

Rainer Albertz

“Ihr werdet sein wie Gott” (Gen 3,5)

Im Nachwort zur dritten Auflage zu seiner Anthropologie des Alten Testaments muß sich H.W. Wolff, den ich mit diesem Artikel herzlich grüßen möchte, des Einwandes einiger Rezensenten erwehren, dem Buch fehle ein “Kapitel über den Menschen als Sünder”. Er schreibt: “Es genügt offenbar nicht, daß der Mensch vor Gott in mehreren Kapiteln hinsichtlich seines Versagens behandelt wird ... Manches wird – vom Sachregister her! – nur deshalb entbehrt, weil ich oft auf das gängige dogmatische Vokabular verzichte.”¹

Der Einwand wie auch die gelinde grollende Erwiderung Wolffs scheinen mir nun auf ein im Untergrund schwelendes Problem der biblischen Anthropologie hinzuweisen, das noch immer seiner exegetischen und theologischen Klärung harrt: Wie verhält sich das facettenreiche Menschenbild des Alten Testaments, das H.W. Wolff materialreich und faszinierend nachzeichnet, eines Menschen mit großen Fähigkeiten, Aufgaben und Erfolgen, die trotz allem Versagen, trotz vielen Irrwegen und trotz genereller Begrenztheit und Vergänglichkeit nicht aufgehoben sind, zu der aus der christlich-dogmatischen Tradition stammenden fundamentalen Sicht, daß der Mensch ein verlorener Sünder vor Gott ist, der sich trotz aller gutgemeinten Absichten nur noch immer tiefer in Sünde verstrickt? Oder auf eine vereinfachende, griffige Alternative gebracht: Ist das alttestamentliche Menschenbild grundsätzlich ambivalent oder einseitig bzw. überwiegend negativ?

Da sich die christlich-dogmatische Sicht in einer jahrtausendealten Auslegungstradition im Alten Testament vor allem an der sogenannten “Sündenfallgeschichte” Gen 3 festmacht, stellt sich näherhin die exegetische Frage, welchen Platz dieser Text in einer Anthropologie des Alten Testaments einnimmt. Es scheint mir nun kein Zufall zu sein, daß H.W. Wolff ihn nicht zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung macht, sondern nur ganz am Rande berücksichtigt.² Er scheint feinfühlig gespürt zu haben, daß Gen 3 nicht – jedenfalls nicht in der gängigen Auslegung – zu dem paßt, was weite Teile des Alten Testaments vom Menschen zu sagen haben. Um nur einen Aspekt herauszugreifen: Daß der Mensch nach “Erkenntnis des Guten und Bösen”

1 Anthropologie, 367.

2 A.a.O. 128 unter der Überschrift “Der alttestamentliche Zeitbegriff. 1. Der Jahwist”.

strebt, daß er klug werden will (Gen 3,5f), ist im ganzen übrigen Alten Testament keineswegs die "Ursünde"; im Gegenteil, Wolff stellt am Ende seiner detaillierten Untersuchung zum hebräischen Begriff *lēb* "Herz" mit Recht fest: "Das weithin durchschlagende proprium ist, daß das Herz zur Vernunft berufen ist, insbesondere zum Vernehmen des Wortes Gottes."³ Ist dann in Gen 3 nur die wahnwitzige Übersteigerung einer an sich positiven menschlichen Bestimmung gemeint, wie meist aus dem "Ihr werdet sein wie Gott" (3,5) gefolgert wird und auch Wolff anzunehmen scheint?⁴ Steht damit Gen 3 zu Recht nur ganz am Rande einer alttestamentlichen Anthropologie? Oder müssen wir uns konsequenter noch, als es bisher bei einigen Auslegern geschehen ist,⁵ in der alttestamentlichen Wissenschaft von der beherrschenden christlich-dogmatischen Auslegung dieses Textes freimachen, um ihn in ein stimmiges Gesamtbild des Menschen im Alten Testament einfügen zu können?

1. Die Begrifflichkeit von Gen 3,4-7

Bis in die Gegenwart hinein fühlen sich viele Ausleger durch die Last der jahrhundertelangen Auslegungstradition dazu gedrängt, aus dem in Gen 3,1-6 Erzählten eine Sünde, ja die schwere, entscheidende Ursünde herauslesen zu müssen.⁶ Doch entspricht dies wirklich dem Textbefund? Was ist mit der von der Schlange in Aussicht gestellten und vom Menschen ergriffenen Fähigkeit gemeint?

- Gen 3,4 Da sprach die Schlange zur Frau:
 "Ihr werdet sicher nicht sterben:
 5 Denn Gott weiß,
 daß an dem Tag, an dem ihr von ihm (dem Baum) eßt,
 eure Augen aufgehen werden (*nifq'ḥū*)
 und ihr sein werdet wie Gott (*wihjītæm kəlōhīm*),
 indem ihr erkennen könnt, was gut und was böse ist
 (*jōd'ē ṭōb wārā'*).
 6 Da sah die Frau, daß von dem Baum gut zu essen sei
 und wie herrlich er anzuschauen sei
 und wie begehrenswert der Baum sei,
 um Erkenntnis zu erlangen (*l'haśkīl*).

3 A.a.O. 90.

4 Er schreibt a.a.O. 128: "Dieser Fall, mit dem der Mensch sich übermütig an die Stelle Gottes setzt, tritt ein (3,1ff)".

5 Vgl. z.B. schon *Gunkel*, Genesis, 29-35; *Westermann*, Mensch 244ff; ders., Genesis 339f; *Crüsemann*, Autonomie 60f.67f.

6 Typisch für viele ist hier *Steck*, Paradieserzählung 34f. Anm. 43; 64; 104; 124.

- Da nahm sie von seiner Frucht und aß
 und gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß.
 7 Da gingen ihnen beiden die Augen auf (*tippāqahñā*),
 und sie erkannten (*wajjēd’ū*), daß sie nackt waren.
 Darauf hefteten sie Feigenblätter zusammen
 und machten sich Schurze.

Es sind vier Ausdrücke, mit denen die Fähigkeit, die das Essen von der Frucht des Baumes vermittelt, beschrieben wird:

1. Öffnen der Augen (*pqh ni.*) V.5.7
2. Erkennen von Gut und Böse (*jāda’ tob warā’*) V.5; vgl. V.22; bzw. Erkennen (*jāda’*) V.7
3. Erkenntnis erlangen/klug werden (*škl hi.*) V.6
4. Sein/Werden wie Gott (*hājā kēlōhim*) V.5.

Bei einem so belasteten Text ist es ratsam, erst einmal außerhalb von Gen 3 nach der Bedeutung der Ausdrücke zu fragen und erst dann zu prüfen, ob und wie sie im Kontext von Gen 3 paßt.

ad 1: An allen übrigen Belegen im Alten Testament, an denen der Ausdruck “Augen öffnen” in transitiver oder intransitiver Bedeutung vorkommt, ist immer etwas Positives gemeint: Ob es nun um das Aufschlagen der Augen in wörtlichem Sinne als Zeichen der Wachheit (Ijob 27,19; Spr 20,13) oder der Lebendigkeit (2Kön 4,35; 19,16) geht, oder – wie meist – um die Eröffnung einer besseren oder tieferen Einsicht, die man so vorher nicht hatte: Meist ist es Jahwe, der Menschen diese Einsicht eröffnet: So Hagar den nahegelegenen Brunnen zur Rettung ihres verdurstenden Kindes, den sie vorher in ihrer Verzweiflung nicht gesehen hatte (Gen 21,19), so den Blinden, d.h. im Sprachgebrauch Deuterocesajas⁷ den enttäuschten und hoffnungslosen Israeliten, deren Augen so stumpf geworden sind, daß sie das Heilshandeln Gottes in der Geschichte nicht wahrnehmen (Jes 42,7; 35,5f; Ps 146,8), oder dem Begleiter Elisass, daß er die visionäre, eigentlich bestimmende Realität im Aramäerriegel wahrnimmt (2Kön 6,17.20). Das Wort ist allerdings nicht auf das Erkennen solcher außergewöhnlichen oder, wie wir heute sagen würden, “übernatürlichen” Realität beschränkt. Wenn das Adjektiv *piqqē^ah* “sehend” etwa im Richterspiegel Ex 23,8 gebraucht wird,

