

Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15)

Die Zuordnung von Gen 2–3 zur Urgeschichte des Jahwisten kann als allgemein anerkanntes Faktum der Forschung gelten, auch wenn Detailfragen nach verschiedenen literarischen Zusätzen (Gen 2,10–14) oder nach der/den dem Jahwisten vorgelegenen Erzählung(en) sowie nach dem Anteil des J in der Gestaltung des jetzt vorliegenden Textes umstritten sind¹. Da man also davon ausgehen kann, daß Gen 2–3 in der literarischen Endgestalt eine einheitliche Erzählung und eine neue, eigenständige Erzählung darstellt², sind die Fragen nach Vorstufen³ des Textes für die Thematik dieses kurzen Beitrags von nachrangiger Bedeutung. Vielmehr interessiert hier, ob die Schilderung der Erschaffung des Menschen und seiner Tätigkeit eventuell Rückschlüsse auf die Vorstellung des J vom Menschen zuläßt, durch die dieser Mensch gleichzeitig von altorientalischen Vorstellungen abgehoben wird. Obwohl die altorientalischen Motive, die in der Erzählung von der Erschaffung des Menschen Verwendung fanden, schon oft untersucht worden sind⁴, möchten die folgenden Ausführungen einen bisher weniger beachteten Aspekt in die Diskussion bringen.

⁴ See J. Jerald Janzen, «Samuel Opened the Doors of the House of Yahweh» (I Samuel 3:15),» *JSOT* 26 (1983), 89–96, who understands the phrase symbolically and relates ch. 3 closely with ch. 1.

¹ Die ganze Palette der Forschungsgeschichte bietet *Cl. Westermann*, Genesis 1–11, Darmstadt 1976, 26–32.

² Vgl. *Cl. Westermann*, Genesis (BK I/1), Neukirchen 1974, 264.

³ *J. Scharbert*, Genesis 1–11 (NEB), Würzburg 1983, 48, nimmt für diese Vorlage die Verse 2,4b–7.18–24; 3,20.21.23 an; vgl. auch *W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen 1967, 203, der folgenden Bestand der Schöpfungsgeschichte annimmt: Gen 2,4b (?).5.7.9a(?).18–24.

⁴ Die einschlägigen Texte aus dem sum.-akk. Kulturkreis zur Erschaffung des Menschen sind bei *G. Pettinato*, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971, 39–46, besprochen; für die ägyptische Vorstellung, daß Chnum den Menschen formt, vgl. *V. Notter*, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen (SBS 68), Stuttgart 1974, bes. 148–151. – Für Adam ist einerseits als Stammvater der Menschheit, andererseits im Zusammenhang mit Adapa auf folgende neuere Beiträge zu verweisen: *I. M. Diakonoff*, Father Adam, in: Vorträge, gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien, AfO Beiheft 19 (1982), 16–24; *W. H. Shea*, Adam in ancient Mesopotamian Tradition: AUSS 15 (1977), 27–41, bes. 28f.37–39, und *N. E. Andreasen*, Adam and Adapa: Two Anthropological Characters: AUSS 19 (1981) 179–194.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bilden V.8 und 15, die deutlich als Doppelungen zu erkennen sind. Wahrscheinlich darf man in V.15 die Wiederaufnahme des Erzählfadens von V.8 sehen, nachdem der Zusammenhang durch den geographischen Einschub 2,10–14 unterbrochen worden war⁵. Für das Menschenbild des J sind diese beiden Verse insofern ausschlaggebend, als sich die Frage stellt, wie man die Aufgabe Adams, den Garten zu bewachen und zu bearbeiten, näher umschreiben kann. Cl. Westermann sieht darin allgemein die Tatsache ausgedrückt, daß die Bestimmung des Menschen zur Arbeit in der Absicht des Schöpfers mit seinem Geschöpf lag. «Es ist darum auch ein Verfehlen des Sinns dieser Stelle, wenn man fragte, ob hier der Beruf des Bauern oder Gärtners gemeint sei oder wenn man den (angeblich) leichten Beruf des Gärtners dem schweren Beruf des Bauern gegenüberstellte. Da es sich um die Erschaffung des Menschen handelt, kann nur die Arbeit des Menschen überhaupt gemeint sein»⁶. Auch wenn Cl. Westermann mit der Betonung der Arbeit nicht unrecht hat, meine ich, daß diese Arbeit doch näher zu spezifizieren ist, indem die Erwähnung des Gartens nicht unberücksichtigt bleiben darf. «Garten» umfaßt hier einen viel weiteren semantischen Bereich als bloß den Aspekt «Kultivierung»; der ganze Begriff dürfte mit Bedeutungsinhalten der Königsideologie angereichert sein.

