

Eva als "lebendiges Kunstwerk"

Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23.24) und 3,20

Christoph Uehlinger - Freiburg/Schweiz

I.

In einer jüngst veröffentlichten kurzen Mitteilung geht Y. SEFATI auf den in sumerischen Dumuzi-Inanna-Texten mehrfach zur Charakterisierung der bzw. des Geliebten (d.h. für Inanna bzw. Dumuzi) verwendeten Begriff *dì m* (LÚXŠÈŠŠIG+GAM) ein¹ und schlägt dafür im Anschluss an M. CIVIL u.a.² die (wenngleich provisorische) Übersetzung "figurine" bzw. "pillar" vor. In Auseinandersetzung mit B. ALSTERS vor wenigen Jahren veröffentlichten Neubearbeitungen einiger sumerischer "Liebeslieder"³ bietet er darüber hinaus folgende Übersetzungen relevanter Passagen:

- 1) **dì m* (LÚXŠÈŠŠIG+GAM)-**z ú - m u - m e - e n / k ù - s i g₁₇ - g a - m u*
"Oh you⁴ who are my ivory figurine, my shining metal."⁵
- 2) *ḍì a m a^{na4} g i š - n u₁₁ - g a l k i - g a l - n a⁴ z a - g ì n - n a g u b - b a - à m*
d ì m - m a - t i - l a (var. *d ì m - m a - z ú - t i l - l a*) *ḥ i - l i m a - a z g ù r - r u - a*
"(She⁶ is) an alabaster statuette placed on a lapis lazuli pedestal,

¹ Y. SEFATI, The reading of LÚXŠÈŠŠIG+GAM in the Dumuzi-Inanna texts: RA 81 (1987) 159f. Eine englische Ausgabe der 1985 an der Bar-Ilan Universität in Tel Aviv eingereichten Dissertation desselben Verfassers wird ebd. angekündigt: Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs.

² B. ALSTER, Sumerian Love Songs: RA 79 (1985) 127-159.

³ M. CIVIL, The "Message of Lú - d i n g i r - r a to his Mother" and a Group of Akkado-Hittite "Proverbs": JNES 23 (1964) 1-11, hier 3 Z. 31; J.S. COOPER, New Cuneiform Parallels to the Song of Songs: JBL 90 (1971) 157-162, hier 160; M.E. COHEN, The Incantation Hymn: Incantation or Hymn?: JAOS 95 (1975) 592-611, hier 605 Z. 19; CAD M/1 143 (s.v. *makûtu*, lexikalische Sektion); M. ÇİG/S.N. KRAMER, Ideal bir Sumer Annesi - The Ideal Mother. A Sumerian Portrait: Belleten 40 (1976) 403-421, hier 416 Z. 31.

⁴ Angesprochen ist der Geliebte (Dumuzi?).

⁵ PBS XII 52 vs. 1 8 (= Dumuzi-Inanna [DI] Y 45): ALSTER 131.133; SEFATI 159. Der Text fährt fort: "Kunstwerk, geformt durch den Tischlermeister, ¹⁰mein (Geliebter), verfertigt durch den Kupferschmied..." Die beiden Zeilen können das Vorangegangene weiterführen, so dass der Geliebte mit *verschiedenen* prachtvollen Kunstwerken geglichen würde, oder sie können die vorangegangene Zeile interpretieren, so dass von *einer* mit Metall (*k ù - s i g₁₇* = Gold, Elektron?) belegten Elfenbeinstatuette die Rede wäre.

⁶ Die Rede ist hier von der Mutter des Lú - d i n g i r - r a, die in einem Beschreibungslied wie eine Geliebte geschildert wird.

A perfect figurine (var. a perfect ivory figurine), full of loveliness and attraction."⁷

3) k i - d u₁₄ - d a - k a g u b - b a - m u - d è
m u n u s d ì m - m a - t i - l a m e - e m è n - [n a]

"When I⁸ am present at a place of quarreling,
Verily I am a woman, a perfect figurine."⁹

4) d ì m (LÚXŠEŠŠIG+GAM)- k ù - g a - m u d ì m (LÚXŠEŠŠIG+GAM)- k ù - g a - m u /
ḫ i - l i - z u z é - b a - à m
d ì m (LÚXŠEŠŠIG+GAM)- g i š - n u₁₁ - g a l *SÜḪ - z a - g i n k é š /
ḫ i - l i - z u z é - b a - à m

"My pure figurine¹⁰, my pure figurine,
sweet is your allure!
Alabaster figurine, adorned with the lapis lazuli diadem,
sweet is your allure!"¹¹

All diesen Texten gemeinsam ist der Vergleich der/des Geliebten (bzw. Inannas oder Dumuzis) mit einem Kunstwerk. Die/der Geliebte wird als "Figurine" bzw. als "Statuette" bezeichnet. Materialangaben (Alabaster, Elfenbein¹², Gold bzw. Elektron, Lapislazuli), die ihrerseits ebenfalls in den Bereich des Kunsthandwerks weisen, heben die Kostbarkeit der Statuette und mithin der/des Geliebten besonders hervor. Die Bezeichnung als "reine" Statuette bezieht sich wohl gleichfalls auf die dafür verwendeten Materialien: die/der Geliebte gleicht einer Statuette aus feinstem und edelstem Material.

