UNIVERSITÄT BONN

Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Theologie
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Schuld und Vergebung im *Griechischen Leben Adams und Evas*

vorgelegt von
Carla Margarete Elhodaiby-Weitensteiner
aus Bonn
Bonn 2025

Angefertigt mit Genehmigung der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Erstgutachter: Prof. Dr. Hermut Löhr
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jan Rüggemeier

Mündliche Prüfung am 19.07.2024

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 5

2. Grundlegungen & Methode 8

2.1 Die Geschichte des Griechischen Lebens Adams und Evas 8

2.2 Methodischer und theoretischer Hintergrund 17
2.2.1 Das *Griechische Leben Adams und Evas* als Testament Evas 18
2.2.2 Der Körper im *Griechischen Leben Adams und Evas* 24
2.2.3. Die Bedeutung des Raumes im *Griechischen Leben Adams und Evas* 38

3. Schuld 50

Exkurs: Schuld und / oder Sünde? 50

3.1 Schuld – Eine Einführung 52

3.2 Wortfelduntersuchungen: Das Schuld-Vokabular von GLAE 60

3.3 Die Ursprünge der Schuld 65
3.4.1 Ursprünge des Bösen, oder auch: Wie alles begann... 65
3.3.2 Das extrinsische Böse 73
3.3.3 Das intrinsische Böse 80

3.4 Die Bilder der Schuld 86
3.4.1 Der Brudermord 86
3.4.2 Die Nicht-Bewachung des Paradieses 89
3.4.3 Das Essen vom verbotenen Baum 93
3.4.4 Der Ungehorsam der Engel 99

3.6 Die Verführung 102
3.5.1 Die Verführung der Schlange durch den Teufel 103
3.5.2 Die Verführung Evas durch die Schlange 105
3.5.3 Die Verführung Adams durch Eva 111

3.6 Das Gericht Gottes 113
3.6.1 Das Gericht Gottes über Adam 114
3.6.2 Das Gericht Gottes über Eva 117
3.6.3 Das Gericht Gottes über die Schlange 120

3.7 Die Konsequenzen der Schuld 122
3.7.1 Die Vertreibung aus dem Paradies 122
3.8.2 Körperlicher Schmerz 126
3.7.3 Emotionaler Schmerz 130
3.7.4 Der Verlust von Herrlichkeit und Gerechtigkeit 133
3.7.5 Die Veränderung der Natur 136

3.9 Schuld – Eine Zusammenfassung 139

4. Vergebung 141

4.1 Vergebung – Eine Einführung 141

4.2 Wortfelduntersuchungen: Das Vergebungs-Vokabular im Griechischen Leben Adams und Evas 148

4.3 Wie wird versucht Vergebung zu erwirken? 153
4.3.1 Wortfelderkundung: Das Umkehr-Vokabular im Griechischen Leben Adams und Evas 153
4.3.2 Die Reue 154
4.3.3 Rituale der Umkehr 167

4.4 Die Möglichkeit des Nicht-Vergebens 184
4.4.1 Evas und Seths Bitte um Vergebung 184
4.4.2 Adams Bitte um Vergebung 186

4.4.3 Gnade und Gerechtigkeit Gottes 189

4.5 Warum vergibt Gott die Schuld? 193

4.6 Wie manifestiert sich die Vergebung Gottes? 197
4.6.1 Die Gabe eines neuen Herzens 198
4.6.2 Das Vergebungsnarrativ (GLAE 37,1-42,1) 201

4.8 Vergebung – Eine Zusammenfassung 235

5. Fazit 237

Literaturverzeichnis 242

1. Einleitung

Theologie und Philosophie beschäftigen sich seit jeher mit der Differenz zwischen Sollen und Sein des Menschen. Allzu oft macht der Mensch sich schuldig, wenn er nicht ist, was er sein soll. Schuld und Vergebung sind jedoch Phänomene[1], die bei genauerem Nachdenken – so alltäglich, zeitlos und universell sie auch sein mögen – überraschend komplex und schwer definierbar sind. Wie sich Schuld darstellt und was als Schuld wahrgenommen wird, ist nicht immer eindeutig und variiert je nach Kontext. Wie diese Schuld wieder gut gemacht werden kann bzw. werden sollte, um Vergebung zu erlangen, ebenso. Im Allgemeinen darf Vergebung keinesfalls als ein Begriff für einen modus vivendi verstanden werden, in dem Schuld übersehen oder nivelliert wird. Wie es sich mit Schuld und Vergebung im Speziellen verhält, soll in dieser Untersuchung anhand des *Griechischen Lebens Adams und Evas*, welches auch unter der Bezeichnung die *Apokalypse des Mose* bekannt ist, aufgezeigt werden. Die Studie soll einen Beitrag dazu leisten, das Bild von Schuld und Vergebung, welches in der jüdischen Antike existierte, deutlicher nachzuzeichnen und unsere eigene Vorstellung von diesem Bild zu erweitern.

Die Idee, das *Griechische Leben Adams und Evas* bezüglich dieser Themen zu untersuchen, entstand bei der Lektüre von David Konstans *Before Forgiveness – The Origins of a Moral Idea*. Konstan zeigt auf, dass Themen wie Schuld, Umkehr und Vergebung mit den frühjüdischen und frühchristlichen Schriften Neuerungen erhielten, die sie von den Konzeptionen innerhalb klassischer griechischer und römischer Vorstellungswelten unterscheiden. Zur Veranschaulichung dieser Unterschiede wählt Konstan das *Griechische Leben Adams und Evas*[2], welches er auf seine Inhalte bezüglich Schuld, Umkehr und Vergebung hin darstellt und mit antiken Romanen wie Charitons *Kallirrhöe*, Xenophons *Abrokomes und Anthia* oder Longos *Daphnis und Chloe* vergleicht.[3] In den Vordergrund rückt er im Zuge dessen die Bekenntnisse der eigenen Schuld der Figuren, die zur Vergebung Gottes führen. Dass das ausgeprägte Reue-Motiv von GLAE nicht nur innerhalb des hellenistisch-römischen Kontextes, sondern auch innerhalb der frühjüdischen Literatur ein Novum ist und auf diese Weise die literarische Verarbeitung und Beschäftigung mit den Themen Schuld und

[1] Ich verstehe den Begriff ‚Phänomen' als Bezeichnung für einen Gegenstand der Erfahrung.
[2] Im Folgenden wird der Titel im Fließtext mit GLAE abgekürzt. Die Textanalyse bezieht sich auf die Textausgabe von Jan Dochhorn aus dem Jahr 2005. Übersetzungen vom Griechischen ins Deutsche habe ich selbst angefertigt. Falls ich nur einzelne Abschnitte aus einem Vers als Zitation verwende, mache ich dies durch eine Verseinteilung kenntlich.
[3] Vgl. Konstan: Before Forgiveness, 91.

Vergebung initiiert hat, legt Gabrielle Oberhänsli-Widmer nahe.[4] Diesen Beobachtungen möchte die vorliegende Arbeit nun nachgehen und analysieren, wie Schuld und Vergebung und der Vorgang, welcher sich dazwischen ereignet und gemeinhin als Umkehr bezeichnet wird, in GLAE konkret konzipiert werden. Tatsächlich betten weder Konstan noch Oberhänsli-Widmer ihre Beobachtungen zur Reue in einen unmittelbaren Zusammenhang von Schuld und Vergebung ein und suggerieren damit vermeintlich, dass sich Schuld, Reue und Vergebung getrennt voneinander untersuchen ließen. Dagegen bin ich der Überzeugung, dass sich die drei Phänomene auch immer zueinander verhalten, dass wir also Reue nicht verstehen können, wenn wir uns nicht auch Gedanken über Schuld und Vergebung machen.

GLAE gehört in den Bereich der Adam-Diegesen. Dabei handelt es sich um eine Gruppe von Schriften, die eine ausgestaltete Nacherzählung von Gen 3 und dem Ergehen Adams und Evas nach der Vertreibung aus dem Paradies bieten. Die Mose-Gestalt spielt in der Erzählung keine Rolle und diente wohl nur dem Autoritätsanspruch der Schrift; sie begegnet im griechischen Text auch außerhalb des Prologs nicht. GLAE lässt sich als Testament bzw. De Morte-Literatur oder exegetische Erzählung definieren, die exegetische Arbeit erzählerisch umsetzt, darüber hinaus jedoch auch neue Wege einschlägt.[5] Klostergaard Petersen klassifiziert sie nicht als *rewritten Bible*, sondern als „parabiblical literature“[6], da sie relativ frei mit der biblischen Vorlage umgeht. Als noch überzeugender erachte ich jedoch Dochhorns Vorschlag, GLAE als „theologische Lehrerzählung“[7] zu charakterisieren. Als Abfassungszeitraum wird der Zeitraum zwischen dem späten 1. und frühen 2. Jh. n. Chr. vermutet.[8]

Es lässt sich in einigen Schriften des antiken Judentums – wie beispielsweise Jub und 4Esr – ein Interesse am Leben Adams und Evas erkennen. Keines dieser Werke jedoch stellt die beiden Figuren so in den Mittelpunkt ihrer Erzählung wie GLAE. Die Erzählung kann als „ein Kompendium der frühjüdischen Beschäftigung mit den Ureltern der Menschheit verstanden werden“, denn sie vereint „eine Fülle verschiedenster Traditionen, welche sich im Zusammenhang der Rezeption von Gen 1-3 herausgebildet hatten.“[9] Da es sich bei Gen 1-3 um fundamentale Erzählungen für menschliche Fragestellungen handelt, war die Auseinandersetzung mit Adam und Eva auch von einem signifikanten anthropologischen

[4] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 145.
[5] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 13-14.112-122.
[6] Klostergaard Petersen: Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon, 295.
[7] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 14. Dochhorn wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob das lehrhafte Erzählen nicht charakteristisch für einen Großteil der Literatur des antiken Judentums sei. Zur Beantwortung dieser Frage beizutragen ist ein Ziel dieser Untersuchung.
[8] Vgl. ebd., 172.
[9] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 8. Vgl. dazu auch Levison: Portraits of Adam, 185-190.

Interesse geleitet.[10] GLAE kann daher als ein zentraler anthropologischer Text des antiken Judentums verstanden werden kann.

Im Folgenden werde ich zunächst Einleitungsfragen behandeln, das methodische Vorgehen erläutern und grundlegende Aspekte, die im Hintergrund der Untersuchung stehen, vorstellen. Daran anschließend wendet sich die Arbeit dem ersten großen Themenblock, dem Phänomen der Schuld, zu. Nach einem einführenden Abschnitt sollen Wortfelderkundungen durchgeführt, und alsdann die Ursprünge der Schuld in GLAE bedacht werden. Anschließend werden das zentrale Vergehen in Form der Gebotsübertretung der Ureltern und weitere Bilder der Schuld dargestellt. Wie es zur Gebotsübertretung kommen konnte, soll mithilfe von Analysen der Verführungsszenen abgebildet werden. Darauf aufbauend werden das göttliche Gericht und die weiteren Konsequenzen der Schuld, wie die Krankheit Adams oder die Auswirkungen auf die Natur, näher beleuchtet werden. Der Themenblock schließt mit einem Zwischenfazit, welches die wichtigsten Erkenntnisse des Vorangegangen noch einmal bündelt.

Im Anschluss daran folgt der zweite große Themenblock, das Phänomen der Vergebung. Innerhalb dieses Abschnitts wird auch zu untersuchen sein, was gemeinhin unter Umkehr oder Buße verstanden werden kann, denn diese eröffnet gemeinhin den Weg der Rehabilitation des Schuldigen. Zunächst erfolgen ebenfalls einführende Bemerkungen sowie Wortfelderkundungen. Daran anschließend wird untersucht, wie von menschlicher Seite versucht wird, Vergebung zu erwirken. In diesem Teil wird es dann auch darum gehen abzubilden, wie Reue in GLAE dargestellt wird und welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten sich im Vergleich zu Darstellungen von Reue in griechisch-römischer und anderer frühjüdischer Literatur erkennen lassen. Beleuchtet werden sollen in der Folge sowohl die Möglichkeit des Nicht-Vergebens als auch die Gründe für die Vergebung Gottes. Sodann werde ich zeigen, wie sich diese im Einzelnen manifestiert und u.a. auf die Waschung und Wiedereinsetzung Adams eingehen. Auch dieser Themenblock schließt mit einem Zwischenfazit, in dem ich die Ergebnisse der einzelnen Kapitel zusammenfasse. Die Untersuchung schließt mit einem Gesamtfazit.

[10] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 7f. und Levison: Portraits of Adam, 29f.

2. Grundlegungen & Methode

Im folgenden Kapitel erfolgt zunächst eine knappe Darstellung der Forschungsgeschichte des *Griechischen Lebens Adams und Evas* und der Adamviten. In einem weiteren Schritt wird der methodische sowie theoretische Hintergrund der Untersuchung dargelegt.

2.1 Die Geschichte des Griechischen Lebens Adams und Evas

Das *Griechische Leben Adams und Evas* gehört zu einer Gruppe von Schriften, die sich mit dem Leben Adams und Evas nach dem so genannten Sündenfall und dem Ausschluss aus dem Paradies beschäftigen. Neben GLAE gehören zu dieser Gruppe drei weitere Werke, welche untereinander eine Vielzahl von Übereinstimmungen aufweisen. Am bekanntesten unter ihnen ist die lateinische *Vita Adae et Evae* (VitAd lat.)[11]. Neben der lateinischen Fassung existieren eine armenische (VitAd arm.)[12] und eine georgische (VitAd georg.) Version. Die VitAd arm. und die VitAd georg. stehen GLAE inhaltlich näher als die VitAd lat. Ein slavisches Adambuch (LibAd slav.) komplettiert die Adamdiegesen.[13] Prominent diskutiert wurden vor allem Fragen zur Literar- und Religionsgeschichte. Diese Studie wird nicht in extenso auf literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Fragestellungen eingehen, sondern möchte stattdessen einen knappen Überblick über die (Forschungs-) Geschichte der Adamdiegesen an den Anfang stellen. Für eine ausführliche Diskussion der literargeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Fragestellungen auf dem aktuellen Forschungsstand verweise ich auf den im Jahr 2023 erschienen Kommentar von John Levison.[14]

Die Geschichte der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Adamdiegesen beginnt im 19. Jh. maßgeblich mit den Arbeiten von Konstantin von Tischendorf (1865)[15] zu GLAE und Wilhelm Meyer (1878)[16] zur VitAd lat.[17] Mittelpunkt des Interesses war in erster Linie die Frage nach der literarischen Abhängigkeit der einzelnen Schriften. In diesem

[11] Außerdem existiert eine neu entdeckte Fassung der VitAd lat. aus einem Pariser Kodex, die VitAd lat. (p), welche in Meyers kritischer Textausgabe allerdings noch keine Verwendung findet. Vgl. Meyer: Vita Adae et Evae, 185-250.
[12] Nicht zu verwechseln sind die VitAd arm. und eine Übersetzung von GLAE in das Armenische: ApkMos arm. Vgl. für weitere Ausführungen, Dochhorn: Apokalypse des Mose, 4.
[13] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 3.
[14] Vgl. Levison: The Greek Life of Adam and Eve, 85-154. Vgl. für eine detaillierte Darstellung der älteren Forschungsdiskussion außerdem Stone: A History of the Literature of Adam and Eve, 42-71.
[15] Vgl. Tischendorf: Apocalypses, 1-23.
[16] Vgl. Meyer: Vita Adae et Evae, 185-250.
[17] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 4.

Zusammenhang versuchte man zu klären, ob eine der Schriften als älteste zu deklarieren sei, von der die anderen Versionen dann abhängen, oder ob alle Werke auf einer nicht mehr zugänglichen Grundschrift beruhen.[18] Darüber hinaus wurde die religionsgeschichtliche Verortung der Schriften diskutiert, ob sie einem frühjüdischen oder frühchristlichen Milieu zugeordnet werden können. Zu beiden Fragestellungen hat sich lange kein (und in weiten Teilen immer noch kein) Forschungskonsens finden lassen können.

Hinsichtlich der literarischen Abhängigkeit der Viten stellt die Arbeit von Marcel Nagel (1972) einen entscheidenden Fortschritt in der Forschungsdebatte dar. Da diese aufgrund des frühen Todes Nagels nie veröffentlicht wurde, war leider auch ihre Rezeption unzulänglich.[19] Es war Nagel möglich mithilfe textkritischer Arbeit darzulegen, dass die Adamviten von GLAE abhängig sind. Diese Erkenntnis gründete zunächst auf der Feststellung, dass die VitAd lat. und die VitAd georg. sekundäre Lesarten mit der Handschriftengruppe A-AC-At-C teilten.[20] Darüber hinaus legte Nagel dar, dass die LibAd slav. auf den Subarchtetyp II von GLAE, repräsentiert durch die Textzeugen Va und P^1, zurückzuführen ist, während die VitAd arm. dem Subarchetyp III von GLAE zuzuordnen ist.[21]

Die Ergebnisse Nagels wurden im weiteren Verlauf der Forschungsdiskussion in unterschiedlichem Maße aufgenommen bzw. rezipiert:[22] Die Arbeiten Daniel Bertrands[23], Albert-Marie Denis'[24], Jan Dochhorns[25], Marinus De Jonges und Johannes Tromps[26] sowie John Levisons[27] bauen im Wesentlichen auf Nagels Erkenntnissen auf. So gut wie gar nicht berücksichtigt wird die Forschung Nagels bei Michael Stone.[28] Bei Gary Anderson, der seine Literarkritik letztlich auf narratologischen Beobachtungen gründet,[29] und Martin Meiser und Otto Merk, die zwar die textkritischen Überlegungen Nagels aufnehmen, diese in ihrer Literarkritik dann aber unbeachtet lassen,[30] wird sie eher widersprüchlich rezipiert. Michael Eldridge gibt zwar die Ergebnisse Nagels wieder, kommt dann allerdings zu dem Schluss, dass

[18] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 4. Zur Debatte stand ebenfalls, ob die Schriften auf eine mündliche Adamüberlieferung zurückzuführen sind, so dass aus dem literargeschichtlichen ein überlieferungsgeschichtliches Problem werden würde.
[19] Vgl. ebd.
[20] Vgl. Nagel: La vie grecque d'Adam et d'Ève, 113-211. De Jonge und Tromp ordnen die VitAd arm. später auch dieser Gruppe zu. Vgl. De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 28-44.
[21] Vgl. Nagel: La vie grecque d'Adam et d'Ève, 212-254.
[22] Vgl. für einen detaillierten Forschungsüberblick Dochhorn: Apokalypse des Mose, 5-8.
[23] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 37-49.
[24] Vgl. Denis / Janssens: Concordance grecque, 815-818.
[25] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 5.
[26] Vgl. De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 28-44.
[27] Vgl. Levison: The Greek Life of Adam and Eve, 57-84.
[28] Vgl. Stone: Angelic Prediction, 111-131.
[29] Vgl. Anderson: Original Form, 215-231.
[30] Vgl. Meiser / Merk: Leben Adams, 755-764.

GLAE keine Priorität zukomme und die Adamdiegesen auf eine gemeinsame Grundschrift zurückzuführen seien.[31] Thomas Knittel geht letztlich zwar auch von der Priorität von GLAE aus, bezieht sich im synoptischen Vergleich aber nicht auf Nagels Textkritik. Vielmehr will er im Zuge der Einzelexegese und dem darauf folgenden synoptischen Vergleich den Vorzug von GLAE immer wieder neu beweisen, da ein Text immer aus sich selbst heraus zu verstehen sei und die übrigen Textvarianten nicht von Vorherein im Schatten des griechischen Textes stehen sollten.[32] Auch De Jonge plädiert dafür, die einzelnen Varianten aus sich heraus zu lesen und zu analysieren: „It is also highly necessary to pay attention to the different versions as such, and their special views on the story of Adam and Eve and its repercussions for humanity."[33]

Die verschiedenen Positionen und methodischen Vorgehensweisen verdeutlichen nicht nur die Schwierigkeit, sondern auch die Relevanz der literargeschichtlichen Untersuchungen. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang vor allem, ob die Analyse der Textvarianten von einem vorliegenden Grundtext ausgehen kann, oder ob von einem mündlichen oder schriftlichen Ursprung auszugehen ist, der nicht mehr zugänglich ist. Die Überlegungen sind auch hinsichtlich des Stellenwertes von GLAE von Bedeutung. Geht man von einer Priorität von GLAE aus, ist ein synoptischer Vergleich mit den anderen Adamdiegesen in erster Linie hinsichtlich rezeptionsgeschichtlicher Fragestellungen von Bedeutung. Wird GLAE dagegen ebenfalls als ein Sekundärtext bewertet, ist eine Synopse mit den Viten unumgänglich, um beispielsweise Unverständlichkeiten oder Textverderbnis mit ihrer Hilfe zu rekonstruieren.[34]

In dieser Untersuchung wird der Annahme gefolgt[35], die wie abgebildet u.a. De Jonge / Tromp[36], Knittel[37] und Dochhorn vertreten, dass „die Adamviten und der LibAd (slav) von der Apc Mos abhängig sind."[38] Auch Bertrand bestätigt dieses Ergebnis: „La priorité du grec sur toutes les autres langues, en ce qui concerne les Vies d'Adam et Ève, est maintenant reconnue par tous les critiques."[39] Es lassen sich einige Gründe für diese Festlegung anführen: Zunächst lässt sich an einigen Stellen erkennen, dass die anderen Versionen den griechischen Text zu verbessern suchen, wenn die Verständlichkeit oder Sinnhaftigkeit des vorliegenden Textes angezweifelt wird.[40] Des Weiteren findet sich in GLAE im Gegensatz zu den anderen Texten

[31] Vgl. Eldridge: Dying Adam, 75-133.
[32] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 31-46.
[33] De Jonge: The Literary Development, 240.
[34] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 7.
[35] Auch wenn De Jonge zuzustimmen ist, dass auf diesem Gebiet noch weitere Arbeit geleistet werden muss. Vgl. De Jonge: The Literary Development, 240.
[36] Vgl. De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 28-44.
[37] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 46.
[38] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 8.
[39] Bertrand: La vie grecque, 23.
[40] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 46.

kein einziger Hinweis auf spezifisch christliche Vorstellungen, so dass diese wahrscheinlich später eingefügt wurden. Darüber hinaus sind einige Elemente der anderen Textversionen im Zusammenhang mit dem griechischen Text als eindeutig sekundär zu bewerten.[41] In besonderem Maße aufschlussreich erscheint die Tatsache, dass GLAE im Erzählverlauf stets mindestens zwei weitere Adamdiegesen folgen.[42] Dochhorn deutet das Sondergut der Viten darüber hinaus mithilfe eines evolutiven Modells: „Genauso wie die Adamviten ein Derivat der Apc Mos sind und damit die Apc Mos weiterentwickeln, so stellt auch ihr Sondergut eine Fortentwicklung von Ansätzen dar, die sich bereits in der Apc Mos finden.“[43]

Auch Fragen zur Einheitlichkeit des griechischen Textes werden an dieser Stelle nur kurz bedacht. Merk und Meiser[44] gehen von einem sukzessiven Wachstum des griechischen Textes aus, Bertrand[45] vermutet einen Redaktor, der verschiedene Traditionen zusammengefügt hat. Dochhorn[46] versteht den Text als Resultat fortschreitender Arbeit an der biblischen Adamüberlieferung. Detaillierte redaktionsgeschichtliche Untersuchungen werden in dieser Studie nicht durchgeführt, da sie für die Bearbeitung des Themas nicht von vorrangigem Interesse sind.[47] Mit Knittel und Tromp ist jedoch festzuhalten, dass der uns vorliegende Endtext, „a purposefully composed text which desires and deserves to be comprehended as a unity“[48] ist:

> Therefore, the interpretation of the *Life of Adam and Eve*, even if an understanding of the way in which it originated and developed is useful, should still begin from the fact that this is a writing with a beginning and an ending, a structure, an intention, and a meaning as a whole.[49]

Als Erzählung umfasst er zwar verschiedene Teilstücke, die manche Ungereimtheiten aufweisen und daher eine redaktionelle Bearbeitung des Textes nahelegen, die jedoch in überzeugender Art und Weise ein gemeinsames Grundschema und Rahmenelemente erkennen lassen, in die verschiedene Traditionen integriert werden.[50] Dieser Überzeugung schließt sich

[41] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 46.
[42] Vgl. ebd.
[43] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 8.
[44] Vgl. Merk / Meiser: Das Leben Adams und Evas, 177.
[45] Vgl. Bertrand: Le destin ‚post mortem' des Protoplastes, 111.
[46] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 14.
[47] Immer dann, wenn redaktionsgeschichtliche Aspekte an einzelnen Punkten relevant sind, werden sie in die Analyse miteinbezogen.
[48] Tromp: The Story of our Lives, 222f.
[49] Ebd., 223.
[50] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 92.

letztlich auch Levison nach einer ausführlichen Diskussion an: „There is much that is unknown, and possibly unknowable, in the study of GLAE, but, in the end, there is a text.“[51]

Die Diskussion zur Religionsgeschichte und die damit verbundene Frage, ob die Adamdiegesen nun über einen frühjüdischen oder frühchristlichen Hintergrund verfügen, zeigt sich ähnlich komplex. Entschiedene Verfechter eines frühchristlichen Ursprungs sind De Jonge[52] und Tromp[53], Stone und Anderson schließen sich dieser Einschätzung an. Stone gründet sein Urteil auf die Weissagung über die Taufe Christi im Jordan (VitAd arm. / georg. / lat. 42).[54] Diese stellt zwar ein unbestreitbar christliches Element dar, ist jedoch, wie Dochhorn überzeugend festhält, als sekundär anzusehen, da die ursprüngliche Weissagung aus GLAE 13,5 vermutlich erst innerhalb christlicher Kreise christianisiert wurde.[55] Für Anderson ist insbesondere die Teufelsfallgeschichte (VitAd arm. / georg. / lat. 11-17) ein Hinweis auf die christliche Provenienz, denn dort werde Ez 28 auf den urzeitlichen Teufelsfall bezogen, wofür es wiederum nur christliche Parallelen gebe.[56] Eldridge geht zwar von einer jüdischen Grundschrift aus, meint aber innerhalb von GLAE eine christliche Redaktion erkennen zu können.[57]

Für einen jüdischen Ursprung sprechen sich demgegenüber Meiser und Merk[58], Bertrand[59], Knittel[60], Dochhorn[61] und Levison[62] aus. Als Erweise eines jüdischen Entstehungsmilieus nennen Meiser und Merk u.a. „die Transzendierung des Gottesbegriffes, die Vermeidung von Anthropomorphismen, die Vorstellung von der Bestattung und der angemessenen Trauerzeit und die Lehre von den sieben Himmeln.“[63] Knittel verweist im Zuge seiner Entscheidung vor allem „auf die enge Verwandtschaft mit anderen frühjüdischen Schriften sowie das Fehlen spezifisch christlicher Elemente.“[64] Dochhorn weist sowohl GLAE als auch die Adamviten „einem griechischsprachigen und schriftgelehrten palästinischen Judentum nichtchristlicher Prägung“[65] zu, denn GLAE enthalte keine eindeutig christlichen

[51] Levison: The Greek Life of Adam and Eve, 154.
[52] De Jonge: The Christian Origin of the Greek Life, 347-363.
[53] De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 65-77.
[54] Vgl. Stone: Angelic Prediction, 111-131.
[55] Vgl. Dochhorn: Apokalypse desMose, 9.
[56] Vgl. Anderson: Exaltation of Adam, 83-110.
[57] Vgl. Eldridge: Dying Adam, 49-50; 99; 233-264.
[58] Vgl. Meiser / Merk: Das Leben Adams und Evas, 764-769.
[59] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 36.
[60] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 63-69.
[61] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 14.
[62] Vgl. Levison: The Greek Life of Adam and Eve, 150-154.
[63] Meiser / Merk: Das Leben Adams und Evas, 766.
[64] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 68.
[65] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 10.

Theologumena und auch die christlichen Passagen der Viten lassen sich als sekundär identifizieren.[66] Demgegenüber müsste eine Schrift, die dem frühen Christentum zuzuordnen ist, „etwas mehr christliches Profil zeigen“[67]. Der Entstehungsraum der Adamviten sollte eigens untersucht werden, da diese eine nicht unerhebliche Überarbeitung und Christianisierung wie die Weissung über die Taufe Christi im Jordan (VitAd arm. / georg. / lat. 42) aufweisen. Daniel Boyarin[68] folgend, stellt sich im Horizont dieser Diskussion generell die Frage, inwieweit eine Unterteilung in ‚jüdisch' und ‚christlich' mit Blick auf die ersten Jahrhunderte überhaupt sinnvoll bzw. legitim ist. Vielmehr weisen die vorangestellten Diskussionen darauf hin, dass GLAE als Beispiel dafür gelten kann, dass solche klar umrissenen Entitäten wie ‚jüdisch' und ‚christlich' der komplexen Wirklichkeit dieser Texte oft nicht gerecht werden. Die vorliegende Studie ordnet GLAE einem frühjüdischen Entstehungsraum zu, ist sich aber der fließenden Grenzen dieses Raumes bewusst. Für eine eindeutige Zuordnung zu einer christlichen Autorenschaft fehlen in jedem Fall die christlichen Spezifika.

Die Schwierigkeit, das Entstehungsmilieu von GLAE zu bestimmen, ergibt sich abgesehen von der fraglichen Unterscheidung von ‚jüdisch' und ‚christlich' meines Erachtens in besonderem Maße aus der universellen Ausrichtung, welche die Erzählung durchgehend bestimmt. So macht diese keine nennenswerten geographischen oder zeitlichen Angaben, vereint eine Vielzahl unterschiedlicher Traditionen und trifft Aussagen, die für möglichst viele Menschen zu jeder Zeit und nicht nur eine bestimmte Gruppe in einem bestimmten Zeitraum gelten können. Der universelle Anspruch wird zunächst durch die Wahl der Figuren und die Geschichte der ersten Menschen überhaupt unterstützt. Die Figuren der Erzählung werden dabei zu Sinnbildern der Menschen an sich,[69] und die Erzählung ein Narrativ, welches über kulturelle Grenzen hinausreicht und grundlegende Fragen über die menschliche Existenz verhandelt. So werde ich im Verlauf der Untersuchung darlegen, dass GLAE nicht nur verschiedene Traditionen der Rezeption von Gen 1-3 vereint,[70] sondern ebenso Motive und

[66] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 10.
[67] Ebd., 12.
[68] Vgl. Boyarin: Border lines. The partition of judeo-christianity, Philadelphia 2004. Nach Boyarin lässt sich in den ersten Jahrhunderten nicht von ‚Juden' und ‚Christen' sprechen, sondern vielmehr von ‚Christusgläubigen', ‚nichtgläubigen Juden' und ‚nichtjüdischen Christusgläubigen'. Von einer Trennung von ‚Juden' und Christen' könne man frühstens mit Blick auf das 3. / 4. Jahrhundert sprechen. Solch eine Spätdatierung wird u.a. auch vertreten von: Dunn: The parting of the ways between Judaism and Christianity; Lieu: Christian identity in the Jewish and Greaco-Roman world; Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums.
[69] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 134.
[70] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 8. Vgl. dazu auch Levison: Portraits of Adam, 185-190. Zusammenfassend lassen sich ausgehend von Knittel (Das griechische Leben Adams und Evas, 7) folglich drei verschiedenen Interpretationslinien von Gen 1-3 im antiken Judentum benennen, die entweder einzeln oder gemeinsam in den Texten Verwendung finden: 1) die ätiologische Deutung, mit

Vorstellungen u.a. aus der Gnosis, der hellenistischen Philosophie, insbesondere dem Platonismus, und dem Zoroastrismus in die eigene Darstellung integriert. Ferner weist die Erzählung ebenso keinerlei Anhaltspunkte auf, dass sie in einem bestimmten Milieu verbleiben möchte: Gott wird als Vater des Gesamten (ὁ πατὴρ τῶν ὅλων [35,2; 42,8]) angerufen, es ist der Engel der Menschheit (ὁ ἄγγελος τῆς ἀνθρωπότητος), der Eva im Gebet beisteht (32,2), die Auferstehung wird allem Fleisch (πᾶσα σὰρξ) bzw. dem ganzen Geschlecht der Menschen (πᾶν γένος ἀνθρώπων) aus Adam in Aussicht gestellt (13,3; 41,2).[71] Wie die Adamviten, aber auch die weitere, vielfältige Rezeption beispielsweise durch die sog. *Syrische Schatzhöhle*, eine Sammlung apokrypher Schriften aus der frühen syrischen Kirche, oder auch durch den Koran zeigt,[72] ist die Paradieserzählung, wie sie GLAE abbildet, tatsächlich auch für verschiedene Gruppen anschlussfähig gewesen.[73]

Deutlich wird, dass im Hintergrund der Erzählung eine vergleichsweise negativ empfundene Lebenswirklichkeit und eine tendenziell pessimistische Weltsicht stehen. Diese sind eingebettet in eine eschatologische Naherwartung.[74] Die Erzählung teilt mit einigen Schriften des frühen Judentums das „Bewusstsein einer zerbrochenen Welt“[75] und will gleichzeitig Antworten darauf geben, wie es zu den gegenwärtigen Zuständen, im Besonderen im Sinne einer *conditio humana*[76], kommen konnte, wie diese zu ertragen bzw. zu überwinden

---

ihrer Hilfe wird die zumeist als negativ empfundene Lebenswirklichkeit der Gegenwart aufgrund von Ereignissen der Vergangenheit erklärt. Mithilfe der Erzählung von der ersten Sünde werden ihre Ursprünge, ihr Wesen und ihre Konsequenzen abgebildet; 2) die moralische Interpretation, in deren Zusammenhang anhand der Negativbeispiele Adams und Evas das falsche Verhalten aufgezeigt und das richtige Verhalten angemahnt wird; 3) die eschatologische Interpretation, welche den Menschen auf ein mögliches Heil hinweist, sofern er am Ende durch sein Handeln zu den Gerechten gezählt werden kann. Da GLAE, indem es das Leben Adams und Evas in den Mittelpunkt ihres Interesses stellt, diese Interpretationslinien aufnimmt und vereint, ist die Originalität des Textes umstritten. So bescheinigt Knittel (Das griechische Leben Adams und Evas, 8) GLAE keine „theologische Originalität“. Diesem Urteil ist nur in Teilen zuzustimmen. Zuzustimmen ist Knittel (Das griechische Leben Adams und Evas, 8) dahingehend, dass GLAE „repräsentativ für ein breites Spektrum der frühjüdischen Anschauungen über Adam und Eva“ steht. GLAE nimmt die unterschiedlichen Traditionen allerdings nicht nur auf und vereint sie, sondern führt weitere Traditionen und neue Elemente wie die Teufelsfigur in die Erzählung ein. Anders als Knittel urteilt beispielsweise Oberhänsli-Widmer (Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 145), dass die Textreihe zur Thematik von Schuld, Wiedergutmachung und Vergebung in Ur- und Endzeit mit dem zugespitzten Motiv der Reue in der frühjüdischen Literatur mit GLAE begonnen hat. Richtig ist in jedem Fall, dass sich keine andere Schrift so intensiv damit auseinandersetzt, warum Adam und Eva schuldig werden, wie sie mit dieser Schuld umgehen und ob und in welchem Maße Vergebung möglich ist.

[71] Die Auferstandenen werden dann nach 13,3 – unbestimmt formuliert! – ein heiliges Volk (λαὸς ἅγιος) sein. Dieses Volk wird aus denjenigen bestehen, die dem Teufel widerstehen (39,3).

[72] Vgl. Sinai: The Qu’ran: A Historical-Critical Introduction, 145f.

[73] Vgl. für die praktisch unüberschaubare Rezeptionsgeschichte exemplarisch Stella Revards Aufsatz: From Metanoia to Apocalypse: ‚Paradise Lost‘ and the Apocryphal ‚Lives of Adam and Eve’, 80-102.

[74] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 142.

[75] Küchler: Weisheit des Paradieses, 9.

[76] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 125.

sind und was es noch zu hoffen gilt: „Es geht hier nicht mehr darum, gute und schlechte Zeiten zu meistern, sondern die Gegenwart als unheilvolle Grundbefindlichkeit aller Menschen zu *ver*stehen und sie als letzte Krisenzeit zu *be*stehen.“[77] Dochhorn betont die Relevanz von GLAE hinsichtlich der „Geschichte des spätantiken kosmologischen Pessimismus.“[78]

Auch wenn sich in GLAE keine konkreten Hinweise zu Abfassungsort und -zeit finden, bieten die sozialen und politischen Entwicklungen im Judentum des ersten und zweiten Jahrhunderts eine weite Bandbreite an Möglichkeiten, die zur Begründung einer pessimistische Weltsicht dienen können.[79] So ist es gut möglich, dass die Schrift nach dem jüdischen Krieg gegen die Römer ab dem Jahr 66 verfasst wurde, in dessen Verlauf tausende Juden versklavt wurden oder ihre Heimat verlassen mussten. Als weitere Entstehungskontexte können aber ebenso der Diasporaaufstand (115-117), welcher ausgehend von der Cyrenaica schnell seinen Einflussbereich auf Ägypten und Zypern erweiterte und sich schließlich über ganz Mesopotamien ausbreitete, oder der Bar-Kochba-Aufstand (132-136) in Betracht gezogen werden. Und dabei handelt es sich nur um einige wenige Beispiele ‚großpolitischer‘ Ereignisse, die auch massive soziale Konsequenzen mit sich brachten. Aus diesen sozialen und politischen Entwicklungen ergeben sich vor allem drei Aspekte, die für die geographische sowie inhaltliche Verortung von GLAE relevant sind: (I) Juden wurden in verschiedene Teile des römischen Reiches und später in andere Regionen der Welt vertrieben; (II) Juden und jüdische Gemeinden machten Exilserfahrungen und/oder lebten unter existentiell bedrohlichen Bedingungen (ökonomisch, politisch, sozial); (III) es kam zu einer weit verbreiteten jüdischen Präsenz und Identität in unterschiedlichen Ländern und Kulturen, in deren Verlauf jüdische Gruppen vermehrt in einen kulturellen Austausch traten.[80]

Als Entstehungsort wäre demgemäß Palästina zwar möglich, wahrscheinlicher scheint jedoch eine jüdische Gemeinde in der Diaspora. Dass weder Jerusalem noch der Tempel in irgendeiner Weise Erwähnung findet, deutet darauf hin, dass eine räumliche und emotionale

[77] Küchler: Weisheit des Paradieses, 11.
[78] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 10.
[79] Als Zeitraum des antiken Judentums bestimmt Schwartz die Zeitspanne von der Schlacht bei Issos (333 v. Chr.) bis zur arabischen Eroberung von Syrien und Palästina (638 n. Chr.). Innerhalb dieses Zeitraumes erfährt das antike Judentum drei radikale Einschnitte: den Makkabäer-Aufstand (167-152 v. Chr.), die antirömischen Erhebungen (der große Aufstand 66-73/74 n. Chr., der Diaspora-Aufstand 115-117 n. Chr. und der Bar-Kochba-Aufstand 132-135 n. Chr.) und die fortschreitende Christianisierung, die maßgeblich durch Kaiser Konstantin und seine Bekehrung 312 n. Chr. bestimmt wurde. Für weitere Ausführungen verweise ich auf die Darstellung von Seth Schwartz: Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E., Princeton 2001. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich in erster Linie mit den Vorstellungen von Schuld und Vergebung im 1./2. Jh. n. Chr., die folglich auch entscheidend von den Eindrücken der römischen Herrschaft und den jüdischen Aufständen gegen diese beeinflusst wurden.
[80] Vgl. Schwartz: The Ancient Jews, 83.

Distanz zur Jerusalem besteht. Dieser Sachverhalt fällt vor allem im Vergleich zu Schriften wie 4Esr und 2Bar auf, die generell so manche inhaltliche Parallele zu GLAE aufweisen und von einem himmlischen Jerusalem und seinem Tempel sprechen. Hinzu kommt die universelle Ausrichtung der Erzählung, die ganz offensichtlich keine auf Jerusalem beschränkte Adressatenschaft mehr vor Augen hat. Bezieht man nun auch noch die Aufnahme der verschiedenen Traditionen in die Überlegung mit ein, welche die Erzählung prägen, scheint vor allem ein Abfassungsort wie Alexandria in Betracht zu kommen. Mit dem Museion und der Bibliothek galt Alexandria nicht nur als Mittelpunkt der Gelehrsamkeit in der hellenistischen Zeit, sondern war ebenso zugleich ‚melting pot' wie ‚salad bowl',[81] eine Stadt, in der das Diasporajudentum mit der ägyptischen Bevölkerung, Griechen, Perser und andere Ethnien zusammenlebte und arbeitete. Diese multikulturelle Umgebung förderte den Austausch von Ideen und das Lernen voneinander, und das Zusammenkommen verschiedener Religionen und Kulturen trug dazu bei, dass philosophische und religiöse Ideen miteinander verschmolzen und sich gegenseitig beeinflussten.[82] Zeugnis davon, dass Alexandria bei all diesen Vorzügen insbesondere für das frühe Judentum auch eine schwierige und sogar feindliche Lebensumgebung darstellen konnte, geben die aus Unterdrückung, Verfolgungen und Progromen an den alexandrinischen Juden resultierenden Aufstände in den Jahren 38, 66 und 115-117.[83] Exemplarisch will ich an dieser Stelle nur auf zwei weitere Anhaltspunkte eingehen, die ebenfalls für Alexandria als Abfassungsort von GLAE sprechen. Zum einen kann bei einer Zuordnung die Beobachtung geltend gemacht werden, dass GLAE in der Regel dem Genesis-Text der LXX zu folgen scheint,[84] die wohl überwiegend, mindestens aber der Pentateuch, in Alexandria übersetzt wurde.[85] Zum anderen fällt auf, wie ausführlich sich in der Erzählung mit dem toten Körper Adams beschäftigt wird, dessen Vorbereitung für eine Existenz nach dem Tod wesentlich ist. Dabei handelt es sich letztendlich um Handlungen, die weniger prominent und in dieser Ausführlichkeit im antiken Judentum, sondern vielmehr in Ägypten praktiziert wurden.[86] Bei genauerer Betrachtung der Bestattung Adams, auf die ich zu einem späteren Zeitpunkt zurückkommen werde,[87] werden außerdem Gemeinsamkeiten mit alexandrinischen

[81] Jan Rüggemeier (Alexandria: Hub of the Hellenistic World, XIII) spricht von Alexandria als einer der wichtigsten ‚hubs' (der Dreh- und Angelpunkt eines Netzwerks) in der hellenistischen Welt.
[82] Vgl. ebd., XIIIf.
[83] Vgl. ebd., XLVIf; vgl. außerdem Bäbler: Whose 'Glory of Alexandria', 42-47.
[84] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 69.
[85] Vgl. Bloch: How much Hebrew in Jewish Alexandria, 264.
[86] Vgl. Assmann: Totenriten, 307.
[87] Vgl. dazu das Kapitel *4.7.2.3 Die Totenpflege und Bestattung Adams*.

Grabstätten deutlich, die wiederum selbst ein Beispiel der Synthese griechischer, makedonischer und ägyptischer Traditionen darstellen.[88]

2.2 Methodischer und theoretischer Hintergrund

Die vorliegende Untersuchung orientiert sich ausschließlich am griechischen Text, seine Interpretation geschieht losgelöst von der Frage seines Verhältnisses zu den anderen Adamdiegesen. Ich folge damit der Forderung Stones, die verschiedenen Textversionen für sich genommen und hinsichtlich ihrer spezifischen Eigenheiten zu untersuchen,[89] sowie dem Anspruch Dochhorns, die griechische Fassung „stärker in ihrer Eigenart zur Geltung kommen zu lassen“[90]. Die Untersuchung arbeitet im Wesentlichen textsynchron, aber nicht ahistorisch,[91] und versteht den vorliegenden Text als kohärente Einheit, welche in ein größeres Kommunikationsgeschehen eingefügt ist.[92] Es soll immer dann ein Seitenblick auf die anderen Adamdiegesen geworfen werden, wenn es thematisch von Interesse ist. Das Gleiche gilt für den exegetischen Vergleich mit Gen 3, der immer dann eingebracht wird, wenn es für die vorliegende Untersuchung erforderlich ist.

Im Vordergrund steht GLAE als originäres Dokument der Vorstellungen von Schuld und Vergebung im antiken Judentum der ersten beiden Jahrhunderte. Da sich die Erzählung an Motiven verschiedener Traditionen bedient, soll GLAE im Verlauf der Untersuchung stetig in Beziehung zu diesen anderen Schriften und Vorstellungen gesetzt werden. Dabei werde ich nicht Parallelen um der Parallelen willen sammeln, sondern mich in meiner Studie in erster Linie auf die Parallelen zu beziehen, von denen ich meine, dass sie für die Interpretation von GLAE relevant sind. Im weiteren Vorgehen soll mithilfe von Wortfelderkundungen überprüft werden, welche Worte die Erzählung verwendet, um die Phänomene Schuld und Vergebung zu versprachlichen. Die textsynchrone Untersuchung umfasst im Anschluss daran die sprachlich-syntaktische, semantische und pragmatische Analyse von GLAE im Hinblick auf die Themen Schuld und Vergebung. Im Zuge dessen soll u.a. analysiert werden, mithilfe welcher erzählerischer Mittel die Phänomene Schuld und Vergebung dargestellt werden. Diese

[88] Vgl. Gorzelany: Macedonia – Alexandria. Monumental Funerary Complexes of the Late Classical and Hellenistic Age, 198.
[89] Vgl. Stone: A History of the Literature of Adam and Eve, 62.
[90] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 12.
[91] Erich Zenger (Essentials eines theologischen Kommentars, 236) spricht mit Blick auf die Harmonisierung von Diachronie und Synchronie in der alttestamentlichen Exegese von einer „diachron reflektierten Synchronie“.
[92] Vgl. Egger / Wick: Methodenlehre zum Neuen Testament, 74.

Vorgehensweise ist nicht nur für den religionsgeschichtlichen Kontext von GLAE von erheblicher Bedeutung, sondern dient darüber hinaus dem hermeneutischen Interesse der Studie, das Wesen von Schuld und Vergebung mithilfe des Textbefundes eingehender verstehen und in einen Dialog mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen bringen zu können.

Die Untersuchung stellt ein Forschungsdesiderat dar, denn bisher widmet sich keine Veröffentlichung zu GLAE den oben genannten Fragestellungen im Rahmen einer eingehenden Analyse oder einer Gesamtschau der Erzählung. Einzelne Beiträge, wie im Sammelband *Literature on Adam and Eve: Collected Essays* von Gary Anderson, Michael Stone und Johannes Tromp,[93] oder der kürzlich erschienene Aufsatz von Harro Koning *Adam's Animal Farm: A Fresh Reading of the Anthropological-Hamartiological Framework of the Apocalypse of Moses* schneiden die Thematik lediglich an. Veröffentlichungen wie die Untersuchung von Magdalena Díaz-Araujo *La représentation de la femme et l'invention de la notion du ‚péché de la chair' d'après la Vie Grecque d'Adam et Eve* setzen andere Schwerpunkte, indem sie von vornherein einen Fokus auf die ‚Sünde des Fleisches' legen. Im Rahmen meiner Untersuchung interessieren mich ferner drei Punkte besonders, die im Hintergrund der Gesamtanalyse stehen und auf die ich im Folgenden kurz eingehen möchte: (I) die Wahrnehmung von Schuld und Vergebung durch Eva als dominierende Figur der Erzählung; sowie die Bedeutung von (II) Körper und (III) Raum für die Darstellung von Schuld und Vergebung.

2.2.1 Das *Griechische Leben Adams und Evas* als Testament Evas

In den folgenden Kapiteln soll aufgezeigt werden, inwiefern die Fokussierung auf Eva in GLAE ebenfalls Einfluss darauf hat, wie Schuld und Vergebung im Rahmen der Paradieserzählung wahrgenommen werden und in welcher Weise die Zuweisung einer Stimme an Eva dazu beiträgt, die Eva-Figur jenseits konventioneller Interpretationen neu zu bewerten.

2.2.1.1 Eva als handlungstreibende Figur der Erzählung

Eva ist nicht nur die Figur, welche das Voranschreiten der Erzählung bestimmt, sondern ebenso die Figur, welche im Rahmen der Erzählung die größte Entwicklung aufweist. Adam verbleibt

[93] Vgl. in diesem Zusammenhang u.a. Anderson: The Penitence Narrative in the *Life of Adam and Eve*, 3-42; Stone: The Fall of Satan and Adam's Penance. Three Notes on *The Books of Adam and Eve*, 43-56; Levison: The Exoneration and Denigration of Eve in the *Greek Life of Adam and Eve*, 251-276; Meiser: Sünde, Buße und Gnade in dem *Leben Adams und Evas*, 297-314.

in der Erzählung im Vergleich zu Eva passiv.[94] Er ist die Stimme im Hintergrund, an dessen Körper sich die Strafurteile und das Vergebungshandeln Gottes exemplarisch manifestieren. Eva dagegen wird von der Übertreterin des göttlichen Willens (19,1-3), welche als Werkzeug und Gefäß des Teufels ihren Mann Adam verführt (21,2-5), ihre Nachkommenschaft der Begierde nach jeder Sünde ausliefert (10,2) und den aufbegehrenden Tieren nichts entgegensetzen kann (11,3), zur verantwortungsvollen und ebenbürtigen Partnerin Adams (9,2; 31,2), die als ethische Lehrerin auftritt (15,1; 30,1), die sich um Adam nach seinem Tod kümmert (33,1), die sich im Gebet mehrfach unmittelbar an Gott richtet (32,2; 42,5-8) und als würdige Betrachterin göttlicher Visionen fungiert (31,4). Es ist Eva, mit deren Traum von Kain und Abel die Erzählung eröffnet wird und die erste Schuldtat in das Blickfeld der Leser*innen gerückt wird (2,1-4). Es ist ebenso Eva, die einen ausführlichen Bericht über die Geschehnisse im Paradies an ihre Nachkommenschaft weitergibt (15,1-30,1), und die nach der Vertreibung aus dem Paradies ihrer Gewissensnot immer wieder Ausdruck verleiht und versucht, durch verschiedene Umkehrhandlungen Gottes Erbarmen zu erwirken und Adam vor seinem Leiden und Tod zu retten (9,2-13,6; 32,2). Es sind des Weiteren Evas Handlungen und ihre Emotionen, die Widerklang in den Handlungen der Engel und in den Emotionen Gottes finden: Wie zunächst Eva (31,4-32,2), beten die Engel für Gottes Erbarmen über Adam (35,2). Wie zunächst Eva (34,1), empfindet Gott große Trauer über Adams Tod (39,1).[95]

In der feministischen Forschung zu GLAE lassen sich im Wesentlichen zwei unterschiedliche Gruppen identifizieren, die ausgehend vom Text und etwaigen Textentwicklungen zu unterschiedlichen Deutungen der Eva-Darstellung kommen. Die eine Gruppe betrachtet den Endtext der Erzählung als das ursprüngliche Werk oder zumindest als die beabsichtigte Form, in der Eva eine komplexe und teilweise sogar widersprüchliche Darstellung innerhalb der patriarchalen Diskurse dieser Zeit erfährt. So weist Vita Daphna Arbel in ihrer Untersuchung ebenso auf die herausgehobene Rolle Evas und ihre komplexe Darstellung in der Erzählung hin und schreibt diesen Befund in erster Linie unterschiedlichen Traditionen zu, die im Endtext bewusst zusammengesetzt wurden.[96] Die andere Gruppe hingegen geht von einer literarischen Entwicklung aus und führt die unterschiedlichen Darstellungen von Eva auf verschiedene literarische Schichten des Textes zurück.[97] Auch Levison geht von verschiedenen literarischen Schichten aus und vertritt die Ansicht, dass die erste (wesentlich GLAE 1-14) und die dritte Textschicht (wesentlich GLEA 31-43) dazu

[94] Vgl. Levison: The Greek Life of Adam and Eve, 7. Gegen Dochhorn: Apokalypse des Mose, 190.
[95] Vgl. Arbel: Forming Femininity in Antiquiy, 84f.
[96] Vgl. ebd., 3.
[97] Vgl. Standhartinger: Manuscript and Gender, 217.

neigen, Eva abzuwerten, während die zweite Textschicht (wesentlich GLEA 15-30) dazu tendiert, Eva zu entlasten und in ein besseres Licht zu rücken.[98] Zwar gehe ich anders als Levison bekanntermaßen auch von einem Endtext aus, ich teile aber auch Arbels Meinung nicht, dass in der Erzählung unterschiedliche Traditionen der Eva-Figur zusammengefügt worden. Vielmehr wird bei genauer Betrachtung deutlich, dass das komplexe Bild Evas als die bewusste Darstellung einer kontinuierlichen Entwicklung innerhalb des Erzählverlaufs zu verstehen ist, welche die Manifestation von Schuld und die transformierende Kraft von Reue und Umkehr am Beispiel der ersten Frau eindrücklich veranschaulicht.

Eine Gesamtschau verbietet eine Deutung, nach der Eva als die Hauptschuldige für die Geschehnisse im Paradies ausgewiesen werden soll. Zum einen ist die Erzählung bemüht, die Verantwortung, Schuld und Strafe Evas und Adams parallel abzubilden. Beiden ist aufgetragen, dass Paradies und ihr jeweiliges Los zu bewachen, der Teufel begibt sich zunächst in das Los Adams, um die Schlange zu verführen, beide lassen sich verführen (Adam sogar wesentlich einfacher und schneller als Eva), beide werden mittels göttlicher Urteile bestraft, beide bekennen jeweils ihre eigene Schuld. Einige Abschnitte stellen Evas, andere Abschnitte Adams Schuld heraus. So ist beispielsweise nur in Adams Rückblick davon die Rede, dass sich der Teufel Eva nähert, als weder die Engel noch Adam anwesend sind (7,2). In Evas Rückblick findet sich diese Information nicht. Außerdem teile ich nicht die Meinung, wie sie u.a. Schüngel-Straumann vertritt, dass sich diese Information gegen Eva als Frau und ihrer damit verbundenen Schwäche richtet.[99] Vielmehr wird hier meines Erachtens die generelle Gefahr des Alleinseins betont, welche der Teufel ausnutzt. Dass es sich um Eva handelt, die als erste vom Teufel angegangen wird, ist nun einmal die Abfolge, welche aus Gen 3 bekannt ist. Des Weiteren wird in 7,2 das Verb διατηρέω und eben nicht das sonst in der Erzählung populäre Verb φυλάσσω verwendet, wodurch nicht der Aspekt des Bewachens, sondern die Fürsorge der Engel betont wird. Darüber hinaus werden die Engel in der gesamten Erzählung als Begleiter und Unterstützer der Menschen dargestellt, so dass ihre Fürsorge für Eva in dieser Szene keine Besonderheit darstellt. Schließlich ist es in 14,3 Adam selbst, der Eva nach einer vorangegangenen Schuldzuweisung auffordert, den Nachkommen von der Art ‚unserer' Übertretung zu berichten: Κάλεσον πάντα τὰ τέκνα ἡμῶν καὶ τὰ τέκνα τῶν τέκνων ἡμῶν καὶ

[98] Vgl. Levison: The Exoneration and Denigration of Eve, 275. Vgl. dazu auch Dochhorn: Apokalypse des Mose, 124-135. Dochhorn geht auch von unterschiedlichen Textschichten aus, welche die Schuld Evas entweder betonen oder abmildern.
[99] Vgl. Schüngel-Straumann: Eva. Die erste Frau der Bibel, 112.

ἀνάγγειλον αὐτοῖς τὸν τρόπον τῆς παραβάσεως **ἡμῶν**.[100] Ebenso ist es Adam, der an anderer Stelle betont, er allein habe gesündigt: […] ὅτι ἐγὼ μόνος ἥμαρτον (27,2d).[101]

Zum anderen legt die Erzählung durch die Implementierung der Teufelsgestalt, die ausführlichen Verführungsszenen und die Ausweisung des Teufels als Feind des Menschen einen inhaltlichen Schwerpunkt auf die Gefährdung des Menschen durch dämonische Figuren. Diese Fokussierung nimmt unabhängig vom Geschlecht den einzelnen Menschen sowie dessen eigene Verantwortung, sich vor dem Bösen zu schützen, in den Blick, so dass jegliche Schuldtat letztlich keiner anderen Person oder Instanz angelastet werden kann. Eva hat sich vor Adam verführen lassen, in diesem Sinne stellt sie den Beginn des Unheils dar, diese Tatsache macht sie jedoch nicht schuldiger als Adam. Ferner ist es Adam, welcher in der Erzählung durch die göttlichen Strafurteile härter getroffen zu sein scheint, und dessen Vergebungsgesuche mehrfach abgelehnt werden, so dass auf der Erzählebene nicht von einer Bevorzugung des ersten Mannes gesprochen werden kann. Vergebung erfährt Adam schließlich mit dem Verweis darauf, dass er das erste Gebilde, das Händewerk und Ebenbild Gottes ist. Tatsächlich sind es die Bußgebete Evas, die eine positive Resonanz bei den Engeln bzw. Gott finden (32,4; 43,1).

2.2.1.2 Eva als klassische Subalterne

Die große Bedeutung, welche der Zuweisung einer Stimme an Eva im vorherrschenden patriarchalen Diskurs zukommt, möchte ich an dieser Stelle kurz mithilfe des Konzepts von der ‚klassischen Subalternen' aufzeigen. Das Konzept der ‚klassischen Subalternen' bezieht sich auf eine theoretische Perspektive, welche in den Bereichen der Postkolonialen und der Subalternen Studien entwickelt wurde. Es bezieht sich auf die Analyse von Menschen und Gruppen, die in der gesellschaftlichen Hierarchie am unteren Ende stehen und historisch marginalisiert, unterdrückt oder ausgeschlossen wurden. Ursprünglich wurde die Bezeichnung ‚klassische Subalterne' im Zusammenhang mit den Untersuchungen von Antonio Gramsci in den 1930er Jahren über die subalterne Klasse in der marxistischen Theorie verwendet. In den Subalternen Studien wurde das Konzept jedoch erweitert, um auch andere Formen der Marginalisierung wie Geschlecht, Rasse, Ethnizität und Kaste einzubeziehen. Diese Gruppen sind zu jeder Zeit auch den herrschenden Klassen unterworfen, weil sie keine Möglichkeit haben, sich zu Politik und Gesellschaft zu äußern. Gramsci „is concerned with the intellectual's

[100] GLAE 14,3: ‚Rufe alle unsere Kinder und die Kinder unserer Kinder und berichte ihnen von der Art unserer Übertretung'.
[101] GLAE 27,2d: ‚[…] weil ich allein gesündigt habe'.

role in the subaltern's cultural and political movement into the hegemony. This movement must be made to determine the production of history as narrative (of truth)".[102] Anstatt den herrschenden und dominanten Gruppen zuzuhören, konzentriert sich Gramsci auf einen Weg, um den Subalternen wieder eine Stimme zu geben.

Auch Gayatri Spivak wendet sich in ihrem kritischen Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* aus dem Jahr 1988 diesem Thema zu und erklärt, dass Subalternität ein Ergebnis hegemonialer Diskurse ist. Sie richtet ihren Fokus auf Frauen, „who are in step with the mode of production narrative as participants / resisters / victims"[103]. Sie verweist auf ein subalternes Subjekt, das eigenständig beschrieben und vor allem über die Unterschiede zu den Eliten definiert wird. Spivaks Hauptaugenmerk liegt auf der Perspektive der weiblichen Subalternen, die durch eine doppelte Marginalisierung gekennzeichnet sind: ökonomisch und sexuell. Sie werden von einem kolonialen und einem einheimischen Patriarchat ausgegrenzt.[104] Die weibliche Subalterne erscheint als ein Subjekt ohne Stimme, was nicht bedeutet, dass die subalterne Frau nicht sprechen kann, sondern dass sie am Sprechen gehindert wird. Darüber hinaus ist ein Sprechakt nur dann vollendet, wenn der*die Sprecher*in in der Lage ist, seine*ihre Stimme zu Gehör zu bringen und nur wenn der*die Sprecher*in von jemandem gehört wird, macht es Sinn, zu sprechen. Nur so schaffen sich Subalterne eine eigene Stimme und eine eigene Identität.

Eine Methode zur Erzeugung einer subalternen Stimme ist ein *Testimonio*. Dabei handelt es sich um ein literarisches Genre oder eine Erzählform, die in erster Linie auf mündlichen Berichten und Erfahrungen von marginalisierten und subalternen Personen basiert. Typischerweise werden *Testimonios* in der Ich-Form verfasst und enthalten persönliche Geschichten, Erinnerungen, Gefühle und Zeugenaussagen. Oft sind sie das Ergebnis von Interviews oder Gesprächen zwischen einer schreibenden oder herausgebenden Person und der Person, deren Geschichte erzählt wird.[105] Die schreibende Person fungiert dabei als

---

[102] Spivak: Can the Subaltern speak, 37.
[103] Ebd., 21.
[104] Spivak (ebd., 297) wählt als Beispiel die Witwenverbrennung, ein Femizid in hinduistischen Religionsgemeinschaften, welche zunächst als Selbsttötung gedacht war, mit der Zeit jedoch immer öfter von den Frauen eingefordert wurde. Ausgehend von der Witwenverbrennung zeigt Spivak, dass indische Frauen sowohl von ihren eigenen Männern als auch von den britischen Kolonisatoren bevormundet wurden. Dies wird anhand der widersprüchlichen Aussagen über die Motivation der Frauen offensichtlich: Als nämlich die britischen Kolonisatoren dieses Ritual im 19. Jahrhundert abschafften, wurde dies von manchen als ein Fall verstanden, in dem ‚weiße' Männer ‚braune' Frauen vor ‚braunen' Männern retteten. Andere waren im Gegensatz dazu der Ansicht, dass diese Frauen sich aus freien Stücken opferten. Die einzige Aussage, die in dieser Frage Klarheit hätte bringen können, wäre die Aussage einer dieser Frauen gewesen. Solche Äußerungen lassen sich aber nicht finden. Sie sind nicht überliefert.
[105] Das Testimonio ist eng mit sozialen und politischen Bewegungen verbunden, insbesondere in lateinamerikanischen Ländern, in denen das Testimonio eine wichtige Rolle bei der Darstellung von Unterdrückung, sozialer Ungerechtigkeit und Menschenrechtsverletzungen spielt. Ein bekanntes

Vermittler*in, welche*r die mündlichen Erzählungen in schriftliche Form überführt: „It is a particular and effective example of a form of writing that **appropriates** dominant forms of imperial discourse to create powerful **subaltern** voices."[106] Diese Methode ist vor allem dann sinnvoll, wenn die Subalternen nicht alphabetisiert sind oder aus anderen Gründen nicht in der Lage sind, ihre eigene Geschichte aufzuschreiben.

Das Konzept des ‚klassischen Subalternen' unterstreicht die Notwendigkeit, die Geschichten und Erfahrungen derjenigen zu hören und zu berücksichtigen, die oft von herrschenden Machtstrukturen übersehen oder unterrepräsentiert werden. Es betont die Bedeutung, die Stimmen und Perspektiven der Marginalisierten anzuerkennen und ihnen einen Raum zu geben, um ihre eigenen Erfahrungen und Geschichten zu erzählen. Es kann als Versuch gelten, alternative Erzählungen zu etablieren, welche die Vorherrschaft der herrschenden Narrative in Frage stellen und die Vielfalt der menschlichen Erfahrungen anerkennen. Es ist dabei wichtig, kritisch zu analysieren, inwieweit eine Erzählung wie GLAE tatsächlich die Stimme einer Subalternen repräsentiert, oder ob sie bestimmte Narrative oder Machtstrukturen reproduziert. Obwohl es zu weit führen würde, GLAE als Testimonio zu bezeichnen, ermöglicht die Gestaltung der Erzählung mit ihrer Fokussierung auf Eva meines Erachtens eine Neubewertung der kanonischen Erzählung und eröffnet Raum für alternative Interpretationen.[107] Damit greift die Erzählung ein Anliegen auf, welches später auch die postkoloniale Literatur verfolgt: Geschichte(n) neuzufassen und neuzuordnen.[108] Durch das komplexe Eva-Bild grenzt sich GLAE vor allem von Schriften wie Sir (vgl. Sir 25,24); 2Hen (vgl. 2Hen 31,6) oder LAB (vgl. LAB 13,10) ab,[109] die eine negative Bewertung Evas vornehmen und sie in ihrer Rezeption von Gen 3 zur Hauptverantwortlichen der Gebotsübertretung im Paradies und des Unheils machen.[110] Durch die Zuweisung einer Stimme an Eva, an eine Figur, die normalerweise schweigt und angeklagt wird, eröffnet sich eine neue Sichtweise auf die Geschehnisse der Erzählung aus Gen 3. Eva tritt mit ihrer Rede auf, mit ihrer

---

Beispiel für ein Testimonios ist *Yo, Rigoberta Menchú* von Rigoberta Menchú, die mit der Unterstützung von Elisabeth Burgos 1983 über die Unterdrückung der indigenen Bevölkerung in Guatemala berichtet.

[106] Ashcroft: Post-Colonial Studies, 210.

[107] Nach Johannes Agnoli (Subversive Theorie, 34) finden sich die Wurzeln solcher Bemühungen bereits in Gen 3, wenn sich Eva aus ihrer doppelten Abhängigkeit als Geschöpf Gottes und Rippe Adams befreit: „Eva ist […] das erste weltgeschichtliche Symbol der Emanzipation […] Aus dem Zustand doppelter Ableitung und Fremdbestimmung subvertiert sie die Ordnung".

[108] Vgl. Bachmann-Medick: Cultural Turns, 138.

[109] Andere Schriften wie 4Esr 7,118 und 2Bar 48,2 erwähnen Eva in ihrer Rezeption der Paradiesgeschichte gar nicht erst.

[110] Für eine ausführliche Darstellung, vgl. Parker: Blaming Eve Alone. Translation, Omission, and Implications of עמה in Genesis 3:6b, 729-747; Schüngel-Straumann: Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels.

Klage, mit ihrer Gewissensnot und ihren unermüdlichen Versuchen, die Dinge zum Besseren zu wenden und Vergebung zu erwirken. Diese Gestaltung der Erzählung ermöglicht es den Leser*innen, sich in Eva hineinzuversetzen und die Komplexität ihrer Situation zu erkennen. Dadurch wird eine alternative Interpretation des biblischen Berichts möglich, die Eva nicht auf eine stereotype Rolle beschränkt, sondern ihr eine aktive und bedeutungsvolle Rolle in der Geschichte zuschreibt. GLAE verändert somit subtil die Dynamik und Bedeutung der Geschichte der ersten Menschen, ohne dabei die vorhandenen Informationen aus Gen 3 oder bestehende Realitäten zu verwerfen. Eva als die erste Frau der Menschheit wird nicht mehr nur als Objekt der Schuld, sondern auch als Subjekt der Handlung und der Vergebung wahrgenommen.

2.2.2 Der Körper im *Griechischen Leben Adams und Evas*

Im Folgenden möchte ich auf einen weiteren Aspekt, der mich im Rahmen meiner Untersuchung besonders interessiert, eingehen: den Körper. Der Körper ist die Größe in der Erzählung, an der die Phänomene Schuld und Vergebung veranschaulicht werden. Ich werde zunächst dafür plädieren, dass diese Vorgänge nicht ausschließlich metaphorisch zu verstehen sind. Bei genauer Betrachtung des Menschenbildes wird ferner deutlich, dass der Körper in GLAE nicht als Hülle des Selbst dient, sondern das Selbst ist. Der Körper mitsamt seinen Teilen wird als handelnder Akteur verstanden. Schuld und Vergebung haben dementsprechend nicht ausschließlich körperliche, sondern den gesamten Menschen umfassende Konsequenzen. Schließlich möchte ich kurz darauf eingehen, welche pragmatische Funktion die Darstellung von Körperlichkeit in der Erzählung besitzt.

2.2.2.1 Die Dekonstruktion von Metaphern zu Schuld und Vergebung unter besonderer Berücksichtigung des Körpers

Werden Phänomene wie Schuld und Vergebung und die ihnen zugeordneten Prozesse versprachlicht und somit auch bildlich veranschaulicht, werden diese Beschreibungen und Bilder oftmals als ‚metaphorisch' bewertet. Metaphern ermöglichen es, die Begrenzungen von Sprache aufzubrechen. Sie drücken das Bestreben aus, die „konventionellen, alltäglichen und automatisierten Sprachfunktionen" auszuweiten und umzugestalten, um „entweder neue geistige Repräsentationen zu kreieren oder um schwer fassbare, von der Alltagssprache nicht adäquat darzustellende Bereiche (wie die Emotionen von Menschen oder wie abstrakte

Konzepte) durch innovative Konstellationen auszudrücken."[111] So werden beispielsweise die Verunreinigung, die Krankheit oder die ökonomischen Schulden in der biblischen und außerbiblischen Literatur zumeist als Metaphern für die Schuld, die ein Mensch trägt, und deren Aufhebung und Beseitigung als Metaphern für die Vergebung, die ein Mensch erfährt, angesehen. Dabei wird oft vernachlässigt, dass der metaphorische Sprachgebrauch ebenso wie der wörtliche Sprachgebrauch auf zusätzliches, kontextbedingtes Wissen angewiesen ist, um die gewünschte Bedeutung zu gewinnen[112]: „Concepts are abstractions more or less shared by members of a culture or language group."[113] Es gilt also[114], „wer Bildersprache verstehen will, muss zu verstehen versuchen, wie Bilder in der jeweiligen Sprache, in je konkreten Kommunikationszusammenhängen und Texten gebraucht wurden."[115] Es besteht folglich die Gefahr, einzelne Begriffe und Vorgänge in den antiken Schriften als etwas zu identifizieren, das die Autoren selbst nicht intendiert haben:

> The identification of a metaphor in an ancient text would depend on a case being made that the ancient author actually really understood the expression as metaphor. This expectation creates signifcant problems for historians who investigate cultures that did not explicitly articulate a concept of metaphor (as was true of many, if not most, ancient civilisations).[116]

Christa Schäfer-Lichtenberger und Luise Schottroff weisen in diesem Zusammenhang auf die methodische Erkenntnis hin, dass „Bild und Sache in Bildern, Metaphern und Gleichnissen nicht getrennt werden können, wobei dann das Bild nur als Bild und Anschauungsmaterial für das Eigentliche gewertet wird."[117] Das Risiko einer vorschnellen ‚Metaphorisierung' liegt vor allem darin, antike Texte unbewusst ideologisch zu ‚framen', und auf diese Weise vermeintliche Aussagen der Texte an eigene Überzeugungen, Vorurteile oder im schlimmsten Fall auch an ideologische Programme anzupassen. Um auch dieser Gefahr entgegen zu wirken, entwickelt Geoffrey Lloyd die Vorstellung eines ‚semantic stretch':

> It would be better, then (to use a metaphor, but in order particularly to suspend the literal/metaphorical dichotomy), to talk of terms with a more or less obvious, more or less

[111] Schwarz-Friesel / Skirl: Metapher, 1.
[112] Vgl. Schwarz-Friesel: Kognitive Linguistik, 83-89.
[113] Goatly: Language of Metaphors, 164f.
[114] Johnson und Lakoff erklären in ihrer kognitiven Metapherntheorie, dass metaphorische Äußerungen wie *A ist ein B* so verstanden werden, dass Elemente der konzeptuellen Struktur von Konzept 2 (Ursprungsbereich B) auf Konzept 1 (Zielbereich A) übertragen werden (Vgl. Lakoff: Contemporary Theory of Metaphor, 204-251). Dies ist vor allem dann zu beachten, wenn eher abstrakte Konzepte über die Verbindung zu konkreteren Konzepten bestimmt werden. Neue Metaphern werden darüber hinaus in erster Linie über ihren Bezug zu bereits bekannten Konzeptkombinationen verständlich (Vgl. Johnson / Lakoff: Philosophy in the Flesh, 66f).
[115] Zimmermann: Bildersprache verstehen, 22.
[116] Nyord: Analogy and Metaphor, 18.
[117] Schäfer-Lichtenberger / Schottroff: Schulden, 514.

> deliberate, semantic stretch. This seems preferable partly because it represents the differences as differences in degree (whereas literal and metaphorical are often construed as mutually exclusive and exhaustive alternatives) and partly because it allows the possibility that in use every term has some stretch – even, at the limit, any term deemed to be univocal.[118]

Die Vorstellung eines ‚semantic stretch' wendet sich gegen die traditionelle Auffassung, dass ‚wörtlich' und ‚metaphorisch' völlig getrennte und erschöpfende Kategorien sind, sondern geht davon aus, dass jedes Wort ein gewisses Maß an Flexibilität in seiner Bedeutung haben kann, selbst solche, die normalerweise als eindeutig gelten. Das Konzept des ‚semantic stretch' ermöglicht im Rahmen der Textanalyse eine flexiblere und nuanciertere Herangehensweise und fordert auf, Begriffe und Vorgänge im Text nicht nur auf einer binären Ebene zu betrachten.

Mit der Frage, wie Metaphern konstruiert und dekonstruiert werden, hängt auch zusammen, wie mit ideologischer Vielfalt umgegangen wird, so dass die Vorstellung eines ‚semantic stretch' anstelle einer einseitigen Interpretation eine Vielfalt von Perspektiven offenlegt und ermöglicht. Eine Dekonstruktion von Metaphern wendet sich gegen ein festes Weltbild, welches stets auf ein Neues verteidigt wird, sondern fordert dazu auf, ebenso andere Sichtweisen in Betracht zu ziehen.[119]

> Metaphern schaffen Selbstverständlichkeiten. Sie geben uns Gewissheiten, wo keine sind, sie erlauben uns zu sagen: Das ist eben so! Damit bestimmen sie zugleich den Rahmen des normalen Sprechens und Handelns, denn wer einen allgemein für selbstverständlich gehaltenen Sachverhalt anzweifelt, bewegt sich außerhalb der Normalität. Entsprechend kann etwas, das zur Selbstverständlichkeit geworden ist, vernünftigerweise nicht mehr hinterfragt, nicht mehr anders bestimmt und auch nicht mehr anders gestaltet werden.[120]

Rezipient*innen von Texten, die ideologisch geprägt sind (und das oft mittels Metaphern), werden auf diese Weise herausgefordert, sich mit dem Gelesenen auseinanderzusetzen und möglicherweise konventionelle Denkmuster zu überprüfen. Das Hinterfragen der Metaphern, in denen wir leben[121] und mit denen wir täglich argumentieren, kann dabei als eine Verantwortung sowohl des Einzelnen als auch einer Gemeinschaft verstanden werden.[122] Deutlich wird bei genauerem Hinsehen, dass die Wirklichkeit oftmals weniger selbstverständlich und eindeutig ist, als sie scheint.[123]

In diesem Sinne möchte ich in der vorliegenden Untersuchung dafür plädieren, eine vorschnelle Metaphorisierung bei der Analyse antiker Texte zu vermeiden. Ich gehe zunächst

---

[118] Lloyd: The Revolutions of Wisdom, 174.
[119] Vgl. Agnetta: Die Entmachtung der Metapher, 41.
[120] Hüllse: Sprache ist mehr als Argumentation, 240.
[121] Vgl. dazu Johnson / Lakoff: Metaphors we live by, 3-7.
[122] Vgl. Agnetta: Die Entmachtung der Metapher, 41.
[123] Vgl. Hüllse: Sprache ist mehr als Argumentation, 240.

von einer wörtlichen Bedeutung der Textinhalte aus und setze in einem weiteren Schritt voraus, dass Metaphern verschiedene Grade von Metaphorizität aufweisen können, wobei einige Metaphern möglicherweise eine größere Abweichung von der wörtlichen Bedeutung aufweisen als andere. Im Hinblick auf GLAE beziehen sich diese Gedanken in erster Linie auf Aussagen, welche den Körper, seine Zerstörung und seine Wiederherstellung zum Inhalt haben. Ich gehe in diesem Zusammenhang bei meiner Analyse außerdem davon aus, dass man in der Antike insgesamt und so auch im antiken Judentum konkreter und körperbezogener dachte, als dies heutzutage zumeist vorausgesetzt wird.[124] Ich folge dabei Karin Polit, die festhält, dass der menschliche Körper kein naturgegebenes Objekt ist, „sondern dass menschlicher Umgang und Nutzung des Körpers kulturell beeinflusst sind“[125]. Es muss folglich die Möglichkeit bestehen bleiben, dass sich in antiken Texten im Allgemeinen und in GLAE im Besonderen unter Umständen Vorstellungen zum Körper finden, die nach heutigen Maßstäben eine Unmöglichkeit oder gar ein Tabu darstellen.

Ein Erklärungsansatz für die Körperbezogenheit der Antike bietet ein Verweis auf die Lebenswirklichkeit der Menschen. Zum einen waren die Menschen in hohem Maße auf ihre körperliche Unversehrtheit angewiesen. Kriege und andere prekäre Lebensumstände stellten jedoch ständige Bedrohungen dar und gefährdeten die Gesundheit der Menschen auf vielfältige Weise. Die daraus resultierenden Schwierigkeiten wie Krankheiten, Verletzungen und andere Gesundheitsprobleme stellten nicht nur eine persönliche Belastung dar, sondern hatten auch Auswirkungen auf das tägliche Leben, die Arbeit und die soziale Integration. Zum anderen waren medizinische Möglichkeiten im Gegensatz zur heutigen Zeit begrenzt und die Verfügbarkeit von wirksamen Behandlungen war stark eingeschränkt. So führt Maurizio Meloni aus, dass die griechisch-römische Antike keine nennenswerten Formen der ‚Medikalisierung‘ kannte. Das Fehlen einer Kontrollinstanz bedeutete, dass jeder, der sich als Heiler bezeichnete, als Arzt galt. Die Macht von Ärzten im Alltag der Menschen war gering, ihre Autorität wurde in Frage gestellt und die Wirksamkeit ihrer Behandlung angezweifelt, teilweise sogar lächerlich gemacht.[126] Patrick Macfarlane hebt hervor, dass das Verständnis von

[124] Vgl. Balberg: Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature, 48-73; vgl. auch Macfarlane: Health and Disease, 45f; sowie Dolle / Weissenrieder: Körper und Verkörperung, 11f; und Longrigg: Greek Medicine from the Heroic to the Hellenistic Age, 5-17.
[125] Polit: Verkörperung, 215.
[126] Vgl. Meloni: Porous Bodies, 99f. Meloni weist darauf hin, dass es bei der Gestaltung der kollektiven Strukturen der antiken Welt eine Vielzahl an ‚medizinischen‘ Überlegungen gab. Vor allem weil die professionelle Medizin so unwirksam war, waren individuelle und öffentliche Maßnahmen zur Vorbeugung von Krankheiten erforderlich. So wurden Personen des öffentlichen Lebens und Wissensgebiete mit der umfassenderen Aufgabe betraut, für die Gesundheit der Menschen in der Stadt zu sorgen. Menschen, die in ländlichen Bereichen lebten, waren in solch eine Fürsorge oftmals nicht eingeschlossen.

Krankheit und Gesundheit im antiken Mittelmeerraum grundlegend von unserem modernen Verständnis abweicht.[127] Es basierte weniger auf wissenschaftlichen Erkenntnissen und medizinischem Fortschritt, sondern vielmehr auf den alltäglichen Erfahrungen und Beobachtungen der Menschen. Zumeist wurde nicht die Gesundheit, sondern die Krankheit als natürlicher Zustand angesehen. Gesundheit stellte einen Idealzustand dar.[128] Differenziert wurde außerdem zwischen ‚internalisierenden' Systemen, welche die Krankheit auf physiologische Mechanismen im Körper zurückführten, und ‚externalisierenden' Systemen, in denen Krankheit als Symptom gestörter Beziehungen zwischen dem Leidenden und einem verursachenden Agens betrachtet wird.[129] Elisabeth Hsu und Ulrike Steinert führen am Beispiel Ägptens und Mesopotamiens an, dass es sich dabei jedoch nicht zwangsläufig um sich gegenseitig ausschließende Systeme handelt:

> Rather than focusing on a clear division into 'natural' and 'supernatural' causes of illness, both Egyptian and Mesopotamian medicine recognise a variety of bodily or physiological explanations as well as external environmental factors of illness events, which can be combined with or differentiated from causes associated with personalized agents.[130]

Demgemäß konnten selbst innerhalb eines Kulturraumes die möglichen Erklärungen für Krankheit unterschiedlich und mehrdimensional sein, so dass stets anhand einzelner Texte überprüft werden muss, wie Krankheit in ihnen verstanden wurde.

Tief im ‚westlichen' Denken verankert, stellt auch das cartesische Erbe, welches von Körperkonzepten ausgeht, die in absoluten Dichotomien und unauflösbaren Unterschieden gründen, eine Schwierigkeit bei der Betrachtung antiker Darstellungen vom Körper dar:

> We lack a precise vocabulary with which to deal with mind-body-society interactions and so are left suspended in hyphens, testifying to the disconnectedness of our thoughts. We are forced to resort to such fragmented concepts as the bio-social, the psycho-somatic, the so-mato-social as altogether feeble ways of expressing the myriad ways in which the mind speaks through the body, and the ways in which society is inscribed on the expectant canvas of human flesh.[131]

Die Verwendung hybrider Begriffe wie ‚bio-social', ‚psycho-somatic', ‚so-mato-social' ist demgemäß vor allem als unzureichend anzusehen, da sie das komplexe Zusammenspiel von Verstand, Körper und Gesellschaft nicht vollständig erfassen können. So wird durch solch eine

[127] Vgl. Macfarlane: Health and Disease, 9.
[128] Vgl. Crislip: Thorns in the Flesh, 32.
[129] Vgl. Hsu / Steinert: Sickness, cultural classifications, and local epistemologies, 6. Die Differenzierung wurde zunächst durch A. Young: 'Internalizing and Externalizing Medical Belief Systems: An Ethiopian Example', Social Science & Medicine 10, 147–56, im Jahr 1976 eingeführt.
[130] Hsu / Steiner: Sickness, cultural classifications, and local epistemologies, 6f.
[131] Lock / Scheper-Hughes: The Mindful Body, 10.

Fragmentierung der Begrifflichkeit die Diskrepanz zwischen den Gedanken und der Realität betont. Es gilt außerdem zu bedenken, ob moderne Sprache überhaupt in der Lage ist, die tief verwobenen Beziehungen zwischen Verstand, Körper und Gesellschaft vollständig zu beschreiben. Die Erkenntnis der Verbindung von Verstand und Körper sowie die Erkenntnis, dass die Gesellschaft Einfluss auf den individuellen Körper hat, verdeutlicht dabei die Notwendigkeit einer umfassenderen Reflexion und eines erweiterten Diskurses. Ein Ziel kann dabei die Entwicklung eines tieferen Verständnisses für die Komplexität der hybriden Natur der Geist-Körper-Gesellschaft-Interaktionen sein.

Um Aussagen zum Körper in ihrer Komplexität gerecht zu werden, ist es sinnvoll, zwischen ‚Körper' und ‚Leib' zu differenzieren. Der Körper wird dabei als ein Objekt und den fünf Sinnen des Menschen zugänglich, der Leib als ureigener Ort des Seins jedes einzelnen Menschen in der Welt verstanden. Der Begriff ‚Körper' bezieht sich auf die materielle und objektive Seite des Körpers, während der Begriff ‚Leib' auf die subjektive und erfahrende Seite des Körpers verweist. Viele Ausdrücke in der antiken (und modernen) Sprache werden vor allem deshalb als metaphorisch erachtet, weil angenommen wird, sie bezögen sich auf Körperteile, welche dann nicht über eine wörtliche Bedeutung verfügen – so hat die Warmherzigkeit nichts mit der tatsächlichen Temperatur des Herzens zu tun.

Bei Hermann Schmitz finden sich einige linguistische Verweise auf Körper-teile als Teile des Leibes, welche dieser als ‚Leibesinseln' bezeichnet. Dabei handelt es sich um Teile des Leibes, die unmittelbar durch Regungen wie Angst, Entzücken und Schmerz erlebt werden können. Der Leib dient somit als Grundlage des Selbstseins und Resonanzstätte für Empfindungen[132].[133] Daher ist es zunächst notwendig zu bestimmen, ob sich Ausdrücke und Beschreibungen auf den ‚Körper' (Körperlichkeit) oder den ‚Leib' (Leiblichkeit) beziehen:

> Expressions that appear at first glance to be metaphors, because we tend to take for granted that references to the body are matters of anatomy (i.e., the *Körper*), may actually be literal descriptions of the experiences of the movements and changes of the Leib and its parts.[134]

Geht man folglich davon aus, dass Ausdrücke, die auf den ersten Blick wie Metaphern erscheinen, tatsächlich wörtliche Beschreibungen der Erfahrungen von Bewegungen und Veränderungen des Leibes und seiner Teile sein können, stellt dies eine herkömmliche Sprachverwendung in Frage, in der Verweise auf den Körper als anatomische Beschreibungen, die auf den physischen Körper bezogen sind, betrachtet werden. Es gilt demgegenüber

[132] Gefühle werden hier verstanden als ausgedehnte Atmosphären in einem flächenlosen Raum, einem Gefühlsraum, dem Raum des Leibes. Für weitere Ausführungen vgl. Schmitz: Der Leib, 89-96.
[133] Vgl. Schmitz: Der Leib, 1-7.
[134] Nyord: Analogy and Metaphor in Ancient Medicine, 19.

anzuerkennen, dass Ausdrücke, die den Körper betreffen, nicht nur auf die äußere Form und Struktur beschränkt sind, sondern auch die leiblichen Erfahrungen, Empfindungen und Bewegungen umfassen können, und der Leib als physisches und lebendiges Wesen kann eine Rolle spielen, die über die rein materielle Dimension des Körpers hinausgeht. Indem die Unterscheidung von Körper und Leib Berücksichtigung findet, kann ein tieferes Verständnis für die Wechselwirkungen zwischen Körper, Erfahrung und Ausdruck entwickelt werden und die Erkenntnis wachsen, dass bestimmte Ausdrücke, die zunächst als Metaphern wahrgenommen werden, tatsächlich direkte Beschreibungen der subjektiven Erfahrungen des Leibes sein können.

In diesem Zusammenhang macht Rune Nyord außerdem darauf aufmerksam, dass sich in in vielen antiken Texten – so u.a. in medizinischen Abhandlungen – Vorstellungen finden, die Körper- und Leibperspektiven kombinieren. So werden sowohl anatomische Beschreibungen als auch Beschreibungen von Symptomen oder Krankheitszuständen verwendet, um sowohl die physischen Merkmale als auch die subjektiven Empfindungen eines Patienten zu erfassen. Dies führt zu einer Verknüpfung von Körper- und Leibperspektiven, bei der die Beschreibungen sowohl wörtlich als auch metaphorisch verstanden werden können.[135] Eine Differenzierung von wörtlicher und metaphorischer Bedeutung ist demzufolge unter Umständen gar nicht möglich. Die Kombination von Körper- und Leibperspektiven spiegelt die komplexe Art und Weise wider, wie Menschen in der Antike den Körper und seine Erfahrungen betrachteten. Sie verweist auf eine ganzheitlichere Sicht auf den Körper, bei der sowohl physische Aspekte als auch subjektive Erfahrungen und Empfindungen berücksichtigt werden.[136] Solch eine Verflechtung von Körper- und Leibperspektiven stellt eine Herausforderung dar, wenn zwischen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung unterschieden werden soll. Bei aller Unbestimmtheit legt sich wieder die Annahme nahe, dass in der Antike wohlmöglich eine andere Sicht auf den Körper vorherrschte. Die Vorstellungen antiker Schriftsteller von Körperlichkeit und Leiblichkeit waren eng miteinander verknüpft und ermöglichten es ihnen, die Komplexität und Vielschichtigkeit des menschlichen Körpers und seiner Erfahrungen zu erfassen, ohne immer klare Grenzen zwischen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung zu ziehen.

Um auf die untrennbare Verbindung zwischen der gelebten Leiblichkeit und ihren materiellen und physischen Aspekten hinzuweisen, kann es hilfreich sein, in Anlehnung an

[135] Vgl. Nyord: Analogy and Metaphor in Ancient Medicine, 19.
[136] Vgl. ebd., 19f.

Edmund Husserl den Körper als ‚Leibkörper'[137] verstehen.[138] Mithilfe dieses Verständnisses wird die Überwindung einer Trennung zwischen dem Erleben und der Materialität vollzogen und postuliert, dass der Körper sowohl physisch als auch materiell präsent sein muss, um überhaupt empfinden zu können oder ein aktives Subjekt der Wahrnehmung zu sein.[139] Diese Überlegungen schließen an Bernhard Waldenfels an, der in Auseinandersetzung mit Maurice Merleau-Ponty von einer leiblichen Verankerung in der Welt spricht:

> Der Leib tritt zunächst auf als ‚eigener Leib' (corps propre), als fungierender, lebendiger oder phänomenaler Leib, der Erfahrungen zustande bringt und dabei selbst in der der Erfahrung mit gegenwärtig ist. Als solcher bedeutet er ein allgemeines *Medium* zur Welt und zugleich eine *Verankerung* in der Welt; wir sind in der Welt situiert, die sich uns jeweils erschließt.[140]

Die Vorstellung von einer leiblichen Verankerung in der Welt steht im Hintergund der folgenden Analysen, in denen ich darlegen möchte, dass auch in Bezug auf das Körperverständnis in GLAE von einem ‚Leibkörper' gesprochen werden kann.

2.2.2.2 Das Menschenbild im Griechischen Leben Adams und Evas

Die wesentlichen Worte, die das Menschenbild von GLAE konstituieren, sind σῶμα (8,2 [2x]; 31,1; 32,4; 34,2; 35,2; 38,3, 39,1; 40,2.5.7; 41,1; 42,3.5.6; 43,1 [2x]) und πνεῦμα (31,4; 32,4; 42,8 [2x]). Zweimal sind außerdem ψυχή (13,6; 43,3) und σάρξ (13,3; 25,3) belegt. Der lebendige Mensch besteht aus zwei Elementen, dem Körper (σῶμα) und der Seele[141] (vorzugsweise πνεῦμα, vereinzelt aber auch ψυχή). In 13,6 und 43,3 wird ψυχή bedeutungsgleich zu πνεῦμα verwendet und bezeichnet den Atem, welcher den Menschen mit dem Tod verlässt. Das Wort σάρξ verweist als Kollektivnomen im Kontext der Auferstehung (13,3) und des Geschlechtsakts (25,3) auf die Menschheit allgemein. Bereits anhand des Textbefundes wird deutlich, dass der Körper im Vordergrund des Interesses steht und der Beschäftigung mit dem Atem vorgeordnet wird. Die folgenden Ausführungen wenden sich

[137] Der Einfachheit halber spreche ich im Folgenden von ‚Körper'.
[138] Vgl. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 116f.
[139] Vgl. Wehrle: Körper im Zwielicht, 9.
[140] Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, 166.
[141] Das Wort πνεῦμα weist ein weites Bedeutungsspektrum auf und kann ebenso u.a. das Wehen, den Wind, den Atem oder den Lebensgeist bezeichnen. In GLAE scheint mir die πνεῦμα zugrundeliegende Vorstellung jedoch der Seele am nächsten zu kommen, weshalb ich im Folgenden mit dieser Übersetzung arbeiten werden.

gegen die Auffassung von u.a. De Jonge / White[142], Schreiber[143] oder Tromp, es ließe sich in GLAE kein einheitliches Menschenbild erkennen:

> There are no clear comments in GLAE on the physical nature of the surviving part of Adam after he has died. It can be designated as his spirit (31:4; 32:4) or soul (13:6; cf. 43:3), but it is certainly regarded as something material: it is capable of lying down (33:3; 35:2; 37:4) and of being washed (37:3).[144]

Die Erzählung verweist darauf, dass der menschliche Körper aus Erde geschaffen ist und wieder zu Erde vergehen wird (41,2; vgl. auch 40,5). Der Anthropologie von GLAE zugrunde liegt offensichtlich die Vorstellung vom Menschen als ‚Erdwesen' sowie eine dualisitische Sicht auf den Menschen,[145] wie sie bereits in Gen 2,7 bedacht und von James Barr herausgearbeitet wurde: Nachdem Adam aus Erde gemacht und von Gott mit dem ‚Lebensatem' angehaucht wurde, wird er zu einem lebendigen und sich bewegenden Wesen. Es ist der ‚Lebensatem', der von Gott kommt, welcher der Seele nahesteht und sich von der Erde, aus der Adam geformt wurde, deutlich unterscheidet.[146] Die Vorstellung vom Lebensatem Gottes findet sich dabei im gesamten Alten Orient, wo die Gottheiten als Spender des Atems galten, „der die Menschen zu einem lebendigen Wesen macht […] und der ihnen am Ende des Lebens wieder entzogen wird."[147]

Vor allem mit Adams Tod wird die zweiteilige Sichtweise auf den Menschen in GLAE deutlich. Sowohl der Körper als auch die Seele werden dabei postmortal noch als ‚Adam' bezeichnet. In 32,4 wird zunächst berichtet, wie Adams Seele (πνεῦμα) seinen Körper (σῶμα) zum Todeszeitpunkt verlässt und zu Gott emporgebracht wird. Die Seele wird demnach als ein

---

[142] Vgl. De Jonge / White: The Washing of Adam, 616.

[143] Schreiber (Der Mensch im Tod, 65) geht davon aus, dass es dem Autor von GLAE in diesem Prozess nicht um die „Vermittlung eines Menschenbildes" geht, „bei dem der Tod eine Trennung anthropologisch unterschiedlich bedeutsamer Konstituenten darstellt".

[144] Tromp: Literary and Exegetical Issues, 32.

[145] Steiner (vgl. Disembodied Souls, 123-127) verweist in seiner Untersuchung darauf, dass in der Hebräischen Bibel an einigen Stellen entgegen der allgemeinen Überzeugung hinsichtlich eines ganzheitlichen Menschenbildes durchaus auch auf die נפש als etwas vom Leib Getrenntes verwiesen wird. Als deutlichstes Beispiel dient Ez 13,17-21. In diesem Abschnitt verurteilt Ezechiel die Zauberinnen, die Traumseelen mit Kissenhüllen einfangen und sie in Vogelseelen verwandeln, die auf den baldigen Tod ihrer Besitzer warten, wenn diese nicht bereit sind, sie freizukaufen. Ausgehend von dieser Textstelle verweist Steiner (Disembodied Souls, 127) auf weitere Passagen, die dem Glauben an eine entkörperlichte Seele unterliegen wie Gen 35,18; 1Sam 25,29; Ps 116,7 und schlussfolgert: „In the light of all this evidence, it is no longer possible to insist that the Hebrew was unable to conceive of a disembodied נפש. If anything, the opposite now appears to be true. The evidence suggests that a belief in the existence of disembodied souls was a part of the common religious heritage of the people of the Ancient Near East."

[146] Vgl. Barr: The Garden of Eden and the Hope of Immortality, 41.

[147] Schroer / Staubli: Menschenbilder der Bibel, 455. Schroer und Staubli verweisen neben biblischen Texten wie Ps 104,29 und Hi 34,14, außerdem auf den ugaritischen Epos ‚Aqhat' und das ägyptische Totenbuch ‚Im Buch vom Atmen'.

vom Körper unterschiedenes Element angesehen, welches mit dem Tod an Gott zurückgegeben wird. Dass Adam seine Seele zum Todeszeitpunkt an Gott zurückgeben wird, kündigt dieser bereits zu Lebzeiten in einem Gespräch mit Eva an: Ἀνάστα, μᾶλλον εὖξαι τῷ θεῷ, ἕως οὗ ἀποδώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς τὰς χεῖρας τοῦ δεδωκότος αὐτό (31,4b).[148] Hier weist Adam nun auch darauf hin, dass es sich bei der Übergabe seiner Seele an Gott letztlich um eine Rückgabe handelt, denn Adam wurde diese Seele zunächst von Gott gegeben. Durch die Erwähnung der Hände Gottes wird unmittelbar auf die Schöpfung Adams verwiesen, denn dieser gilt in der Erzählung ja bekanntlich als Hände-Werk Gottes (33,5; 37,2). Die Seele erfüllt in der GLAE demzufolge eine ähnliche Funktion wie der ‚Lebensatem' Gen 2,7; sie macht den Menschen zu einem lebendigen Wesen.[149] Ein weiteres Mal aufgegriffen wird diese Vorstellung im Rahmen von Evas Tod, wenn diese ihr zweites Bußgebet mit den Worten beendet: Ὦ θεὲ τῶν ἁπάντων, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. καὶ παρέδωκε τὸ πνεῦμα αὐτῆς (42,8b).[150] Im Augenblick des Todes Evas erfolgt die Übergabe der Seele an Gott. Seele meint in GLAE demzufolge sowohl den göttlichen Lebensatem als auch die menschliche Lebenskraft.[151]

Wesentlich größere Aufmerksamkeit als der Seele schenkt die Erzählung jedoch dem Körper, der zunächst auf der Erde zurückbleibt. Ausführlich wird geschildert, wie der Körper, nachdem die Seele ihn verlassen hat, von den Engeln bis zu seiner Bestattung auf Anweisung Gottes vorbereitet wird. Der Körper wird als Verheißungsträger (41,1), als der Waschung würdig (37,3), als würdig aufwendig gepflegt und beerdigt zu werden (40,1-2) betrachtet. Darüber hinaus stellt die Erzählung eine Auferstehung der Toten am letzten Tag in Aussicht, welche den Körper offensichtlich miteinschließt (41,1-2). Anders als beispielsweise bei Platon, welcher den Körper als Beschwernis (Plato Phaid. 81c), Grab (Plato Gorg. 493a) oder Gefängnis (Plato Krit. 400bc) der Seele versteht, lässt sich in GLAE somit keine pejorative Sicht auf den Körper erkennen.[152] Der Körper erfährt postmortal eine Aufwertung und eine Wiederherstellung, nachdem er prämortal durch die göttlichen Strafurteile nach Adams Gebotsübertretung destruiert worden war.

