

---

Stordalen, T.: *Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 25), Leuven: Peeters, 2000, 582 S., ISBN 90-429-0854-8. – Bespr. von Michaela Bauks, Montpellier.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Veröffentlichung einer im Mai 1998 von der Norwegian Lutheran School of Theology in Oslo angenommenen Doktorarbeit. Zu Beginn der Einleitung kritisiert der Autor zurecht die seit von Rad, Brueggemann u. a. vertretene Marginalisierung der Garten-Eden-Story im Kontext alttestamentlicher Theologie, die vor allem Ergebnissen aus dem altorientalischen Vergleich und der Kulturanthropologie (hier beruft sich Vf. vor allem auf C. Geertz) widerspricht. Diese lassen nämlich vermuten, daß der urgeschichtliche Vorspann von Gen 1–11 in voller theologischer Absicht dem eher heilsgeschichtlich ausgerichteten Teil des Pentateuchs vorangestellt worden ist. Da es sich um traditionell vorgegebene Motive handelt, hält es der Autor für geboten, über die literarischen Grenzen des ATs hinweg das Symbolsystem der Garten-Eden-Motivik in seinen Einzelzügen (Eden, Lebensbaum, Paradiesströme und Gärten) zu untersuchen, um es dann in seiner spezifischen Bedeutung für die hebräische Hörerschaft zu rekonstruieren (30). Im Anschluß an einige kurze, die Forschungsgeschichte knapp skizzierende Bemerkungen kommt der Vf. zu dem Schluß, daß eine kultursemiotische Untersuchung der Garten-Eden-Symbolik fehlt (34). In den zwei folgenden der Einleitung zugehörigen Kapiteln wendet er sich recht summarisch der Semantik von „Garten“ (*gan*) und seinen Derivaten im Hebräischen zu (36–47), um zu dem Schluß zu kommen, daß das breit belegte syntagmatische Feld dieses Wort vermuten läßt, daß es sich bei *gan* um einen sehr differenzierten und für die hebr. Kultur bedeutsamen Begriff handelt (46f.). In einem dritten Abschnitt der Einleitung stellt er der eigentlichen Untersuchung noch methodologische Überlegungen zum Thema „Symbolik und kommunikative Kompetenz“ voran, die seine kultursemiotische Herangehensweise in einen sprachwissenschaftlichen Kontext stellen (48–78).

Dem recht umfassenden methodologischen Vorbau schließen sich zwei lange Abschnitte an, deren erster der

Untersuchung der Gartensymbolik<sup>1</sup> (Teil 2: 81–186) und deren zweiter der Edensymbolik (Teil 4: 303–454) in der biblischen Literatur gewidmet ist: Die Ergebnisse beider Teile werden auf Gen 2–3, den Zentraltext der Untersuchung, in zwei getrennten Teilen ausgewertet (Teil 3: 185–301 und Teil 5: 455–471). Für die Untersuchung der Garten- und Edenmotivik nimmt Vf. zuvorderst biblische Texte in den Blick, um lediglich im Ausnahmefall, wenn die biblischen Befunde keine ausreichenden Deutekategorien zulassen, auf außerbiblische Texte und auf die altorientalische Ikonographie, letzteres methodologisch übrigens weitaus weniger reflektiert, zurückzugreifen. Die Symbolik des Gartens umfaßt für ihn ein sehr breites Spektrum von Bedeutungsebenen: Wie fließt die Gartensymbolik als Redefigur in übertragener Bedeutung in die hebräische Literatur ein, etwa zur Bezeichnung des Wesens von Menschen und Völkern? Wie sehen symbolische Gartenkonstruktionen aus, am konkreten Beispiel des königlichen Gartens, für dessen arg knapp geratene Rekonstruktion Vf. auf mesopotamische und nordsyrische Literatur und Ikonographie zurückgreift, da alttestamentliche Beispiele<sup>2</sup> rar sind? Der Hauptaussagegehalt der Garten-Symbolik läßt sich mit den Begriffen „Segen“ und „göttliche Gabe“ umschreiben (103f.). Im folgenden Kapitel gesellt sich dem Aspekt des symbolischen Gartens der des Gartens als bedeutungstragenden Settings hinzu, wie er im Rahmen von Begräbnis, Sexualität und Kult belegbar ist. Zentral ist für Vf., daß Garten und Kult eine nur mittelbar in Verbindung zu bringende Einheit bilden (112), die sowohl historisch spät als auch nur auf Umwegen abzuleiten ist, zumal die biblischen Texte zwar von Baumkulten, nicht aber von Tempel-Gärten berichten (125f.). Dieser Befund geht s. E. nicht nur aus biblischen, sondern auch aus altorientalischen Belegen hervor, wie z. B. die von George<sup>3</sup> edierten Tempelnamen zu erkennen geben, von denen nur ein sehr kleiner Anteil vegetarisch konnotiert ist (113). Demgegenüber behauptet der Vf., den Garten als einen fremde Mächte beherbergenden Raum aufzufassen in dem Sinne von „numinous border areas between the human and divine world“ (161. 473), was sich auch aus einigen altorientalischen Mythen<sup>4</sup> ableiten läßt (139–161).

