

Die "Sünde" Salomos

Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung

Manfred Görg - Bamberg

Einem Text, der über die Jahrhunderte hinweg Gegenstand ausgiebiger Interpretation und scharfsinniger Betrachtung gewesen ist, gegenwärtig noch Züge abzugewinnen, die den Anspruch erheben könnten, etwas bisher Unbeachtetes, Unbekanntes und somit Originelles in die Diskussion einzubringen, ist allem Anschein nach ein allzu vermessenem Unterfangen. Es mag nicht wenige geben, die angesichts des diachronen Spektrums mannigfaltiger Deutungen mit großer Skepsis auf solche Versuche blicken, die mit größerer Eindringlichkeit einer ganz bestimmten Interpretation zur Anerkennung verhelfen wollen. Gerade von einer sich zuweilen in überlegener Distanz zu exegetischen "Spielereien" gefallenden Systematik (die sich gelegentlich jedoch auch sehr forsch vermeintlich gesicherter Positionen der Auslegungsgeschichte bedient hat) könnten Beobachtungen ernstgenommen werden, die einer biblisch fundierten Anthropologie ein konkretes, aber zugleich auch typologisch faßbares Bezugssystem vermitteln. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten soll im folgenden in einen Horizont hineingestellt werden, der sie noch deutlicher als bisher erkannt als Antwort auf zeitgenössische Erfahrungen begreifen lehrt. Dabei ist nicht notwendig an zeitgleiche Reaktion des Literaten auf unmittelbar Erlebtes gedacht, es bleibt vielmehr der Spielraum einer kritischen Nachbereitung von vergangenem, aber nachwirkendem und im Bewußtsein des Autors verankerten Geschehen.

Die Frage nach zeitkritischen oder (besser?) zeitgenössisch kritischen Perspektiven jahwistischer Darstellungskunst ist nicht neu. In der Literatur ist bisher insbesondere am Beispiel der Exodusinterpretation des J dokumentiert worden, daß hier in der Gestalt des Pharao letztlich der sich als Fronherr gebärdende Salomo auftritt und entschiedene Ablehnung findet¹.

1 Vgl. u.a. W.H. SCHMIDT, Exodus (BK 2), Neukirchen-Vluyn 1974, 34f.38f; Ders., in: BZ 25 (1981), 95f. P. WEIMAR - E. ZENGER, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75), Stuttgart 1975, 93ff,

Die Exodustexte des J bezeugen also einen Widerstand gegen eine bestimmte Ausprägung des Königtums: "Kann ein damaliger Leser, der Salomos gewaltige Fronorganisation kennt, diese Kapitel anders verstanden haben denn als zwar indirekte, dafür aber um so deutlichere und mit dem ganzen Gewicht der alten israelitischen Tradition auftretende Kritik?"².

Die gern zitierte Charakteristik der jahwistischen Darstellung als ein die "Hybris bannendes Regulativ im Zeitalter der Reichsgründung"³ bedarf der Konkretion im Blick auf das herrscherliche Gehabe des salomonischen Königtums. Natürlich ist der längst erkannte "anthropologische Pessimismus" des J als Kontrastprogramm zum "optimistischen" Liberalismus z.Z. der salomonischen Regentschaft eine allzu "einfache Entsprechung", um das differenzierte "Verhältnis von Anthropologie und aktuell politisch-sozialer Stellung des J" zu erfassen⁴, doch bleibt die Frage, ob sich nicht über die Artikulation des Widerstands gegen die drohende Vernechtung in der Gesellschaft oder der Reaktion auf die erfolgte Zwangsverpflichtung von Bevölkerungsteilen im Dienste Salomos hinaus auch Indizien namhaft machen lassen, die das Verhalten Salomos als König und damit orientalischen Vorstellungen gemäß als 'exemplarischer Mensch' noch gezielter, unmittelbarer und damit grundlegender in den Augen der Jahwetreuen kritikwürdig erscheinen lassen. Sollte die Sündenfallerzählung der jahwistischen Fassung ein Spiegelbild ganz eigener Art darstellen, und zwar eine Antwort auf ein konkretes Fehlverhalten Salomos, das sich als solches dem den Traditionen Israels verpflichteten Jahwisten provokativ bemerkbar machen mußte?

Während meiner Untersuchungen zur Rolle der "Tochter Pharaos" im Alten Testament⁵ ergab sich mehrfach die Rückfrage, in welchen Texten jene diplomatische Heirat Salomos mit der ägyptischen Prinzessin, wohl der Tochter des Pharaos Siamun (21. Dynastie), über die bloßen Verweise hinaus literarische Nachwirkung zeitigt haben könnte. Ein erstes Ergebnis war die Erhebung einer prosalomonischen (die Heirat mit der "Tochter Pharaos"

finden den Vorgang einer kritischen Auseinandersetzung mit herrscherlichen Zwangsmaßnahmen schon auf der Ebene vorjahwistischer Begegnung mit einschlägigen Praktiken Davids.

2 F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 177.

3 M.L. HENRY, Jahwist und Priesterschrift (ATH 3), Stuttgart 1960, 15-19.

verteidigenden) und zugleich antilevitischen (gegen levitische Selbstdarstellung und Kritik an Salomos Verhalten gerichteten) Tendenz der ersten Fassung von Ex 2,1-10, wo "die Tochter Levis" als negativ gezeichnetes Pendant "der Tochter Pharaos" mit deren überraschend positiv gebotenen Profil gegenübersteht⁶. Da die jetzige, jüngere Fassung der scheinbar so idyllischen Erzählung eine gewisse Rehabilitation der "Tochter Levis" offenbart, indem diese sich des geretteten Kindes annehmen darf⁷, und auf diese Weise eine deutliche Intention zur Ehrenrettung der Levitin zu Wort kommt⁸, mag begreiflich sein, weshalb sich das Interesse an möglichen literarischen Reflexionen zur Kritik an Salomos Beziehung zu der Ausländerin noch deutlicher artikuliert. Dabei drängte sich eine erneute Untersuchung eben der bekannten Sündenfallerzählung auf, die auf dem Hintergrund der Kontakte Salomos zu der Ägypterin in ein ganz anderes Licht gestellt werden könnte.

