

Konrad Schmid

Lebensgewinn durch Wissensverzicht?

Eine biblische Annäherung anhand der
Paradieserzählung Gen 2f.

I.

Die Frage, ob und inwiefern (exzessives) menschliches Wissen sich grundsätzlich lebensfeindlich auswirken kann, wird gern als ein spezifisch neuzeitliches Problem eingestuft: Es liegt besonders im Zeitalter von nuklearer Energietechnik und hochentwickelter Biomedizin auf der Hand, daß die Potentiale menschlichen Wissens Gefährdungsdimensionen angenommen haben, die in der Geschichte der Menschheit ohnegleichen sind. Es ist durchaus nachvollziehbar, daß in dieser Situation Stimmen nach freiwilliger Selbstbeschränkung menschlichen Wissens rufen.

Natürlich finden sich diese Stimmen auch im Kontext von Theologie und Kirche,¹ und nicht selten wird dabei auch auf die Bibel recurriert, namentlich auf die sogenannte Paradieserzählung in Gen 2f.² Hier werde deutlich, wie zu viel Wissen die Menschen bereits am Anfang ihrer Geschichte ins Verderben gestürzt habe: Sie haben verbotenerweise vom Baum der Erkenntnis gegessen, damit sie sich über ihre Geschöpflichkeit erheben können – das Resultat ist die mit Fluch behaftete nachparadiesische Existenz. Der Umkehrschluß würde – so könnte man urteilen – konsequenterweise auf Lebensgewinn durch Wissensverzicht hindeuten.

¹ Vgl. etwa die Überlegungen in: Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1989, S. 58.

² Vgl. etwa die folgende Aussage: „Die Erzählung vom ‚Fall‘ des Menschen Gen/1Mose 3 überliefert nicht einfach Ereignisse einer Vorzeit, sondern weist darin grundlegende Gegebenheiten der Erfahrungswelt auf; sie sieht den Kern der Lebensstörung und -zerstörung in dem Umstand, daß der Mensch der Versuchung erliegt, sein zu wollen wie Gott und selbst zu bestimmen, was ihm und seiner Mitwelt förderlich ist (V5)“ (Gott ist ein Freund des Lebens, a.a.O., S. 24). Siehe dazu II. und Anm. 24.

II.

Nun ist es zweifellos naheliegend, die Paradieserzählung³ im Rahmen einer theologischen Besinnung auf diesen Problemkreis heranzuziehen. Die Frage ist nur, was dieser Beizug tatsächlich leisten kann.

Daß hier verschiedene Schwierigkeiten lauern, hängt zunächst damit zusammen, daß die Paradieserzählung zu den bekanntesten, meistbehandelten und meistausgelegten Texten der Bibel gehört⁴ und mittlerweile unter ihren vielfältigen Rezeptionsformen nachgerade begraben worden ist. Man kann sich dies sehr schnell vor Augen führen: Aus der Paradieserzählung Gen 2f. haben sich dem wirkungsgeschichtlichen Gedächtnis vor allem Adam, Eva, der Apfel und der Sündenfall eingeprägt. Blickt man in den biblischen Text, so wird man feststellen, daß von all diesen Elementen in der biblischen Erzählung allein Eva vorkommt. Adam wird das erste Mal namentlich in Gen 4,1 genannt, in Gen 2f. ist allein vom „Menschen“ (*hā'ādām*) die Rede. Im Hebräischen ist diese Differenz durch die Verwendung des Artikels vor dem Nomen *'ādām* unzweifelhaft klar, das deshalb kein Eigenname sein kann, da Eigennamen nicht zusätzlich durch einen Artikel determiniert werden können. Die verbotene Frucht wird in der Bibel in botanischer Hinsicht

³ Vgl. aus der neueren exegetischen Literatur v.a. *H. Spieckermann*, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f., in: Verbindungslinien, FS W. H. Schmidt, hg. von *A. Graupner u.a.*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 363–376; *H. Pfeiffer*, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), *ZAW* (= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) 112 (2000), S. 487–500; *ZAW* 113 (2001), S. 2–16; *T. Stordalen*, Echoes of Eden. Genesis 2–3 and the Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature, *CBETH* (= Contributions to Biblical Exegesis and Theology) 25, Leuven 2000; *K. Schmid*, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, *ZAW* 114 (2002), S. 21–39; *J. C. Gertz*, Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2–4, in: Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, hg. von *M. Witte*, *BZAW* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) 345/1, Berlin/New York 2004, S. 215–236; *E. Blum*, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Gottes Nähe im Alten Testament, hg. von *G. Eberhardt/K. Liess*, *SBS* (= Stuttgarter Bibelstudien) 202, Stuttgart 2004, S. 9–29; *F. Hartenstein*, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, *EvTh* (= Evangelische Theologie) 65 (2005), S. 277–293.

⁴ Vgl. etwa *P. Nagel*, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, hg. von *K.-W. Tröger*, Berlin 1980, S. 49–70; *M. Metzger*, Die Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette, *APPP* (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik) 16, Bonn 1959; *W. Trillhaas*, *Felix culpa*. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel, in: Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, hg. von *H. W. Wolff*, München 1971, S. 589–602; *H. Köster*, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, II/3c, hg. von *M. Schmaus* u.a., Freiburg i.Br. u.a. 1982; *C. Gestrinch*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989; *K. Flasch*, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München 2005.

nicht identifiziert; die geläufige Bestimmung als Apfel hängt mit der lateinischen Wirkungsgeschichte von Gen 2f. zusammen, die mit dem Homonym *malum* („Böses“/„Apfel“) spielte. Und schließlich fällt nirgendwo in Gen 2f. der Begriff „Sünde“ oder „Fall“. Biblisch gesehen führt Gen 2f. allererst zur Bedingung der Möglichkeit von Sünde, während der eigentliche ‚Sündenfall‘ erst in Gen 4, in der Erzählung vom Brudermord Kains an Abel, erzählt wird (vgl. die Begrifflichkeit in Gen 4,7 [„Sünde“]). Man wird also achtgeben müssen bei der Lektüre der Paradieserzählung, daß man ihren Aussagegehalt nicht mit ihren Wirkungen verwechselt.