Von diesem Ausgangspunkt aus nähern wir uns nun dem eigentlichen Anliegen der Studie, nämlich den Eden Garten in Gen 2–3 nicht in die Nähe eines Gottesgartens<sup>5</sup> zu rücken, sondern ihn als mythischen Grenzbe-

zirk (mythic border garden; 161) zu profilieren. Religionsgeschichtlich viel zu schematisch skizziert ist die Erläuterung, daß die altorientalischen Götter in mythischen Texten in Häusern und nicht etwa in Gärten leben und der Garten lediglich ein Setting für ihre Begegnung mit Menschen oder dämonischen Kräften darstellt (160f.). Auch die Darstellung von Grenzbereichen in nichtmythischen Texten anhand der Weltenbaum- oder Libanonmotivik führt ins Leere. Leider ist der gesamte Aspekt systematisch nur sehr unzusammenhängend dargestellt und für den Gesamtduktus der Arbeit nicht ausreichend ausgewertet worden. Und am Ende (457f.) resümiert Vf. selbst unter „Echoes in the Garden“ drei Aspekte: zusammengesetzter Gottesnamen; *halak* hit.; Kerubim, die sehr wohl auf Tempelsymbolik hinweisen und damit seine eigene Ausgangsthese untergraben.

Die Untersuchung zur Edensymbolik fällt allein wegen der Vielzahl der Bibelbelege weitaus kleinteiliger aus. Nicht nur geht es um vier gewichtige und philologisch wie literarkritisch sehr komplexe Paralleltexzte zu Gen 2–3 (Jes 14,12–15; Ez 28,1–10.11–19; Ez 31; 47,1–12), deren Abhängigkeitsverhältnis untereinander vieldiskutiert ist. Hinzu kommen noch weitere Belege, in denen die Ströme (bes. Giḥonbelege), der Lebensbaum oder andere Anspielungen auf Eden vorkommen. In ihnen wird Eden z. B. in der Sprache des Vergleichs als Gottesgarten qualifiziert, der ein Symbol für göttliche Anteilnahme und menschliches Glück (330) ist (z. B. Jes 51,3). Im metaphorischen Gebrauch umschreibt Eden den Tempel-Berg-Zion, wie Vf. es z. B. für Ez 28,13 (MT) annimmt (376f.). Hinzu tritt die Metapher Eden in der Bedeutung von „Weisheit als Lebensbaum“ (z. B. Prv 3,3–18), die in Ez 28 in umgekehrter Weise aufgenommen und allegorisiert worden ist zu einem Ort ursprünglichen Segens, der aus menschlicher Hybris heraus zum Desaster für die Menschen geriet (406f.). Allegorisch zu nennen ist der Gebrauch deshalb, weil Eden hier nicht mehr bloß als Umschreibung des physischen Tempel oder Zions fungiert, sondern eine metonymische Erweiterung auf die sie implizierenden religiösen Normen („Gottesfurcht“) hin erfahren hat (450f.) und somit auf eine zentrale Konzeption weisheitlichen Denkens hinführt. Anhand der zahlreichen Bibelpassagen versucht der Vf. darzulegen, daß es sich mit der Edenthematik um ein in der prophetischen und weisheitlichen Literatur seit dem 6. Jh. v. Chr. weit verbreiteten Vorstellungskomplex handelt, der neben dem Thema persönlicher Lebensführung und Gottesfurcht in prophetischem Kontext häufig auch der Evaluierung historischer Ereignisse diene (vgl. 2 Chr 26,6–13).

Den Abschluß der Arbeit bildet ein sechzehnseitiger Appendix, der neben der in tabellarische Form gebrachten Plot-Analyse von Gen 2–3 und der Präsentation von Text und Übersetzung von Ez 28,11–19 insgesamt sechzehn, das Gartenmotiv aus altorientalischen Quellen illustrierende Abbildungen samt Abbildungsnachweis enthält. Eine imposante Bibliographie von 70 Seiten beschließt diese sehr gelehrte und durchreflektierte Arbeit, wenn auch die Materialfülle und die komplizierte Anlage der Arbeit nicht zu ihrer Übersichtlichkeit beitragen.