Die Erzählung geht in der Beschreibung und Bewertung des Körpers jedoch sogar noch einen Schritt weiter. So wird der tote Körper nicht nur in passiver Weise dargestellt, sondern

[148] GLAE 31,4b: ‚Steh auf, bete lieber zu Gott, bis ich meinen Geist zurückgebe, in die Hände dessen, der ihn mir gegeben hat'.
[149] Vgl. dazu auch Koh 12,7, wo der Geist des Menschen mit seinem Tod zu Gott zurückkehrt, von dem er oder sie sein Leben erhalten hat.
[150] GLAE 42,8b: ‚Oh Gott des Gesamten, nimm an meinen Geist!' Und sie übergab ihren Geist.
[151] Vgl. Schreiber: Der Mensch im Tod, 61.
[152] Andere frühjüdische Texte schätzen den Leib durchaus geringer, vgl. dazu u.a. 1Hen 108,6-9; SapSal 9,15; Tob 3,6; 4Esr 7,78; Philo Spec.II.230; Philo LA I. 105; Philo Mos.II. 288; Flav. Jos. Bell. 1,84.

ihm kommt in der Abfolge der Ereignisse auch ein aktiver Part zu, denn der Körper des toten Adams ist immer noch zur Kommunikation imstande.[153] Zunächst wird in 35,2b nahelegt, dass der Körper mit dem Gesicht zu Boden gewendet mit den Engeln betet, um seine Vergebung zu erwirken. Später, nachdem der Körper bereits von den Engeln bestattet wurde, richtet Gott in 41,1 eine direkte Ansprache an den Körper: Ἐκάλεσε δὲ ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν· Ἀδὰμ Ἀδάμ. Auf diese Ansprache reagiert der Körper unmittelbar: ἀποκρίθη τὸ σῶμα ἐκ τῆς γῆς καὶ εἶπεν·ἰδού ἐγώ, κύριε.[154] Der tote Körper besitzt demnach nicht nur weiterhin die Fähigkeit zur Kommunikation, sondern wird von Gott auch immer noch bei seinem Namen ‚Adam' gerufen.[155] Adam existiert demzufolge auch postmortal weiter, so dass das Selbstsein nach der hier zugrundeligenden Vorstellung auf das Engste mit dem Körper verbunden ist.[156] Mit dem Austritt der Seele aus dem Körper geht zwar das Leben verloren, nicht jedoch das Selbstsein des Menschen. Der Körper wird nicht nur als physisches Gefäß betrachtet, sondern auch als Träger von Identität, Bewusstsein und Erfahrung produziert und verhandelt.[157] Der Mensch *hat* keinen Körper, sondern *ist* Körper.[158] Der Körper wird demgemäß als der in der Erzählung wesentlich handelnde Akteur verstanden.[159] Auf gewisse Weise wendet sich eine Erzählung wie GLAE gegen einen (cartesischen) Dualismus, der bis in die Gegenwart das Verständnis des Körpers prägt, ohne dass sie dagegen eine einfache, bruchlose und mythische Leib-Seele-Einheit setzt.[160]

[153] Vgl. auch LibAnt 64,5-7, wo der tote Samuel zu Saul spricht.
[154] GLAE 41,1: Gott aber rief Adam und sprach: ‚Adam, Adam!' Der Körper antwortete aus der Erde und sprach: ‚Siehe, ich bin es, Herr!'.
[155] Martin Leuenberger (vgl. Bestattungskultur und Vorstellungen postmortaler Existenz im Alten Israel, 324f.) weist darauf hin, dass bereits in der Eisenzeit die Konstanten in der Bestattungskultur implizieren, dass die*der Verstorbene im Grab weiter existiert – zumindest vorläufig während der Erstbestattungsphase. Erst mit dem voranschreitenden körperlichen Zerfall des Leichnams geht der endgültige Wechsel in die Scheol einher.
[156] Für weitere Ausführungen vgl. Csordas: Embodiment as a Paradigm for Anthropology, 5-47. In Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty und Bourdieu zeigt Csordas, dass, und auf welche Weise, der Körper ein Ausgangspunkt für die Analyse von Kultur und Selbst ist.
[157] Vgl. Polit: Verkörperung, 217.
[158] Vgl. Schellenberg: Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf, 97.
[159] Trotz seiner Absage an ein einheitliches Menschenbild in GLAE kommt Tromp (Tromp: Literary and Exegetical Issues, 35) letztlich zu ähnlichen Ergebnissen: „The authors of GLAE envisaged Adam after his death both as a surviving entity of some kind, and as a body laid to rest in the earth, to be resurrected at the end of time. The dead body of Adam and what survives of him equally represent the whole Adam." So auch Schreiber (Schreiber: Der Mensch im Tod, 62): „Der Leib ist also gerade nicht vom Ich losgelöste Materie (‚Fleisch und Blut'), der Mensch nicht in Distanz zu seiner Körperlichkeit als von ihm lösbaren Bestandteil."
[160] Vgl. Kadi / Unterthurner: Macht – Knoten – Fleisch, 4.

2.2.2.3 Die Darstellung des Körpers im Griechischen Leben Adams und Evas

Der Körper in GLAE nimmt im Hinblick auf die untersuchten Phänomene Schuld und Vergebung eine so herausgehobene Position ein, dass diese eine Form der ‚Verkörperung' erfahren. Der Körper ist zunächst einmal positiv konnotiert, zugleich wird aber hervorgehoben, dass dieser Körper sterblich und kausalen Einflüssen ausgesetzt ist. Deutlich wird die Relevanz des Körpers in der GLAE bereits in der Statistik; das heißt in dem Umstand, dass in der Erzählung 79mal vom Körper bzw. Körperteilen im weiteren Sinne die Rede ist: **σῶμα** (18mal: 8,2 [2x]; 31,1; 32,4; 34,1; 35,2; 38,3; 39,1; 40,2 [2x]; 40,3; 40,4; 40,7 [2x]; 41,1; 42,5; 43,1 [2x]), **αἷμα** (1mal: 2,2), **στόμα** (8mal: 2,2; 2,3; 10,3; 11,2; 12,1; 16,5; 17,4; 21,3), **χείρ** (10mal: 1; 3,1; 26,2; 31,4; 33,1; 33,5; 35,3; 37,2; 37,4; 38,2), **καρδία** (4mal: 3,3; 13,5 [2x]; 26,1), **γαστήρ** (1mal: 4,1), **κεφαλή** (3mal: 6,2; 9,3; 26,4), **πρόσωπον** (6mal: 8,1; 24,2; 33,1; 33,2; 35,2; 37,1), **ὀφθαλμός** (6mal: 8,2; 18,3; 20,1; 21,5; 34,1; 35,1), **ἀκοή/ὠτίον** (2mal: 8,2; 26,3), **ὀδούς** (1mal: 10,3), **σάρξ** (2mal: 13,3; 25,3), **ψυχή** (2mal: 13,6; 43,3), **σκεῦος** (3mal: 16,5; 26,1; 31,4), **στῆθος** (2mal: 26,2; 42,8), **κοιλία** (2mal: 26,2; 33,2), **πούς** (1mal: 26,2), **μέλος** (2mal: 26,3; 42,2), **πτέρυξ** (1mal: 26,3), **πτέρνα** (1mal: 26,4); **πνεῦμα** (2mal: 31,4; 32,4), **πλευρά** (1mal: 42,1).

Das eingehende Interesse am Körper in GLAE zeigt sich ebenso auf narrativer Ebene, werden Dialoge und Reflexionen doch dadurch ausgelöst, dass – um nur einige Beispiele zu nennen – Adam körperlich leidet (5-6; 14; 31), dass in den Verführungsszenen bestimmte Körperteile ‚zum Einsatz' kommen (16-21), dass sich die göttlichen Gerichtsurteile und Strafen gegen Adam, Eva und die Schlange vorherrschend am Körper vollziehen (8; 24-26) und dass schließlich auch die Vergebung Gottes – erbeten durch die Engel mit Verweis auf die Ebenbildlichkeit Adams als Werk göttlicher Hände (33,5; 35,2-3; 37,2) – der Restitution des durch die Schuld beschädigten Körpers Adams dient (13; 37; 40; 41). Mithilfe des Körpers werden in GLAE folglich grundlegende anthropologische und theologische Fragen verhandelt.

Es werden Körperteile als Instrumente genannt, mit denen der Mensch handelt, oder als Ort, an dem sich solches Handeln realisiert. Außerdem finden sich einige Aussagen, in denen Körperteile als Agenten des Handelns bzw. anstelle des Handelnden Erwähnung finden. So ist es der Mund Kains, der den Brudermord offenbart (2,2), die Hand Kains, die seinen Bruder Abel tötet (3,1), das Herz, welches erneuert werden und aufgeklärt sein wird über das Gute (13,5), der Körper der Verführten, der zum Werkzeug bzw. zum Gefäß des Bösen wird (16,5; 26,5), der Mund, der täuscht (16,5; 17,4, 21,3), die Augen, die die Sünde erkennen (20,1; 21,5), Hände, Füße, Ohr und Flügel, die zur Verfehlung ködern (26,2-3), der Körper, der in einem

Zeremoniell abgewaschen (37,3) und der aufwändig bereitet und bestattet wird (40,2-7). Es finden sich demzufolge sowohl Aussagen, in denen nicht nur der Körper, sondern auch die einzelnen Körperteile für den ganzen Menschen stehen, als auch Stellen, in denen Körperteile und Selbst sich miteinander in Widerspruch befinden. Darauf lassen auch die Erwähnungen des bösen (13,5) und trägen (26,1) Herzens schließen sowie der Kampf zwischen Gut und Böse (25,4), der im Innern des Menschen tobt. Körperteile können demnach am und für den Menschen handeln, und das zu seinen Ungunsten. Ein Gerechter ist grundsätzlich jemand, der seinen Körper ‚im Griff' hat, worin wiederum die Anstrengung eines gottgefälligen Lebens besteht.[161] Die Kontrolle besteht im Kontext von GLAE vor allem darin, dem Bösen in Gestalt des Teufels den Zugang zum eigenen Körper zu verwehren, so dass dieser ihn nicht für seine Zwecke nutzen kann. Das moralisch richtige, also, das gottgebotene Verhalten äußert sich darin, nicht Gefäß und Werkzeug (σκεῦος) des Bösen zu sein bzw. zu werden. Gilt dies als Voraussetzung, fügt es sich in die Vorstellungswelt von GLAE ein, dass es auch der Körper ist, an dem sich Verfehlungen gegenüber dieser Vorgabe und daraus entstandene Schuld wahrnehmen lassen.

2.2.2.4 Die pragmatische Dimension der Darstellung von Körperlichkeit

Im Allgemeinen kann der Darstellung von Körperlichkeit in Erzählungen verschiedene Funktionen zukommen. Sie ermöglicht es nicht nur den Autor*innen, menschliche Erfahrungen auf sinnliche und konkrete Weise darzustellen, sondern die Leser*innen in die Lage zu versetzen, sich mit den Figuren der Erzählung zu identifizieren und Empathie zu empfinden. Schließlich kann die Darstellung von Körperlichkeit dazu dienen, auch den sozialen und kulturellen Kontext einer Erzählung widerzuspiegeln. Körperliche Merkmale, Bewegungen, Gesten und Verhaltensweisen können kulturelle Normen und Wertvorstellungen reflektieren. Der Körper kann als ein Medium dienen, um soziale Hierarchien, Geschlechterrollen oder gesellschaftliche Normen zu verdeutlichen. Der erzählte Körper kann ferner auf prekäre Lebensumstände und existentielle Bedrohungen verweisen. Im Lichte dessen weist beispielsweise Angela Harkins in ihrer Studie zum Esrabuch auf die Darstellung von Körperlichkeit als Mittel der Identifikation und Empathie hin:

> The author's attention to the body and the body's experience of emotion in the portraits of Ezra and the Judeans who accompany him aims to represent these figures as realistically as possible. Even if the characters and events in Ezr 9 and 10 are taken to be highly-stylized literary constructions, it is still the case that these events would have been moving for

[161] Vgl. Crislip: Thorns in the Flesh, 29.

> readers and hearers imaging these events. The arousal of emotions in the vivid and dramatic presentation of events concerning Ezra's handling of the intermarriage crisis can be understood as a strategy by which subsequent readers were able to imaginatively locate themselves with Ezra and the Second Temple community. The Judeans' responsiveness to Ezra's weeping and their overwhelming assent to his decree can be said to function as a powerful and compelling model for later readers, urging them to act with similar dedication.[162]

Durch die Konzentration auf die körperlichen Reaktionen Esras, wie das Zerreißen der Kleidung und das Raufen der Haare (Esr 9,3) sowie das Weinen und Niederfallen (Esr 10,1), und die überwältigende Zustimmung des Volkes, dessen Körper zittern (Esr 10,9), versucht der Text eine greifbare und eindringliche Erfahrung zu schaffen. In diesem Prozess werden die abgebildeten Emotionen der Figuren als Verkörperung ihres Denkens herausgestellt.[163]

Darstellungen von Körperlichkeit können demzufolge dazu dienen, die Leser*innen einzuladen, sich imaginativ in eine Erzählung hineinzuversetzen, sich auf einer somatischen Ebene zu verbinden und in einem weiteren Schritt die Hingabe und das Engagement der Figuren nachzuahmen. Das dabei vermittelte ‚verkörperte' Wissen basiert somit in erster Linie auf einer Form der sinnlichen Wahrnehmung und Identifikation.[164] Indem „die Dichotomien zwischen Subjektivität und Objektivität, Kognition und Emotion oder Körper und Geist"[165] im Zuge der Verkörperung aufgelöst und überwunden werden können, bietet die Fokussierung auf Körperlichkeit die Möglichkeit, gelebte Erfahrungen zu verstehen, welche eine diskursive Ebene übersteigen. Indem GLAE den Körper in den Vordergrund stellt und Schuld und Vergebung an ihm abbildet, lassen sich die beiden Phänomene nicht nur auf rationaler, sondern ebenso auf sinnlicher Ebene vermitteln und verstehen. Gleichzeitig verweist die in der Erzählung dargestellte Körperlichkeit auf Lebensbedingungen, die eine existentielle Bedrohung für das Intaktsein des Körpers herausstellen: Adam leidet zu Lebzeiten Krankheit und Schmerz, Eva leidet Qualen während ihrer Geburten, Abel wird von Kain ermordert und Seth wird von einem wilden Tier angegriffen und verwundet. Die Möglichkeit der körperlichen Wiederherstellung und Sicherheit, welche schließlich in der Ankündigung einer körperlichen Auferstehung gipfelt, stellt die Erzählung ausschließlich post mortem in Aussicht.

[162] Harkins: The Pro-Social Role of Grief in Ezra's Penitential Prayer, 491.
[163] Vgl. Csordas: Embodiment as a Paradigm for Anthropology, 37.
[164] Vgl. Polit: Verkörperung, 219.
[165] Ebd., 217.

2.2.3. Die Bedeutung des Raumes im *Griechischen Leben Adams und Evas*

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass sich Schuld und Vergebung innerhalb von GLAE nicht nur anhand des Körpers manifestieren, sondern auch mithilfe räumlicher Ordnungen dargestellt werden. Dafür werde ich zunächst darauf eingehen, auf welche Weise der Paradiesraum beschrieben wird, welche Besonderheiten ihm zugeschrieben werden und welche topographischen und geographischen Merkmale sich auf der Erzähleben identifizieren lassen. In einem weiteren Schritt werde ich ausgehend von Jurij M. Lotmans Ansatz der strukturalen Erzähltheorie auf die Ereignishaftigkeit der Erzählung und der bedeutungsstiftenden Funktion literarischer Raumgestaltung in GLAE eingehen.

2.2.3.1 Das Paradies im Griechischen Leben Adams und Evas

In unterschiedlichen Religionen und Kulturen finden sich vielfältige Vorstellungen von einem Paradies (παράδεισος), welches zumeist als ein Ort der Freude und Vollkommenheit betrachtet wird. Das Paradies kann sowohl als Ursprungsort der Menschheit als auch als ein zukünftiger Ort verstanden werden, der zeitlich und topografisch jenseits der gegenwärtigen Realität liegt. Die Vorstellung vom Paradies als Ursprungsort der Menschheit knüpft an die Idee an, dass der Mensch frei von allen negativen Einflüssen in einem harmonischen Zustand mit der Natur und dem Göttlichen existierte. Gleichzeitig wird das Paradies als eine eschatologische Hoffnung betrachtet, welche den Menschen eine Zukunftsperspektive bietet, in welcher die Gerechten in vollkommener Gemeinschaft mit dem Göttlichen leben werden. Die Art und Weise, wie Erzählungen das Paradies im Einzelfall darstellen, weist nicht ausschließlich auf ihre historische und kulturelle Verortung, sondern ebenso auf die im Hintergund stehenden Wertvorstellungen hin.[166]

Das Wort παράδεισος ist vermutlich ein Lehnwort des medischen *paridaeza* und bezeichnet zunächst einen umzäunten Park und ab der Achaimidischen Zeit vorrangig die Gartenanlage eines Großkönigs.[167] Die Vorstellung vom Paradies, die sich in der Hebräischen Bibel und im frühen Judentum findet, knüpft somit an die Ideen an, die mit den Königsgärten im Vorderen Orient verbunden waren. Um ein Ideal von Ruhe und Frieden hervorzurufen, bezogen sich die Verfasser „auf die ‚Paradiese', die sich die Herren und Großen der Welt

[166] Vgl. Benthien / Gerlof: Topografien der Sehnsucht, 7f.
[167] Vgl. Bremmer: Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint, 1; Pfeiffer: Paradies / Paradieserzählung, 1.

anlegen ließen."[168] Παράδεισος ist in GLAE 41mal belegt. Die Belege sind über die gesamte Erzählung verteilt. An keiner Stelle wird die Bezeichnung Garten (in) Eden (Εδεμ) verwendet oder überhaupt auf Eden verwiesen. Zum einen fügt sich diese Vorgehensweise in die allgemeine Beobachtung ein, dass bereits die Übersetzer*innen der LXX ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. in Alexandria zumeist den Begriff παράδεισος verwendeten, um das hebräische גן-עדן abzubilden. Die Übersetzer*innen und Autor*innen des frühen Judentums orientierten sich Bremmer zufolge dabei vor allem an den königlichen Gärten der hellenistischen Zeit: „Royal parks with many trees, suitable for walking, less wild than their Persian predecessors but more foresty than their later Roman descendants […] There is a clear indication for an association of Jahweh's *paradeisos* with the world of the Ptolemies."[169] Zum anderen könnte die Auslassung von Eden auch dem generellen Interesse von GLAE gedient haben, eine Lokalisierung des Paradiesgartens zu vermeiden, denn Texte wie Gen 2,8 LXX (παράδεισος ἐν Εδεμ) verweisen auf die Möglichkeit, den Paradiesbegriff mit Eden zu verbinden und das Paradies somit in Eden zu verorten. Selbst wenn man ‚Eden' nicht als Orts-, sondern Gattungsbezeichnung ansieht und ‚Garten Eden' im Sinne von Gen 3,23 LXX als ‚Garten der Freude' (παράδεισος τῆς τρυφῆς) versteht, werden in der Gesamtschau der Paradieserzählung der Genesis (vgl. Gen 2,14-18) Ansätze einer geographischen Verortung des Paradiesgartens deutlich, die GLAE offensichtlich vermeiden will, indem die Erzählung eine weitere Identifikation mit dem Genesistext umgeht.[170] So mag sich die Verwendung des Begriffs ‚Paradies' besser in die universelle Ausrichtung der Erzählung eingefügt haben, denn der Begriff ‚Paradies' ist der allgemeinere Begriff, der in unterschiedlichen Traditionen Verwendung findet, eine größere semantische Offenheit und somit ein größeres Potential als ‚Garten Eden' besitzt, einen weiten, möglicherweise heterogenen Adressat*innenkreis anzusprechen.

Das Paradies wird in GLAE als ein Garten dargestellt, ohne dass eine ausführliche Beschreibung von Flora und Fauna erfolgt. Es liegt der Erzählung auch nicht daran, das Paradies als eine besonders prunkvolle und große Gartenanlage zu porträtieren. Ebenfalls ist nicht die Rede von einem Wasserlauf und einer Wasserquelle innerhalb des Paradieses oder in seiner unmittelbaren Nähe, wie es in Texten über das Paradies oder Gärten allgemein sonst oft üblich ist (vgl. u.a. Gen 2,10 oder Sir 24,40f). So benötigten die ausgedehnten Grünanlagen eine nicht unerhebliche Menge an Wasser, und es gilt, je mehr Wasser zur Verfügung steht,

[168] Margueron: Die Gärten im Vorderen Orient, 47.
[169] Bremmer: Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint, 18.
[170] Vgl. Gertz: 1. Mose (Genesis 1-11), 111f; Margueron: Die Gärten im Vorderen Orient, 47.

desto prächtiger kann ein Garten gedeihen.[171] Vielmehr scheint das vordergründige Interesse der Erzählung darin zu bestehen, die Relationalität innerhalb des Paradieses zu betonen und das Paradies als einen beinahe utopischen Lebensraum vorzustellen. Das Paradies ist streng getrennt von der Außenwelt, was sowohl durch die Mauern, welche den Paradiesgarten umzäunen (17,1), als auch durch Eva und Adam sowie später durch die Cherubim, welche das Paradies bewachen (17,3; 28,3), verdeutlicht wird. Kurzfristig aus dem Gleichgewicht gerät die abgebildete Utopie durch den Eintritt des Teufels in das Paradies und die damit verbundene Gebotsübertretung Adams und Evas. Für diesen Moment tritt die Welt außerhalb des Paradieses und die mit ihr verbundenen dystopischen Elemente in den heilvollen Raum ein, was durch die abfallenden Blätter der Bäume versinnbildlicht wird (20,4). Die unmittelbare Ausweisung der schuldig gewordenen Ureltern auf Befehl von Gott (27,1) und die frühere Verbannung des Teufels (16,3) verdeutlichen ferner, wer und was keine Berechtigung hat, im Paradies zu existieren. Dem Paradiesraum wird dadurch Vollkommenheit zugesprochen, welche gleichzeitig verwundbar ist und vor jeglichen Einflüssen des Bösen geschützt werden muss. Die Beschreibung des Paradieses als ein heiliger Raum sowie die spätere Bittwanderung zum jenem (9,3-13,1) lassen ferner Assoziationen des Paradieses mit dem Tempel zu. Diese werden auf Erzählebene jedoch nicht weiter expliziert.[172]

Das Paradies umfasst in der Erzählung verschiedene Bereiche (μέρος oder μέρη), welche durch ihre jeweilige Wachperson gekennzeichnet sind. So ist Eva zuständig für die Bewachung des südlichen sowie westlichen und Adam für die Bewachung des östlichen sowie nördlichen Teils des Pardieses (15,2). Dazu gehört auch die Bewachung der Tiere, welche sich in der Fürsorge für jene, beispielsweise durch die Bereitstellung von Nahrung (16,3), ausdrückt. Neben Menschen und Tieren findet sich eine Vielzahl von Pflanzen und Gewürzen (29,5) im Paradies, von denen sich Menschen und Tiere ernähren. Den Mittelpunkt des Paradieses bildet der Baum, von dem es den Ureltern verboten ist zu essen (17,5). Das Paradies verfügt jedoch nicht nur über horizontale, sondern ebenso über vertikale Dimensionen.[173] So wird berichtet, dass der Paradiesraum in den Himmel reicht und verschiedene Himmelsschichten umfasst. Explizit erwähnt wird der dritte Himmel des Paradieses (37,5).[174] Ausgehend von 35,2, wo von

[171] Vgl. Margueron: Die Gärten im Vorderen Orient, 52-55; Schäfer: Gärten in der bronzezeitlichen ägäischen Kultur, 119.
[172] Ich werde auf das Entsprechungsverhältnis von Tempel und Paradies noch einmal näher in Kapitel *4.3.3.1 Die Paradieswanderung* eingehen.
[173] Vgl. Niebuhr: Tora und Weisheit, 524.
[174] Vgl. 2Hen 8, TestLev 2,8 und 2Kor 12,2-4, wo ebenfalls die Vorstellung eines dritten Himmels im Paradies benannt wird. Andeutungen eines weiteren Himmels bzw. mehrerer Himmel finden sich beispielsweise in 1Hen 39; TestLev 3,1; EvThom 11,1; AscJes 7,21. Vgl. für weitere Ausführungen Hafner: Himmel. Wege zur Vervielfältigung von Welt, 77-104.

sieben Firmamenten (ἑπτὰ στερεώματα) die Rede ist, kann jedoch sogar von sieben Himmelsgewölben des Paradieses ausgegangen werden. Im Hintergrund der Erzählung scheint demgemäß ein geozentrisches Weltbild zu stehen, welches maßgeblich durch die hellenistischen Umwelt beinflusst ist (vgl. u.a. Arist. metaph. XII,8), und nach dessen Vorstellung die Erde von konzentrischen (Himmels-) Sphären umgeben ist. Anders als Levison gehe ich nicht davon aus, dass es sich beim himmlischen und irdischen Paradies um zwei grundsätzlich voneinander unterschiedene Paradiese handelt.[175] Stattdessen bin ich der Meinung, dass es sich in GLAE um ein und dasselbe Paradies handelt, was unzugänglich und dennoch irdisch ist: „Continuing belief in an inaccessible and yet terrestrial, mappable paradise was an important part of the acceptance of the […] representation of paradise as simultaneously immanent and transcendent, both separate and […] connected with the inhabited world."[176]

Auf der Erzählebene wird nicht deutlich, ob es sich beim Paradies in GLAE um einen historischen Ort oder um einen symbolischen Entwurf handelt. Angesichts des Mangels an geografischen und topografischen Hinweisen im GLAE ist es nicht möglich, den Ort des Paradieses genau zu bestimmen.[177] Einzig in 1,2 findet sich die Information, dass Eva und Adam nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies in den Osten gelangen. Durch das Verb ἀνέρχομαι und seine vielfältigen Übersetzungsmöglichkeiten ergibt sich jedoch eine gewisse Deutungsoffenheit des Verses, so kann ἀνέρχομαι laut Lexika entweder ‚zurückkehren', ‚hinaufsteigen' oder ‚reisen' bedeuten. Würde man an dieser Stelle ‚zurückkehren' übersetzen, würde das implizieren, dass die Ureltern ursprünglich aus dem Osten stammen, was durch die Information, dass Adam aus dem Staub des Paradieses geschaffen wurde (40,6), praktisch ausgeschlossen werden kann. Eine bessere Möglichkeit scheint daher, ἀνέρχομαι unbestimmt mit ‚reisen' zu übersetzen. Anhand der weiteren Verwendung von ἀνέρχομαι in der Erzählung wäre jedoch die Übersetzung ‚hinaufsteigen' denkbar. So wird ἀνέρχομαι ebenfalls in 17,1 verwendet, um den Aufstieg der Engel zur Anbetung Gottes zu beschreiben. Das Paradies wäre somit auf einer tiefer gelegenen geographischen Ebene zu lokalisieren, was eine mögliche Verortung jedoch nicht maßgeblich eingrenzt, wie durch einen Versuch Levisons deutlich wird:

> The trek from the coastlands and shephelah to the interior of Palestine, including Jerusalem, would require an eastward ascent. Farther east, the Zagros Mountains would require ascent from any area near the Persian Gulf, including Bahrain and Lower Babylonia.[178]

Dass GLAE darüber hinaus nicht die Topographie von Gen 2,14-18 aufnimmt, in der Eden im

[175] Vgl. Levison: Terrestrial Paradise, 27.
[176] Bockmuehl: Locating Paradise, 208.
[177] Vgl. Levison: Terrestrial Paradise, 39.
[178] Ebd., 38f.

Osten am Zusammenfluss von den vier Flüssen Pischon, Gihon, Tigris und Eufrat liegt, welche den Paradiesgarten umspülen, unterstützt die Vermutung, dass sich die Erzählung bewusst eine größere geographische und topographische Offenheit vorbehält.

Das Paradies in GLAE ist ein Teil der protologischen sowie eschatologischen Welt, ohne jedoch vom Dieseits getrennt zu sein.[179] In 29,6 wird nahelegt, dass es nicht unmittelbar zur Erde gezählt wird, welche zu drei Teilen bewohnt ist (5,3). Trotzdem ist es ein Ort, der für die Bewohner der Erde erreichbar ist, worauf die Bittwanderung Evas und Seths hinweist (9,3; 10,1). Zugänglich wird das Paradies jedoch erst wieder post mortem und dann ausschließlich für die Gerechten unter den Menschen sein. Die Erzählung knüpft damit an Vorstellungen an, die sich in ähnlicher Weise in anderen Schriften des frühen Judentums finden, wo ein Paradies, welches ausschließlich den Gerechten vorbehalten ist, in einen eschatologischen Erzählrahmen eingefügt wird (u.a. 1Hen 32,3; 2Hen 8-9; TestLev 18,10f). Bemerkenswert ist, dass sich in GLAE anders als beispielsweise in 4Esr 7,36 oder 2Bar 4,3-6 keine Identifikation des Paradieses mit einem kommenden himmlischen Jerusalem findet. Auch dadurch verstärkt sich der Eindruck, dass GLAE in der eigenen Ausrichtung möglichst universell und allgemein gültig bleiben möchte. Das Paradies ist nicht nur der räumliche, sondern auch der materielle Ursprung der Menschheit, denn Adam wurde aus dem Staub (χοῦς) des Paradieses gebildet. Indem die Erzählung das Paradies außerdem als Grabstätte Adams, Abels und Evas ausweist (40,6), knüpft sie an eine Praxis an, in der königliche Gärten als königliche Grabstätten dienten (2Kön 21,18.26; Neh 3,15f).[180] Der gesamte Lebens- und Sterbenszyklus des Menschen wird auf diese Weise mit dem Garten verbunden. Nach Schäfer findet sich eine mit dieser Praxis verbundene Vorstellung bereits zur Bronzezeit in Ägypten:

> In Ägypten gehörte der Garten zum abgerundeten Besitz im Diesseits, und sein Bild im Grab sicherte diesen Besitz auch im Jenseits. Der Garten war ‚Statussymbol' in beiden Welten […]. Die religiöse und symbolische Bedeutung des ägyptischen Gartens kommt am stärksten bei seiner Verknüpfung mit dem Gott der Vegetation und der Wiedergeburt, Osiris, zum Ausdruck; sein Grab wird im Bilde nicht selten als Garten gestaltet.[181]

[179] Küchler (Weisheit des Paradieses, 15) unterscheidet zwei Modelle, wie das Paradies in der Gedankenwelt der Weisheit des frühen Judentums wahrgenommen wurde; es gilt als verlorenes Paradies zu Beginn, auf welches immer wieder seufzend verwiesen wird, und als zukünftiges Paradies, welches es zu erreichen gilt: „Die Wirklichkeit zwischen den Paradiesen aber ist gebrochene oder zerbrochene Wirklichkeit, die in Weisheit zu gestalten ist. Diese gestaltende Weisheit rettet aus dem Paradies in die Wirklichkeit, was zu retten ist, und rettet aus der Wirklichkeit ins zweite Paradies, wen immer sie zu retten vermag".

[180] Vgl. Pfeiffer: Paradies / Paradieserzählung, 3.

[181] Schäfer: Gärten in der bronzezeitlichen ägäischen Kultur, 106. Dass die Praxis auch im antiken Rom Verwendung findet, zeigt Jashemski am Beispiel des Grabgartens von Scafati. Für weitere Ausführungen, vgl. Jashemski: Antike römische Gärten in Campanien, 201f.

Der Garten wird demzufolge bereits hier nicht nur mit dem Leben und dem Tod, sondern auch mit der Vorstellung einer Überwindung des Todes, in diesem Fall der Wiedergeburt, verknüpft. Eine Perspektive, die sich in ähnlicher Weise auch in GLAE findet, wo die Existenz der Auferstandenen unmittelbar mit dem Aufenthalt im Paradies verbunden ist (13,4; 28,4).

Das Paradies fungiert im Rahmen der Erzählung folglich als ein Sehnsuchtsort, welcher nicht nur die Erinnerung an eine bessere Vergangenheit, sondern ebenso die Hoffnung auf eine bessere Zukunft symbolisiert. Das Paradies wird somit nicht nur zum Sinnbild des Verlusts, sondern zum Symbolraum der zukünftigen Vergebung Gottes, in dem das heilende Öl fließt (9,4), sich der Baum des Lebens befindet (28,4),[182] in dem die Menschen Freuden erwarten und Gott in ihrer Mitte sein wird (13,4). In den Schilderungen von Harmonie und Fülle innerhalb des Paradieses spiegeln sich die Entbehrungen des Lebens außerhalb des Paradieses wider, die von negativen Lebensbedingungen wie Mühsal, Schmerzen und Trauer geprägt sind. Einzig der Raum des Paradieses verspricht noch Geborgenheit und Sicherheit. Die Grenze des Paradiesgartens wird in der Erzählung auf diese Weise zu jenem liminalen Bereich, an dem sich die *conditio humana* begründet.[183]

2.2.3.2 Die Semantisierung räumlicher Ordnungen im Griechischen Leben Adams und Evas

Die französische strukturale Erzähltheorie differenziert bei narrativen Texten zwischen zwei Ebenen, der *histoire* (was erzählt wird) und dem *discours* (wie erzählt wird).[184] Diese Konzeption soll hier gefolgt werden. Dabei soll ein besonderer Fokus auf die vom Literatur- und Kulturtheoretiker Jurij M. Lotman entwickelten Modelle der Ereignishaftigkeit der Erzählung und der bedeutungsstiftenden Funktion literarischer Raumgestaltung liegen, welche für die Fragestellungen dieser Untersuchung fruchtbar gemacht werden sollen. Der Aspekt der Ereignishaftigkeit ist u.a. deshalb von Interesse, da diese „ein kulturell spezifisches und historisch veränderliches Phänomen narrativer Repräsentationen und damit ein Indikator von Mentalitätsstrukturen ist.“[185] GLAE zeigt in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit auf, die Themen Schuld und Vergebung im krisenerschütterten Judentum der ersten beiden Jahrhunderte neu zu bedenken und in neuen Formen darzustellen. Die räumliche Ordnung für die Bedeutungskonstituierung ist für erzählende Texte Lotman zufolge relevant, da alle

[182] Den Menschen wird dann gestattet werden, vom Baum des Lebens zu essen. Für ein ähnliche Aussicht, vgl. Offb 2,7.
[183] Vgl. Benthien / Gerlof: Topografien der Sehnsucht, 16.
[184] Vgl. dazu vor allem Gérard Genette: Die Erzählung (1994). Zuerst frz. als: Discours du récit (1972); Nouveau discours du récit (1983); und Tzvetan Todorov: Les catégorie du récit littéraire (1966).
[185] Schmid: Elemente der Narratologie, 25.

kulturellen Ordnungen topologisch strukturiert sind: „Die allgemeinsten sozialen, religiösen, politischen und moralischen Modelle der Welt, mit Hilfe derer der Mensch in den verschiedenen Etappen seiner Geistesgeschichte das ihn umgebende Leben begreift, sind stets mit räumlichen Charakteristika versehen."[186] Roger M. Downs und David Stea argumentieren im Zuge ihrer kognitionspsychologischen Untersuchungen über die Strukturierung menschlicher Wirklichkeitserfahrungen auf ähnliche Weise, wenn sie Identität und räumliche Umwelt in einen Zusammenhang bringen: „Auf eine sehr grundsätzliche, aber schwer faßbare Art und Weise ist unsere eigene Identität unlösbar mit der Kenntnis der räumlichen Umwelt verbunden. Persönliche Erfahrung kann den beiden Dimensionen Raum und Zeit zugeordnet werden."[187] Räumliche Dimensionen spielen auch mit Blick auf Problemlösungen, Erinnerung und Kommunikation eine entscheidende Rolle:

> Wir lösen abstrakte Probleme mit Hilfe räumlicher Vorstellungen, die wir in Gedanken drehen und wenden können. Wir benutzen räumliche Gedächtnisstützen, um uns eine Folge wichtiger Gedanken in Erinnerung zu rufen. In mündlicher und schriftlicher Kommunikation verwenden wir räumliche Bilder und Metaphern.[188]

Narrative Texte erzählen eine Geschichte, und von Narrativität lässt sich immer dann sprechen, wenn innerhalb eines gegebenen Zeitraums mindestens eine Zustandsveränderung abgebildet ist.[189] Solch eine Zustandsveränderung lässt sich als Ereignis (ein besonderer, nicht alltäglicher Vorfall) benennen, welches sich wie folgt definieren lässt: „Ein Ereignis ist eine Zustandsveränderung, die Realität und Resultativität voraussetzt und die Bedingungen der Relevanz, der Imprädikabilität, der Konsekutivität, der Irreversibilität und der Non-Iterativität erfüllt."[190] Ereignisse sind nicht alle in gleichem Maße ereignishaft, sondern können mehr oder weniger ereignishaft sein und sind folglich von ihrer Interpretation abhängig. So kann die Ereignishaftigkeit einer Zustandsveränderung von verschiedenen Instanzen – den Figuren, den Erzähler*innen und den fiktiven Leser*innen, den Autor*innen, den abstrakten Leser*innen und natürlich den konkreten Leser*innen – durchaus unterschiedlich bewertet werden.[191] Demzufolge sind Ereignisse kontextabhängig und skalierbar. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass ohne Kenntnis der sozialen Normen und Werte die Ereignishaftigkeit eines Textes innerhalb seines eigenen Kontextes nicht vollständig ermessen werden kann:

---

[186] Lotman: Struktur literarischer Texte, 329.
[187] Downs / Stea: Kognitive Karten, 49.
[188] Ebd.
[189] Vgl. Schmid: Elemente der Narratologie, 12.
[190] Ebd., 252.
[191] Vgl. ebd.

> Einen Kontext für die Ereignishaftigkeit bilden insbesondere die *individuellen Werte, Normen und Ideologien*, die den erzählten, erzählenden und implizierten Sender- und Empfängerinstanzen zugeschrieben werden können. Die Überschneidung der Kontexte und die Konkurrenz ihrer Werte bedeuten für den realen Leser eine Herausforderung.[192]

Als ereignishafte Handlungsfolge bestimmte Lotman, der als Erster eine systematische Definition des Ereignisses aufstellte, das *Sujet*. Das *Sujet* unterteilt sich in drei Elemente: (1) „ein bestimmtes semantisches Feld, das in zwei sich ergänzende Teilmengen gegliedert ist"; (2) „eine Grenze zwischen diesen Teilen, die unter normalen Umständen unüberschreitbar ist, sich jedoch im vorliegenden Fall für den Helden[193] als Handlungsträger doch als überwindbar erweist"; (3) „den Helden als Handlungsträger"[194]. Entscheidend ist dabei, dass Sujet und Ereignis in Kategorien des Raumes definiert werden, wobei das Raumkonzept metaphorisch genutzt wird.[195] In diesem Zusammenhang meint ein Ereignis die Verschiebung einer Figur über eine (topographische, ethische, psychologische, pragmatische, kognitive) Grenze eines semantischen Raumes.[196] Die strukturale Erzähltheorie nach Lotman geht davon aus, dass innerhalb eines Semantisierungsprozesses räumlichen Ordnungen nicht-räumliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Ein semantischer Raum bildet dann das Zusammenspiel unterschiedlicher semantischer Größen innerhalb eines Textes, die hinsichtlich einer Eigenschaft in komplementärem Kontrast zu einem anderen Raum stehen. Diese binären semantischen Oppositionen basieren einerseits auf kollektiv gebildeten Normen und Werten und beeinflussen andererseits gemeinsame Wertevorstellungen.[197] Die Komplementarität der Teilräume bildet sich auf drei Ebenen aus:

> (a) Topologisch ist der Raum der erzählten Welt durch Oppositionen wie <hoch vs. tief>, <links vs. rechts> oder <innen vs. außen> unterschieden. (b) Diese topologischen Unterscheidungen werden im literarischen Text mit ursprünglich nicht-topologischen *semantischen* Gegensatzpaaren verbunden, die häufig wertend sind oder zumindest mit Wertungen einhergehen, wie z.B. <gut vs. böse>, <vertraut vs. fremd>, <vertraut vs. fremd>, <natürlich vs. künstlich>. (c) Schließlich wird die semantisch aufgeladene topologische Ordnung durch *topographische* Gegensätze der dargestellten Welt konkretisiert, z.B. <Berg vs. Tal>, <Stadt vs. Wald> oder <Himmel vs. Hölle>.[198]

Räumliche Ordnungen werden auf diese Weise zu einem organisierenden Element, welches auch nicht-räumliche Eigenschaften enthält. Die literarische Gestaltung von Räumen wird somit zu einer „Sprache, die die anderen, nichträumlichen Relationen des Textes

[192] Schmid: Elemente der Narratologie, 22.
[193] Lotman nutzt den Begriff ‚Helden' anstelle von ‚Figuren'.
[194] Lotman: Struktur literarischer Texte, 341.
[195] Vgl. Schmid: Elemente der Narratologie, 13.
[196] Vgl. ebd.
[197] Vgl. Nünning / Nünning: Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse, 93.
[198] Martínez / Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie, 161f.

ausdrückt“[199].[200] Eine klassifikatorische Grenze ist jedoch nur dann gegeben, wenn eine topographische Raumgrenze ebenfalls topologisch sowie semantisch codiert ist.[201]

Auch in GLAE sind die Phänomene Schuld und Vergebung und deren narrative Darstellung an semantische Räume und deren ‚Übertretung’ mittels Grenzverschiebungen gebunden.[202] Zunächst lassen sich folgende semantische Räume, innerhalb derer sich die Figuren bewegen, benennen: (I) der Raum *innerhalb* des Paradiesgartens; dem Intaktsein, Frömmigkeit, Heiligkeit, Gesundheit, Wohlbefinden, Sicherheit, Glück, herausgehobener Status, Unterordnung der Tiere, Leben, Gottesnähe zugeschrieben wird; (II) der Raum *außerhalb* des Paradiesgartens; mit dem Defektsein, Schuldigkeit, Profanität, Krankheit, Mühsal, Bedrohung, Reue, Trauer, verlorener Status, Aufstand der Tiere, Tod, Gottesferne[203] verbunden sind. Das Leben außerhalb des Paradiesgartens symbolisiert die Schuld und Gottesferne der Ureltern, während das Leben innerhalb des Paradiesgartens die Vergebung und Gottesnähe abbilden. Wer schuldig wird bzw. wer Vergebung erfährt, tritt jeweils in einen anderen Raum über. Die verlorenen paradiesischen Vorzüge werden retrospektiv vor allem im Rahmen der Auswirkungen auf das Leben der Schuldigen durch die Strafurteile Gottes (24-26), aber auch durch den Angriff des Tieres auf Eva und Seth (10,1), offenbar. Im Laufe der Erzählung werden immer wieder (erfolglose) Versuche der Figuren geschildert, wieder in den Paradiesraum zu gelangen bzw. sich an diesen rückzukoppeln (13,3; 28,3). Auf diese Weise wird das Paradies von den Figuren, nicht nur Adam und Eva, sondern ebenso ihren Nachfahren auch nach der Vertreibung und dem Ausschluss als fortbestehender Raum des Heils und der Rettung ausgewiesen. Das Paradies wird somit auch zu einem erzählten Raum, welcher durch Adam und Eva an die nachfolgenden Generationen vermittelt wird. Dass Rettung auch nach dem Verständnis der Nachkommen nur aus dem Paradies kommen kann, wird u.a. in 6,1-2 deutlich, wenn Seth vorschlägt, Früchte aus dem Paradies zu holen, um das Leiden Adams zu lindern. Das Paradies wird auf diese Weise in der gesamten Erzählung als Gegen-Raum

[199] Lotman: Struktur des künstlerischen Textes, 347.
[200] Martínez und Scheffel (Einführung in die Erzähltheorie, 162) wenden diese ‚Raumtheorie’ Lotmans exemplarisch auf Dante Alighieris *Göttliche Komödie* (*Divina Commedia*) an. Dort wird der Raum „topologisch durch den Gegensatz von oben vs. unten, semantisch durch den Gegensatz von gut vs. böse (Tugend vs. Sünde) und topographisch durch die Achse zwischen den beiden am weitesten voneinander entfernten Punkten des Weltalls strukturiert“.
[201] Vgl. ebd.
[202] So entwerfen zahlreiche, spätere Erzähltexte, wie Dante Alighieris *Paradiso* und John Miltons *Paradise Lost*, paradiesische Orte der Gesellschaftsutopie und Liebe, welche durch magische Umgrenzungen geschützt sind und welche durch die Verletzung dieser Grenze den Einbruch von Gewalt und Zerstörung erfahren. Vgl. für weitere Ausführungen Benthien / Gerlof: Topografien der Sehnsucht, 14.
[203] Die Begriffe ‚Gottesnähe’ und ‚Gottesferne’ haben an sich schon eine räumliche Dimension inne und implizieren Heil bzw. Unheil.

konstruiert, in der das Leben in voller Entfaltung realisierbar ist, zu dem jedoch temporär kein Zugang besteht, auf den jedoch hinzuarbeiten bzw. hinzuleben ist. Die Erzählung entwirft damit einen Sehnsuchtsort, der sich erst für diejenigen, die gerecht leben, nach ihrem Tod wieder öffnen wird.[204] Die Spannung von der Verklärung des Paradieses einerseits und der Unzugänglichkeit andererseits erzeugt sowohl Verbundenheit und Identifikaton als auch Enttäuschung und Sorge. Durch die drastische Gegenüberstellung von Paradies und Außenwelt und die Darstellung von der Schwierigkeit, wieder ins Paradies zu gelangen, wird der Lohn für diejenigen ausgewiesen, die bereits in ihrem Leben die richtigen Voraussetzungen für eine Rück- bzw. Einkehr ins Paradies treffen.[205] Im Falle von GLAE hat die Semantisierung der Räume daher nicht nur die pragmatische Funktion, die Leser*innen an bestimmte Verhaltensnormen zu binden, sondern vermittelt auch die Erkenntnis, dass sich eine Spaltung der Angesprochenen aufgrund ihrer Entscheidung bezüglich der geforderten Verhaltensweisen vollziehen wird, die in einer Aufteilung auf die sich kontrastierenden Räume besteht.

Die sich ereignende Grenzverschiebung kann nach Lotman „die Verletzung irgendeines Verbotes, ein Faktum, das stattgefunden hat, obwohl es nicht hätte stattfinden sollen“[206] sein, sie kann nach Schmid aber auch darin bestehen, „dass eine Figur eine neue Erkenntnis macht, ein falsches Verständnis revidiert, sich zu neuen Werten bekennt, ihre Lebensweise ändert.“[207] Letzterem liegt die Überzeugung zu Grunde, dass der Mensch zu Veränderung, zur Überschreitung seiner charakterlichen und moralischen Grenzen fähig ist. Um Ereignis zu sein, müssen diese mentalen Prozesse zu einem gewissen Ergebnis geführt haben.[208] Silke Lahn und

---

[204] Vgl. Benthien / Gerlof: Topografien der Sehnsucht, 9.

[205] Geht man davon aus, dass das Paradies in GLAE einen historischen Ort beschreibt, erinnert die Art und Weise, wie das Paradies in der Erzählung verklärt wird, an eine Form der Idealisierung von Heimat, welche generell im Zusammenhang mit Flucht, Vertreibung und Migration auftreten kann. In diesen Fällen kann die Idealisierung als Bewältigungsmechanismus dienen, um mit Verlust oder auch misslingender Integration umzugehen. Ferner stellt sie eine Möglichkeit dar, die eigene Identität, Zugehörigkeit und Kultur zu bewahren, insbesondere in einer neuen Umgebung oder in der Diaspora. So imaginieren die Betroffen sich ihren Ursprungsort oder ihr Herkunftsland als den Ort des Aufgehobenseins, der Übereinstimmung von ihnen und der Welt. Das Verblassen der positiven Erinnerungen verstärkt das Bedürfnis nach diesem Ort, indem die Sehnsucht danach und gleichermaßen das Leiden, nicht dort zu sein, wächst. Das Paradies wird auf diese Weise zu einem Ort der sinnerfüllenden Heimat, die als solche keinen Bestand mehr hat. Dieser Zustand kann sich auch auf die Nachkommen erstrecken, welche diese Heimat nur aus Erzählungen kennen. Der Verlust der Heimat, welche in GLAE noch einmal durch eine zunächst gescheiterte Rückkehr bzw. Rückbindung (13,3; 28,3) als Ort der Realisierung des vergangenen Ideals verloren ist, nimmt auf diese Weise die Gestalt einer Heimatutopie an. Für weitere Informationen und Eindrücke, vgl. Barron, Caroline / Yoo, Justin / Zerbini, Andrea: Migration and Migrant Identities in the Near East from Antiquity to the Middle Ages; oder Romane wie Maalouf, Amin: The Disoriented: In Search of Home; El-Youssef, Samir: The Illusion of Return; Nguyen, Viet Thanh: The Displaced: Refugee Writers on Refugee Lives.

[206] Lotman: Struktur literarischer Texte, 336.

[207] Schmid: Elemente der Narratologie, 14.

[208] Vgl. ebd., 15.

Jan Christoph Meister weisen darauf hin, dass die Figuren selbst entscheidenden Einfluss auf die Bestimmung der Regeln und Gesetzmäßigkeiten der erzählten Welt haben, denn im Verlauf einer Erzählung treten ihre Charaktere, inneren Konflikte, Werte usw. zum Vorschein, wodurch wiederum der Handlungsspielraum etabliert wird.[209] Entgegen aller Wahrscheinlichkeiten bewegen sich die Figuren einer Geschichte im Lichte eines Ereignisses auch außerhalb der ihnen zugedachten semantischen Räume. Derartig beschriebene Grenzüberschreitungen ereignen sich in GLAE mehrfach und werden nicht ausschließlich den Menschen zugeschrieben. Deutlichkeitshalber differenziere ich im Folgenden zwischen negativ und positiv konnotierten Grenzüberschreitungen. Während die Nicht-Bewachung des Paradieses und das Essen vom verbotenen Baum Adams und Evas (19,1-3; 21,5), der Ungehorsam der Engel, die Ermordung Abels durch Kain (2,2-3,2) oder auch die von Gott zurückgewiesenen Vergebungsbitten (13,2-3; 28,3) als negativ konnotierte Grenzüberschreitungen bewertet werden können, handelt es sich bei der ausführlich dargestellten Reue Evas und den Umkehrhandlungen der Ureltern und Seths (9,3-13,1; 32,1-3), der Fürbitte der Engel für Adam (33,5) oder dem Vergebungshandeln Gottes (37,2-42,1) um positiv konnotierte Grenzüberschreitungen. Sowohl die negativ als auch die positiv konnotierten Grenzüberschreitungen verweisen auf den Handlungsspielraum der Figuren in der Erzählung, der sich über die ihnen zugesprochenen Rollen, und / oder auf das Potential der (charakterlichen) Entwicklung erstreckt, welche die Figuren im Erzählverlauf abbilden.

Die Gebotsübertretung der Ureltern ließe sich darüber hinaus als „Metaereignis“[210] bezeichnen, da sie nicht nur den Zustand der Handelnden, sondern den der Welt bzw. der Nachkommen nachhaltig verändert. Diese allumfassenden und andauerenden Konsequenzen der Schuld Adams und Evas werden in GLAE auf mehrerlei Weise veranschaulicht: Neben der Vertreibung aus dem Paradies, welches nun für alle Menschen verschlossen ist (29,1), hat sich mit der Gebotsübertretung die Natur des Menschen verändert, dem nun die Begierde nach jeder Verfehlung innewohnt (10,2; 19,3). Ferner haben die Menschen ihre Aussicht auf Unsterblichkeit verspielt (28,2-3), stattdessen ist das menschliche Dasein geprägt von Mühsal und Leid (24,2-3). Der Geburtsakt (25,2) und die Erde (24,1) sind verflucht und die einst dem Menschen unterstellten Tiere erheben sich gegen den Menschen (11,1-3). Lotman zufolge wird die durch ein Ereignis angestoßene Erzählung erst dann beendigt, wenn das Ereignis ‚beglichen‘ wird. Wenn folglich die Figuren in den Ausgangszustand zurückkehren, ist die Bewegung der Figuren durch die semantischen Räume der erzählten Welt zu einem Ende

[209] Vgl. Lahn / Meister: Einführung in die Erzähltextanalyse, 207.
[210] Titzmann: Semiotische Aspekte der Literaturwissenschaft, 3081.

gekommen.[211] Solch eine erzählende Ordnung wird auch in GLAE aufgenommen, denn die Erzählung schließt mit der Rückkehr Adams und Evas in das Paradies, die dort ihre Begräbnisstätte zugewiesen bekommen (40,6-7) und dort mit dem Tag der Auferstehung in Gemeinschaft mit Gott verbleiben werden (13,3-4), nachdem sie ihre Schuld getilgt haben und ihnen von Gott vergeben wurde.

Nun könnte man anmerken, dass es sich bei der Paradieserzählung um eine mythologische Erzählung handelt, deren Verlauf den Leser*innen vermutlich bekannt ist, innerhalb derer zumindest die Gebotsübertretung der Ureltern im Erzählverlauf aufgrund des Vorwissens aus Gen 3 keine größere Überraschung für die Leser*innen darstellt. Doch lässt sich gegen diesen Einwand auf das von Lotman eingeführte Konzept einer „Ästhetik der Identität“[212], die einer *Ästhetik der Wiederholung* gleicht, verweisen. In diesem Fall spielen die Autoren mit dem Wiederholen und Wiedererkennen, indem sie beispielsweise scheinbar unscheinbare Abweichungen von *scripts* – die im Grunde eine Korrektur und Auslegung der *scripts* sein sollen – vornehmen. Solche Abweichungen vollziehen sich in GLAE auf der Makro- sowie auf der Mikroebene, denn die Erzählung erweitert den Genesistext nicht nur dahingehend, dass sie vom Ergehen der Ureltern nach der Vertreibung aus dem Paradies berichtet (1,1-14,3; 27,2-43,4), sondern nimmt bereits im Rahmen der Darstellung des Bekannten einige essentielle Änderungen vor, wie beispielweise die Implementierung der Teufelsfigur (15,3) oder der Fokus auf die Art und Weise der Verführung (16,1-21,6).

Diese Vorgehensweise lässt sich ferner anhand einer zusätzlichen Nebenerzählung innerhalb der Haupterzählung erkennen: In die ‚Makro-Erweiterung‘ (1,1-14,3) wird zu Beginn die ebenfalls bekannte Erzählung der Ermordnung Abels durch seinen Bruder Kain (2,2-3,3) eingefügt. Neben Adam und Eva werden auf diese Weise weitere bekannte Figuren und Ereignisse in die Erzählung integriert, welche für die Leser*innen zwar einen Wiedererkennungswert darstellen, welche jedoch gleichzeitig entscheidende Abweichungen des Bekannten aufweisen. So wird zum Beispiel kein Motiv für den Mord Kains genannt, sondern die Ermordung als Krieg des Teufels gegen die Brüder bewertet (2,4). Die Abweichungen vom *script* verweisen maßgeblich darauf, welche inhaltlichen Schwerpunkte die Erzählung legen möchte und wie sie Schuld und Vergebung im Unterschied zu Gen 3 und anderen Darstellungen der Paradieserzählung charakterisieren und veranschaulichen möchte. GLAE vereint demgemäß sowohl die *Ästhetik der Abweichung*, die „einen hohen Grad an Ereignishaftigkeit vorsieht, ein Vergnügen am Neuen, an der Komplexität, der Überwindung

[211] Vgl. Lotman: Struktur literarischer Texte, 337f.
[212] Lotman: Vorlesungen zu einer strukturalen Poetik, 409-419.

von Schemata und Stereotypen“ vermittelt, als auch die *Ästhetik der Wiederholung*, die „eine rituelle Rezeption zeitigt“ und „das Gefühl der Sicherheit, Direktheit und Verständlichkeit“ transportiert und zur „Identifikation“[213] einlädt.

3. Schuld

Die folgende Untersuchung zur Schuld beginnt mit einem knappen Exkurs über die Verhältnisbestimmung von Schuld und Sünde und gibt Aufschluss darüber, warum ich in meiner Untersuchung vornehmlich von Schuld und nicht von Sünde spreche. Danach geht es mit einer Einführung in das Thema ‚ans‘ Inhaltliche. Im Anschluss daran folgt eine Wortfelduntersuchung zum Schuld-Vokabular von GLAE. Sodann sollen die Ursprünge von Schuld in der Erzählung besprochen werden. Dies umfasst nicht nur eine Suche nach den Ursprüngen des Bösen, sondern ebenso die Vorstellung eines extrinsischen sowie intrinsischen Bösen. In einem weiteren Schritt werde ich auf die Bilder der Schuld eingehen und untersuchen, welche konkreten Verfehlungen die Erzählung abbildet. Daran anschließend werde ich die Verführungsszenen im Paradies, welche zur Komplizenschaft mit dem Teufel und zum Verzehr der verbotenen Früchte im Paradies führen, analysieren. Die schwerwiegenden und weitreichenden Folgen, welche die Gebotsübertretung der Ureltern mit sich bringt, sollen zunächst im Rahmen der Betrachtung des göttlichen Gerichts über die Menschen und die Schlange dargestellt werden. Danach werde ich ausführen, welche weiteren Konsequenzen mit der Schuld der Ureltern einhergehen und zeigen, dass die Konsequenzen ihrer Schuld über das Ergehen der Ureltern hinausreichen. Meine Ergebnisse werde ich am Ende des Hauptkapitels noch einmal zusammentragen und ein Zwischenfazit ziehen.

Exkurs: Schuld und / oder Sünde?

Bevor ich mich dem Thema inhaltlich widme, möchte ich im Folgenden kurz darauf eingehen, warum ich in meiner Untersuchung von ‚Schuld‘ und nicht von ‚Sünde‘ spreche. Tatsächlich ist es oftmals gar nicht so eindeutig, wann von Schuld und wann von Sünde die Rede sein sollte und ob eine Differenzierung überhaupt sinnvoll ist. Die Problematik zeigt sich nicht nur in einem interdisziplinären, sondern bereits im innertheologischen Diskurs. Dies möchte ich am Beispiel zweier biblischer Wörterbücher und aktueller systematisch-theologischer Entwürfe kurz erläutern.

[213] Schmid: Elemente der Narratologie, 30.

Biblische Wörterbücher subsumieren den Schuldbegriff zumeist dem Sündenbegriff. Angelehnt an eine Grundstruktur von Sünde, Schuld und Schuldfolgenbeseitigung, wie sie Bieberstein und Bormann im Kontext altorientalischer und antiker Religionsgeschichte darlegen, wird unter Schuld sowohl die einzelne Sündentat als auch eine im Anschluss entstehende Sündensphäre verstanden, wodurch die Phänomene von Sünde und Schuld vereinigt werden. Insbesondere Schlüsselwörter wie עון und חטא schlagen dabei einen Bogen „von der Untat über die resultierende Schuld [...] bis zur Strafe [...], so dass moderne Übersetzungen, die zwischen ‚Vergehen', ‚Schuld', ‚Strafe' und ‚Sühnung' zu unterscheiden suchen, mitunter als problematische Eintragungen erscheinen." [214] Auch das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* fasst Schuld und Sünde in einem Beitrag zusammen. Zwar wird Sünde zunächst im Gegenüber zu einem juristisch-forensischen Verständnis von menschlicher Schuld als „Sich-Vergehen gegen Gott"[215] spezifiziert, eine strikte Unterscheidung wird dann aber mit Blick auf den gesamten Beitrag nicht durchgehend aufrechterhalten. Entweder werden die Wörter Schuld und Sünde wie bei der Besprechung von ἁμαρτία bedeutungsgleich verwendet oder die Schuld wird als Resultat der Sünde bewertet.[216]

Ähnliche Schwierigkeiten offenbaren aktuelle systematisch-theologische Entwürfe. So spricht Ingolf Dalferth in seiner Untersuchung *Sünde – Die Entdeckung der Menschlichkeit* zwar von Sünde, verweist aber gleichzeitig auch auf die Entsprechung von Schuld und Sünde, wenn er nach der Darstellung des Schuldverständnisses Martin Heideggers zu dem Schluss kommt: „Schuld ist das philosophische Pendant der Sünde, dass deren konkrete Gestalt formal vorbereitet, insofern es den Seinsbereich anzeigt, in dem der Sündenbegriff fungiert."[217] Das entscheidende Differenzierungsmerkmal, welches Schuld und Sünde voneinander trennen, ist Dalferth zufolge Gott. Eine solche Unterscheidung lässt sich sodann jedoch auch in Dalferths Ausführungen nicht durchgängig erkennen, wenn er nicht das Sündigsein, sondern das Schuldigsein in einem anderen Abschnitt als Folge der Sünde herausstellt und die Schuld damit als Zustand benennt, der auf die Sünde folgt.[218]

Christof Breitsameter wählt für seine im Jahr 2022 erschienene Untersuchung *Schuld und Vergebung – Eine theologische Neukonturierung* den Schuldbegriff und argumentiert, dass durch die Verwendung des Schuldbegriffs der moralische gegenüber dem rituellen und kultischen Charakter von Normverletzungen in den Vordergrund rücke. Breitsameter begründet

[214] Bieberstein / Bormann: Sünde, 570f.
[215] Bauder / Günther / Hempelmann / Thiele: Schuld/ Sünde, 1591.
[216] Vgl. ebd., 1591-1612.
[217] Dalferth: Sünde – Die Entdeckung der Menschlichkeit, 309.
[218] Vgl. ebd., 188.

dieses Vorgehen, indem er von zwei verschiedenen Modellen von Vergehen in den biblischen Schriften ausgeht: Das eine Modell identifiziert er als die Sünde (substance-frame), das andere Modell als die Schuld (debt-frame). Im Rahmen dieser Modelle kann Sünde nur von Gott aufgehoben oder vergeben werden. Sie kann nicht belegt, belangt oder beherrscht werden und findet sich in Kult und Ritus. Schuld dagegen kann nur vergeben werden, wenn menschliche und göttliche Vergebung ineinandergreifen. Sie ist ausschließlich der Moral sowie dem Recht zugeordnet. Zu kritisieren ist hier nicht ausschließlich, aber vor allem die übermäßige Simplifizierung, die derartige Modelle darstellen. So nimmt bereits die Aufteilung von Kult und Ritus auf der einen, und Moral und Recht auf der anderen Seite, Grenzziehungen vor, welche der Wirklichkeit der biblischen Texte nicht gerecht wird.[219]

Letztendlich geben die Entwürfe Dalferths und Breitsameters einen Einblick, wie schwierig sich eine konkrete Verhältnisbestimmung von Schuld und Sünde gestaltet und wie unterschiedlich Definitionsversuche aussehen. Die Vorgehensweisen der biblischen Wörterbücher geben zu bedenken, ob eine strikte Zweiteilung von Schuld und Sünde mit Blick auf die antiken Texte überhaupt legitim ist. In diesem Sinne unterscheide ich in dieser Untersuchung nicht kategorisch zwischen ‚Sünde' und ‚Schuld'. Weder bei Sünde noch bei Schuld handelt es sich um ein quellensprachliches Wort. Ich verstehe Sünde und Schuld als zwei verschiedene Seiten derselben Medaille. Während die Sünde, die auch bedeutungsleich mit Wörtern wie Verfehlung oder Vergehen verwendet werden kann, den punktuellen Aspekt, also die einzelne Tat, bezeichnet, hat Schuld eine durative Dimension inne, setzt mit der Sünde ein und bezeichnet den sich anschließenden Zustand der Schuld. Es gibt Schuld folglich nicht ohne Sünde, die Sünde ist der Schuld unmittelbar vorläufig. Von diesem Verständnis ausgehend, spreche ich in dieser Untersuchung auch deshalb von Schuld, da die Erzählung weniger an der Tat als solcher, sondern vielmehr daran interessiert ist, das Vor und Danach des eigentlichen Vergehens darzustellen. Im Vordergrund steht, wie und warum Menschen schuldig werden, wie sich der Zustand des Schuldigseins gestaltet und welche Konsequenzen sich aus dem Schuldigwerden und Schuldigsein ergeben.

3.1 Schuld – Eine Einführung

Im Folgenden möchte ich mich zunächst ganz allgemein mit dem Phänomen der Schuld auseinandersetzen. Das Kapitel hat nicht den Anspruch einer systematischen Abhandlung, sondern soll nicht mehr oder weniger als ein Einstieg in das Thema sein. Ich beziehe mich dafür

[219] Breitsameter: Schuld und Vergebung – Eine theologische Neukonturierung, 86f.

nicht primär auf gegenwärtige theologische Entwürfe, sondern versuche, mich dem Thema mithilfe einer übergreifenden Betrachtungsweise anzunähern und interdisziplinäre Perspektiven zu integrieren. Wenn ich Perspektiven anderer Disziplinen einbringe, dann handelt es sich dabei um Perspektiven, die meines Erachtens wertvolle Aspekte in die Diskussion um Schuld einbringen, welche auch für theologische Diskurse fruchtbar gemacht werden können. In diesem Sinne greife ich nicht ausschließlich, aber insbesondere Aspekte und Gedanken auf, die im Lichte der nachfolgenden Untersuchung von GLAE von Interesse sind.

Wenn heutzutage von Schuld die Rede ist, kann das je nach Kontext unterschiedliche Dinge bedeuten. Für den alltäglichen Wortgebrauch lässt sich der Definition von Oswald Schwemmer folgen, Schuld meint dann „(I) die Verpflichtung auf eine Gegenleistung – wie die Rückgabe eines Geldbetrages – aufgrund einer vorangegangenen Leistung, (II) die Urheberschaft für ein negativ einzustufendes Ereignis, (III) die Verletzung eines Rechts, (IV) die Verletzung einer moralischen Norm.“[220] Bedenkt man darüber hinaus die diversen Bedeutungsmöglichkeiten in der Philosophie, den Rechtswissenschaften oder anderen Bezugsrahmen, wird deutlich: Eine allgemeingültige Definition von Schuld kann nicht erbracht werden. Manfred Prisching spricht stattdessen von unterschiedlichen Referenzsystemen, die Verbote und Gebote beinhalten und innerhalb derer man schuldig werden kann und unterscheidet zwischen (I) rechtlichen Systemen, (II) ethischen / philosophischen Systemen, (III) theologischen / religiösen Systemen, (IV) psychologischen Systemen, (V) kulturellen / sozialen Systemen, (VI) wirtschaftlichen Systemen, (VII) historischen / politischen Systemen, (VIII) umweltwissenschaftlichen Systemen, und (IX) technikwissenschaftlichen Systemen.[221] Die Frage nach Schuld ist somit stets in Abhängigkeit zum jeweiligen Referenzsystem zu beantworten.

Damit einher geht, dass das Verständnis von Schuld nicht nur innerhalb verschiedener Referenzsysteme Differenzen und Neuerungen aufweist. So führt Maria-Sibylla Lotter aus: „Die Psychologie und Semantik der Schuld wandelt sich mit dem Menschenbild und dem Verständnis dessen, was dem Menschlichen vorausliegt, etwa Götter, Vorfahren oder die Natur im weitesten Sinne.“[222] Auch Thorsten Moos und Stefan Engert unterstreichen die Wandelbarkeit von Schuld:

> Auch wenn sich lange geschichtliche Traditionslinien des Umgangs mit und des Verständnisses von Schuld aufweisen lassen, ist doch das, was als Schuld bearbeitet wird,

[220] Schwemmer: Schuld, 735f.
[221] Vgl. Prisching: Schuld: Kategorien, Referenzen, Symbole, 17f.
[222] Lotter: Verantwortung und Schuld, 252.

> durch die jeweilig historisch-kulturelle Lage geprägt und damit einem steten Wandel unterworfen.[223]

Ähnlich wie ein Chamäleon passt sich die Schuld ihrer Umgebung und ihrer Zeit an.[224] Hinsichtlich der Komplexität des Schuldbegriffs wird deutlich, dass es sich bei diesem um einen „metatheoretischen Großbegriff"[225] handelt.

So kann es bei der Betrachtung von Schuld beispielsweise einen Unterschied machen, ob sich diese innerhalb von so genannten Scham- oder Schuldkulturen ereignet.[226] In Schamkulturen liegt der Schwerpunkt normalerweise auf öffentlicher Scham und sozialer Bewertung, während individuelle Schuldgefühle weniger betont werden:

> Während in Schuldkulturen typischerweise Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und das Recht der Einzelnen im Zentrum stehen, sind es in Schamkulturen soziales Prestige, die Anerkennung der anderen, Familienehre und die Wahrung des Gesichts. Was nicht öffentlich wird, braucht von mir auch nicht bereut oder bedauert zu werden. Nicht die Untat ist das entscheidende Vergehen, sondern deren Veröffentlichung.[227]

Dabei gilt jedoch zu beachten, dass die strikte Zweiteilung von Schuld- und Schamkulturen nach der sich beispielsweise Schuldkulturen „in modernen westlichen Gesellschaften mit individualistischer Wertorientierung" und „Schamkulturen in einfacheren Gesellschaften, die kollektiv organisiert sind"[228] finden, vornehmlich idealtypischer Natur ist:[229]

> There is […] no shame culture, and no guilt culture; all cultures contain these […] strategies for controlling human behavior but tend to stress one more than the others. Indeed, all […] controls exist in each person, group, and culture but in varying degrees and in many different configurations.[230]

Die Unterscheidung zwischen Schuld- und Schamkulturen kann jedoch als heuristisches Modell dienen, um die kulturellen Unterschiede in der Bewertung von Fehlverhalten und

---

[223] Engert / Moos: Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren, 14.
[224] Vgl. dazu auch Frederikson: Sin – The Early History of an Idea, 135-150, die Sünde als eine wandelbare, sozial konstruierte Idee versteht.
[225] Engert / Moos: Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren, 15.
[226] Bekanntheit erlangte die Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen durch Ruth Benedict und ihre 1946 erschienene Studie *The Chrysanthemum and the Sword – Patterns of Japanese Culture*, in der Benedict am Beispiel der japanischen Kultur die unterschiedlichen Umgangsweisen mit Schuld aufzeigt. Während Schuld in so genannten Schuldkulturen verinnerlicht wird, führt Schuld in so genannten Schamkulturen dazu, Gesicht und Status in der Öffentlichkeit zu verlieren.
[227] Dalferth: Dalferth: Sünde – Die Entdeckung der Menschlichkeit 309. Vgl. auch Dietrich: Kollektive Schuld und Haftung, 7.
[228] Klimke: Der Wandel gesellschaftlicher Konstruktionen von Schuld, 44.
[229] Vgl. Dietrich: Kollektive Schuld und Haftung, 7.
[230] Pilch: Honor and Shame, 1.

sozialen Normverletzungen und die verschiedenen Umgangsweisen damit besser zu verstehen.[231]

Schuld kann je nach Sachlage sowohl individuell als auch kollektiv verstanden werden. Auf kollektiver Ebene kann dabei noch einmal zwischen einer Kollektivschuld und einer Schuld in Kollektiven unterschieden werden. Die Idee der Kollektivschuld bezieht sich auf die Vorstellung, dass Mitglieder einer Gruppe, einer Gemeinschaft oder eines Staates für die Handlungen oder Vergehen anderer Mitglieder dieser Gruppe verantwortlich oder schuldig sein können, selbst wenn sie persönlich nicht direkt an diesen Handlungen beteiligt waren. Sie wurde in der Geschichte insbesondere im Zusammenhang mit schweren Vergehen wie Kriegen und Völkermorden diskutiert.[232] Schuld in Kollektiven bezieht sich auf die Vorstellung, dass eine Gruppe oder Gemeinschaft als Ganzes schuldig sein kann, weil sie sich kollektiv an bestimmten Handlungen oder Entscheidungen beteiligt hat, die gegen eine gesetzte Norm verstoßen.[233] Eske Bockelmann geht noch einen Schritt weiter und beschreibt menschliche Gesellschaften immer und notwendigerweise sogar als „ein Netz aus Schuldigkeit“[234], innerhalb dessen alle untereinander und wechselseitig verbunden sind. So verstanden, ist Schuld nicht ausschließlich ein negativ konnotiertes Ereignis oder ein unerwünschter Zustand, sondern dient ebenso der Konstitution menschlicher Gemeinschaft. Das bedeutet, dass sich menschliches Handeln aus einer Zugehörigkeit zu Kollektiven entwickelt, deren Weltanschauungen, Gewohnheiten und Einstellungen maßgeblich sind, so dass der Mensch faktisch immer in Schuldzusammenhänge verstrickt ist.[235]

Ist von individueller Schuld die Rede, gilt als eine entscheidende Voraussetzung des Schuldigwerdens zunächst die Zurechenbarkeit und Willensfreiheit des Akteurs:[236] „Die moderne Semantik der Schuld geht von einem Verständnis des Menschen aus, der frei [...] handelt und sich seine Schuld selbst zuzuschreiben hat.“[237] Im Zuge seiner Abhandlungen über das Wesen der Schuld, welches in seine Abhandlungen über das Böse eingebettet ist, differenziert Paul Ricœur ferner zwischen der willentlichen und der unwillentlichen Schuld. Die unwillentliche Schuld, die beispielsweise aus Zwang, Unwissenheit oder aus dem Affekt

[231] Im Abschnitt *Exkurs: Zur Reue in der Antike* werde ich noch einmal auf dieses Thema zurückkommen und dabei vor allem darauf eingehen, welche Unterschiede im Umgang mit Fehlverhalten in so genannten Schuld- und Schamkulturen bestehen.
[232] Vgl. Schefczyk: Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung, 140f.
[233] Vgl. für weitere Ausführungen Hoven: Schuld in Kollektiven I. Eine systemkrimonologische Betrachtung, 329-350; Nestler: Schuld in Kollektiven II. Beteiligung an millionenfachen Mord – keine Schuld? (Auschwitz und die bundesdeutsche Justiz), 351-365.
[234] Bockelmann: Das Geld. Was es ist, das uns beherrscht, 71.
[235] Vgl. Lotter: Schuld ohne Vorwerfbarkeit, 150.
[236] Vgl. Prisching: Schuld: Kategorien, Referenzen, Symbole, 21.
[237] Lotter: Verantwortung und Schuld, 252.

entsteht, ist entscheidend dadurch von der willentlichen Schuld abzugrenzen, dass sobald sie in einem Moment der Klarheit erkannt wird, Reue auftritt. Reue stellt Ricœur zufolge demnach ein entscheidendes Kennzeichen und Kriterium unwillentlicher Schuld und Ausdruck des Schuldgefühls dar.[238] Das Gefühl der Schuld und das Motiv der Reue spielt für Ricœur auch deshalb eine so große Rolle, weil er den Menschen als ein Wesen begreift, welches zwar über eine gute wie böse Neigung, aber eben auch über die Möglichkeit einer freien Entscheidung hinsichtlich seiner eigenen, guten wie bösen Taten verfügt: „Diese Hervorhebung der Reue entspricht dem Verständnis der ‚bösen Neigung' als der Gelegenheit zur Sünde und nicht als des radikalen Bösen." Der Mensch ist dem Bösen nach diesem Verständnis nicht hilflos ausgeliefert. Zu ergänzen ist hier, dass sich die Bewertung von Schuld noch einmal komplexer gestaltet, wenn einer Person beispielsweise aufgrund ihres Alters eine vollumfängliche moralische Urteilsbildung abgesprochen wird.[239]

So unterschiedlich sich die Referenzsysteme und Kontexte hinsichtlich einer Definition und Zurechenbarkeit von Schuld gestalten, teilen sie einen gemeinsamen pragmatischen Impetus; denn, geht es um Schuld und Schuldigkeit, steht auch immer der Umgang damit im unmittelbaren Fokus der Überlegungen. Schuld verlangt nach einem Ausgleich, der sich u.a. in Form von Strafen, von finanziellen oder seelischen Belastungen abbilden kann. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass nur die Wiedergutmachung einer Schuld einer Person, einer Gesellschaft oder einem Staat neue Spiel- und Freiräume schafft[240] und als Reparation der Freiheit dient.[241] In diesem Zusammenhang sei auf die Ambivalenz verwiesen, dass die verhängte Strafe als Konsequenz einer Schuld unter Umständen auch dazu führen kann, eine tiefere und aufrichtige Auseinandersetzung mit der entstandenen Schuld zu umgehen.[242] Solch ein Gedanke fußt auf der Überzeugung, dass sich die Auseinandersetzung mit Schuld effektiver vollzieht, wenn eine Person ihre Schuld bewusst empfindet, aus freien Stücken anerkennt und daraus ein Schuldgefühl entsteht, welches nicht unmittelbar mit einer Strafe in Verbindung steht.[243] Demgemäß ist das Schuldbewusstsein, welches von außen an den Menschen herangetragen wird, weniger erstrebenswert als jenes, welches intrinsischer Natur ist. Ricœur postuliert sogar, dass das Bewusstsein der Schuld niemals aufgrund von strafenden Sanktionen,

[238] Vgl. Ricœur: Symbolik des Bösen, 132.
[239] So gilt gemäß § 19 StGB als schuldunfähig, wer bei der Begehung einer Tat noch nicht 14 Jahre alt ist. Erst ab dem vollendeten 14. Lebensjahr ist man demzufolge überhaupt erst strafmündig, ab dem 18. Lebensjahr erst voll strafmündig.
[240] Vgl. Bachhiesl: Schuld als Konstitutivum des Menschseins, 8.
[241] Vgl. Engert / Moos: Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren, 13-35.
[242] Vgl. Bachhiesl: Schuld als Konstitutivum des Menschseins, 8f.
[243] Vgl. Stübinger: Strafe als Umgang mit Schuld oder Umgehung der Schuld, 183.

sondern ausschließlich durch das Bewusstsein, die eigene Freiheit schlecht gebraucht zu haben, entstehen kann, was wiederum als „innere Minderung des Selbstwerts“[244] wahrgenommen wird. Das Schuldbewusstsein als solches gleicht dem Gefühl ‚beladen’ zu sein.[245] Ganz im Gegensatz dazu gibt es jedoch auch die Fälle, in denen die Tilgung von Schuld und das Wiedererlangen der Freiheit durch Verleugnung, Verdrängen und Vergessen gelingen.[246] Dies kann auf individueller so wie kollektiver Ebene geschehen. So werden beispielsweise die Verbrechen, die von Kolonialmächten wie Deutschland ab dem 15. Jahrhundert begangen wurden, erst in der jüngsten Vergangenheit aufgearbeitet und in ein kollektives Gedächtnis integriert.[247] Ebenso beginnt die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen zu Zeiten der Shoa und des zweiten Weltkriegs in Deutschland mit einer nicht unerheblichen zeitlichen Verzögerung[248] und dauert bis heute an.[249] Es gibt demnach von staatlicher wie auch individueller Seite verschiedene Umgangsweisen mit Schuld, welche vom Schuldgefühl über die Bestrafung bis hin zum Verdrängen und Vergessen reichen. Die Art und Weise, wie Menschen mit Schuld umgehen, kann dabei Aufschluss darüber geben, was Schuld für die Beteiligten bedeutet oder wie sie diese interpretieren. Gleichzeitig können diese Reaktionen und Verhaltensweisen Informationen über die Moralvorstellungen und Überzeugungen eines Menschen oder einer Gesellschaft preisgeben.[250]

Differenziert werden kann davon ausgehend außerdem zwischen zwei Arten von Schuld: Dabei handelt es sich zum einen um die so genannte ‚Tatschuld’. Schuld bezieht sich in dieser

---

[244] Ricœur: Symbolik des Bösen, 119.
[245] Vgl. ebd., 118f.
[246] Vgl. Bachhiesl: Schuld als Konstitutivum des Menschseins, 9.
[247] So hat Deutschland erst im Jahr 2021 (!) den Völkermord an den Herero und Nama (1904-1908) als Kolonialmacht im heutigen Namibia anerkannt: https://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/335257/abkommen-zwischen-deutschland-und-namibia (letzter Abruf: 01.03.2021). Die späte Anerkennung des Völkermords ist sicherlich nicht nur auf finanzielle Gründe zurückzuführen. Es handelte sich um eine komplexe Angelegenheit, bei der verschiedene Faktoren wie moralische Verantwortung, öffentlicher Druck und internationale Normen ebenfalls eine Rolle spielten.
[248] So urteilt Meron Mendel in seinem 2023 erschienen Buch *Über Israel reden – Eine deutsche Debatte* (S. 42): „In seiner Regierungserklärung ‚Haltung der Bundesrepublik gegenüber den Juden‘ am 27. September 1951 vor dem Bundestag sprach Adenauer von dem ‚Leid, das (…) über die Juden in Deutschland und in den besetzten Gebieten gebracht wurde‘, als seien es nicht die Deutschen gewesen, die das Leid gebracht und verübt hätten, sondern als sei Deutschland nur zufälliger Tatort. Tatsächlich, führt er aus, seien die Verbrechen auch nur ‚im Namen des deutschen Volkes‘ verübt worden, die Deutschen aber hätten in ‚überwiegender Mehrheit die an den Juden begangenen Verbrechen verabscheut und sich nicht an ihnen beteiligt.‘ Adenauer strickte damit an einer Legende, die so etwas wie die Lebenslüge dieser Generation war, die nicht nur Verantwortung, sondern direkt Schuld trug – und damit war es auch die Lebenslüge der noch jungen Bonner Republik: Nazis, das waren immer die anderen, eigentlich seien die Deutschen größtenteils gegen die Nazis gewesen, und der Name Deutschlands sei von Hitlers ‚Verbrecherbande‘ missbraucht worden.“
[249] Zur Spannung von Verdrängung und Erinnerung: https://www.bpb.de/izpb/151963/verdraengung-und-erinnerung (letzter Abruf: 01.03.2021).
[250] Vgl. Engert / Moos: Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren, 14.

Form auf eine von einer Person konkret begangenen einzelnen Tat oder Unterlassung.[251] Die begangene Tat offenbart dabei eine vorliegende fehlerhafte Einstellung zu einer Rechtsordnung. Zum anderen existieren verschiedene Vorstellungen einer Schuld, die nicht in den konkreten Handlungen des Menschen, sondern in seiner bloßen Existenz begründet ist.[252] Bei der ‚Seinsschuld' handelt es sich um „eine mit der menschlichen Existenz verknüpfte Schuld, die mit der menschlichen *Fehlbarkeit* in Verbindung gebracht wird, aber nicht mit moralischer Schuld aufgrund eigenen Tuns zu verwechseln ist."[253] Auch Vorstellungen einer so genannten ‚Urschuld' oder ‚Ursünde', die sich insbesondere in religiösen Kontexten finden, gehen von einer Schuldverstrickung aus, die nicht aufgrund der eigenen Verantwortung entsteht, sondern den Charakter eines Verhängnisses hat, in welches man hineingeboren wird.[254] Nach diesem Verständnis vollzieht und wiederholt jeder Mensch die Verfehlung der ersten Menschen. Umstritten bleibt, ob dies notwendigerweise geschehen muss.[255]

Überlegungen zu einer ‚Seinsschuld' finden sich u.a. bei Emmanuel Lévinas. Der Schuld kommt in der levina'schen Philosophie essentielle Bedeutung zu, denn sie ist der Widerpart der Verantwortung, welche wiederum eine Schlüsselkategorie im Denken Lévinas darstellt.[256] Der Bezugspunkt der levina'schen ‚Seinsschuld' ist in erster Linie der von Fjodor Dostoevskij in den *Brüdern Karamasov* entwickelte Begriff der ‚Allschuld' des Einzelnen.[257] Wie Dostoevskij

---

[251] Vgl. Dalferth: Sünde – Die Entdeckung der Menschlichkeit, 170.
[252] Vgl. Engert / Moos: Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren, 16.
[253] Lotter: Verantwortung und Schuld, 253.
[254] Ich werde auf diese Vorstellung von Schuld noch einmal ausführlicher in den Kapiteln *3.4.1 Ursprünge des Bösen, oder auch: Wie alles begann…* und *3.3.3 Das intrinsische Böse* zurückkommen.
[255] Vgl. Dalferth: Sünde – Die Entdeckung der Menschlichkeit, 170.
[256] Vgl. Koch: Sühne oder Unversöhnlichkeit, 354.
[257] Dostoevskij entfaltet seinen Begriff der ‚Allschuld' in die *Brüdern Karamasov* drei Schritten. Zurückzuführen ist die Idee zunächst auf einen der drei Brüder, der nach einem wenig tugendhaften Leben im Alter von 17 Jahren schwer erkrankt und verstirbt. Erfasst von Reue über sein verfehltes Leben, erklärt er kurz vor seinem Tod: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen [...] In Wahrheit ist ein jeder vor allen und für alles schuldig [...] Wie haben wir nur so leben können und uns kränken können und es nicht gewußt?" (471). Ein weiteres Mal begegnet die Rede von der ‚Allschuld' als die Erkenntnis des verstorbenen Bruders beim Starzen Sossima zu einer wegweisenden Veränderung seines alten Lebens führt. In einem Anfall von plötzlichem Schuldbewusstsein und Reue kommt ihm die Erkenntnis des Bruders in den Sinn: „In Wahrheit ist jeder vor allen für alle schuldig, nur wissen es die Menschen nicht, wenn sie es aber wüßten, so wäre sofort das Paradies auf Erden" (486). Ergriffen von seiner eigenen Erkenntnis, bricht Sossima in Tränen aus: „Wahrlich ich bin vor allen Menschen vielleicht der Schuldigste und Schlechteste auf der Welt!" (486f). Bemerkenswert ist, dass der Gedanke der ‚Allschuld' durch den expliziten Bezug auf die eigene moralische Verwerflichkeit eine Radikalisierung erfährt. Zwar sind alle schuldig, das Ich ist aber der Schuldigste überhaupt. Kombiniert wird dieser Gedanke der exklusiven, besonderen Verantwortung des Ichs von Dostoevskij allerdings mit einem, wenn auch konditionierten, Heilsversprechen: Für den Fall, dass die Menschen von dieser ‚Allschuld' wüssten, würde das Paradies hereinbrechen. Auf diese Weise gehen das allgemeine Schuldbewusstsein (mit einer besonderen Schwere der Schuld des Ichs) und eine eschatologische Heilserwartung eine Verbindung ein. Bestehen bleibt die Frage, wie die Menschen zu dieser entscheidenden Erkenntnis gelangen können. Ein nächtlicher, geheimnisvoller Gast beichtet

geht auch Lévinas vom Individuum aus und analysiert in *Totalité et Infini* das selbstgewisse Ich in seinem Bemühen um Weltaneignung. In diesem Prozess wird der Andere wie auch die umgebende Welt zum Vorstellungsinhalt des Ichs, zu einem Teil seiner Welt, die Lévinas unter dem Begriff der ‚Totalität' zusammenfasst. Die Thematisierung des anderen Menschen durch das Ich wird als eine Form der Gewalt oder der Unterdrückung angesehen. Um das Ich aus seiner Selbstbezüglichkeit herauszureißen, bedarf es einer besonderen Situation, einer Art ‚Urszene', in der die Transzendenz im Antlitz des Anderen erstrahlt.[258] Der Andere hört auf Gegenstand der eigenen Erkenntnis zu sein und ‚befiehlt', für sein Leben und für sein Leiden Verantwortung zu übernehmen.[259]

Wie Dostoevskij ist bei Lévinas das Ich der Schuldige, der Verantwortliche par excellence; schuldig und verantwortlich vor allen anderen. Anders aber als bei Dostoevskij, bei dem die Annahme der Verantwortung vor allem ein intellektueller und willentlicher Akt ist,[260] folgt das levina'sche Ich dem unbedingten Befehl des Anderen.[261] In dieser Form wird die Schuld essentialistisch zu einer Eigenart des Menschen: Zum einen wird der Mensch innerhalb seines Individuierungsprozesses, der „Konstituens menschlichen Lebens"[262] und somit unausweichlich ist, schuldig, indem er sich von dem Anderen abgrenzt und auf diese Weise seiner unendlichen Verantwortung entzieht. Zum anderen führt das von Levinas dargelegte radikale Verständnis von ethischer Verantwortung zwangsläufig zu einer Verantwortung, der im Grunde niemals Genüge getan werden kann, so dass der Mensch nicht umhinkommt, schuldig zu werden bzw. zu sein. Im Lichte dieses Verständnisses kann von einer Vorgängigkeit

---

Sossima wenig später sein ganzes Leben und greift dessen Gedanken von der ‚Allschuld' auf. Ebenso wie Sossima verbindet er die ‚Allschuld' mit dem Erlösungsgedanken (495). Der geheimnisvolle Gast fragt sich jedoch auch, wie es überhaupt zur Anerkenntnis der Allschuld kommen könne. Im Zuge dieser Überlegungen gelangt er zu der Einsicht, dass sich der Mensch dazu umstellen und die „Periode der menschlichen Vereinzelung" überwunden werden muss (495). Ein Hindernis auf dem Weg zum eschatologischen Heil ist die Herrschaft des Individuums, die nur durch eine Umerziehung des Menschen beendet werden kann. Am Anfang dieser Umerziehung steht das Anerkenntnis der eigenen Schuld.

[258] Vgl. Lévinas: Totalité et Infini, 24.

[259] Die radikale Verantwortung des Ichs für den Anderen fasst Levinas in den sein gesamtes Werk durchziehenden Terminus der ‚Stellvertretung' zusammen. Vgl. dazu vor allem die Ausführungen in Lévinas: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 200.

[260] Dostoevskij spricht von Erkennen und Anerkennen der eigenen Schuld.

[261] Vgl. Lévinas: Totalité et Infini, 64. Hier lässt sich der Gegensatz zu einer Ich-Du-Dialogizität, wie sie von Martin Buber entwickelt wurde, erkennen. Die Rede von der Verantwortung wird radikalisiert, indem aus ihr eine unendliche Verantwortung abgeleitet wird. Denn in der Begegnung trifft das Ich nicht nur auf einen Anderen, sondern auf die gesamte Menschheit. Nur insofern der Einzelne bereit ist, die eigene Verantwortung bis zum Letzten, bis zur Selbstaufgabe, auszuüben, gibt es eine menschliche Welt.

[262] Koch: Sühne oder Unversöhnlichkeit, 363.

der Schuld des Menschen gesprochen werden, der dieser nicht entkommen kann, so dass von einer „unentrinnbaren Schuldigkeit des Menschen“[263] ausgegangen wird.

3.2 Wortfelduntersuchungen: Das Schuld-Vokabular von GLAE

Im Folgenden möchte ich der Frage nach dem Wesen der Schuld im *Griechischen Leben Adams und Evas* nachgehen. Es wurde im vorangegangenen Kapitel bereits dargelegt, dass es sich beim Schuldbegriff um einen Formalbegriff handelt, der stets inhaltlich gefüllt werden muss; was unter ihm verstanden wird, ändert sich mit der Zeit, innerhalb einer Kultur oder innerhalb eines Referenzsystems. Da es sich bei GLAE um einen griechischsprachigen Text handelt, beziehen sich die folgenden Beobachtungen in erster Linie auf die griechischsprachige Literatur. Schon die LXX[264] systematisiert die Vielzahl der Bezeichnungen der Hebräischen Bibel[265] für Schuld / Sünde. So sind die Hauptwörter für Schuld / Sünde – verstanden als das „Sich-Vergehen gegen Gott und die von ihm gesetzte Ordnung“[266], als „Ausdruck für alles Widergöttliche“[267] und die Vorstellung vom Sündigen als Verfehlen eines Ziels[268] – im Griechischen das Substantiv ἁμαρτία und das dazugehörige Verb ἁμαρτάνω. In der LXX ist ἁμαρτία 526mal belegt[269] und gilt als die geläufige Übersetzung für עון und Derivate von חטא.[270] Die Verwendung in der LXX verweist auf die weite Bedeutungsspanne, welche bereits das Wort ἁμαρτία umfasst. Eine Entsprechung von ἁμαρτία lässt sich dabei vor allem zu עון

[263] Koch: Sühne oder Unversöhnlichkeit, 366.
[264] Zwar andelt es sich bei der LXX um keine einheitliche Schriftgruppe, sondern letztlich – wie auch im Falle des Neuen Testaments – um eine zufällige Sammlung. Jedoch müssen wir von irgendwelchen Textkorpora ausgehen, um überhaupt vergleichende Beobachtungen und damit Hinweise auf u.a. unterschiedlich verwendete und sich transformierende theologische Begrifflichkeiten und Konzepte zu erhalten.
[265] Zum Wortfeld Schuld / Sünde lassen sich in der Hebräischen Bibel im weitesten Sinne mehr als 50 Wörter zählen. Die wichtigsten Begriffe sind Derivate der Wurzeln חטא (ein Ziel verfehlen, irregehen, sich verfehlen gegen einen Mitmenschen/gegen Gott), רשׁע (schuldig sein/werden, freveln), עוה (verdrehen, beugen, krümmen), פּשׁע (sündigen, sich an jemandem/Gott vergehen). Diese Lexeme weisen einige semantische Überschneidungen auf und sind in einigen Texten gemeinsam aufgeführt, um die Gesamtheit möglicher Sünden abzubilden. Finden sich die Lexeme einzeln, spezifizieren sie den Begriff der Sünde. Auch an den Stellen, an denen eine Handlung von Gott als ‚böse’ o.ä. bewertet wird, lässt sich von Sünde sprechen. Vgl. Grund: Schuld/Sünde, und Kiefer: Sünde/Sünder, 3.
[266] Thiele: Schuld / Sünde, 1591.
[267] Günther: Ἁμαρτάνω, 1598.
[268] Vgl. ebd., 1596f. Die Vorstellung von Sünde als der Verfehlung eines Zieles sind Teil der semantischen Entwicklung des Sündenbegriffs und findet sich auch in modernen Sprachen, so im Französischen ‚faute’ / ‚faillir’; im Italienischen ‚fallo’ / ‚fallire’; im Englischen ‚miss a mark’. Das deutsche ‚Ver-fehlen’ meint das Ziel nicht erreichen, es nicht treffen, wie ‚sich ver-gehen’, am Ziel vorbeigehen, davon abweichen.
[269] Vgl. Günther: Ἁμαρτάνω, 1597.
[270] Vgl. u.a. Gen 15,16; 18,20; Ex 10,17; 20,5; Lev 4,3; 19,22.

erkennen, denn auch dieses Wort bezeichnet sowohl das Vergehen als auch das Schuldigsein oder die Strafe und versteht die verschiedenen Ebenen letztlich als semantische Einheit.

Auch im Neuen Testament stellt ἁμαρτία das dominierende Wort für Schuld und Sünde dar und ist 173mal belegt. Andere der ἁμαρ-Wortfamilie zugehörige Wörter sind neben ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα (Verfehlung, 5x), ἀναμάρτητος (ohne konkrete Sünde, 1x), ἁμαρτωλός (Verfehlender / Sünder, 47x).[271] Auch die Untersuchung zu den außerkanonischen griechischsprachigen Pseudepigraphen bestätigt diese Beobachtung. In dieser Schriftgruppe ist die ἁμαρ-Wortgruppe insgesamt 310mal belegt: ἁμαρτία 113x, ἁμαρτάνω 75x, ἁμαρτωλός 109x und ἁμάρτημα 13lx. Alle anderen Wörter des Wortfeldes sind, wie in der LXX und dem Neuen Testament, vergleichsweise unterrepräsentiert.[272] Erkennbar wird, dass mit der Zeit im Zuge sprachlicher Transformation eine lexikalische Systematisierung des Phänomens stattgefunden hat; mit dem Ergebnis, dass innerhalb unterschiedlicher Schriftgruppen ἁμαρτία als Hauptwort für das Schuld / Sünde-Wortfeld dient.[273]

In GLAE findet sich im Rahmen des Wortfeldes von Schuld und Sünde ebenfalls am häufigsten eine Form der Wortgruppe ἁμαρτία / ἁμαρτάνω. Insgesamt ist diese 17mal belegt: ἁμαρτία dreimal (19,3; 25,3; 32,2), ἁμαρτάνω zwölfmal (10,2; 13,5; 27,2; 32,2 [9x]), ἁμαρτωλός einmal (42,6) und ἁμάρτημα ebenfalls einmal (27,4). Bei der ἁμαρ-Wortgruppe lässt sich demnach eine häufigere Verwendung des Verbs ἁμαρτάνω feststellen, wovon allerdings neun Belege dem Kapitel 32, dem sogenannten Bußgebet Evas, zuzordnen sind. Des Weiteren wird einmal das Verb παραβαίνω (42,7) und zweimal das dazugehörige Substantiv παράβασις (14,3; 42,7) verwendet. Das Substantiv παρανομία (21,2) wird einmal benutzt. Das Verb ἐλέγχω ist ebenfalls an einer Stelle belegt (11,3). Die Substantive ἀδικία, ἀιτία, ἔνοχος und παράπτωμα sowie dazugehörigen Verben sind nicht belegt.

Der erste Beleg von ἁμαρτία findet sich in 19,3 als Genitivus quantitatis in der Wortverbindung ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας. In diesem Vers beschreibt Eva die Beschaffenheit

[271] Vgl. Günther: Ἁμαρτάνω, 1599.

[272] Weitere Begriffe, die dem Themenfeld Sünde/Schuld zugeordnet werden können, die aber weitaus weniger belegt sind als ἁμαρτία, sind ἀδικία (LXX: 215x / NT: 25x / Pseud: 41x), ἀιτία (LXX: 20x / NT: 20x / Pseud: 11x), ἀνομία/παρανομία (LXX: 235x / NT: 16x / Pseud: 46x), ἔλεγχος (LXX: 31x / NT: 1x / Pseud: 7x), ἔνοχος (LXX: 22x / NT: 10x / Pseud: 2x) und παράβασις (LXX: 3x / NT: 7x / Pseud: 12x). Ebenfalls zu diesem Wortfeld zählen lassen sich παράπτωμα (LXX: 19x / NT: 19x / Pseud: 3x). Neben den Substantiven finden sich die zugehörigen Verben, neben ἁμαρτάνω (LXX: 258x / NT: 43x / Pseud:75x), ἀδικεω (LXX: 66x / NT: 28x / Pseud: 24x), ἐλέγχω (LXX: 65x / NT: 17x / Pseud: 36x), παραβαίνω (LXX: 64x / NT: 3x / Pseud: 23x) und παραπίπτω (LXX: 8x / NT: 1x / Pseud: 0x) zu nennen.

