

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

41. Jahrgang

1990

Heft 4

Geschichte der Sünde – Sünde der Geschichte

Gen 3, 1–7 im Licht tendenzkritischer Beobachtungen

Von Manfred Görg

»Daß der Wissenschaftler sich selbst vergessen soll, ist völlig richtig, aber deshalb ist es auch solch ein Glück, daß die Sünde kein wissenschaftliches Problem ist, und in-
folgedessen kein Wissenschaftler, so wenig wie irgendein Projektmacher, verpflichtet
ist zu vergessen, wie die Sünde in die Welt kam«.

S. Kierkegaard

Vorüberlegungen

Um es gleich vorweg zu erklären, es geht im Folgenden nicht um eine wissenschaftliche Aufbereitung oder gar Lösung des Problems, wie Sünde und Schuld in die Welt gekommen sind. Die Fragen dieses Kernstücks einer theologischen Anthropologie kann vielleicht keine Wissenschaft ergründen. Sollte es dagegen so sein, daß es »jeder Mensch einzig und allein aus sich selbst versteht«¹, mag es dennoch nicht nutzlos sein, aus einer vorläufigen Distanz heraus Wegen nachzugehen, die zur Annäherung an die ewigen Grundfragen des Menschseins beschritten worden sind. Der Weg der biblischen Sündenfallerzählung ist einer davon, vielleicht der prominenteste, auf jeden Fall der meistbedachte und wirksamste aller Zeiten.

Der Zugang zur Erzählung von »Sündenfall« wird scheinbar um so schwerer, je weiter man sich von dem Zeitpunkt ihrer Entstehung entfernt. Die zeitliche Distanz läßt die räumliche in immer größere Ferne rücken: der Alte Orient gehört nach diesem Eindruck

¹ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (übersetzt, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Rochol), Philosophische Bibliothek 340, Hamburg 1984, 52, dort auch das einleitende Zitat.

in die Schublade der Relikte vergangener Kulturen, wovon die in der Bibel bewahrten Bildszenen, zumal die des sogenannten »Alten Testaments« in der Regel keine Ausnahme machen.

Die Attraktivität der angehenden Geschichte ist dagegen exzeptionell. Das Schicksal Adams und Evas liefert Stoff für weitere unendliche Geschichten. Seine Tragik, längst konsumiert, muß sich Verwandlungen bis zu einer Verinnerlichung gefallen lassen, die von allem absieht, was zu ihrer Einbindung in Raum und Zeit beigetragen hat.

Kierkegaard hat nicht ohne Grund den Menschen, auch den Wissenschaftler auf sich selbst verwiesen. Sein Auslegungsprinzip ist die allen Menschen innewohnende Angst als eine »verstrickte Freiheit«. Angst ist ihm eine Folge der Sünde, die leibhaftige Erfahrung sowohl der geerbten Sünde wie jeder einzelnen sündigen Tat. Sich der Angst als einer überkommenen und zugleich erworbenen Grundbefindlichkeit zu erinnern, ist ein erster Schritt zum Leben mit ihr. Haben Kierkegaard und seine Epigonen den Stein der Weisen gefunden?

Der Zugang zum Verständnis der Sündenfallerzählung ist von Vorentscheidungen begleitet, die in der allgemeinen Diskussion meist ohne Widerhall bleiben. Es ist zunächst die Tatsache, daß der Text in Israel entstanden und von Israel vermittelt worden ist. Nichts rechtfertigt uns, an dem Bewußtsein dieses Erstgeburtsrechtes vorbeizusehen. Die primäre Bezeugung darf nicht ohne weiteres unterschlagen oder vereinnahmt werden. Es handelt sich nicht einfach um Gemeingut der Menschheit, selbst wenn diese ohne Genehmigung der Autoren und ihrer legitimen Erben davon Gebrauch machen. Auch die Christen, und die heutigen Leser insgesamt, sind weithin selbsternannte Erben. Man muß kein Bultmannianer sein, um hier einen meist unreflektierten Eingriff in fremdes Eigentum zu kriminalisieren. Die Zugehörigkeit der Erzählung zum Kultur- und Glaubensgut Israels und des Judentums wird uns im Folgenden nicht aus den Augen kommen dürfen.

Ein zweites Postulat ist der Respekt vor dem literarischen Wort als Ausdruck einer in Sprache gegossenen Erfahrung. Ein Weg zur Deutung kann nur über die deskriptive Analyse führen; andere Informationen stehen uns vorerst nicht zur Verfügung. Jede Integration eigener Konzeptionen muß kritisch beleuchtet und eingestuft werden. Identifikationen mit eigenem Bewußtsein, Verinnerlichungen und Meditationen mit Einbringung des Ich bedürfen einstweiliger Suspension, keineswegs fundamentaler Elision. Die Achtung vor der schriftlichen Bezeugung als einziger Informationsquelle ist geradezu ein pastorales Muß, der Dialogpartner kann sich vor Mißverständnissen nicht wehren.