Ex 23,8 Denn Bestechung macht die Sehenden blind
 und verdreht die Worte der Unschuldigen,

so ist hier der klar urteilende Blick des Richters gemeint. Nimmt man dazu noch das Element des überraschend neuen Durchblicks aus Gen 21,19 usw. hinzu, so kommen wir dem in Gen 3,5.7 Gemeinten schon recht nahe. Recht gut paßt, was J. Hausmann als Zusammenfassung ihrer Wortuntersuchung

7 Vgl. Jes 42,7.16.18f; 43,8 und 29,18f.

von *pqh* formuliert: “Es geht um die richtige Einschätzung einer Situation, nicht um die bloße Wahrnehmung, ... um ein neues bzw. anderes Verstehen dessen, was in den Blick ... kommt.”⁸ Sollte das so schlecht sein?

ad 2: Was immer für eine Fähigkeit mit der “Erkenntnis des Guten und Bösen” gemeint ist, fest steht, daß an keiner einzigen Stelle, an der außerhalb von Gen 3 identische oder ähnliche Wendungen⁹ begegnen, diese einen negativen Klang hat. Es wird entweder völlig neutral von ihr gesprochen als von einer Fähigkeit, die den ganz kleinen Kindern (*taf*) noch (Dtn 1,39; Jes 7,16) bzw. den sehr alten Menschen (80jährigen) wieder abgeht (2Sam 19,36), oder aber positiv als von einer besonderen Befähigung des Königs für seine Regentschaft (1Kön 3,9) oder sein Richteramt (2Sam 14,17). In 1Kön 3,9 bittet Salomo Jahwe um diese besondere Befähigung und wird sogar von Gott dafür ausdrücklich belobigt (V.10f).

Unter der begründeten Voraussetzung, daß es an allen diesen Stellen um dieselbe Sache geht,¹⁰ läßt sich die vieldiskutierte Frage,¹¹ um welche Fähigkeit es sich denn nun handelt, relativ einfach entscheiden: Bei dem Ausdruck *ṭōb wārā*‘ handelt es sich nicht um einen Merismus im Sinne von “alles”¹²; dieser ist auf verneinte Ausdrücke beschränkt,¹³ und “Allwissenheit” gäbe an den meisten Stellen keinen Sinn.¹⁴ Die präpositionale Verknüpfung *ben ṭōb l’rā*“ “zwischen Gut und Böse” in 2Sam 19,36; 1Kön 3,9 und die Formu-

8 ThWAT VI, 725.

9 Ebenso mit *jāda*‘ und undeterminiertem Akk. *ṭōb wārā*‘ Dtn 1,39; 1QSa 1,10f; mit *šāma*‘ und determiniertem Akk. *haṭṭob w’ hārā*‘ 2Sam 14,17. Die präpositionale Wendung *ben ṭōb l’rā*‘ begegnet 2Sam 19,36 mit *jāda*‘, 1Kön 3,9 *bin* hi. Weiter aufgefüllt mit antithetischen Verben erscheint die Formulierung *jāda*‘ *ma’ōs barā*‘ *ūbāḥōr battōb* in Jes 7,16 (vgl. sekundär V.15).

10 Es geht nicht an, wie *Michel*, Gott 72ff, und *Rottzoll*, Gott 385, es getan haben, willkürlich nur einige der Parallelstellen (etwa 2Sam 19,36; Dtn 1,39 und 1QSa 1,10f) herauszugreifen; *jāda*‘ ist immerhin auch in Jes 7,16 – zusammen mit anderen Verben – belegt; aber auch die Verben *hēbīn* 1Kön 3,9 und selbst *šāma*‘ 2Sam 14,17 haben den Aspekt des Erkennenden Verstehens. Wer meint, daß der bis auf das Verb identische Ausdruck *ben ṭōb l’rā*‘ 2Sam 19,36 und 1Kön 3,9 etwas völlig Unterschiedliches meine, nur weil er einmal mit *jāda*‘, ein andermal mit *hēbīn* steht, müßte dies schon begründen. Auch die von *Dohmen*, ThWAT VII, 607, diskutierten Differenzierungen erweisen sich als überflüssig, wenn man unterschiedliche Grade der gemeinten Fähigkeit in Rechnung stellt.

11 Vgl. die neuesten Literaturübersichten bei *Rottzoll*, Gott 385, und *Dohmen*, ThWAT VII, 582-584, und zur Diskussion *Westermann*, Genesis 330-333.

12 So v. *Rad*, Genesis 71f u.a.; dagegen mit Recht *Stoebe*, THAT I, 659.

13 Mit *dībḅār* “reden” Gen 24,50; 31,24.29; 2Sam 13,22; mit *‘āšā* “tun” Num 24,13.

14 Eine “alles” umfassende Erkenntnis ist höchstens 2Sam 14,17.20 im Blick; aber hier handelt es sich um eine schmeichelnd übertreibende Redeweise. Die Auffassung von *Feilchuss-Abir*, Augen 190ff, es müsse sich um ein “höheres Wissen”, d.h. eigentlich nur göttlichen Wesen zukommende magische Kenntnisse handeln, ist nicht aus den Parallelstellen, sondern einer fragwürdigen Auslegung von Gen 2-3 gewonnen, die das “Ihr werdet sein wie Gott” wörtlich nimmt.

lierung *mā'as bārā' ubāḥar baṭṭōb* “das Böse verwerfen und das Gute wählen” (Jes 7,16) läßt vielmehr an eine unterscheidende Tätigkeit, an ein Urteilsvermögen denken. Der ganz allgemeine Charakter der Formulierung – in 2Sam 19,36 parallel zu “schmecken können, was man ißt und trinkt” – und die große Variabilität der Kontexte schließen eine Beschränkung auf den ethisch-sittlichen Bereich aus. *ṭōb* und *rā'* bezeichnen im Hebräischen – und insbesondere in Urteilen¹⁵ – auch ganz allgemein das Richtige und das Falsche, das dem Menschen Förderliche und ihm Abträgliche. Stellt man weiterhin in Rechnung, daß nach 1Kön 3,9 dieses abwägende Beurteilen des Nützlichen und Schädlichen mit dem “hörenden” bzw. “weisen und verständigen Herzen” (*lēb ḥākām w'nābōn*), d.h. dem aufnahmebereiten, erfahrenen und klugen Verstand geschieht, dann ist die sexuelle Konnotation, die das Verb *jāda'* hat, und eine Ausdeutung der Erkenntnis von Gut und Böse auf den menschlichen Geschlechtstrieb, wie sie gerade wieder vorgeschlagen wurde¹⁶, so gut wie ausgeschlossen. Wohl geht es nach Dtn 1,39; Jes 7,16 um ein Vermögen, das dem Menschen erst in einem Reifungsprozeß zuwächst, aber es geht nicht – jedenfalls nicht primär – um sexuelle, sondern um intellektuelle Reife¹⁷. Nimmt man nun noch die Einsicht hinzu, daß *jāda'* nicht nur ein rein intellektuelles Vermögen, sondern auch dessen praktische Anwendung umfaßt, so spricht viel für die Ansicht derjenigen Autoren, die in der “Erkenntnis von Gut und Böse” die Fähigkeit zur klugen, zwischen