[273] Solch eine Systematisierung geht nun nicht unmittelbar mit einer Entdifferenzierung einher, wie sie in jüngster Vergangenheit Konstan nahelegt, wenn er ἁμαρτία im Neuen Testament in erster Linie als fehlenden Glauben an Jesus Christus versteht (vgl. Konstan: The Origin of Sin: Greece and Rome, Early Judaism and Christianity, 117f.)

der Frucht, welche sie von der Schlange bekommen hat und welche diese zuvor mit dem Gift der Begierde infiziert hat. Schuld wird folglich mit der Begierde in Zusammenhang gebracht, indem die Begierde als ihr Ausgangspunkt bestimmt wird.[274] In 25,3 ist ἁμαρτία ein weiteres Mal belegt und bezeichnet diesmal im Besonderen die ἁμαρτία τῆς σαρκός, den Geschlechtsakt von Eva und Adam nach der Geburt der Nachkommen. Sünde wird an dieser Stelle mit körperlichem Begehren assoziiert, so dass auch hier wieder die ἐπιθυμία, diesmal in Form des geschlechtlichen Verlangens, unmittelbar an die Vorstellung von entstehender Schuld gekoppelt ist.[275] Die dritte und letzte Verwendung von ἁμαρτία findet sich in 32,2 und meint in diesem Fall keine konkrete, sondern jede Sünde (πᾶσα ἁμαρτία), die in der Schöpfung begangen wird und als solche wahrnehmbar ist. Indem ἁμαρτία auf κτίσις bezogen wird, wird die Sünde nicht mehr nur im Handlungsspielraum des Menschen, sondern auch im Handlungsspielraum anderer Elemente der Schöpfung[276] verortet.[277] Die einzige Verwendung von ἁμάρτημα in 27,4 bezieht sich demgegenüber nicht auf Sünde innerhalb der Schöpfung, sondern auf die Sünde des Schöpfers, die im Rahmen einer Gottesrede Gott selbst in den Mund gelegt wird. Bei der Benennung von Verfehlungen, welche sich innerhalb der Schöpfung ereignen und der Verfehlung, welche dem Schöpfer zugewiesen wird, wird demnach im Text eine sprachliche Differenzierung vorgenommen. Der Beleg von ἁμαρτωλός als substantiviertes Adjektiv in 42,6 in Verbindung mit dem ebenfalls substantivierten Adjektiv ἀνάξιος (τὴν ἀναξίαν καὶ ἁμαρτωλὴν) fungiert als Selbstbezichtigung Evas. Schuldigkeit und Unwürdigkeit werden auf diese Weise unmittelbar miteinander verknüpft und in ein Entsprechungsverhältnis gebracht.

In 10,2 findet sich ἁμαρτάνω im Rahmen einer ersten Selbstanklage Evas, nun aber als substantiviertes Partizip bezogen auf alle Menschen, die am Tag der Auferstehung als Schuldige gelten. Es werden keine konkreten Vergehen genannt, vielmehr wird eine Gruppe von Menschen als Sünder qualifiziert. In 13,2 ist ἁμαρτάνω leicht abgewandelt als ἐξαμαρτάνω als Partizip belegt, wieder bezogen auf eine Menschengruppe. Eine semantische Unterscheidung, weshalb ἐξαμαρτάνω anstelle von ἁμαρτάνω verwendet und so zumindest im

[274] Vgl. für diesen Zusammenhang von Sünde und Begierde u.a. Röm 7,7-10; TestAss 6,5; PsSal 4,10f; Philo QG I. 47.
[275] Vgl. für den Zusammenhang von ἐπιθυμία als körperlichem Begehren und Sünde u.a. TestJud 14,3. An dieser Stelle offenbart GLAE eine äußerst rigide Sexualmoral; es geht hier schließlich um den Geschlechtsakt zwischen Adam und Eva, zwischen ‚Ehepartnern'. Der Text legt nahe (vgl. 25,2-3), dass der Geschlechtsverkehr nach der Geburt der Nachkommen nicht mehr vollzogen werden soll. Demnach scheint die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass Sex ausschließlich der Fortpflanzung und nicht der Lustbefriedigung dienen darf. Vgl. dazu Gen 38,9-10, wo Onan von JHWH mit dem Tod bestraft wird, weil er seinen Samen zu Boden fallen und verderben lässt.
[276] Vgl. das wilde Tier in 11,3, welches sich gegen das Ebenbild Gottes erhebt.
[277] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 450.

Griechischen eine Differenz markiert wird, liegt nur mittelbar vor. Beide bezeichnen nämlich zunächst einmal ganz allgemein die Menschen, die sich verfehlen. Entscheidend scheint hier daher der temporale und spatiale Unterschied innerhalb der Erzählung zu sein, denn ἐξαμαρτάνω ist Teil einer eschatologischen Rede Gottes, übermittelt durch Michael, in deren Verlauf dieser den Menschen verheißt, ihnen die Möglichkeit zu nehmen, schuldig zu werden. In 27,2 wird das 'Schuld / Sünde-Vokabular' in Form eines Schuldbekenntnisses (ἐγὼ μόνος ἥμαρτον) Adam in den Mund gelegt, dessen Selbstanklage sich auf die Ereignisse im Paradies bezieht. Auffällig ist, dass es sonst ausschließlich und somit hauptsächlich Gott ist bzw. stellvertretend Michael oder Eva, die explizit von und über Schuld sprechen. Die häufigste Verwendung von ἁμαρτάνω (9x) findet sich in 32,2, dem sogenannten Bußgebet Evas, in dem ἁμαρτάνω 9mal in der 1. Pers. Sg. Aorist belegt ist. Auch hier wird die Schuld nicht inhaltlich gefüllt, sondern der Fokus ist darauf gerichtet, dass Eva (viel) gesündigt und vor allem gegen wen oder was, vornehmlich Gott, gesündigt hat. Hervorgehoben wird hier folglich die relationale Dimension von Schuld.

Aus dem weiteren Wortfeld ist in 14,3 παράβασις als Genitivus qualitatis in der Verbindung τὸν τρόπον τῆς παραβάσεως belegt. Als Übertretung werden im Text die Geschehnisse im Paradies, also die Übertretung des göttlichen Gebots nicht vom Baum in der Mitte des Paradiesgartens zu essen, bezeichnet. Παράβασις scheint sich im Allgemeinen demnach auf unterschiedliche Arten zu manifestieren und eine Vielzahl von Formen des Ungehorsams benennen zu können, so dass das Wort näher spezifiziert werden muss. In diesem Sinne fungiert auch der Abschnitt 14,2-3 als Einleitung zu Evas detaillierter Schilderung der Ereignisse. In der Verwendung von παράβασις zeigt sich dabei gegenüber der Verwendung von ἁμαρτία. Παράβασις bezeichnet in GLAE konkret das verbotene Essen der Frucht, während ἁμαρτία das Vergehen nicht näher erläutert und vornehmlich den Schuldzustand und Schuldstatus Adams, Evas und ihrer Nachkommen abbildet. Auf diese Differenz weisen auch die Belege von παράβασις und παραβαίνω in 42,7 hin, wenn die Übertretung mithilfe der Doppelnennung noch einmal als Übertretung des göttlichen Gebots expliziert wird. In beiden Fällen bezieht sich die Verfehlung auf Adam und Eva. Deutlich gemacht wird dies in 42,7 durch παραβαίνω in der 1. Pers. Pl. Aorist (παρέβη**μεν** τὴν ἐντολήν σου); in 14,3 durch das Possessivpronomen ἡμεῖς im Genitiv (τὸν τρόπον τῆς παραβάσεως **ἡμῶν)** belegt. Einmal wird die Übertretung durch Eva, einmal durch Adam benannt.[278]

Des Weiteren findet sich der Wortgruppe zugehörig im Text das Verb ἐλέγχω in 11,3.

[278] Παράβασις bezieht sich ebenso in 3Bar 4,16; 9,7; Röm 5,14 auf Adams und in Jub 3,32 auf Adams und Evas Vergehen im Paradiesgarten.

Das Verb ist in Form eines Präs. Akt. Inf. (ἐλέγχειν) belegt und schließt die Überführung Evas durch das wilde Tier ab. Ἐλέγχω bezeichnet somit nicht unmittelbar die Verfehlung, sondern die Aufdeckung und Erklärung der bestehenden Schuld und identifiziert das wilde Tier als argumentativen Sieger der Auseinandersetzung mit Eva. Diese Schuld umfasst nach Aussage des Tieres auch die Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse von Mensch und Tier, so dass die Verurteilung an dieser Stelle dazu dient, Evas Anklage in 10,3 zu widerlegen. Das Substantiv παρανομία (21,2) ist als Genitivus qualitatis in der Wortverbindung λόγους παρανομίας belegt. Es bezieht sich nicht auf die Übertretung des göttlichen Gebotes im Paradiesgarten, sondern kennzeichnet die nachfolgenden Worte, mit denen Eva Adam im Paradiesgarten verführen wird, damit dieser ebenfalls von der Frucht des verbotenen Baumes isst, vorab durch Eva selbst als Worte des Unrechts und der Gesetzlosigkeit.

Da das zentrale Vergehen in GLAE die Gebotsübertretung Evas und Adams ist, lohnt sich zum Abschluss des Kapitels außerdem ein kurzer Seitenblick auf die Verwendungen der Wortverbindungen mit dem Substantiv ἐντολή, welches in der Erzählung insgesamt achtmal belegt ist (8,2; 10,2; 23,3; 24,1; 24,3; 25,1; 39,1; 42,7). Eine Form des dazugehörigen Verbs ἐντέλλω begegnet dreimal (7,1; 11,2; 17,5) und ist jedes Mal auf Gott und das Verbot, vom Baum (in der Mitte des Paradieses) zu essen, bezogen. Neben der Verbindung mit παραβαίνω in 42,7, findet sich eine Verbindung von ἐντολή dreimal mit dem Verb παρακούω (8,2; 24,1; 25,1), und einmal mit dem Verb ἐγκαταλείπω (23,3). Die Verbindungen sind stets eingefügt in die Gerichtsrede Gottes, die Verben werden verwendet in der 2. Pers. Sg. Aorist, einmal gerichtet an Eva (25,1), dreimal gerichtet an Adam (8,2; 23,3; 24,1). Während durch ἐγκαταλείπω die Schuld als das Verlassen des göttlichen Gebots herausgestellt wird und somit eine räumliche Dimension erhält, wird mit παρακούω eine sinnliche sowie kognitive Dimension von Schuld betont, die sich darin manifestiert, dass die Schuldigen nicht auf Gott und sein Gebot (8,2), sondern auf die jeweilige verführende Instanz gehört haben (24,1; 25,1).

Zusammenfassend zeigt eine erste Wortfelduntersuchung, dass GLAE die verschiedenen Dimensionen von Schuld, Verfehlung und Verantwortung durch verschiedene Wörter innerhalb unterschiedlicher Kontexte vermittelt. Die Verwendung von Wörtern wie ἁμαρτία/ἁμαρτάνω, ἁμαρτωλός, ἁμάρτημα, παράβασις, ἐλέγχω und ἐντολή trägt dazu bei, die moralische Bedeutung der Handlungen der Hauptfiguren innerhalb der Erzählung zu betonen. Insbesondere die wiederholte Verwendung von ἁμαρτία / ἁμαρτάνω unterstreicht das zentrale Thema der Schuld in der Erzählung und veranschaulicht die Vielseitigkeit menschlichen Fehlverhaltens, sei es durch körperliche Begierde oder Übertretungen von göttlichen Geboten. Besonders im Kapitel 32, dem Bußgebet Evas, wird ἁμαρτία / ἁμαρτάνω zur symbolischen

Repräsentation der Verfehlungen in der gesamten Schöpfung, und dadurch aufzeigt, dass Schuld nicht auf den Menschen allein beschränkt bleibt, sondern ein universelles Phänomen darstellt. Das ‚Schuld / Sünde-Vokabular' der Erzählung bildet den Ausgangspunkt dieser Untersuchung für eine tiefgehendere Betrachtung der menschlichen Natur, der Vielfältigkeit und der Konsequenzen von Fehlverhalten und der Möglichkeit der Umkehr und Vergebung.

3.3 Die Ursprünge der Schuld

Untersucht man das Phänomen der Schuld, kommt man nicht umhin, nach den Ursprüngen des Bösen zu fragen, denn Schuld entsteht nicht aus dem Nichts, sondern ist in der Regel auf etwas oder jemanden zurückzuführen. Im antiken Judentum existieren unterschiedliche Auffassungen darüber, wo und wie das Böse seinen Anfang nimmt. Ist es das externalisierte Böse, welches den Menschen zum schlechten Handeln verleitet und somit schuldig werden lässt, z.B. ein Figurenkreis (böse Geister / Dämonen) oder eine personale Geistmacht (Satan / Fürst Mastema)?[279] Oder gründet die Schuld im Menschen selbst, ist er demnach als Alleinverantwortlicher zu bezeichnen und das Böse intrinsisch zu verorten, weil es als „Möglichkeit und Anlage des Menschen"[280] verstanden wird? Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass in GLAE beide Überlegungen bedacht und miteinander verflochten werden, die Schrift demnach als ein Versuch gelten kann eine „Haupt-Erzählung des Bösen"[281] zu schaffen. Zunächst folgt jedoch eine kurze Allgemeinschau mythologischer Erzählungen zu den Ursprüngen des Bösen.

3.4.1 Ursprünge des Bösen, oder auch: Wie alles begann...

Die Frage nach dem Ursprung von Sünde und Schuld schließt unweigerlich auch die Frage nach dem Ursprung des Bösen[282] mit ein. Dass das Böse Teil des Kosmos ist, ist Element „frühjüdischer und frühchristlicher Weltsicht, im weiteren Sinne der griechisch-römischen

[279] Vgl. Rudnig-Zelt: Teufel, 9.
[280] Ebd.
[281] Götte: Von den Wächtern zu Adam, 3.
[282] Während im Deutschen und anderen Gegenwartssprachen und ihnen zugrundeliegenden Denkmustern zwischen einem *malum metaphysicum* (die Endlichkeit und Unvollkommenheit der Welt und ihrer Dinge), einem *malum physicum* (das natürliche Übel wie Krankheiten oder Naturkatastrophen) und einem *malum morale* (das moralische Übel wie Sündentaten) unterschieden werden kann, vereint das Hebräische diese unterschiedlichen Dimensionen des Bösen in der Wurzel רעע, das Griechische im Wort κακός.

Antike."[283] Antworten auf diese Fragen bieten verschiedene mythologische Erklärungen.[284] Es existiert somit kein systematisierter und einheitlicher Begriff des Bösen, so dass sich das Nachdenken darüber weniger auf argumentative, sondern vielmehr auf narrative Weise vollzieht: „Erzählungen vom Bösen bringen dieses dann beispielsweise in der Terminologie von Sünde oder Gewalt, Tod, Götzendienst oder Unzucht zur Sprache."[285] Angesichts des außerordentlichen Interesses des frühen Judentums an der Herkunft des Bösen, sprechen Frey und Oberhänsli-Widmer von einer schrittweise erfolgenden „Rückdatierung". Denn während die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Hebräischen Bibel letztlich unbeantwortet bleibt und auch das Neue Testament nicht versucht, das Böse in seiner Genese zu erklären, sondern vielmehr „unter dem Aspekt seiner eschatologischen Überwindung"[286] zu thematisieren, „wird die frühjüdische Überlieferung in der Herausbildung apokalyptischer Traditionen mit einem sich verstärkenden Dualismus hier expliziter."[287] Die Welt scheint schlecht zu sein und die als negativ empfundene Wirklichkeit, die Erfahrung von Gewalt, Krieg und sozialen Missständen, wird vornehmlich als Folge eines urzeitlichen Vergehens gedeutet, worin wiederum das ätiologische Element des Mythos besteht.[288] Das historisch-politische Zeitgeschehehen bietet dafür einen äußerst fruchtbaren Nährboden für die Beschäftigung mit dem Bösen; seien es die Diadochenkämpfe (323-302 v. Chr.), die seleukidischen-ptolemäischen Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft in Palästina (217-198 v. Chr.), die seleukidische Herrschschaft durch Antiochus Epiphanes IV (175-164 v. Chr.), die römische Herrschaft in Palästina (ab 63 v. Chr.) oder eine fehlbare Jerusalemer Priesterschaft, um nur einige Beispiele zu nennen.[289]

Robert Segal definiert den Mythos, wobei er zwischen Ursprung, Funktion und Thematik des Mythos unterscheidet[290], als eine erzählte Geschichte, „die auch Ausdruck einer Überzeugung sein kann, sich dann als Mythos qualifiziert, wenn sie sich innerhalb einer

[283] Wischmeyer: Teufel, 162.
[284] Götte unterscheidet in ihrer Studie (Von den Wächtern zu Adam, 10) zwischen sechs verschiedenen Kategorien mythologischer Erzählungen über das Böse: *1) Gott selbst habe das Böse geschaffen (undualistische Aussage); 2) das Böse geht auf einen von Gott geschaffenen und eingesetzten Geist zurück (dualistische Aussage); 3) das Böse entsteht mit dem Fall von Wächterengeln; 4) das Böse nimmt seinen Ursprung im Paradies und wird mit dem Fall Adams in Verbindung gebracht; 5) das Böse kommt durch den Satanssturz in die Welt; 6) das Böse ist in Form eines bösen Triebs im Menschen selbst zu verorten.* Solch eine Kategorisierung ist als Orientierung sicherlich hilfreich, gleichsam muss bedacht werden, dass diese Kategorien in den Texten nicht immer so eindeutig zu unterscheiden sind, sondern nebeneinanderstehend verwendet werden.
[285] Götte: Von den Wächtern zu Adam, 5.
[286] Frey / Oberhänsli-Widmer: Der Diskurs um ‚das Böse', 14.
[287] Ebd., 13.
[288] Vgl. Götte: Von den Wächtern zu Adam, 77.
[289] Vgl. Nickelsburg: Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11, 391; Suter: Fallen Angel, Fallen Priest, 115-135; Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen im Judentum, 110f.
[290] Vgl. Segal: Mythos, 9.

Anhängerschaft hartnäckig hält."[291] Mythen über die Ursprünge des Bösen beschäftigen sich folglich mit der Frage, wie aus einer vermeintlich idealen Vorzeit die gegenwärtige, als negativ empfundene Gegenwart werden konnte.[292] Nach Jürgen Mohn kommen Mythen eine ‚weltsetzende Orientierungsfunktion' zu, die dann für den jeweiligen Trägerkreis normativ ist.[293] Dementsprechend handelt es sich bei Mythen nicht um „naive Historiographie", sondern vielmehr um „die erzählende Ausgestaltung der im gesamten alten Vorderen Orient verbreiteten Grundüberzeugung, wonach alles Gegenwärtige sein Wesen im Anfang erhalten hat."[294] Mitunter fügen die Autoren unterschiedliche Erklärungsmodelle in einer Schrift zusammen.[295]

Entgegen seiner späteren sowie heutigen Popularität, steht nicht der so genannte Adammythos und damit die Geschehniss aus Gen 3[296] am Anfang der Erzählungen über die Ursprünge des Bösen in der Welt, sondern der so genannte Wächtermythos,[297] der Fall der Wächterengel aus Gen 6, der im 1Hen zum ersten Mal schriftlich rezipiert wird.[298] Die Erzählung vom Fall der Wächter diente demzufolge als ein Vorgänger- bzw. Alternativ-Mythos zu Gen 3:[299]„As late as the second century B.C. the moral and physical ills of life were still not associated with the story of Adam's disobedience. The fall of the Watcher angels [...] is regarded as the cause of evil."[300] Daher steht die älteste Erwähnung der Paradiesgeschichte

[291] Segal: Mythos, 14.
[292] Vgl. Götte: Von den Wächtern zu Adam, 7.
[293] Vgl. Mohn: Mythostheorien, 8.
[294] Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 90.
[295] Vgl. Brand: Evil within and without, 282.
[296] Auch in der Hebräischen Bibel sucht man vergebens nach Interpretationen der Paradiesgeschichte: „There are references to ‚the garden of God' in Ezekiel chapters 28 and 32, but the prophet does not seem to have the Genesis story in mind" (Collins: Before the Fall, 294).
[297] Die Verfehlungen der Wächter, die in Gen 6 im Übrigen noch nicht der Sünde bezichtigt und in 1Hen zu Engeln werden, werden als ‚urzeitlicher Zwischenfall' vorgestellt, welcher sich als Angriff und Zersetzung der göttlichen Schöpfungsordnung manifestiert und dadurch die Welt in Chaos und Sünde stürzt: Während die Engel als Verantwortliche für das Geschehen bewertet werden, wird die Hilflosigkeit des Menschen herausgestellt; dieser ist zunächst Opfer von dämonischen Mächten und erst in einem weiteren Schritt auch Täter, indem er die von den Wächtern erlernten Verfehlungen fortführt (1Hen 8). Es kann innerhalb dieses Mythos demnach noch nicht von einer vollumfänglichen persönlichen Verantwortung des Menschen hinsichtlich des Bösen gesprochen werden. Die Bedingungen des Menschseins verschlechtern sich in erster Linie aufgrund der Taten der Wächter und ihrer Nachkommen. Vgl. Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen im Judentum, 104. Bereits einige Textzeugen der LXX übersetzen in Gen 6,2.4 ἄγγελοι. Vgl. für eine detaillierte Diskussion der Varianten Delcor: La mythe de la chute des anges, 6. Vgl. außerdem Collins: Before the Fall, 302.
[298] Neben der Rezeption im henochischen Schrifttum, findet sich die Wächter-Tradition in unterschiedlicher Ausprägung und Ausformung auch in Texten wie Jub 7,20-23; Sir 16,7; 3Makk 2,4; TestNaph 3,5; TestRub 5,1.4.6-7. Auch in Qumran wurde die Henoch-Tradition intensiv rezipiert, vgl. dazu u.a. 1Q20; 4Q266-273; 5Q12; 6Q15.
[299] Zur Problematik der bestehenden Alternative, vgl. Boccaccini: Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran und Enochic Judaism, 72-73.
[300] Evans: Paradise Lost, 29.

innerhalb der frühjüdischen Literatur in 1Hen 32,6[301], obschon der Autor offensichtlich mit der Erzählung vertraut war, auch noch unter völlig anderen Vorzeichen[302]: „The Adam story is mentioned here only in passing, and without any doctrinal comment.“[303] Die Erzählung von Adam und Eva wird weder mit Sünde noch dem Bösen in Verbindung gebracht.[304] Ähnliches ergeben auch die Befunde anderer Texte wie Sir oder Jub, die zwar von der Sünde Adams berichten, diese aber nicht im Rahmen einer größeren Unheilsphäre deuten.[305]

Der Adammythos entwickelt[306] in der Zeit des 1. / 2. Jh. n. Chr. seine normative Aura zur Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit[307] und löst damit die Funktion des Mythos vom Fall der Wächter (Gen 6,1-4) in weiten Teilen ab. Nun ist es Adam, durch den Schuld und Verderben in die Welt gekommen sind. Diese Tendenz lässt sich vor allem innerhalb der frühjüdischen Apokalyptik beobachten,[308] findet sich aber auch bei Paulus (Röm 5): „The authors […] indict Adam for his role in initating the present age while pondering whether he even affected individuals' destinies in the age to come.“[309] Der Ursprung des Bösen ist in erster Linie auf den ersten Menschen zurückzuführen, wie 4Esr 3,20f deutlich macht: „The source of evil lies within the human heart, the *cor malignum*, not in the sin of angels or in the Spirit of Darkness.“[310] 2Bar sieht sogar die Verantwortung für den Fall der Wächter bei Adam.[311] Nach Oberhänsli-Widmer sind sich die Autoren nur „über den Stellenwert der Schuldbeladenheit des Urmenschen“[312] uneinig; folglich, ob die Kontinuität zu Adam in dessen Imitation (vgl. u.a. 2Bar 54,13-19) oder Erbe (vgl. u.a. 4Esr 7,116-118) liegt.[313] Für Frey und Oberhänsli-Widmer stellt das Verständnis einer vererbten Sünde eine Alternative zur Verantwortung des Einzelnen

[301] Vgl. Evans: Paradise Lost, 29; sowie Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 1.
[302] Eine Besonderheit stellt dar, dass im 1Hen zum ersten Mal die Erzählung der Wächter mit der Adams und Evas unmittelbar verbunden wird. So heißt es in 1Hen 69,6: „Der dritte hieß Gadreel; dieser zeigte den Menschenkindern all die Todesstreiche. Auch verführte er Eva.“ Durch eine Fehlinterpretation von Jes 14,12-15 beeinflusst 1Hen, so Evans (Paradise Lost, 34), darüber hinaus auch die Geschichte des Teufels entscheidend: „By misinterpreting this myth, and by associating the rebellious angel thus produced with Satan, the serpent, and the Watcher angels, the author of the Secrets of Enoch initiated the spectacular developments in the history of the Devil which took place in both Judaism and Christianity, and finally culminated in the celestial warfare of *Paradise Lost*.“
[303] Evans: Paradise Lost, 29.
[304] Vgl. Collins: Before the Fall, 305; was im Übrigen auch für die späteren Teile des 1Hen, wie die Tiersymbolapokalypse (1Hen 85-90) oder die 10-Wochen-Apokalypse (1Hen 93,1-10; 91,11-17), gilt.
[305] Vgl. Levison: Portraits of Adam, 155f.
[306] Vgl. Reed: Fallen Angels, 52-53. Vgl. auch Evans: Paradise Lost, 26.
[307] Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 128.
[308] Levison: Portraits of Adam, 158.
[309] Ebd.
[310] Collins: The Origin of Evil, 36.
[311] Vgl. 2Bar 56,10-15.
[312] Oberhänsli-Widmer: Biblische Figuren, 129.
[313] Vgl. Boccaccini: The evilness of human nature, 75.

sowie zum Verhängnis dar.[314] Je nachdem welchen Handlungsspielraum man dem*der Einzelnen zugesteht, kann jedoch auch die vererbte Sünde bzw. die „genealogische Verschiebung der Schuld“[315] ein Verhängnis darstellen, diese also keine Alternative, sondern vielmehr eine Variante abbilden.

Brand vertritt in ihrer Studie *The Evil within and Without – The Source of Sin and its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* die Ansicht, dass der Adam-Mythos in den Werken, die nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 verfasst wurden, in den Vordergrund rückte, weil die eingetretene Katastrophe eine Erklärung erforderte, die zum einen nicht unmittelbar mit Gott in Verbindung gebracht werden konnte und zum anderen auch dem zeitgenössischen Judentum nicht angelastet werden konnte.[316] Ob die Autoren dieser Werke tatsächlich eine so klare Trennlinie zwischen ihren eigenen Handlungen und dem Leid, das sie erfahren haben, ziehen wollten, erscheint jedoch fraglich. Vielmehr scheint die negative Anthropologie, die letztlich viele Werke des frühen Judentums durchzieht, ein Beleg dafür zu sein, dass die Autor*innen keine klare Unterscheidung zwischen den Taten der Vergangenheit und der Gegenwart getroffen haben. Wenn der Mensch überhaupt eine Chance haben will zu bestehen, muss er auf das Gute und das Gesetz ausgerichtet sein, nicht auf die Gnade Gottes. Entgegen der Betonung der göttlichen Gnade rückt in diesem Prozess die Gerechtigkeit Gottes in den Vordergrund, nach deren Maßstäben die Wirklichkeit gedeutet und das Verhalten angepasst werden soll. Das Leiden des Volkes sind nach dieser Vorstellung Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes und können als letzte soteriologische Maßnahme Gottes gedeutet werden, damit der Mensch sich aus seiner Schuldverstrickung befreit. Nur auf diese Weise eröffnet sich ihm die Möglichkeit, Gerechtigkeit vor Gott und damit Begnadigung im Gericht zu erlangen.[317]

Es lässt sich mit Monika Götte festhalten, dass bei der Deutung nach den Ursprüngen des Bösen in der Welt „eine Verschiebung hin zur Verantwortung des Menschen“[318] stattfindet und gleichzeitig das Individuum mitsamt seiner Entscheidungsfähigkeit in den Vordergrund gerückt wird. Die Paradieserzählung wird „*die* Erzählung, mittels derer die Frage nach Sünde, Tod und eschatologischem Schicksal erläutert“[319] wird, Gen 3 wird zum *locus classicus* der Anfänge des Bösen. Die Adamsfigur ist bereits aufgrund ihres Namens für solch eine Entfaltung besonders geeignet; denn im hebräischen ’ādām vereinen sich der Eigennamen ‚Adam’ und der

[314] Vgl. Frey / Oberhänsli-Widmer: Der Diskurs um ‚das Böse’, 13.
[315] Ebd., 13.
[316] Vgl. Brand: Evil Within and Without, 282.
[317] Vgl. Schmid: Esras Begegnung mit Zion, 275-277.
[318] Götte: Von den Wächtern zu Adam, 2.
[319] Ebd., 210.

Gattungsbegriff ‚Mensch',[320] folglich eine individualistische und eine universalistische Dimension hinsichtlich der menschlichen Verantwortung des Bösen in der Welt. Diese Entwicklung offenbart das Ringen mit der Frage, „ob die Sünde bzw. das Böse als eine den Menschen gegenüber unabhängige Macht zu verstehen sei, die von außen in den Bereich des Menschen eingetragen werde, oder nicht."[321] Je nachdem wie diese Frage beantwortet wird, liegt das Böse im Verantwortungsbereich des Menschen zur Entlastung der Engel.[322] Gemeinsam haben die verschiedenen Deutungen, dass das Böse konsequent von Gott abgespalten wird und unabhängig agiert.

Mit einer Erzählung wie GLAE rückt auch die Rolle der Teufelsgestalt weiter in den Mittelpunkt des Interesses. Die Verantwortung des Menschen kann durch eine satanologische Deutung der Geschehnisse gemindert werden, innerhalb derer seine Schuldbeladenheit durch den täuschenden und verführenden Antagonisten zumindest in Teilen eine Entlastung erfährt. Strukturelle Parallelen weist diese Vorstellung zum Wächtermythos auf, denn Shemihazah und Asa'el als gefallene und rebellierende Engel fungieren in 1Hen als Teufel-ähnliche Figuren, die den Menschen ins Verderben stürzen.[323] Nach Neil Forsyth findet innerhalb der Adam-Tradition dahingehend eine Verschiebung statt: „It looks as if the traditions represented [...] were shifting the focus of human loathing from the Watcher angels of the Enoch books to the supernatural adversary who was now being read in the Eden story – Satan."[324] Während der Teufel in der Hebräischen Bibel tendenziell eine Randgestalt bleibt, wird er im Zuge der frühjüdischen Adamstradition zu einem „Quasi-Gegengott"[325]. Der Mensch findet sich mit Blick auf die eigene Sünde und Schuld demzufolge zwischen „Verhängnis und Verantwortung"[326] vor. Die Schriften des antiken Judentums „reflect the idea that sin is inherent to the human, originates from external influences, or is a combination of these two factors."[327]

Das wachsende Interesse am Adam-Mythos und seine Darstellung in GLAE lässt sich im Zuge einer Fokussierung auf eine „quasi-introspective subjectivity"[328] verstehen, in deren Verlauf im frühen Judentum der innere moralische Konflikt der*des Einzelnen in den Vordergrund der Überlegungen rückt[329] und sich eine Verschiebung innerhalb der moralischen

[320] Vgl. Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 81.
[321] Losekam: Die Sünde der Engel, 105.
[322] Vgl. ebd.
[323] Vgl. Brown: The Devil in the Detail, 206.
[324] Forsyth: The Old Enemy, 237.
[325] Frey / Oberhänsli-Widmer: Der Diskurs um ‚das Böse', 14.
[326] Götte: Von den Wächtern zu Adam, 293.
[327] Brand: Evil within and without, 25.
[328] Newsom: Models of the Moral Self, 14.
[329] Newsom weist darauf hin, dass insbesondere im alten Israel zunächst zumeist Kollektive – z.B. Städte, Nationen – als *moral agents* behandelt wurden. Besonders deutlich wird dies innerhalb der

Anthropologie erkennen lässt: „The developing trajectory of personal prayers and psalms increasingly focuses on the condition of human sinfulness and moral incapacity and the necessity of divine assistance.“[330] Carol M. Newsom benennt drei Kategorien, die innerhalb des antiken Judentums (weiter-)entwickelt und anhand derer eine etwaige *moral agency*[331] des Menschen bewertet werden kann: (I) Die*der Einzelne ist vollumfänglich imstande moralische Entscheidungen zu treffen und muss sich für diese verantworten;[332] (II) die Entscheidungsfähigkeit der*des Einzelnen ist entweder durch die eigene innere Beschaffenheit oder äußere dämonische Kräfte zwar beeinträchtigt, trotzdem besitzt sie*er die Fähigkeit zu entscheiden und muss sich für ihre*seine Entscheidungen verantworten;[333] (III) die*der Einzelne ist schlichtweg nicht imstande, moralische Entscheidungen zu treffen und kann auch nicht dafür verantwortbar gemacht werden[334].[335] Eine ähnliche Kategorisierung findet sich bei Jonathan Klawans, der mithilfe einer Typologie Josephus'[336] zwischen einem freien Willen,

Schriften, die nach der Zerstörung Judas durch die Babylonier 586 v. Chr. verfasst wurden. Für weitere Ausführungen vgl. Newsom: The Spirit within me, 48f.

[330] Newsom: The Spirit within me, 80.

[331] Die Begriffe *moral agent* und *moral agency* werden bewusst nicht übersetzt, sondern als termini technici verwendet. Sie bezeichnen innerhalb dieser Untersuchung die Fähigkeit eines Individuums, auf Basis des Wissens um gut – böse, richtig – falsch, selbstständig Entscheidungen treffen zu können. Für diese Entscheidungen kann das Individuum verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden.

[332] Diese Vorstellung einer moralischen Verantwortung des Menschen findet sich u.a. in Sir 15,11-20; 2Bar 54,19; CD 2,15 und 1QS 1,11.

[333] Ein Beispiel für die dem menschlichen Wesen zugrundeliegende Gefährdung stellt der *yetzer* dar, Beispiele für eine dämonische Bedrohung finden sich u.a. in 1Hen 15,8-16,1; Jub 17,15-18,19; 11Q5 19,15-16; CD 16,4.

[334] Die deterministische Deutung, dass der Mensch qua Schöpfung, als *Geschöpf des Fleisches*, nicht frei entscheiden und handeln kann, findet sich in Qumrantexten wie 1QHa 5,32; 1QHa 9,24. Eine leicht abgewandelte bzw. abgeschwächte Variante findet sich in früheren Texten wie 4Q416 1,2; 4Q417 1 1,17, in denen zwischen geistigen und fleischlichen Menschen unterschieden wird. Nur die Menschen des Geistes haben die Möglichkeit durch große Anstrengungen zu einem *moral agent* zu werden. Ähnliches findet sich auch in Sir 33,7-15, wo die Menschheit in zwei Gruppen, die eine von Gott zum Heil, die andere zum Unheil bestimmt, eingeteilt wird.

[335] Newsom: Models of the Moral Self, 15.

[336] Josephus unterscheidet in Flav. Jos. Ant. 13,172-173 zwischen *Kompatibilismus*, *Determinismus* und *freiem Willen* anhand seiner Beschreibung von Pharisäern, Essenern und Sadduzäern: οἱ μὲν οὖν **Φαρισαῖοι** τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ᾽ ἐφ᾽ ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. τὸ δὲ τῶν **Ἐσσηνῶν** γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ᾽ ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν. **Σαδδουκαῖοι** δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες οὐδὲ κατ᾽ αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ᾽ ἡμῖν αὐτοῖς κεῖσθαι, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἀκριβεστέραν πεποίημαι δήλωσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς πραγματείας. („Die **Pharisäer** behaupten, dass manches, aber nicht alles das Werk des Verhängnisses sei, manches dagegen auch freiwillig geschehe oder unterbleibe. Die **Essener** hingegen lehren, alles stehe unter der Macht des Verhängnisses, und es komme bei den Menschen nichts vor, das nicht vom Geschick bestimmt sei. Die **Sadduzäer** endlich wollen überhaupt nichts vom Verhängnis wissen und glauben, es gebe weder ein Verhängnis noch richte sich der Menschen Geschick danach,

Kompatibilismus[337] und Determinismus differenziert.[338] In all diesen Überlegungen geht es letztendlich im Wesentlichen um die Frage, ob das Selbst ‚in Kontrolle' ist oder ob das Selbst unter der Kontrolle äußerer Mächte steht. Ich werde im Laufe der Untersuchung zeigen, dass sich GLAE der zweiten Kategorie in Newsoms Darstellung zuordnen lässt. Die Erzählung geht zwar von einer inneren wie auch äußeren Beeinträchtigung, also einer doppelten Beeinträchtigung des Menschen aus, schreibt diesem aber trotzdem die vollumfängliche Verantwortung für seine Entscheidungen zu.

Entgegen seiner großen Bedeutung im antiken Judentum und seiner vielfältigen Rezeption im Christentum nimmt die Bedeutung des Adam-Mythos im Judentum mit den Rabbinern ab. Die Erzählungen, ausgehend von Gen 3, fließen demnach „vorwiegend ins christliche Denken" ein, „während für das normative Judentum die talmudisch-midraschischen Meinungen zur denkerischen Richtschnur werden."[339] In Judentum gewinnt die Lehre vom *yetzer hara* an Relevanz.[340] Die Überlegungen zum *yetzer hara* können als ein Teil der biblischen und post-biblischen Suche[341] nach den Wurzeln der menschlichen Sündhaftigkeit verstanden werden.[342] Anders als der Teufel oder andere Dämonen ist der *yetzer hara* in der Regel[343] keine kosmische, sondern eine internalisierte Entität, welche im Inneren des Menschen, dem menschlichen Herz, zu verorten ist: „The rabbinic *yetzer* is a product of internalizing ‚real' demonic figures, and the rise of *yetzer* in early rabbinic literature is the result of the rejection of all external, cosmic entities, thus leaving the *yetzer* alone to account for human sins."[344] Dementsprechend lässt sich von einer sukzessiven ‚Entdämonisierung' von Schuld und Sünde sprechen, in deren Verlauf an die Stelle extrinsischer Mächte intrinsische Kräfte des Bösen treten. Während die verschiedenen Ätiologien des Bösen spezifische religiöse und ideologische Überzeugungen und Anliegen ihres jeweiligen zeitlichen Kontexts vermitteln, verweisen sie alle auf das Bedürfnis, die fatale Größe des Bösen und damit auch den ursprünglichen Grund, warum Menschen schuldig werden, gedanklich und begrifflich zu

---

sondern alles geschehe nur nach unserem Willen, sodass wir ebenso die Urheber unseres Glückes seien, als wir auch unser Unglück uns durch unseren eigenen Unverstand zuzögen").

[337] Frey und Oberhänsli-Widmer (Der Diskurs um ‚das Böse', 16) sprechen in diesem Zusammenhang von einem ‚synergistischen Modell'.

[338] Vgl. Klawans: Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilismus, 45.

[339] Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen im Judentum, 24.

[340] Vgl. ebd., 25-30.

[341] Vgl. Hayman: Rabbinic Judaism and the Problem of Evil, 462.

[342] Vgl. Rosen-Zvi: Demonic Desires, 6.

[343] Wold (Vgl. Demonizing Sin, 38) weist in seinem Aufsatz *Demonizing Sin?* darauf hin, dass *yetzer* in einzelnen Qumran-Schriften (z.B. 4Q436 1,1-2) auch verwendet wurde, um den Satan oder unreine Geister, also böse Einflüsse von außen, zu bezeichnen.

[344] Rosen-Zvi: Demonic Desires, 10.

fassen.[345]

3.3.2 Das extrinsische Böse

Um abträgliche Lebensumstände und die Neigung des Menschen zum Bösen durch äußere Einflüsse zu erklären, wurden in der Antike verschiedene dämonologische Systeme entwickelt: „The agents of disorder and undiserable evil in most cultures are demons, ‚malignant supernatural beings'."[346] Als vielleicht prominenteste personale Geistmacht gilt der Satan. In der Hebräischen Bibel begegnet das Nomen שטן und ist dort insgesamt 27mal belegt,[347] wobei die Satansgestalt keine einheitliche Konzeption aufweist.[348] Jeder Autor, der sich auf eine der Satansfiguren bezieht, versucht diese in den jeweiligen literarischen Kontext und / oder das eigene theologische Anliegen einzufügen.[349] Die LXX übersetzt den Begriff שטן fast ausschließlich mit dem Nomen διάβολος, aber auch mit διαβολή und dem Verb ἐνδιαβάλλειν und bildet damit die Brücke[350] vom alttestamentlichen Satan zum späteren Teufel.[351] Mit den verschiedenen Namen ist durchweg derselbe Akteur gemeint[352], die Satan-Gestalt ist hinsichtlich ihrer Funktion vergleichbar mit Figuren wie Mastema, Belial, Melchiresha, Belzebub oder auch Abaddon. Antti Laato geht davon aus, dass es sich bei der Bezeichnung zunächst nicht um einen Eigennamen handelte: „Sātān originally referred to a certain office in the divine council and was only later connected with the proper name of personal Evil – a transition which could have occurred already in the Old Testament."[353] Thomas Wagner hebt mit Blick auf die ‚Karriere' des Teufels hervor: „Die Texte im Alten Testament, die für die Herausbildung einer ‚Gegenspielerfigur' zu Gott Ansätze liefern [...], kennen aber noch keine Verbindung dieser Figur mit ‚dem' Bösen."[354] Den aktuellen Status des Teufels[355] begründen „protologische Teufelsfallerzählungen"[356], seine Trennung von Gott und seine Degradierung

[345] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen, 26.
[346] Fröhlich: Evil in Second Temple Texts, 23.
[347] Vgl. u.a. Num 22,32; 1Sam 29,4; 1Chr 21,1-22,1; Sach 3,1.2; Hi 2,1.2.
[348] Vgl. Frey-Anthes: Satan, 5.
[349] Vgl. Brown: The Devil in the Details, 204.
[350] Vgl. Rudnig-Zelt: Teufel, 1.
[351] Im Folgenden werden die Begriffe ‚Teufel' und ‚Satan' bedeutungsgleich verwendet.
[352] Vgl. Dochhorn: Der Sturz des Teufels, 9f.
[353] Laato: The Devil in the Old Testament, 5.
[354] Wagner: Das Böse im Gefüge prophetischer Anthropologie und Theologie, 51. Vgl. auch Rollston: An Ur-History of the New Testament Devil, 16.
[355] Neben dem protologischen Satanssturz existiert in der Literatur auch der eschatologische Satanssturz. Auf letzteren werde ich in Kapitel *4.6.2.2 Die Wiedereinsetzung Adams* zurückkommen.
[356] Dochhorn: Der Sturz des Teufels, 4.

nach ehemals hoher Position in der Hierarchie der Engel.[357] Die wichtigste Quelle hinsichtlich Fragen zur Dämonologie[358] im antiken Judentum stellen die Schriften aus Qumran dar, welche „a coherent and sophisticated demonology“[359] beinhalten,[360] die darüber hinaus essentiell für das Gesamtverständnis der qumranischen Gemeinde ist: „Belief in demons was central in their worldview, and some of the earliest Jewish demonological texts are to be found in the scrolls.“[361]

In zwischentestamentlicher Zeit nimmt das Interesse an der Figur des Satans auch außerhalb von Qumran zu.[362] Im Zuge dieser literarischen Entwicklungen werden biblische Erzählungen dämonologisch interpretiert.[363] Der Teufel agiert „zugleich als Verführer der Menschen wie auch als deren Ankläger vor Gott.“[364] Der Teufel wird als Feind frommer Menschen verstanden, der versucht, ihr Leben negativ zu beeinflussen.[365] Damit ist auch der Gedanke verbunden, dass der Teufel Krieg gegen den Menschen führt, indem er Einfluss auf dessen Willen nimmt.[366] Krieg wird in diesen Kontexten im Sinne einer ‚psychologischen' Kriegsführung verstanden, denn die Waffen dieses Feindes sind Verführung, Täuschung und Manipulation. Die Teufelsgestalt stellt die Personalisierung widerständiger Lebenserfahrung des Menschen dar, indem die Wirklichkeit dämonologisch gedeutet wird.[367] Die Gefährdung durch den Teufel ist nach dieser Vorstellung eine Voraussetzung menschlichen Daseins. Die Feindschaft zwischen Teufel und Mensch lässt sich mit Dochhorn wie folgt zusammenfassen: „Sie äußert sich in dem Versuch des Teufels, den Menschen zu einem Handeln zu veranlassen, das seinen Lebensinteressen entgegensteht, indem es Gottes Willen zuwiderläuft und in der

[357] Vgl. Dochhorn: Der Sturz des Teufels, 13.
[358] Auch bei Paulus findet sich die Vorstellung von der Sünde als eigener Macht. Die Sünde wird bei Paulus immer wieder personifiziert; sie herrscht, wohnt im Menschen, der Mensch dient ihr, sie kann tot oder lebendig sein. Dieses Konstrukt lässt durchaus Raum für die Überlegung, ob nicht die personifizierte Sünde dämonologisch gedacht ist und somit die Rolle des Teufels und ähnlicher Spielarten einnimmt, womit Schuld und Sünde wiederum auch eine extrinsische Qualität zugesprochen wird.
[359] Alexander: Demonology of the Dead Sea Scrolls, 331.
[360] Wright (The Origins of Evil Spirits, 104) geht davon aus, dass die qumranische Dämonologie maßgeblich durch die henochische Wächter-Tradition geprägt ist: „We can only assume from the presence of BW amongst the DSS that the evil spirits introduced in BW had some influence upon the developing demonology recovered in the scrolls.“ Alexander (Demonology of the Dead Sea Scrolls, 342) widerspricht dieser Einschätzung: „Mastema / Belial's roots lie not in the myth of the Watchers, but in the figure of Satan in the Hebrew Bible.“
[361] Alexander: Demonology of the Dead Sea Scrolls, 331.
[362] Vgl. Dochhorn: Der Sturz des Teufels, 5.
[363] Vgl. ebd., 7.
[364] Ebd., 13.
[365] Vgl. Fröhlich: Evil in Second Temple Texts, 27.
[366] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 204.
[367] Vgl. ebd., 291.

Konsequenz den Menschen von Gott trennt."[368] Nach John Collins wird das Interesse am Teufel vor allem durch das Jub, welches von der Henochtradition beeinflusst ist[369] und den Fall der Wächter mit dem Dämonenfürsten Mastema verbindet, offenbar: „The book of Jubilees marks a significant development [...] Mastema, or Satan, now emerges as the personalized embodiment of evil."[370] In Jub 10,7-10 heißt es, dass Mastema vor dem Gericht Gottes über die Dämonen bewahrt wird und die Autorität über einen Rest der Dämonen innehat. Mastema wird außerdem als Anstifter der Bindung Isaaks (Jub 17,15-18,19) und als Gegner Moses und der Israeliten und Unterstützer der ägyptischen Verfolger portraitiert (Jub 48,1-19). Der Teufel wird in Jub damit im weiteren Sinne zu dem Oberhaupt eines Reiches, welches dem Reich Gottes entgegensteht,[371] ohne dabei Herrschaftskonkurrent Gottes im engeren Sinne zu sein: „Throughout Jubilees Mastema functions completely within the divine system. He can be stopped by God or his angels at any time, although he continuously seeks to do harm to Israel through both natural and moral evil."[372] Ein metaphysischer Dualismus[373] wird auch in der weiteren frühjüdischen Literatur abgewiesen, da der Teufel als Herrschaftskonkurrent des Menschen und nicht als Herausforderer Gottes beschrieben wird: „Satan is never coeternal with God, and his power is always eschatologically confined."[374] Der Teufel ist Gott untergeordnet, auch wenn er ein gewisses Maß an Handlungsfreiheit und einen eigenen Aktionsradius besitzt. Der Kosmos wird als ein hierarchisches System verstanden, an dessen Spitze Gott steht und in dem die Position des Menschen zur Debatte steht.[375] Mit Jörg Frey lässt sich die zugrundeliegende Vorstellung als kosmischer Dualismus bezeichnen.[376] In der Welt herrschen zwei sich widerstreitende Kräfte: Gut und Böse, Licht und Dunkelheit. Beide Elemente gehören zur geschaffenen Welt.[377] GLAE implementiert die Vorstellung vom Teufel als Antagonisten des Menschen in die Erzählung und bringt somit als eine der frühesten Schriften, je nach Datierung sogar als erste Schrift, die Teufelsfigur mit der Verführung Adams und Evas im Paradies in Verbindung und verknüpft so die erste Schuldtat des Menschen mit dem Einfluss eines Dämons. Es lassen sich kaum Textbelege finden, die den Teufel in die Paradieserzählung integrieren und nachweislich älter als GLAE sind. Eindeutig ältere Texte wie Jub 3 oder Sir

[368] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 204.
[369] Vgl. Brown: The Devil in the Details, 206.
[370] Collins: The Origin of Evil, 25.
[371] Vgl. Brown: The Devil in the Details, 206.
[372] Brand: Evil within and without, 186.
[373] Die Untersuchung folgt Freys Definition und Klassifikation von ‚Dualismus'. Vgl. dazu Frey: Dualistic Patterns, 280-285.
[374] Frey: Dualistic Patterns, 282.
[375] Vgl. Dochhorn: Der Sturz des Teufels, 21.
[376] Vgl. Frey: Dualistic Patterns, 283.
[377] Vgl. ebd.

25,24, die Gen 2-3 rezipieren, erwähnen den Teufel nicht. In 1Hen 69,6 ist es einer der gefallenen Engel, Gadreel, der als Verführer Evas identifiziert wird. Erst in Schriften, die wahrscheinlich im gleichen Zeitraum wie GLAE entstanden sind, wird eine Gestalt miteinbezogen, die Parallelen zum Teufel aufweist bzw. mit diesem identifiziert werden kann: In ApkAbr 23,1f ist es Azazel, der Eva verführt. In 3Bar 9,7 wird Sammael mit der Schlange in Verbindung gebracht, die Adam verführte.

Der Teufel wird in GLAE als διάβολος (15,3; 16,1-2.5; 17,4; 21,3) benannt. Als weitere Bezeichnung wird an einer Stelle das Wort σατανᾶς (17,1) genutzt. Als dritte Bezeichnung wird ἐχθρός (2,4; 7,2; 15,1; 25,4; 28,3) verwendet, somit wird der Teufel als Feind Adams bzw. des Menschen identifiziert.[378] Dass von dem Teufel eine Gefahr ausgeht, wird den Leser*innen gleich zu Beginn der Erzählung vor Augen geführt, denn Adams Sorge um die Söhne Kain und Abel gründet in der Bedrohung durch den Feind (ἐχθρός), der einen Krieg gegen die beiden führt, der zur Ermordung Abels durch Kain führt (2,4). Der Auftakt wird daher paradigmatisch für den weiteren Verlauf der Erzählung. Die Feindschaft des Teufels führt zu einem andauernden Krieg gegen den Menschen, der diesen von Gott trennt[379] und somit den Unheilszustand und die als negativ empfundene Wirklichkeit initiiert.

Erklärtes Ziel des Teufels ist es, Adam aus dem Paradies zu vertreiben bzw. vertreiben zu lassen, wie in dem Gespräch des Teufels mit der Schlange deutlich wird. Eine Begründung bietet nur ein anschließender Nebensatz: Ὡς καὶ ἡμεῖς ἐξεβλήθημεν δι᾽ αὐτοῦ (16,3c).[380] Wie es zu diesem Rauswurf gekommen ist, wird offengelassen. Dieser Erzählstrang fehlt in GLAE gänzlich.[381] Ebenso wird nicht dargelegt, worin die Feindschaft des Teufels gegenüber Adam und Eva wurzelt. Eine Erklärung findet sich in den VitAd,[382] die eine Vorgeschichte für das Geschehen bieten, welche dem*der Autor*in von GLAE, darauf deutet 16,3 hin,[383] aus gemeinsamen Traditionen ebenfalls bekannt gewesen sein wird:[384] Die Feindschaft des Teufels gründet im Neid gegenüber Adam,[385] denn der Mensch ist den Engeln und dem Teufel als Bild Gottes übergeordnet.[386] Das Vorgehen des Teufels und seine Rolle als Widersacher des Menschen werden auf diese Weise mittels des Neidmotivs erklärt. Nachdem der Teufel, der

[378] Diese Bezeichnung für den Teufel ist nicht in der LXX belegt, findet sich aber in einigen Pseudepigraphen wie TestHi 7,11; 3Bar 13,2, TestDan 6,3 und in den Evangelien (Mt 13,25; Lk 10,19).
[379] Vgl. Dochhorn: Warum der Dämon Eva verführte, 355.
[380] GLAE 16,3c: Wie auch wir seinetwegen hinausgeworfen wurden.
[381] Vgl. Stone: Notes and Studies, 144.
[382] Eine Version der Teufelsfallgeschichte findet sich in VitAd arm., georg., lat. 12-16.
[383] Vgl. Stone: The Fall of Satan, 54.
[384] Vgl. De Jonge: Literary Development, 245.
[385] Neben Weish 2,24 findet sich eine ähnliche Vorstellung auch im Babylonischen Talmud, San 59b, und in Flav. Jos. Ant. 1,41.
[386] Vgl. Piñero: Angels and Demons, 203f.

vormals zu den Engelwesen zählte, sich weigert, Adam anzubeten (VitAd lat. 14,3), wird er gemeinsam mit seiner Anhängerschaft von Gott vom Himmel auf die Erde verbannt (VitAd lat. 16,1). Der Teufel begründet seine Weigerung mit der Tatsache, dass er zeitlich vor Adam erschaffen wurde und dieser daher ihn anbeten müsse (VitAd lat. 14,3). Da der Teufel Adam für sein Schicksal verantwortlich macht, wird es dessen Ziel, sich mithilfe einer Falle an diesem zu rächen, sein Glück im Paradies und seinen Status als Bild Gottes zu zerstören (VitAd lat. 16,2-4).[387] Somit wird eine unmittelbare Verbindung zwischen der Strafe des Teufels und der Strafe der Ureltern hergestellt: „[...] what happens to Satan once he is expelled from Eden to earth parallels in many respects what happened to Adam and Eve when they underwent the same experience."[388] Die Darstellung des Teufels und seine Beweggründe weisen dabei Parallelen zu altorientalischen Mythen auf: „Like the Canaanite Athtar, he is moved to rebel because his authority has been bestowed on another, and like Tiamat, or Kronos and his Titans, he can claim to be of an older generation."[389] Forsyth verdeutlicht außerdem Analogien zwischen dem Teufel der VitAd und dem Demiurgen der Gnostiker. So wie sich Adam und Eva in einer Wirklichkeit vorfinden, die durch die Feindschaft und Verfolgung durch den Teufel geprägt ist, so verfolgt nach der Vorstellung gnostischer Literatur der Demiurg die Menschen, um sie in der Welt des Todes gefangen zu halten: „It is [therefore] tempting to argue that the story of Satan's rebellion in the *Vita* is a deliberate reaction to the Gnostic narrative expressed in the *Apocalypse of Adam* and similar texts."[390] Die Falle, die der Teufel den Menschen stellen wird, wird in GLAE in den Verführungsszenen überaus ausführlich dargestellt. Dieser Umstand bietet indirekt auch eine Erklärung dafür, dass der Teufelsfall demgegenüber keinerlei Erwähnung findet: GLAE ist vornehmlich daran interessiert, wie und warum der Mensch schuldig wird. Eine Begründung für das Verhalten des Teufels rückt demgegenüber in den Hintergrund.[391] Auch das weitere Ergehen des Teufels wird in GLAE nicht weiter behandelt.

---

[387] Vgl. Nir: The struggle between the ‚image of God' and Satan, 332.
[388] Anderson: Ezekiel 28, the Fall of Satan and the Adam Books, 143.
[389] Forsyth: The Old Enemy, 238.
[390] Ebd. Die größte Parallele bezogen auf die *Viten* sieht Forsyth (239) in der gnostischen ApkAd 64,1-9: „As in the *Vita*, Adam and Eve are angelic and glorious, ‚higher' than the demiurge and his powers, who corresponds to ‚the angels who were under me' in the *Vita*."
[391] Es ist durchaus bemerkenswert, dass die Vorstellung, die erste Sünde des Teufels sei die Verweigerung der Anbetung Adams gewesen, wenig Beachtung in der jüdischen und christlichen Rezeption gefunden hat, während sie eine anerkannte Erklärung für den Fall des Teufels (Iblis) im Islam geworden ist (vgl. u.a. Q 2,30-34; 7,10-18; 20,116-117). Der Teufel weigert sich, Adam anzubeten, weil er diesen qua Schöpfung für minderwertiger als sich selbst hält, denn während er selbst aus Feuer (نار) geschaffen wurde, wurde Adam nur aus Lehm (طين) geschaffen (Q 7,12). In VitAd lat. 14,3 begründet der Teufel seine Weigerung mit der Tatsache, dass er zeitlich vor Adam geschaffen wurde. In beiden Texten bezieht sich der Teufel in seiner Argumenation folglich auf die Bedingungen der Schöpfung, aufgrund derer er sich Adam überlegen fühlt. Während in Q 7,12 der materielle Aspekt in den Vordergrund gerückt wird, wird in VitAd lat. die zeitliche Dimension der Schöpfung als Begründung

Nachdem er sein Ziel erreicht und Eva den Eid, Adam ebenfalls von dem Baum zu essen zu geben, abgenommen hat, verschwindet er (20,3) und findet nur im Zuge der Wiedereinsetzung Adams noch einmal Erwähnung (39,2-3).

Generell setzen die Viten insbesondere hinsichtlich der Darstellung des Teufels und seiner Interaktion mit Adam und Eva andere Akzente. Anstelle der ausführlichen Verführungsszenen im Paradies, wie sie GLAE schildert, konzentriert sich die lateinische Vita auf die wiederholte und langwährende Anfechtung Evas durch den Teufel während der Zeit der Buße, indem dieser sich als Engel ausgibt und ihr die vermeintliche Vergebung Gottes übermittelt (VitAd lat. 9,1-10,3). Während die Vit Ad slav. ebenfalls diesen Fokus setzt, finden sich in der VitAd georg. und VitAd arm. sowohl ausführliche Verführungsszenen im Paradies (VitAd arm. / georg. 15,3-21,5) als auch die Verführung während der Buße (VitAd arm. / georg. 9,1-10,3). Nur in der VitAd slav. gelingt es dem Teufel nicht, Eva während der Buße ein weiteres Mal zu verführen (38-39). In der slavischen Variante unterzeichnet Adam stattdessen einen Vertrag, ein Chirographum, mit dem Teufel, damit dieser ihn nicht länger davon abhält, die Erde zu bearbeiten. Es findet sich die Vorstellung einer temporären Herrschaft des Teufels über die Erde und die Menschen, die jedoch nach Aussage des Textes durch Gottes Eingreifen in der Zukunft ein Ende finden wird (Vit Ad slav. 34-35).[392] Bei genauer Betrachtung findet sich in GLAE eine ähnliche Vorstellung, denn die Verheißung Gottes an Adam in 39,2-3 umfasst das Ende der Herrschaft des Teufels und die Wiedereinsetzung Adams auf den Thron, den ihm der Teufel durch seine List genommen hat: „Wird Adam dereinst auf dem Thron des Teufels Platz nehmen, so ist vorausgesetzt, daß es gegenwärtig einen Thron des Teufels gibt.“[393] Es findet sich keine nähere Auskunft darüber, wo sich dieser Thron befindet, entscheidend ist die hier implizierte Machtstellung, die der Teufel gegenwärtig offenbar innehat. Neben der Auffassung eines urzeitlichen Sturzes des Teufels[394] findet sich in der Erzählung demzufolge auch die Annahme eines endzeitlichen Teufelsturzes[395].[396]

Eine Fähigkeit, welche dem Teufel in GLAE zugesprochen wird, ist der Gestaltwandel. Sie unterstützt den Akt der Verführung, indem die Verführten ihr Gegenüber, die damit verbundene Gefahr gar nicht erkennenen und sich in Sicherheit wähnen. So nimmt der Teufel

angeführt. Wie in GLAE wird der Teufel im Koran als Feind (ἐχθρὸς bzw. عدو) des Menschen identifiziert.

[392] Vgl. Stone: The Legend of the Cheirograph of Adam, 156-160.

[393] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 519.

[394] Vgl. für die Vorstellung eines urzeitlichen Sturzes des Teufels u.a. Joh 8,44; 1Joh 3,8; 2Hen 29,4-5; 31,3-6; 3Bar 4,8f.

[395] Vgl. für die Vorstellung eines endzeitlichen Sturzes des Teufels u.a. Lk 10,18; Joh 12,31; Apk 12,7-9; AscJes 7,9-12.

[396] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 520.

in GLAE die Gestalt eines Engels an (17,1), die in der Erzählung als Mittler des göttlichen Willens und als Beschützer der Menschen agieren. Des Weiteren ist es dem Teufel möglich, das Innere von Tier und Mensch in Besitz zu nehmen und diese als Gefäß bzw. Werkzeug zu nutzen, wie in den Verführungsszenen offenbar wird.[397] Der Teufel wirkt folglich als inspirierender Geist, der das göttliche Wirken in den Propheten nachahmt.[398] Obowohl die Angriffe und die List des Teufels in GLAE (sowie in allen Viten) so ausführlich geschildert wird, dient die Versuchung und Bedrohung des Menschen durch das personifizierte Böse nicht zu dessen Entschuldigung. Während die Gefahr, die vom Teufel ausgeht, betont wird, wird gleichzeitig auch die Verantwortung des Menschen und eben nicht seine Schuldlosigkeit an den eigenen Handlungen hervorgehoben. Wie ich im Laufe der Untersuchung zeigen werde, wird bereits eine erfolgreiche Täuschung den Getäuschten zur Last gelegt. Schließlich geht der Besitznahme durch den Teufel die Entscheidung der Schlange und des Menschen voran, dem Teufel überhaupt zum Gefäß bzw. zum Werkzeug zu werden.

Dem Teufel kommt in GLAE somit die Rolle eines sog. ‚Tricksters' zu, der sich in anderer Gestalt und mit falscher Freundlichkeit tarnt, um seine Opfer mithilfe psychologischer Subtilität auf seine Seite zu ziehen und für seine Zwecke auszunutzen, sie von Gott zu trennen und die göttliche Ordnung negativ zu beeinträchtigen. Während die Hebräische Bibel den Teufel in erster Linie als Widersacher und Ankläger kennzeichnet, bietet GLAE somit eine neue Deutung der Teufelsfigur.[399] Im Teufel manifestiert sich hier die Vorstellung eines unabhängigen Tyrannen, der sich dem Willen Gottes widersetzt und durch dessen Neid der Fall des Menschen und der Tod Einzug in die Schöpfung erhält.[400] Damit verbunden ist auch die vorübergehende Herrschaft des Teufels, der den Thron besetzt, der eigentlich Adam zusteht (39,2-3). Die Herrschaft des Teufels kann nur durch ein eschatologisches Eingreifen Gottes überwunden werden. Durch das Porträt des Teufels gewinnt die Schuld des Menschen eine tragische Dimension.[401] Es verweist auf eine allgemeingültige, anthropologische Erkenntnis: dass sich etwas scheinbar Gutes als etwas Böses entlarvt und dass Menschen mitunter tun, was sie eigentlich nicht wollen.[402]

---

[397] Eine Parallele zu dieser Vorstellung lässt sich im Herm finden, wo die von außen kommende Sünde im Inneren des Menschen mit Metaphern aus dem Bereich des Wohnens und der Gefäße (Mand V 1,3; Mand XI 15) beschrieben wird. Vgl. dieselbe Metaphorik u.a. auch in Lk 11,24-26 par. Mt 12,43-45; Röm 7,17; TestNaph 8,6.

[398] Vgl. Piñero: Angels, 214.

[399] Vgl. Götte: Von den Wächtern zu Adam, 225.

[400] In SapSal 2,24 wird der Neid des Teufels zwar auch als Ursache und Ursprung des Todes in der Welt benannt, es findet sich aber kein unmittelbarer Zusammenhang mit Gen 3.

[401] Vgl. Götte: Von den Wächtern zu Adam, 35.

[402] Mary Shelley (1797-1851): „No man chooses evil because it is evil; he only mistakes it for happiness, the good he seeks." Diese Vorstellung stellt nach Kodalle (Verzeihung denken, 263) bereits eine stoische

3.3.3 Das intrinsische Böse

Neben dem extrinsischen Bösen, verkörpert durch den Teufel, wird in GLAE auch die Vorstellung einer intrinsischen Macht des Bösen ausgearbeitet. Die Darstellung vollzieht sich auf zwei verschiedenen Ebenen, auf die Zeit vor und nach dem so genannten ‚Sündenfall'. Die innere Motivation zum bösen Handeln vor dem Fall ist eng verbunden mit der Entscheidung der Figuren den Verlockungen des jeweiligen Verführers Folge zu leisten, sich ihm demnach nicht zu widersetzen. Der Text lässt darüber hinaus nicht offen, ob die Handelnden sich der Verwerflichkeit ihrer Taten bewusst sind, denn sowohl die Schlange als auch Eva und Adam äußern im Laufe der Verführung zunächst mit dem gleichen Satz ihre Bedenken: Φοβοῦμαι μήποτε ὀργισθῇ μοι ὁ θεὸς (16,4b; 18,2b; 21,4b).[403] Alle Figuren wissen demnach grundsätzlich, dass sie, gehen sie auf die Verführung ein, gegen den Willen Gottes und das von ihm Gebotene verstoßen und somit seinen Zorn auf sich ziehen werden.[404] Deshalb muss die entstandene Schuld auch einer ursprünglichen Unzulänglichkeit des Menschen zugerechnet werden, welche sich im Mehr-Haben-Wollen und Sein-Wollen-Wie-Gott manifestiert.[405] Diese Neigung wird in der Erzählung noch nicht als ἐπιθυμία, sondern als Nachlässigkeit des Herzens bezeichnet. So konnte der Teufel Adam und Eva verführen, weil diese nachlässig im Herzen (τοὺς παρειμένους τῇ καρδίᾳ) waren (26,1). In GLAE ist die Nachlässigkeit im Herzen in erster Linie durch die Unachtsamkeit gegenüber dem Bösen gekennzeichnet, dessen Vereinnahmung sich sodann in einem Verstoß gegenüber den göttlichen Geboten manifestiert. Das nachlässige Herz stellt an sich noch keine Verfehlung dar und es ist in der Erzählung auch keine Schöpfungsbedingung des Menschen, es verweist aber auf eine Lebensweise und eine Haltung des Menschen, welche diesen generell empfänglich für das Böse macht. Anders als in 4Esr mit der Rede vom *cor malignum* oder in Philo her. 295 oder Philo mut. 183-185, wo Philo dem Menschen eine angeborene Neigung zum Bösen zuspricht, wird in GLAE folglich nicht ausgesagt, dass der Mensch im Grunde qua Schöpfung eine natürliche Tendenz zum Bösen hat.

Aufgrund der Nachlässigkeit im Herzen, kann der Teufel im Zuge der Gebotsübertretung von außen etwas Böses in den Menschen hineinlegen, was von dem Augenblick an in seinem Inneren Bestand haben wird. In 19,3 erhält Eva eine Frucht mit dem Gift der Begierde, der

sowie plantonische Grundüberzeugung dar: „Dass niemand willentlich das Schlechte tut, sondern höchstens sich täuschen lässt und auf den Anschein des Guten hereinfällt."

[403] GLAE 16,4b; 18,2b; 21,4b: ‚Ich fürchte mich, nicht, dass Gott mir zürnt'.

[404] Vgl. Meiser: Sünde, 302.

[405] Vgl. Meiser: Ätiologie, 220.

Begierde nach jeder Sünde (ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας). Es wird nahegelegt, dass sich dadurch die Natur des Menschen für immer verändert hat (11,2). Das hier zugrundeliegende Verständnis von der Begierde (ἐπιθυμία) als Ursünde und Ursprung aller Schuld, die jede weitere Verfehlung begründet, ist im frühen Judentum durchaus verbreitet.[406] Was genau unter der Begierde zu verstehen ist, wird in GLAE noch näher erläutert, denn Gott spricht gegenüber Adam wenig später von einem Krieg (πόλεμος), den der Teufel in den Menschen hineingelegt hat (28,4). Mit der Begierde nach jeder Sünde hat der Teufel demzufolge einen Krieg in den Menschen hineingelegt, in dessen Verlauf der Mensch nun gegen das Böse (κακόν) in sich ankämpfen muss. Im Menschen befinden sich nun Gut und Böse im Widerstreit, der Krieg wirkt im Menschen weiter und entfernt ihn – je nachdem, welche Seite die Oberhand gewinnt – von Gott und seinem Willen: „The adversaries in this battle [...] are obedience to God and transgressions."[407] Krieg herrscht demzufolge nicht nur zwischen Mensch und Teufel in der Welt, sondern auch zwischen Gut und Böse im Menschen. Mithilfe dualistischer Kategorien lässt sich der innere Krieg, der im Menschen stattfindet, als ein psychologischer Dualismus[408] benennen: „The contrast between good and evil is internalized and seen to be an opposition not between two groups of people but between principles or impulses waging battle within man."[409]

Auch wenn GLAE nicht explizit von einem guten oder bösen Trieb spricht, lassen sich aufgrund des benannten Krieges im Inneren des Menschen Parallelen dieses Konzepts in anderer frühjüdischer und -christlicher Literatur erkennen. Exemplarisch sei an dieser Stelle

[406] So findet sich die Vorstellung von der Begierde (ἐπιθυμία) als Ursprung aller Sünde und Schuld u.a. auch bei Philo (Philo Spec. IV 82-85): „Wie die schonungslosen und unerbittlichen Gebieter des Körpers, Durst und Hunger, ihn mehr oder minder peinigen als die vom Folterknecht Gemarterten, ... so erzeugt auch die Begierde (ἐπιθυμία) ... schlimmere Gebieter als die genannten ..., nämlich Durst und Hunger, aber nicht nach leiblichen Genüssen, sondern nach Geld, Ruhm, Machtstellungen, Schönheit und all den zahllosen Dingen, die sonst im Menschenleben Ziele des Strebens und Ringens bilden [...] Ein so großes und überragendes Übel ist also die Begierde oder vielmehr, um es richtig zu bezeichnen, sie ist die Quelle aller Übel; denn Raub, Plünderei und Nichtbezahlen von Schulden, Verleumdung und Beschimpfung, ferner Verführung, Ehebruch, Mord und alle die anderen Verbrechen gegen einzelne oder gegen den Staat, wider heilige oder profane Dinge, aus welch anderer (Quelle) fließen sie? Denn die Leidenschaft (πάθος), die mit vollem Recht als das Grundübel (ἀρχέκακον) bezeichnet werden könnte, ist die Begierde." Nach Philo (Philo decal. 142) ist die Begierde als anthropologische Grundkonstante zu werten: „Wohl sind alle Leidenschaften der Seele (τὰ ψυχῆς πάθη) von Übel [...] am schlimmsten aber ist die Begierde; denn jede andere (Leidenschaft), die von außen wie durch eine Tür hereinkommt und uns überfällt, scheint unfreiwillig (ἀκούσιον) zu sein; allein die Begierde nimmt den Ursprung bei uns selbst und ist freiwillig (μόνη δ᾽ἐπιθυμία τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν λαμβάνει καὶ ἔστιν ἑκούσιος)." Vgl. auch ApkAbr 24,10: „Ich sah daselbst die Gier, in ihrer Hand das Haupt von jeder Übertretung, ihr Schweigen, ihre Wüste, dem Verderben überliefert."; und Jak 1,14f.: „Sondern ein jeder, der versucht wird, wird von seiner eigenen Begierde gereizt und gelockt. Danach, wenn die Begierde empfanden hat, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod."
[407] Rosen-Zvi: Demonic Desires, 2.
[408] Vgl. Frey: Dualistic Patterns, 258.
[409] Gammie: Spatial an Ethical Dualism, 358.

auf die Zwei-Geister-Lehre (1QS 3,13-4,26) aus Qumran verwiesen,[410] die eine Unterweisung[411] an die ‚Kinder des Lichts' darstellt.[412] Der ‚Geist der Falschheit' und der ‚Geist der Wahrheit' sind mit der Schöpfung im Menschen angelegt (1QS 3,17-19)[413]: „The two spritis determine mankind's behaviour."[414] Als personifiziertes Übel ist es der Geist der Falschheit, der dem Engel der Finsternis zugeordnet ist, der den Menschen zur Gebotsübertretung und Sünde verleitet. Gut und Böse streiten im Inneren, im Herzen des Menschen wider (1QS 4,23), während dem Einzelnen die Entscheidung für das Eine oder das Andere obliegt (1QS 4,24-25). Dieses innere Szenario spiegelt den kosmologischen Kampf zwischen Gut und Böse wider, der erst mit dem Erscheinen Gottes ein Ende finden wird. Auch in GLAE wird eine innere wie äußere Befriedung eschatologisch ‚vertagt' (13,5; 28,4; 39,2-3). Kosmologie wird demnach mithilfe der Zwei-Geister-Lehre psychologisiert: „It explains how one's experience of inner moral conflict is in fact part of a larger cosmological drama that extends from before creation until the eschaton."[415] Frey spricht in diesem Zusammenhang von der Kombination verschiedener Typen von Dualismen, welche sich widerstreitende Kräfte im Kosmos, in Gemeinschaften oder im einzelnen Menschen abbilden:

> The type of dualistic thought in the instruction is thus to be determined as creation-founded and eschatologically confined dualism with a subordinate ethical dualism, that comes to effect not only in the respective deeds, but even in a psychological division within every single person as well.[416]

---

[410] Obwohl an dieser Stelle nicht mit Begrifflichkeiten wie יצר gearbeitet wird, kann רוח analog verstanden werden. Diese Möglichkeit ergibt sich vor allem aus dem breiten Bedeutungsspektrum, welches רוח nach Anderson (The Use of ‚Ruah', 294) aufweist: „One of the most frequent uses of Ruah is to denote the spirit of man either as a ‚constiuent part' of man and often practically equivalent to ‚self', or as expressing the varied behaviour of men, their different characteristics and moods."

[411] Interessanterweise wird im Rahmen dieser Unterrichtung auch die (ursprüngliche) Herrlichkeit Adams erwähnt, die als Verheißung denen gilt, die den Geist der Wahrheit wählen. Die Herrlichkeit Adams umfasst hier Einsicht in das Wissen Gottes und die Weisheit der Engel (1QS 4,22). Leonhardt-Baltzer sieht darin eine Kausalität zwischen dem Engel der Finsternis und dem Schicksal Adams: „The terminologie of Gen 2-3 indicates that the influence of the angel of darkness must be seen as result of the fall of man" (Leonhardt-Baltzer: Evil at Qumran, 21). Ähnlich wie in GLAE würde in 1QS 3,13-4,26 auf diese Weise die Einflussnahme und der Machtbereich des Bösen demzufolge mit den Verfehlungen der Ureltern in Verbindung gebracht werden.

[412] In diesem Fall wird nicht explizit ausgesagt, welchen Zweck die Unterweisung verfolgt. Möglich ist, dass erklärt werden soll, warum auch die auserwählten Gerechten sündigen können, und auf Basis dieses Wissens dazu motiviert werden soll, die Verhaltensregeln der Gemeinde einzuhalten. Eine andere Erklärung ist schöpfungstheologischer Natur: „The Teaching draws on critical vocabulary and symbolic structures from Genesis I to construct a parallel esoteric teaching focused on the role on humankind on God's intention for the world and how the nature of human selfhood is critical to that role." (Newsom: The Spirit within me, 104.) Der Text hat auf diese Weise eine offenbarende Funktion.

[413] He created human kind to rule over the world, appointing for them two spirits in which to walk in until the time ordained for His visitation. These are the spirits of truth and falsehood (1QS 3,17-19).

[414] Leonhardt-Baltzer: Evil at Qumran, 20.

[415] Newsom: Models of the Moral Self, 20.

[416] Frey: Dualistic Patterns, 294.

Auch im Herm wird der Gedanke entwickelt, dass zwei Begierden, die gute und böse, im Menschen existent sind: „According to the Shepherd of Hermas, there is a battle between the forces of God and those of the opponent in the life of every person [...] A battle that takes place inside of an individual.“[417] In Mand XII wird der ἐπιθυμία πονηρά die ἐπιθυμία ἀγαθή entgegengesetzt. Der guten Begierde soll man sich ergeben: Ένδθσαι δὲ τὴν ἀγαθὴν (Mand XII 1,1). Die böse Begierde hingegen ist die τοῦ διαβόλου θυγάτηρ (Mand XII 2,2) und wie ein wildes Tier, welches sich kaum zähmen lässt und den Menschen bei Gelegenheit verschlingt, weshalb er in Alarmbereitschaft versetzt sein[418] und sich solchen Begierden mit allen Mitteln und dem Beistand Gottes widersetzen muss: Καθοπλισάμενος τὸν φόβον τοῦ κυρίου άντίστηθι αὐταῖς (Mand XII 2,4)[419]. Unterschieden wird, ob „von den konkreten Begehrlichkeiten als Sünden die Rede ist oder von der allegorischen Gestalt ‚Begier', die wie eine Bestie oder Tochter des Teufels dem Menschen Böses antun kann und bedrohlich wird.“[420] Die ἐπιθυμία πονηρά und die ἐπιθυμία ἀγαθή führen im Inneren des Menschen einen Kampf, den der Einzelne austragen muss.[421] Ziel ist es, sich der guten Begierde zu unterwerfen und damit der bösen Begierde Herr zu werden (Mand XII 2,5). Wer diese Voraussetzungen erfüllt, wird Leben haben bei Gott (Mand XII 3,1). Diese zweifache Natur der Begierde trägt der Tatsache Rechnung, dass die Begierde nicht per se negativ konnotiert sein muss:[422] „Desire is not in and of itself negative, but, unless informed and disciplined, it is unruly and untrustworthy as a guide to moral conduct.“[423]

Die Annahme eines Krieges im Inneren des Menschen weist darüber hinaus Parallelen mit der im rabbinischen Judentum sehr prominenten Vorstellung des bösen Triebs[424], dem

[417] De Bruin: Great Controversy, 205.
[418] Vgl. Brox: Der Hirt des Hermas, 272.
[419] Mand XII 2,4: Bewaffne dich mit der Furcht des Herrn und leiste ihnen Widerstand.
[420] Brox: Der Hirt des Hermas, 273.
[421] Hier offenbart sich (wieder) das frühjüdisch-rabbinische Muster vom bösen und guten Trieb, die den Menschen bestimmen. Für weitere Ausführungen vgl. Bernard: Hermas and Judaism, 7.
[422] Vgl. Osiek: Sheperd of Hermas, 148.
[423] Newsom: Models of the Moral Self, 12.
[424] Vermutlich hat – neben der eigenen Tradition – das platonische Seelenmodell Einfluss auf die Rabbinen ausgeübt: „Nicht anders als das gute und das böse Pferd Platos versinnbildlichen der gute und der böse Trieb der Rabbinen die unselige Verquickung von Gut und Böse, die seit dem Uranfang mit dem ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse' des biblischen Paradiesgartens (Gen 2,9.17) als ewig unauflösbare Verstrickung auftaucht“ (Oberhänsli-Widmer: Trieb, 35). Der platonische Mythos vom Seelenwagen findet sich im Dialog *Phaidros*. Dort zeichnet Platon (Plato Phaidr. 253c-d) das Bild des Wagenlenkers und seiner beiden Pferde, welches ein Gleichnis für die Seele darstellen soll: „Wie wir im Anfang dieses Mythos jede Seele dreifach zerlegten, in zwei pferdegestaltige Gebilde und in das dritte, das des Lenkers, so soll uns das auch jetzt noch gelten. Und von den Pferden ist das eine, sagten wir, gut, das andere aber nicht.“ [Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν ψυχὴν ἑκάστην, ἱππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἴδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τών δὲ δὴ ἵππων

yetzer hara, auf: „Während in der Hebräischen Bibel die Trennlinie zwischen Gut und Böse prinzipiell zwischen guten und bösen Menschen verläuft [...], so verläuft sie im talmudischen Schrifttum mitten durch das menschliche Herz.[425]“[426] Zwar ist das Herz in der Hebräischen Bibel der am häufigsten belegte anthropologische Begriff (858mal), „als Schauplatz zweier sich unablässig bekämpfender Triebe aber ist [es] dem biblischen Denken nicht eigen.“[427] Der böse Trieb wird in der rabbinischen Literatur mit Kriegsmetaphern[428] und der Begierde in Verbindung gebracht.[429] Es ist Gott, der den bösen, unabhängigen Trieb bereits bei der Schöpfung[430] im Menschen angelegt hat.[431] Es herrscht die Auffassung, dass die Menschheit über Generationen hinweg seit dem Sündenfall dem bösen Trieb ausgeliefert war, bis Abraham zu dessen Bezwinger wurde.[432] GLAE dagegen schreibt den Ursprung des fortwährenden Kampfes im Menschen einem externalisierten Bösen, dem Teufel, und nicht Gott zu (19,3; 28,4).[433]

Der Gedanke, dass die Begierde zur Sünde an weitere Generationen weitergegeben wird, findet auch in GLAE einen Raum, wenn Eva die Verfluchung ihrer Nachfahren fürchtet, die aufgrund ihrer Gebotsübertretung sündigen (10,2), oder Eva bekennt, dass jede Verfehlung in der Schöpfung[434] durch sie entstanden ist (32,2). Neben der individuellen wird folglich auch die strukturelle Dimension von Schuld und Sünde betont, so dass sich die Vorstellung einer ‚Urschuld' (oder auch ‚Ursünde') erkennen lässt. Die ‚Urschuld'[435] lässt sich auf die Vorstellung zurückführen, dass Menschen sich verfehlen, weil Adam und Eva von der Frucht

---

ὁ μέν, φαμεν, ἀγαθός, ὁ δ'οὔ.] Der Wagenlenker symbolisiert das Logistikon (Verstand), das gute Pferd das Thymoeides (Mut und Eifer) und das böse Pferd das Epithymetikon (Begierde). Die Aufgabe des Wagenlenkers besteht vor allem darin, das böse Pferd im Zaum zu halten.

[425] Die Diskrepanz zwischen dem biblischen und dem rabbinischen Menschenbild geht einher mit der semantischen Wandlung von *yetzer*. Kann *yetzer* in den biblischen Schriften (vgl. Gen 6,5; Deut 31,21; Jes 29,16) ‚Vorhaben', ‚Beschaffenheit' oder ‚Gebilde' bedeuten, wird das Wort bereits in frühjüdischen Texten wie Sir 21,11 und dann in rabbinischer Zeit vorwiegend als ‚Trieb' (vgl. bBer 61,a:3) verstanden. 11 QPs^{a}Plea 19,15.16 verwendet den ‚bösen Trieb' bereits als feste Größe und führt diese gemeinsam mit dem Satan auf. Vgl. zur Entwicklung von *yetzer* Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen, 125-148.

[426] Oberhänsli-Widmer: Trieb, 24.

[427] Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen, 131.

[428] Sowohl bei den Rabbinern als auch bei Platon existiert die Vorstellung, dass der Einzelne als Mikrokosmos eines Stadtstaates zu denken ist, der sich gegen kriegerische Anfeindungen zur Wehr setzen muss. Vgl. dazu Rosen-Zvi: Demonic Desires, 2.

[429] Vgl. Rosen-Zvi: Demonic Desires, 34.

[430] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Trieb, 19f.

[431] Vgl. Rosen-Zvi: Demonic Desires, 35, und Hayman: Rabbinic and the Problem of Evil, 464.

[432] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Trieb, 33.

[433] Zu bedenken bleibt, dass letztlich auch der Teufel Geschöpf Gottes ist.

[434] Sogar die Natur der Tiere wurde durch den ‚Fall' der Ureltern zum Negativen verändert (11,2).

[435] An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Wörter ‚Urschuld' / ‚Ursünde' in keiner der antiken Schriften vorkommen und daher als anachronistisch betrachtet werden müssen. Es findet sich in den Texten auch keine systematischen Abhandlungen über diese Vorstellung, sondern nur einzelne Bemerkungen, aus denen sich bestimmte Interpretationen ergeben können.

des verbotenen Baumes gegessen haben. Der vielleicht früheste Hinweis, der in eine ähnliche Richtung weist, findet sich in Sir 25,24: Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι᾽ αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες.[436] Dieser Text bezieht sich zwar auf eine ungenannte böse Frau, spiegelt aber die Vertrautheit mit der Tradition einer Urschuld wider: „Thus, Sir 25:24 is principally an observation regarding the wicked wife that may nevertheless *allude* to the tradition according to which death or sin came to the world through the sin of Adam and Eve."[437] Je nachdem wie man die Schriften datiert, scheint GLAE neben 4Esr und 2Bar einer der frühesten Texte zu sein,[438] der die Urschuld mittels Gen 3 bedenkt und ausgestaltet.[439] In 4Esr 7,116-118 und 2Bar 48,2 wird dieser Gedanke ebenfalls erwogen, obwohl 2Bar 54,13-19 ihn letztlich ablehnt und er in 4Esr 7,127-129 nicht ausschließlich als Grund für das böse Herz dient. Auch in GLAE müssen die Nachkommen nicht notwendigerweise sündigen und schuldig werden, sondern haben die Möglichkeit, sich dem Bösen zu widersetzen (30,1; 39,3). Deutlich wird, dass die Vorstellung einer Urschuld in den ersten beiden Jahrhunderten des frühen Judentums durchaus bekannt war, auch wenn sie offenbar keine allgemeine Zustimmung fand.[440]

Die vorangehenden Überlegungen haben gezeigt, dass GLAE hinsichtlich der Frage nach den Ursprüngen von Sünde und Schuld Vorstellungen aus der ‚Umwelt' integriert und das Böse sowohl als externalisierte als auch als internalisierte Größe bedenkt, welche eine individuelle sowie strukturelle Dimension umfasst.[441] Es existiert auf allen Ebenen. Begegnet das Böse zunächst als eine von außen kommende Macht in Gestalt des Teufels, wird diese Perspektive erweitert und das Böse auch in das Innere des Menschen verlagert. Aufgrund der Nachlässigkeit im Herzen und mit dem Essen der Frucht, nimmt die böse Begierde Einzug in das Menschsein, so dass auch die Nachkommen betroffen sind. Der Teufel und die böse Begierde sind eins, eine Vorstellung, die auch im rabbinischen Judentum existiert.[442] Zur Darstellung des Kontrasts zwischen Gut und Böse im Kosmos und im Menschen arbeitet die Erzählung mit verschiedenen Dualismen. Mithilfe eines ethischen Dualismus werden die Menschen unterteilt in diejenigen,

[436] Sir 25,24: Die Sünde nahm ihren Anfang bei einer Frau, und um ihretwillen müssen wir alle sterben.
[437] Brand: Evil within and without, 114.
[438] Vgl. dazu auch Röm 5,12-21.
[439] Vgl. Collins: Before the Fall, 296f.
[440] Vgl. Brand: Evil Within and Without, 143.
[441] Die ‚Doppelbödigkeit' des Bösen und der Sünde findet sich in ähnlicher Weise u.a. auch bei Paulus; die Sünde ist sowohl Fremdherrschaft als auch Bestandteil des eigenen Selbst. Nach Wolter (Brief an die Römer, 455) nutzt Paulus diese Konzeption, um eine ‚anthropologische Hoffnungslosigkeit' abzubilden: „Würde dem Ich die Sünde nur als eine von ihm zu unterscheidende Fremdherrschaft *gegenüberstehen*, könnte es vielleicht aus eigener Kraft von ihr loskommen. Weil die Sünde aber eine Herrschaft ausübt, die Bestandteil seines eigenen Selbst ist, bleibt das Ich ihr ohne Aussicht auf Rettung und Befreiung unterworfen. Hilfe [...] kann nur von außen kommen".
[442] Vgl. Hayman: Rabbinic Desires, 470.

die sich vor dem Schlechten hüten, und diejenigen, die dies eben nicht tun (28,4).[443] Zwar ist Dochhorn zuzustimmen, dass das böse Handeln des Menschen durch die Verführung in erster Linie in passivischen Kategorien dargestellt wird;[444] die Verantwortlichkeit für die Verfehlungen wird letztlich jedoch dem einzelnen Menschen zugesprochen. Das Selbst wird zunächst als Selbst ‚in Kontrolle' verstanden, welches ausschließlich durch seine Zustimmung in die Situation gebracht werden kann, temporär vom Bösen kontrolliert zu werden. Der Mensch in GLAE ist ein *moral agent*, der trotz oder gerade wegen des Kampfes im Inneren zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse unterscheiden, dem Bösen widerstehen und das Gute tun kann.[445] Gutes Handeln folgt aus Selbstkontrolle.

3.4 Die Bilder der Schuld

Im Folgenden soll dargestellt werden, welche Bilder von Schuld in GLAE erkennbar werden. Bemerkenswert ist dabei, dass sich im Grunde alle Figuren auf die eine oder andere Art und Weise schuldig machen. Eine Ausnahme bildet Seth, der als Mensch Gottes (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; 13,2) und Offenbarungsmittler (3,2; 38,4) ausgewiesen wird. Die Darstellung beginnt gemäß dem Erzählverlauf mit der Ermordung Abels. Anschließend sollen die zentralen Vergehen der Erzählung, die Übertretungen der göttlichen Gebote durch Eva und Adam vorgestellt werden. Am Ende soll aufgezeigt werden, auf welche Weise sogar die Engel schuldig werden. Ich erkenne Schuld in erster Linie daran, wie die dargestellten Handlungen in der Erzählung selbst bewertet werden. Diese Bewertungen erfolgen zumeist durch Gott, der unmittelbar auf die Taten der Menschen, Tiere und Engel reagiert.

3.4.1 Der Brudermord

GLAE berichtet gleich zu Beginn vom Mord Kains an seinem Bruder Abel (2-3). Der Brudermord wird entgegen der eigentlichen Chronologie in der Erzählabfolge so vor den Ereignissen im Paradies platziert. Dargestellt wird das Geschehen mittels einer Traumsequenz

[443] Vgl. Frey: Dualistic Patterns, 294.
[444] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 289.
[445] Diese Vorstellung wird mehrheitlich in der rabbinischen Literatur (Reeg: Devil in Rabbinic Literature, 83) fortgeführt: „In rabbinic literature Satan is not a principle of evil, even though he, like the evil inclination, seduces humans to do evil. As they have free will, it depends on them whether they obey or disobey God. It is human who do good or evil."

Evas, welche Adam im Anschluss daran davon berichtet.[446] Auf der Suche nach den Brüdern finden sie Abel ermordet durch die Hand seines Bruders Kain auf (3,1). Bei Evas Traum handelt es sich folglich um einen Wahrtraum, dessen Inhalt reale Ereignisse wiedergibt. Adam deutet die Tat als Anschlag des Teufels, der als Feind (ἐχθρός) identifiziert wird und Krieg gegen Kain und Abel führt.[447] Krieg wird hier verstanden als negative Einflussnahme des Teufels auf den menschlichen Willen. Bereits zu Beginn der Erzählung wird die Schuld des Menschen auf diese Weise unmittelbar mit dem Einfluss des Teufels in Verbindung gebracht. Dass GLAE damit keine exklusive Vorstellung vertritt, zeigen Schriften wie TestHiob 47,10, wenn der Vater seinen Kindern Gürtel überreicht, die sie vor der Einflussnahme des Feindes (ἐχθρός) schützen sollen.[448] Da die Deutung Adams nicht ausdrücklich zurückgewiesen wird, und auch kein unmittelbares Motiv Kains für den Mord genannt wird, führt die Erzählung den Leser*innen bereits zu Beginn vor Augen, dass der Teufel im Folgenden als Feind und zum Verhängnis des Menschen agieren wird.

Evas Wahrtraum hat zum Inhalt, dass Kain das Blut Abels gänzlich trinkt, obwohl dieser ihn bittet, ihm etwas davon zu lassen. Wird das Blut an dieser Stelle als Ausdruck des Lebens[449] angesehen,[450] bittet Abel seinen Bruder um sein Leben, welches dieser ihm verwehrt. Das Bluttrinken wird somit zu einem Bild der Tötung.[451] Nicht nur kommt zum Ausdruck, dass Kain das Leben Abels nicht verschont, vielmehr wird betont, dass dieser bei seiner Tat, beim Trinken des Blutes kein Erbarmen empfindet: Ἔπιεν αὐτὸ ἀνελεημόνως (2,2d).[452] Das Adverb ἀνελεημόνως weist über Kain als Opfer des Teufels hinaus und zeichnet diesen eindrücklich ebenso als verantwortlichen Täter, der sich durch seine Grausamkeit auszeichnet. Entscheidend für die Interpretation des Geschehens ist außerdem, dass das Blut nicht in Kains Bauch verbleibt, sondern wieder aus seinem Mund herausquillt (2,3). Die Schuldtat Kains bleibt somit nicht verborgen, sondern wird der Öffentlichkeit preisgegeben. Diese Deutung wird später in der Erzählung dadurch verstärkt, dass es Kain nicht möglich ist, den Leichnam Abels zu bestatten: Πολλὰ ἐθέλησε κρύψαι αὐτόν Κάϊν, ἀλλ᾽οὐκ ἠδυνήθη, ὅτι ἀνεπήδα τὸ σῶμα αὐτοῦ

[446] In gewisser Weise wird hier mit Autorität und Status ‚gespielt'. Zwar ist es Adam, der den Traum deutet und wiederholt als Evas κύριος ausgewiesen wird (2,1; 2,2), jedoch ist es letztlich Eva, die als Offenbarungsmittlerin fungiert und somit eine exklusive Rolle innehat.
[447] Alle Adamdiegesen berichten in unterschiedlicher Ausführlichkeit von den Geschehnissen zwischen Kain und Abel, wobei nur der griechische Text den Brudermord als Anschlag des Teufels wertet.
[448] TestHiob 47,10: Jetzt also, meine Kinder, nehmet diese Gürtel! Dann habt ihr nie des Feindes Angriff zu erdulden, noch je in eurem Sinn Einflüsterungen von ihm.
[449] Vgl. Gen 9,4; Lev 17,11; Dtn 12,23.
[450] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 202.
[451] Vgl. Ez 39,17-19.
[452] GLAE 2,2d: Er trank es erbarmungslos.

ἀπο τῆς γῆς (40,4b).[453]

So wenig sich die Schuld Kains verhüllen lässt, so wenig kann sie vergeben werden. So wie Kain kein Erbarmen für seinen Bruder zeigt, so findet er kein Erbarmen vor Gott. Gott bezeichnet Kain nach seiner Tat als ‚Sohn des Zorns' (ὀργῆς νιός), jede andere Sohnschaft ist damit aufgehoben (3,2). Was nun konkret mit der Zornessohnschaft Kains gemeint ist, lässt sich nun nicht abschließend klären, wahrscheinlich fließen verschiedene Deutungsmöglichkeiten ineinander: Das einzige Beziehungsverhältnis, welches noch zwischen Gott und Kain besteht, ist eines des Zornes und Kain daher dem Tod[454] geweiht.[455] Dass der göttliche Zorn als Reaktion auf das unrechtmäßige Verhalten der Menschen bzw. der Schlange ein entscheidendes Merkmal ist, um die Transformation der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf – von einer erhaltenden zu einer destruktiven – abzubilden, wird im weiteren Verlauf der Erzählung deutlich: Der große Zorn (ὀργή μεγάλη) Gottes wird als Grund für den Tod gedeutet (14,2), der Zorn Gottes gefürchtet (16,4; 18,2; 21,4), der göttliche Zorn über Adams und Evas Gebotsübertretung geschildert (8,1) und die Schlange von Gott mit großem Zorn gerichtet (26,1). Darüber hinaus wird mit dem Ausdruck ὀργῆς νιός ausgedrückt, dass Kain mit Zorn getötet hat,[456] wodurch die Frage nach dem Motiv zumindest ansatzweise beantwortet ist. Kain ist dann zugleich derjenige, der mit eigenem Zorn getötet hat, und derjenige, der aufgrund von Gottes Zorn gerichtet wird.[457] Schließlich bezieht sich die Zornessohnschaft Kains darauf, dass dieser nun im übertragenen Sinne zum Teufel gehört, dessen Einfluss erlegen ist, und auf diese Weise überhaupt nur imstande war, den Mord an seinem Bruder auszuführen.

In diesem Sinne untersagt es Gott Adam und Eva, um Kain zu trauern;[458] an seiner statt werden sie einen anderen Sohn bekommen: Seth. Mit der Nachricht von Seths Geburt in 4,2 wird dieser als Ersatz für Abel ausgewiesen. Seth ersetzt somit den verworfenen wie auch den ermordeten Sohn.[459] Kain hat sich durch seine Tat nicht nur als Sohn, sondern auch als Offenbarungsmittler disqualifiziert. Gott verbietet Adam, das Geheimnis (μυστήριον), das er kenne, an Kain weiterzugeben. Worum es sich bei dem Geheimnis handelt, wird nicht näher

[453] GLAE 40,4b: Oftmals wollte Kain ihn verbergen, aber er konnte es nicht, denn sein Körper sprang hervor von der Erde.
[454] Eine ähnliche Vorstellung lässt sich in 2Hen 60,2 identifizieren, wo der Mord an einer anderen menschlichen Seele die Tötung der eigenen Seele beinhaltet. Vgl. Böttrich: Weltweisheit, 187.
[455] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 213. Eine Entsprechung dazu findet sich bsp. im Römerbrief, wo der Zorn Gottes ebenfalls als eine Reaktion auf menschliches Unrecht verstanden wird, welches den Tod nach sich zieht (vgl. Röm 1,18.32).
[456] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 113.
[457] Auch in SapSal 10,3 findet sich die Vorstellung, dass der todbringende Zorn auf den Mörder selbst zurückfällt.
[458] In 43,3 wird eine Trauerzeit von sechs Tagen nach dem Tod eines Menschen eingeführt.
[459] Vgl. Tromp: Cain and Abel, 287.

erläutert. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um das Wissen um die Geschehnisse im Paradies und deren Konsequenzen, die Adam Seth, der als Einziger der gesamten und versammelten Nachkommenschaft namentlich genannt wird, im Rahmen seines Rückblicks offenbaren wird (7,1-8,2). Diesem nun vorangestellten Sohn soll Adam sein Ergehen offenbaren (3,2). Dieser Vorgang stellt nach Tromp als solches keine Ausnahme dar:

> This remark about the mystery Adam knows and must not hand down to Cain, but to Seth, is a reference to the common motif that wisdom, knowledge and insight date from primeval times, and have been transmitted among the initiates through ages.[460]

GLAE beginnt mit einem Mord, der unter Einfluss des Teufels erfolgt und Zorn und Erbarmungslosigkeit offenbart. Es handelt sich dabei um das einzige Vergehen in der Erzählung, welches nicht unmittelbar gegen Gott gerichtet ist. Als Konsequenz seiner Tat wird Kain von Gott als ‚Sohn des Zorns' ausgewiesen. Kains Tat kann offensichtlich nicht vergeben werden, denn ihm wird keine Möglichkeit zur Umkehr gegeben. Dass die Tat Kains von Adam als Anschlag des Teufels gedeutet wird, führt offensichtlich nicht zu einer Abmilderung der göttlichen Strafe, sie spielt in der Bewertung von Kains Schuld keine Rolle. Kain wird folglich, trotz dämonischer Beeinflussung von außen, vollumfänglich als *moral agent* wahrgenommen. Dabei zeigt sich eine erhebliche Verschärfung der Reaktion Gottes auf Kains Tat im Vergleich zu Gen 4,1-16, wo Gott die Tat zwar auch ahndet, Kain aber nicht seine Zuwendung entzieht und ihn durch das Kainsmal weiterhin unter seinen Schutz stellt.[461] Eine „Wendung zum Konstruktiven"[462] lässt sich für die Beziehung Gottes zu Kain oder für das weitere Schicksal Kains in GLAE dagegen nicht erkennen. Ferner dient der Abschnitt der Einführung Seths, der nach der Ermordung und Verwerfung seiner Brüder fortan eine Schlüsselrolle als Mensch Gottes und Geheimnismittler in der Erzählung einnehmen wird.

