

2018

Jahrbuch für  
Biblische Theologie

Sexualität

V&R

Band 33





# Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina  
Greschat, Alexandra Grund-Wittenberg, Bernd Janowski,  
Ralf Koerrenz, Volker Leppin, Tobias Nicklas, Gabrielle  
Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler,  
Konrad Schmid, Andreas Schüle, Günter Thomas,  
Samuel Vollenweider und Michael Welker

## Band 33 (2018) Sexualität

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,  
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in the EU

Wissenschaftlicher Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen

Druck und Bindung: Hubert & Co BuchPartner, Göttingen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 0935-9338

ISBN 978-3-7887-3448-0

## Eine biblisch-rezeptionsgeschichtlich begründete Hinführung zum Thema Sexualität

Sexualität ist der zentrale Bereich menschlicher Existenz, welchem wir alle das Leben verdanken. Dementsprechend thematisiert das Buch Genesis in seinen Schöpfungstexten die geschlechtliche Differenzierung und die darin potentiell angelegte Reproduktion als einzige der menschlichen Kreatur eigene Unterschiedenheit. Sexualität ist in fast in allen Kulturen streng geregelt, selbst wenn orgiastische Erlebnisse – meist zeitlich begrenzt oder auf bestimmte Orte und Situationen bezogen – außerhalb strikter heterosexueller Zweierbegegnung zugelassen werden. In der freiwilligen geschlechtlichen Hingabe ist der Mensch fähig, das eigene Ich zu transzendieren. Aber auf sexuellem Gebiet ist er auch vulnerabel. Machtverhältnisse, die rücksichtslos durchgesetzt werden, wirken sich in diesem Bereich besonders destruktiv aus. Sie können durch erzwungene Erniedrigung Gewalt und Terror verbreiten, sie vergiften aber auch das Erleben der Täter, da dadurch kein positives Resonanz Erlebnis zustande kommen kann. Vermutlich ist auf keinem menschlichen Feld so viel gelitten worden wie auf jenem der Sexualität – allerdings ist wohl auch nirgendwo sonst so viel Glück erlebt worden. Der vorliegende Band versucht die gesamte Breite biblisch auszuloten und geht wichtigen Rezeptionssträngen in der Geschichte des Christentums und des Judentums nach.

Die beiden Artikel von *Konrad Schmid* und *Irmtraud Fischer* sind komplementär angelegt: sie sichten mit Argumenten aus dem hebräischen Text die Auslegungstraditionen der Texte um die Menschenschöpfung, insbesondere der Paradieserzählung. Schmid vertritt dabei die These »*no sex in paradise*« und sieht vollzogene Geschlechtlichkeit erst nach dem Sündenfall gegeben. Für Fischer hingegen deutet der sogenannte Bräutigamsjubiläum aus Gen 2 nicht nur auf angelegte, sondern auf bereits gelebte Sexualität hin, wobei Gen 2 das gemeinschaftlich Leben als Zielpunkt sieht, für Gen 1 hingegen die Nachkommenschaft im Zentrum steht.

*Ilse Müllner* widmet sich dem breiten, immer wieder verdrängten Feld sexueller und sexualisierter Gewalt, wobei sie die Muster, die in den biblischen Texten sichtbar werden, in kreativer Weise mit gegenwärtigen Gewaltanalysen zusammenbringt: »Was die Texte bereits in ihrem antiken Umfeld geleistet haben, nämlich das Schweigegebot abzubilden, es

aber gleichzeitig zu verletzen und dadurch aufzudecken, das ist auch in gegenwärtigen Lektüreprozessen das Angebot der biblischen Schriften« (S. 45). Dieser Ansatz liefert damit auch einen hermeneutischen Beitrag zur gegenwärtigen Missbrauchsdebatte, die wir bewusst nicht ins Zentrum eines Bandes über Sexualität stellen wollten. In ihrem informativen Beitrag geht Müllner der Terminologie nach, zeigt die unterschiedlichen Formen sexueller und sexualisierter Gewalt auf und analysiert sie anhand von Intersektionalitätskriterien und patriarchalen Mustern von Geschlechterrollen und -zuschreibungen.

*Annette Schellenberger* erhebt in ihrem erhellenden und präzise gearbeiteten Artikel alle Formulierungen des Hoheliedes, die sexuelle Aktivitäten anzeigen können, wobei sie klarsichtig aufzeigt, dass die ideologische Einstellung der Auslegerinnen und Ausleger diese Einschätzung massiv beeinflusst.

*Moisés Mayordomo* befasst sich mit dem sog. Eunuchenspruch in Mt 19,12, der in der Forschung als echtes Jesuswort bewertet wird, sowie mit dessen vielfältigen Übersetzungen und Deutungen. Dabei betont er den literarischen Zusammenhang mit der Radikalität der hierarchiekritischen Basileia-Logien und pocht auf die Uneindeutigkeit der Aussage, die gezielt die binäre Geschlechterordnung der Zeit in Frage stellt. Zudem bietet er als sozialgeschichtlichen Kontext des Wortes eine Kulturgeschichte der Kastration in der Antike mit einigen Beispielen aus der christlichen Rezeptionsgeschichte.

*Hans-Ulrich Weidemann* versteht in seinem Beitrag die paulinische Sexualparänese als unlösbar mit der Anthropologie der unterschiedlichen Paulusbriefe verbunden. Er geht dabei der zunehmenden Verschiebung des paulinischen Ideals der Ehelosigkeit aufgrund der ausschließlichen Hingabe an Christus bis hin zu einer Ehetheologie nach, die in der Konsequenz Frauen das Heil durch Kindergebären verheißt.