<sup>1</sup> Im Kontext der Gartenvorstellung begegnet als weiterer Vorstellungskomplex der der „Treestories“ (7. Kap.), in welchen das Motiv ebenfalls zerstörerische Konnotationen trägt.

<sup>2</sup> Lediglich Esther; Susanna; 1 Kön 21 bieten explizite Erwähnungen von Königsgärten (101f.).

<sup>3</sup> House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia (Mesopotamian Civilizations 5), Winona Lake/IN 1993.

<sup>4</sup> Vf. nennt insbesondere Gilgameš im Zedernwald (in versch. Versionen ib. 146–152), Gilgameš im Edelsteinwald (neuassy. Epos, Tafel IX; ib. 153–155) sowie den Anat-Baal-Zyklus KTU 1.5, 5ff. (155f.).

<sup>5</sup> Gegen G. Widengren, *The King and the tree of life in Ancient Near Eastern Religion* (King and Saviour 4), Uppsala/Wiesbaden 1951 und H. N. Wallace, *The Eden Narrative* (HSM 32), Atlanta/GA 1985.

An diesen beschreibenden Durchgang möchte ich noch einige inhaltliche Ausführungen zu Gen 2–3 als Zentraltext der Studie anschließen.

In einer sehr kurz geratenen Zusammenfassung<sup>6</sup> von zwei Seiten faßt der Vf. die wichtigsten Ergebnisse folgendermaßen zusammen (473–474): Gen 2–3 ist eine Urgeschichtserzählung, die gemeinorientalische mythographische Elemente in sich vereinigt und um etwa 500 v. Chr. in die vorliegende literarische Form gebracht worden ist. In Opposition mit der lange auf redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion bedachten Exegese sieht Vf. die Erzählung als eine in sich kohärente und im Detail konzipierte, literarisch einheitliche Komposition an, über die selbst der sog. Gottesnamenwechsel in Gen 3,1–5<sup>7</sup> nicht hinwegzutäuschen vermag. Die Nennung 'Elohîms ohne Tetragramm dient hier der rhetorischen Umsetzung (200f. 287) des Gedankens (vgl. Gen 3,23), daß das Menschenpaar die Annäherung an JHWH-Gott sucht, während die Schlange ihnen verspricht, den Götter(wese)n gleichgestellt zu werden. Für Vf. steht das Vorhandensein alter, mündlicher Traditionsbestände außer Frage, doch auf literarischer Ebene ist der Text einheitlich. Aus philologischen und inhaltlichen Gründen (Referenzsystem ist die späte Weisheit) spricht Vf. sich für eine Textdatierung in frühpersischer Zeit aus (206–213), wie sie in letzter Zeit zunehmend vertreten wird.<sup>8</sup> Die Vielschichtigkeit und Ambiguität der Erzählung erklärt sich nicht redaktionsgeschichtlich, sondern als „literary mode of this story“ (214). Diese Wirkung ist durch die Gestalt eines nicht allwissenden und ambivalent wirkenden Erzählers<sup>9</sup> noch unterstrichen. Vielschichtigkeit, Erzählerperspektive und Symbolsprache unterlegen der Erzählung einen ironischen Grundton, der auf Motiv- und Patternebene gleichfalls wiederbegegnet.

Vf. stellt zwei Topoi als besonders wichtig heraus: die Konkurrenz zwischen dem Motiv vom Lebensbaum und dem der Erkenntnis von gut und böse (Kap. 9) und das rechte Verständnis von Eden (Kap. 10).

Das Motiv „life, but not life and knowledge“ wird von Gen 3,22–24 ausgehend beleuchtet. V. 22 „damit (d)er (Mensch) nicht seine Hand ausstreckt und vom Baum