3.4.2 Die Nicht-Bewachung des Paradieses

Der Ort, an dem Adam und Eva schuldig werden, ist das Paradies, welches durch Mauern geschützt ist (17,1) und noch einmal in verschiedene Bezirke unterteilt ist.[463] Adam und Eva ist im Paradies jeweils ein Los zugeteilt worden, welches sie bewachen sollen: Ἐγένετο ἐν τῷ φυλάττειν ἡμᾶς τὸν παράδεισον – ἐφυλάττομεν ἕκαστος ἡμῶν τὸ λαχὸν τι αὐτῶ μέρος ἀπὸ

[460] Tromp: Cain and Abel, 287.
[461] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen, 78f.
[462] Ebd., 79.
[463] Vgl. Götte: Von den Wächtern zu Adam, 217.

τοῦ θεοῦ (15,2a-b).[464] Im Gespräch zwischen Eva und der Schlange wird darüber hinaus deutlich, dass die Menschen nicht nur eingesetzt worden sind, um ihr jeweiliges Los, sondern das gesamte Paradies zu bewachen[465]: Ὁ θεὸς ἔθετο ἡμᾶς ὥστε φυλάττειν (17,3b).[466] Um diese Aufgabe zu benennen, findet das Verb φυλάσσω (15,2 [3x]; 17,3) Verwendung. Das Verb φυλάσσω ist in der LXX, aber auch im Neuen Testament und in anderen frühjüdischen Schriften in den Kontexten zahlreich belegt, in denen es um die Einhaltung der göttlichen Gebote und die Erfüllung der Bundesverpflichtung geht.[467] Dass sich GLAE bei der Verwendung von φυλάσσω auch in diesem semantischen Feld bewegt, wird durch die unmittelbare Verknüpfung von ἐντολή mit dem Verb φυλάσσω in 10,2; 23,3; 24,3; 39,1 aufgezeigt. Die Bewachung des Paradieses ist demzufolge Teil des Daseins Adams und Evas, durch welche sie sich vor Gott bewähren müssen. Das Paradies wird dadurch nicht nur zur Gabe Gottes an den Menschen, sondern ebenso zur Aufgabe Gottes an den Menschen.

Die Erzählung legt damit nahe, dass die erste Missachtung und Verletzung des göttlichen Gebots nicht das allseits bekannte, unerlaubte Essen vom Baum in der Mitte des Paradieses aus Gen 3 ist, sondern die Nicht-Bewachung des Paradieses. Diese Bewachung umfasst sowohl die verantwortungsvolle Herrschaft über die Tiere (15,3; 16,3) als auch die Abwehr des Bösen. Das Böse, in der Figur des Teufels, darf keinen Zutritt zum Paradies haben. Der Teufel selbst erklärt, wie er in der Vergangenheit aus dem Paradies verbannt wurde (16,3). Adam und Eva haben in der Erzählung demnach ein „Wächteramt“[468] inne, was aus der doppelten Funktion der inneren Ordnung und dem Schutz vor schädigenden Einflussen von außen besteht. Diese Doppelfunktion Adams und Evas und die Fokussierung auf den φυλάσσω-Begriff in der Erzählung insgesamt, offenbaren Parallelen zum Leitbild des platonischen Wächters (φύλαξ), welcher im Staat das höchstmögliche Maß an Gottesfürchtigkeit besitzt (Plato rep. 383c), sowohl innere wie äußere Feinde abwehrt (Plato rep. 414b) und beispielhaft Besonnenheit und Tugendhaftigkeit verkörpert (Plato rep. 402b-c).

Tatsächlich ist es zunächst Adam, der seinem Wächteramt nicht nachkommt, denn der Teufel dringt in sein Los ein, um die Schlange zu verführen (15,2-3). Wenig später scheitert auch Eva an ihrer Aufgabe, die das Böse in Form der Schlange in ihr Los eintreten lässt, welches sich auch sogleich des Paradieses ‚bemächtigt’: Ἤνοιξα δὲ, καὶ εἰσῆλθεν ἔσω εἰς τὸν

[464] GLAE 15,2a-b: ‚Es geschah, als wir das Paradies bewachten, ein jeder von uns bewachte den Teil, der ihm von Gott zugeteilt worden war‘.
[465] Vgl. Gen 2,15.
[466] GLAE 17,3b: ‚Gott hat uns eingesetzt, um (es) zu bewachen‘.
[467] Vgl. u.a. Ex 12,17; Dtn 4,2; Ps 118 [21x]; 1Makk 2,53; 1QH 16,13.17; Mt 19,20; Lk 11,28; Röm 2,26. Vgl. außerdem Seebass / Coenen: Art. Φυλάσσω, 173.
[468] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 303.

παράδεισον καὶ διώδευσεν ἔμπροσθέν μου (19,1a-b)[469].[470] Es wird demnach herausgestellt, dass weder Adam noch Eva ihrer Aufgabe nachkommen und somit beide in gleichem Maße schuldig werden. Durch den Eintritt des Teufels in das Paradies, kommt das Böse von außen in den zu beschützenden Bereich hinein und bringt die bestehende heilvolle Ordnung (vgl. 20,4; 22,3 und die defekten Vegetationsprozesse) aus dem Gleichgewicht. Die Wiederherstellung dieser heilvollen Ordnung wird daher folgerichtig mit einem göttlichen Eingreifen in Form eines Gerichts und der Entfernung des Bösen aus dem Raum des Paradieses verbunden. Mit der Gebotsübertretung wird jedoch nicht ausschließlich der Teufel, sondern auch die Schlange sowie Adam und Eva dem Machtbereich des Bösen zugeordnet, denn für sie ist ein Leben innerhalb des Paradieses nicht mehr möglich. Nur indem die Ureltern ausgeschlossen werden, kann der Paradiesgarten intakt und zukunftsfähig bleiben.[471] Deutlich wird dabei, dass das Paradies in der Erzählung nicht nur im „topographischen Sinne", sondern ebenso als ein „qualitativer Ort"[472] zu verstehen ist, welcher nicht nur als friedvoller Lebensraum für Mensch, Tier und Natur, sondern ebenso als Resonanzraum des göttlichen Willens fungiert und anzeigt, wer oder was diesem entspricht. Die friedvolle Ordnung im Paradies ist dabei keineswegs gewiss und fortwährend, sondern erweist sich als bedroht und korrumpierbar.

Darüber hinaus ist bemerkenswert, wie im Erzählverlauf eine Analogie zwischen Paradiesgarten und Mensch hergestellt wird.[473] Die Analogie von Paradiesgarten und Mensch wird durch die wiederholte Verwendung des Verbs φυλάσσω kenntlich gemacht, welches nicht nur in Verbindung mit dem Paradies, sondern auch bezogen auf den Menschen Verwendung findet (28,4; 30,1). Wie das Paradies soll auch der Mensch vor dem Eindringen des Bösen bewacht und bewahrt werden. Aus dem der Erzählung zugrundeliegenden Menschenbild, welches das Selbst unmittelbar an den Körper knüpft, ergibt sich hier deutlich, dass damit auch und vor allem die Kontrolle über den Körper und die einzelnen Körperteile gemeint ist. Es zeigt sich ferner anhand des Krieges, der vom Teufel initiiert wurde und nun im Inneren des Menschen existiert, dass der Mensch ebenso wie das Paradies durch äußere Einflüsse bedroht ist, welche die ursprünglich friedvolle innere Ordnung aus dem Gleichgewicht bringen können.

---

[469] GLAE 19,1a-b: Ich öffnete ihr, und sie kam hinein in das Paradies und sie schritt hindurch, vor mir her.

[470] Vgl. hier auch Dochhorn: Apokalypse des Mose, 338, der die Szene als Symbol für den Autonomieverlust Evas deutet und den Teufel als vermeintlich neuen ‚Besitzer' des Paradieses.

[471] Vgl. Götte: Von den Wächtern zu Adam, 217.

[472] Ebd.

[473] Vgl. dazu auch Plato rep. 351d8-e1; 351e3-4; 351e6-7; 352a5-7; 367a-374d, wo eine Analogie zwischen Staat und Individuum bzw. der politischen und der personalen Gerechtigkeit gezogen wird. Vgl. für weiterführende Diskussion: Williams: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic, 108-118; Evrigenis: The Psychology of Politics: The City-Soul Analogy in Plato's 'Republic', 590-610; Höffe: Zur Analogie von Individuum und Polis, 51-70.

Mensch und Paradies stehen in GLAE folglich in einem symbolischen Repräsentationszusammenhang, in dem die Wörter und Vorstellungen, die ursprünglich auf das Paradies angewendet wurden, auf den Menschen übertragen werden. Des Weiteren wird in 30,1 die Bewachung der eigenen Person mit dem Verbleib im Guten (τὸ ἀγαθον) verbunden: Νῦν οὖν, τεκνία μου, ἐδήλωσα ὑμῖν τὸν τρόπον, ἐν ᾧ ἠπατήθημεν. Ὑμεῖς δὲ φυλάξατε ἑαυτοὺς μὴ ἐγκαταλιπεῖν τὸ ἀγαθόν.[474] Da das Verb ἐγκαταλείπω im Text sonst nur in Verbindung mit διαθήκη (8,2) und ἐντολή (23,3) Verwendung findet, wird hier die Deutung nahegelegt, dass im Guten bleiben meint, den göttlichen Geboten zu folgen und damit im Bund Gottes zu bleiben.

In diesem Sinne findet φυλάσσω nicht ausschließlich retrospektiv Verwendung, um die Verfehlungen der Ureltern zu benennen, sondern ebenso prospektiv, um eine mögliche Wiedergutmachung in Aussicht zu stellen. Nachdem Adam und Eva das Paradies nicht erfolgreich bewacht haben, besteht ihre einzig mögliche Rehabilitation darin, sich selbst vor dem Bösen zu bewachen: Ἀλλ᾽ ἐξερχομένου σου ἐκ τοῦ παραδείσου, ἐὰν φυλάξῃς ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς κακοῦ ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν, ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε, καὶ δοθήσεταί σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα (28,4b-e).[475] Die Frage weiterer bzw. bleibender Schuldigkeit wird sich folglich daran bemessen, wie die Ureltern dieses neue Gebot Gottes befolgen und anstelle des Paradieses nun über sich selbst und ihren Körper wachen: „Adam cannot return to paradise to obtain immortality. He cannot mitigate the agony of this world. He can, however, guard himself from all evil in order to obtain immortality in the resurrection.“[476] Das Paradies selbst ist für Adam und Eva erst einmal verloren, an seine Stelle tritt nun der eigene Körper, den es zu bewachen gilt, um bestehende Schuld wiedergutzumachen und neue Schuld zu vermeiden. In dieser Hinsicht ist es nun der Mensch selbst, der das Paradies substituiert. Die Mahnung und Aufforderung, sich selbst zu bewachen, wird in 30,1 von Eva an ihre Nachkommenschaft weitergegeben, so dass sich aus ihr ein Parameter für das richtige Verhalten künftiger Generationen ergibt.[477]

---

[474] GLAE 30,1: ‚Nun also, meine Kinder, habe ich euch offenbart die Art und Weise, in der wir verführt wurden. Ihr aber, hütet euch selbst, dass ihr nicht verlasst das Gute‘.

[475] GLAE 28,4b-e: ‚Du sollst den Krieg haben, den der Feind in dich gesetzt hat; aber nachdem du herausgegangen bist aus dem Paradies, wenn du dich selbst hütest vor allem Schlechten so wie du sterben willst, werde ich dich bei der Auferstehung des Geschaffenen wieder auferwecken, und dir wird gegeben werden vom Baum des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit‘.

[476] Levison: Portraits of Adam, 171.

[477] Bertrand (La vie grecque, 114) sieht in der Mahnung eine Paralle zur frühjüdischen Testamentliteratur wie TestJud 26,1 oder TestDan 6,8; dabei handele es sich um eine „conclusion morale caractéristique du genre littéraire testamentaire“.

3.4.3 Das Essen vom verbotenen Baum

Neben der Bewachung des Paradieses, wird Eva und Adam während ihrer Zeit im Paradies ein weiteres Gebot von Gott auferlegt. Dieses beinhaltet das aus Gen 2 bekannte Verbot, von einem ausgewählten Baum des Paradieses, der in GLAE mit drei verschiedenen Wörtern bezeichnet wird (φυτόν / ξύλον / δένδρον), zu essen, und findet im Erzählverlauf dreimal Erwähnung. Zunächst berichtet Adam im Rahmen seiner Nacherzählung der Geschehnisse im Paradies in 7,1b-c von dem Gebot: Ὅτε ἐποίησεν ἡμᾶς ὁ θεός, ἐμὲ καὶ τὴν μητέρα ὑμῶν, ἔδωκεν ἡμῖν πᾶν φυτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ. Περὶ δὲ ἑνὸς ἐνετείλατο ἡμῖν μὴ ἐσθίειν ἐξ αὐτοῦ.[478] Mit einer Ausnahme ist den Ureltern mit der Schöpfung jede Pflanze des Paradieses zur Nahrung gegeben. Sowohl der Akt der Schöpfung (ἐποίησεν ἡμᾶς) als auch die Gabe des Verbots (ἐνετείλατο ἡμῖν) beziehen Eva und Adam ein, der Text zielt demnach auf die Paarhaftigkeit und der damit verbundenen gemeinsamen Verantwortung der ersten Menschen ab.[479] Eine Begründung für das Verbot wird nicht genannt.[480] Entgegen späterer Traditionsbildung werden die Früchte des Baumes hinsichtlich ihrer Art nicht näher beschrieben.[481] Von größerem Interesse ist ihre spätere Beschaffenheit, denn die zu essenden Früchte werden von der Schlange im Laufe der Verführung mit dem Gift ihrer Schlechtigkeit (ἰὸν τῆς κακίας αὐτοῦ) belegt (19,3). Neben dem verbotenen Baum findet ein weiterer Baum im Verlauf der Erzählung mehrfach Erwähnung: der Baum des Lebens (ξύλον τῆς ζωῆς [19,2; 22,4; 28,2]). Es wird nicht explizit mitgeteilt, wo sich der Baum des Lebens befindet. An seine Stelle wird in dem auf die Sündentat folgenden Gericht jedoch der Thron Gottes aufgestellt (22,4). Es besteht offensichtlich kein Verbot, vom ‚Baum des Lebens' zu essen; obwohl als Staubwesen ursprünglich vergänglich erschaffen,[482] stand Unsterblichkeit Adam und Eva nach dem Willen Gottes zunächst zu. Es heißt außerdem, von diesem Baum fließe das Öl des Erbarmens, welches nach dem Ausschluss aus dem Paradies die einzige Rettung für den im Sterben liegenden Adam bieten würde (13,1-2; 28,2-4).

[478] GLAE 7,1b-c: Als Gott uns geschaffen hatte, mich und eure Mutter, gab er uns jede Pflanze, in dem Paradies. Bei einer aber gebot er uns, nicht von ihr zu essen.
[479] Die Vorstellung von der ursprünglichen Paarhaftigkeit findet sich auch in Gen 1,27. Mit der Verwendung von ποίεω nimmt der Autor außerdem Vokabular aus dem ersten Schöpfungsbericht auf: Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Gen 1,27 LXX). In Gen 2,7 LXX dagegen ist das Verb πλάσσω für die Menschenschöpfung belegt, außerdem wird zunächst nur Adam geschaffen, nur Adam in den Paradiesgarten gesetzt, und nur Adam das Verbot erteilt, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen.
[480] Vgl. Meiser: Ätiologie, 211.
[481] Vgl. Michel: Baum der Erkenntnis, 2.
[482] Vgl. hier auch Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 101.

Ein weiteres Mal findet sich das Gebot nicht vom verbotenen Baum zu essen während Evas Verführungsszene (17,5), welche die Urfrau im Rahmen ihres Rückblicks auf die Ereignisse schildert. Der verbotene Baum wird in der Mitte des Paradieses lokalisiert, einher mit dem Gebot geht wieder die Mahnung, dessen Missachtung werde den Tod nach sich ziehen. Je nachdem, ob man den Zusatz δι᾽ ἧς καὶ ἀποθνήσκωμεν in 7,1[483] wie Dochhorn als zu streichende Glosse versteht,[484] findet sich an dieser Stelle der erste oder zweite Hinweis darauf, dass auf das Essen vom Baum der Tod folgen wird. Weniger plausibel ist Bertrands Entscheidung, die Ergänzung Eva zuzordnen, die damit als für den Tod Verantwortliche ausgewiesen wird.[485] Dieser Deutung widerspricht der sonstigen Vorgehensweise der Erzählung im Mikro- sowie Makrokontext, welche die Paarhaftigkeit Adams und Evas und ihre gemeinsame Verantwortung hervorhebt (u.a. 14,3; 30,1; 31,4). Obwohl der Baum in der Mitte des Gartens und der ‚Baum des Lebens' einen traditionsgeschichtlichen Ursprung teilen, „und zwar die im gesamten alten Vorderen Orient verbreitete Vorstellung vom Weltenbaum"[486], steht der Baum mit seiner Verknüpfung mit dem Tod im Kontrast zum ‚Baum des Lebens'.

Dem Baum in der Mitte des Paradieses wird von der Schlange ein hoher Wert zugeschrieben (18,1) und der Verzehr von eben diesem soll die Erkenntnis von Gut und Böse mit sich bringen (18,3). Der Baum wird in GLAE allerdings nie explizit als ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse' benannt.[487] Nach Witte entwickelte sich das Motiv vom ‚Baum

[483] GLAE 7,1: Εἶπε δὲ αὐτῷ ὁ Ἀδάμ· ὅτε ἐποίησεν ἡμᾶς ὁ θεός, ἐμὲ καὶ τὴν μητέρα ὑμῶν, **[δι᾽ ἧς καὶ ἀποθνήσκομεν]**. ἔδωκεν ἡμῖν πᾶν φυτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ· περὶ δὲ ἑνὸς ἐνετείλατο ἡμῖν μὴ ἐσθίειν ἐξ αὐτοῦ, **[δι᾽ ἧς καὶ ἀποθνήσκωμεν]**. = Adam sagte zu ihm: Als Gott uns geschaffen hatte, mich und eure Mutter, [durch die wir auch sterben], gab er uns jede Pflanze, in dem Paradies. Bei einer aber gebot er uns, nicht von ihr zu essen, [durch die wir auch sterben].

[484] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 237.

[485] Bertrand: La vie grecque, 115.

[486] Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 89. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund dieses besonderen Baumes, der so hoch war, dass sein Wipfel in die Wolken ragte, und so schön war, dass ihn alle anderen Bäume im Garten Gottes beneideten, findet sich in Ez 31,1-9. Die Beschreibung Edens als Edelsteingarten (Ez 28,11-19) weist darüber hinaus Parallelen zum Gilgamesch-Epos auf, in dem Gilgamesch in der jenseitigen Welt einen Garten mit Edelsteinbäumen vorfindet. Auch wohnt der Gilgamensch-Tradition zufolge eine Schlange in den Wurzeln des Weltenbaumes (Gilgm IX,173-176).

[487] Anders ist es in Gen 2,9 LXX, wo der Baum als τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ und in Gen 2,17 LXX, wo der Baum als ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ· ᾗ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ᾽ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε ausgewiesen wird. In LXX Gen 3,2f wird der Baum wieder ‚unbestimmter' bedacht: Καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει ᾽Απὸ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα, ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου, ὅ ἐστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, εἶπεν ὁ θεός Οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἅψησθε αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀποθάνητε. Auch im Koran wird im Rahmen der Paradieserzählung in Q 2,35 nicht präzisiert, um welche Art es sich bei dem verbotenen Baum es handelt: و قانا يا ادم اسكن انت وروجل الجنة و كلا منهل رغرا خيث شنتما و لا تقربا = Und wir sprachen: ‚O Adam, bewohne du und deine Frau das Paradies. Eßt reichlich von ihm zu eurem Wohl, wo ihr wollt. Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu denen, die Unrecht tun'.

der Erkenntnis von Gut und Böse' vermutlich nicht aus einer älteren, außerbiblischen Tradition, sondern aus einer Erzählung heraus.[488] Auch Gertz betont die Eigenständigkeit dieses Motivs:

> Dass der Griff nach den Früchten des Weltenbaums den Menschen erstmals zur Erkenntnis von gut und schlecht befähigt, ist [...] eine ganz eigenständige Ausdeutung der Tradition vom Weltenbaum durch den weisheitlichen Verfasser der Paradieserzählung.[489]

Die Erkennen von Gut und Böse zielt in den Texten der Hebräischen Bibel auf umfassendes Wissen, wobei insbesondere das ethische Unterscheidungsvermögen hervorgehoben werden soll.[490] Hiermit ist die Fähigkeit gemeint, zwischen dem, was lebensförderlich ist, und dem, was lebensabträglich ist, zu unterscheiden und auf Basis dieser Unterscheidung, eigenverantwortlich zu handeln.[491] Dieses Vermögen findet seinen Höhepunkt in der Königsfigur, die als Bote Gottes bestimmt ist, zu erkennen und zu hören, was gut und schlecht auf Erden ist,[492] und insbesondere in Gott selbst[493]. Die Erkenntnis von Gut und Böse weist als solche demnach eine hohe Affinität zu Macht auf.[494] Die Argumentation der Schlange scheint auf dieser Vorstellung aufzubauen, wenn sie Adam und Eva mit dem Versprechen verführt, die Erkenntnis von Gut und Böse werde sie wie Gott werden lassen (18,3).[495] Somit wird eine besondere Gewichtung des Machtaspekts von Wissen erkennbar, infolgedessen das hier ersehnte Wissen durchaus als eine Form der Omniszienz, einer traditionellen Eigenschaft Gottes, gedeutet werden kann.

Die Schlange bietet in diesem Sinne sogleich eine Erklärung für das göttliche Verbot: Τοῦτο δὲ γινώσκων ὁ θεός, ὅτι ἔσεσθε ὅμοιοι αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ὑμῖν καὶ εἶπεν· οὐ φάγεσθε ἐξ αὐτοῦ (18,4).[496] Das Verbot wird von der Schlange mit dem Neid Gottes begründet. Das Motiv des Gottesneids ist als solches schon mehr als außergewöhnlich, wie Bertrand deutlich macht: „Selon les textes bibliques, Dieu n'est jaloux qu'en tant qu'il est exclusif."[497] Im Hebräischen kann mit dem Verb קנא sowohl ausgedrückt werden, dass jemand neidisch ist als auch, dass jemand eifersüchtig ist. Das Substantiv קנאה benennt in erster Linie den Eifer oder

[488] Vgl. Witte: Biblische Urgeschichte, 81.
[489] Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 118.
[490] Vgl. u.a. Dtn 1,39; 2Sam 19,36; Jes 7,15f.
[491] Vgl. Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 119.
[492] Vgl. u.a. 2Sam 14,17; 1Kön 3,9; 1Kön 3,14.
[493] Vgl. Koh 12,14.
[494] Vgl. Michel: Baum der Erkenntnis, 7.
[495] Interessant ist dabei, dass auch in der Literatur des alten Vorderen Orients die Vorstellung existiert, dass mit dem (gewaltsamen) Berühren des Weltenbaums auch der Verlust der Macht und der königlichen Herrschaft eintreten kann. Vgl. Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 118.
[496] GLAE 18,4: Weil Gott dies wusste, dass ihr ihm gleich sein würdet, neidete er es euch und sagte: ‚Esset nicht von ihm'.
[497] Bertrand: La vie grecque, 124.

die Eifersucht, eine Emotion, die Gott in den prophetischen Texten durchaus zugeschrieben wird (u.a. Jes 9,6; 26,11; Ez 16,42; Sach 1,14; 8,2). Im Griechischen kann sprachlich zwischen neidisch (φθονέω) und eifersüchtig sein (ζηλόω) differenziert werden. In der LXX werden קנא und קנאה zumeist mit ζηλόω und ὁ / τὸ ζῆλος (Eifer, Eifersucht) wiedergegeben. Nur die außerkanonischen Texte nutzen ein Wort aus der φθονέω-Wortfamilie (u.a. Tob 4,7.16; 1Makk 8,16; Sir 14,10; SapSal 2,24). Diese Differenzierung wird vor allem daher zur Bedeutung, da „ζῆλος eine *vox media* ist, sowohl Tugend als Laster sein kann, während φθόνος immer ein Laster ist.“[498] Während der Eifer auf eine positive Leidenschaft und Hingabe verweist, drückt die Eifersucht Angst oder Unsicherheit in Bezug auf den Verlust von Beziehung oder Aufmerksamkeit aus. Dagegen bezieht sich der Neid auf eine Unzufriedenheit oder ein Verlangen nach dem Besitz oder den Qualitäten eines Gegenübers. Während Eifer und Eifersucht Gott zugesprochen werden können, erweist sich die Zuschreibung des Neids als problematisch.

Nach Dochhorn[499] findet sich dieses Motiv in der Rezeption von Gen 3 ansonsten ausschließlich in gnostischer Literatur; der Meinung der Schlange wird in diesen Texten nicht widersprochen.[500] In der griechischen Mythologie ist die Gottesneidmotivik dagegen populär und so existiert dort gemeinhin die Vorstellung, dass Götter den Menschen oder anderen Göttern etwas neiden.[501] Wohl beeinflusst durch ihre hellenistische Umwelt, zeigt sich GLAE als ein Beispiel einer besonderen Betonung des Neidmotivs im Rahmen der Paradiesgeschichte, welches auch in der weiteren Rezeption innerhalb der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit (vgl. u.a. SapSal 2,24; Flav. Jos. Ant. 1,41) und bei den Rabbinen (vgl. Traktat Sanhedrin 59b) vermehrt Aufmerksamkeit findet.[502] Dass Gott Neid zugesprochen wird, bleibt allerdings außergewöhnlich, so wehrt Philo diese Möglichkeit ganz eindeutig ab: „Weder Zweifel noch Neid ist bei Gott“ (QG I,55). Auch von GLAE wird der Neid als göttliches

[498] Unnik: Der Neid in der Paradiesgeschichte, 124.
[499] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 342.
[500] Hier ist vor allem die sog. ‚Titellose Schrift’ aus Nag Hammadi zu nennen, welche die Paradiesgeschichte und den Sündenfall nacherzählt, und postuliert, Gott habe das Verbot aus Neid ausgesprochen. Ähnliches findet sich auch in der Schrift ‚Das Wesen der Archonten’: „Das Essen vom Baum der Gnosis wird ein Geheimnis offenbaren, den Unterschied zwischen den guten und bösen Menschen (*Titellose Schrift*) oder: gut und böse (*Wesen der Archonten*). Vom ‚Tier’ wird nun den Menschen nahegelegt, dass Gott ihnen das Essen verboten hat, weil er ihnen diese Gnosis nicht gönnt“ (Unnik: Der Neid in der Paradiesgeschichte, 122).
[501] Der erste Beleg für den Götterneid findet sich Pindars 10. pythischer Ode aus dem 5.Jh.v.Chr. Es ist dann vor allem Herodot, der das Götterneid-Motiv miteinbezieht (Rakoczy: Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter, 264).
[502] Vgl. Nordheim-Diel: Neid, 1.

Attribut letztendlich abgelehnt,[503] wird er doch ausschließlich dem Teufel, dem Feind, in den Mund gelegt, der die Menschen täuschen und verführen will.[504] Die Unterstellung, Gott sei neidisch, wird auch auf der Erzählebene widerlegt, indem die Gerechtigkeit als wesentliche Eigenschaft Gottes herausgestellt wird (27,5).

Lanzillotta führt in seiner Untersuchung aus, dass in der Erzählung ein umfassendes ‚Neid-Szenario' erkennbar wird:[505] Es gibt den Neid auf Seiten des Menschen,[506] der in Anbetracht dessen, was ihm scheinbar fehlt, mehr haben möchte, der sich als *ascendant envy* bezeichnen lässt. Demgegenüber kann der Neid Gottes, der Gott vom Teufel zugesprochen wird, weil dieser vermeintlich nicht in seiner Souveränität eingeschränkt werden will, als *descendant envy* beschrieben werden.[507] Der ersten Kategorie ist auch der Neid des Teufels zuzuordnen, denn dieser möchte sich an den Menschen rächen, weil er einst aufgrund seines Neids in Anbetracht der hohen Position der Menschen vor Gott aus dem Himmel verstoßen wurde. Damit wird das Gefühl des Neids in GLAE auf zweifache Weise gebraucht, es bezeichnet einerseits einen „Affekt eines Nicht-Besitzenden einem Besitzenden gegenüber", andererseits einen „Affekt eines Besitzers dem Nicht-Besitzenden gegenüber".[508] Der Neid wird als ein Auslöser negativer Aktionen bzw. Reaktionen verstanden. Auf Seiten des Teufels oder der Menschen ist in der Erzählung zwar nicht explizit vom Neid die Rede, löst man sich aber einmal von Wörtern und wird Neid verstanden als ein Gefühl der Unzufriedenheit mit dem eigenen Status und Besitz oder als ein Verlangen nach dem Besitz oder den Qualitäten eines Gegenübers ist diese Emotion auf der Erzählebene am Verhalten der Ureltern und des Teufels durchaus erkennbar. Im Gegensatz zum göttlichen ist der menschliche und teuflische Neid in der Erzählung somit real. Dementsprechend ist Willem van Unnik nicht zuzustimmen, der GLAE in seiner Analyse innerhalb der Schriften verortet, die ausschließlich den Neid Gottes zum Inhalt haben.[509] Während andere Texte den Neid oft einem einzigen Agenten (dem Teufel,

[503] So hält Lanzillota (The Envy of God, 543) fest: Die Erzählung „puts the accusation in the mouth of the serpent as a paraphrasing and amplifying version of the Genesis story that makes explicit what a reader of the Hellenistic period might interpret as implicit in the text. After all, according to Wisdom, the devil was held responsible for introducing envy to the world".
[504] Dieser Aspekt unterscheidet GLAE von den gnostischen Rezeptionen von Gen 3, da Letztere eben nicht davon ausgehen, dass der Teufel Eva mit der Unterstellung ‚nur' täuschen und verführen wollte (vgl. Luttikhuizen: Gnostic revisions of Genesis Stories, 76).
[505] Nicht überzeugend ist dagegen Lanzillottas Fazit (vgl. Lanzillotta: The Envy of God, 550), in dem er den Neid als Alternative zur Hybris der Ureltern bespricht. Die beiden Motive schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich viel mehr und sind als Ursprünge der Schuld in GLAE gleichsam vorhanden.
[506] Obwohl in der frühjüdischen Rezeption von Gen 4 sehr populär (vgl. u.a. TestBen 7,5), wird der Neid auf Seiten Kains bei der Tötung Abels in GLAE nicht explizit erwähnt.
[507] Vgl. Lanzillotta: The Envy of God, 540.
[508] Unnik: Der Neid in der Paradiesgeschichte, 122.
[509] Ebd., 126.

der Schlange, den Menschen) zuschreiben, wird der Neid in GLAE ein allumfassendes Thema.

Auch in der Verführungsszene Adams wird auf das Verbot Gottes rekurriert: Φάγε ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ δένδρου, οὗ εἶπεν ἡμῖν ὁ θεὸς τοῦ μὴ φαγεῖν ἀπ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἔσῃ ὡς θεός (21,3d-e).[510] Bemerkenswerterweise wird an dieser Stelle als Motivation das göttliche Gebot zu missachten, zunächst nicht die Erkenntnis von Gut und Böse, sondern explizit das damit verbundene Sein-Wollen-wie-Gott in den Vordergrund gerückt. Hier liegt, nach dem Vorbild aus Gen 3,5.22, „die Möglichkeit einer Störung und einer Zerstörung des Entsprechungsverhältnisses zwischen Mensch und Gott" vor, wenn „der Mensch im Drang nach Erkenntnis seine Grenze überschreitet oder zu überschreiten versucht."[511] Gleichzeitig wird die Schuld der Ureltern, ihr Mehr-Haben-Wollen und ihre Hybris,[512] in GLAE jedoch gesteigert, indem nun eben das Sein-Wollen-wie-Gott hervorgehoben wird. Die Menschen erkennen wegen ihres Neids und ihrer Gier mehr haben zu wollen, nicht, dass sie auf der Suche zu erlangen, was ihnen vermeintlich fehlt, verlieren werden, was sie bereits besitzen.[513] Gleichzeitig ist es ein Trugschluss auf Seiten der Menschen, mit dem Essen vom verbotenen Baum und dem damit verbundenen Todesurteil werden zu können wie Gott, wie Lanzilotta am Beispiel Evas darlegt:

> Her deception lies precisely in the fact that Eve, by acquiring knowledge, will be deprived of eternal life as a result of which the acquired knowledge – insofar as it is no increase in insight in what was, what is, and will be – will just be a pale reflection of divine knowledge.[514]

Darüber hinaus wird die Unterstellung des Teufels, Gott sei neidisch, von den Ureltern nicht abgewiesen. Das Essen vom verbotenen Baum offenbart in der Erzählung zwei Dinge: Adam und Eva erkennen den ihnen zugewiesenen Platz in der göttlichen Schöpfungsordnung nicht an *und* zweifeln[515] darüber hinaus den Willen und die Gerechtigkeit Gottes an. Daraus ergibt sich

[510] GLAE 21,3d-e: ‚Iss von der Frucht des Baumes, von dem uns Gott gesagt hat, dass wir nicht von ihm essen sollen, und du wirst sein wie Gott'.
[511] Westermann: Die Schöpfung, 133.
[512] Vgl. Schellenberg: Der Mensch, das Bild Gottes, 189.
[513] Ähnliches widerfährt der Hündin in der Aesop-Fabel: Eine Hündin überquerte mit einem Stück Fleisch einen Fluss. Als sie dann ihr eigenes Spiegelbild im Wasser sah, nahm sie an, dass dort eine andere Hündin mit einem noch größeren Stück Fleisch sei. Deshalb ließ sie das eigene Stück fallen, um jener ihr Stück wegzuschnappen. So kam es aber, dass ihr beide Stücke verloren gingen; denn an das eine kam sie nicht heran, da es gar nicht da war, das andere ging ihr verloren, weil es von der Strömung fortgetragen wurde.
[514] Lanzilotta: The Envy of God in the Paradise Story, 539.
[515] Der Zweifel nimmt sonst vor allem im frühchristlichen Herm eine prominente Rolle ein. Laut dieser Schrift schleicht sich der Zweifel in das Herz des Menschen und verunreinigt es. Der Zweifel ist dem Glauben entgegengesetzt (Mand IX 11) und stammt vom Teufel; er wird als θυγάτηρ τοῦ διαβόλου bezeichnet (Mand IX 9). Auch in GLAE ist der Zweifel in den Menschen an Gott auf den Teufel zurückzuführen.

eine umfassende Fehlhaltung gegenüber Gott. Das Essen vom verbotenen Baum wird nicht nur als Ursprung aller Schuld verstanden (10,2), sondern hat ebenso zur Folge, dass der Tod Eintritt in das Leben der Menschen erhalten hat.

3.4.4 Der Ungehorsam der Engel

In der Erzählung wird beinahe jede Figur schuldig, davon ausgenommen sind selbst die Engel nicht. Im frühen Judentum dienen die Engel vor allem als Übermittler des göttlichen Willens:[516] „Angels in the biblical worldview are always mediators of the divine will. They are envoys announcing the birth of chosen people or transmitting physical evil as divine punishment.“[517] Die tragende Rolle, welche die Engel in GLAE einnehmen, stellt in ihrem literarischen Kontext dabei keinen Einzelfall dar, denn wie die Dämonologie gewinnt die Angelologie innerhalb des frühen Judentums zusehends an Popularität[518]: „The flourishing of traditions about angels and demons is among the most dramatic developments in Jewish literature in the centuries between the Babylonian Exile (586-538 BCE) and the compilation of the Mishnah (ca. 200 CE).“[519] Sowohl die Funktion der himmlischen Wesen als auch die Beziehung zwischen Engeln und Menschen erfahren in diesem Prozess eine Neugestaltung und Weiterentwicklung.[520]

Die Engel treten in GLAE sowohl als Mittler zwischen Gott und Mensch als auch im besonderen Maße als Fürbittende der Menschen auf. Die Aufgaben der Engel als Boten und Repräsentanten Gottes sind unterschiedlicher Natur, „from the expulsion of the protoplastoi from Paradise (27) to the arrangements for Adam’s burial (40).“[521] Während solcherlei

[516] Namentlich genannt werden die Engel in der Hebräischen Bibel nur im Danielbuch: Gabriel in Dan 8,16; 9,21, und Michael in Dan 10,13.21; 12,1.
[517] Fröhlich: Evil in Second Temple Texts, 27.
[518] Diese Entwicklung lässt sich bereits innerhalb der Rezeption des Wächtermythos beobachten: Die Göttersöhne aus Gen 6 werden in 1Hen zu Engeln und auch in einigen Textvarianten der LXX ist ἄγγελοι bezeugt. Vgl. dazu Delcor: Le mythe de la chute des anges, 6. Mach sieht die Apokalyptik als eine wesentliche Quelle für die Weiterentwicklung der Angelologie, vgl. für weitere Ausführungen Mach: Entwicklungsstadien, 115-127. Als Erklärung für das aufkommende Interesse an den himmlischen Wesen verweist Oberhänsli-Widmer (Bilder vom Bösen im Judentum, 104) auf ein sich transformierendes Gottesverständnis: „Angelologie und Dämonologie gelten schlechthin als Ausdruck eines zunehmend transzendeten Gottesverständnisses, was im apokalyptischen Denkhorizont insofern zutrifft, als sich hier der Schauplatz des Geschehens – im Gegensatz zum Gros der alttestamentlichen Schriften – nicht auf die Erde beschränkt, sondern nun auch den Himmel miteinbezieht.“ Mitunter wird der Beginn der Angelologie auch als Teil einer größeren kulturellen und intellektuellen Transformation innerhalb des Judentums und des mediterranen Raumes verstanden, die mit der Eroberung und Herrschaft Alexander des Großen 333 BCE einsetzt. Vgl. für diese Deutung Reed: Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism, 7-8.
[519] Reed: Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism, 5.
[520] Vgl. Mach: Entwicklungsstadien, 114.
[521] Piñero: Angels and Demons, 198.

Funktionen nicht ungewöhnlich sind, sondern vielmehr das klassische ‚Aufgabenfeld' der himmlischen Wesen abbilden, stellen für den Menschen bittende Engel in der Gesamtschau durchaus eine Besonderheit dar. Die Vorstellung begegnet innerhalb der frühjüdischen Literatur sonst nur vereinzelt, so u.a. in 1Hen 9,1-11; TestLev 3,5 und TestDan 6,2. Die Engel treten in diesen Texten als Fürsprecher des Menschen auf, um die Bestrafung durch Gott abzuwenden oder im Sinne des Menschen zwischen Gott und Mensch zu vermitteln. Dieser Aspekt fügt sich in die Beobachtung der transformierten Beziehung zwischen Engel und Mensch ein: „[...] dieser neue Engel [ist] dem Menschen sehr viel näher als noch in der biblischen Literatur. Engel interpretieren dem Menschen das Geschaute, begleiten und schützen ihn etc."[522] Engel können dabei als ‚Schutzengel' sowohl für Völker als auch für Individuen agieren.[523] In einigen Werken ist sogar die Rede von der Gemeinschaft von Menschen und Engeln.[524] Mittels des Mythos der gefallenen Engel in 1Hen und der Erzählung vom urzeitlichen Teufelsturz zeigt sich außerdem, dass die Engel nach der hier zugrundeliegenden Vorstellungswelt trotz ihrer herausgehobenen Position und ihrer Nähe zu Gott keineswegs unfehlbar sind. Vielmehr besteht die Möglichkeit, dass diese sich aktiv gegen den Willen Gottes auflehnen und seine Befehle missachten. Ihnen wird demzufolge trotz ihrer primären Funktion als göttliche Beauftragte ein Entscheidungsspielraum zugesprochen.

Die Kapitel 27 und 29 eröffnen beide mit dem Befehl Gottes an die Engel, Adam und Eva nach ihrer Schuldtat aus dem Paradies zu entfernen. Die Zugehörigkeit der Engel zu Gott wird in 27,1b und 29,1b durch αὐτοῦ betont: Κελεύει / ἐκέλευσε τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.[525] In beiden Szenen wird die Vertreibung der Ureltern durch eine Bitte Adams unterbrochen, welcher die Engel nachkommen und somit Gottes Anweisung wenigstens temporär aussetzen. In beiden Fällen folgt auf die Interaktion zwischen den Engeln und Adam eine Interaktion zwischen den Engeln und Gott. Unterschiede liegen allerdings in den Inhalten der Bitten sowie in der Reaktion Gottes auf das Innehalten und die Fürsprache der Engel vor.

In 27,2 bittet Adam die Engel zunächst, von ihm abzulassen, um das Erbarmen Gottes zu erflehen: Ἐάσατέ με μικρὸν, ὅπως παρακαλέσω τὸν θεόν, καὶ σπλαγχνισθῇ καὶ ἐλεήσῃ με, ὅτι ἐγὼ μόνος ἥμαρτον (27,2c-d).[526] Intention dieser Bitte ist die Hoffnung der Ureltern, im Paradies verbleiben zu können. Anstatt pflichtgemäß den göttlichen Auftrag zu erfüllen, gehen die Engel stattdessen auf die Bitte Adams ein und lassen von ihm ab, so dass dieser seine Bitte

[522] Mach: Entwicklungsstadien, 115.
[523] Vgl. Hannah: Guardian Angels and Angelic National Patrons, 418-428.
[524] Vgl. Sullivan: Wrestling with Angels, 226.
[525] GLAE 27,1b; 29,1b: Er befiehlt/befahl seinen Engeln.
[526] GLAE 27,2c-d: ‚Lasst ein wenig ab von mir, damit ich Gott bitten kann und er Mitleid empfindet und er sich meiner erbarmt, weil ich allein gesündigt habe'.

an Gott richten kann (27,3). Die Engel sprechen hier demnach nicht für Adam, sondern lassen ihn lediglich gewähren. Gott geht jedoch nicht auf den Kommunikationsversuch Adams ein, sondern wendet sich stattdessen unmittelbar an die Engel. Ebenso ist der Inhalt der Bitte irrelevant. Entscheidend wird ausschließlich, dass die Engel die Ausführung des göttlichen Befehls abgebrochen haben. Dass die Engel den Willen Gottes aussetzen, hat, wie an der Reaktion Gottes deutlich wird, im Rahmen der Erzählung eine weitreichende Bedeutung:[527] Τί ἐπαύσασθε ἐκβάλλοντες τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου; μὴ ἐμόν ἐστι τὸ ἁμάρτημα, ἢ κακῶς ἔκρινα; (27,4b-c).[528] Die Fragen weisen dabei auf zwei Dinge hin: Zum einen verkennt das Verhalten der Engel, wer die Schuld an der bestehenden Situation und der Ausweisung der Ureltern aus dem Paradies trägt. Menschliches und göttliches Handeln wird parallelisiert und es wird suggeriert, dass nicht Adam, sondern Gott gesündigt hat: „'Sünde' (ἁμάρτημα) ist hier klar als falsches Handeln verstanden, welches freilich Gott unmöglich vorgeworfen werden kann."[529] Kategorien von Schuld und Sünde können auf Gott demnach nicht angewendet werden, weshalb die Engel dem Entscheid Gottes in jedem Fall Folge leisten müssen.

Eng verbunden mit der Schuldunterstellung ist zum anderen die Infragestellung der Richtigkeit des göttlichen Befehls durch die Engel. Wenn Gott schon kein Vergehen begangen hat, hat er dann wenigstens schlecht gerichtet? Wie bereits Adam und Eva die göttliche Anweisung nicht vom verbotetenen Baum zu essen, anzweifelten und sich von der Schlange zu dem Glauben verführen ließen, Gottes Gebot würde nur seinem Neid entspringen, so zweifeln nun auch die Engel die Legitimität des göttlichen Willens an. In beiden Fällen handelt es sich demzufolge im weiteren Sinne um eine Infragestellung der Gerechtigkeit Gottes. Im Falle der Engel kann jedoch davon ausgegangen werden, dass ihr Fehlverhalten gegenüber Gott nicht vorsätzlicher Natur, sondern als unabsichtlicher Affront erfolgt ist. Diese Deutung wird durch die Antwort der Engel in 27,5b gestützt, die sogleich ihre Schuld mit einer Proskynese proklamieren[530] und bekräftigen: Δίκαιος εἶ, κύριε, καὶ εὐθύτητας[531] κρίνεις.[532] Die Antwort nimmt dabei die Anfragen Gottes unmittelbar auf und bewegt dabei sich auf zwei Ebenen. Zum einen geht es um das Sein, zum anderen um das Handeln Gottes: (I) Gott ist gerecht und keinesfalls Sünder; (II) Gott richtet Recht und keinesfalls Unrecht. Mittels der Platzierung der

[527] Vgl. De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 53.
[528] GLAE 27,4b-c: ‚Warum habt ihr aufgehört, Adam herauszuwerfen aus dem Paradies? Ist etwa mein die Sünde, oder habe ich schlecht gerichtet?'.
[529] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 427.
[530] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 427.
[531] Das Substantiv εὐθύτης taucht nur einmal in GLAE auf und ist auch in anderen frühjüdischen Schriften nur vereinzelt und zumeist in Verbindung mit καρδία belegt und beschreibt dann die Gerechtigkeit des Herzens, vgl. PsSal 2,15; TestGad 7,7; TestIss 3,1.
[532] GLAE 27,5b: ‚Du bist gerecht, Herr, und du richtest Gerechtigkeiten'.

Szene unmittelbar nach Adams und Evas Gebotsübertretungen wird die Widerspruchsfreiheit Gottes im Unterschied zu den Engeln und Menschen[533] und die Notwendigkeit betont, seinen Befehlen Folge zu leisten. Damit einher geht ebenso die Hervorhebung der Macht Gottes, welche durch die Proskynese[534] der Engel als Form der Huldigung und die Verwendung des Hoheitstitels κύριε in der Antwort der Engel eigens herausgestellt wird.

Eine vergleichbare Szene ereignet sich wenig später im Text in Kapitel 29, in dem die Engel wiederholt Fürbitte für Adam leisten, indem sie zunächst auf sein Weinen reagieren: Tί θέλεις ποιήσωμέν σοι, Ἀδάμ; (29,2c).[535] Adam bittet dieses Mal nicht um den Verbleib im Paradies, sondern um die Mitnahme von Wohlgerüchen, mit denen er Gott ein Opfer darbringen möchte. Die Engel kommen diesem Wunsch nach, bitten Gott aber explizit um einen Befehl, so dass nun das Handeln der Engel vollkommen dem Willen Gottes angepasst wird. Das Attribut der Macht Gottes wird bereits durch die Ansprach ‚Jael, ewiger König' (Ἰαὴλ[536], αἰώνιε βασιλεῦ [29,4b]) wiederholt herausgestellt und somit gestärkt. Nachdem die Gerechtigkeit und Macht Gottes zuvor durch das Verhalten der Menschen und Engel angezweifelt wurden, werden eben diese Eigenschaften nun explizit konsolidiert. Die Engel erhalten ihrer Bitte entsprechend einen Befehl, dass Adam die Wohlgerüche und darüber hinaus Samen zur Ernährung zur Verfügung gestellt bekommt. Im Unterschied zum ersten Abschnitt ist die Kommunikation im zweiten Abschnitt demnach regulär verlaufen.[537] Beinahe im Sinne einer positiven Verstärkung auf das nun korrekte Verhalten der Engel, weist Gott über die Bitte nach Wohlgerüchen hinaus an, dass Adam ebenso Samen zur Ernährung mitnehmen darf (29,5-6).

3.6 Die Verführung

Es gibt in der GLAE drei Verführungsszenen, welche ausführlich erzählt werden. Die Szenen befinden sich im Rückblick Evas (15-30) auf den so genannten ‚Sündenfall'. Im Verlauf der Erzählung bildet sich eine Kette der Verführung: Zunächst verführt der Teufel die Schlange (16), dann verführt der Teufel in Gestalt der Schlange Eva (17-20) und schließlich verführt Eva unter Einfluss des Teufels Adam (21). Im Folgenden soll dargestellt werden, wie die Figuren dazu gebracht werden, sich wider Gottes Willen zu verhalten und somit schuldig zu werden. Die Analyse folgt der Abfolge der Darstellung des Textes.

[533] Vgl. Rudnig-Zelt: Teufel, 6.
[534] Vgl. Staubli: Proskynese, 6.
[535] GLAE 29,2c: ‚Was willst du, was können wir für dich tun, Adam?'.
[536] Ἰαὴλ ist als Gottesanrede ein weiteres Mal in 33,5 und ausschließlich in GLAE belegt.
[537] Vgl. Dochhorn: Apokalyps des Mose, 427.

3.5.1 Die Verführung der Schlange durch den Teufel

Lapidar ausgedrückt, könnte man die Verführung der Schlange durch den Teufel als Anfang vom Ende bezeichnen. Der Teufel begibt sich zunächst in das Los Adams, in den Teil, in dem sich die Tiere befinden. Nach der Aufteilung Gottes befinden sich in Adams Los alle männlichen Tiere (15,3). Die Verführung beginnt harmlos und mit einer Schmeichelei von Seiten des Teufels, der seiner Rolle als Tricksters damit alle Ehre macht: Er betont die außergewöhnliche Klugheit der Schlange und gibt damit LXX Gen 3,1[538] wieder: Ἀκούω ὅτι φρονιμώτερος εἶ ὑπὲρ πάντα τὰ θηρία (16,2c-d).[539] Indem der Bibeltext durch einen Sprecher wiedergegeben wird, erfährt dieser eine dramatische Inszenierung. Dabei handelt es sich nach Dochhorn um eine Methode, die in frühjüdischer, frühchristlicher sowie gnostischer Literatur keine Seltenheit darstellt; in ihr manifestiert „sich narrative Exegese in sinnengefälliger Gestalt."[540]

Trotz ihrer außergewöhnlichen Fähigkeiten muss die Schlange gegenüber Adam zurückstecken, was der Teufel an der Ernährungsproblematik deutlich macht: Διὰ τί ἐσθίεις ἐκ τῶν ζιζανίων τοῦ Ἀδὰμ καὶ οὐχὶ ἐκ τοῦ παραδείσου; (16,3a).[541] Indem der Teufel auf die minderwertige Nahrung der Schlange verweist, versucht er einerseits ihre Sympathie zu gewinnen, andererseits ihren Verdruss zu wecken. Die Minderwertigkeit der Nahrung wird unmittelbar mit Adam in Verbindung gebracht und der Verweis auf sie prononciert die Rangdifferenz zwischen Adam und der Schlange. Die Schlange muss sich wegen Adam mit weniger zufriedengeben. Dochhorn bezeichnet dies als „Strategie der Schmeichelei", denn „natürlich hört man gern, man habe eigentlich etwas Besseres verdient."[542] Der Teufel projiziert auf diese Weise sein eigenes Empfinden auf die Schlange,[543] denn immerhin war es sein Neid auf Adam, der zu seinem Ausschluss aus dem Himmel und zu dem Wunsch führte, sich an Adam zu rächen. Diese Erklärung findet sich zunächst in der Teufelsfallgeschichte in den Viten, doch auch GLAE weist, wie ich im Folgenden zeigen werde, in 16,3 auf ein Motiv des Teufels hin. Für seine Rache möchte der Teufel die Schlange instrumentalisieren.

Es macht Sinn, das Los Adams als einen Bereich zu verstehen, der ein Teil des Paradieses ist und zum Aufgabenbereich Adams gehört, sich aber nicht unmittelbar im Zentrum des

[538] Gen 3,1 LXX: Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός.
[539] GLAE 16,2c-d: ‚Ich höre, dass du klüger bist als alle Tiere'.
[540] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 316.
[541] GLAE 16,3a; ‚Weshalb isst du, von dem Unkraut Adams und nicht aus dem Paradies?'.
[542] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 311.
[543] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 121.

Paradieses befindet. Das Paradies besteht aus verschiedenen Teilbereichen und nur Adam und Eva haben zu allen Bereichen Zutritt.[544] Der Teufel deutet an, dass die Schlange ebenso wie er selbst, aus dem Paradies ausgeschlossen wurde. Warum die Schlange aus dem Paradies ausgeschlossen wurde, bleibt offen. Der Teufel scheint die Schlange demnach nicht zu benötigen, um ins Paradies zu gelangen, sondern Eva in Gestalt der Schlange seine Harmlosigkeit vorzutäuschen. Der Teufel macht ihr indessen das Angebot, „dieses Verhältnis umzukehren"[545]. Bezeichnend ist, dass der Teufel sowohl die Parallelen des Schicksals (ὡς καὶ ἡμεῖς ἐξεβλήθημεν δι᾽ αὐτοῦ) als auch die gemeinschaftliche Rache (ποιήσωμεν αὐτὸν ἐκβληθῆναι) in den Vordergrund rückt, um die Schlange zu überzeugen (16,3). Durch die Aussage, er und die Schlange seien wegen Adam aus dem Paradies verbannt worden, erhält die Aufforderung des Teufels an die Schlange eine gewisse Legitimation, denn beide erscheinen als Opfer Adams.[546] Durch die Konjunktion ὡς wird außerdem ein symmetrisches Entsprechungsverhältnis zwischen der Vertreibung des Teufels und der Schlange und der geplanten Vertreibung Adams hergestellt.[547] Bemerkenswert ist jedoch die Tatsache, dass Teufel und Schlange nicht die Vollstrecker, sondern nur die Ursache der Ausweisung sein werden: Ποιήσωμεν αὐτὸν ἐκβληθῆναι (16,3c).[548] Das ist folgerichtig, da auch Adam nicht der Vollstrecker, sondern nur die Ursache der Vertreibung von Teufel und Schlange war.[549]

Die Schlange ist sich der Tatsache bewusst, dass sie im Begriff ist, gegen den Willen Gottes zu handeln, denn sie äußert ihre Furcht vor dem Zorn Gottes, wenn sie den Verlockungen des Teufels Folge leistet (16,4). Sie kann sich demnach im Nachhinein nicht auf ihre Unwissenheit berufen. Auf die Sorgen der Schlange reagiert der Teufel nun folgendermaßen: Μὴ φοβοῦ, γενοῦ μοι σκεῦος, κἀγὼ λαλήσω διὰ στόματός σου ῥήματα πρός τὸ ἐξαπατῆσαι αὐτούς (16,5b-d).[550] Die Schlange soll ihm zum Werkzeug / Gefäß (σκεῦος) werden, so dass er durch ihren Mund die Worte sprechen wird, um Adam und Eva zu betrügen. Der Teufel suggeriert der Schlange demzufolge, dass ihr keine Verantwortung am Geschehen zukommen und der Zorn Gottes nicht ihr gelten wird, da sie nur Werkzeug und Gefäß und er selbst der aktive Part sein wird: „Die Schlange braucht sich vor Gottes Zorn nicht zu fürchten, denn sie wird für das, was sie spricht, gar nicht verantwortlich sein, da der Teufel in ihr reden wird."[551]

[544] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 122.
[545] Dochhorn: Apokalypse des Mose 312.
[546] Vgl. ebd., 313.
[547] Vgl. ebd., 314.
[548] GLAE 16,3c: ‚Lass uns machen, dass er hinausgeworfen wird'.
[549] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 121.
[550] GLAE 16,5b-d: ‚Fürchte dich nicht, werde mir ein Werkzeug / Gefäß, und ich werde reden durch deinen Mund, Worte, um sie zu täuschen'.
[551] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 315.

Der Gebrauch von σκεῦος vermittelt die Idee, dass Mensch und Tier Gefäße oder Werkzeuge für göttliche oder anderen Einflüsse sein können. Das Wort ist in GLAE insgesamt 3mal belegt: In 26,1 ist es Gott, der der Schlange vorwirft, ein σκεῦος ἀχάριστον geworden zu sein. In 31,4 ist es Adam, der sich als σκεῦος Gottes bezeichnet. Die Verwendung von σκεῦος, insbesondere mit dem Zusatz ‚σκεῦος Gottes', betont in der Erzählung einerseits die Vorstellung der Geschöpflichkeit, andererseits die Fähigkeit zur Wahl der ‚Einwohnung' von Gut oder Böse. Mensch und Tier können entscheiden entweder von Gott oder vom Teufel bewohnt zu werden und führen damit verbunden entweder die moralisch richtigen Handlungen (Einfluss Gottes) oder die moralisch falschen Handlungen (Einfluss des Teufels) aus. Durch die Verwendung von σκεῦος wird somit angedeutet, dass das Selbst immer unter irgendeinem Einfluss steht, aber ein jedes Geschöpf die freie Wahl hat zu entscheiden, unter wessen Einfluss es stehen möchte. Dieser Einfluss gleicht in der Erzählung keiner dauerhaften Kontrolle, denn Mensch und Tier haben stets aufs Neue die Möglichkeit zu entscheiden, wessen Einflussnahme sie wählen (28,4; 30,1; 39,3), so dass letztendlich die Selbstkontrolle gewahrt bleibt.[552] Damit knüpft der Teufel in der Verführungsszene an eine Überzeugung an, gegen die sich GLAE eindeutig positioniert: Die Einwohnung des Bösen entlasse Mensch und Tier aus der eigenen Verantwortung. Dass solch eine Vorstellung verlockend ist, wird an der Reaktion der Schlange veranschaulicht, denn die Versicherung des Teufels genügt, um sie sogleich zur Mittäterschaft zu bewegen (17,1).

3.5.2 Die Verführung Evas durch die Schlange

Die Verführung Evas durch die Schlange[553] wird am ausführlichsten geschildert und beginnt zunächst ebenfalls harmlos.[554] Mit Dochhorn lässt sich hierbei eine „erstaunliche Subtilität in der Darstellung gesprächspsychologischer Prozesse"[555] erkennen. Der Teufel in Gestalt der Schlange forciert die Gesprächseröffnung, indem er Eva anspricht und nach ihrem Tun befragt

[552] Eine ganz ähnliche Vorstellung findet sich in Herm 4,2-3, wo der Mensch ebenso Gott oder aber dem Teufel zum σκεῦος werden kann. Dass der Mensch ein σκεῦος des Teufels werden kann, zeigt außerdem TestNaph 8,6.
[553] Ich spreche im Folgenden vom Teufel, dem die Schlange als Werkzeug und Gefäß (σκεῦος) dient, um Eva zu täuschen.
[554] Zunächst findet sich von 17,1b-2a eine Einfügung, die sich nicht unmittelbar ins Erzählgeschehen integrieren lässt, die aber als Demonstration gelten kann: So kann sich der Teufel nicht nur zum Paradies unrechtmäßig Zutritt verschaffen, sondern sogar zum Himmel, indem er seine Gestalt wechselt, sich in einen Engel verwandelt und gemeinsam mit den anderen Engeln Gott lobpreist. Der Teufel ist sogar im Stande, Engel zu täuschen.
[555] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 337.

(17,2). Im Lichte der „dämonologischen Hermeneutik“[556] der Erzählung, der Vereinnahmung der Figur durch das Böse, spricht der Teufel nun durch den Mund der Schlange. Im Zuge dessen legt Eva ihre Aufgabe dar: Adam und sie seien eingesetzt, um das Paradies zu bewachen, und berechtigt, aus diesem zu essen (17,3). Von einem Verbot ist noch nicht die Rede. Das kann zum einen daran liegen, dass die Menschen den Vorgaben Gottes zu diesem Zeitpunkt noch entsprechen, weshalb das Verbot nicht explizit erwähnt werden muss. Zum anderen scheinen es Adam und Eva noch nicht als Mangel wahrzunehmen, nicht von dem einen Baum essen zu dürfen, so dass es keinen Grund gibt, das Verbot zu beklagen.

Wieder setzt der Teufel seine Strategie der Schmeichelei ein: Καλῶς ποιεῖτε (17,4b)[557], um Eva danach mithilfe einer Frage unverzüglich auf ihre Ungenauigkeit hinzuweisen, denn ihre Nahrungsaufnahme enthält doch sehr wohl gewisse Einschränkungen: Ἀλλ᾽ οὐκ ἐσθίετε ἀπὸ παντὸς φυτοῦ; (17,4c).[558] Woher der Teufel weiß, dass die Menschen nicht von allen Bäumen essen dürfen, wird nicht erklärt. Er spricht das Verbot auch nicht aus, sondern lässt es Eva selbst formulieren: So berichtet diese willig von dem göttlichen Gebot, nicht von dem Baum in der Mitte des Paradieses zu essen, um nicht zu sterben (17,5). Deutlich wird, wie arglos Eva gegenüber ihrer scheinbaren Verführerin, der Schlange, ist, welche sich offensichtlich völlig harmlos präsentiert. Die verbale Kommunikation zwischen Mensch und Tier scheint demnach als solche nichts Außergwöhnliches darzustellen. Die vergleichsweise offenen Fragen ermöglichen es dem Teufel, die Gedanken und Argumente seines Gegenübers in Erfahrung zu bringen, um darauf aufbauend, die Verführung weiter fortsetzen zu können. Eva gerät sogleich auch unbemerkt in die Defensive, denn eine gute Begründung für das Verbot kann sie nicht darlegen. Diese Leerstelle wird der Teufel später nutzen können.

Mit dem Zusatz ἐπὶ θανάτῳ ἀποθανεῖσθαι wird darüber hinaus nahegelegt, dass Adam und Eva bereits ein göttliches Attribut besitzen bzw. es ihnen in Aussicht steht: die Unsterblichkeit. Da die Unsterblichkeit an das göttliche Verbot gebunden ist, wird hier im Umkehrschluss kenntlich, dass die Gebotsübertretung, das Essen vom Baum, den Tod nach sich ziehen wird. Der Teufel wird sich im weiteren Verlauf der Verführung jedenfalls nicht darauf konzentrieren, was Adam und Eva bereits besitzen, sondern auf das, was ihnen vermeintlich noch fehlt.[559] Was diesen Baum abgesehen vom Verbot besonders macht, wird durch Evas Ausführungen nicht deutlich. Die Antwort des Teufels in 18,1, der sie sogar mit einer Frömmigkeitsbekundung (ζῇ ὁ θεὸς) einleitet, will Eva glauben machen, dass diese sich des

[556] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 340.
[557] GLAE 17,4b: ‚Gut macht ihr das‘.
[558] GLAE 17,4c: ‚Aber esst ihr nicht von jedem Baum?‘.
[559] Vgl. Lanzillota: The Envy of God in the Paradise Story, 539.

Wertes des Baumes nicht bewusst ist. Mit dem Essen von besagtem Baum stellt der Teufel ein Wissen in Aussicht, über welches Eva und Adam derzeit nicht verfügen. Es ist die angebliche Unwissenheit der Ureltern, welche der Teufel als besonders beklagenswert herausstellt. Er führt Eva den Mangel jedoch nicht nur auf sachlicher Ebene vor Augen, sondern bewegt sich auch auf emotionaler Ebene, indem er sein Mitleiden mit der Situation der Ureltern in 18,1c bekundet: Λυποῦμαι περὶ ὑμῶν.[560] Durch seine Bekundung, er wolle nicht, dass sie unwissend (ἀγνοέω) bleiben, stellt der Teufel sein Handeln vermeintlich in den Dienst der Menschen und täuscht Solidarität mit ihrem Schicksal vor. Die Erkenntnis über den besonderen Wert (τιμή) des Baumes würde dann beim Essen erfolgen.[561] Mittels seiner Rede weckt der Verführer sowohl das Vertrauen in sich selbst als auch das Interesse Evas am verbotenen Baum.

Wie zuvor die Schlange, äußert ebenso Eva Furcht, gegen das Gebotene zu verstoßen und damit Gott zu erzürnen (18,2). Auch an dieser Stelle wird demzufolge deutlich, dass Eva sich durchaus bewusst ist, dass sie gegen den Willen Gottes verstoßen wird, wenn sie den Worten des Teufels Folge leistet. Mit der Furcht vor dem Zorn Gottes ist wohl auch die Furcht vor dem Tod impliziert, denn die Gebotsübertretung wird nach Evas eigener Aussage mit dem Tod bestraft (17,5).[562] Ähnlich wie bei der Schlange zerstreut der Teufel die Ängste Evas, geht jedoch in anderer Weise vor. Der Teufel in Gestalt der Schlange suggeriert diesmal nicht, dass Eva ihm lediglich zum σκεῦος werde und sie daher keine Schuld träfe. Der Verführer will diesmal höher hinaus, und verspricht, dass Adam und Eva wie Götter sein werden und Gott daher nicht mehr fürchten müssen: Μὴ φοβοῦ· ἅμα γὰρ φάγῃς, ἀνεωχθήσονταί σου οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες, τί ἀγαθὸν καὶ τί πονηρόν (18,3b-e)[563].[564] Diesmal wird folglich nicht Schuldfreiheit, sondern Macht- und Statusgewinn in Aussicht gestellt. Das Sein-wie-Götter (ὡς θεοὶ) wird dabei mit der Erkenntnis von Gut und Böse verbunden und soll die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, einebnen. Der Verführer betont demnach die bestehenden Grenzen, um dann – unter seiner

[560] GLAE 18,1c: ‚Ich bin betrübt wegen euch'.
[561] Vgl. Apokalypse des Mose, 334.
[562] Vgl. 1Kön 2,37-46, wenn Salomo eine Todeswarnung gegen Schlimi, sobald dieser aus Jerusalem hinausgeht. Für eine nähere Diskussion der Sterblich- bzw. Unsterblickeit Adams und Evas, vgl. das Kapitel zu Adams Bitte um Vergebung.
[563] GLAE 18,3b-e: ‚Fürchte dich nicht. Sowie du nämlich isst, werden deine Augen geöffnet werden, und ihr werdet sein wie Götter, erkennend, was gut und was böse ist'.
[564] Auch wenn bei Paulus nicht die Schlange bzw. der Teufel, sondern die Sünde selbst die Rolle der Verführerin einnimmt, lassen sich an dieser Stelle laut Wolter (Brief an die Römer, 439) Parallelen zu Röm 7,7-11 erkennen: „Wie es einst der Schlange mit ihrem ‚Auf gar keinen Fall werdet ihr sterben!' (Gen 3,4) gelang, Adam und Eva zu täuschen und sie zu überreden, das Paradiesgebot zu übertreten, lässt auch die von der Sünde hervorgebrachte ἐπιθυμία das Ich die Todesdrohung nicht ernst nehmen, unter der alle Übertreter des Gesetzes stehen. Sie führt das Ich dadurch geradewegs ins Verderben".

Mithilfe – ihre Überwindung in Aussicht zu stellen.[565]

Der Teufel füllt nun die bestehende Leerstelle und bringt einen Grund für das göttliche Verbot in das Gespräch ein: Gott möchte nicht, dass Adam und Eva ihm gleich werden, weil er neidisch auf die Menschen ist (18,4).[566] Gott ist dem Teufel zufolge nicht nur derjenige, der das begehrte Gut besitzt, sondern auch derjenige, der für Adams und Evas Mangel verantwortlich ist und ihnen das begehrte Gut vorenthalten möchte. Der Teufel konstruiert folglich ein Konkurrenzverhältnis zwischen Gott und Mensch und projiziert damit seine eigene Motivation zum Bösen auf Gott, denn es ist ja ursprünglich der Teufel, der Adam seine Stellung neidet und ihn als Konkurrenten wahrnimmt und bekämpft. Indem der Teufel Gott ein niederes Motiv für sein Verbot zuspricht, senkt er die Hemmschwelle für die Übertretung des Gebotes, appelliert an Evas Unrechtsbewusstsein und verstärkt so ihren hybriden Wunsch, ihren vermeintlichen Mangel zu beseitigen[567]: „The devil's stratagem is intended to seduce or deceive Eve, and he achieves this by fictictiously transporting her into an evaluative frame in which she has a *right* to have what God has."[568]

Die versprochene Erkenntnis von Gutem und Bösem rückt während der Verführungsszenen in den Hintergrund, GLAE legt den Fokus auf die Hybris und Gier des Menschen. Nicht nur der Teufel rekurriert mehrfach auf diesen Aspekt, auch Eva lockt Adam vom verbotenen Baum zu essen mit der Aussicht, er werde sein wie Gott (21,3). Mit der Erkenntnis von Gutem und Bösem scheint ein Wissen gemeint zu sein, welches Eva derzeit noch nicht hat bzw. von dem sie glaubt, es nicht zu haben. Vor allem geht es dem Teufel darum, ihr einen vermeintlichen Mangel zu präsentieren, der seiner Verführung dient und nicht unbedingt reale Verhältnisse widerspiegelt. Denn letztendlich weiß Eva ja sehr wohl um die Schlechtigkeit ihrer Handlung, weshalb sie den Gottes Zorn fürchtet. Demzufolge scheint es in GLAE anders als in Gen 3 bei der Erkenntnis von Gut und Böse nicht in erster Linie um die Möglichkeit autonomer Entscheidungsfähigkeit aufgrund der Einsicht in das richtige und lebensdienliche oder das falsche und lebensschädliche Handeln zu gehen, denn über diese verfügt Eva offensichtlich bereits. Sie ist nur nicht bereit, nach diesem Wissen zu handeln. Vielmehr scheint es hier um eine Form der Allwissenheit zu gehen, die sonst ausschließlich

[565] Vgl. Lanzillotta: The Envy of God, 544.
[566] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 124.
[567] Vgl. Lanzillotta: The Envy of God, 540.
[568] Ebd., 541.

Gott vorbehalten ist.[569] Indem der Teufel den drohenden Tod unkommentiert lässt,[570] macht er das göttliche Wissen zur herausragenden göttlichen Eigenschaft.

Neben der Erkenntnis von Gut und Böse, verspricht der Teufel Eva, sie werde eine δόξα μεγάλη sehen (18,5). Mit der δόξα μεγάλη wird ein weiterer Gewinn eingeführt, der durch den Hinweis des Verführers auf die τιμή des Baumes vorbereitet wurde.[571] Wahrscheinlich handelt es sich dabei genau um die δόξα, die Adam und Eva im Laufe der Erzählung aufgrund der Gebotsübertretung verlieren werden (20,2; 21,6). Der Teufel stellt folglich wieder etwas in Aussicht, was die Menschen, offenbar unwissentlich, bereits besitzen. Trotz der Täuschungen des Teufels scheint Eva noch nicht vollends überzeugt, denn wiederholt werden ihre Furcht und damit ihre Bedenken betont, von dem Baum zu essen.[572] Um ihre Defensive zu durchbrechen, geht der Teufel zum Angriff über und bietet Eva an, ihr die Frucht zu überreichen. Der Verführer gewinnt nun eindeutig an Dominanz und er fordert Eva auf, ihr zu folgen (18,5). Eva zögert zwar noch, sich am verbotenen Baum zu bedienen, indem sie die Schlange jedoch kurz darauf in das Paradies lässt, verstößt sie bereits gegen ihren Auftrag, das Paradies zu bewachen (17,3). Symbolisch gibt Eva damit bereits der Verführung durch das Böse nach und lässt es hinein: „Il faut entendre qu'Ève ouvre la porte ou la barrière séparant son domaine de celui des mâles."[573] Die Überlegenheit des Teufels wird durch seine Körpersprache unterstrichen, so schreitet dieser durch das Paradies, während Eva ihm folgt (19,1). Mit der Öffnung des Paradieses für das Böse, hat Eva auch einen Teil ihrer Autonomie abgegeben.

Recht überraschend gibt der Verführer nun aber vor, Eva nichts mehr zu essen geben zu wollen. Der Teufel hat selbstverständlich nicht plötzlich seine Pläne geändert, sondern arbeitet, nachdem er zunächst Evas Interesse an dem Baum geweckt hat, mit einer Form von psychologischer Reaktanz, denn durch die plötzliche Verweigerung des Teufels, erscheint sein Angebot noch begehrenswerter als zuvor. Darauf aufbauend kann er seine Forderung nun jetzt sogar steigern und an Bedingungen knüpfen: Eva bekommt nur von dem Baum zu essen, wenn sie mit einem Schwur versichert, auch ihrem Mann etwas von dem Baum zu geben (19,1). Die Taktik des Teufels scheint aufzugehen, denn Eva tut unverzüglich wie ihr befohlen und schwört: Μὰ τὸν θρόνον τοῦ δεσπότου καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ὅτι δώσω καὶ

[569] Vgl. zu weiteren Ausführungen zur Erkenntnis von Gut und Böse, Albertz: Ihr werdet sein wie Gott, 92f.; Gertz: 1. Mose (Genesis) 1-11, 133f.
[570] Anders gestaltet es sich in Gen 3,4, wo die Schlange Eva versichert, dass Adam und sie keinesfalls sterben werden.
[571] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 334.
[572] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 179.
[573] Bertrand: La vie grecque, 124.

τῷ ἀνδρί μου (19,2c-d).[574] Auffällig an Evas Schwur ist nicht nur ihre „extreme Entschlossenheit“[575], die an die Stelle ihrer vorangegangenen Passivität tritt; sondern auch, dass sie zum einen bei Gott schwört, ohne seinen Namen zu nennen, denn sie nennt Bezugsgrößen, die unmittelbar mit Gott verbunden sind, zum anderen, dass sie mit den Begriffen θρόνος, χερουβὶμ und ξύλον τῆς ζωῆς Elemente nennt, die später beim göttlichen Gericht (22,3-4) und bei ihrem Bußgebet (32,2) eine Rolle spielen werden. Johannes Klein definiert den Schwur wie folgt: „Der Schwur ist eine Erklärung, bei der sich der Erklärende unter der Beschwörung einer höheren Instanz selbst verpflichtet und bindet mit dem Ziel, dem Erklärungsempfänger Gewissheit über das Erklärte zu geben.“[576] Die drei nach dieser Definition konstitutiven Akteure für einen Schwur sind in dieser Szene Eva als die Erklärende, Gott als die beschworene Instanz und der Teufel als Erklärungsempfänger. Ihre Schwurformel ist demnach durchaus wirksam, und dennoch illegitim.[577] Der Schwur als solcher lässt Evas Schuld noch schwerwiegender erscheinen. Zum einen stellt ein solcher Gebrauch des Gottesnamen einen Missbrauch dar,[578] zum anderen geht sie durch den Schwur einen Pakt mit dem Bösen ein:[579] „Durch die Beschwörung im Schwur können erst recht Dinge ihren Lauf nehmen, die vom Schwörenden weder beabsichtigt noch aufhaltbar sind.“[580] Im Grunde liegt hier eine Vorform dessen vor, was später als Teufelspakt oder Teufelsbündnis verstanden und Gegenstand vieler volkstümlicher Sagen, Legenden, aber auch der neuzeitlicher Literatur wird.[581] Eva liefert sich durch ihren Schwur dem Bösen aus. Mit dem Schwur bemächtigt sich der Teufel seines Opfers, so wie er es zuvor bei der Schlange tat, die er als σκεῦος nutzte. In beiden Fällen ist jedoch das vorherige Zutun der Verführten ausschlaggebend. Durch den Schwur wird eine neue zeitliche Dimension des Geschehens eröffnet: Der Teufel kann nicht mehr nur Einfluss auf die

[574] GLAE 19,2c-d: ‚Beim Thron des Gebieters und den Cherubim und dem Baum des Lebens: Ich werde auch meinem Mann (davon) geben‘.
[575] Meiser: Sünde, 302.
[576] Klein: Beschworene Selbstverpflichtung, 388.
[577] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 336.
[578] Vgl. Lev 19,12; Ex 20,7; Dtn 5,11; Philo spec. II. 1-9.
[579] Vgl. im Hinblick auf die Problematik des Schwörens auch Sir 23,7-11. Es wird davor gewarnt, dass der Schwörende durch den Eid gefangen genommen wird und sich im besonderen Maße versündigt. Es ist dort allerdings nicht von einem Pakt mit dem Teufel die Rede, sondern es geht um das Schwören generell. Vgl. auch die Stellungnahmen zum Schwören in Mt 5,33-37; 23,16-22; Jak 5,1, die sich in einen Strom kritisch werdender Reflexion über das Schwören einordnet. Für eine weiterführende Diskussion, vgl. Johannes Klein: Beschworene Selbstverpflichtung. Eine Studie zum Schwur im Alten Testament und dessen Umwelt, mit einem Ausblick auf Mt 5,33-37, Zürich 2015.
[580] Klein: Beschworene Selbstverpflichtung, 393.
[581] Bei einem Teufelspakt handelt es sich um ein Bündnis, bei dem der Teufel eine menschliche Seele oder den Dienst eines Menschen über einen längeren Zeitraum gegen das Versprechen von Reichtum, Macht oder ähnlichen Gaben erhält. Vgl. für weitere Ausfürungen zu dem Thema: Almut Neumann: Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im ‚Malleus Maleficarum‘.

gegenwärtigen, sondern auch auf die zukünftigen Handlungen Evas nehmen. Sie muss nun auch Adam die Früchte des Baumes geben. Dass der Schwur tatsächlich bindend ist, wird durch Evas Weinen über eben diesen in 20,3 demonstriert. Die andauernde Gefährdung durch das Böse nimmt unmittelbar in der Frucht Form an, welche der Teufel nun mit dem Gift der Schlechtigkeit, der Begierde, infiziert und Eva nach ihrem abgelegten Schwur reicht (19,3). Eva ist mit dem Essen der Frucht vergiftet, ihr wohnt nun die Begierde nach jeder Sünde (ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας) inne.[582]

3.5.3 Die Verführung Adams durch Eva

Verpflichtet durch ihren Schwur, wird Eva nun von der Verführten zur Verführerin. Die Verführungsszene um Adam ist wesentlicher kürzer gehalten als die Evas, Adam lässt sich, wie explizit bemerkt wird, rasch überreden (21,5). Die Verführung beginnt ähnlich harmlos wie die vorherigen, jedoch wird bereits zu Beginn auf etwas Größeres hingedeutet, wenn Eva Adam mit dem Versprechen eines großen Geheimnisses (μέγα μυστήριον, [21,2]) zu sich ruft. Adam scheint sich nicht unweit vom Ort des vorherigen Geschehens aufzuhalten, schließlich genügt es, dass Eva ihn mit lauter Stimme ruft. Was Eva durch ihre Gebotsübertretung verloren hat, scheint für Adam auf den ersten Blick nicht erkennbar zu sein, denn es wird in keiner Weise angedeutet, dass er durch Evas Erscheinung befremdet ist. Mit Evas Verweis darauf, dass sie Adam ein großes Geheimnis zeigen (δείκνυμι) möchte, weckt sie einerseits Adams Neugierde, andererseits wird mit dem Verb δείκνυμι ein semantisches Feld (zeigen / anweisen) eröffnet, welches mit νουθετέω (21,3) fortgeführt wird[583] und Hinweis auf den Charakter der Verführung gibt. So deutet die Verwendung dieses semantischen Feldes darauf hin, dass in dieser Verführungsszene der Fokus weniger auf Manipulation und Täuschung, sondern mehr auf An- und Unterweisung liegt. Die Verführungsszene Adams ist nicht nur kürzer, sondern auch rhetorisch weniger aufwendig gestaltet als die beiden vorangegangenen. Schmeicheleien oder Fangfragen lassen sich nicht erkennen, auch Adams Widerstand ist nicht sehr engagiert. Im Unterschied zu den anderen Verführungsszenen besteht zwischen Verführerin und Verführtem außerdem bereits ein Vertrauensverhältnis, welches in den anderen beiden Fällen offensichtlich erst noch temporär aufgebaut werden muss.

Dass sich Eva ihrer Schuld bewusst ist, wird durch ihre eigene Bewertung der folgenden Rede deutlich: Ὅτε δὲ ἦλθεν ὁ πατὴρ ὑμῶν, εἶπον αὐτῷ λόγους παρανομίας, οἵτινες κατήγαγον

[582] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 336.
[583] Vgl. ebd., 355.

ἡμᾶς ἀπὸ μεγάλης δόξης (21,2).[584] Die Worte, die sie zu Adam sprechen wird, beurteilt Eva demnach selbst als Worte der Gesetzwidrigkeit (λόγοι παρανομίας).[585] Nachdem sie sich verführen lassen und den Schwur abgelegt hat, ist es nun der Teufel, der durch ihren Mund redet und sie sinngemäß als σκεῦος nutzt.[586] Damit verleiht der Verfasser erneut seiner dämonologischen Deutung des Paradiesgeschehens Ausdruck, der zufolge der Teufel der leitende Akteur der Gebotsübertretungen ist.[587] Eva hat durch ihre Öffnung zum Bösen temporär ihre Autonomie verloren und ihre Personalität an den Teufel abgetreten, so dass man von einer dämonischen Besessenheit Evas sprechen kann.[588] Auch die Auswirkungen der Worte der Gesetzwidrigkeit werden vorab mitgeteilt: Sie werden nach Eva nun auch Adam von der großen Herrlichkeit entfernen, die der Teufel Eva im Zuge ihrer Verführung einst zu sehen versprach (18,5), obwohl die Menschen sie unwissentlich schon besaßen, und von der Eva bereits entfremdet wurde (20,2). So spricht der Teufel durch Eva und beginnt Adam anzuweisen (νουθετέω [21,3])[589]: Adam soll von der Frucht des verbotenen Baumes essen, um zu werden ὡς θεός. Eva greift das göttliche Verbot in ihrer Forderung unmittelbar auf (οὗ εἶπεν ἡμῖν ὁ θεὸς τοῦ μὴ φαγεῖν ἀπ᾽ αὐτοῦ), um es dann durch die Aussicht auf das Sein-wie-Gott zu relativieren und die „positiven Folgen der Gebotsübertretung“[590] in den Vordergrund zu rücken. Wieder gründet die Verführung in der vermeintlichen Beschränkung der gegenwärtigen Existenz und deren Überwindung.[591]

Parallel zu den vorangegangenen Verführungsszenen, reagiert Adam zunächst aus Furcht vor dem Zorn Gottes zögerlich (21,4). Wie bei den anderen Verführungen wird demzufolge deutlich, dass sich Adam der Verwerflichkeit der Aufforderung bewusst ist. Wie zuvor will die verführende Instanz diese Furcht aufheben: Μὴ φοβοῦ· ἅμα γὰρ φάγῃς, ἔσῃ γινώσκων καλὸν

[584] GLAE 21,2: ‚Nachdem euer Vater gekommen war, sagte ich zu ihm Worte der Gesetzwidrigkeit, die uns herabbrachten von großer Herrlichkeit‘.
[585] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 126.
[586] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 179.
[587] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 354.
[588] Parallelen lassen sich zur paulinischen Darstellung der Macht der Sünde erkennen, die im Röm die Rolle des Teufels einnimmt. Auch im Röm liegt ein Herrschaftsverhältnis vor: Das Ich wird von der Sünde beherrscht und bewohnt. Handlungsfähig ist nun nicht mehr das Ich, sondern ausschließlich die Sünde (Vgl. Röm 7,14-20). Auch den neutestamentlichen Exorzismus-Erzählungen (vgl. u.a. Mk 1,25f; Mt 17,18; Lk 8,26-39) liegen ähnliche Vorstellungen zugrunde: „Wie bei Paulus nicht das Ich handelt, sondern die in ihm ‚wohnende’ Sünde, so sprechen in den Exorzismuserzählungen nicht die Besessenen, sondern die in ihnen ‚wohnenden’ Dämonen“ (Wolter: Brief an die Römer, 454).
[589] Anders als es Lanzillotta in seinem Aufsatz darlegt (Vgl. Lanzillotta: The Envy of God, 548.), wird der Teufel in GLAE demnach, ebenso wie in den gnostischen Texten, in der Rolle als ‚Unterweiser’ vorgestellt. In der dieser Hinsicht kann folglich nicht von einer Transformation der Teufelsfigur gesprochen werden.
[590] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 356.
[591] Vgl. Meiser: Sünde, 301

καὶ πονηρόν (21,4d).[592] Eva verspricht Adam, wie der Teufel ihr zuvor, er werde Erkenntnis über Gut und Böse erlangen. Das μέγα μυστήριον offenbart sich folglich als eine Möglichkeit zu werden ὡς θεός. Das versprochene Sein-wie-Gott wird sich wiederum auch darin äußern, Gutes und Böses zu kennen (ἔσῃ γινώσκων καλὸν καὶ πονηρόν). Die in Aussicht gestellten Gewinne bleiben folglich die Gleichen, interessanterweise ändern sich aber in Teilen die verwendeten Wörter. Während bei Evas Verführung das Wortpaar ἀγαθός καὶ πονηρός verwendet wird, ist in Adams Verführungszene das Wortpaar καλός καὶ πονηρός belegt. Für ἀγαθός finden sich in GLAE drei Belege (13,5; 18,3; 30,1), καλός wird nur an dieser Stelle verwendet. Die üblichere Bezeichnung für das Gute in der Erzählung ist demzufolge ἀγαθός. Warum der Begriff hier ausgetauscht wird, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Im Neuen Testament werden die Wörter bedeutungsgleich zur Bezeichnung von ‚gut' verwendet, in der LXX bedeutet καλός zumeist ‚gut', nicht so sehr im ethisch wertenden Sinne, sondern mehr in der Bedeutung ‚angenehm' und ‚wohltuend'.[593] Möglicherweise soll mit dem Wortwechsel verdeutlicht werden, dass Eva hier nur das vermeintlich Gute verspricht. Da es sich aber bereits bei Evas Verführung nur um das vermeintlich Gute handelt, liegt hier wohl eher ein rein zufälliger Austausch vor. Jedenfalls genügt der Hinweis Evas, dass auch Adam von den Früchten des Baumes isst (21,5).

3.6 Das Gericht Gottes

An die Gebotsübertretungen im Paradies schließen sich die Verurteilungen Adams, Evas und der Schlange durch Gott an. Diese erfolgen in entgegengesetzter Reihenfolge zur Verführung. So wird zunächst Adam (24), dann Eva (25) und schließlich die Schlange (26) verurteilt. Die sich hier ergebende konzentrische Struktur verweist darauf, dass das Böse vom Teufel ausgeht und das Gericht schließlich zum Teufel hinführt, obwohl dieser selbst keine Erwähnung mehr findet.[594] Das Gericht über den Teufel wird eschatologisch vertagt (39,2-3). Um sein Gericht über die Ureltern und die Schlange zu vollziehen, erscheint Gott auf einem Cherubenwagen im Paradies (22,3) und richtet seinen Thron an der Stelle auf, wo der ‚Baum des Lebens' steht (22,4). Zu Beginn verhört Gott Adam und Eva, beide weisen zunächst die Verantwortung von sich und lasten sie jeweils ihrem Verführer an (23,4-5). Im Folgenden soll nun abgebildet werden, mit welchen Strafen Gott die Verführten verurteilt.

[592] GLAE 21,4d: ‚Fürchte dich nicht, denn sogleich du isst, wirst du erkennen Gut und Böse'.
[593] Vgl. Beyreuther / Heiligenthal: Καλός, 860f.
[594] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 380.

3.6.1 Das Gericht Gottes über Adam

Das göttliche Gericht über Adam beginnt mit dem Hinweis, dass nun Gott, direkt an Adam gewandt, spricht (24,1). Dieser Hinweis findet sich entsprechend in den anderen beiden Verurteilungen (25,1; 26,1). Bereits in den Einleitungen zeigt sich auf diese Weise eine Parallelstruktur der drei Verurteilungsszenen, somit wird die Parallelität der Verführungsszenen hier fortgeführt.[595] Außerdem wird die Urteilsbegründung Gottes jeweils mit der Konjunktion ἐπειδή eingeleitet (24,1; 25,1; 26,1): „Konstitutiv für das gemeinsame Schema ist, dass die angekündigten Veränderungen der menschlichen bzw. tierischen Existenz jeweils mit einer konkreten Tat begründet werden."[596] Diese Taten betreffen jeweils die Beziehungen zwischen Gott und seinen Geschöpfen, wohingegen die Strafen differieren.[597]

Die Verurteilung Adams beginnt und endet auch mit der Feststellung Gottes, Adam habe nicht auf sein Gebot (ἐντολή) gehört (παρακούω [24,1]) bzw. es nicht bewahrt (φυλάσσω [24,3]). Adam hat es vorgezogen auf seine Frau (ἀκούω), anstatt auf das göttliche Gebot zu hören (παρακούω). Dieser unmittelbare Gegensatz wird durch das Verb bzw. die gemeinsame Verbwurzel ἀκούω verdeutlicht. Zwischen Einleitung und Ende der Perikope wird detailliert mittels verschiedener Strafurteile entfaltet, welche Konsequenzen sich aufgrund der Missachtung des göttlichen Gebots ergeben und welches Leben Adam künftig leben wird müssen. Charakterisierend für diese Urteile ist beinahe durchgängig ein Nebeneinander von drei allgemeiner formulierten Obersätzen und folgenden Spezifikationen.[598] So fungiert beispielsweise als zweiter Obersatz: Ἔσῃ δὲ ἐν καμάτοις πολυτρόποις (24,2c).[599] Diesem folgen mehrere Spezifikationen wie: Κάμῃ καὶ μὴ ἀναπαύσῃ, θλιβεὶς ἀπὸ πικρίας, καὶ μὴ γεύσῃ γλυκύτητος (24,2d).[600] Da sich die Strafurteile inhaltlich auf die Zukunft beziehen, dominieren futurische Verbformen. In funktionsgleichem Gebrauch sind ebenfalls Konjunktive des Aorists (φάγῃ; κάμῃ [24,2]) belegt. Das folgt daraus, dass sich beide in ihrer prospektiven Bedeutung nahestehen. Die göttlichen Strafurteile kündigen folglich etwas Zukünftiges (prospektives Moment) an und stellen darüber hinaus zugleich eine Setzung Gottes dar (präskriptives Moment).[601]

---

[595] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 249.
[596] Ebd. 250.
[597] Vgl. ebd.
[598] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 380.
[599] GLAE 24,2c: ‚Du wirst sein in mannigfaltigen Schmerzen'.
[600] GLAE 24,2d: ‚Du wirst ermüdet sein, und nicht ausruhen, bedrängt von Bitterkeit, und du wirst nicht kosten Süße'.
[601] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 381.

Die Konsequenzen der Gebotsübertretung sind für Adam gravierend. Sie bewegen sich auf drei Ebenen und umfassen den Zustand der Erde, Adams Lebensumstände und seine Herrschaft über die Tiere. Zunächst eröffnet Gott Adam in einem ersten Obersatz, dass die Erde seinetwegen verflucht sei (24,1). Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass die Konsequenzen der Gebotsübertretung Adams und Evas auch ihre Lebenswelt betreffen. Die Verfluchung der Erde manifestiert sich in erster Linie darin, dass sie sich als Ressource für Adam verändert. Mit ἡ γῆ ist hier wohl in erster Linie der Ackerboden als Lebensgrundlage gemeint,[602] von dem Adam zuvor reiche Ernte beziehen konnte. Die Veränderungen werden im Folgenden spezifiziert: So sehr Adam die Erde bearbeiten wird, sie wird ihm doch keine Kraft geben. Bloß Disteln und Dornen wird sie ihm hervorbringen, sein Brot wird er im Schweiße seines Angesichts essen müssen (24,2). Der Ackerboden wird nicht länger einen fruchtbaren und ertragreichen Nährboden für den Menschen darstellen. Die Verfluchung der Erde erfolgt demnach wegen Adam, der Fluch als solcher bezieht sich nun auf dessen Arbeit an der Erde.[603] In den Viten fehlt es Adam außerhalb des Paradieses außerdem an Saatgut, so dass er dieses im Verlauf der Erzählung aus dem Paradies erhält (VitAd lat. 22/VitAd arm. 20/VitAd georg. 20). Dochhorn spricht daher mit Blick auf VitAd 1-21 von einer „Ätiologie des Ackerbaus“[604]. Einem derartigen Mangel wird in GLAE 29,6 vorgegriffen, Adam und Eva werden der Ankündigung Gottes in 24,3 entsprechend außerhalb des Paradieses keinen Hunger leiden.

Der zweite Obersatz verweist auf die Mühen und Lebensumstände Adams: Dieser wird sich auf vielfältige Weise mühen und erschöpft sein, nicht ruhen, und trotzdem keinen dauernden Ertrag haben. Das Schicksal Adams wird durch Zustände und Empfindungen negativer Art[605] veranschaulicht: Ἔσῃ ἐν καμάτοις πολυτρόποις; θλιβεὶς ἀπὸ πικρίας (24,2c-d), θλιβεὶς ἀπὸ καύματος καὶ στενωθεὶς ἀπὸ ψύξεως (24,3a). Der Erzähler „zeichnet ein Bild voller Bedrohungen und Ängste, voller Bedrückungen und Ängste.“[606] Die Bedrohungen und Ängste bewegen sich dabei auf qualitativer wie quantitativer Ebene, wodurch die umfassende und andauernde Wirkung der Strafurteile deutlich gemacht wird: καμάτος und πικρία[607] versinnbildlichen das physische sowie psychische Leid, die gesamte menschliche Existenz (24,2); Hitze und Kälte symbolisieren das gesamte Jahr, in welchem sich die Jahreszeiten immerwährend ihrem Zyklus entsprechend abwechseln und eine existentielle Bedrohung für

[602] Vgl. Dochhorn: Adam als Bauer, 315.
[603] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 386.
[604] Ebd., 436.
[605] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 128.
[606] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 258.
[607] Πικρία kann sowohl den bitteren Geschmack als auch im übertragenen Sinne die Erbitterung bezeichnen.

Adam darstellen (24,3).[608] Scheinbar haben die Protoplasten im Paradies nicht unter extremen Wetterbedingungen wie Hitze oder Kälte leiden müssen. Die letzten Worte dieser Einheit fungieren als Quintessenz des Urteils: Καὶ κοπιάσεις πολλὰ καὶ μὴ πλουτήσεις, καὶ παχυνθήσῃ καὶ εἰς τέλος μὴ ὑπάρξεις (24,3b-c).[609] Adam hat trotz seiner Mühe keine Aussicht, grundlegend etwas an seinen Lebensumständen zu ändern. Er wird genug haben, um zu leben, so dass er wohlgenährt sein wird und keinen Hunger leiden muss, aber er wird nicht reich sein und das Leben wird beschwerlich sein. Die Aussage εἰς τέλος μὴ ὑπάρξεις weist dabei auf zwei Bedeutungsebenen hin: Zum einen ist mit τέλος ein Endpunkt gemeint, welchen Adam aufgrund der verlorenen Aussicht auf Unsterblichkeit nicht mehr lebend erreichen wird.[610] Zum anderen deutet τέλος auf den Tod hin, denn Adam wird am Ende seines Lebens so schwach und geplagt sein, dass er bis zu seinem Todeszeitpunkt eine Art Schattendasein fristen muss.[611]

Der dritte und letzte Obersatz und die darauffolgende Spezifikation beinhaltet die verlorene Herrschaft Adams über die Tiere: Τῶν ἐκυρίευες θηρίων, ἐπαναστήσονταί σοι ἐν ἀκαταστασίᾳ (24,3d).[612] Nachdem Adam zuvor Herr über sie gewesen ist, erheben sich die Tiere nun in Aufständen gegen ihn, weil er das göttliche Gebot nicht bewahrt hat (τὴν ἐντολήν μου οὐκ ἐφύλαξας).[613] Mit diesem Verweis wird nun der Beginn der Verurteilung Gottes und der Hinweis auf die Gebotsübertretung wieder aufgenommen (24,1). Neben der künftigen Bedrohung Adams durch die Tiere weist auch dieses Strafurteil auf eine größere Unheilswirkung der Gebotsübertretung hin, denn die Vorstellung eines urzeitlichen friedlichen und geordneten Zusammenlebens im Paradies unter der Herrschaft des Menschen, die hier im Hintergrund steht, beinhaltet Parallelen zur Vorstellung einer umfassenden Friedensordnung, welche auch den Tierfrieden miteinschließt.[614] Der Idealzustand des friedlichen Zusammenlebens aller Geschöpfe ist somit durch die Sündentat des Menschen aufgehoben.

---

[608] Vgl. dazu die islamische Rezeption der Paradiesgeschichte, wo durch die Erwähnung der Sonnenhitze in Q 20,119 ebenso die klimatischen Bedingungen für die Bewertung des Wohlbefindens hinzugezogen werden. Wie in GLAE 24,3 werden die extremen Temperaturen zwar nicht unmittelbar als tödlich, jedoch als leidvoll und lebensabträglich beschrieben und ausschließlich dem Leben außerhalb des Paradieses zugeordnet.

[609] GLAE 24,3b-c: ‚Und du wirst dich sehr plagen und nicht reich werden, und du wirst wohlgenährt sein, und nicht bis zum Ende bestehen'.

[610] So verweist der Text in 13,3 und 28,4 auf den ‚Tag der Auferstehung'.

[611] So wird im Laufe der Erzählung berichtet, dass Adam krank niederliegt und um das 'Öl des Erbarmens' bittet (9,1-3).

[612] GLAE 24,3d: ‚Und du warst Herr über die Tiere, sie erheben sich nun gegen dich in Aufständen'.

[613] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 128.

[614] Vgl. Dochhorn: Adam als Bauer, 331. Dieser wird auch in Jes 11,6-8; 65,25 bedacht.