Eine dritte, grundsätzliche Perspektive ist eng an das soeben formulierte Postulat gebunden. Jede literarische Äußerung ist an Tendenzen geknüpft, ja jede Literatur hat mit Politik zu tun (H. Böll). Die Bibel als Literaturwerk ist von dieser Orientierung nicht ausgenommen, will sie auch in ihrer vielfältigen Schichtung das Leben des Menschen in seiner Gesellschaft an die Weisung Gottes binden. Es ist daher nicht zulässig, mit einem Appell an die vermeintliche Neutralität biblischer Texte oder gar an eine angeblich auf reine Verinnerlichung zielende Grundaussage (die im übrigen in ihren Konsequenzen auch eine politische wäre) an den Tendenzen vorbeizusehen, die auch in der sogenannten Sündenfallerzählung greifbar werden.

Gen 3 in kritischer Betrachtung

Die zu fordernde Analyse des Textes Gen 2,4b–3,24 ist nun in einem Ausmaß geschehen, daß kaum noch neue Einsichten zu erwarten sind. Seit Einführung historisch-kritischen Arbeitens ist gerade dieser Textzusammenhang immer wieder Gegenstand differenzierter Untersuchungen geworden, deren Einzeldokumentation schon nicht mehr möglich erscheint. Über diese Vorleistungen kann man sich nicht mehr einfach hinwegsetzen, mag man den Auswüchsen radikalkritischer Hypothesen auch skeptisch gegenüberstehen. Auf keinen Fall ist eine Distanzierung zu rechtfertigen, wenn man sich unter der Hand oder ausdrücklich der Ergebnisse bedient, die einzig und allein mit Hilfe historisch-kritischer Arbeit gewonnen werden konnten.

Zu den Resultaten der literarischen Analyse von Gen 2,4b–3,24 gehört auch die Hypothese, es handle sich hier um ein Werk des Jahwisten. Die Diskussion über die Einheitlichkeit des Textes hat aber bis zur Stunde zu keinem Ergebnis geführt, das von den Exegeten halbwegs einhellig übernommen worden wäre. Im Gegenteil werden gegenwärtig wieder Stimmen laut, die einer literarischen Schichtung das Wort reden wollen². Ohne hier das Pro und Contra der Urteile zur Genese des Textes im Detail gewichten zu können, kann jedoch festgestellt werden, daß für eine absolut gesicherte Ab- und Ausgrenzung von Textteilen im Sinne einer streng durchgeführten Literarkritik die bisherigen Beobachtungen noch nicht ausreichen. Man ist nach wie vor auf mehr oder weniger signifikante Indizien für diese oder jene Ungereimtheit oder Unausgeglichenheit angewiesen, kann aber nicht definitiv von literarischer Komposition oder Schichtung sprechen. Das Grunddilemma der Rekonstruktion eines literarischen Werdegangs zeigt sich hier in aller Schärfe, es fehlen überzeugende Kriterien.

Dennoch tut man wohl am besten daran, zwischen den Extremen der Textbeurteilung einen Mittelweg zu gehen, und zwar einerseits im Blick auf die Konsistenz des literarischen Zusammenhangs und andererseits in Rücksicht auf die Datierung. Da es ohnehin an der Zeit ist, von der unhaltbaren Hypothese eines »jahwistischen« Geschichtswerkes größeren Umfangs aus der davidisch-salomonischen Zeit Abschied zu nehmen, wird es sich nicht empfehlen, auf eine generelle Geschlossenheit und Spätdatierung der angehenden Texte hinzusteuern, sondern eine sukzessive Entstehungsweise der jetzigen Textfassung für plausibel zu halten. Dies bedeutet, daß man zwar nach wie vor von einem »jahwistischen« Text sprechen kann, diesen aber von einer Bindung an einen einzigen Literaten lösen und auf einige Generationen von »jahwistischen« Interpreten verteilen müßte, um so eine früh- oder gar vorjahwistische, eine hauptjahwistische und nach- oder späthawwistische Textbereiche auszumachen, wobei noch jüngere Zutaten nicht gänzlich auszuschließen wären. Am ehesten bedient man sich hier des an prophetischem Textmaterial gewonnenen Begriffs der literarischen »Fortschreibung«, der einerseits den Gedanken an eine literarische Homogenität nicht zwingend einschließt, andererseits die Idee einer sukzessiven Erweiterung in durchaus verwandter Intention zuläßt.

² Vgl. hier besonders die im einzelnen differierenden Vorschläge von P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin-New York 1977, 112–161 und C. Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, SBB 17, Stuttgart 1988.

Unsere Fragestellung nötigt zu einer Konzentration der Textbetrachtung auf Gen 3, 1–7. Den Gegebenheiten dieses auf den ersten Blick homogenen Textes entspricht am ehesten die Annahme einer zweistufigen »Fortschreibung« eines Grundbestands zum jetzigen Textzusammenhang. Eine Spannung zwischen 3, 1 ff und Kap. 2 ergibt sich vor allem mit der ohne weiteres präsumierten Zugehörigkeit der Frau zum Adressaten des Eßverbots von 2, 17 und der Zitation des Baums »in der Mitte des Gartens« (3, 3) gegenüber den Bäumen des »Lebens« und der »Erkenntnis« »in der Mitte des Gartens« (2, 9) bzw. dem Baum der »Erkenntnis« (2, 17). Aber auch im Verhältnis von 3, 1–7 zum folgenden Textzusammenhang liegen Unstimmigkeiten zutage. V. 8 zeigt eine Ortsbestimmung, die ohne Rücksicht auf die zuvor beschriebene Szenerie »in der Mitte des Gartens« auszukommen scheint. Während V. 8 im Plural vom SichVerstecken »des Menschen und seiner Frau« redet, kann sich V. 10 mit der singularischen Erklärung »des Menschen« präsentieren. Beobachtungen dieser Art können allerdings nur dazu beitragen, eine gewisse Abgrenzung des Textbereichs 2, 25 (3, 1)–3, 7 nachvollziehbar zu machen, ein zwingendes Kriterium sind sie freilich nicht.