*Tobias Nicklas* widmet sich dem Zusammenhang von Amt und Sexualität mit besonderem Fokus auf den Aspekt der sexuellen Reinheit und Enthaltensamkeit im Ur- und Frühchristentum; exemplarisch beleuchtet er dazu das Beispiel der in der Grußliste des Römerbriefs erwähnten Diakonin Phoebe (Röm 16,1f.). Dass Phoebe als Säule einer christlichen Gemeinde weiblich war, spielte offenkundig in den paulinischen Gemeinschaften keine Rolle, wohingegen mit den Pastoralbriefen die Problematisierung des Geschlechts und die Unterordnung unter die damals herrschenden Geschlechtscharaktere beginnt, die schließlich in der Patristik dazu führten, dass Frauen »männlich« werden mussten, um den Status einer christlichen Heiligkeit zu erreichen.

*Olga Ruiz-Morell* stellt in ihrem Artikel das große Interesse des klassischen Judentums an sexuellen Aspekten und die unter akademisch gebildeten Männern völlig unbefangene Diskussion darüber vor. Allerdings ist zu vermuten, dass diese Texte nie für eine breite Öffentlichkeit bestimmt

waren, denn in den »kleinen Traktaten« äußert sich dieselbe Gruppe in völlig anderem, viel moralischerem Ton zum Thema Sexualität. Ganz anders als in unserer christlich-westlichen Tradition der letzten Jahrhunderte, in denen geschlechtlich uneindeutige Personen automatisch als dem »schwächeren« Geschlecht zugehörig definiert und zu Mädchen erzogen oder sogar geschlechtsangleichend operiert wurden, reiht das klassische Judentum Transidente dem männlichen Geschlecht zu. Auch im Judentum ist Sexualität auf Fortpflanzung ausgerichtet. Die Verpflichtung dazu hat jedoch nur der Mann, weswegen wohl nur männliche Homosexualität unter dem Verdikt steht: weder weibliche Masturbation noch lesbische Beziehungen werden gemaßregelt. Obwohl uns lediglich männliche Diskurse überliefert sind, klingen auch Frauenthemen an: So haben etwa Ehefrauen ein einklagbares Recht auf Geschlechtsverkehr.

*Christian Hornung* widmet sich den Phänomenen der Asketisierung des Klerus, welche in der frühen Kirche mit verheirateten Amtsträgern beileibe nicht immer verwirklicht waren, aber – beeinflusst durch das hohe Ansehen des Mönchtums – zunehmenden Eingang in ein sich entwickelndes Klerikerideal fanden. Insbesondere Johannes Chrysostomos versucht dabei den Klerikerstand über den einsiedlerisch lebenden Mönchsstand zu setzen und eine asketische Lebensform mitten in den Städten zu etablieren.

*Hubertus Lutterbachs* Artikel stellt die geschichtliche Entwicklung des Zölibats als Enthaltung von jeglicher sexueller Betätigung zum Zweck der kultischen Reinheit dar, womit offenkundig dem Ideal des Kindes bzw. der Gotteskindschaft gefolgt wurde: »Indem allerdings die Mönche – und in der Konsequenz die Bischöfe, Priester und Diakone – ihre Mönchwerdung bzw. Weihe selbstbewusst als eine Zweite Taufe auffassten, verstanden sie sich alsbald als die erstrangigen, eben als die besonderen Gotteskinder. Zugleich verkehrten sie damit – wie oben schon angesprochen – das ursprüngliche Geschenk der Gotteskindschaft in eine menschlich herstellbare Verzichtleistung. In der Konsequenz wurde so das neutestamentliche Ideal der einen Geschwisterschaft unter allen Getauften verdunkelt« (S. 201).

*Saskia Wendel* zeigt in ihrem Beitrag über die sexuelle Codierung mystischer Vereinigung bei Mechthild von Magdeburg die Konsequenzen allegorischer Hohelieddeutung für die Konzeption der Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. der Seele auf. Wenngleich das geschlechterstereotype Sexualitätsdispositiv erhalten bleibt, Gott als Mann bzw. Christus als Bräutigam begehrt und die Seele weiblich konnotiert ist und sich hingeben kann, finden sich doch auch subversive Aspekte: die unmittelbare Einheit zwischen Gott und Mensch braucht in der sexuellen Bilderwelt der *unio mystica* die heilsvermittelnde Funktion der Kirche nicht mehr.

*Volker Leppin* geht Luthers Eheverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen kirchlichen Rechtssammlungen nach und arbeitet heraus, welche Rolle der Konsens der Eheleute, die Zustimmung der Eltern,



das Eheversprechen und der sexuelle Vollzug für die Gültigkeit und Legalität der Ehe hatten. Dabei votiert Luther zugunsten des römischen Rechts und betont die Zustimmung der Eltern bei gleichzeitiger Schwächung des Konsenses der Brautleute. Insgesamt wertet Luther in seinen früheren Schriften die Sexualität ab und sieht den Ehezweck traditionell in der Erzeugung von Kindern sowie als Heilmittel gegen die Sünde. In den späteren Schriften vertritt er dann aber ebenfalls die These, dass Sexualität auch ohne Sünde gelebt werden kann, wenn sie ausschließlich innerhalb der Ehe stattfindet. Ungeachtet dessen bleibt sie ein »weltlich Ding« ohne sakramentale Würde.

*Teresa Forcades* führt in die neuere Diskussion um die Vielfalt sexueller Orientierungen und Ausprägungen ein und stellt dazu die letzten LGBT-Erhebungen aus der EU (2012), den USA (2013) und dem UK (2018) vor. Unter einem interessanten Queer-Aspekt geht sie sodann der aus dem Alten Testament bekannten »Mutterschößigkeit« Gottes im Neuen Testament nach, die freilich noch provokanter als im Alten Testament klingt, da durch die Vater-Sohn-Relation, die vor allem im Johannesevangelium ausgeprägt begegnet, das Gottesbild geschlechtlich beschaffen erscheint.

