



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Datierung von Genesis 3

Verfasserin

Veronika Loidolt

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 020 406

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium

UF Katholische Religion und UF Mathematik

Betreuer: o. Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

Vorwort

Das Thema, die Datierung von Genesis 3, zu behandeln, entsprach mir – obwohl ich es vorgeschlagen bekam – sehr. Mit Begeisterung begann ich die Lektüre, denn schon lange gilt mein großes Interesse sowohl den alttestamentlichen Bibelwissenschaften als auch insbesondere der hebräischen Sprache. In dieser Arbeit durfte ich mich nicht nur mit einer sehr prominenten Stelle, der Paradieserzählung, auseinandersetzen, sondern konnte außerdem meinen Interessen nachkommen, da das Thema es erforderte, viel mit dem hebräischen Text zu arbeiten. Dies rettete meine Motivation zum Glück immer wieder, wenn das Vorankommen vorübergehend stagnierte.

Es war spannend die Forschungsgeschichte zu dem Thema in den Blick zu nehmen und deren Entwicklungen festzustellen, auch wenn ich erkennen musste, dass Großteils auf die Paradieserzählung in den verschiedenen Theorien nicht eigens eingegangen wurde, sondern sie mit einer ganzen Fülle an Stellen gleich behandelt wurde. Die völlige Wendung in der Forschung der letzten Jahrzehnte erscheint mir jedoch verheißungsvoll im Hinblick auf ganz neue Erkenntnisse. Vor diesem Hintergrund betrachte ich meine Arbeit als wirklich sinnvoll, weil sie eine wertvolle Anregung für weitere Forschungen sein kann.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1. Einleitung	4
2. Inhalt und Kurzinterpretation	4
3. Kontext.....	7
3.1. Die beiden Schöpfungsberichte	7
3.2. Urgeschichte	9
3.3. Genesis	10
3.4. Pentateuch	10
4. Der Verfasser.....	10
4.1. Gottesbezeichnung versus Gottesname.....	11
5. Forschungsgeschichte	15
5.1. Die Entstehung des Pentateuchs.....	15
5.1.1. Ein erster Überblick (nach Zenger)	15
5.1.1.1. Grundschrifthypothese.....	16
5.1.1.2. Quellenhypothese	16
5.1.1.3. Erzählkranzhypothese	17
5.1.2. Ein vielschichtiger Prozess	18
5.1.3. Die fünf Bücher Mose	19
5.1.4. Die Anfänge der Quellenscheidung.....	20
5.1.4.1. Astruc	21
5.1.4.2. Eichhorn.....	23
5.1.4.3. De Wette - Hupfeld.....	25
5.1.4.4. Wellhausen	26
5.1.4.5. Gunkel, Noth, und von Rad.....	27
5.1.4.6. Die Vierquellen-Theorie.....	29
5.1.4.7. Kritik	32
5.1.4.8. Folgerungen.....	33
5.1.4.9. Das Münsteraner Pentateuchmodell nach Weimar und Zenger	33
5.1.4.10. Pentateuchmodell nach Blum.....	34
5.1.4.11. Pentateuchmodell nach Otto	36
5.1.4.12. Pentateuchmodell nach Kratz.....	37
5.1.4.13. Der „Abschied vom Jahwisten“ und die Konsequenzen	38

5.2. Genesis 3.....	42
6. Spuren innerhalb des Alten Testaments.....	43
6.1. Inhaltliche Spuren.....	43
6.1.1. Spuren außerhalb der Genesis.....	43
6.1.1.1. Der Garten.....	47
6.1.1.2. Die Schlange	48
6.1.2. Verweise innerhalb von Genesis.....	50
6.2. Sprachliche Spuren.....	53
6.2.1. Seltenes Vokabular	53
6.2.2. Nachexilisches und weisheitliches Vokabular.....	54
6.2.3. Differenzen zu Otto.....	56
6.2.4. Kritik	57
7. Außerbiblische Bezüge.....	62
7.1. Die orientalische Welt.....	62
7.2. Die griechische Philosophie.....	64
8. Datierung	66
9. Konsequenzen für die Theologie	71
Fazit	74
Anhang.....	76
Text der BHS.....	76
Übersetzung von Gen 3 (Veronika Loidolt)	78
Literaturverzeichnis.....	81
Online-Quellen.....	84
Abbildungsverzeichnis	85

1. Einleitung

Die folgende Arbeit wird sich der Fragestellung widmen, wie der Abschnitt Genesis 3, der zweite Teil der Paradieserzählung, zu datieren ist. Dazu hat es in der Forschungsgeschichte verschiedene Thesen gegeben, welche nach einer kurzen Inhaltsangabe und Interpretation, sowie einer Verortung des Textes in seinem Kontext, dargelegt werden sollen. Dabei werden zunächst die verschiedenen Entstehungsmodelle des Penta-teuchs in Anlehnung an Erich Zenger erläutert, um dann die Entstehung der einzelnen Theorien eingehender zu betrachten. In der jüngsten Vergangenheit wurde die Frage, in welcher Zeit die Paradieserzählung entstanden ist, erneut aufgegriffen und die Untersuchungen zeigen völlig neue Ergebnisse. Die Darstellung, Analyse und kritische Beleuchtung dieser neuen Erkenntnisse wird den Hauptteil der Arbeit darstellen. Dabei werden vor allem sprachliche und inhaltliche Bezüge des Textes zu anderen Texten in der Bibel erforscht. Aber auch Literatur aus anderen Kulturkreisen soll hinzugezogen werden, um die Entstehungszeit des Textes zu bestimmen. Schließlich sollen die so erlangten Ergebnisse interpretiert werden, mit dem Ziel einer endgültigen Datierung von Genesis 3 näher zu kommen.

2. Inhalt und Kurzinterpretation

Die Paradieserzählung von Gen 3 knüpft an die Schöpfung von Mann und Frau in Gen 2 an. Als erstes tritt die Schlange auf, sie wird als klug beziehungsweise listig beschrieben und provoziert auf diese Art gleich die Frau mit einer falschen Aussage, welche eine Korrektur verlangt. Sie unterstellt, Gott hätte den Menschen verboten von den Früchten der Bäume zu essen. Die Frau stellt selbstverständlich richtig, dass dem nicht so sei und sich das Verbot nur auf den Baum in der Mitte des Gartens bezöge. Die Früchte dieses Baumes macht die Schlange ihr nun schmackhaft: Sie weiß, dass die Menschen nicht – wie angedroht – sterben, sondern Gut und Schlecht unterscheiden können, wenn sie von den Früchten essen. Durch die Schlange verführt, isst die Frau von dem Baum und gibt auch ihrem Mann davon. In Folge ihrer so erworbenen Erkenntnis schämen sie sich ihrer Nacktheit. Daher bedecken sie sich mit geflochtenen Feigenblättern und verstecken sich vor Gott, als dieser sich naht. Gott erkennt natürlich, was der

Grund für dieses Verhalten ist und stellt den Mann zur Rede.

Dieser schiebt die Schuld auf die Frau, welche sich ihrerseits auf die Schlange ausredet. Dennoch werden alle drei von Gott verflucht. Den Mann und die Frau vertreibt Gott außerdem aus dem Paradies.¹

Die Erzählung ist nach allgemeiner Auffassung in der Literatur eine ätiologische, welche erklären soll, wie es in der von einem guten Gott gut geschaffenen Welt ein Übel geben kann. Darüber hinaus liefert sie auch gleich eine Erklärung für die Schmerzen der Frau bei einer Geburt, die Mühsal der männlichen Arbeit und die patriarchale Gesellschaftsordnung, ferner für das Bedürfnis des Menschen sich zu kleiden. Sogar für das Aussehen und die Fortbewegungsart der Schlange bietet die Geschichte eine Erklärung, wie natürlich auch für die Feindschaft zwischen Mensch und Schlange.² Der mythologische Charakter der Erzählung lässt sich allerdings nicht nur an den zahlreichen ätiologischen Aspekten erkennen, sondern auch daran, dass Gott sehr anthropomorph dargestellt ist und die Schlange sprechen kann. Dies darf daher nicht als naive Erzählweise abgestempelt werden, sondern zeigt an, dass die Erzählung ein Mythos ist und daher keinen Anspruch auf historische Gültigkeit erhebt.

Neben den vielen verschiedenen ätiologischen Erklärungen bleibt das Hauptthema der Erzählung die Frage nach dem Grund für die Existenz des Bösen – eine Frage, die die Menschen aller Zeiten beschäftigt und für die dieser Mythos eine Antwort bietet. Sie wird auch mit der Frage nach der menschlichen Freiheit verknüpft, denn nur diese ermöglicht es den Menschen gegen das göttliche Gebot zu verstoßen. Gott lässt dem Menschen die Freiheit, sein Gebot zu achten oder es zu übertreten. Macht sich der Mensch sündig durch das Essen der verbotenen Frucht, so ergreift er die ihm geschenkte Freiheit, sich selbst zu entscheiden, wie er handeln will, was vermutlich den größeren Gewinn darstellt. Die Erkenntnis von Gut und Schlecht ist in der Erzählung also dem Menschen nicht von Grund auf gegeben, sondern er erlangt sie erst durch den Ungehorsam gegen Gott. Da der Mensch diese Erkenntnis gewinnt, bekommt er erst die Möglichkeit, schlecht zu handeln. Damit wird erklärt, dass die Ursache des Bö-

¹ Hebräischer Originaltext der BHS und deutsche Übersetzung: siehe Anhang.

² Vgl. SOGGIN, Jan Alberto, Das Buch Genesis. Kommentar, aus dem italienischen Original übersetzt von FRAUENLOB, Thomas – HINTERMAIER, Johann – HOFMANN, Norbert – u.a., Darmstadt 1997, 91.

sen darin liegt, dass sich der Mensch von Gott abwendet und seine Gebote missachtet. In der Paradieserzählung erlangt der Mensch jedenfalls nur die Erkenntnis von Gut und Schlecht, handelt jedoch noch nicht schlecht. Daher geschieht der eigentliche Sündenfall erst in Gen 4, wo Kain seinen Bruder Abel erschlägt, denn erst hier wird wirklich *sündhaft* gehandelt.

Die Paradieserzählung nimmt ihren Ausgang bei der Provokation der Schlange. Unklar bleibt allerdings, aus welchem Motiv sie handelt. Sie verführt die Frau das Verbotene zu tun. Geschickt lockt sie deren Begierde mit doppeldeutigen Aussagen: Zu Beginn formuliert die Schlange gekonnt eine Aussage, welche die Frau zur Antwort zwingt und das Gespräch somit schon in eine gewisse Richtung lenkt. Anschließend macht die Schlange ihr die Früchte schmackhaft, indem sie ihr versichert „nicht werdet ihr sterben“ – was hier als absolut und für immer aufgefasst werden kann – und verspricht „geöffnet werden eure Augen und ihr werdet sein wie Elohim, kennend Gut und Schlecht“ (Gen 3,4.5). Auch das lässt offen, ob sie wie Gott sein, oder nur wie er um Gut und Schlecht wissen werden oder der Genuss einer guten Speise im Gegensatz zu einer schlechten gemeint ist³; wobei die Schlange nie dezidiert eine Unwahrheit ausspricht, sondern ihre Aussagen lediglich mehrdeutig sind. Schließlich kann die Frau der Versuchung der köstlich aussehenden Früchte und der verheißenen Erkenntnis nicht mehr widerstehen und isst von dem Baum und gibt auch ihrem Mann von den Früchten.

Die Wirkung der verbotenen Speise ist, dass sie zum ersten Mal ihre eigene Nacktheit wahrnehmen und sich ihrer schämen. Die menschliche Reaktion des Sich-Schämens tritt auf, wenn sich ein Mensch wegen seines Versagens bloßgestellt fühlt.⁴ In diesem Fall handelt es sich um das Schuldbewusstsein des Menschen, dass er etwas getan hat, was er nicht tun hätte sollen. Aus diesem Grund versucht er sich zu verstecken und zu verbergen, denn er hat zwar sowohl die Freiheit und Selbstbestimmung als auch die Erkenntnis gewonnen, aber er bleibt trotzdem auf Gott angewiesen. Die Beziehung zu Gott ist allerdings gestört, da der Mensch sich über Gottes Willen hinweggesetzt hat.

³ Vgl. JACOB, Benno, Das Buch Genesis, Nachdruck der Original-Ausgabe mit dem Titel: Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, Stuttgart 2000, 107.

⁴ Vgl. KRAUSS, Heinrich, Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte, München 2004, 35.

Die Scham, welche er jetzt empfindet, zeigt an, dass die einstmals harmonische Gemeinschaft beeinträchtigt wurde.

Was sich in dieser Geschichte abspielt, kann mit dem klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhang des Alten Testaments beschrieben werden: Aus dem Handeln des Menschen – sei es negativ oder sei es positiv – ergeben sich unmittelbare Konsequenzen. Einen Spielraum für einen anderen Verlauf des Geschehens gibt es unter diesem Blickwinkel nicht. Im Falle der Paradiesgeschichte handelt der Mensch Gottes Willen zuwider, also wird er verflucht und aus dem Paradies vertrieben. Die Möglichkeit eines anderen Fortganges steht in dieser Erzählung offensichtlich gar nicht zur Debatte, sondern es ist klar, dass das Übertreten des Gottesgebots derartige Konsequenzen haben muss. Das Element des gnädigen und nachsichtigen Gottes fehlt hier augenscheinlich.

3. Kontext

3.1. Die beiden Schöpfungsberichte

Das Kapitel 3 der Genesis ist Teil der Schöpfungs- und Paradieserzählung in Gen 2,4b–3,24. Strukturelemente im Text zeigen an, dass es sich bei Gen 2 und 3 um einen Text als geschlossene Einheit handelt.⁵ Auch wenn Unstimmigkeiten – wie zum Beispiel die Anzahl der besonderen Bäume – herrschen und es scheinbare Doppelungen (Gen 3,23 und Gen 3,24) gibt, aber sie rühren – wie Bühner darlegt – nur von der Einarbeitung verschiedener Traditionen her, sodass der Text seiner Meinung nach eine „literarische und überlieferungsgeschichtliche Einheit“ darstellt.⁶ Daher ist es auch schwierig die beiden Kapitel getrennt voneinander zu betrachten. Trotzdem soll das Hauptaugenmerk dieser Arbeit auf Gen 3 liegen.

Gemeinsam mit dem Schöpfungshymnus von Gen 1,1–2,4a bildet die Schöpfungs- und Paradieserzählung von Gen 2,4b–3,24 den Anfang des Pentateuchs und somit des gesamten Alten Testaments bzw. der gesamten Bibel. Es ist allgemein anerkannte Meinung, dass die beiden Berichte Gen 1,1–2,4a und Gen 2,4b–3,24 auf unterschiedliche

⁵ Vgl. SCHÜLE, Andreas, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologische Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11), Zürich 2006, 153.

⁶ BÜHRER, Walter, Am Anfang... . Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3, FRLANT 256 (2014), 175.

Verfasser zurückgehen.⁷ Dabei wird Gen 1,1–2,4a der sogenannten priesterschriftlichen Überlieferung zugeordnet, worauf hier allerdings nicht näher eingegangen werden soll. Nur so viel sei gesagt, dass die priesterschriftlichen Texte allgemein um 500 v. Chr., also nachexilisch, datiert werden.

Umstritten ist, bezüglich der Gliederung, ob Vers 4a von Gen 2 („Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden.“⁸) eine Unterschrift unter das vorherige Kapitel oder eine Überschrift für das Folgende ist. Für Erstes spräche, dass schon der Inhalt von Gen 1 allein als *toledot* des Himmels und der Erde bezeichnet werden könnte. Dass der Vers eine Überschrift zu Gen 2 und 3 sei, könnte man damit begründen, dass es dann eine Analogie zu allen anderen *toledot*-Überschriften gäbe (vgl. u. A. Gen 5,1; 10,1). Die Quellenkritik besagt zu diesem Thema, Vers 4a habe zunächst als Überschrift von Gen 1 gestanden und sei später von dem Redaktor zwischen die beiden Schöpfungsberichte gesetzt worden, um diese zu trennen oder aber um sie zu verbinden. Eine andere Möglichkeit wäre, dass der Vers als Überschrift zu betrachten, aber die eigentliche *toledot* ausgefallen sei.⁹

In jedem Fall jedoch wird Vers 4a der priesterschriftlichen Quelle zugerechnet, sowie auch die anderen *toledot*-Formeln zu dieser gehören. Der nächste Vers, 4b („Am Tage, da Jahwe Gott Erde und Himmel machte“), gehört mit Sicherheit nicht mehr zu Gen 1, da das hier verwendete Vokabular dem von Gen 1 widerspricht: Vers 4b verwendet schon den Ausdruck **יְהוָה אֱלֹהִים**, wohingegen in Gen 1 Gott immer nur – wie es für die Priesterschrift üblich ist – mit **אֱלֹהִים** bezeichnet wird. Zudem steht in Vers 4b

עָשָׂה („er machte“) und nicht das in Gen 1 dafür verwendete Verb **בָּרָא** („schaf-

⁷ Vgl. ARNETH, Martin, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, Göttingen 2007, 97. Arneth verweist in diesem Kontext auf: OTTO, Eckhart, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: DIESEL, Anja A., u.a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS für Diethelm MICHEL, BZAW 241 (1996), 167-192, 172ff; WITTE, Markus, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26*, BZAW 265 (1983), 200–205; BRANDENBURGER, Egon, *Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos*, in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des Christentums*, SBAB 15 (1993), 209-250.

⁸ Alle Bibelzitate stammen – sofern nicht anders angegeben – aus: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe der Jerusalemer Bibel, hrsg. v. ARENHÖVEL, Diego – DEISSLER, Alfons – VÖGTLE, Anton, Freiburg im Breisgau ¹¹1968.

⁹ Vgl. JACOB, Benno, Buch, 71.

fen“). In Gen 1 wird außerdem immer von **הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ**, als *der Himmel und die Erde*, gesprochen, wogegen im Vers 4b die Reihenfolge umgedreht wird:

וְהָאָרֶץ וְהַשָּׁמַיִם.¹⁰ Dabei fällt auch auf, dass in Vers 4b die Artikel fehlen.

Diese Beobachtungen sollten möglicherweise auch in Bezug auf die Zuordnung von Vers 4a berücksichtigt werden: Denn in diesem ist von **הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ** die Rede, was der Diktion von Gen 1 und nicht der des nachfolgenden Halbverses entspricht.

3.2. Urgeschichte

Die Urgeschichte beginnt – wie schon erwähnt – mit dem Schöpfungshymnus von Gen 1, worauf die Schöpfungs- und Paradieserzählung von Gen 2 und 3 folgt. Es wird in den Erzählungen der Urgeschichte von der Erschaffung des Himmels und der Erde, sowie der Erschaffung des Menschen, vom Sündenfall und von der Wiederherstellung berichtet. Somit bildet die ganze Urgeschichte einen literarischen Spannungsbogen.

Dabei wäre die Erzählung von Kain und Abel zwar nicht eine notwendige Fortsetzung von Gen 2 und 3, aber sie setzt die Schöpfung von Mann und Frau sowie die Vertreibung aus dem Paradies voraus.¹¹ Im Anschluss an den Sündenfall wächst die Verderbtheit der Menschheit immer mehr, bis es zu ihrer Bestrafung durch die Sintflut kommt. Schließlich beginnt die Menschheitsgeschichte quasi von neuem, jedoch auch dieses Mal nicht fehlerlos: Es wird der Turm zu Babel gebaut.

Das bedeutet, dass diese Erzählungen inhaltlich in gewisser Weise auf der Paradieserzählung aufbauen und ihre Entstehung daher für die Datierung von Gen 3 eine Rolle spielen wird. Dies ist auch ein Grund dafür, warum es wesentlich ist, zunächst einige für die vorliegende Arbeit wichtig erscheinende Theorien zur Entstehung und Datierung der gesamten Genesis beziehungsweise des ganzen Pentateuchs zu betrachten, um in der Folge zur Datierung des Abschnittes Gen 3 zu kommen.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. STECK, Odil Hannes, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24, Biblische Studien, Heft 60 (1970), 20.

3.3. Genesis

An die Urgeschichte schließt der wesentlich umfangreichere Teil der Genesis an: die Patriarchengeschichte, welche nun die *toledot*, die Genealogie des Menschheitsgeschlechts, weiterschreibt.

Crüsemann sieht in den Anfangsversen der Patriarchengeschichte (Gen 12,1–3) ein „eindrucksvolles Kontrastbild“ zu „der Urgeschichte, die durch Sünde und Fluch bestimmt ist“.¹² Es handelt sich bei diesen Versen um die Verheißung des Segens für Abraham und seine Nachkommenschaft. Sie markiert laut Crüsemann den Punkt, an dem die Geschichte sich umkehrt und statt Fluch und Exil das universale Heil der Menschen angekündigt wird. In der Annahme, dass die Verse Gen 12,1–3 den „Abschluss“ und „Schlüssel“ für die Urgeschichte bilden, folgt Crüsemann Rads These, diese Verse dem *Jahwisten* zuzuschreiben. Jener fragt, ob die „jahwistische“ Urgeschichte Gen 12,1–3 als ihren Zielpunkt“ voraussetzt oder ob umgekehrt, Gen 12,1–3 die Urgeschichte voraussetzt.¹³ Nach eingehender Analyse schreibt er jedoch:

„Als Ergebnis des bisher Dargelegten ist also festzustellen: Der Verfasser der Urgeschichte und der von 12,1–3 sind keinesfalls identisch. Die Urgeschichte zielt nicht auf die Abrahamverheißung, diese darf deshalb nicht zu ihrem Schlüssel gemacht werden.“¹⁴

Als Konsequenz dessen, dass man Rads These verwirft, muss man nun versuchen die Urgeschichte aus sich selbst heraus zu verstehen.¹⁵

3.4. Pentateuch

Die an die Genesis anschließenden Bücher Moses stehen nicht in direktem Konnex zu Schöpfungsbericht und Paradieserzählung.

4. Der Verfasser

Wie bei den meisten alttestamentlichen Texten ist die Frage nach dem Verfasser auch hier eine schwierige. Natürlich geht es dabei nicht darum eine konkrete Person zu fin-

¹² CRÜSEMANN, Frank, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“ in: JEREMIAS, Jörg – PERLITT, Lothar (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter WOLFF zum 70. Geburtstag, Düsseldorf 1981, 11.

¹³ Vgl. ebd. 12ff.

¹⁴ Ebd. 22.

¹⁵ Vgl. ebd.

den, der man den Text zuschreiben kann, sondern vielmehr darum zu erfassen, in welcher Zeit, und in welchem geistigen Umfeld sie lebte, und aus welcher Motivation sie den Text verfasste. Bei Gen 3 stellt sich dies als besonders schwierig dar, weil Gott in diesem Text einerseits anthropomorph dargestellt wird, was für gewöhnlich in archaischen Schriften passiert, andererseits weist der Text aber auch weisheitliche Züge auf. Dies steht in einem gewissen Widerspruch.

Die ursprünglich angenommene Verfasserschaft Mose wird heutzutage einstimmig abgelehnt. Darüber hinaus sind die Theorien darüber, wer Gen 2 und 3 verfasst hat, nicht nur in der Forschungsgeschichte, sondern bis heute sehr vielfältig. (Siehe dazu Kapitel 5.) Anfänglich unterschieden die Forscher und Forscherinnen die verschiedenen Verfasser des Pentateuchs auf Grund der verschieden gewählten Gottesbezeichnungen¹⁶, was sich jedoch als unzureichend erwies. Dennoch ist die grundsätzliche Unterscheidung der Texte nach ihrer Gottesbezeichnung nicht zu negieren.

Des Weiteren geht aus dem Erzählduktus hervor, dass verschiedene Autoren Gen 1 und Gen 2 und 3 verfasst haben. Auch wurde schon im letzten Kapitel ausgeführt, dass der Verfasser von Gen 3 auf keinen Fall mit jenem von Gen 12,1–3 übereinstimmt.¹⁷ Diese Tatsachen sind nicht sehr aussagekräftig, dennoch seien sie an dieser Stelle festgehalten.

Im folgenden Unterkapitel soll nun die hiesige Verwendung der Kombination aus der Gottesbezeichnung und dem Gottesnamen und ihre literarkritische Bedeutung erläutert werden.

4.1. Gottesbezeichnung versus Gottesname

Im Alten Testament finden sich drei verschiedene Bezeichnungen für Gott. Dies ist einerseits **אֱלֹהִים** („Elohim“), andererseits **יְהוָה** („JHWH“) und außerdem noch die Kombination der beiden Wörter, nämlich **יְהוָה אֱלֹהִים** („JHWH Elohim“). Die verschiedenen Bezeichnungen für Gott variieren innerhalb der Bibel, woraus man auch auf unterschiedliche Entstehungsschichten schließen kann. (Siehe dazu Kapitel 5.)

¹⁶ Vgl. Kapitel 4.1.

¹⁷ Vgl. Kapitel 3.3.

Prinzipiell ist אֱלֹהִים der Plural von אֱלֹה, was so viel bedeutet wie „Gott“. אֱלֹהִים ist aber meist nicht pluralisch, sondern als Eigennamen für den Gott Israels aufzufassen. Dennoch ist es weniger ein Name, als vielmehr eine Funktions- oder Gattungsbezeichnung beziehungsweise ein Titel. Seinen Namen wird Gott Mose im brennenden Dornbusch und dem Volk am Sinai offenbaren, er ist יְהוָה.

Was nun die Zusammensetzung der beiden Wörter angeht, so kommt der *Doppelname* als ursprüngliche Gottesbezeichnung in den Geschichtsbüchern vor (2 Sam 7,22.25; 1 Chr 17,16f; 28,20; 29,1; 2 Chr 1,9; 6,41f; 26,18), dies jedoch nur in direkten oder psalmischen Anreden an Gott. In dem Fall von Gen 2 und 3 handelt sich jedoch nicht um Anreden, sondern um einen erzählenden Abschnitt. Witte geht davon aus, dass die Kombination beider Gottesbezeichnungen hier nicht ursprünglich ist. Sie sei durch ein redaktionelles Verfahren entstanden. Bestrebt die beiden Schöpfungsberichte zu verbinden, habe der Redaktor die priesterschriftliche Gottesbezeichnung אֱלֹהִים zu der jahwistischen (יְהוָה) hinzugefügt. Dabei habe der Redaktor anscheinend auch Rücksicht auf den Unterschied zu den direkten Reden genommen, in denen die Funktionsbezeichnung die ursprüngliche war, denn in diesen wird ausschließlich אֱלֹהִים gebraucht.¹⁸ Es kann jedoch eingewendet werden, dass dieses Verfahren an anderen Stellen nicht beobachtet werden kann, obwohl der Redaktor hier ebenfalls die Möglichkeit gehabt hätte rein jahwistische mit rein elohistischen Abschnitten in gleicher Weise zu verbinden.¹⁹

Jedenfalls ergibt sich die Zusammensetzung יְהוָה אֱלֹהִים, welche grammatikalisch als Appositionsverbindung aufgefasst werden sollte und im Deutschen daher am besten mit „JHWH Elohim“ oder „JHWH, der Gott“ wiedergegeben wird. (Dass es sich hier um eine Konstruktusverbindung handelt, ist auszuschließen, da ein Eigenname – wie es

¹⁸ Vgl. WITTE, Markus, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26, Berlin 1998, 57f.