Erst nach ausgiebiger Erprobung dieser Möglichkeit durch Analyse der literarischen Struktur der Sündenfallerzählung auf der Basis redaktionsgeschichtlicher Betrachtung⁹ ergab sich ein Zusammentreffen mit einschlägigen Beobachtungen W. VON SODENS, der gerade im Blick auf die königlichen Kontakte mit der ägyptischen Prinzessin eine "verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten" wahrgenommen hat¹⁰. Diese aufregende Erkenntnis verdient weitaus mehr Aufmerksamkeit, als ihr bislang in den jüngeren Kommentaren und exegetischen Abhandlungen dadurch zuteil geworden ist, daß man sie vornehm verschwieg. Es ehrt den hochangesehenen Fachmann für die mesopotamische Kultur und deren Beziehungen nach Palästina, daß er die literarische Nachwirkung eines zweifellos spektakulären Ereignisses wie der Heirat mit der Tochter Pharaos in der jahwistischen Urgeschichte, d.h. eine Form der kritischen Auseinandersetzung mit dem Einfluß aus Ägypten, zur Sprache bringen konnte.

Es mag sich daher empfehlen, zunächst die Beobachtungen VON SODENS vorzustellen, um anschließend eine kritische Weiterführung zu versuchen.

4 CRÜSEMANN (1978), 175.

5 Vgl. dazu die demnächst erscheinende Monographie "Die Tochter Pharaos".

6 Zu dieser Konzeption vgl. vor allem P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin 1977, 31-4; Ders., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (OBO 32), Freiburg-Göttingen 1980, 213f. 218f.

7 Angelpunkt für die Neuinterpretation ist die literarische Spannung zwischen V.1 und V.4, wo plötzlich die vorher nicht erwähnte "Schwester"

Ausgehend von der Annahme, daß "der Jahwist aller Wahrscheinlichkeit nach zur Zeit Salomos geschrieben hat"¹¹, findet VON SODEN nach eigenem Eingeständnis zu dem Gedanken, "daß in Gen 2-3 auf Salomo angespielt sein könnte", über die merkwürdige Tatsache, daß die Erzählung eine "führende Rolle der Frau" präsentiert¹². Den Zeitgenossen des Jahwisten biete sich aber nur in der Gestalt der von Salomo geheirateten "Tochter Pharaos" eine Persönlichkeit an, die "eine starke Stellung und vermutlich auch einen beträchtlichen Einfluß" besessen habe und als "Königin fremder Herkunft" für den Jahwisten allzu dominant gewesen sei. Indem die "Adam-Eva-Geschichte" den "Adam in einer etwas unwürdigen Abhängigkeit von seiner Frau zeigt, die doch zuvor aus seiner Rippe geschaffen war, könnte sie in der Tat auf eine als unwürdig kritisierte Abhängigkeit des Salomo von seiner ägyptischen Frau hinweisen". Der Jahwist habe dazu "nicht von ungefähr das Motiv des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse so in den Mittelpunkt seiner Erzählung gestellt"¹³; als "besonders verderblich" habe er "gewiß die Einflußnahme der Königin aus Ägypten auf die Diskussion über Gut und Böse angesehen". Mit der Ägypterin könne aber "auch das schwierige Motiv des Eingreifens der Schlange als Verführer der Eva gegenüber zu tun haben"¹⁴. Angesichts der "Beziehungen der Schlangen zur Götterwelt", in Ägypten in "verwirrender Vielfalt" bezeugt, so etwa in der "Geschichte vom Schiffbrüchigen", wo die "göttliche Schlange" die Fähigkeit zeige, "tiefsinnige Gespräche zu führen", müsse die "Möglichkeit, daß die Schlange die damaligen Hörer an unerwünschte ägyptische Einflußnahmen auf den Hof zu Jerusalem erinnern soll, immerhin ernsthaft in Betracht gezogen werden".

Obwohl unsere eigenen, von der These VON SODENs zunächst völlig unabhängig geführten Untersuchungen grundsätzlich zum gleichlautenden Ergebnis einer Deutung der jahwistischen Erzählung als kritischer Antwort auf konkrete Einflußnahme ägyptischer Provenienz am salomonischen Hof führen, ist es um der Vertiefung und Weiterentwicklung der These willen angemessen,

in Erscheinung tritt.

8 Auch die unterstellte Motivation, die Levitin habe ihr Kind lediglich der drohenden Tötung durch den Pharao wegen ausgesetzt, beruht auf sekundärer Interpretation: der Vorwurf trifft zunächst die 'unmenschliche' Rigorosität der Leviten überhaupt, die ihrer Verwandten nicht achten (vgl. etwa Ex 32,25-29; Dtn 33,9).

9 Vgl. dazu vor allem WEIMAR (1977), 112ff.

10 W. VON SODEN, in: WdO 7 (1973-74), 228ff. 11 VON SODEN (1973/74), 230.

den eigenen Untersuchungsgang vorzuführen und zugleich an dem Vorgehen VON SODENs zu messen.

Die in den Ausführungen VON SODENs offenbar vorausgesetzte literarische Einheitlichkeit der Sündenfallerzählung kann nach einer eingehenden literaturwissenschaftlichen Analyse von Gen 2-3 nicht mehr die gleiche Anerkennung finden, wie es noch nach der "überlieferungsgeschichtlichen" Betrachtung möglich erscheinen mochte¹⁵. Allerdings wird sich auch die "redaktionsgeschichtliche" Untersuchung die Anfrage gefallen lassen dürfen, ob sie auf überzeugender Redaktionskritik beruht, d.h. die methodischen Vorstufen in ihrer im Prinzip fest umrissenen und beschreibbaren Kompetenz beläst, ohne sie von vornherein in den Dienst der Erhebung redaktioneller Perspektiven zu nehmen¹⁶.

Es bedarf keines ausgiebigen Kommentars, daß die augenfälligsten Kriterien literarkritischen Vorgehens, Doppelungen und Wiederholungen¹⁷, eine definitive Entscheidung über Einheitlichkeit oder Zusammengesetztheit des Textes Gen 2-3 nicht gestatten. Anders steht es mit den feststellbaren Spannungen, die nicht erst im Zusammenhang formkritischer Argumentation geltend gemacht werden dürfen¹⁸. Die folgenden Ausführungen basieren auf der Katalogisierung und Klassifikation aller erkennbarer Spannungen, die der jetzige Text von Gen 2-3 vorzuweisen hat. Da sich aufgrund der Beobachtungen VON SODENs eine Konzentration auf denjenigen jetzigen Teil der Sündenfallerzählung anbietet, der die Versuchungsszene Gen 3,1-7 enthält, legt sich eine Konzentration auf die Fragestellung nahe, ob sich nicht gerade bei der Beurteilung dieses vorläufig mit kontrollierbedürftigem Inhaltswissen abgesteckten Textbereichs für unseren Zusammenhang signifikative Spannungen namhaft machen lassen. Aus dem Komplex der offenbaren Unstimmigkeiten sollen also diejenigen spezielle Beachtung finden, die das Verhältnis zwischen Gen 3,1-7 und dem Kontext berühren.