Lässt sich aufgrund der Materialangaben allein noch nicht mit letzter Gewissheit die Gattung der Kunstwerke bestimmen, welche den Vorstellungshintergrund für diese Vergleiche und Metaphern bildet, so weist eine andere, nicht auf das Material, sondern auf die Funktion bezogene Formulierung eindeutig in den Bereich anthropomorpher Götter- bzw. Göttinnenstatuetten: In zwei Texten wird nämlich die/der Geliebte als d ì m - m a - t i - l a , d.h. als "vollkommene", mehr noch, als "lebendige"¹³ Statuette bezeichnet. Das

⁷ Z. 30f: CIVIL 2f; COOPER 160; ÇIĞ/KRAMER 416; SEFATI 159. d ì m - m a - t i - l a wäre wörtlich als "lebendige Statuette" (t i = *balṭu*; so CIVIL und COOPER), d ì m - m a - (z ú -) t i l - l a als "vollkommene (Elfenbein-)Statuette" (t i l = *gamru* bzw. *quṭū*) zu übersetzen.

⁸ Selbstaussage Inannas.

⁹ CT 42 22:18f: COHEN 605f.608; SEFATI 160. Beide Autoren übersetzen hier "perfect (pillar bzw. figurine)" aufgrund der Variante d ì m - m a - t i l - l a in Text 2; im Text steht jedoch d ì m - m a - t i - l a , also wörtlich "lebendige Statuette"!

¹⁰ Angesprochen ist der Geliebte (Dumuzi).

¹¹ SRT 31 (= DI B) 31f: ALSTER 144.146; SEFATI 160. Vgl. auch S.N. KRAMER, *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington-London 1969, 98.

¹² Zum in der Antike geläufigen Vergleich von Elfenbein und (idealer) menschlicher Hautfarbe vgl. R.D. BARNETT, *Ancient Ivories in the Middle East and Adjacent Countries* (Qedem 14), Jerusalem 1982, 1f; zur Verwendung von Elfenbein für nackte Körperpartien in Kompositfiguren vgl. ebd. bes. Pl. 39

¹³ Vgl. oben Anm. 7 und 9 sowie die in bezug auf Text 2 wörtliche Übersetzung von CIVIL 2f (L ú - d i n g i r - r a Z. 31: "a living figurine"); problematisch ist allerdings die Übersetzung von COOPER

Epithet *t i - l a = baltu* "lebendig" bezieht sich oft auf die lebensspendende Funktion von Göttern¹⁴, die Wendung "lebendige Statuette" dürfte deshalb eine Götterstatuette bezeichnen. Im Zusammenhang eines Liebesliedes meint der Vergleich, dass die/der Geliebte nicht nur besonders schön und kostbar ist, sondern dass sie/er darüber hinaus auch funktional uneingeschränkt einer Götterstatuette entspricht, indem sie/er deren Funktion erfüllt, die Gottheit gerade in deren lebensvermittelnden Potenz zu repräsentieren. *Die/der Geliebte tritt dem verzückten Gegenüber demnach als lebensspendende Gottheit in Erscheinung* (funktional-dynamische Theomorphie).

II.

Die zitierten sumerischen Texte verwenden ein Motiv, das sich auch in der biblischen Liebespoesie in der ausführlicheren Form des sog. Beschreibungsliedes mehrfach belegen lässt.¹⁵ Allerdings wird hier nicht nur die/der Geliebte als Ganze(r) als Statuette bezeichnet, sondern es werden mittels des Gliederschemas je einzelne Körperteile als aus kostbarsten und reinsten Materialien bestehend gepriesen. Am deutlichsten ist der Vergleich mit einer (anthropomorphen Götter-)Statuette im Lied 5,10-16, bes. in den V. 10f und 14f:

- 10 Mein Geliebter (ist) glänzend und rot,
er sticht aus Tausenden hervor.
- 11 Sein Kopf (ist) pures Gold,
und seine Locken (sind) Dattelrispen(?) schwarz wie der Rabe.
- 14 Seine Arme (sind) goldene (Arm-)Reifen übersät mit Granaten(?).
Sein Unterleib (ist) geglättetes Elfenbein mit Lapislazuli bedeckt.
- 15 Seine Waden (sind) Säulen von Alabaster,
die auf Basen aus Gold gestellt sind. (...)

(aaO. 160: "a living rod of ivory"), da sie auf einen in den Manuskripten nicht belegten Mischtext (*d i m - m a - z ú - t i - l a*, vgl. ebd. Anm. 15) zurückgeht.