W. Fauth hat vor einigen Jahren einen Artikel⁷ veröffentlicht, in dem er klar nachgewiesen hat, wie zentral die «Gartenarbeit» ideologisch mit den Pflichten des Herrschers bzw. Prinzen im Vorderen Orient wie auch im älteren Griechenland verbunden war. Die Anlage von Gärten auf königliche Initiative hin für kultische Zwecke begegnet in Mesopotamien bereits seit Gudea von Lagaš; das Bewußtsein, daß dieser königliche/kultische Garten zugleich ein Symbol für die Fruchtbarkeit des Landes ist, hat ebenfalls weite Verbreitung⁸. Diese Königsideologie spiegelt sich daher auch deutlich in den Epitheta der sum. bzw. akk. Herrscher wider: engar/ikkaru (Landmann), nu-kiri₆/nukaribu (Gärtner), na-gada/nāqidu (Hirte) bzw. sipa/re'û (Hirte) sind wohl die sprechendsten Beispiele dafür⁹, von denen de Liagre Böhl sicher mit Recht sagt, daß sie in einer «uralten mythologischen Vorstellungswelt verwurzelt sind» und einem «sakralen Berufskreis» angehören¹⁰. Einige mythologische Traditionen können nun diese enge Verbindung Landmann/Gärtner – Königtum noch besser illustrieren¹¹.

⁵ W. H. Schmidt, 205–207; vgl. auch Cl. Westermann (Anm. 2), 298f.

⁶ Cl. Westermann (Anm. 2), 300f; vgl. für die Betonung der Kulturarbeit auch ebd. 77–86. Für den Vergleich mit Mesopotamien siehe R. Albertz, Die Kulturarbeit in Atramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte, in: FS Westermann, Göttingen 1980, 38–57.

⁷ Der königliche Gärtner und Jäger im Paradiesos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur: *Persica* 8 (1979) 1–53.

⁸ Vgl. auch G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 332–334, für den Zusammenhang zwischen Gartenmetaphorik und Fruchtbarkeit.

⁹ Für detaillierte Belegstellen vgl. M. J. Seux, *Épithètes Royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967, sowie die beiden Wörterbücher AHW und CAD s.vv.

¹⁰ F. M. Th. de Liagre Böhl, *Opera Minora*, Groningen 1953, 418. Daß man die drei sakralen Titel Hirt, Landmann und Gärtner ursprünglich auf die Landschaften Assyrien, Babylonien und Sumer verteilen könnte (ebd. 420), scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein.

¹¹ Die Nähe des Hirten zum Königtum ist hier nicht näher zu behandeln, vgl. dazu I. Seibert, Hirt – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien, Berlin 1969, bes. 7–9.