Die deutlichste Spannung resultiert aus der Beobachtung, daß in 3,1ff wie selbstverständlich auch "die Frau" als Empfängerin des an "den Menschen"

12 VON SODEN (1973/74), 233.

13 VON SODEN (1973/74), 234.

14 VON SODEN (1973/74), 235.

15 Hierzu vgl. vor allem O.H. STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 (Biblische Studien 60), Neukirchen-Vluyn 1970, 41ff.

16 Vgl. dazu vor allem WEIMAR (1977), 112f.

17 Dazu W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 51-5.

gerichteten Verbots gilt, von einem bestimmten Baum zu essen (2,17)¹⁹. Unvermittelt ist zudem von einem Baum "in der Mitte des Gartens" die Rede, dessen Identität mit dem in 2,17 genannten "Baum der Erkenntnis" kommentarlos vorausgesetzt wird, obwohl nach 2,9 mit dem "Lebensbaum" zu rechnen gewesen wäre, der erst wieder in 3,22.24 eine Rolle spielt²⁰.

Während sich mit dem Übergang von 2,25 zu 3,1 zwar ein (literarkritisch noch nicht relevanter) Szenenwechsel, aber keine signifikante Spannung ergibt, zeigt 3,8 im Verhältnis zu 3,3 eine deutliche Divergenz in Gestalt der variierenden Ortsbestimmung *btwk cš hgn* im Vergleich mit der Formulierung *h cš 'šr btwk hgn*²¹. Gegenüber der auch durch weitere Beobachtungen fixierbaren Isolation von 3,8²² läßt sich in 2,25 und 3,7 eine literarische Korrespondenz wahrnehmen, die beide Verse im wesentlichen²³ einer Hand zuweisen und zugleich eine Art Rahmung definieren läßt, mit welcher der Textbereich 2,25-3,7 fürs erste als geschlossener Sinnzusammenhang erscheinen könnte, zumal sich auch 2,24 bei näherer Betrachtung als im jetzigen Kontext isolierte Erklärung zu erkennen gibt²⁴.

Doch auch der so homogen anmutende Textzusammenhang 2,25-3,7 ist nicht ohne literarische Probleme. Wenn auch der Tatbestand, daß im Gebrauch der Gottesbezeichnungen gegenüber dem übrigen Bestand von Gen 2-3 eine auffällige Disparität greifbar zu sein scheint²⁵, den Verdacht auf einheitliche Abfassung nähren könnte, ist doch die besondere Aufmerksamkeit auf 3,5f zu richten. In 3,5d setzt sich die syntagmatische Position von *'thym* klar von der sonstigen Verwendung des Ausdrucks als Appellativum ab, eine Beobachtung, die eine Abtrennung dieses Versteils nahelegt²⁶. Die jetzige Fassung von 3,6 zeigt in 6cd Objektsatzgebilde, die "mit dem vorgegebenen Erzählzusammenhang in keiner inneren Verbindung" stehen²⁷, so daß mit einer ursprünglichen Folge von 6ab.e-h zu rechnen sein wird.

Die literarkritischen Erwägungen haben spätestens hier die Grenze ihrer Kompetenz erreicht. Zu fragen ist aber, ob sich nicht noch mit Hilfe formkritischer Beobachtungen insbesondere im Verlauf von 3,6 Spuren eines

18 Dazu RICHTER (1971), 55ff.

19 Vgl. dazu STECK (1970), 23, der diese wie auch die folgende Beobachtung zwar zur Sprache bringt, nicht aber literarkritisch behandelt.

20 Vgl. STECK (1970), 22.

21 Vgl. WEIMAR (1977), 123.

22 Vgl. dazu WEIMAR (1977), 123.

23 In 2,25 kann mit einem zusätzlichen Eintrag von *h'dm w'stw* gerechnet werden (vgl. WEIMAR 120, der auch auf die "Stichwortverknüpfung" von

Vorgangs aufweisen lassen, den man vielleicht als literarische Substitution bezeichnen könnte, ohne daß in der Formulierung der sich daraus ergebenden Konsequenzen Spannungen oder Nahtstellen erkennbar wären, die für eine literarkritische Stellungnahme ausreichen²⁸. War nämlich in dem Dialogteil 3,1-5 noch eine klare Dominanz der Schlange (Initiative und zwei Redestücke gegenüber einer Antwortrede der Frau) zu konstatieren, wird die Frau nunmehr in 3,6a ihrerseits augenfällig dominant im Verhältnis zu "ihrem Mann bei ihr" ('yšh C_{mh}), mit welcher Prädikation (6g) eine semantische Differenz zur vorausgehenden Bezeichnung "der Mensch" verbunden ist²⁹. Es gibt ferner zu denken, daß vom "Mann" nicht eigens gesagt wird, ob er den Eindruck der "Frau" teile, daß von dem Baum "gut zu essen" sei (6b), so als ob keinerlei Überredungskunst notwendig sei, die den Mann direkt einbezogen hätte, ja nicht einmal eine auch dem Mann auffallende Attraktivität des Objekts gegeben sei. Obwohl nun dem Mann keinerlei Initiative zugemessen wird, was bei der Dominanz "des Menschen" gegenüber der "Frau" in 2,18-23 ins Auge fallen muß, wird schließlich doch sowohl von der "Frau" wie dem "Mann" jeweils gesondert das Essen ausgesagt: während die Frau "sah", "nahm" und "aß", dazu auch noch "gab", heißt es vom Mann nicht einmal, daß er genommen habe, sondern nur, daß "er aß". So wird die Aussage über das Essen des Mannes formal in eine Enge geführt, die zwar äußerst geschickt durch die Versetzung an das Ende der Narrative (6h) zum Ausdruck gelangt, zugleich aber fragen läßt, ob die jetzige in sich keineswegs brüchige Formulierung die ursprüngliche Intention von 3,6 wiedergibt.

Hier darf mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß 3,6 in der ältesten Fassung vom "Sehen" "des Menschen" gesprochen hat, der von den Baumfrüchten nahm und aß, ohne daß ursprünglich von einer Mitwirkung oder gar führenden Rolle der Frau die Rede gewesen sein muß³⁰. Diese entstammt vielmehr der gezielten Ausdrucksintention eines Bearbeiters, dem es um die Artikulierung der negativen Initiativfunktion "der Frau" gegangen ist.

2,25 und 3,1 mit Hilfe der Ausdrücke C_{rwmym} (25a) und C_{rwm} (1a) hinweist, eine Beobachtung, die auch die Wiederaufnahme der Assoziation durch C_{yrmm} in 3,7 einbeziehen muß!