des Lebens nimmt, . . .“ ist nicht kumulativ im Sinne von „nicht auch noch“ zu verstehen<sup>10</sup> (230f.), sondern als ein „nicht mehr“. Indem das Menschenpaar vom Baum der Erkenntnis ißt, verliert es nach der Übertragung des göttlichen Gebots auch den bislang offenen Zugang zum Baum des Lebens.<sup>11</sup> So wird die Anteilnahme des Menschen am göttlichen Status beschränkt auf die Erkenntnis, obwohl Gott dem Menschen ursprünglich die Möglichkeit zur Verlängerung von Leben, nicht aber ewiges Leben zgedacht hatte. Gen 2–3 bezeugt an dieser Stelle einen Gott, der die Handlung nicht kontrollieren kann und das eigene Konzept nachträglich an die neu gegebene Realität angleichen muß (233. 239f.). Das ambivalente Gottesbild ist zudem noch ergänzt um die Skepsis gegenüber der Möglichkeit wahrer menschlicher Erkenntnis.<sup>12</sup> Der im kindähnlichen Stadium befindliche Mensch ist als der Glücklichere gezeichnet, und erst die Vertreibung vom Baum des Lebens läßt den auch vorher schon der Realität des Todes Anheimgegebenen den Tod als kritisches Moment begreifen (247). In seiner Unwissenheit und Naivität hat der Mensch zu viel angestrebt und alles verloren.

Als zweiten wichtigen Topos qualifiziert Vf. Eden als einen urchronologischen Ort,<sup>13</sup> der jenseits der göttlichen und menschlichen Sphäre angesiedelt ist (284 ff.). Die Vielzahl der biblischen Belege, die explizit und implizit auf Eden als Symbol hinweisen, lassen deutlich werden, daß es sich seit persischer Zeit um einen konventionellen literarischen Topos der biblischen Literatur handelte, trotz der spärlichen innerbiblischen Referenzen auf Gen 2–3. Obwohl die Beispiele für Eden-Symbolik sehr wohl kultisch konnotiert sind (Vf. nennt Tempel, Gihonquelle, Weisheit und Torah als Referenzrahmen), präsentiert Gen 2–3 keine Tempel-Garten-Erzählung, wie Widengren und Wallace es aufzuzeigen versuchten. Vf. charakterisiert Eden als fruchtbares Sumpf- und Gartenland (261), das bereits der Urzeit angehört (261 ff.; s. oben zu *miqqædæm*), dessen geographische Beschreibung in Gen 2,10–14 kosmographischen Konventionen und nicht etwa topographischen Realitäten entspricht (271. 273). Diesem Textabschnitt nach ist Eden mit seinen Flüssen und seiner Gartenlandschaft Teil einer Urlandschaft, die dem göttlichen Bereich zuzählt (286) und am Ende der Erzählung dem Menschenpaar vorent-

<sup>6</sup> M. E. wäre es dem Aufbau der Monographie zuträglich gewesen, den zusammenfassenden Schlußteil bereits mit Teil V „Significance of Eden Garden in Gen 2–3“ (455–471) beginnen zu lassen.

<sup>7</sup> Hier setzt sich Vf. von Chr. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, 82 ff. ab und folgt den Reflexionen von P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Mémoires de l'université de Neuchâtel 14), 1940, 41–45.

<sup>8</sup> Vgl. J. Blenkinsopp, P and J in Gen 1: 1–11: 26: An Alternative Hypothesis, in: A. B. Beck u. a. (Hg.), *Fortunate the eyes that see* (FS D. N. Freedman), Grand Rapids/MI 1995, 1–15; E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: A. A. Diesel u. a. (Hg.), *Jedes Ding hat seine Zeit. Studien zur altisraelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS D. Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167–192.

<sup>9</sup> St. weist darauf hin, daß der Erzähler in biblischen Texten in der Regel allwissend und auf die Gottesperspektive hin fokussiert ist; ib. 216.

<sup>10</sup> Vf. verweist hier auf Humbert, *Etudes* (s. Anm. 7) und J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis/MN 1993.

<sup>11</sup> An anderer Stelle charakterisiert Vf. die Natur des Baumes als sakramental und nicht als magisches Mittel der Lebensverlängerung: „The tree (symbol of life), in the centre of the garden (symbol of happiness), located in Eden (symbol of luxuriance) – clearly this item objectifies the enigma of this installation“ (292).

<sup>12</sup> Im Rekurs auf R. Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott . . .“ Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, *Welt des Orients* 24 (1993) 89–111 mit zahlreichen mesopotamischen Parallelen vor allem aus Adapa und Atramhâsis.