*Ottmar Fuchs* appliziert seine bibelpastorale Hermeneutik auf die Auslegung quasi unumstößlicher biblischer Verbote in der heutigen Zeit und wendet sich gegen eine fundamentalistische Prolongierung altorientalischer Vorschriften, die vor allem in der katholischen Kirche fast ausschließlich auf dem Gebiet der Sexualität und der Geschlechterhierarchie zu finden sind. Er plädiert für eine Neukonzeption von sexueller Verantwortung und eines Schuld diskurses auf dem Gebiet der Geschlechtlichkeit, die nicht auf Reinheit oder Enthaltbarkeit beruhen, sondern auf dem Verständnis einer schöpfungsgemäß guten Gabe.

*Stefanie Knauß* führt in eine in den Publikationen der meisten Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler kaum berücksichtigte Welt ein, die heute jedoch omnipräsent ist: Medien bieten Zeitdiagnostik. So zeigt Knauß anhand ausgewählter Filme einerseits den Unterschied von ins Bild gesetzten Sexszenen und Pornographie auf und legt dar, in welcher Form die Einbettung dieser Szenen stabilisierend auf herrschende Geschlechterstereotypen und die männliche Dominanz in der heterosexuell gelebten Sexualität wirken kann; andererseits bespricht sie Darstellungen, die – ähnlich einem Entwicklungsroman – die Ausbildung diverser sexueller Orientierungen und Vorlieben fördern und damit die starre Norm der patriarchalen Ehe aufbrechen können.

Der Konnex von Sexualität und Kirche wird aufgrund massenhaft bezogener Verbrechen zurzeit bedauerlicherweise vorrangig mit Missbrauch assoziiert. Der vorliegende Band des Jahrbuchs will hier gezielt einen Kontrapunkt setzen. Gegen eine starre, auf patriarchalen Ehe- und kulturellen Reinheitsvorstellungen fußende Sicht der Geschlechtlichkeit wird hier die gesamte biblische Breite von Sexualität vorgestellt. Anhand von

ausgewählten historischen Traditionssträngen werden bedeutsame rezeptionsgeschichtliche Entwicklungen aufgezeigt und schließlich in aktuelle Diskussionen überführt: das zunehmende Verständnis und die Kenntnis von der Vielfalt der Geschlechter, die sehr bedeutsame Funktion der vielfältigen zur Verfügung stehenden Medien, welche in der (anonymen Mit-)Erziehung immer präsenter werden, sowie Reflexionen zum pastoralen Umgang mit gut gelebter Sexualität runden das Jahrbuch ab. Wir hoffen, dass dieser Band damit einen Beitrag zur Sprachbefähigung auf diesem oft verdrängten und dennoch so zentralen menschlichen Gebiet leisten wird.

Graz und Wuppertal im Juni 2019

Irmtraud Fischer/Uta Poplutz



# Inhalt

Eine biblisch-rezeptionsgeschichtlich begründete Hinführung zum Thema Sexualität . . . . .	V
---	---

## **Biblische Theologie und Judentum**

<i>Konrad Schmid</i> Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft. Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch	3
--	---

<i>Irmtraud Fischer</i> Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmid's These » <i>No sex in paradise</i> « . . . . .	13
---	----

<i>Ilse Müllner</i> Kein herrschaftsfreier Raum. Sexualität und Macht in biblischen Schriften . . . . .	23
---	----

<i>Thomas Römer</i> Homosexualität und die Bibel. Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs . . . . .	47
--	----

<i>Annette Schellenberg</i> »In seinen Garten komme mein Geliebter und esse seine köstlichen Früchte« (Hld 4,16). Erotik und Sexualität im Hohelied . . . . .	65
--	----

<i>Moisés Mayordomo</i> Eunuchen im Horizont der Gottesherrschaft (Mt 19,12). Überlegungen zu einer kühnen Metapher . . . . .	85
---	----

<i>Hans-Ulrich Weidemann</i> Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum . . . . .	107
--	-----

*Tobias Nicklas*

Phoebe: »Patrona« des Paulus, Frau im Dienst des Evangeliums, Vorbild für Männer und Frauen . . . . . 143

*Olga Ruiz-Morell*

Sexualität in der Literatur des klassischen Judentums. Vom Privaten zum Öffentlichen . . . . . 157

**Historische Theologie**

*Christian Hornung*

*Monachus et sacerdos*. Die Asketisierung des Klerus im 4. und 5. Jahrhundert . . . . . 175

*Hubertus Lutterbach*

Der Pflichtzölibat im Christentum. Ausdruck der besonderen Gotteskindschaft? . . . . . 191

*Saskia Wendel*

»... minne mich gewaltig und minne mich oft und lang!«. Die sexuelle Codierung mystischer Einung bei Mechthild von Magdeburg . . . . . 211

*Volker Leppin*

Konsensehe. Der Status der Sexualität in und für die Ehe im späten Mittelalter und bei Martin Luther . . . . . 223

**Systematische und Praktische Theologie**

*Teresa Forcades i Vila*

Zum gegenwärtigen Diskussionsstand um sexuelle Vielfalt . . . . . 241

*Stefanie Knauß*

Zweideutigkeiten. Theologische Überlegungen zu Sexualität, Gesellschaft und Medien . . . . . 255

*Ottmar Fuchs*

»Aber es steht doch in der Bibel!« – »Na und?«. Aspekte einer negativen Bibelhermeneutik im Horizont von Sexualität und Macht . . . . . 279

