Geschehens, und deshalb überrascht es auch nicht, dass diese für menschliche Fragestellungen so fundamentale Erzählung ganz unterschiedliche Interpretationen auf sich gezogen und zu immer neuen

Deutungen und Fortschreibungen angeregt hat. Ziel des ersten Beitrags in diesem Buch, das jüdische, christliche und islamische Deutungen der biblischen Paradiesgeschichte mit ihrer jeweiligen Zeichnung der Hauptakteure „Adam“ und „Eva“ zusammenstellen möchte, ist es zunächst, in einer Art „*close reading*“ den biblischen Text vorzustellen und auf verschiedene Deutungshorizonte hinzuweisen. In einem zweiten Teil sollen dann – aufgrund der großen Materialfülle – in Auswahl, zentrale Deutungen aus der jüdischen Auslegungstradition vorgestellt werden. Am Anfang steht das Jubiläenbuch aus der hellenistischen Zeit, um dann über Philo und die rabbinische Literatur bis zur mittelalterlichen Kabbala zu gelangen. Jeder dieser Texte wird – wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise – zentrale anthropologische Fragen ansprechen. Im Zusammenspiel der verschiedenen jüdischen Quellen und dann – im Hinblick auf den gesamten Band – der jüdischen, christlichen und islamischen Texte entsteht so ein vielstimmiger Chor, der einlädt, sich auf eine innerjüdische bzw. interreligiöse Entdeckungsreise zu begeben, bei der wir sowohl über uns selbst als auch über die anderen lernen können.

2. Die biblische Überlieferung vom Paradies und der Übertretung des Gebotes

Die biblische Erzählung erwähnt bekanntermaßen gleich zweimal die Erschaffung des Menschen. So wird, relativ knapp und allgemein, zunächst im sog. priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,26 f berichtet, dass Gott den Menschen als Mann und Frau „zu seinem Bild“ erschaffen habe. Der unmittelbare Kontext zeigt dabei, dass diese Gottebenbildlichkeit sich nicht auf das Aussehen dieses Menschen bezieht, sondern vielmehr eine Funktionsaussage darstellt: Aufgabe des Wesens „Mensch“ ist es, über die verschiedenen Tiere zu herrschen. Das hier verwendete Verb „*radah*“ entstammt eigentlich der Königsideologie, und so wird deutlich, dass das Wirken des Menschen generell in Analogie zum Wirken eines Königs beschrieben wird, dessen Funktion darin besteht, den Wesen seines Herrschaftsbereiches

schützend aber auch ordnend vorzustehen. Man hat immer wieder darauf hingewiesen, dass hier eine Demokratisierung der altorientalischen Königsideologie stattfindet. Die Rede von der Gottebenbildlichkeit erklärt sich insofern, da ein „Bild“ im Alten Orient die Aufgabe hat, den oder das Abgebildete zu repräsentieren. Der Mensch, der über die Schöpfung herrscht, übernimmt somit die Aufgabe Gottes als Herrscher über dessen Schöpfung.

Der Mensch in seiner doppelten Gestalt von Mann und Frau wird hier sehr allgemein und eher abstrakt dargestellt. Dies ändert sich, wenn wir uns dem zweiten Schöpfungsbericht und der Paradiesgeschichte in Gen 2,4b–3,24 zuwenden. Wenn hier auch meistens ganz allgemein vom Menschen die Rede ist (hebr. *ha-adam* oder auch ohne Artikel *adam*), so erscheint dieses Wesen mit seinem Handeln doch als ein Individuum. Deshalb verwundert es auch nicht, dass „Adam“ bereits in der biblischen Überlieferung wie ein Personennamen gebraucht werden kann (so Gen 4,25; 5,1.3; 1Chr 1,1 und Sir 49,16). Die meisten Exegeten nehmen an, dass die Überlieferung in Gen 2,4b–3,24 älter ist als die priesterschriftliche Erzählung in Gen 1,1–2,4a. Die ältere Forschung bezeichnete diesen Text auch jahwistischen Schöpfungsbericht. Während der priesterschriftliche Schöpfungsbericht so genannt wird, weil er Teil einer Quellschrift ist, die an späterer Stelle ausgeprägtes Interesse an priesterlichen Zusammenhängen verrät, trägt die Bezeichnung „jahwistisch“ der Tatsache Rechnung, dass hier in dieser Überlieferung der Gottesname „JHWH“ verwendet wird. In Gen 1,1–2,4a dagegen erscheint nur die allgemeinere Wendung „*elohim*“, die ganz wörtlich mit „Gott“ zu übersetzen ist. Da die Bezeichnung „jahwistischer Schöpfungsbericht“ die Existenz eines größeren jahwistischen Erzählwerkes im Pentateuch impliziert, es in der neueren Forschung aber sehr umstritten ist, ob die Paradiesgeschichte Teil dieses Erzählwerkes war, wird die Paradiesgeschichte in der neueren Forschungsliteratur häufig nur als „nicht-priesterschriftlicher Schöpfungsbericht“ bezeichnet.