Ein Weiteres ist beim Rückgriff auf Gen 2f. zur Klärung ethischer Fragen zu bedenken: Die Bibel ist im wesentlichen ein *narrativer* Text und kein moralischer Kodex. Die aufklärerische Reduktion der Religion auf ihre vernunftskonformen Gehalte, namentlich auf die Ethik, hat auch die neuzeitlichen Zugänge zur Bibel nicht unberührt gelassen. Es ist in der Kirche und in der Theologie durchaus nicht ungewohnt, Bibeltexte im Sinne *moralischer Imperative* auszulegen, selbst wenn diese Texte *erzählenden Gattungen* zugehören – so wie etwa die Paradieserzählung. Sie wird gelesen als ob sie davor warnen würde, daß man nicht vom Baum der Erkenntnis essen *möge*, daß man nicht wie Gott werden wollen *soll*, daß man doch sich das Paradies nicht verspielen *möge*. All dies ist aber eine produktive Adaption der Paradieserzählung, die mit ihr selber als vorliegendem Text nur mehr die entsprechenden Motive gemeinsam hat. Die Paradieserzählung *erzählt* davon, daß die Menschen vom Baum der Erkenntnis *gegessen haben*, daß sie bezüglich der Erkenntnis von Gut und Böse wie Gott *geworden sind* und daß sie das Paradies auf immer *verloren haben*. Diese Dinge stehen nicht zur Disposition, sondern sie sind – so erzählt es jedenfalls Gen 2f. – geschehen. Sie sind so fundamentaler Natur, daß sie urgeschichtliche Qualität haben und deshalb ganz zu Beginn der Bibel begründet werden. Wie viele andere Bibeltexte, namentlich in der Urgeschichte, will die Paradieserzählung nicht ein bestimmtes Verhalten motivieren oder verbieten, sondern sie will erklären, weshalb bestimmte Lebensumstände so sind, wie sie sind: Weshalb erleidet die Frau Gebärschmerzen, weshalb ist die Bereitstellung von Lebensmitteln ein mühseliges Geschäft, weshalb hat die Schlange keine Beine?

Schließlich ist – damit zusammenhängend – in Rechnung zu stellen, daß Gen 2f. nicht von Störung und Zerstörung der *menschlichen Lebenswelt* spricht – wie man in gegenwartsrelevanten Adaptionen der Erzählung vorschnell zu unterstellen geneigt sein mag –, sondern vom Verlust des *Paradieses*, das gerade *nicht Lebenswelt*, sondern ein *gegenweltlicher* Entwurf

dazu ist.⁵ Vielmehr ist gemäß Gen 2f. die *nachparadiesische* Ordnung diejenige der menschlichen Lebenswelt – mit Gebärschmerz, Arbeit und Ehe.

Insofern ist von einem sachlichen Aufschluß, der sich aus der Paradieserzählung ergeben könnte, nicht von vornherein zu erwarten, daß dieser in Gestalt einer unmittelbaren Handlungsanweisung einherkommen könnte. Vielmehr dürften sich bestimmte erfahrungsgestützte Problemgefüge zeigen, die der Wahrnehmungsdifferenzierung dienen können. Handlungsanweisungen könnten sich daraus nur indirekt ergeben.

III.

Was bewegt die Paradieserzählung? Sie ist keine Sammlung dogmatischer *Loci*, sondern ein narratives Gefüge, dessen Sinn sich nur im erzählerischen Ablauf aufschlüsselt. Entsprechend liegt es nahe, bei ihrer Besprechung ihrem Erzählfluß selbst nachzugehen. Sie setzt ein mit der Pflanzung des Garten Edens durch Gott sowie der Erschaffung des Menschen, der in diesen Garten gesetzt wird.

Dabei stellt die Beschreibung, daß der Mensch aus „Staub“ geformt wird, hinlänglich klar, daß der Mensch von vornherein *sterblich* geschaffen ist: „Staub“ ist eine gängige Vergänglichkeitsmetapher im Alten Testament. Dies verdient deshalb der Hervorhebung, da mancherorts die Auslegung vertreten worden ist, der Mensch sei gemäß Gen 2f. ursprünglich unsterblich gewesen, habe aber die Unsterblichkeit im Gefolge des Falls verloren.⁶ Daß dies nicht zutrifft, zeigt sich weiter daran, daß die Strafandrohung in Gen 2,17 die konventionelle Form eines Rechtssatzes hat, der die Todesstrafe (und eben nicht die Strafe der Sterblichkeit) verhängt, und daß in Gen 3,19 die Sterblichkeit nicht in einem der Strafsätze gegen den Menschen und seine Frau erscheint, sondern in einer Begründung dazu.

In der Mitte dieses Gartens stehen zwei Bäume, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Was es mit dem Baum des Le-

⁵ Vgl. F. Stolz, *Paradies und Gegenwelten*, ZfR (= Zeitschrift für Religionswissenschaft) 1 (1993), S. 5–24; *ders.*, Art. *Paradies*, TRE (= Theologische Realenzyklopädie) 25, Berlin/New York 1995, S. 708–711.

⁶ Vgl. z.B. Gertz, *Adam*, a.a.O., S. 30, Anm. 42, dort auch weitere Vertreter dieser Auffassung. Dagegen jetzt ausführlich: K. Schmid, *Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions*, in: *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History*, hg. von K. Schmid/C. Riedweg, FAT II/34, Tübingen 2008, S. 58–78.

bens auf sich hat, enthüllt Gen 3,24: Wer von ihm ißt, wird ewig leben. Was aber ist mit der „Erkenntnis von Gut und Böse“ gemeint?