¹⁹ Vgl. EICHRODT, Walther, Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht, BZAW 31 (1916), 119.

יְהוָה ist – nie die Funktion des *nomen regens* übernehmen kann und אֱלֹהִים hier wie in Gen 1 als determinierter Eigenname und nicht pluralisch gebraucht ist.)²⁰

Im Unterschied zu Witte finden wir bei Levin keine eindeutige Theorie zu der Frage, wie die Doppelung zustande gekommen ist. Levin sieht diesbezüglich zwei Möglichkeiten: „Entweder ist der Gottesname יְהוָה ursprünglich, die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים wurde redaktionell hinzugefügt, oder die ursprüngliche Erzählung sprach von אֱלֹהִים, und der Gottesname יְהוָה ist Ergänzung.“²¹ Ein eindeutiges Kriterium gäbe es für keine der beiden Lösungen.

Üblicherweise wird יְהוָה als die ursprüngliche Bezeichnung angesehen, da diese meist von der älteren Pentateuchquelle gebraucht wird. Demgemäß wäre אֱלֹהִים der Zusatz des Redaktors, wie es auch Witte annimmt. Laut Levin gäbe es aber auch für die umgekehrte Variante, dass אֱלֹהִים schon in einer vorjahwistischen Quelle gestanden sei und der Redaktor יְהוָה ergänzt hätte, Indizien. Denn diese Vorgehensweise ist für Gen 28, die Erzählung von Jakob in Bet-El, und Ex 3 (Moses Gottesbegegnung am brennenden Dornbusch) belegt, welche zwischen den beiden Bezeichnungen variieren. Dies würde bedeuten, dass die jahwistische Redaktion auch hier die Doppelbezeichnungen verwendet hätte.²² Fraglich ist dann allerdings, wo diese ansonsten geblieben sind.

Schüle hingegen geht im Gegensatz zu Witte und Levin davon aus, dass die doppelte Bezeichnung ursprünglich ist. Dies begründet er zum einen damit, dass die Bezeichnung יְהוָה אֱלֹהִים in den Chroniken originär ist. Zum anderen verweist er auf Inschriften aus Palmyra und Hatra, in welchen man regelmäßig Bezeichnungen eines solchen Typus, nämlich Name plus Epitheton, liest. (Beispiele dafür sind „für Gott

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ LEVIN, Christoph, Der Jahwist, FRLANT, Heft 157, Göttingen 1993, 82.

²² Vgl. ebd.

Baalschamen“ oder „für die Götter Harta und Nanai“²³) Außerdem meint Schüle, die Tatsache, dass diese Doppelbezeichnung innerhalb des Pentateuchs nur in Gen 2 und 3 – hier aber konzentriert – vorkommt, spräche zusätzlich für eine Analogie zu den Chroniken und damit dafür, die Doppelung als ursprünglich anzusehen.²⁴

Neben Gen 2 und 3 ist der einzige Beleg für die Verbindung der beiden Bezeichnungen innerhalb eines Textabschnitts mit erzählendem Charakter Jon 4,6. Dies stellt insofern eine Analogie zu Gen 2 und 3 dar, als hier das Tetragramm redaktionell zu dem von der Quelle vorgegebenen **אֱלֹהִים** ergänzt wurde. Die Doppelung dient dazu, die Identität des einzigen Gottes **יְהוָה** zu wahren, indem ein Ausgleich zwischen den Abschnitten Jon 4,1–4.10 und Jon 4,7–9, welche die unterschiedlichen Bezeichnungen verwenden, geschaffen wird.²⁵

Im Pentateuch findet sich die Bezeichnung **יְהוָה אֱלֹהִים** außer in Gen 2,4b–3,24 einzig in der deuteronomistischen Stelle Ex 9,30. Aus diesem Grund könnte man verleitet sein auch bei Gen 2 und 3 an eine deuteronomistische Redaktion zu denken.

Allerdings spricht dagegen, dass sich sonst keinerlei Spuren einer solchen Bearbeitung erkennen lassen.²⁶ Desgleichen lässt sich auch eine vorendredaktionelle Zusammenstellung einer *Jahwequelle* und einer *Elohimquelle*, welche manchmal von der quellenkritischen Forschung vorgeschlagen wird, ausschließen, da in Gen 2,4b–3,24 keine zwei Erzählungen, welche ursprünglich selbstständig gewesen wären, zu erkennen sind.²⁷

Erinnern wir uns an Vers 4a, welcher vermutlich zur Überleitung beziehungsweise zur Verknüpfung zwischen dem ersten und dem zweiten Schöpfungsbericht dient, so erscheint eine redaktionelle Harmonisierung zwischen den beiden Texten durch das Hinzufügen der Gottesbezeichnung **אֱלֹהִים** zum Gottesnamen **יְהוָה** nur logisch. Der Redaktor schafft somit nicht nur einen literarisch und inhaltlich glatten Übergang, son-

²³ Vgl. HILLERS, Delbert R., Palmyrene Aramaic Inscriptions and the Bible, ZAH 11 (1998), 32-49, 34 in SCHÜLE, Andreas, Prolog, 159.

²⁴ Vgl. SCHÜLE, Andreas, Prolog, 159.

²⁵ Vgl. ebd. 58.

²⁶ Vgl. WEIMAR, Peter, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146 (1977), 113f; vgl. insbes. Fußnote 11.

²⁷ Vgl. WITTE, Markus, Urgeschichte, 58f.

dern setzt dadurch auch neue theologische Akzente in seine Komposition: Die *jahwistische* Schöpfungserzählung stellt nun auch mit Hilfe der doppelten Gottesbezeichnung eine erweiternde Ausführung zur *Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde* dar. Dabei werden die Souveränität und die Majestät Gottes gegenüber dem Menschen programmatisch betont. Dies folgt aus der Analogie des Gebrauchs von יהוה אֱלֹהִים in den Büchern der Chroniken.²⁸

5. Forschungsgeschichte

5.1. Die Entstehung des Pentateuchs

Um sich der Datierung des dritten Kapitels der Genesis zu nähern, empfiehlt es sich, zunächst einen Blick auf den Entstehungsprozess des gesamten Pentateuchs zu werfen – natürlich mit Hauptaugenmerk auf dieses Kapitel –, da dieser ein zusammenhängendes Werk mit sowohl inhaltlichen Bezügen als auch sprachlichen Verweisen darstellt. Dabei zeigt sich, dass es sich bei der Entstehung des Pentateuchs um einen komplexen und vielschichtigen Prozess handelt, welcher nur langsam und schrittweise nachvollzogen werden kann.

In der Forschungsgeschichte hat es im Laufe der Zeit verschiedene Theorien zur Entstehung des Pentateuchs gegeben. Darunter die Grundschrifthypothese, die Fragmentenhypothese, die Dreiquellentheorie und die Vierquellentheorie. Diese sollen im Folgenden näher erläutert werden.

5.1.1. Ein erster Überblick (nach Zenger²⁹)

Eine erste vereinfachte und zusammenfassende Darstellung der verschiedenen im Laufe der Forschungsgeschichte angedachten Modelle zur Entstehung des Pentateuchs soll für die weiteren Ausführungen einen Überblick bieten. Die unterschiedlichen Hypothesen über die Entstehung lassen sich laut Zenger im Großen und Ganzen auf drei Basismodelle zurückführen. Diese oder deren Kombinationen sind Vereinfachungen der mannigfaltigen Entstehungstheorien.

²⁸ Vgl. ebd. 58 u. 61.

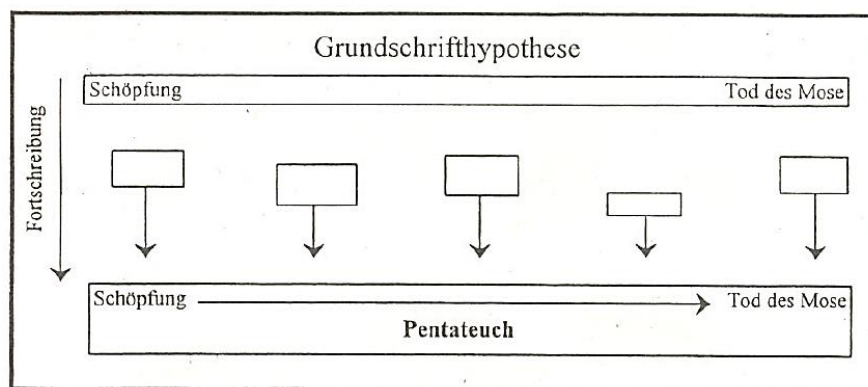
²⁹ Vgl. ZENGER, Erich, u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln, 72008, 86ff. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf das genannte Werk.

5.1.1.1. Grundschrifthypothese

Bei der Grundschrifthypothese – beziehungsweise Ergänzungshypothese oder Fortschreibungsmodell – wird davon ausgegangen, dass der gesamte Pentateuch ein einziges Werk zur Grundlage hat. Diese Basis-Schrift soll dann im Laufe der Zeit ergänzt und erweitert worden sein, sodass der uns heute vorliegende Text entstand. Nach dieser Theorie flossen in die Grundschrift sowohl mündliche als auch schriftliche Teiltex-te ein. Außerdem sei der schon vorhandene Text aktualisiert und neu interpretiert worden, was ebenfalls zu Ergänzungen führte.

Die nachstehende Abbildung soll diesen Prozess veranschaulichen.

Abbildung 1: Grundschrifthypothese

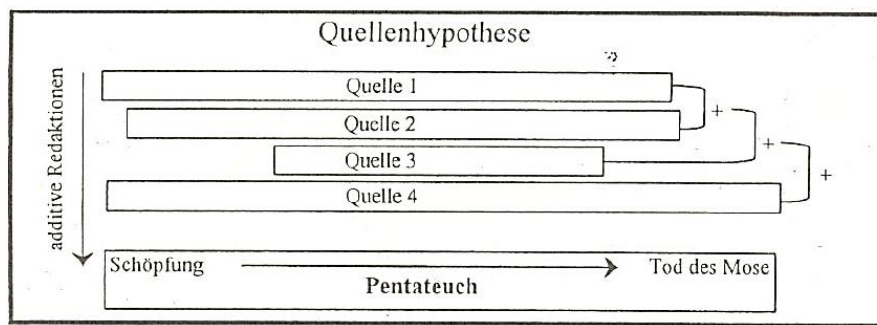


Quelle: ZENGER, Erich, *Einleitung* (72008), 87.

5.1.1.2. Quellenhypothese

Die Quellenhypothese – auch Urkunden-, Dokumentenhypothese oder Schichtenmodell genannt – besagt, dass es ursprünglich mehrere selbstständige Schriften gab, welche später zusammengefügt wurden. Anfangs gingen die Vertreter und Vertreterinnen dieser Theorie von drei, später von vier Quellen verschiedenen Umfangs aus. Die Quelltexte werden unterschiedlich datiert und sind an unterschiedlichen Orten entstanden. Auch von der literarischen Technik her unterscheiden sich die Quellen.

Abbildung 2: Quellenhypothese



Quelle: ZENGER, Erich, Einleitung (2008), 87.

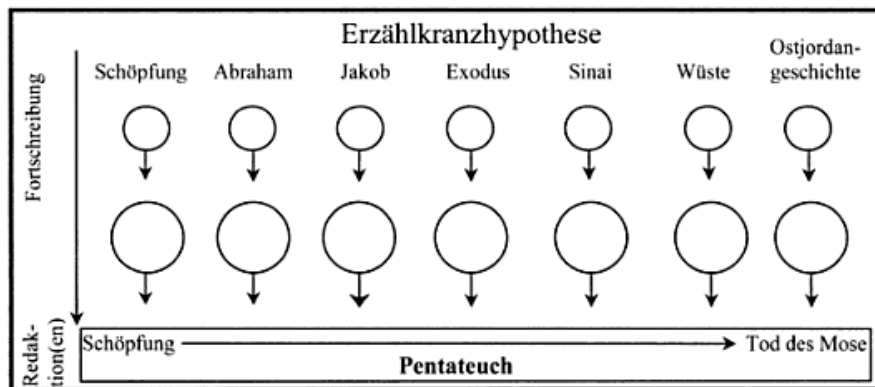
Durch mehrere Redaktionen, welche jeweils die vorangegangenen ergänzten, sollen die Schriften sukzessive zusammengearbeitet worden sein. Auslöser dieser Redaktionen seien meistens Katastrophen in der Geschichte Israels gewesen. So wird oft davon ausgegangen, dass es nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. zu einer ersten Redaktion der Quellen kam. Nach der Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr. seien die Texte wieder zusammengearbeitet worden und ein letztes Mal im Zuge der Rückkehr aus dem Exil im fünften Jahrhundert.

Als Motiv für die Zusammenstellung der einzelnen Quelltexte wird angenommen, dass die Redaktoren, veranlasst durch die bedrohlichen Situationen, die vorhandenen Überlieferungen zusammengetragen hätten, um die Quellen zu erhalten. Dadurch hätten sie auch dazu beigetragen, die katastrophalen Ereignisse aufzuarbeiten und zu bewältigen.

5.1.1.3. Erzählkranzhypothese

Diese Hypothese nimmt, so wie die Fragmentenhypothese und das Blockmodell, einzelne ursprünglich selbstständige Erzählungen an, welche jeweils von einem einzigen Thema oder einer Hauptperson handelten. Diese *Erzählkränze* seien im Laufe der Jahrhunderte weitergeschrieben und ergänzt worden, sodass die einzelnen Erzählungen immer mehr anwuchsen. Erst im Exil oder in der frühnachexilischen Zeit sollen die einzelnen Schriften durch einen Redaktor zusammengearbeitet worden sein. Es wird in diesem Modell auch nicht ausgeschlossen, dass das Gesamtwerk noch eine oder mehrere weitere Redaktionen erfahren hat.

Abbildung 3: Erzählkranzhypothese



Quelle: ZENGER, Erich, Einleitung (72008), 88.

5.1.2. Ein vielschichtiger Prozess

„Daß der Pentateuch nicht von einem einzigen Verfasser, in einem einzigen Formulierungsprozeß und als ein von Anfang bis Ende konsequent durchgeführtes Werk entstanden sein kann, ist Konsens der kritischen Pentateuchforschung.“³⁰ – schreibt Zenger in diesem Kontext. Vor allem mit Hilfe der Methode der Literarkritik versuchen Forscher und Forscherinnen diesen Prozess zu verstehen. Es geht dabei darum, die „Einheitlichkeit und Kohärenz eines Textes“ zu überprüfen. Auf Grund von „sachlichen und terminologischen Spannungen bzw. Widersprüchen, Wiederholungen und Doppelungen, syntaktischen Brüchen und konkurrierenden Vorstellungen“ wird auf eine „unterschiedliche Herkunft der entsprechenden Textteile“ geschlossen.³¹

Im Falle der Pentateuchkritik sind die wichtigsten literarkritischen Beobachtungen die folgenden³²:

- Die im vorherigen Kapitel schon erläuterten Unterschiede der Gottesbezeichnungen (אלהים („Elohim“), יהוה („JHWH“) und יהוה אלהים („JHWH Elohim“)).³³
- Die Doppelungen von Erzählungen, sowie die Widersprüche zwischen den selbigen. (So zum Beispiel die beiden Schöpfungsberichte Gen 1,1–2,4a und Gen 2,4b–3,24.)

³⁰ Ebd. ZENGER, Erich, Einleitung, 76.

³¹ Ebd.

³² Vgl. ebd. 76–86. Gilt ebenso für die folgende Auflistung.

³³ Vgl. Kapitel 4.1.

- Aber auch innerhalb einzelner Erzählungen sind Doppelungen und Widersprüche vorhanden. (Siehe unter anderem die Sintfluterzählung Gen 6,5–9,17.)
- Die gesetzgebenden Teile der Torá unterscheiden sich von dem übrigen Textkorpus und transportieren daher zu einander in Konkurrenz stehende ethische und kultische Anweisungen.
- Hinzu kommt, dass der Stil der Texte sich teilweise wesentlich von einander unterscheidet.
- Außerdem variieren die Textgattungen.

5.1.3. Die fünf Bücher Mose

Wie schon der Name „Die fünf Bücher Mose“ nahe legt, wurde sowohl vom Judentum als auch vom Christentum der Pentateuch viele Jahrhunderte lang der Verfasserschaft Mose zugeschrieben, denn die Schrift selbst legt diesen als Autor nahe. (Vgl. Jos 1,7; 8,31, Ri 3,4; 1 Kön 2,3; 2 Chr 23,18, Esra 3,2, Neh 8,1, Dan 9,11, Mal 3,22). Alle anderen Annahmen diesbezüglich galten als häretisch und wurden abgelehnt.

In der Antike war es vor allem Markion, der wegen seiner grundsätzlichen Antipathie für das Alte Testament die Verfasserschaft Mose in Frage stellte, um so die Glaubwürdigkeit der Torá zu mindern. So taten es auch die Gnostiker und später die Manichäer. Aber auch sehr gebildete Heiden und Muslime hatten ihre Zweifel bezüglich der mosaïschen Authentizität der Texte. Im Mittelalter folgten die neumanichäischen Paulicianer und Bogomilen und später die Katharer und Albigenser der Meinung ihrer früheren Vorbilder.³⁴

Trotz des Häresie-Verdachtess fanden sich auch in späterer Zeit immer wieder kritische Stimmen, denen chronologische Ungereimtheiten, Brüche und Nähte, sachliche Widersprüche oder Ähnliches auffielen, was an der alleinigen Verfasserschaft von Moses zweifeln ließ. Besonders fraglich erschien diese deshalb, weil der Tod des Mose (Dtn 34) geschildert wird und sich Teile der Texte offensichtlich auf die Zeit nach Mose Tod beziehen. Man half sich damit, die eben genannten Erzählungen Josua zuzuschreiben und als dessen spätere Ergänzungen zu betrachten. Auch bezüglich der Erzählun-

³⁴ Vgl. NATTERER, Paul, Entstehung der Torá, 2010, 1f, http://www.novstudgen.de/files/downloads/Entstehung_von_Tora_und_Tanakh.pdf [Zugriff am 14.10.2015].

gen aus Genesis, deren Inhalte sich zweifellos vor Mose Lebzeiten abgespielt hatten, brauchte man Erklärungen. Für diese Fragen fand man historisch-kritische Lösungen, welche besagten, dass Moses Quellen gehabt hätte, auf Grund derer er das erste Buch niederschreiben konnte. Generell wurde die mosaische Verfasserschaft jedoch verteidigt und die Probleme dadurch gelöst, auf einen tieferen Sinn oder allegorische Bedeutungen hinzuweisen. Eine andere Theorie besagte, dass der original mosaische Text im Zuge der Tempelzerstörung 586 v. Chr. verloren gegangen wäre und erst Esra ihn, von Gott inspiriert, wieder Schreibern diktiert hätte.³⁵

In der Neuzeit begann allmählich die Pentateuchkritik. Im Zuge des Humanismus und der Reformation wurde das Interesse am Urtext beziehungsweise dessen Sinn immer stärker. So hinterfragten mehrere Philosophen – darunter Thomas Hobbes, Isaak de la Peyrère und Baruch Spinoza – den Ursprung der Texte des Pentateuchs.

Zumeist schlossen sie eine teilweise Autorschaft Mose nicht aus, doch für große Teile des Pentateuchs bezweifelten sie diese.³⁶

5.1.4. Die Anfänge der Quellenscheidung

Die Quellenscheidung begann mit der Beobachtung, dass in verschiedenen Abschnitten des Alten Testaments verschiedene Gottesbezeichnungen verwendet wurden. Die Forschung ging ursprünglich davon aus, dass ein Verfasser nur einen Titel oder Namen für Gott verwendet habe. Dementsprechend versuchten verschiedene Theologen die eigentlichen Quellen je nach Gottesbezeichnung zu rekonstruieren, indem sie die Textabschnitte so voneinander trennten.³⁷

Das erste Mal beobachtete der evangelische Pfarrer Henning Bernhard Witter aus Hildesheim 1711 den Wechsel der Gottesbezeichnungen. Er ging davon aus, dass Moses archaische Gedichte eingearbeitet habe und die Differenz dadurch entstanden sei.

Zunächst blieb Wittes Entdeckung unbeachtet. Erst als der Franzose Jean Astruc, Professor der Medizin, 40 Jahre später dieselbe Beobachtung machte und daraus auf die Verarbeitung verschiedener Quellen schloss, hinterließ diese Erkenntnis in der weite-

³⁵ Vgl. ebd. 105.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. WISEMAN, Percy J., Die Entstehung der Genesis. Das erste Buch der Bibel im Licht der archäologischen Forschung, Wuppertal 1957, 114.

ren Pentateuchforschung ihre Spuren. Er vertrat jedoch die traditionelle Meinung, Moses sei der Verfasser der Genesis gewesen. Die Widersprüche und Spannungen, welche Hobbes, de la Peyrère, Spinoza und andere herausgearbeitet hatten, waren für Astruc kein Beweis gegen die Authentizität dieser Schriften.³⁸ Im Jahr 1753 veröffentlichte er anonym die Schrift *Muthmassungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlich bei der Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Muthmassungen theils unterstützt theils erläutert werden*³⁹, in welcher er erklärte, die Ungereimtheiten wären lediglich Hinweise auf die verschiedenen schriftlichen Quellen, welche Moses verwendet hätte. Er teilte die Genesis auf Grund der verschieden-vorkommenden Gottesbezeichnungen in zwei Hauptquellen. Daher wird dieses Modell in der Literatur auch Zweidokumententheorie genannt.⁴⁰

5.1.4.1. Astruc

Astruc argumentiert dabei in folgender Weise: Zuerst stellt er fest, dass es nicht möglich ist, „daß Moses dasjenige, was er in seinem ersten Buche erzählt, aus sich selbst habe wissen können“.⁴¹ Daher gäbe es laut ihm nur die zwei Möglichkeiten, dass es jenem entweder geoffenbart worden sei, oder er Berichte von Zeugen – mündlicher oder schriftlicher Art – gehabt habe. Dass Moses die Ereignisse und der Wortlaut des ersten seiner Bücher offenbart wurden, hält Astruc für ausgeschlossen, da jegliche Hinweise darauf fehlen, welche in ähnlichen Fällen immer vorhanden seien. Dies sei allerdings – so schreibt er – auch sonst keine in der Forschung erwogene Annahme. Also habe Moses aus den ihm vorliegenden Quellen geschöpft.⁴²

³⁸ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 90.

³⁹ Der französische Originaltitel lautet *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse: Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures*. Das Werk erschien 1753 in Brüssel, war jedoch in Wirklichkeit in Paris gedruckt worden. Die deutsche Übersetzung stammt aus dem Jahr 1783.

⁴⁰ Vgl. WISEMAN, Percy J., Entstehung, 96.

⁴¹ Ebd. ASTRUC, Jean, *Muthmassungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlich bei der Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Muthmassungen theils unterstützt theils erläutert werden*, Frankfurt am Mayn, 1783, 4. Originaltext: „[...] que Moyse ait pu favoir par lui mese ce qu'il raporte dans la Genese [...]“ (*Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse: Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures*. Brüssel 1753, 4).

⁴² Vgl. ASTRUC, Jean, *Muthmassungen*, 5ff.

„[...] aber ich treibe meine Muthmassungen weiter und die Sache ist für mich gewiss entschieden. Ich behaupte also, daß Moses alte Berichte, welche die Geschichte seiner Vorfahren von der Schöpfung der Welt an enthielten, in Händen hatte; daß er diese Berichte um nichts davon zu verlieren, in Stücke zerteilt habe, nach den Vorfällen, die darin erzählt wurden; daß er diese Stücke, eines nach dem andern, ganz eingerückt habe, und daß aus allem diesem zusammengenommen das erste Buch Mosis entstanden sey.“⁴³

Als Grund für diese Mutmaßung führt er – wie schon erwähnt – die Doppelungen und die verschiedenen Namen für Gott an. Außerdem kommt in den Büchern zwei bis fünf des Mose, laut Astruc, fast immer „Jehova“ und nur selten zur Abwechslung Elohim vor. Dies sei damit zu begründen, dass Moses diese Bücher aus eigenem Erleben verfasst habe. Dazu stehe das erste Buch im Gegensatz, für welches Moses Berichte mit unterschiedlichen Bezeichnungen für Gott vorliegen gehabt habe. Als ein zusätzliches Argument für seine These der Zerstückelungen und Wiederaussetzungen sieht Astruc die vorkommenden Anachronismen.⁴⁴

Man müsse, schreibt er weiter, die Erzählungen „auseinandersetzen“ und „wieder in ihre vorherige Ordnung bringen“.⁴⁵ Diese Trennung nimmt er auf Grund des Vorkommens von אֱלֹהִים („Elohim“) und יְהוָה („JHWH“) vor, sodass er schließlich eine Quelle A mit Textabschnitten, die die Bezeichnung Elohim verwenden, und eine Quelle B, in der der Gottesname vorkommt, erhält. Diese seien die zwei Hauptberichte im Umfang des ersten Buches gewesen, welche Moses gehabt hätte.

Jedoch wäre mit dieser Unterscheidung nicht genug getan, denn es müssten noch weitere Wiederholungen als ein dritter Bericht C abgespaltet werden. Unter D subsumiert er dann die Erzählungen, welche nicht zur Geschichte des hebräischen Volkes gehören und welche Gott weder mit Elohim noch Jehova bezeichnen. Des Weiteren findet er acht andere Berichte, welche er wegen Doppelungen, sprachlichen beziehungsweise stilistischen Unterschieden und Differenzen bezüglich der Vorstel-

⁴³ Ebd. 10f. Originaltext: „[...]mais je porte mes conjectures plus loin, & je suis plus décidé. Je prétends donc que Moyse avoit entre les mains de mémoires anciens, contenant l’histoire de ses Ancetres, depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces mémoires, il les a partagez par morceaux, suivant les faits qui y estoient racontez; qu’il a inferé ces morceaux en entier, les uns à la suite des autres, & que c’est de cet assemblage, que le Livre de la Genese a esté formé.“ (Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît que Moyse s’est servi pour composer le livre de la Genèse: Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures. Brüssel 1853, 9).

⁴⁴ Vgl. ASTRUC, Jean, Muthmassungen, 11ff.

⁴⁵ Ebd. 19.

lungswelt trennt; sodass er im Endeffekt zwei Haupt und zehn Nebenquellen (C-M) unterscheidet.⁴⁶

Generell geht Astruc sehr gewissenhaft vor: Einerseits überlegt er, ob der Gottesname schon den Patriarchen bekannt gewesen sei und daher in den Quelltexten vorhanden sein könnte. Diese Frage beantwortet er positiv. Andererseits macht er sich auch Gedanken über die Entstehung der Schrift und zeigt auf, welche Theorien in diesem Kontext vorherrschen. Er selbst hält es mit Augustinus, der davon ausging, dass es schriftliche Überlieferungen schon seit Adam gäbe.