¹⁴ Vgl. K.L. TALLQVIST, Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen (StOr 7), Helsinki 1938 (unveränderter Nachdruck Hildesheim-New York 1974), 68 und 512. In einem altbabylonischen Hymnus, der Istar als Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin besingt und dabei im Beschreibungslied auch ihr Kultbild zum Gegenstand hat, heisst es u.a.: "Honigsüss ist sie an ihren Lippen, Leben ist ihr Mund. (...) Schön sind ihre Farben, bunt ihre Augen und schillernd" (A. FALKENSTEIN/W. VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete [Bibliothek der Alten Welt], Zürich-Stuttgart 1953, 235; ANET 383 [F.J. STEPHENS]; zum Bezug auf das Kultbild vgl. W. HERRMANN, Gedanken zur Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes: ZAW 75 [1963] 176-197, hier 177f). Zur Beziehung sumerischer Götterhymnen zum Kultbild vgl. W.W. HALLO, The Cultic Setting of Sumerian Poetry, in: A. FINET, éd., Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale, Ham-sur-Heure 1970, 116-134, bes. 120f.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden H.-P. MÜLLER, Vergleich und Metapher im Hohenlied (OBO 56), Freiburg Schweiz und Göttingen 1984, bes. 22-25,31-33; O. KEEL, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1985, bes. 25f.; ders., Das Hohelied (ZBK AT 18), Zürich 1986, bes. 37-39,190-194; und im Anschluss daran S. SCHROER, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg Schweiz und Göttingen 1987, 222-237.

Schon oft ist darauf hingewiesen worden, dass anthropomorphe Kompositstatuen die Vorbilder für diese Vergleiche abgegeben haben dürften (vgl. Jer 10,9; Dan 2,32f).¹⁶ Allerdings wäre es verfehlt, aus dem Beschreibungslied nun ein genau entsprechendes reales Vorbild rekonstruieren zu wollen: schon die nicht direkt dem Kunsthandwerk entstammenden Vergleiche (V. 13a: "seine Wangen sind wie Balsambeete" u.ä.) verurteilen jeden Rekonstruktionsversuch. Zudem fällt bes. in V. 14-15a auf, dass das Lied einfach die feinsten und reinsten Materialien *kumulieren* will und deshalb für einen Körperteil jeweils gleich zwei Materialien angibt: Gold, Granat (?taršiš), Elfenbein, Lapislazuli, Alabaster. Gold, Elfenbein, Lapislazuli und Alabaster sind uns als bevorzugte Materialien schon in den oben zitierten sumerischen Texten begegnet. Der Geliebte wird als eine (nicht an realen Vorbildern zu messende) Idealstatuette beschrieben. Der Schluss des Liedes weist auf die lebensspendende Funktion des so idealisierten Geliebten hin:

16 Sein Gaumen (ist) Süßigkeit,
und alles an ihm ist begehrenswert.

Man vergleiche dazu die Aussage des in Anm. 14 zitierten Hymnus an die Göttin Ištar!

Dieser Text zeigt, dass der Vergleich des/der Geliebten¹⁷ mit einer kostbaren anthropomorphen Götterstatuette auch im alten Israel bzw. Juda bekannt war.

III.

Eine eigenwillige Verwendung des Motivs der Geliebten als Statuette, mehr noch, als einer *lebendigen* Statuette scheint auch dem von der Erschaffung der Frau handelnden Abschnitt der Paradieserzählung (Gen 2,21-24) zugrundezuliegen. Dies wird deutlich, wenn man erkennt, dass der betreffende Abschnitt aus Bestandteilen zusammengesetzt ist, welche traditionsgeschichtlich nach verschiedenster Herkunft zu sondern sind. Anlass zu einer solchen traditionsgeschichtlichen Differenzierung bietet zunächst die Beobachtung, dass in Gen 2,21ff die Frau als dem Menschen gleichrangig gegenüberstehendes, unabhängig von ihm agierendes, *lebendiges* Wesen dargestellt wird, dass jedoch die Frage, woher sie diese ihre Lebendigkeit hat, vom Text her keineswegs leicht zu beantworten ist¹⁸:

¹⁶ Zum Vergleich von Hhd 5,10-16 mit dem sumerischen Beschreibungslied aus der Botschaft des L ú - d i n g i r - r a (oben Text 2) vgl. zuerst COOPER, aaO. 158-162; vgl. auch den Kommentar von M.H. POPE, Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary (AnchB 7C), Garden City/N.Y. 1977, bes. 70-72.535.

¹⁷ O. KEEL weist in seinem Kommentar mehrfach darauf hin, wie wenig geschlechtsspezifisch die Beschreibungslieder sind (vgl. zu 5,10-16 aaO. 193).

¹⁸ Als Problem formuliert von O.H. STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970 = Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 9-116, hier 81 Anm. 192: "...bei der Erschaffung der Frau wird nicht erzählt, woher sie ihre Lebendigkeit hat". Nach STECK liegt dies allein daran, dass "der Jahwist...in 2,18ff ja nicht an in sich suffizienten Schöpfungsaussagen, sondern an der heilsamen Vergabe dieser Wesen an den Menschen interessiert" ist (ebd.).