Register . . . . . 299

# Biblische Theologie und Judentum



Konrad Schmid

## Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft

Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch

Die Frage, ob das erste Menschenpaar nach Auffassung der Verfasser der sogenannten Paradieserzählung (Gen 2f) bereits im Garten Eden, noch vor dem Fall und der Vertreibung, sexuell miteinander verkehrte<sup>1</sup> oder ob dies erst außerhalb des Gartens geschah,<sup>2</sup> ist eine von außen an den Text herangetragene. Sie bezieht sich auf die Imagination der Leserinnen und Leser und deren Verständnis der Darstellung der Existenz der Urmenschen im Garten Eden. Vielleicht betrifft sie keinen zentralen Aspekt der Erzählung<sup>3</sup> – die Paradieserzählung lässt sich auch losgelöst von einer konkreten Entscheidung in dieser Frage verstehen. Dass dieses Problem jedoch nicht völlig abwegig ist, zeigt sich an der Rezeption von Gen 2f in Jub 3: Jub 3,32–34 hält unmissverständlich fest, dass Adam und Eva zuerst den Garten verließen (3,32) und »danach erkannte er sie« (3,34).<sup>4</sup> Die frühjüdische Auslegungsliteratur ist sich allerdings durchaus uneins;

1 Vgl. z.B. *J. Barr*, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1992, 67: »the acceptance of sexuality is normal in Hebrew culture, and it is only from the profound sexual hang-ups of Christianity that could have come the idea that there was no sexual activity ›before the fall.« Ähnlich *C. Westermann*, *Genesis*. 1. Teilband. *Genesis 1–11*, Neukirchen-Vluyn 1974, 320f; *H. Seebass*, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 148. S. auch *A. Schüle*, *The Reluctant Image. Theology and Anthropology in Gen 1–3*, in: *ders.*, *Theology from the Beginning. Essays on the Primeval History and its Canonical Context* (FAT 113), Tübingen 2017, 42, Anm.29. Materialreich für die Rezeptionsgeschichte ist *S. Greenblatt*, *Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit*, München 2018, z.B. 141–143.203.

2 Vgl. z.B. *T. Stordalen*, *Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (CBET 25), Leuven 2000, 296; *W. Bühner*, *Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3* (FRLANT 256), Göttingen 2014, 230f.266f.

3 Vgl. etwa die Auslegung von *F. Hartenstein*, »Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...« (Gen 3,7). *Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung*, *EvTh* 65 (2005), 277–293, 292, die das Thema der *Nacktheit* (Gen 3,7) und der Bekleidung der Menschen (Gen 3,21) weitgehend jenseits der Frage ihrer Sexualität interpretiert.

4 Vgl. *K. Berger*, *Das Buch der Jubiläen* (JSRZ II/3), Gütersloh 1981, 339 mit Anm.1: »Im Paradies war Adam also jungfräulich geblieben«, vgl. *Asatir* 1,25 (»und er erkannte Eva nicht«); die *Palaea* [...]: »Anathema ist, wer sagt, daß Adam im Paradies der Eva beigewohnt hat.«



ähnlich wie Jub 3,34 gehen GenR 22 und PRE 21 von sexueller Enthaltensamkeit im Paradies aus (implizit wohl auch ApkMos 1,2), während ApkAbr 23, bSanh 38b und GenR 18,6; 19,3 (wiederum implizit VitAd 18,3)<sup>5</sup> das Gegenteil vertreten.<sup>6</sup>

Natürlich steht eine Position, die die paradiesische Existenz der Ur-menschen als frei von Sexualität interpretiert, unter dem Verdacht, von der späteren Rezeptionsgeschichte von Gen 2f beeinflusst zu sein, die Sünde und Sexualität miteinander verbindet und deren Beginn entsprechend erst nach dem sogenannten »Fall« ansetzt.<sup>7</sup> Doch ist sich die alttestamentliche Wissenschaft heute der Engführungen und Weiterungen der reichhaltigen Auslegungsgeschichte der sogenannten Paradieserzählung durchaus bewusst<sup>8</sup> – und partielle Kongruenz mit einer sachlich und theologisch problematischen, späteren Rezeption ist kein sicheres Falsifikationskriterium der Textauslegung. Es ist also durchaus berechtigt, die Frage zu stellen: Ist für Gen 2f anzunehmen, dass die supralapsarischen Menschen Sexualität kannten oder nicht?

Dieses Problem kann nur sinnvoll angegangen werden, wenn man den Gesamtduktus der Erzählung als solcher beschreibt. Explizit verlautet nichts in Gen 2f über den Vollzug von Sexualität, die erste, unmiss-

5 Vgl. O. Merk/M. Meiser, Das Leben Adams und Evas (JSRZ II/5), Gütersloh 1998, 800. Nach VitAd 18,3 war Eva im dritten Monat schwanger, nach der in VitAd vorausgesetzten Zeitrechnung des bisherigen Geschehens außerhalb des Paradieses, das weniger als drei Monate umfasst, muss sie ihr Kind also schon im Paradies empfangen haben.

6 Vgl. insgesamt G. Anderson, Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden, HThR 82 (1989), 121–148.

7 Vgl. J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37), Freiburg i.Br. 1968; L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar I. Gen 1,1–11,26 (fzb 70), Würzburg 1992, 168–175 (Lit.: 106–108); C. Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart<sup>2</sup>1996, 228–245; E. Harasta (Hg.), Erbsünde. Neue Zugänge zu einem zwielichtigen Begriff, Neukirchen-Vluyn 2012; P.F. Beatrice, The Transmission of Sin. Augustine and the Pre-Augustinian Sources, New York 2013.