Die bisweilen angeführte sexuelle Deutung, die sich vor allem aus der Erkenntnisternologie sowie der Feigenblattszene mit dem Thema von Nacktheit und Scham speist, muß für den vorliegenden Text weitestgehend ausscheiden.⁸ Es geht eben nirgends nur um den im Hebräischen tatsächlich auch sexuell konnotierbaren Erkenntnisbegriff als solchen, sondern um die Erkenntnis *von Gut und Böse*. Eine minimale, indirekte Berechtigung hat die sexuelle Deutung darin, daß die Frage der menschlichen Fortpflanzung vor dem Fall in keiner Weise geregelt zu sein scheint. Der weitere Verlauf der Erzählung zeigt jedoch deutlich, daß die menschliche Fortpflanzung allenfalls als Folge der Erkenntnis von Gut und Böse in Frage kommen kann – insofern es nämlich ‚gut‘ ist, Nachwuchs zu haben –, keineswegs aber mit ihr in eins fällt. Die Gottesaussage in Gen 3,22, die davon spricht, daß der

⁷ Vgl. zur Diskussion H. J. Stoebe, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 165 (1953), S. 188–204; W. M. Clark, A Legal Background to the Yahwist's Use of „Good and Evil“ in Genesis 2–3, JBL (= Journal of Biblical Literature) 88 (1969), S. 266–278; O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b–3,24, BSt (= Biblische Studien) 60, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 34–36, Anm. 43; C. Westermann, Genesis. 1. Teilband. Genesis 1–11, BK (= Biblischer Kommentar) I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 328–333; G. J. Botterweck, Art. jd', ThWAT (= Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament) III, Stuttgart u.a. 1982, Sp. 479–512, hier Sp. 495f.; s. auch W. Vogels, „Like one of us, knowing *tôb* and *ra'*“ (Gen 3:22), Semeia 81 (1998), S. 145–157. Daß die aufgrund von Gen 24,50; 31,24.29; Num 24,13; Dtn 1,39; 2Sam 13,22; 14,17; 19,36; 1Kön 3,9 getroffene Bestimmung, „Erkenntnis von Gut und Böse bedeutet also Allwissenheit im weitesten Sinn des Wortes“ (G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD [= Das Alte Testament Deutsch] 2/4, Göttingen 1953, S. 63; vgl. M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen, BZAW 265, Berlin/New York 1998, S. 80 mit Anm. 10) zu weit gefaßt ist, zeigt – neben der gegenlaufenden *conditio humana* – Gen 3,22: Der Mensch ist nicht gottgleich, weil er allwissend ist, sondern weil er die Erkenntnis von Gut und Böse besitzt.

⁸ Vgl. R. Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und sumerisch-babylonischen Menschenbildes, WO (= Welt des Orients) 24 (1993), S. 89–111, hier: S. 93 mit Anm. 14; E. Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel, hg. von A. A. Diesel u.a., BZAW 241, Berlin/New York 1996, S. 167–192, hier S. 177, Anm. 50; (s. den Überblick bei H.-P. Müller, Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur, in: Glaube und Toleranz, hg. von T. Rendtorff, Gütersloh 1982, S. 191–210); gegen D. Michel, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, hg. von D. Zeller, NTOA (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus) 7, Freiburg (Schweiz) u.a. 1988, S. 61–87, hier S. 72–75, und D. U. Rottzoll, „... ihr werdet sein wie Gott, indem ihr ‚Gut und Böse‘ kennt“, ZAW 102 (1990), S. 385–391; ders., Die Schöpfungs- und Fallerszählung in Gen 2f., Teil 1: Die Fallerszählung (Gen 3), ZAW 109 (1997), S. 481–499; Teil 2: Die Schöpfungserzählung (Gen 2), ZAW 110 (1998), S. 1–15; vgl. schon I. Engnell, „Knowledge“ and „Life“ in the Creation Story, in: Wisdom in Israel, hg. von M. Noth, VT.S (= Vetus Testamentum Suppl.) 3, Leiden 1955, S. 103–119; R. Gordis, The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls, JBL 76 (1957), S. 123–138.

Mensch nun wie Gott geworden sei, indem er um Gut und Böse wisse, referiert mit keinem Wort auf die menschliche Sexualität, und auch die weiteren Belege für die Erkenntnis von Gut und Böse im Alten Testament – zu beachten sind v.a. Dtn 1,39f.; Jes 7,15f.; 2Sam 19,36 – stehen dem entgegen.

Gemeint ist mit der Erkenntnis von Gut und Böse die Unterscheidung zwischen lebensförderlich und lebensabträglich,⁹ die, wie Dtn 1,39f. und Jes 7,15f. zeigen, ein besonderes Kennzeichen *erwachsenen*, und zwar *jeden erwachsenen* menschlichen Lebens ist. Dieses Unterscheiden geschieht nach 1Kön 3,9.12 mit dem „weisen und verständigen Herzen“, so daß man auch von praktizierter Weisheit reden könnte.¹⁰

Mit aller Deutlichkeit ist dabei festzuhalten: Bei der Erkenntnis von Gut und Böse handelt es sich nicht um eine – wie auch immer – *vermeidbare*, sondern vielmehr um eine unabdingbare menschliche Fähigkeit, auf die jeder erwachsene Mensch tagtäglich angewiesen ist. Der Qumranbeleg 1QSa I,10f. zeigt dies sehr deutlich: Er schreibt vor, daß ein Mitglied sich keiner Frau nähern möge, „... außer es sind für ihn zwei[nz]ig Jahre voll geworden, wenn er Bescheid weiß um Gut und Böse“.¹¹ Mit dem ersten Satz aus G. von Rads Weisheitsbuch kann man auch festhalten: „Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte“.¹² Darum geht es der Sache nach bei der Erkenntnis von Gut und Böse.