5.1.4.2. Eichhorn

Als Nächster setzte sich Johann Gottfried Eichhorn – welcher als Begründer der kritischen Einleitungswissenschaften gilt – mit Astrucs Beobachtungen auseinander. Er folgte Astrucs Theorie von zwei Hauptquellen, welche er nun Elohim-Quelle und Jehova-Quelle nannte, und mehreren fragmentarischen Nebenquellen und erweiterte diese auf den gesamten Pentateuch.⁴⁷ Was die Kapitel zwei und drei der Genesis betrifft, so ordnet Eichhorn diese unter der Kategorie *Eingeschaltete Urkunden* ein – das heißt also, weder bei der elohistischen noch bei der jehowistischen Quelle. Er begründet dies damit, dass dieser Teil der Genesis hauptsächlich „durch Sprache“ von Kapitel eins und vier „abgesondert wird“.⁴⁸ Bezüglich seiner Datierung ändert dies wenig, denn er hält hartnäckig an der Verfasserschaft Mose fest.⁴⁹

In seinem 1787 erstmals erschienenen Werk *Einleitung in das Alte Testament* schreibt Eichhorn zunächst ein Kapitel darüber, dass „Bücher aus so frühen Zeiten [...] nichts Unmögliches“⁵⁰ sind. Des Weiteren führt er „Beweise aus ihrer Sprache“ und „Beweise aus der Geschichte“⁵¹ dafür an, dass die fünf Bücher Mose älter als alle übrigen Schriften des Alten Testaments sind. Als „Beweis aus der Sprache“ schreibt er erstens:

„Das hohe Alter dieser Bücher kann kein unparteiischer kritischer Leser desselben in Zweifel ziehen. Schon ihr Ausdruck spricht dafür. In ihnen kommen Archaismen der Heb-

⁴⁶ Vgl. ebd. 19ff.

⁴⁷ Vgl. ZENGER, Erich, *Einleitung*, 90.

⁴⁸ EICHHORN, Johann Gottfried, *Einleitung in das Alte Testament*, Zweiter Band, Leipzig, 1803, 363.

⁴⁹ Vgl. ZENGER, Erich, *Einleitung*, 90.

⁵⁰ EICHHORN, Johann Gottfried, *Einleitung*, 236.

⁵¹ Ebd. 242 und 248.

räischen Sprache vor, die in keinem anderen Buch des A.T. weiter zu finden sind:

הָיָא נֶעֱר in beyden Geschlechtern gebraucht.“⁵²

Und zweitens, gäbe es Überreste hebräischer Literatur, welche eine Quelle aus der Zeit Mose voraussetzten. Da sonst jede Spur eines solchen Werkes fehle, müsse der Pentateuch so alt sein. Eichhorn betrachtet einige konkrete Stellen – wie zum Beispiel Jos 1,8 oder Jos 8,31 – die seiner Meinung nach auf das gesamte Gesetz verweisen, was also mehrere kleine Einzelquellen ausschließe.⁵³

Im Folgenden versucht Eichhorn zu beweisen, dass der Autor nicht nach Moses gelebt haben kann: Der Verfasser hätte andernfalls nichts von Verordnungen gewusst, welche zwar gegeben, aber nie ausgeführt worden waren. Ferner hätte ein Verfasser aus späterer Zeit ein System an Gesetzen geliefert. Hingegen wäre das Buch viel eher tagebuchartig geschrieben, in Zusammenhang mit den jeweiligen Begebenheiten.⁵⁴

Schließlich kommt Eichhorn zu der These, Moses könne der Verfasser dieser Bücher sein. Dies begründet er ganz einfach: „Und da die Hebräer von je her Mosen für den Gesetzgeber und Stifter ihres Staats ausgegeben haben: wäre es nicht Unsinn, ihr Zeugniß in Zweifel zu ziehen [...]“⁵⁵

Eichhorns Nachfolger Carl David Ilgen begründete mit seinen Untersuchungen schließlich die klassische Pentateuchtheorie. Er teilte in seinem Werk *Die Urkunden des Jerusalemschen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt als Beytrag zur Berichtigung der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazugehörigen Abhandlungen. Theil 1: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses*⁵⁶ die Genesis in drei Teile, welche einst vollständige und einheitliche Werke gewesen sein sollen. Diese drei Werke hätten zusammen 17 verschiedene Quellen verwendet. Die Frage des Verfassers und der Datierung lässt er allerdings erstmals offen.⁵⁷ Da er außerdem vermutet, dass das Buch Deuteronomium ein separat entstan-

⁵² Ebd. 242.

⁵³ Vgl. ebd. 242ff.

⁵⁴ Vgl. ebd. 248ff.

⁵⁵ Vgl. ebd. 263f.

⁵⁶ Es ist nur der Teil 1 erschienen.

⁵⁷ Vgl. HOUNTMAN, Cees, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen, 1994, 79.

denes Werk sei, kann man seine Theorie als ersten Ansatz der Vier-Quellen-Theorie betrachten. Diese wird auch ältere Urkundenhypothese genannt.⁵⁸

5.1.4.3. De Wette - Hupfeld

Im Großen und Ganzen ging die Forschung bei den bis zu diesem Zeitpunkt aufgestellten Theorien von der Genesis aus und übertrug diese lediglich auf die anderen Bücher Mose. Als man jedoch anfang die Prinzipien, welche man aus der Genesis ableitete, systematisch auch auf die anderen Bücher anzuwenden, musste man feststellen, dass die hauptsächliche Unterscheidung auf Grund der Gottesbezeichnungen nicht passend war. Dennoch unterteilte man die Bücher in unterschiedlich lange homogene Abschnitte, unter denen man Verbindungen zu finden versuchte. Dies war allerdings erfolglos. Damit wurde die sogenannte Fragmentenhypothese begründet.⁵⁹

Mit dieser Theorie setzte sich auch Wilhelm Martin Leberecht de Wette⁶⁰ auseinander, welcher die Meinung vertritt, die Genesis wäre mehrere Jahrhunderte nach Mose geschrieben worden. Zusätzlich geht Wette erstmals davon aus, dass die Genesis kein Bericht von wirklichen Ereignissen sei, sondern eine Sammlung von Legenden, welche über Jahrhunderte hinweg mündlich tradiert worden seien und maximal ziemlich unbedeutende Ereignisse zum Kern hätten.⁶¹

Diese radikale These stieß aber zunächst auf Ablehnung und vor allem Bleek, Ewald und Movers gingen wieder dazu zurück, einige Teile des Pentateuchs Mose selber zuzuschreiben. Eine solche Grundschrift sei später ergänzt worden. So lautete diese Grundschrift- oder auch Ergänzungshypothese. Dabei meinten die Vertreter dieser Theorie, bei den Texten des sogenannten Elohisten größere Zusammenhänge und einen regelmäßigen Aufbau zu erkennen und betrachteten daher diese als Grundschrift, welche durch die später entstandenen jahwistischen Abschnitte ergänzt worden sei.⁶²

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. WISEMAN, Percy J., Entstehung, 96.

⁶⁰ In seinem 1805 erschienenen Werk *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alii cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* nimmt er eine nachmosaische Urheberschaft des Deuteronomiums an.

⁶¹ Vgl. WISEMAN, Percy J., Entstehung, 126.

⁶² Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 90.

Erst im Jahre 1853 wurden von Hermann Hupfeld die Erkenntnisse Eichhorns und Ilgens wieder aufgenommen.⁶³ Er konzentrierte sich wieder auf die Genesis und er und seine Nachfolger unterschieden vier verschiedene Quellen: Eine elohistische Urschrift, eine zweite Schrift eines anderen Elohisten, eine jüngere jahwistische Schrift und separat das Buch Deuteronomium. Somit gründeten sie die Neuere Urkundenhypothese.⁶⁴

5.1.4.4. Wellhausen

Einen der wohl bedeutendsten Beiträge zur Pentateuchforschung lieferte Julius Wellhausen mit seinem Werk *Die Composition des Hexateuchs*. Bis dahin galt die priester-schriftliche und elohistische Quelle als die älteste. Das heißt, dass der Schöpfungsbericht in Gen 1 als älter angesehen wurde als der in Gen 2 und 3. Wellhausen legte hingegen dar, dass die Priesterschrift jedenfalls jünger als die prophetischen Schriften, generell aber die jüngste der Pentateuchquellen sei.⁶⁵

Wellhausen bezeichnet die Schrift, welche seiner Meinung nach die Grundschrift darstellt mit dem Buchstaben Q. Des Weiteren versteht er unter J die Quelle des Jahwisten und unter E den Elohisten, welche er zusammenfasst und mit JE bezeichnet.

Von einem Redaktor R sei der selbstständige Erzählfaden JE mit Q zusammengearbeitet worden. Allerdings soll JE dabei eher an die zugrunde gelegte Schrift Q angepasst worden sein, wobei sich der Redaktor sichtlich bemühte, die ursprünglichen Erzählungen möglichst unverändert zu lassen.⁶⁶

Dem Redaktor R lag – laut Wellhausen – JE schon als Ganzes vor, als er Q und JE verband. Das heißt, dass die beiden Teile J und E schon vorher zusammengearbeitet worden waren, und dieser literarische Prozess bereits abgeschlossen war.⁶⁷ Daher kommt es, „dass man zuerst nur zwei Fäden der Erzählung in Gen. 1–11 erkannt hat, Q und JE, und erst allmählich in JE selbst ein complicierteres Gespinnst zu erkennen beginnt.“⁶⁸

⁶³ Hupfeld veröffentlichte in diesem Jahr *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht*.

⁶⁴ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 90.

⁶⁵ Vgl. ebd. 90f.

⁶⁶ Vgl. WELLHAUSEN, Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, ²1889, 3f.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Ebd. 16.

Im Hinblick auf Gen 2,4b-3,24 schreibt Wellhausen lediglich es sei „in vollem Umfang aus JE mitgeteilt“. ⁶⁹ Der Grund dafür ist vermutlich, dass aus seiner Sicht nichts gegen eine solche Einordnung spricht, da es keine Widersprüche oder andere Ungereimtheiten gäbe. Ob er damit den Tatsachen allerdings gerecht wird und die Paradieserzählung nicht zu undifferenziert mit den übrigen Erzählungen des Pentateuchs gleichsetzt, bleibt fraglich.

5.1.4.5. *Gunkel, Noth, und von Rad*

Im Anschluss an Wellhausens Erkenntnisse forschte man weiter und fragte besonders nach den Anfängen der mündlichen Überlieferungen, welche später verschriftlicht und gesammelt wurden. Die wichtigsten Vertreter dieser „form- und literaturgeschichtlichen Forschung“ sind Martin Noth, Gerhard von Rad und Hermann Gunkel. ⁷⁰

Gunkel schreibt:

„Diese Niederschrift der volkstümlichen Überlieferungen wird in jener Zeit erfolgt sein, die überhaupt zum Schriftstellern neigte, und wo man befürchten mochte, daß die mündliche Tradition aussterben könnte, wenn man sie nicht durch die Schrift feststellte. Man darf sich etwa vorstellen, daß in jener Zeit die Zunft der Sagenzähler aus Gründen, die wir nicht kennen, aufgehört hatte.“ ⁷¹

In dem Prozess der Verschriftlichung unterscheidet er zwei Zeitalter: Das ältere des Jahwisten (J) und des Elohisten (E) und die jüngere Umarbeitung des Priesterkodex (P). Dabei lägen diesen drei Quellschriften wiederum Unterquellen zugrunde.

Die Schriften würden auf mündlicher Überlieferung beruhen und seien Sammlungen, welche entweder von Persönlichkeiten gesammelt wurden, welche selbige lose nebeneinander stehen ließen, ohne etwas zu vereinheitlichen, oder welche die Texte umarbeiteten, im Bestreben diese zu harmonisieren. Im Falle von J und E hätten die Sammler das Vorgefundene im Großen und Ganzen so übernommen. Die Sammlungen seien außerdem im Laufe eines Prozesses entstanden und daher auch von Erzählschulen und nicht von einzelnen Schriftstellern zusammengeschrieben

⁶⁹ Ebd. 4f.

⁷⁰ ZENGER, Erich, Einleitung, 91.

⁷¹ GUNKEL, Hermann, Genesis, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament in Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von W. Nowack, I. Abteilung, Die historischen Bücher. 1. Band, Göttingen ⁶1964, LXXX.

worden.⁷²

Obwohl er diese Frage für sehr schwierig erachtet, nimmt Gunkel bezüglich des Alters von J und E an, dass diese im Wesentlichen vorprophetisch sind und datiert J ins neunte Jahrhundert und E circa in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts.⁷³

Im Gegensatz zu J und E wurde P laut Gunkel nicht gesammelt, sondern der Stoff wurde wirklich von einem Schriftsteller bearbeitet. Wie schon der Name Priesterschrift sagt, meint Gunkel, den „Geist des gelehrten Priesters“ in den Texten zu erkennen. Die Schrift stelle quasi eine „offizielle Kundgebung“ dar, in der die Überzeugungen der priesterlichen Klasse der damaligen Zeit verkündet wurden. Somit unterscheide sich die Quelle von J und E, da sie etwas völlig Neues biete, was dem Einfluss der Exilserfahrungen zuzuschreiben sei. Auch auf Grund des Sprachgebrauchs sei eine Datierung von P in die Zeit des Exils ziemlich sicher, wobei es sich natürlich auch hier um einen Prozess der Abfassung handle.⁷⁴

Ein letzter Redaktor hätte das schon zusammengefügte Werk JE mit P vereinigt. Dies muss selbstverständlich nach dem Exil und nach der Zeit Esras geschehen sein – da Esra mit P in Verbindung steht.⁷⁵

Auch Martin Noth⁷⁶ und Gerhard von Rad⁷⁷ folgen im Wesentlichen Gunkel und damit im Letzten Wellhausens Theorien. Zenger fasst die wichtigsten Erkenntnisse ihrer Forschung in drei Punkten zusammen⁷⁸:

- i. Kleine Erzählungen stehen am Anfang der Überlieferungsgeschichte. Sie haben ihren Sitz ursprünglich mitten im Leben.
- ii. Die einzelnen Überlieferungsthemen haben unterschiedliche Herkunft, sowohl regional als auch geschichtlich.

⁷² Vgl. ebd. LXXX ff.

⁷³ Vgl. ebd. LXXXIXff.

⁷⁴ Vgl. ebd. XCVIIIf.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. NOTH, Martin, Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart 1948, 4-40.

⁷⁷ Vgl. VON RAD, Gerhard, Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Band 8, München 1958, 9-81.

⁷⁸ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 91f.

- iii. Im vorstaatlichen Kult wurden die einzelnen Überlieferungsthemen zusammengefügt. Die Quelle J ist ein Ausbau dieser kultischen Überlieferung.

5.1.4.6. *Die Vierquellen-Theorie*

Bis ins Ende des 20. Jahrhunderts stellten diese Theorien das klassische Penta-teuchmodell dar. Abweichungen gab es lediglich in der Bezeichnung und in weiteren Differenzierungen der Quellen.⁷⁹ So unterscheidet zum Beispiel Fohrer neben J, E und P auch noch eine deuteronomistische Quelle D und eine nomadische Quelle N.⁸⁰ Otto Eißfeldt kennt eine Unterteilung des Erzählfadens J in J¹ und J², sowie eine Aufgliederung von P in P¹, P², P³ etc., welche sekundäre Erweiterungen der jeweiligen Quelle bezeichnen. Außerdem schreibt Eißfeldt von einer Quelle, die er Laienquelle L nennt. Sie entspricht der von Fohrer bezeichneten Nomadenquelle. Die Laienquelle grenzt er von der Priesterschrift und deren kultischem Hintergrund ab, da jene Erzählungen offener für die profane Welt seien. Anlass für diese weitere Differenzierung sind die Beobachtungen, dass innerhalb von J einige Abschnitte auf Grund von Doppelungen und Widersprüchen unmöglich von einem Verfasser nebeneinander gestellt worden sein können. Eißfeldt beschreibt Blöcke, die aus ihrer textuellen Umgebung herausstechen. Bei diesen Erzählblöcken werden bei näherem Hinschauen allerdings Zusammenhänge untereinander sichtbar, welche darauf schließen lassen, dass es sich um einen selbstständigen parallel laufenden Erzählfaden handelt. Eben dieser wird dann als Laienquelle L bezeichnet. Damit haben wir jetzt genau genommen vier verschiedene Erzählfäden, weshalb aus der Dreiquellen-Theorie nun eine Vierquellen-Theorie geworden ist.⁸¹

Zenger versteht unter dem klassischen oder traditionellen Vierquellen-Modell jedoch ein anderes, aber dazu später (siehe nächster Absatz). Zunächst wollen wir uns der von Eißfeldt vorgeschlagenen Datierung der vier Quellen widmen: Er erläutert zuerst für alle vier Erzählfäden, dass eine Datierung vor der Mitte des zehnten Jahr-

⁷⁹ Vgl. ebd. 92.

⁸⁰ Vgl. FOHRER, Georg, Vom Werden und Verstehen des Alten Testaments, Gütersloh 1986, 57-64 und 78-95.

⁸¹ Vgl. EISSFELDT, Otto, Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buchs der Bibel, Tübingen 1958, 6ff.

hunderts quasi unmöglich sei, da die Texte Davids Herrschaft und den Versuch der Edomiter, sich aus der Oberherrschaft Israels zu befreien, inhaltlich voraussetzen. Dies stellt allerdings nur eine sehr grobe zeitliche Einschränkung dar. Die der Quelle L zugeordneten Texte erscheinen, wie Eißfeldt meint, speziell altertümlich und er setzt sie daher in der Zeit Davids oder Salomos an. J und E ähneln einander in ihrem Aufbau, sodass Eißfeldt etwa die gleiche Entstehungszeit annimmt, wobei E jünger als J sei. Denn die Gottesvorstellungen seien bei J zum einen massiver und zum anderen anthropomorpher, was auf ein höheres Alter hindeute. Da in beiden Quellen prophetischer Einfluss spürbar ist, geht er von der Mitte des achten Jahrhunderts für J und um 700 v. Chr. für E aus, wobei ihm eine um jeweils ein Jahrhundert frühere Ansetzung durchaus auch möglich erscheint, da prophetisches Gedankengut auch damals schon vorhanden gewesen wäre. Den Priesterkodex setzt auch er um das Jahr 500 v. Chr. an.⁸²

Das klassische Vierquellen-Modell, welches sich in den meisten Einführungen zum Pentateuch findet und welches auch Zenger in seiner Einleitung präsentiert, stellt Werner H. Schmidt folgendermaßen dar:⁸³

J Jahwist	etwa 950 v. Chr.? (Zeit Salomons, vor der sog. Reichstrennung 926 v. Chr.)
E Elohist	um 800 v. Chr. (vor der sog. Schriftprophetie, bes. Hosea)
D (Ur-)Deuteronomium	etwa 7. Jh. v. Chr. (Anfänge vor Joschijas Reform 622 v. Chr.; später umfangreiche Erweiterungen)
P Priesterschrift	um 550 v. Chr. (Exil; Ergänzungen in nachexilischer Zeit)

⁸² Vgl. ebd. 26ff.

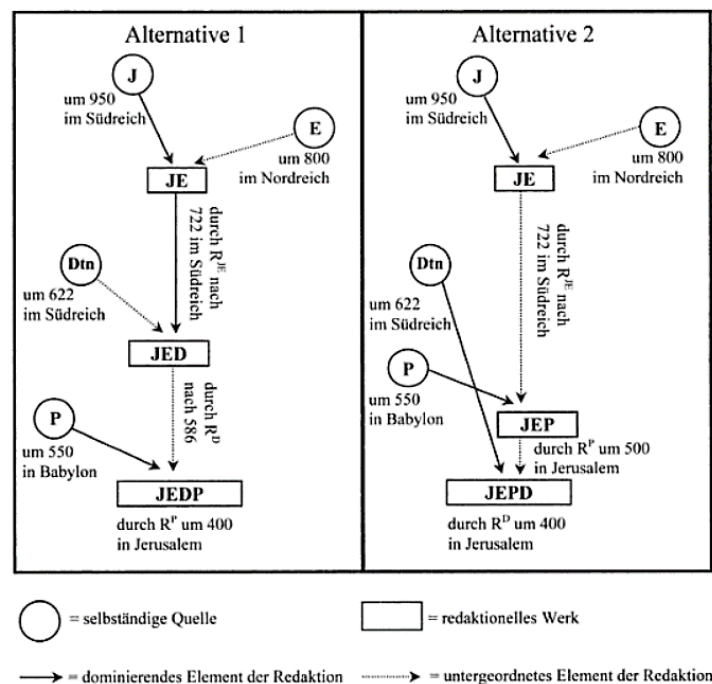
⁸³ Vgl. SCHMIDT, Werner H., Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1995, 47.

Allerdings sind dabei die Datierungen des Jahwisten und des Elohisten in der Forschung sehr umstritten, wohingegen im Falle der beiden anderen Quellen ein überwiegender Konsens herrscht.⁸⁴

In Schmidts Modell bleibt unsicher, wie die Redaktion genau vorstättenging. Er nimmt prinzipiell drei Redaktionen an, und zwar die folgenden: Die älteren Quellen J und E seien nach dem Untergang des Nordreiches zusammengefügt worden. Diese Redaktion wird R^{JE} genannt. Die zweite Redaktion R^P habe JE in die Priesterschrift P eingearbeitet. Die dritte schließlich habe Texte oder Sätze eingefügt, welche stilistisch und thematisch dem Deuteronomium entsprächen. Bezeichnet wird diese Redaktion mit R^D. Unklar ist für Schmidt dabei die zeitliche Abfolge der Redaktionen R^P und R^D.⁸⁵

Zenger stellt Schmidts Redaktionsmodell und die alternative Reihenfolge der Redaktionen in seiner Einleitung mit folgender Graphik dar:

Abbildung 4: Redaktionsgeschichte des Pentateuchs



Quelle: ZENGER, Erich, Einleitung (72008), 95.

⁸⁴ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 93.

⁸⁵ SCHMIDT, Werner H., Einführung, 48.

5.1.4.7. Kritik

Seit über 40 Jahren ist das eben dargestellte Quellenmodell starker Kritik ausgesetzt. Das größte Problem dieses Modells stellt das Faktum dar, dass das Modell ursprünglich in Bezug auf die Genesis entstand und nach und nach auf den übrigen Pentateuch übertragen wurde. Daher trifft es auch am ehesten auf Genesis – aber auch auf die erste Hälfte des Exodus – zu, zeigt jedoch bei der Anwendung auf die anderen Teile des Pentateuchs massive Schwächen. So wirkt zum Beispiel das Buch Numeri mehr als Zusammenstellung vieler einzelner Überlieferungen verschiedener Art und weniger als Redaktion von durchgehenden Quellen.

Außerdem ist die Einigkeit, was den Textumfang der einzelnen Quellen und die Aufteilung der verschiedenen Abschnitte betrifft, unter den Exegeten nicht allzu groß.

Dass es bezüglich der Datierungen der Quellen Differenzen gibt, wurde schon aufgezeigt. Jedoch ist zu ergänzen, dass einige der Texte, welche einst der ältesten Quelle J zugeordnet wurden, heute von niemandem mehr als vorexilisch bezeichnet werden. Um genau diese Frage, ob Gen 3 wirklich vorexilisch ist, geht es freilich auch bei unseren Überlegungen.⁸⁶

Doch nicht nur die formalen Beobachtungen lassen die Zweifel an dem Vierquellen-Modell zunehmend stärker werden, auch inhaltliche Eckpfeiler sind in den letzten Jahren eingebrochen: Für das zehnten oder neunten Jahrhundert geht wohl niemand mehr von einer Monolatrie Israels aus. Diese ist jedoch Voraussetzung für die Entstehung der Texte, die dem Jahwisten zugeordnet werden, da diese Texte die Alleinverehrung JHWHs proklamieren. Somit fehlt auch die Grundlage für die Theologie der Gottesfurcht in den Schriften des Elohisten. Hinzu kommt, dass die Geschichtstheologie, die sich in J findet, in so früher Zeit fraglich ist, zumal die Verstaatlichung Israels da erst beginnt.

Außerdem bleibt die Frage offen, ab wann die Schrift umfangreicher gebraucht wurde.⁸⁷

⁸⁶ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 96.

⁸⁷ Vgl. ebd. 97.

5.1.4.8. *Folgerungen*

Die Konsequenz dieser Erkenntnisse ist, dass die Entstehung von J entweder nach der Katastrophe von 722 oder nach der von 586 angesetzt wird – keinesfalls jedoch früher als Mitte des siebten Jahrhunderts. In Folge der Kritik ist eine stärkere Beachtung der anderen Bücher des Pentateuchs (außer Genesis und Exodus) erforderlich und es dürfen auch religions- und sozialgeschichtliche Aspekte nicht außer Acht gelassen werden. Diese müssen vielmehr mit den Datierungen der Texte übereinstimmen. Ferner ist ein größeres Augenmerk auf die Redaktion und die Gedanken und Hintergründe der Redaktoren zu legen, anstatt eine bloße Fragmentierung des Textes zu betreiben.⁸⁸

Die nun aus diesen Überlegungen entstandenen Theorien haben folgenden Aspekt gemeinsam: Alle Modelle gehen von kleinen Überlieferungseinheiten am Anfang aus, welche erst nach und nach anwuchsen und miteinander verknüpft wurden. Dies ist auch in den nachstehend erläuterten vier neueren Modellen der Fall.

5.1.4.9. *Das Münsteraner Pentateuchmodell nach Weimar und Zenger*

Eines der beliebtesten Modelle zur Entstehung des Pentateuchs ist derzeit das sogenannte Münsteraner Pentateuchmodell, entwickelt von Peter Weimar und Erich Zenger. Es stellt die erste Phase der Entstehung, welche schon vor oder um 700 angesetzt wird, ähnlich der Fragmenthypothese dar und geht weiters davon aus, dass diese dann zu größeren zusammenhängenden Einheiten verarbeitet wurden. Von diesen zwei bis drei Quellen ausgehend, werden gemäß der Quellenhypothese zunächst eine Fortschreibung und anschließend die Verknüpfung jener Quellen angenommen.