15 Vgl. Stoebe, THAT I, 656ff; THAT II, 796f und die *ṭōb*- bzw. *ṭōb min*-Sprüche.

16 So Michel, Gott 72-75, für die von ihm rekonstruierte “kanaanäische” Vorstufe und Rottzoll, Gott 385ff, unter Verweis auf den schon von Michel genannten Physiologus 43,1ff. Doch ganz abgesehen davon, ob sich in Gen 3,1αb-6αb.7.22* eine ältere Erzählstufe rekonstruieren läßt (Michel rechnet eigenartigerweise S.76 plötzlich auch V.14-16 dazu, die sicher eine überlieferungsgeschichtliche Spätstufe darstellen), so ist in ihr expressis verbis von Geschlechtsverkehr oder Sexualität nicht die Rede; 3,7 redet nur von der Nacktheit, nicht einmal von Scham (nur 2,25!); die Gesamterzählung redet von geschlechtlicher Vereinigung allein in 2,24, d.h. vor der Erlangung der Kenntnis des Guten und Bösen. Und daß ein antiker Text aus dem 2. Jh. n. Chr., der mindestens tausend Jahre nach dem “Jahwisten” geschrieben wurde und noch dazu ganz unterschiedliche kulturelle Einflüsse erkennen läßt, etwas über eine vorjahwistische Textstufe aussagen könnte, wie Rottzoll glauben machen will, ist doch wohl mehr als unwahrscheinlich. Wenn Michel aus 2Sam 19,36 eine sexuelle Bedeutung der Wendung mit dem Argument begründet, “denn daß ein Greis an Klugheit nachgelassen habe, wäre ein unhebräischer Gedanke” (a.a.O. 73), dann scheint er Sir 3,13; Ijob 32,9 und die Verbote, die Alten zu verspotten (Spr 30,17 u.a.), vergessen zu haben.

17 Die einzige Stelle, wo die Wendung überhaupt mit Geschlechtsverkehr in Verbindung gebracht wird, ist die Bestimmung aus der Gemeinschaftsregel von Qumran 1QSa 1,9-11, die dem Novizen gebietet, sich jeglichen Geschlechtsverkehrs vor der Vollendung des zwanzigsten Lebensjahres zu enthalten, “wenn er erkennt, was [Gut] und Böse ist”. Doch auch hier bezeichnet sie nicht den Geschlechtsverkehr oder die geschlechtliche Reife, die ja viel früher eintritt, als solche, sondern die volle Mündigkeit als Erwachsener (vgl. Lev 27,3-5 u.ö.). Hinzuweisen ist auch darauf, daß 1QS 4,26 die Erkenntnis von Gut und Böse in Gen 3 nicht sexuell ausdeutet.

Nützlichem und Schädlichem abwägenden Daseinsgestaltung erblicken, welche den mündigen Erwachsenen vom unmündigen Kind oder Greis unterscheidet.¹⁸ Diese kann man auch, wie H.J. Stoebe¹⁹ und F. Crüsemann²⁰ es tun, mit dem Begriff der Autonomie bezeichnen, auch wenn ein solcher in seiner modernen Konsequenz wohl in der Antike noch nicht gedacht werden konnte. Ich halte es dem Alten Testament für angemessener, hier von "Weisheit" zu sprechen. Denn nicht nur begegnet das Wort *ḥākām* "weise" in 2Sam 14,20 und 1Kön 3,12 im näheren Kontext, sondern eben um die Befähigung zu einer klugen, das Förderliche von dem Abträglichen unterscheidenden eigenen Daseinsgestaltung geht es auch in den Weisheitssprüchen und -belehrungen:

Spr 13,8 Die Weisung des Weisen ist ein Lebensbaum,
um die Fallen des Todes zu meiden.

Weisheit wird nun aber im Alten Testament überwiegend positiv bewertet; wohl kannte man ihre Grenzen (Spr 15,3; 16,1.9; 19,21; 20,24; 21,30), wohl erfuhr man später in den Auseinandersetzungen mit den Frevlern bitter auch ihren Mißbrauch (Ijob 5,12f) und suchte sie der Gottesbeziehung ein- und unterzuordnen (Spr 1,7; 3,7 u.ö.). Aber wenn "Erkenntnis von Gut und Böse" nichts anderes als praktizierte Weisheit ist, dann stellt sich verschärft die Frage, was daran so schlecht sein soll.

ad 3: Einen ganz überwiegend positiven Klang hat das Verb *škl* hi. "Einsicht haben/einsichtig machen". Ähnlich wie die Tora des Weisen Spr 13,8 kann das Nomen *šēkael* "Einsicht" als "Lebensbrunn" bezeichnet werden (Spr 16,22). Noch deutlicher als *jāda'* bezeichnet *hiškil* nicht nur eine intellektuelle Fähigkeit, sondern zugleich deren erfolgreiche Umsetzung in die Praxis ("Gelingen haben")²¹. Es meint also, genauso wie das "Erkennen von Gut und Böse", die praktizierte Weisheit.

ad 4: Nun könnte man meinen, alle bisher genannten positiv konnotierten Wendungen würden durch die letzte *wihjītaem kēlōhīm* "ihr werdet sein wie Gott" total abqualifiziert. Denn "Sein wie Gott" hat für unsere Ohren einen extrem negativen Klang. Doch ist dies auch für die israelitischen Menschen der Fall?

Nun, genau entsprechende Parallelen fehlen zwar im Alten Testament, doch gibt es immerhin Ausdrücke, die der Wendung aus Gen 3,5 nahekommen: So

18 Vgl. Dtn 1,39; Jes 7,16; 1QSa 1,10f; daß dabei die Grenze zwischen Kind und Erwachsenem verschieden definiert werden kann (vom 4-5-jährigen bis zum 20-jährigen), braucht, da es sich um einen Reifungsprozeß handelt, der über mehrere Stufen verläuft, nicht verwundern.

19 Vgl. Gut und Böse 188-204; THAT I, 659.

20 Vgl. Autonomie 60f, und auch die kritischen Einschränkungen Anm.1 und 5 S.74f; die Einschränkung auf "sittliche Autonomie", die *Dohmen*, Schöpfung 264-270, vornimmt, verfolgt dogmatische Interessen und wird von den Parallelstellen nicht gedeckt.

21 Vgl. KBL³, 1238b.

sagt die Witwe von Thekoa zu David, von dem sie ein gerechtes Urteil in dem von ihr vorgetragenen – fingierten – Rechtsfall erwartet:

2Sam 14,17 Das Wort meines Herrn König wird mir eine Beruhigung sein, denn mein Herr König ist wie der Engel Gottes (*k^cmal'ak hā'ʿlōhīm*), daß er das Gute und Böse (*haṭṭōb w^c hārā'*: d.h. das Richtige und Falsche) hört (*šāma'*: d.h. sachgemäß verstehen und unterscheiden kann).

Und nachdem der König den wahren Hintergrund ihrer Mission, im Auftrage Joabs für den verstoßenen Totschläger Absalom um Gnade zu bitten, aufgedeckt hat, fährt sie fort:

2Sam 14,20 Mein Herr ist weise (*hākām*) entsprechend der Weisheit des Engels Gottes (*k^c hokmatmal'ak hā'ʿlōhīm*), daß er alles auf Erden erkennt (*jāda'*: d.h. richtig durchschaut).