24 Dazu WEIMAR (1977), 120.

25 Vgl. u.a. K. BUDDÉ, BZAW 60 (1932), 47; H. HAAG, SBS 10 (1966), 48.

26 Vgl. WEIMAR (1977), 122. 27 WEIMAR (1977), 122.

28 Die methodische Problematik soll hier wenigstens berührt werden.

29 Vgl. dazu u.a. HAAG (1966), 48. 30 Vgl. WEIMAR (1977), 122f. 130, S. schon L. RUPPERT, in: BZ 15 (1971), 193.

Als am ehesten nachvollziehbare Lösung des literarischen Problems mag sich demnach der Vorschlag P. WEIMARS empfehlen, in der jetzigen Fassung von 2,25-3,7 originär jahwistische Arbeit zu erblicken, die lediglich in 3,6 eine ältere Darstellung redigiert, welche wiederum im Zusammenhang mit einer ehemals eigenständigen, vorjahwistischen Sündenfallerzählung gesehen werden darf³¹. Auf das Konto des jahwistischen Redaktors sollte das Auftreten der Schlange ebenso wie die gegenüber dem Mann so dominant gesetzte Rolle der Frau gehen. Erst auf der literarischen Ebene der jahwistischen Redaktion wird das Problem einer Begründung für die ausnehmende Position akut, die Schlange und Frau zuteil werden.

Es sollte eigens beachtet werden, daß sowohl von "der Schlange" wie auch von "der Frau" die Rede ist. Die Determination ist in diesen Fällen ein formales Mittel, um eine Typisierung zu betreiben, die hinwieder dem Hörer oder Leser Assoziationen erlaubt, ohne die historischen Gestalten im zeitgeschichtlichen Horizont direkt beim Namen zu nennen. Wir haben hier den gleichen Vorgang vor uns, der in der schon zitierten Erzählung von der Auffindung und Rettung des ausgesetzten Mose (Ex 2,1-10) erkennbar wird, wo "die Tochter Levis" und "die Tochter Pharaos" als szenische Protagonisten eines historischen Schauspiels einander gegenüberstehen³².

Die mit den Beobachtungen VON SODENs gegebene Ausdehnung der antisalomonischen Tendenz auf die angeblich auf das Konto eines einzigen Autors gehende Gesamtfassung von Gen 2-3 bedarf nach allem einer Revision, da mit der Eingrenzung der jahwistischen Redaktionsarbeit zugleich Entwurf und Gegenentwurf einer Sündenfallversion in den Blick treten können. Es muß daher auch die Vermutung VON SODENs, das Motiv von der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Menschen könne sich als Ausdrucksmittel einer Animosität gegenüber der fremden Herrscherin verstehen und "der Königin aus dem auf Israel sicher mit Hochmut herabsehenden Pharaonenhaus eine kleine Lehre geben" lassen³³, allein schon wegen der zu unterscheidenden literarischen Ebenen auf Widerspruch stoßen. Mit welcher Tendenz auch immer jenes Motiv der Erschaffung der Frau ursprünglich versehen sein mag, der Jahwist hat es jedenfalls nicht als eigenes Element der Kritik an den besonderen Verhältnissen z.Z. Salomos eingebracht.

31 Vgl. WEIMAR (1977), 130.

32 Dazu vorläufig WEIMAR (1977), 31ff; vgl. oben Anm.6.

33 VON SODEN (1973/74), 233, Anm.6.

Bevor mit dem Blick auf die zeitgeschichtliche Situation der Verbindung Salomos mit dem Pharaonenhof die Funktion "der Frau" in Gen 3,1-7 näher zu analysieren sein wird, sollte die Rolle "der Schlange" intensiver, als es VON SODEN zu tun vermochte, auf dem Hintergrund aus Ägypten importierter Vorstellungen bedacht werden.

Ohne Zweifel ist die Schlange der jahwistischen Darstellung mehr als bloß ein "Requisit mythischen Denkens"³⁴, sie muß vielmehr als Symbolfigur einer zeitgenössisch wirksamen Strömung ägyptischer Provenienz betrachtet werden. Die durch VON SODEN nur in relativ undifferenzierter Weise vermittelte Bedeutung der Schlange kann facettenreicher vor Augen treten, wenn man die Möglichkeit bedenkt, daß in Ägypten jedwede Göttin die Gestalt einer Schlange annehmen kann, wie die Determinierung des Wortes für "Göttin" im Ägyptischen erweist³⁵. Die Konturen der hier gemeinten Schlange sind allerdings die einer aufgerichteten Kobra, deren verbreitete Funktion als apotropäisches und der kosmischen Ordnung (Maat) dienendes Symbol hier keiner eigenen Erörterung bedarf³⁶. So ist auch VON SODENS allzu energische Abwehr der Vorstellung einer Verwandtschaft der Paradiesschlange mit dem Uräussymbol³⁷ nicht ohne weiteres mitvollziehbar, da dieses zweifellos mit der Idee der Maat in Verbindung steht.

Die Einführung der Schlange kann aber noch präziser als mit ihrer Beziehung zur Weltordnung und Weisheit nach ägyptischer Vorstellung begründet werden. Eine fast ausschließliche Verkörperung einer bestimmten Göttin in der Kobragestalt findet sich bei der Göttin Renenutet, einer bekannten Vegetations- und Erntegottheit, welcher die Griechen den Namen "Thermuthis" gegeben haben³⁸. Diese Fruchtbarkeitsgottheit kann besonders häufig mit dem Epitheton *nb(t) k3(w)* "Herrin der Nahrung" ausgestattet werden³⁹, eine Prädikation, die neben Darstellungen einer "Königsfigur, beschützt von einer aufgerichteten Schlange mit Gehörn, Sonnenscheibe und Federkrone" eine "direkte Beziehung zwischen Nahrungsfülle und Schlangengöttin" verdeutlicht⁴⁰. Es kann kein Zweifel sein, daß man eben diese Gottheit auch als Garanten der kosmischen Ordnung, des Urgrunds der Weisheit, betrachtet hat⁴¹.

34 H.J. STOEBE, in: Congress Volume Rome 1968 (VTS), Leiden 1969, 213.

35 Vgl. dazu u.a. E. GRAEFE, in: Göttinger Miscellen 38 (1980), 51.

36 Dazu zuletzt u.a. O. KEEL, Jahwevisionen und Siegelkunst (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 83ff.

37 Vgl. VON SODEN (1973/74), 235, Anm.11.

Mindestens ebenso bedeutsam wie die Funktion der Renenutet-Thermuthis als "Ernährerin"⁴² und wohl auch eng mit dieser verbunden ist ihre Rolle als "Vorsteherin des Kleidergemachs", d.h. als Gottheit, die für die Bekleidung Sorge trägt⁴³. Es ist denkbar, daß sich diese Vorstellung aus dem Charakter der Göttin "als Vegetationsgöttin entwickelt haben" mag, "insofern sie auch die Flachsernte spendet"⁴⁴.