A. Nur scheinbar unproblematisch stellt sich die Vermittlung der Lebendigkeit an die Frau nach Gen 2,23 dar. Sie erklärt sich hier durch das zweite Element der sog. Verwandtschaftsformel¹⁹, nämlich dadurch, dass die Frau nach der Feststellung des 'ādām nicht nur "Knochen von meinem Knochen"²⁰, sondern auch "Fleisch von meinem Fleisch" (*bāšār mibbēšārī*) ist. Alttestamentliche Anthropologie lokalisiert das Lebensprinzip, die Lebendigkeit des Menschen im Atem²¹ oder im Blut, wobei letzteres eine besondere Bindung an das "Fleisch" (*bāšār*) hat.²² Gemäss Gen 2,23 könnte die Lebendigkeit der eben geschaffenen Frau aus der Kontinuität verstanden werden, die zwischen ihrer *bāšār*-Materialität und derjenigen des 'ādām besteht.

Diese Feststellung der Verwandtschaft von Mann und Frau im "Fleisch" wird in V. 24 noch einmal besonders aufgenommen und dahingehend abgewandelt, dass Mann und Frau dadurch, dass der Mann seine Eltern verlässt und sich an seiner Frau festmacht, wiederum "zu einem Fleisch" (*le-bāšār 'ahād*) werden.

Problematisch ist aber, dass weder V. 23 noch V. 24 mit der Tradition von der Erschaffung der Frau (bzw. der Erschaffung von Mann und Frau) ursprünglich verbunden sind: V. 23 findet sich als Verwandtschaftsformel auch in ganz anderen Kontexten wieder²³; als Sitz im Leben der Formel lässt sich die (wohl mehr oder weniger feierlich begangene) Aufnahme eines/r "Fremden" als neuverbündetes Mitglied in einen Gemeinschaftsverband (Familie, Stamm, politische Allianz) bestimmen. Die Formel von V. 24 hat ihrerseits ihren Sitz im Leben vielleicht im Rahmen der Hochzeit.²⁴ Keine der beiden Formeln ist in der Tradition von der Erschaffung der Frau (noch in der Erzählung von der Erschaffung von Mann und Frau) ursprünglich verankert.²⁵ Die Differenz zwischen den

¹⁹ Vgl. hierzu W. REISER, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2,23: ThZ 16 (1960) 1-4; A.F.L. BEE-STON, One Flesh: VT 36 (1986) 115-117.

²⁰ So ist aufgrund der Opposition zu *bāšār* (vgl. auch Ijob 2,5) zu übersetzen, trotz L. DELEKAT, Zum hebräischen Wörterbuch: VT 14 (1964) 7-66, hier 49-52! Vgl. auch ThWAT VI 326-332 (K.-M. BEYSE), bes. 330.

²¹ So Gen 2,7; vgl. auch Ps 104,29f; Ijob 33,4; 34,14f; Koh 12,7 u.ö. Vgl. H. W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973 (³1977) 58-60 (*rūāḥ*) und 96-98 (*nēšāmā*).

²² Vgl. etwa Gen 9,4f; Lev 17,11 (P); Dtn 12,23; dazu WOLFF, aaO. 38.98-101.

²³ Vgl. Gen 29,14; Ri 9,2f; 2 Sam 5,1 (1 Chr 11,1); 19,13f immer von Männern zu Männern gesagt!

²⁴ Vgl. V. MAAG, Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie: AS 9 (1955) 15-40 = ders., Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen 1980, 60-89, hier 67-71. MAAG schliesst aus Gen 2,24 m.E. zu Unrecht auf die Hochzeit als Sitz im Leben des *ganzen* Abschnitts über die Erschaffung der Frau. Tob 8,6f weist allerdings darauf hin, dass die Erzählung von der Erschaffung der Frau spätestens in hellenistischer Zeit als 'Urzeit-Ätiologie' bei Hochzeitsfeierlichkeiten verwendet worden sein dürfte.

²⁵ STECK erwägt die Möglichkeit, dass "die beiden ätiologischen Elemente in V. 23 und 24...erst vom Enderzähler aufgegriffen oder gar selbst gestaltete Erzählungszüge darstellen können" (aaO. 46f Anm. 87), und schliesst die Möglichkeit aus, von ihnen auf eine ursprüngliche Schöpfungserzählung rückschliessen zu können. Leider ohne ausführliche Begründung vertritt BEESTON die Auffassung "that the 'naming' formula of Gen. ii 23..., and the antique myth of Eve's creation, belong to two different strata, which have at some time or other been brought together in a pseudo-causal relationship by editorial procedures". Auch