Entsprechend bittet Meribaal nach dem gescheiterten Absalomaufstand, in dem er von seinem Knecht Ziba der Mittäterschaft angeklagt worden war (2Sam 16,3), um ein gerechtes, ihm gnädiges Urteil:

2Sam 19,28 Er (Ziba) hat deinen Knecht verleumdet bei meinem Herrn König, doch mein Herr König ist wie der Engel Gottes (*k^cmal'ak hā'ʿlōhīm*), so tue das Gute (*haṭṭōb*) in deinen Augen (d.h. was du für sachgerecht hältst).

In beiden Fällen wird der König in bezug auf die von ihm erwartete Fähigkeit, das Richtige und Falsche im Wirrsal der Beschuldigungen zu erkennen und das rechte Urteil zu treffen, mit einem Engel Gottes verglichen. Es ist dabei näherhin die offenbar sprichwörtliche Weisheit solcher göttlicher Abgesandten, die zur Qualifikation eines überragenden menschlichen Urteilsvermögens herangezogen wird. Natürlich ist in Rechnung zu stellen, daß es sich dabei um einen rühmenden und schmeichelnden Sprachgebrauch handelt; aber gerade ein solcher wäre nicht möglich, wenn die Inanspruchnahme göttlicher Qualitäten für die Israeliten der frühen Königszeit, aus der ja auch die Erzählung Gen 2-3 stammt, den Klang einer unzulässigen hybriden Selbstübersteigerung des Menschen gehabt hätte. Nein, gerade in seiner Weisheit konnte der Mensch nach damaligem Verständnis durchaus – und zwar positiv – in die Sphäre des Göttlichen hineinragen.²²

22 Von Ahitophel wird erzählt, daß sein weiser Rat soviel galt, “als wenn man Gott

Nun könnte man einwenden, an den angeführten Stellen sei ja nicht von einem "Sein wie Gott", sondern nur von einem "Sein wie der Engel Gottes" die Rede. Doch daß für israelitisches Verständnis damit vielleicht ein gradueller, aber kein grundsätzlicher Unterschied bezeichnet ist, machen Stellen deutlich, in denen Gott einzelne Menschen sehr wohl in gottgleiche oder gottähnliche Stellung gegenüber anderen einsetzen kann:

- Ex 4,16 Er (Aaron) soll für dich Mund sein, du (Mose) aber sollst ihm Gott sein/zum Gott werden (*tihjā-lō lēlōhim*).
- Ex 7,1 Siehe, ich mache dich (Mose) zum Gott für Pharaon, doch dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein.
- Sach 12,8 Und das Haus Davids wird wie Gott sein (*kēlōhim*) [Glosse: wie ein Engel Jahwes] an ihrer Spitze.²³

Und bekanntlich wird Gott in Ps 8,6 sogar dafür gepriesen, daß er den Menschen ganz allgemein – zwar nicht bezogen auf seine Weisheit, aber doch auf seine Herrschaftsstellung gegenüber den übrigen Geschöpfen – nur wenig geringer als Gott (*mē'ālōhim*) gemacht hat. Dann kann aber auch eine solche "Vergöttlichung" des Menschen so schlecht nicht sein.

Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß an allen diesen Stellen immer die allgemeine Gottesbezeichnung *'ālōhim*, nie – auch in Gen 3 nicht – der Jahwename verwendet wird. Auch die bewußt gewählte polytheistisch klingende Formulierung von Gen 3,22 "Der Mensch ist geworden wie einer von uns" soll das Mißverständnis abwehren, als ginge es um Gottgleichheit im strikten personalen Sinn. *'ālōhim* bezeichnet in Gen 3,5 und an den übrigen genannten Stellen nicht Gott selber, sondern den oder die Göttlichen, d.h. die Welt oder Sphäre des Göttlichen, zu der auch die Engel Gottes gehören. Dies würde bedeuten, daß in diesem Zusammenhang mit *'ālōhim* und *mal'ak hā-ālōhim* etwa dasselbe gemeint ist.²⁴

Für die hier vorgelegte Deutung spricht schließlich auch noch die engste religionsgeschichtliche Parallele, die wir zu Gen 2-3 haben, die Erschaffung und Zivilisierung Enkidus im Gilgamesch-Epos. Nachdem die Dirne den Wildmenschen Enkidu verführt hat, verlassen ihn zwar die Tiere, mit denen er zuvor lebte, und seine Laufkraft wird gehemmt (I: IV, 24-28), doch es weitet sich sein Verstand (Z.29: *rapaš hasīsa*). Er wendet sich der Dirne als

befragte" (2Sam 16,23); zur Weisheit Gottes vgl. Jes 31,2; Ijob 9,4; 12,13; 28,23. Nicht auf die Weisheit bezogen ist der Vergleich mit dem "Engel Gottes" in 1Sam 29,9.

23 Die Glosse zeigt, daß man erst in einer sehr späten Zeit (frühestens im Laufe des 3. Jhs. v. Chr.) solche Vergleiche mit Gott als theologisch problematisch empfand.

24 *mal'ak hā'ālōhim* meint hier nicht wie sonst häufig einen Rettung bringenden Boten, der sich erst im nachhinein als von Gott gesandt erweist (z.B. Gen 21,17; Ri 6,20; 13,6,9, so stark betont von Ficker, THAT I, 904ff), sondern wie *b'nē hā'ālōhim* ein Mitglied des himmlischen Hofstaates, vgl. Freedman/Willoughby, ThWAT IV, 905f.

menschlicher Gefährtin zu, sieht ihr Antlitz und versteht erstmals ihre Worte (Z. 30-32). Darauf kommentiert die Dirne diese Verwandlung, als sie anhebt, um Enkidu in die menschliche Gesellschaft nach Uruk-Gart einzuladen, mit den Worten:

Gilg I:IV,34 Weise (?) bist du, Enkidu, bist/wurdest wie
 ein Gott (*kī/ki ma DINGIR tabašši/tabbaši*)

Leider ist die Wurzel des ersten Wortes noch unsicher,²⁵ so daß wir nicht mit Sicherheit sagen können, ob auch im Gilgamesch-Epos ein direkter Zusammenhang zwischen Weisheit und „Sein wie Gott“ hergestellt wird. Doch aus dem Kontext (Z. 29) heraus ist in jedem Fall eine Beziehung gegeben: „Sein wie Gott“ meint zumindest auch in diesem Zivilisationsprozeß das Erwachen des Verstandes.

2. Das Einpassen der Begriffe in den Kontext von Gen 3

Sehen wir erst einmal davon ab, daß es sich bei dem Gen 3,1-7 geschilderten Vorgang um die Übertretung eines Gottesgebotes handelt, so passen die außerhalb von Gen 3 gewonnenen Bedeutungen der zentralen Begriffe erstaunlich glatt in den Kontext hinein:

Die kluge Schlange verspricht V.5 der Frau beim Genuß der Baumesfrucht erstens die Öffnung der Augen, d.h. die Möglichkeit zu einer überraschend neuen Einsicht, die ein besseres Verstehen und die richtige Einschätzung der Situation ermöglicht. Diese Einsicht wird aber nicht wie bei den sonstigen Belegen für *pāqaḥ* eine kurzfristige Möglichkeit bleiben, sondern zweitens zu einer ständigen Steigerung menschlichen Daseins führen, die mit „Sein wie Gott“ umschrieben wird. Und diese neue Daseinsstufe wird drittens durch die neue Fähigkeit bestimmt, daß die Menschen imstande sein werden, in kluger Abwägung des ihnen Nützlichen und Schädlichen sachgerecht zu entscheiden und dadurch ihr Leben förderlich zu gestalten, d.h. weise zu sein. Ob dabei wie in 2Sam 14,17; 19,28 durch Vergleich mit dem Göttlichen die menschliche Weisheit in ihrer vollkommensten Ausprägung gepriesen werden soll oder aber an die „normale“ Weisheit gedacht ist, die nur – wie im Gilgamesch-Epos – im Vergleich zu dem vorausgegangenen unmündigen Zustand „göttlich“ ist, ist letzten Endes gleichgültig. Vers 22, in dem Gott die