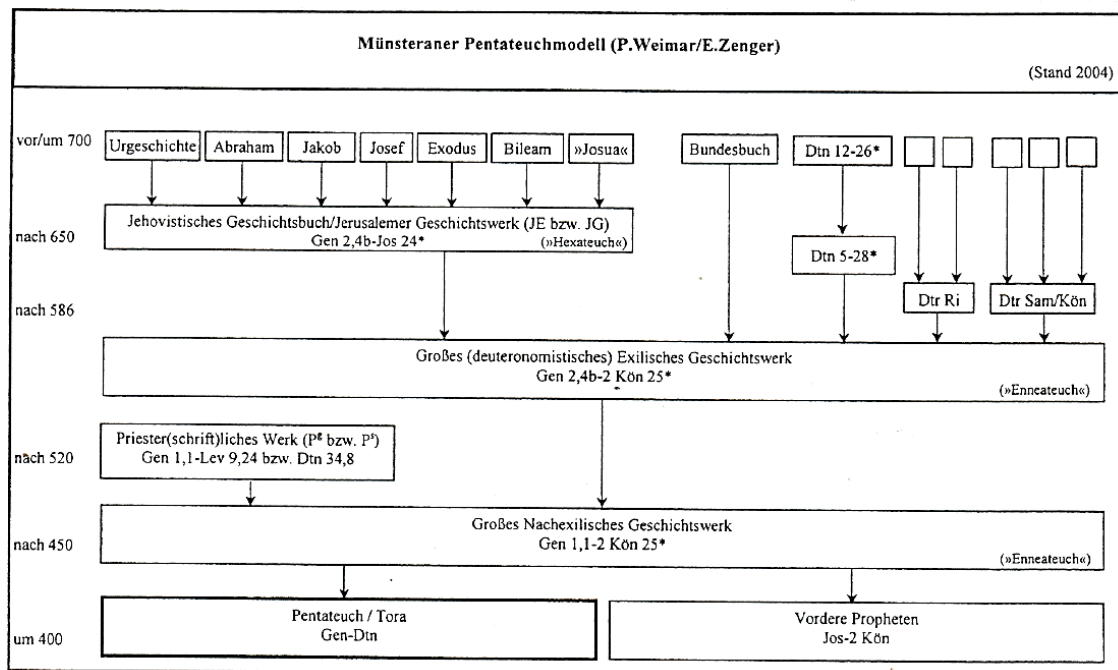
Separat dazu soll in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts eine erste Fassung des Deuteronomiums entstanden sein.⁸⁹

Die folgende graphische Darstellung soll den Entstehungsprozess entsprechend diesem Modell veranschaulichen:

⁸⁸ Vgl. ebd. 97f.

⁸⁹ Vgl. ebd. 100.

Abbildung 5: Münsteraner Pentateuchmodell



Quelle: ZENGER, Erich, Einleitung (⁷2008), 105.

Bei ihren Ausführungen gehen Weimar und Zenger näher auf die Entstehung der Patriarchenerzählungen in der Form von Familiengeschichten, auf die Exodusgeschichte und auf die Gesetzestexte ein. Die Urgeschichte wird jedoch nicht eigens behandelt. Es wird nur klar, dass – wie auch aus der Graphik deutlich ersichtlich – die Existenz einer solchen Erzählung um 700 angenommen wird, welche in das Jerusalemer Geschichtswerk Eingang gefunden hat.⁹⁰

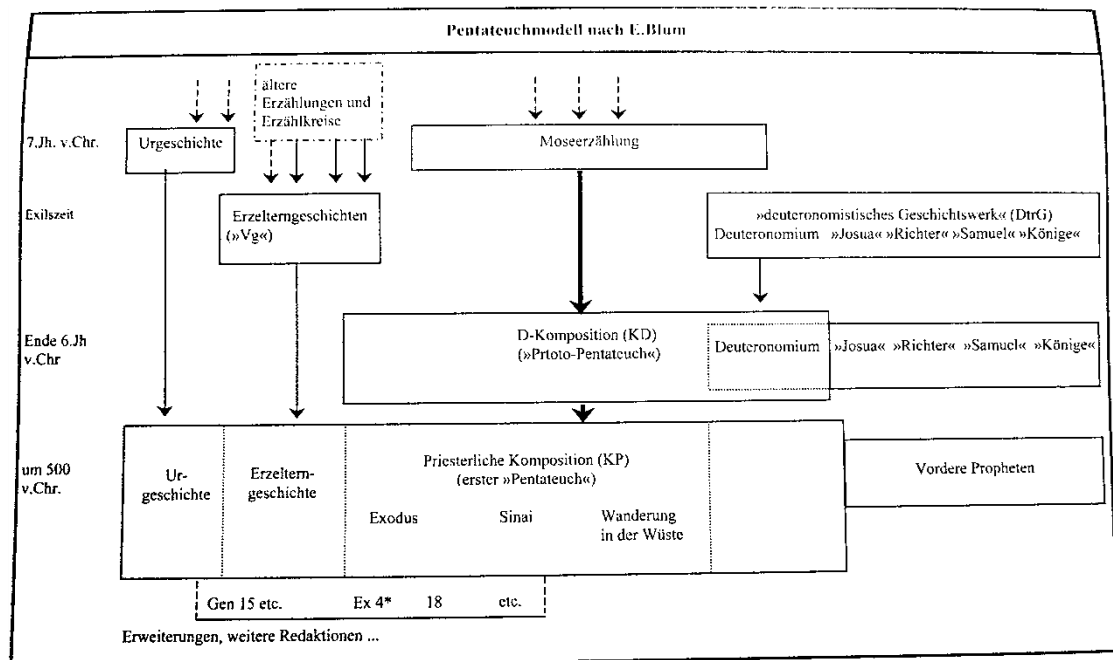
5.1.4.10. Pentateuchmodell nach Blum

Erhard Blum geht davon aus, dass sowohl die Erzelterngeschichten, als auch die Moses-Exodus-Erzählung und als ein Drittes das deuteronomistische Geschichtswerk bis in nachexilische Zeit getrennt voneinander existiert haben und fortgeschrieben wurden. Erst in frühnachexilischer Zeit soll eine vereinigende Redaktion stattgefunden haben, zunächst durch die Deuteronomistische Komposition KD und später durch die Priesterliche Komposition KP. Dabei seien lediglich den Erzelterngeschichten einzelne, zu verschiedenen Zeiten an unterschiedlichen Orten entstandene Erzählkreise vorgelegen.⁹¹

⁹⁰ Vgl. ebd. 100ff.

⁹¹ Vgl. ebd. 106-112.

Abbildung 6: Pentateuchmodell nach Blum



Quelle: ZENGER, Erich, Einleitung (72008), 111.

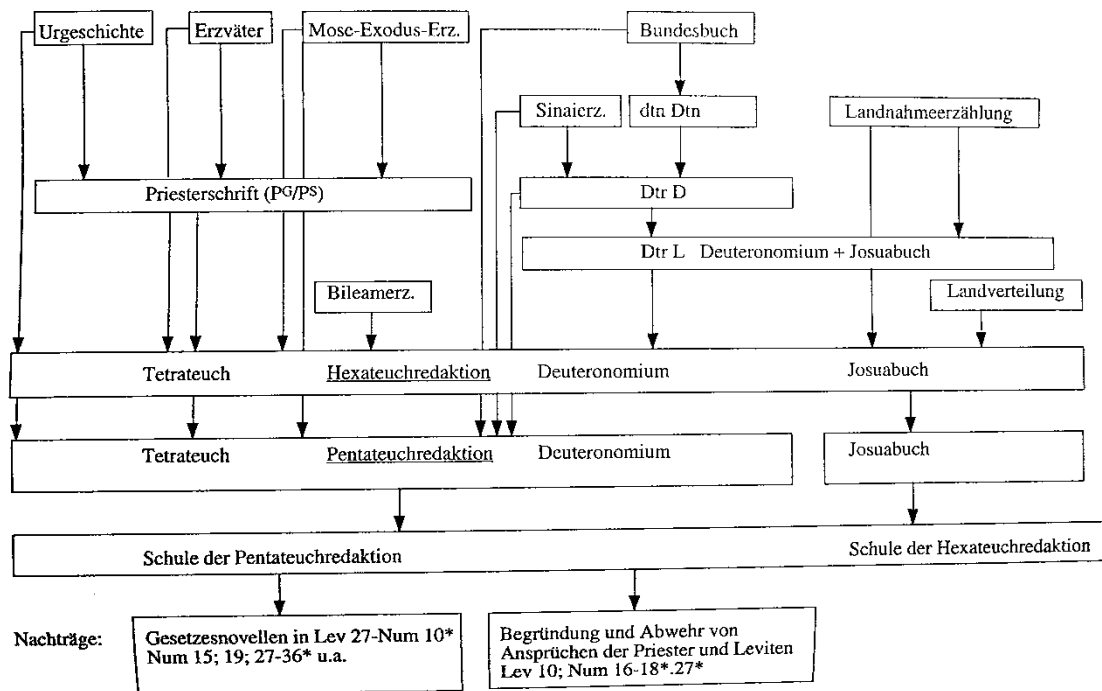
Hinsichtlich der Urgeschichte nimmt Blum an, dass „P' mehrere unterschiedliche Überlieferungen eingearbeitet hat“.⁹² Diese Art einer priesterschriftlichen Endredaktion stellt sich für ihn als nicht ganz unproblematisch heraus, da die Komposition nicht einheitlich sei und Doppelungen auftreten. Trotzdem geht Blum davon aus, dass der Redaktor nicht von P zu unterscheiden ist, obwohl die Gesamtkomposition nicht der Aussageintention des Endredaktors entspräche.⁹³ Bei seinen Ausführungen geht auch er nicht näher auf Gen 2 und 3 ein, sondern betrachtet diese beiden Kapitel nur als Teil der Urgeschichte als Ganzes und setzt daher die Überlieferungsgeschichte von Gen 2 und 3 mit der der Texte der übrigen Urgeschichte gleich.

⁹² BLUM, Erhard, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189 (1990), 279.

⁹³ Vgl. ebd. 278-285.

5.1.4.11. Pentateuchmodell nach Otto

Abbildung 7: Pentateuchmodell nach Otto



Quelle: OTTO, Eckart, *Deuteronomium* (2000), 264.

Wie die vorangestellte Graphik zeigt, ist Eckart Ottos Modell zur Entstehung des Pentateuchs besonders komplex und verwoben. Hierbei kombiniert er die drei Hauptmodelle der Entstehungshypothesen insofern, als dass er im Bereich der vorpriesterschriftlichen und der vordeuteronomistischen Literaturgeschichte mit der Fragmentenhypothese arbeitet, die Quellenhypothese für die Entstehung der Priesterschrift und des Deuteronomiums annimmt und dann die Grundschrifthypothese verwendet. Otto geht im Gegensatz zu den meisten anderen Pentateuchforschern in seiner Theorie vom Buch Deuteronomium aus, da er dieses auf Grund von übernommenen außeralttestamentlichen Texten zeitlich gut einordnen kann. Dennoch vertritt er dieselbe Meinung wie Blum, nämlich, dass es bis zur Exilszeit zwei eigenständige Ursprungsmythen Israels und Judas gab, die auf mündliche Überlieferungen aus der vorstaatlichen Zeit zurückgingen: Die Jakob-Erzählungen und die Mose-Exodus-Erzählungen. Diese beiden habe die Priesterschrift, welche in der Zeit des Exils entstanden ist, erweitert, und zwar um die Geschichten von Abraham und Isaak, und mit der Urgeschichte verbunden.⁹⁴

⁹⁴ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 112-118.

Otto nimmt innerhalb der Urgeschichte konkret auf die Paradieserzählung von Gen 2 und 3 Bezug. Er sieht diese als postpriesterschriftliche Einfügung, welche erklären soll, wie das Übel in die Welt kam, welches das menschliche Scheitern zur Folge hat.⁹⁵

Zur dieser Zeit habe auch eine Redaktion stattgefunden, welche die Priesterschrift mit dem Deuteronomium samt Landnahmeerzählung zu dem sogenannten Hexateuch verband. Dieser sei erst in späterer Folge (um 400 v. Chr.) in Pentateuch und das Buch Josua getrennt worden.⁹⁶

5.1.4.12. *Pentateuchmodell nach Kratz*

Wie einige andere auch geht Reinhard Gregor Kratz noch weiter als Otto und bezieht für die Erforschung der Entstehung des Pentateuchs alle Bücher bis inklusive dem zweiten Buch der Könige mit ein. Er differenziert drei Ursprungslegenden, welche innerhalb des siebten Jahrhunderts aus einzelnen Erzähleinheiten entstanden sind, nämlich die Ur- und Erzelterngeschichte, die Exoduserzählung und die Legende von den Anfängen des Königtums. In frühnachexilischer Zeit seien diese drei zusammengestellt worden. Diese Komposition bezeichnet er als *Enneateuch*. Etwa zur gleichen Zeit sei die Priesterschrift geschrieben worden, um auch schon bald mit dem Enneateuch verbunden zu werden. Nach weiteren Ergänzungen soll dieses Werk in die uns vorliegende Torá und die Geschichtsbücher getrennt worden sein.⁹⁷

Kratz befasst sich zwar eigens mit der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte, stellt jedoch zwei verschiedene Erzählfäden – eine Grundschrift und eine Bearbeitung – fest, wobei er erstere als „die ursprüngliche Anthropogonie“ beschreibt und die zweite eine jahwistische Bearbeitung nennt. Beide zusammen – jahwistische Grundschrift und jahwistische Bearbeitung – seien später ergänzt und in die Priesterschrift eingearbeitet worden. So schließt sich auch Kratz – bei aller Andersartigkeit seines Modells im Hinblick auf Gen 2 und 3 – der traditionellen Meinung an, dass ein jahwistischer Urtext um

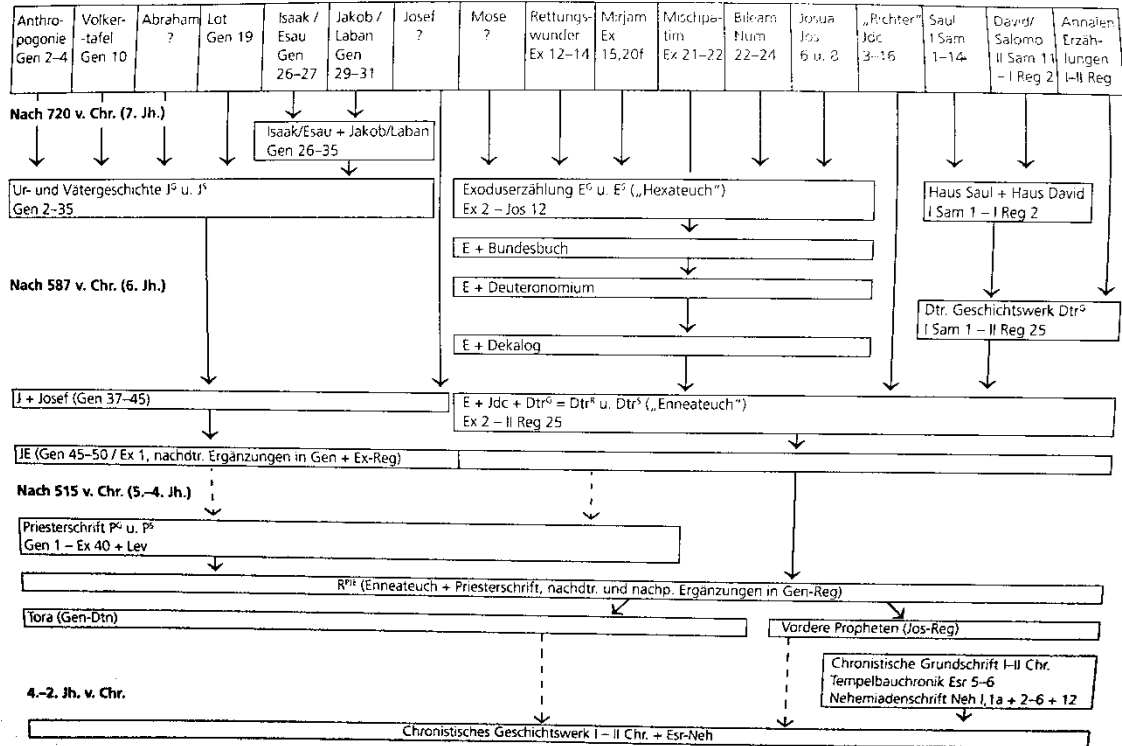
⁹⁵ Vgl. OTTO, Eckart (Hg.), *Die Tora Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften*, BZAR 9 (2009), 682f.

⁹⁶ Vgl. ZENGER, Erich, *Einleitung*, 116.

⁹⁷ Vgl. ebd. 118-122.

700 v. Chr. entstanden ist, und später einer priesterschriftlichen Redaktion unterzogen wurde.⁹⁸

Abbildung 8: Pentateuchmodell nach Kratz



Quelle: KRATZ, Reinhard Gregor, Komposition (2000), 331.

5.1.4.13. Der „Abschied vom Jahwisten“⁹⁹ und die Konsequenzen

In den letzten Jahrzehnten ist das klassische Quellenmodell der Pentateuchforschung stark hinterfragt und immer öfter verworfen worden. Die neuen Ansätze kommen überwiegend darin überein, dass eine zusammenhängende Priesterschrift sehr wahrscheinlich ist. Die Existenz einer abgeschlossenen vorpriesterschriftlichen Schrift größeren Umfangs wird aber zunehmend bezweifelt. Grund dafür sind sowohl die Debatten um das Alter und den Umfang eines solchen jahwistischen Werkes, wie auch die innere Widersprüchlichkeit dieser Texte.¹⁰⁰

In *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs* führt Rolf Rendtorff aus, welche Probleme dadurch entstehen, dass an der Urkundenhypothese, welche sich

⁹⁸ Vgl. KRATZ, Reinhard Gregor, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 252ff.

⁹⁹ GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), *Markus, Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315 (2002).

¹⁰⁰ Vgl. ebd. Vf.

inzwischen hauptsächlich auf die Quelle des Jahwisten stützt, festgehalten wird.

Zunächst stellt er mit Gunkel fest, dass die postulierten Quellen auf keinen Fall einheitlich, sondern eine im Laufe der Geschichte entstandene Sammlung seien.¹⁰¹

Anschließend zitiert er Greßmann, welcher in den Sigla J und E nichts als vertauschbare Etiketten sieht¹⁰² und kommt zu dem Schluss, dass es bei den Bezeichnungen ausschließlich darum geht, über literarkritisch unterschiedene Stücke besser kommunizieren zu können.¹⁰³

Rendtorff sieht eine Tendenz in der Forschung an der Urkundenhypothese und dem Jahwisten festhalten zu wollen, obwohl eine bemerkenswerte Uneinigkeit darüber besteht, welche Stellen dem Jahwisten und welche anderen Quellen zuzuschreiben sind. Auch gäbe es verschiedene Ansichten darüber, ob von einem oder von zwei Jahwisten gesprochen werden muss. Grund für diese Differenzen ist, Rendtorff zufolge, der Mangel an „tragfähigen Kriterien“¹⁰⁴ für die Zuteilung zu den verschiedenen Quellen. Sowohl bezüglich der für den Jahwisten charakteristischen Überlieferungsthemen, als auch bezüglich der Sprache und des Stils des Jahwisten herrscht große Uneinigkeit. Angesichts dieser diffusen Forschungslage stellt sich nun schon die Frage, ob die zugrunde liegende Hypothese nicht zu überdenken sei.¹⁰⁵

Unter der verbreiteten Annahme, der jahwistische Verfasser sei eher Sammler als Schriftsteller gewesen und er habe sowohl schriftliche als auch mündliche Vorlagen genutzt, erscheint die Frage nach Charakteristika des Jahwisten natürlich in einem anderen Licht. Demnach müsste die Frage sein, welche Stilformen beim Jahwisten vorkommen. Da sich auch dies nicht so leicht beantworten lässt, bleibt die Frage, woran man die jahwistischen Teile erkennt. In gewisser Weise stellen diese beiden Fragen einen Teufelskreis dar.¹⁰⁶

¹⁰¹ Vgl. GUNKEL, Hermann, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen ⁵1922 = ⁷1966, LXXXIV nach: RENDTORFF, Rolf, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZWA 147 (1976), 13.

¹⁰² Vgl. GREßMANN, Hugo, Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, Göttingen 1913, 368 nach: RENDTORFF, Rolf, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZWA 147 (1976), 13.

¹⁰³ Vgl. RENDTORFF, Rolf, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZWA 147 (1976), 13f.

¹⁰⁴ Ebd. 89.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 80-103.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

Auch Jean Louis Ska macht sich über die Einheitlichkeit des Jahwisten Gedanken: Er stellt fest, dass der sogenannte Jahwist viele verschiedene Facetten hat und besonders die zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen Abschnitte Differenzen aufweisen. Für ihn ist es jedoch nicht gänzlich ausgeschlossen, den Inhalt, die Kompositionsabsicht und den Stil des Jahwisten zu entdecken. Das sei allerdings Voraussetzung, um diese Hypothese aufrechterhalten zu können.¹⁰⁷

Als entscheidendes Argument sieht Rendtorff die Theologie des Jahwisten. Doch auch in diesem Punkt spricht die Lage nicht unbedingt für den Jahwisten: Denn obwohl die Theologie des Jahwisten fast ausschließlich von der Genesis her entwickelt wird, handelt es sich bei ihr – laut Rendtorff – um das Thema des Segens und nicht um das der Verheißung, welches doch offensichtlich einen großen Teil (die Erzelternerzählungen) durchzieht.¹⁰⁸ Da die Frage nach einer jahwistischen Gesamtkomposition mit jener nach der Theologie verbunden wird, ist erstere zu bezweifeln. Damit verabschiedet sich Rendtorff nun endgültig vom Jahwisten.¹⁰⁹

„Denn es zeigt sich nun, daß es nicht nur heute fast unmöglich ist, sich darüber zu einigen, was man im einzelnen dem Jahwisten zuweisen, wie man sein Werk abgrenzen und wie man Arbeitsweise und Intention dieses Werkes bestimmen will, sondern daß es schwerwiegende, ja m. E. zwingende Gründe gegen die Annahme eines jahwistischen Werkes im Sinne der Urkundenhypothese, d.h. eines den ganzen Pentateuch umfassenden zusammenhängenden Erzählwerkes überhaupt gibt.“¹¹⁰

Im Vorwort zu *Abschied vom Jahwisten* heißt es zu diesem Thema, „dass sich die textlichen Befunde im Pentateuch nicht auf das Vorhandensein eines solchen Ordnungsfadens, nenne man ihn nun ‚Jahwist‘ oder nicht, auswerten lassen, sondern dass es plausible Modelle gäbe, das literarische Werden des Pentateuchs zu beschreiben“¹¹¹.

Blum schreibt in seinem Artikel in dem eben zitierten Werk, dass die momentan vorherrschende Sicht, „wonach mit einer primär literargeschichtlichen Eigenständigkeit“ der Urgeschichte, Vätergeschichte und des Exodus-Mose-Komplexes „zu rechnen

¹⁰⁷ Vgl. SKA, Jean Louis, The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces. A Chapter in the History of Modern Exegesis, 23 in: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315 (2002), 1-23.

¹⁰⁸ Vgl. RENDTORFF, Rolf, Problem, 103-109.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 109-112.

¹¹⁰ Ebd. 111f.

¹¹¹ GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), *Abschied*, V.

ist“¹¹², ebenso einen *Abschied vom Jahwisten* zu bedeuten habe. Meist werde erst für die nachpriesterschriftliche Zeit eine erste Redaktion, also eine literarische Verknüpfung des vorpriesterschriftlichen Materials und einer selbstständigen Priesterschrift, angenommen. Das widerspräche seinem ursprünglichen Modell, in dem er von KD als einem Protopentateuch ausgeht, welcher den bestimmenden Teil bei der Zusammenfügung mit der Priesterschrift KP darstellt. Auf Grund der ausführlich dargestellten Erläuterungen zu Ex 3 und 4 und deren nicht-primären Brückenfunktion zwischen Erzelter- und Exoduserzählungen, sieht Blum die Notwendigkeit, von einer Hauptschicht und einer nachpriesterschriftlichen Fortschreibung von KD auszugehen. Wesentlich ist dies insofern, als er nun einige Stellen nachpriesterschriftlich datiert, die vor ihm als vorpriesterschriftlich angesehen worden sind.¹¹³

In diesem Zusammenhang scheint es von Bedeutung, dass inzwischen auch der Abschied von der Priesterschrift¹¹⁴ als einer selbstständigen Schrift proklamiert wird. Dies ist insofern relevant, als die Datierung anderer Texte oft relativ zur Priesterschrift gesehen wurde. Wenn diese in Frage gestellt wird und nun von einer priesterschriftlichen Redaktion beziehungsweise Bearbeitung im Sinne einer Fortschreibung ausgegangen wird, schwindet also der Bezugspunkt. Besonders in Bezug auf die Urgeschichte wurden in letzter Zeit nichtpriesterschriftliche Passagen als Ergänzung zu einer Priesterschrift – quasi als Grundschrift – betrachtet.¹¹⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die gegenwärtige Forschung aus mehrfach dargelegten Gründen dazu neigt, von der Hypothese eines Jahwisten abzusehen, zu Gunsten mehrerer und kleinerer eigenständiger Einheiten, welche unterschiedlich datiert werden. Hinsichtlich dieser thematischen Einheiten und ihrer Datierung ist noch

¹¹² BLUM, Erhard, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, 121, in: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315 (2002), 117-156.

¹¹³ Vgl. ebd. 133 – 156.

¹¹⁴ Vgl. HARTENSTEIN, Friedhelm – SCHMID, Konrad (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*, VWGTH 40 (2015).

¹¹⁵ Vgl. GERTZ, Jan Christian, Genesis. Priesterschriftliche Redaktion, Komposition oder Quellenschrift? 70, in: HARTENSTEIN, Friedhelm – SCHMID, Konrad (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*, VWGTH 40 (2015), 65-93, nach: OTTO, Eckhart, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: DIESEL, Anja A. – LEHMANN, Reinhard G. – OTTO, Eckhart – WAGNER, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS für Diethelm MICHEL, BZAW 241 (1996), 167-192.

kein allgemeiner Konsens erkennbar, sondern es werden viele verschiedene Modelle in den Diskurs eingebracht. Bezüglich der Frage nach der Datierung von Gen 3 hat dies insofern Bedeutung, als dass eine neue und für die thematischen Einheiten individuelle Datierung möglich wird, da die starre Hypothese eines Jahwisten nun wegfällt.

5.2. Genesis 3

Die vorangegangenen Erläuterungen über die Entstehung des Pentateuchs und die Einblicke in die diesbezügliche Forschungsgeschichte sind deshalb den Überlegungen zu Genesis 3 vorangestellt, weil sie für diese relevant sind. Wie aus den Ausführungen gut ersichtlich ist, war im 19. Jahrhundert das Bestreben noch groß, die gesamten Texte des Pentateuchs – also auch Gen 3 – der Verfasserschaft Mose zuzuordnen. Schon bald wurde jedoch klar, dass die Texte bei weitem nicht so alt sind. In der Folge wurde Gen 3 dem jahwistischen Werk zugeordnet. Bis ins 19. Jahrhundert galt Gen 1 als der ältere Schöpfungsbericht. Erst als Wellhausen nachwies, dass die Priesterschrift und damit auch Gen 1 nicht älter als das Exil ist, wurde für die nichtpriesterschriftlichen Texte angenommen, sie seien älter. Dementsprechend wurde Gen 3 im Rahmen der gesamten jahwistischen Genesis Großteils – wenn auch mit Abweichungen – nicht nach 700 v.Chr. datiert. Dabei wurde nie in Betracht gezogen, Gen 2 und 3 separat zu behandeln und zu datieren, sondern diese Kapiteln wurden immer im Zusammenhang mit der Urgeschichte betrachtet.