8 Vgl. z.B. P. Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: K.-W. Tröger, Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu »Gnosis und Bibel«, Leipzig 1980, 49–70; M. Metzger, Die Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M. L. de Wette (APPP 16), Bonn 1959; W. Trillhaas, Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, Neukirchen-Vluyn 1971, 589–602; H. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart, in: M. Schmaus u.a. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte II/3c, Freiburg i.Br. 1982; H.N. Wallace u.a., Adam and Eve, Story of, I.–VIII., EBR 1 (2009), 341–364; K. Schmid, Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie. Die Kontroverse zwischen Ludwig Köhler, Emil Brunner und Hugo Gressmann aus dem Jahr 1926, in: M. Kessler/M. Wallraff (Hg.), Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend, Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel N.F. 5, Basel 2008, 335–355.

verständliche Notiz über einen sexuellen Kontakt zwischen den ersten Menschen findet sich erst in Gen 4,1:

»Und der Mensch erkannte Eva, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar Kain, und sie sprach: Ich habe einen Sohn bekommen mit Hilfe Jhwhs.«

Die Formulierung von Gen 4,1 scheint damit zu rechnen, dass es sich bei der sexuellen Verbindung des Menschen mit seiner Frau Eva – in Aufnahme des Leitwortes »erkennen«<sup>9</sup> aus Gen 2f – um eine neue Erfahrung handelt. Jedenfalls legt der Text nicht nahe, dass der Mensch Eva schon zuvor »erkannt« hatte.<sup>10</sup> Zwar ist die Ausdrucksweise »Und X erkannte Y, seine Frau« im Hebräischen, wie das Beispiel von 1 Sam 1,19 (»Und Elkana verkehrte mit Hanna, seiner Frau«) zeigt, keineswegs zwingend durchgängig im Sinne eines sexuellen Erstkontakts auszulegen – Hanna war über Jahre hinweg unfruchtbar, und sie verkehrte selbstverständlich ehelich mit ihrem Mann Elkana in dieser Zeit, nur so ließ die Unfruchtbarkeit sich überhaupt feststellen –, doch hat dieser sprachliche Befund nicht viel zu bedeuten: Textauslegung hat vom Kontext her zu geschehen. Und so wie dieser im Fall von Elkana und Hanna nahelegt, dass »das Erkennen« von 1 Sam 1,19 sich innerhalb einer langen Sequenz von sexuellen Kontakten abgespielt hat, so deutet der vorlaufende Kontext von Gen 4,1 an, dass erst die außerparadiesische Existenz mit der Aufnahme des Geschlechtsverkehrs einhergeht, Gen 4,1 also tatsächlich einen sexuellen Erstkontakt bezeichnet. Folgende Gründe sprechen für diese Annahme: Erstens wird in Gen 2,25, dem einzigen Satz, der die paradiesische Existenz der Menschen vor dem »Fall« beschreibt, trotz potentiell erotischer Rahmenbedingungen (die beiden sind »nackt« im Garten) nicht nahegelegt, dass sie sexuell miteinander verkehrten:

»Und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander.«

Die sprachliche Spannung in diesem Satz ist bemerkenswert: Nach dem Auftakt »Und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau« fährt die Schilderung nicht fort mit dem Hinweis auf den nun einsetzenden geschlechtlichen Verkehr, etwa in der Gestalt »und sie erkannten einander«. Nein, die Fortsetzung lautet: »Und sie schämten sich nicht voreinander.«

9 »Erkennen für den Geschlechtsverkehr des Mannes mit der Frau (4,1.17.25; 38,26; Ri 19,25; 1 Sam 1,19; 1 Kön 1,4) oder der Frau mit dem Mann (19,8; Ri 11,39 [Num 31,17f.35; 21,11f]) ist nicht sehr häufig belegt.« (H. Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 148. Vgl. G.J. Botterweck, Art.  $\text{יָדָע}$  »jāda‘, ThWAT III (1982), 479–512, bes. 490.494. Seebass selber spricht sich dagegen aus, dass in Gen 4,1 »der erste Beischlaf der Urmenschen« gemeint sei (ebd.). Anders J.C. Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen 2018, 103.154.156f.

10 »This verse initiates a new section and simultaneously closes the foregoing, quite like 2:25« (Stordalen, Echoes, 296, Anm.241).

Auch wenn dies nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen ist, so scheint dieser Vers sexuelle Unkenntnis und so wohl auch das Fehlen sexueller Aktivität für das erste Menschenpaar zu implizieren.<sup>11</sup> Zwar ließe sich argumentieren, das Fehlen der Scham sei hier erwähnt, da dies charakteristisch für den ehelichen Umgang eines Paares sei, doch weist die gleichzeitig fehlende Erkenntnisfähigkeit von Gut und Böse darauf hin, dass hier nicht die fehlende Scham von Ehepartnern, sondern diejenige von Kindern evoziert wird.<sup>12</sup> Allerdings ist zu betonen, dass die Begriffe »nackt« und »Scham« keine primär sexuelle Bedeutung haben. Vielmehr geht es vornehmlich um den sozialen Status und seine Bewertung.<sup>13</sup> Gen 2,25 zeichnet also in erster Linie »einen statuslosen Menschen fernab jeglicher Differenzierung.«<sup>14</sup> Die ersten Menschen sind sich ihrer selbst noch nicht bewusst, und entsprechend steht die Frage sexueller Aktivität noch gar nicht zur Debatte – wenn man aber nach ihr fragt, erscheint es für die zu rekonstruierende und zu imaginierende Welt des Textes angemessener, die Menschen in einem Status träumender Unschuld zu sehen, als sie sich natürlich und ohne Scham vereinigend vorzustellen.

Zweitens lässt sich auch aus der unmittelbar vorangehenden Aussage Gen 2,24 kein Hinweis darauf ableiten, dass die menschliche Sexualität bereits Teil der paradiesischen Existenz des ersten Menschenpaares gewesen sei:

»Darum verlässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch.«

Natürlich wird hier auf den Vorgang der Heirat angespielt und sogar explizit auf die fleischliche Vereinigung zwischen Mann und Frau hingewiesen. Doch ein eindeutiger Hinweis auf Sexualität der ersten Menschen im Paradies ist dies nicht. Denn Gen 2,24 ist als ätiologische Regel<sup>15</sup> formuliert, nicht als Darstellung eines Vorgangs, der bereits stattgefunden

11 T. Stordalen, *Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (CBET 25), Leuven 2000, 296: »there is no overt reference to sexual intercourse in the garden story. In fact, 2:25 – the one verse which mirrors something of an erotic moment – states human ignorance in matter of shame and so probably also in sexual insight. The first reported human intercourse occurs outside the garden, in 4:1.«

12 Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Hartenstein, *EvTh* 2005, 287f.