Bezüglich der Bäume des Gartens ergeht nun eine Anweisung von seiten Gottes: Der Mensch darf von allen Bäumen essen, nur vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse nicht. Das aber heißt umgekehrt, *daß der Genuß vom Baum des Lebens zu diesem Zeitpunkt noch erlaubt ist*. Der Mensch dürfte also vom Baum des Lebens essen und könnte so die Unsterblichkeit erlangen.

Durch die Vermittlung der Schlange¹³ und der zwischenzeitlich aus ihm erschaffenen Frau greift der Mensch aber nach dem Baum der Erkenntnis.

⁹ Vgl. bereits *J. Wellhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin³ 1886, S. 316; vgl. auch *Steck*, Paradieserzählung, a.a.O., S. 34–36, Anm. 43; *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW (= Theologische Wissenschaft) 3,2, Stuttgart u.a. 1994, S. 63f.; *R. G. Kratz/H. Spieckermann*, Art. Schöpfer/Schöpfung II., TRE 30, Berlin/New York 1999, S. 258–283, hier S. 273; gegen *Wellhausen* – jedenfalls für Gen 2f. – vgl. *K. Budde*, Die biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Gießen 1883, S. 70.

¹⁰ Vgl. *R. Albertz*, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS H. W. Wolff, hg. von *F. Crüsemann u.a.*, Göttingen 1992, S. 11–27, hier: S. 16.

¹¹ Text nach *J. Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Band I, UTB 1862, München u.a. 1995, S. 241.

¹² *G. von Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 13.

¹³ Es ist zu beachten, daß sie in Gen 2f. nicht als widergöttliche Macht gezeichnet ist, sondern unter die Geschöpfe eingeordnet wird. Zur Schlange vgl. *K. R. Joines*, The Serpent in

Das vorausgehende Gespräch zwischen der Schlange und der Frau ist nun von großer Bedeutung für das Verständnis der Erzählung als ganzer. Die Frau antwortet auf die Provokation der Schlange: „Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen, aber von den Früchten des Baumes, *der in der Mitte des Gartens steht*, hat Gott gesagt: ‚Eßt nicht davon und rührt sie nicht an, damit ihr nicht sterbt‘“ (Hvh. durch den Verfasser). Das ursprüngliche Verbot Gottes aus Gen 2,17 erscheint im Mund der Frau zum einen in verschärfter Form: Daß man die Früchte nicht *anrühren* dürfe, davon war nicht die Rede gewesen. Die Verbotsverschärfung deutet zunächst darauf hin, daß die Frau besonders vorsichtig sein will: Auf keinen Fall will sie das Verbot Gottes übertreten.

Zum anderen, und das ist hier der entscheidende Punkt, bezieht die Frau das Verbot nun nicht mehr, wie dies in Gen 2,17 noch explizit der Fall gewesen war, auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auf den Baum *in der Mitte des Gartens*. Dort aber stehen laut Gen 2,9 *zwei* Bäume, der Baum des Lebens *und* der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.¹⁴ Die Frau hat also – wie man aus der Verbotsverschärfung erschließen kann: wohl aus Vorsicht – den Baum des Lebens mit in das Verbot eingeschlossen. Aufgrund dessen haben die Menschen weder vom *bislang grundsätzlich erlaubten* Baum des Lebens gegessen, *noch würden sie in Zu-*

Gen 3, ZAW 87 (1975), S. 1–11; *ders.*, Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study, Haddonfield 1974; *J. A. Soggin*, The Fall of Man in the Third Chapter of Genesis, in: Old Testament and Oriental Studies, hg. von *dems.*, BiOr (= Biblica et Orientalia) 29, Rom 1975, S. 88–111; *H.-J. Fabry*, Art. nhš, ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, Sp. 384–397; *K. Holter*, The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies. A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?, SJOT (= Scandinavian Journal of the Old Testament) 1 (1990), S. 106–112; *P. A. Bird*, Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung, JBTh (= Jahrbuch für Biblische Theologie) 9 (1994), S. 3–24, hier S. 13f.; siehe auch *B. Mundkur*, The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins, Albany 1983. Außerdem ist die im Deutschen oft mit „listig“ übersetzte Klassifikation 'arum in Gen 3,1 im Hebräischen semantisch nicht negativ besetzt, sondern heißt zunächst nichts anderes als „klug“ – und klingt an 'arom (nackt) im vorausgehenden Vers Gen 2,25 an. Vgl. *P. Kübel*, Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen. Überlegungen zur Vorgeschichte von Gen 2–3, BN (= Biblische Notizen) 93 (1998), S. 11–22, allerdings mit textlich ungedeckten Vorschlägen zur Vorstufenrekonstruktion von Gen 2f. Die beiden Wörter sind etymologisch zwar nicht verwandt – 'arom gehört zu 'areh (entblößen), und 'arum leitet sich von 'aram (klug sein) ab –, durch ihren Gleichklang aber ergibt sich ein zweifellos intendiertes Wortspiel, das die literarkritisch oft getrennten Kapitel Gen 2 und 3 elegant verknüpft (vgl. *E. van Wolde*, Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11, Biblical Interpretation Series 6, Leiden u.a. 1994, S. 7–9) – wie übrigens auch die Erwähnung der Tiere des Feldes in Gen 3,1, die auf deren Erschaffung Gen 2,19 zurückverweist. Daß bei der Erschaffung der Tiere in Gen 2,19 das Kriechgetier fehlt, hat seinen guten Grund: Es entsteht erst in Gen 3,14 (vgl. *Steck*, Paradieserzählung, a.a.O., S. 38, Anm. 44).