Da die Forschung der letzten Jahrzehnte die Verabschiedung der jahwistischen Hypothese gefordert hat, ändert sich auch die Ausgangslage bezüglich der Datierung von Gen 3. Nun ist von ursprünglich verschiedenen kleineren Themenkomplexen die Rede, welche erst nach und nach verknüpft und ergänzt worden seien, sodass es einer gesonderten Betrachtung der Kapiteln zwei und drei bedarf. Zumal nicht nur Rendtorff der Meinung ist, die Stoffe der Urgeschichte stünden „im wesentlichen unverbunden nebeneinander“¹¹⁶.

Im Zentrum der neueren Forschung und ihrer Theorien steht die Urgeschichte allerdings nicht. Viele bleiben der traditionellen Annahme treu, dass die ersten urgeschichtlichen Texte schon im siebten Jahrhundert entstanden sind. Die Paradieserzählung

¹¹⁶ RENDTORFF, Rolf, Problem, 20 und vgl. GUNKEL, Hermann, Genesis, 2.

wird nicht eigens behandelt, aber es ist anzunehmen, dass auch sie demgemäß eingeordnet wird. Nur Otto bezieht sich dezidiert auf Gen 2 und 3 und schreibt, dass diese erst eine postpriesterschriftliche Einfügung in die Urgeschichte seien.

Diese Annahme gilt es nun zu prüfen. Dazu wird der nächste Schritt sein, sowohl die sprachlichen als auch die inhaltlichen Bezüge auf Gen 3 innerhalb des Alten Testaments zu untersuchen.

6. Spuren innerhalb des Alten Testaments

6.1. Inhaltliche Spuren

6.1.1. Spuren außerhalb der Genesis

Die Spuren, die die Paradieserzählung Gen 2-3 im Alten Testament hinterlassen hat, sind wenige und zudem ausschließlich in jüngeren Schriften vorhanden. Vor allem handelt es sich hierbei um jüngere bzw. spätalttestamentliche Weisheitsliteratur. So finden sich in Kohelet die Worte „Alles geht zum selben Ort. Alles ist aus Staub geworden, und alles kehrt zum Staube zurück“ (Koh 3,20), und in einem anderen Kapitel „und der Staub zurückkehrt, wie er war, und der Odem zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben.“ (Koh 12,7). Diese Stellen erinnern an die Worte aus Gen 3,19, die da heißen: „Denn Staub bist du, und zum Staub mußt du zurückkehren“.¹¹⁷

Auf den zweiten Teil dieses Verses dürften sich auch Ps 90,3 („Du läßt die Sterblichen wiederkehren zum Staub.“), Ps 104,29 („Nimmst du ihnen den Odem, so schwinden sie hin und sinken zurück in den Staub.“) und Ps 146,4 („Sein Odem verlässt ihn, er kehrt zurück in den Staub.“) beziehen. In Ps 103,14 wird der erste Teil des Verses Gen 3,19 noch einmal aufgegriffen: „Weiß er doch, welche Gebilde wir sind, er weiß, wir entstammen dem Staub.“

¹¹⁷ Vgl. RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Forschung zu Bibel, Band 70 (1992), 169, sowie OTTO, Eckhart, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: DIESEL, Anja A. – LEHMANN, Reinhard G. – OTTO, Eckhart – WAGNER, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS für Diethelm MICHEL, BZAW 241 (1996), 167-192, 174.

Im Buch Hiob wird wiederum auf den zweiten Teil des Verses aus Gen 3 Bezug genommen: „Nun willst du wieder mich in Staub verwandeln“ (Ijob 10,9) und „Dann würde alles Fleisch zugleich verscheiden, zum Staube kehrte auch der Mensch zurück“. (Ijob 34,15)¹¹⁸

Noch eine weitere Parallele zu Gen 3 finden wir in den Psalmen, wo es in Ps 104,14 heißt „Daß er gewinne aus dem Boden das Brot“. Dies entspricht dem Inhalt des Fluchs über Adam, der im Schweiße seines Angesichts den Acker bebauen soll, um sich Brot zu verdienen.

Die Rede von der Bosheit der Frau und dem Gift der Schlange, welches schlimmer als alles andere ist, ist in Jesus Sirach (Sir 25,13-26). Hier steht gegen Ende die Aussage: „Von einem Weibe nahm die Sünde ihren Anfang, und ihretwegen müssen wir alle sterben.“ (Sir 25,24) Dies bezieht sich auf die Erzählung des Sündenfalls in Gen 3. Allerdings geht es dem Autor hier noch nicht um die Erbsünde, sondern vielmehr um die Eigenverantwortung der Menschen: „Wenn du willst, kannst du die Gebote halten [...] Vor dem Mensch liegen Leben und Tod, was er will, wird ihm gegeben.“ (Sir 15,1–17) Auch Weish 2,24 wird in der Literatur als Rezeption der Sündenfallthematik gedeutet. Hier ist der Tod als eine Folge des Neids des Teufels beschrieben. Was dabei besonders auffällt, ist die Identifikation der Paradiesschlange mit dem Teufel.¹¹⁹

Die eben angeführten Passagen, welche Gen 3 wörtlich zitieren oder sinngemäß rezipieren, nehmen eindeutig auf die Paradieserzählung Bezug. Sie müssen also nach dieser oder besten Falls zur gleichen Zeit wie Gen 2 und 3 entstanden sein.

Im Widerspruch zu der Paradieserzählung steht die Aussage aus Jesus Sirach: „Er bildete Mund und Zunge, Augen und Ohr und gab ihnen ein Herz zum Denken. Mit verständiger Einsicht erfüllte er sie und zeigte ihnen, was gut und böse“ (Sir 17,6f). Ähnlich offenbarungstheologisch ist die Personifizierung der Weisheit in Spr 8. Hiob und Kohelet, jedoch sehen sie die Weisheit als den Menschen verborgener an und sprechen dem Menschen die Erkenntnisfähigkeit ab. Dies zeigt, dass es in den späten weisheitlichen Texten eine breite Diskussion gab, wie es um die Fähigkeit des Menschen, um Gut und

¹¹⁸ Vgl. ebd.

¹¹⁹ Vgl. RUPPERT, Lothar, Genesis, 167.

Schlecht zu wissen, bestellt sei.¹²⁰ Daran nimmt der Autor der Paradieserzählung ganz offensichtlich teil, was dafür spricht, den Text jener Zeit zuzuordnen.

Gen 2 und 3 nimmt in diesem Diskurs eine eigenständige Position ein: Die Erkenntnis von Gut und Schlecht wird, weder als von Gott gegeben beziehungsweise offenbart, noch als erstrebenswert dargestellt. Gleichzeitig ist sie ihm aber auch nicht verwehrt, sondern der Mensch erlangt das Wissen um Gut und Schlecht, indem er von dem verbotenen Baum isst. Damit verstößt er gegen Gottes Gebot und zieht dessen Fluch auf sich. Die Darstellung ist hier also zwiespältig: Zwar scheint die Erkenntnis verlockend und begehrenswert, jedoch stellt ihr Erwerb eine Auflehnung gegen Gott und damit den Verlust des paradiesischen Zustandes dar. Im Gegensatz zu den Elihu-Reden im Buch Hiob, wo es um die Entscheidung zwischen Gut und Schlecht geht, welche sich auf das Gelingen beziehungsweise auf das Scheitern des menschlichen Lebens auswirkt, geht es hier prinzipiell um die Wahl, welche der Mensch in der ihm von Gott zugestandenen Freiheit trifft. Der Mensch nützt seine Freiheit, übertritt das Gottesgebot und scheitert. Voraussetzung dafür ist, dass Gott sich in seiner Allmacht zurücknimmt und dem Menschen die Freiheit lässt, das Gebot zu halten oder auch nicht. Dadurch wird der Triumphalismus Gottes überwunden, welcher noch in den Gottesreden im Buch Hiob dargestellt wird.¹²¹

In Gen 3 erliegt die Frau der Versuchung, von dem Baum der Erkenntnis zu essen – sie fällt somit in Ungehorsam gegenüber dem Gebot Gottes und verführt zudem auch den Mann zum Ungehorsam. Das Motiv der Verführung des Mannes durch die Frau stellt außerdem ein zentrales Thema im Buch der Sprichwörter dar. Dabei geht es allerdings darum, vor der Verführung zum Ehebruch zu warnen. Auch in Deuteronomium wird dieses Motiv aufgenommen, hier aber als Verbot, und zwar als Verbot des Konnubiums.¹²²

Wie wir nun sehen, sind einige der Themen, um die es in Gen 3 geht, durchaus typisch für die spätweisheitliche Zeit und werden daher in den Texten dieser Zeit auch häufig

¹²⁰ Vgl. OTTO, Eckhard, Paradieserzählung, 176f.

¹²¹ Vgl. OTTO, Eckart, Tora, 688.

¹²² Vgl. OTTO, Eckhard, Paradieserzählung, 178.

behandelt. Weniger oft sind konkrete Aufnahmen der Erzählung, sieht man von dem vielzitierten Vers 19 ab.

Adam selbst wird nur in dem apokryphen Werk Esra, und zwar im 4. Buch Esra, wie folgt, angesprochen: „Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen!“ (IV. Esr 7,118) ¹²³

Schenkt man dem Masoreten-Text Glauben, so ist in Hos 6,7, „Doch sie haben zu Adam (אָדָם) den Bund gebrochen, dort wurden sie untreu“, eigentlich *wie Adam (אָדָם)* zu lesen – womit sich auch diese Stelle auf Gen 3 beziehen würde. Die Korrektur schlägt allerdings vor unter *Adam* die gleichnamige Stadt zu verstehen, was in diesem Kontext durchaus plausibel erscheint. ¹²⁴

In der späteren prophetischen Überlieferung wird auch der Garten Eden erwähnt (Jes 51,3; Ez 31,9.16.18; 28,12ff; 36,35; Joel 2,3). Dabei wird jedoch Gen 2–3 nicht vorausgesetzt. Dasselbe gilt auch für das Motiv des Lebensbaumes, welches sich an vier verschiedenen Stellen im Buch der Sprichwörter findet (Spr 3,18; 11,30; 13,12; 15,4), aber sich dort auch nicht explizit auf Gen 2–3 bezieht. ¹²⁵ Im Buch der Sprichwörter wird der Baum des Lebens im Gegensatz zur Genesis-Stelle immer indeterminiert verwendet. Er steht in enger Verbindung zum Begriff der Weisheit und seine Bedeutung ist metaphorisch für Lebensfülle und ein Gelingen des Lebens zu verstehen. ¹²⁶

Die Vorstellung von einer *Pflanze, welche Leben spendet*, ist im altorientalischen Bereich verbreitet, wobei die Rede vom *Baum des Lebens* in der Bibel einzigartig ist. ¹²⁷

Während das Motiv des Lebensbaumes – wie eben beschrieben – spätweisheitlich ist, kommt der Baum der Erkenntnis von Gut und Schlecht einzig in Genesis vor. ¹²⁸ Ersteres stützt natürlich die These einer Spätdatierung von Gen 2 und 3, das zweite hilft uns im Hinblick auf die Datierung leider nicht weiter.

¹²³ WEIDINGER, Erich, Die Apokryphen – Verborgene Bücher der Bibel, Augsburg 1992, 88.

¹²⁴ Vgl. hierzu die Anmerkungen der Jerusalemer Bibel zu Hos 6,7 (Jerusalemer Bibel, 1285).

¹²⁵ Vgl. OTTO, Eckhard, Paradieserzählung, 174.

¹²⁶ Vgl. BAUKS, Michaela, Erkenntnis und Leben in Gen 2–3 – Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs, in: ZAW 127,1 (2015), 20–42, 24.

¹²⁷ Vgl. KUTSCH, Ernst, Kleine Schriften zum Alten Testament, FS zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig SCHMIDT und Karl EBERLEIN, Berlin 1986, 277ff, erschienen auch unter: BRAULIK, Georg (Hg.), Studien zum Pentateuch. FS für Walter KORNFELD, Wien/Freiburg/Basel 1977, 9–24.

¹²⁸ Vgl. BAUKS, Michaela, Erkenntnis, 24.

6.1.1.1. *Der Garten*

Über den Garten Eden wurde schon gesprochen und gesagt, dass dieser außer in der Paradieserzählung in später prophetischer Literatur vorkommt (Vgl. Jes 51,3; Ez 28,12ff; 31,9.16.18; 36,35; Joel 2,3). Obwohl es keine direkt ersichtlichen Parallelen zu Gen 2 und 3 gibt, ist zu vermerken, dass Eden durchaus als Gottes Garten und paradiesisch verstanden wird. Es scheint also zu dieser Zeit ein Topos für einen solchen göttlichen Ort gewesen zu sein. Dieser wird in Ezechiel mit dem Libanon identifiziert (Ez 31,16).

Als wasserreiche, fruchtbare und blühende Gegend ist der Garten des Herrn auch in Gen 13,10 beschrieben, allerdings ohne den ihn bezeichnenden Namen Eden.

In Jer 31,12 heißt es: „Ihre Seele ist wie ein reich bewässerter Garten, sie brauchen nimmer mehr zu darben.“ Auch hier ist der Garten also wasserreich und lebensbringend, wird aber als Vergleichsobjekt für die Seele verwendet.

Alltagsgemäße Verwendung findet das Wort Garten auf mehrfache Weise: Sowohl in Dtn 11,10 als auch 1 Kön 21,2 handelt es sich bei dem Garten um einen Gemüsegarten und in 2 Kön 21,18.26 geht es um den Garten um das Haus herum. Auch in den Klage-
liedern wird von einem einfachen Garten gesprochen, der hier allerdings zertreten wird (Klgl 2,6). Dagegen ist in den Stellen 2 Kön 25,4; Neh 3,15 und Jer 39,4; 52,7 von einem Königsgarten die Rede.

Im Hohen Lied der Liebe wird die Braut zunächst mit einem verschlossenen Garten gleichgesetzt. Auf herrliche Weise wird dieser Garten ausführlich und in schillernden Farben beschrieben. Dann wird die Angesprochene doch mit der Quelle jenes Gartens verglichen und der Geliebte betritt den Garten und weidet sich an dessen Schönheit. (Hld 4,12.15.16; 5,1; 6,2; 8,13)

Es zeigt sich also, dass der Garten in ganz unterschiedlichen Motiven und Kontexten vorkommt, woraus sich nichts Konkretes für unser Thema ableiten lässt. Trotzdem ist zu beobachten, dass der Garten fast ausschließlich positiv besetzt ist und meist als lebensspendende, wasserreiche und grüne Oase beschrieben wird. Es ist also ein Ort an dem man gerne verweilt, und der mit der Anwesenheit Gottes in Verbindung gebracht

wird. Dies trifft auch auf Gen 2 und 3 zu, wo die Vertreibung aus dem selbigen als harte Strafe gesehen wird.

6.1.1.2. *Die Schlange*

Schlangen sind im Alten Testament in den unterschiedlichsten Büchern belegt. Sie haben eigentlich durchwegs eine negative Konnotation. So greift in Gen 49,17 eine Schlange am Weg ein Pferd an, beißt dieses in die Ferse, sodass das Pferd den Reiter abwirft und dieser rücklings fällt. Schlangen sind Feinde des Menschen und ihr giftiger Biss ist sehr gefürchtet. Gott gebietet ihnen, schickt sie gelegentlich aber auch den Menschen.

Bei der Erzählung vom Auszug aus Ägypten spielen Schlangen zweimal eine Rolle: Zunächst als Moses mit Gott diskutiert, was passiert, wenn die Israeliten Moses seine Gottesbegegnung nicht glauben. Dann soll Moses seinen Stab auf die Erde werfen, worauf dieser zu einer Schlange wird. Wenn Moses die Schlange nun am Schwanz packt, verwandelt sie sich wieder zurück in den Stab. Dies ist das erste Zeichen, welches Moses den Ältesten zeigen soll, damit sie ihm glauben (Ex 4,3ff). Später in Ex 7,15 soll Moses diesen Stab, der zur Schlange wurde, wieder mitnehmen. In der Wüste, als die Israeliten gegen JHWH sündigen, schickt dieser feurige Schlangen – das bedeutet Giftschlangen – unter das Volk, welche die Menschen beißen, worauf viele aus dem Volk sterben (Num 21). Reumütig bittet das Volk Moses, zu JHWH um Vergebung für sein sündhaftes Verhalten zu beten und ihn zu bitten, die Schlangen von ihnen zu nehmen.

Moses tut dies „Und JHWH antwortete Mose: ‚Fertige dir eine Feuerschlange an und befestige sie an einer Stange! Jeder aber, der gebissen ist und sie anschaut, soll am Leben bleiben!‘ Mose fertigte also eine eherne Schlange und brachte sie an einer Stange an. Wenn nun die Schlangen einen gebissen hatten und dieser dann auf die eherne Schlange hinblickte, so blieb er am Leben.“ (Num 21,8.9) Dtn 8,15 erinnert noch einmal an die eben geschilderte Passage. Erst Hiskija zerschlägt beim Beseitigen etlicher unangebrachter Kulte die eherne Schlange, welche in dieser Zeit von den Israeliten mit Rauchopfern verehrt wurde und von ihnen den Namen Nehushtan bekommen hatte (2 Kön 18,4).

Im Gegensatz zu der paradiesischen Schlange hat die eherne Schlange Mose eine heilvolle Bedeutung. Daher ist es fraglich, ob ein Bezug zur Paradiesgeschichte wirklich hergestellt werden kann.

In Hiobs Beschreibung der Stärken des Herrn führt er unter anderem an, dass seine Hand die schnelle Schlange durchbohrt hat. Ungerechte und Gottlose werden in den Psalmen mit Giftschlangen verglichen (Ps 58,5; 140,4). In dem Buch der Sprichwörter hingegen wird der Wein mit dem Gift einer Schlange gleichgesetzt (Spr 23,32) und an einer anderen Stelle wird das Benehmen einer ehebrecherischen Frau auch als Weg der Schlange beschrieben (Spr 30,19). In Kohelet heißt es: „Und wer eine Mauer einreißt, den kann die Schlange beißen“ (Koh 10,8) und ein paar Verse weiter: „Wenn die Schlange beißt, bevor sie beschworen, so hat der Beschwörer nichts von seiner Kunst“ (Koh 10,11).

Bei Jesaja sollen sich die Philister nicht freuen darüber, dass der Stock zerbrochen ist, „denn aus der Schlangenzwurzel kommt eine Natter hervor, und ihre Frucht ist ein geflügelter Drache“ (Jes 14,29). In Jes 27,1 tötet JHWH den Leviatan, die flüchtige Schlange des Meeres, und in der berühmten Endzeitvision Jesajas steht geschrieben, „Wolf und Lamm werden beieinander weiden, der Löwe wird Stroh fressen, wie ein Rind, und Staub wird die Speise der Schlange sein.“ (Jes 65,25).

Giftige Schlangen, gegen welche es keine Beschwörung gibt, werden Juda von Gott in Jer 8,17 angedroht. Bei Amos beißt die Schlange jene, die den Tag des Herrn herbeisehnen, nachdem sie dem Löwen und dem Bären entkommen sind (Am 5,19) und auch in Am 9,3 werden Schlangenbisse angekündigt. Dagegen werden bei Micha die anderen Völker „Staub lecken gleich den Schlangen, wie das Gewürm am Boden“ (Mi 7,17). In Jer 46,22 sind es nur die Geräusche des heranrückenden Heeres, welche in einem Ausruf mit Schlangen verglichen werden („wie Schlangengezisch!“).

Wie aus dieser Auflistung gut ersichtlich ist, werden Schlangen von Gott auf unterschiedliche Art als Strafe eingesetzt. Der Kontakt mit ihnen will auf jeden Fall vermieden werden, denn sie sind ausgesprochene Feinde der Menschen. Dies bestätigt also die in Gen 3, 15 zwischen die Frau und die Schlange gesetzte Feindschaft. Das heißt

jedoch nicht, dass diese Stelle Voraussetzung für die anderen ist, da die Feindschaft eine natürliche ist und von daher abgeleitet werden kann.

Prinzipiell ist die einzige Stelle, welche mit Gen 2 und 3 wirklich in Verbindung gebracht werden kann, die jesajanische Endzeitvision, da diese den paradiesischen Zustand wieder herstellt. Aber natürlich erinnern auch Michas Staub leckende Schlangen an den Fluch von Gen 3,14, wo es heißt „auf deinem Bauch wirst du gehen und Staub wirst du essen alle Tage deines Lebens“. Doch die folgenden Verse, welche davon sprechen, wie gnädig Gott ist und wie gern er Schuld verzeiht und Sünden vergibt, lassen daran zweifeln, ob hier wirklich ein Zusammenhang besteht. Ob die Erhöhung der Schlange durch Moses in der Wüste mit der Schlange aus dem Paradies in Verbindung gebracht werden kann, bleibt auch reine Spekulation, da sie – wie schon erwähnt – im Gegenteil zu Gen 3 hier positive Bedeutung hat. Natürlich ist die Parallele zur Sündhaftigkeit der Israeliten und der Sünde, die durch die Schlange in die Welt kommt, nicht zu übersehen. Ein direkter Bezug kann aber nicht nachgewiesen werden.

6.1.2. Verweise innerhalb von Genesis

Die Fluchsequenz (Gen 3,14–19) gehört zu den Schlüsselstellen der nichtpriesterschriftlichen Texte: Sie ist einerseits ein Programmtext für die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte und stellt andererseits eine Verbindung zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht her. Denn zu den massiven Segnungen aus Gen 1,28–29 bildet die Fluchsequenz ein erkennbar beabsichtigtes Gegengewicht. Daher kann wohl davon ausgegangen werden, dass die Fluchsequenz in Gen 3 den priesterschriftlichen Segen relativieren soll.¹²⁹

Dabei greift Gen 3,18 nicht nur Gen 1,29 auf, sondern bezieht sich auch auf Gen 2,5. Es handelt sich dabei um eine Stichwortverschränkung, welche chiastisch aufeinander angelegt ist¹³⁰: Heißt es in Gen 2,5 **וְכָל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח** (wörtlich „alles *Kraut des offenen Landes* noch nicht wuchs“), so steht in Vers 18 von Gen 3 zuerst das Verb des selben Stammes und erst am Versende die gleichlautende nominale Verbindung **וְקוֹל וְדִרְדָּר תִּצְמִיחַ לָהּ וְאָכְלָתָ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה** (Übersetzung: siehe

¹²⁹ Vgl. ARNETH, Martin, Adams Fall, 98 und 107.

¹³⁰ Vgl. ebd. 104.

Anhang). Ähnliches fällt bei Gen 2,7 und Gen 3,19 mit den Wörtern עָפָר („Staub“) und הָאֲדָמָה („Erde“) auf.¹³¹

Auch zwischen Gen 1,29 und Gen 3,18 gibt es eine solche chiastisch verschränkte Stichwortentsprechung. In diesem Fall mit dem Wort עֵשֶׂב („Land“) und dem Verbalstamm אָכַל („essen“).

Arneth sieht in diesen Verweisen auch eine Relevanz für die Datierung von Gen 3, wenn er in diesem Zusammenhang schreibt:

„Gerade weil sich Gen 3,18 auf Gen 1,29 und Gen 2,5aß bezieht, und zwar jeweils durch chiastische Stichwortverschränkung, ist Gen 3,18 – und damit der gesamte Adamfluch – mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nach Gen 1,29 entstanden.“¹³²

Eine weitere Parallele zwischen den beiden Schöpfungsberichten zeigt sich hinsichtlich der gesamten priesterschriftlichen Menschenschöpfung (Gen 1,26–29) und dem Abschnitt Gen 3,17–22. Es handelt sich hierbei um die Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes, den Fortpflanzungsbefehl und das Nahrungsgebot und die jeweils thematisch äquivalenten Stellen, welche allerdings auch hier wieder in chiastischer Reihenfolge angeordnet sind: Der Adamsfluch, welcher sich auf die Nahrungsbeschaffung bezieht; die Namensgebung Evas, der Lebensspenderin und die Gottesebenbildlichkeit bezüglich der Erkenntnis von Gut und Schlecht, nicht aber hinsichtlich des ewigen Lebens.¹³³

Hier fällt auf, dass sich die beiden Erzählungen in letzterem Punkt unterscheiden. Der Verfasser von Gen 3,22 nimmt entscheidende Korrekturen an der Menschenschöpfung aus Gen 1,26f vor. Wird im Schöpfungshymnus der Mensch als Ebenbild Gottes und als dessen königlichen Stellvertreter, der über alle Tiere herrschen soll, verstanden, so bezieht der nichtpriesterschriftliche Text dazu jene Position, dass der Mensch eben erst „wie einer von uns“ geworden sei. Demnach wäre er nicht schon als gottebenbildlich geschaffen und die Ebenbildlichkeit beschränke sich auf die Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Schlecht, während dem Menschen das Er-

¹³¹ Vgl. ebd.

¹³² Ebd. 107.

¹³³ Vgl. ebd. 144f.

langen des ewigen Lebens verwehrt wird. Das bedeutet, dass die priesterschriftliche Menschenschöpfung in der Schöpfungs- und Sündenfallerzählung wesentlich umgedeutet wird.¹³⁴

Als Konsequenz aus den vorangegangenen Beobachtungen, kommen wir einer Datierung näher und es klärt sich auch der Grund für den Befund der alttestamentlichen Spuren:

„Ist es somit angesichts der literarischen Geschlossenheit von Gen 2,4b–9.16–25; 3,1–23 und der deutlichen Bezugnahmen auf P wahrscheinlich, dass die Erzählung von Schöpfung und Fall postpriesterschriftlich und mit Blick auf P zumindest literarisch gestaltet wurde, so erscheint der schon mehrfach festgestellte Sachverhalt, dass in Gen 2,4b–3,24* eine Vielzahl an traditionsgeschichtlich nur in späteren bzw. spätesten Texten des Alten Testaments belegten Vorstellungen vorliegen, vor allen Dingen auch, was den spätdeuteronomistischen Charakter der für die Erzählung konstitutiven Gebotsformulierung in Gen 2,16 anbelangt, und dass die Erzählung von Adam und Eva erst ab der zwischentestamentlichen Phase eine, dann aber bedeutende Rolle spielt, in einem anderen Licht.“¹³⁵

Daraus würde nun folgen, dass diese These auch der Überprüfung an den anderen nichtpriesterschriftlichen Texten der Urgeschichte standhalten muss, nämlich: Kain und Abel, Sintflut, Weinbauperikope, Völkertafel und Turmbauerzählung.¹³⁶

Aber nicht nur Gen 1 und 2 steht in Verbindungen zu der Fluchsequenz von Gen 3,14–19. Anspielungen auf diese Stelle finden sich ebenfalls in der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte in Gen 4,11; 5,29 und 8,21 und somit setzen diese Stellen Gen 3,17–19 voraus.¹³⁷ Besonders gut sichtbar wird die Bezugnahme bei dem postpriesterschriftlichen Vers Gen 5,29*, welcher wieder eine chiastische Stichwortrezeption von Gen 3,17 aufweist und sich inhaltlich explizit auf die Fluchsequenz bezieht („[...]dieser wird uns Trost verschaffen in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände aus dem Ackerboden, den Jahwe verflucht hat“).¹³⁸

¹³⁴ Vgl. ebd.