In der Sargonslegende¹² wird erzählt, daß der am Fluß ausgesetzte Sargon von Akkad von seinem Ziehvater Akki, der ihn gerettet hat, zum Gärtner gemacht wurde. Während Sargon Gärtner war, gewährte ihm Ištar ihre Liebe und machte ihn zum König. Auch in der sum. Königsliste wird dieser Aspekt aufgegriffen. «In Akkade wurde Scharrukin – sein [Pflege]vater (war) ein Gärtner – (er), der Mundschenk des Urzababa, der König von Akkade, der Akkade erbaut hat, König; er regierte 56 Jahre.»¹³ Ebenso kann hier die Erzählung von Enlil-bāni¹⁴ angefügt werden, der in der Dynastie von Isin von Erra-imitti als Ersatzkönig¹⁵ eingeführt wurde. Nachdem Erra-imitti im Palast gestorben war, blieb Enlil-bāni als rechtmäßiger Herrscher auf dem Thron. Išullanu, der von Ištar geliebte Gärtner, der jedoch die Liebe der Göttin ablehnte und deshalb sterben mußte, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls zu erwähnen¹⁶. – Aus der Überlieferung der klassischen Antike sind weitere Herrscher im Zusammenhang mit dem Gärtnerum bekannt. So berichtet Aelian, de natura animalium 12,21, daß Gilgameš im Geheimen geboren wurde, da sein Vater aufgrund einer Weissagung wußte, daß sein Sohn ihm die Herrschaft entreißen würde. Als die Geburt des Gilgameš trotzdem bekannt wurde, warfen die Wächter das Kind von einem Turm herab; doch ein Adler fing es auf und brachte es zu einem Garten. Dort wurde Gilgameš vom Gärtner aufgezogen, bis er seinem Vater die Herrschaft entriß. An dieser Überlieferung, die mit der sum.-akk. Gilgameštradition nicht konform geht, fällt die Nähe zur Legende von Sargon auf, mit der sie im Zusammenhang stehen dürfte¹⁷. Das zweite klassische Zeugnis bezieht sich auf Kyros. So berichtet Nikolaus von Damaskus eine Legende über Kyros, die ihn – vor dem Antritt der Herrschaft – als Gärtner schildert und wohl ebenfalls auf die Sargonslegende zurückzuführen ist¹⁸. Der byzantische Geschichtsschreiber Agathias nennt schließlich noch einen Gärtner Beletaras, der von der Dynastie der Semiramis den Thron usurpiert: »The line of Semiramis stopped with Beleous. For a certain fellow named Beletaras, a gardener and, in fact, in charge of the king's orchards and gardens, reaped for himself a surprising harvest – the throne!»¹⁹

Die Metapher «Gärtner» für den König in Mesopotamien ist durch diese Beispiele wohl hinreichend deutlich geworden, so daß der Blick wieder zum AT zurückkehren kann, um zu fragen, ob diese metaphorische Sprechweise auch in Gen 2,8.15 angenommen werden darf. Zwei Stellen im AT sind dabei besonders zu erwähnen, da sie deutlich dieselbe Vorstellung vom Garten des

¹² B. Lewis, *The Legend of Sargon. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was exposed at Birth*, Ph.D. New York 1976, 36–43; vgl. auch RTAT 123f.

¹³ VI 31–36; übersetzt von W. H. Ph. Römer, in TUAT I 4, Gütersloh 1984, 334.

¹⁴ ANET 267; vgl. auch A. Shaffer, *Enlilbani and the «Dog House» in Isin*: JCS 26 (1974) 251–255.

¹⁵ Die Ersatzkönigriten (šar puhi) erlebten in neuass. Zeit unter (dem abergläubischen) Asarhaddon wieder einen besonderen Aufschwung, während deren Verlauf der König nur als Gärtner/Landmann angesprochen wurde, vgl. dazu de Liagre Böhl, 420–422, W. von Soden, *Beiträge zum Verständnis der neuassyrischen Briefe über die Ersatzkönigriten*, in: FS V. Christian, Wien 1956, 100–107, sowie H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982, 290–292.

¹⁶ Gilgameš-Epos VI 64ff; vgl. Widengren, 155, sowie Lewis, 100–102, für weitere Belege für die Liebe der Göttin Inanna/Ištar zu Hirten und Gärtnern.

¹⁷ Vgl. J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, 252–255.

¹⁸ R. Drews, *Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk-History*: JNES 33 (1974) 387–393, hier 388f.

¹⁹ Agathias, *Historien* 2,25; zit. nach Drews, 390.