¹⁴ Im Hebräischen ist das Wort für Baum ('ēz) ein kollektiver Singular, der am ehesten mit ‚Gehölz‘ übersetzt werden könnte; insofern kann man die Nennung des Gehölzes/Baumes in der Mitte des Gartens auf beide Bäume beziehen.

kunft davon essen. Die anfangs grundsätzlich noch bestehende Möglichkeit, daß der Mensch zwar nicht zur Erkenntnis von Gut und Böse, aber doch zum ewigen Leben gelangt, hat sich damit als bloße Scheinmöglichkeit erwiesen. Das unsterbliche Leben im Paradies hat als reale Alternative zum sogenannten Sündenfall¹⁵ gar nicht bestanden. Aus lauter Vorsicht hätte das erste Menschenpaar gar nicht vom Baum des Lebens gegessen – das Experiment Menschheit wäre mit dem kindlich und deshalb auch ohne Fortpflanzung gebliebenen ersten Paar nach deren Ableben beendet gewesen.

Doch die Menschen essen vom Baum der Erkenntnis und erlangen die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Terminologisch wird die Verbotsübertretung dabei nicht mit der Sündenbegrifflichkeit in Verbindung gebracht; der hebräische Begriff für Sünde fällt erst in Gen 4,6f., in Zusammenhang mit dem Brudermord. Mit dem sogenannten „Sündenfall“ kommt – biblisch gesehen – die Sünde also noch nicht in die Welt, vielmehr erst die Voraussetzung dazu – die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen und, damit gegeben, die Verantwortlichkeit. Erst der Brudermord an Abel ist so der eigentliche Sündenfall.

Bemerkenswert ist in Gen 3,1–6 weiter die erzählerische Präsentation der *Motivation* der Frau, als sie nach der Frucht greift: In Gen 3,6 erscheint dasjenige, was die Schlange einen Vers zuvor in Aussicht gestellt hatte, nämlich daß die Menschen wie Gott werden, mit keinem Wort wieder. Es ist lediglich davon die Rede, daß die Frau „klug werden“ will¹⁶ – ein klassischer Weisheitsbegriff. Die oft vertretene Hybris-Deutung von Gen 2f. hat hier jedenfalls keinen Anhalt am Text:¹⁷ Das Essen vom Baum der Erkenntnis geschieht nicht mit dem Ziel einer hybriden Erhebung des Menschen über Gott.¹⁸ Die Frau will nicht an Gottes Stelle treten, sondern sie will Wissen erlangen.

¹⁵ Zum Verhältnis der Erbsündenlehre katholischer Prägung zu Gen 2f. vgl. *H. Haag*, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, SBS 10, Stuttgart 1968; *J. Scharbert*, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, QD (= *Quaestiones disputatae*) 37, Freiburg i.Br. u.a. 1968; *L. Ruppert*, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: Gen 1,1–11,26, fzb (= *Forschung zur Bibel*) 70, Würzburg 1992, S. 168–175 (Lit.: S. 106–108).

¹⁶ Zur Übersetzung vgl. *K. Koenen*, Art. škl, ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1989, Sp. 781–795, hier Sp. 787; vgl. *Otto*, *Paradieserzählung*, a.a.O., S. 175, Anm. 41; zum Hifil: *H.-P. Müller*, *Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos*, ZAH (= *Zeitschrift für Althebraistik*) 3 (1990), S. 167–178, hier S. 167 mit Anm. 2.

¹⁷ Vgl. *Albertz*, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), a.a.O., S. 20; *J. Barr*, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1992, S. 13; *Bird*, *Genesis*, a.a.O., S. 15. – Auch das Sein wie Gott in Gen 3,5 heißt eben nicht *taljat ʾelōhīm* „ihr werdet anstelle von Gott sein“, sondern *kelōhīm* „ihr werdet wie Gott sein“, nämlich in der Beziehung, daß „ihr Gut und Böse kennt“.

¹⁸ Das pluralische Partizip *jōdʿē* bezieht sich – gegen *Rottzoll*, *Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3)*, ZAW 59 (1997), S. 483, Anm. 11 –

So gesehen dreht sich die Paradieserzählung also um den ursprünglichen Entzug und den dann doch erfolgten Erwerb von notwendigem, lebenspraktischem Wissen durch den Menschen. Natürlich wird dieser Erwerb als Folge einer Gebotsübertretung dargestellt, doch der theologische Skopos dieses Erzählzugs liegt nicht darauf, daß Gott dem Menschen die Erkenntnisfähigkeit vorenthalten will, sondern darauf, daß die Erkenntnisfähigkeit selber als so ambivalent erfahren worden ist, daß die Verfasser von Gen 2f. sie mit der Notwendigkeit von Gottferne verbunden haben.

Am Ende der Erzählung besteht kein Zweifel: Der Mensch hat die Erkenntnis von Gut und Böse erlangt. Konstatiert wird dies in der – im Perfekt formulierten – Gottesrede Gen 3,22: „Siehe, der Mensch *ist geworden* wie unsereiner, daß er Gut und Böse kennt!“

Diese Aussage hat den Auslegern immer wieder Kopfzerbrechen bereitet. Die ältere Forschung hatte sich entweder in die Annahme geflüchtet, daß in Gen 3,22 wegen des Plurals „wie unsereiner“ nur von der Engelsgleichheit, nicht aber der Gottgleichheit des Menschen die Rede sei,¹⁹ oder aber man versuchte, sich (im sachlichen Gefolge der Reformatoren²⁰) mit einem ironischen Verständnis von Gen 3,22 zu behelfen,²¹ wenn sich das Problem nicht überhaupt schon durch die literarkritische Randständigkeit des Verses erledigte.²² Doch sind diese Lösungsvorschläge gesucht und nähren sich vor allem aus dem Bestreben, die sachliche Sperrigkeit der Aussage zu umgehen. Der Text selbst ist klar: Der Mensch hat sich ein besonderes Wissen erworben, und er ist hinsichtlich dieses Wissens gottgleich geworden. Zu beachten ist: Gen 2f. erzählt nicht von einem wahnhaften, hybriden *Seinwollen-wie-Gott* des Menschen, sondern vom *Gewordensein-wie-Gott*, das der Mensch in bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse tatsächlich erreicht.