Insgesamt sind dieser Gottheit Qualitäten zu eigen, die sie als eine "Personifikation des G l ü c k e s und des S e g e n s" erscheinen lassen können⁴⁵.

Bei der derart weitreichenden Kompetenz der Renenutet kann es nicht wundernehmen, daß sie in der ägyptischen Religionsgeschichte auch mit bedeutungsverwandten Gottheiten synkretistisch verknüpft werden konnte. So begegnet uns in der "triunen Namensform" Nechet-Renenutet-Hathor des Neuen Reichs eine Assoziation, die den göttlichen Ursprung der Lebensfülle in höchster Potenz zum Ausdruck bringt⁴⁶.

Es ist eigens darauf zu verweisen, daß die Gottheit mit dem ausgesprochenen Funktionsfeld der Versorgung des Menschen in den Reigen derjenigen Götter und Göttinnen gehört, die als "persönliche Götter" in Erscheinung treten und denen sich eine "persönliche Frömmigkeit" widmen kann⁴⁷. Als Beispiel möge neben der rundplastischen Darstellung Amenophis II. unter dem offenbaren Schutz der Schlangengottheit (Abb. 1)⁴⁸ das sog. Senenmut-Kryptogramm dienen, das den Namen der Königin Hatschepsut in engster Verbindung mit der Schlangengöttin und der Maat deuten läßt⁴⁹. Vielleicht darf man in diesem Kryptogramm sogar so etwas wie den Ausdruck höfischer Frömmigkeit sehen, die für die Vorstellung eines besonders engen Verhältnisses zwischen Königin und Schlangengottheit beispielhaft sein und eine intensive Nachwirkung haben konnte. In diesem Zusammenhang sollte auch bedacht werden, daß schon im Mittleren Reich der König "im übertragenen Sinn als Gottheit NN" gelten kann, "wenn man ausdrücken will, er besitze

38 Dazu vorläufig noch H. BONNET, RÄG 803-5.

39 Vgl. dazu jüngst GRAEFE (1980), 49 mit Anm.19f. (Lit.).

40 GRAEFE (1980), 49.

41 Vgl. zuletzt M. EATON-KRAUSS, in: Ägyptische Kunst aus dem Brooklyn Museum, Berlin 1976, Nr. 34.

42 Vgl. den Wortstamm *rnn* (dazu BONNET, RÄG 803a).

43 Vgl. dazu BONNET, RÄG 803b.

44 BONNET, RÄG 803b.

45 BONNET, RÄG 803b.

46 Vgl. GRAEFE (1980), 49f.

47 Vgl. GRAEFE (1980), 50, Anm.26.

48 Kairo, JE 39394.

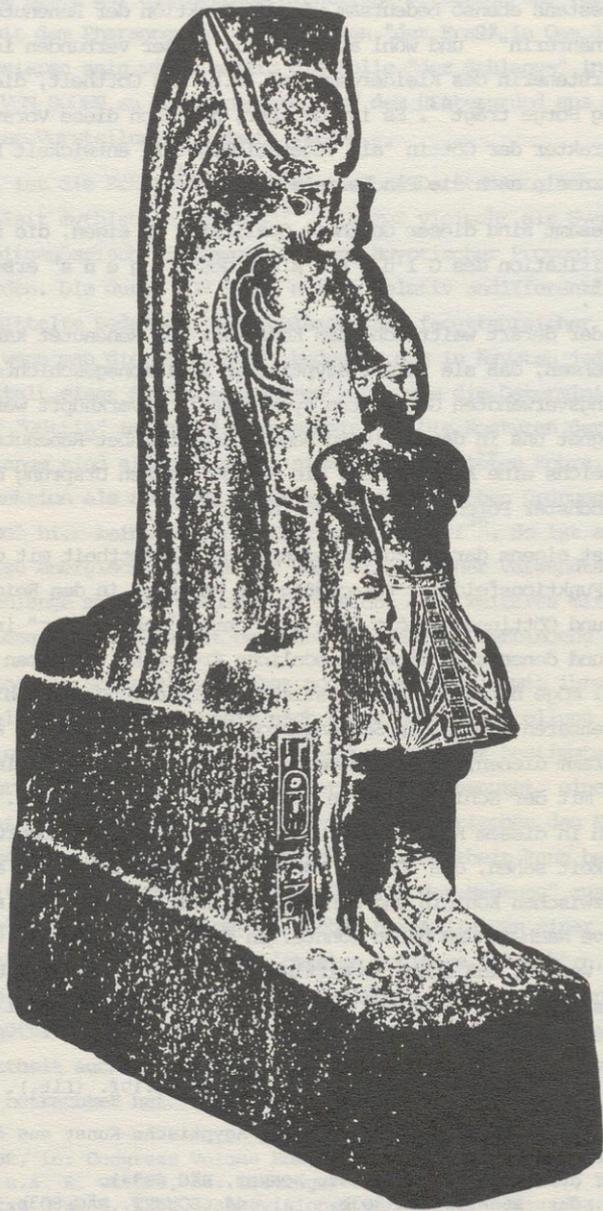


Abb. 1

deren Macht"⁵⁰, eine Vorstellung, die gerade auch zur Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses von König(in) und Schlangengottheit bemüht werden darf, zumal nach Ausweis von Belegstellen der 20. Dynastie und der Ptolemäerzeit eben die Göttin Renenutet ihre eigene Machtbefugnis durch den König repräsentiert sein läßt⁵¹. Dies bedeutet, daß der König und die Königin unter der Protektion der "Nährschlange" mit der göttlichen Versorgungsgabe ausgestattet werden können, worin auch eingeschlossen ist, daß die dieser Gottheit eigene Zuordnung zur Maat-Weisheit königliche Vergegenwärtigung erhält.

Auf dem Hintergrund der Vorstellungswelt um die Göttin Renenutet läßt sich nun m.E. konkreter erfassen, welche Intention der jahwistischen Darstellung der Rolle des einen Protagonisten, "der Schlange", in Gen 3,1ff. innewohnt. Diese Schlange, die ja um ihrer Weisheit willen apostrophiert und von den "Tieren des Feldes" abgehoben wird (1), erscheint als sprechendes Wesen, das an einer besonderen Ernährung des Menschen Interesse zeigt, wodurch weisheitliche Erkenntnis vermittelt werden soll (5). Hervorhebung und Charakteristik geschehen aber um der gezielten Kritik an dem höfisch-weisheitlichen Einfluß einer Vorstellung willen, die als "Importware" aus Ägypten zu einer Konkurrenzidee für den überkommenen YHWH-Glauben Juda-Jerusaloms zu werden droht, die Überzeugung nämlich, daß die Repräsentation göttlich-weisheitlicher Versorgung in Gestalt der Schlangengottheit ohne weiteres mit der Vorstellung vom bewegenden und beweglichen Schutzgott israelitischer Tradition⁵² vereinbar und auch sogar zu einem Platztausch berufen sein könne.