Innerhalb des so nur hypothetisch isolierbaren Zusammenhangs zeigen sich allerdings formale Besonderheiten, die ihrerseits wenigstens Zweifel anmelden lassen, daß der Text in seiner jetzigen Gestalt auch überlieferungsgeschichtlich »aus einem Guß« ist. Dazu erscheint es aber notwendig, die formale Seite mit einigen Charakteristika zu beschreiben³.

Der Szenenwechsel in 3, 1 a präsentiert zunächst »die Schlange« ohne weitere Spezifikation der Gattung, um dann sofort eine Qualifikation anzuschließen, die das Tier von »allen anderen Tieren des Feldes« abhebt. Die gleiche Funktion besonderen Herausgestelltseins darf aber auch für die Erwähnung des Adressaten »die Frau« (1 b) angenommen werden, so daß bereits einleitend in programmatischer Weise die Protagonisten des Geschehens genannt sind .

Die pointierte Rolle »der Frau« wird ein weiteres Mal in 2a transparent, ebenso wie mit der zweiten Zitation »der Schlange«, diesmal als Adressatin, der Eindruck einer typologischen Kontroverse der Hauptfiguren vermittelt wird. Die extensiven Redeeinleitungen in 2a und 4a dienen der Akzentuierung der dialogischen Komposition⁵, die die Korrespondenz »der Schlange« mit »der Frau« an die Stelle der Beziehung »Mann–»Frau« (2, 24) setzt. Im übrigen läßt der Gang der Reden mit ihrer »rabulistischen« Über-

³ Vgl. dazu bereits M. Görg, Die »Sünde« Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: Biblische Notizen 16, 1981, 42–59, hier 46–49; Ders., Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: Wissenschaft und Weisheit 49, 1986, 81–98, hier 89 f.

⁴ Dohmen (1988) 98 möchte die Funktion der Determinierung bei der Schlange nicht auf die Frau ausdehnen, da es sich hier wie bei der Zitation »des Gartens« in 1 b um einen Rückverweis auf 2, 25 bzw. 2, 8 ff handele. Diese Unterscheidung der Funktionen ist jedoch unangemessen, da die Bezeichnung »Frau« zuvor nicht in vergleichbaren Syntagmen begegnet. Dazu ist die Determinierung von »Garten« in 1 b eindeutig durch den Status constructus bedingt, so daß von einer besonderen Hervorhebung keine Rede sein kann. Dohmen erklärt nicht, wie sich seine Behauptung zur rückweisenden Funktion der Determination des Gartens mit seiner These verträgt, die »Nennung des Baumes in V. 3a« ließe sich »ursprünglich unabhängig« von 2, 9, 17 verstehen (103). Ein Anlaß zur Annahme einer »relativen Selbständigkeit« von 3, 1–7 (Dohmen 216) besteht m. E. nur dann, wenn man die Textfolge als konstruierten Zusammenhang auf der Basis eines älteren Kontextes begreift.

⁵ Dohmen (1988) 100 bzw. 105 erkennt diese stilistische Besonderheit, läßt aber eine plausible Erklärung dafür vermissen, weshalb die Dialogstruktur gewählt worden ist.

ziehung früherer Diktionen sowohl den Rückbezug als auch die formale Radikalisierung der Überredungsszene deutlich werden⁶.

Von besonderem Interesse sind die literarischen Verhältnisse in 3,6, da hier der Ablauf des »Sündenfalls« selbst in einer Diktion präsentiert wird, die zwar nicht zu literarkritischen Operationen, wohl aber zu formalen Einschränkungen Anlaß gibt. Von den möglicherweise sekundären Objektsatzgebilden in 3,6cd abgesehen muß die weiterhin dominante Rolle der Frau ins Auge fallen, die gerade durch die Subjektsequenz in 6a.e–g hervorgehoben wird, bis erst zum Schluß in 6h der zuvor »wieder« eingeführte »Mann« Subjekt wird. Obschon nicht beweisbar, muß doch die Vermutung ihr Gewicht behalten, daß die geradezu aufdringliche Betonung der fraulichen Aktivität darauf zielt, den »Mann« als Verführten hinzustellen, um zugleich von einer originären Orientierung des Sündenfalls am Verhalten des »Menschen« (ohne Differenzierung nach Mann und Frau) wegzuleiten. Eine vorausliegende Version könnte daher lediglich davon gesprochen haben, daß »nur« *hā-’ādām*, d. h. der Mensch, vom Baum genommen und gegessen habe⁷.