Formeln und den Erschaffungsschilderungen zeigt sich nicht zuletzt daran, dass ihre Terminologie ganz anders gelagert ist²⁶: Weder in Gen 2,7 noch in 2,21f werden in bezug auf die Erschaffung des Menschen bzw. der Frau die in 2,23f konstitutiven Stichworte *cašām* "Knochen" und/oder *bāsār* "Fleisch" verwendet!²⁷

B. Auffälligerweise wird der nach Gen 2,22f geschaffenen Frau nicht wie zuvor dem 'ādām "Lebenshauch" (*nišmat ḥajjīm*) eingeatmet, durch welchen der 'ādām ja erst zu einem "lebendigen Wesen" (*l^enāfās ḥajjā*) geworden war.²⁸ Dies ist erstaunlich, muss doch dessen "Rippe" oder "Seite"²⁹, welche als Grundmaterie für die Erschaffung der Frau dient, ohne Zweifel als Knochenelement bestimmt werden, welchem eine *nišmat ḥajjīm* nicht innewohnen kann.³⁰ Die Frau wird aber nach ihrer Erschaffung ganz offenkundig als lebendiges Wesen vorgestellt.³¹ Sie verdankt jedoch diese ihre Lebendigkeit offenbar keiner besonderen Intervention Gottes.

Auf der Ebene von Gen 2,4b-7...18-22...3,20³² mit den narrativen Elementen {Einsamkeit des Menschen - Erschaffung der Frau - Zuführung - Erkennen und Benennen der Frau rein erzähltechnisch erklären: Ausführlich wird die Begabung eines geschaffenen Lebewesens mit "Lebenshauch" nur in 2,7 geschildert. Bei der Erschaffung der Tiere in 2,19 muss das Einhauchen von durch JHWH nicht mehr ausdrücklich berichtet werden; es erübrigt sich dort schon deshalb, weil der Schöpfungsvorgang unter technischem Gesichtspunkt ja 2,7 wiederaufnimmt (Formen [*JSR*] aus 'Staub') und darum nicht noch

V. 24 hält er für ein "traditional logion", das erst sekundär "as a pointful illustration of the myth" mit diesem verbunden worden sei (aaO. 115).

²⁶ Hier liegt m.E. mehr als ein "leiser Bruch" vor (so W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24 [WMANT 17], Neukirchen-Vluyn 1967, 202 mit zusätzlichen Beobachtungen zur Inkongruenz von V. 23f im Kontext)!

²⁷ Allerdings setzt Gen 2,21b durchaus voraus, dass der Mensch auch aus *bāsār* "Fleisch" besteht, wenn notiert wird, dass JHWH die bei der Entfernung einer "Rippe" entstandene Lücke bzw. Öffnung mit *bāsār* verschlossen habe. Dass Gott aber nach 2,21f zur *Herstellung der Frau* gerade *kein* "Fleisch" verwendet zu haben scheint, fällt dann nur noch deutlicher auf!

²⁸ Vgl. zur Belebung etwa C. WESTERMANN, Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn (1970) 1974, 282f.

²⁹ Zur Übersetzung von *šēlāc* siehe unten!

³⁰ Die *nišmat ḥajjīm* ist an den Atem des Menschen, seine Lebendigkeit weiter an sein Blut gebunden; vgl. oben Anm. 21f. Die Knochen als "Skelett" determinieren dagegen nur des Menschen physische Integrität; diese soll ihm auch nach dem Tod im Grab noch eine Zeitlang erhalten bleiben, weshalb Grabinschriften die Funktion haben, durch Bitte oder Fluchdrohung die Störung der Gebeine zu verhindern. Vgl. dazu ThWAT VI 326-332 (K.-M. BEYSE), bes. 327.330.

³¹ U. CASSUTO scheint das hier angesprochene Problem gesehen zu haben, wenn er gegen den Wortlaut des Textes annimmt, JHWH habe dem 'ādām nicht nur eine "Rippe", sondern ebenso *bāsār* entnommen (A Commentary on the Book of Genesis. I: From Adam to Noah, London 1961, 134: "the hard bone would not have been suitable material for the fashioning of the tender and delicate body of the woman!").

³² Zur Stellung von 3,20 siehe gleich!

einmal alles im Detail formuliert zu werden braucht.³³ Gen 2,21f könnte dann einfach als eine weitere Variante verkürzter Darstellung verstanden werden, wenngleich die beiden Verse terminologisch (sieht man von *bāsār* in 2,21b ab³⁴) mit 2,7.19 nichts mehr gemein haben.

Die Lebendigkeit der Frau wird allerdings wiederum problematisch, wenn man erkennt, dass 2,21f aufgrund terminologischer Inkongruenz auch aus dieser Schöpfungserzählung traditionsgeschichtlich noch einmal isoliert werden müssen.