13 Gertz, *Das erste Buch Mose (Genesis)*, 128.

14 Ebd.

15 Vgl. dazu E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung*, in: *ders.: Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten* (FAT 69), Tübingen 2010, 1–19, 11 mit Anm.37. Zur ätiologischen Funktion von Gen 2f insgesamt s. O.H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b–3,24* (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970; F. Hartenstein, *EvTh* 2005, 280.

hätte.<sup>16</sup> Zudem zeigt sich die in die Zukunft weisende Regelmäßigkeit von Gen 2,24 darin, dass dieser Vers Vater und Mutter des Mannes nennt, die der erste Mensch nicht hatte. Er selber ist also nicht von ihr betroffen.

Drittens ist thematisch auf die unmittelbare Abfolge von Gen 3,24 (»Und er [sc. Jhwh Gott] vertrieb den Menschen und ließ östlich vom Garten Eden die Kerubim sich lagern und die Flamme des zuckenden Schwerts, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten«) und Gen 4,1 (»Und der Mensch erkannte Eva, seine Frau«) zu verweisen, die implizit die im Garten verpasste Chance der Menschen auf individuelle Unsterblichkeit mit der menschlichen Fortpflanzung in Verbindung setzt und in bestimmter Weise einen Ersatz dafür bietet.<sup>17</sup>

Der sachliche Hauptgrund für die Annahme, dass erst mit Gen 4,1 die geschlechtliche Aktivität der ersten Menschen beginnt, liegt aber viertens in der Eigenschaft der sogenannten Paradieserzählung als eines Adoleszenzmythos der Gattung *Homo sapiens*.<sup>18</sup> Die ersten Menschen werden in ihrer paradiesischen Existenz als Kinder dargestellt. Erst mit dem Erwerb der Erkenntnis werden sie »erwachsen«, ihnen gehen die Augen auf, ihre Scham erwacht, sie bekleiden sich – und sie werden sexuell aktiv (Gen 4,1). Wie Gen 4,1.17.25 nahelegen, wird sexuelle Aktivität dabei mit Zeugung und Prokreation gleichgesetzt – für die »Urgeschichte« findet die körperliche Vereinigung nicht um ihrer selbst willen statt, sondern sie steht im Dienst der Hervorbringung von Nachkommenschaft.<sup>19</sup>

Um diese sachliche Tendenz der Paradieserzählung als Adoleszenzmythos zu erfassen, empfiehlt sich ein kurzer, kommentierender Durchgang durch den Text von Gen 2f:<sup>20</sup> Die Erzählung setzt ein mit der Pflanzung des Gartens Eden durch Gott sowie der Erschaffung des Menschen, der

16 Das sexuell konnotierte (vgl. Hhd 7,11) »Verlangen« erscheint erst in Gen 3,16, also nach dem Fall, vgl. *Bührer*, Am Anfang, 230.

17 Vgl. *Bührer*, Am Anfang, 267; *Gertz*, Das erste Buch Mose (Genesis), 125f: »Derartige Kommentare, die die Ebene der Erzählung verlassen, zielen auf die Lebenswelt des Erzählers und seiner ersten Leser.«

18 Vgl. *R. Albertz*, »Ihr werdet sein wie Gott« (Gen 3,5), in: *F. Crüsemann u.a.* (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1992, 11–27; *Blum*, Gottesunmittelbarkeit, 14: »Die Paradieserzählung zeichnet mithin die geistige Phylogenese der Menschen nach der Analogie der Ontogenese!«; vgl. auch *K. Schmid*, The Ambivalence of Human Wisdom: Genesis 2–3 as a Sapiential Text, in: *S. Jones/C. Roy Yoder* (Hg.), »When the Morning Stars Sang«: Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, BZAW 500, Berlin/Boston 2017, 279–290, 290.

19 Vgl. *Gertz*, Das erste Buch Mose (Genesis), 154.

20 Vgl. zum Folgenden *K. Schmid*, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002), 21–39; *ders.*, Schöpfung im Alten Testament, in: *ders.* (Hg.), Schöpfung (ThTh 4 = UTB 3514), Tübingen 2012, 71–120.

in diesen Garten gesetzt wird.<sup>21</sup> Dabei stellt die Beschreibung, dass der Mensch aus עָפָר *‘āpār* (»Staub«; Gen 2,7) geformt wird, hinlänglich klar, dass er von vornherein sterblich geschaffen ist:<sup>22</sup> »Staub« ist eine gängige Vergänglichkeitsmetapher im Alten Testament (vgl. z.B. Koh 3,20). In der Mitte dieses Gartens stehen zwei Bäume, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Was es mit dem Baum des Lebens auf sich hat, enthüllt Gen 3,24: Wer von ihm isst, wird ewig leben. Was aber ist mit der »Erkenntnis von Gut und Böse« gemeint?<sup>23</sup> Die Belege für die »Erkenntnis von Gut und Böse« im Alten Testament und seiner Umwelt – zu beachten sind vor allem Dtn 1,39; Jes 7,14–16; 1QSa 1,10f; 2 Sam 19,36 – zeigen, dass damit ein besonderes Kennzeichen *erwachsenen*, und zwar jeden erwachsenen menschlichen Lebens im Blick ist:

Dtn 1,39: »... eure Kinder, die heute noch nicht wissen, was gut und böse ist ...«

Jes 7,14–16: »Siehe, die junge Frau ist schwanger und gebiert einen Sohn, ... Sahne und Honig wird er essen, bis er versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen. Denn bevor der Knabe versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen, wird das Land verödet sein, vor dessen beiden Königen du dich fürchtest.«

21 Dies verdient deshalb Hervorhebung, da oft die Auslegung vertreten wird, der Mensch sei gemäß Gen 2f ursprünglich unsterblich gewesen, habe aber seine Unsterblichkeit im Gefolge des Falls verloren. Dass dies nicht zutrifft, zeigt sich weiter daran, dass die Strafan drohung in Gen 2,17 die konventionelle Form eines Rechtssatzes hat, der die Todesstrafe (und eben nicht die Strafe der Sterblichkeit) verhängt. Die spezifische Formulierung in Gen 2,17 מוֹת תָּמוּת *mōt tamūt* statt מוֹת יוּמָת *mōt jūmat* hängt mit dem Umstand zusammen, dass Gott selbst als Vollstrecker der Todesstrafe im Blick ist (vgl. Gen 20,6f; Num 26,65; Ri 3,22; Ez 3,18). In Gen 3,19b erscheint die Sterblichkeit nicht in einem der Strafsätze gegen den Menschen und seine Frau, sondern in einer Begründung dazu.