Im Gegensatz zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht schildert diese Erzählung die Erschaffung der ersten Menschen und deren Geschick relativ ausführlich und anschaulich. Unmittelbar nachdem JHWH die trockene Urwelt durch das Em-

porsteigenlassen des Grundwassers zum fruchtbaren Ackerland gemacht hat (Gen 2,4b–6), erfolgt die Erschaffung des ersten Menschen. Wenn der Urstoff dieses Wesens „Staub vom Erdboden“ ist und zudem das hebräische Verb „*yazar*“ verwendet wird, das häufig in Verbindung mit dem Werk des Töpfers steht, so wird deutlich, dass JHWHs Handeln hier tatsächlich einem solchen Töpfer gleich vorgestellt wird. Im hebräischen Text sind die Ausdrücke für „Mensch“ und „Ackerboden“ lautähnlich: „*ha-adam*“, der Mensch, wird von „*ha-adama*“, der Erde, genommen. So musste der hebräische Hörer in dem Wort „Mensch“ etwas wie „Erdling“ mit heraushören. Lebendig wird dieser Erd- oder Lehmklöß aber erst dadurch, dass Gott ihm den Lebensatem (hebr. *nishmat-chajim*) einhaucht. Ein ähnlicher Ausdruck, nämlich *ruach-chajim* wird in Gen 7,22 auch für die Lebenskraft der Tiere gebraucht, ohne freilich auf eine göttliche Behauchung zu verweisen. Am Anfang der menschlichen Existenz steht somit die Grundbeziehung zwischen Mensch und Gott; Gott ist der Schöpfer und Geber allen Lebens, der Mensch als lebendiges Wesen besteht nur durch seine Beziehung zu Gott.

Im Anschluss daran erzählt unsere Überlieferung von der Einrichtung eines Lebensraumes für diesen Menschen, wenn es nun heißt, dass „Gott der Herr einen Garten in Eden gegen Osten hin“ pflanzte und den Menschen dort hineinsetzte. Dabei bedeutet „Garten Eden“ wörtlich „Garten der Wonne“ (zu „Eden“ u. a. Jer 51,34; Ps 36,9), wobei der Begriff auch als Gegenpol zur „Wüste“ oder „Ödnis“ erscheinen kann (vgl. Jes 51,3; Joel 2,3). Die Septuaginta, die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel, die im 3. Jh. v. Chr. im ägyptischen Alexandria entstand, hat das hebräische „*gan eden*“ dann mit „*paradeisos*“ übersetzt. Dieser Begriff ist eigentlich ein persisches Lehnwort (vgl. „*parades*“ in der Bedeutung von Garten in Hld 4,13 und Koh 2,5); über das lateinische „*paradisus*“ ist das Wort schließlich in die deutsche Sprache aufgenommen worden.

Jeder, der dies liest, möchte natürlich wissen, wo dieses Land Eden liegt, und so existieren auch zahlreiche Versuche, die Lage dieses Ortes zu bestimmen. Wie Manfred Dietrich in seinem Aufsatz „Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden“ deutlich ge-

macht hat, existiert sogar im heutigen Irak nahe dem Zusammenfluss von Euphrat und Tigris in der Nähe des Ortes Qurna ein alter heiliger Baum, an dem die muslimische Tradition das Paradies lokalisiert. Ob der Erzähler dieser Geschichte einen solchen konkreten Ort jemals im Sinne hatte, ist allerdings fraglich, da ja im Text gerade auf die Entlegenheit dieses Ortes hingewiesen wird.