Königs mitsamt dem ideellen Hintergrund erkennen lassen. In Neh 2,8 ist vom Schreiben an Asaf, den *šmr hprds 'šr lmlk* die Rede, die sich Nehemia erbittet, damit Asaf ihm Bauholz aus den königlichen Gärten für die Ausbesserungsarbeiten in Jerusalem zur Verfügung stellen kann. Ohne eine solche königliche Ermächtigung, aus dem königlichen Garten Holz zu erhalten, hätte Asaf kaum wagen können, dem Wunsch Nehemias nachzukommen. Denn ein unbefugtes Fällen von Bäumen wäre wohl ein direkter Verstoß gegen die Sakralität des persischen Herrschers gewesen. Ähnlich dürfte die Stelle Koh 2,5 zu interpretieren sein. Die Gartenanlagen (*gnwt wprdsjm*), die Kohelet-Salomo errichtet hat – wobei in unserem Zusammenhang die Frage nach der Historizität dieser Nachricht recht unbedeutend ist – sind auf dem Hintergrund der Königsideologie des Vorderen Orients zu sehen. Dem König Salomo, der sein Königtum nach altorientalischem Vorbild ausgerichtet hat²⁰, wird in Kohelet diese «Gartenarbeit» wohl mit Recht zugesprochen. Blickt man in die LXX, so zeigt sich in beiden Fällen die Übersetzung von *prds* mit *παράδεισος*, wobei Neh 2,8 (= Εσδρας Β 12,8) besonderes Interesse verdient: ἐπὶ Ἀσαφ φύλακα τοῦ παραδείσου, ὃς ἐστὶν τῷ βασιλεί. Diese Übersetzung erinnert nämlich stark an die LXX-Wiedergabe von Gen 2,15: καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν. Wenn dabei der griechische Übersetzer *gn-ʾdn* als *παράδεισος*, das vom altpersischen Wort *paridaida-* (Lustgarten, Wildpark)²¹ ins Griechische entlehnt ist, wiedergibt, trifft er exakt jene Nuance und Metaphorik, die beim Wort «Garten» mitschwingt. «Gartenarbeit» ist nicht bloß eine handwerkliche Betätigung Adams, sondern sie sagt etwas Entscheidendes über das Menschenbild des J aus: Adam / der Mensch erfüllt hier eine Aufgabe, die einem König zukommt, d. h. der Urmensch ist nach der Auffassung des J mit königlichen Zügen gezeichnet. Damit unterscheidet sich dieses Menschenbild in diesem Punkt aber grundlegend von den mesopotamischen Vorstellungen, die davon ausgehen, daß die vordringlichste Aufgabe des Menschen darin zu sehen ist, die Götter von ihrer schweren Arbeit zu entlasten²².

Neben dem altorientalischen Kontext für Adam als «Gärtner» lassen sich einige weitere Elemente in Gen 2 aufzeigen, die die hier dargestellte Interpretation stützen können. E. Haag betont den königlichen Aspekt in Adam, indem er das Pflanzen des Gartens durch Jahwe (Gen 2,8) als Erwählungsakt für den Menschen sieht, durch den der Mensch Anteil erhält an der Königsmacht Gottes²³. Die vordergründig profane Tätigkeit des Bewachens und Bebauens, für die Gott Adam «nimmt» und in den Garten «setzt», ist nämlich als göttliche Auserwählung und Hervorhebung zu sehen. Haag führt für dieses «Nehmen» durch Gott einige interessante Parallelen an²⁴. So wird David von der Herde weggenommen, um Führer des Volkes Gottes zu werden (2 Sam 7,8) und in Jakob Gottes Volk zu weiden (Ps 78, 70f)²⁵. Auch von Jerobeam wird gesagt,

²⁰ Vgl. G. Fohrer, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg 1977, 118f. – Bei Koh 2,5 denkt N. Lohfink, Kohelet (NEB), Würzburg 1980, 27, eher an griechisch-hellenistische Modelle als an altorientalische Vorbilder für die Schilderung Salomos.

²¹ W. Brandenstein / M. Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden 1964, 137.

²² Vgl. Pettinato, 21ff.

²³ Vgl. E. Haag, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2–3, Trier 1970, 24.27.

²⁴ Ebd. 40.