Eben dieser Erwerb von lebenspraktischem Wissen bringt es nun zwingend mit sich, daß der Mensch aus dem Paradies vertrieben werden muß. Denn würde er nun auch noch – vom nach wie vor erlaubten – Baum des Lebens essen, dann wäre er ganz wie Gott geworden – wissend *und* un-

nicht auf ¹⁸lōhīm, da ¹⁸lōhīm in demselben Vers singularisch konstruiert wird (vgl. *Steck*, Paradieserzählung, a.a.O., S. 103, Anm. 227), sondern auf das Menschenpaar.

¹⁹ Vgl. *K. Budde*, Die biblische Paradiesgeschichte, BZAW 60, Gießen 1932, S. 82f.

²⁰ Vgl. z.B. *M. Luther*: „Est sarcasmus et acerbissima irrisio“ (WA [=Weimarer Ausgabe] 42, S. 166); dazu *Gestrinch*, Wiederkehr, a.a.O., S. 108f.

²¹ Vgl. das Referat bei *Budde*, Urgeschichte, a.a.O., S. 54.

²² Vgl. z.B. *J. Meinhold*, Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall, in: FS K. Budde, hg. von K. Marti, Gießen 1920, S. 122–131, hier S. 124; neuerdings *C. Levin*, Der Jahwist, FRLANT (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments) 157, Göttingen 1993, S. 92; *Witte*, Urgeschichte, a.a.O., S. 86f.; *R. G. Kratz*, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, Göttingen 2000, S. 255, Anm. 35.

sterblich. Deshalb wird der Mensch nun aus der Nähe Gottes ausgeschlossen und muß jenseits von Eden sein Dasein fristen.

IV.

Betrachtet man die Paradieserzählung nach diesem Durchgang noch einmal im Überblick, so wird schnell deutlich, daß hier nicht vom Verlust eines völlig positiv gezeichneten Urzustands zugunsten eines entsprechend negativen Jetzzustands erzählt wird, sondern daß der Weg von einer ambivalenten Situation in eine andere, ebenfalls ambivalente Situation führt. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß auf eine Ausmalung des Lebens der ersten Menschen im Garten Eden völlig verzichtet wird. Der einzige Zustandssatz steht in Gen 2,25 – „Und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander“ –; dieser Satz dient aber lediglich der Vorbereitung von Gen 3,7, wo die Menschen nach dem Fall ihre Nacktheit erkennen.²³ Der *supralapsarische Mensch* war zwar gottnah, aber er verfügte über keine Erkenntnis von Gut und Böse – was immerhin so schwerwiegend ist, daß er (wie aus der Antwort der Frau auf die Provokation der Schlange zu erschließen ist) weder vom Baum des Lebens gegessen noch die Sexualität als Fortpflanzungsmedium entdeckt hätte (Gen 2,25). Der *infralapsarische Mensch* muß nun in der Gottferne leben, dafür aber ist er zur Fortpflanzung (Gen 4,1.17.25 usw.) und zu Kulturleistungen wie Ackerbau, Handwerk, Musik, Kunst usw. (Gen 4,17–24) fähig.

Darauf läuft die Paradieserzählung also hinaus: Sie möchte erklären, weshalb es einen unauflöselichen Konnex zwischen einer *eigenständigen* menschlichen Lebensführung, die de facto jedem erwachsenen Menschen tagtäglich abverlangt wird, der beständig zwischen Gut und Böse unterscheiden muß, und einer substantiellen Gottesferne gibt. Und sie wirbt ganz verhalten für diese *conditio humana*: Natürlich ist sie nicht optimal und im wesentlichen durch Lebensminderungen geprägt, doch das gilt – so impliziert es Gen 2f. – *auch* vom Urzustand, ja sogar noch in verschärfterem Maß: Ohne ‚Fall‘ wäre dem Experiment ‚Mensch‘ keine Zukunft beschieden gewesen.

Einen Weg zurück zum Urzustand im Paradies gibt es ohnehin nicht: Zum einen läßt sich erworbenes Wissen nicht einfach wieder vergessen, zum an-

²³ Vgl. Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), a.a.O., S. 23, Anm. 39; H. Seebaß, Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, S. 119. Zum Motiv vgl. H. Gunkel, Genesis, HK (=Handkommentar zum Alten Testament) I/1, Göttingen ⁶1964, S. 17: „Durch das Beispiel, das er gebraucht, will der Mythos sagen: früher unwissende Kinder, werden sie jetzt mit einem Male Erwachsene“.

deren – so setzt es Gen 2f. ins Bild – wacht der Engel mit dem Flammenschwert darüber, daß das Paradies für immer verschlossen bleibt.

V.

Was bedeuten diese Überlegungen nun für die Frage, welche Orientierungsmöglichkeiten die biblische Erzählung in Gen 2f. für das Problem (exzessiven) menschlichen Wissens bietet? Indirekt wäre hier vieles anzufügen und auszuführen; unmittelbar scheinen mir folgende Punkte nennenswert zu sein:

Zunächst einmal fällt auf, daß bereits vor 2500 Jahren menschliches Wissen – und zwar das alltägliche, lebenspraktische Wissen, welches tagtäglich zwischen Gut und Böse unterscheiden muß – als *grundsätzlich problematisch* angesehen werden konnte – in einem vornuklearen und vorbiotechnischen Zeitalter. Gleichzeitig wurde dieses problematische Wissen aber *nicht satanisert*, sondern als gegeben und ambivalent interpretiert. Die Menschen sind zu Technik und Kulturleistungen fähig. Natürlich hat dieses Wissen einen Preis: Die Menschen können nicht mehr unmittelbar zu Gott selbst leben. Sie sind ‚erwachsen‘ geworden. Vor allem aber haben die Menschen keine Wahl: Es gibt keinen Weg zurück ins Nichtwissen.