3.6.2 Das Gericht Gottes über Eva

Wie bei der Verurteilung Adams beginnt die Verurteilung Evas mit dem Hinweis, dass Gott nun zu Eva spricht. Das göttliche Urteil wird ebenfalls mit der Konjunktion ἐπειδή, also einer Urteilsbegründung eingeleitet. Eine kleine Abweichung zur vorangegangenen Perikope lässt sich erkennen, denn die Begründung des Urteils beginnt folgerichtig mit der Feststellung, Eva habe auf die Schlange gehört. Erst im Anschluss folgt der Hinweis auf die Missachtung des Gebots: Ἐπειδὴ ἤκουσας σὺ τοῦ ὄφεως καὶ παρήκουσας τὴν ἐντολήν μου (25,1b).[615] An dieser Stelle hat der Erzähler folglich die Reihenfolge verändert. Mit dieser Umstellung könnte das Hören auf die Schlange als gravierenderes Vergehen herausgehoben werden. Auffällig ist wieder die Parallelisierung der beiden Satzteile durch das Verb bzw. die gemeinsame Verbwurzel ἀκούω, wie dies schon bei Adams Verurteilung der Fall gewesen ist. Generell dominieren wieder futurische Verbformen im Fut. und im Konj. Aor.

Im Folgenden lässt sich wieder von der Einteilung des Strafurteils in einen Kopfteil (25,1) und einer folgenden Explikation (25,2) sprechen. Die „mehrteilige Struktur der Verurteilung Adams“[616] findet jedoch keine Fortsetzung. Die Explikation des Obersatzes endet erst in 25,4 und umfasst somit die gesamte Verurteilung.[617] Die Konsequenz der Gesetzesübertretung wird zunächst mithilfe zweier parallelstehender Nominalkomplexe[618] beschrieben: Eva wird in Zukunft vergebliche Mühen (ἔσῃ ἐν καμάτοις ματαίοις[619])[620] und unerträgliche Schmerzen (ἔσῃ ἐν πόνοις ἀφορήτοις) erleiden (25,1). Die Verbindung von Mühen und Schmerzen stellt nach Bertrand keine Besonderheit dar: „Le doublet ‚peines et souffrances' n'est pas suspect, puisqu'il remonte à l'expression scripturaire ‚afflictions et gémissements'.“[621] Diese Leiden werden sodann spezifiziert und erweisen sich dabei als geschlechterspezifische Strafe, denn die Veurteilung Evas zielt auf den Akt der Geburt und somit auf Eva als Frau und Mutter. So wird Eva zwar viele Kinder gebären, aber jeder Geburtsakt wird nicht nur von unermesslichen

[615] GLAE 25,1b: ‚Weil du auf die Schlange gehört hast und nicht gehört hast auf mein Gebot'.
[616] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 392.
[617] Vgl. ebd.
[618] Vgl. ebd.
[619] Dochhorn misst dem Begriff ματαίοις recht viel Bedeutung zu und übersetzt ihn mit ‚nichtig' und stellt die Mühen so unter die Deutung des Nichtigen (vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 396). In dieser Arbeit wird die Übersetzung ‚vergeblich' vorgezogen. Die Mühen Evas, die getrennt vom Geburtsschmerz gedeutet werden, sind vergeblich, indem sie zu keiner Verbesserung des gegenwärtigen, qualvollen Zustandes führen. So sind nicht die Mühen an sich nichtig, sondern sie sind mit Blick auf das Ergebnis vergeblich gewesen. Egal, was Eva tut, wie sehr sie sich müht, sie hat keinen Einfluss auf den Ausgang der Dinge. Hier wird eine Sicht auf die Vergeblichkeit menschlichen Daseins deutlich. Vgl. dazu auch Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 258.
[620] Vgl. GLAE 24,2.
[621] Bertrand: La vie grecque, 129.

Schmerzen begleitet werden, sondern kommt ebenso einem Todesurteil gleich (25,2). Der Akt des Gebärens und die Furcht um das eigene Leben gehören von nun an zusammen,[622] so dass die Verurteilung Evas hier als eine Ätiologie von Müttersterblichkeit dienen kann.[623]

Strafmildernd wird sich dabei nur Evas Reue und ihre Hinwendung zu Gott auswirken (25,3). In ihrer größten Not wird sich Eva hilfesuchend an Gott wenden, ihre Schuld bekennen (ἐξομολογεῖσθαι[624]) und versprechen in Zukunft sündlos zu leben: Κύριε κύριε, σῶσόν με, καὶ οὐ μὴ ἐπιστρέψω εἰς τὴν ἁμαρτίαν τῆς σαρκός (25,3b-c).[625] Evas Hilfegesuch verweist dabei auf die Vorstellung von Gott als Geburtshelfer und beinhaltet eine „Bitte um Rettung" und das „Versprechen einer Verhaltensänderung", verbunden mit einem „impliziten Schuldbekenntnis"[626]. Mit der ἁμαρτία τῆς σαρκός ist an dieser Stelle der Geschlechtsakt gemeint.[627] Das Versprechen sich von diesem abzuwenden, ist dabei als Reaktion auf die Verfluchung des Geburtsaktes zu bewerten. Jedoch steht die Verurteilung Evas auch im weiteren Kontext der Gebotsübertretung, die keine sexualisierte Deutung nahelegt bzw. betont, weshalb auch eine allgemeinere Dimension von Sünde bedacht werden muss. So ist auch in 19,3, mit Blick auf die vergiftete Frucht, explizit von der ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας die Rede, die sich nicht auf die sexuelle Begierde beschränken lässt. Auch mit Blick auf die gesamte Erzählung ist kein herausgehobenes Interesse am Zusammenhang zwischen Schuld und Sexualität zu erkennen, weshalb Knittel zuzustimmen ist, der schlussfolgert: „Weder ist der hier vorgestellte Traditionszusammenhang spezifisch asketisch geprägt, noch darf man ihn als prominent für die Theologie von gLAE betrachten. Er begegnet hier eher beiläufig."[628]

Am Ende der Perikope liefert der Erzähler – ähnlich wie bei der Verurteilung Adams, aber in umgekehrter Reihenfolge (24,3) – eine Begründung für das Strafurteil gegen Eva, welches mit διὰ τοῦτο eingeleitet wird. Anders als bei Adam fehlt hier aber eine explizite Erwähnung der Gebotsübertretung (25,4). Eva wird gerichtet wegen ihrer ‚Worte' (25,4), womit sowohl ihr Schwur als auch die Worte der Verführung gemeint sein könnten, durch die

[622] Vgl. Ruiten: Eve's Pain in Childbearing, 19.
[623] Die Dringlichkeit, eine Erklärung für Müttersterblichkeit zu finden und Abhilfe zu schaffen, besteht leider bis heute. So verweist ein Bericht der Weltgesundheitsorganisation und der Vereinten Nationen darauf, dass im Jahr 2020 weltweit alle zwei Minuten eine Frau während der Schwangerschaft oder der Geburt gestorben ist. Besonders betroffen sind Frauen in Krisengebieten und ärmeren Regionen der Welt. Vgl. für weitere Informationen: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/maternal-mortality (letzter Abruf: 14.03.2023).
[624] Ἐξομολογεῖσθαι weist an mehreren Stellen auf Buße hin. Vgl. Dan 9,2; PsSal 9,6; Mt 3,6; Jak 5,16.
[625] GLAE 25,3b-c: ‚Herr, Herr, rette mich, ich werde auch nicht umkehren zur Sünde des Fleisches'.
[626] Dochhorn: Apkalypse des Mose, 393.
[627] Vgl. ebd., 396.
[628] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 256.

Eva aktiv zur Schuldigen wurde.[629] Letztere wurden von Eva selbst in 21,2 als Worte der Gesetzwidrigkeiz (λόγους παρανομίας) qualifiziert. Diese Eigenbewertung wird nun im göttlichen Urteil wiederaufgenommen. Die Worte sind eine Folge des nun bestehenden Einflusses des Bösen und resultieren aus der Feindschaft, welche der Feind in sie hineingesetzt hat (διὰ τὴν ἔχθραν ἣν ἔθετο ὁ ἐχθρὸς ἐν σοί [25,4b]). Feindschaft meint Feindschaft gegen Gott und das von Gott Gebotene, die sich letztendlich durch die Begierde nach jeder Sünde (19,3) manifestiert.[630] Eine weitgehend parallele Ankündigung Gottes an Adam findet sich in 28,4a: Ἔχῃς δὲ τὸν πόλεμον ὃν ἔθετο ὁ ἐχθρὸς ἐν σοί.[631] Anstelle von ἔχθρα ist dort zwar πόλεμος belegt, die Begriffe werden jedoch bedeutungsähnlich verwendet.

Die Szene schließt mit dem Urteil, dass sich Eva wieder Adam zuwenden und dieser ihr Herr sein wird. Mit der Zuwendung zu Adam ist hier wohl die Wiederaufnahme des Geschlechtsakts gemeint, von dem sich Eva im Lichte des qualvollen Geburtsvorgangs in 25,3 abgewendet hat. Die Ankündigung der Herrschaft Adams ist zunächst vor dem Hintergund zu verstehen, dass Eva im Zuge der Verführungszene ihre Autonomie an den Teufel abgegeben hat (19,1). Eva wird nun aber nicht die Mündigkeit befohlen, sondern die Zuwendung zu einem neuen Herrn. Die Herrschaft Adams stellt gegenüber der Herrschaft des Teufels zwar eine Verbesserung dar, sie ist mit Blick auf das ursprüngliche Dasein im Paradies, in dem Adam und Eva gleichberechtigt waren (15,2), letztendlich aber doch eine Verschlechterung der Bedingungen Evas im Sinne eines selbstbestimmten Lebens. Somit wird im Kontext des göttlichen Gerichts folglich ein neues Herrschaftsverhältnis beschlossen: Wie bereits in der vorherigen Perikope Adam die uneingeschränkte Herrschaft über die Tiere durch die Gebotsübertretung verloren hat (24,3), so hat nun Eva ihre Autonomie gegenüber Adam verloren. Die patriarchalische Unterordnung der Frau wird auf diese Weise als Teil des Strafurteils Gottes über Eva verstanden.[632]

---

[629] Dochhorn (Apokalypse des Mose, 394) versteht unter den ‚Worten' Evas (25,4) ihr vorangegangenes Bekenntnis. Diese Deutung macht im Kontext allerdings wenig Sinn, da Eva zum Zeitpunkt des Gerichts wegen ihrer Gebotsübertretung gerichtet wird, nicht aufgrund späterer Buße. Darüber hinaus würde bei dieser Interpretation auch die Parallele zur Verurteilung Adams, eine nochmalige Begründung für das Strafurteil, wegfallen. Bertrand (La vie grecque, 130) tendiert ebenfalls zu dieser Interpretation, räumt aber ein, dass sich der Sachverhalt nicht abschließend klären lässt.

[630] Bertrand bezieht den Begriff der Feindschaft in Anlehnung an Gen 3,15 auf die Feindschaft zwischen Eva und der Schlange. Diese Deutung macht jedoch im vorliegenden Kontext wenig Sinn. Vgl. Bertrand: La vie grecque, 130.

[631] GLAE 28,4a: ‚Du sollst den Krieg haben, den der Feind in dich gesetzt hat'.

[632] Vgl. 1Tim 2,8-15, wo das Schweigebot an die Frau und ihre Unterordnung gefordert und dafür auf Gen 3 rekurriert wird, indem Evas Gebotsübertretung und Adams Unschuld herausgestellt werden. Rettung kann es für die Frau im Lichte der Schuld Evas nur durch das Kindergebären geben. Es wird somit in 1Tim eine Vorstellung abgebildet, die dem Urteil in GLAE 25,2 entgegensteht, wo mit dem Geburtsakt eine Todesdrohung einhergeht.

3.6.3 Das Gericht Gottes über die Schlange

Die Verurteilung der Schlange ist zunächst parallel zu den Verurteilungen Adams und Evas aufgebaut. Zu Beginn wird erläutert, dass Gott nun zur Schlange spricht, dann wird mit der Konjunktion ἐπειδή die Urteilsbegründung eingeleitet (26,1). Wieder dominieren im Kontext der Rechtsprechung futurische Verbformen im Fut. und im Konj. Aor. Eine auffällige Neuerung ist nun allerdings, dass Gott nicht nur zur Schlange spricht, sondern dies sogar in großem Zorn (ἐν ὀργῇ μεγάλῃ) tut. Der große Zorn Gottes ist offensichtlich der Schlange vorbehalten, obwohl Adam und Eva bei ihrer Verführung ebenfalls Furcht vor dem Zorn Gottes geäußert hatten (18,2; 21,4).[633] Dies lässt sich auf zweierlei Weise erklären, wobei beide Erklärungen wohl zusammenhängen: Zum einen könnte man den großen Zorn Gottes so deuten, dass das Vergehen der Schlange als besonders gravierend empfunden wird.[634] Schließlich wusste die Schlange anders als Adam und Eva, dass es sich bei ihrem Verführer um den Teufel handelte, denn dieser benutzt für die Verführung und zur Täuschung niemanden als σκεῦος. Zum anderen könnte der Zorn Gottes aber auch darauf verweisen, dass Gottes Zuneigung den Menschen gegenüber großer ist als gegenüber der Schlange. Sie haben mit der Schöpfung einen höheren Status inne und später in der Erzählung heißt es sogar, dass Gott wegen Adam trauert (39,1). Der Gedanke, dass man auch genau andersherum argumentieren und anführen könnte, dass den Menschen aufgrund ihres höheren Status mehr Verantwortung zukommt, findet sich hier nicht.

Auch die Urteilsbegründung ist im Vergleich erweitert: Die Schlange ist ein undankbares Gefäß und Werkzeug (σκεῦος ἀχάριστον) geworden und hat im Zuge dessen diejenigen verführt, die nachlässig im Herzen sind (26,1). Die Schlange als σκεῦος ἀχάριστον verweist auf 16,5, wo die Schlange als Gefäß bzw. Werkzeug des Teufels benannt wird. Die Undankbarkeit der Schlange manifestiert sich demnach darin, dass sie als σκεῦος Gottes, als Geschöpf Gottes, ein σκεῦος des Teufels geworden ist und sich damit gegenüber Gott versündigt hat.[635] Somit wird die Vorstellung entfaltet, dass Dankbarkeit gegenüber Gott, dem Schöpfer, sich im Gehorsam gegenüber Gott äußert und auf das moralisch richtige Handeln verweist.[636] Dementsprechend wird Ungehorsam gegenüber Gott in der Erzählung als Undankbarkeit

[633] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 410.
[634] Vgl. ebd., 411.
[635] Vgl. ebd., 412.
[636] Für die Nebeneinanderstellung von Undankbarkeit und Bosheit vgl. auch Lk 6,35; hier fehlt allerdings der schöpfungstheologische Aspekt. Dieser findet sich in 4Esr 8,60; wo beklagt wird, dass die Geschöpfe ihrem Schöpfer gegenüber Undankbarkeit bewiesen haben. Diese Vorstellung findet sich ebenso in der islamischen Rezeption, wenn diejenigen, die dem Teufel Gehör schenken werden, als nicht dankbar (لا شكرين) bezeichnet werden (Q 7,17).

bewertet. Die Problematik der Undankbarkeit gegenüber Gott zeigt sich freilich auch im Verhalten Adams und Evas, die sich durch die Aussicht mehr zu bekommen, als sie bereits von Gott erhalten haben, verführen lassen.

Auf diese Begründung des Urteils folgt ein Fluchspruch, der die Schlange vor allem Vieh verflucht, als Obersatz fungiert und dann expliziert wird. Es fällt auf, dass nur die Schlange unmittelbar verflucht wird, nicht aber Adam und Eva.[637] Bei der Verurteilung Adams wird lediglich die Erde seinetwegen verflucht (24,1). Zunächst wirkt der Fluch im Bereich der Nahrung. In Zukunft wird die Schlange ihrer Nahrung beraubt sein und Staub essen müssen (26,2). Somit wird eine direkte Verbindung zur Verführungsszene der Schlange hergestellt, in welcher diese mit dem Verweis auf ihre minderwertige Nahrung gelockt wurde (16,3).[638] Bei ihrer Verurteilung zeigt sich nun, dass sich „die Schlange durch ihre Folgsamkeit gegen den Teufel eine noch weit minderwertigere Nahrung eingehandelt hat."[639] Der weitere Wirkungsbereich des Fluches betrifft den Bewegungsapparat der Schlange.

Sie wird nun explizit an den Körperteilen bestraft, mit denen sie die Adam und Eva zum Bösen verführt hat (26,3). Dochhorn spricht in diesem Zusammenhang von einer „Strukturanalogie von Strafe und bestraftem Vergehen"[640]. Genommen werden der Schlange zur Strafe ihre Hände, Füße, Ohren, mit ihnen hat sie selbst dem Teufel und seinen Plänen Gehör geschenkt, und Flügel, mit ihnen ist sie in das Paradies eingedrungen, um den teuflischen Plan umzusetzen. Konsequenterweise hätten ihr Mund und Zunge genommen werden müssen, denn mit diesen Körperteilen hat sie Adam und Eva ja in erster Linie geködert bzw. überlistet, aber der Autor hält sich hier offensichtlich an die ihm bekannte Erscheinung einer Schlange, die ganz offensichtlich noch über Mund sowie Zunge verfügt.[641] Eine gewisse semantische Offenheit behält der Autor sich mit dem Nebensatz οὔτε ἓν μέλος τούτων, ὧν σὺ ἐδελέασας (26,3b) jedoch vor. In jedem Fall ist die Verführerin von nun an mittels der Strafe an ihrem Körper, den sie vorher zum Verderben nutzte bzw. durch den Teufel nutzen ließ, zu einer verminderten Existenzweise verdammt. Die Motivation der Schlange zur Verführung wird mit ihrer Schlechtigkeit begründet und sie wird als entscheidende Akteurin der Gesetzesübertretung identifiziert: Ἐποίησας αὐτοὺς ἐκβληθῆναι ἐκ τοῦ παραδείσου (26,3c).[642]

Wie bei der Verurteilung Adams schließt die Perikope mit einer erneuten

[637] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 250.
[638] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 130.
[639] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 410.
[640] Ebd., 411.
[641] Vgl. Jub 3,28, wo nach dem sog. Sündenfall nicht nur die Schlange, sondern alle Tiere ihre Sprachfähigkeit verlieren, die zuvor mit einer Lippe und einer Sprache gesprochen hatten.
[642] GLAE 26,3c: Du hast dafür gesorgt, dass sie hinausgeworfen werden aus dem Paradies.

Urteilsbegründung und zukünftigen Zustandsbeschreibung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier bzw. Schlange. Die angekündigte Feindschaft zwischen Mensch und Schlange bezieht sich jedoch nicht nur auf die gegenwärtige Zeit, sondern schließt auch die Nachkommen der Ureltern mit ein. Enden wird die Feindschaft erst mit dem Tag des Gerichts (26,4).[643] Die hier angekündigte Feindschaft hat folglich eine „eschatologische Determinierung" und deutet „eine Perspektive an, die über die Gegenwart Adams (und implizit die des Lesers) hinausreicht"[644]. Alle Gerichtsurteile können letztlich als Versuch verstanden werden, die gegenwärtigen Lebensbedingungen von Mensch und Tier zu erklären. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die körperliche Beschaffenheit der Schuldigen sowie auf die neuen Herrschafts- und Beziehungsverhältnisse zwischen Adam und den Tieren, Eva und Adam, der Schlange und den Nachkommen Adams und Evas außerhalb des Paradieses gelegt.

3.7 Die Konsequenzen der Schuld

Im Folgenden sollen nun die Konsequenzen der Schuld Adams und Evas abgebildet und analysiert werden, die neben den Strafurteilen Gottes Einfluss auf das Ergehen der Ureltern und ihrer Umgebung haben. Sie werden nur teilweise unmittelbar von Gott erwirkt, sondern erscheinen in erster Linie als ‚Begleiterscheinungen' der Tat Adams und Evas. Sie nehmen maßgeblich Einfluss auf den Erzählverlauf und geben weitere Anhaltspunkte über das Wesen von Schuld. Die Konsequenzen der Schuld erstrecken sich dabei auf drei Bereiche: den Übergang vom Paradies in die Außenwelt, das Wohlergehen der Menschen und das Intaktsein der Natur. Zunächst wird im Zuge der Analyse die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies näher beleuchtet. Darauffolgend werden der körperliche und emotionale Schmerz der Ureltern bedacht. Im Anschluss daran werde ich zeigen, dass mit der Gebotsübertretung der Verlust der Herrlichkeit und Gerechtigkeit einhergeht. Zu guter Letzt wendet sich das Kapitel den Auswirkungen der menschlichen Schuld auf die Natur zu.

3.7.1 Die Vertreibung aus dem Paradies

Die vielleicht weitreichendste Konsequenz der Gebotsübertretung Adams und Evas ist ihre Vertreibung aus dem Paradies. Die ersten Menschen müssen damit den ihnen beheimateten Ort und die damit verbundenen Vorzüge hinter sich lassen. Diese Strafe ist nicht Teil der

[643] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 130.
[644] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 411.

Gerichtsszenen und wird den Ureltern auch nicht unmittelbar von Gott mitgeteilt. Es sind die Engel, die von Gott den Befehl erhalten, die Schuldigen aus dem Paradies zu werfen (27,1; 29,1). Nach ihrem Ungehorsam ist es den Menschen trotz ihrer Bitten und ihres Flehens nicht mehr gestattet, sich im Paradies aufzuhalten (28,1). Die Verbannung aus dem Paradies fungiert als Wirkrahmen für die Strafurteile Gottes. Um zu verhindern, dass sich Adam und Eva den Anweisungen Gottes ein weiteres Mal widersetzen und versuchen, das Paradies zu betreten, setzt Gott die Cherubim ein, die bewaffnet mit einem Schwert, von nun an den Eingang des Paradieses bewachen werden (28,3). Mit dieser Festlegung wird eine direkte Verbindung zu Evas Schwur gegenüber dem Teufel hergestellt, in dessen Verlauf sie auch bei den Cherubim schwörte (19,3). Nachdem zuvor die Menschen das Paradies bewachen sollten und letztlich an dieser Aufgabe gescheitert sind, muss das Paradies nun vor ihnen und ihrem Eindringen bewacht werden.

Es wird in der Erzählung dargestellt, wie die Lebensgewohnheiten der Ureltern abbrechen und ihr Neubeginn im Ungewissen liegt. So erbittet Adam während seiner Ausweisung wenigstens noch Wohlgerüche für ein Opfer aus dem Paradies mitnehmen zu dürfen (29,3). Entweder weiß er, dass er diese außerhalb des Paradieses nicht finden, oder er weiß nicht, ob er sie außerhalb des Paradieses vorfinden wird. Die göttlichen Strafurteile weisen bereits im Einzelnen darauf hin, dass das Leben Adams und Evas außerhalb des Paradieses von zahlreichen Beschwernissen geprägt sein wird. Diese Vorausschau wird im Rahmen der Gesamterzählung bestätigt, so werden die Figuren außerhalb des Paradieses durchweg als leidend und bedroht dargestellt. Diese Darstellung sowie die Kontrastierung von Paradies und Außenwelt können dabei auch auf eine Entstehungssituation der Erzählung verweisen, die von Erfahrungen der Vertreibung und einem Leben in der Fremde bzw. im Exil geprägt ist.[645] Im Folgenden werde ich auf einige Beispiele eingehen, in denen die Vertreibung aus einem ursprünglichen, sicheren Raum als existentielle und andauernde Bedrohung für eine Gemeinschaft oder ein Individuum verstanden werden kann.

Bereits die Paradieserzählung aus Gen 2-3 kann als ein Exiltext verstanden werden, der das Schicksal des Volkes Israel paradigmatisch narrativ umsetzt:

> So wie Gott Adam außerhalb des Paradiesgartens formt, ihn anschließend in den Garten Eden führt, ihn dann aber aufgrund der menschlichen Übertretung des Gebots aus diesem Garten vertreibt, ebenso konstituiert Gott das Volk Israel außerhalb des Landes Israel in der Wüste, führt es anschließend ins gelobte Land, doch wegen des Ungehorsams dem Gesetz gegenüber bestraft Gott sein erwähltes Volk mit der Exilierung – dies beschreibt in

[645] Dagegen beschreibt die Diaspora den freiwilligen Aufenthalt von Juden fern ihrer Heimat und wird nicht verwendet, um z.B. die Flucht der Juden aus Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. nach der Tempelzerstörung zu benennen. Vgl. dazu Gerstenberger / Schuol: Diaspora, 86-90.

> Grundzügen die beherrschende deuteronomistische Theologie der biblischen Geschichtsbücher.[646]

Auch wenn in GLAE wie in Gen 2-3 an keiner Stelle das Wort ‚Exil' verwendet wird, blickt die Erzählung auf einen Idealzustand und einen besseren Ort zurück, aus dem die Menschen (aufgrund eigener Schuld) verbannt wurden.[647] Diese Vorstellung verfügt dank der geschichtlichen Entwicklungen im Judentum des ersten und zweiten Jahrhunderts über „beinahe die ganze Skala der Möglichkeiten, die unter dem Begriff des Exils von der Emigration bis zur Deportation reichen."[648] Zwar gab es auch Gruppen, die auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen freiwillig auswanderten, doch daneben findet sich eine große Anzahl an Zwangsumsiedlungen aus politischen Gründen oder Deportationen von Sklaven sowie Personen, die aus verschiedenen weiteren Gründen gezwungen waren, ins Exil zu gehen.[649] All diese Entwicklungen führten zur „Entwurzelung von größeren Teilen jüdischer Bevölkerung"[650]. So wurden beispielsweise im Lichte des jüdischen Krieges gegen die Römer ab dem Jahr 66 tausende Juden versklavt oder mussten ihre Heimat verlassen.[651] Die Verbannungen oder Deportationen wurden oftmals als Strafe Gottes für die Nichtachtung der Tora interpretiert.[652] GLAE greift somit eine Vorstellung und ein Narrativ auf, welche innerhalb ihres literarischen und historischen Bezugrahmens durchaus populär waren:

> Zahlreiche Texte aus hellenistisch-römischer Zeit[653] folgen dem u.a. bei den Propheten, im deuternomistischen Geschichtswerk und der Chronik ausgeprägten Geschichtsbild, wonach die Exilierung Israels und Judas durch die Assyrer und die Babylonier Gottesstrafe für begangene Sünden waren. Dieses Deutungsmuster wird in Geschichtsrückblicken aufgenommen oder aktualisierend auf die eigene Situation übertragen.[654]

---

[646] Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen, 24.
[647] Konkretere Informationen hinsichtlich eines Exils finden sich in VitAd lat., wenn Adam die von ihm empfangenen Offenbarung über die zukünftige Geschichte Gottes mit dem Menschen an seinen Sohn Seth weitergibt. Nachdem Gott Israel Land gegeben und der Tempel gebaut ist, setzt die Offenbarung in VitAd lat. 29,5-7 fort: […] Und dort werden sie übertreten seine Vorschriften und ihr Heiligtum wird angezündet werden und ihr Land wird verlassen werden und sie selbst werden zerstreut werden, weil sie Gott bitter getroffen haben. Und wiederum wird er sie heilen von ihrer Zerstörung, und wiederum werden sie das Haus Gottes bauen und zuletzt wird das Haus Gottes erhöht werden, größer als zuvor. Und wieder wird die Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit übertreffen. Die hier beschriebene Restitiution des Volkes nach dem Zestreuungsgericht mündet in dem erneuten Ungehorsam, so dass der Zustand des Exils bis in die Gegenwart des Autors reicht (Vgl. Kiefer: Exil und Diaspora, 398).
[648] Grasmück: Exililum, 50.
[649] Vgl. ebd.
[650] Schäfer-Lichtenberger / Schottroff: Fremde/Flüchtlinge, 160.
[651] Vgl. Schwartz: The Ancient Jews, 83.
[652] Vgl. Gerstenberger / Schuol: Deportationen, 86.
[653] Vgl. für weitere Ausführungen Kiefer: Exil und Diaspora, 245-261, der in diesem Zusammenhang vor allem auf qumranische und rabbinische Literatur verweist.
[654] Kiefer: Exil und Diaspora, 245.

Da es in der Erzählung keinerlei expliziten Hinweise mit Blick auf die Abfassungssituation gibt, scheint sich GLAE hier eines im frühen Judentum bekannten Narrativs zu bedienen, um damit eine allgemeine Gültigkeit für verschiedene Situationen zu beanspruchen, in denen sich Menschen mit Verbannung und Exil konfrontiert sehen.

Tatsächlich muss das Motiv der Verbannung nicht einmal ausschließlich mit großpolitischen Ereignissen in Verbindung gebracht und auf kollektiver Ebene bedacht werden. Ausschluss und Bann haben auch im kleineren Kontext, beispielsweise innerhalb von Synagogengemeinden, stattgefunden. So findet sich die Vorstellung eines Synagogenausschlusses als sanktionierende Maßnahme bereits in Texten wie Esr 10,8 und Joh 9,22; 12,42. Der Synagogenausschluss wird dann später vermehrt in rabbinischer Zeit als Strafmaß für verschiedene Vergehen verwendet, indem die Betroffenen temporär oder dauerhaft von ihrer Gemeinde separiert wurden.[655] Der Ausschluss und die Verbannung aus religiösen oder sozialen Gemeinschaften hatten dabei weitreichende und oft belastende Konsequenzen für den Einzelnen. Die Auswirkungen reichten von religiöser Entfremdung und sozialer Isolation bis hin zu emotionaler Belastung und Identitätsverlust. Der Ausschluss konnte starke negative Emotionen wie Schuldgefühle, Trauer und Verlust auslösen.[656] Das Gefühl der Zurückweisung und das Wissen, nicht mehr Teil der vertrauten Gemeinschaft zu sein, deren Leben auch immer mit verschiedenen Orten und räumlichen Einheiten verbunden ist, stellte nicht nur eine emotionale Herausforderung dar, sondern war auch immer mit existentiellen Bedrohungen verbunden.

Die Thematik der Verbannung wird in GLAE zwar nicht vordergründig behandelt, trotzdem ist sie keineswegs nebensächlich, denn sie fungiert als Rahmen um abzubilden, welche Konsequenzen die Schuld der Ureltern mit sich bringt. Der Übergang vom Paradies in die Außenwelt wird als sanktionierende Maßnahme vorgestellt[657] und das Leben außerhalb des Paradieses, letztlich verstanden als ein Dasein im Exil, wird als vermindertes Leben und beklagenswertes Schicksal der Menschen abgebildet. Die Umkehr der Schuldigen und ein neuer Bund mit Gott können in der Erzählung allerdings nur *im* Exil aufgerichtet werden.[658] Das Leben außerhalb des Paradieses ist dabei stets darauf ausgerichtet, irgendwann wieder in das Paradies zurückkehren zu können (13,4; 40,6). Der Exilszustand der Menschen endet in GLAE jedoch erst durch die endzeitliche Begnadigung Gottes, sein Vergebungshandeln und die

[655] Vgl. Grasmück: Exilium, 54.
[656] Vgl. Gerstenberger / Schuol: Deportationen, 86.
[657] Vgl. Grasmück: Exilium, 146.
[658] Vgl. dazu CD 19,34; 20,12, wo ebenfalls ein neuer Bund mit Gott *im*, und nicht *nach* dem Exil aufgerichtet wird.

Rückführung der Toten in das Paradies.

3.8.2 Körperlicher Schmerz

Die einschlägigen Wörter zum Thema ‚Krankheit' und ‚Schmerz', welche in GLAE belegt sind, sind πόνος (Schmerz) und νόσος (Krankheit). Das Wort πόνος ist fünfmal (5,5 [2x]; 6,2.3; 25,1) belegt, das Wort νόσος siebenmal (5,2.4.5; 6,3; 8,2; 9,2.3). Zweimal sind beide Wörter zusammen zu finden (5,5; 6,3). Die Darstellung von Krankheit und Schmerz konzentriert sich auf den vorderen Teil des Textes. Auf der Textebene ist es in erster Linie Adam, der von Krankheit und Schmerz betroffen ist. Die Erzählung führt nicht aus, um welche Sorte von Krankheit es sich konkret handelt. Vielmehr verweisen Adams Krankheit und Schmerz auf eine generelle Erfahrung von Bitterkeit und Not. Mit dieser Art der Darstellung unterstreicht der Erzähler die Erfahrungen von Krankheit und Schmerz als allgemein menschlicher Natur, welche am Beispiel Adams gezeichnet werden: „His are the pain and disease to which the entire human race inevitably will succumb."[659] Es sind die Erfahrungen körperlichen Leidens, welche die Rückblicke der Ureltern auf ihren Ungehorsam im Paradies und die daraus entstandene Schuld initiieren (7-8; 14). Die vergangenen Taten werden auf diese Weise als Begründung für den gegenwärtigen Zustand vorgestellt.

Im Alter von 930 Jahren wird Adam krank (5,1) und ruft seine Kinder zusammen, um diese vor seinem Tod noch einmal zu sehen (5,2). Der Hinweis auf das Lebensalter und den bevorstehenden Tod des Patriarchen sowie die Zusammenkunft der Nachfahren an seinem Sterbebett „gehören zu den typischen Bestandteilen des Anfangsrahmens innerhalb der Gattung Testament."[660] Auch Bertrand hält bezüglich der Bestandteile des Anfangsrahmens fest: „Ce sont les circonstances conventionelles du genre testamentaire."[661] Seth möchte helfen, das Leiden zu lindern (6,2), was laut Adam allerdings nicht möglich ist (6,3). Stattdessen eröffnet Adam seinen Rückblick auf die Geschehnisse im Paradies und die Verurteilung Gottes, in welchem er die Schmerzen spezifiziert, zu denen er verurteilt wurde (24,2). Auf diese Weise bietet die Erzählung eine Ätiologie der Krankheit und des Schmerzes.[662] Diese werden unmittelbar mit der Missachtung des göttlichen Gebots und göttlichen Bundes und der daraus entstandenen Schuld in Zusammenhang gebracht, wenn Gott sein Urteil über Adam folgendermaßen einleitet: Ἐπει ἐγκατέλιπας τὴν διαθήκην μου καὶ τὴν ἐντολήν μου

[659] Levison: Pain, 5.
[660] Nordheim: Lehre, 229.
[661] Bertrand: La vie grecque, 114.
[662] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 236.

παρήκουσας (8,2b).[663] Auf diese Weise wird das Phänomen der Krankheit mit der Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs verbunden[664]: „Transgression et maladie. La seconde est une conséquence de la première.“[665] Die Vorstellung von Krankheit in GLAE gleicht somit der im antiken Mittelmeerraum weit verbreiteten Überzeugung, welche Krankheit im Rahmen externalisierender Systeme verortete, und sie am ehesten als Strafe bewertete, sei es für ein moralisches oder zufälliges Vergehen des Leidenden (Sophoc.Phil. 446-52) oder für etwas, das völlig außerhalb des eigenen Einflussbereiches lag (Hes.Erg. 77-105).[666]

In Adams Rückblick werden als Strafe für sein Vergehen 70 Plagen über seinen Körper gebracht. Mit der Zahl 70 soll verdeutlicht werden, dass die Plagen den ganzen Körper Adams in Mitleidenschaft ziehen werden, denn das Urteil endet mit den Worten: Οὕτως καθεξῆς πᾶσαι αἱ πληγαὶ παρακολουθοῦσαι τῷ σώματί σου (8,2f).[667] Die Zahl 70 wird hier wohl der Vorstellung zugrunde liegen, der menschliche Körper bestehe aus 70 Teilen bzw. Organen. Wohlmöglich steht bei der Zahl 70 der im frühen Judentum populäre Gedanke im Hintergrund, den Menschen mit mathematischen Symbolen der Ganzheit in Verbindung zu bringen.[668] Ausgangspunkt für derartige Überlegungen ist die hervorgehobene Rolle der Zahl Sieben.[669] In Philo opif. 118 führt Philo aus, dass der Körper aus sieben inneren sowie äußeren Teilen besteht:

> Ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ σώματος εἴ τις ἐξετάζειν ἐπιχειρήσειε τὰ τ’ ἐκτὸς καὶ ἐντὸς μέρη, καθ’ ἑκάτερον ἑπτὰ εὑρήσει· τὰ μὲν οὖν ἐν φανερῷ ταῦτ’ ἐστί· κεφαλή, στέρνα, γαστήρ, διτταὶ χεῖρες, διτταὶ βάσεις· τὰ δ’ ἐντὸς λεγόμενα σπλάγχνα στόμαχος, καρδία, πνεύμων, σπλήν, ἧπαρ, νεφροὶ δύο.[670]

---

[663] GLAE 8,2b: ‚Weil du meinen Bund verlassen hast, und auf mein Gebot nicht gehört hast‘.

[664] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 245. Die dem Alten Orient zugrundeliegende Auffassung einer dynamistischen Wirklichkeit bedingt, dass sich die verfehlende Tat immer auch auf den Täter auswirkt; Konsequenz der Verfehlung ist der Tod des Schuldigen. Aufgrund der Sündentat entsteht eine schicksalswirkende Tatsphäre vor Jahwe, die dessen Zorn und Urteil bewirkt. Die Sündentat stellt man sich eine Sphäre vor, die unsichtbar am Täter haften bzw. in seiner Nähe bleibt und sich im Laufe der Zeit unheilbringend an ihm auswirkt.

[665] Betrand: La vie grecque, 115.

[666] Vgl. Crislip: Thorns in the Flesh, 32.

[667] GLAE 8,2f: ‚So der Reihe nach alle Plagen entlang folgend deinem Körper‘.

[668] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 249

[669] Die Zahl Sieben findet sich nicht nur im antiken Judentum, sondern in allen großen Mythologien der ägyptischen, babylonischen, griechischen und römischen Kultur und darüber hinaus als besondere Zahl. Für weiterführende Literatur vgl. Matthias Rochholz: Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl Sieben im Alten Ägypten; sowie: Reinhard Schlüter: Sieben. Eine magische Zahl.

[670] Philo opif. 118: Wie, wenn einer versucht, die unterschiedlichen Teile des Körpers, die inneren und die äußeren, zu untersuchen, wird er sieben von ihnen finden. Die sichtbaren Teile sind: Kopf, Brust, Bauch, zwei Arme und zwei Beine; die Teile, die auch Eingeweide genannt werden, sind: Magen, Herz, Lunge, Milz, Leber und zwei Nieren.

Ebenso findet sich Zahl Sieben in TestRub 2-3, wenn von den ἑπτὰ πνευμάτα τῆς πλάνης (TestRub 2,1) die Rede ist, die jedem Menschen von Belial gegebenen sind. Als weiteres Beispiel lässt sich 2Hen 30,8-9 nennen, wo Adam mit den sieben Grundelementen des Kosmos in Verbindung gebracht wird. Diese Vorstellung fügt sich in die sog. Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation[671] ein, „die den Menschen nicht nur als Abbild Gottes, sondern auch in Entsprechung zur Welt / Schöpfung als Ganzer sieht."[672] Böttrich erläutert diesbezüglich, dass

> die Vorstellung einer Gliederung des menschlichen Körpers in 7 Teile sowie deren Beziehung auf den Makrokosmos um die Zeitenwende in der hellenistischen Welt wohlbekannt war und gerade in der jüdischen Tradition mit der Erschaffung Adams in Verbindung gebracht worden ist.[673]

In 2Hen 30,8-9 wird die Erschaffung Adams wie folgt beschrieben:

> [...] Und am sechsten Tag befahl ich meiner Weisheit, den Menschen aus 7 Bestandteilen zu schaffen: sein Fleisch von der Erde, sein Blut vom Tau und von der Sonne seine Augen vom Abgrund des Meeres, die Knochen vom Gestein, seine Gedanken von der Schnelligkeit der Engel [und] den Wolken, seine Adern und Haare vom Gras der Erde, seine Seele von meinem Geist und vom Wind. Und ich gab ihm Fähigkeiten: das Hören zu dem Fleisch, das Sehen den Augen, den Geruch der Seele, die Berührung den Adern, den Geschmack dem Blut, den Knochen die Standfestigkeit, dem Denken die Lust.

Adam wird demgemäß aus sieben Bestandteilen des Kosmos erschaffen und darüber hinaus mit sieben Fähigkeiten, die einzelnen Elementen des Körpers zugefügt werden, ausgestattet. Schließlich findet sich eine solche Entsprechung in GLAE selbst, wenn in 35,2 ebenso von den sieben Firmamenten (ἑπτὰ στερεώματα) die Rede ist. Adam symbolisiert dementsprechend einen eigenen Mikrokosmos, der im Falle von GLAE durch die Schuld aus dem Gleichgewicht gebracht bzw. nachhaltig negativ beeinträchtigt und beschädigt wurde, so dass er seinen ursprünglich gegebenen Fähigkeiten beraubt ist bzw. diese nur noch vermindert ‚funktionstüchtig' sind.[674] Dass Mikro- und Makrokosmos in GLAE in Korrelation stehen, belegen die Auswirkungen, die Adams Schuld nicht nur auf seinen Körper, sondern auch auf seine Umwelt hat. Als weiteren Bezugspunkt für die Zahl 70 und darüber hinaus als weiterer Verweis für die universelle Aussageabsicht der Erzählung, kann die Völkertafel in Gen 10 geltend gemacht werden. Je nach Textvariante und Zählweise variiert die Zahl der genannten

[671] Dazu ausführlich Böttrich: Adam als Mikrokosmos, 35-54.
[672] Ebd., 46.
[673] Ebd., 45.
[674] In 2Hen folgt auf die Versündigung übrigens nichts weniger als der Tod (30,16).

Völker zwischen 70 und 72:[675] „In diesem Falle deutet die Zahl 70 an, daß in Adam sämtliche Völker der Erde keimhaft vorhanden wären.“[676]

Dementsprechend lässt sich an dieser Stelle wieder eine Generalisierung von Adams Krankheit und Schmerz feststellen, welche so auf allgemeine Umstände des Menschseins verweisen soll und auch in anderer antiker Literatur zu finden ist, wie Levison ausführt: „This generalizing of Adam's pain and disease to the entire body is consistent [...] with the interpretation of pain and disease as general human experiences.“[677] Explizit werden in GLAE die Augen und die Ohren benannt, die an erster und zweiter Stelle von der Plage befallen werden. Diese Tendenz findet sich auch in VitAd lat. 34,1. Dass die Krankheit der Augen sich an solch exponierter Stelle befindet, ist nach Bertrand[678] und Levison[679] wenig überraschend, waren in der Antike Augenerkrankungen doch besonders gefürchtet. So hebt Aristoteles den hohen Stellenwert der Sinnesorgane hervor und weist in Arist.metaph. I 1 980 a 21 wie Platon in Plato Tim. 47a-b im Vergleich zu allen anderen Sinnen den Augen und dem Sehen die herausragende Bedeutung zu. In Philo opif. 53 ist ebenso die Relevanz des Sehvermögens sowie die Entsprechung von Augen und Licht/Sonne bezeugt: Εἰδώς τε ὅτι τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς ἐστιν, ὄργανον αὐτὸ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως ἀπέφαινεν.[680] In 2Hen 30,8-9 werden die Fähigkeiten des Hörens und Sehens bei der Menschenschöpfung an erster Stelle genannt. Das Hören gewinnt nach Reinhard von Bendemann vor allem im Kontext der hebräischen Bibel und frühjüdischer Literatur an Wertigkeit: „Eine physiologische Erklärung des Höraktes ist solcher Sichtweise grundsätzlich fremd. Im Alten Testament bezeichnet das von Gott geschaffene [...] Ohr zugleich die Hör- und Einsichtsfähigkeit.“[681] Ein derartiges Hören ist dem Sehen vor allem im Rahmen göttlicher Offenbarung vorzuziehen: „Allerdings sind keine schiefen Alternativen gegenüber dem Sinn des Sehens zu errichten (vgl. Mt 13,16; vgl. die Rezeption von Jes 6,9f. im Frühjudentum und frühen Christentum).“[682] In GLAE blicken die Strafen an Augen und Ohren außerdem auf die Verführungsszenen zurück, in deren Verlauf beiden Fähigkeiten eine herausgehobene Rolle zukommt: Die Verführten haben den Worten der Verführenden Gehör geschenkt (24,1; 25,1), die ihnen das Öffnen der Augen, die Erkenntnis, versprachen, welches letztlich die Erkenntnis der eigenen Schuld wurde (18,3;

[675] Vgl. Witte: Völkertafel, 1.
[676] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 249.
[677] Levison: Pain, 9.
[678] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 117.
[679] Vgl. Levison: Pain, 9.
[680] Philo opif. 53: Und da er wusste, dass von allen existierenden Dingen das Licht das beste ist, offenbarte er es als Organ des besten der Sinne, des Sehvermögens.
[681] Bendemann: Christus der Arzt, 219.
[682] Ebd.

20,1).

Krankheit und Schmerz und der damit einhergehende Tod werden unmittelbar in Zusammenhang mit der Schuld Adams und Evas gebracht. Die Erfahrungen körperlichen Leids haben universale Tragweite, da auch die Nachkommen von ihnen betroffen sind. Adam fungiert bei seiner Bestrafung demnach als Repräsentant der Menschheit[683] insgesamt sowie als abschreckendes Beispiel. Krankheit und Schmerz sind Folgen der Gebotsübertretung[684] und nicht ursprünglich der Schöpfung inhärent gewesen. Durch die erfolglose Bittwanderung Evas und Seths (9,3-13,6), aber auch die abgelehnten Vergebungsgesuche Adams (28,4), wird ferner die Unabwendbarkeit dieser Phänomene als Begleiterscheinungen menschlichen Lebens nach entstandener Schuld im Laufe der Erzählung betont.[685]

3.7.3 Emotionaler Schmerz

GLAE scheint neben dem körperlichen auch emotionalen Schmerz zu kennen und zwischen beidem zu unterscheiden. Es wird eine Unterscheidung getroffen zwischen dem schmerzhaften Verlust des Paradieses, seiner Vorzüge und den Schuldgefühlen nach begangener Sünde einerseits, und dem körperlichen Leiden aufgrund der göttlichen Verurteilung andererseits. So wird neben den körperlichen Schmerzen, die u.a. mit πόνος (Schmerz) und νόσος (Krankheit) benannt werden, auch die Vorstellung einer Form von emotionalem Schmerz mit dem Wort λύπη bzw. λυπέω (3,2; 3,3; 6,1; 9,1; 39,1; 39,2 [2x]; 39,3) abgebildet. Auch wenn λύπη ein durchaus breites Bedeutungsspektrum aufweist und auch körperliche Schmerzen bezeichnen kann, wird es im Kontext von GLAE in erster Linie als Trauer und Schmerz einhergehend mit innerer Betroffenheit durch Verlust, quälende Erinnerung, Schuldgefühlen und Beeinträchtigung des Lebens verwendet. In 39,1 ist sogar von der Trauer Gottes die Rede. Die Trauer wird als Gegenstück der Freude definiert: Τὴν δὲ λύπην σου ἐπιστρέψω εἰς χαράν (39,2c).[686] Die Trauer stellt eine Konsequenz der göttlichen Strafen und somit Teil der Voraussicht auf das künftige Leben der Ureltern sowie eine eigene Bestrafung dar (24,1-25,4).

Die negativen Emotionen beginnen mit der Gebotsübertretung und der Erkenntnis der Schuldtat: die Scham über die eigene Nacktheit (20,1; 21,5; 23,2) und die Furcht vor der Strafe Gottes (22,2). Der emotionale Schmerz ist ebenfalls eine Konsequenz der Gebotsübertretung und der damit einhergehenden Vertreibung aus dem Paradies, was sich an Seths Frage an seinen

[683] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 217.
[684] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 117.
[685] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 211.
[686] GLAE 39,2c: ‚Ich deine Trauer aber umkehren werde in Freude'.

Vater erkennen lässt: Μὴ ἐμνήσθης, πάτερ, τοῦ παραδείσου ἐξ ὧν ἤσθιες καρπῶν, καὶ ἐλυπήθης ἐμιθυμήσας αὐτῶν; (6,1b).[687] Adams Leiden wird von Seth mit dem Verlust des Paradieses und seiner Früchte in Verbindung gebracht.[688] Zwar weist Adam die Vermutung Seths, er habe Kummer, zunächst zurück; er scheint in diesem Zusammenhang jedoch auch zwischen einem leiblichen und einem emotionalen Schmerz zu unterscheiden: Οὐχί, υἱέ μου Σήθ, ἀλλὰ νόσον καὶ πόνους ἔχω (6,3b).[689] Wenig später bestätigt dann auch Adam, dass er in (sogar) großer Trauer ist: Ἐν μεγάλη λύπη εἰμί (9,1b).[690] Adams Trauer lässt sich exemplarisch mit der außerparadiesischen Nahrung erklären: Zwar hat er noch ausreichend Zugang zu Nahrung, die ihn am Leben erhält, aber es handelt sich bei dieser Nahrung um minderwertige Nahrung sowie es sich beim post-paradiesischen Leben als solchem um reduziertes Leben handelt.[691] Dochhorn weist hinsichtlich der Unterscheidung (λύπη vs. πόνος / νόσος) auf eine interessante Parallele in Gen 3,17 hin. Dort heißt es im hebräischen Text: בעצבון תאכלנה. In der Übersetzung der LXX kündigt Gott Adam an, er werde „in Trauer die Erde essen" (ἐν λύπαις φάγῃ αὐτὴν). Dies ist nach Dochhorn insofern verwunderlich, weil das hebräische עצבון im Grunde eher dem Begriff ‚Mühsal' und damit körperlichem Leiden entspricht, λύπη jedoch vielmehr emotional konnotiert sei.[692] Für das Substantiv mag das so zutreffen, ein Blick auf die Wurzel עצב (jmd. betrüben, traurig sein)[693] verrät jedoch, dass dem Begriff in jedem Fall auch eine emotionale Komponente mitschwingt und die Übersetzer der LXX dieser offensichtlich Rechnung tragen.[694] In GLAE ist innerhalb der Strafurteile Gottes nicht explizit von λύπη die Rede. Aufschlussreich ist dahingehend auch die Studie Crislips, der Gen 3 mithilfe eines *emotional reading* interpretiert und darlegt, dass die Relevanz der Emotionen in der jüdischen Rezeption der Paradiesgeschichte zunimmt, wobei er GLAE hervorhebt: „Most of all the Greek Life of Adam and Eve and 4 Ezra transform the story into meditations of emotional suffering."[695]

---

[687] GLAE 6,1b: ‚Erinnerst du dich etwa, Vater, an das Paradies, an die Früchte, von denen du aßest, und wurdest bekümmert, weil du sie begehrtest?'.

[688] Zunächst scheint außerdem nicht klar, was überhaupt unter den Phänomenen ‚Krankheit' und ‚Schmerz' zu verstehen ist: Τί ἐστιν πόνος καὶ νόσος; (5,3).

[689] GLAE 6,3b: ‚Nicht, mein Sohn Seth, sondern ich habe Krankheit und Schmerz'.

[690] GLAE 9,1b: ‚In großer Trauer bin ich'.

[691] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 228.

[692] Eine Parallele zur Übersetzung der LXX lässt sich in der Version des Symmachos erkennen, die בעצבון mit ‚Leiden' / ‚Unglück' wiedergibt, vgl. Wevers: App. zu Gen 3,17.

[693] Vgl. u.a. Gen 45,5; Jes 54,6; 1Sam 20,3.34; 2Sam 19,3.

[694] Die LXX nutzt λύπη bzw. λυπέω ca. 50mal, um verschiedene hebräische Begriffe zu übersetzen und Leid, Schmerz, Trauer, Kummer, Angst, Unwillen zu bezeichnen. In erster Linie finden sich λύπη bzw. λυπέω in den späteren Schriften der Hebräischen Bibel und frühjüdischen Literatur (u.a. Dan, Spr, Koh, Sir, Tob und Makk). Als Ursache für die λύπη wird z.B. das böse Tun genannt (Spr 10,1.10; Sir 18,15). Vgl. Haarbeck / Frey: λυπέω, 536.

[695] Crislip: Emotions in Eden and After, 97.

Schuld und deren Konsequenzen manifestieren sich in GLAE demnach auch als emotionaler Schmerz und werden als eine reale, negative Emotion verstanden, welche die Anerkennung der Eigenverantwortung für eine Handlung miteinschließt, wie die Schuldbekenntnisse (9,2; 10,2; 27,2) der Ureltern im Verlauf der Erzählung deutlich machen. Eine ähnliche Funktion haben das Weinen und die (Selbstan-)klagen (κλαυθμός / κλαίω: 9,2; 10,2; 20,2.3; 27,3; 34,1; 35,1; 42,3) Adams und vor allem Evas. Die Schuldbekenntnisse, das Weinen und die Klagen weisen dabei auf eine weitere Dimension emotionalen Schmerzes hin, die Ari Mermelstein in seiner Studie zum Verhältnis von Macht und Emotionen im antiken Judentum einbringt: den befähigenden Effekt von Emotionen wie Trauer.[696] Emotionaler Schmerz ist auch in GLAE kein Zeichen von Machtlosigkeit, sondern dient als Grundlage und Motivation für Handlungsfähigkeit (vgl. u. a. 9,2-3; 42,4-8).[697] In diesem Sinne ist die Trauer in der Erzählung eng verbunden mit der Reue. Auf diesen Zusammenhang sowie den befähigenden Aspekt von Trauer zu einem späteren Zeitpunkt der Untersuchung noch einmal eigens einzugehen sein.[698]

GLAE offenbart somit ein gesamtheitliches Verständnis menschlicher Schmerzen, welche sich aus körperlichen und emotionalen Leiden zusammensetzen. Die emotionalen Schmerzen und negativen Emotionen beginnen mit der Gebotsübertretung der Ureltern. Der Überzeugung Crislips, dass überhaupt erst mit der Sündentat Emotionen Teil der menschlichen Natur wurden[699], kann mit Blick auf GLAE nur in Teilen gefolgt werden. Bereits die positive Darstellung und Bewertung des vergangenen Lebens im Paradies lässt darauf schließen, dass die Menschen dort Glück und Freude empfunden haben. Es ist eben diese Freude (εὐφροσύνη), welche den Ureltern von Gott wieder in Aussicht gestellt wird (13,4). Mit der Schuld der Menschen erhält die Ambivalenz von Emotionen Eintritt in ihr Leben. Die negativen Emotionen mögen der Preis für die erlangte Erkenntnis durch das Essen vom Baum der Erkenntnis sein und können auf diese Weise durchaus auch als Teil des Seins wie Gott, welches der Verführer den Menschen in Aussicht gestellt hat, verstanden werden. Denn wie bereits am Anfang des Kapitels erwähnt, wird Gott als Trauernder dargestellt, der aufgrund Adams Tat

[696] Vgl. Mermelstein: Power and Emotion in Ancient Judaism, 132-149.
[697] Dieses Verständnis von λύπη stellt durchaus einen Kontrast zu Vorstellungen dar, wie man sie beispielsweise in frühchristlichen Texten wie dem Herm findet. Dort wird die Trauer weniger als Konsequenz unmoralischen und falschen Tuns, sondern vielmehr als Sünde verstanden. Sie evoziert Niedergeschlagenheit und Resignation und legt mangelndes Vertrauen in Gott offen. Dementsprechend ist die Traurigkeit im Herm keine affektive Gefühlslage aufgrund einer moralischen Verfehlung, sondern an sich bereits eine moralische Verfehlung (vgl. u.a. Mand X 1,2; 2,4; 3,4). Stattdessen soll sich der Mensch der Fröhlichkeit (ἱλαρότης) ergeben, denn diese findet Wohlgefallen bei Gott (Mand X 3,1).
[698] Vgl. die Kapitel *4.3.2.1 Die Klage als Ausdruck der Reue* und *4.3.3.2 Die Klage als Ritual der Umkehr*.
[699] Vgl. Crislip: Emotions in Eden and After, 99.

und dessen Folgen emotionale Schmerzen erfährt: Ἐλυπήθη σφόδρα ἐπ᾽αὐτῷ. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ θεός: Ἀδάμ, τί τοῦτο ἐποίησας; (39,1b-c).[700] Wie Gott zu sein, bedeutet hier zu trauern.[701] Weitere negative Emotionen, die Gott in GLAE zugeschrieben werden, sind der Zorn (8,1; 18,2; 21,4; 26,1) und unberechtigterweise der Neid (18,4). Die Möglichkeit, negative Emotionen zu empfinden, ist nun eine Eigenschaft, welche die Menschen mit Gott teilen und mit ihm verbindet. Die Vorstellung, dass Trauer ein verbindendes Element zwischen Gott und Mensch ist, wird auch dadurch bestätigt, dass die Kommunikation mit Gott immer wieder und ausschließlich durch die Trauer der Menschen katalysiert und geprägt wird. So wendet sich Adam in 27,3-28,4 aufgrund seiner Trauer über die Verbannung aus dem Paradies unter Tränen an Gott und initiiert so den Dialog.[702] Der Mensch wird Gott durch seine leidvolle Erkenntnis nicht nur ähnlich, seine Tränen und sein Leid werden auch zur einzigen Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott, nachdem das Dasein außerhalb des Paradieses von Gottesferne geprägt ist.[703]

3.7.4 Der Verlust von Herrlichkeit und Gerechtigkeit

Mehrfach ist in GLAE von einer δόξα und Gerechtigkeit die Rede, die vor ihrer Gebotsübertretung mit Eva und Adam in Zusammenhang stehen, von denen beide aber im Zuge ihrer Sünde entfremdet bzw. entkleidet werden.[704] Ich übersetze δόξα im Folgenden mit ‚Herrlichkeit', da diese Übersetzung der semantischen Offenheit des griechischen Wortes in GLAE entspricht. Zunächst ist es Eva, die der Schlange nach der Gebotsübertretung vorwirft, sie sei ihretwegen von ihrer Herrlichkeit entfremdet worden (21,2).[705] Vorausgegangen war, dass Eva im Augenblick ihrer Sünde erkennt, dass sie von der Gerechtigkeit entblößt ist, in die sie zuvor gekleidet war (20,1), und nun Blätter benötigt, um ihre Scham zu bedecken (20,4). Das parallele Geschehen findet sich auch in GLAE 21,5-6, wo Adam seine Entblößung nach dem Essen der Frucht erkennt und Eva anklagt: Ὦ γύναι πονηρά, τί κατηργάσω ἐν ἡμῖν;

[700] GLAE 39,1b-c: Und Gott wurde sehr traurig über ihn und sagte zu ihm: ‚Warum hast du dies getan?'.
[701] Vgl. Crislip: Emotions in Eden and After, 109.
[702] Ein ähnlicher Gedanke findet sich in 4Esr 5,20f, wo Gott besonders auf Tränen reagiert, und das Weinen für Esra so zum Mittel der Offenbarung wird.
[703] Vgl. Crislip: Emotions in Eden and After, 110.
[704] Die Tradition, dass der Verlust und die Entfremdung von Gottes Herrlichkeit auf die menschliche Sünde zurückzuführen sind, findet sich u.a. in 3Bar 4,16. Dort wird die Vorstellung aufgenommen und verallgemeinert. In BerR 12,6 wird der ‚Glanz' unter den ersten sechs Dingen aufgezählt, die dem Menschen als Konsequenz seiner Sünde genommen wurden. Nach Wolter wird diese Tradition auch in Röm 3,23 aufgenommen. Vgl. dazu Wolter: Brief an die Römer, 252f.
[705] Vgl. Levison: Adam and Eve, 526.

ἀπηλλοτρίωσάς με τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (21,6b-c).[706] In ihrem Rückblick auf die Verführung verdeutlicht auch Eva, dass mit der Gebotsübertretung der Verlust der Herrlichkeit einhergehen wird: Ὅτε δὲ ἦλθεν ὁ πατὴρ ὑμῶν, εἶπον αὐτῷ λόγους παρανομίας, οἵτινες κατήγαγον ἡμᾶς ἀπὸ μεγάλης δόξης (21,2).[707] Hier lässt sich wiederum die Verbindung zu der Szene ziehen, in der die Schlange Eva verführt und dieser eine große Herrlichkeit (δόξα μεγάλη) zu sehen verspricht, wenn sie der Forderung nachkommt (18,5). Mittels des nun nackten Körpers wird in beiden Verführungsszenen folglich die Erkenntnis der Sünde und damit einhergehend der Verlust der Gerechtigkeit und Herrlichkeit vermittelt bzw. offenbar.[708] Die Nacktheit wird außerdem als Grund für die Furcht herausgestellt: Φοβοῦμαι, ὅτι γυμνός εἰμι (23,2c).[709] Dass Adam und Eva nach 20,1 zuvor in Gerechtigkeit gekleidet und in irgendeiner Form von Herrlichkeit umgeben waren, scheint keine Veränderung der Realität, sondern nur eine Veränderung der Wahrnehmung darzustellen, denn Adam erkennt Eva in seiner Verführungsszene nicht als verändert.[710] Noch schuldlos, waren die Ureltern in Gerechtigkeit gekleidet und von Herrlichkeit umhüllt, als Schuldige erkennen sie sich als entkleidet.

Worum es sich bei dem Begriff δόξα in GLAE konkret handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Wie Brock[711] kann man sie als Aura deuten, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) steht, in die der Mensch ursprünglich gekleidet war (20,1).[712] Diese Gerechtigkeit steht im Gegensatz zur Übertretung von Geboten.[713] Fest steht, dass die δόξα unmittelbar verbunden ist mit Gott (δόξα τοῦ θεοῦ [21,6]). Blackwell weist auf diese Zusammengehörigkeit - auch in einem weiteren Kontext – hin: „With its association with כָּבוֹד by means of the LXX tradition and other ancient Jewish writings, δόξα comes to represent God's radiant divine precence (e.g. Exod. 16,7; Isa. 60.1-2; Ezek. 1.28).“[714] Darüber hinaus scheint sie eine Entität zu sein und eine räumliche Dimension inne zu haben, denn der Mensch kann von ihr entfremdet (ἀπαλλοτριόω [20,2; 21,6]) und herabgebracht (κατάγω [21,2]) werden. Der Mensch scheint sie sogar in Teilen zu besitzen, denn Eva spricht

[706] GLAE 21,6b-c: ‚Oh du böse Frau, was hast du uns angetan? Du hast mich entfernt von der Herrlichkeit Gottes'.
[707] GLAE 21,2: Nachdem euer Vater gekommen war, sagte ich zu ihm Worte der Gesetzwidrigkeit, die uns herabbrachten von großer Herrlichkeit.
[708] Gertz (vgl. 1. Mose (Genesis) 1-11, 128) betont, dass Nacktheit im gesamten Vorderen Orient eine negative Konnotation besitzt, sie ist Ausdruck von Niedrigkeit, Minderung und Statuslosigkeit, während Kleidung den Status und Beziehungen (wieder-)herstellen kann.
[709] GLAE 23,2c: ‚Ich fürchte mich, weil ich nackt bin'.
[710] Gegen Dochhorn: Apokalypse des Mose, 347.
[711] Vgl. Brock: Traditions, 222f.
[712] Eine ähnliche Vorstellung findet sich in Hi 29,14, wo die Gerechtigkeit als Kleid des Menschen beschrieben wird (δικαιοσύνην δὲ ἐνεδεδύκειν).
[713] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 347.
[714] Blackwell: Glory, 288f.

von dieser Herrlichkeit auch als der δόξα μου (20,2). Er ist ihr durch Gott zugeordnet und sie ist ihm durch Gott verliehen. Sie ist wie die Gerechtigkeit ein Sinnbild dafür, dass der Mensch ein gottgefälliges Leben führt und sich im Lebensbereich Gottes aufhält. Durch ihre Beziehung zu Gott erhalten die Menschen Anteil an der göttlichen Gerechtigkeit und Herrlichkeit.[715] Δόξα wie auch δικαιοσύνη sind aus diesem Grund vor allem auch relationale Begriffe.[716] Sowohl δόξα als auch δικαιοσύνη können darüber hinaus als Elemente einer Gottebenbildlichkeit[717] verstanden werden, welche nun verloren sind.[718]

Dass sie der Herrlichkeit Gottes zugehörig waren bzw. diese Herrlichkeit in Teilen besaßen, war Eva und Adam offensichtlich zunächst nicht bewusst; so war es der Schlange möglich Eva mit einer großen Herrlichkeit (δόξα μεγάλη) zu locken (18,5). Erst im Moment ihrer Gebotsübertretung folgte die Erkenntnis über das Verlorene: „Sobald also Adam und Eva ihre Entblößung erkannten, wußten sie, daß sie ihrer δόξα nicht mehr würdig waren.“[719] Die Erkenntnis ihrer Nacktheit und damit verbunden die Bewusstwerdung des Verlustes der Gerechtigkeit und der Entfremdung von der Herrlichkeit ist die Konsequenz ihrer Verfehlungen. Nacktheit und Verlust von Gerechtigkeit sowie Herrlichkeit erhalten somit eine moralische Dimension.[720] Bertrands These, der dies in erster Linie auf die Nacktheit der Ureltern bezieht: „La nudité consécutive à la transgression est donc ici déjà interprétée comme morale“[721], muss daher erweitert werden. Nacktheit – aber auch der Verlust der Herrlichkeit und Gerechtigkeit – sind Zeichen für das moralische Versagen Adams und Evas, die verlustig gegangene gottgefällige Lebensführung und die Entfremdung von Gott. Gleichzeitig ist der Verlust von δόξα und δικαιοσύνη aber auch eine Konsequenz ihrer Schuld und symbolisiert die beschädigte Beziehung zwischen Gott und Mensch und die Gottesferne, zu der die Menschen von nun an verdammt sind. Die Scham der Ureltern ist Ausdruck des gestörten (Selbst-

[715] Vgl. Blackwell: Glory, 288.
[716] Vgl. ebd., 287.
[717] Einen Zusammenhang zwischen Ebenbildlichkeit und δόξα findet sich auch in 4Q504 1,4: „Du hast gestaltet Adam, unseren Vater, in dem Bilde deiner Herrlichkeit“.
[718] Wolter weist darauf hin, dass es sich auch in den paulinischen Texten bei der δόξα τοῦ θεοῦ um die Ebenbildlichkeit Gottes von Gen 1,27 handelt, die durch Adams Sünde verloren gegangen ist (Röm 8,17.18.21.23; 1Kor 15,43; Phil 3,21; 1Thess 2,12). Die Gerechtigkeit verbleibt jedoch allein Attribut Gottes. Vgl. Wolter: Brief an die Römer, 253. Einen Zusammenhang zwischen Ebenbildlichkeit und δόξα findet sich auch in 4Q504 8,4: „Adam, unseren Vater, hast du gebildet in der Ähnlichkeit deiner Herrlichkeit“.
[719] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 361.
[720] Vgl. Blackwell: Glory, 291f.
[721] Bertrand: La vie grecque, 125.

)Verhältnisses. Ob das verlustig Gegangene wiedergewonnen werden kann, lässt der Text offen.[722]

3.7.5 Die Veränderung der Natur

Die Gebotsübertretung Evas und Adams hat nicht nur Konsequenzen für sie selbst und ihre Nachkommen, sondern ebenfalls Auswirkungen auf die Natur. Dies wird unmittelbar nach der Übertretung Evas deutlich, als diese sich ihrer Nacktheit bewusst wird und daraufhin nach Blättern sucht, um ihre Scham zu bedecken und keine findet: Καὶ οὐχ εὗρον ἀπὸ τῶν φυτῶν τοῦ παραδείσου, ἐπειδή, ἅμα ἔφαγον, ἀπὸ πάντων τῶν φυτῶν τοῦ ἐμοῦ μέρους κατερρύη τὰ φύλλα (20,4c-d).[723] Durch die Konjunktion ἐπειδή wird ein kausaler Zusammenhang zwischen der Tat Evas und der Natur hergestellt. Mit der Sünde verändert sich die Natur: „Es ist ein feststehendes Stück der jüdischen Überlieferung, daß mit der ersten Sünde nicht nur die Natur der Menschen, sondern ebenso die der Tiere, ja selbst der Pflanzen verändert sei.“[724]

Ein Beispiel für die Auswirkungen menschlicher Sünde auf die Natur, welches explizit auf die Natur und ihre Vorgänge Bezug nimmt, findet sich in 3Bar 8,4-5.[725] Beim

[722] Eindeutig ist diese Option in Röm 5,2 dargestellt; die Glaubenden können bei Paulus auf die Wiederausstattung mit Gottes δόξα hoffen. Auch in 3Bar 51,1-3 wird die Hoffnung für den Gerechten auf einen Wiedergewinn der Herrlichkeit abgebildet. Vgl. Wolter: Brief an die Römer, 253.

[723] GLAE 20,4c-d: ‚Und ich fand sie [die Blätter] nicht an den Bäumen des Paradieses, weil, sogleich ich gegessen hatte, von allen Bäumen meines Sektors die Blätter abgefallen waren‘.

[724] Kabisch: Entstehungszeit, 119. Die Vorstellung, dass Naturphänomene Konsequenzen der Sünde der Ureltern sind, auch ohne, dass sie ein Strafurteil Gottes beinhalten, findet sich außerdem in BerR 10,4, wo die Laufbahnen der Planeten aufgrund der Sünde Adams verändert sind.

[725] In 3Bar 9,5-7 findet sich ein weiterer Aspekt des Zusammenhangs von Naturphänomenen und Sünde, wenn es um die Gründe für die Mondphasen geht. Nachdem Baruch beim Durchschreiten der komischen Sphären bereits mehr über die Beschaffenheit und die natürlichen Vorgänge der Sonne erfragt bzw. erfahren hat, möchte er in 3Bar 9,5 nun mehr über den Mond und sein Wandel erfahren, wie es kommt, dass der Mond zu- bzw. abnimmt. Die Antwort des Engels beinhaltet gleich mehrere Hinweise. Zunächst wird der Mond als Geschöpf, als Handwerk Gottes benannt und seine besondere Schönheit hervorgehoben. Damit wird einerseits das folgende Fehlverhalten des Mondes, sein Ungehorsam und seine Undankbarkeit gegenüber seinem Schöpfer betont, andererseits die Konsequenzen seiner Strafe verdeutlicht. Das Fehlverhalten des Mondes besteht darin, dass dieser zum Komplizen Samaels wird, indem er sich bei dessen Verführung Adams nicht verbirgt, sondern sogar zunimmt: Καὶ ἐν τῇ παραβάσει τοῦ πρώτου Ἀδὰμ παρῆψε τῷ Σαμαὴλ ὅτε τὸν ὄφιν ἔλαβεν ἔνδυμα· οὐκ ἀπεκρύβη ἀλλὰ παρηύξησε. (Und bei des ersten Übertretung Adams hielt er sich in der Nähe Sammaels, als dieser sich der Schlange als Gewand bediente. Er versteckte sich nicht, sondern nahm zu [3Bar 9,7]). Recht wäre demnach gewesen, dass sich der Mond beim ‚Untergang’ der ersten Menschen verfinstern würde. Auf dieses Fehlverhalten folgt nun kein ausgewiesenes Gerichtsurteil Gottes, sondern die folgende Strafe erscheint als Konsequenz seines Zorns, in dessen Verlauf Gott den Mond bedrängt und seine Tage verkürzt: Καὶ ὠργίσθη αὐτῇ ὁ θεός, καὶ ἔθλιψεν αὐτήν, καὶ ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας αὐτῆς. (Und Gott wurde zornig über ihn und drückte ihn zusammen und verkürzte seine Tage. [3Bar 9,7]) Die Veränderung des Mondes ist folglich auf eine unmittelbare Strafe Gottes gegen diesen zurückzuführen, die in direkter Verbindung mit der menschlichen Sünde steht (Vgl. Kulik: 3Baruch, 280-282).

Durchschreiten der himmlischen Sphären wird innerhalb eines Gesprächs zwischen Baruch und dem Engel der Vorgang des Sonnenuntergangs geschildert, der ab 3Bar 8,4 mit der Information verbunden wird, dass die Sonne und ihre Strahlen jede Nacht erneuert bzw. gereinigt werden müssen. Helfer sind hierbei die Engel, die Reinigung erfolgt im Himmel, wodurch der Vorgang der Reinigung und der Zustand der Reinheit mit der räumlichen Nähe zu Gott in Verbindung gebracht wird. Ab 3Bar 8,5 folgt dann die Erklärung für die Notwendigkeit der Reinigung; es sind die tagtäglichen Sünden und Ungerechtigkeiten der Menschen auf Erden, welche die Sonne mitansehen muss, und welche sie und ihre Strahlen beflecken:

> Θεωρῶν τὰς ἀνομίας καὶ τὰς ἀδικίας τῶν ἀνθρώπων, ἤγουν πορνείας, μοιχείας, κλοπάς, ἁρπαγάς, εἰδωλολατρείας, μέθας, φόνους, ἔρεις, ζήλη, καταλαλιάς, γογγυσμούς, ψιθυρισμούς, μαντείας, καὶ τὰ τούτων ὅμοια, ἅτινα οὔκ εἰσι τῷ θεῷ ἀρεστά· διὰ ταῦτα μολύνεται καὶ διὰ τοῦτο ἀνακαινίζεται.[726]

Die Sonne fungiert im Text hier folglich sowohl als Zeugin als auch als unmittelbares Opfer menschlicher Verfehlungen. Die Vergehen der Menschen werden mithilfe eines Lasterkatalogs näher expliziert; dieser nennt zwischenmenschliche Vergehen sowie Verfehlungen gegenüber Gott und subsumiert diese Handlungen unter dem Hinweis, diese seien für Gott unannehmbar. Folglich wird hier ein kausaler Zusammenhang zwischen dem himmlischen und dem irdischen Bereich einerseits und den natürlichen bzw. physischen und moralischen Vorgängen andererseits hergestellt.[727] Die Vorstellung, dass himmlische Wesenheiten von irdischer Bosheit verunreinigt werden können, findet sich auch in anderen frühjüdischen Texten. So verdunkeln menschliche Sünden die himmlischen Wasser in 2Bar 58,1. In TestLev 3,1 verdunkeln die menschlichen Ungerechtigkeiten den untersten Himmel. In diesen Schriften findet sich eine doppelte Dimension der Wechselwirkung zwischen Naturphänomen und menschlicher Sünde: Der Himmel ist zum einen Zeuge des Fehlverhaltens der Menschen und zum anderen durch die Ungerechtigkeiten der Menschen selbst betroffen.

Auch in GLAE verlieren die Bäume mit ihren Blättern durch die Gebotsübertretung Adams und Evas das, was sie gesund und lebendig erscheinen lässt. Für Bertrand symbolisiert der Vorgang gar den Tod.[728] Die Bäume sind Sinnbild für die Schuld der Ureltern. Auch Dochhorn interpretiert das Geschehen in diese Richtung: „Die Folgen der Gebotsübertretung

[726] 3Bar 8,5: Durch den Anblick der Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die Unzucht, Ehebruch, Diebstahl, Raub, Götzenanbetung, Trunkenheit, Mord, Zwietracht, Eifersucht, Verleumdung, Murren, Geschwätz, Wahrsagerei und andere Dinge begehen, die für Gott unannehmbar sind. Durch diese Dinge wird sie verunreinigt, und deshalb wird sie erneuert.
[727] Vgl. Kulik: 3Baruch, 273f.
[728] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 125.

Evas betrafen nicht nur sie selbst, sondern bezogen ihre Lebensumgebung mit ein.“[729] Nur der Feigenbaum behält seine Blätter, so dass sich Eva mit seinen Blättern einen Schurz bastelt (20,5). Auf die Schuldtat Evas folgt an dieser Stelle eine Konsequenz, die nicht durch das Gericht Gottes umgesetzt wird und anders als die Strafurteile Gottes unmittelbar eintritt.[730] Dies stellt eine Parallele zur augenblicklichen Entfremdung Adams und Evas von der Herrlichkeit Gottes nach dem Essen der Frucht dar. Von unmittelbaren Folgen der Schuld der Ureltern ist sonst weder in GLAE noch in den VitAd die Rede.

Eine gegenläufige Entwicklung lässt sich erkennen, als Gott im Paradies erscheint, um sein Gericht über die Schuldigen zu vollziehen und die Pflanzen des Paradieses, sowohl in Evas als auch in Adams Los, wieder aufblühen (22,3). Mit der Beschreibung dieses Naturvorgangs wird der Tatsache Ausdruck verliehen, dass Gottes Erscheinen im Paradies im Gegensatz zum rechtswidrigen Handeln Evas und Adams steht: „Während deren Gebotsübertretung die Vegetation des Paradieses zerstört, erweckt Gott dessen Bäume wieder zum Leben.“[731] Die lebensschaffende Kraft Gottes wird auch dadurch betont, dass sein Thron an der Stelle aufgestellt wird, wo der Baum des Lebens stand (22,4).[732] Auf diese Weise wird ein bildlicher Kontrast zwischen der zerstörerischen Macht der Schuld des Menschen und der schöpferischen Macht Gottes dargestellt.

In einer Vielzahl frühjüdischer Schriften werden Naturphänomen abgebildet, die letztlich durch menschliches Fehlverhalten ausgelöst werden. Diese Naturphänomene wirken sich letztlich auch in dem Maße auf den Menschen aus, so dass dieser – im Falle von GLAE – die Blätter der Bäume nicht mehr für seine Bekleidung nutzen kann. Der ursprüngliche bzw. der Soll-Zustand der Natur ist durch das Fehlverhalten der Menschen aufgehoben. Auch wenn die Schriften verschiedene Elemente und Vorgänge der Natur beschreiben, teilen sie die Vorstellung der Beeinträchtigung und Verunreinigung der Natur durch den Menschen bzw. die menschlichen Verfehlungen. Dieser Gedanke könnte auf Texte wie Num 35,33-34 zurückgehen, wo die Vorstellung abgebildet wird, dass die Taten der Menschen direkte Auswirkungen auf das Land, welches sie bewohnen, haben und es verunreinigen können. So kommt die Schändung eines Menschen der Schändung des Land gleich. Bemerkenswert ist dabei ferner, dass sich die menschlichen Verfehlungen nicht einmal unmittelbar gegen die Natur selbst wenden, sondern gegen ihre Mitmenschen und gegen Gott. Letztlich wird dadurch der Gedanke greifbar, dass die schlechten Handlungen des Menschen Konsequenzen für die

[729] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 349.
[730] Vgl. ebd., 350.
[731] Vgl. ebd., 369.
[732] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 127.

gesamte Schöpfung mit sich bringen. Es handelt sich hier um die Vorstellung einer weitreichenden Veränderung der gesamten Schöpfung zum Schlechten. Menschliche Verfehlungen bleiben nicht begrenzt auf ein bestimmtes Opfer oder einen abgesteckten Raum, sondern es herrscht in GLAE im Speziellen und in den Texten des frühen Judentums im Allgemeinen die Überzeugung vor, dass immer dann, wenn Menschen wider Gottes Willen handeln, die gesamte Schöpfung negativ beeinflusst und ins Verderben gestürzt wird.[733] Mensch und Natur stehen demnach in Korrelation zueinander; die Natur fungiert als Spiegel- und Sinnbild der Schuld des Menschen.

3.9 Schuld – Eine Zusammenfassung

Schuld entsteht nach Auffassung von GLAE immer dort, wo Menschen, Tiere oder Engel sich nicht für das Gebot Gottes entscheiden, sondern der Stimme des Bösen Gehör schenken. Das Böse in Gestalt des Teufels bedient sich den Mittel der Verführung und der Täuschung, um das Gegenüber auf seine Seite zu ziehen. Als Beweggründe des Teufels wird sein Neid auf die Stellung des Menschen sowie der Wunsch, sich für das eigene Ergehen zu rächen, beschrieben. Ausführlich wird entfaltet, wie er die zu Verführenden erfolgreich davon überzeugt, das Leben im Paradies sei ein eingeschränktes und gemindertes Leben. Begründet werden diese Einschränkungen mit dem Neid Gottes. Die Theorie der Täuschung dient dabei allerdings nicht der Minderung der Verantwortung der Figuren. Die Möglichkeit sich der Verführung durch das Böse zu widersetzen, die Vorstellung vom Menschen als *moral agent*, bleibt in der Erzählung in der Form gewahrt, dass sich der Mensch zunächst entscheiden kann, ob er sich dem Bösen ausliefert und ihm zum Gefäß und Instrument (σκεῦος) wird. Das Böse wird in diesem Sinne als Preis der menschlichen Willensfreiheit deklariert.[734] Die Nicht-Bewachung des Paradieses und die Gebotsübertretung Adams und Evas und der damit einhergehende Verlust des Paradieses haben weitreichende Auswirkungen und beeinträchtigen die menschliche Existenz quantitativ und qualitativ, welche sich im Rahmen des Übergangs der Ureltern vom Paradies in die Außenwelt manifestieren. Für diese Beeinträchtigung stehen die Krankheit, die Trauer, der Verlust der Herrlichkeit und Gerechtigkeit und die Zerstörung der Natur und die Limitierung des Lebens durch den Tod paradigmatisch. Allgemein menschliche Erfahrungen wie Leid, Krankheit und Tod werden auf diese Weise als Bestrafungen Gottes für das falsche Verhalten angeführt und dienen als Erklärung für die beklagenswerten Umstände menschlichen Daseins.

[733] Vgl. Dochhorn: Adam als Bauer, 329.
[734] Vgl. Oberhänsli-Widmer: Bilder vom Bösen, 78.

Dieser Zusammenhang wird innerhalb der Erzählung in keiner Weise problematisiert.

GLAE verbindet die Vorstellungen eines externalisierten und eines internalisierten Bösen miteinander. Sowohl der Teufel, der aus Neid den Menschen bekämpft, als auch die Nachlässigkeit im menschlichen Herzen und der Krieg, den der Teufel im Zuge der Gebotsübertretung in das Innere des Menschen hineingelegt hat, gefährden seine Schuldlosigkeit. Als besonders negativ werden in diesem Zusammenhang Wesenszüge und Emotionen wie Neid, Gier, Hybris und Zweifel an Gottes Gerechtigkeit herausgestellt, so dass in der Erzählung eine Art Lasterkatalog greifbar wird. Mit dem Essen vom verbotenen Baum hat das Böse unwiderruflich Einzug in den Menschen erhalten und gilt somit auch der Nachkommenschaft Adams und Evas. Das Schicksal der Ureltern wird sowohl zur Ursprungserzählung als auch zum Paradigma. Nicht nur die Natur des Menschen, auch seine Lebensbedingungen haben sich mit den Geschehnissen im Paradies unumkehrbar verändert. Neben einer individuellen Dimension von Schuld, in deren Rahmen der einzelne Mensch die Möglichkeit hat, Adam und Eva nicht gleichzutun und sich dem Bösen in ihm und um ihn zu widersetzen, verweist die Erzählung demnach auch auf eine überindividuelle und strukturelle Dimension von Schuld. Die Erzählung weist damit gleich in mehrerlei Hinsicht über ihre eigene Gegenwart hinaus. Sie erklärt zum einen, wo Krankheit, Tod und Leid ihren Ursprung nahmen und auf welche Ursachen diese auch nach der Ursprungszeit zurückzuführen sind, zum anderen zeigt sie mittels der Verführungsszenen ausführlich auf, warum und wodurch der einzelne Mensch überhaupt Gefahr läuft, sich zu verfehlen und auch individuell schuldig zu werden.

Die Vorstellung von einem externen wie internen Bösen soll den Adressat*innen helfen, mit der Erfahrung des Bösen und der Verführung durch das Böse umzugehen, und sie ermutigen bzw. ermahnen, trotz widriger Lebensbedingungen auf dem richtigen Weg zu bleiben. Gegen Vorstellungen, wie sie in SapSal 2,24 geäußert werden, kommt nicht durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt, sondern durch die Schwäche und Nachlässigkeit der Menschen. Mit dem Schlüsselwort φυλάσσω kennzeichnet der Erzähler die gewünschte Haltung des Menschen gegenüber dem Bösen: Wachsamkeit. Davon zeugt vor allem die Schlussparänese Evas nach ihren Schilderungen über die Geschehnisse im Paradies: Ὑμεῖς δὲ φυλάξατε ἑαυτοὺς μὴ ἐγκαταλιπεῖν τὸ ἀγαθόν (30,1b).[735] Diese ist zwar textintern an ihre Nachkommen gerichtet, bietet textextern jedoch auch den Anschluss für die Leser*innen.[736] Hierbei wird eine hohe

[735] GLAE 30,1b: ‚Ihr aber, hütet euch selbst, dass ihr nicht verlasst das Gute'.

[736] Vgl. in der islamischen Überlieferung Q 7,27, wo die Darstellung der Ereignisse ebenso mit einer Mahnung an künftige Generationen verbunden wird: يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة = Oh Kinder Adams, der Satan soll euch bloß nicht verführen, wie er eure Eltern aus dem Paradies vertrieben hat.

Sensibilität für die damit einhergehenden Schwierigkeiten und den inneren Kampf des Menschen gezeigt, der ein sündloses Leben führen möchte. Gleichzeitig offenbart sich ein anthropologischer Pessimismus, der die Bitterkeit und Fehlbarkeit menschlicher Existenz hervorhebt. Es wird ein Entsprechungsverhältnis zwischen Paradies und Mensch geltend gemacht: Das Paradies ist verloren, die Bewahrung und Bewachung (φυλακή) eines gottgefälligen Lebens verlagern sich nun in das Innere des Menschen.

4. Vergebung

Der zweite Hauptteil dieser Untersuchung wendet sich dem Phänomen der Vergebung zu. Wie der erste Hauptteil zur Schuld beginnt auch dieser Teil mit einer Einführung in das Thema. Daran schließt eine Wortfelderkundung zum Vergebungs-Vokabular in GLAE an. In einem nächsten Schritt wende ich mich dann zunächst dem zu, was gemeinhin unter ‚Umkehr' verstanden wird und stelle die Versuche der Figuren dar, die Vergebung Gottes zu erwirken. Einen besonderen Fokus werde ich dabei auf die Darstellung von Reue legen. Die Integration der Umkehr in den Vergebungsteil gründet zum einen in der Überzeugung, dass bereits mit der Umkehr eine Neu- bzw. Wiederausrichtung des Menschen auf Gott vollzogen wird, nachdem die Schuldtaten ihn zuvor von Gott weggeführt haben. Zum anderen erfolgt die Zuordnung aus dem Verständnis heraus, dass die Möglichkeit zur Umkehr dem Menschen von Gott überhaupt erst gegeben und somit auch die potentielle Vergebung durch sie bereits von Seiten Gottes angelegt ist. Dass diese Vergebung trotz der Umkehrmöglichkeiten des Menschen kein gesichtertes Gut darstellt, werde ich an der Möglichkeit des Nicht-Vergebens, welche in der Erzählung ebenfalls aufgezeigt wird, verdeutlichen. In einem nächsten Schritt werde ich darauf aufbauend untersuchen, wie und unter welchen Umständen sich die Vergebung Gottes in GLAE schließlich doch manifestiert. In diesem Zusammenhang werde ich mich vor allem mit dem so genannten ‚Vergebungsnarrativ' (37,1-42,1) beschäftigen. Der zweite Hauptteil schließt ebenfalls mit einem Zwischenfazit, welches die wichtigsten Erkenntnisse des Vorangegangenen noch einmal bündelt.

4.1 Vergebung – Eine Einführung

Im Folgenden möchte ich mich zunächst ganz allgemein mit dem Phänomen der Vergebung auseinandersetzen. Das Kapitel hat, wie die Einführung zur Schuld, nicht den Anspruch einer systematischen Abhandlung, sondern soll nicht mehr oder weniger als ein Einstieg in das

Thema sein. Ich beziehe mich dafür nicht primär auf gegenwärtige theologische Entwürfe, sondern versuche, mich dem Thema mithilfe einer übergreifenden Betrachtungsweise anzunähern und interdisziplinäre Perspektiven zu integrieren. Wenn ich Perspektiven anderer Disziplinen einbringe, dann handelt es sich dabei um Perspektiven, die meines Erachtens wertvolle Aspekte in die Diskussion um Vergebung einbringen, welche auch für theologische Diskurse fruchtbar gemacht werden können. In diesem Sinne greife ich nicht ausschließlich, aber insbesondere, Aspekte und Gedanken auf, die im Lichte der nachfolgenden Untersuchung von GLAE von Interesse sind.

Wie die Schuld ist auch die Vergebung[737] ein schwer zu greifendes Phänomen, für das es keine allgemein anerkannte Definition gibt. Gleichzeitig ist sie jedoch essentiell für das alltägliche Leben von Individuen sowie Gemeinschaften:

> Dans toutes les scènes de repentir, d'aveu, de pardon ou d'excuses qui se multiplient sur la scène géopolitique depuis la dernière guerre, et de façon accélérée depuis quelque années, on voit non seulement des individus mais des communautés entières, des corporations professionnelles, les représentants de hiérarchies ecclésiastiques, des souverains et des chefs d'État demander ‚pardon'.[738]

Mit Klaus-Michael Kodalle lässt sich von Vergebung als „Mitte des Ethos"[739] sprechen, obwohl oder gerade, weil sie moralische Systeme überwinden kann. Nach Martha Nussbaum ist es gerade die Alltäglichkeit, die Gewöhnung an die Idee der Vergebung, die ihr eine „Aura der Unantastbarkeit"[740] verleiht und ihre Definition erschwert. Mit Charles Griswold lässt sich festhalten, dass es leichter zu sagen ist, was Vergebung nicht ist, anstatt zu sagen, was sie ist: „Forgiveness is not simply a matter of finding a therapeutic way to ‚deal with' injury, pain, or anger – even though it does *somehow* involve overcoming the anger one feels in response to injury."[741] Notwendige Bestandteile von Vergebung sind, zum einen, dass mindestens eine Person, der Täter, eine andere Person, das Opfer, durch ihr Verhalten geschädigt hat, und zum anderen, dass die*der Geschädigte dem Täter die begangene Tat aus freien Stücken nicht länger zur Last legt. So verstanden benötigt der Akt der Vergebung mindestens zwei Parteien, was die Selbst-Vergebung ausschließt. Hannah Arendt bemerkt hierzu: „Beide Fähigkeiten

[737] Die verschiedenen Formen der Vergebung sollen in dieser Untersuchung nicht mittels Begrifflichkeiten wie ‚Vergebung' und ‚Verzeihung' semantisch unterschieden werden. Unter ‚Vergebung' kann sowohl die zwischenmenschliche als auch die göttliche, die säkulare als auch die religiöse Vergebung verstanden werden. Unterschieden werden muss ‚Vergebung' jedoch von Phänomenen wie ‚Amnestie', ‚Entschuldigung', ‚Versöhnung' und ‚Reparation'.
[738] Derrida: Le Siècle et le Pardon, 104.
[739] Kodalle: Verzeihung denken, 10.
[740] Nussbaum: Zorn und Vergebung, 89.
[741] Griswold: Forgiveness, XIV.

(Versprechen und Verzeihen) können sich [...] überhaupt nur unter der Bedingung der Pluralität betätigen, der Anwesenheit von anderen, die mit-sind und mit-handeln."[742] Vergebung ist folglich ein Beziehungsgeschehen, welches die durch Schuld gestörte Beziehung repariert.[743]

Für wahre Vergebung ist nach Konstan eine Voraussetzung, dass ein Täter für sein Handeln verantwortlich gemacht werden kann; er muss in Freiheit und mit Absicht gehandelt haben und sich der daraus folgenden Konsequenzen bewusst gewesen sein: „Truly involuntary acts do not count as instances of wrongdoing but rather are innocent."[744] Auch Griswold legt solch eine Bedingung fest: „To forgive someone [...] assumes their responsibility for the wrongdoing."[745] Der Mensch wird im Prozess des Vergebens folglich als *moral agent* wahrgenommen: „Für Vergebung in Frage kommt nur ein unmoralisches Tun, das von einer Person begangen wurde, die aus freiem Willen und damit in moralischer Verantwortung handelte."[746] Ohne Schuld braucht es kein Vergeben: „Wenn ‚entschuldigt' wird, braucht nicht mehr ‚verziehen' zu werden."[747] Vergebung kann sich darüber hinaus nur auf objektive Schuld, nicht aber auf subjektiv empfundene Schuldgefühle beziehen: „Vergeben wird die Schuld, nicht das Schuldgefühl."[748]

Ich gehe in der vorliegenden Untersuchung davon aus, dass sich für die göttliche und die zwischenmenschliche Vergebung grundsätzlich ähnliche Kriterien ergeben. Beide Phänomene können als ‚Vergebung' benannt werden, da „sie als auf sich entsprechenden konstitutiven Bedingungen beruhend und etwas Entsprechendes bewirkend oder bezweckend verstanden"[749] werden können. Vorhandene Unterschiede beziehen sich in erster Linie auf die unterschiedliche Art der Beziehung zwischen zwei Menschen und zwischen Gott und Mensch, welche auch die kategoriale Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf umfasst, nicht auf das genuine Wesen der Vergebung. Vielmehr besteht zwischen beiden Formen der Vergebung eine Reziprozität, so hat „sowohl das Verständnis göttlicher Vergebung (deskriptive wie normative) Auswirkungen auf das Verständnis zwischenmenschlicher Vergebung wie auch das umgekehrte der Fall ist."[750] In manchen biblischen und nichtbiblischen Texten scheint die zwischenmenschliche Vergebung die Bedingung für die göttliche zu sein,[751] in anderen Texten

[742] Arendt: Vita Activa, 232.
[743] Vgl. Scheiber: Vergebung, 111.
[744] Konstan: Before Forgiveness, 28.
[745] Griswold: Forgiveness, 7.
[746] Scheiber: Vergebung, 229.
[747] Kodalle: Verzeihung denken, 23.
[748] Scheiber: Vergebung, 3.
[749] Ebd., 280.
[750] Ebd., 296.
[751] Vgl. u.a. Mt 6,12; Lk 11,4; Sir 28,2; TestSeb 8,1-3; Joma 8,9.

scheint die Vergebungsbereitschaft Gottes dem Menschen als Exempel zu dienen.[752]

Im Akt des Vergebens wird eine berechtigte Forderung aufgegeben, das Reziprozitätsprinzip als soziale Norm moderner Gegenwartsgesellschaften wird außer Kraft gesetzt.[753] Ein entscheidendes Kriterium unterschiedlicher Vergebungsvorstellungen besteht darin, ob die schuldige Person bestimmte Formen der Wiedergutmachung erbringen muss, damit die geschädigte Person vergeben kann. So unterscheiden sich Definitionen, die Vergebung als „einseitiges Kooperationsangebot"[754] verstehen, von Auffassungen, welche die notwendige Reziprozität durch Wiedergutmachung und Reue im Vergebungsprozess betonen.[755] Dies schließt eine Transformation des Schuldigen mit ein. Es lässt sich folglich zwischen einer absoluten und einer bedingten Vergebung differenzieren.[756] Jacques Derrida weist auf das verbale Band zwischen Vergebung und Gabe hin (so auch im Französischen *le pardon – le don* und im Englischen *forgiveness – gift*);[757] Vergebung erhält auf diese Weise den Charakter eines Geschenks, welches im Vergeben seinen „dichtesten und zuweilen provokativsten Ausdruck findet"[758]. Der Vergebende verausgabt sich, ohne eine Gegenleistung zu erwarten. Es existiert nicht einmal die Erwartung, dass der Schuldige um Vergebung bittet. Derrida geht sogar so weit zu postulieren, dass Vergebung, die einem Zweck dient, niemals eine wahre Vergebung sein kann.[759] Dem würde ich widersprechen und zu bedenken geben, dass letzlich auch der der Vergebung zugesprochene Gaben-Charakter nicht jegliche Bedingung aufhebt, denn so sehr die Gabe auf Freiwilligkeit und einer gewissen Voraussetzunglosigkeit beruht, ist sie doch verwoben in ein soziales und moralisches Verpflichtungsverhältnis;[760] mit ihr werden soziale Beziehungen fortgeführt und rekonstruiert. Kodalle postuliert ein ‚vorlaufendes' Vergeben, bei dem das Opfer zwar voraussetzungslos vergibt, sich gleichzeitig jedoch erhofft, durch den Akt des Vergebens ein Umdenken beim Täter zu erreichen und auf diese Weise Reue zu wecken. Die Möglichkeit und der Wert der

[752] Vgl. u.a. Lk 15, 11-32; aber auch Mt 18,21-35, als Beispiel dafür, was geschieht, wenn der Mensch dem Beispiel Gottes nicht folgt.
[753] Vgl. Fücker: Vergebung, 7-9.
[754] Fücker: Vergebung, 9. Vgl. Kodalle: Verzeihung, 12; auch Nussbaum: Zorn und Vergebung, 87-129, die zwar unterschiedliche Formen der Vergebung vorstellt, der transaktionalen Vergebung jedoch eine „Buchführungsmentalität" (128) unterstellt.
[755] Vgl. Konstan: Before Forgiveness, 7-13; Griswold: Forgiveness, 7.
[756] Vgl. Derrida: Pardonner, 61f.
[757] Vgl. ebd., 9f.
[758] Kodalle: Verzeihung denken, 12.
[759] Vgl. Derrida: Le Siècle et le Pardon, 107: „[…] chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le ‚pardon' n'est pas pur – ni son concept."
[760] Vgl. Fücker: Vergebung, 115.