C. Die hier besonders interessierenden Verse Gen 2,21f schildern, wie JHWH aus dem im Tiefschlaf bewusstlosen *ʾādām* "eine von seinen Rippen" nimmt und diese dann zu einer Frau "ausbaut" (*wajjibān...ʾār-haṣṣēlā...leʾiṣṣā*). Die verwendete Terminologie ist im Rahmen alttestamentlicher Menschenschöpfungstexte singular³⁵ und zudem doppeldeutig: Das Wort *ṣēlā*^c bezeichnet sonst im AT Bauelemente (v.a. Bretter und Balken: 1 Kön 6,15f; 7,3) bzw. Teile von Grossbauten (1 Kön 6,5,8; Ez 41,5ff)³⁶; die Übersetzung als "Rippe" wird jedoch nicht nur durch die Wendung "eine von seinen *sal^cor*" in 2, 21 und durch die Äquivalente der alten Versionen nahegelegt³⁷, sondern auch durch das akkadische Äquivalent *ṣēṭlu*, das nie in architektonischem Zusammenhang, wohl aber als anatomische Bezeichnung für menschliche und tierische "Rippen" bzw. "Seiten" verwendet wird.³⁸ Entsprechendes gilt für das ausgefallene *wajjibān* (Wurzel *BNH*, hebr. für "Bauen"³⁹), das nur noch in Am 9,6 im Zusammenhang einer Schöpfertätigkeit JHWHs belegt ist, sich dort aber auf die Konstruktion von Obergemächern im Himmel bezieht und insofern durchaus im üblichen bautechnischen Sinne verstanden werden kann. In Gen 2,22 dürfte es dagegen im Sinne des akkadischen Äquivalents *banū* "schaffen, erschaffen", des klassischen akkadischen Schöpfungsterminus⁴⁰, zu verstehen sein.

³³ Selbst wenn *nāfās hajjā* in 2,19b Glosse sein sollte (so HOLZINGER, GUNKEL, PROCKSCH, unter den Jüngeren STECK u.v.a.), kann aufgrund von Gen 7,22J kein Zweifel daran bestehen, dass die Tiere als mit *nišmat hajjīm* ausgestattet gedacht sind (vgl. WESTERMANN, aaO. 310; STECK, aaO. 81 Anm. 192; gegen SCHMIDT, aaO. 200, der im Fehlen der Belegung durch *nišmat hajjīm* einen Hinweis auf die Defizienz der Tiere als Gegenüber des Menschen sehen will).

³⁴ Vgl. oben Anm. 27.

³⁵ Woraus aber nicht gleich der Schluss gezogen werden sollte, hier liege "eine geläufig-traditionelle Schöpfungsvorstellung...nicht vor" (so STECK, aaO. 82f; ebd. Anm. 201 wird dann immerhin, wenngleich auf "ätiologisches Denken", also wohl v.a. auf V. 23-24 bezogen, als Möglichkeit die Verwendung von "Wissensstoffen" erwogen). Immerhin sprach MAAG, auf den STECK sich hier beruft, zwar vom Fehlen eines vergleichbaren altorientalischen Geburts- oder Welterschöpfungsmythos, gleichzeitig aber (wenngleich undifferenziert) doch von den "uralten mythologischen Wurzeln" und dem "Mythenschatz alter Pflanzkultur", aus dem Israel die der Erschaffung der Frau zugrunde liegenden Vorstellungen übernommen habe (aaO. 67f).

³⁶ HAL III 965a.

³⁷ LXX ἡ πλευρα; Syr ^c; Vg *costa*.

³⁸ AHw III 1090a; CAD S 124-126 (bes. [1.]). Bezüglich der Vermittlung in den westsemitischen Sprachraum vgl. ugarit. ^c (vgl. UT Nr. 2165; WUS Nr. 2320)!

³⁹ HAL I 133; THAT I 325-327 (A.R. HULST); ThWAT I 689-706 (S. WAGNER).

⁴⁰ AHw I 103; CAD B 83-90 (bes. 87f [3.]) mit zahlreichen Belegen in bezug auf Menschenschöpfung [Šurpu IV 91; Enūma eliš VI 7.33.35.129; VII 32; Gilgameš I 2,30.35; M. III 3; Atraḥasis I 190.195

Diese zweifache terminologische Besonderheit weist auf traditionsgeschichtliche Herkunft der Schöpfungsvorstellung von Gen 2,21f aus dem mesopotamischen Bereich⁴¹; die Tradition dürfte terminologisch schon fixiert gewesen sein, weshalb sie vom Verfasser der Paradieserzählung nicht mehr an geläufigere hebräische Ausdrucksweisen angeglichen wurde.⁴²