Vielleicht läßt sich mit dem Blick auf die Funktionen der Renenutet auch deutlicher erkennen und tiefer begründen, weshalb nach der Darstellung des J im Gefolge des Essens vom Baum der Erkenntnis die Erfahrung der Nacktheit steht (7). Gerade der Glaube wird diskreditiert, der sich jener Gottheit mit umfassender Versorgungskompetenz (Nahrung und Bekleidung) zuwendet und dabei die spezifische Orientierung an YHWH aus dem Bewußtsein zu verlieren droht. Die Erfahrung ist nach jahwistischer Konzeption unausweichlich, daß in der Gefolgschaft dieser Schlange und deren Versorgungsangebot zwar eine Erkenntnis, aber doch nur das Wissen um die eigene Nacktheit wachgerufen wird. Die Schlange wird zum Symboltier einer Weisheit ohne YHWH.

49 Vgl. GRAEFE (1980), 51, der allerdings hier keine "theologische Implikationen" wahrnehmen will. 50 GRAEFE (1980), 51, Anm.28.

Das Pro und Contra gegenüber einem sich etablierenden Schlangenkult in Jerusalem spiegelt sich im übrigen nicht nur in der Erzählung über die eherne Schlange (Num 21,4-9)⁵³, sondern auch in der Mitteilung von der Destruktion des Nehustan in Jerusalem durch Hiskia (2 Kön 18,4)⁵⁴, vor allem aber wohl im Kontext der Berufungsvision Jesajas (Jes 6), wo der Funktion der "Serafen" sowohl Würdigung wie auch Relativierung gegenüber der Omnipotenz YHWHs zuteil wird⁵⁵.

Der Blick muß sich natürlich auch auf den Fluchspruch über die Paradiesesschlange (Gen 3,14f) richten, obwohl hier allem Anschein nach redaktionelle Arbeit nachjahwistischer Provenienz vorliegt⁵⁶. Ohne schon an dieser Stelle ins Detail zu gehen⁵⁷, sei doch darauf aufmerksam gemacht, daß sich sowohl die angekündigte "Feindschaft" (15a) wie auch die wechselseitige Bedrängnis (15bc) von Schlange und Frau samt deren jeweiligen Nachkommen kaum anders als auf dem Hintergrund der religionspolitischen Aktivitäten Hiskias verstehen lassen, der dem Auswuchs der Schlangensymbolik und -verehrung in Jerusalem anscheinend endgültig den Garaus gemacht hat (2 Kön 18,4). Die aufgerichtete Kobra mit erhobenem Kopf wird zur kriechenden, von unten her schnappenden Schlange erniedrigt.

Nun aber zurück zu jener "Frau", die offenbar der "Schlange" auf so spezifische Weise Einlaß gewährt hat: es kann sich tatsächlich nur um die an den Königshof in Jerusalem gelangte "Tochter Pharaos" handeln, die als Königin an der Seite Salomos einen ägyptischen Einfluß in bisher nicht gekanntem Ausmaß die Wege ebnen konnte. Wenn eine exemplarische Königin wie Hatschepsut in Ägypten so außerordentlich unter dem Protektorat einer 'persönlichen Schlangengottheit' stehen kann, daß ihr selbst dadurch göttliche Qualitäten zu eigen werden, wird es nicht verwundern, wenn auch die ägyptische Prinzessin in Jerusalem mit heimischer Religiosität aufwarten konnte, um zugleich aber den Protest jahwetreuer Kreise mit ihrem Widerwillen gegenüber jedweder fremdartigen kultischen Verehrung und aller religiösen Konkurrenz zu provozieren.

51 Vgl. WB Belegst. II, 437,8 (dazu GRAEFE 51, Anm.28). Weitere Informationen zu Renenutet bei J. BROEKHUIS, *De godin Renenwetet*, Assen 1971.

52 Hierzu vgl. u.a. M. GÖRG, in: *Kairos* 18 (1976), 256-64.

53 Dazu u.a. K. JAROŠ, *OBO* 4 (1974), 259-81; H. MARUSCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*, Frankfurt-Bern 1981. Vgl. ferner jetzt J. HAHN, *Das*

Die jahwistische Kritik zielt demnach auf den vermeintlich unheilvollen Einfluß ägyptischer Religiosität am königlichen Hof, wo um der Ausrichtung nach dem Gepräge der alten westlichen Kulturturnation willen, wegen der wohl als exemplarisch empfundenen Selbstdarstellung des Königtums in Ägypten und des Bestrebens, in Jerusalem annähernd vergleichbare Strukturen in architektonischer und administrativer Hinsicht zu schaffen, Lebensformen und gesellschaftliche Praktiken des vorstaatlichen Israel ohnehin einer sukzessiven Überfremdung ausgesetzt gewesen sein mögen⁵⁸. Die Königin auswärtiger Provenienz mußte in den Augen derjenigen, die mit dem Schwinden der soziographischen Identität auf dem Wege zur Urbanisierung mit dem Anspruch auf nationale Repräsentanz auch die Kontinuität des mit den Traditionen der vorstaatlichen Zeit behafteten Glaubens an YHWH aufs Spiel gesetzt sahen, zu einer Personifikation der Versuchung werden. Mit Recht hat VON SODEN darauf aufmerksam gemacht, daß die Frau von Gen 3 "in keiner Weise ihre weiblichen Reize ausspielt, sondern rein intellektuell argumentiert"⁵⁹. Dem jahwistischen Autor geht es in erster Linie um Artikulation eines Widerstands gegenüber weisheitlich-religiöser Infiltration in Jerusalem.

Die Heirat Salomos mit der "Tochter Pharaos" ist zu einem politischen Grunddatum in der Geschichte Israels⁶⁰ und zugleich zu einem Ausgangspunkt eines elementaren Widerstreits zwischen Anpassung und Bewahrung der Identität geworden⁶¹. Es wird sich empfehlen, auch hier die Spuren des Pro und Contra in alttestamentlichen Texten aufzuzeigen. Ohne diesen Untersuchungen hier vorzugreifen, mag jedoch nicht nur auf den zweiphasigen Werdegang von Ex 2,1-10⁶², sondern auch auf an der Heirat Salomos möglicherweise orientierte Grundmuster im Hohen Lied⁶³ einerseits und auf eliminierende Tendenzen in der deuteronomistischen Literatur⁶⁴ andererseits hingewiesen werden.