Mit dem vorläufigen Abschluß des Textstücks in 3,7 werden die Hinweise auf das Nacktsein von Mann und Frau von 2,25 in Verbindung mit dem lautlich verwandten Stichwort *’arūm* »schlau« in 3,1⁸ wiederaufgenommen, um nunmehr die Erfahrung des Nacktseins als Folge der Augenöffnung und die Notwendigkeit der Beschaffung von Kleidung auszudrücken. Dabei bleibt es nach wie vor wichtig, auf formale Besonderheiten zu achten. Zunächst fehlt eine durchaus denkbare Erläuterung des Subjekts in Analogie zu 2,25, was im Nachhinein den sekundären Charakter der Verbindung »der Mensch

⁶ Hier will Dohmen gegen eine »Psychologie der Gebotsübertretung« (103) angehen, ohne zu sehen, daß es zwar nicht um materiale »Ausweitung des Verbotes« geht, wohl aber um formale Provokation, deren Gewicht durchaus mit Hilfe sprechaktbezogener und sprachpsychologischer Beobachtungen verdeutlicht werden kann. So ist auch die mit einem Todesurteil (*mōt jūmat*) im Falle der Übertretung verbundene Eßverbotsformulierung (Prohibitiv) von 2,17 nunmehr in 3,3b in ein überzogenes Zitat mit zwei Prohibitiven (Eßverbot und Berührungsverbot, letzteres zum verfremdenden Kontrast) und einen negierten Finalsatz (»damit ihr nicht sterbt«) umfunktionierte worden, wobei Negation und Abkehr von der Sanktionssprache die Todesdrohung in den Hintergrund drängen, so daß von einer »verschärften bzw. präzisierten Interpretation der Todesandrohung« (Dohmen 105) keine Rede sein kann. Die formale Radikalisierung des Verbots geschieht um der Herausforderung des Widerspruchs willen, den die Schlange in V.4b artikuliert, um so eine noch deutlichere Verdrängung der Tatfolge anzuzeigen. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb diese formale Umkehr der Sanktion von 2,17 sekundär sein soll (Dohmen 106f). Denn die Ankündigung der angeblichen Alternative in 3,5 fällt in der jetzigen Konsequenz viel deutlicher aus, wenn der Bestreitung des Sterbenmüssens die Betonung vitaler Einsicht (Öffnung der Augen) als Resultat des Essens folgt. Daß die weitere Ankündigung des »Seins wie Gott (Götter?)« mit dem pluralischen Attribut »die gut und böse erkennen« auf jüngerer literarischer Ebene anzusetzen sei (Weimar 122, Dohmen 109), ist wegen der semantischen Verschiebung im Gebrauch des Appellativs in 3,5 möglich, wenn auch nicht gesichert (vgl. auch Görg 47).

⁷ Vgl. die Überlegungen von Weimar 123, Görg 48f, denen sich Dohmen mit seiner These einer relativen »Selbständigkeit« des Textes 3,1–6.7 entgegenstellt, ohne freilich zu klären, wie die formal ausgewiesene Reduktion des männlichen Tuns zu interpretieren ist. Der von Dohmen vermißte »positive Bezugspunkt« (114) für die Annahme einer möglichen Ersetzung eines *hā-’ādām* durch *hā-’išā* ist mit dem an *hā-’ādām* gerichteten Verbot von 2,17 gegeben, dem im Erzählduktus auch eine Information über die Reaktion »des Menschen« gegenüberstehen sollte. Stattdessen weiß der jetzige Verlauf von 3,1–7 nichts von einer Ungehorsamstat »des Menschen«, sondern nur »der Frau« und, in deren Gefolge, »des Mannes«. Eine andere, »überlieferungsgeschichtliche Erklärung«, die Dohmen vorziehen möchte (auch die von Weimar und mir vertretene Hypothese ist der Versuch einer überlieferungsgeschichtlichen Erklärung!), ist nicht plausibel zu machen.

⁸ Vgl. hierzu jetzt auch H. Niehr in ThWAT VI/3–5, 1987, 388f.

und seine Frau« daselbst bestätigt⁹. Dann markiert der Objektsatz 7c in eklatantem Kontrast zu 3,5 das Resultat der Augenöffnung, wobei der vielleicht sekundäre partizipiale Kommentar in 5 unter Verwendung des Stichworts »erkennen« der ernüchternden Dokumentation in V.7 noch mehr Gewicht zukommen läßt. Die schließlich mit zwei Narrativen formulierte praktische Konsequenz versteht sich wohl als formales Gegenstück zur narrativ gehaltenen Negation der Scham in 2,25b, ohne freilich die nunmehrige Erfahrung des Sich-Schämens mit dem gleichen Vokabular anzuzeigen¹⁰. Es geht dabei auch nicht so sehr um eine Art Ätiologie des Schamgefühls als vielmehr zunächst nur um den Tatbestand der Suche nach provisorischer Bedeckung infolge der Erkenntnis des Nacktseins, die Folgeerscheinung des Essens ist. Die formale Intention der beiden Schlußsätze in 3,7 kann daher nicht ohne Rückbezug auf die Information zum Essen nach 3,5 bestimmt werden, indem »Essen« und »Bekleiden« in unmittelbarer Nachbarschaft betrachtet werden müssen. Die Bildebene des Textes sollte streng gewahrt bleiben, auch wenn es naheliegend erscheinen mag, einen konkreten Erzählzug auf eine Benennung einer qualifizierten Konstitution des Menschen zu übertragen. Der Erzählgang 3,1–7 gipfelt in der Vorstellung, daß das »Essen« vom Baum auf Veranlassung der Schlange das Suchen nach »Kleidung« zur Folge hat. Ob dies bereits ein »Schamgefühl« zum Ausdruck bringt, sagt der Text nicht.