25 Schott und Speiser dachten bei der Ergänzung der Lücke [...]*qa-ta* an die 2.P.sg. Stativ von *emequ* „weise sein“, die Speiser (ANET³, 75 Anm. 29) als [*en-]qa-ta* ergänzt. Allerdings besteht die grammatische Schwierigkeit, daß im Babylonischen die Form durch progressive Vokalangleichung eigentlich *en-qe-ta* lauten müßte (GAG § 10a). So hat schon CAD D, 70b vorgeschlagen, das Verb *damāqu* „gut, schön sein“ anzusetzen: [*dam-]qa-ta* „Enkidu“ „you are handsome, Enkidu...“. Ein solches Urteil paßt im Kontext der Zeile zwar nicht besonders gut, könnte aber die zuvor genannte Weisheit Enkidus einschließen.

erreichte Gottähnlichkeit des Menschen konstatiert, spricht eher für die zweite Möglichkeit. In jedem Fall ist mit der von der Schlange in Aussicht gestellten Daseinssteigerung keine übermenschliche Existenzform, sondern das Dasein des vorfindlichen erwachsenen Menschen gemeint, der sein Leben in Weisheit zu gestalten vermag.

Das Versprechen der Schlange löst V.6 in der Frau einen übermächtigen Drang aus. Sie will von der Frucht essen, um Weisheit zu erlangen. Die Aufnahme der "Erkenntnis des Guten und Bösen" mit *hiškil* bestätigt, daß auch in Gen 3 nichts anderes als Weisheit gemeint ist. Daß der Erzähler das "Sein wie Gott" gar nicht explizit als Wunsch der Frau wieder aufnimmt, schließt so gut wie aus, daß er an eine widergöttliche Übersteigerung des Menschen gedacht hat. Die Frau will klug werden, sonst nichts! Und der Erzähler verwendet unter den verschiedenen hebräischen Begriffen für "weise werden" mit Absicht ein Wort, das keinerlei negativen Beiklang hat.²⁶

In ihrem Streben nach Weisheit essen die Menschen von der Frucht des Baumes, und das, was die Schlange vorausgesagt hat, tritt ein. Ihre Augen werden aufgetan (V.7), sie kommen zu einer neuen und durchaus besseren Einschätzung ihrer Situation: Sie erkennen ihre Nacktheit und sind im Sinne der "Erkenntnis des Guten und Bösen" durchaus in der Lage, diesem abträglichen Zustand abzuhelpen: Sie machen sich Schurze. Die Menschen haben als neue Fähigkeit die Weisheit wirklich gewonnen, sie sind nun selber in der Lage, ihr Leben förderlich zu gestalten. Wohl ist eine gewisse Ironie des Erzählers darin spürbar, daß es ein Mangel ist, was die Menschen mit ihrer neugewonnenen Fähigkeit als erstes entdecken; das Ergebnis entspricht nicht ganz den hochgespannten Erwartungen. Aber so bescheiden, wie häufig getan wird, ist die erlangte menschliche Weisheit nicht; immerhin ist die Kleidung eine der ganz großen kulturgeschichtlichen Entdeckungen. Unbestreitbar ist mit den erwachten Verstandeskräften auch ein Verlust "kindlicher Unschuld" verbunden; aber gegenüber all dem, was die christliche Auslegung an dieser Stelle in den Text hineingelesen hat, ist festzustellen, daß im Alten Testament nicht die Scham, schon gar nicht die Sexualität, sondern die Schamlosigkeit als Sünde verstanden wird.²⁷

Wir können also feststellen: 1. Die anthropologische Begrifflichkeit in Gen 3,1-7 paßt nahtlos in das im übrigen Alten Testament gewonnene Bedeutungs-

26 So etwa *'ārūm* in Gen 3,1 nur für die Schlange; das Adjektiv, meist positiv konnotiert ("klug") (Spr 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 22,3; 27,2), kann aber auch die negative Bedeutung "listig" annehmen (so vielleicht Gen 3,1; sicher Ijob 5,12; 15,5); in demselben Kontext kann *h'kāmīm* auch einmal die sich für weise haltenden Frevler bezeichnen (Ijob 5,13). Zu beachten ist, daß eindeutig negative Begriffe wie *ptl* ni. "hinterlistig sein" (Ijob 5,13; Spr 8,8) in Gen 3 nicht vorkommen.

27 Das nur Gen 2,25, nicht in 3,7 vorkommende Verb *bōš* "ist in keiner Weise an der sexuellen Scham orientiert" (so Seebaß, ThWAT I, 571); dagegen sind Begriffe, die sexuelle Schamlosigkeit bezeichnen, wie etwa *zimmā*, eindeutig negativ belegt, vgl. Lev 18,17; 20,14; Ez 16,27 u.ö.

spektrum hinein. 2. Der Erzähler verwendet ausnahmslos Wendungen und Begriffe, die in den Ohren seiner Adressaten einen positiven Klang haben. 3. Sachlich geht es um die "ganz normale" Befähigung des Menschen mit Weisheit und damit zur eigenen mündigen Lebensführung, nicht um irgendeine Form von Hybris, mit der der Mensch sich an die Stelle Gottes hätte setzen wollen.²⁸ 4. Von daher ist eine einseitig negative Sicht der Weisheit in Gen 3 ausgeschlossen.

3. Das Erlangen von Weisheit als Übertretung eines Gottesgebots

Das Hauptproblem der Auslegung von Gen 2-3 ist, daß hier die Weisheit des Menschen, die nicht nur im sonstigen Alten Testament überwiegend positiv bewertet wird, sondern die ja auch zum Mensch-Sein im vollen Sinne notwendig hinzugehört, als Fähigkeit dargestellt wird, die der Mensch sich durch Übertretung eines ausdrücklichen göttlichen Verbots aneignet (Gen 2,16f; 3,11). Was ist damit gemeint?

Nicht nur die Auslegung von Gen 2f, sondern auch die gesamte alttestamentliche Anthropologie stehen hier an einem Scheidewege: Entweder man interpretiert dieses urgeschichtliche Verbot einfach auf der Linie späterer in der Geschichte Israels ergangener Gebote Gottes, dann ist dessen Übertretung Sünde; folglich wäre die Weisheit Sünde, ja, die menschliche Sünde schlechthin und der von Gott eigentlich gewollte Mensch der dumme und unmündige. Oder aber das Verbot Gottes hat in der urgeschichtlichen Erzählung eine andere, ganz und gar einmalige Funktion.

Obgleich mit unmöglichen bildungs- und kulturfeindlichen theologischen Konsequenzen behaftet, wird die erste schlichte Alternative bis heute auf vielen Kanzeln gepredigt und ragt bis in die wissenschaftliche Auslegung hinein. Als Beispiel sei hier O.H. Steck angeführt, für den die "Erkenntnis von Gut und Böse" "den Akzent autonomer, d.h. von Gott gelöster Selbstbestimmung des Menschen" hat.²⁹ "Das autonome Vermögen selbständiger Bestimmung von Förderlich und Abträglich" sollte seiner Meinung nach "dem Menschen erspart bleiben"³⁰, doch die Frau habe "das selbstverständliche Vertrauen in die Förderung des menschlichen Daseins durch Jahwe eingeübt, ... um *wie Gott* nun selbst das Förderliche ihres Daseins festzulegen"³¹. Für ihn ist es ein durchgehender Zug von Gen 2-3, "daß gerade das menschliche Bestreben nach autonomer Selbstgestaltung des eigenen Daseins als das

28 Es steht in Gen 3,5 *kelōhīm* "wie Gott" und eben nicht *tāhat 'alōhīm* "anstelle Gottes", wie in den Auslegungen häufig unterstellt wird, vgl. u.a. auch *Wolff*, Anthropologie 128.