Nach der kurzen Notiz von der Versetzung des Menschen in diesen Garten holt unsere Erzählung zu einer ausführlichen Beschreibung aus, wenn sie nun den Lebensraum des Menschen beschreibt. Allerlei Bäume, die – so die Lutherübersetzung – „verlockend anzusehen und gut zu essen“ waren sowie „den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ ließ Gott in diesem Garten für den Menschen wachsen (Gen 2,9). Der Satz wirkt beim ersten Lesen etwas holprig, und da im Folgenden dann auch fast nur vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ die Rede ist, haben viele Ausleger vorgeschlagen, den „Baum des Lebens“ hier als eine sekundäre Ergänzung anzusehen. Dieser Eindruck mag für deutsches oder englisches Sprachgefühl durchaus richtig sein. Allerdings liegt hier – wie der Mainzer Alttestamentler A. Michel in einer eingehenden syntaktischen Untersuchung gezeigt hat – gutes Bibelhebräisch vor. Es handelt sich nämlich um die Form der „gespaltenen Koordination“: Die Ortsangabe „in der Mitte des Gartens“ steht zwischen den koordinierten Objekten, d.h. zwei Bäume stehen in der Mitte des Gartens nebeneinander. Unabhängig von der Frage, ob einer der Bäume tatsächlich sekundär in den Text eingefügt wurde, kann somit allgemein festgestellt werden, dass die Syntax des hier vorliegenden Textes im Hebräischen durchaus sinnvoll ist.

Traditionsgeschichtlich handelt es sich hier um zwei ganz unterschiedliche Komplexe: Der „Baum des Lebens“ ist ikonographisch belegt. Ein verbreitetes altorientalisches Motiv zeigt einen Baum, häufig eine Zedernart, in dessen Schatten rechts und links Tiere, meist Kapriden, stehen, die von dessen Blättern fressen; eine andere Version stellt einen Baum dar, von dem Ströme ausgehen. Ein solcher Baum symbolisiert Fruchtbarkeit und die Anwesenheit göttlicher Macht.

Verwandt mit dieser Vorstellung ist das „Kraut des Lebens“, dem in der Handlung des Gilgamesch-Epos eine wichtige Rolle zukommt. Gilgamesch, König der Stadt Uruk und der Held dieser Erzählung, hat seinen Freund Enkidu verloren und ist von einer großen Trauer erfasst. Da er weiß, dass am Rande der Welt der Held der Sintflut Utnapischtim wohnt, der von den Göttern mit dem ewigen Leben beschenkt wurde, macht er sich auf den Weg. Von ihm will er sich Auskunft erbitten, welches Mittel zu einem dauerhaften Leben ohne Tod führt. Es ist ein langer Weg, und Gilgamesch muss viele Abenteuer bestehen, bis er schließlich von Utnapischtim von einer Pflanze erfährt, welche auf dem Grunde des Meeres wächst und welche die Kraft besitzt, den Menschen zu verjüngen. Zumindest dieses Kraut ewiger Jugend möchte sich Gilgamesch erwerben, und so taucht er zum Meeresboden hinab, findet tatsächlich die richtige Stelle und macht sich mit der Wunderpflanze auf den Heimweg. Als er sich dabei in der Hitze des Tages an einem Brunnen erfrischen will, passiert das Unglück: Eine Schlange kriecht aus ihrem Loch hervor und stiehlt das kostbare Kraut, das Gilgamesch am Brunnenrand hat liegen lassen. So vermag sie sich häutend zu verjüngen, während der Mensch weiterhin Alter und Tod ausgesetzt ist. Gilgamesch aber bleibt nichts anderes übrig, als mit leeren Händen in seine Heimatstadt zurückzukehren. Das Epos endet damit, dass Gilgamesch als Erbauer einer mächtigen Stadtmauer vorgestellt wird.