¹³⁵ Ebd. 146f.

¹³⁶ Vgl. ebd. 147.

¹³⁷ Vgl. ebd. 98.

¹³⁸ Vgl. ebd. 104.

6.2. Sprachliche Spuren

6.2.1. Seltenes Vokabular

Es ist auffällig, dass innerhalb von Gen 3 einige Wörter auftreten, die sonst nur selten oder gar nicht im Alten Testament belegt sind. Die Wörter **הָרֹוֹן** (Schwangerschaft¹³⁹) in Vers 16 und **זָעַה** (Schweiß) in Vers 19 sind Hapax legomena. **הַגִּוְרָה** ist in der Bedeutung „Schurz“ in Gen 3,7 einzigartig, es steht allerdings in 2 Sam 18,11; 1 Kön 2,5; 2 Kön 3,21 und Jes 3,24 in der Bedeutung „Gürtel“. In Vers 14 wird die Schlange verflucht am Bauch **גָּחֹוֹן** zu kriechen – solche am Bauch kriechende Tiere zu essen, wird in Lev 11,42 verboten. Darüber hinaus ist das Wort nicht belegt. Das in Gen 3,15 gleich zwei Mal auftretende Verb **שׂוּף** (jem. energisch angreifen, attackieren) wird sonst nur in Hiob 9,17 und in Ps 139,11 verwendet. Auch das Wort **עֲצָבוֹן** kommt außer in Gen 3,16 und 17 nur noch in Gen 5,29 vor. Ebenso selten ist **הַרְדֵּר**, was Disteln bedeutet, und sich neben Gen 3 18, einzig in Hos 10,8 findet. Im Gegensatz dazu kommen die damit gemeinsam genannten Dornen **קִיץ** wesentlich öfter vor, nämlich in Ex 22,5; Ri 8,7.16; 2 Sam 23,6; Ps 118,12; Jes 32,13; 33,12; Jer 4,3; 12,13; Ez 28,24 und ebenfalls in Hos 10,8. Des Weiteren wird **לִהַט** (Flamme, bildlich für die Schwertklinge) aus Vers 24 im Gesenius¹⁴⁰ als erschlossene – nicht belegte – Form ausgewiesen. Auch das dazugehörige Verb (brennen, glühen, lodern; im Piel: an-, entzünden, versengen, entflammen) ist relativ selten. Es taucht im Grundstamm lediglich in Ps 104,4 auf, im Piel hingegen in Dtn 32,22; Ijob 41,13; Ps 83,15; 97,3; 106, 18; Jes 42,25; Joel 1,19; 2,3 und Mal 3,19. Hinzukommen die im nachstehenden Kapitel (6.2.2.) angeführten Lexeme. Alles in Allem lässt sich sagen, dass eine große Anzahl an Hapax legomena beziehungsweise an sehr selten im Alten Testament vorkommenden Vokabeln in Gen 3 zu finden ist. Nun stellt sich also die Frage für den Grund dieser Beobachtung. Wenn wir nach einer Antwort auf diese Frage suchen, taucht die Vermutung auf, dass das Vorkommen dieses speziellen Vokabulars mit dem archaisierenden Interesse des Autors zusammenhängen könnte. Ein solches Interesse bestand in späterer Zeit häufig, um

¹³⁹ Für alle Übersetzungen wurde GESENIUS, Wilhelm, Hebräisch und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg ¹⁸2013 verwendet.

¹⁴⁰ Vgl. GESENIUS, Wilhelm, Hebräisch, 598.

den Texten mehr Gewicht und Glaubwürdigkeit zu verleihen. Dazu wäre es möglich, dass der Autor bewusst seltene Lexeme in den Text eingebaut hätte, um den Anschein eines antiquierten Sprachgebrauchs zu erwecken.

Diese Annahme würde also auf eine Spätdatierung des Textes hindeuten. Es sei hier vorweggenommen, dass die weitere Analyse des Vokabulars eine solche These zwar unterstreicht¹⁴¹, jedoch der stark nachexilisch weisheitliche Sprachgebrauch auch in einem gewissen Widerspruch dazu steht: Denn wie ist es zu erklären, dass der Text gleichzeitig jede Menge nachexilisches Vokabular enthält und sein Autor gezielt Wörter einflocht, um den Text älter erscheinen zu lassen? Ist es möglich, dass er sich seines eigenen unbewusst einfließenden Wortschatzes gar nicht bewusst war? Ist dies aber wahrscheinlich bei einem so durchdachten Umgang mit Sprache?

6.2.2. Nachexilisches und weisheitliches Vokabular

Was die Terminologie betrifft, ist vorwegzuschicken, dass in der Spätzeit gerne eine altertümliche Sprache gewählt wurde, da ein archaisierendes Interesse bestand. Es ist daher natürlich umso erstaunlicher und aussagekräftiger, dass sich einige Belege finden, die einen nachexilischen Sprachgebrauch zeigen.

Dafür, dass die Abfassung des Textes in nachexilische Zeit fällt, spricht einerseits, dass im Text Vokabular vorhanden ist, welches dem priesterlich-ezechielischen Traditionsbereich angehört:¹⁴²

תפר Gen 3,7 vgl. Ez 13,18; Ijob 16,15; Koh 3,7

(zusammennähen oder -flechten)

עירום Gen 3,7.10.11 vgl. Dtn 28,48; Ez 16,7.22.39; 18,7.16; 23,29

(nackt, bloß)

אִיבָה Gen 3,15 vgl. Num 35,21.22; Ez 25,5; 35,5

(Feindschaft, Feindseligkeit)

לשׁוֹף Gen 3,15 vgl. Ps 139,11; Ijob 9,17

(jem. energisch angreifen, attackieren)

¹⁴¹ Vgl. Kapitel 6.2.2.

¹⁴² Vgl. OTTO, Eckhard, Paradieserzählung, 174f.

עֶצֶב Gen 3, 16 vgl. Ps 127,2; Spr 5,10; 10,22; 14,23; 15,1
(Kränkung, Mühe, Bemühung, Schmerz(en), der Gebärenden)

תְּשׁוּקָה Gen 3, 16 vgl. Gen 4,7; Hld 7,11¹⁴³
(Verlangen, Sehnsucht, Begehren)

Andererseits wird auch eine Terminologie verwendet, welche auf einen Einfluss der weisheitlichen Literatur hindeutet. Die nachstehenden Begriffe sind sowohl in der Weisheitsliteratur als auch in Gen 3 zu lesen:

עָרוֹם Gen 3,1 vgl. Spr 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 22,3
27,12; Ijob 5,12; 15,5 (Subst. Spr 1,4; 8,5.12)
(listig, schlau, klug, gescheit)

תַּאֲוָה Gen 3,6 vgl. Gen 49,26; Num 11,14; Spr 10,24; 11,23;
13,12.19; 18,1; 19,22; 21,25.26; Ijob 33,20;
Ps 10,3.17; 38,10; 78,29.30; 106,14; 112,10;
Jes 26,8
(Begehren, Verlangen, Wunsch, Lust, Gelüst, Gier, etw. Begehrenswertes)

נִחְמָד Gen 3,6 vgl. Gen 2,9; Spr 21, 20; Ps 19,11
(begehrenswert, köstlich, angenehm)

עֶצֶב Gen 3, 16 vgl. Ps 127,2; Spr 5,10; 10,22; 14,23, 15,1; Ps 127,2
(Kränkung, Mühe, Bemühung, Schmerz(en), der Gebärenden)

הַשְׂכִּיל Gen 3,6 vgl. Spr 1,3; 10,5; 14,35; 15,24; 17,2.8; 19,4;
21,16; Ijob 22,2; 34, 35; Ps 2,10; 14,2; 41,2; 53,3;
94,8; 119,99; Jes 44,18; Jer 3, 15; 9,13; 20,11;
Dan 1,4.17; 9,13; 11,33.35; 12,3.10; Am 5,13
(Einsicht haben, verständnisvoll, klug sein oder werden)

¹⁴³ Ein Großteil der hier angeführten Stellen wird auch bei Eckart Otto genannt. (OTTO, Eckhard, Paradieserzählung, 174) Für die Unterschiede zu dessen Aufzählung siehe weiter unten.

טוב ורע Gen 3,5.22

vgl. Gen 2,9.17; Dtn 1,39; 2 Sam 14,17; 19,36;
1 Kön 3,9; Spr 14,22; 15,3; 17,13; 31,12; Ps 34,15;
37,27; Koh 12,14; Sir 17,7; 39,4; Jer 42,6¹⁴⁴

(Gut und Schlecht)

Schon aus den ersten Beobachtungen folgt, dass eine Datierung in die Zeit vor dem sechsten Jahrhundert ausgeschlossen ist.¹⁴⁵ Die Übereinstimmung der oben angeführten Wörter aus Gen 3 mit jenen der Weisheitsliteratur unterstreicht die Richtigkeit dieses Ergebnisses noch zusätzlich. Das verwendete Vokabular weist so stark priesterlich-ezechielisches und weisheitlichen Charakter auf, dass eine vorexilische Datierung sehr unwahrscheinlich scheint, da das Schöpfen aus diesem Wortschatz wohl kaum eine zufällige Verwendung einiger Wörter darstellt.

6.2.3. Differenzen zu Otto

Die obigen Aufzählungen orientieren sich an jenen von Ottos Artikel *Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*¹⁴⁶. Dabei sind einige Abweichungen zu vermerken: Otto gibt für das Wort אִיְכָה (Feindschaft, Feindseligkeit) aus Gen 3,15 auch die Stelle 2 Chr 32,15 an, in welcher sich dieses jedoch nicht finden lässt. Außerdem fügt er Esra 3,3 hinzu, wo sich אִיְמָה (Schrecken, Furcht) findet, welches in manchen Übersetzungen auch mit Feindschaft wiedergegeben wird. Dann wäre es zwar der Bedeutung nach gleich, das Wort an sich ist aber ein anderes. Für תִּשְׁקָה (Verlangen, Sehnsucht, Begehren) Gen 3,16 ist gegenüber Ottos Auflistung noch die Stelle Gen 4,7 zu ergänzen. Bei תַּאֲוָה (Begehren, Verlangen, Wunsch, Lust, Gelüst, Gier, etw. Begehrenswertes) Gen 3,6 zählt Otto nicht die Stellen Gen 49,26; Num 11,14; Ps 38,10; 106,14 und Jes 26,8 auf und zumindest Dtn 1,39; 2 Sam 14,17; 19,36 und Jer 42,6 fehlen im Hin-

¹⁴⁴ Ein Großteil der hier angeführten Stellen wird auch bei Eckart Otto genannt. (OTTO, Eckhard, *Paradieserzählung*, 174) Für die Unterschiede zu dessen Aufzählung siehe weiter unten.

¹⁴⁵ Vgl. OTTO, Eckhard, *Paradieserzählung*, 174.

¹⁴⁶ OTTO, Eckhard, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: DIESEL, Anja A. – LEHMANN, Reinhard G. – OTTO, Eckhard – WAGNER, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS für Diethelm MICHEL, BZAW 241 (1996), 167-192.

blick auf **טוב ורע** (Gut und Schlecht) in Gen 3,5 und Gen 3,22, wobei es noch einige weitere Stellen gibt, in denen das Gegensatzpaar vorkommt, allerdings nicht in einer vergleichsweise parallelen Art. Besonders kompliziert ist die Lage bei dem Wort **השכיל** (Einsicht haben, verständnisvoll, klug sein oder werden) von der Wurzel **שכל**, da dieses Wort selbst im Hifil viele verschiedene Bedeutungen hat. (Oft kommt es in der Bedeutung „Erfolg haben, richtig handeln“ vor.) Es gilt daher die Bedeutungen zu unterscheiden, wo eine Form dieses Wortes im Hifil auftritt. Die oben angeführten Stellen beziehen sich auf all jene, in denen das Wort in derselben Bedeutung wie in Gen 3,6 vorkommt. Otto gibt in seiner Aufzählung aus nicht ersichtlichen Gründen nur die Stellen aus dem Buch der Sprichwörter und die aus Hiob an, was seine These stützt. Allerdings finden sich bei diesen Zitaten auch einige, in denen eine andere Bedeutung anzunehmen ist.¹⁴⁷

Auch wenn Otto damit das Vorkommen des Wortes in Prophetischer Literatur verschweigt, ändern dies und die anderen Unterschiede aber nichts an der daraus geschlossenen Erkenntnis, dass das in Gen 3 verwendete Vokabular nachexilischen und weisheitlichen Einschlag aufweist.

Zur Bekräftigung seiner These, nach der die Paradieserzählung nachexilisch zu datieren ist, weist Otto außerdem darauf hin, dass sich in Gen 2 und 3 häufig Wortspiele und Paronomasien fänden, welche ebenfalls typisch für die weisheitliche Literatur wären. Als Beispiel dafür führt er das häufig angegebene Wortspiel von **ערום** (listig, schlau, klug, gescheit) in Gen 3,1 und **עירום** (nackt, bloß) aus Gen 3,7.10.11 an, welche durch ihre Ähnlichkeit offensichtlich auf einander verweisen sollen.¹⁴⁸

6.2.4. Kritik

Heftige Kritik an den Argumenten zur Spätdatierung übt Walter Bührer: Er erklärt zunächst, dass „Bezugnahmen zwischen Texten [...] immer in die eine oder die andere Richtung erfolgen“ können. Er fordert, dass zuerst geprüft wird, ob eine intertextuelle

¹⁴⁷ Vgl. ebd. 174f.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. 175f.

Bezugnahme besteht und anschließend untersucht wird, in welche Richtung die Bezugnahme erfolgt ist.¹⁴⁹ Er meint, dass die Verwendung von gleichem Vokabular hierfür wenig aussagekräftig ist. Zum einen sei die Sprache Gemeingut und daher seien zufällige Übereinstimmungen nicht ausgeschlossen, und außerdem werde immer ein gewisser Grundwortschatz verwendet, der für sich allein genommen keine Aussagekraft hat. Zum anderen würden seltene Lexeme den spätweisheitlichen Einfluss nicht beweisen, da auch diese zufällig verteilt seien und das gemeinsame Vorkommen auf Grund der Seltenheit statistisch unbedeutend sei. Außerdem sei es wahrscheinlicher, dass Übereinstimmungen mit umfangreicheren Büchern auftreten und das würde daher nicht auf einen Textbezug hinweisen.¹⁵⁰

Konkret auf Gen 2 und 3 bezogen, bedeutet das – laut Brüher – dass jene Worte, welche nicht als Grundwortschatz zu betrachten sind, so selten belegt sind oder nicht nur in der Weisheitsliteratur vorkommen, dass von zufälligen Übereinstimmungen ausgegangen werden muss. Dabei sei es nicht ausgeschlossen, dass die Lexeme bewusst aufgenommen worden seien. Dies könne aber nicht bewiesen werden. Was die Motive, wie das Vorkommen des Lebensbaumes und das Staubes, zu dem der Mensch zurückkehrt, betrifft, so argumentiert Brüher, dass diese in der ganzen damaligen orientalischen Welt verbreitet gewesen wären. Auch das Argument der Wortspiele und Paronomasien anerkennt er nicht, sondern verweist darauf, dass diese auch in anderen Texten vorkommen.¹⁵¹

Als einen weiteren Punkt führt Bühner an, dass es sowohl ältere als auch jüngere Weisheit gibt und daher ein weisheitlicher Einfluss noch nicht unbedingt etwas über die Entstehungszeit aussagt. Ebenso sei ein Unterschied zwischen Weisheitstradition und Weisheitsliteratur zu machen. Gleichzeitig ist „nicht jeder Text, der Vokabular enthält, das auch in (klar) weisheitlichen Texten belegt ist, [...] ein weisheitlicher oder weisheitlich beeinflusster Text“.¹⁵² Auch wenn die nachexilische weisheitliche Literatur ähnliche Themen wie die Paradieserzählung behandelt und einige Lexeme hier und dort vorkommen, sei dies kein signifikanter Hinweis auf einen Zusammenhang von Gen 2 und 3

¹⁴⁹ BRÜHER, Walter, Anfang, 277.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. 278f.

¹⁵¹ Vgl. ebd. 291ff.

¹⁵² Ebd. 294f.

mit der Weisheitsliteratur. Denn obwohl es sich um die gleichen Themen handelt, sind diese sehr verschieden ausgeführt.¹⁵³ Die personifizierte Weisheit aus dem Buch der Sprichwörter, welche vor allen Menschen war und von diesen gefunden werden will, hat für ihn nichts mit jener Erkenntnis aus Gen 2 und 3 zu tun, die das Essen von den Früchten des Baumes mit sich bringt. Nicht ganz abzustreiten ist vor allem sein Argument hinsichtlich des Tun-Ergehen-Zusammenhangs: Dieser wird in früher weisheitlicher Literatur anerkannt, später jedoch stark hinterfragt und mit unterschiedlichen Konzepten beantwortet. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Autor der Paradieserzählung sich an diesem Diskurs nicht beteiligt, sondern den traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang unhinterfragt voraussetzt.¹⁵⁴

Letztendlich spricht Bührer sich jedenfalls strikt gegen eine spätweisheitliche Datierung aus. Ganz im Gegenteil sieht er die Paradiesgeschichte sogar mehrfach rezipiert: In Kohelet wird der Mensch als schlecht und dem Tod ausgeliefert dargestellt und der Lebensbaum in den Sprichwörtern könnte – seiner Meinung nach – jenen der Genesis wiederaufnehmen.¹⁵⁵ Es stellt sich allerdings die Frage, ob Bührer hier nicht seine eigenen oben erläuterten strengen Kriterien anlegen sollte und ob seine Theorie dann noch bestehen könnte.

Generell erscheinen seine Kriterien – besonders hinsichtlich der sprachlich und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den Texten – zwar bis zu einem gewissen Grad berechtigt, aber dennoch sehr rigide. Es bleibt fraglich, inwiefern unter Berücksichtigung dieser Kriterien einerseits die gängigen Forschungsannahmen Bestand haben können und andererseits überhaupt Aussagen auf Grund der Literarkritik getroffen werden können. Abgesehen davon betrachtet Bührer die zeitliche Ansetzung von Gen 2 und 3 immer relativ zur Priesterschrift, deren Existenz als solche in jüngster Zeit in Frage gestellt wurde.¹⁵⁶ Das bedeutet aber, dass die Annahmen über das zeitliche Verhältnis zur Priesterschrift an Aussagekraft verlieren und eine unabhängige Datierung umso notwendiger wird.

¹⁵³ Vgl. ebd. 371f.

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 295ff.

¹⁵⁵ Vgl. ebd. 299.

¹⁵⁶ Siehe Kapitel 5.1.4.13.

Trotzdem sei noch festgehalten, dass Bühner sich dafür ausspricht, dass die Paradieserzählung in vorpriesterschriftlicher Zeit verfasst wurde. Er hält diese für wahrscheinlicher, da „zwei zentrale priesterschriftliche Theologumena, die Schöpfung durch das Wort und die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit der Menschen“¹⁵⁷ aus Gen 1 nicht in der Erzählung von Gen 2 und 3 vorkommen. Nimmt man an, dass Letztere jünger oder gleich alt sei, so sei die Nicht-Aufnahme dieser Theologumena – laut seiner Argumentation – kaum zu erklären.¹⁵⁸

Dahingegen sieht Schüle im Anschluss an Angelika Berlejung und andere in Gen 2 und 3 sehr wohl eine Anknüpfung an das Motiv der Ebenbildlichkeit aus Gen 1¹⁵⁹:

„Wie die religionsgeschichtliche Forschung jüngerer Zeit gezeigt hat, ist der Gottesgarten außerhalb der Mythologie ein zentraler Ort für die rituelle Herstellung und Einweihung eines Gottesbildes. Quellensprachlich wird dieses Ritual *mîs pî*, ‚Reinigung‘ bzw. ‚Öffnung des Mundes‘ genannt. Es beschreibt die Station der Entstehung eines Kultbildes, genauer: den Werdeprozess eines materiellen Objektes, einer Statue, zu einem lebendigen Gottesbild – ein Prozess, der als ‚Geborenwerden‘ (*alādu*, N-Stamm) bezeichnet wird.“¹⁶⁰

Zu einer solchen Öffnung des Mundes kommt es auch bei der Erschaffung des Menschen in Gen 2, denn nachdem Gott den Menschen aus Staub formt, bläst er ihm den Lebensatem ein. Mit der Beschreibung dieses Rituals knüpft Gen 2 an das Motiv der Gottebenbildlichkeit aus Gen 1 an (Gen 2,7). Wird jedoch in Gen 1 der Mensch explizit als Bild Gottes bezeichnet, so knüpft Gen 2 und 3 ausschließlich an die Gottesebenbildlichkeit an. Allerdings werden hier auch die Differenzen zwischen Mensch und Gott herausgestrichen: Zum einen braucht der Mensch jemanden zur Seite, um nicht allein

¹⁵⁷ Ebd. 375.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. 374f.

¹⁵⁹ Vgl. SCHÜLE, Andreas, Prolog, 161, nach BERLEJUNG, Angelika, Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Freiburg/Göttingen 1998; DIETRICH, Manfred, Der Werkstoff wird Gott, Zum mesopotamischen Ritual der Umwandlung eines leblosen Bildwerks in einen lebendigen Gott, MARG 7 (1992), 105-126; Ders. – LOREZ, Oswald, Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das israelische Bilderverbot, UBL 9, Münster 1972; JACOBSEN, Thorkild, The Graven Image, in: MILLER, Patrick D. – HANSON, Paul D. – MCBRIDE, S. Dean (Hg.), Ancient Israel Religion. Essays in Honor of F.M. Cross, Philadelphia 1987, 15-32 und WALKER, Christopher – DICK, Michael, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian *mîs pî* Ritual, in DICK, Michael (Hg.) Born in Heaven, Made on Earth. The Creation of the Cult Image, Winona Lake 1999, 55-121.

¹⁶⁰ SCHÜLE, Andreas, Prolog, 161.

zu sein, zum anderen muss er am Ende den Garten, welcher in dieser Symbolik den Tempel, in den das Gottesbild gehört, bedeutet, verlassen.¹⁶¹

Das würde also bedeuten, dass Gen 2 und 3 durchaus das Motiv der Ebenbildlichkeit Gottes aufnehmen, wenn auch auf wesentlich differenziertere Weise.¹⁶² Damit käme nun zumindest dieses von Bühner vermisste priesterschriftliche Theologumenon in Gen 2 und 3 vor.

Weitere Kritik an einer Spätdatierung von Gen 2 und 3 übt Annette Schellenberg in ihrem Werk *Der Mensch, das Bild Gottes?*. Sie ist dabei nicht so radikal wie Bühner, vielmehr spricht sie sich dafür aus, einer solchen These kritisch gegenüber zu treten und allenfalls eine exilisch bis frühnachexilische Entstehung anzunehmen.

Sie argumentiert diesbezüglich so, dass der Nachweis nachexilischer Sprache wenig aussagekräftig sei, da es ebenso Beispiele für Wörter aus dem Text gäbe, welche nur in älteren Texten belegt wären. Dazu führt sie דִּרְדֵּר (Disteln) an, was außer in Gen 3,18 nur in Hos 10,8 vorkommt und נִהְיָה (begehrnt, köstlich, angenehm), welches sich außer in Gen 2,9 und 3,6 noch in Spr 21,20 und Ps 19,11 findet. Des Weiteren ist die Verwandtschaftsformel neben Gen 2,23 in Gen 29,14; Ri 9,2; 2 Sam 5,1 und 19,3 vorhanden.¹⁶³

Dennoch anerkennt Schellenberg, dass die Liste an exilisch-nachexilischem Vokabular lang und gut belegt ist. Sie verwehrt sich hingegen gegen das Postulat eines spät-nachexilischen Kontextes für die Entstehung der Paradieserzählung, denn darauf deute die Vokabelliste nicht hin.¹⁶⁴

Abgesehen davon seien die inhaltlichen Argumente für eine spätnachexilische Datierung zu schwach: Dass sich der Text mit der Erkenntnis auseinandersetzt, spiegle nicht das Konzept der Erkenntnis aus der Weisheitsliteratur wider. Denn dort würde die Begrenztheit des menschlichen Erkennens betont. In Gen 2 und 3 werde aber die negati-

¹⁶¹ Vgl. ebd. 164f.

¹⁶² Vgl. ebd. 168.

¹⁶³ Vgl. SCHELLENBERG, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 101 (2011), 188f.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. 189.

ve Seite der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, nämlich die Gefahr der Hybris und die Sterblichkeit, behandelt. Dies sei ein altes Thema. Außerdem sei die Auseinandersetzung mit der menschlichen Sterblichkeit zwar sehr wohl ein Thema jüngerer nachexilischer Texte, jedoch mit dem Fokus auf die erhoffte Unsterblichkeit, welche in der Paradieserzählung zweifellos kein Thema ist. Auch die Voraussetzung der deuteronomistischen Theologie kann Schellenberg nicht unterstreichen.¹⁶⁵

Dahingegen führt sie einige Argumente ins Treffen, welche für eine vorexilische Datierung sprechen, wie etwa den „mythischen Grundton“ oder das Motiv des Lebensbaumes sowie des Wissens um Gut und Schlecht, welche ihrer Meinung nach eher in vorexilischer Tradition beschrieben wurden. Schließlich folgert Schellenberg, dass Gen 2 und 3 in der „Zeitspanne von (spät-)vorexilischer bis (früh-)nachexilischer Epoche“ entstanden sein kann.¹⁶⁶

7. Außerbiblische Bezüge

7.1. Die orientalische Welt

In seinem Werk *Die Tora. Studien zum Pentateuch*¹⁶⁷ beschreibt Otto zunächst die Entstehung des ersten Schöpfungsbericht in Auseinandersetzung mit dem babylonischen Schöpfungsmythos, in welchem die Menschen als Arbeitssklaven Gottes geschaffen wurden und die Materie das Chaos und das Böse schlechthin darstellt, was durch Ordnung und Kult überwunden werden soll.¹⁶⁸ Dabei bleibt die Frage, woher das Böse kommt, offen. Diese wird – laut Otto – erst im nachexilischen Kontext brisant, denn der persische Reichsgott Ahuramazada hat einen Gegenspieler Ahriman, welcher für alles Übel und Böse verantwortlich ist. Damit wurde die Frage nach dem Ursprung des Bösen auch für die Israeliten erneut aufgeworfen und eine schon lange ausständige Beantwortung notwendig. Eine solche Antwort sei dadurch gegeben worden, dass der Text Gen 2 und 3 durch einen postpriesterschriftlichen Autor eingefügt worden sei.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. ebd. 189f.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 190f.