Vergebung ist von der Reue des Täters abhängig: „Die offene Frage, ob der Täter nun bereut (hat) oder nicht, stuft der Verzeihende für sich zur *quantité négligeable* herab.“[761] Der Akt der Vergebung sei unabhängig davon als authentisch zu bewerten.[762]

Ausdrücklich nicht zuzustimmen ist Kodalle, wenn er die Forderung nach Wiedergutmachung als „moralische Selbstgerechtigkeit“ bezeichnet, die einer Ethik, welche Vergebung als „Grundbegriff“[763] versteht, entgegenläuft. Voraussetzungen für Vergebung festzulegen, hat wenig mit moralischer Selbstgerechtigkeit zu tun. Vielmehr können sie als Versuch gelten, einem komplexen Geschehen einen Rahmen zu geben und das aus dem Gleichgewicht geratene moralische System wieder in eine Balance zu bringen. Problematisch an einer normativen Forderung zur unbedingten Vergebung kann unter Umständen die damit verbundene Gefährdung der Gerechtigkeit, die Infragestellung einer prinzipien-fundierten Moral sowie der Druck, der bei Opfern entstehen kann, vergeben zu müssen, werden.[764] Dies schließt auch die geraubte Möglichkeit eines Lernprozesses und einer authentischen Rehabilitation des Täters, der sich auch moralisch für seine Taten verantworten muss, mit ein. Konstan bezeichnet diesen Vorgang als „a change of heart or moral condition“[765] auf Seiten des Täters. Daher ist zwischen konstitutiven und konstruktiven Bedingungen für Vergebung auf der einen und normativen und destruktiven Bedingungen auf der anderen Seite zu unterscheiden. Scheiber charakterisiert normative Bedingungen wie folgt: „Die normativen Bedingungen stellen *Forderungen* dar, die zu erfüllen sind, damit eine Handlung oder eine Sache eine bestimmte Bewertung erhält.“[766] Konstitutive Bedingungen haben demgegenüber einen anderen Sinn und lassen sich daher kaum als ‚Forderungen’ bezeichnen:

> Es ließe sich allenfalls sagen, dass die konstitutiven Bedingungen Forderungen darstellen, die erfüllt sein müssen, damit eine Handlung oder eine Sache (nicht eine bestimmte Bewertung erhält, sondern:) überhaupt diese Handlung bzw. diese Sache darstellt.[767]

Insbesondere, wenn das Vergeben als Beziehungsgeschehen verstanden wird, stellen Bedingungen wie Reue auf Seiten des Täters letztlich zwingende Voraussetzungen dar; denn ihr Fehlen lässt schlussendlich auf eine Gleichgültigkeit schließen, die den Versuch einer Reparation der geschädigten Beziehung *ad absurdum* führen würde. Darüber hinaus ließe sich erwägen, ob Vergebung als moralische Handlung nicht sogar unabhängig davon zu bewerten

[761] Kodalle: Verzeihung denken, 16.
[762] Vgl. ebd.
[763] Ebd., 20.
[764] Vgl. ebd., 13f.
[765] Konstan: Before Forgiveness, 11.
[766] Scheiber: Vergebung, 223.
[767] Ebd.

ist, ob sie bedingt oder unbedingt ist; eben deshalb, weil sie letztlich moralische Systeme überwinden kann. Sie ist schwierig zu bemessen oder zu bewerten.[768] In diesem Sinne ließe sich der Akt der Vergebung als „éthique hyperbolique“ oder als „éthique au-delà de l'éthique“[769] verstehen.

Sonja Fücker versucht einen Mittelweg zu beschreiten und plädiert für eine Soziologie der Nachsicht, fordert im Grunde jedoch eine begrifflich abgeschwächte Form von bedingter Vergebung. Der Umgang mit dem Anderen im Vergebungsprozess sei Teil einer

> Identitätsarbeit [...] mit der die Beteiligten wechselseitig ihr Interesse *aneinander* und *füreinander* ausdrücken. Über zirkulierende Tauschhandlungen gilt es, Vergebung zu *fühlen* und sich auf diese Weise in einen Zustand zu bringen, der einen nachsichtig *sein* lässt.[770]

Entgegen Fückers Überlegung sollten Vergebung und Nachsicht meines Erachtens keinesfalls gleichgesetzt werden; vielmehr ist letztere nicht einmal als eine abgeschwächte Variante von Vergebung zu verstehen: „Nachsicht ist [...] zu verstehen als Manifestation eines verzeihenden Geistes anlässlich eher belangloser Verfehlungen und Karambolagen.“[771] Demgegenüber kann Vergebung auch im Lichte von Schuldtaten relevant werden, welche weit über belanglose Verfehlungen und Karambolagen hinausgehen. Gerade im Angesicht von schwerer Schuld werden die Bereitschaft und die Möglichkeit zur Vergebung in besonderem Maße herausgefordert. Weiterführend wäre es demnach, eine „generelle ‚*Haltung der prinzipiellen Verzeihensbereitschaft*'“[772] zu postulieren, welche die Vergebungsbereitschaft zwar als Ideal versteht, einem Opfer aber trotzdem einen eigenen Entscheidungsrahmen zugesteht, unter Umständen nicht zu vergeben.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob die Definition der Vergebung als Tauschhandel nicht ihrem eigentlichen Wesen widerspricht, denn Vergebung bleibt – ob nun bedingt oder absolut – letztlich unverfügbar und selbst derjenige, der Reue empfindet und Wiedergutmachung leistet, kann sich der Vergebung nie sicher sein. Derrida stellt die unbedingte Unverfügbarkeit von Vergebung heraus: „Il *devrait* rester exceptionell et extraordinaire.“[773] Die Unverfügbarkeit der Vergebung wird beispielsweise auch daran deutlich, dass sie letztlich unabhängig von Gerichtsurteilen erfolgen oder eben nicht erfolgen

[768] Vgl. Derrida: Le Siècle et le Pardon, 113f.
[769] Ebd., 111.
[770] Fücker: Vergebung, 348.
[771] Kodalle: Verzeihung denken, 25.
[772] Ebd., 14.
[773] Derrida: Le Siècle et le Pardon, 108.

kann, generell bleibt die Vergebung dem Strafrecht gegenüber heterogen und nicht ableitbar.[774] Vergebung kann von keinem Gericht befohlen werden. Auch Konstan betont die ultimative Unverfügbarkeit der Vergebung: „Forgiveness is a voluntary act and is not constrained by the petition of the wrongdoer, even when a sincere and credible change of heart has occurred.“[775] Der Aspekt der unverfügbaren Vergebung betont letztlich ihre Losgelöstheit von der Reue und den Bußhandlungen des Täters.

Ganz gleich, innerhalb welchen Kontexts und unter welchen Bedingungen; dem Vergeben wird Macht zugesprochen. Es besteht die Überzeugung, dass sich die Unfähigkeit oder der Unwille zu vergeben, nicht nur auf den Täter, sondern auch negativ auf die geschädigte Person selbst auswirken kann: „The person who finds all wrongs unforgivable seems imprisoned by the past, unable to grow, confined by the harsh bonds of resentment.“[776] Auch Arendt weist auf die Kraft der Vergebung hin:

> Weil das Verzeihen ein Handeln eigener und eigenständiger Art ist, das zwar von einem Vergangenen provoziert, aber von ihm nicht bedingt ist, kann es von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie dem, dem verziehen wird.[777]

Damit ist die Überzeugung verbunden, dass durch das Vergeben auch das Leben des Vergebenden positiv beeinflusst wird.[778] Nicht eindeutig ist in diesem Zusammenhang, ob das Vergeben eine Tugend ist, notwendig für die moralische Entwicklung, nach der eine Pflicht zur Vergebung besteht, oder ob es, dem entgegengesetzt, Schuld gibt, die gerade nicht vergeben werden sollte.

Meiner Meinung nach können durchaus auch Umstände und Situationen existieren, in denen keine Vergebung gewährt werden kann bzw. in denen es zumindest fraglich ist, ob sie gewährt werden sollte. So weist Vladimir Jankélévitch im Lichte der Einzigartigkeit der Shoah auf die Möglichkeit des Nicht-Vergebens, auf die Dimension des Unverzeichlichen (l‘impardonnable) hin: „C’est l’être même de l’homme, ESSE, que le génocide raciste a tenté d’annihiler dans la chair douloureuse de ces millions de martyrs. Les crimes racistes sont un attentat contre l’homme *en tant qu’homme*.“[779] Für das Unverzeihliche gibt es keine

---

[774] Vgl. Derrida: Le Siècle et le Pardon, 104.
[775] Konstan: Before Forgiveness, 12.
[776] Griswold: Forgiveness, XIV.
[777] Arendt: Vita Activa, 235f.
[778] Vgl. Fücker: Vergebung, 98: Vergebende sind entweder in der Lage, „andere Emotionen einzunehmen, weil sie sich moralisch dafür aussprechen, das Gegenüber als fehlbare Person zu sehen. Im Zuge dessen wird das Fehlverhalten von VerursacherInnen einer Krisensituation als Schwäche akzeptiert“. Oder Vergebende erachten „die erfahrene Krisensituation als Möglichkeit der Selbsterfahrung, die ihnen neben der Möglichkeit persönlich zu ‚wachsen’ und ‚reifen’ tiefere Selbsteinsichten ermöglicht“.
[779] Jankélévitch: Pardonner, 22.

angemessene Strafe und keine mögliche Wiedergutmachung und deshalb keine Vergebung. Neben dem Ausmaß des Verbrechens sind für Jankélévitch vor allem das Fehlen aufrichtiger Reue[780] und das Wohlergehen der Täter Gründe, nicht zu verzeihen: „Quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le 'miracle économique', le pardon est une sinistre plaisanterie."[781] Auch existiert keine Möglichkeit einer stellvertretenden Vergebung[782], vor allem nicht, wenn Tote in diesen Prozess miteinbezogen wären: „Le pardon est mort dans les camps de la mort."[783] Jankélévitch macht folglich das Gegenteil von Vergebung, bewusst und ausdrücklich nicht zu verzeihen, zu einem moralischen Imperativ.

Eine weitere Facette von Vergebung, welche eine gewisse Selbstreferenzialität aufweist und von den bisher genannten Kriterien von und für Vergebung abweicht, ist eng verbunden mit der Vorstellung einer existentiellen, vorauslaufenden Schuld des Menschen. In Anlehnung an den Gedanken einer Seinsschuld des Menschen, wie er bei Dostojewksi und Lévinas entwickelt wird, spricht Derrida von einer Vergebung *a priori*, um die der Mensch aufgrund seiner eigenen Schuldigkeit und Schuld ursprünglich, unendlich und unbegrenzt bittet: Das ‚Ich' bittet um Vergebung für die Tatsache, zu existieren.[784] Ähnliches findet sich bei Kodalle, der davon ausgeht, dass jeder Mensch aufgrund seiner koexistentiellen Lebensverfassung, in der jeder unabdingbar auf Kosten anderer lebt, der Vergebung bedarf.[785] Es stellt sich die Frage, auf welche Weise Vergebung geschehen kann, wenn Schuld ursprünglich und nicht-ereignishaft ist und mit der Geburt am Menschen haftet. Für Derrida ist Vergebung so verstanden weder *in* diesem Leben noch *durch* dieses Leben möglich: „Si la faute consiste à être là, seule la mort, seule l'annihilation peut y mettre fin, et feindre le salut, mimer le rachat, faire taire la plainte ou l'accusation."[786] So verstanden wird Vergebung zu einer Gabe, die der Mensch ausschließlich mit seinem Tod empfangen kann.

4.2 Wortfelduntersuchungen: Das Vergebungs-Vokabular im Griechischen Leben Adams und Evas

Im Folgenden möchte ich nun zeigen, mit welchen Wörtern das Phänomen Vergebung in GLAE

[780] Vgl. Jankélévitch: Pardonner, 50f. Bereuen würden die Deutschen nur aufgrund ihrer Niederlage, nicht aufgrund ihrer Taten.
[781] Ebd., 50.
[782] Auch Griswold (vgl. Forgiveness, 113) bezeichnet das Stellvertretende-Vergeben nicht als wahre bzw. als imperfekte Vergebung.
[783] Jankélévitch: Pardonner, 50.
[784] Vgl. Derrida: Pardonner, 59.
[785] Vgl. Kodalle: Verzeihung denken, 11.
[786] Derrida: Pardonner, 59.

erfasst wird. Wie immer bei der Untersuchung antiker Texte ist dabei zu bedenken, ob und inwieweit die verwendeten Wörter überhaupt einem modernen Verständnis von Vergebung entsprechen. Die Problematik besteht hierbei vor allem darin, dass im Griechischen nun eigentlich kein Wort existiert, welches unmittelbar Vergebung bezeichnet, sondern letztlich nur andere Wörter verwendet werden, um den Vorgang der Vergebung zu beschreiben. Das geläufige Wort für Vergebung im Griechischen innerhalb der jüdisch-christlichen Literatur ist ἄφεσις. Ἄφεσις bezeichnet das Loslassen von Personen und Gegenständen, im Kontext von Schuld kann es dann aber auch das Erlassen einer Strafe oder Schuld meinen.[787] Auch das dazugehörige Verb ἀφίημι hat ein breites Bedeutungsspektrum und kann u.a. ‚loslassen', ‚entlassen', ‚wegschicken' und ‚zulassen' bedeuten. Im Zusammenhang mit Schulden oder Sünden, bezeichnet ἀφίημι das Entlassen / Erlassen-Werden aus einem Rechts- bzw. Schuldverhältnis.[788] So wie immer gilt demnach auch hier, dass die korrekte Übersetzung nur aus dem Kontext erschlossen werden kann. Wortverbindungen werden geknüpft mit Wörtern wie ἁμαρτία, ἁμάρτημα, παράπτωμα, ὀφείλημα, ὀφειλή, ἀνομία oder dem Dativ der Person.

In der LXX ist ἄφεσις 50mal belegt und wird dort weniger in der Bedeutung von ‚vergeben', sondern häufiger im Sinne von ‚lassen' / ‚loslassen' / ‚erlassen' von Schuld oder Strafe verwendet.[789] Im Neuen Testament ist das Substantiv 17mal belegt und wird 15mal in der Bedeutung ‚Vergebung' verwendet.[790] Das Verb ist 146mal belegt, 45mal in Verbindung mit einem Sachobjekt, so dass mit ‚vergeben' oder ‚erlassen' übersetzt werden kann.[791] Indem das Wort ἄφεσις in den Vordergrund tritt, wird Vergebung im Sinne eines juristischen Vorgangs abgebildet. Im Vorgang der Vergebung wird das Geschöpf aus einem Schuldverhältnis entlassen und seine Schuld im Lichte eschatologischer Verheißung im Angesicht des Schöpfers nicht länger angerechnet.[792] In den außerkanonischen griechischsprachigen Pseudepigraphen ist ἄφεσις demgegenüber nur 6mal und ἀφίημι 53mal belegt, während das Substantiv immer in der Bedeutung ‚Vergebung' verwendet wird, variiert die Bedeutung des Verbes und kann in 22 Fällen ‚vergeben' meinen. Weitere Wörter aus dem Wortfeld ‚Vergebung / vergeben' sind beispielsweise παρίημι (LXX: 20x / NT: 2x /Pseud: 10x), ἱλάσκομαι (LXX: 12x / NT: 2x / Pseud: 7x) oder χάρις (LXX: 132x / NT: 155x / Pseud: 49x)

[787] Vgl. Breytenbach: Ἀφίημι, 1738.
[788] Vgl. ebd.
[789] Breytenbach (Ἀφίημι, 1738) zufolge ist dieser Umstand wohl vor allem darauf zurückzuführen, dass verschiedene Begriffe der Kultsprache (z.B. reinigen, bedecken, waschen) zur Umschreibung von ‚Vergebung' verwendet wurden.
[790] Mt 26,28; Mk 1,4; 3,29; Lk 1,77; 3,3; 24,47; Apg 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18; Eph 1,7; Kol 1,14; Hebr 9,22; 10,18.
[791] Vgl. u.a. Mk 11,25f; Mt 6,12; 18,32; Lk 7,47-49; Jak 5,15.
[792] Vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 224-226.

und χάρίζομαι (LXX: 12x / NT: 23x / Pseud: 22x).

Wörter wie συγγνώμη, die eine herausgehobene Bedeutung in der paganen griechischsprachigen Literatur spielen, nehmen im Gros der jüdisch-christlichen Literatur eine vergleichsweise unbedeutende Rolle ein.[793] Sie verweisen allerdings bereits auf einen wesentlichen Unterschied im Verständnis und in der Darstellung von Vergebung: Im Unterschied zur Darstellung in der paganen griechischsprachigen Literatur, welche vorrangig die zwischenmenschliche Vergebung in den Blick nimmt und diese als einen intellektuellen Vorgang versteht, welcher sich dann manifestiert, wenn das Opfer sich in den Täter hineinversetzen und die Beweggründe der Tat nachvollziehen kann, bezieht sich die Darstellung von Vergebung im Gros der jüdisch-christlichen Literatur überwiegend auf die Vergebung Gottes. Wie ich im Folgenden zeigen werde, gilt dies auch für die Darstellung von Vergebung in GLAE. In diesen Fällen kann Vergebung nicht als ein intellektueller Vorgang bezeichnet werden. Gott vergibt nicht, weil er sich in den Menschen hineinversetzt, nach Beweggründen für die Tat sucht oder zur Einsicht in die Fehlbarkeit des Menschen kommt, sondern in erster Linie aufgrund seiner letztlich unverfügbaren Gnade und Barmherzigkeit gegenüber seinem eigenen Geschöpf. Was in der jüdisch-christlichen Tradition unter Vergebung im Allgemeinen und zwischenmenschlicher Vergebung im Speziellen zu verstehen ist, ergibt sich folglich maßgeblich aus dem Wissen über die göttliche Vergebung. Sie stellt ein Vorbild dar, nach welchem der Mensch sich richten soll, wichtiger als das Verständnis für die Motive des Täters wird die Barmherzigkeit gegenüber dem Täter.

[793] In ihrer Untersuchung zum griechischen Verzeihensbegriff stellt Karin Metzler den Begriff συγγνώμη, von den ersten Belegen bis ins 4. Jahrhundert, in den Mittelpunkt ihres Interesses. Die herausgehobene Bedeutung von συγγνώμη, die der Begriff demnach in der paganen griechischsprachigen Literatur hat, lässt sich nicht auf die jüdisch-christliche Literatur übertragen, denn der Begriff findet sich in der LXX nur 6mal (4Makk 5,13; 8,22; Weis 6,6; 13,8; Sir 1,18; 3,13), im Neuen Testament nur 1mal (1Kor 7,6) und in den griechischen Pseudepigraphen nur 3mal (Sib 4,167; AristEx 295; Ps-Hek 6,12). Eine Ausnahme bilden dagegen Philo und Josephus, bei denen συγγνώμη ebenso eine hohe Verwendung aufweist. Metzler (Der griechische Begriff des Verzeihens, 258) dazu: „Bei Philon und Josephus stellt man also eine durchgehende Anpassung an das griechisch-römische Publikum fest: viele aus dem Griechischen bekannte Begründungsmuster, einige für die römische Politik typische Schwerpunkte, aber kaum etwas spezifisch Jüdisches.“ Metzler arbeitet die Verbindung zwischen συγγνώμη und γνώμη sowie συγγιγνώσκω und zwischen den Bedeutungsfeldern ‚verzeihen‘ und ‚erkennen‘ heraus. Das Verständnis und die Nachsicht werden dabei als elementare Bestandteile des Verzeihens abgebildet und der Prozess des Verzeihens auch als ein intellektueller Vorgang bewertet. Verbunden damit ist zumeist die Erkenntnis in die Möglichkeiten und vor allem die Grenzen des Menschen (vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 46). Deutlich wird folglich, dass συγγνώμη in erster Linie verwendet wird, um das zwischenmenschliche Vergebungsgeschehen, die ‚Verzeihung‘ zu beschreiben. Es gibt hinsichtlich dieses Textkorpus keinen spezifischen Verzeihensbegriff, welcher der Gott-Mensch-Beziehung zugeordnet wird. In manchen Fällen lässt sich lediglich erkennen, dass das zwischenmenschliche Verzeihen auf den göttlichen Vorgang übertragen wird. Es sind dann insbesondere die Götter, die sich durch das Verzeihen auszeichnen (vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 72).

Die geringe Bedeutung von ἄφεσις in den außerkanonischen griechischsprachigen Pseudepigraphen zur Bezeichnung von Vergebung spiegelt sich in dem Befund von GLAE wider.[794] Das Substantiv ἄφεσις, findet überhaupt keine Erwähnung. Das Verb ἀφίημι dagegen kommt siebenmal vor (26,3; 28,1; 29,3.6; 37,5.6; 40,5), bedeutet im jeweiligen Kontext aber nie ‚vergeben'. Wörter wie παρίημι sind einmal (26,1) oder im Falle von ἱλάσκομαι, χάρις und χάρίζομαι in GLAE gar nicht belegt. Die Erzählung scheint demgegenüber begrifflich eigene Wege zu gehen, denn sie führt eine Wortgruppe für Vergebung ein, welche in der LXX, im Neuen Testament, bei den Apostolischen Vätern und Apologeten in dieser Bedeutung keine Verwendung findet: συγχώρησις / συγχωρέω.[795] Üblicherweise wird συγχώρησις / συγχωρέω mit ‚Vereinbarung', ‚Zugeständnis', ‚vereinbaren', ‚zugestehen' oder auch ‚gestatten' übersetzt. Indem συγχώρησις / συγχωρέω in einen Zusammenhang mit Vergebung gebracht wird, bekommt diese den Charakter einer Vereinbarung und eines Zugeständnisses. Erst die griechischen Kirchenschriftsteller verwenden die Wortgruppe συγχώρησις / συγχωρέω im Zusammenhang mit der Sündenvergebung gängig. Im Sinne der Sündenvergebung durch Gott wird sie bei den griechischen Pseudepigraphen nur an zwei Stellen (TestAbrA 14,12; ApkSedr 15,8)[796] verwendet, insgesamt finden sich 16 Belege.[797] In GLAE ist das Verb συγχωρέω insgesamt viermal belegt (2,2; 27,3; 33,5; 35,2) und das dazugehörige Substantiv συγχώρησις einmal (37,6).

Die Wortgruppe συγχώρησις / συγχωρέω ist in Anbetracht der Belege hauptsächlich für den zweiten Teil der Erzählung und vor allem für die Passage der Kapitel 33-37 von Bedeutung. In 2,2 wird συγχωρέω noch nicht im Sinne von vergeben, sondern in der herkömmlichen Bedeutung verwendet, wenn Abel Kain anfleht, ihm ein Teil seines Blutes zu lassen. Ab Kapitel 27 lässt sich dann eine veränderte Verwendung des Wortes erkennen. Zunächst ist es Adam, der Gott um Vergebung für das bittet, was er getan hat: Συγχώρησόν μοι, κύριε, ὃ ἐποίησα (27,3).[798] In 33,5 und 35,2 sind es dann die Engel, die das Wort verwenden, um die Vergebung

[794] Zwar andelt es sich bei den außerkanonischen griechischsprachigen Pseudepigraphen um keine einheitliche Schriftgruppe, sondern letztlich – wie auch im Falle des Neuen Testaments – um eine zufällige Sammlung. Trotzdem können vergleichende Beobachtungen zwischen diesen Sammlungen Hinweise auf u.a. sich transformierende theologische Begrifflichkeiten und Konzepte liefern.
[795] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 478.
[796] Beide Schriften sind jüdischer Provenienz und relativ spät zu datieren. TestAbrA wird ins 2. Jh.n. Chr. datiert, für ApkSedr wird ein Entstehungzeitraum vom 2.-5. Jh. n. Chr. vorgeschlagen. Während TestAbrA im Judentum Ägyptens oder Palästinas verortet wird, gibt es keinen Konsens hinsichtlich des Entstehungsraumes von ApkSedr.
[797] Bemerkenswerterweise sind im modernen Griechisch die gängigen Übersetzungen für Vergebung συγχώρεση, συγχώρηση oder συγγνώμη, nur in religiösen Kontexten findet άφεση Verwendung. Folglich hat sich die Wortgruppe συγχώρησις / συγχωρέω im nicht-religiösen Sprachgebrauch durchgesetzt.
[798] GLAE 27,3: ‚Vergib mir, Herr, was ich getan habe'.

Gottes um Adams Willen zu erbeten. Das Verb ist in dieser Bedeutung demnach ausschließlich als Imperativ belegt, der immer im Rahmen einer unmittelbaren Ansprache an Gott verwendet wird und auf Adam verweist. In allen drei Fällen wird die Vergebungsbitte mit einem Verweis auf die Hoheit und Heiligkeit Gottes verknüpft: Κύριε (27,3), Ἰαὴλ ἅγιε (33,5), Πατὴρ τῶν ὅλων (35,2). Der Begriff findet somit sowohl bei den menschlichen als auch bei den himmlischen Akteuren Verwendung, erst den Bitten der Engel wird jedoch stattgegeben. Den Bitten der Engel wird dadurch Legitimation zugesprochen. Der einzige Beleg von συγχώρησις findet sich in 37,6. Vergebung wird in der Wortverbindung συγχώρησις τοῦ Αδάμ als Vergebung Adams ausgewiesen und bewertet gleichzeitig das Geschehen als Vergebung Gottes an Adam. Der Ursprungsbedeutung von συγχώρησις / συγχωρέω entsprechend, kann die göttliche Vergebung in GLAE nicht nur als Zugeständnis, sondern ferner als eine Form der Vereinbarung verstanden werden, auch wenn damit keineswegs eine Gleichrangigkeit von Gott und Mensch angedeutet werden soll, denn es ist Gott, der die Vorgaben stellt. So ist die Vergebung in der Erzählung an bestimmte Voraussetzungen von Seiten Adams gebunden, die in erster Linie in der Bewahrung und Bewachung der eigenen Person vor dem Bösen bestehen (28,4). Diese Form der Bewahrung und Bewachung ist der Anteil des Menschen, den dieser zum Vergebungsgeschehen beitragen muss, damit Gott anschließend Vergebung gewährt.

Es zeigt sich anhand des Textbefundes, dass die Erzählung ausschließlich an der göttlichen Vergebung interessiert ist. Zwischenmenschliche Vergebung wird demgegenüber nicht thematisiert.[799] Das defizitäre Vergebungs-Vokabular könnte dabei den Anschein erwecken, dass Vergebung in der Erzählung nur eine untergeordnete Rolle spielt. In GLAE ist jedoch auch dann von Vergebung die Rede ist, wenn kein einschlägiges Vokabular verwendet werden. Vielmehr wird der Akt der Vergebung anhand verschiedener göttlicher Handlungen narrativ entfaltet, was im Folgenden dargestellt werden soll. Vergebung soll am Beispiel von GLAE vor allem als *Handeln* Gottes *am* Menschen bestimmt werden, welches die durch die Schuld entstandenen Konsequenzen aufhebt bzw. nicht länger bestehen lässt. Wie bereits im Fall der Schuld, wird auch die Vergebung auf dieses Weise als relationales Geschehen

[799] Den Gedanken, Vergebung sei ein Privileg Gottes, erachtet Metzler (Der griechische Begriff des Verzeihens, 229f) als eine mögliche Erklärung für die vergleichsweise geringe Anzahl von Belegen über zwischenmenschliche Vergebung in den biblischen Schriften. So sei „einerseits der objektivierende Erzählstil verantwortlich [...], andererseits die Scheu, einem Menschen ein Verhalten zuzuschreiben, das Gott eigen ist, das aber anders als mit den für Gottes Vergeben typischen Vokabeln nicht zu beschreiben ist“. Trotzdem gilt die zwischenmenschliche Vergebung als eng mit dem göttlichen Vergeben verbunden und ist als Nachahmung des göttlichen Handelns und Restitution der Beziehung zu ihm zu deuten. Es findet sich folglich ein Vergebungsbegriff vor, der nie ausschließlich die Beziehungen zwischen Menschen, sondern ebenso das Verhältnis zwischen Gott und diesen Menschen umfasst (vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 231f).

verstanden.

4.3 Wie wird versucht Vergebung zu erwirken?

In diesem Kapitel soll nun zunächst analysiert werden, wie die Figuren in GLAE versuchen, die Vergebung Gottes zu erwirken. Diese Maßnahmen und Bemühungen von Seiten des Menschen lassen sich gemeinhin als ‚Umkehr' bezeichnen. Diese Bemühungen gründen auf der Annahme, dass der Mensch mit seinem Verhalten Einfluss auf Gott und dessen mögliches Vergebungshandeln nehmen kann.[800] In der Untersuchung wird differenziert zwischen der Einsicht in das eigene Fehlverhalten, welches dann zur Umkehr führt, und den darauffolgenden Handlungen, welche die Umkehr abbilden und die Vergebung erwirken wollen. Ersteres wird dargestellt durch Überlegungen zur Reue, welche in der Erzählung mittels Klage und Schuldbekenntnis angezeigt werden. Letzteres wird abgebildet durch die Ausführungen zu ritualisierten Handlungen der Umkehr, wie die Paradieswanderung, die Klage und die Bußgebete Evas. Eingeschoben findet sich ein Exkurs zu den Vorstellungen von Reue im antiken Kontext von GLAE, welche sich zum Teil erheblich von den in der Erzählung vorfindlichen Überzeugungen unterscheiden.

4.3.1 Wortfelderkundung: Das Umkehr-Vokabular im Griechischen Leben Adams und Evas

Das einschlägige Wort für das, was gemeinhin als Umkehr und Buße verstanden wird, ist μετάνοια. Μετάνοια bezeichnet die Abkehr von einem vorherigen Lebenswandel und meint eine vollkommene Neuorientierung[801] des ganzen Menschen.[802] Damit verbunden ist in religiösen Kontexten die Einsicht in das falsche Handeln, welche die Abkehr vom Bösen und die Hinwendung zu Gott zur Folge hat. Μετάνοια umfasst zwei Dimensionen, die zwar zusammen gehören, jedoch voneinander zu unterscheiden sind: die Gabe Gottes, welche sie ermöglicht, und den Willensakt des Menschen, welcher sie verwirklicht. Μετάνοια ist folglich gleichzeitig als Wirken *am* und Aufforderungen *an* den Menschen zu verstehen:

> Insofern die μετάνοια immer Werk Gottes an Menschen ist, ist sie eher eine Eigenschaft oder ein Bestandteil der göttlichen Sündenvergebung denn deren Bedingung, oder anders gesagt, die μετάνοια ist die anthropologische *Vollzugsweise* des Sündenvergebungsgeschehen.[803]

[800] Vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 228.
[801] Ein Willenswandel als solcher setzt selbstverständlich nicht notwendigerweise Schuld voraus.
[802] Vgl. Goetzmann: Μετανοέω, 234.
[803] Scheiber: Vergebung, 63.

Ob sie nun bestimmt wird als Eigenschaft, Bestandteil oder Bedingung, μετάνοια ist in jedem Fall essentiell für das Vergebungsgeschehen. In dieser Untersuchung wird davon ausgegangen, dass sie alles ist – Eigenschaft, Bestandteil und Bedingung von Vergebung.

Es finden sich im Deutschen diverse Übersetzungsmöglichkeiten für μετάνοια, wie Buße, Umkehr, Bekehrung, Umdenken oder auch Gesinnungswandel.[804] Wie im neutestamentlichen Sprachgebrauch wird im antiken Judentum sprachlich nicht zwischen der inneren Haltung und der tätigen Besserung unterschieden.[805] Neben μετάνοια / μετανοέω können dem Wortfeld der Umkehr ebenfalls die Verben ἐπιστρέφω, welches den Bewegungsaspekt betont,[806] und μεταμέλομαι, welches das Bedauern in den Vordergrund stellt, zugeordnet werden.[807] In GLAE ist dieses Wortfeld allerdings kaum belegt: Das Substantiv μετάνοια (32,4) findet sich nur einmal, das Verb μετανοέω gar nicht. Das Verb μεταμέλομαι ist einmal belegt, wird aber im Sinne einer Meinungsänderung verwendet (19,1) Das Verb ἐπιστρέφω ist zwar viermal belegt (31,4; 39,2 [3x]), aber nicht unmittelbar im Zusammenhang mit der Umkehr des Menschen angeführt. Stattdessen wird das Verb in Bezug auf Gott verwendet (31,4); der Text geht demzufolge davon aus, dass die Umkehr auch eine Möglichkeit Gottes ist.

4.3.2 Die Reue

In der vorliegenden Untersuchung wird Reue als der Schmerz über etwas definiert, das willentlich entschieden, getan oder gesagt wurde, was im Nachhinein als falsch oder schä(n)dlich empfunden wird. Dieses Gefühl beinhaltet die Anerkennung eines begangenen Fehlers oder eines Fehlverhaltens, eine Empathie hinsichtlich der möglichen Schäden, die verursacht wurden, sowie den Wunsch, das Verhalten oder den Fehler in Zukunft zu ändern oder zu korrigieren. Damit verbunden ist überwiegend die Hoffnung auf Vergebung. Diese proaktive und zukunftsorientierte Dimension unterscheidet die Reue von dem bloßen Schuldgefühl, welches nicht notwendigerweise eine Neuausrichtung des Verhaltens mit sich bringt. Reue kann jedoch als eine Manifestation von Schuld verstanden werden.[808] Reue ist vor allem in den Kontexten von Bedeutung, in denen sie als eine Voraussetzung von Vergebung verstanden wird.

Mit Konstan muss außerdem zwischen dem Bedauern (*regret*) und dem Bereuen

[804] Vgl. Goetzmann: Μετανοέω, 234.
[805] Vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 242.
[806] Vgl. Goetzmann / Laubach: Ἐπιστρέφω, 231.
[807] Vgl. Goetzmann / Laubach: Μεταμέλομαι, 232.
[808] Vgl. Williams: Shame and Necessity, 93.

(*remorse*) differenziert warden,[809] „if by regret one means nothing more than the recognition that the event has been disagreeable and that one could have wished it otherwise.“[810] Das Bedauern einer Handlung oder eines unglücklichen Ausgangs von Ereignissen ist demzufolge nicht ausreichend, um mit genuiner Reue gleichgesetzt zu werden: „The demand is for a deeper awareness, which includes the acknowledgement that what the offender did was morally wrong, complete with the rejection of such behavior in the future: not simple regret but remorse.“[811] Warren greift diese Differenzierung ebenso auf, wenn er die sinnvollste Übersetzung von μεταμέλεια ins Englische diskutiert:

> Some people think that ‚remorse' is the single term in English that best captures this autobiographical sense of *metameleia* particularly in cases of voluntary actions that are later a cause of pain and self-chastiment on the part of the agent. […] ‚Regret' by contrast, might seem to be too mild or thin an attitude for some of the cases covered by the term *metameleia* since we often use that term to cover a very general preference for things to be different from how they are, whether or not we feel ourselves responsible for them.[812]

Reue geht folglich über das Bedauern hinaus und erschüttert den, der sich verfehlt hat, nachhaltig: „Remorse entails sorrow for harm unfairly unflicted upon another, as opposed to postfactum misgivings concerning actions that result in one's own discomfort.“[813]

Im Lichte dessen kann Reue als eine genuin ethische Emotion definiert werden.[814] Sie ist eine selbstreflexive Emotion, die sowohl eine kognitive als auch eine bewertende Komponente hat. Warren spricht aufgrund dieses Aspekts der Selbstreflexion von „agent regret“ oder „autobiographical regret“[815]. Zum einen erfolgt die Reue aus der Einsicht in das falsche Handeln, zum anderen hat sie das gute, verbesserte Handeln zur Folge. Reue ist demnach sowohl Ergebnis als auch Medium ethischer Erkenntnis. Auch Konstan weist auf die ethische Dimension von Reue hin: „It is thus a fundamentally ethical situation, because it involves conciousness of wrongdoing, not just of unfortunate or disagreeable consequences that might have been avoided.“[816] So definiert auch Gaita Reue als „pained realization of the wrong

[809] Solch eine Differenzierung findet sich in der englischsprachigen Literatur vergleichsweise selten, oftmals werden beide Begriffe verwendet, um das gleiche Phänomen zu benennen.
[810] Konstan: Before Forgiveness, 9.
[811] Ebd.
[812] Warren: Regret – A Study in ancient moral psychology, 13.
[813] Konstan: Before Forgiveness, 9.
[814] Unter ethischen Emotionen verstehe ich Emotionen, die in Bezug auf moralische Fragen und Handlungen auftreten. Diese Emotionen beziehen sich auf gemeinsame Werte und Überzeugungen darüber, was richtig und was falsch ist und wie man sich in bestimmten Situationen verhalten sollte. Beispiele für ethische Emotionen sind Schuldgefühl, Mitgefühl, Empathie oder Ekel. Diese Emotionen können dazu motivieren, moralisch verantwortungsvoll und zum Wohle anderer zu handeln.
[815] Warren: Regret – A Study in ancient moral psychology, 1.
[816] Konstan: Before Forgiveness, 9.

one has done“[817]. Reue ist damit nicht nur das affektive Begleitgeräusch einer kognitiven Einsicht, sondern sie ist das Realisieren dessen, was jemand getan hat.[818] Dieser Prozess vollzieht sich in GLAE *coram deo*.[819]

Im Griechischen wird das Phänomen der Reue oftmals unter μετάνοια und verwandten Wörtern wie μεταμέλεια, die vor allem in klassischen griechischen Texten Verwendung finden, behandelt. Da μετάνοια ein breites semantisches Spektrum aufweist, wird in den Texten zumeist nicht explizit zwischen Reue, Umkehr oder Bußhandlungen unterschieden. Ob es in einem Text tatsächlich um Reue geht, kann demnach immer nur aus dem Kontext erschlossen werden. Wörtlich wird die Reue in GLAE nicht erfasst. Die Belege zu μετάνοια (32,4) und μεταμέλομαι (19,1) beziehen sich auf das Bußgebet Evas bzw. auf die vermeintliche Meinungsänderung der Schlange. Um Reue in der Erzählung zu identifizieren, werde ich mich in meiner Untersuchung folglich auf Inferenzen stützen müssen, welche Informationen generieren, die nicht explizit auf der Erzählebene enthalten sind.[820] Ich schließe demgemäß aufgrund der dargestellten Handlungen und Emotionen der Figuren in GLAE, so wie beispielsweise der Betonung der Trauer mittels der Klage sowie der Schuldbekenntnisse der Figuren, darauf, dass diese Reue empfinden.

[817] Gaita: A Common Humanity, 31.
[818] Vgl. Ammann: Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis, 66.
[819] Die Bedeutung von Emotionen im Zusammenhang mit dem richtigen Handeln und der Ausübung von Tugenden findet sich bereits in der aristotelischen Ethik (vgl. u.a. NE 1105b). Zur generellen Bedeutung von Emotionen für die Ethik schreibt Ammann (Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis, 64f): „Die ethische Bedeutung von Emotionen liegt darin, dass sie uns Aspekte der Realität erschließen, die uns ohne sie nicht zugänglich wären. Emotionen sind deshalb ein essenzieller Bestandteil unseres ethischen Sensoriums: unseres Sinns dafür, was (hier) ethisch das Problem ist und wie *schwerwiegend* es ist.“ Emotionen können das richtige Handeln befördern, denn sie können „einen dosierten Einfluss auf unsere Urteile und Entscheidungen gewinnen.“ (Rapp: Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen, 63). Dabei gilt nach Williams (Williams: Shame and Necessity, 91): „What people’s ethical emotions are depends siginificantly on what they take them to be.“ Retrospektiv können Emotionen helfen, aktuelle Situationen zu bewerten, „sie helfen u.a. zu entscheiden, welche Dinge zu schwierig für uns sind und welche wir meistern können“ (Rapp: Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen, 63). Dabei steht außer Frage, dass Emotionen auch unangemessen sein oder sogar fehlleiten können. Rapp (Rapp: Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen, 65) verdeutlicht dies am Beispiel des Zorns: „Wenn unsere Anfälligkeit für Zorn nicht proportional zu einem realistischen Maß an Selbstachtung entwickelt wurde, werden wir überall vermeintlich Herabsetzungen und Vernachlässigungen vermuten, was zu vielfältigen Problemen im Umgang mit anderen führen kann.“ Die negativen Auswirkungen von Emotionen zeigt sich in GLAE beispielsweise am Neid, welcher die einzelnen Figuren zu ihren Schuldtaten verleitet.
[820] Inferenzen können im Allgemeinen bei der narrativen Analyse von Texten angewendet werden, um die emotionale Tiefe und Komplexität von Erzählungen und Figuren besser zu verstehen und zu analysieren. Vgl. Oatley: Why Fiction May be Twice as True as Fact, 101-117.

Es ist nun ausgerechnet GLAE, an deren Beispiel Konstan die Veränderungen der Vorstellung von Vergebung innerhalb ihres antiken Kontextes deutlich macht, indem er sie mit den Darstellungen von Reue in antiken Romanen wie Charitons *Kallirrhoë*, Longos' *Daphnis und Chloe* oder Xenophons *Abrokomes und Anthia*, die im selben Zeitraum entstanden sind, vergleicht. In seiner Analyse verweist Konstan als Anzeichen dafür, dass beide Reue empfinden darauf, dass diese ihre eigene Verantwortung im Geschehen betonen und die Verführung durch den Teufel nicht als Entschuldigung für ihre Taten anführen. Dass die Anerkennung der eigenen Schuld außerdem zu einer tiefgreifenden und nachhaltigen Veränderung der Einstellung und des Verhaltens der Ureltern führt, wertet Konstan ebenfalls als Beleg für ihre Reue. Im Gegensatz dazu würden die in den antiken Romanen porträtierten Bereuenden versuchen, die Verantwortung für die eigene Verfehlung von sich selbst abzuwenden und auf externe und somit mildernde Umstände zu verweisen.[821]

Leider verpasst es Konstan in seinen Ausführungen, sowohl zwischen Adam und Eva als auch hinsichtlich der Art der abgebildeten Reue genauer zu differenzieren. Verschiedene Arten der Reue benennt zum Beispiel Ercole Erculei:

> Eine ‚Reue' bzw. eine Umkehr, die durch eine von außen her applizierte, physische Bestrafung in Form einer Reinigung des befleckten pneumatischen Tägers durch Feuer erlangt wird, darf nicht einfach mit der ‚Reue' gleichgesetzt werden, die von den Flammen des eigenen Gewissens entzündet wird, d.h. mit einem freien Akt der Subjektivität, auch wenn dies erst *post mortem* geschehen wird.[822]

Ausgehend von solch einer Unterscheidung ist demnach jeweils zu prüfen, ob jemand aufgrund der Tat selbst oder aufgrund der Konsequenzen der Tat für sich selbst Reue empfindet. Wer Reue aufgrund der Tat selbst empfindet, empfindet Bedauern oder Trauer aufgrund des moralischen Unrechts oder der Schädigung, die er oder sie durch die Handlung verursacht hat. Wer hingegen Reue aufgrund der Konsequenzen der Tat für sich selbst empfindet, empfindet Bedauern oder Trauer aufgrund der negativen Auswirkungen, welche die Tat auf ihn oder sie selbst hat. Obwohl beide Arten von Reue – die proaktive sowie die reaktive – gültige und legitime Emotionen sind, sind ihre Gründe und Ursachen unterschiedlich. In beiden Fällen kann die Reue zu dem Verlangen führen, Wiedergutmachung zu leisten und das eigene Verhalten zu ändern.[823] Im Falle von GLAE scheint es sich in erster Linie um eine reaktive Reue zu handeln,

[821] Vgl. Konstan: Before Forgiveness, 91-98.
[822] Erculei: Die Reue als Proprium des Menschen, 246.
[823] Für weiterführende Diskussionen zu den unterschiedlichen Facetten von Reue, die allerdings nicht explizit zwischen *regret* und *remorse* unterscheiden, vgl. u.a. Roese, Neal / Summerville, Amy: What

denn das aufrichtige Bedauern Adams und Evas manifestiert sich vor allem im Angesicht der mittel- und unmittelbaren Konsequenzen, die mit ihren Taten einhergehen. Unmittelbar nach ihrer Tat sowie vor dem Gericht Gottes über sie, erkennen die Ureltern ihre eigene Verantwortung an der Gebotsübertretung noch nicht an, sondern verweisen anklagend auf ihren jeweiligen Verführer (20,2).[824] Die Reue dient in der Erzählung demnach in erster Linie als Mittel der Befreiung aus den leidvollen Lebensumständen.[825]

Im Rahmen seiner Zusammenschau kommt Konstan letztlich zu der Schlussfolgerung: „The Greeks and Romans did propitiate and attempt to conciliate their gods, when they had reason to think that they might be angry at an offense; but placating someone, whether a human being or a deity, is a different matter from beseeching forgiveness."[826] Genuine Vergebung geht nach diesem Verständnis über den Versuch der Schlichtung und Besänftigung der Gottheit(en) hinaus: „One must repudiate the act of wrongdoing together with the values that permitted it."[827] Dabei ist auch nach Griswold unumgänglich „[...] a step toward showing that one is not simply the ‚same person' who did the wrong."[828] Der Gedanke, dass Umkehr notwendigerweise aufrichtige Reue und damit einen Sinneswandel und eine Neuausrichtung des Verhaltens impliziert, findet sich dabei ebenfalls in Philo praem. 163:

> Ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις[829] μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὑτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεάν, τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ' οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς. [830]

We Regret Most… and Why, 1163-1309. Gilovich, Thomas / Medvec, Victoria: The Experience of Regret. What, When, and Why, 379-395.

[824] Anders verhält es sich bemerkenswerterweise in der islamischen Rezeption der Paradieserzählung, wo die Ureltern ihre Verantwortung am Geschehen vor Gott in Q 7,23 unverzüglich eingestehen und nicht ihrem Verführer anlasten: Unser Herr, wir haben uns selbst Unrecht getan. Und wenn du uns nicht vergibst und dich unser erbarmst, werden wir bestimmt zu den Verlierern gehören (قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وتر خمنا لنكو نن من الخاسرين).

[825] Vgl. Erculei: Die Reue als Proprium des Menschen, 244.

[826] Konstan: Before Forgiveness, 99.

[827] Ebd.

[828] Griswold: Forgiveness, 50.

[829] Gemeint sind hier die in Philo praem. 162 genannten Flüche (ἀρά) und Strafen (τιμορία), die von den Sündern erduldet werden müssen.

[830] Philo praem. 163: Wenn sie aber die Machttaten nicht zu ihrem Verderben, sondern zu ihrer Ermahnung annehmen und sie sich mit ihrer ganzen Seele fürchten und sich ändern, indem sie sich ihre Fehler vorwerfen und alle Sünden, die sie gegen sich selbst begangen haben, mit gereinigtem Verstand offen gestehen und bekennen, so dass sie erstens ein aufrichtiges und unverstelltes Gewissen haben und dann auch die Zunge der Besserung der Hörenden dient, werden sie das Wohlwollen bei ihrem Erlöser und gnädigen Gott finden, der dem Menschengeschlecht seine erwählte und große Gabe schenkt, nämlich die Verwandschaft zu seinem eigenen Wort, nach dessen Urbild der menschliche Verstand geformt wurde.

Während die Vorstellung von der für die Vergebung notwendigen Reue in Texten wie GLAE durch die Abbildung von Trauer, Gewissensnot und Bußhandlungen narrativ umgesetzt und vermittelt wird, wird der Zusammenhang von Vergebung, Umkehr und Reue bei Philo in Form einer Abhandlung festgehalten. In Philo praem. 163 ist es ursprünglich nicht das eigene Gewissen, aus dem die Reue entsteht, sondern (angedrohte) Strafen, die eine Form der wohlwollenden, pädagogischen Maßnahme darstellen und die Reue zunächst zu bewirken. Daher ist auch die in Philo praem. beschriebene Reue als reaktiv zu bewerten. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass auch diese Form der Reue nicht nur die Reinigung von Seele und Verstand, sondern ebenso die völlige Offenlegung der Schuld durch Geständnis und Bekenntnis umfasst.[831]

Zwar bezieht Konstan bei seinem Vergleich eine recht überschaubare Literatursammlung mit ein, trotzdem passen seine Beobachtungen in das Bild, dass Reue und damit auch Vergebung in der griechisch-römischen Antike anders verstanden und abgebildet wurden, als dies im Judentum (und im entstehenden Christentum) dieser Zeit der Fall war. Unterschiede zeigen sich vor allem darin, wie explizit über Reue gesprochen und wie diese bewertet wird. Zum einen lässt sich beobachten, dass die Reue in der griechisch-römischen Literatur innerhalb des Vergebungsprozesses nicht eigens thematisiert wird: „Zwischen dem inneren Vorgang (der Auflösung der Unwissenheit, dem Schwinden der Affekte) und dem Bedauern der Tat wird kein Widerspruch und kein Verzug erwartet.“[832] Reue wird nach diesem Verständnis zumeist selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. dazu u.a. Plato nom. 862b): „But while remorse may be implicit in the theory, it is disappointingly absent from the practical detail.“[833] So habe der Täter „seine schlechte Tat noch gar nicht ‚verstanden', wenn er sie als schlechte nicht auch bedauert“[834]. Metzler spricht in diesem Zusammenhang von einem „ethischen Intellektualismus“[835] und bezieht sich dabei vor allem auf Aristoteles' Ausführungen in seiner Ethik (Arist. en. N. 1110b19-24), in denen er die Reue als Kriterium für die Unwissenheit und Unfreiwilligkeit einer Verfehlung erachtet.[836] Diese Beobachtung wird ebenso von Warren unterstützt: „Anyone acting in full knowledge of the relevant ethical considerations, however

[831] Die Wertschätzung, welche die Umkehr als solche bei Philo erfährt, zeigt sich auch in Philo virt. 175-186, wo die μετάνοια als Gut zweiter Ordnung bestimmt wird. Als Güter zweiter Ordnung werden diejenigen Güter benannt, die in einer Wiederherstellung bestehen. Zu diesen gehören ebenso die Genesung nach einer Krankheit oder die Errettung aus den Gefahren einer Seefahrt.
[832] Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 199f.
[833] Cairns: Representation of Remorse and Reparation in Classical Greek, 175.
[834] Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 200.
[835] Ebd.
[836] Vgl. Phillips-Garrett: Sungnōme in Aristotle, 317.

challenging the decision and no matter the cost of acting virtuously, will not be subject to *metameleia*."[837] Bezeichnend ist, dass Konstan in Bezug auf Aristoteles' knappeAusführungen zu Vergebung und Reue in Arist. en. N. 1109b18-1111a2 bereits nur von *regret* und nicht von *remorse* spricht: „*Metameleia* clearly signifies in this context simply regret over what one has done unwittingly and not guilty compunction."[838] Karin Metzler geht in ihrer Untersuchung zum griechischen Verzeihensbegriff συγγνώμη noch einen Schritt weiter, wenn sie letztlich die gesamte Authenzität des Reue-Motivs in Frage stellt, wenn sie die Reue innerhalb der römischen Geschichtsschreibung in erster Linie als politisches Kalkül oder sozioökonomisch motivertes Bedauern bestimmt.[839]

Zum anderen hat die Reue, auch wenn sie nicht rigoros abgewertet wird, innerhalb der griechisch-römischen Antike eine vergleichsweise schlechte Reputation. Denn die Reue gilt (vgl. dazu u.a. Arist. en. N. 1166b13-29; Arist. e. e. 1240b21-4) vor allem als Geste der Unterwerfung und als Indikator eines wenig tugendhaften Lebens, welche die charakterliche Beständigkeit, den Status, die Ehre und das Recht einer Person hinterfragen: „Hence remorse […] is a characteristic not of the good, but of those who struggle and often fail to be good."[840] Die*der Reuige ist zunächst und in erster Linie weniger ein Mensch, der etwas aus und durch seine Fehler gelernt und sich zum Besseren gewandelt hat, sondern ein Mensch, der darin versagt hat, sich richtig zu verhalten: „So where the modern observer is likely to privilege progress over initial mistake, the ancient observer sees the error much more vividly."[841] Der Fokus der Bewertung der Person liegt folglich mehr auf dem vergangenen als auf dem zukünftigen Handeln.[842] Entsprechendes bemerkt Margaret Gräver auch für die stoische Philosphie, die einerseits die Intensität des Reuegefühls betont: „Remorse is conceived as an affective response, one which involves psychophysical ‚contraction' of the psyche and which is sensed as ‚biting' or mental pain."[843] Anderseits wird betont, dass Reue nicht kompatibel mit einem Ideal von Weisheit ist: „It is ‚an unhappy condition' and produces conflict, whereas the wise are happy, free of emotion, and at harmony with themselves and others."[844] Der Mensch mit vollkommenem Verstand bereut nicht, denn Reue gilt als falsche Zustimmung, so als hätte man vorher falsch geurteilt (vgl. dazu u.a. Sen. *De Beneficiis* 4,34.3-4; Marc Aur. *Meditationes*

[837] Warren: Regret – A Study in Ancient Moral Psychology, 7.
[838] Konstan: Before Forgiveness, 28.
[839] Vgl. Metzler: Der griechische Begriff des Verzeihens, 256; Konstan: Reue, 1219-1226.
[840] Cairns: Representation of Remorse and Reparation in Classical Greek, 174.
[841] Fulkerson: No Regrets: Remorse in Classical Antiquity, 6.
[842] Vgl. Erculei: Die Reue als Proprium des Menschen, 308.
[843] Graver: Stoicism and Emotion, 193.
[844] Ebd.

8,8). Sie ist ein ständiger Bestandteil im Leben ethisch unzulänglicher Menschen.[845] Ähnlich wie die Vergebung, die – unterschieden von der Begnadigung oder der Milde – nicht als Tugend gilt, fügt sich die Reue nicht in die perfektionistischen ethischen Schemata antiker Philosophie ein.[846] Lediglich Heranwachsenden wird Reue als notwendiges Übel im Rahmen ihrer persönlichen Reifung zugestanden.[847] Diese Beobachtung wird durch den Hinweis Fulkersons ergänzt, dass insbesondere Fehler- bzw. Reuebekenntnisse von „high-status individuals"[848] eine Rarität darstellen.

Diese Beobachtungen sind eng verknüpft mit dem Verständnis einer in der griechisch-römischen Antike vorherrschenden Schamkultur: „The basic experience connected with shame is that of being seen, inappropriately, by the wrong people, in the wrong condition."[849] Scham tritt auf, wenn das Gefühl vorherrscht, gegen soziale Normen oder Erwartungen verstoßen und auf diese Weise seinen Status gemindert oder gar verloren zu haben.[850] Es geht beim Schamgefühl weniger um die Tat als vielmehr um die eigene Person, die im Angesicht des Gegenübers nicht mehr als wertvoll oder respektabel erachtet wird. Ein ‚Gesichtsverlust' droht.[851] Es wird eine Kluft zwischen der eigenen Identität und den gesellschaftlichen Normen wahrgenommen. Das Selbstbild wird beschädigt, da es den eigenen, oft von der Gesellschaft konstruierten, Erwartungen an das eigene Verhalten nicht entspricht.[852] Das Ansehen der*des Einzelnen wird in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Cairns kommt demgemäß hinsichtlich der Repräsentation von Reue im klassischen Griechenland zu der Schlussfolgerung:

> There is ample evidence that the Greeks, at all periods, were capable of remorse, and some Greeks recognized that emotion's moral significance. But the near-total absence from Athenian forensic oratory of the offender's remorse and desire to make reparation, which belongs with a tendency, in legal and extra-legal disputes, to place greater emphasis on questions of status than on acceptance of one's guiltiness *per se*, shows how the strategy of accepting the inappropriateness of one's actions can be construed very differently in different cultures, and how the demand for reparation can take forms other than the requirement to show remorse.[853]

Warum die Reue innerhalb des antiken Judentums im Vergleich zur griechisch-römischen Antike eine Hervorhebung sowie Aufwertung erfuhr, lässt sich nicht auf eine einzige Ursache

[845] Vgl. Warren: Regret – A Study in ancient moral psychology, 127.
[846] Vgl. Griswold: Forgiveness. A philosophical Exploration, 1-19.
[847] Vgl. Fulkerson: No Regrets: Remorse in Classical Antiquity, 199.
[848] Ebd., 12.
[849] Williams: Shame and Necessity, 78.
[850] Vgl. Konstan: Shame in Ancient Greece, 1043.
[851] Vgl. Hooker: Homeric Society: A Shame Culture, 121.
[852] Vgl. Klimke: Der Wandel gesellschaftlicher Konstruktionen von Schuld, 45.
[853] Cairns: Representation of Remorse and Reparation in Classical Greek, 178.

zurückführen. Es kann an dieser Stelle aber auf drei Dimensionen verwiesen werden, welche Puzzleteile beisteuern können.[854] Diese Puzzleteile entstammen einer religiösen, einer pädagogischen und einer anthropologischen Dimension. Auf religiöser Ebene muss zunächst die Gottesbeziehung geltend gemacht werden. So bedarf der Wiederherstellung durch die Reue in erster Linie die durch die Verfehlung beschädigte Beziehung des Menschen zu Gott. Dabei steht die Überzeugung im Hintergrund, dass Gott den Menschen für seine Vergehen nicht nur aktiv bestrafen kann, sondern dass die beschädigte Beziehung zu Gott die menschliche Existenz als solche in Frage stellt und als lebensabträglich verstanden wird. Auf dieses Beziehungsmerkmal als Unterscheidungskriterium weist vor allem Graver hin:

> Remorse and repentance bring about a change in one's relationship to God, marked by a fuller awareness of one's responsibilities as a moral agent. This explicitly religious conception of remorse [...] is not to be found in the secular philosophical tradition.[855]

Gleichwohl kann die Herausstellung der Reue auch einem pädagogischen bzw. pragmatischen Nutzen gedient haben. So kann die Darstellung von Menschen, die Reue empfinden, als Ermahnung dienen, gewisse Handlungen und Entscheidungen gar nicht erst auszuführen oder wenigstens anschließend zu bereuen. Damit ist die Bestärkung verbunden, diese Art von Verhalten nicht zu wiederholen, denn Reue wird trotz der positiven Effekte, die mit ihr einhergehen können, als eine Emotion dargestellt, die nicht gerne gefühlt wird. Stets geht ihre Beschreibung einher mit unliebsamen Begleitumständen wie Zerknirschung und Trauer. Die Reue wird außerdem vor allem in den Kontexten relevant, wo von einem Menschenbild ausgegangen wird, welches den Menschen als von Grunde auf fehlbar versteht. Wenn die Vorstellung dominiert, dass das Leben eines jeden Menschen nicht ohne Verfehlungen auskommt, die dann anschließend immerhin bereut werden können und sollten (vgl. u.a. Philo virt. 177), dann erscheint ein aristotelisches Ideal, nach welchem der Mensch charakterliche Perfektion erreichen kann, nicht nur weit entfernt oder gar unmöglich, sondern vielleicht sogar anmaßend.[856]

GLAE macht deutlich, dass sich der verfehlende Mensch durch seine Reue und die aus ihr erwachsenden Handlungen vor Gott rehabilitieren kann. In dieser Hinsicht stellt GLAE innerhalb der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur eher die Regel und weniger die Ausnahme dar. So besitzt die Thematik der schuldbekennenden Umkehr und der Versuch der

[854] Diese Entwicklung kann auch im Rahmen einer generellen Aufwertung von Emotionen verstanden werden. Für einen knappen Überblick über die Entwicklung der Emotionstheorien von der Antike bis in die Neuzeit, vgl. Landweer / Renz: Handbuch Klassische Emotionstheorien, 3-15.
[855] Graver: Stoicism and Emotion, 206.
[856] Vgl. Warren: Regret – A Study in ancient moral psychology, 179.

Wiedergutmachung und Wiederherstellung des durch begangene Verfehlungen „gebrochenen Büdnisses mit Gott (im personellen, aber auch in einem kollektiven Sinn)“[857] bereits seit dem babylonischen Exil in der frühjüdischen Literatur eine zentrale Rolle.[858] GLAE kann daher als Teil einer größeren Strömung verstanden werden, welche unabhängig von ihrer Heterogenität, „die Reue (metanoia / metameleia) immer stärker ins Zentrum der Ethik rücken ließ“.[859] Erkennbar wird dies – wie in GLAE – vor allem durch die Betonung eines starken Schuldbewusstseins, das durch ein verdichtetes Vokabular der Trauer und Gewissensnot abgebildet wird.[860] Gleichzeitig wird im Zuge dessen, die Reue als notwendige Voraussetzung für Vergebung konstituiert. GLAE zeichnet sich in diesem größeren Kontext in erster Linie dadurch aus, welchen Raum sie der Reue und den aus ihr erwachsenden Handlungen in der Erzählung zugesteht.

4.3.2.1 Die Klage als Ausdruck der Reue

Im gesamten Erzählverlauf von GLAE wird mehrfach auf das Klagen und Weinen (κλαίω / κλαυθμός) der Figuren verwiesen. Dabei lassen sich unterschiedliche Formen der Klage identifizieren: Zum einen findet sich die Klage als Ausdruck der Reue, die kein bestimmtes Ziel verfolgt. Zum anderen findet sich außerdem die rituelle Klage als Umkehrhandlung, welche bewusst eingesetzt wird, um die Vergebung Gottes zu erwirken. Im Rahmen der Erzählung kann demzufolge zwischen einer expressiven und einer instrumentellen Klage unterschieden werden. Zur expressiven Form der Klage lässt sich außerdem die Totenklage Evas zählen. Alle Formen der Klage können als körperliche Manifestationen der Trauer betrachtet werden, sie können als Ausdruck der tiefen Emotionen verstanden werden, welche die Figuren empfinden.

Die expressive Klage, welche die Verzweiflung, die Furcht und das eigene Schuldbewusstsein versinnbildlicht und daher als Ausdruck der Reue verstanden werden kann, wird in der Erzählung ausschließlich Eva zugesprochen (9,2; 10,2; 20,2.3; 34,1). Adam wird zwar auch als Trauernder beschrieben, seine Trauer bezieht sich jedoch in erster Linie auf die leidvolle Gegenwart und nicht auf die eigene Verantwortlichkeit an diesem Leiden (9,1). Die Bewertung der Klage Evas als Ausweisung ihrer eigenen Verantwortung an den gegenwärtigen Zuständen, wird während des Angriffs des Tieres auf Eva und Seth in 11,1b-d offenbar, wenn das Tier Eva entgegenhält, sie solle ihre Klage (ὁ κλαυθμός) gegen sich selbst richten: Οὐ πρὸς

[857] Erculei: Die Reue als Proprium des Menschen, 301.
[858] Vgl. u.a. Jes 1,2-20; Jer 3,20-22; Ez 18,23-32; Dan 9,4-14; Sir 5,1-7.
[859] Erculei: Die Reue als Proprium des Menschen, 304.
[860] Vgl. Konstan: Reue, 1239.

ἡμᾶς ἡ πλεονεξία σου οὔτε ὁ κλαυθμός, ἀλλὰ πρὸς σέ, ἐπειδὴ ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων ἐκ σοῦ ἐγένετο.[861] Auf Seiten Adams lässt sich nur einmal Reue erkennen, wenn dieser im Rahmen seines Schuldbekenntnisses unter Weinen um Vergebung bittet. Einmal klagt Eva aus Furcht und Trauer um Adam (34,1-35,1). Die Klage als Trauerritual[862] ist in der Antike seit Homer[863] im Angesicht des Todes weitläufig bekannt und gilt als Fürsorge für die Toten.[864] Viermal ist belegt, dass Eva aufgrund ihrer eigenen Handlungen und deren Konsequenzen klagt: Eva klagt aufgrund ihres Schuldbewusstseins gegenüber dem leidenden Adam (9,2) und gegenüber den sich verfehlenden Nachkommen (10,2). Sie beklagt den Verlust ihrer Herrlichkeit (20,2) und den Schwur, den sie dem Teufel abgegeben hat (20,3).

Die Tatsache, dass in der Erzählung ausschließlich Eva diese Form der Klage zugesprochen und sie damit als Bereuende dargestellt wird, kann wohl zum Teil auf die allgemeine Beobachtung zurückgeführt werden, dass die Klage in der Antike in erster Linie Frauen zugedacht war.[865] Es existierten berufsmäßige ‚Weinerinnen', welche die Totenklage besorgten,[866] oder es waren Witwen, welche wortreich ihre Trauer um den verstorbenen Ehemann beklagten.[867] In Jer 9,16-20 findet sich ein Beleg über die Existenz von professionellen Klagefrauen, die im Todesfall herbeigerufen werden konnten, um im Auftrag und als Repräsentantin der Öffentlichkeit zu klagen.[868] In 4Makk 16,6-11 und 4Esr 9,38-10,4 sind es Mütter, die über den Verlust ihrer Kinder klagen.[869] Frauen wurde offenbar allgemein

[861] GLAE 11,1b-d: ‚Nicht gegen uns [richte] deine Habgier und nicht das Weinen, sondern gegen dich, weil die Herrschaft der Tiere durch dich entstanden ist'.
[862] Allgemein macht es zum besseren Verständnis Sinn, mit Assmann zunächst sehr genau zwischen Trauer- und Totenritualen in der Antike zu unterscheiden, obwohl sich solch eine strikte Unterscheidung dann in der Praxis nicht immer durchhalten lässt. Zu den Trauerritualen gehören neben der Klage bestimmte Verhaltensformen hinsichtlich des eigenen Körpers, der Kleidung oder des Zusammenkommens in einer Gemeinschaft. Zu den Totenritualen lassen sich Handlungen zählen, die dem Toten selbst gewidmet sind, wie die Pflege des Leichnams. Assmann (Totenriten als Trauerriten im Alten Ägypten, 307) dazu: „Was in Ägypten die Totenriten, sind in Israel die Trauerriten. In dieser Umkehrung liegt der Fall sogar wesentlich klarer, weil der Platz, den die Totenriten im alten Ägypten einnehmen, im antiken Judentum explizit anathematisiert, das heißt durch Verbote versperrt und verworfen wurde. Hier durfte es keinen Totenkult geben, der Leichnam, in Ägypten nicht nur das Zentrum umfangreichster Riten, sondern geradezu eine Quelle von Heiligkeit, wurde zum Inbegriff kultischer Unreinheit erklärt. In dieser Form gilt die Umkehrung nicht für das alte Ägypten: die Trauer war nicht anathematisiert, und sie fand sicher auch vielfältigen Ausdruck, aber davon erfahren wir nur relativ wenig in den Quellen."
[863] Bereits bei Homer wird der Tod Hectors ausführlich durch Andromache, Helena, das Volk und andere beklagt (Ilias 24,721-776).
[864] Vgl. Standhartinger: Die Frauen von Jerusalem, 85.
[865] Vgl. Alexiou: The ritual lament, 102; Arbel: Guarding, 116.
[866] Vgl. Maul: Altorientalische Trauerriten, 361f.
[867] Vgl. Assmann: Totenriten als Trauerriten im Alten Ägypten, 314.
[868] Vgl. Schroer: Trauerriten und Totenklage im Alten Israel, 304f.
[869] Vgl. Standhartinger: Die Frauen von Jerusalem, 87.

eine tiefgehendere Hingabe an Trauer und damit verbundene Emotionen zugesprochen.[870] Leider gründet diese Zuschreibung oft in negativen Geschlechterstereotypen wie der vermeintlich fehlenden Selbstkontrolle von Frauen: „Excessive emotionalism, of which mourning was a manifestation, was considered a typical female trait associated with lack of self-control.“[871]

Demgegenüber kann für GLAE eine solche negative Bewertung mittels der Klage nicht geltend gemacht werden. Die expressive Klage folgt keinem bewussten Zweck, sondern wird in der Erzählung primär verwendet, die eigene Gewissensnot, aber auch die Verantwortungsübernahme Evas zu kommunzieren und um soziale Anteilnahme zu werben. Indem Eva mittels ihrer Klage die Möglichkeit erhält, ihre Frustrationen und Empfindungen auszudrücken und diese nicht länger in sich zu verschließen, kommt der Klage ferner eine kathartische Wirkung zu. Durch die innere Reinigung mittels der Klage wird die Verarbeitung der Schuld in der Erzählung initiiert und veranschaulicht. Die Objektivierung der Reue und der damit verbundenen inneren Zerissenheit kann dazu dienen, diese für die Leser*innen gleichsam handhabbar sowie überwindbar zu machen.[872]

4.3.2.2 Das Schuldbekenntnis als Ausdruck der Reue

Als Ausdruck ihrer Reue können ebenfalls die Schuldbekenntnisse der Figuren gewertet werden. Ein erster Beleg für ein Schuldbekenntnis findet sich in Kapitel neun. Adam leidet an seiner schweren Krankheit und Eva möchte ihm die Hälfte dieser Krankheit abnehmen.[873] Diesen Wunsch begründet sie damit, dass sie sich als ursprünglich Verantwortliche für den gegenwärtigen Zustand sieht (9,2c-d). Die Begründung für das Schuldbekenntnis ist in zwei parallele Sätze gegliedert (δι᾽ ἐμὲ τοῦτό σοι γέγονεν / δι᾽ ἐμὲ ἐν καμάτοις τυγχάνεις). Der zweite Teil der Begründung schlägt einen direkten Bogen zu den Strafurteilen Gottes über Adam (ἔσῃ δὲ ἐν καμάτοις πολυτρόποις [24,2c]). Damit wird der aktuelle Zustand als Folge der Schuld der Ureltern gekennzeichnet und die eigene Verantwortlichkeit hervorgehoben.[874] Ihre Schuld bekennt Eva in diesem Beispiel nicht gegenüber Gott, sondern gegenüber Adam. Auch während des Überfalls des Tiers macht Eva ihre Einsicht in die eigene Schuld deutlich (10,2). In ihrer

[870] Vgl. Kucharek: Trauerphasen und Trauerriten in Ägypten, 352.
[871] Stears: Death becomes her, 147.
[872] Vgl. dazu Arist. po. I 1449b 23-28. Aristoteles verwendet ‚Katharsis‘ (κάθαρσις) in seiner Dichtungstheorie systematisch: Indem die dargestellte Handlung beim Betrachter Mitleid (ἔλεος) und Furcht (φόβος) hervorruft, führt sie zur Reinigung von diesen Affekten.
[873] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 117.
[874] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 261.

Selbstanklage äußert Eva, dass alle Sünder sie am Tag der Auferstehung wegen ihrer begangenen Schuld verfluchen werden. Hier ist das Schuldbekenntnis folglich gekoppelt an die Furcht vor dem eigenen Schicksal, welches Eva aufgrund dem Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot unvermeidlich erwartet. Sie fürchtet nicht nur das Gericht Gottes, sondern ebenso das Gericht aller Sünder. Hervorgehoben wird der kausale Zusammenhang zwischen Evas Schuld und der Schuld ihrer Nachfahren.

Es ist jedoch nicht nur Eva, die ihre eigene Schuld bekennt, sondern auch Adam: Ἐάσατέ με μικρὸν, ὅπως παρακαλέσω τὸν θεόν, καὶ σπλαγχνισθῇ καὶ ἐλεήσῃ με, ὅτι ἐγὼ μόνος ἥμαρτον (27,2c-d).[875] An dieser Stelle ist es nun Adam, der sich als Verantwortlichen für das Geschehen bezeichnet (ἐγὼ μόνος ἥμαρτον). Adams Schuldbekenntnis ist an die Engel gerichtet und dient als Erklärung dafür, weshalb es notwendig ist, dass er selbst und kein Mittler oder Stellvertreter Gott um Vergebung bittet. Mit Adams Schuldbekenntnis wird nicht die Schuld Evas gemindert, so wie auch andersherum die vorher genannten Stellen die Verantwortung Adams an der begangenen Sünde nicht mindern. Vielmehr unterstreicht das μόνος ἥμαρτον die eigene Verantwortung Adams vor Gott.[876] Auf diese Weise deutet auch Bertrand die Aussage: „Il s'agit de la responsabilité de l'homme devant Dieu."[877] Mithilfe dieses Bekenntnisses wird wiederholt deutlich, dass die Verführung durch das Böse den Täter und seine Verfehlungen vor Gott nicht entlastet.

Erkenntnis und Bekenntnis der eigenen Schuld sind Ausdruck von Reue und Elemente der Umkehr des Sünders,[878] die aus dessen Bereuen entstehen und das „Angewiesensein der menschlichen Existenz auf die sündenvergebende Gnade Gottes eindrucksvoll zur Sprache"[879] bringen. Die Einsicht in die eigene Verantwortung und die darauffolgenden Schuldbekenntnisse sind jedoch nicht ad hoc vorhanden.[880] GLAE macht deutlich, dass es für das Bewusstsein der eigenen Verantwortung und Schuld eine zeitliche Distanz zum Geschehen braucht. Sie bilden sich in einem Lern- und Entwicklungsprozess der Protagonisten, denn unmittelbar nach der begangenen Sünde wird die eigene Verantwortlichkeit von Eva und Adam noch zurückgewiesen und einem anderen, dem jeweiligen Verführer, angelastet (20,2; 21,6; 23,4-5).[881] Dies dient vor allem dazu, die eigene Schuld an der Gebotsübertretung

[875] GLAE 27,2c-d: ‚Lasst ein wenig ab von mir, damit ich Gott bitten kann und er Mitleid empfindet und er sich meiner erbarmt, weil ich allein gesündigt habe'.
[876] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 191.
[877] Bertrand: La vie grecque, 131.
[878] Vgl. Meiser: Ätiologie, 205.
[879] Sung: Vergebung der Sünden, 55.
[880] Vgl. Neumann-Gorsolke: Ich, 128.
[881] Vgl. Konstan: Before Forgiveness, 94.

abzumildern[882] und negiert gleichzeitig die eigenen Handlungsoptionen und die Entscheidungsmöglichkeit der Verführten. Noch als Adam Eva zur Paradieswanderung auffordert, soll diese im Zuge dessen darlegen, wie genau sie getäuscht wurden (9,3).

Die Schuldbekenntnisse zeigen auf, dass sich die Frage nach der eigenen Verantwortung im Verlauf der erzählten Zeit wandelt und die Ureltern einen Reifeprozess durchschreiten. Dieser Prozess manifestiert sich darin, dass die eigene Schuld angenommen, bewusst herausgestellt und betont wird. Um die individuelle Verantwortung an den Geschehnissen hervorzuheben, ist es entscheidend, dass sowohl Adam als auch Eva ihre Schuld erkennen und gestehen. Die Schuldbekenntnisse dienen als Hinweis darauf, dass sich die Protagonisten als moralische Akteure wahnehmen. Auffällig ist, dass sich die Bekenntnisse nie direkt an Gott wenden, die Instanz, der gegenüber die Ureltern schuldig geworden sind. Sie dienen folglich nicht als unmittelbares Mittel der Kommunikation, um mit Gott in Kontakt zu treten und um Vergebung zu bitten. Von größerer Relevanz scheinen sie als Darstellung der Selbstreflexion der Einzelnen zu sein, welche die Bekenntnisse abbilden. Es ist nun eben diese Erkenntnis in die eigene Verantwortung, die, so legt es die Erzählung nahe, Adam und Eva zukünftig davor schützen wird, wiederholt schuldig zu werden und wachsam gegenüber den Verführungen durch das Böse zu sein.

4.3.3 Rituale der Umkehr

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie sich die Manifestation der Reue in der Erzählung gestaltet. Für diesen Zweck möchte ich zunächst auf die Handlungen eingehen, zu denen ich auch Sprechhandlungen zähle, welche Adam und Eva nach ihrer Ausweisung aus dem Paradies mit dem ausgewiesenen Ziel vollziehen, die Vergebung Gottes zu erwirken und damit den gegenwärtig negativen Lebensumständen zu entkommen. Diese Handlungen werden in der Untersuchung als Rituale der Umkehr[883] verstanden. Während diese Handlungen die gleiche Funktion erfüllen sollen, variiert ihre äußere Gestalt. Zu bedenken ist im Allgemeinen, dass das Ritual als isolierte Größe, welche unabhängig von historischen, regionalen oder sprachlichen Kontexten ist, nicht existiert. Ebenso wenig gibt es eine allgemeingültige Definition von Ritual.[884] Trotz der Vielfalt an Kontexten sowie unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen seitens der Akteure, lassen sich jedoch Überschneidungen und

[882] Vgl. Neumann-Gorsolke: Ich, 127.
[883] Ich verwende die Begriffe ‚Bußritual' und ‚Umkehrritual' in der Unterschung bedeutungsgleich.
[884] Vgl. Brosius / Michaels / Schulte: Ritualforschung heute, 10.

Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen sozial- und kulturwissenschaftlichen Konzepten von ‚Ritual' feststellen. So lässt sich ausgehend von einem weit ausgelegten Verständnis von ‚Ritual' folgende Definition von Jan Snoek für die Untersuchung zugrundelegen:

> *Ritual behavior* is a particular mode of behavior, distinguished from common behavior. Its performers are (at least part of) its own audience. In gerenal, all human actions can be part of ritual behavior, including speech acts. However, in each particular cases the **large majority** of these will be traditionally sanctioned as proper ritual actions. **Most** ritual behavior takes place at specific places and/or at specific times. **Most** ritual behavior is MORE formally stylized, structured, and standardized than **most** common behavior. **Most** ritual behavior is BASED ON a script. **Most** ritual behavior is TO SOME EXTENT purposeful and symbolically meaningful for its participants. **At least those** playing an ACTIVE part consider themselves to be participating in non-common behavior.[885]

In einer religiösen Sinnwelt stellen Rituale im besonderen Maße eine Möglichkeit dar, mit dem Göttlichen in Kontakt zu treten und dienen dazu, „Raum und Zeit zu ordnen, die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern zu regeln sowie den menschlichen Kategorien und den sie verbindenden Beziehungen ihren Platz zuzuweisen."[886] Rituale der Umkehr fungieren in diesem Rahmen als eine Art ‚Problemlöser'[887] und werden als ein konkreter, äußerlich erkennbarer Akt der inneren Reue verstanden.[888] Sie resultieren aus der Erkenntnis einer gestörten Beziehung zu Gott aufgrund des eigenen Fehlverhaltens und bilden einen Vorgang ab, „der im weiteren Sinne eine Zuwendung zu Gott impliziert und in der Regel die Änderung der Lebensführung initiiert"[889]. In GLAE werden verschiedene Rituale der Umkehr dargestellt, so findet sich neben einer Wanderung, das Klagen, Gebete und das Sammeln von Asche auf dem Haupt.[890] Mehrheitlich ist es Eva, welche die Rituale für sich selbst oder stellvertretend für Adam ausführt. In einigen Fällen wie der Paradieswanderung führt sie die Rituale gemeinsam mit Seth aus. Die Umkehrrituale sind in der Erzählung zunächst die grundlegende Form der Bemühungen von Seiten des Menschen, in Kontakt zu Gott zu treten, um Vergebung zu erwirken.[891]

---

[885] Snoek: Defining ‚Rituals', 13.
[886] Bruit-Zaidman / Schmit-Pantel: Die Religion der Griechen, 300.
[887] Vgl. Klingbeil: Ritus / Ritual, 7.
[888] Vgl. Eberhart: Bußriten, 1.
[889] Ebd.
[890] Neben der Klage sind in der VitAd lat. ebenfalls das vierzigtägige Fasten und der vierzigtägige Aufenthalt im Wasser des Jordans und des Tigris als Elemente der Buße benannt (6-7). Während dieser Bußhandlungen müssen sich Adam und Eva der Angriffe durch das Böse erwehren und unterstreichen damit das Bild vom Büßenden in der Anfechtung. Dass Menschen wegen ihrer Sünden fasten, ist vielfach belegt. Entweder fastet der Fromme wegen der Verfehlungen anderer, oder der Schuldige fastet wegen seiner eigenen Taten. Vgl. Meiser: Sünde, 306.
[891] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 228.

Ein weiteres Ritual der Umkehr, welches in GLAE Erwähnung findet, stellt das Opfer dar. Am Beispiel des Opfers lässt sich erkennen, dass in der Erzählung die materielle gegenüber der immateriellen Form des Rituals in den Hintergrund tritt. In 29,3 bittet Adam bei seinem Hinauswurf, Gewürze aus dem Paradies mitnehmen zu dürfen, um Gott ein Räucheropfer darbringen zu können, damit dieser ihn erhöre.[892] Gott gibt der Bitte, Gewürze (Safran, Narde, Rohr und Zimt)[893] mitnehmen zu dürfen zwar statt, erweitert diese Forderung jedoch um die Beigabe von Samen, die Adams Ernährung (σπέρματα εἰς διατροφὴν αὐτοῦ) dienen sollen. Dass die Samen der Ernährung Adams dienen sollen, wird gleich zweifach betont (29,5; 29,6). Von einem Räucheropfer ist im weiteren Verlauf der Erzählung nicht mehr die Rede. Im Vergleich dazu werden den anderen Umkehrritualen in der Erzählung hinsichtlich ihrer dargestellten Häufigkeit und Ausführlichkeit ein anderer Stellenwert eingeräumt. Hier wird augenscheinlich ein neues, nachkultisches Verständnis der Gottesbeziehung abgebildet.[894] Dieses Verständnis zeichnet sich dadurch aus, dass die Kommunikation mit Gott nicht mehr über Gaben, sondern über geistige Medien wie Gebete vollzogen wird: „Mit dem Verlust der Materialität des Kommunikationsmediums geht die weitere Transzendierung der Gottesbeziehung in den geistigen Bereich einher.“[895]

4.3.3.1 Die Paradieswanderung

Die Paradieswanderung Evas und Seths umfasst einen größeren Erzählblock (9-14), der zwischen den Rückblicken Adams (7-8) und Evas (15-30) in die Erzählung eingefügt ist. Dieser Erzählblock gliedert sich wiederum in eine Rahmenhandlung, welche durch die Beauftragung Evas und Seths durch Adam eröffnet wird (9,1-10,1a) und mit der Abweisung durch Gott und die Rückkehr Evas und Seths mit leeren Händen schließt (13-14). In diese Rahmenhandlung wird ein Mittelteil eingefügt, welcher den Überfall eines Tieres auf Seth schildert (10,1b-

[892] Das Opfer deutet so auf das Fortbestehen der Kommunikation und die Kontinuität der Gottesbeziehung auch nach der Ausweisung aus dem Paradies hin. Die Bitte verweist dabei auf die Vorstellung, dass der Opferkult nicht Werk des Menschen, sondern eine Stiftung Gottes ist, die dem Menschen gegeben wurde, um seine Schuld zu tilgen und auf diese Weise die Möglichkeit auf ein heilvolles Leben in Gerechtigkeit zu bewahren. Das Opfer wird somit zum Ort der Begegnung für den büßenden Sünder mit Gott. Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 432; Meiser: Ätiologie, 217; Schmid: Theologie des Alten Testaments, 339f.; Janowski: Anthropologie, 303.

[893] Für eine weiterführende Diskussion zur Bedeutung dieser vier Gewürze, welche in anderer Anordnung auch in Hhld 4,14 Erwähnung finden und als Weihrauchbäume ausgewiesen werden, vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 432-434.

[894] Vgl. Schmid: Theologie des Alten Testaments, 345.

[895] Ebd.

12,2).[896] Die Paradieswanderung wird an dieser Stelle in die Untersuchung aufgenommen, weil sie als Akt der Reue, als „Bittwanderung“[897], verstanden werden kann. Sie hat ihren Ursprung in einem Schuldbekenntnis Evas und ihrem Wunsch der Wiedergutmachung und der Hilfe für Adam, welcher sich zunächst darin äußert, die Hälfte von Adams Krankheit zu tragen (9,2). Dass Eva von der Hälfte der Krankheit spricht, macht auf der Erzählebene durchaus Sinn, denn GLAE stellt Adam und Eva als gleichermaßen schuldig dar, weshalb auch das Leiden in gleichen Anteilen auf beide aufgeteilt sein könnte. Gott hat in seinem Strafurteil jedoch explizit Adam mit dem körperlichen Leiden bestraft (8,2). In Adams Rückblick findet Evas Strafe keine Erwähnung, ihre Strafe, die vor allem auf den Geburtsvorgang Bezug nimmt, findet sich erst wenig später in Evas Rückblick (25,1-4). Dass Adam nur von seiner eigenen Strafe und ausschließlich von seinem körperlichen Leiden berichtet, ergibt sich daraus, dass sein Bericht als Antwort auf Seths Frage nach dem Ursprung seiner Krankheit und seines Schmerzes fungiert (6,3) und ebenso aus der alltäglichen Erkenntnis, dass zwei Personen verschiedene Perspektiven auf ein und dasselbe Ereignis haben. Evas Selbstbezichtigung in 9,2 bezieht sich dabei auf ihre Rolle als Verführerin, in der sie Adam überhaupt erst die verbotene Frucht schmackhaft gemacht und gereicht hat.

Die Wanderung Evas und Seths erfolgt daraufhin auf Anweisung Adams, der sich dadurch Rettung aus seinem Leiden erhofft (9,3). Eva kann sich folglich rehabilitieren, indem sie sich für Adams Genesung einsetzt. Im Rahmen der Wanderung sollen Eva und Seth in der Nähe des Paradieses Bußrituale vollziehen und auf diese Weise das Erbarmen (σπλάγχνον) Gottes erwirken, so dass dieser seine Engel in das Paradies schickt, um von dort das heilende Öl für Adam herbeizubringen. Nach der Genesung Adams soll darüber hinaus der Bericht Evas über die Art und Weise der Täuschung (δηλώσῃς τὸν τρόπον, ἐν ᾧ ἠπατηθῆμεν τὸ πρότερον) erfolgen. Damit wird eine Vorschau auf den Rückblick Evas in GLAE 15-30 gegeben, welcher der hier gestellten Forderung Adams nachkommen wird. Als weitere Rituale der Umkehr werden das Sammeln von Erde auf den Häuptern (ἐπίθετε γῆν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν)[898], das Klagen (κλαίω) und die Fürbitte (δεόμενοι τοῦ θεοῦ) benannt. Diese Handlungen fungieren demnach als Rituale innerhalb des Rituals.

Diese Elemente werden, bis auf das Sammeln der Erde auf den Häuptern, in 13,1 wieder aufgegriffen, nachdem Eva und Seth nun tatsächlich in die Nähe des Paradieses gelangt sind.

[896] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 260.
[897] Kabisch: Entstehungszeit, 119.
[898] Der Ritus des Bestreuens des Haupts mit Schmutz, Asche oder Erde zählt zu den Trauer- oder Selbstminderungsriten, welche nach Podella (Podella: Trauerbräuche, 559f.) „eine mimische und gestische Verkörperung“ der durch das Unglück „ausgelösten Emotionen und der damit verbundenen Sinn- und Lebenskrise“ ermöglichen.

Für die Buße ist offenkundig die räumliche Nähe zum Paradies von Bedeutung. Das liegt wohl zum einen daran, dass sich dort der Baum mit dem heilenden Öl befindet. Zum anderen scheint hier außerdem die Vorstellung im Hintergrund zu sein, welche von der Präsenz Gottes[899] oder zumindest der besseren Zugänglichkeit Gottes im Paradies ausgeht und daher in der räumlichen Nähe zu Gott gesteigerte Chancen für eine erfolgreiche Kontaktaufnahme und Buße sieht. Diese Beobachtung deckt sich mit den Überlegungen Adelmanns und Wetzels:

> […] dass im ‚framing' des Rituals als Aufmerksamkeit erregendem Akt sowohl Ort als auch Raum eine entsprechende Funktion übernehmen: Den Beliebigkeiten, Zufälligkeiten und Bedeutungslosigkeiten des Alltagsraumes stehen sie durch Struktur, Perfektion in der Durchführung, Planung und Bedeutung entgegen.[900]

Damit wird an dieser Stelle in der Erzählung außerdem die Überzeugung greifbar, die sich zu späterer Zeit vor allem im Rahmen von Wallfahrten ausbildet, Gott „an bestimmten ‚heiligen Orten' in besonderer Weise nahe sein zu können"[901]. Durch die Bußwanderung wird in erster Linie die Dimension des Räumlichen betont, während der Weg, der dorthin führt, als vergleichsweise beliebig dargestellt wird. Der Weg führt durch die bedrohliche Umwelt hin zum heiligen Ort, es wird aber nicht explizit festgelegt, um welchen Weg es sich konkret handeln sollte.[902]

Die angenommene Präsenz Gottes im Paradies kann dabei als ein Verweis auf einen „symbolischen Repräsentationszusammenhang"[903] von Paradies und Tempel erachtet werden, in dessen Rahmen der Raum des Paradieses entsprechend der Heiligkeit des Tempels eine Sakralisierung erfährt, welche durch die Wanderung offengelegt wird.[904] Neben der Präsenz Gottes im Paradies finden sich weitere Elemente, wie die Trennung von Weiblichem und Männlichen im Paradies (15,3) oder das Räucheropfer, welches Adam vor dem Tempel durchführen möchte (29,3), welche Überlegungen hinsichtlich eines Enstprechungsverhältnisses erlauben. Die Assoziation von Paradies und Tempel hat in GLAE jedoch auch Grenzen. So wird zwar darauf hingewiesen, dass die männlichen und weiblichen Tiere in zwei Teile des Paradieses zur Bewachung durch Eva und Adam aufgeteilt werden; es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass die Aufteilung in männliche und weibliche Tiere aus Gründen der Heiligkeit erfolgte, wie es im Tempel der Fall gewesen wäre. Es wird kein Grund

[899] Vgl. Nordheim-Diel: Wallfahrt, 1.
[900] Adelmann / Wetzel: Ritualraum, 183.
[901] Dyma: Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel, 11.
[902] Vgl. ebd., 13.
[903] Ego: Zeit, 214.
[904] Vgl. Rosenkranz Verhelst: Zwischen Himmel und Heiligtum, 36; Van Ruiten: The Garden of Eden and Jubilees, 310-312.

für die Trennung genannt. Darüber hinaus werden in GLAE Eva und die weiblichen Tiere nicht am Rande des Paradieses gehalten, wie es im Tempel der Fall gewesen wäre. Das Paradies ist sogar gleichmäßig aufgeteilt; Eva und Adam bewachen das Paradies zu gleichen Teilen. Würde die geschlechtliche Aufteilung des Paradieses den Linien des Tempels entsprechen, würde Adam das Zentrum und Eva die Randbereiche bewachen.[905] Eine Entsprechung scheint in der Erzählung vor allem angedeutet zu werden, um den Paradies-Raum zu sakralisieren. Eine Assoziation von Paradies und Tempel findet sich bereits in Jub, wo das Paradies bzw. der Garten Eden als Heiligtum verstanden wird: In Jub 4,26 wird Eden als einer der vier Orte Gottes benannt, in Jub 3,12 wird Eden als Tempel dargestellt: „Eden is conceived as a holy place [...] Eden is the prototype of the Temple."[906] Weitere Texte nehmen auf diese Verbindung Bezug: „Die Kombination Heiligtum – Tempel – Paradies durchzieht die frühjüdischen Paradiesvorstellungen wie ein roter Faden. Das Paradies kann eine Art Parallel- oder Konkurrenz-Heiligtum zum Jerusalemer Tempel sein."[907] Als weiteres Beispiel dient 1Hen 24-32, wo zwei Paradiese beschrieben werden: Zum einen das protologische mit dem Baum der Erkenntnis, zum anderen das eschatologische Paradies mit dem Lebensbaum, welches am Zeitenende mit dem Tempel fusionieren wird.[908] Für den Paradiesgarten wird dabei ebenso eine dem Tempel entsprechend geltende Rechtsauffassung in Anspruch genommen: „It is quite probable that laws concerning the temple are applied to the Garden of Eden."[909] Durch die Sakralisierung des Paradies-Raumes werden in diesem Zusammenhang zwei Dinge wesentlich: Zum einen wird die Bedeutsamkeit der Einhaltung der Rechtsordnung innerhalb dieses heiligen Raumes hervorgehoben, zum anderen läuft die Heiligkeit des Gartens entsprechend der Heiligkeit des Tempels Gefahr, bei Nicht-Einhaltung der Rechtsordnung nachhaltig beeinträchtigt zu werden. Die Beeinträchtigung der Heiligkeit des Paradieses wird in der Erzählung zum Beispiel durch die unheilvolle Veränderung der Natur nach der Gebotsübertretung der Ureltern manifest (20,4). Überdies ist es Adam und Eva, nachdem sie sich dem Teufel geöffnet und gesündigt haben, nicht mehr gestattet, sich im Paradies aufzuhalten, denn das Paradies wird vor der Einflussnahme durch das Böse geschützt (16,3; 17,3; 27,1). Im Paradies darf das Böse nicht existieren. Die Wanderung Evas und Seths kann demzufolge in einem größeren Zusammenhang von Wallfahrt und Buße sowie der

[905] Für weitere Ausführungen, vgl. Levison: Terrestrial Paradise, 39-42.
[906] Ruiten: The Garden of Eden and Jubilees, 311.
[907] Rosenkranz Verhelst: Zwischen Himmel und Heiligtum, 35.
[908] Vgl. Rosenkranz Verhelst: Ebd.
[909] Ruiten: The Garden of Eden and Jubilees, 311.

darauffolgenden erhofften Errettung durch Gott[910] verstanden werden.[911]

Das Kernstück der Paradieswanderung ist der Überfall eines Tieres auf Seth (10-12), als Eva und Seth sich dem Paradies nähern, und durch den die korrekte Durchführung des Rituals gefährdet wird. Der Überfall lässt sich noch einmal in vier Sinnabschnitte unterteilen: (I) Evas Selbstanklage als Reaktion auf den Kampf zwischen Seth und dem Tier (10,1-10,2); (II) Evas Anklage gerichtet an das Tier (10,3); (III) die Antwort und Anklage des Tieres gerichtet an Eva (11,1-3) sowie (IV) ein Dialog zwischen Seth und dem Tier, welcher in der Flucht des Tieres mündet (12,1-2). Wiederholt wird auf den Mund (τό στόμα) als Anhaltspunkt für das Verhalten verwiesen, so wird der geöffnete Mund mit dem falschen (10,3; 11,2) und der geschlossene Mund mit dem richtigen Tun (12,1) in Verbindung gebracht. Weiterhin wird Seth insgesamt viermal als Bild Gottes (ἡ εἰκών τοῦ θεοῦ) bezeichnet (2x10,3; 12,1; 12,2). Dass im Verlauf des Textabschnitts explizit Eva als Verantwortliche identifiziert und Adam nicht erwähnt wird, hat weniger mit einer herausgehobenen Schuld Evas als mit der Tatsache zu tun, dass Eva das direkte Gegenüber des Tieres ist und vom Tier unmittelbar angesprochen wird. Evas Schuld wird dabei vor allem im Gegenüber zu Seth, dem Mensch Gottes, exponiert.

Die Selbstanklage Evas als Reaktion auf den Kampf zwischen Seth und dem Tier, zeigt zunächst Evas Verantwortungsempfinden für die Auseinandersetzung. Bemerkenswert ist dabei, dass Eva eine Verbindungslinie von sich und ihrer eigenen Gebotsübertretung über den Tag der Auferstehung bis hin zu all denjenigen, die sündigen, zieht (10,2). Wie Evas Gebotsübertretung mit der Neigung ihrer Nachkommen zum Sündigen und dem Kampf zwischen Seth und dem Tier zusammenhängt, wird auf der Textebene nicht expliziert. Eine mögliche Deutung bietet ein Blick in die Parallelperikopen der lateinischen und armenischen Adamdiegesen, welche das Tier bereits unumwunden mit dem Bösen bzw. der Verführung identifzieren:[912] Während die VitAd lat. das Tier als die Schlange ausweist (VitAd lat. 37,3), benennt die VitAd arm. das Tier noch eindeutiger als den Satan selbst (VitAd arm. 39,1).[913] Beide Schriften identifizieren folglich das Tier unmittelbar mit der Macht des Bösen,[914] welche

[910] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 261.
[911] Dass ein Gang zu Gott unternommen und als Buße wahrgenommen wird, um Vergebung der Sünden und Wiederherstellung zu erbitten, findet sich ebenso in früheren Texten wie Hos 6,1-2 und im weiteren Sinne 2Chr 36,23. Diese Vorstellung findet sich einige Jahrhunderte später auch in islamischer Tradition, wenn die Sündenvergebung als eines der Motive für den Haddsch (حج), die islamische Pilgerfahrt nach Mekka, benannt wird, in dessen Zusammenhang, auch stellvertretend um Vergebung gebeten werden kann. Vgl. Dyma: Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel, 10.
[912] Vgl. für weitere Ausführungen Rivka Nir: The struggle between the ‘Image of God‘ and Satan in the Greek Life of Adam and Eve. Nir versteht den Kampf Seths mit dem Tier als ein Kampf zwischen dem ‚Ebenbild Gottes‘ und Satan und betrachtet diesen in einem christlichen Kontext.
[913] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 118.
[914] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 116.

versucht den Büßenden[915], aber vor allem den frommen Menschen in Gestalt von Seth, zu attackieren und von seinem Weg abzubringen. In Anbetracht der mehrfachen Ausweisung Seths als Bild Gottes kann der Angriff außerdem im Rahmen der kontinuierlichen Auseinandersetzung zwischen dem Teufel und dem Bild Gottes verstanden werden, welche sich zunächst zwischen dem Teufel und Adam und danach zwischen dem Teufel und Seth abbildet.[916] Wird das Tier von diesen Überlegungen ausgehend im übertragenen Sinne auch als Macht des Bösen verstanden, stellt diese im Rahmen der Erzählverlaufs von GLAE erst durch und seit Evas Gebotsübertretung und die damit verbundene Vergiftung des Menschen mit der Begierde nach jeder Sünde (ἡ ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας) eine Gefahr für ihre Nachkommen dar (19,3). Ohne Evas Gebotsübertretung hätte das Tier, die böse Begierde, Seth demzufolge gar nicht angreifen können.

Evas Anklage an das Tier in 10,3 öffnet in diesem Sinne mit der Anrede ‚Oh du böses Tier' (ὦ θηρίον πονηρόν) und besteht aus einer Aneinanderreihung von rhetorischen Fragen, welche das Tier auf verschiedene Elemente der Schöpfung verweisen und welche als Begründung dienen sollen, von Seth abzulassen. Gerahmt wird die Anklage von der zweimaligen Ausweisung Seths als Bild Gottes (ἡ εἰκών τοῦ θεοῦ). Die Ausweisung Seths als Bild Gottes wird zunächst als Begründung genutzt, weshalb das Tier Seth eigentlich mit Furcht begegnen müsste. Diese Forderung wird weiterhin mit Schöpfungsmerkmalen des Tieres begründet, dem geöffneten Mund (πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου;) und den starken Zähnen (πῶς ἐνίσχυσαν οἱ ὀδόντες σου;), mit denen das Tier nun das Bild Gottes bekämpft. Die körperlichen Attribute des Tieres verweisen zwar genau genommen nicht auf Seth, sondern auf Gott als Schöpfer; doch offensichtlich ergeben sich aus der Gottbildlichkeit Seths für die anderen Geschöpfe Gottes ähnliche Verpflichtungen gegenüber Seth wie gegenüber Gott selbst (so wie die Dankbarkeit [26,1]). Zuletzt verweist Eva außerdem zweifach auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung in der Zeit im Paradiesgarten, innerhalb derer das Tier dem Menschen, dem Bild Gottes, einmal untergeordnet war.