Die Paradieserzählung verleiht also einer gegebenen, ambivalenten Lebenserfahrung einen erzählerischen Ausdruck. Sie läßt sich damit nicht ohne weiteres instrumentalisieren für eine Position, die Lebensgewinn durch Wissensverzicht verheißt – ja, sie steht implizit einem Leben *ohne* Wissen, *ohne* Erkenntnis von Gut und Böse, ohnehin kritisch gegenüber, sie hält ein solches für vollkommen illusorisch.

Welche Orientierungsfunktion hat diese Position? Sie kommt jedenfalls nicht in der Gestalt eines – expliziten oder impliziten – moralischen Imperativs einher. Vielmehr bringt sie einen Aspekt der *conditio humana* prägnant auf einen Punkt, die sich bezüglich des ambivalenten Verhältnisses von Leben und Wissen offenbar in den letzten drei Jahrtausenden nicht grundsätzlich verändert hat. Mit ihrem Blick auf die Ambivalenz des Wissens kommt dieser Position – trotz eines fehlenden moralischen Imperativs – aber durchaus eine gewisse Orientierungsleistung zu. Es ist hilfreich zu wissen, daß weder der Zuwachs noch der Verzicht auf Wissen zu paradiesischen Verhältnissen führen kann: Der Zuwachs führt eo ipso in die Ambivalenz. Das würde der Verzicht auch, aber er ist ohnehin illusorisch, denn was auch immer man sich wünscht, der grundsätzliche Wissensverzicht steht gar nicht zur Disposition: Die Menschen sind ‚erwachsen‘ geworden, das Paradies läßt sich nicht mehr wiedergewinnen, es ist für den Menschen

– hier und jetzt – verloren. Man kann das beklagen oder begrüßen, aber es ist – hierin hat Gen 2f. wohl bleibend Recht – der Fall.

Daß Gen 2f. „den Kern der Lebensstörung und -zerstörung in dem Umstand [sieht], daß der Mensch der Versuchung erliegt, sein zu wollen wie Gott und selbst zu bestimmen, was ihm und seiner Mitwelt förderlich ist“,²⁴ ist so zwar ein gängiges Urteil, das nicht falsch, aber auch nicht ganz richtig ist. Es ist in folgenden Aspekten zu modifizieren: (a) Zunächst ist diese Auslegung im Präsens formuliert („erliegt“). Die biblische Erzählung spricht aber nicht von den *gegenwärtigen*, sondern von den *ersten* Menschen. Für sie erliegt nicht jeder Mensch je und je wieder dieser Versuchung, sondern die Spezies ‚Mensch‘ *ist* ihr vor Urzeiten unwiderruflich *erlegen*. (b) In Gen 2f. ist nirgends davon die Rede, daß der Mensch „sein will wie Gott“. Die Frau will „klug werden“ (Gen 3,6), und Gen 3,22 hält unmißverständlich fest, daß die Menschen bezüglich der Erkenntnis von Gut und Böse geworden *sind* wie Gott. (c) Gen 2f. dreht sich nicht um die Frage von „Lebensstörung und -zerstörung“, sondern um das Problem der Nähe und Ferne zu Gott. In mythologischer Weise erklärt und exemplifiziert Gen 2f. die kreatürliche Distanz des Menschen zu Gott als Verlust des gegenwärtlich gezeichneten Paradieses. Der Kern der menschlichen Gottferne liegt im Wesen des Menschen, selber bestimmen zu können *und zu müssen*, was ihm und seiner Mitwelt förderlich ist. Das ist die Würde und das – moralisch nicht kurierbare – Elend des Menschen. Von Gen 2f. her gesehen ist also das menschliche Wissen weder zu glorifizieren noch zu satanisieren, sondern als eine ambivalente Potenz anzusehen, über die der Mensch nun einmal verfügt und mit deren guten und schlechten Folgen er grundsätzlich leben muß. Natürlich kann und muß er bei der Anwendung seines Wissens beständig zwischen Gut und Böse, zwischen ‚besser‘ und ‚schlechter‘ unterscheiden. Doch wie auch immer er sich entscheidet: Ein Zurück zum Paradies ergibt sich daraus nicht.

Literaturhinweise

Albertz, Rainer: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und sumerisch-babylonischen Menschenbildes, WO (= Welt des Orients) 24 (1993), S. 89–111.

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

²⁴ Siehe oben.

- Barr, James*: The Garden of Eden and the Hope of Immortality, Minneapolis 1992.
- Bird, Phyllis A.*: Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung, JBTh (= Jahrbuch für Biblische Theologie) 9 (1994), S. 3–24.
- Blum, Erhard*: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Gottes Nähe im Alten Testament, hg. von *Gönke Eberhardt/Kathrin Liess*, SBS (= Stuttgarter Bibelstudien) 202, Stuttgart 2004, S. 9–29.
- Botterweck, Gerhard Johannes*: Art. jd', ThWAT (= Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament) III, Stuttgart u.a. 1982, Sp. 479–512.
- Budde, Karl*: Die biblische Paradiesesgeschichte, BZAW (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) 60, Giessen 1932.
- Ders.*: Die biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Giessen 1883.
- Clark, W. Malcolm*: A Legal Background to the Yahwist's Use of „Good and Evil“ in Genesis 2–3, JBL (=Journal of biblical literature) 88 (1969), S. 266–278.
- Engnell, Ivan*: „Knowledge“ and „Life“ in the Creation Story, in: Wisdom in Israel, hg. von *Martin Noth*, VTS (= Vetus Testamentum Suppl.) 3, Leiden 1955, S. 103–119.
- Fabry, Heinz-Josef*: Art. nḥš, ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, Sp. 384–397.
- Flasch, Kurt*: Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos, München 2005.
- Gertz, Jan Christian*: Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2–4, in: Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, hg. von *Markus Witte*, BZAW 345/I, Berlin – New York 2004, S. 215–236.
- Gestrich, Christof*: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989.
- Gordis, Robert*: The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls, JBL (= Journal of Biblical Literature) 76 (1957), S. 123–138.
- Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1989.
- Gunkel, Hermann*: Genesis, HK (= Handkommentar zum Alten Testament) I/1, Göttingen ⁶1964.
- Haag, Herbert*: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, SBS 10, Stuttgart ⁴1968.
- Hartenstein, Friedhelm*: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, EvTh (= Evangelische Theologie) 65 (2005), S. 277–293.
- Holter, Knut*: The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies. A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?, SJOT (= Scandinavian Journal of the Old Testament) 1 (1990), S. 106–112.
- Joines, Karen R.*: The Serpent in Gen 3, ZAW (= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) 87 (1975), S. 1–11.