Dieser Einblick in die formale Gestalt von Gen 3,1–7 läßt nun recht wenig über einen »Sündenfall« erkennen. Der Duktus der Erzählung kommt ohne irgendeinen Hinweis auf die Terminologie der »Sünde« im Alten Testament aus. Es ist deutlich, daß auch von daher die Bilddimension des Textes bleibender Beachtung bedarf, um nicht in eine übereilte Übertragung des Erzählbefunds in allgemein-menschliche Konstitutionen oder Erfahrungen zu verfallen. Es gilt, der Bildsprache des Textes gerecht zu werden.

Natürlich soll das Bild eine Wirklichkeitserfahrung zum Ausdruck bringen. Um diese zu erkennen, ist es aber nötig, das Bild mit seinen Dimensionen auszuleuchten, ein Postulat, das wiederum eng mit den Beobachtungen zur formalen Intention des Wortlauts verknüpft ist. Es steht also zur Frage, warum von »der Schlange« und von »der Frau« die Rede ist, warum der Dialogcharakter mit raffinierter Diktion gewählt wird, warum gerade die Frau die Dominanz im Handlungsgefüge behält, warum das Essen Einsicht im Gefolge hat, schließlich warum das Ganze in die praktische Suche nach Kleidung mündet. Auf diese Fragen kann keine Loslösung vom Bildzusammenhang antworten, da jede Umsetzung in die Sprache der Anthropologie oder Psychologie eine Verfremdung der Bildsprache bedeutet.

Die Exegese muß sich eines Erklärungsmodells bedienen, das die erwähnten Bildelemente in ein Gemälde einfügt, das ein Künstler in der Geschichte Israels als literarisches Bilddokument geschaffen hat. Dabei wird man sich daran erinnern, daß gerade der jahwistische Erzählzusammenhang mit Antworten zu tun hat, die ein Literat auf besondere Herausforderungen seiner Zeit gibt. Eine solche Perspektive ist für den Beginn der Lite-

⁹ Dohmen will die Setzung dieser Kombination in 2.25 als Ausdruck »logischer Notwendigkeit« (96) deuten, ohne dieses Postulat auch für 3,7 zu erheben.

¹⁰ Das Fehlen einer ausdrücklichen Notiz zur jetzigen Verfassung des »Schamgefühls« nötigt auch zu Vorbehalten gegenüber Dohmens Auffassung, daß »das Bekleiden die Funktion hat, anzuzeigen, daß als Folge der Übertretungstat der Menschen das Schamgefühl entstanden ist« (116).

raturwerdung im Alten Orient geradezu symptomatisch, da die frühesten Werke auf politische Ausnahmesituationen und fundamentale Erfahrungen zu reagieren scheinen¹¹. Für das jahwistische Werk ist dies schon längst im Blick auf die Exoduserzählung verdeutlicht worden: sie spiegelt die Verfassung Israels angesichts der Frondienstleistungen unter dem frühen Königtum wider und zeichnet ein negatives Bild vor allem von Salomo unter der »Maske« des Pharaos, der Israel bedrückt¹². Auch die Vätergeschichten der gleichen Literatengeneration sollen wohl vordringlich einer alternativen Idee des wahren Israeliten das Wort reden, der sich im Unterschied zum etablierten Königtum im Land und vor Gott frei bewegt und seinen Kult frei von der Bindung an einen Tempelbau vollzieht. Auch hier erfährt der Israelit ein Gegenmodell zum Erscheinungsbild des herrschenden Königtums und verbindet sich mit Leitfiguren, die in Zeit und Raum der Vorgeschichte der Nation angesiedelt werden¹³.

Sollte es bei der Geschichte vom »Sündenfall« anders sein?

Zeitkritik in Gen 3¹⁴

Zu den spektakulärsten Ereignissen der Regierungszeit Salomos gehören seine außenpolitischen Kontaktnahmen, vor allem nach Phönikien und nach Ägypten. Beide Regionen stehen keinesfalls beziehungslos nebeneinander. Phönikien steht seit alters unter ägyptischem Kultureinfluß, so daß Beziehungen Salomos nach Phönikien letztlich komplementär zu den besonderen Relationen nach Ägypten hinzutreten. Diese finden in mehrfachen, z. T. unabhängig voneinander gestalteten Notizen über eine ägyptische Prinzessin am Königshof in Jerusalem ihren Höhepunkt, ein Geschehen, das seinen geschichtlichen und literarisch-rezeptiven Platz in Israel durchaus analog zu den diplomatischen Hochzeitsbeziehungen im Alten Orient und deren Widerhall in Kunst und Kultur gewonnen hat. Wenn wir auch über die näheren Umstände ungenügend informiert sind, kann doch die Tatsache der »Fürstenhochzeit« selbst kaum zur Disposition stehen, mögen auch Einflußnahmen literarischer Topoi aus dem Alten Orient zur Überlieferungsgeschichtlichen Ortung nicht von der Hand zu weisen sein. Das Ereignis beleuchtet den Zustand einer wechselseitigen Anerkennung von Machtverhältnissen und Interessen, wie diese, wenn auch mit Zeit und Raum deutlicher transzendierenden Begleiterscheinungen, bereits mit der diplomatischen Heiratsbeziehung Ramses' II. zum Königshof der Hethiter zutagetreten konnte.