Während es für das Motiv des Lebensbaumes auch außerhalb der Hebräischen Bibel in verschiedenen altorientalischen Quellen Belege gibt, konnte die Vorstellung von einem „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ außerhalb Israels bislang nicht nachgewiesen werden. Im Hinblick auf die Klärung, was mit der Erkenntnis von Gut und Böse gemeint ist, sind einige andere Belege, in denen diese Wendung ebenfalls erscheint, recht hilfreich. So besaß Salomo einen verständigen Geist und die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden (1Kön 3,9), wohingegen kleinen Kindern dies noch nicht möglich ist (Dtn 1,39; Jes 7,15 f). 1QSa 1,10 f zeigt, dass diese Fähigkeit geradezu den Erwachsenen vom Kind unterscheidet, wenn es hier heißt: „Wenn er ein Alter von zwanzig Jahren erreicht hat, wenn er die Erkenntnis von Gut und Böse hat ...“ So wird also deutlich, dass

diese Wendung auf das Vermögen des Menschen anspielt, vernünftige und verantwortliche Entscheidungen zu treffen, d. h. – um die Worte Erhard Blums zu wählen – die „Unterscheidung zwischen Lebensförderlichem und Lebensabträglichem, die Befähigung zu einer eigenverantwortlichen Lebensorientierung, also die Urteilsfähigkeit des mündigen Menschen“ (Blum, Gottesunmittelbarkeit, 21). Auf diese Zusammenhänge hat bereits Julius Wellhausen in seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels“ (1. Auflage 1878; s. 6. Auflage 1927, 301) hingewiesen. Vor diesem Hintergrund kann man durchaus von praktischer Weisheit sprechen, die zunächst einmal für die Bewältigung des Alltags unabdingbar ist. Andere Ausleger – so z. B. Hans-Peter Müller – nehmen an, dass unter der „Erkenntnis von Gut und Böse“ ursprünglich die „Erfahrung mit Lust und Leid der Liebe“ zu verstehen gewesen sei. Die Wendung sei dann später im Sinne eines magischen Wissens und schließlich im „epistemologischen Sinne als Erkenntnis des Wirklichkeitsganzen“ verstanden worden (Müller, Drei Deutungen des Todes, 119).

Nach diesen Ausführungen zum Paradiesgarten wendet sich der Erzähler der Beschreibung der Paradiesesflüsse (Gen 2,10–14) zu. Wenn von diesem Garten aus vier Flüsse entspringen und in die Welt hineinfließen, so wird deutlich, dass dieser die Lebensquelle für den ganzen Erdkreis darstellt. Erst im Anschluss daran kommt unsere Geschichte wieder auf den ersten Menschen zu sprechen, wenn sie weiß, wie Gott nun den Menschen in den Garten Eden setzt. Die Aufgabe des Menschen ist es, den Garten zu bebauen und zu bewahren; somit ist es seine Pflicht, das göttliche Schöpfungswerk fortzusetzen. Wenn der Mensch den Auftrag zur Bebauung der Erde bekommt, dann ist hier eine weitere Grundbeziehung, nämlich die von Mensch und Erde, angesprochen, die sich mit dem Auftrag des Menschen zur Bearbeitung der Erde verbindet (Gen 2,15).

Außerdem spricht Gott nun ein Gebot an den Menschen aus, dessen Beachtung sich zunächst ganz einfach anhört, dann aber eine ganz eigene Dynamik entwickeln wird. Der Mensch darf nämlich von allen Bäumen des Gartens essen; ausgenommen ist nur der „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“; an dem Tage nämlich, da er von ihm isst, soll er des Todes sterben (Gen

2,16–17). Eine Begründung für dieses Gebot wird im vorliegenden Kontext nicht gegeben; Gott setzt auf jeden Fall eine Grenze und macht so seine Souveränität geltend. Hier stellt sich nun eine ganz grundsätzliche Verständnisfrage, an der sich letztlich die Interpretation des gesamten Abschnittes entscheidet. Bedeutet diese Aussage eine generelle Einführung des Todes? Kommt der Tod also durch die Übertretung des Gebotes in die Welt? Oder handelt es sich hier um eine punktuelle Strafandrohung, die voraussetzt, dass der Mensch bereits als sterbliches Wesen geschaffen wurde, sodass dem Menschen hier die Todesstrafe angedroht würde? Wir werden später nochmals auf diese Problematik zu sprechen kommen.