Die Antwort dies Tieres (11,1-3) gleicht demgegenüber einer Anklage gerichtet an Eva und fügt sich in den Rahmen der Schuldlogik der Erzählung von der eigenen Verantwortlichkeit des Einzelnen, indem das Tier Bezug auf ihre vorangegangene Selbstanklage nimmt und Eva selbst für die beklagenswerten Begebenheiten verantwortlich macht. Im Zuge seiner Reaktion wendet das Tier Evas Argumente gegen sie und nimmt zunächst das Strafurteil Gottes an Adam auf (24,3), nach dem sich die Tiere von nun an gegen Adam und damit gegen alle Menschen

[915] Vgl. ebd., 333.
[916] Vgl. Nir: The struggle between the 'Image of God' and Satan, 336.

erheben werden (11,1). Durch die darauffolgende Frage in 11,2 (πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου, φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου, περὶ οὗ ἐνετείλατό σοι ὁ θεὸς, μὴ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ;[917]) wird sowohl Evas eigene Verantwortung an der Gebotsübertretung als auch ihr damit einhergehender eigener Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes hervorgehoben. Das Tier weist Eva demzufolge nicht nur auf ihre Verantwortlichkeit, sondern auch auf ihre Hypokrisie hin, denn Eva selbst hat sich nicht dem Willen Gottes entsprechend verhalten und sich schuldig gemacht. Darüber hinaus bringt das Tier einen weiteren Aspekt in seine Anklage ein: Durch die Gebotsübertretung Adams und Evas wurde die Natur der Tiere nachhaltig verändert (11,2). Das Tier suggeriert damit, dass solch ein Angriff überhaupt nur durch die von den Ureltern verursachte Veränderung möglich werden konnte. Adam und Eva wären demnach nicht nur dafür verantwortlich, dass sich die Herrschaftsverhältnisse umgekehrt haben, sondern noch weiterführend dafür, dass die inneren Voraussetzungen für die Aufstände der Tiere geschaffen wurden. Durch das καὶ wird außerdem betont, dass sich ebenso die Natur des Menschen geändert hat, indem ihm seit der Gebotsübertretung die Begierde nach jeder Sünde (ἡ ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας) innewohnt. Evas eigene Schuld erlaubt es ihr demnach nicht (mehr), das Tier zurechtzuweisen, nachdem die Menschen im Paradies noch über die Tiere herrschten. Stattdessen wird bereits in dieser verbalen Auseiandersetzung zwischen Eva und dem Tier eine Wandlung des Herrschaftsverhältnisses abgebildet, denn Eva wird im Verlauf der Begegnung von der Anklägerin zur Angeklagten des Tieres, welches nun Eva zurechtweist (11,3). Innerhalb dieser Umkehrung manifestiert sich das neue Herrschaftsverhältnis, denn die Möglichkeit zur Zurechtweisung ist verbunden mit einer Macht, die Eva über das Tier offensichtlich nicht mehr besitzt.

Der Dialog zwischen Seth und dem Tier (12,1-2) gestaltet sich demgegenüber knapp und verdeutlicht gleichzeitig die Differenz zwischen Eva und Seth. So ist Seth imstande, das Tier mit einem Verweis auf seine Gottbildlichkeit bis zum Tag des Gerichts zu vertreiben. Teil der Vertreibung ist die Forderung an das Tier, den Mund zu schließen und zu schweigen. Hervorgehoben wird dadurch wieder die Bedeutung des Mundes, aber auch der Sprache, so dass vom Mund letztlich gleich zweierlei Gefahr ausgeht. Zum einen verfügt das Tier über starke Zähne (10,3), welche physischen Schaden anrichten können und Seth tatsächlich verwundet haben (12,2),[918] zum anderen stellt gemäß der der Erzählung zugrundeliegenden

[917] GLAE 11,2: ‚Wie öffnet sich dein Mund, um zu essen von dem Baum, von dem Gott dir geboten hatte, nicht von ihm zu essen?‘.

[918] In VitAd slav. 11-15 wird die Auseinandersetzung demgegenüber sogar noch verschärft, wenn das Tier erklärt, dass es nicht nur die Absicht hat, Seth zu schaden, sondern Eva und alle ihre Kinder zu vernichten.

Vorstellung ebenso die Rede eine Gefahr dar, denn sie ist es, wie in den Verführungsszenen ausführlich dargestellt wird, die den Menschen letztendlich zum Bösen verführt. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass es letztlich seine Worte sind, mit denen Seth das Tier in die Flucht schlagen kann. Seth gegenüber leistet das Tier anders als gegenüber Eva keinerlei Widerstand und nimmt in seiner Antwort sogar wörtlich die Forderung Seths inklusive Seths Bezeichnung als Bild Gottes auf: Ἰδού, ἀφίσταμαι, ἀπὸ τῆς εἰκόνος τοῦ θεοῦ (12,2b).[919] Aus der Reaktion des Tieres auf Seths Vertreibung folgert Knittel, dass auf einen Verlust der Gottbildlichkeit des Menschen aufgrund der Gebotsübertretung nicht geschlossen werden kann. Knittel sieht darin begründet, dass die Ebenbildlichkeit als ein anthropologischer Terminus zu verstehen ist.[920] Sie sei eine Auszeichnung menschlicher Existenz, die auch mit der Sünde nicht verloren gegangen sei, ohne dabei den radikalen Bruch zu verharmlosen, der durch die menschliche Schuld zwischen der „paradiesischen Vorzeit und der von Unfrieden und Vergänglichkeit geprägten Gegenwart“[921] entstanden sei. Ob Seth jedoch im Rahmen der Erzählung als Beispiel und Begründung einer anthropologischen Konstante dienen kann, ist anzuzweifeln. So wird Seth auf mehrerlei Weise als herausgehobene Gestalt, als Mensch Gottes (13,2) und Offenbarungsmittler (3,2; 34,1) ausgewiesen, der eben nicht wie alle anderen Menschen ist. In diesem Zusammenhang scheint es außerdem, dass der Fromme eine besondere Macht über die Tiere hat.[922] Während Seth der besonders fromme Mensch Gottes ist und damit eine genuin andere Position einnimmt als alle anderen Menschen, ist Eva mit Schuld behaftet, nachdem sie im Paradies das göttliche Gebot übertreten hat. Der Text legt nahe, dass ihr aus diesem Grund die Vertreibung des Tieres misslingt (11,2).[923] Auf Textebene ist zwar keine eindeutige Aussage über einen möglichen Verlust der Gottbildlichkeit erkennbar, genauso wenig lässt sich jedoch ausgehend vom Beispiel Seths auf allgemeine anthropologische Aussagen zur Beibehaltung der Gottbildlichkeit schließen. Als stärkeres Indiz zur Bewahrung der Gottbildlichkeit kann die Tatsache herangezogen werden, dass in 33,5 und 35,2 auch nach den Ereignissen im Paradies noch auf die Ebenbildlichkeit Adams verwiesen wird.

In dem Angriff des Tieres auf Seth und der verbalen Auseinandersetzung zwischen dem Tier und Eva wird letztendlich der Bruch, der durch die Gebotsübertretung, zwischen der vormaligen und gegenwärtigen Schöpfungsordnung, aber auch der vormaligen und gegenwärtigen *conditio humana* sowie *conditio animale* entstanden ist, deutlich. Der Aufstand

[919] GLAE 12,2b: ‚Siehe, ich entferne mich vom Bild Gottes‘.
[920] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 102.
[921] Ebd.
[922] Vgl. hierfür Test Napth 8,4; Test Benj 5,2. Vgl. auch Meiser: Ätiologie, 215, und Schulz: Der Heilige und die wilden Tiere, 280.
[923] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 267.

des Tieres symbolisiert dabei neben der Erkrankung und dem Leiden Adams und seiner Familie in weiterer Form den Verlust des paradisieschen Lebens[924] und die Wirksamkeit der göttlichen Strafen. Der Verweis Seths auf den Tag des Gerichts (ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως) kann in diesem Zusammenhang als Ausblick auf den Moment der Gerechtigkeit und einen Zeitpunkt verstanden werden, von dem ausgehend die Mensch- und Tierwelt wieder in einer friedvolleren Ordnung leben werden.[925]

4.3.3.2 Die Klage als Ritual der Umkehr

Dass die Klage in GLAE mittels der Begriffe κλαίω und κλαυθμός vielfach belegt ist und in der Erzählung unterschiedliche Funktionen erfüllt, wurde bereits dargelegt. Die ausführliche Darstellung der Klage in ihren verschiedenen Funktionen kann dabei als ein stilistisches Mittel verstanden werden, die Leser*innen auf emotionaler Ebene anzusprechen und ihr Verständnis für die Dramatik der Geschehnisse zu unterstützen.[926] Die Klage als Ausdruck der Reue fand in dieser Untersuchung bereits Erwähnung. In diesem Kapitel soll es nun um die Klage als Ritual der Umkehr gehen. Die Klage wird in der Untersuchung immer dann als Umkehrritual ausgewiesen, wenn sie auf der Textebene formal stilisiert, strukturiert und standardisiert ist und sich unmittelbar an Gott wendet, um Vergebung zu erwirken. Einen gemeinsamen Wesenskern von Trauer- und Umkehrritual lässt sich feststellen, wenn man Ann Suter in ihrer Beschreibung der Funktion der Klage als Traurritual folgt: „It seeks to mend the fabric which had been torn by loss, and to reconcile those close to the dead to their loss. Reconcililation may require various things, depending on the circumstances of the death: acceptance, forgiveness, vengeance."[927] Ausgehend von dieser Beschreibung lässt sich die Klage in ihren unterschiedlichen Funktionen als die Bemühung verstehen, zerrissenes ‚Gewebe' zu reparieren und Vergebung zu erwirken.

Zum ersten Mal in ihrer Funktion als Umkehrritual ist die Klage in 6,2b-d belegt, wenn Seth anbietet, stellvertretend für Adam einige Umkehrrituale durchzuführen, um dessen Leiden, vermeintlich aufgrund der Sehnsucht nach den Früchten des Paradies, zu lindern: Ἐπιθήσω γὰρ κόπρον ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου καὶ κλαύσομαι καὶ προσεύξομαι· καὶ εἰσακούσεταί μου κύριος

[924] Vgl. 2Bar 73,6, wo ein zukünftiges Paradies beschrieben wird, in dem die Tiere wieder den Menschen unterworfen sein werden.
[925] Vgl. Anderson: The Penitence Narrative, 38-39.
[926] Vgl. Suter: Lament in Euripides, 4.
[927] Ebd., 11.

καὶ ἀποστελῃ τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἐνέγκω σοι, ἵνα καταπαύσῃ ὁ πόνος ἀπὸ σοῦ.[928] Die Klage fungiert hier als ein Element einer größeren Umkehrhandlung, welche in einem Dreischritt aufgebaut ist. Zunächst erfolgt das Bestreuen des Kopfes mit Schmutz, dann tritt die Klage hinzu, welche abschließend in das Beten mündet. Die Umkehrhandlung hat dabei eine kurzfristigen sowie langfristigen Zweck. In einem ersten Schritt soll sie dazu dienen, dass Gott Seth erhört (εἰσακούσεταί μου κύριος). Die Handlungen werden folglich als eine Möglichkeit der Kommunikation mit Gott ausgewiesen. In einem zweiten Schritt wird Gott dann die nötigen Anweisungen geben, so dass Seth seinen Vater Adam mithilfe der Engel von seinem Leiden befreien kann. Die Handlungen obliegen in diesem Sinne einer bestimmten Abfolge, welche bewusst umgesetzt wird, um die Zuwendung Gottes zu erwirken. Bereits an dieser Stelle ist die räumliche Nähe zum Paradies und seine Bestandteile als Bedingung für den Erfolg des Gesuchs impliziert. Adam lehnt das Angebot Seths zwar ab, denn es ist nicht die Sehnsucht nach den Früchten des Paradieses, weswegen er leidet, die Legitimität seines Vorhabens wird jedoch in 9,3 durch Adam selbst bestätigt.

In 9,3 ist es Adam selbst, der Seth und Eva auffordert, eine Wanderung zum Paradies zu unternehmen und dort Umkehrrituale durchzuführen, um Gottes Erbarmen zu erwirken (9,3; 13,1). Im größeren Rahmen der Wanderung als Umkehrhandlung findet sich wieder eine Dreierfolge weiterer Umkehrrituale, die Parallelen zu 6,2 aufweist: Ἐπίθετε γῆν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν καὶ κλαύσατε δεόμενοι τοῦ θεοῦ, ὅπως σπλαγχνισθῇ ἐπ᾽ ἐμοὶ (9,3c-d).[929] Wieder in räumlicher Nähe zum Paradies, sollen Seth und Eva in gleicher Abfolge wie zuvor, Erde (γῆ statt κόπρος) auf ihre Köpfe werfen, klagen und beten (δεόμαι statt προσεύχομαι).[930] Wie zuvor verfolgen die stellvertretenden Handlungen einen Zweck, und zwar das Erbarmen Gottes für Adam zu erwirken (ὅπως σπλαγχνισθῇ ἐπ᾽ ἐμοὶ). Eva und Seth kommen der Forderung Adams während ihrer Paradieswanderung nach, folgen jedoch nicht dem Dreischritt der Umkehrhandlungen, sondern beschränken sich auf das Klagen und Beten in der Nähe des Paradieses (13,1). Die generelle Wirksamkeit der Ritualhandlungen wird dabei zunächst in keiner Weise in Frage gestellt, im Verlauf jedoch durch Gottes Absage in Zweifel gezogen. Die Paarung von Klage und Gebet findet sich ebenso in 42,4a-b, wenn Eva betet und weint, damit sie bestattet wird, wo Adam bestattet wurde: Καὶ προσηυξατο Εὔα κλαίουσα, ἵνα ταφῇ εἰς τὸν

[928] GLAE 6,2b-d: ‚Ich werde nämlich legen Schmutz auf meinen Kopf und weinen und beten; und der Herr wird mich erhören und seinen Engel schicken, und ich werde dir etwas bringen, damit dein Schmerz aufhört'.
[929] GLAE 9,3c-d: ‚Werft Erde auf eure Köpfe und weinet und bittet Gott, damit er sich meiner erbarme'.
[930] Den teilweise veränderten Begrifflichkeiten messe ich in diesem Fall keine größere Bedeutung bei.

τόπον, ὅπου ἦν Ἀδάμ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς.[931] Die Bestattung Evas an Adams Beerdigungsort kann hier als Ausdruck der Begnadigung Evas verstanden werden. Auch in diesem Fall wird die Klage folglich als Kommunikationsmittel verwendet, um das Wohlwollen und die Vergebung Gottes zu erbitten. Das Umkehrritual wird diesmal jedoch nicht stellvertretend durchgeführt. Die Wirksamkeit von Klage und Gebet wird in 43,1 bestätigt, wenn Eva von Gott begnadigt und gemäß ihrem Wunsch an Adams Grabstätte beerdigt wird.

Die Klage als Ritual der Umkehr gilt als ein Mittel der Kommunikation und zugleich als Ausweis der Handlungsfähigkeit der Klagenden in Gegenwart von Not und Bedrängnis.[932] Sie ist folglich nicht als ein Ausdruck der Schwäche zu verstehen, sondern verweist auf einen Menschen, der sich nicht mit dem Gegebenen abfindet, sondern die Kraft und den Mut hat, nach Veränderung zu rufen. Im Angesicht der leidvollen Gegenwart beweint die Klage zum einen den gegenwärtigen Zustand und erhofft zum anderen Rettung durch Gott. Die Erfahrung der Bedrängnis von Krankheit und Tod scheint ebenso präsent wie die Gegenerfahrung der Errettung durch Gott.[933] Dieses ambivalente Bild wird dadurch ergänzt, dass sich die Klage im Verlauf der Erzählung sowohl als wirksam als auch als unwirksam erweist. Durch die Hervorhebung der Klage, aber auch der Paarung von Klage und Gebet wird ein Fokus auf die immaterielle, verbalisierte Form und doch körperliche Form der Umkehr gelegt und ein gesteigerte emtionale Intensität geschaffen. Sie verleiht den Figuren, hier vor allem Eva, Authentizität und veranschaulicht den Konflikt, in dem sich die erste Frau befindet.

4.3.3.3 Die Gebete Evas

Als Akt der Umkehr sind auch die Bußgebete Evas (32,1-2; 42,5-7) in die Erzählung integriert. Werline definiert das Bußgebet als solches wie folgt: „Penitential prayer is a direct address to God which an individual, group, or an individual on behalf of a group confesses sins and petitions for forgiveness as an act of repentance.“[934] Diese Definition kann auch für GLAE geltend gemachr werden. Das Bußgebet wird als verbales Ritual und Akt der Reue

[931] GLAE 42,4a-b: Und Eva betete und weinte, damit sie an dem Ort beerdigt werde, wo auch ihr Mann Adam war.
[932] Mermelstein (Power and Emotion in Ancient Judaism, 145) geht davon aus, dass Moses Klage in Ex 34, wenn dieser erfährt, dass Gott beabsichtigt, das israelitische Volk aufgrund seines Vergehens mit dem Goldenen Kalb zu zerstören, als emotionales Modell für das Judentum des zweiten Tempels, welches sich mit Ritualen um die Wiederherstellung des Bundes mit Gott bemühte, galt.
[933] Vgl. Arbel: Guarding, 90.
[934] Werline: Reflections, 209.

verstanden.[935] Das erste Bußgebet Evas folgt auf einen Dialog zwischen Adam und Eva am Sterbebett Adams. Adam ist in Sorge, was nach seinem Tod geschehen werde, ob Gott ihnen zürnen (ἢ ὀργισθῇ ἡμῖν) oder sich ihrer erbarmen (ἢ ἐπιστρέψῃ ἐλεῆσαι ἡμᾶς) werde (31,4). Der Sorge um das Ergehen nach dem Tod wird hier folglich bereits eine prominente Rolle zugewiesen. Auch wenn gegenwärtig nur Adams Tod bevorsteht, schließen seine Sorgen auch Eva mit ein, denn das Schicksal beider ist unwiderruflich miteinander verbunden.[936] Es existiert keine Heilsgewissheit, weshalb Adam Eva auffordert sich unmittelbar an Gott zu wenden und zu beten, um so das göttliche Erbarmen erwirken. Eva betet folglich nicht nur für ihr eigenes, sondern ebenso für Adams Schicksal. Es ist das erste Mal in der Erzählung, dass Eva eine direkte Ansprache an Gott richtet. Diese direkte Ansprache und die Tatsache, dass in Bußgebeten jemand auch im Namen von anderen betet, erweisen sich dabei als charakteristisch. Dass es sich bei dem Gebet um ein Bußgebet handelt, wird in 32,4 auch dadurch bestätigt, dass der ‚Engel der Menschheit'[937] Eva befiehlt, sich von ihrer Buße (μετανοία) zu erheben. Eva hat demzufolge für ihr Gebet eine knieende oder liegende Körperhaltung eingenommen. Zum ersten Mal ist somit davon die Rede, dass Eva sich beim Gebet niedergeworfen hat. Zuvor war auf die dem Gebet zugehörige Klage verwiesen worden, zu der emotionalen tritt nun demnach einmal mehr die körperliche Dimension des Gebets.[938] Evas körperlichen Bewegungen spiegeln dabei die Bewegung der gesamten Erzählung wider: „Just as she gets up from the ground and lifts her eyes to heaven, so the story of GLAE shifts from the earthly plane to the heavenly, where the pardoning of Adam takes place."[939] Ihre körperliche Selbsterniedrigung kann ferner als Geste der Unterwerfung gegenüber der Autorität Gottes bewertet werden.[940] Sie schlägt einen Bogen von Eva zu tugendhaften Anführern wie Mose (Deut 9,25f) und Esra (Esr 10,1), die sich ebenfalls im bekennenden Gebet und Fürbitte für andere niederwerfen.[941]

Das Gebet lässt sich mit Strotmann in drei Abschnitte gliedern, die wieder jeweils aus

[935] Vgl. ebd. Als weitere Beispiele für Gebete, die einen Akt der Umkehr darstellen, lassen sich nennen: Esr 9,5-15; Neh 1,4-11; 9,6-37; Bar 1,15-3,8; Tob 3,1-6,3; 3Makk 2,1-10.
[936] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 194.
[937] Um wen es sich bei dem ὁ ἄγγελος τῆς ἀνθρωπότητος handelt, lässt sich nicht abschließend klären. Das Lexem ἀνθρωπότης ist sonst weder bei den griech. Pseudepigraphen noch im NT oder bei den Apostolischen Vätern belegt. Es findet allerdings in antik-griechischer Literatur (u.a. Ph. 1,206; Vett. Vall. 346,29; Plot. 6,1,10; Dam. Pr. 58) und bei Philo (Philo det. 76; Philo somn. II. 230; Philo spec. II. 21; Philo post. 115) durchaus Verwendung. Bertrand (vgl. Bertrand: La vie grecque, 136) geht davon aus, dass es sich bei dem Engel um Michael handelt. Diese Vermutung lässt sich auf Textebene jedoch kaum belegen. Wahrscheinlicher ist es, dass mit ἀνθρωπότης die Menschheit im kollektiven oder abstrakten Sinn bezeichnet und die Erzählung damit ihrer universalistischen Ausrichtung treu bleibt. Vgl. dazu auch Dochhorn: Apokalypse des Mose, 455.
[938] Vgl. Levison: The Prayers of Eve, 224f.
[939] Ebd., 230.
[940] Vgl. Newman: Embodied Techniques, 259.
[941] Vgl. ebd., 261f.

drei ἥμαρτον-Sätzen bestehen.[942] Die zweite Strophe ist darüber hinaus durch das dreifache ἥμαρτον εἰς markiert.[943] Neunmal wird die gleiche Phrase ἥμαρτον wiederholt.[944] Das vorliegende Bußgebet wird damit zum Sündenbekenntnis *par excellence,* die Schuld durch die Wiederholung des Bekenntnisses symbolisch potenziert und damit ins Unermessliche gesteigert. Die Beterin empfindet ihre Schuld als übermächtig und schwer auf ihr lastend. Der Aufbau des Gebets ist charakteristisch für frühjüdische „exhomologetische Gebete"[945] wie JosAs 12,1-15, Tob 3,1-6 und OrMan 9-11, in denen die betende Person demütig ihre Schuld bekennt, welche sie als übermäßig und belastend empfindet, und ein Ineinander von Klage und Lobpreis der Macht und Gerechtigkeit Gottes anstimmt.[946]

Eva nennt in ihrem Gebet keine konkrete Tatschuld. Dagegen wird betont, gegen wen sich das Vergehen richtete: gegen Gott.[947] An ihn richtet sich deshalb auch das Gebet. Zweimal unterstreicht das Gebet, dass Evas Schuld Gott unmittelbar betrifft; dass sie an ihm (ἥμαρτον σοί) bzw. vor ihm (ἥμαρτον ἐναντίον σοῦ) gesündigt habe. Als Gottesbezeichnungen werden ὁ πατὴρ τῶν πάντων und κύριε genutzt. Sie weisen darauf hin, dass in erster Linie der Aspekt der Souveränität und Herrschaft Gottes herausgestellt wird.[948] Diese Interpretation wird auch durch die Anführung der Engel (ἥμαρτον εἰς τοὺς ἐκλεκτούς σου ἀγγέλους), der Cherubim (ἥμαρτον εἰς τὰ χερουβίμ) und des Thrones (ἥμαρτον εἰς τὸν ἀσάλευτόν σου θρόνον) unterstützt.[949] Dochhorn arbeitet heraus: „Die Reihe Engel – Cherubim – Thron führt vom äußeren Rand der Machtsphäre bis in deren Zentrum; die wichtigsten Instanzen des Hofstaates werden also wohl vorrangig als Manifestationen göttlicher Macht angesprochen."[950] Mit ihrer Gebotsübertretung haben Adam und Eva die Souveränität Gottes in Frage gestellt bzw. missachtet, dieser Umstand wiegt schwerer als die einzelne Tat. In ihrem Bußgebet bekennt Eva dies nun, stellt die göttliche Herrschaft gleichzeitig aber heraus und appelliert an sie. Die Bestrafungen durch Gott werden dabei implizit als eine notwendige und rechtmäßige Maßnahme akzeptiert; ein Aspekt, den Werline als ein Charakteristikum des Bußgebets erachtet: „Penitential prayers interpret the punishment that has come upon the people as God's correction, to which they must willingly submit and against which they must not rebel."[951] Am Schluss des Gebets gesteht Eva

[942] Vgl. Strotmann: Vater, 284.
[943] Vgl. ebd.
[944] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 194.
[945] Vgl. ebd.
[946] Vgl. Knittel: Gebet Manasse, 2f.
[947] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 135.
[948] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 451.
[949] Im Zuge dessen werden Elemente von Evas Eid gegenüber der Schlange im Paradies aufgegriffen, in welchem sie auf den Thron und den Cherubim geschworen hatte (19,3).
[950] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 451.
[951] Werline: Reflections, 214.

außerdem, dass alle Verfehlung in der Schöpfung durch sie entstanden sei (πᾶσα ἁμαρτία δι᾽ ἐμοῦ γέγονεν ἐν τῇ κτίσει) und weist damit auf eine weitere Tiefendimension ihrer Schuld hin. Zu denjenigen, welche die Auswirkungen von Evas Vergehen zu spüren bekamen, gehören die Natur, die Tiere und die Menschen. Diese finden jedoch in Evas Gebet keine Erwähnung mehr, ihre Sünde ist in erster Linie ein Versagen gegenüber Gott.[952] Bemerkenswerterweise bittet Eva im Rahmen ihres ersten Bußgebetes nicht explizit um die Gnade Gottes, welches ihr Gebet von anderen Bußgebeten wie Bar 1,15-3,8 oder OrMan 13 unterscheidet. Die Gnade scheint keines der göttlichen Attribute zu sein, welches im Gebet und ebenso in der gesamten Erzählung hervorgehoben werden soll.

Das zweite Bußgebet Evas (42,5-7) ereignet sich unmittelbar nach Adams Bestattung. Eva tritt in diesem Gebet nun nicht mehr stellvertretend für Adam auf, sondern formuliert das beinahe alltägliche Anliegen einer Person, die im Begriff ist, einen geliebten Ehepartner zu verlieren und nicht zurückgelassen werden möchte.[953] Dieses Anliegen ist in Evas Sorge begründet, nach ihrem Tod von Adam getrennt zu werden und bietet eine inhaltliche Fortsetzung des Gesprächs zwischen Adam und Eva in 31,2-4 und verweist somit – letztlich wie das erste Gebet, in dem Eva für sich und Adam betet – auf die enge Verbindung des Schicksals der Ureltern. Eva bittet in ihrem Gebet nicht explizit um Vergebung; allerdings wird deutlich, dass eine Trennung von Adam einer Bestrafung gleichkommen würde, wohingegen sich im Zusammenbleiben mit Adam die göttliche Vergebung auch für Eva manifestieren würde. Die mögliche Vergebung wird im Text mit der Würdigung Evas gleichgesetzt (42,6). Die das Gebet eröffnende Gottesansprache umfasst die Gottesbezeichnungen κύριε und δέσποτά, welche wie im ersten Gebet die Macht und Souveränität Gottes betonen (42,5). Zusätzlich wird Gott nun allerdings außerdem mit θεὲ πάσης ἀρετῆς angesprochen und wodurch ebenso auf sein Gutsein und seine Tugend verwiesen wird. Als Begründung für ihre Bitte führt Eva die Tatsache an, dass sie und Adam niemals getrennt waren. Sie verweist davon ausgehend auf ihre Erschaffung am sechsten Tag, genommen aus Adams Gliedern (42,5). Der Hinweis auf die Erschaffung und Geschöpflichkeit der Sünder scheint im Vergebungsprozess demnach eine hervorgehobene Rolle zu spielen. So beziehen sich auch die Engel in ihren Vergebungsfürbitten für Adam auf sie, worauf ich im weiteren Verlauf der Untersuchung noch genauer eingehen werde.[954]

Eva kontrastiert ihre eigene Rolle im Gegenüber zu Gott. Während er der Gott der Tugend

[952] Vgl. Levison: The Prayers of Eve, 226.
[953] Vgl. ebd., 230.
[954] Vgl. dazu das Kapitel *4.5 Warum vergibt Gott die Schuld?*.

und des Guten ist, bezeichnet sie sich selbst als Unwürdige und Schuldige, die nicht aufgrund ihrer Taten, sondern ausschließlich aufgrund ihrer Geschöpflichkeit und ihrer schöpfungsbedingten Bindung an Adam um Vergebung bittet. Als weitere Bezugspunkte des Zusammenseins mit Adam nennt Eva die Zeit im Paradies sowie die Gebotsübertretung. Dochhorn sieht in diesen Punkten Unstimmigkeiten im Text und verweist auf eine redaktionelle Bearbeitung, denn laut 15,2-3 (Adam und Eva sind unterschiedlichen Regionen im Paradies zugeteilt) und 20,4-21,6 (Adam und Eva sind bei der Gebotsübertretung nicht beieinander) waren die Ureltern auch zuvor schon getrennt.[955] Gegen Dochhorns Annahme liegt hier jedoch inhaltlich ein qualitativer und quantitativer Unterschied vor. Bei der Bewachung des Paradieses sowie der Gebotsübertretung sind Adam und Eva zwar voneinander getrennt, dabei handelt es sich aber nur um eine temporäre räumliche Trennung, wohingegen sie grundsätzlich beieinander sind bzw. immer wieder zueinanderkommen. Im Falle voneinander getrennter Grabstätten wäre die räumliche Trennung demgegenüber unüberwindbar und somit dauerhaft. Im Unterschied zu ihrem ersten Gebet kommt Eva nun folglich auch auf ihr Vergehen, die konkrete Tat, zu sprechen. Auffällig ist dabei, dass sie im Zuge dessen auch das Element der Verführung nennt, welches aber wohl eher als Erklärung, nicht als Entschuldigung der eigenen Person zu verstehen ist. Das dem Gebet folgende Schlagen auf die Brust, welches von einem Sich-Gott-Anheimgeben in der Todesstunde begleitet wird[956], kann als Geste der Reue und Buße[957] bewertet werden[958] und verleiht dem Bußgebet auf diese Weise einen rituellen Rahmen.

Das Bußgebet ist nicht nur das Verbalisieren eines Rituals[959], sondern ein Akt an sich: „For the believing participant, the world is different after the act, after the speech – existence has changed."[960] Existentielle Wendepunkte markieren auch die Bußgebete in GLAE; mit ihnen

---

[955] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 558.

[956] Hier liegt möglicherweise eine Tradition des Sich-Anbefehlens in der Todesstunde vor, die ihre Wurzeln in Ps 31,6 hat und sich in GLAE außerdem in Bezug auf Adam in 31,4 sowie 35,3 findet. Bertrand verweist zurecht darauf, dass die sich anschließende Formulierung παρέδωκε τὸ πνεῦμα αὐτῆς abgeschwächter und banaler ist als in 31,4 und 35,3. Dort heißt es, Adam gebe sich bzw. seinen Geist in die Hände (εἰς τὰς χεῖρας) Gottes. Vgl. Bertrand: La vie grecque, 145. Das Schlagen auf die Brust kann außerdem als ein Akt der Trauer verstanden werden, der von den Anwesenden, meist Frauen, vollzogen wird, hier aber von Eva in ihrem eigenen Namen ausgeführt wird. Vgl. dazu Levison: The Prayers of Eve, 228.

[957] Vgl. u.a. JosAs 10,15; Lk 18,13; 23,48.

[958] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 559; Bertrand: La vie grecque, 145.

[959] Harkins (The Pro-Social Role of Grief in Ezra's Penitential Prayer, 491) hebt in ihrer Studie über das Bußgebet in Esr 9,6-15 dessen soziale und damit letztlich auch pragmatische Funktion hervor: „[The] powerful narrative of Ezra's deeds and the dramatic demonstration of commitment on the part of the Judean community, makes a clear statement to its readers: Covenant renewal comes at a great cost and there is no room for free-riders in Second Temple Judaism." Diese Überlegungen lassen sich auf GLAE übertragen; insbesondere die ausführliche Darstellung der Reue Evas und der von ihr vollzogenen Bußrituale bieten für die Leser*innen die Möglichkeit zur Identifikation.

[960] Werline: Reflections, 213.

stirbt zunächst Adam, wenig später Eva. Freilich ist mit ihnen die Vergebung nicht vollzogen, vielmehr nimmt das Vergebungshandeln Gottes an dem schuldig gewordenen Menschen mit ihnen in der Erzählung seinen Anfang. So lässt sich in Bezug auf GLAE festhalten, dass die dargestellten Bußgebete unmittelbar Wirkung zeigen. Adam wird in Folge des ersten Gebets vor Gott gebracht (32,4), während Eva nach dem zweiten Gebet gemäß ihrem Wunsch neben Adam beerdigt wird (43,1).

4.4 Die Möglichkeit des Nicht-Vergebens[961]

Dass Vergebung trotz Reue und Umkehr nicht gewährt wird, ist eine Möglichkeit, die in dieser Untersuchung mitbedacht werden muss, denn das Nicht-Vergebens ist in GLAE präsent und bestimmt das Schicksal der Figuren. Exemplarisch sollen im Folgenden zwei Stellen näher analysiert werden, anhand derer die Ablehnung Gottes dargestellt werden soll. Im Hintergrund steht dabei die von Adam in 31,4 formulierte Unwissenheit des Menschen, ob Gott ihm nach seinem Tod aufgrund seiner Verfehlungen zürnen (ὀργίζομαι) oder umkehren (ἐπιστρέφω) und sich seiner erbarmen wird (ἐλεέω). Die Überlegungen fügen sich ein in einen größeren Fragenhorizont, welcher auch das Verhältnis von der Gerechtigkeit und der Gnade Gottes in den Blick nimmt.

4.4.1 Evas und Seths Bitte um Vergebung

Im Zuge ihrer Paradieswanderung gelangen Eva und Seth vor das Paradies, um dort das Öl des Erbarmens zu erbitten, welches dem sterbenden Adam Heilung verschaffen soll. Das Öl des Erbarmens ist das eigentliche Ziel der Paradieswanderung Evas und Seths und wird zunächst in Kapitel 13 erwähnt: Καὶ ἔκλαυσαν δεόμενοι τοῦ θεοῦ ὅπως ἀποστείλῃ τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ δώσῃ αὐτοῖς τὸ ἔλαιον τοῦ ἐλέου (13,1b).[962] Bereits einige Kapitel davor wird es als das Öl identifiziert, welches aus einem Baum im Paradies fließt und die Krankheit Adams heilen soll (9,3).[963] Der Baum, von dem das begehrte Öl stammt und auf den Adam nach der Vertreibung

[961] Die Begrifflichkeit des ‚Nicht-Vergebens' orientiert sich an den Formulierungen Jacques Derridas, der u.a. von dem ‚Nicht-Vergebbaren' (l'impardonnable) spricht. Derrida macht am Beispiel Vladimir Jankélévitchs deutlich, dass, will man von Vergebung sprechen, man stets auch die mögliche Unmöglichkeit der Vergebung mitbedenken muss. Vgl. dazu Derrida: Pardonner, 18f; sowie Jankélévitch: Pardonner, 17f.

[962] GLAE 13,1b: Und sie weinten und baten Gott, damit er seinen Engel sende und ihnen das Öl des Erbarmens gebe.

[963] Vgl. Lev 13-14; Mk 6,13; Jak 5,14-15. Auch dort sind Heilungen durch Auftragen von Öl belegt.

aus dem Paradies keinen Zugriff mehr hat, ist für Bertrand[964] und Dochhorn[965] der Baum des Lebens. Nicht nur die heilende Wirkung des Öls fügt sich gut in solch eine Deutung ein, bereits Wigin verweist auf das lange Bestehen des Ölbaums und die damit verbundene Vorstellung vom Ölbaum als Lebensbaum: „[…] the olive tree was the symbol of enduring life.“[966] So wie das Paradies, wie zuvor erläutert, in einen Repräsentationszusammenhang mit dem Tempel gebracht wird, werden auch immer wieder Assoziationen von Ölbaum bzw. Lebensbaum mit der Menorah besprochen.[967] Auf die Verbindung zwischen Menorah und Lebensbaum weisen u.a. Voss[968] und Dochhorn hin. Die Menorah sei ursprünglich „ein stilisierter Lebensbaum und wurde auch später noch mit dem Lebensbaum konnotiert.“[969] Künzl verdeutlicht außerdem den Zusammenhang von Lebensbaum, Menorah und Tempel[970], die Menorah „wird zu einem Lichter- und Lebensbaum, zum Sinnbild der Torah, zum Symbol für das Licht der Gerechten, das nicht verlöschen wird. Damit wird die Menorah zu einem Symbol der Hoffnung […].“[971] Auch, wenn solch eine Interpretation und Assoziation mit Blick auf GLAE nicht überstrapaziert werden sollte, fügt sich generell die Vorstellung von einem Öl mit heilender Wirkung, welches sich im Paradiesraum befindet und Adams Leben retten soll, in einen größeren Horizont der Hoffnung, welcher den Vergebungsteil mitbestimmt, ein. So handelt es sich bei dem Öl des Erbarmens um ein Zeichen für das Erbarmen Gottes, welches als Voraussetzung und Bestandteil der göttlichen Vergebung gilt (9,3; 27,2; 31,4). Nachdem der Mensch aufgrund seiner Schuld von Gott mit Krankheit und Schmerzen bestraft wurde, kann ihn nur das göttliche Erbarmen heilen.[972] Das Heilungsgeschehen wird demzufolge mit der Vergebung der Schuld parallelisiert. Der Heilung Benötigende ist somit zugleich auch der um Vergebung Bittende.

Eine Antwort Gottes auf das Gesuch erfolgt sogleich, auch wenn diese nicht in einer unmittelbaren Kommunikation zwischen Gott und Mensch gründet. Vielmehr schickt ersterer den Erzengel Michael als Mittler, der an Seth gewandt die schlechte Nachricht überbringt: Σήθ, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, μὴ κάμῃς εὐχόμενος ἐπὶ τῇ ἱκεσίᾳ ταύτῃ περὶ τοῦ ξύλου ἐν ᾧ˙ ῥέει τὸ ἔλαιον,

[964] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 119.
[965] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 273.
[966] Wirgin: The Menorah as Symbol of Judaism, 141.
[967] Für den Zusammenhang von Öl / Ölbaum und Menorah vgl. Sach 4,11-12; wo Sacharja eine Vision von der Menorah zwischen zwei Ölbäumen hat.
[968] Voss führt aus, dass bei Wiederaufbau des Tempels ab 519 v. Chr. das neue Exemplar der Menorah in Anlehnung an das vorderorientalische Lebensbaummotiv gestaltet wurde. Vgl. Voss: Menorah, 83.
[969] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 262.
[970] MTeh 36,10; BemR 15,4-10; ShemR 25,31; WaR 9,3; Ber 32b,9.
[971] Künzl: Jüdische Grabkunst, 33.
[972] Dass es Gott ist, der den Menschen heilt, ist bereits in der Hebräischen Bibel bezeugt, wo JHWH als ein Heilender dargestellt wird. Vgl. u.a. Gen 20,17; Ex 15,26; Ps 103,2-5.

ἀλεῖψαι τὸν πατέρα σου Ἀδάμ. οὐ γὰρ γενήσεταί σοι νῦν (13,2b-3a).[973] Die stellvertretende Buße ist erfolglos, denn die Bitte um Vergebung in Form des Öls des Erbarmens wird von Gott abgelehnt.[974] Obwohl als Mensch Gottes (ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ) angesprochen, und somit als würdig Bittender herausgestellt wird, sind Seths Mühen vergeblich.[975] Dass selbst der Fromme das Erbarmen Gottes nicht erwirken kann, betont die Radikalität und Absolutheit der Absage Gottes an den um Vergebung bittenden Menschen. Dass Eva im Zuge dieser Absage nicht einmal unmittelbar angesprochen wird, verdeutlicht, dass ihr Einspruch letztlich nicht als zulässig angesehen wird. Das Öl, welches Adam heilen könnte, wird ihm verwehrt und sein Tod so unausweichlich.[976] Über den Tod hinaus wird jedoch eine zukünftige Perspektive eröffnet, die Hoffnung weckt: In den letzten Zeiten am Tag der Auferstehung soll das Öl gegeben werden und somit die Vergebung Gottes erfolgen (13,3).[977] Betont wird dies mit dem Zusatz οὐ νῦν, der die Absage an Seth nur temporär erscheinen lässt. Es wird „ein verheißungsvoller Ausblick in eine bessere Zukunft gewährt“[978]. Die zukünftige Vergebung wird nicht ausschließlich Adam gelten, sondern die gesamte Menschheit (πᾶσα σὰρξ) miteinschließen; jene werden ein λαὸς ἅγιος sein (13,3). Indem jedoch die Bitte um Vergebung für die gegenwärtige Zeit abgelehnt wird, wird der Vorstellung und Hoffnung einer prämortalen Vergebung widersprochen.[979]

4.4.2 Adams Bitte um Vergebung

In den Kapiteln 27 und 28 werden zwei aufeinander folgende Versuche Adams geschildert, unmittelbar nach der Verurteilung durch Gott und während der Ausweisung, Vergebung zu erwirken bzw. die Konsequenzen der entstandenen Schuld zu mindern. Knittel merkt hierzu an: „Die Grundfrage des Abschnitts lautet, ob der Hinauswurf aus dem Paradies irgendwie rückgängig gemacht werden kann.“[980] Die Ausweisung scheint zunächst notwendig und unausweichlich.[981] Als möglicher Ausweg eröffnet sich an diesem Punkt nur die Möglichkeit,

[973] GLAE 13,2b-3a: ‚Seth, Mensch Gottes, mühe dich nicht und bete für diese Bitte den Baum betreffend von dem das Öl fließt, um zu salben deinen Vater Adam. Denn es wird dir jetzt nicht zuteilwerden‘.
[974] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 119.
[975] Für die herausgehobene Stellung Seths als Offenbarungsträger und Mensch Gottes, vgl. GLAE 3,2; 12,1-2; 38,4; 43,1.
[976] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 119.
[977] Vgl. Tromp: Story of our Lives, 209.
[978] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 268.
[979] Der Vorgang, dass vergeblich um Gnade gebeten und stattdessen auf einen kommenden Entscheidungspunkt verwiesen wird, findet sich ebenso in frühjüdischen Texten wie 1Hen 13,4-10.
[980] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 188.
[981] Vgl. ebd.

einen Appell an die Barmherzigkeit Gottes zu richten.[982] Zunächst bittet Adam folglich die Engel, die Austreibung aus dem Paradies zu unterbrechen, damit er Gottes Erbarmen erwirken kann (27,2). Als die Engel diesem Gesuch Folge leisten, schließt sich eine zweite Bitte Adams an, dieses Mal gerichtet an Gott: Συγχώρησόν μοι, κύριε, ὃ ἐποίησα (27,3c).[983] An dieser Stelle lässt sich zum ersten Mal eine veränderte Verwendung des Begriffs συγχωρέω erkennen, der nun als Imperativ zur Bitte um Vergebung genutzt wird.[984] Adam bittet Gott für seine Taten um Vergebung. Die Möglichkeit des Verbleibs im Paradies wird nun also mit der Vergebung Gottes verknüpft. Nach einem Dialog zwischen Gott und den ungehorsamen Engeln (27,4-5), wendet sich dieser Adam zu: Οὐκ ἀφήσω σε ἀπὸ τοῦ νῦν εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ (28,1).[985] Die Antwort Gottes ist nicht die von Adam erhoffte; der Schuldige darf nicht im Paradies verbleiben, die Vergebung wird nicht gewährt. Dass dieses Verbot ausgerechnet mit dem Verb ἀφίημι ausgedrückt wird, könnte hier als bewusste Anspielung auf die damit semantisch verbundene Vergebung gedeutet werden.

Wird ihm schon der Verbleib im Paradies verwehrt, so erhofft sich Adam wenigstens einen der Vorzüge des Paradieses nutzen zu dürfen, bevor er es verlassen muss, und wendet sich ein weiteres Mal bittend an Gott: Κύριε, δός μοι ἐκ τοῦ φυτοῦ τῆς ζωῆς, ἵνα φάγω, πρὶν ἢ ἐκβληθῆναί με (28,2b-c).[986] Adam möchte demnach vom Baum des Lebens essen, bevor er aus dem Paradies verbannt wird. Dass er sich davon Unsterblichkeit verspricht, wird durch die Antwort Gottes deutlich, der Adams Ansinnen wieder ablehnt: […] ὅπως μὴ γεύσῃ δι᾽ αὐτοῦ καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα (28,3c).[987] Adams Versuch, eine wohlwollende Reaktion Gottes zu erwirken und das Gericht, welches über ihn ergangen ist, in irgendeiner Form abzuschwächen, schlägt wiederholt fehl.[988] Adam soll nicht vom Baum des Lebens kosten, weil er keine Unsterblichkeit erlangen soll. Die Unsterblichkeit stellt demnach ein Gut dar, welches Adam noch nicht besitzt und nach Gottes Willen auch nicht mehr besitzen soll. Der Mensch ist demzufolge sterblich geschaffen.[989] Das verdeutlicht auch 41,2a, wenn es heißt, dass der

[982] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 188.
[983] GLAE 27,3c: ‚Vergib mir, Herr, was ich getan habe'.
[984] In 2,2 wird συγχωρέω noch nicht im Sinne von ‚vergeben', sondern in der herkömmlichen Bedeutung von ‚zugestehen' oder auch ‚gestatten' verwendet, wenn Abel Kain anfleht, ihm einen Teil seines Blutes zu lassen. In 33,5 und 35,2 wird der Begriff dann von den Engeln im Sinne von ‚vergeben' verwendet, um die Vergebung Gottes um Adams willen zu erbeten. Vgl. für weitere Ausführungen Kapitel *4.2. Wortfelduntersuchungen: Das Vergebungs-Vokabular im Griechischen Leben Adams und Evas*.
[985] GLAE 28,1: ‚Ich werde nicht gestatten, dass du jetzt im Paradies bist'.
[986] GLAE 28,2b-c: ‚Herr, gib mir von dem Baum des Lebens, damit ich (davon) esse, bevor ich hinausgeworfen werde'.
[987] GLAE 28,3c: ‚[…] damit du nicht von ihm kostest und unsterblich wirst bis in die Ewigkeit'.
[988] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 428.
[989] Vgl. dazu ebd. 430. Vgl. für die Vorstellung vom Tod als Folge der Sünde auch SapSal 2,23; 2Bar 23,4; 54,15; Röm 5,12; 6,23.

Mensch aus Erde geschaffen wurde und in Erde vergehen wird. Adam und Eva verlieren schließlich jedoch aufgrund ihrer Gebotsübertretung und der damit einhergehenden Ausweisung aus dem Paradies, die Möglichkeit vom Baum des Lebens zu essen und dadurch Unsterblichkeit zu erlangen. Der Tod stellt somit keine unmittelbare Folge oder Bestrafung Gottes nach der Verfehlung Adams und Evas dar. Zwar wird zuvor auf die Warnung Gottes verwiesen, sein Gebot zu halten, damit sie nicht sterben (7,1; 17,5), aber dies ist eine Warnung gerichtet an Sterbliche, die einen baldigen Tod fürchten: „Mortals know that they will die, eventually; what they do not want is to die now, or in the near future. Such warnings make sense only if the punishment is speedy."[990] Folglich stellen die fortdauernde Sterblichkeit und der Tod eine mittelbare Folge der Gebotsübertretung dar (14,2), da der Zugang zum Baum des Lebens versperrt ist: „[…] death is not the punishment, but is only the mode in which the final stage of the punishment works out."[991] Die Ablehnung Gottes wird sogar dahingehend unterstützt, dass das Paradies in Zukunft von den Cherubim mit Schwertern bewacht werden soll, damit niemand zum begehrten Baum gelangen kann. Somit wird deutlich, dass Gott sein Strafurteil über die Menschen weder zurücknehmen wird noch bereit ist, ihnen ihre Schuld zu vergeben.

Wie bereits in der Untersuchung zu Kapitel 13 herausgearbeitet wurde, wird die Absage an den schuldig gewordenen Menschen in der Erzählung jedoch nicht als eine dauerhafte, sondern als eine vorläufige Ablehnung Gottes dargestellt.[992] So eröffnet die Gottesrede an Adam abermals eine futurische Dimension von Vergebung, indem sie wieder auf die Auferstehung verweist: Ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε, καὶ δοθήσεταί σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα (28,4d-e).[993] Am Tag der Auferstehung wird das von Adam Erbetene eintreten; ihm wird vom Baum des Lebens gegeben werden und er wird Unsterblichkeit erlangen. Indem im Zusammenhang mit der wirksamen Bitte um Straferlass bzw. Strafminderung auf den Tag der Auferstehung verwiesen wird, werden nicht nur die Vorstellungen von Vergebung und Auferstehung miteinander verknüpft, sondern auch die Parallelen zu Kapitel 13 deutlich. Anders als bei dem Vergebungsersuch Evas und Seths tritt Gott nun in eine unmittelbare Kommunikation mit Adam, in Kapitel 13 kommunizieren jeweils ihre Stellvertreter bzw. Mittler. Zu beachten ist darüber hinaus, dass bei Adams Vergebungsbitte ein entscheidender Zusatz zur vorangegangenen Vorstellung von Vergebung

[990] Barr: The Garden of Eden and the Hope of Immortality, 10.
[991] Ebd., 9.
[992] Vgl. Knittel: Das griechische Leben, Adams und Evas, 191.
[993] GLAE 28,4d-e: ‚Ich werde dich bei der Auferstehung des Geschaffenen wieder auferwecken, und dir wird gegeben werden vom Baum des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit'.

bedacht werden muss. Denn die zukünftige Vergebung Gottes ist kein gesichertes Gut, sondern an die Bedingung geknüpft, sich in Zukunft vor dem Schlechten zu beschützen (ἐὰν φυλάξῃς ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς κακοῦ [28,4c])[994]. Vergebung wird folglich nicht nur futurisch, sondern auch konditional gedacht.

Wiederholt wird auf diese Weise deutlich gemacht, dass es keine prämortale Vergebung geben kann: „Der Verlust der paradiesischen Existenz lässt sich in dieser Welt nicht rückgängig machen, das ist es, was der Erzähler seinen Hörern bzw. seinen Lesern vor Augen führen will."[995] Das letzte Wort ist damit jedoch wieder nicht gesprochen. Auch Dochhorn interpretiert die Aussage der Perikope auf diese Weise: „Die Verweigerung des ewigen Lebens für die Gegenwart wird korrigiert durch eine Verheißung ewigen Lebens in der Zukunft."[996] Es ist der Erzählung folglich daran gelegen, einerseits die Möglichkeit des Nicht-Vergebens herauszustellen und damit auch die Schwere der Schuld und die Legitimität der Bestrafung zu betonen. Sie möchte andererseits jedoch darlegen, dass es für den Schuldigen trotzdem eine begründete Hoffnung auf die Vergebung Gottes gibt und damit verbunden auch das Verhalten in der Gegenwart entscheidend ist.

4.4.3 Gnade und Gerechtigkeit Gottes

Trotz dieser letztlich hoffnungsvollen Perspektive ist es GLAE augenscheinlich nicht daran gelegen, die Gnade als Attribut Gottes in den Vordergrund zu rücken; wichtiger ist die Profilierung der Angemessenheit der Reaktion und Strafurteile Gottes, und damit verbunden seiner Gerechtigkeit angesichts der Verfehlungen der Menschen. Diese Tendenz wird nicht ausschließlich durch den eingeschobenen Dialog zwischen Gott und den Engeln verdeutlicht, in dessen Verlauf diese seine Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit seiner Strafurteile bestätigen (27,4-5). Es besteht eindeutig eine qualitative Entsprechung von Taten und Strafen. In diesem Zusammenhang erkennt Bauckham in einer Vielzahl frühjüdischer Schriften ein Ringen, welches das Verhältnis von Gottes unbedingter Gerechtigkeit und seiner Gnade zum Inhalt hat.

[994] Wie genau der Zusatz ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν zu verstehen ist, lässt sich nicht zweifelsfrei bestimmen. Es könnte gemeint sein, dass sich das Hüten vor dem Bösen sogar bis zum Martyurium erstrecken soll, vgl. für diese Deutung De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 51. Er könnte aber auch darauf hindeuten, dass damit die bewusste Annahme des menschlichen Todesgeschicks gemeint ist, vgl. für diese Deutung die Übersetzung von Bertrand: La vie grecque, 91. Ich würde an dieser Stelle weder Tromp noch Bertrand folgen, sondern bin mit Blick auf die Gesamtintention der Erzählung der Meinung, dass es hier darum geht, dass die Art des Lebens über die Art des Sterbens entscheidet. Wer sich vor allem Schlechten hütet, stirbt mit der berechtigten Hoffnung, am Tag der Auferstehung auferweckt zu werden.
[995] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 191.
[996] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 428.

Dieses Ringen findet darin seinen Höhepunkt, dass sogar die Hölle als Triumph der göttlichen Gerechtigkeit und eine „absolute moral *rightness* of hell“[997] deklariert wird.[998] Dieser Gedanke wird vor allem mithilfe von zwei wiederkehrenden Hauptthemen entwickelt: „One is the idea that the damned themselves will acknowledge the justice of their punishment [...]. The second theme is the idea that the righteous will rejoice to see the punishment of the wicked in hell.“[999] Das erste Hauptthema manifestiert sich in der Erzählung mittels der Reue der Ureltern zu ihren Lebzeiten, wenn diese mehrfach ihre Schuld bekennen und Einsicht in die eigene Verantwortung an ihrem leidvollen Zustand entwickeln (u.a. 10,2; 27,2c-d).[1000] Die Gerechtigkeit Gottes wird durch die zeitweilige Missachtung der göttlichen Anweisung durch die Engel zwar vorübergehend in Frage gestellt, nahezu im gleichen Moment jedoch durch die Engel selbst wieder bestätigt (27,4-5). Das zweite Thema, welches die Genugtuung der Gerechten über die verdiente Strafe der Sünder im Jenseits zum Inhalt hat, wird in 39,2 aufgegriffen, wenn Gott Adam postmortal die Freude über das Schicksal des Teufels und seiner Anhänger*innen verheißt.[1001] Somit wird der Vollzug einer ausgleichenden Gerechtigkeit, auch zwischen Gerechten und Ungerechten, ähnlich wie die Möglichkeit der Vergebung zwar auf das Jenseits verlegt, jedoch nicht gänzlich abgewiesen. Bauckham sieht das Hauptmotiv dafür in dem Wunsch, die Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes bestehen zu lassen: „In such situations an easy universalism which extends benevolent mercy equally to the oppressors and the oppressed would be an affront both to the oppressed and to the divine righteousness for which they long.”[1002]

Schmid verweist in diesem Zusammenhang am Beispiel von 4Esr auf eine Transformation des Gottesbildes in Teilen des frühen Judentums, welche die Gnade und die Barmherzigkeit, anders als im alten Israel und alten Orient, tendenziell nicht mehr als wesentliche Bestandteile der Gerechtigkeit Gottes erachten[1003]:

> Es handelt sich bei der Barmherzigkeit und Gnade Gottes nicht ein mal um ein Spezifikum der Religion Israels, auch in der Literatur des Alten Orients läßt sich Ähnliches breit belegen. Ugarit kennt etwa fur El die Epitheta ‚der Barmherzige und der Nachsichtige‘, und in Ägypten und Mesopotamien ist es der besonders für Recht und Gerechtigkeit zuständige Sonnengott, der als gnädig und barmherzig gilt.[1004]

[997] Bauckham: The Conflict of Justice and Mercy, 134.
[998] Vgl. dazu u.a. 1Hen 108; 4Esr 7,26-44; ApkPetr 6-13.
[999] Bauckham: The Conflict of Justice and Mercy, 134.
[1000] Vgl. dazu u.a. 1Hen 63,8-9.
[1001] Vgl. dazu u.a. Jes 66,24; Jub 23,30; ApkAbr 31,1-10.
[1002] Bauckham: The Conflict of Justice and Mercy, 136.
[1003] Für weitere Ausführung zum Gerechtigkeitsverständnis der Hebräischen Bibel sowie des Alten Orients, vgl. Pfeifer: Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte, 15-35; Witte: Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, 37-67.
[1004] Schmid: Esras Begegnung mit Zion, 268.

Schmid zeigt auf, dass an die Stelle der Gnade die „unnachsichtige und unbarmherzige Gerechtigkeit Gottes“[1005] tritt.[1006] Indem die Gnade überhaupt nur nach dem Gericht im nächsten Zeitalter erlangt werden kann,[1007] ist sie in ihrer vormaligen Eigenschaft und Wirksamkeit nicht mehr existent. Sie kommt gerade dann nicht mehr zum Vorschein, wenn der Mensch sie eigentlich am dringendsten benötigen würde: „Das heißt nichts weniger, als daß diejenigen Lebensvorgänge, die die Menschen seit jeher als Erfahrung der Gnade Gottes interpretieren […] theologisch disqualifiziert werden.“[1008] In 4Esr ist diese andere Gerechtigkeit Gottes jedoch nicht als Schaden, sondern als Rettung für den Menschen zu verstehen, denn die ungnädige und unbarmherzige Gerechtigkeit Gottes dient der Überwindung des bösen Herzens und schafft somit überhaupt erst die Möglichkeit des Menschen, im Lichte der Gerechtigkeit Gottes zu bestehen.[1009] Diesem Schema folgend liegt dann sogar mit der Zerstörung Jerusalems ein „Heilsparadox“ vor, das einerseits „elegisch beklagt werden kann – so von Esra selbst in der Zionvision“, andererseits „ist es aber gerade die Härte dieser Katastrophe, die allein das menschliche Herz aus seiner Verstrickung lösen kann, wie sich dies an Esra exemplarisch zeigt.“[1010]

Im Lichte der bisherigen Untersuchung scheinen solche Überlegungen auch GLAE nicht fremd zu sein. Die Gnade und Barmherzigkeit Gottes wird von den Figuren im Laufe der Erzählung zwar mehrfach erbeten, jedoch für das irdische Leben stets abgelehnt (u.a. 13,2-5). Adam wird explizit nicht an die Gnade Gottes verwiesen, sondern an sein eigenes Handeln, welches ausschließlich dann als gut zu bewerten ist, wenn er sich bis zu seinem Tod vor dem Bösen bewahrt (28,4). Das eigene Handeln stellt nach diesem Verständnis das entscheidende Kriterium für das Erbarmen und die Vergebung Gottes nach dem Tod und im Gericht dar. Die göttliche Gnade, welche in der Vergebung des Schuldigen ihren Höhepunkt findet, ist der menschlichen Gerechtigkeit damit letztlich nicht vor-, sondern nachgeordnet. Es wird im Rahmen des geforderten richtigen Handelns in GLAE nicht einmal explizit auf die Weisung Gottes verwiesen, so dass die Mithilfe Gottes bei diesem Unterfangen anders als beispielsweise in 4Esr, wo ausdrücklich auf die Torah als ‚Hilfsmittel‘ Gottes zur postmortalen Erlösung verwiesen wird (vgl. 4Esr 14,18-26), in den Hintergrund tritt. Die Gerechtigkeit Gottes zeichnet

[1005] Schmid: Esras Begegnung mit Zion, 268f.
[1006] Schmid (vgl. Esras Begegnung mit Zion, 269) weist darauf hin, dass diese Akzentuierung durch einen Blick nach Qumran verstärkt wird, wo demgegenüber eine sich ergänzende Zuordnung von göttlicher Gnade und Gerechtigkeit vertreten wird. Vgl. dazu u.a. 1QH 12,29-33; 15,16-19; 19,5-10.
[1007] Vgl. Sulzbach: End times and ending times in 4 Ezra, 229.230f.
[1008] Schmid: Esras Begegnung mit Zion, 269.
[1009] Vgl. ebd., 270f.
[1010] Ebd., 273f.

sich in GLAE dadurch aus, dass Gott den Menschen ihre verdiente Strafe auferlegt, sie nach einem Leben der Rehabilitation, bestehend in der kontinuierlichen Bewahrung vor dem Bösen, begnadigt und das richtige Verhältnis von Gut und Böse wieder aufrichtet. In diesem Sinne findet sich in der Schrift kein genuines Ringen darum, wie sich Gottes Gnade zu seiner unbedingten Gerechtigkeit verhält, sondern eine eindeutige Positionierung, dass Gnade und Gerechtigkeit Gottes zunächst voneinander zu trennen sind. Der Vorstellung einer unnachsichtigen Gerechtigkeit entsprechend, wird in der Erzählung das Bild von Gott als dem thronenden göttlichen Herrscher und Endzeitrichter betont (22,4; 32,2).

Diese Verschiebung der Gnade ist natürlich nur in Verbindung mit einer generellen Affirmation von Auferstehung oder einer anders gearteten postmortalen Existenz denkbar. In diesem Sinne unterliegen Schriften wie GLAE oder 4Esr anderen Voraussetzungen als die Mehrheit der Schriften der Hebräischen Bibel, wo – mit wenigen Ausnahmen wie Ez 37; Jes 26,19 und Dan 12,2f – postmortale Existenzweisen kaum diskutiert werden, so dass die göttliche Gnade dort überhaupt nur im Diesseits ins Spiel kommen kann.[1011] Es ist demzufolge die Erweiterung der Existenzweisen des Menschen, welche auch eine Transformation des Gottesbildes im antiken Judentum ermöglicht. Einen fruchtbaren Nährboden für derartige Entwicklungen bieten sicherlich auch soziale und politische Realitäten, in denen Gemeinschaften nicht die Erfahrung des rettenden Eingreifens Gottes in die Geschichte machen konnten, sondern sich bedrohlichen Mächten und Situationen letztlich hilflos ausgeliefert sahen und immer wieder miterleben mussten, dass Ungerechte triumphierten:

> Wenn, wie es in Krisensituationen gehäuft und unübersehbar geschieht, dass Gerechte den Tod verfrüht erleiden, sodass Lebenswandel und Lebenszeit sich nicht mehr entsprechen und eine diesseitige Balance verunmöglicht wird, dann drängt sich […], soll nicht (der eine) Gott und seine Weltordnung in ein schiefes Licht geraten, eine Horizonterweiterung auf, die eine jenseitige, d.h. postmortale Korrektur vornehmen kann.[1012]

Obwohl eine Schrift wie GLAE eine postmortale Existenz voraussetzt, bedeutet das jedoch nicht, dass sich in ihr alles um die Zukunft dreht. Vielmehr verweist die Erzählung auf Menschen, die in gegenwärtigen Sorgen leben und deren Überwindung erhoffen.[1013]

[1011] Vgl. DiTommaso: Eschatology in the Early Jewish Pseudepigrapha, 238-240.
[1012] Leuenberger: Bestattungskultur und Vorstellungen postmortaler Existenz im Alten Israel, 33.
[1013] Vgl. DiTommaso: Eschatology in the Early Jewish Pseudepigrapha, 238.

4.5 Warum vergibt Gott die Schuld?

In der Erzählung sind es nicht nur Adam und seine Familie, die versuchen, die göttliche Vergebung für Adam zu erwirken, sondern auch die Engel. Die Vergebungsgesuche der Engel verteilen sich auf die Zeit nach Adams Tod. Um die Vergebung Gottes zu erlangen, verweisen die Engel als Fürsprecher des toten Adams wiederholt auf den Menschen als Bild und Hände-Werk Gottes.[1014] Die Engel nehmen damit die Motive auf, die zuvor von Adam selbst vorgebracht wurden. So verweist dieser auf seine Geschöpflichkeit und auf seinen doppelten Status als Gefäß und Werkzeug, welches Gott geformt (πλάσσω) hat, um die besondere Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf herauszustellen. Diese besondere Beziehung wird sodann von Adam angeführt, um die Möglichkeit des göttlichen Erbarmens einzubringen. Das göttliche Erbarmen manifestiert sich zunächst im Nicht-Vergessen und Suchen Adams (31,4). Beide Motive beziehen sich auf das Sein des ersten Menschen und treten im Vergebungsprozess an die Seite des Tuns des ersten Menschen. Während Ersteres zu einem Appell an Gott von Seiten des Menschen und der Engel wird, stellt Letzteres eine Anforderung Gottes an den Menschen dar, sich vor dem Bösen zu bewahren.

Dass ein Gerechter oder ein Seher vor Gott um Gnade für den verstorbenen Sünder bittet und damit als Mittler im Vergebungsprozess fungiert, weil dieser Mitleid für den leidenden Sünder empfindet, findet sich in einigen frühjüdischen sowie frühchristlichen Apokalypsen:[1015] „Though the divine reaction to their intercession varies in the various texts, there can be no doubt that the apocalyptists approve this compassion.“[1016] Die Autoren verfolgen damit ihre eigene Pragmatik:

> They are allowing the compassion which they and their readers feel for the damned an authoritive mode of expression. It is not a sentiment they consider disallowed by dogma, but one voiced by the greatest saints in direct dialogues with God, in which God at any rate listens.[1017]

Diese Vorstellung lässt sich als Erweiterung der biblischen Tradition verstehen, innerhalb derer herausgehobene Persönlichkeiten wie Abraham oder Mose für die lebenden Sünder Fürbitte einlegen.[1018] GLAE nimmt dieses Motiv auf und entwickelt es weiter, indem es mit den Engeln sogar göttliche Wesen sind, die sich für das Schicksal der Menschen einsetzen. Damit wird ein Kontinuum hergestellt, denn bereits zu Adams Lebzeiten haben die Engel eine dem Menschen

[1014] Vgl. Bertrand: Destin, 116.
[1015] Vgl. u.a. ApkZeph 2,8-9; ApkSedr 5,7-8; 8,12; 16,3; ApkPetr 3,3-4.
[1016] Bauckham: The Conflict of Justice and Mercy, 137.
[1017] Ebd., 137f.
[1018] Vgl. u.a. Gen 18,22-33; Ex 32,7-14.

zugewandte Rolle inne und versuchen die Wiederannäherung zwischen Gott und Mensch zu unterstützen. Gleichzeitig wird damit auch die Schwierigkeit, die göttliche Gnade und Vergebung zu erwirken, verdeutlicht. Mit dem Verweis auf den Menschen als Ebenbild und Hände-Werk Gottes nimmt GLAE ferner zwei Motive auf, welche in ihrem literarischen Kontext am häufigsten als Argumente vor Gott gebracht werden, um dessen Gnade und Vergebung zu erwirken. Die Motive können im Argumentationsgang gemeinsam oder einzeln auftreten.[1019]

Grundsätzlich lässt sich im antiken Judentum ein wachsendes Interesse an der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen erkennen.[1020] Im Vordergrund steht dabei wie in GLAE eine ethisch-anthropologische Interpretation.[1021] Diese Deutung versteht die Ebenbildlichkeit in erster Linie als eine Möglichkeit des Menschen gerecht zu sein bzw. gerecht zu handeln.[1022] Als Bild Gottes ist der Mensch dazu befähigt und aufgefordert, Abbild der göttlichen Ordnung zu sein und nach den göttlichen Geboten zu leben.[1023] Ferner wird die Ebenbildlichkeit als ursprüngliche Unsterblichkeit interpretiert.[1024] Schließlich begründet die Gottebenbildlichkeit die Herrschaft des Menschen über die Tiere.[1025] Auch die Vorstellung von Adam als Hände-Werk Gottes ist verbreitet.[1026] Die Erschaffung des Menschen durch die Hände Gottes wird als ein Akt verstanden, welcher „ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und Mensch konstituiert."[1027]

Nachdem Adam gestorben ist, sieht Eva den Thronwagen zu Adams Leichnam kommen und die Engel ein Räucheropfer vollziehen (33,4). Im Zuge dessen leisten die Engel Fürbitte[1028] und bitten Gott stellvertretend für Adam um Vergebung: Ἰαὴλ[1029] ἅγιε, συγχώρησον, ὅτι εἰκὼν

[1019] Vgl. u.a. 4Esr 8,7-14.44-45; ApkSedr 4,3; 5,3. Bauckham (vgl. The Conflict of Justice and Peace, 139f.) nennt vier weitere Argumente, die vermehrt genannt werden, wenn die göttliche Gnade durch eine Mittlerfigur erwirkt werden soll: (I) Es wäre besser gewesen, sie/wir wären nicht geboren worden; (II) die irrationalen Tiere, die kein Leben nach dem Tod erwarten und daher keine Strafe nach dem Tod fürchten brauchen, sind besser dran als die Menschen; (III) alle sind Sünder; (IV) Gott ist gut und gnädig.
[1020] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 108.
[1021] Diese Deutung widerspricht dem Urteil van Kootens (Man as God's Spiritual or Physical Image, 102), welches ohne eine detaillierte Analyse des Textes die Behauptung darlegt: „In the Life of Adam and Eve no ethical considerations follow from the resemblance between God and humankind".
[1022] Vgl. ebd.
[1023] Vgl. u.a. Sir 17,5-12; TestNaph 2,5-10.
[1024] Vgl. für den Zusammenhang von der Ebenbildlichkeit und ursprünglicher Unvergänglichkeit des Menschen, vgl. u.a. SapSal 2,23.
[1025] Vgl. u.a. Sir 17,1-4.
[1026] Vgl. u.a. 2Hen 44,1; 4Esr 3,4-5. Zur in der frühjüdischen Literatur weit verbreiteten Tradition von Adam als Werk der Hände Gottes, vgl. Böttrich: Händewerk, 43f.
[1027] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 138.
[1028] Die Vorstellung, dass Engel fürbittend für den Menschen bei Gott einstehen, begegnet auch in anderer frühjüdischer Literatur. Vgl. u.a. 1Hen 9,1-11; TestLev 3,5; TestDan 6,2.
[1029] Dieser Name ähnelt dem traditionell vermiedenen Gottesnamen, ist aber in anderen Kontexten nur selten belegt. Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 477.

σου ἐστὶ καὶ ποίημα τῶν ἀχράντων χειρῶν σου (33,5b).[1030] Der Vorgang der Vergebung wird an dieser Stelle wieder mit dem Begriff συγχωρέω im Imperativ umschrieben. Die Bitte ist formuliert als direkte Ansprache an Gott und betont die Heiligkeit Gottes. In ihrer Bitte um Vergebung verweisen die Engel nicht auf eine Tat, sondern auf Wesenseigenschaften Adams, welche dieser von Gott mit der Schöpfung erhalten hat: Adam ist das Ebenbild Gottes und das Werk seiner Hände. Es sind diese Eigenschaften und es ist diese Verbindung, die Adam in besonderem Maße auszeichnet und die herausgehobene Beziehung zwischen Mensch und Gott abbildet. So führt auch Bertrand aus: „Le fait que cette doctrine serve ici d'argument pour le pardon d'Adam indique que le protoplaste est cette image et cette œuvre de façon particulière, immédiate, éminente."[1031] In den Folgeszenen wird jeweils nur noch auf eines der beiden Attribute verwiesen. Knittel formuliert diesbezüglich, dass „die beiden Wendungen, ‚Ebenbild' und ‚Händewerk' Gottes, nahezu synonym gebraucht werden konnten und gemeinsam den besonderen Status des Menschen unter allen Geschöpfen Gottes zur Sprache bringen."[1032]

Dementsprechend wiederholt sich der Verweis auf die Ebenbildlichkeit Adams wenig später im Zusammenhang eines „Fürbittgottesdienstes"[1033] (35,2-3). Im Zuge dessen beten die Engel mit und für Adam. Dass auch der tote Adam noch betet, unterstreicht nicht nur, dass das Selbstsein des Menschen in GLAE an den Körper geknüpft ist, sondern ferner, dass die Kommunikation mit Gott weiterhin möglich ist und die Beziehung des Menschen zu Gott über dess Tod hinausreicht. Inhaltlich entspricht die Fürbitte weitgehend der Bitte in 33,5b: Συγχώρησον αὐτῷ, ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ὅτι εἰκών σου ἐστίν (35,2c).[1034] Der Kontext des Vatertitels ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ist an dieser Stelle schöpfungstheologisch zu verstehen; durch ihn wird neben der Gottebenbildlichkeit auf Adams Geschöpflichkeit verwiesen und Gott als Schöpfer des Ganzen herausgestellt. Durch die Verwendung dieses Titels umfasst die Vergebungsbitte die unbedingte Anerkennung der Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung. Ganz in diesem Sinne fallen dann sogar die Sonne und der Mond, die im Lichte Gottes (welcher hier als Licht des Gesamten und als Vater des Lichts [φῶς τῶν ὅλων, πατήρ τῶν φοτῶν] herausgestellt wird) selbst nicht scheinen können, nieder und beten für Adams Vergebung (36,1). An dieser Stelle werden wiederholt die Wechselbeziehungen innerhalb der gesamten Schöpfung Gottes deutlich. Nachdem die Bäume im Paradies ihre Blätter durch die Gebotsübertretung der Ureltern verloren haben (20,4) und die Erde aufgrund Adams

[1030] GLAE 33,5b: ‚Jael, heiliger, vergib (ihm), denn er ist dein Bild und das Werk deiner unbefleckten Hände'.
[1031] Bertrand: La vie grecque, 137.
[1032] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 138.
[1033] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 481.
[1034] GLAE 35,2c: ‚Vergib ihm, oh Vater des Ganzen, denn er ist dein Bild'.

Übertretung verflucht wurde (24,1), setzt sich nun die gesamte Schöpfung für die Vergebung Adams und damit eine Wiederherstellung der Harmonie des Gesamten ein. In Abweichung zu 33,5 wird in dieser Fürbitte nicht auf die Erschaffung Adams durch die Hand Gottes verwiesen.[1035]

Nach dem Fürbittengebet erklingt die Trompete des Engels (37,1). Daraufhin stehen die Engel auf und stimmen in einen Lobgesang für Gott ein. Mittels des Lobgesanges erfahren die Leser*innen indirekt, dass Gott die vorangegangenen Fürbitten erhört und sich seines Geschöpfes erbarmt habe: Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἀπὸ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ, ὅτι ἠλέησε τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν αὐτοῦ Ἀδάμ (37,2).[1036] Die Engel begründen das Erbarmen Gottes damit, dass Adam das Händewerk Gottes ist.[1037] Sie greifen auf diese Weise die Argumentationskette der Fürbitten wieder auf, wobei im Unterschied zu 33,5 und 35,2 im vorliegenden Lobspruch nicht auf den Ebenbildtitel Adams verwiesen wird. Die Bitten der Engel waren demzufolge legitim sowie wirksam. Dass damit das Attribut Adams als Hände-Werk Gottes in den Vordergrund gerückt werden soll, lässt sich, gegen Meiser,[1038] jedoch nicht folgern. Vielmehr weisen die beiden Argumente im Erzählverlauf eine Gleichwertigkeit auf und werden in den verschiedenen Szenen im Austausch verwendet.

Nachdem das Vergebungshandeln Gottes an Adam mit der Waschung im Acherusischen See eingesetzt hat (37,3-6), bittet Michael noch einmal für Adam und versammelt ausgehend von der Anweisung Gottes die anderen Engel um sich (38,1-2). Diesmal werden keine Bitten ausformuliert, sondern ausschließlich darauf verwiesen, was die Engel mit sich tragen: Räucherfässer, Zithern, Schalen und Trompeten. Dass Michael noch einmal für Adam bittet, obwohl dieser bereits Vergebung von Gott erfahren hat, deutet darauf hin, dass das bisherige Vergebungshandeln nicht als ausreichend empfunden wurde. Die Unvollkommenheit scheint sich dabei vor allem auf den Aufenthaltsort Adams zu beziehen. So heißt es zunächst, dass Adam im dritten Himmel des Paradieses bis zum Tag der Abrechnung verbleiben soll (37,5). Erst nach dem Einspruch Michaels wendet sich Gott Adam noch einmal zu und ordnet schließlich seine Bestattung im Paradies an (40,1-2).

Anhand der aufgeführten Szenen ist deutlich geworden, dass die Engel als die für Adam und mit dem toten Adam Bittenden bzw. Betenden auftreten. Ihre Bitten scheinen wirksamer zu sein als die der Menschen.[1039] Innerhalb der Fürbitten wird wiederholt an die Vergebung

[1035] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 482.
[1036] GLAE 37,2: ‚Gelobt sei die Herrlichkeit des Herrn, von seinen Geschöpfen, weil er sich erbarmt hat, dem Gebilde seiner Hände, Adam‘.
[1037] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 139.
[1038] Vgl. Meiser: Sünde, 305.
[1039] Vgl. ebd.

Gottes für Adam appelliert. Begründet wird dieses Gesuch mit dem Verweis auf die Ebenbildlichkeit Adams (εἰκών) und sein Geschaffensein als Werk der Hände Gottes (ποίημα τῶν ἀχράντων χειρῶν sowie τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν). Diese Eigenschaften bringen nicht nur Anforderungen an den Menschen mit sich, wie die Bewachung des Paradieses, die Herrschaft über die Tiere und die Einhaltung der göttlichen Gebote, und erinnern an die herausgehobene Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern scheinen gleichzeitig auch die Verantwortung Gottes für den Menschen zu begründen und zu verdeutlichen, denn beide Attribute werden durch die Appelle der Engel letztlich als moralische Argumente gegen Gott selbst verwendet. Van Kooten beschreibt dies treffend als, „a type of ethics which may also be binding for God himself."[1040] Ein ähnlicher Argumentationsgang findet sich in 4Esr 8,44-45, wo ebenfalls auf die Ebenbildlichkeit und den Menschen als Hände-Werk Gottes verwiesen wird, um das göttliche Erbarmen zu erlangen. Beide Eigenschaften binden Gott und Mensch aneinander, und der Verweis auf eben diese kann als ein Versuch gewertet werden, eine umfassende Moral zu entwickeln, welche sowohl für Gott als auch für den Menschen überzeugend und förderlich ist.[1041] Beide Attribute sind folglich miteinander verflochten. Sie repräsentieren das geistige und physische Bild Gottes, konstituieren die herausgehobene Bindung zwischen Gott und Mensch und stellen eine Grundvoraussetzung für das göttliche Erbarmen sowie die göttliche Vergebung dar.[1042]

4.6 Wie manifestiert sich die Vergebung Gottes?

Im Folgenden soll nun dargestellt werden, wie sich die Vergebung Gottes in GLAE konkret manifestiert. Die Vergebung Gottes wird wesentlich im zweiten Abschnitt der Erzählung (31-43) zum Thema, welcher in erster Linie das postmortale Ergehen Adams behandelt. Er schließt sich an den Bericht Evas über das Geschehen im Paradies (15-30) an. Im Zuge dessen werde ich die einzelnen Elemente, welche ich als narrative Darstellungen von Vergebung verstehe und welche sich in 37,1-42,1 finden, so beispielsweise die Waschung und Bestattung Adams, analysieren. Zunächst soll jedoch die Vorstellung der Gabe eines neuen Herzens besprochen werden (13), die zwar außerhalb des Vergebungsnarrativs platziert ist, die aber ebenso abbildet, auf welche Weise sich die Vergebung Gottes entfaltet.

[1040] Van Kooten: Man as God's Spiritual or Physical Image, 103.
[1041] Vgl. ebd., 104.
[1042] Bemerkenswert ist, dass die VitAd lat. hier eigene Wege geht. Das göttliche Erbarmen wird in erster Linie mit dem Gedenken des Heiligen Namens (VitAd lat. 27,1), der Erschaffung durch Gott (VitAd lat. 27,2) und der ewigen Dienerschaft des Menschen (VitAd lat. 27,3) begründet.

4.6.1 Die Gabe eines neuen Herzens

Wie sich die Wiederaufnahme und Wiederherstellung des schuldig gewordenen Menschen durch Gott gestaltet, wird bereits in Kapitel 13 skizziert, nachdem Eva und Seth im Zuge ihrer Bußwanderung zum Paradies das Öl des Erbarmens von Gott erbitten, um den sterbenden Adam zu heilen. Gott lehnt – übermittelt durch den Erzengel Michael – dieses Gesuch ab und verweist auf den Tag der Auferstehung, an dem alles Fleisch (πᾶσα σάρξ) wieder alle Freude des Paradieses (πᾶσα εὐφροσύνη τοῦ παραδείσου) erhalten und die durch die Gesetzesübertretung entstandene Trennung von Gott aufgehoben sein wird, da dieser in ihrer Mitte sein wird (ἔσται ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῶν [13,3-4]). In diesem Zusammenhang wird auch der Mensch erneuert werden, indem ihm sein böses Herz genommen und ein Herz, welches das Gute kennt, gegeben wird: Καὶ οὐκ ἔσονται ἔτι ἐξαμαρτάνοντες ἐνώπιον αὐτοῦ, ὅτι ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτῶν ἡ καρδία ἡ πονηρά, καὶ δοθήσεται αὐτοῖς καρδία συνετιζομένη τὸ ἀγαθὸν καὶ λατρεύειν θεῷ μόνῳ (13,5).[1043] Das böse Herz (ἡ καρδία ἡ πονηρά) ist demzufolge ein wesentlicher Grund dafür, dass Menschen vor Gott schuldig werden. Es ist durch das Böse korrumpiert und dem Bösen zugetan, weshalb es nicht ausschließlich Gott, sondern auch dem Teufel dient. Dies hat die Gebotsübertretung der Ureltern im Paradies offengelegt und begründet. Die Verheißung eines neuen Herzens impliziert, dass das menschliche Herz nicht mehr aus eigener Kraft und vor allem ohne Kampf dazu in der Lage ist, den Menschen auf Dauer erfolgreich zu leiten. Erst das neue Herz[1044] wird nicht mehr nachlässig sein (26,1), nicht mehr versucht werden können und vom Bösen befreit sein. Der erfolgreiche Widerstand gegen die Macht des Bösen wird auf diese Weise mit der Einsicht in das Gute und der Treue zu Gott verknüpft.[1045] Das Gute lässt sich hier zunächst als gerechtes Handeln vor Gott verstehen, was sich als Wichtigstes in der Einhaltung seiner Gebote abbildet.

Die Vorstellung eines durch das Böse beeinträchtigten Herzens findet sich ebenfalls in 4Esr 3,21f. Dort wird das böse Herz (*cor malignum*), welches den ganzen Menschen mit Gefühl und Verstand umfasst, als Grund und Erklärung angegeben, warum Adam überhaupt das Vermögen und die Motivation zur Sünde innehat. Die Herkunft des bösen Herzens bleibt in

[1043] GLAE 13,5: ‚Und sie werden nicht mehr schuldig werden vor ihm, weil weggenommen wird von ihnen das böse Herz, und ihnen gegeben wird ein Herz, das Einsicht in das Gute hat und Gott alleine dient‘.
[1044] Vgl. zur Vorstellung der Erneuerung des Herzens in individueller sowie kollektiver Perspektive u.a. 1Sam 10,9 (Saul) sowie Ez 11,19; 36,26 (anstelle des steineren soll dem Volk Israel ein fleischernes Herz gegeben werden). In 1Sam 10,9 erhält Saul ein anderes Herz, in Ez 11,19; 36,26 wird das neue Herz erst verheißen.
[1045] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 268.

4Esr letztlich zweifelhaft. Nach Metzger muss es als Teil der Schöpfung angesehen werden. Eine Schuld Gottes wird im Text jedoch nicht konstatiert.[1046] Die Frage nach dem Usprung des bösen Herzens beantwortet GLAE eindeutiger:[1047] Es ist der Teufel, der die Begierde nach jeder Sünde erst in den Menschen hineinlegt und das Herz auf diese Weise zweifellos ‚böse' macht (19,3). Das böse Herz ist in GLAE anders als in 4Esr folglich keine Bedingung der Schöpfung – ein Unterschied, der sich auch bildlich darstellt: So wird in GLAE die böse Begierde und der innere Krieg während der Verführung auf die zu essende Frucht (19,3) bzw. in das Innere (28,4) gelegt (τίθημι), während in 4Esr ein Korn des bösen Samens während seiner Erschaffung in das Herz Adams gesät wird (4Esr 4,30). Der Einzug des Bösen in den Menschen wird in 4Esr folglich mithilfe einer passivischen Formulierung und dem Vorgang des Säens und Wachsens, einem schöpferischen Naturvorgang, dargestellt. Es wird bewusst oder unbewusst nicht näher definiert, wer sät. In den Vordergrund wird die Funktion des bösen Herzens gerückt. 4Esr benötigt das böse Herz in erster Linie, um das Böse, welches der Mensch tut, zu erklären.[1048] GLAE erweitert diese Perspektive, indem es dem intrinsischen ein extrinisisches Böses an die Seite stellt und somit eine dämonologisierte Deutung der Geschehnisse miteinbezieht. Eine ähnliche Vorstellung beider Schriften findet sich hinsichtlich der Erneuerung des Herzens. Der Darstellung in GLAE gleichkommend, wird in 4Esr im neuen Äon Gott selbst eingreifen, das böse Herz verwandeln und auf das Gute hin ausrichten, so dass das Böse überwunden sein wird (4Esr 6,26).

Mit Blick auf die im Allgemeinen herausgehobene Bedeutung des Herzens, lässt sich im Zuge der Erneuerung des Herzens von einer Neuschöpfung des gesamten Menschens sprechen. Das Herz ist als Ort der Gottesbegegnung, Lebenszentrum und Sitz des geistigen ‚Ich' ausgezeichnet. Das Herz ist das Erkenntnisorgan, welches zum Verstehen bestimmt ist.[1049] Es umfasst Bewusstsein, Vernunft und Gefühl[1050] und ist „die entscheidende Stelle im Menschen, an der er zur eigenen Selbstbestimmung kommt, welche ihren Ausdruck dann in einem entsprechenden Verhalten findet".[1051] Die Eigenschaft des neuen Herzens wird in 13,5 mit dem Verb συνετίζω umschrieben, welches der Wortgruppe σύνεσις / συνίημι (Einsicht / einsehen / verstehen / begreifen) zuzuordnen ist, welche wiederum dem Wortfeld denken / Vernunft

[1046] Vgl. Metzger: Herz, 233f.
[1047] Auch wenn dies vielleicht nicht mit letzter Konsequenz geschieht, denn es muss ja bereits zuvor etwas in Adam und Eva gewesen sein, was sie überhaupt erst dazu verleitet hat, der Verführung des Bösen nachzugeben und das Gebot Gottes zu missachten.
[1048] Vgl. Metzger: Herz, 233f.
[1049] Vgl. Fischer: Erkennen, 1.
[1050] Vgl. Frevel / Wischmeyer: Menschsein, 33.
[1051] Stolle: Καρδία, 950.

zugehörig ist und einen rationalen Vorgang des Menschen beschreibt.[1052] Das Wort ‚Erkenntnis' wird gemeinhin als Vorgang, das Wort ‚Einsicht' als dessen Ergebnis verstanden.[1053] Aufgrund ihres engen sachlichen Zusammenhangs werden sie an dieser Stelle allerdings bedeutungsgleich verwendet. Die Erkenntnis von Gut und Böse, die die Schlange bzw. der Teufel im Zuge der Verführung versprachen, wird als eine elementar andere verstanden. So wird an diesen Stellen jeweils das Verb γινώσκω (18,3; 21,4) verwendet. Das Wissen um Gut und Böse, welches der Teufel verspricht, bietet nur vermeintlich Erkenntnis. Die wahre Einsicht in das Gute wird dem Menschen allein von Gott gegeben[1054] und lässt das Böse machtlos werden. Uneinsichtigkeit hingegen ist Ursprung und Konsequenz von Schuld. Das Wissen um das gerechte Tun ist untrennbar verwoben mit der Treue zu Gott und dem Gottesdienst. Der Ort der Einsicht in das Gute ist das neue Herz. Durch die Neuschöpfung wird der Mensch dauerhaft mit Gott versöhnt. Der Krieg und die Begierde nach jeder Verfehlung, welche vom Teufel in das menschliche Herz hineingelegt wurden, werden nicht mehr vorhanden und das Herz befähigt zum Guten sein (19,3; 28,4).

Die Verheißung eines neuen Herzens verweist auf die GLAE zugrunde liegende Überzeugung, dass das grundlegend korrumpierte Herz – auch, wenn es ‚bewacht' werden kann (28,4)[1055] – letztlich nicht mehr in der Lage ist, gut und richtig zu handeln, selbst wenn es meint zu wissen, was gut und richtig ist, und es den Willen hat, gut und richtig zu handeln. Das alte Herz ist fragwürdig geworden. Erst mithilfe eines neuen, funktionstüchtigen Herzens wird der gegen entstehende Schuld ankämpfende Mensch in der Lage sein, dem Willen Gottes vollumfänglich und selbstverständlich zu folgen.[1056] Wie in Ez 36,26 liegt hier somit die Erwartung einer grundlegenden Veränderung des Menschen in der Geschichte vor. Nach dieser göttlichen Verheißung wird sich ein Vergebungsvorgang vollziehen, aus dem eine neue Kreatur hervorgehen wird. Das neue Herz steht dabei paradigmatisch für den neuen Menschen und die Wiederherstellung des durch die Schuld beschädigten Körpers. Damit verbunden wird ebenso die Vorstellung vermittelt, dass die Hoffnung auf eine umfassende Heilsordnung sowie ein vollständig intaktes Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf letztgültig von Gott ausgeht.

[1052] Vgl. Goetzmann: Συνέσις, 267f.
[1053] Vgl. Fischer: Erkennen, 2.
[1054] Eine ähnliche Vorstellung wird im Herm vertreten, vgl. u.a. Vis III 6,5; Mand X 1,6.
[1055] Vgl. auch 4Esr 7,70f., wo der Mensch mithilfe seines Verstandes sein böses Herz erkennen und dementsprechend handeln kann. Das böse Herz stellt eine permanente Bedrohung dar, der Mensch muss mit ihm kämpfen und kann so sein Schicksal beeinflussen.
[1056] Vgl. Krüger: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, 104.

4.6.2 Das Vergebungsnarrativ (GLAE 37,1-42,1)

Der Abschnitt 37,1 bis 42,1 kann im engeren Sinne als ‚Vergebungsnarrativ' bezeichnet werden, innerhalb dessen die Vergebung Gottes anhand einzelner Motive narrativ entfaltet wird. Im Zuge der Untersuchung werden die Waschung des toten Adams, seine Wiedereinsetzung, sein Begräbnis und die Verheißung der Auferstehung dargestellt und analysiert. Das Vergebungshandeln vollzieht sich dabei auf zwei Stufen: Zunächst erfolgt die Waschung im Acherusischen See, erst infolge einer weiteren Bitte Michaels setzen die weiteren Vergebungshandlungen ein. Das Vergebungsnarrativ vollzieht sich auf Textebene im Zwischenstadium[1057] von individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung. Diese Zwischenstufe nimmt eine Art Mittlerrolle ein, denn mit ihrer Hilfe werden die beiden ursprünglich nicht miteinander verbundenen Vorstellungen von einer endzeitlichen Auferstehung der Toten und einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tod zusammengefügt.[1058]

4.6.2.1 Die Waschung im Acherusischen See

Im Zuge des Vergebungsnarrativs wird auch von einer Waschung des toten Adam im Acherusischen See berichtet, womit ebenfalls die herausgehobene Bedeutung einer postmortalen Reinigung in die Erzählung eingefügt wird. Nachdem die Engel verkündet haben, dass sich Gott Adams erbarmt (37,2), erscheint einer der sechsflügeligen Seraphim und nimmt Adam und bringt ihn zum Acherusischen See. Nachdem der Seraphim Adam dort zum dritten Mal[1059] gewaschen hat (ἀπέπλουσεν αὐτὸν τρίτον), führt er ihn vor Gott (ἤγαγεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ [37,3d-e]). Adam muss folglich gereinigt werden, bevor er zu Gott gebracht werden und bevor dieser ihn mit seiner Hand berühren und aufnehmen kann (ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ, καὶ ἦρε τὸν Ἀδαμ [37,4b-c]). Es ist zwar der Seraph, der Adam reinigt, der eigentliche Agent der Reinigung ist jedoch Gott, der die Reinigung befehligt.[1060] Da die Waschung Adams unmittelbar nach der Verkündigung der Engel erfolgt, Gott habe sich Adams erbarmt, scheinen Reinigung und Vergebung in GLAE in einem engen Zusammenhang zu stehen. Bestätigt wird diese Deutung durch die Reaktion der Engel auf die Waschung in 37,6b-c: Καὶ πάντες οἱ

[1057] Vgl. für diese Vorstellung u.a. Jub 23,31; 1Hen 22,3; 4Esr 7,32-26.
[1058] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 287.
[1059] Das gehäufte Vorkommen der Zahl drei fällt auf: ἀπέπλουσεν αὐτὸν τρίτον (37,3); τρεῖς ὥρας κείμενος (37,4); ἕως τρίτου οὐρανοῦ (37,5).
[1060] Vgl. Ginsburskaya: The Idea of Sin-Impurity, 310.

ἄγγελοι ὑμνοῦντες ὕμνον ἀγγελικὸν θαυμάζοντες ἐπὶ τῇ συγχωρήσει τοῦ Ἀδάμ καὶ τῶν ἐσομένων ἐξ αὐτοῦ.[1061] Auf eine strukturelle Beziehung von Entsühnung, Vergebung und Reinigung deuten ebenfalls Texte wie Lev 16,24f. hin, wenn Aaron während des Rituals für den Versöhnungstag in Wasser an einem heiligen Ort baden soll. Auch die Bedeutung von Wasser im Umgang mit Toten ist vielfältig. So spielt beispielwese im Totenkult Ägyptens das Eintauchen in Wasser eine herausgehobene Rolle: „It provided the holy substances, healing and sustaining life, renewing the association with the god broken by death."[1062]

Nachdem sich Gott in GLAE Adams erbarmt hat (37,2), wird dieser nun in einem zeremoniellen Akt der Vergebung von einem der sechsflügligen Seraphim von seinen Sünden gereinigt[1063] und darf, von Michael gebracht, bis zum Tag der Abrechnung im dritten Himmel des Paradieses verweilen (37,5). Wie bereits erläutert, wird in der Erzählung offensichtlich von mehreren Himmelsphären ausgegangen. Wichtig ist dabei in erster Linie, dass der Aufenthalt eschatologisch begrenzt ist und die Begnadigung Adams unterstreicht[1064] und damit im Kontrast zu dem Ort steht, an den der Teufel und diejenigen, welche diesem folgen, verbannt werden (39,1; 39,3). Der dritte Himmel des Paradieses wird ebenso in 2Hen 8,1-7 als der Ort ausgewiesen, an den die Gerechten unter den Menschen gebracht werden. Aufgrund der ihm zuteil gewordenen Vergebung erhält der gereinigte Adam folglich einen „privilegierten ‚Aufenthaltsort'".[1065] Das Bild wird dadurch verstärkt, dass Adam von der Hand Gottes berührt wird. So werden die Vergebung und Fürsorge für Adams Schicksal sinnenfällig eindeutig ausgesprochen.[1066] Die dadurch ausgedrückte unmittelbare physische Nähe steht dabei der Tendenz der Erzählung entgegen, die Distanz zwischen den Menschen und Gott, beispielsweise durch die Mittlerfunktion der Engel, zu betonen.

Die Notwendigkeit der Reinigung Adams lässt sich zunächst aus rein kultischer bzw. ritueller[1067] Perspektive[1068] begründen: „Der anstehende enge Kontakt zwischen Adam und

[1061] GLAE 37,6b-c: Und alle Engel sangen einen Engel-Lobgesang, weil sie über die Vergebung Adams und seiner Nachkommen staunten.
[1062] Gorzelany: Monumental Funerary Complexes, 188.
[1063] In der ApkPl wird die Waschung durch Michael vorgenommen, in der ApkPetr durch Christus. Peterson hält die Einführung des Seraphims für einen sekundären Zug der christlichen Überlieferung und begründet es damit, dass Christus an die Stelle einer individuellen Gestalt wie Michael, aber nicht an die Stelle eines namenlosen Seraphs treten könne (vgl. Peterson: Die Taufe im Acherusischen See, 10). Wie genau die Einführung Christi abhängig von ihren Vorgängern sein soll, macht Peterson jedoch nicht explizit, weshalb diese Einschätzung nicht überzeugend ist.
[1064] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 494.
[1065] Schreiber: Der Mensch im Tod, 53.
[1066] Vgl. Meiser: Ätiologie, 209.
[1067] Rituelle Unreinheit ist letztlich nicht vermeidbar, entsteht sie doch durch natürliche Vorgänge wie den Akt der Zeugung oder die Bestattung.
[1068] Vgl. Davies: Death, 95.

Gott erfordert aufgrund der Heiligkeit Gottes wohl in jedem Fall Reinigung auf Seiten des Menschen, denn Adam ist ein Toter."[1069] Ein menschlicher Leichnam galt gemeinhin nicht nur als unrein, sondern auch als eine Gefahrenquelle der Verunreinigung für all diejenigen, die ihn berühren (vgl. u.a. Num 19,11-14).[1070] Die Zuschreibung von Reinheit wird auf diese Weise verbunden mit Leben und Unversehrtheit.[1071] Die Vorstellung von der ansteckenden Unreinheit des Leichnams scheint in GLAE jedoch nicht in diesem Maße zu bestehen. Zwar fordert Adam Eva auf, dass niemand ihn nach seinem Tod berühren soll, bis ein Engel Auskunft darüber gibt, was mit ihm geschehen soll (31,3d). Jedoch scheint sich diese Aufforderung in erster Linie auf die Sorge zu beziehen, dass Handlungen an seinem Leichnam vorgenommen werden, die nicht den Anweisungen der Engel bzw. Gott entsprechen. Bestätigt wird diese Annahme in 33,1, wenn es nach Adams Tod heißt: Ἀναστᾶσα δὲ Εὔα ἐπέβαλε τὴν χεῖρα αὐτῆς ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.[1072] Eva ist es demnach möglich, den toten Adam zu berühren, ohne verunreinigt zu werden. So wird nicht davon berichtet, dass sich Eva nach der Berührung einer Waschung oder andersartigen Reinigung unterziehen muss, oder dass sie in irgendeiner Weise durch die Berührung kontaminiert ist. Ähnliches gilt für den Seraph, der Adam auch vor seiner Waschung berührt. Es ist folglich in erster Linie Gott, der ausschließlich den gereinigten Körper Adams berührt. Dieser Umstand wird hervorgehoben durch die sich entsprechende Darstellung, dass sowohl Eva als auch Gott den toten Adam mit ihren Händen (χείρ; 33,1; 37,4b) berühren. Zugrunde liegt hier vermutlich auch das Verständnis der besonderen Reinheit Gottes. Gott gilt nicht nur als ‚heilig' und ‚gerecht', sondern auch als ‚rein' (Ps 51,6) und wird demgemäß in der frühjüdischen Literatur immer wieder mit der Farbe Weiß in Verbindung gebracht (2Hen 14,20).