Der Blick auf das Verhältnis der Königshöfe von Tanis und Jerusalem muß auch auf die besondere gesellschaftliche Position der Königin und Prinzessin in ramessidischer

¹¹ Vgl. dazu u. a. Görg, 1986, 95 f.

¹² Vgl. dazu zuletzt P. Weimar, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13, 17–14, 31 (Ägypten und Altes Testament, hrsg. von M. Görg, 9), Wiesbaden 1985, 84 f., 104.

¹³ Dazu u. a. P. Weimar, Abraham, in: Neues Bibel-Lexikon (hrsg. von M. Görg und B. Lang), 1. Lieferung, Zürich 1988, 14–21, hier 15. M. Görg (Hrsg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (Festschrift für J. Scharbert), Stuttgart 1989.

¹⁴ Im Folgenden werden Überlegungen aufgenommen und weitergeführt, die bereits in meinen in Anm. 3 genannten Arbeiten zur Sprache gekommen sind. Dort sind auch die einschlägigen Literaturhinweise zu finden.

und nachramessidischer Zeit eingehen. Für Ägypten hat das Institut der sogenannten »Gottesgemahlin« spezielle Relevanz gewonnen, das gerade auch in der zur Regierungszeit Salomos zeitgenössischen 21. Dynastie aktiviert wird. Es geht um ein kultisch relevantes Amt einer Frau, die sie als vom Hochgott Amun als dem pneumatischen Gott erfüllt zu erkennen gibt. Wenn dieser Titel wohl auch nicht von der mit Salomo verheirateten Prinzessin getragen sein wird, da die Gottesgemahlinnen anscheinend von der 21. Dynastie an unverheiratet gewesen sind¹⁵, so bezeugt doch gerade die Neubelebung des Amtes eine außerordentliche Machtstellung der Frau, die bereits u. a. in den politischen Aktivitäten des königlichen Harims der Ramessidenzeit zum Ausdruck kommen konnte. Man wird also mit einem besonderen Selbstbewußtsein der Pharaonentochter in Jerusalem rechnen müssen.

Eine solche Beziehung, gestützt und begleitet von kulturellen und wohl auch religiösen Einwirkungen aus dem viel älteren Nachbarland, konnte nicht ohne Spannungen in einer Volksgemeinschaft hingenommen und ohne weiteres in Erinnerung behalten werden, die sich selbst von Haus aus als Konglomerat aus urbanen und antiurbanen Elementen bestehend erfahren mußte. Das Wechselspiel der Kräfte pro und contra städtische Kultur, die vor allem von dem schon die Kanaanäerstädte befruchtenden Einfluß ägyptischer Administrationsgewalt geprägt war, konnte das erst soeben zur Nation aufgestiegene Israel einer Zerreißprobe unterziehen. Es ist allem Anschein nach auch die Grundlage und der Anlaß einer Parteienbildung, die über die Zeiten hinweg bei allem Gestaltwandel und der Modifikation der Kontrahenten, die Opposition zwischen Traditionalismus und progressiver Neuorientierung in Israel und im Judentum bestimmt hat.

Die dem Königtum skeptisch gegenüberstehenden Sachwalter eines alternativen Israel im Sinne einer von dynastischem Ambiente und ägyptisch-kanaanäischer Inspiration unbeeindruckten Opposition haben sich wohl nicht besser Luft verschaffen können als eben auf dem Wege literarischen Widerstands, um diesen gerade gegen das augenfällige Sinnbild der befürchteten Überfremdung Israels vorzutragen, gegen die Präsenz der Pharaonentochter in Jerusalem. Ihre Gegenwart konnte in einschlägigen Kreisen nur als beständige Provokation verstanden werden, mag sie auch bei den Repräsentanten und Anhängern des Hofstaates begeisterte Aufnahme gefunden haben. Das Pro und Contra spiegelt sich in biblischer Literatur, das Pro u. a. in der Frühfassung der scheinbar idyllischen Erzählung von der Rettung des Mose durch eine Frau, die bezeichnenderweise den gleichen Titel wie die Ägypterin am Hofe Salomos trägt (Ex 2, 1–10), und wohl auch noch im Hohenlied, das Contra in den kritischen, fast notgedrungen und verschämt wirkenden Hinweisen innerhalb der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung (vgl. 1 Kön 11), nicht zuletzt aber in der Fassung der Sündenfallgeschichte, die auf das Konto des im Blick auf die Zeit Salomos arbeitenden Autors geht. Unter dem Eindruck des mit der Reichsteilung beginnenden Verfalls der nationalen Einheit konnte die eigentliche Ursache des Niedergangs leicht gefunden werden: die mit der Fremdheirat vermeintlich mitgegebene Entfremdung von der eigenen Dignität. Salomos Zugriff nach der Pose eines Herrschers in-

¹⁵ Vgl. dazu E. Graffe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit, II. Band (Ägyptologische Abhandlungen 37). Wiesbaden 1981, 107f.

ternationalen Zuschnitts nach dem Vorbild des Pharaos war mit der Heirat manifest geworden und stellte das Bewußtsein der eigenen vom »Bezugsgott« Jahwe gestifteten Identität auf die Probe.