Das Leben des Menschen im Paradies ist nicht perfekt, vielmehr bedarf dieses Wesen noch der Einbindung in eine soziale Gemeinschaft. Die Übersetzung der Lutherbibel ist dabei etwas irreführend, wenn hier davon die Rede ist, dass Gott dem Menschen eine Gehilfin machen möchte. Im hebräischen Text ist zunächst nur die Rede von einer „Hilfe“, welche erschaffen werden soll. Der hebr. Begriff „ezer“ ist grammatikalisches Maskulinum, zudem hat der Begriff nicht diesen etwas subordinierten Nebenklang, wie dies im deutschen „Gehilfin“ mitschwingt. Wie aus verschiedenen Psalmen (so Ps 20,3; 27,9; 46,2; 74,12; 121,1 f u. ö.) hervorgeht, ist der Begriff „Hilfe“ in der hebräischen Vorstellungswelt nämlich durchaus positiv konnotiert, da Gott hier selbst als Hilfe der Menschen vorgestellt wird. Wie es die kurze hebräische Wendung „*k^enegdo*“, wörtlich: „ungefähr ihm gegenüber“, „ungefähr ihm entsprechend“ anklingen lässt, scheint es wichtig zu sein, dass diese Hilfe sich gleichsam „auf Augenhöhe“ des Mannes bewegt.

So erschafft Gott zunächst einmal „alle Tiere auf dem Felde und alle Vögel unter dem Himmel“; sie werden zum Menschen gebracht, welcher die Tiere daraufhin benennt. Wenn der Mensch durch die Tiere auch Hilfe erfahren kann – man denke nur an die Feldarbeit oder an die Kleidung –, so ist der Versuch dennoch als misslungen zu bezeichnen, da diese Tiere dem Menschen unterlegen sind. Mit der Benennung der Tiere kommt zum Ausdruck, dass diese der Herrschaft des Menschen unterstellt sind. In jedem Falle wird nun aber deutlich, dass der Mensch nach

seiner Beziehung zu Gott und zur Erde in einer weiteren Grundbeziehung steht, nämlich in der Relation zu den Tieren (2,18 – 20).

Weil die Tiere dem Menschen keine wirkliche Gemeinschaft bieten können, erschafft Gott nun die Frau; Gott lässt den Menschen in einen hypnoseähnlichen Tiefschlaf fallen und entnimmt ihm eine seiner Rippen. Manche Ausleger wollen den hebr. Begriff „*zäl^ca*“ auch im Sinne von „Seite“ deuten. Dann wären diese Aussagen dahingehend zu verstehen, dass Gott eine der Seiten des Menschen genommen habe, um daraus die Frau zu schaffen. Dieser Bericht von der Erschaffung der Frau würde so an die Erzählung Platons über die Entstehung der Geschlechter erinnern. Die Frau, die aus diesem Teil des Mannes geformt ist, wird daraufhin dem Menschen zugeführt. Der Mensch reagiert darauf geradezu euphorisch, wenn er die Frau – um hier nochmals die Lutherübersetzung zu zitieren – mit folgenden Worten begrüßt: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist“ (Gen 2,23). Im Hebräischen wird diese enge Beziehung durch die ähnlichen Begriffe „*ish*“ (Mann) und „*isha*“ (Frau) deutlich gemacht; Luther hat in seiner Übersetzung dies durch das von ihm geprägte Wort „Männin“ zum Ausdruck zu bringen versucht. Rein formal handelt es sich hier um eine Namensätiologie, welche die Bezeichnung „*isha*“ mit ihrer Ähnlichkeit zu „*ish*“ erklären möchte. Entscheidend in diesem Kontext ist es, dass dieser Bericht von der Erschaffung der Frau nicht dahingehend zu interpretieren ist, dass die Frau gleichsam ein sekundäres, vom Menschen abgeleitetes Wesen darstellt, sondern er will vielmehr die enge Verbindung zwischen dem Mann und der Frau zeigen.

Schließlich, am Ende des Abschnittes, erfolgt eine weitere Ätiologie, nämlich für die Ehe zwischen Mann und Frau. Ein Mann soll Vater und Mutter verlassen und sich seiner Frau anschließen (Gen 2,24). Diese Formulierung hat manche Ausleger zu der Vermutung veranlasst, dass wir es hier mit einer alten mutterrechtlichen Bestimmung zu tun haben. Wahrscheinlicher ist freilich, dass es sich um einen Reflex der alten israelitischen Sozialordnung handelt: Mit der Eheschließung erst wird der