¹⁶⁷ OTTO, Eckart (Hg.), *Tora*.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 680ff.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. 683.

Otto argumentiert, dass die kulturelle Auseinandersetzung mit den Persern die Entstehung eines solchen Textes notwendig gemacht habe und dass daher eine Spätdatierung in Frage kommt. Gleichzeitig hält er es aber für möglich, dass ältere Überlieferungen diesem Text zugrunde lagen. Diese traditionellen Erzählungen hätte sogar die Priesterschrift gekannt, was erkläre, dass sich innerhalb jener Anspielungen auf die Paradieserzählung finden.¹⁷⁰ Auch das Gegenteil sei der Fall gewesen, nämlich, dass dem postpriesterschriftlichen Autor die Quellen der priesterschriftlichen Überlieferung bekannt gewesen waren, und er diese auch in Gen 2 und 3 integrierte. So ist der positive Aspekt der Menschenschöpfung als Gleichwertige, Mann und Frau, aus der gottes-ebenbildlichen Schöpfung in Gen 1 primär in Gen 2 übernommen (vgl. Gen 2,7.18-24). Erst in Kapitel drei wird das zuvor ebenbürtige Verhältnis als Strafe in ein hierarchisches verwandelt. Die Intention der göttlichen Schöpfung bleibt also positiv, doch wird ebenso eine eigene Antwort auf die in jener Zeit und den weisheitlichen Texten viel diskutierte Frage gegeben.¹⁷¹

Die Schlange ist nicht nur in der biblischen Paradieserzählung Symbol des Bösen und des Verderbens: Auch in der griechischen und römischen Mythologie haben Schlangen dämonischen Charakter (z.B. die Python). In altpersischen Überlieferungen erschafft Ahriman, welcher als Schlange erscheint und auch so genannt wird, als erstes Wesen die Schlange (Dahāka). Sie ist zum Verderben der Welt gemacht und vernichtet das Paradies. Diesem Motiv Entsprechendes findet sich auch in der indischen Sagenwelt.¹⁷² Allerdings ist die Schlange nicht ausschließlich als unheilbringend belegt. Es gibt auch ein breites Spektrum an Hinweisen auf den Glauben an eine apotropäische Funktion dieses Tieres. Die Schlange als Symbol für Leben, Gesundheit und Fruchtbarkeit zeigen einige ikonographische Funde, eine kultische Verehrung der selbigen konnte aber nicht nachgewiesen werden. Möglicherweise handelte es sich dabei auch um eine Art Volksfrömmigkeit, welche nie von den offiziellen Glaubensinstanzen gutgeheißen wurde.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. 683f.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 684ff.

¹⁷² Vgl. DELITZSCH, Franz, Neuer Kommentar über die Genesis, Nachdruck der Ausgabe von Leipzig 1887, Göttingen 1999, 99.

Auch Mose eherne Schlange kann gleichermaßen positiv gedeutet werden, da sie Gebissene heilte (Num 21,6ff).¹⁷³

7.2. Die griechische Philosophie

Bernd Diebner sieht zunächst in den Wortspielen und der Idiomatik der Paradiesgeschichte Anzeichen für einen frührabbinischen Stil.¹⁷⁴ Des Weiteren beschreibt er in seinem Aufsatz *Platonisch-Aristotelisches und frührabbinische Denkstruktur in Gen 1-3* die Gemeinsamkeiten der beiden Schöpfungsberichte Gen 1 und Gen 2 und 3. Sie seien sprachlich „eng aufeinander bezogen“, was man an deren gleichen Wortfeldern erkennen könne. So entsprächen sich unter anderem die Wörter der Bewegung.¹⁷⁵ Eine Möglichkeit diese Gemeinsamkeiten zu erklären, könnte laut ihm „durch einen gemeinsamen kulturgeschichtlichen Hintergrund“ gefunden werden, von welchem er behauptet, „dies sei die platonisch-aristotelische Philosophie“.¹⁷⁶ Diese Vermutung unterstreicht er dadurch, dass es in der hebräischen Bibel griechische Fremdwörter und Bezüge zur griechischen Mythologie gibt. Dass sich Aristotelisches in Gen 2ff findet, stellt Diebner nicht in Frage, jedoch ist er sich bewusst, dass es dafür verschiedene Erklärungen geben könnte. Dennoch vertritt er die Annahme – welche er allerdings ausschließlich für Gen 1 an Hand der Schöpfungsreihenfolge näher erläutert –, dass die Autoren der Paradieserzählung die griechische Philosophie kannten. Dies hätte natürlich nicht unwesentliche Konsequenzen für die Datierung des Textes, da die Voraussetzung für ihr Entstehen dann nicht nur das Auftreten dieser Philosophen sondern auch die Kenntnis deren Texte von den entsprechenden Autoren wäre. Somit wäre die Entstehung für Gen 3 frühestens um das Jahr 300 anzusetzen.¹⁷⁷

Als eine Analogie zwischen Platon und Aristoteles und den zwei Schöpfungsberichten nennt Diebner die aristotelische Bewegungslehre, welche Veränderung be-

¹⁷³ Vgl. SOGGIN, Buch, 80f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 88ff.

¹⁷⁵ DIEBNER, Bernd Jörg, Platonisch-Aristotelisches und frührabbinische Denkstruktur in Gen 1-3: Zur kulturgeschichtlichen Einordnung von Schöpfungs- und Paradies-Erzählung, 90, in: DINKELAKER, Veit – HENSEL, Benedikt – ZEIDLER, Frank, Seit wann gibt es „jenes Israel“? Gesammelte Studien zum TNK und zum antiken Judentum, FS für Bernd Jörg DIEBNER zum 70. Geburtstag, Beiträge zum Verstehen der Bibel 17 (2011), 87-96.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 91ff.

schreibt und mit dem Inneren, der Psyche, stark in Verbindung steht. Die Lehren von der Schöpfung im Dialog *Timaios* und dem aristotelischen Werk, *Peri Psyches*, bilden seiner Meinung nach eine andere Konnexion zu den biblischen Schöpfungsberichten. Dem gleichen Ansatz folgt auch die Griechin Evangelia Dafni in ihrem jüngst erschienenen Artikel *Genesis 2–3 and Alcibiades’s speech in Plato’s Symposium: A cultural critical reading*: Darin geht sie ebenfalls von einem Zusammenhang zwischen der hebräischen Literatur und der griechischen Philosophie aus, welchen sie anhand von Alcibiades Rede darstellt.¹⁷⁸

„Although Plato’s Symposium, ‘the only dialogue devoted to one of the recognized gods’ (Strauss 2001:268), is about love, lover and beloved, Alcibiades’s speech alludes to Genesis 3 by focusing on the motifs of temptation, tempter and tempted (215e–216e). In Alcibiades’s speech – just like in serpent’s speech (Gn 3:5) – the truth is distorted, and the tempted turns out to be the tempter (217a–e), who pretends to magnify and adorn the truth (214e). In Genesis 3, temptation takes place through eating the fruit of the tree of good and evil, for the sake of pleasure of the eyes and for the sake of wisdom. In Alcibiades’s speech, temptation actually takes place by drinking wine for the sake of Eros and for the sake of truth. Also, the comparison of Socrates to busts of Silenus, Marsyas the satyr and the good and bad flute-playing (215a–216e) provides a standard against which both texts can be compared and opens new perspectives of interpretation.“¹⁷⁹

Wie in dem vorangegangenen Zitat schon beschrieben wird der Vergleich von Gen 3 und der Alcibiades-Rede auf mehrfache Weise angestellt. Zum einen geht es in beiden Texten um Versuchung, welche in Gen 3 der Baum der Erkenntnis darstellt, in Platons Text ist es die Schönheit und Weisheit – worin man natürlich auch eine Parallele zur Paradiesgeschichte sehen kann. Zum anderen spielt in beiden Stellen die Scham eine wesentliche Rolle und auch in der Alcibiades-Rede taucht das Bild der Schlange auf.¹⁸⁰

In ihrem früher erschienenen Werk *Genesis, Plato und Euripides* vergleicht Dafni ausführlich die biblische Urgeschichte mit Platos *Symposion* und Euripides *Andromache* und *Alkestis*, wobei sie sich hauptsächlich auf die Paradiesgeschichte bezieht. Sowohl die Rede des Aristophanes im *Symposion*, als auch Gen 2 und 3 handeln „vom Ursprung des Menschen in seiner Beziehung zum Göttlichen, auch im

¹⁷⁸ Vgl. DAFNI, Evangelia G., *Genesis 2–3 and Alcibiades’s speech in Plato’s Symposium: A cultural critical reading*, 2015, 1, <http://hts.org.za/index.php/HTS/article/view/2903/html> [Zugriff am 16.11.2015]

¹⁷⁹ Ebd. 2.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. 1-6.

Hinblick auf seinen geschichtlichen Wandel“.¹⁸¹ Dennoch werden die Schwerpunkte verschieden gesetzt: Geht es im biblischen Text hauptsächlich um die Begrenztheit des Menschen im Gegensatz zur göttlichen Natur, so wird in den platonischen Dialogen die Gemeinschaft der Menschen mit Gott herausgestrichen beziehungsweise ihr Verhältnis als Gesprächspartner beschrieben.¹⁸² Eine weitere Gemeinsamkeit findet Dafni in der Hybris der Menschen, welche die Kugelmenschen im platonischen Werk begehen. Die Parallele dazu sieht sie in Gen 3,5, wo die Schlange der Frau prophezeit, sie würden Gut und Schlecht erkennen, so wie Gott.¹⁸³

Dies sind nur Auszüge aus den von Dafni angestellten Vergleichen, aus welchen sie schlussfolgert: „Die Tatsache, dass mehrere urgeschichtliche Themen in abgewandelter Form in Platos Symposion wieder zu erkennen sind, ist ein unmissverständliches Indiz dafür, dass zu Platos Zeit die alttestamentliche Urgeschichte im Umlauf war.“¹⁸⁴ Ähnliches folgert sie auch für Euripides Werke. Der biblische Schöpfungsbericht soll beiden Autoren bekannt gewesen sein.¹⁸⁵

Zwar sind die oben angeführten Parallelen nicht zu leugnen, nichtsdestoweniger wirken die Vergleiche etwas weit hergeholt, da sie auch nicht unweigerlich ins Auge stechen. Klar ist, dass es sich bei Gen 3 um einen sehr reflexiven und philosophischen Text handelt. Die direkte Verbindung zur griechischen Philosophie lässt sich allerdings nicht eindeutig beweisen.

8. Datierung

Nach dem Abschied vom Jahwisten und der Priesterschrift sind die klassischen Anhaltspunkte zur Datierung verloren gegangen und die Fragestellung muss von neuem aufgerollt werden. Dazu wurde in den vorangegangenen Kapiteln einerseits die Sprache von Gen 3 näher untersucht, andererseits Ausschau nach inhaltlichen Parallelen

¹⁸¹ DAFNI, Evangelia G., Genesis, Plato und Euripides. Drei Studien zum Austausch von griechischem und hebräischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus, Biblisch-Theologische Studien 108 (2010), 7.

¹⁸² Vgl. ebd. 18.

¹⁸³ Vgl. ebd. 55.

¹⁸⁴ Ebd. 67.

¹⁸⁵ Vgl. ebd. 101.

und Verweisen gehalten. Auch das Verhältnis zur Literatur anderer Kulturkreise wurde behandelt. Dabei wurden verschiedene Erkenntnisse gewonnen:

Zunächst lässt sich im Hinblick auf den Gottesnamen sagen, dass dessen Verwendung oder die Tatsache seiner Kombination mit dem Appellativum in Gen 3 keine Überbewertung erfahren darf. Die Unterschiede in der Verwendung können auf verschiedene Quellen oder Redaktionsschichten hindeuten, für eine konkrete Datierung der entsprechenden Abschnitte reichen diese jedoch nicht aus, denn die Verwendung der selben Bezeichnung für Gott bedeutet keineswegs, dass ein unbedingter Zusammenhang bei der Entstehung der Texte vorliegt.¹⁸⁶

Was die übrige sprachliche Analyse betrifft, so wurde in Kapitel 6.2. ausführlich dargelegt, dass die vielfältige Gemeinsamkeiten von Gen 3 mit der Weisheitsliteratur beachtenswert sind. Außerdem ist bei dem verwendeten Vokabular ein starker nachexilischer Einschlag zu bemerken. Dies deutet auf den ersten Blick auf eine Entstehung gleichzeitig mit oder sogar nach den weisheitlichen Texten, also jedenfalls in der Zeit nach dem Exil, hin.¹⁸⁷ Hingegen stellt die Kritik Bührers die Aussagekraft des verwendeten Vokabulars stark in Frage. Das Auftreten bestimmter Lexeme könne genauso gut zufällig sein, und besonders selten vorkommende Worte, um welche es sich hier überwiegend handle, hätten überhaupt keine Aussagekraft hinsichtlich eines gemeinsamen geistigen Hintergrundes. Er sieht sprachlich jedenfalls keinen eindeutigen Beweis für einen nachexilisch weisheitlichen Einfluss und spricht sich für eine frühere Datierung aus. Dies begründet er auch inhaltlich:

Sowohl in dem anthropomorphen Gottesbild von Gen 3, als auch in dem hier zugrundeliegenden klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhang sieht Bührer Indizien dafür, den Text als einen älteren zu betrachten.¹⁸⁸

Beide Argumente Bührers deuten in der Tat auf eine Entstehung in früherer Zeit hin. Das Wandeln Gottes im Garten und das Erklingen seiner Stimme stellen einen archaisch anmutenden Anthropomorphismus dar. Grund dafür mag sowohl das archaisierende Interesse später Autoren, wie die für weisheitliche Literatur typische allegori-

¹⁸⁶ Vgl. Kapitel 5.1.4.13.

¹⁸⁷ Vgl. Kapitel 6.2.3.

¹⁸⁸ Vgl. Kapitel 6.2.4.

sche Sprache sein. Das Fehlen des gnädigen und vergebenden Wesenszugs Gottes und die Beschränkung auf den alten Tun-Ergehen-Zusammenhang ist, geht man von einer nachexilischen Entstehung aus, weit schwieriger zu erklären. Eine mögliche Argumentation wäre, dass das Hauptaugenmerk hier nicht auf jenem vergebenden und gnädigen Aspekt liegt, sondern in dieser Erzählung primär der Ursprung des Übels erklärt werden soll. Demzufolge würde der nicht alles umfassende Bericht diese Eigenschaften Gottes vernachlässigen.

Eine andere plausible Erklärung für das Voraussetzen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs des Autors wäre natürlich auch, dass dieser absichtlich einen solchen in früherer Zeit oft vermuteten Zusammenhang zugrunde legt, um den Text archaischer wirken zu lassen. Wie schon im Kontext der sprachlichen Analyse erwähnt, wäre dies ein typisches Motiv für einen Autor der jüngeren Zeit, das bewirken soll, dass dem Text größeres Gewicht verliehen wird.

Beispiele für Ereignisse, welche sich auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang zurückführen lassen, finden sich in den Erzählungen des Alten Testaments reichlich. Allerdings ist auf Grund dessen bei diesen nicht von einer inhaltlichen Verknüpfung auszugehen, da die Annahme des Tun-Ergehen-Zusammenhangs einfach den geistigen Hintergrund bildet. Inhaltliche Spuren hat die Paradieserzählung erstaunlicherweise nur äußerst wenig im Alten Testament hinterlassen. Dies verwundert besonders deshalb, weil sich vor allem in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, aber auch bis in unsere heutige Zeit der Text vielfachen Auslegungen, Interpretationen und Kommentaren sowie einer großen Anzahl an Rezeptionen erfreut. Eine mögliche Begründung für die fehlenden Spuren der Paradieserzählung in großen Teilen des Alten Testaments wäre eine Spätdatierung des Textes. Diese würde auch erklären, wieso die Stellen, in denen doch Zitate aus Gen 3 oder Bezugnahmen auf den Inhalt des Textes vorkommen, ausschließlich spätweisheitliche Schriften sind. Demzufolge wäre der Text diesen Schriften bereits vorgelegen.

Das am häufigsten zitierte Wort aus Gen 3, dass der Mensch Staub sei und zu Staub zurückkehren müsse, und insbesondere die Stelle aus Jesus Sirach, in der es heißt, dass die Sünde und der Tod wegen der Frau in die Welt gekommen sei (Sir 25,24), lassen

keinen Zweifel daran, dass die Autoren dieser Texte Gen 3 kannten.¹⁸⁹ Für die Datierung von Gen 3 bedeutet das, dass deren Verschriftlichung kaum nach 200 v. Chr. stattgefunden haben kann, geht man davon aus, dass um diese Zeit herum der größte Teil der spätweisheitlichen Literatur entstand. Sowohl Jesus Sirach als auch die Endredaktion des Psalters werden im beginnenden zweiten Jahrhundert angesetzt.¹⁹⁰ Kohelet soll sogar schon etwas früher, nämlich zwischen 250 und 190 v. Chr. entstanden sein.¹⁹¹ In den eben genannten Büchern finden sich auch die meisten Zitate beziehungsweise Verweise auf die Paradieserzählung von Gen 3. Das Buch Hiob, welches fernerhin zweimal davon spricht, dass der Mensch zu Staub zurückkehren muss, ist vermutlich in dem Zeitraum zwischen dem fünften und dem zweiten Jahrhundert entstanden.¹⁹² Dies bringt uns folglich keine weiteren Erkenntnisse, was den Terminus ante quem betrifft, und ebenso wenig hilft uns das um Christi Geburt herum entstandene Buch der Weisheit.¹⁹³

Unterstrichen wird das Ergebnis, auf welches die Bezüge in den weisheitlichen Schriften und deren Alter hindeuten, von der Tatsache, dass die gesamte Torá Inhalt der anfänglichen Septuaginta gewesen sein soll. Diese erste Übersetzung sei allerdings, wie Kreuzer darlegt, schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden.¹⁹⁴ Diese Fakten führen zu der Einsicht, dass Gen 3 spätestens um 250 v. Chr. geschrieben worden ist. Damit haben wir nun eine zeitliche Eingrenzung nach hinten, wesentlich schwieriger gestaltet sich aber die Frage nach dem terminus post quem.

Außerhalb der weisheitlichen Literatur finden sich – sieht man von der ehernen Schlange in der Exoduserzählung ab, bei welcher sich nicht eindeutig sagen lässt, ob es sich um einen Verweis auf die Schlange aus dem Paradies handelt – im ganzen Alten Testament keine eindeutigen Spuren von Gen 3 – weder sprachlicher noch inhaltlicher Art. Geht man davon aus, dass der Text von Gen 3 schon vor dem Exil geschrieben wurde, so wirft diese Beobachtung gewisse Fragen auf. Denn für gewöhnlich wird im

¹⁸⁹ Vgl. Kapitel 6.1.1.

¹⁹⁰ Vgl. ZENGER, Erich, Einleitung, 366 und 415.

¹⁹¹ Vgl. ebd. 386.

¹⁹² Vgl. ebd. 344.

¹⁹³ Vgl. ebd. 402.

¹⁹⁴ Vgl. KREUZER, Siegfried, Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt, Berlin/Boston 2015, 368f.

Alten Testament mit intertextuellen Bezügen nicht gespart. Aus welchen Gründen sich dann gerade ein so programmatischer Text nicht in anderen Texten wiederfindet oder dessen Aussage kontrovers diskutiert wird, ist schwer verständlich. Dass die Autoren anderer alttestamentlicher – nicht weisheitlicher – Schriften Gen 3 nicht rezipierten, deutet also darauf hin, dass sie den Text nicht kannten. Dies kann natürlich bedeuten, dass er örtlich oder aber auch zeitlich getrennt entstanden ist.

Der außerbiblische Befund hat gezeigt, dass nicht unwesentliche thematische Bezüge zur persischen Literatur hergestellt werden können. Sowohl der persische Schöpfungsmythos als auch die biblische Paradieserzählung aus Gen 3 behandeln die Frage nach dem Ursprung des Übels.¹⁹⁵ Diese Analogie spricht einerseits für eine zeitgleiche Entstehung, andererseits beweist sie diese keineswegs.

Parallelen von Gen 3 zur griechischen Philosophie lassen sich auf Grund des philosophischen Charakters der Paradieserzählung und der in ihr behandelten Fragen erklären. Dennoch ist einigen Forschern beziehungsweise Forscherinnen zufolge ein platonisch-aristotelischer Einschlag erkennbar. Diese These ist jedoch sehr fragil und der Vergleich zwischen der Alkibiades-Rede und der Paradieserzählung mag zwar interessant sein, eindeutig belegt er eine zusammenhängende Entstehungsgeschichte der Texte dennoch nicht.¹⁹⁶

Generell lässt sich also sagen, dass außerbiblische Entsprechungen zu Gen 3 zwar verschiedentlich gefunden werden konnten, jedoch letztlich, was die Datierung des Textes angeht, nicht aussagekräftig sind. Die sprachlichen Untersuchungen deuten auf einen spätweisheitlichen Kontext und damit auf eine nachexilische Entstehung hin.

Auch wenn die Stichhaltigkeit dieser Ergebnisse sich gewisser, nicht unberechtigter Kritik aussetzen muss, wird die These einer Spätdatierung zusätzlich durch den Befund der inhaltlichen Bezüge gestützt. Dass diese in großen Teilen des Alten Testaments fehlen, spricht dafür, dass Gen 3 zur Zeit von deren Abfassung noch nicht vorlag.

Die einzigen eindeutigen inhaltlichen Verknüpfungen mit Gen 3 befinden sich in Kohelet, den Psalmen, dem Buch Hiob und Jesus Sirach¹⁹⁷ - alles Texte aus dem dritten be-

¹⁹⁵ Vgl. Kapitel 7.1.

¹⁹⁶ Vgl. Kapitel 7.2.

¹⁹⁷ Vgl. Kapitel 6.1.1.

ziehungsweise zweiten Jahrhundert oder sogar später. Die Frage nach dem Ursprung allen Übels, die dem Text zugrunde liegt, stellt auch eine typische Thematik dieser Zeit dar.

Gegen eine solch späte Datierung spricht allerdings die in Gen 3 deutlich im Hintergrund stehende Theologie: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, wie er in der Paradieserzählung dargestellt wird, und das anthropomorphe Gottesbild passen nicht in die nachexilische Zeit, sondern sprechen für eine ziemlich frühe Datierung des Textes – jedenfalls aber eine vorexilische.

Zusammenfassend ergibt sich also kein einheitliches Bild aus diesen Befunden. Es befinden sich darunter sowohl Argumente für eine Frühdatierung des Textes als auch Argumente für eine Spätdatierung. Auch wenn jene, welche für eine nachexilische Datierung sprechen, eindeutig überwiegen, müssen sie sich dennoch kritischen Anfragen aussetzen. Trotzdem wird man alles in allem nach den vorliegenden Ergebnissen davon ausgehen, dass Gen 3 nach dem Exil entstand – genauer gesagt, eine Entstehung im vierten oder Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts annehmen. Obwohl die entgegensprechenden Theorien nicht restlos entkräftet werden können, erscheint die Schlussfolgerung nach Prüfung der vorliegenden Argumente als die weitaus sinnvollste.

9. Konsequenzen für die Theologie

Gehen wir von einer Spätdatierung von Gen 3 aus, so muss selbstverständlich auch nach den Auswirkungen einer solchen auf die Theologie gefragt werden. Laut Joseph Blenkinsopp bilden die nachexilischen Texte – wie eben auch Gen 3 – ein „Gegengewicht zum Optimismus der Priesterschrift“, denn „durch eine eher nüchterne und weltliche Diagnose“ betrachten sie die „menschliche[n] Existenz als problembehaftet“.¹⁹⁸ Dies stellt einen ganz neuen Blickwinkel dar: War bislang der Zweck der literarischen Texte Gott zu loben, seine wunderbaren Taten zu berichten und die Geschichte seines Volkes mit ihm darzustellen, so kommt in Gen 3, der Erzählung über das Leben im pa-

¹⁹⁸ BLENKINSOPP, Joseph, A Post-exilic lay source in Genesis 1-11, Abstract, 61, in: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315 (2002), 50-61.

radiesischen Garten, der Mensch in seiner realistischen Gestalt mit seinen Schwächen in den Blick. Nun wird die Verantwortung des Menschen für sein eigenes Leben betrachtet, welche ihm aufgetragen ist durch die Freiheit, die Gott ihm gibt, sich an die Gebote zu halten oder auch nicht. Im Prinzip haben diese Überlegungen fast aufklärerischen Charakter: Die Fähigkeit zur Selbstbestimmung wird als Geschenk der Freiheit angesehen, jedoch zur selben Zeit wird auch das dadurch möglich gewordene Scheitern thematisiert. Dies weist auf eine schon sehr fortgeschrittene Ebene der Reflexion hin.

Dass diese Gedanken erst jetzt nach dem Exil aufbrechen, zeigt von einer Steigerung im reflexiven und theologischen Denken: Steht in den Erzählungen vor und während dem Exil der befreiende heilverheißende Gott im Vordergrund, so wird nun das Wahrnehmen der eigenen Freiheit wichtig und damit zugleich das Übernehmen der Verantwortung für das eigene Handeln. Obwohl der Tun-Ergehen-Zusammenhang bestehen bleibt, ist eine Entwicklung im Glauben des Gottes Volkes wahrnehmbar. Das Wahrnehmen der Freiheit und der Eigenverantwortung ist Voraussetzung für das Christusereignis, welches dann endgültig den Tun-Ergehen-Zusammenhang ein für alle Mal aufbricht, indem Christus – der frei von Sünde war – am Kreuz für uns stirbt.

Was sich jedoch ebenso zeigt – geht man von der Spätdatierung von Gen 3 aus – ist, wie tief verankert der Gedanke eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs auch in nachexilischer Zeit noch war, sodass er in dieser Erzählung ganz einfach vorausgesetzt werden kann. Außerdem wird klar, dass philosophische Überlegungen zur Unterscheidung von Gut und Schlecht vorher fehlten und erst jetzt in der nachexilischen Zeit vermutlich unter Einfluss der persischen Kultur über diese Kategorien reflektiert wird.

Das alles bedeutet aber auch für die früheren Texte – wie zum Beispiel die Exoduserzählung –, dass weder von einem so reflexiven Bewusstsein ausgegangen werden kann, welches sich a priori um Kategorien wie Gut und Schlecht Gedanken macht, sondern ganz im Gegenteil die Gebote als von Gott gegeben hingenommen wurden. Noch kann vorausgesetzt werden, dass die eigene Freiheit und die damit einhergehende Verantwortung in dem Maße bewusst wahrgenommen wurden, sondern es muss

vielmehr von dem Gedanken eines schicksalhaften Lebens ausgegangen werden, welches zwar von Gott begleitet, aber auch gelenkt ist.