Die Auslegungsgeschichte hat der "Tochter Pharaos" einen bedenkenswerten Namen gegeben: Flavius Josephus und das Jubiläenbuch etwa nennen sie "Tarmut"⁶⁵, womit ganz ohne Zweifel der Name Themuthis gemeint ist, der oben Gegenstand der Untersuchung war⁶⁶. Es ist daran erinnert worden, daß sich für die Retterin des Mose eben der Name der ägyptischen "Wärterin" nahe-

"Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, Frankfurt-Bern 1981, 362f.

54 Vgl. die vorhergehende Anm. Dazu auch KEEL (1977), 72.

55 Vgl. vor allem KEEL (1977), 110-4; M. GÖRG, in: BN 5 (1978), 28-39.

legen mochte, obwohl dieser ursprünglich eine Göttin meint⁶⁷. Wenn man allerdings in Rechnung stellt, daß der königliche Schützling der Gottheit Renenutet-Thermuthis, wie bis in die ptolemäische Zeit belegbar⁶⁸, selbst als Träger des göttlichen Namens ausgewiesen werden kann, darf die Frage gestellt werden, ob die hellenistisch-jüdische Traditionsliteratur mit ihrer Namengebung nicht doch einer tiefer begründeten Erinnerung folgt, die mit der persönlichen und historischen Bindung der "Tochter Pharaos" an den Kult der Renenutet-Thermuthis verknüpft gewesen sein könnte⁶⁹. Mehr als die bloße Vermutung sollte hier einstweilen jedoch keinesfalls zur Sprache kommen.

Obwohl wir mit den vorstehenden Erwägungen wieder über die religionsgeschichtliche Ortung der jahwistischen Sündenfallversion hinausgegangen sind und bereits der nicht mehr nur zeitgenössischen Perspektive und der weiteren Wirkungsgeschichte der Verbindung Salomos mit dem Pharaonenhof das Interesse widmeten, ist es m.E. angemessen, die Dimension der salomonischen Liaison mit Ägypten samt ihrer Rezeptionsgeschichte noch dadurch ins rechte Licht zu rücken, daß der internationale Aspekt deutlicher bewußt wird. Haben wir es doch mit einem Vorgang zu tun, der beispielsweise in der Heiratspolitik Ramses II. in Verbindung mit dem Hethiterkönig Hattusili und deren literarischer Nachwirkung bis hin zur ptolemäischen Bentreschstele⁷⁰ ein weit umfassenderes und zugleich exemplarisches Gegenstück hat, wie hier nicht eigens ausgeführt werden muß.

Zum Abschluß unserer Erwägungen über die literarische Reaktion auf das Verhalten Salomos sollte noch ein Problem zur Behandlung kommen, in dem noch einmal die Zielrichtung der jahwistischen und nachjahwistischen Kritik transparent werden könnte. Es geht um das Problem der Namengebung Eva, deren hebräische Fassung nach Gen 3,20 als "Mutter aller Lebendigen" zu deuten ist. Für die Bewertung dieser Aitiologie ist von Belang, wie die literarische Position von Gen 3,20 zu bestimmen sein wird. Hier besteht kein Zweifel, daß es sich um "eine nachträgliche Erklärung" "aus

56 Vgl. dazu vorläufig WEIMAR (1977), 130f.

57 Näheres dazu in BN 17 (1982).

58 Dazu im einzelnen M. GÖRG, Die Beziehungen Israels nach Ägypten (Erträge der Forschung), Darmstadt 1982.

59 VON SODEN (1973/74), 233.

60 Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, in: Wissenschaft und Weisheit 43 (1980), 138 mit Anm. 40 (Lit.).

61 Näheres dazu in M. GÖRG, Die Tochter Pharaos (vgl. Anm. 5).

62 Dazu vorläufig die in Anm.6 notierte Literatur.

weitem Abstand" handelt⁷¹, die einer "jüngeren Redaktionsschicht" zuzuweisen ist⁷². Es bedarf auch keines besonderen Kommentars, daß die vom Redaktor gebotene Erklärung des Namens *hawwā* aus philologischen Gründen nicht ohne weiteres nachvollziehbar ist.

Trotz der vielfältigen Versuche, zu einer allseits plausiblen Etymologie des Namens zu gelangen⁷³, bleibt die Lösung des Problems vorerst noch ein Postulat. Von den bisherigen Deutungsvorschlägen mögen zwei an dieser Stelle besondere Erwähnung finden. Der Versuch, unter Anknüpfung an das aram. Wort *ḥewjā'* "Schlange" rabbinischer Interpretation zu folgen⁷⁴, könnte zwar einer Assoziation entsprechen, die bei der Betrachtung der hellenistisch-jüdischen Namengebung 'Thermuthis' zur Sprache kam, wird indessen kaum die hebräische Namensform *hawwā* zufriedenstellend erklären können⁷⁵. Auch der Vorschlag jüngsten Datums, den Namen mit dem ugar. *ḥwt* "Leben" zusammenzustellen, demnach einen "kanaan.-phön. Ursprung" anzunehmen und eine Übernahme des Wortes ins Hebräische in der Gestalt anzusetzen, "wie es in der alten Sprache der Eingeborenen gesprochen wurde"⁷⁶, mag zwar der in Gen 3,20 gebotenen Erklärung recht nahe stehen, läßt aber eine lautlich und semantisch überzeugende Deutung nicht erkennen, die zugleich die Namenbildung als solche rechtfertigen könnte.

Die soeben zitierte Deutung hat aber wohl mit der Erkenntnis recht, daß *hawwā* "im alten Israel ein Fremdelement war"⁷⁷. Könnte es nicht sein, daß auch in diesem Fall ein Fremdeinfluß aus Ägypten greifbar ist? Und zwar in Gestalt eines Titels, den Salomos Frau übernommen und den man später als Namen mißverstanden hat? Für den scheinbaren Eigennamen *𐤁𐤏𐤍𐤏* (1 Kön 11,19f), der eigentlich *t3 ḥmt njswt* "Die Königin" bedeutet⁷⁸, ist dieser Vorgang bekanntlich exemplarisch belegt⁷⁹. Sollte dies auch für die semantische Entwicklung zum Namen 'Eva' zutreffen?

63 Näheres dazu in BN 17 (1982). 64 Vgl. Anm.58.

65 Josephus a 1,224f.232; Jub XLVII 4 (vgl. jetzt K. BERGER, Das Buch der Jubiläen, Gütersloh 1981, 540).

66 Bei Artapanus heißt die "Tochter Pharaos" 'Meris', ein Name, der vielleicht dem GN Meret für eine ebenfalls schlangengestaltige Göttin entspricht (Beispiel bei: M. TOSI - A. ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, Torino 1972, Nr. 50063 mit Komm. S. 101).