- Ders.*: Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study, Haddonfield 1974.
- Koenen, Klaus*: Art. škl, ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1989, Sp. 781–795.
- Köster, Heinrich*: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Handbuch der Dogmengeschichte, II/3c, hg. von *Michael Schmaus u.a.*, Freiburg i.Br. u.a. 1982.
- Kratz, Reinhard Gregor*: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, Göttingen 2000.
- Ders./Hermann Spieckermann*: Art. Schöpfer/Schöpfung II., TRE (= Theologische Realenzyklopädie) 30, Berlin – New York 1999, S. 258–283.
- Kübel, Paul*: Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen. Überlegungen zur Vorgeschichte von Gen 2–3, BN (= Biblische Notizen) 93 (1998), S. 11–22.
- Levin, Christoph*: Der Jahwist, FRLANT (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments) 157, Göttingen 1993.
- Maier, Johann*: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Band I, UTB 1862, München u.a. 1995.
- Meinhold, Johannes*: Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall, in: FS K. Budde, hg. von *Karl Marti*, Giessen 1920, S. 122–131.
- Metzger, Martin*: Die Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette, APPP (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik) 16, Bonn 1959.
- Michel, Diethelm*: Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, hg. von *Dieter Zeller*, NTOA (=Novum Testamentum et Orbis Antiquus) 7, Freiburg (Schweiz) u.a. 1988, S. 61–87.
- Müller, Hans-Peter*: Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur, in: Glaube und Toleranz, hg. von *Trutz Rendtorff*, Gütersloh 1982, S. 191–210.
- Ders.*: Parallelen zu Gen 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos, ZAH (= Zeitschrift für Althebraistik) 3 (1990), S. 167–178.
- Mundkur, Balaji*: The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins, Albany 1983.
- Nagel, Peter*: Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, hg. von *Karl-Wolfgang Tröger*, Berlin 1980, S. 49–70.
- Otto, Eckart*: Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel, hg. von *Anja A. Diesel u.a.*, BZAW 241, Berlin/sNew York 1996, S. 167–192.
- Ders.*: Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW (= Theologische Wissenschaft) 3,2, Stuttgart u.a. 1994.

- Pfeiffer, Henrik*: Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), ZAW 112 (2000), S. 487–500; ZAW 113 (2001), S. 2–16.
- Rad, Gerhard von*: Das erste Buch Mose. Genesis, ATD (= Das Alte Testament Deutsch) 2/4, Göttingen 1953.
- Ders.*: Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Rottzoll, Dirk U.*: „... ihr werdet sein wie Gott, indem ihr ‚Gut und Böse‘ kennt“, ZAW 102 (1990), S. 385–391.
- Ders.*: Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f., Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3), ZAW 109 (1997), S. 481–499; Teil 2: Die Schöpfungserzählung (Gen 2), ZAW 110 (1998), S. 1–15.
- Ruppert, Lothar*: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1–11,26, fzb (=Forschung zur Bibel) 70, Würzburg 1992.
- Scharbert, Josef*: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, QD (=Quaestiones disputatae) 37, Freiburg i.Br. u.a. 1968.
- Schmid, Konrad*: Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002), S. 21–39.
- Ders.*: Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions, in: Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, hg. von K. Schmid/C. Riedweg, FAT II/34, Tübingen 2008.
- Seebaß, Horst*: Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Soggin, Jan Alberto*: The Fall of Man in the Third Chapter of Genesis, in: Old Testament and Oriental Studies, hg. von *dems.*, BiOr (= Biblica et Orientalia) 29, Rom 1975, S. 88–111.
- Spieckermann, Hermann*: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f., in: Verbindungslinien, FS W.H. Schmidt, hg. von Axel Graupner u.a., Neukirchen-Vluyn 2000, S. 363–376.
- Steck, Odil Hannes*: Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b–3,24, BSt (= Biblische Studien) 60, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Stoebe, Hans Joachim*: Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 165 (1953), S. 188–204.
- Stolz, Fritz*: Paradies und Gegenwelten, ZfR (= Zeitschrift für Religionswissenschaft) 1 (1993), S. 5–24.
- Ders.*: Art. Paradies, TRE 25, Berlin/New York 1995, S. 708–711.
- Stordalen, Terje*: Echoes of Eden. Genesis 2–3 and the Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature, CBETH (= Contributions to Biblical Exegesis and Theology) 25, Leuven 2000.
- Trillhaas, Wolfgang*: Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel, in: Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, hg. von Hans Walter Wolff, München 1971, S. 589–602.

Vogels, Walter: „Like one of us, knowing *tôb* and *ra*“ (Gen 3:22), *Semeia* 81 (1998), S. 145–157.

Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ³1886.

Westermann, Claus: Genesis. 1. Teilband. Genesis 1–11, BK (= Biblischer Kommentar) I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 328–333.

Witte, Markus: Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen, BZAW 265, Berlin/New York 1998.

Wolde, Ellen van: Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11, Biblical Interpretation Series 6, Leiden u.a. 1994.