Diese Schicksalsbindung wird allerdings schon im deuteronomistischen Werk zurückgewiesen und die moralische Entscheidungsfreiheit des Menschen wird quasi entdeckt. Das ist Voraussetzung für die Auseinandersetzung und Entfaltung dieser Themen in Gen 3.¹⁹⁹

Stand früher hauptsächlich die Beziehung zu Gott, welche in Ordnung oder gestört sein konnte, und die daraus resultierenden Konsequenzen im Vordergrund, so stellt nun der Text Gen 3 den Menschen in den Mittelpunkt der moralischen Überlegungen: Den Menschen mit seiner Entscheidungsmacht und seiner Verführbarkeit. Außerdem wird seine Verantwortung für sein Handeln und die daraus resultierenden Konsequenzen, welche er zu tragen hat, in den Blick genommen. Dies kann sicherlich unter der Annahme einer nachexilischen Entstehung als Reflexion der Exilserfahrung betrachtet werden. Kennzeichnend dafür ist selbstverständlich auch, dass eine der Folgen die Vertreibung aus dem Paradies ist, welche möglicher Weise mit der eigenen Deportation des Volkes in Verbindung gebracht werden kann: Auch das Volk kann auf Grund seines Handelns nicht in seinem Land bleiben, sondern wird gewisser Weise vertrieben, nämlich deportiert. Diese Erfahrung trifft es hart und ein Versuch sie aufzuarbeiten und zu begründen ist nur logisch. Die Analogie zur Vertreibung aus dem Paradies spendet einigermassen Trost, denn das Versagen mit der Konsequenz der Vertreibung wird als menschlich dargestellt.

Eine weitere Beobachtung zeigt, dass die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen aus dem Schöpfungshymnus in Gen 3 weiter entfaltet wird. Es geht in diesem Schöpfungsbericht darum zu betonen, dass der Mensch zwar Abbild Gottes, nicht jedoch Gott gleich ist. Diese Differenzierung zeigt einerseits die Weiterentwicklung, die mit der fortschreitenden Reflexion in Verbindung steht und andererseits, dass die Beschäftigung mit diesem Thema anhält.

Als Folgerung aus dieser Unterscheidung wird auch das ethische Handeln thematisiert: Wie soll der Mensch handeln und wie muss er sich Gott gegenüber verhalten? – Eine

¹⁹⁹ Vgl. OTTO, Eckhard, Paradieserzählung, 171f.

Frage, die schon in der Bundestheologie vielfach behandelt wurde. Aber auch: Inwiefern kann der Mensch in seiner Freiheit sich dem göttlichen Willen oder Gebot widersetzen? Und: Was sind die Konsequenzen eines solchen Handelns? Beziehungsweise: Wie ist ein solches Handeln zu bewerten? Auf jeden Fall sind diese ethischen Überlegungen nicht nur von praktischer Relevanz, sondern zeigen erneut die hohe Reflexivität und den philosophischen Anspruch des Textes.

Besonders die Spannung von menschlicher Freiheit und göttlichem Gebot wird in dem Text Gen 3 sehr schön herausgearbeitet. Diese ist ein Thema, welches religiöse Menschen immer beschäftigt. Seine derartige Aufarbeitung deutet auf eine vorrangig gehende tiefgehende Auseinandersetzung mit dieser Spannung hin. Die Erzählung löst die Spannung nämlich nicht etwa zugunsten von einer Seite auf, sondern gibt ganz im Gegenteil zu verstehen, dass Freiheit und Gottes Gebot wichtige Pole in unserem Leben sind. Diese sollen nicht aufgehoben werden, sondern es ist vielmehr notwendig einen Weg zwischen ihnen zu finden – mit allen Konsequenzen, die das einbringt.

Fazit

Die Paradieserzählung von Gen 3 hängt inhaltlich stark zusammen mit Gen 2 und muss daher entweder gleichzeitig mit Gen 2 oder danach entstanden sein. Der historische Überblick hat gezeigt, dass die ganze Paradieserzählung in der Forschungsgeschichte überwiegend dem jahwistischen Werk zugeordnet wurde und damit relativ früh – meist um das Jahr 700 v. Chr. datiert wurde.²⁰⁰

Dabei scheint Noth zweifelsfrei Recht gehabt haben, als er erkannte: „Für die genauere Datierung der einzelnen Quellen fehlt es viel stärker an sicheren Anhaltspunkten, als man gemeinhin wahrhaben will.“²⁰¹ Denn nun haben die neuersten Forschungserkenntnisse der letzten Jahrzehnte gezeigt, dass die klassischen Annahmen eines Jahwisten und einer Priesterschrift nicht mehr länger zu halten sind und höchst wahr-

²⁰⁰ Vgl. Kapitel 5.

²⁰¹ NOTH, Martin, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, zitiert nach, SCHMID, Hans Heinrich, Jahwist, 27.

scheinlich aufgegeben werden müssen.²⁰² Dies bedeutet aber auch, dass die Frage der Datierung der einzelnen Textabschnitte nicht nur für Gen 2 und 3 ganz neu aufgerollt werden muss. Dementsprechend ist eine relative Datierung, ausgerichtet an anderen Texten der Torá, problematisch.

Die inhaltliche und sprachliche Analyse des Textes haben einen starken spätweisheitlichen Einfluss gezeigt. Das in Gen 3 verwendete Vokabular weist große Gemeinsamkeiten mit jenem der späten Weisheitsliteratur auf. Auch wenn die Aussagekraft dieses Arguments von manchen heftig in Frage gestellt wird, so sprechen dennoch die inhaltlichen Verweise für die Richtigkeit der Annahme einer nachexilischen Datierung.

Besonders gestützt wird diese These dadurch, dass in früheren biblischen Texten auf diesen so wichtigen Abschnitt keinerlei Bezug genommen wird.

Was den außerbiblischen Befund betrifft, so gibt es durchaus Theorien und Vergleiche, die eine Spätdatierung von Gen 3 stützen. Vor allem ist diesbezüglich natürlich die stark philosophische Ausrichtung des Textes herauszustreichen, welche einen gewissen geistigen Hintergrund voraussetzt und nicht von der Hand zu weisende Ähnlichkeiten und erstaunliche Parallelen mit der griechischen Philosophie aufweist. Dennoch sind diese Beobachtungen leider im Hinblick auf die Datierung von Gen 3 nicht ausreichend aussagekräftig.

Als Ergebnis dieser Arbeit kann daher Folgendes angesehen werden: Mit großer Wahrscheinlichkeit ist der Text Gen 3 in nachexilischer Zeit entstanden. Darauf deutet eine breite Beweislage hin. Wenn auch eingestanden werden muss, dass bei Weitem noch nicht alles in dieser Frage geklärt ist, scheint dennoch auf Grund der vorliegenden Erkenntnisse die momentane Annahme einer Spätdatierung der Paradieserzählung als einzig sinnvolle.

²⁰² Vgl. Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), Abschied, sowie: HARTENSTEIN, Friedhelm – SCHMID, Konrad (Hg.), Abschied.

Anhang

Text der BHS²⁰³

Gen 3

¹ וַהֲנִחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל תֵּיִת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל־
הָאִשָּׁה אַף־כִּי־אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הָגֶן:

² וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנָּחַשׁ מִפְּרִי עֵץ־הָגֶן נֹאכָל:

³ וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הָגֶן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ
פֶּן־תָּמּוּתוּ:

⁴ וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תָּמּוּתוּ:

⁵ כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וּנְפָקוּחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים
יֹדְעֵי טוֹב וָרָע:

6

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכָל וְכִי תִאֲוָה־הִוא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשֵּׁ
כִּילֹתִקַח מִפְּרִיָו וַתֹּאכֶל וַתִּתֵּן גַּם־לְאִישָׁהּ עִמָּה וַיֹּאכֶל:

⁷ וַתִּפְקֹחַנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עָלֶיהָ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ
לָהֶם חִגְרֹת:

⁸ וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מְתַהַלֵּף בָּגֶן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְּחַבֵּא הָאָדָם
וַאֲשִׁתּוֹ מִפְּנֵי־יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הָגֶן:

⁹ וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה:

¹⁰ וַיֹּאמֶר אֶת־קוֹלִי שָׁמַעְתִּי בָגֶן וַאֲנִי כִי־עִירַם אָנֹכִי וַאֲחַבֵּא:

11

וַיֹּאמֶר מִי הַגִּיד לָךְ כִּי עִירַם אָתָּה הַמֶּן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִי לֵבִלְתִּי אֲכָל־מִמֶּנּוּ
וַאֲכָלְתָּ:

²⁰³ Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)

<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/lesen-im-bibeltext/>
[Zugriff am 18.11.2015].

12 וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נָתַתָּה-לִּי מִן-הָעֵץ וְאָכַל:

13

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה-נָּתַת עִשְׂתִּית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הִנֵּנִישׁ הַיָּצִיאֲנִי וְאָכַל:

14 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחֶשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אֲרוּר אַתָּה אֲרוּר אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל-חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל-גִּחְוֹנְךָ תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ:

15 וַאֲיִבָּהּ אִשִּׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זֶרְעֶךָ וּבֵין זֶרְעָהּ הִוא יִשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאֶתְהַשְׁוֹפְנוּ עֵקֶב: ס

16

אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר הָרְבָּה אֲרָבָה עֲצָבוֹנְךָ וְהִרְבֵּה בְּעָצָב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל-אִישׁוֹ תִּשְׁוָקֶתְךָ וְהִוא יִמְשַׁל-בָּךְ: ס

17

וּלְאָדָם אָמַר כִּי-שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן-הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעֲבוּרְךָ בְּעָצָבוֹן תֹּאכֹלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

18 וְקוֹיֵץ וְדִרְדָּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

19

בְּזַעַת אִפְיֶךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבְבֶךָ אֶל-הָאָדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לִקְחָתָ כִּי-עָפָר אַתָּה הִנְּךָ עָפָר תִּשׁוּב:

20 וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הָיְתָה יָאֵם כָּל-חַי:

21 וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנֹת עוֹר וַיַּלְבִּיֵשׁם: פ

22 וַיֹּאמְרוּ יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לִדְעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה הִוא כָּן-יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחִי לְעֹלָם:

23 וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מַגּוּרָעִדִּין לַעֲבֹד אֶת-הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִן-הָעֵץ:

24

וַיִּגְרַשׁ אֶת-הָאָדָם וַיִּשְׁכֹּן מִקֶּדֶם לְגִן-עֵדֶן אֶת-הַכְּרָכִים וְאֶת לֶהֱט הַחֶרֶב הַמָּת הַפִּכָת לְשִׁמֹּר אֶת-דֶּרֶךְ יַעַן הַחַיִּים: ס

Übersetzung von Gen 3 (Veronika Loidolt)

¹ Und die Schlange war listiger als alle Tiere des offenen Landes, von denen gilt, es hat sie gemacht JHWH Elohim und sie sprach zu der Frau: Fürwahr es hat gesagt Elohim, nicht dürft ihr essen von allen Bäumen des Gartens.

² (Und) sprach die Frau zu der Schlange: Von der Frucht der Bäume des Gartens dürfen wir essen.

³ Und von der Frucht des Baumes, von dem gilt, in der Mitte des Gartens ist er, es hat gesagt Elohim, nicht dürft ihr essen von ihm und nicht dürft ihr berühren ihn, damit ihr nicht sterben müsst.

⁴ (Und) es sprach die Schlange zu der Frau: Nicht werdet ihr sterben.

⁵ Vielmehr weiß Elohim, dass an dem Tag ihr esst von ihm und geöffnet werden eure Augen und ihr werdet sein wie Elohim, kennend Gut und Schlecht.

⁶ (Und) sah die Frau, dass gut war der Baum, um davon zu essen und ein Verlangen er war für die Augen und köstlich war der Baum, um verständig zu sein und sie nahm von seiner Frucht und sie aß und sie gab sogar/auch ihrem Mann bei ihr und er aß.

⁷ (Und) es öffneten sich die Augen beider und sie erkannten, dass nackt sie waren und sie flochten Blätter des Feigenbaums und machten für sich Schürze.

⁸ (Und) sie hörten die Stimme JHWH Elohims, umherwandernd im Garten beim Wind des Tages und es verbarg sich der Mensch und seine Frau vor dem Angesicht JHWH Elohims mitten in den Bäumen des Gartens.

⁹ (Und) es rief JHWH Elohim den Menschen und sagte zu ihm: Wo bist du?

¹⁰ (Und) er sprach: Deine Stimme habe ich gehört im Garten und ich fürchtete mich, da nackt bin ich und ich verbarg mich.

¹¹ (Und) er sprach: Wer hat dir mitgeteilt, dass nackt du bist? Von dem Baum, von dem gilt, ich habe dir geboten, nicht zu essen von ihm, hast du gegessen.

¹² (Und) es sprach der Mensch: Die Frau, von der gilt, du hast sie beigegeben mir, sie hat mir gegeben von dem Baum und ich aß.

¹³ (Und) es sprach JHWH Elohim zu der Frau: Was hast du getan?/ Warum hast du das getan? (Und) sprach die Frau: Die Schlange hat mich getäuscht und ich aß.

¹⁴ (Und) es sprach JHWH Elohim zu der Schlange: Weil du getan hast dieses, verflucht sollst du sein von allem Vieh und von allen Tieren des offenen Landes; auf deinem Bauch wirst du gehen und Staub wirst du essen alle Tage deines Lebens.

¹⁵ Und Feindschaft werde ich setzen zwischen dich und zwischen die Frau und zwischen deine Nachkommenschaft und ihre Nachkommenschaft; sie wird dich energisch angreifen/attackieren (am) Kopf und du wirst sie energisch angreifen/attackieren an der Ferse.

¹⁶ Zu der Frau sagte er: Sehr zahlreich mache ich deine Schmerzen und deine Schwangerschaft; mit Schmerzen wirst du gebären Söhne und zu deinem Mann wird sein dein Verlangen und er wird herrschen über dich.

¹⁷ (Und) zu Adam²⁰⁴ sprach er: Weil du hast gehört auf die Stimme deiner Frau und du hast gegessen von dem Baum, von dem gilt, ich habe dir geboten (indem ich sprach), nicht sollst du essen von ihm; verflucht ist die Erde um deines Willen; mit Mühen wirst du essen von ihr alle Tage deines Lebens.

¹⁸ Und Dornen und Disteln wird sie sprossen lassen für dich und du wirst essen Kraut des offenen Landes.

¹⁹ Mit Schweiß deines Angesichts wirst du essen Brot, bis du zurückkehrst zur Erde, da du von ihr genommen wurdest; ja Staub bist du und zu Staub wirst du zurückkehren.

²⁰ (Und) es rief (nannte) der Mensch den Namen seinen Frau Eva, da sie war Mutter aller Lebenden.

²¹ (Und) es machte JHWH Elohim für Adam²⁰⁵ und für seine Frau ein Gewand des (aus) Fells und er bekleidete sie.

²⁰⁴ Siehe Anmerkung in der BHS: der eigentliche Masoretentext enthält keine Determination, hingegen konjiziert die BHS den Artikel hier (sowie in Gen 2,20b und 3,21).

²⁰⁵ Siehe Fußnote 204.

²² (Und) es sprach JHWH Elohim: Siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns, zu kennen das Gute und Schlechte und nun damit er nicht schickt (streckt) seine Hand und nimmt auch von dem Baum des Lebens und isst und lebt ewig.

²³ (Und) es schickte ihn JHWH Elohim aus dem Garten der Wonne (Eden), um zu bearbeiten den Acker, von dem gilt, er wurde genommen von dort.

²⁴ (Und) er vertrieb den Menschen und er ließ wohnen östlich von dem Garten der Wonne (Eden) die Cherubim und die Flamme des Schwertes, das sich hin- und her windet, um zu hüten den Weg des (zum) Baumes der Leben.

Literaturverzeichnis

ARNETH, Martin, Durch Adams Fall ist ganz verderbt... . Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte, Göttingen 2007.

ASTRUC, Jean, Muthmassungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlich bei der Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Muthmassungen theils unterstützt theils erläutert werden, Frankfurt am Mayn 1783.

Originalschrift: Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse: Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures. Brüssel 1853.

BAUKS, Michaela, Erkenntnis und Leben in Gen 2-3 - Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs, in: ZAW 127,1 (2015), 20-42.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. Karl ELLINGER – Wilhelm RUDOLPH, Stuttgart⁵1997.

BLINKINSOPP, Joseph, A Post-exilic lay source in Genesis 1-11, in: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315 (2002), 50-61.

BLUM, Erhard, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315 (2002), 117-156.

BLUM, Erhard, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189 (1990).

BÜHRER, Walter, Am Anfang... . Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3, FRLANT 256 (2014).

CRÜSEMANN, Frank, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“ in: JEREMIAS, Jörg – PERLITT, Lothar (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter WOLFF zum 70.Geburtstag, Düsseldorf 1981.

DAFNI, Evangelia G., Genesis, Plato und Euripides. Drei Studien zum Austausch von griechischem und hebräischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus, Biblisch-Theologische Studien 108 (2010).

DELITZSCH, Franz, Neuer Kommentar über die Genesis, Nachdruck der Ausgabe von Leipzig⁵1887, Göttingen 1999.

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe der Jerusalemer Bibel, hrsg. v. ARENHÖVEL, Diego – DEISSLER, Alfons – VÖGTLE, Anton, Freiburg im Breisgau¹¹1968.

DIEBNER, Bernd Jörg, Platonisch-Aristotelisches und früh rabbinische Denkstruktur in Gen 1-3: Zur kulturgeschichtlichen Einordnung von Schöpfungs- und Paradies-Erzählung, in: DINKELAKER, Veit – HENSEL, Benedikt – ZEIDLER, Frank (Hg.), Seit wann gibt es „jenes Israel“? Gesammelte Studien zum TNK und zum antiken Judentum, FS für Bernd Jörg DIEBNER zum 70. Geburtstag, Beiträge zum Verstehen der Bibel 17 (2011), 87-96.

DINKELAKER, Veit – HENSEL, Benedikt – ZEIDLER, Frank (Hg.), Seit wann gibt es „jenes Israel“? Gesammelte Studien zum TNK und zum antiken Judentum, FS für Bernd Jörg DIEBNER zum 70. Geburtstag, Beiträge zum Verstehen der Bibel 17 (2011).

DIESEL, Anja A. – LEHMANN, Reinhard G. – OTTO, Eckhart – WAGNER, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS für Diethelm MICHEL, BZAW 241 (1996).

EICHHORN, Johann Gottfried, Einleitung in das Alte Testament, Zweiter Band, Leipzig ³1803.

EICHRODT, Walther, Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht, BZAW 31 (1916).

EISSFELDT, Otto, Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buchs der Bibel, Tübingen 1958.

FOHRER, Georg, Vom Werden und Verstehen des Alten Testaments, Gütersloh 1986.

GERTZ, Jan Christian, Genesis. Priesterschriftliche Redaktion, Komposition oder Quellschrift? in: HARTENSTEIN, Friedhelm – SCHMID, Konrad (Hg.), Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, VWGTh 40 (2015), 65-93.

GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE (Hg.), Markus, Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315 (2002).

GESENIUS, Wilhelm, Hebräisch und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, begonnen von D. Rudolf MEYER, unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Udo RÜTERSWÖRDEN und Johannes RENZ, bearbeitet und herausgegeben von Herbert DONNER, Heidelberg ¹⁸2013.

GUNKEL, Hermann, Genesis, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament in Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von W. Nowack, I. Abteilung, Die historischen Bücher. 1. Band, Göttingen ⁶1964.

JACOB, Benno, Das Buch Genesis, Nachdruck der Original-Ausgabe mit dem Titel: Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, Stuttgart 2000.

JEREMIAS, Jörg – PERLITT, Lothar (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter WOLFF zum 70. Geburtstag, Düsseldorf 1981.

HARTENSTEIN, Friedhelm – SCHMID, Konrad (Hg.), Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, VWGTh 40 (2015).

HOUNTMAN, Cees, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Kampen 1994.

KRATZ, Reinhard Gregor, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.

KRAUSS, Heinrich, Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte, München 2004.

KREUZER, Siegfried, Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt, Berlin/Boston 2015.

KUTSCH, Ernst, Kleine Schriften zum Alten Testament, FS zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig SCHMIDT und Karl EBERLEIN, Berlin 1986. Erschienen auch unter: BRAULIK, Georg (Hg.), Studien zum Pentateuch. FS für Walter KORNFELD, Wien/Freiburg/Basel 1977, 9-24.

LEVIN, Christoph, Der Jahwist, FRLANT, Heft 157, Göttingen 1993.

NOTH, Martin, Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart 1948.

OTTO, Eckhart, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: DIESEL, Anja A. – LEHMANN, Reinhard G. – OTTO, Eckhart – WAGNER, Andreas (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS für Diethelm MICHEL, BZAW 241 (1996), 167-192.

OTTO, Eckart (Hg.), Die Tora Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften, BZAR 9 (2009).

RENDTORFF, Rolf, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZWA 147 (1976).

RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Forschung zu Bibel, Band 70 (1992).

SCHELLENBERG, Annette, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 101 (2011).

SCHMID, Hans Heinrich, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.

SCHMIDT, Werner H., Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1995.

SCHÜLE, Andreas, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologische Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11), Zürich 2006.

SKA, Jean Louis, The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces. A Chapter in the History of Modern Exegesis, in: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315 (2002), 1-23.

SOGGIN, Jan Alberto, Das Buch Genesis. Kommentar, aus dem italienischen Original übersetzt von FRAUENLOB, Thomas – HINTERMAIER, Johann – HOFMANN, Norbert – u.a., Darmstadt 1997.

STECK, Odil Hannes, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24, Biblische Studien, Heft 60 (1970).

VON RAD, Gerhard, Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20.Jahrhundert, Band 8, München 1958.

WEIDINGER, Erich, Die Apokryphen – Verborgene Bücher der Bibel, Augsburg 1992.

WEIMAR, Peter, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146 (1977).

WELLHAUSEN, Julius, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ²1889.

WELLHAUSEN, Julius, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1981.

WISEMAN, Percy J., Die Entstehung der Genesis. Das erste Buch der Bibel im Licht der archäologischen Forschung, Wuppertal 1957.

WITTE, Markus, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26, Berlin 1998.

ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln ⁷2008.

Online-Quellen

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)
<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/lesen-im-bibeltext/> [Zugriff am 18.11.2015].

DAFNI, Evangelia G., Genesis 2–3 and Alcibiades's speech in Plato's Symposium: A cultural critical reading, 2015, <http://hts.org.za/index.php/HTS/article/view/2903/html> [Zugriff am 16.11.2015].

NATTERER, Paul, Entstehung der Torá, 2010,
http://www.novstudgen.de/files/downloads/Entstehung_von_Tora_und_Tanakh.pdf [Zugriff am 14.10.2015].

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008, 87.

Abbildung 2: ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008, 87.

Abbildung 3: ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008, 88.

Abbildung 4: ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008, 95.

Abbildung 5: ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008,
105.

Abbildung 6: ZENGER, Erich, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008,
111.

Abbildung 7: OTTO, Eckart, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch.
Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im
Lichte des Deuteronomiumrahmens, Tübingen 2000, 264.

Abbildung 8: KRATZ, Reinhard Gregor, Die Komposition der erzählenden Bücher des
Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000, 331.

Abstract

Die Paradieserzählung – eine der wohl meist rezipierten Geschichten der Welt – ist das Thema dieser Arbeit. Dabei werden nicht primär inhaltliche Fragen behandelt, sondern die Entstehung des biblischen Textes von Gen 3 und deren zeitliche Einordnung werden in den Blick genommen.

Um sich der Fragestellung, wann Gen 3 geschrieben wurde, zu nähern, werden zunächst – nach einer kurzen Betrachtung des Textes und seines Kontextes – die Ergebnisse der Forschungsgeschichte im Hinblick auf die Entstehung des Pentateuchs betrachtet und einige Modelle exemplarisch vorgestellt. Wesentlich für die Pentateuchforschung war in dieser Hinsicht die Entdeckung der – in den verschiedenen Textabschnitten wechselnden – Gottesbezeichnungen (אלהים („Elohim“), יהוה („JHWH“) und יהוה אלהים („JHWH Elohim“)). Im Laufe der Forschungsgeschichte entwickelten sich unterschiedliche Theorien (Grundschriftentheorie, Urkundenhypothese und Fragmententheorie), welche dieses Phänomen und gleichzeitig die Entstehung des Pentateuchs erklärten. Tatsächlich gestaltete sich die Entstehung des Pentateuchs noch wesentlich komplexer. Ein Erklärungsmodell ist das sogenannte Münsteraner Pentateuchmodell, eine Kombination aus den oben genannten Theorien.

Die Untersuchung der inhaltlichen sowie der sprachlichen Spuren, welche der Abschnitt Gen 3 im Alten Testament hinterlassen hat, zeigen viele Parallelen zur spätweisheitlichen Literatur, was auf eine späte Datierung von Gen 3 schließen lässt. Allerdings vertreten manche Forscher die Meinung, dass diese Beobachtungen wenig aussagekräftig oder anders zu interpretieren seien. Außerbiblische Bezüge werden großteils auf eine späte Entstehung von Gen 3 hingedeutet.

Auch wenn die Frage nicht mit Sicherheit geklärt werden kann, ist auf Grund der vorliegenden – zwar ambivalenten – Ergebnisse dennoch mit großer Wahrscheinlichkeit von einer nachexilischen Entstehung des Textes von Gen 3 auszugehen.

Lebenslauf

Veronika Loidolt

*10.12.1991 in Wien

Schulausbildung

1998-2002	Volksschule Lutherschule (VS Schumanngasse 17, 1180 Wien)
2002-2010	Humanistisches Gymnasium (BG9 Wasagasse 10, 1090 Wien)
Juni 2010	Reifeprüfung

Auslandsaufenthalt

SS 2009	Liceo Classico Statale („A. Trolonia“, 67051 Avezzano (Aq.)) Italien
---------	---

Berufserfahrung

Juli 2008	Ferialpraktikum im NÖ Landesmuseum (Tätigkeit in den Bereichen Pressearbeit, Marketing, Kulturvermittlung und Tierpflege)
SS 2014	Hebräisch Tutorium am Institut für Bibelwissenschaften, Universität Wien

Sonstige Ausbildungen

Ausbildung zur Begleitlehrerin auf Wintersportwochen
Ausbildung zur Wort-Gottes-Feier-Leiterin
Ausbildung für den Kommunionhelferdienst
Begleitausbildung der Erzdiözese für Religionslehrer_innen

Studienverlauf

WS 2010/11	Beginn des Studiums an der Universität Wien
SS 2013	Abschluss des ersten Studienabschnittes
WS 2015/16	Beginn der Diplomarbeit