67 Vgl. BONNET, RÄG 803 mit Lit. 68 Vgl. GRAEFE (1980), 51, Anm.28.

69 Vgl. aber auch die rabbinische Deutung des Namens 'Eva',s.u.

70 Näheres dazu bei E. EDEL, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Opladen 1976, 59-63.

Für die Suche nach einem ägyptischen Äquivalent für *hawwā* kann allerdings nicht das in dem gerade zitierten Titel *t3 hmt njswt* enthaltene Wort *hmt* "Frau" in die engere Wahl kommen, da dieses nach Ausweis des koptischen $\text{C} \zeta | \text{M} \epsilon$ eine mit *hawwā* nicht kompatible Lautgeschichte hat⁸⁰ und ja auch in dem besagten Titel/Eigennamen Tachpenes des AT eine eigenständige Vertretung zeigt. Es empfiehlt sich aber, das weibliche Gegenstück zu der Königstitulatur *hm* "Majestät", nämlich *hm.t* als Bezeichnung der Königin⁸¹ mit den Schreibungen $\text{h} \overset{\circ}{\text{m}} \text{t}$, oder auch $\text{h} \overset{\circ}{\text{m}} \text{t}$ d.h. mit dem Determinativ der Kobra (!) näher ins Auge zu fassen.

Analog zu der keilschriftlichen Wiedergabe des mit *hm* "Majestät" gleichartig geschriebenen Wortes *hm* "Diener" durch das Element *ham*⁸² und mit Beachtung des sowohl im Semitischen wie auch im Ägyptischen gut bezugten Wechsels *m/w*⁸³ läßt sich m.E. folgende Entwicklung ansetzen:

$\text{hm.t/ham} \sim \text{t} > \text{hama} > \text{hammā} > \text{hawwā}$

Dabei bedarf der reguläre Abfall des Feminin-t keines Kommentars; für das Phänomen der Verdopplung des mittleren Radikals lassen sich ähnlich gelagerte Beispiele im Arsenal der alttestamentlichen Fremdwörter aus dem Ägyptischen anführen⁸⁴. Unüberwindliche Probleme auf der lautlichen Ebene sind damit nicht gegeben.

Die semantische Seite mit dem Übergang des Titels "Königin" zu dem später als Name mißverstandenen 'Eva' könnte aufs Neue zu Bewußtsein führen, daß mit der von der Tradition so benannten Persönlichkeit letzten Endes die "Tochter Pharaos" am Hofe Salomos gemeint ist. Bezeichnend ist auch, daß die vom Jahwisten angezielte Negativwertung dieser Frau in der späten Namenssatiologie einen Umschlag ins Positive erfährt. Die Gründe hierfür sollen hier allerdings nicht mehr zur Debatte stehen.

71 C. WESTERMANN, Genesis (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 365.

72 WEIMAR (1977), 129: dort nähere Begründung.

73 Jüngster Bericht bei A.S. KAPELRUD, in: ThWAT II, 795-97.

74 Vgl. u.a. Th. NÖLDEKE, in: ZDMG 42 (1887), 487.

75 Zur Kritik vgl. H. RINGGREN, in: BHH I, 449; KAPELRUD 795 u.a.

76 KAPELRUD 796. 77 KAPELRUD 798.

Dazu zuletzt BN 14 (1981), 17. 79 S. ferner auch BN 11 (1980), 29ff.

80 Vgl. W. WESTENDORF, KHW s.v. 81 WB III, 92f.

82 Vgl. H. RANKE, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation (AKAW), Berlin 1910, 56.

83 Vgl. dazu M. GÖRG, in: GM 43 (1981), 27f. mit Lit.

84 Vgl. z.B. das hebr. $\text{N}^{\text{b}}\text{p} < \text{m}3\text{r}\text{w}$ (dazu vorläufig M. GÖRG, GM 20, 29f.).

Im Nachtrag zu den vorstehenden Erwägungen möge noch die theseartige Formulierung einiger theologischer Konsequenzen gestattet sein, die sich insbesondere im Blick auf die "biblische Anthropologie" ergeben können⁸⁵.

1. Der Jahwist will seinen Zeitgenossen erfahrene Geschichte transparent machen: das vom öffentlichen Bewußtsein wahrgenommene Verhalten Salomos erscheint ihm als Ärgernis, das zur Kritik herausfordert. Seine Kritik am Königtum bedeutet zugleich Kritik am scheinbar exemplarischen Menschentum.
2. Der Jahwist aktualisiert und konkretisiert überkommene Erkenntnisse zur Verschuldung "des Menschen", die ihrerseits in Erfahrungen beim gesellschaftlichen Umbruch im Zuge der Staatswerdung Israels⁸⁶ ihre Wurzel haben werden. Die Konkretion betrifft die Gegenwart der fremden Frau am Königshof und deren vermeintlich unheilvollen Einfluß auf den König.
3. Wie die vorjahwistische Darstellung geht auch die jahwistische mit ihrer typisierenden Determination im Kontext der Erschaffung aller Lebewesen durch YHWH in den Bereich der Anfänge, der sich als Elementarprozeß der Selbstverschuldung darstellt. Um ein "unserer Geschichte jenseitiges Geschehen"⁸⁷ handelt es sich hierbei allerdings nicht: die "Urgeschichte" des "Sündenfalls" ist für den Jahwisten kritisches Kontrastbild für die Gegenwart.
4. Trotz der geschichtsbezogenen Akzentsetzung betreibt die jahwistische Redaktion nicht eine Herabsetzung "der Frau" um ihrer selbst willen, sondern erkennt auf die menschliches Fehlverhalten provozierende Versuchung der fremden Weisheit in Gestalt des Symbols für Versorgung und Erkenntnis neben oder gar ohne YHWH: Der Schlange als einem geschaffenen Wesen⁸⁸ kann nicht die Autorität ernsthafter Konkurrenz zukommen.
5. Die zeitgeschichtliche Orientierung des Jahwisten hindert die Absolutsetzung einer Urstandskonzeption⁸⁹; da die Zielrichtung der Sündenfallversion in den Erfahrungen der Gegenwart liegt, geht es nicht um eine Dokumentation der Anfänge an sich. Die jahwistische "Anthropologie" ist in Wahrheit ein Sonderfall YHWH-zentrierter Gegenwarts kritik⁹⁰.

85 Dazu bislang u.a. H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 128; WESTERMANN (1974), 376ff. 86 Vgl. E. OTTO, BN 15,91f.

87 WESTERMANN 376. 88 Vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, 1970, 177ff.

89 Vgl. WESTERMANN 376ff. 90 Zur nachjahwist. Theologie in Gen 3 s. BN 17.