<sup>13</sup> Bei zeitlich konnotiertem Verständnis von *qædæm* in Gen 2,8 (268 ff.).

halten wird (296). Eden ist die utopische Gegenwelt zur (gegenwärtigen) Menschenwelt (297). Das Edenmotiv stellt lediglich einen Motivstrang neben Baum- und Gartentraditionen in Gen 2–3 dar, ist aber zugleich die Tradition, die in Form von „Echos“ an diese positive Urwelt erinnert und für die Jetztwelt hoffen läßt (300). Zugleich impliziert das Edenmotiv warnende Bedeutung vor menschlichem Hochmut (467f.) und die Aufforderung zu religiöser Observanz (469). „The Eden Garden – and all it signifies in the everydayworld – is presented as an ideal for cultic life and for obedience to Law and Wisdom“ (471). Durch die Ergänzung des Edenmotivs wurde die ehemals weitaus subversiver und unkultischer zu deutende Garten-Story theologisiert im Sinne eines „cultic sapiential discourse on ideals in life, on the danger in human glory and on the fundamentally ambiguous nature of humanity“ (474).

Last, but not least: Der Vf. unterstreicht zwar die relative Bedeutung dessen, wo man den „J“-Text einsetzen läßt, ob in Gen 2,4a, 4b oder 5, um sich selbst<sup>14</sup> letztlich für den Einsatz in Gen 2,5 auszusprechen. Die These ist nicht neu. Seit S. Tengström<sup>15</sup> ist Gen 2,4 wiederholt als einheitlich verstanden worden. Das vom Vf. in ZAW bereits vorgebrachte Argument, daß die eigentliche Als-noch-nicht-Beschreibung, wie es übrigens auch Gunkel schon hervorgehoben hatte, erst in Gen 2,5 einsetzt und erst hier die Parallele zum Dilumunmythos bzw. zu Enūma eliš gegeben ist, erscheint mir als ein Analogieschluß. Zum einen muß das nicht für den biblischen Text bindend sein, zum anderen ist der Dilmuntext am Tafelanfang zerstört, während Enūma eliš sehr wohl mit einer (wenn auch positiven) temporalen Umstandsbestimmung („als droben . . .“) beginnt. Dieser Einsatz mit einer temporalen Aussage entspricht auch den anderen innerbiblischen Vergleichstexten (vgl. Gen 1,1f. und Prov 8,22ff.). Dieser Befund hatte mich in meiner Studie<sup>16</sup> zu dem Schluß kommen lassen, Gen 2,4b wie auch Gen 1,1 als syntaktisch ähnlich strukturierte Überschriftsätze im Anakoluthstil anzusehen, die einer Vorweltschilderung (Gen 1,2 und 2,5–6) und dem eigentlichen Erzählhergang (1,3ff. und 2,7ff.) vorangestellt sind. Nur so läßt sich auch die grammatische Funktion des Gen 1,2 und Gen 2,5 verseinleitenden *waw*- erklären.<sup>17</sup> Deshalb scheint es mir nach wie vor überzeugender, Gen 2,4b zum zweiten Schöpfungsbericht hinzuzuzählen. Daß Gen 2,4a redaktionell ist, bleibt wahrscheinlich wegen der aus dem üblichen Rahmen der Toledotformel herausfallenden Bezugsgrößen („Himmel und Erde“).<sup>18</sup> Der Vf. geht im Fortgang seiner Untersuchung so weit zu behaupten, daß bereits Gen 2,5 als Erzählbeginn die Ambiguität Gottes zum Ausdruck bringt. Denn Gott ist gar nicht darauf aus, daß es Menschen gibt, die den Boden bebauen und die Jetzt-Welt gestalten. Hierbei handele es sich vielmehr um die Erzählermeinung (240). Somit gilt für ihn Gen 2,5 als Vorwegnahme dessen, was sich als Zentralthema der Erzählung herauskristallisiert hat: die menschliche Erkenntnis (240) und Reifung (242), die dazu führen, daß Gott sich durch den Menschen bedroht fühlt (247) und letztlich als eine weisheitliche Auseinandersetzung um „human mental capacity and life condition“ (249) zu begreifen ist. Diese geradezu theologisierende Funktionsbeschrei-

bung und Auswertung des Eingangsverses scheint mir angesichts der weitaus neutraleren Funktion, die diesem Formeltypus auch in den zahlreichen orientalischen Vergleichstexten zukommt, nicht angemessen zu sein.

<sup>14</sup> Vgl. schon id., ZAW 104 (1992) 163–177.

<sup>15</sup> Die Toledotformel (CB. OT 17), Gleerup 1982, 54–59.

<sup>16</sup> M. Bauks, Die Welt am Anfang (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997, 82 m. Anm. 103; 146; 276ff.

<sup>17</sup> Ib. 222.

<sup>18</sup> Zuletzt D. Carr, βίβλος γενέσεως Revisited – A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah (Part I and II), ZAW 110 (1998) 159–172; 327–347.