29 Paradieserzählung 35 Anm. 43.

30 A.a.O. 100.

31 A.a.O. 104 (Hervorhebung: R.A.).

Böse gefaßt wird”³². Dabei könne nach Steck der Erzähler schon einen “Kontrast zu einem von der Weisheit geprägten Menschenbild im Sinne haben”³³. Wohl vermeidet es O.H. Steck, die Weisheit an sich als Sünde zu bezeichnen, aber die mit ihr verbundene selbständige menschliche Lebensgestaltung trägt doch für ihn das Stigma der Gottlosigkeit und des Bösen. Von daher ist es nur noch ein kleiner Schritt, wenn z.B. die Träger der “Studienstiftung ‘Kein anderes Evangelium’” Gen 3 gegen die Theologie als Wissenschaft selber wenden, und “die bibelkritische Haltung”, die selber abwägt, “was gut und böse, was wahr oder unwahr, wirklich oder unwirklich, gültig oder ungültig ist”, als fortgesetzten “Sündenfall in ihrem Denken” denunzieren.³⁴

Doch daß eine solche einseitig negative theologische Bewertung menschlichen Weisheitsstrebens in Gen 2-3 nicht gemeint sein kann, belegen – neben der oben nachgewiesenen positiven Konnotation der verwendeten Begriffe – aus dem näheren Kontext gleich mehrere Beobachtungen: Gott reagiert auf das Essen vom Baum der Erkenntnis nicht mit glühendem Zorn wie häufig bei späteren Gebotsübertretungen,³⁵ ja, er akzeptiert am Ende in Gen 3,22 die erlangte Weisheit des Menschen sogar ohne sichtbaren Groll. Wohl wird der Mensch für seine Übertretung mit leidvollen Eingrenzungen seiner Existenz bestraft (3,14-19) und aus der unmittelbaren Nähe Gottes vertrieben (V.23), nicht zuletzt deswegen, um seinen Griff nach dem ewigen Leben zu verhindern (V.22.24), aber die mit dem Verbot angedrohte Todesstrafe (2,17) wird nicht vollzogen. Die Übertretung wird mit keinem der vielen hebräischen Worte für Sünde belegt;³⁶ F. Crüsemann hat vielmehr überzeugend gezeigt, daß die Sünde für den Erzähler erst in Gen 4,7, das heißt erst nachdem der Mensch seine Autonomie erlangt hat, als – durchaus beherrschbare (!) – Bedrohung ins Spiel kommt.³⁷ Auch unterdrückt der Erzähler keineswegs die Erzählzüge der wohl ursprünglich selbständigen Schöpfungserzählung Gen 2,5-24*,³⁸ daß Gott dem Menschen selber die Bestimmung zum “Bebauen

32 A.a.O. 124.

33 A.a.O. 64.

34 So in einem Aufruf zu Spenden für die Studienstiftung S. 5, unterzeichnet von den Pastoren Rudolf Bäumer und Sven Findeisen, Wilhelminenstraße 4, 2350 Neumünster 9.

35 Vgl. Ex 22,23; 32,10ff; Dtn 6,15; 7,4; 11,17; 13,18 u.ö.

36 So mit Recht *Crüsemann*, Autonomie 64.67.

37 A.a.O. 62ff.

38 So mit *Westermann*, Genesis 260ff, gegen *Steck*, Paradieserzählung 30ff, der nachzuweisen sucht, daß Gen 2 in allen Details nur als “positives Spiegelbild” zu Gen 3 gestaltet worden ist (39 u.ö.), dem keine überlieferungsgeschichtliche Eigenständigkeit zukommt (51ff). Doch zeigt sich die Tatsache, daß bes. 2,18-24 keineswegs auf 3,1ff zuläuft, nicht zuletzt daran, daß Stecks Gegenüberstellung, 2,19ff entscheide Jahwe, “was dem Menschen förderlich ist” (33), in 3,6f wolle dies der Mensch selber entscheiden (34f), so nicht stimmt, da der Mensch von Gott ausdrücklich bei der Suche nach seinem passenden Partner mitbeteiligt wird (2,19) und beim ersten Mal keineswegs “den Ent-

und Bewahren des Gartens” gegeben habe (2,15), was ein abwägendes Beurteilen des Förderlichen und Schädlichen durch den Menschen einschließt, oder daß der Mensch von Gott bei der Suche nach der für ihn passenden Gemeinschaft aktiv mitbeteiligt wurde und sogar das erste Angebot des Schöpfers – und das doch wohl nach eigenen Nützlichkeitsabwägungen (!) – ausschlug (2,20). Diese Erzählzüge von Gen 2, die davon ausgehen, daß die eigene “weise” Daseinsgestaltung zum Menschen als Geschöpf Gottes dazugehört, passen nicht ganz zu der Darstellung von Gen 3, daß sich der Mensch diese Fähigkeit erst selber verschafft habe, aber der Erzähler hätte sie doch wohl kaum stehengelassen, wenn es ihm darum gegangen wäre, die eigene vernünftige Gestaltung seines Lebens durch den Menschen zur Gottlosigkeit zu erklären.

Wenn aber diese gängige erste Auslegungsalternative sich aus theologischen und aus exegetischen Gründen als nicht gangbar erweist, dann muß der Erzähler eine andere Absicht gehabt haben, die Erlangung der Weisheit als Übertretung eines göttlichen Verbotes darzustellen.

Der besondere Charakter dieses urzeitlichen Verbotes Gen 2,17 zeigt sich daran, daß es keine wirkliche Verhaltensalternative eröffnet. Das Erwachen des Verstandes, das Streben des Menschen nach Weisheit und eigener mündiger Daseinsgestaltung sind menscheits- wie individualgeschichtlich zwangsläufige Entwicklungen, und der Erzähler läßt auch nicht die leiseste Andeutung erkennen, er sei der Meinung, als hätte der Mensch eine andere Wahl gehabt, als vom Baum der Erkenntnis zu essen: Das erste, was er nach erfolgter Erschaffung der Frau, die ihn erst in seinem Mensch-Sein komplettiert, tut, ist, daß er nach der Frucht des Baumes greift und damit das Gebot Gottes übertritt.³⁹ Und dieser Schritt wird von Gott auch durchaus akzeptiert (3,22). Die andere – unmögliche – Alternative wäre gewesen, in Dummheit und kindlicher Unmündigkeit zu verharren, d.h. nicht zu einem erwachsenen Menschen werden zu wollen. Daß dies Gott dem Menschen zumuten wollte, unterstellt nur die Schlange (3,5); der Erzähler läßt das urgeschichtliche Verbot Gottes – anders als viele Gebote der Tora – absichtlich unmotiviert. Was Gott mit seinem Verbot wollte, bleibt so im dunkeln.

schluß Gottes für sein Leben als Geschenk” (35 Anm. 43 im Anschluß an *Stoebe*) hinnimmt (2,20). Seine Entgegensetzung von “selbstverständliche(m) Vertrauen in die Förderung des menschlichen Daseins durch Jahwe” und dem Begehren der Frau, “autonom ihr Leben zu bestimmen” (104), ist durch den vorliegenden Text von Gen 2-3 nicht gedeckt und auch Folge einer falschen überlieferungsgeschichtlichen Entscheidung, die ihn zwingt, die nicht zu Gen 3 passenden Erzählzüge von Gen 2 zu unterdrücken.