Diese Entwicklung muß bedacht werden, wenn man den in Gen 3 verhafteten Tendenzen in geeigneter Weise Rechnung tragen will. Die so eigenartig und auffällig präsentierte »Frau« wird niemand anders sein als die ins öffentliche Bewußtsein getretene Königin fremden Geblüts, die in den Augen des Kritikers zur Verführerin des Königs wurde. Am Beispiel dieser Gestalt und ihrer vermeintlich verhängnisvollen Wirkung auf die Geschichte des frühen Königtums in Jerusalem hat der Autor demonstrieren wollen, daß das ererbte Bewußtsein vom Trend des Menschen nach Absolutierung seiner selbst gerade in der erlebten Zeitgeschichte eine augenfällige Bestätigung erfährt, zugleich aber auch eine richtende Antwort, indem die Teilung der Nation der umfassenden Kompetenz des Königs in Jerusalem ein Ende bereitet und alle Illusionen von der Zukunftsträchtigkeit der Vollmacht Salomos »in all seiner Herrlichkeit« ein radikales Ende finden.

Behält man diesen möglichen Hintergrund vor Augen, versteht man weitere Züge des Erzählungsverlaufs besser als zuvor. Der Trend zur Gottgleichheit, nirgendwo anders so deutlich für das Königtum reklamiert wie in Ägypten, findet nicht nur in der bekannten Zusage des Werdens »wie Gott« (»Götter«?) ihre Entsprechung, sondern auch in der anschließenden Verheißung eines Erkennens von »Gut und Böse« (3,5), das für ein Vermögen steht, das nach ägyptischer Königsideologie immerwährende Energie und das Leben über den Tod hinaus bedeutet, eine bleibende Kompetenz, die sich bereits in der administrativen Unterscheidungsgewalt im politischen Geschäft der Herrschenden manifestiert. Gerade diese Befähigung zum Tun des Richtigen kennzeichnet das Ideal des wahren Königs, wie sie u. a. für die Gestalt des Immanuel reklamiert wird (Jes 7, 15).

Aber noch immer steht das rätselhafte Phänomen der Schlange da, meist als kanaanäisches Attribut des Wettergottes Baal gedeutet, ohne hier irgendeine Anbindung an die Gottheit selbst oder an eine Göttin oder Herrscherin zu offenbaren. Hat man aber den Überschnitt zur Anerkennung einer spiegelbildlichen Repräsentation der ägyptischen Königin durch »die Frau« vollzogen, kann man auch »der Schlange« die Rolle einer göttlichen Partnerin der Königin in Ägypten abgewinnen. Hier ist es vor allem eine Göttin, die mit dem Schlangentypus einer Kobra aufs engste verknüpft ist, wenn man auch wissen muß, daß in der Götterwelt der Ägypter grundsätzlich jede Göttin mit einer Kobraschlange determiniert werden kann. Gemeint ist die Göttin Renenutet¹⁶, später auch Ter-muthis genannt, die mit einer Reihe von Attributen belegt werden konnte, die allesamt ihre fundamentale Bedeutung für den Weg des beginnenden Menschenlebens, der humanen Kindheit verdeutlichen. Die Göttin gilt u. a. als Herrin der Speise und der Kleidung, sie steht in direkter Nachbarschaft zur Göttin der Weisheit und des Erkennens (Maat), so daß sie ob der Fülle ihrer Kompetenz in der ägyptischen Spätzeit mit der allbekanntesten Isis synkretistisch ineins gesetzt werden kann. Sie ist in jedem und gerade dem könig-

¹⁶ Zu dieser Göttin vgl. vor allem Ch. Seeber-Beinlich, Renenutet, in: *Lexikon der Ägyptologie* V, Wiesbaden 1984, 232–236.

lichen Haushalt als die Göttin der Erziehung präsent¹⁷, so daß keine ägyptische Göttin eher zum mitgebrachten Hausstand der Ägypterin in Jerusalem gehört, als eben diese Gottheit. Daß die Ägypter die ihnen vertrauten Götter mit ins Ausland nahmen, ist eine zur Genüge belegte Erscheinung. Von einer früher angenommenen Konversion der Ägypterin zum Jahweglauben muß also überhaupt keine Rede sein.

Der Affront des zeitgenössischen Kritikers richtet sich demnach konkret gegen die Verehrung einer fremden Gottheit in Jerusalem, deren Attraktivität gerade den Hofstaat beeindruckt haben muß. Der mit der Ägypterin am Königshof geradezu zwangsläufig mitgegebene Fremdkult der Renenutet-Isis unter dem Bild der Kobraschlange ist Inbegriff auswärtiger Verführungsgewalt, der der König letztendlich unterliegt, um damit das Unglück für sein Volk heraufzubeschwören. Die Weisheit der Schlange wird zugleich als »Weisheit ohne Jahwe« entlarvt, da sie statt Einsicht in die Verbindlichkeit gegenüber Jahwe eine Loslösung von der Gebundenheit und selbstzerstörerische Emanzipation bewirkt. Die Göttin, deren Anerkenntnis von Haus aus Erkenntnis, Speisung und Kleidung sichern soll, bewirkt in den Augen des kritischen Israeliten in allem das Gegenteil: keine herausragende, göttergleiche Einsicht, keine beglückende Sättigung mit der Lebensspeise, keine Bekleidung als Zeichen königlicher Würde. Es ist gerade das zuletzt genannte Defizit, das als Folgeerscheinung des Ungehorsams dasteht. Die Augen werden aufgetan, aber nicht zur gottgleichen Einsicht, sondern zur Erkenntnis der menschlichen Nacktheit: das Resultat der Verehrung einer Konkurrentin für Jahwe, der in den Augen des getreuen Jahwisten die alleinige Versorgungskompetenz besitzt¹⁸. Die Funktion der Gottheit Renenutet-Isis erweist sich dem Anhänger Jahwes als die fundamentale Täuschung schlechthin¹⁹.