22 Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis), 101.120, allerdings mit literarkritischen Differenzierungen.

23 Vgl. die Diskussion bei Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis), 118–121. Die bisweilen angeführte sexuelle Deutung, die sich vor allem aus der Erkenntnisterninologie sowie der Feigenblattszene mit dem Thema von Nacktheit und Scham speist, muss für den vorliegenden Text weitestgehend ausscheiden. Es geht in Gen 2f nirgends nur um den im Hebräischen tatsächlich auch sexuell konnotierten Erkenntnisbegriff als solchen, sondern um die Erkenntnis von Gut und Böse. Vgl. zur sexuellen Deutung etwa D. Michel, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: D. Zeller (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Fribourg/Göttingen 1988, 61–87, 72–75, und D.U. Rottzoll, »... ihr werdet sein wie Gott, indem ihr »Gut und Böse« kennt«, ZAW 102 (1990), 385–391; ders., Die Schöpfungs- und Fall erzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fall erzählung (Gen 3), ZAW 109 (1997), 481–499; Teil 2: Die Schöpfungs erzählung (Gen 2), ZAW 110 (1998), 1–15; vgl. schon I. Engnell, »Knowledge« and »Life« in the Creation Story, in: M. Noth (Hg.), Wisdom in Israel (VT.S 3), Leiden 1955, 103–119; R. Gordis, The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls, JBL 76 (1957), 123–138.

1QSa 1,10f: »... außer es sind für ihn zwa[nz]ig Jahre voll geworden, *wenn er Bescheid weiß um Gut und Böse*«.

2 Sam 19,36: »Ich [Barsillai] bin jetzt achtzig Jahre alt; wie kann ich da noch *unterscheiden, was gut und was böse ist?*«

Kinder verfügen, wie Dtn 1,39 und Jes 7,14–16 zeigen, noch nicht über diese Erkenntnis und, wie 2 Sam 19,36 nahelegt, greise Menschen nicht mehr. Mittels des Belegs aus Qumran 1QSa 1,10f lässt sich sogar sagen: Menschen im Alter zwischen 20 und 80 Jahren verfügen über die Erkenntnis von Gut und Böse.

Zu betonen ist: Bei der Erkenntnis von Gut und Böse handelt es sich nicht um eine – wie auch immer – vermeidbare, sondern vielmehr um eine unabdingbare menschliche Fähigkeit, auf die jeder erwachsene Mensch tagtäglich für die Führung eines verantwortungsvollen Lebens angewiesen ist.

Bezüglich der Bäume des Gartens ergeht nun eine Anweisung von Seiten Gottes: Der Mensch darf von allen Bäumen essen, nur vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse nicht. Das aber heißt umgekehrt, dass der Genuss vom Baum des Lebens zu diesem Zeitpunkt noch erlaubt ist. Der Mensch dürfte vom Baum des Lebens essen und könnte so die Unsterblichkeit erlangen. Die Paradieserzählung handelt also nicht vom Verlust der ursprünglichen Unsterblichkeit, sondern vielmehr von der nicht ergriffenen Chance, diese Unsterblichkeit zu erlangen.<sup>24</sup>

Der Mensch greift dann aber durch die Vermittlung der Schlange und der zuvor aus ihm erschaffenen Frau nach dem Baum der Erkenntnis. Das vorausgehende Gespräch zwischen der Schlange und der Frau ist von großer Bedeutung für das Verständnis der Erzählung als ganzer. Die Frau antwortet auf die Provokation der Schlange:

»Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen, aber von den Früchten des Baumes, *der in der Mitte des Gartens steht*, hat Gott gesagt: Esst nicht davon und *rührt sie nicht an*, damit ihr nicht sterbt« (Gen 3,2f).

Das ursprüngliche Verbot Gottes aus Gen 2,17 erscheint im Mund der Frau zum einen in verschärfter Form: Dass man die Früchte nicht *anrühren* dürfe, davon war nicht die Rede gewesen. Die Verbotsverschärfung deutet zunächst darauf hin, dass der Frau besondere Vorsicht zugeschrieben wird: Auf keinen Fall will sie das Verbot Gottes übertreten.

Zum anderen bezieht die Frau das Verbot nun nicht mehr, wie dies in Gen 2,17 noch explizit der Fall gewesen war, auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auf den Baum *in der Mitte des Gartens*. Dort aber stehen laut Gen 2,9 *zwei* Bäume, der Baum des Lebens

24 T.N.D. Mettinger, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*, Winona Lake 2007, 99–122.

*und* der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Die Frau hat also nach der Logik der Erzählung – wie man aus der Verbotsverschärfung erschließen kann: wohl aus Vorsicht – den Baum des Lebens mit in das Verbot eingeschlossen. Aufgrund dessen haben die Menschen weder vom Baum des Lebens gegessen, obwohl es bislang grundsätzlich erlaubt war, noch würden sie in Zukunft davon essen. Die anfangs grundsätzlich noch bestehende Möglichkeit, dass der Mensch zwar nicht zur Erkenntnis von Gut und Böse, aber doch zum ewigen Leben gelangt, hat sich damit als bloße Scheinmöglichkeit erwiesen. Das unsterbliche Leben im Paradies hat als reale Alternative zum sogenannten Sündenfall gar nicht bestanden. Aus lauter Vorsicht hätte das erste Menschenpaar gar nicht vom Baum des Lebens gegessen – das Experiment Menschheit wäre mit dem kindlich und deshalb auch ohne Fortpflanzung gebliebenen ersten Paar nach dessen Ableben beendet gewesen.