²⁵ Könnte hier eventuell für den Leser – abgesehen von historischen Implikationen – der Gedanke an den König als Hirten angeklungen sein? Siehe auch Anm. 11.

daß Jahwe ihn genommen hat, damit er König über Israel wird (1 Kön 11,37). Schließlich darf mit gutem Recht auch Hag 2,23 (vgl. Sir 49,11) herangezogen werden, wenn Serubbabel genommen und zum Siegelring an Gottes rechter Hand gemacht wird, zumal sich mit Serubbabel königlich-messianische Hoffnungen verbanden²⁶. – Auch Gen 2,7 fügt sich gut in diesen Zusammenhang ein. Daß die Ausdrucksweise, wonach der Mensch aus dem Staub der Ackererde gebildet ist, nicht völlig der Sprache eines Töpfers entspricht, wurde schon häufig bemerkt²⁷. Wahrscheinlich muß auch hier ein Anklang an die Königsideologie gesehen werden, wie W. Brueggemann betont hat²⁸. Er sieht darin im Zusammenhang mit 1Kön 16,2f eine Terminologie, die den Menschen aus dem Staub zum königlichen Amt erhebt (vgl. 1Sam 2,8; Ps 113,7). In ähnlicher Weise setzt auch E. Haag die Führung Davids aus der Niedrigkeit seines Hirtendaseins zum Königtum mit der Formung Adams aus dem Staub in Parallele²⁹.

Zusammenfassend kann man sagen: Die hier geschilderte Auffassung des J vom Menschen fügt sich gut in den idealen Anfangszustand der Urgeschichte ein, wodurch jedoch «die rasche Verzweigung des Bösen, das sich wie ein Ölfleck auf dem Wasser ausbreitet»³⁰, noch krasser spürbar wird. Gleichzeitig nähert sich dieses Idealbild des Menschen recht stark den Traditionen in Gen 1,26ff oder Ps 8,6f, besonders aber Ez 28,11–19. Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von Ez 28 und Gen 2 ist wohl offensichtlich³¹, doch gewinnt Ez 28 aufgrund dieser Interpretation sogar noch an Schärfe, indem der ideale, königliche Urmensch sich vom frevelhaften König von Tyros noch deutlicher abhebt. – Da die Urgeschichte Aussagen über Grundsätzliches trifft, kann gefolgert werden, daß durch die Schöpfung ein solches königliches Sein jedem einzelnen³² zukommt. Damit verschiebt sich aber notwendigerweise der Schwerpunkt des Menschenbildes, so daß zumindest für den uranfänglichen Menschen der Aspekt der Kulturarbeit und Zivilisation als grundlegende Bestimmung des Menschen vom J nicht unmittelbar intendiert war³³.

Graz, 20. Juni 1985.

Manfred Hutter.

²⁶ Vgl. z. B. *Fohrer*, 202–204.

²⁷ Z. B. *Schmidt*, 198.

²⁸ *W. Brueggemann*, *From Dust to Kingship*: ZAW 84 (1972) 1–18, bes. 1–5.

²⁹ *Haag*, 111.

³⁰ *W. Zimmerli*, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart ²1975, 149.

³¹ Vgl. *W. Zimmerli*, *Ezechiel* (BK XIII/2), Neukirchen 1969, 681f, und *W. Eichrodt*, *Der Prophet Hesekeel*. Kapitel 19–48 (ATD 22/2), Göttingen ²1969, 267.

³² Wie weit der J mit dieser «Demokratisierung» der Königsideologie eine Kritik am Königtum Salomos ausdrücken wollte, wage ich nicht zu beurteilen. Daß der Unmut über Salomos Regierung in der Urgeschichte z.T. ausgedrückt wurde, haben *W. von Soden*, *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des J?*: WO 7 (1973/74) 228–240, und *M. Görg*, *Die «Sünde» Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfalls-erzählung*: BN 16 (1981) 42–59, zu zeigen versucht.

³³ Gegen *Westermann* (Anm. 2), 301f, wo der Aspekt der Arbeit überbetont wird. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß im weiteren Verlauf der Urgeschichte dieser Arbeit eine wichtige Bedeutung zukommt.