Es ist darum keineswegs problematisch, den hintergründigen Gegenwartsbezug des Textes mit seiner äußeren Hinordnung auf eine Primärphase des Menschen in Verbindung zu bringen. Es geht gewiß nicht nur um eine zeitgeschichtliche Intention um ihrer selbst willen. Die über Israel hinausgreifenden Interessen Salomos werden als Dokumentation einer grundlegenden Versuchung präsentiert, von der kein Mensch dispensiert ist. Die historischen Figuren tauchen allmählich in den Hintergrund der Geschichte, ihre prototypische Relevanz verbleibt dagegen in der bildlich-metaphorischen Dimension der Erzählung, die nicht bloß referiert, sondern vor Augen führt, wie es wirklich um den Menschen bestellt ist.

Ebenso deutlich wird aber auch, daß jedweder Versuch, mit Kriterien, die weder dem Text noch seiner Zeit entstammen, den Dimensionen der Erzählung gerecht werden zu wollen, scheitern muß. Ohne Offenlegung der Intentionen dieser Schöpfung aus dem Innenleben Israels kommt man nicht aus. Der Blick auf den genuinen Erfahrungshorizont

¹⁷ Zur Renenutet als Hausgöttin vgl. zuletzt A. I. Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 27), Hildesheim 1987, 77. 121–125.

¹⁸ Ob sich mit der Feststellung in V. 7 bereits eine Initiative nach Art der prophetischen Modekritik (vgl. u. a. Jes 3, 16ff) bemerkbar macht, sei noch dahingestellt. Immerhin wird wiederum deutlich, daß es hier nicht um eine Ätiologie des Schamgefühls geht, sondern zunächst um das Resultat der Probe auf eine »Weisheit ohne Jahwe«.

¹⁹ Weiteres zur Rolle und Wirkung dieser Gottheit in meiner im Druck befindlichen Monographie »Die Tochter Pharaos« (ÄAT).

des Autors darf nicht suspendiert werden, wenn es auch hilfreich sein wird, das Bild der Personen der Erzählung zugleich mit dem Bild des Autors neu zu zeichnen. Es kann auch kein Zweifel sein, daß die Angst ein bewegender Faktor für den Selbstbehauptungswillen darstellt, und zwar für den der handelnden und sprechenden Personen, aber auch den des Darstellers des Geschehens selbst.

Gerade der letztgenannte Aspekt zwingt zu einer differenzierten Sicht des biblischen Materials. Die »jahwistische« Perspektive ist ebensowenig von subjektiven, und damit naturgemäß begrenzten Sichtweisen frei, wie jedes andere literarische Urteil. Von ihrer auf den umfassenden und tiefgreifenden Respekt vor Jahwe zielenden Intention eine erschöpfende Information über die Verwurzelung des Bösen erwarten zu wollen, überfordert die literarische und theologische Kompetenz des Textes. Die Chancen der Integration des Fremdartigen unter Einschluß der Begegnung mit der westlichen Religion sind nicht sein Thema. Da redet u. a. das Hohelied mit seiner grundlegenden Offenheit gegenüber einer unzerstörbaren Humanität eine ganz andere Sprache²⁰.

In der Konturierung des anfänglichen Menschen spiegelt sich die Interessenlage um den Bestand Israels. Für die literarische Gestaltung in Gen 3, 1–7 ist letztlich die Grundüberzeugung leitend, daß der Orientierung an Jahwe ein lebensstiftendes und lebenserhaltendes Gewicht für die Geschichte Israels zukommt. Nach leidvoller Erfahrung mit der Selbstdarstellung des Königtums und dessen Ansprüchen nach vorgegebenem Exempel gilt es, die Ausrichtung Israels von fundamentaler Einsicht in die menschliche Konstitution her transparent zu machen und zugleich neu zu qualifizieren. Die nationale Periode als Zeit königlichen Versagens ist daher eigentliche »Sündenfallgeschichte«, weil es Sünde gibt, sooft Geschichte konstruiert wird. Angst- und sündenfrei wird Israel erst dann, wenn es seinem Gott den Gang der Geschichte anheimstellt (vgl. Jes 30, 15). Nur dies ist dann auch die eigentliche Weisheit als Weisheit mit Jahwe, die allein Überleben und Bestand garantiert.

²⁰ Vgl. dazu bereits die vorläufigen Hinweise in M. Görg, *Schriftwort und Bildkunst, oder: Hört der Sehende besser?*, in: *Bibel und Kirche* 40, 1985, 173–179, hier 177 f; Ders., *Fremdsein in und für Israel*, in: *MThZ* 37, 1986, 217–232, hier 228 f.