39 Die populäre und in der christlichen Kunst “ausgemalte” Vorstellung, daß das erste Menschenpaar eine ganze Weile glücklich im “Paradies” gelebt hätte, dessen Früchte genoß oder mit den Tieren spielte, entspricht nicht der biblischen Erzählung, in der jegliche Zustandsschilderungen fehlen. Der einzige Zustandssatz ist Gen 2,25, der aber nur die Funktion hat, den Wandel in 3,7 erzählerisch vorzubereiten.

Doch warum nimmt der Erzähler solche konzeptionellen Schwierigkeiten in Kauf, eine zwangsläufige Entwicklung als bewußte Übertretung eines Gottesgebotes darzustellen?⁴⁰

Eine Antwort auf diese Frage wird meiner Meinung nach möglich, wenn wir Gen 2-3 auf seinem traditionsgeschichtlichen Hintergrund betrachten: Aus Ez 28,11-17 und Ijob 15,7f wird noch eine andere Tradition von der Vertreibung des Urmenschen erkennbar, die deutlich anders motiviert ist: Hier war der Urmensch ursprünglich mit übermenschlicher, göttlicher Weisheit ausgestattet (Ez 28,13.17) bzw. hat sie sich aus dem Rate Gottes geraubt (Ijob 15,8). Auch hier wird die gegenwärtige, von Gott getrennte und nur über eine beschränkte Weisheit verfügende Existenz des Menschen durch eine Grenzüberschreitung des Urmenschen erklärt: Der Griff nach der Weisheit war nach Ijob 15,8 ein unrechtmäßiger Eingriff in die Sphäre Gottes, die Zerstörung der vollkommenen Weisheit war nach Ez 28,17 eine Folge eitler Selbstüberschätzung. So wurde der Urmensch vom Gottesberg gestürzt. Doch eben weil in dieser Tradition ein Gebot Gottes fehlt, das eine klare Grenze markiert, hat der Vorgang den Charakter eines schicksalhaften Verhängnisses, einer tragischen Verstrickung.⁴¹

40 *Dohmen*, Schöpfung 268f, überspielt diese konzeptionelle Schwierigkeit, wenn er im Anschluß an Thomas von Aquin die vom Menschen ergriffene Autonomie als *participatio providentiae (dei)* faßt. Eine solche Auslegung ist bei ihm nur aufgrund fragwürdiger literarkritischer Operationen möglich, die u.a. das Gottesgebot 2,16f erst einer redaktionellen Spätschicht (bei ihm R^P) zuweisen (73-75.197.206). Doch die gewissen Spannungen in der Bezeichnung des Baumes (2,16; 3,3) und die Tatsache, daß die Todesandrohung nicht eingelöst wird, die Dohmen geltend macht (74f), reichen für einen solchen weitreichenden Eingriff nicht aus. Formkritisch gesehen, hinge das Gespräch der Schlange mit der Frau 3,1-5 ohne das Gebot 2,16f völlig in der Luft. Doch meint Dohmen, auf eine formkritische Untersuchung des Textes verzichten zu können; seine überlieferungsgeschichtliche Behelfsannahme, in Gen 3,1-7 sei ein vorjahwistisches Traditionsstück aufgenommen (216ff), ist reine Spekulation.

41 Vgl. dazu auch das babylonische Menschenbild, das stark von dem Bewußtsein einer tragischen Verstrickung des Menschen beherrscht ist: Nach dem *Atramḫasis*-Epos erhält der Mensch – wenn v. *Soden* mit seiner Interpretation (Grundgedanken 424f) recht hat – dadurch die Weisheit, daß die Götter bei seiner Erschaffung das Blut des geschlachteten Gottes *“GESTU-e*, *“der über Planungsfähigkeit (ṭēmu) verfügt”* (I, 233; vgl. Z. 239), mit dem Ton, aus dem er geformt wird, vermischen (Z. 210f. 225f). Die Fähigkeit zum planvollen Handeln ist damit dem Menschen als ein göttliches Element quasi hineingeschaffen. Auch wenn es im *Atramḫasis*-Epos unklar ist, ob dieser Gott – wie im späteren Epos *Enūma eliš* (VI, 29ff; s. *Speiser*, ANET 68) – der Führer der aufständischen Götter ist; es ist die durch ihn vermittelte Fähigkeit, die den Menschen die rasante zivilisatorische Entwicklung ermöglicht, welche den Konflikt mit dem Göttervater Enlil provoziert (I, 352-360). Die negativen Konsequenzen der Weisheit sind damit ein Verhängnis, das die Götter dem Menschen bei seiner Erschaffung zugeteilt haben. Ähnlich wird auch die Falschheit des Menschen in der Babylonischen Theodizee (Z. 276-286; *Lambert*, BWL 88f) und seine Sterblichkeit im Gilgamesch-Epos (X: III,1-5; *Schott/v. Soden* 81) erklärt. Diesem schicksalhaften Menschenverständnis entspricht in der babylonischen Religion

Indem der Erzähler von Gen 2-3 ein explizites Verbot Gottes in die Tradition von der Vertreibung des Urmenschen einführte, wollte er eben diese Schicksalhaftigkeit des Vorganges zurückdrängen: Gott hatte dem Menschen von vornherein eine klare Grenze gesetzt, es gab für ihn keine Grauzone, daß er sich unwissentlich gegenüber dem Willen des Schöpfers verging. Also ist er für die Begrenztheit seiner Existenz, in der er sich vorfindet, selber verantwortlich. Die Darstellungsweise, daß die leidvollen Begrenzungen des Menschen als Strafe für die Übertretung eines göttlichen Gebotes dargestellt werden, hat die Funktion, der Ambivalenz der Grundbedingungen menschlichen Lebens, für die der Mensch streng genommen ja nichts kann, den Verhängnischarakter zu bestreiten und sie voll und ganz in die Verantwortung des Menschen zu übernehmen. Wenn der Mensch etwa aufgrund der über ihn als Strafe verhängten Unverfügbarkeit des Arbeitserfolges (Gen 3,17f) seinen erfolgreicheren Bruder erschlägt (Gen 4,4f.8), dann ist das allein seine Schuld, für die er sich vor Gott verantworten muß (4,9ff); er kann sie nicht auf dunkle Schicksalsmächte oder gar auf seinen Schöpfer abschieben.

Wenn der Erzähler nun ausgerechnet die Weisheit zum Antrieb für die Übertretung des Gottesgebotes macht, will er gegenüber der Tradition und vielleicht auch gegenüber manchen illusionären Ansichten seiner Zeit⁴² festhalten, daß sie voll und ganz zu den ambivalenten Grundbedingungen des Menschen hinzugehört, ja, letztlich sogar als deren Ursache anzusehen ist. Eine übermenschliche, göttliche Weisheit hat für ihn – anders als im Mythos

eine gewisse Grauzone zwischen den Menschen und den Göttern: Die babylonischen Menschen klagen in ihren Gebeten immer wieder, daß sie nicht genau wissen, wogegen sie sich vergangen haben (vgl. etwa *Falkenstein/v. Soden*, SAHG 225-228), und der Leidende des Lehrgedichts *Ludlul bel nēmeqi* kann resigniert verallgemeinernd feststellen: “Wo hätten je begriffen Gottes Weg die blöden Menschen?” (II, 38 s. *Lambert*, BWL 40f).