Hierzu fügt sich nun noch der besondere Name, mit dem der 'ādām in 3,20 seine Frau benennt: *ḥawwā*. Die Benennung dürfte in einer der Paradieserzählung zumindest als 'Wissensstoff'⁴³ vorausliegenden Tradition unmittelbar an die in 2,21f berichtete Erschaffung angeschlossen haben.⁴⁴ Volksetymologisch wird sie in 3,20 dadurch begründet, dass sie die "Mutter aller Lebendigen" ('*ēm kāl-ḥaj*) sei (bzw. geworden sei), und eine Beziehung zur Wurzel *ḤYH* (etwa: "die intensiv Lebendige" oder "die Lebenspendende") ist für die Deutung des umstrittenen Namens jedenfalls am naheliegendsten.⁴⁵

usw.)). Bezüglich der Vermittlung in den westsemitischen Sprachraum vgl. ugarit. *bnj* im Epithet Els *bnj bnwt* "Schöpfer der Geschöpfe" (KTU 1.4 [= CTA 4 = UT 51 = II AB] III 32; KTU 1.6 [= CTA 6 = UT 49+62 = I AB] II 5.11; KTU 1.17 [= CTA 17 = UT 2 Aqhat = II D] I 25). Für das Hebräische wäre noch auf die metaphorische Verwendung von *BNH* in der Wendung *BNH bajit* "eine Familie gründen, Nachkommen verschaffen" (Dtn 25,9; vgl. Rut 4,11) und *BNH ni* in der Bedeutung "Kinder bekommen" (Gen 16,2; 30,3) hinzuweisen.

⁴¹ Mit STECK gegen eine mesopotamische Beeinflussung die Verwendung des Verbums *BNH* "nur aus quasi-anschaulicher Vorstellung des Vorgangs" zu erklären (aaO. 83 Anm. 201), fällt mir schwer, da die doppelte terminologische Zweideutigkeit in 2,21f (Erschaffen mit einer Rippe bzw. Bauen mit einem Balken oder Brett) die Anschaulichkeit des Vorgangs doch massiv stört.

⁴² Dass diese Vorstellung von der Erschaffung eines Menschen bzw. der Frau von der in Gen 2,7 vorausgesetzt traditionsgeschichtlich getrennt werden muss, hat WESTERMANN richtig gesehen (aaO. 313f). "We thus hear in the word *wayyibhen* in our verse an echo of the ancient literary tradition" (CASUTO, aaO. 134f).

⁴³ Zu diesem Begriff vgl. STECK, aaO. 55 u.ö.

⁴⁴ Die Stellung von 3,20 hat den Exegeten schon immer Kopfzerbrechen bereitet. Als ursprüngliche Fortsetzung von 2,21-24 wird 3,20 etwa von P. HUMBERT (Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse [Mémoires de l'Université de Neuchâtel 14], Neuchâtel 1940, 59.77), J. SCHARBERT (Genesis 1-11 [Die Neue Echter-Bibel Lfg. 5], Würzburg 1983, 48.60) u.a. verstanden. Zur traditions-geschichtlich sekundären Stellung von V. 23f siehe aber oben! Sieht man 3,20 als die ursprüngliche Fortsetzung von 2,21f an, entfällt der von SCHMIDT (aaO. 203) erhobene Einwand, dass bei Annahme einer vorgegebenen Schöpfungserzählung (bzw. -tradition) diese "ohne eigentlichen Abschluss bleibt" und "der Höhepunkt... weggebrochen" werde.

⁴⁵ Zu den Deutungsvorschlägen vgl. HAL I 284; ThWAT II 794-798 (A. KAPELRUD) und die Kommentare! Für eine Verbindung von Gen 2,21f und 3,20 vgl. schon S.N. KRAMER, Enki and Ninḫursag. A Sumerian "Paradise" Myth (BASOR Suppl. 1), New Haven 1945, bes. 8f (zu Z. 265); ders., The Sumerians. Their History, Culture and Character, Chicago 1963 (⁴1970), 149 u.ö. KRAMER argumentiert vom im sumerischen Mythos von Enki und Ninḫursag (letzte Bearbeitung des Textes mit kritischem Kommentar von P. ATTINGER, Enki et Ninḫursag: ZA 74 [1984] 1-52, hier 30f.47f) in Z. 265 vorliegenden Wortspiel *N i n - t i* "Frau der Rippe" / "Frau, die Leben gibt" her und verbindet dieses mit dem Motiv "Rippe" in Gen 2,21f und dem Namen *ḥawwā* in Gen 3,20 (vgl. zusammenfassend A. KAPELRUD, aaO. 796f).

Woher aber kommt, traditionsgeschichtlich betrachtet, diese der nach Gen 2,21f erschaffenen und nach 3,20 benannten Frau offenbar *konstitutiv* eigene Lebendigkeit?

IV.

Um diese Frage einer Lösung entgegenführen zu können, ist noch einmal ein Blick auf die Art und Weise, wie in Gen 2,21f die Erschaffung der Frau geschildert wird, notwendig, nun allerdings nicht nur auf der Wort-, sondern auf der Sachebene. Wie erwähnt entnimmt JHWH dem Menschen eine "Rippe" und verschliesst dann die bei dieser Operation entstandene Öffnung wieder mit "Fleisch". Darauf "schafft" er aus der "Rippe" eine Frau. Der Vorgang wird zwar äusserst knapp und (im Gegensatz etwa zu 2,7) wenig anschaulich formuliert.⁴⁶ Trifft aber eine von R. AMIRAN vor einigen Jahren geäusserte Hypothese das Richtige, wonach hier an eine um einen festen Kern (aus Holz, Rohr o.ä.) aufgeführte Statuette gedacht sei⁴⁷, so formuliert 2,22 ähnlich wie 2,7 im Paradigma des mit Ton arbeitenden Kunsthandwerkers⁴⁸, setzt dabei allerdings eine etwas andere Technik voraus. Angesichts des Fehlens von *bāšār* könnte man allerdings auch an andere Techniken (vielleicht gar an eine Knochenskulptur) denken. Die so geschaffene Frau müsste von ihrer Konstruktion und Konstitution her jedenfalls als Figurine oder Statuette bezeichnet werden.