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

Die Paradieserzählung dreht sich also um den ursprünglichen Entzug und den dann doch erfolgten Erwerb von notwendigem, lebenspraktischem Wissen durch den Menschen, so dass er in Gestalt des Urmenschenpaares »erwachsen« wird. Natürlich wird dieser Erwerb als Folge einer Gebotsübertretung dargestellt, doch der theologische Skopos dieses Erzählzugs liegt nicht darauf, dass Gott dem Menschen die Erkenntnisfähigkeit vorenthalten will, sondern darauf, dass die Erkenntnisfähigkeit selbst als so ambivalent erfahren worden ist, dass die Verfasser von Gen 2f sie mit der Notwendigkeit der Erfahrung von Gottferne verbunden haben.

Am Ende der Erzählung besteht kein Zweifel: Der Mensch hat die Erkenntnis von Gut und Böse erlangt. Konstatiert wird dies in der – im Perfekt formulierten – Gottesrede in Gen 3,22: »Siehe, der Mensch *ist geworden* wie unsereiner, dass er Gut und Böse kennt!« Der Mensch hat sich ein besonderes Wissen erworben, und er ist hinsichtlich dieses Wissens gottgleich geworden. Gen 2f erzählt nicht von einem wahnhaften, hybriden Sein-*wollen*-wie-Gott des Menschen, sondern vom *Gewordensein*-wie-Gott, das der Mensch in Bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse tatsächlich erreicht.

Eben dieser Erwerb von lebenspraktischem Wissen, das den Menschen »erwachsen« macht, bringt es nun zwingend mit sich, dass der Mensch aus

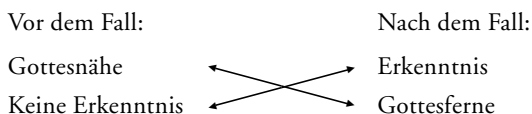
dem Paradies vertrieben werden muss. Denn würde er nun auch noch – wie noch immer erlaubt – vom Baum des Lebens essen, dann wäre er ganz wie Gott geworden, wissend *und* unsterblich. Deshalb wird der Mensch nun aus der Nähe Gottes ausgeschlossen und muss jenseits von Eden sein Dasein fristen.

Betrachtet man die Paradieserzählung nach diesem Durchgang noch einmal im Überblick, so wird schnell deutlich, dass hier nicht vom Verlust eines völlig positiv gezeichneten Urzustands zugunsten eines entsprechend negativen Jetzzustands erzählt wird, sondern dass der Weg von einer ambivalenten Situation in eine andere, ebenfalls ambivalente Situation führt.

Das supralapsarische Menschenpaar war zwar gottnah, aber es verfügte, wie dies bei Kindern der Fall ist, über keine Erkenntnis von Gut und Böse – was immerhin so schwerwiegend ist, dass die ersten Menschen (wie aus der Antwort der Frau auf die Provokation der Schlange zu erschließen ist) weder vom Baum des Lebens gegessen noch die Sexualität als Fortpflanzungsmedium entdeckt hätten (Gen 2,25). Die infralapsarischen Menschen müssen außerhalb des Paradieses in der Gottferne leben, dafür sind sie nun aber dank ihrer »Erkenntnisfähigkeit« erwachsen«, zur Fortpflanzung (Gen 4,1.17.25 usw.) und zu Kulturleistungen wie Ackerbau, Handwerk, Musik, Kunst usw. (Gen 4,17–24) fähig.

Die Paradieserzählung ist also ein Adoleszenzmythos der Gattung »Mensch«: Sie möchte erklären, weshalb es einen unauflöselichen Konnex zwischen einer eigenständigen menschlichen Lebensführung, die *de facto* jedem erwachsenen Menschen tagtäglich abverlangt wird, der beständig zwischen Gut und Böse unterscheiden muss, und einer substantiellen Gottesferne gibt. Ein Weg zurück zum Urzustand im Paradies öffnet sich nicht: Zum einen lässt sich erworbenes Wissen nicht einfach wieder vergessen, zum anderen – so setzt es Gen 3,24 ins Bild – wacht der Engel mit dem Flammenschwert darüber, dass das Paradies für immer verschlossen bleibt.

Ihr Problemgefüge ist in thematischer Hinsicht chiasmisch angeordnet:



Stimmt man dem Vorschlag dieser Grundstruktur von Gen 2f als chiasmisch aufgebautem Adoleszenzmythos der Gattung Mensch zu, dann liegt es sehr viel näher, die Existenz des ersten Menschenpaars vor dem Erlangen der Erkenntnisfähigkeit als eine – unabhängig vom mutmaßlichen »Alter« der ersten Menschen – »kindliche« zu interpretieren, die einerseits durch das Fehlen erwachsener Urteilsfähigkeit – der Erkenntnis von Gut und



Böse –, andererseits aber eben auch durch das Fehlen sexueller Aktivität, die zum Leben Erwachsener gehört, charakterisiert war.

*Abstract*

The so-called “paradise story” Genesis 2f is shaped as a myth of adolescence of mankind. Human beings before the fall had no “knowledge of good and evil”, they were not able to conduct a responsible, adult life. Only after the fall, they became “adult”. Within this framework, it is plausible to interpret Gen 4:1 as the first instance of sexual intercourse in human history (and not Gen 2:24–25).

*Konrad Schmid*, Prof. Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich (CH).