42 Es mag sein, daß man in der kulturellen Aufbruchsstimmung der “davidisch-salomonischen Aufklärung” der Weisheit in den gebildeten Kreisen bei Hofe mehr zutraute, als sie zu leisten imstande war (vgl. 2Sam 16,23). Daß es jedoch primär der gesellschaftliche Umbruch der frühen Königszeit war, der den urgeschichtlichen Erzähler veranlaßte, die menschliche Weisheit bzw. Autonomie kritisch ins Zentrum seiner Darstellung zu rücken, wie *Crüsemann*, Autonomie 70-72, glauben machen will, wage ich zu bezweifeln. Dazu war dieses Thema schon zu lange traditionell in den Urzeitüberlieferungen der vorderorientalischen Umwelt beheimatet. Von dieser zeitgeschichtlichen Deutung her scheint mir *Crüsemann*, obgleich er sich mit Recht dagegen wehrt, der Erzähler wolle die Autonomie grundsätzlich abwerten oder als Sünde bezeichnen (72), den Aussagen in Gen 6,5 und 8,21 zuviel Gewicht beizumessen: Daß die Folgen “aller” autonomer menschlicher Planungen “nur böse” seien (Gen 6,5), ist ein begrenztes Urteil, das so nur kurz vor der Flut gilt, nicht “eine grundsätzliche Zusammenfassung der Anthropologie des Erzählers” (73). Im Urteil Gottes nach der Flut (8,21) fehlen bezeichnenderweise das totalisierende *kōl* “aller” und das vereinseitigende *raq* “nur”. Es sagt nur, daß Gott die bösen Folgen menschlicher Weisheit und Autonomie akzeptieren und nicht mehr mit totaler Vernichtung bestrafen will, nicht daß es nicht auch – begrenzt – gute Folgen geben kann (vgl. die Errungenschaften).

Ez 28 – auch der Urmensch nie besessen. Sie wurde von dem aus seiner Unmündigkeit erwachenden Menschen selber ergriffen, sie ist und bleibt für ihn eine zutiefst menschliche Fähigkeit. Dabei will er nun aber die Weisheit keineswegs als Sünde abqualifizieren; er läßt durch seine Begriffswahl in Gen 3,2-7, wie wir gesehen haben, ohne jeden Zweifel, daß er in der Weisheit eine positive Möglichkeit des Menschen sieht, die sein Dasein ungeahnt steigert und durchaus Erfolge zeitigt. Doch gerade diese positive Fähigkeit des Menschen zu eigener vernünftiger Daseinsgestaltung, von der der Mensch weder lassen kann noch soll, so will der Erzähler sagen, führt immer wieder dazu, daß der Mensch in seinem Leben scheitert, sein Geschöpfsein verfehlt, ja sich sogar gegen seinen Schöpfer vergeht. Die Weisheit konnte vom Menschen nur um den Preis einer gewissen Trennung von Gott errungen werden, so daß er sich gerade bei seinen Mißerfolgen und dem Scheitern seiner klugen Planungen häufig von ihm im Stich gelassen fühlt. Dennoch kann der Mensch für diese grundlegende Begrenztheit seiner Weisheit nicht Gott haftbar machen; er selber hat nach der Weisheit verleihenden Frucht gegriffen, hat es so und nicht anders gewollt. Deswegen ist er selber auch voll für seine weisheitliche Lebensführung verantwortlich. Er muß selbst dann für die – häufig schlimmen – Folgen seines vernünftigen Planens und Handelns vor Gott die Verantwortung übernehmen, wenn er sie aufgrund der Begrenztheit seiner Einsicht nicht richtig abschätzen konnte.

Wenn es aber Gen 2-3 darum geht, die Ambivalenz menschlicher Weisheit zu betonen und sie in dieser Begrenztheit voll und ganz in die Verantwortung des Menschen vor Gott hineinzuziehen, dann fügt sich das Menschenbild dieser beiden Kapitel sehr wohl in eine Anthropologie des Alten Testaments. Auch sonst weiß das Alte Testament viel davon zu berichten, daß der Mensch bei seiner vernünftigen Daseinsgestaltung trotz aller seiner Weisheit scheitern kann. Auch sonst ist es ein Charakteristikum des alttestamentlichen Verständnisses vom Menschen, daß er trotz all seiner Begrenztheit ein frei und vernünftig entscheidender Partner Gottes ist, der auf seine Verantwortung vor Gott hin angesprochen werden kann. Auch die Tora durchstößt die Grauzone zwischen Gott und Mensch und gibt ihm klare Weisung, was er zu tun hat, auch die Prophetie schneidet schicksalhafte Verstrickungen zurück und benennt klar die menschliche Schuld als Ursache, und auch die Weisheitsschriften halten den Menschen trotz aller Fehlhaltungen grundsätzlich für belehrbar. In der Begrenztheit seiner Weisheit muß der Mensch vor Gott Verantwortung für sein Tun übernehmen, aber er kann es auch:

Mi 6,8 Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist
 und was Jahwe von dir fordert:
 nichts als Recht zu üben und Güte zu lieben
 und achtsam zu wandeln mit deinem Gott.⁴³

43 So in der Übersetzung von Wolff, Anthropologie 325.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis:

- ANET = *J.B. Pritchard* (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 1969³.
- CAD = *Chicago Assyrian Dictionary*, 1956ff
- F. Crüsemann*, *Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die “jahwistische Urgeschichte”*, in: *W.Schottroff/W.Stegemann, Traditionen der Befreiung, 1. Methodische Zugänge*, 1980, 60-77
- Chr. Dohmen*, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17)*, 1988
- Chr. Dohmen, r“*, *ThWAT VII*, 1990, 582-611
- A. Falkenstein/W. v. Soden*, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953 (= SAHG)
- A.S. Feilchuss-Abir*, “... da werden eure Augen geöffnet und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses” (Gen 3,5), in: *Theologie und Glaube* 74, 1984, 190-203
- R. Ficker, mal’āk* “Bote”, *THAT I*, 1971, 900-908
- D.N. Freedman/B.E. Willoughby, mal’āk*, *ThWAT IV*, 1984, 887-904
- GAG = *W. v. Soden*, *Grundriss der akkadischen Grammatik (AnOr 47)*, 1969
- H. Gunkel*, *Genesis, HK I/1*, 1910³ = 1966⁷
- J. Hausmann, pāqah*, *ThWAT VI*, 1989, 723-725
- W.G. Lambert*, *Babylonian Wisdom Literature*, 1975 (= BWL)
- D. Michel*, *Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3*, in: *D. Zeller* (Hg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7)*, 1988, 61-87
- G. v. Rad*, *Das erste Buch Mose. Genesis*, 1964⁷
- D.U. Rottzoll*, “...ihr werdet sein wie Gott, indem ihr ‘Gut und Böse’ kennt”, in: *ZAW* 102, 1990, 385-391
- A. Schott/W. v. Soden* (Hg.), *Das Gilgamesch-Epos (UB 7235[2])*, 1982
- H. Seebaß, bōš*, *ThWAT I*, 1973, 568-580
- W. v. Soden*, “Als die Götter (auch noch) Menschen waren”. Einige Grundgedanken des altbabylonischen *Atramḫasīs-Mythus*, in: *Or N.S.* 38, 1969, 415-432
- E.A. Speiser*, *The Creation Epic*, ANET, 60-72; 501-503
- E.A. Speiser*, *The Epic of Gilgamesh*, ANET, 72-99
- O.H. Steck*, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 (BSt 60)*, 1970
- H.J. Stoebe*, *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, in: *ZAW* 65, 1953, 188-204
- H.J. Stoebe, ṭōb gut*, *THAT I*, 1971, 652-664
- C. Westermann*, *Der Mensch im Urgeschehen*, in: *KuD* 13, 1967, 231-246
- C. Westermann*, *Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11: BK I/1*, 1974
- H.W. Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1977³