Dieser Statuette ist wie gesagt eine besondere Lebendigkeit eigen. Woraus gewinnt sie diese? Hier schliesst sich nun der Kreis unserer (wie jede traditionsgeschichtliche Erwägung, die ohne genaue Textparallelen gleicher Gattung auskommen muss, hypothetisch bleibenden) Argumentation zu den eingangs zitierten sumerischen Texten: Zur Deutung der dieser Statuette offenbar konstitutiv eigenen Lebendigkeit legt sich nämlich zusätzlich zu S.N. KRAMERS Hinweis auf die Doppeldeutigkeit von sum. *t i* ("Rippe", "Leben")⁴⁹ der aus jenen Liebesliedern bekannte Vergleich mit einer Götterstatuette, genauerhin mit einer "lebendigen Statuette" (sum. *d i m - m a - t i - l a*) nahe. Dass zwischen Schöpfungstexten und Liebesliedern motiv- und traditionsgeschichtliche Verbindungen bestehen, ist immer wieder gesehen worden; beide thematisieren ja ähnlich gelagerte Idealvorstellungen. Für die biblische Literatur könnte man in bezug auf Gen 2 und die

⁴⁶ Vgl. oben Anm. 41!

⁴⁷ R. AMIRAN, *Myths of the Creation of Man and the Jericho Statues*: BASOR 167 (1962) 23-25. Sie verweist auf die von den Grabungen GARSTANGS und KENYONS in Jericho bekannten fragmentarischen neolithischen Skulpturen, für deren Kopfpartei Schädel mit Ton ausgekleidet wurden, während die Körper um Schilfrohr oder Binsen modelliert wurden. Vgl. dazu auch die entsprechenden Funde von Beidha sowie nun die neolithischen Statuetten von ^cAin Ghazal bei Amman, welche vollständig aus Kalkmörtel um Schilfrohr bzw. Binsen modelliert wurden (keine Schädel!): K. WALKER TUBB, *Preliminary Report on the ^cAin Ghazal Statues*: MDOG 117 (1985) 117-134. Vgl. zur Beziehung zu Gen 2,21f auch O. KEEL, *Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall. Genesis 2 und 3 (Erzählung des Jahwisten)*: *Orientierung* 39/7 (1975) 74-76, hier 74.

⁴⁸ Zu töpfernden Göttern in mesopotamischen Texten vgl. den nützlichen Überblick von M.-Th. BARRELET, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique. I: Potiers, termes de métier, procédés de fabrication et production* (BAH 85), Paris 1968, 7-12.

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 45!

Liebeslieder des Hoheliedes etwa auf das Motiv des "Baumgartens" bzw. auf die sachliche Entsprechung von Verwandtschaftsformel und Bruder-Schwester-Anrede hinweisen.⁵⁰ Wird die in Gen 2,21f erschaffene Frau im Bild einer "lebendigen Statuette" als quasi-göttliche Statuette dargestellt, dann erklärt sich daraus die ihr konstitutiv eigene, dem (einsamen!) Menschen nicht in gleicher Weise vorgegebene Lebendigkeit.

Der (einsame) Mensch der Schöpfungserzählung Gen 2,4b-7...18-22etc. *wird* durch die ihm von Gott verliehene *nišmat hajjim* zu einem "lebendigen Wesen" (*nāfəs hajjā*); die (vom Menschen sogleich als Gegenüber anerkannte, *geliebte*) Frau aber *war*, so lässt sich aufgrund der besonderen Erschaffungsschilderung von 2,21f und ihrer traditionsge- schichtlichen Verbindung mit sumerischer Metaphorik rückschliessen, *immer schon* ein "lebendiges Wesen": sozusagen von Natur aus, als "lebendige Statuette" wie als *hawwā*.

⁵⁰ Vgl. etwa F. LANDY, The Song of Songs and the Garden of Eden: JBL 98 (1979) 513-528; ders., Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs (Bible and Literature Series 7), Sheffield 1983. Die motiv- und traditionsge- schichtlichen Verbindungen sollten allerdings nicht in das Prokrustesbett literarischer Abhängigkeit oder auch nur expliziter literarischer Referenz gezwängt werden (vgl. zu dieser Frage auch O. KEEL, Das Hohelied [Anm. 15] 41.45.106f.152f u.ö.).