Da die Reinigung allerdings in den größeren Rahmen des Vergebungshandelns Gottes an Adam eingebettet ist und die Vergebung Gottes in der Erzählung der Wiederherstellung des durch seine Schuld beschädigten Körper gilt, muss ebenso die Möglichkeit der Verunreinigung Adams durch seine Schuld mitbedacht werden.[1073] Unter diesem Aspekt dient die Reinigung im Acherusischen See in einem ersten Schritt der Abwaschung der Schuld, wodurch Adam in

[1069] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 488. Vgl. für die Vorstellung der Unreinheit von Toten auch Lev 21,1.11; Num 6,6.11; 19,11ff.; Ez 44,25.
[1070] Die Vorstellung von der Unreinheit des Leichnams findet sich auch in der griechisch-römischen Literatur sowie im Zoroastrismus. Vgl. dazu Stears: Death Becomes Her, 143; Gheiby: Zarathustras Feuer, 140f.
[1071] Vgl. Ego: Reinheit / Unreinheit / Reinigung, 7.
[1072] GLAE 33,1: Eva stand auf und legte ihre Hand auf sein Gesicht.
[1073] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 488.

einem zweiten Schritt auch von seinem körperlichen Leiden befreit wird.[1074] So verstanden, wird Reinheit zu einer ethischen Kategorie, innerhalb derer moralische Reinheit im Sinne von Schuldlosigkeit bedacht wird.[1075] Moralische Unreinheit ergibt sich demgegenüber aus einem Gott widersprechenden Verhalten:

> As ‚uncleanness' denotes the effect upon the sinner of his violation of God's fundamental laws, and ‚defiled' the person [...] that committed the grave transgressions, so ‚clean' and ‚pure' designates the person free from such breach of God's will.[1076]

Moralische Unreinheit sollte dabei allerdings nicht ausschließlich metaphorisch verstanden werden.[1077] Vielmehr lässt sich an Texten wie 4Q266 i 1-16 und dem Beispiel von Hauterkrankungen die Verdinglichung einer moralischen Unreinheit als greifbarer physischer Zustand erkennen, für die praktische Mittel zu ihrer Beseitigung zugewiesen werden.[1078]

Ferner kann moralische Unreinheit nicht strikt von ritueller Verunreinigung unterschieden werden: „These two notions are best understood as two *distinct but analogous perceptions of contagion*."[1079] So gilt es zu beachten, dass die Begriffe ‚rituelle' und ‚moralische' Unreinheit zwar als heuristische Werkzeuge nützlich sind, jedoch nicht davon ausgegangen werden darf, dass ‚rituelle' Unreinheit keinerlei moralische Komponente miteinschließt oder dass ‚moralische' Unreinheit frei von rituellen Praktiken ist.[1080] So wird in 1QS 3,4-6 die Sprache der Reinigung verwendet, um jemanden zu verurteilen, der sich trotz seines Interesses, ein Teil der Gemeinschaft zu werden, weigert, die Gebote Gottes zu befolgen.[1081] Zum einen wird an dieser Stelle die soziologische Funktion der Reinheitsthematik aufgenommen, denn die Zugehörigkeit zu einer Gruppe wird mittels der Kategorien ‚rein' und ‚unrein' expliziert und festgelegt. Zum anderen werden rituelle und moralische Reinheit

---

[1074] Vgl. Klawans: Impurity, 26f; Klawans: Purity, 53-56; Hieke: Levitikus, 119-129. Auch im Neuen Testament findet sich die Vorstellung von Schuld als einer anhaftenden, verunreinigenden Substanz. Damit verbunden ist sinngemäß die Möglichkeit, die Schuld abzuwaschen. Prominent ist vor allem die Vorstellung der die Sünden abwaschenden Taufe, die eng mit dem Auftreten von Johannes dem Täufer verbunden ist, der die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden proklamiert. Vgl. Mk 1,4; Lk 3,3; Apg 13,24; 19,4. Deutlich wird der Zusammenhang von verunreinigender Schuld und reinigender Taufe ebenfalls u.a. in Apg 22,16: Ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου. Getaufte waren nicht nur sauber, sondern darüber hinaus rein: „Nicht nur der äußere Schmutz blieb im Wasser, sondern auch die Sünden waren von ihnen abgewaschen." (Wolter: Sünde im Neuen Testament, 22).
[1075] Vgl. Spr 20,9; 30,12.
[1076] Büchler: Studies, 237.
[1077] Klawans identifiziert beide Dimensionen moralischer Unreinheit in der Hebräischen Bibel; als nicht-metaphorisch benennt er u.a. Lev 18,24-25, als metaphorisch u.a. Jes 1,15-17; Ps 51,4.9. Vgl. Klawans: Impurity and Sin, 32-36.
[1078] Vgl. Furstenberg: Initiation and the Ritual Purification from Sin, 373.
[1079] Klawans: Impurity and Sin, 158.
[1080] Vgl. Rogan: Purity in Early Judaism, 323.
[1081] Vgl. Himmelfarb: Impurity and Sin, 30.

unmittelbar in einen Zusammenhang miteinander gebracht, indem die äußeren Waschungen in einer notwendigen Abhängigkeit zur inneren Neuausrichtung gesehen werden:[1082]

לוא יתחשב לוא יזכה בכפורים ולוא יטהר במי נדה ולוא יתקדש בימים
ונהרות ולוא יטהר בכול מי רחצ טמא טמא יהיה כול יומי מואסו במשפטי
אל לבלתי התיסר ביחד עצתו כיא ברוח עצת אמת אל דרכי איש יכופרו כול.[1083]

Erst nach der innerlichen Reinigung kann die äußere Reinigung des Körpers durch reinigendes Wasser wirksam werden (1QS 3,8-9):

וברוח יושר וענוה תכופר חטתו ובענות נפשו לכול חוקי אל יטהר
בשרו להזות במי נדה ולהתקדש במי דוכי.[1084]

Auch wenn die äußere Reinigung des Körpers zeitlich nachgeordnet wird, wird diese trotzdem als ein konstitutiver Bestandteil einer umfassenden Umkehr ausgewiesen. Darüber hinaus findet sich in Texten wie 1QS 4,20-22 ebenso die Vorstellung einer rituellen Reinigung der Sünden in einem eschatologischen Rahmen:

ואז יברר אל באמתו כול מעשי גבר יזקק לו מבני אישלהתם כול רוח עולה מתכמי
בשרו ולטהרו ברוח קודש מכול עלילות רשעה ויז עליו רוח אמת כמי נדהמכול תועבות שקר והתגולל ברוח נדה.[1085]

Wieder wird die Sprache der Reinigung verwendet, um die eschatologische Begnadigung des Menschen zu beschreiben, in deren Verlauf das Innere des Menschen gereinigt wird und alle bösen Taten ausgelöscht werden. Initiator der Reinigung ist Gott, der einen Teil der Menschen mit reinigendem Wasser, dem Geist der Wahrheit, besprengt.

Neben Waschungen, die einer rituellen sowie moralischen Reinigung dienen, muss für GLAE meines Erachtens eine weitere Wirkung, welche dem Wasser in der Antike zugesprochen wurde, miteinbezogen werden. Dabei handelt es sich um die Vorstellung von einer medizinischen bzw. therapeutischen Wirkung von Wasser, welche insbesondere außerhalb religiöser Kreise Beachtung fand. So verweist Meloni darauf, dass die wachsende

[1082] Vgl. Himmelfarb: Impurity and Sin, 30.
[1083] 1QS 3,4-6: Sühnezeremonien können seine Unschuld nicht wiederherstellen, kultische Gewässer seine Reinheit nicht. Er kann nicht durch die Taufe in Meeren und Flüssen geheiligt werden, noch durch bloßes rituelles Baden gereinigt werden. Unrein, unrein wird er sein, solange er die Gebote Gottes ablehnt und sich weigert, sich in der Yahad seiner Gesellschaft zu disziplinieren.
[1084] 1QS 3,8-9: Durch eine aufrechte und demütige Haltung kann seine Sünde bedeckt werden, und indem er sich vor allen Gesetzen Gottes demütigt, kann sein Fleisch gereinigt werden. Nur so kann er wirklich das reinigende Wasser empfangen und durch den reinigenden Strom geläutert werden.
[1085] 1QS 4,20-22: Durch seine Wahrheit wird Gott dann alle menschlichen Taten reinigen und einen Teil der Menschheit so reinigen, dass er jeden verkehrten Geist aus dem Inneren des Fleisches auslöscht und durch einen heiligen Geist von allen bösen Taten reinigt. Wie reinigendes Wasser wird er jeden mit einem Geist der Wahrheit besprengen, der wirksam ist gegen alle Gräuel der Lüge und der Verleumdung durch unreinen Geist.

Beliebtheit des öffentlichen Bades in Rom wohl medizinische Wurzeln hatte. Vor allem im Zuge der Verbreitung griechischer Medizin ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. verbreitet sich zunehmend die in der hippokratischen Literatur wurzelende Vorstellung, das humorale Gleichgewicht durch tägliche Hydrotherapie wiederherzustellen:

> 'Health through water' was systematically recommended in Rome by doctors (Celsus) and non-medical writers (Pliny the Younger, Vitruvius, or Cicero). Asclepiades of Bithynia, the first influential Greek doctor in Rome (2nd-1st century BCE) used water therapy extensively and became known by the nickname of 'water healer'.[1086]

Ein Großteil der Menschen, insbesondere aus der ärmeren Bevölkerungsschicht, waren auf die Waschungen in den Bädern angewiesen, wollten sie Heilung erlangen. Hier liegt folglich die Überzeugung zugrunde, dass Wasser eine heilende und reinigende Wirkung auf den Körper hat und zur Förderung von Gesundheit und Heilung beiträgt. Es wird als ein Reinigungsmittel betrachtet, welches den Körper von Giftstoffen und Schadstoffen befreit. Die Vorstellung von ‚Gesundheit durch Wasser' hat dabei sowohl praktische als auch symbolische Implikationen. Sie spiegelte das Verständnis wider, dass Wasser nicht nur eine lebenswichtige Ressource ist, sondern auch eine transformative Kraft besitzt, die zur Gesundheit und zum Wohlbefinden des Menschen beiträgt.[1087] Eine solche Vorstellung bzw. Einflüsse einer solchen Vorstellung lassen sich, eingebettet in ein religiöses Szenarium, meines Erachtens auch für GLAE geltend machen. So wird die Waschung Adams als Teil seiner Wiederherstellung erzählt, in deren Verlauf er auch von seiner Krankheit und seinem Leiden geheilt wird. Es wird in der Erzählung folglich ebenfalls vermittelt, dass das Wasser die negativen Einflüsse auf den Körper beseitigt und die Gesundheit wiederherstellt.

In Anbetracht der vorangegangenen Ausführungen und Textbeispiele lassen sich folglich vor allem zwei Aspekte hinsichtlich der Funktion der Waschung erkennen, die zumeist zusammenhängen. Zum einen kann durch eine Waschung etwas Trennendes überwunden werden, zum anderen ist durch sie umfassende Umkehr und Wiederherstellung des Sünders möglich. In GLAE ist dieses Abgesondertsein anders als beispielsweise in 1QS 3,4-6 nicht auf eine menschliche Gemeinschaft, sondern auf die Gemeinschaft mit Gott bezogen.[1088] Erst durch die Waschung wird die Trennung von Gott aufgehoben. Diese Trennung wird praktisch vollkommen aufgelöst und, beinahe in Form einer Überbietung, eine intensive Nähe suggeriert, wenn es heißt, dass Gott Adam nach der Waschung mit seinen Händen aufnimmt. Die Waschung kann außerdem als letzter und äußerlicher Akt der Umkehr und als erster Teil der

[1086] Meloni: Porous Bodies, 100f.
[1087] Vgl. Meloni: Porous Bodies, 101f.
[1088] Der Gedanke, dass Unreinheit Trennung von Gott verursacht, findet sich auch in Jes 64,4-5.

Heilung und Wiederherstellung Adams verstanden werden, denn sie ist der Ausgangspunkt des weiterfolgenden Vergebungshandelns Gottes an Adam. Die Rollenverteilung innerhalb der Waschung ist dabei eindeutig; Gott ist derjenige, der an Adam handelt, während dieser zu Lebzeiten die Bedingungen für diesen eschtologischen Vorgang geschaffen hat.[1089] Die Wasserreinigung Adams ist demzufolge sowohl Teil als auch Ausdruck der Vergebung Gottes und dient der Erneuerung Adams und der Wiederherstellung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Exkurs: Der Acherusische See

Das Motiv des Acherusischen Sees gründet in der griechischen Mythologie und wird von der*dem Autor*in von GLAE in ihre*seine „eschatologische Vorstellungswelt“[1090] eingefügt. Der Mythos beschreibt ursprünglich einen See in der Unterwelt, in den die vier wichtigsten Ströme des ‚Pumpwerks’ der Erde, die teils unter-, teils oberirdisch verlaufen, einmünden. Der See wird zu einem Schicksalsort für die Verstorbenen.[1091] Die Erzählung von den vier Flüssen, dem Okeanos, dem Pyriphlegethon und dem Kokytos, die in den Acheron münden, findet sich zunächst bei Homer, wenn die Göttin Kirke Odysseus Anweisungen für das Opfer erteilt, mit dem er die Opfer aus der Unterwelt herausbringen kann (Hom. Od. X, 508-515). Platon[1092] transformiert die Topographie der Flüsse und trennt sie ausdrücklich, um sie in die eschatologischen Schilderungen der sokratischen Jenseitserzählung einzufügen (Plato Phaid 113d1-114c9).[1093] Platon nimmt mit seiner Perspektive auf das Jenseits eine Tendenz auf, die seit dem 6. Jh. v. Chr. zu erkennen ist, innerhalb derer „die räumliche Ausdifferenzierung zwischen Bereichen für gute und Bereichen für schlechte Menschen im Hades“[1094] zu erkennen ist: „Das Leben der unsterblichen Seele nach dem Tod des Körpers kann seit Platon zur Himmelsreise, es kann aber auch zur ‚Höllenfahrt’ werden.“[1095] Die Relevanz ethisch-moralisch korrekten Verhaltens zu Lebzeiten wird dadurch erheblich verstärkt. Dies geht einher mit der immer konkreter werdenden Bedeutung eines Totengerichts[1096], welches vor allem mit

[1089] Vgl. Ginsburskaya: Leviticus in the Light of the Dead Sea Scrolls, 276.
[1090] Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 140.
[1091] Vgl. Ebert: Phaidon, 441.
[1092] Textausgabe und Übersetzung stammen aus: Zehnpfennig: Platon. Phaidon, Griechisch-Deutsch, Hamburg 2014.
[1093] Vgl. Ebert: Phaidon, 441.
[1094] Männlein-Robert: Vom Mythos zum Logos, 47.
[1095] Ebd., 58.
[1096] Selbstverständlich existiert eine viel ältere entsprechende ägyptische Vorstellung vom Totengericht. In dessen Verlauf wird unter dem Vorsitz des Herrschers der Unterwelt Osiris das Herz des Verstorbenen gegen das Symbol der Wahrheit und Richtigkeit, eine Feder, gewogen. Im

Pindar (ca. 522 - 446 v. Chr.) genauere Formen annimmt.[1097] Platons philosophische Bilder vom Jenseits, die sich abgesehen vom Phaidon, auch in der Politeia und dem Gorgias finden, gewinnen erst seit dem 1. Jh. v. Chr. mit der Wiederentdeckung Platons im Mittelplatonismus an nachhaltiger Bedeutung für die pagane und christliche Philosophie in Kaiserzeit und Spätantike.[1098]

Der Jenseitsmythos in Plato Phaid. erfüllt eine doppelte Funktion: Zum einen hat er eine parakletische Funktion; er soll die Anhänger Sokrates im Hinblick auf die schwierige Situation unterstützen, die durch den Tod ihres Lehrers im Speziellen und durch den Tod eines jeden Menschen im Allgemeinen entstehen wird. So umfasst die Paraklese eine Perspektive der Hoffnung, die weit über die Grenzen des irdischen Daseins hinausdeutet. Zum anderen erfüllt der Mythos jedoch auch eine paränetische Funktion, denn er soll die Schüler zu einem Verhalten, zu einer Lebensweise mahnen, die der Stellung der Seele im sokratischen Weltbild entspricht. Die Paränese stellt folglich eine Art Gewinn in Aussicht, den es nicht ausschließlich in diesem Leben, sondern insbesondere im jenseitigen Leben durch das unaufhörliche Bemühen um Tugend und Einsicht zu erlangen gilt.[1099]

Die Schilderung des Schicksals der Verstorbenen rahmt den topographischen Teil[1100] des Mythos: Im ersten Teil wird das Verhältnis der Seelen zu ihrem Schutzgeist beschrieben (Plato Phaid. 107d-108c), im Schlussteil ihr Ergehen im Jenseits, also der Unter- und Oberwelt. Der Schutzgeist bringt die Seele nach ihrem Tod zum Ort des Gerichts und von dort in den Hades. Ist die Zeit gekommen, bringt sie ein anderer Schutzgeist zurück in das irdische Leben. Wie es um die Seele gestellt ist, lässt sich an ihrer Beziehung zu ihrem Schutzgeist ablesen:

> Ἡ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἕπεται τε καὶ οὐκ ἀγνοεί τὰ παρόντα· ἡ δ' ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν χρόνον

Totenbuchspruch 125, der das entsprechende Wissen mitgibt, um im Totengericht zu bestehen, findet sich das sog. Negative Sündenbekenntnis, in dem der Verstorbene an jeden der 42 Totenrichter gewandt, beteuert, bestimmte Sünden wie Mord, Diebstahl, Zinken der Waage, Vergehen gegen die kultische Reinheit oder gegen den sozialen Frieden, wie Ehebruch, nicht begangen zu haben. Vgl. Stadler: Es ist nicht alles Gold, was ägyptisch ist, 12.

[1097] Vgl. Männlein-Robert: Vom Mythos zum Logos, 54.

[1098] Vgl. Männlein-Robert: Vom Mythos zum Logos, 58.

[1099] Vgl. Eisele: Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch, 319.

[1100] Nach der Beschreibung der Oberwelt folgt in Plato Phaid. die Darstellung der Unterwelt. Diese besteht aus zahlreichen Strömen, die alle in einen Schlund, den Tartaros, zusammenfließen. Die vier wichtigsten Unterweltsflüsse sind auch hier der Acheron, der Okeanos, der Pyriphlegton und der Kokytos. Der Okeanos ist der äußerste Fluss, der Pyriphlegton und der Kokytos fließen zwar bis zum Acherusischen See, vermischen sich aber nicht mit dessen Wasser. Ausschließlich der Acheron mündet in den Acherusischen See.

ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν ὁρατόν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα, βία καὶ μόγις ὑπό τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη (Plato Phaid. 108a-b).[1101]

Die Charakterisierung der Seelen im ersten Teil wird dann im Schlussteil des Mythos weiterentwickelt und mit der vorausgehenden Topographie verknüpft.[1102] So teilt Platon die Seelen innerhalb von Plato Phaid. in fünf verschiedene Gruppen auf. Diejenigen Seelen, deren Lebenswandel als mittelmäßig erachtet wird, reisen nach dem Tod zum Acheron und gelangen auf Booten zum Acherusischen See. Indem sie dort für ihr Unrecht (ἀδίκημα) bestraft werden und sich reinigen (καθαίρω), werden sie losgeprochen und erreichen je nach eigenem Verdienst ihren Bestimmungsort (Plato Phaid. 113d4-e1). Als weitere Gruppe gibt es diejenigen, deren Taten nur bestraft und nicht mehr gesühnt werden können. Sie werden in den Tartaros geschleudert, ohne eine Aussicht auf Rettung (Plato Phaid. 113e1-6).[1103] Die anderen Seelen verteilen sich auf diejenigen, die zwar schwerwiegende Verbrechen begannen haben, deren Verbrechen jedoch heilbar sind. Sie unterscheiden sich von den unheilbaren Verbrechern aufgrund der Motive ihres Handelns und ihrer späteren Einstellung zur Tat. Sokrates bewertet Taten, die aus Affekt entstanden, und Täter, die im Nachhinein ein Leben lang (!) Reue empfinden (μεταμέλεια), folglich anders bzw. als sühnbar (Plato Phaid. 113e8-114a1).[1104] Die reuigen Täter werden zunächst zwar auch in den Tartaros geworfen, nach einem Jahr aber wieder herausgeschleudert und entweder in den Pyrophlegton oder den Kokytos geschickt, wobei die Natur der Ströme den Taten entspricht, die gesühnt werden müssen (Plato Phaid. 113a9-113b8). Dass diese Flüsse eben nicht wie bei Homer in den Acherusischen See münden, hat nun folgenden Grund: Die Täter können nur vom Pyrophlegton und Kokytos in den Acherusischen See gelangen und damit ihren Qualen entgehen, wenn ihre Opfer, die sich bereits im Acherusischen See aufhalten, ihnen vergeben (Plato Phaid. 114a6-b6). Es gibt zu guter Letzt auch diejenigen, die edel gelebt haben, sie steigen unverzüglich in die Oberwelt auf und nehmen dort ihren Wohnsitz ein (Plato Phaid. 114a6-b6):

[1101] Plato Phaid. 108a-b: Die maßvolle und vernünftige Seele folgt also und erkennt sehr wohl ihre gegenwärtige Lage. Die sich aber begierig am Körper festhält, indem sie sich, wie ich im Vorigen sagte, lange Zeit um jenen und an dem sichtbaren Ort herumtreibt, geht, nachdem sie sich stark widersetzt und viel erlitten hat, mit Gewalt und Mühe von dem ihr anbefohlenen Schutzgeist geführt, fort.

[1102] Vgl. Eisele: Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch, 321.

[1103] Schäfer (Der Mythos im Phaidon, 171) weist in diesem Zusammenhang auf eine Besonderheit im Phaidon hin: „Das stellt einen bemerkenswerten Ausbruch gegenüber dem Kreislaufschema dar, das ansonsten im Mythos vorherrscht, und spiegelt den Primat der moralischen Gerechtigkeit vor der kosmischen Ablaufs- und Ausgleichsgerechtigkeit wider, die keine Endgültigkeit kennt."

[1104] Hierbei handelt es sich vermutlich um einen der frühesten Belege, dass die Haltung eines Täters zu seiner Tat für die strafrechtliche Bewertung einer Tat und dem Strafmaß von entscheidender Bedeutung ist (vgl. Ebert: Phaidon, 442).

> 0ἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκιζόμενοι (Plato Phaid. 114c).[1105]

Dass Sokrates nach seinem Tod zu diesen herrlichen Wohnungen der Philosophen in der jenseitigen Oberwelt des Himmels gelangen wird, stellt dabei eine hoffnungsvolle Aussicht dar. Diese Perspektive soll seine Anhänger über seinen bevorstehenden Tod hinwegtrösten und zu einer philosophischen Lebensweise ermahnen.[1106] Um Bestrafungen zu entgehen und zu den Edlen zu gehören, empfiehlt Sokrates sich von körperlichem Vergnügen und ‚Putz des Körpers' fernzuhalten und sich auf Tugenden wie Besonnenheit (σωφροσύνη), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Tapferkeit (ἀνδρεία), Freimütigkeit (ἐλευθερία) und Wahrheit (ἀληθεία) auszurichten (Plato Phaid. 114d9-115a4).[1107] Entscheidend für die Art des Übertritts in die jenseitige Welt ist die Lebensführung.[1108] Platon nutzt den Mythos folglich für paränetische Zwecke, die Jenseitserzählung gibt „das Unterscheidungsmerkmal für die Beurteilung der Verstorbenen vor Gericht an."[1109]

Darüber hinaus ist das Motiv des Acherusischen See außerhalb von GLAE ausschließlich in späteren christlichen oder gnostischen Texten belegt.[1110] Dochhorn sieht die Vorstellung vom Acheron zwar auch in jüdischen Texten aufgenommen, eindeutig sind diese Belege jedoch nicht.[1111] Erik Peterson sieht die GLAE als eine Quelle der ApkPetr und ApkPl für die Aufnahme des Motivs vom Acherusischen See und versucht damit nachzuweisen, dass für die beiden frühchristlichen Apokalypsen eine eschatologische Wasserreinigung jüdischer Tradition als Vorgabe diente.[1112] Waßmuth dagegen spricht dem griechischen Hintergrund der Acherusia-Tradition eine größere Bedeutung als der jüdischen zu, da ApkPetr und ApkPl mehr strukturelle Analogien zu Plato Phaid. als zu GLAE aufweisen würden, wie beispielsweise die

---

[1105] Plato Phaid. 114c: Von denen man aber meint, daß sie sich ausgezeichnet haben in Hinsicht auf das fromme Leben, das sind diejenigen, die von allen Orten in der Erde befreit und losgelassen wie aus Gefängnissen hinauf in die reine Wohnung kommen und sich auf der Erde ansiedeln.
[1106] Vgl. Eisele: Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch, 322.
[1107] Vgl. Ebert: Phaidon, 442-443.
[1108] Vgl. Schäfer: Der Mythos im Phaidon, 173.
[1109] Ebd., 161.
[1110] Das Motiv des Acherusischen Sees findet sich u.a. in ApkPetr 14, ApkPl 22-23, dem *Buch der Auferstehung Jesu Christi von Bartholomäus dem Apostel* DescChr 21-22, vgl. dazu u.a. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 139, und De Jonge / White: The Washing, 616f.
[1111] So wird in 1Hen 17,5 im Kontext der Unterweltsreise Henochs ein Feuerstrom (ποταμὸς πυρός) erwähnt, den Dochhorn dem Acheron zuweist. Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 487. Eine weitere Aufnahme des Motivs findet sich unter Umständen in 3Bar 10, wo von einem ‚himmlischen See' die Rede ist, an dem sich die Seelen der Gerechten versammeln. Vgl. Harlow: The Greek Apocalypse of Baruch, 144-146.
[1112] Vgl. Peterson: Die Taufe im Acherusischen See, 9.

Kategorisierung von Sündern.[1113] De Jonge / White versuchen diese beiden Alternativen zu harmonisieren: „The image of the Acherusian Lake may have served as a mythic axis for the synthesis of an older apocalyptic eschatology (as seen in the *Greek Life of Adam and Eve*) with Platonic notions of afterlife."[1114] Hinsichtlich des Facettenreichtums, mit dem das Motiv des Acherusischen Sees in die verschiedenen Schriften integriert wird, erscheint der Synthetisierungsvorschlag von De Jonge / White am sinnvollsten zu sein. So geht beispielsweise der Waschung im Acherusischen See wie in GLAE auch in den anderen Schriften ein Fürbittgebet oder eine Fürsprache voraus. So wie die Engel in GLAE für Adams Vergebung eintreten (33,5; 35,2), treten in der ApkPetr die Berufenen (κλητός) und Erwählten (ἐλεκτος) und in der Sib die Frommen (εὐσεβής; Sib 2,331) für den Sünder ein.[1115] Was die Lokalisierung des Sees betrifft, so sind die Angaben in den Texten jedoch sehr unterschiedlich. Während er in der griechischen Mythologie in der Unterwelt angesiedelt ist und GLAE keine expliziteren Angaben über den Ort macht, wird der See in der ApkPetr und der Sib[1116] den elysischen Gefilden[1117], in der ApkPl der Stadt Christi, folglich Orten des Heils, zugeordnet.

Wie in der GLAE wird in der ApkPetr[1118] und der ApkPl[1119] der Acherusische See mit einer reinigenden Waschung verbunden, die in den beiden frühchristlichen Texten noch einmal als erneuernde Taufe spezifiziert wird. Anders als in GLAE geht jedoch in der ApkPl die Begegnung mit Gott der Waschung der ehemaligen Sünder voraus. Während im Phaidon und

---

[1113] Vgl. Waßmuth: Das Sibyllinische Orakel, 431f. Leider missversteht Waßmuth den platonischen Mythos hinsichtlich wesentlicher Aspekte und kommt bei seiner Analyse daher zu falschen Ergebnissen; so werden die Verstorbenen in Plato Phaid. nicht in drei, sondern in fünf Gruppen aufgeteilt, und dem Acherusischen See kommt auch bei Platon (ausgedrückt durch das Verb καθαίρω) eine reinigende Funktion zu (vgl. Plato Phaid. 113d7).

[1114] De Jonge / White: The Washing of Adam, 635.

[1115] Vgl. Peterson: Die Taufe im Acherusischen See, 1-3.

[1116] So heißt es in Sib 2,335-338: Πέμψει διὰ λαὸν ἑαυτοῦ εἰς ζωὴν ἑτέραν καὶ αἰώνιον ἀθανάτοισιν Ἠλυσίῳ πεδίῳ, ὅθι οἱ πέλε κύματα μακρά λίμνης ἀενάου Ἀχερουσιάδος βαθυκόλπου.

[1117] Waßmuth (Sibyllinische Orakel 1-2, 395) weist daraufhin, dass zwar beide Schriften von ‚Acherusia' und den elysischen Gefilden berichten, die Begriffe jedoch unterschiedlich zugeordent sind: „In AP (E) wird das Heil der Gerechten bzw. das ewige Leben schlechthin mit Acherusia / Elysium (als ‚Durchgangsstation'?) in Verbindung gebracht. In OS 2 wird damit hingegen ein ‚dritter Ausgang' des Gerichts bezeichnet: Sünder können auf Fürbitte der Gerechten hin an diesen Heilsort gelangen".

[1118] ApkPetr 14: Dann werde ich meinen Auserwählten und Gerechten die Taufe und die Erlösung geben, um die sie mich gebeten haben, auf dem Feld von Acherusia, das Elysium genannt wird. Sie schmücken mit Blumen den Teil der Gerechten, und ich werde hingehen, [...] Ich werde mich mit ihnen freuen. Ich lasse die Völker in mein ewiges Reich eintreten und zeige ihnen das ewige Gute, auf das ich ihre Hoffnung gesetzt habe, ich und mein himmlischer Vater.

[1119] ApkPl 22: Dies ist der Acherusische See, wo die Stadt Christi ist, aber nicht jeder darf in die Stadt eintreten. Denn dies ist der Weg, der zu Gott führt, und wenn einer ein Hurer und Unzüchtiger ist und sich bekehrt und Buße tut und Früchte bringt, die der Buße würdig sind, so wird er zuerst, wenn er aus dem Leib gegangen ist, gebracht und betet Gott an, und von da wird er auf Befehl des Herrn dem Engel Michael übergeben, und er tauft ihn im Acherusischen See – dann führt er ihn in die Stadt Christi neben die, die nie gesündigt haben.

in GLAE der Acherusische See mit der Rehabilitierung der Sünder in Verbindung gebracht wird, wird in den späteren christlichen Apokalypsen der Acherusische See als ein Ort verwendet, zu dem nur die rechtschaffenen Seelen Zugang haben und von Christus oder Michael getauft werden.[1120] In GLAE und Plato Phaid. trennt der Acherusische See die Verstorbenen vorübergehend von ihrer postmortalen Bestimmung, bevor jeder seinen verdienten Platz erhält.[1121] Unterschiede zeigen sich aber schon insofern, als Platon die Unsterblichkeit aller Seelen voraussetzt und deshalb den Mythos vom Acherusischen See vielgestaltiger ausschmücken muss. Eine Dringlichkeit, die GLAE nicht zukommt, die Erzählung unterscheidet auch nicht zwischen verschiedenen Vergehen, weshalb der Acherusische See in der vorliegenden Erzählung nicht einen Schicksalsort für die Schuldigen und Verdammten darstellt, an dem sie sich bewähren können und müssen, sondern er wird in der Erzählung ausschließlich zum Ziel desjenigen, der Gottes Vergebung empfängt, der sich also bereits bewährt hat und nun als Geretteter rehabilitiert wird.[1122] Die innere Umkehr muss bereits im irdischen Leben stattgefunden haben. Freilich kommt mit dem Motiv des Acherusischen Sees und seiner tatsächlichen Verortung in der Unterwelt etwas Zweideutiges ins Spiel, und auch der platonische Mythos setzt zumindest teilweise Vergebung voraus, um den See zu erreichen, da er für eine Gruppe von Seelen erst zugänglich wird, nachdem ihnen von ihren Opfern vergeben wurde (Platon Phaid. 114a6-b6). Anders als in Platons Phaid. der ApkPetr oder der Sib wird in GLAE kein vorheriges Fegefeuer und kein Aufenthalt im Tartarus erwähnt, durch den der Mensch gerichtet und geläutert wird. GLAE nimmt dieses Element der griechischen Mythologie nicht auf; Höllenqualen erleiden Adam und Eva im Leben und auf Erden. Der Verweis auf Platon Phaid. ist in diesem Zusammenhang vor allem auch deshalb von Bedeutung, da er das Schicksal der Verstorbenen mit ihrer Reue und Umkehr in Verbindung bringt und der Acherusische See als Allegorie für die Vergebung bzw. deren Möglichkeit am Tag des Gerichts (26,4) nach einem Leben, in dem der Mensch schuldig geworden ist, fungiert. Demnach scheint bei der Verwendung des Motivs eine Entwicklung stattgefunden zu haben: Obwohl das Bild des Acherusischen Sees immer wieder in Jenseitsmythen mit paränetischer Funktion eingefügt wurde, ändert sich seine Funktion innerhalb der verschiedenen Erzählungen. Nachdem der See zunächst die Funktion eines Ortes hatte, an dem sich das weitere Schicksal des Verstorbenen erst noch bestimmt, fungiert er mehr und mehr als Hinweis

[1120] Die erneuernde Funktion von Wasser findet sich auch in Ez 47,1-12 im Kontext der Vision eines neuen Jerusalems und der Rede von der Tempelquelle, die zu einem mächtigen Strom heranwächst und der eine heilende Wirkung zugesprochen werden. Vgl. Poser: Ezechiel / Ezechielbuch, 23.
[1121] Vgl. Schäfer: Der Mythos im Phaidon, 171.
[1122] Der Zeitpunkt, an dem über das Schicksal der Verstorbenen entschieden wird, wird in GLAE entweder als Tag des Gerichts (26,4) oder als Tag / Zeit der Auferstehung bezeichnet (10,2; 13,2; 28,4).

auf einen Ort, der eine Belohnung, eine Art Paradies, für diejenigen darstellt, die sich im Leben als rechtschaffen erwiesen haben.[1123]

4.6.2.2 Die Wiedereinsetzung Adams

Die Vergebung Gottes manifestiert sich auch darin, dass Adam wieder zu seiner alten Herrschaft zurückgebracht werden wird. Dargestellt wird dies in Kapitel 39 in Form einer Rede Gottes vor dem unbestatteten Leichnam Adams. Hierbei handelt es sich nun wieder um einen unmittelbaren Einsatz Gottes, der wie in 37,4, wenn er Adam mittels seiner Hand (wieder) aufnimmt, nicht die Engel als ausführende Akteure seines Willens einsetzt, sondern persönlich in das Geschehen eingreift. Die Ansprache Gottes weist der Situation nach Parallelen zu einer Totenklage auf.[1124] Anlass ist in erster Linie die Trauer Gottes über das Schicksal Adams, welches mit der Gebotsübertretung seinen Lauf genommen hat: Ἀδάμ, τί τοῦτο ἐποίησας; εἰ ἐφύλαξας τὴν ἐντολήν μου, οὐκ ἂν ἐχαίροντο οἱ καταγαγόντες σε εἰς τὸν τόπον τοῦτον (39,1c).[1125] Beklagt wird nicht der Tod, sondern die Tatsache, dass Adam ‚an diesen Ort' gebracht wurde. Die Klage ist als Vorwurf Gottes an Adam formuliert. Wieder wird an dieser Stelle das Verb φυλάσσω verwendet, um die ursprünglich Aufgabe Adams zu beschreiben: die Bewahrung des göttlichen Gebots. Während Adam an einen offensichtlich minderwertigen Ort hinabgebracht wurde, gibt es jene, die sich über die Gebotsübertretung gefreut haben, weil sie Adams Herabwürdigung wünschten und selbst seinen Platz einnehmen wollten. Mit besagtem Ort kann mit Blick auf 38,3 sowohl die Welt außerhalb des Paradieses als auch der gegenwärtige geminderte Status Adams gemeint sein, welcher seiner eigentlichen Position beraubt ist.[1126] Dieser Eindruck wird durch das Verb κατάγω verstärkt, welches den Abstieg und Fall Adams von seiner ursprünglichen Stellung abbildet.[1127] Dass die Welt außerhalb des Paradieses einen anderen Ort als das Paradies bezeichnet, ist somit topographisch sowie qualitativ zu verstehen.[1128] Bezeichnend ist, dass wieder einmal das aktive Böse, welches Adam hinabbringt bzw. hinabführt, zusammengebracht wird mit Adams Versagen, das Gebot Gottes zu halten, so dass das passive und aktive Schuldigwerden verbunden werden.

Dass mit dem Antagonisten der Teufel gemeint ist, wird wenig später deutlich, wenn Gott

[1123] Vgl. Waßmuth: Sibyllinisches Orakel, 438.
[1124] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 515.
[1125] GLAE 39,1c: ‚Adam, warum hast du dies getan? Wenn du mein Gebot befolgt hättest, hätten sich nicht die gefreut, die dich hinabgebracht haben an diesen Ort'.
[1126] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 515
[1127] Vgl. GLAE 21,2: Adam und Eva werden von ihrer Herrlichkeit herabgebracht (κατάγω).
[1128] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 517.

Adam verheißt, dass er auf dem Thron dessen sitzen wird,[1129] der ihn verführt hat: Καθίσω σε εἰς τὸν θρόνον τοῦ ἀπατήσαντός σε (39,2c).[1130] Adam wird seinen ursprünglichen Ruhm[1131] zurückerhalten und zu seiner ursprünglichen Herrschaft zurückgebracht,[1132] somit wieder eingesetzt werden: Ἐπιστρέψω σε εἰς τὴν ἀρχήν σου (39,2b).[1133] Die gegenwärtigen Verhältnisse werden im Zuge der Vergebung Gottes folglich umgekehrt werden und in den Zustand zurückgeführt werden, der vor der Gebotsübertretung der Ureltern herrschte und in der der Teufel keine Macht mehr haben wird.[1134] Dochhorn weist in diesem Zusammenhang auf die doppelte Bedeutung von ἀρχή hin, womit sowohl die Herrschaft als auch der Anfang gemeint sein kann, wodurch zum einen die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands, zum anderen die Wiederherstellung der ursprünglichen Machtverhältnisse ausgedrückt wird:

> Inhaltlich wird auf diese Weise in fast klassischer Form die mit dem Begriff Revolution ursprünglich verbundene Idee zum Ausdruck gebracht: Gott verheißt Adam eine Rekapitulation der ursprünglichen (und damit legitimen) Machtverhältnisse – ἐπιστρέφω entspricht im übrigen [sic] fast wörtlich dem lateinischen *revolvere*. Die von Gott verheißene ‚Revolution' läuft darauf hinaus, daß Adam auf den Thron dessen gesetzt wird, der ihn verführt hat.[1135]

Dass Adam zuvor auf genanntem Thron saß, wird im Text nicht explizit erwähnt, jedoch deutet die urzeitliche Herrschaft Adams über die Tiere darauf hin (vgl. 24,3), dass Adam, das Bild Gottes, als Herrschender bzw. Thronender erachtet wurde. Ob mit genanntem ein real existierender Thron gemeint ist, und an welchem irdischen oder himmlischen Ort dieser stehen soll, lässt sich nicht zweifelsfrei klären und ist für die Erzählung auch nicht von größerer Bedeutung. Entscheidend ist, dass der Thron ein Symbol der Macht darstellt und mit der Installation Adams auf diesem die Vergebung Gottes abgebildet wird. Diese Verbindung wird durch einen Rückbezug auf 22,4 verdeutlicht, wo der Thron Gottes an der Stelle des Baums des Lebens aufgestellt wird, um Eva und Adam zu richten, der Thron also noch im Zusammenhang mit der Entmachtung der Menschen steht.

Dochhorn weist an dieser Stelle außerdem auf die Implementierung eines Substitutionsschemas hin, was auf das Verhältnis zwischen Mensch und Teufel angewendet

[1129] Die Vorstellung, dass Adam in der Endzeit auf einem Thron sitzen wird, findet sich ebenfalls in TestAbr 8,5-13. Dort ist allerdings nicht die Rede davon, dass diesem Zustand ein Machtwechsel bzw. die Vertreibung des Satans von diesem Thron vorausgeht.
[1130] GLAE 39,2c: ‚Ich werde dich setzen auf den Thron dessen, der dich verführt hat'.
[1131] Vgl. Arbel: Guarding, 113.
[1132] Vgl. Bertrand: Destin, 114.
[1133] GLAE 39,2b: ‚Ich werde dich zurückbringen zu deiner Herrschaft'.
[1134] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 141.
[1135] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 518.

wird.[1136] Es kann entweder Adam oder der Teufel sein, der den Thron, die vorteilhaftere Position, einnehmen kann. Für gewöhnlich, so auch in GLAE, findet dieses Substitutionsschema im Kontext endzeitlicher Erlösung Verwendung, insbesondere dann, wenn ein machtpolitisches Verständis von Erlösung ausgedrückt werden soll.[1137] Die Wiederherstellung des Status Adams kann daher durchaus ebenso als machtpolitisches Element des Textes gewertet werden; mit der Perspektive, dass die guten am Ende über die bösen Kräfte triumphieren werden.

Zu guter Letzt verheißt Gott das Gericht, welches Teil des Endgerichts sein wird,[1138] über den Teufel, der nun endlich die Strafe für seine Taten erhalten wird: Ἐκεῖνος δὲ εἰσβληθήσεται εἰς τὸν τόπον τοῦτον, ἵνα ἴδῃ σε καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ (39,3a).[1139] Hier findet sich folglich die Vorstellung von einem endzeitlichen Teufelssturz, welcher in Analogie zum urzeitlichen Teufelsturz aus 16,3 steht.[1140] Mithilfe der Verheißung wird zum einen die Umkehrung der Ereignisse durch eine ähnliche Formulierung parallelisiert und somit die räumliche Diktion des Textes fortgeführt, zum anderen wird dieser Effekt mithilfe des Verbs εἰσβάλλω sogar verstärkt; der Teufel wird nicht nur herabgebracht bzw. herabgeführt (κατάγω), sondern er wird hinabgeworfen an diesen Ort und gedemütigt werden, weil sich Adam wieder über ihn erheben wird. Die Bedeutsamkeit dieses Aspekts zeigt sich mittels seiner unmittelbaren Dopplung in 39,3: Der Teufel wird Adam über sich sitzen sehen (ἵνα ἴδῃ σε καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ) und der Teufel wird Adam auf seinem Thron sitzen sehen (ὁρῶν σε καθήμενον ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ). Die damit verbundene erneute Betonung zweier lokaler Ebenen verweist hier in erster Linie auf die neue bzw. wiedergewonnene Macht Adams. Dieser Gedanke wird dadurch vervollständigt, dass der Teufel Adam über sich sitzen sehen wird. Auf diese Weise wird die Demütigung des Teufels komplettiert, denn die Machtübernahme Adams soll explizit vor den Augen des Widersachers geschehen.[1141] Das Motiv des Mitansehens ist derart wichtig für die

[1136] Vgl. Dochhorn (Apokalypse des Mose, 518) der ausführt: „Charakteristisch für das Substitutionsschema ist, daß ein Kollektiv, mit dem sich der implizite Leser identifiziert bzw. dessen Repräsentant mit einem Gegner oder einem Kollektiv von Gegnern um eine Vorzugsstellung bei Gott konkurriert, in der Regel dahingegend, daß ursprünglich der Gegner diese Stellung innehat und durch die Identitifikationsfigur ersetzt wird. Subjekt dieses Substitutionsvorganges ist Gott, der zwar nominell neutral ist, aber gewöhnlich mit der Identifikationsfigur symphatisiert. Vorausgesetzt ist die Vorstellung, daß Gott ähnlich wie ein Großkönig an der Spitze eines hierarchischen Geflügels steht."

[1137] Vgl. 1QM 17,5-7 und ApkJoh 12, wo die ‚Fürsten der Herrschaft des Frevels' bzw. der Satan gestürzt werden.

[1138] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 144.

[1139] GLAE 39,3a: ‚Jener aber wird hineingeworfen werden in diesen Ort, damit er dich über ihm sitzen sieht'.

[1140] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 520.

[1141] Dass der ehemalige Widersacher mitansehen muss, wie die Gegenseite triumphiert (oftmals findet hier eine Unterteilung in ‚Gerechte' und ‚Ungerechte' statt), ist eine Jenseitsvorstellung, die vor allem dem Trost und der Rache derjenigen dient, die im diesseitigen Leben leiden. Sie kann als eine Form der

Erzählung, dass es noch ein weiteres Mal Erwähnung findet. An dieser Stelle wird das Mitansehen mit der künftigen Trauer des Teufels verbunden.

Die dargestellte Umkehrung der Verhältnisse gilt folglich nicht nur hinsichtlich des Status, sondern auch hinsichtlich der Emotionen der Beteiligten. Die Freude (χαρά) des Teufels wird umgekehrt in Trauer (λύπη), während die Trauer Adams in Freude verwandelt wird.[1142] Für Niebuhr wird mit dieser Umkehrung die Vergebung Gottes deutlich: „Der Gegensatz von Freude und Trauer, verbunden mit dem von Gegenwart und Zukunft (und wohl auch dem von oben und unten), macht jedenfalls klar, dass auch hier bereits ein positives Gerichtsurteil Gottes über Adam impliziert ist.“[1143] Allerdings trauert nicht nur Adam, sondern es ist auch explizit von der Trauer Gottes die Rede, welche sogar als große Trauer (ἐλυπήθη σφόδρα) umschrieben wird (39,1). Bemerkenswert ist, dass es letztlich Gott selbst war, der Adam und Eva bestraft und ihres Status enthoben hat. Dass es Gott bekümmert und schwerfällt, Menschen aufgrund ihres Fehlverhaltens strafen zu *müssen*, ist eine Vorstellung, die sich bereits in der Hebräischen Bibel findet.[1144] Die Explikation der göttlichen Trauer, wie sie im vorliegenden Text zu finden ist, ist jedoch eine Darstellungsweise, die erst im rabbinischen Judentum eine Ausweitung erfährt. Dort lässt sich eine Anthromorphisierung des Gottesbildes erkennen, welche sich u.a. in der Abbildung menschlicher Trauerbräuche und Trauergesten Gottes erkennen lässt.[1145] Die Darstellung der Trauer Gottes über das Schicksal des Sünders hat dabei meistens eine mahnende oder tröstende Funktion oder dient als Appell zur Umkehr, abhängig davon, welche Alternative oder Kombination der geschichtliche Kontext verlangte.[1146] Die Freude des Bösen in Form des Teufels steht im Gegensatz zur Trauer Gottes, der mit seinem Bilde und dem Werk seiner Hände mitfühlt[1147], wodurch die Betroffenheit Gottes betont[1148] und die Bindung Gottes an Adam deutlich wird: „Die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch, Gott und Volk, Gott

ausgleichenden Gerechtigkeit verstanden werden. Vgl. dazu u.a. in 1Hen 108,6-15; 4Esr 7,83-85, 2Bar 82,1-9; Lk 16,23.

[1142] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 517.

[1143] Niebuhr: Tora und Weisheit, 560.

[1144] Vgl. u.a. Jer 18,7f; Sach 8,14f; Jon 4,10f.

[1145] Vgl. Kuhn: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung, 477. Die dargestellten Trauerbräuche und Trauergesten Gottes umfassen u.a. die im rabbinischen Judentum vorgeschrieben Trauerzeit von sieben Tagen (GenR 27,4; GenR 32,7); das Zerreißen des Gewandes (PesK 15,3; QohS I 18); das Mitgehen in einer Art Trauerprozession (QohR 24), die stürmische Abschiedsgeste beim Auszug Gottes aus dem Tempel (QohR 25) oder Hände gegen die Brust schlagen (SER 154; MHG Shem 147).

[1146] Vgl. ebd., 480f. So macht es nach Kuhn einen großen Unterschied, ob die göttliche Klage vor oder nach den großen Katastrophen von 587 v. Chr. und 70 n. Chr. Erwähnung findet: Wird vorher von ihr berichtet, dient sie in erster Linie der Mahnung. Ist nachher von der Klage und dem Schmerz Gottes die Rede, gilt das Mitleiden des Schöpfers dem Volk und dem Individuum dagegen eher als Trost.

[1147] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 517.

[1148] Vgl. Meiser: Ätiologie, 220.

und Welt zeigt sich an der äußeren Gleichartigkeit ihrer Trauer."[1149] Innerhalb dieses Rahmens wird die göttliche Vergebung in GLAE auch als ein emotionaler Akt verstanden.[1150]

Das gesprochene Urteil an den Widersacher wird jedoch nicht nur den Teufel selbst ereilen, sondern auch diejenigen, die auf ihn gehört haben: Τότε κατακριθήσεται αὐτὸς καὶ οἱ ἀκούσαντες αὐτοῦ (39,3b).[1151] Somit wird wiederholt deutlich, dass die Vergebung Gottes konditioniert ist und sich überhaupt nur dann postmortal ereignen kann, wenn sich der Mensch so gut wie möglich auch nach entstandener Schuld vor dem Schlechten behütet und das Gebot Gottes befolgt. Bemerkenswert ist, dass mit dem Hören nach dem Sehen nun ein weiterer Sinn der Wahrnehmung in die Ausführungen einbezogen wird. Die Entscheidungen des Menschen und sein damit verbundenes Ergehen werden auf diese Weise unmittelbar mithilfe einzelner Körperteile, in diesem Fall den Augen und Ohren, vermittelt. Mit dem Verweis auf das Hören werden die Verführungsszenen noch einmal aufgegriffen, in deren Verlauf die Schlange (16), Eva (17-19) und Adam (21) schuldig wurden, indem sie den Worten des Bösen Gehör schenkten. Die Pragmatik des Gerichtsurteils über den Teufel birgt daher zwei Ebenen: Zum einen gilt es denjenigen als Mahnung, die sich in der Gegenwart als ‚Hörer des Teufels' verstehen, zum anderen spendet es denjenigen Trost, welche die göttlichen Gebote befolgen, obwohl sie derzeit unter schwierigen Lebensumständen leiden. Im Zuge der Verheißung wird deutlich, dass Adam selbst nun nicht mehr zu den ‚Hörern des Teufels', sondern zu den Gerechten zählt, die dem göttlichen Willen gemäß handeln.[1152] Die zeitliche Dimension für die Erfüllung der Verheißung ist die Zukunft, ohne dass der Text mit genaueren Zeitangaben aufwartet. Auf diese Weise erhält das Vergebungshandeln Gottes an Adam, indem es sich bis hin zur Endzeit erstrecken wird,[1153] zusätzlich einen durativen Charakter.

4.7.2.3 Die Totenpflege und Bestattung Adams

Zum postmortalen Ergehen Adams zählt auch die Darstellung der Pflege und Bestattung seines Körpers, die sich von 40,1 bis 42,1 erstreckt.[1154] Zunächst weist Gott Michael, Gabriel und

[1149] Kuhn: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung, 478.
[1150] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 517.
[1151] GLAE 39,3b: ‚Dann wird er selbst verurteilt werden und die, die auf ihn gehört haben'.
[1152] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 521.
[1153] Vgl. Schreiber: Der Mensch im Tod, 54.
[1154] Nach Kamlah (Vgl. Kamlah: Grab und Begräbnis in Israel / Juda, 290f) lässt sich für das frühe Judentum zwar kein Totenkult nachweisen, jedoch lassen sich spezifische Begräbnisriten identifizieren: (I) Es handelte sich um Gräber für Familien, die Begräbnisse wurden von den Familien durchgeführt; (II) die Beigabe von Gefäßen diente der Versorgung der Toten; (III) den Begräbnisriten lag die Hoffnung zu Grunde, dass sie göttlichen Schutz und Segen für die Toten erwirkten.

Uriel an, Adams Leichnam für die Bestattung vorzubereiten, womit die drei prominentesten Engel angewiesen werden, sich um Adam zu kümmern (40,1-2).[1155] Die drei Leinentücher (τρεῖς σινδόνας βυσσίνας καὶ συρικάς), mit denen Adam bedeckt wird, gelten als besonders kostbar,[1156] während die Einkleidung von Toten, auch mit Sindonen, im Judentum der Zeit durchaus üblich war.[1157] Bemerkenswert ist bei der Vorbereitung Adams vor allem, dass die Kleidung aus dem Paradies im dritten Himmel stammt (40,1). Sie gehört der himmlischen Sphäre an und versinnbildlicht Adams Statuswechsel:[1158] Mittels der himmlischen Kleidung wird Adam der himmlischen Welt zugeordnet.[1159]

Ferner soll Adam mit dem Öl des Wohlgeruchs (ἔλαιον τῆς εὐωδίας) übergossen werden. Die von den Engeln durchgeführte Bestattung umfasst demnach als solche die im zeitlichen Kontext üblichen Bestandteile eines „Übergangsritus“[1160] zwischen Leben und Tod, denn neben der Waschung war auch die Salbung der Verstorbenen bei der Leichenpflege im antiken Judentum und darüber hinaus verbreitet.[1161] Denkbar ist, dass es sich dabei um das Öl aus dem Paradies handelt, welches vor Adams Tod von Eva und Seth erbeten worden war (9-13), denn Gott hat im Zuge seiner vormaligen Ablehnung auf die Zukunft verwiesen, in der Adam das Öl des Erbarmens erhalten soll (13,2).[1162] Auch bei den Wohlgerüchen, die als Grabbeigabe dienen (40,7), handelt es sich um Wohlgerüche aus dem Paradies. Mit dieser Vorbereitung wird die besondere Zuwendung und Fürsorge Gottes gegenüber Adam offenbar. In diesem Sinne wird nach dem Übergießen mit dem Öl dann auch noch einmal hervorgehoben, dass es die drei großen Engel sind, die Adam für das Begräbnis vorbereiten (40,2). Bezeichnend ist außerdem, dass erst mit dem Tod und der Bestattung Adams auch der schon lange verstorbene Abel bestattet werden kann. Die personifizierte Erde[1163] gibt hierfür sogar eine Erklärung; erst nachdem ihr das erste Gebilde (πρῶτον πλάσμα)[1164], welches aus ihrem Staub genommen wurde, zurückgegeben wurde, können ihr auch weitere Gebilde anheimgegeben werden

[1155] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 526.
[1156] Vgl. u.a. Lk 16,19; ApkJoh 18,2.16.
[1157] Vgl. Krauss: Archäologie, 55.
[1158] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 526.
[1159] Vgl. AscJes 8,26; dort tragen die Gerechten himmlische Kleider.
[1160] Zangenberg: Knochen, 663.
[1161] Vgl. Krauss: Archäologie, 55.
[1162] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 142.
[1163] Im antiken Judentum gewinnt die Vorstellung von der ‚Mutter Erde’ an Bedeutung. Dochhorn (Apokalypse des Mose, 530) sieht hier eine Entwicklung, innerhalb derer man „allgemein personale Entitäten außer Gott und Mensch nicht mehr als Konkurrenten Gottes sah“ und sie „in das religiöse System integrierte.“ Vgl. u.a. Sir 40,1 und 4Esr 5,45-55.
[1164] Im Hintergrund steht hier wieder die Vorstellung von Adam als Händewerk Gottes.

(40,5).[1165] Adam ist der erste ‚folgerichtige' Tote und begründet somit den Akt der Beerdigung. Mit dieser auch in anderer frühjüdischer Literatur belegten Überzeugung, wird „die exemplarische Bedeutung der Erdbestattung Adams für alle künftigen Generationen der Menschheit hervorgehoben."[1166]

Als Ort für das Grab ist der Teil des Paradieses vorgesehen, von wo Gott ursprünglich den Staub genommen hatte, um Adam zu erschaffen (εἰς τὸν τόπον, ὃπου ἦρε χοῦν ὁ θεὸς καὶ ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ [40,6d]).[1167] Dochhorn geht davon aus, dass es sich dabei wahrscheinlich um einen Ort außerhalb des Paradieses handelt.[1168] Tromp vertritt mit Verweis auf Plato Phaid. 108c und Jub 4,23 die Meinung, dass der Autor verschiedene Traditionen hinsichtlich der Lokalisation kannte, diese aber bewusst nicht miteinander harmonisierte: „It may be noted in passing that in the Greek literary and religious tradition, too, the location of the Elysian fields, for instance, is often left unclear."[1169] Die vorliegende Untersuchung geht ebenso wie Schreiber davon aus, dass der Ort ebenfalls als Ort im Paradies zu bestimmen ist.[1170] Tatsächlich wird der Ort, an dem Adam bestattet wird, als Teil des Paradieses benannt (εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου [40,6]) und so als mit diesem unmittelbar zusammenhängend verstanden. Bedeutender ist ferner, dass in 40,6 ein Bogen zur Schöpfung geschlagen wird. Durch den Gebrauch des Verbes πλάσσω wird direkt Bezug auf das Motiv genommen, welches Adam als Hände-Werk Gottes (πλάσμα τῶν χειρῶν) bestimmt und ein Argument für das göttliche Erbarmen darstellt (37,2). Mit seinem Tod darf Adam folglich an den Ort zurückkehren, wo er einst als Bild und Hände-Werk Gottes noch schuldlos geschaffen wurde und von dem er aufgrund seiner Gebotsübertretung vertrieben wurde. Der Tod wird mittels der Begräbnisstätte folglich als eine Art der Heimkehr verstanden, das Ende des ersten Menschen auf diese Weise mit seinem Anfang verknüpft.[1171]

Nachdem dem Grab Wohlgerüche aus dem Paradies beigelegt wurden, wird Adam begraben und das Grab fertiggestellt (40,7). Betont wird, dass das Grab von den sieben Engeln, welche die Beerdigung durchführen, selbst aufgegraben (ὀρύσσω) und erbaut (οἰκοδομέω) wird. Gott sieht für diese Aufgabe demnach nicht irgendwen, sondern eine Auswahl an Engeln

[1165] Vgl. auch Jub 4,29; wo hervorgehoben wird, dass Adam der Erste ist, an dem eine Erdbestattung durchgeführt wurde.
[1166] Niebuhr: Tora und Weisheit, 540.
[1167] Vgl. Jub 4,29; wo in ähnlicher Weise die Raumidentität von Begräbnisort und Ort der Erschaffung Adams vertreten wird. Vgl. für weitere Ausführungen Dochhorn: Apokalypse des Mose, 540.
[1168] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 539.
[1169] Tromp: Literary and Exegetical Issues, 34.
[1170] Vgl. Schreiber: Der Mensch im Tod, 54.
[1171] Für die Vorstellung vom Tod als Heimkehr im Alten Ägypten, vgl. Assmann: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 235-246.

vor. Tatsächlich gehören Wohlgerüche anders als beispielsweise Schalen oder Schmuckstücke nicht zu den typischen Grabbeigaben.[1172] Wenn wurden den Toten nur Flässchen mit Öl oder Parfüm beigelegt.[1173] Bemerkenswert ist daher vor allem der Zusatz, dass die Wohlgerüche, die als Grabbeilagen dienen sollen, ihren Ursprung im Paradies haben.[1174] Bereits in 29,3 war von diesen Wohlgerüchen die Rede, als Adam bei seiner Ausweisung aus dem Paradies darum bat, eine Auswahl dieser mitnehmen zu dürfen, um Gott ein Opfer darbringen zu können. Dass diese Wohlgerüche nun als Grabbeigaben dienen, kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Beziehung zwischen Adam und Gott auch postmortal Bestand haben wird. Wieder wird hier auf die Perspektive künftigen Lebens hingedeutet. Der Verweis auf das künftige Leben lässt die Bemühung erkennbar werden, die gegenwärtige Wirklichkeit des Todes für die Zukunft weitestgehend zu elimieren.

Die Begräbnisstätte wird außerdem mit einem Grabdenkmal (μνημεῖον) ausgestattet (42,1).[1175] Generell ließen solche Denkmäler eine Vorzugstellung erkennen, wie Krauss ausführt: „Ihre Herstellung muß teuer gewesen sein – es ist ausdrücklich von den Kosten die Rede – und sie wurden gewiß nur Vornehmen gesetzt.“[1176] Das Denkmal war am besten dazu geeignet, den Namen des Toten zu verewigen.[1177] Auch die Art der Bestattung[1178] und das Setzen eines Grabdenkmals würdigen folglich den Menschen Adam[1179] und weisen auf Gottes Zuneigung und Fürsorge diesem gegenüber hin: „A proper burial is in itself approval.“[1180] Grabbauten wurden folglich „über ihre Funktion der letzten Ruhestätte hinaus als Monumente verstanden“, mittels derer „man der Verstorbenen verehrend gedachte.“[1181] Nicht beerdigt zu werden, verweist dagegen auf das gegenteilige Urteil: „The great importance of a proper burial provides the backdrop for the passages that speak of those who will *not be buried*, usually because of sin and divine judgement.“[1182] Ein angemessenes Begräbnis dient sowohl der Ehrung des Toten als auch der Bezeugung des Verlustes, den man durch dessen Tod erlitten hat.[1183] Es enthält eine Botschaft für die Lebenden, insofern es den sozialen Status des

[1172] Vgl. Lewis: How Far Can Texts Take Us, 174. Mir bekannt ist sonst nur 2Chr 16,14; wo ebenfalls Gewürze und Wohlgerüche Bestandteile der Bestattung Asas sind.
[1173] Vgl. Brocke: Bestattung, 739.
[1174] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 541.
[1175] Vgl. auch die Verknüpfung von οἰκοδομέω und μνημεῖον in Lk 11,47f.
[1176] Krauss: Archäologie, 81f.
[1177] Vgl. ebd., 82.
[1178] Vgl. Davies: Death, 77f.
[1179] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 542.
[1180] Davies: Death, 91.
[1181] Heesberg: Römische Grabbauten, 14.
[1182] Evans: Burial, 234.
[1183] Vgl. Zangenberg: Knochen, 664.

Verstorbenen hervorhebt und als Mittel des Gedenkens dient.[1184]

Auch die Versieglung des Grabes, welche von Gott selbst vorgenommen wird (42,1a), betont den herausgehobenen Stellenwert Adams und die Tatsache, dass dieser wieder in den Bereich Gottes aufgenommen worden ist. Die Versieglung des Grabes wird für sechs Tage festgelegt, bis zur Bestattung Evas bei Adam (42,1b-c). Ein Grab zu versiegeln, damit es nicht geschändet wird, ist Bertrand zufolge ein bekannter Brauch; der Vorgang als solcher stellt demnach keine Besonderheit dar.[1185] Außergewöhnlich ist demgegenüber die dreieckige Form des Siegels. Ein Blick in die Literatur zeigt allerdings, dass die Kommentatoren des Textes kaum eine überzeugende Lösung für das Problem darlegen können. Die verschiedenen Lösungsansätze schlagen vor, dass es sich bei dem Siegel um eine Anlehnung an das biblische Schutzzeichen aus Ez 9,4,[1186] um einen Hinweis auf eine christliche Herkunft mittels eines trinitätstheologischen Zeichens[1187] oder um eine Anknüpfung an hellenistische Symbolik als Sexualsymbol mit apotropäischer Macht[1188] handelt.[1189] Für Bertrand handelt es sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach um ein Unsterblichkeitssymbol pythagoreischen Ursprungs,[1190] was wiederum Dochhorn mit dem Hinweis negiert, Grab und Siegel würden zu Evas Bestattung bereits sechs Tage später wieder aufgebrochen.[1191] Stuhlfauth stellt im Rahmen seiner Studie über das Dreieck dar, dass die philosophische Beschäftigung mit dem Dreieck bereits im 6. Jh. v. Chr. mit Pythagoras beginnt, für den das Dreieck zu den formbildenden Prinzipien des Weltalls gehört.[1192] Platon nimmt diesen Gedanken für die Erklärung der Entstehung und Einrichtung der Welt auf und beschreibt, dass die zusammengeschlossenen Dreiecke, die einen Elementarkörper formen, Bewegung und Ruhe, Lebenskraft und Zeitdauer des Menschen bestimmen; Leben und Tod, Jugend und Alter sind im Dreieck gegeben (vgl. Plato Tim. 81c).[1193] Zu dieser Vorstellung gesellt sich im Laufe der Zeit innerhalb unterschiedlicher Kontexte und Kulturen die Funktion des Dreiecks als ein das Böse abwehrendes Schutzsymbol,

[1184] Vgl. Gorzelany: Monumental Funerary Complexes, 1.
[1185] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 34.
[1186] Vgl. dazu auch die Interpretation von Ez 9,4 in Shab 55a, wo das Zeichen in Form eines *Tav*s mit Tinte (für die Gerechten) oder mit Blut (für die Sünder) als Erkennungszeichen für die Engel der Zerstörung auf die Stirn gemalt wird.
[1187] Vgl. De Jonge / Tromp: Life of Adam and Eve, 27f.
[1188] Vgl. Stuiber: Dreieck, 312f.
[1189] Bisher gar nicht bedacht wurde, ob die dreieckige Form des Siegels nicht auch im Zusammenhang mit der sog. ‚hermetischen Pyramide' stehen könnte. Vgl. Haas: Das heilige Dreieck, 670.
[1190] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 35, in Anlehnung an Cumont: Recheches sur le symbolisme funéraire, 222f.
[1191] Vgl. für eine detailliertere Diskussion Dochhorn: Apokalypse des Mose, 546-548.
[1192] Vgl. Stuhlfauth: Dreieck, 2.
[1193] Vgl. ebd.; Haas: Das heilige Dreieck, 664.

welches als Amulett oder als Tätowierung getragen wurde.[1194] Eine ähnliche Bedeutung spricht Stuhlfauth darauf aufbauend auch dem dreieckigen Siegel von GLAE zu: „Es kann kein Zweifel sein, daß hier das Siegel-Dreieck Gottes magisch-apotropäische, geisterscheuchende, Böses abwehrende Bedeutung hat.“[1195]

In Anbetracht der unterschiedlichen Überlegungen, verstehe auch ich das dreieckige Siegel in der Erzählung vor allem als Schutzzeichen vor schädigenden Eingriffen von Außen. Bereits auf der Erzählebene selbst wird nämlich eine Begründung für die Versiegelung dargelegt: […] ἵνα μηδείς τι ποιήσῃ αὐτῷ (42,1b).[1196] Um welche möglichen Eingriffe es sich dabei konkret handelt, wird nicht weiter expliziert. Lewis weist jedoch auf das weit verbreitete Risiko einer Grabschändung hin: „We can see quite easily through archaeology how tombs were robbed in antiquity, showing tomb-robbers' lack of respect for the dead as well as their lack of fear, despite curses invoked against them.“[1197] Weiterführend scheint es außerdem, den bemessenen Zeitraum von sechs Tagen, in dem die Schutzfunktion des Siegels durch Gott festgelegt wird, und die weitere Begründung für den Schutz zu bedenken. Der Schutz des Grabes dient nämlich nicht der Ewigkeit oder einem anderen langwährenden Zeitraum, sondern das Siegel soll das Grab schützen, bis Eva, die hier als Rippe (πλευρά)[1198] Adams bezeichnet wird, zu ihrem Mann zurückkehrt (42,1c). Damit wird letztlich eine doppelte Bedeutung greifbar: Zum einen wird recht unprätentiös auf die Wiedervereinigung Evas und Adams im Tod verwiesen. Zum anderen, die Bezeichnung Evas als Körperteil Adams aufgreifend, wird bei der Versieglung auch ein körperlicher Aspekt in den Vordergrund gerückt. Es wird suggeriert, dass erst mit der Rückkehr Evas, seiner Rippe, Adam wieder vollständig sein wird. Die Versieglung des Grabs dient in diesem Sinne der Wiederherstellung der Vollständigkeit Adams, welche durch die temporäre Trennung offensichtlich unterbrochen und im Tod wieder erreicht werden soll. Die Versieglung des Grabes folgt unmittelbar auf die Ankündigung der Auferstehung Adams (41,2), so dass ein Zusammenhang zwischen der Auferstehung und der Vollständigkeit Adams und seines Körpers hergestellt wird.

Aufgrund der Verwendung von οἰκοδομέω in 40,7, der Gestaltung des Grabes und seiner Verortung im Paradies-Garten möchte ich im Folgenden auf einen möglichen Zusammenhang mit Grabbauten im hellenistischen Alexandria verweisen. Dorota Gorzelany stellt in ihrer Studie zu Grabbauten in Makedonien und Alexandria in der späten klassischen und

[1194] Vgl. Stuhlfauth: Dreieck, 7f.
[1195] Ebd., 13.
[1196] GLAE 42,1b: […] damit niemand etwas daran täte.
[1197] Lewis: How Far Can Texts Take Us, 180.
[1198] Auch: die Seite des menschlichen Körpers.

hellenistischen Zeit verschiedene Typen von Begräbnisstätten vor. Einer dieser Typen ist das sog. ‚*oikos*-Grab': „A richly decorated rectangular niche with a stone bed for the deceased was placed in the burial chamber, most often in the back wall."[1199] ‚*Oikos*-Gräber' befanden sich oft in Vor- oder Innenhöfen, die mit kultivierten Gärten ausgestattet waren,[1200] und waren oftmals mit geometrischen Motiven wie Rauten, Achtecken und Sechsecken dekoriert.[1201] Anders als beispielsweise Gräber in Makedonien dienten ‚*oikos*-Gräber' oftmals als Familiengräber, wie die große Anzahl von engen Nischen für spätere Bestattungen zeigt.[1202] Indem nun in der Erzählung berichtet wird, dass Adam, Abel und Eva an einem Ort bestattet werden, wird auch in GLAE eine Tradition von Familiengräbern abgebildet.[1203]

Das ‚*Oikos*-Grab' war stark beeinflusst durch alt-ägyptische Nekropolen, die ebenfalls an Gärten angebunden sind:

> Gardens connoted greenness as well, constituting an important element of Egyptian ideas for the Afterlife. They were treated as Elysium, the destination for the dead, a place with an abudance of food, where one could eat and drink in the shade.[1204]

Der Garten war nach dieser Vorstellung ein diesseitiger Ort des Glückes und der immerwährenden Nahrungsfülle. Ein Ideal solch eines Grab-Gartens ist im Vorhof des Totentempels des Amenophis, Sohn des Hapu, in Medinet-Habu, aus dem 14. Jh. v. Chr. archäologisch belegt.[1205] Indem der Paradies-Garten im Rahmen des göttlichen Vergebungshandelns auch in GLAE als Begräbnisstätte Adams und seiner Familie bestimmt wird, wird ebenfalls eine unmittelbare Verbindung von Garten, Grabstätte und postmortalem Ergehen hergestellt. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass die Sargkammern und Nischen in allen Grabkomplexen Alexandrias ursprünglich wie ein griechischer Naïskos gerahmt und mit Steinplatten, welche die Graböffnungen verschlossen, ausgestattet waren:

> They were either painted or carved in relief, matching the stone slabs sealing the openings, often with a representation of a door which must have initially referred to Greek symbolism. The objective may have been to create a miniature entrance to a vestibule preceding the burial chamber proper, which was symbolized by the naiskos, thus emphasizing its sacral nature.[1206]

[1199] Gorzelany: Monumental Funerary Complexes, 90.
[1200] Vgl. ebd., 173.
[1201] Vgl. ebd., 177.
[1202] Vgl. ebd., 192f.
[1203] Familiengräber sind auch der Hebräischen Bibel nicht fremd und waren bereits zur Zeit der Patriarchen verbreitet. Vgl. Künzl: Jüdische Grabkunst, 15. Vgl. dazu Gen 23,4-20, wenn Abraham nach Saras Tod die Höhle von Machpela als Familiengrab überlassen wird.
[1204] Gorzelany: Monumental Funerary Complexes, 187.
[1205] Assmann: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 302f.
[1206] Gorzelany: Monumental Funerary Complexes, 178.

Diese Form dieser Baukonstruktion ist für die vorliegende Untersuchung vor allem deshalb von Interesse, weil es sich bei einem Naïskos (ναΐσκος) ursprünglich um einen kleinen Tempel in klassischer Bauordnung mit Säulen oder Pfeilern handelte, der über einen dreieckigen Dachgiebel verfügte. Solch ein dreieckiger Dachgiebel ist allerdings nicht nur im Zusammenhang mit einem Naïskos belegt, sondern seine Form fand außerdem als künstlerisches Motiv und für Grabsteine und Grabmäler Verwendung.[1207] Die dreieckige Form des Siegels in GLAE, welches Adams und Abels Grab verschließt, könnte dementsprechend auch im Zusammenhang mit dieser Gestalt der Grabkonstruktion stehen oder mindestens von dieser beeinflusst worden sein. Solche Parallelen zu alexandrinischen Grabkonstruktionen stellen zwar kein zwingendes Argument dar, lassen sich aber als ein möglicher Anhaltspunkt für die Verortung von GLAE im Diasporajudentum Alexandrias anführen. Solch eine Verortung wird durch die detaillierte Schilderung der Totenpflege und Begräbnispraxis unterstützt mit der die Erzählung bereits eine Sonderrolle einnimmt. Während ausführlich geschilderte Totenriten fest in der Bestattungstradition Ägyptens verankert waren,[1208] finden sich in keiner Schrift des frühen Judentums in Palästina oder andernorts ähnlich viele Informationen hinsichtlich Bestattungsbräuchen und -praktiken.[1209]

Die Relevanz der Totenpflege sowie der Bestattung und ihr Symbolcharakter wird außerdem durch die Wiederaufnahme der Motive im Zusammenhang mit Evas Tod und ihrer Beerdigung hervorgehoben. Da sowohl das Verb κηδεύω als auch das Verb θάπτω Verwendung finden, kann davon ausgegangen werden, dass κηδεύω an dieser Stelle wie in 40,2.6 die Totenpflege unmittelbar vor der Bestattung und nicht die ganze Bestattung wie in 42,3 bezeichnet. Durch die Aufnahme beider Begriffe wird den Vorgängen der Totenpflege und der

[1207] Vgl. Gorzelany: Monumental Funerary Complexes, 179.
[1208] Vgl. Assmann: Totenriten als Trauerriten im Alten Ägypten, 307.
[1209] Lewis (How Far Can Texts Take Us, 172f) führt aus, wie wenig die Schriften der Hebräischen Bibel den Leser*innen letztlich über Bestattungen mitteilen: „It is difficult to envision an actual burial from my meager textual evidence. Unless an individual is a prominent biblical personage, I have no record of the location of his / her tomb. Common graves go virtually unmentioned; only important graves such as the Abrahamic cave of Machpelah (Gen 49:29-31) or David's and Solomon's tombs in the City of David (1 Kgs 2:10, 11:43; 2 Chr 9:31) or those of people of higher social status deserved mention […]. From time to time, I read of communal ('lay my bones beside his bones' 1 Kgs 13:31) and even mass burials (2 Sam 21:2-4). Once I read of a type of cremation. Sometimes the text might tell me of a burial under a tree (1 Sam 31:13, 1 Chr 10:12, Gen 35:8 […]), in a hewn-rock cliff (Shebna's tomb in Isa 22:16; cf. 2 Kgs 23:16, Isa 57:7), or even in a commoner's burial plot (qeber / qibrê bénê haoam) such as the one in the Kidron Valley (2 Kgs 23:6; cf. Jer 26:23). I can even read of the exhumation of bones and the lack of burial being used in imprecations by Jeremiah (8:1). Yet in the end, words such as qeber or qéburâ on a page of text do not allow me to picture the size and quality of a tomb or the actual interment of a corpse. Likewise, the terms maßßebâ (Gen 35:20), ßîyyûn (1 Kgs 13:30, 2 Kgs 23:15-18), and yad (2 Sam 18:18; cf. Isa 56:5, 57:8-12) leave me guessing about the shape and size of burial markers. And only rarely can one read of the spices or perfumes used in the actual interment process (Jer 34:5, 2 Chr 16:14)".

Bestattung einen besonderen Nachdruck verliehen.[1210] So wie die Engel Adam (und Abel) im Zuge seiner Bestattung vorbereitet haben, weist nun Michael Seth an, wie dieser Eva und jeden Menschen beerdigen soll (43,1-2). Die an Eva durchgeführten Bestattungshandlungen erhalten dadurch eine universelle Dimension. Dochhorn verweist hier zurecht auf die doppelte Funktion solch einer Universalisierung: „Damit wird die Leserschaft in das Geschehen einbezogen und zugleich ein Ausblick auf die kommende Auferstehung geboten."[1211] Die Anweisung zur Bestattung wird den Menschen von Gott mittels Michael gegeben (43,3). Durch die Inauguration Michaels gewinnt die Pflege der Toten, die im Text nicht näher expliziert wird, weiter an Bedeutung[1212]:

> Offensichtlich war dem Erzähler daran gelegen, daß Seth von einer durchaus hochrangigen himmlischen Persönlichkeit über die Totenpflege erfuhr und daß die damalige Unterweisung Seths auch für die Leichenpflege in der Gegenwart des Lesers konstitutiv war.[1213]

Entsprechend deutet Niebuhr das Geschehen hinsichtlich ihres ‚Sitzes im Leben': „Es geht um eine Belehrung zur rechten […] Begräbnispraxis."[1214] Diese Form der Bestattung soll als Vorbereitung für den Tag der Auferstehung dienen (43,2). Zum einen zeigt sich dadurch wieder, dass die im Text minutiös geschilderte Begräbnispraxis und eine Vorstellung von Auferstehung untrennbar miteinander verknüpft sind, zum anderen wird die Begräbnispraxis somit zu einem grundlegenden sowie notwendigen Bestandteil des Vergebungshandelns Gottes am Menschen.

In diesem Zusammenhang wird außerdem die Zeit des Trauerns um die Verstorbenen auf sechs Tage begrenzt, wohingegen der siebte Tag der Ruhe und Freude dienen soll.[1215] Die

---

[1210] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 561; der in seinen Ausführungen den Fokus jedoch ausschließlich auf die Totenpflege legt.
[1211] Ebd., 561.
[1212] Durch seine Anweisungen für die Totenpflege agiert Michael als Kulturbringer. Die Vorstellung von Engeln als Kulturbringern ist in der frühjüdischen Literatur verbreitet und hat ihren Ursprung vermutlich in 1Hen 6-11; dort wird das Wirken der Engel allerdings als ein negativer, destruktiver Vorgang abgebildet. Positiver ist die Darstellung des kulturstiftenden Handelns dagegen in Jub 3,15.35 und VitAd lat. 20, wo die Fertigkeiten des Ackerbaus auf die Engel bzw. Michael zurückgeführt werden. Vgl. zu weiteren Ausführungen Dochhorn: Mose, 562.
[1213] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 561f.
[1214] Niebuhr: Tora und Weisheit, 541.
[1215] Auffällig ist hier zunächst die Begrenzung der Trauerzeit auf sechs Tage, üblich sind sonst sieben Tage der Trauer (vgl. Gen 50,10; 1Sam 31,13; Jdt 16,29; Sir 22,13; GenR 27,4). Dieser vermeintliche Widerspruch löst sich mit Blick auf die Anspielungen an das Gebot der Sabbatheiligung (vgl. Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15), welches hier im Hintergund stehen muss, jedoch auf (Vgl. Bertrand: La vie grecque, 145). Deutlich wird dies bereits durch den Wechsel des Numerus (κατάπαυσιν / εὐφράνθητι), wodurch die singularische Rede des Dekalogs übernommen wird. Dochhorn (Apokalypse des Mose, 564) führt hierzu aus: „Den sechs Arbeitstagen der jüdischen Woche entsprechen sechs Trauertage, der Ruhe am siebten entspricht eine Umkehr von der Trauer zur Freude." Auf diese Weise wird die traditionelle

Freude soll der gerechten Seele (δίκαια ψυχή) gelten und sie wird von Gott und den Engeln geteilt werden, so dass sich in der Freude die Menschen, Gott und die Engel vereinen werden (43,3). Die Seele kann nach dem Tod, nachdem sie abgeschieden ist von der Erde, als ‚gerecht' bezeichnet werden.[1216] Hier wird also das für die Erzählung entscheidende Attribut Gottes, die Gerechtigkeit, aufgegriffen und nun auch der Seele des Verstorbenen zugesprochen. Durch die Vergebung Gottes kann die Seele und damit der schuldig gewordene Mensch nach seinem Tod wieder gerecht werden. Teil der Vergebung Gottes ist folglich auch die Gerechtwerdung des Schuldigen. Indem sie die Totenpflege in ihr Vergebungsnarrativ einfügt und es an Adam und Eva exemplarisch darstellt, weist die Erzählung eindrücklich darauf hin, dass der Umgang mit den Toten als ein Gradmesser für ihre Wertschätzung im Leben und darüber hinaus anzusehen ist. Eine angemessene und korrekt durchgeführte Bestattung deutet demgemäß auf das postmortale Wohlergehen des Verstorbenen hin.

4.6.2.4 Die Verheißung der Auferstehung und der Unsterblichkeit

Mehrfach wird im Verlauf der Erzählung auf die Vorstellung einer Auferstehung der Toten hingewiesen (10,2; 13,3; 28,4; 43,2). Sie verweist aus einer mühevollen Gegenwart in eine heilvolle Zukunft. Die Vorstellung der Auferstehung findet in ihrer Verheißung während der Grabrede Gottes ihren Höhepunkt (41). Sie schließt sich an die Beerdigungsszene Adams an und ist unmittelbar an Adam gerichtet. Verwendet wird das Wort ἀνάστασις (10,2; 28,4; 41,3 [2x]; 43,2), um die Totenerweckung zu benennen.[1217] Das dazugehörige Verb ἀνίστημι, welches sich zwar sehr oft in Kontexten der Totenerweckung findet[1218], aber dennoch nicht als terminus technicus[1219] gelten kann, ist in GLAE 1mal belegt (13,3).

Allgemein lässt sich beobachten, dass der Glaube an eine endzeitliche Auferstehung der Toten in der frühjüdischen Literatur zwar weit verbreitet, aber kontrovers und keineswegs systematisiert oder einheitlich ist.[1220] Nicht selten existiert eine Vielfalt verschiedener

---

vorgegebene Zeit der Trauer vor dem Hintergund des Sabbats interpretiert und in den eigenen theologischen Kontext eingefügt.

[1216] Die Vorstellung einer Wanderung der gerechten Seele am siebten Tag nach dem Tod findet sich auch in 4Esr 7,99f.

[1217] Belegt ist ἀνάστασις ist außerdem in der LXX in Ps 65,1; Zeph 3,8; Klgl 3,63; Dan 11,20; und in den griechischen Pseudepigraphen in 2Makk 7,14; 12,43; ApokrEz 1,2; TestHi 4,9; VitProph 2,12; Rechab 13,5. 42 Belege finden sich im Neuen Testament.

[1218] Allein in der LXX ist das Verb ἀνίστημι 454mal, in den griechischen Pseudepigraphen 149mal und im Neuen Testament 107mal belegt.

[1219] Das Verb eignet sich in erster Linie aufgrund seiner Polyvalenz und seiner Semantik im Sinne der Erweckung und Auferweckung für diesen Gebrauch.

[1220] Vgl. Zangenberg: Knochen, 675.

Vorstellungen nebeneinander: „Die einzelnen Texte sind Schlaglichter, die nicht in ein Modell organischen Wachstums gebracht werden können.“[1221] So auch Bauckham: „It is probably correct to suppose that many writers had not so much a *concept* of resurrection, but rather a number of *conventional ways of speaking* of resurrection.“[1222] Es wäre daher illegitim von *der* Auferstehungsvorstellung im antiken Judentum zu sprechen.[1223] Es gab immer nur Menschen, „die ihre je eigenen, wenn auch oft traditionell gefüllten und gemeinschaftlich vertretenen Überzeugungen und Hoffnungen sprachlich zum Ausdruck gebracht haben.“[1224] Nach Bieberstein entwickeln die einzelnen Autoren „situativ Theologie, was das zuweilen irritierende Nebeneinander unterschiedlicher Konzeptionen in Werken erklärt“[1225]. Trotz aller Unterschiede lässt sich eine Gemeinsamkeit benennen:

> Resurrection is distinguished by divine agency, it is an eschatological and gracious event whose ultimate cause is God [...]. It is nothing less than an divine intervention that turns the scales of existence from the present reality of death toward the eschatological reality of a renewed life.[1226]

Im Folgenden werden die Charakteristika der Auferstehungsvorstellung von GLAE dargestellt, welche wiederum Parallelen zu anderen Texten des antiken Judentums und des weiteren literarischen Umfelds aufweisen.[1227]

Bemerkenswert ist dabei ferner, dass sich die Vorstellungen hinsichtlich eines Lebens nach dem Tod und einer möglichen Auferstehung innerhalb der frühjüdischen Literatur stark entwickelten und Raum gewannen: „The Hebrew Scriptures reflect little regarding the destiny of the individual after death. The overall impression [...] is that death was not considered the start of next life, but the end of the present one.“[1228] Ausnahmen und mögliche Ausgangspunkte

---

[1221] Zangenberg: Knochen, 676.
[1222] Bauckham: Resurrection as Giving Back the Dead, 278.
[1223] Die Vorstellung einer Auferweckung aller Menschen zum Gericht findet sich u.a. in 4Esr 7,31-42; 2Bar 30,2-5; LibAnt 3,10; SapSal 2,21-24; TestBenj 6,10f. Der Gedanke, dass nur die Gerechten auferweckt werden, ist u.a. bei Sir 49,10; SapSal 3,1-9; PsSal 3,12; 1Hen 91,10; 4Q 385,2; 4Q 416,2 III 5-8; Sib 4,179-184. Das Konzept einer individuellen Auferstehung der Toten ist in TestSim 6,7; TestHi 4,9 vertreten. Eine allgemeine Auferstehung der Toten wird von den Pharisäern im Gegensatz zu den Sadduzäern vertreten, vgl. u.a. Mk 12,18-27 par; Apg 23,6-8. Die Überzeugung von der Auferstehung der Märtyrer findet sich u.a. in 2Makk 7,9-36; 12,43-45. Die Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Himmelfahrt post mortem ist in 4Makk 18,23; TestHi 52,10; Flav. Jos. Bell. 1,650; 2,154-163 belegt.
[1224] Niebuhr: Tora und Weisheit, 380.
[1225] Bieberstein: Jenseits der Todesschwelle, 443.
[1226] Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 3.
[1227] Die größten Übereinstimmungen zu der Vorstellung, welche in GLAE vermittelt wird, findet sich in u.a. 1Hen 51; 4Esr 7,17.32-36; 2Bar 50,2. Die beiden wesentlichen Motive sind: (I) das temporäre Verweilen der Toten in der Erde; (II) die Auferstehung zum Gericht, in dem zwischen Gerechten und Ungerechten, Lohn und Vergeltung unterschieden wird.
[1228] Sigvartsen: Afterlife and Resurrection beliefs, 1.

für spätere Entwicklungen bilden Texte wie Jes 25,8; 26,19, in denen die Vorstellung anklingt, dass die Beziehung zwischen dem Einzelnen und Gott über den Tod fortbesteht, und vor allem Dan 12,1-3, wo mit der Überwindung der letzten Bedrängnis die Erwartung einer Auferstehung der Toten in den Blick kommt. Schriftliche Belege für Auferstehungsvorstellungen finden sich verstärkt in Texten innerhalb des Zeitraums vom 200 v. Chr. bis 200 n. Chr.[1229] Diese Entwicklung lässt sich nicht auf eine Ursache zurückführen, sondern lässt sich ausschließlich multikausal begreifen[1230]: „Amid the diversity, one may identify a strong intertextual reliance upon earlier scriptural traditions – as well as the occasional articulation of the resurrection hope in the mythological language of its regional neighbours.“[1231]

Als einer der möglichen Gründe sei an dieser Stelle exemplarisch auf den wachsenden Einfluss der zoroastrischen Religion der Perser verwiesen, die insbesondere im Rahmen ihres Auferstehungsglaubens interessante Gemeinsamkeiten mit GLAE aufweist. So war im Zoroastrismus einem Leben nach dem Tod zunächst die Trennung von Körper und Seele im Tod vorgeordnet, in deren Verlauf die Seele zunächst den Körper und schließlich auch die Erde verlässt: „There was belief in life after death for the individual, and according to its earliest form the disembodied spirit, the ‚urvan‘, lingered on earth for three days before departing downward to a subterranean kingdom of the dead.”[1232] Besondere Aufmerksamkeit galt beim Nachdenken über die Auferstehung der Wiederherstellung des Körpers:

> With the hope of attaining Paradise there developed a belief in the resurrection of the body. It was evidently impossible to conceive of experiencing the joys of heaven in spirit only; and […] it came to be held that within the first year after death the bones of the physical body would be raised up and, clothed in immortal flesh, be reunited with the soul in heaven.[1233]

Erst nachdem der Körper, gekleidet in unsterblichem Fleisch, wiederhergestellt war, erfolgte die Wiedervereinigung mit der Seele. Die Vorstellung des ewigen Lebens und der Auferstehung findet sich bereits sehr früh, so zum Beispiel im Zamyād Yašt, einem Hymnus an die Erde (ca. 6. Jh. v. Chr.), wo die Auferstehung und die Unsterblichkeit nach dem Sieg über die Kräfte des Bösen prophezeit wird. Verbunden wird dieser Gedanke mit einem Retter und Heilsbringer, dem Saošyant:[1234]

> [Der von Mazdā geschaffene Glücksglanz,] welcher den Siegreichen unter den

[1229] Vgl. Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 10.
[1230] Vgl. für eine ausführliche Darstellung der Hintergründe, Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 44-65.
[1231] Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 6
[1232] Boyce: Zoroastrians, 12.
[1233] Ebd., 14.
[1234] Vgl. Schwenke: Die Verwechslung der Welten, 38f.

> Überwindern begleiten wird und auch seine anderen Gefährten, damit er das Leben herrlich mache, nicht alternd, unvergänglich, nicht verwesend, nicht faulend, ewig lebend, ewig gedeihend, nach Wunsch herrschend. Wenn die Toten auferstehen werden, wird lebendig machend der Unvergängliche kommen, wird Herrliches sich das Leben nach Wunsch schaffen. […] Dieser [Saošyant] wird das ganze körperhafte Leben mit Augen der Labe ansehen; und (sein) Blick wird unvergänglich machen die ganze körperhafte Welt (Yašt 19,89.94).[1235]

Dass die Vorstellung der Auferstehung und des ewigen Lebens des Zoroastrismus bereits früh verbreitetet und hellenistischen Autoren bekannt war, belegt die Erwähnung des Persers Prexaspes in Herodots Historien (Historiae III 62,4), der von der Möglichkeit spricht, dass ein Toter aus dem Grab aufersteht.[1236] Die Überlegungen zur Auferstehung der Toten werden dann in späteren zoroastrischen Schriften weiter ausgeführt. Dabei lässt sich eine Fokussierung auf die Wiederherstellung des verstorbenen Körpers erkennen, deren notwendige Voraussetzung das Einsammeln und Zusammenfügen der Elemente des Körpers ist (vgl. u.a. Bundahišn 34,5; Pahlawī Riwāyat 48,55; Wizīdagīhā ī Zādspram 34,7-19.).[1237]

Darüber hinaus gelten gemeinhin auch politische Krisenzeiten wie der Makkabäeraufstand als Nährboden für Auferstehungsnarrative. Basierend darauf kann der Zuwachs von Auferstehungsvorstellungen in der frühjüdischen Literatur[1238] des Weiteren auf Versuche zurückgeführt werden, eschatologische Hoffnungen mit der Situation der römischen Besatzung und daraus resultierender Vertreibung sowie Zerstörung in Einklang zu bringen.[1239] Angesichts einer als negativ wahrgenommenen Wirklichkeit wird das göttliche Wirken in der Welt, gerade hinsichtlich der Gerechtigkeit Gottes, zunehmend problematisiert.[1240] Insbesondere eine Wirklichkeit, in der die Gerechten litten und die Ungerechten triumphierten, verstärkte den Wunsch nach einem möglichen Ausgleich: „If there was an afterlife, it was argued, God could set things straight and give the righteous and the wicked their proper due.“[1241] Auferstehungsvorstellungen wurden folglich essentiell

> to the integrity of larger issues of God's activity in the world – in particular, the deity's power, faithfulness to the covenant, and execution of justice [...]. Resurrection was all the more legitimate and necessary precisely because their entire theology could no longer be maintained without it.[1242]

[1235] Die deutsche Übersetzung stammt von Almut Hintze: Der Zamyād-Yašt, 365.381.
[1236] Vgl. Schwenke: Die Verwechslung der Welten, 40.
[1237] Vgl. ebd., 41.
[1238] Vgl. u.a. 2Makk 7,14; 12,43; 4Esr 7,32; 2Bar 50,2-3; AssMos 10,9-10.
[1239] Vgl. Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 7f.
[1240] Vgl. Sigvartsen: Afterlife and Resurrection beliefs, 2f. Vgl. auch Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 6-13.
[1241] Sigvartsen: Afterlife and Resurrection beliefs, 3.
[1242] Elledge: Resurrection of the Dead in Early Judaism, 86.

Das Bedürfnis nach Sinn und Gerechtigkeit, welches sich in der Geschichte offensichtlich nicht mehr verwirklichen ließ, motiviert die Autor*innen dazu, über die Grenzen ihres gegenwärtigen Lebens hinauszublicken. In lebenszeit-übergreifenden Horizonten suchen sie nach Erfüllung für alles, was in ihrer Gegenwart unvollständig oder unbeantwortet bleibt.[1243]

Dass in GLAE eine Auferstehungsvorstellung existiert, wird bereits recht früh deutlich, ohne dass man zu diesem Zeitpunkt viel über die Auferstehung selbst erfährt (10,2). Evas Furcht vor dem ‚Tag der Auferstehung' begründet diese damit, dass alle Schuldigen sie wegen ihrer Gebotsübertretung verfluchen werden. Damit verweist sie auf einen Zusammenhang zwischen ihrer Verfehlung und allen nachfolgenden Verfehlungen. Bemerkenswert ist dabei jedoch, dass der Tag der Auferstehung (ἡμέρα τῆς ἀναστάσεως) in der Erzählung mit dem Tag des Gerichts (ἡμέρα τῆς κρίσεως; 12,1; 26,4) bzw. dem Tag der Abrechnung (ἡμέρα τῆς οἰκονομιας; 37,5) gleichgesetzt wird. Die Auferstehung findet auch während der Paradieswanderung in der Rede Michaels Erwähnung, wenn Seths Bitte um das Öl des Erbarmens für die Gegenwart abgelehnt und eschatologisch verschoben wird (13,3). Bereits hier findet sich die Auferstehungsvorstellung im Rahmen einer Verheißung wieder, was gleichzeitig bedeutet, dass dem sterblichen Adam der Lohn der Auferstehung, wie der Wiedereintritt in das verlorene Paradies, noch vorenthalten wird. Die Auferstehung wird hier als Auferstehung allen Fleisches expliziert, welche mit Adam einsetzt und die Auferstandenen zu einem heiligen Volk (λαὸς ἅγιος) werden lassen wird, in dessen Mitte Gott wohnen wird (13,4).[1244] Bei beiden Textstellen wird demzufolge die Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung der Toten erkenntlich, deren Möglichkeit im weiteren Erzählverlauf jedoch begrenzt wird.

Die Begrenzung der Auferstehungsverheißung findet sich im Zuge der Vertreibung der Ureltern aus dem Paradies, wenn Gott es Adam nicht gestattet, vom Baum des Lebens zu essen, damit dieser nicht unsterblich werde (28,3). Die Möglichkeit der Auferstehung und die damit verbundene Unsterblichkeit ist an die Voraussetzung gebunden, dass Adam sich zukünftig bis zu seinem Tod vor dem Schlechten[1245] hütet[1246]: Ἐὰν φυλάξῃς ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς κακοῦ ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν, ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε, καὶ δοθήσεταί σοι ἐκ τοῦ

[1243] Vgl. Assmann: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 522.
[1244] Vgl. für die Vorstellung von einem heiligen Volk in dessen Mitte Gott wohnt: Ez 43,7; Sach 2,14f; Jub 1,17.27.
[1245] Nur die Vit Ad arm. ([44] 28:4) spezifiziert an dieser Stelle, was unter dem Schlechten, vor dem man sich hüten soll, verstanden werden kann: Verleumdung, Hurerei, Ehebruch, Betrug, Geldliebe, Geiz.
[1246] Ähnlich sind in 39,3 diejenigen von künftigen Freuden ausgenommen, die auf den Teufel gehört haben; jene werden mit dem Teufel verurteilt und verdammt werden.

ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔση εἰς τὸν αἰῶνα (28,4c-f).[1247] Dem Machtbereich des Bösen und des Todes, repräsentiert durch πόλεμος, ἐχθρός und κακος, wird der Machtbereich des Guten und des Lebens, dargestellt durch ἀνάστασις, ξύλος τῆς ζωῆς und ἀθανασία, entgegengesetzt. Es wird das Gute und das Leben sein, welches letztlich über das Böse und den Tod triumphieren wird. Bereits hier wird also ein positiver Ausblick auf eine bessere Zukunft abgebildet, deren Verwirklichung jedoch maßgeblich vom Zutun des Menschen abhängig ist. Den Tod überwinden und auferstehen zum ewigen Leben können nur diejenigen, die sich im Diesseits bewähren. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass diejenigen, die sich weiter dem Bösen hingeben und von ihm bestimmen lassen, nicht vom Baum des Lebens (ξύλος τῆς ζωῆς) essen werden und statt dem ewigen Leben den Tod erwarten dürfen. GLAE verbindet auf diese Weise folglich zwei im Grunde unabhängig voneinander bestehende Konzepte miteinander, die Auferstehung und das ewige Leben bzw. die Unsterblichkeit, welche die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod bedenken und das Schicksal der Verstorbenen bestimmen.[1248]

Auf Basis dessen wird im Zuge der Auferstehung in GLAE ein Gericht erwartet, das zwischen Gerechten und Sündern unterscheiden wird, wobei ausschließlich die Gerechten auferstehen und ewiges Leben haben werden.[1249] Tromp weist auf den Ursprung dieser Vorstellung hin:

> The day of judgement is an old Israelite prophetic idea which in the Hellenistic period came to be taken as the decisive stage in the eschatological scenario. The prophets had conceived this final day as the day on which God would bring about happiness for his people or for the righteous ones.[1250]

Der Tag des Gerichts wurde im frühen Judentum mit der Auferstehung der Toten verbunden, „either to participate in the joy promised to the righteous, or to undergo the defintive judgement.“[1251] Bei der Verheißung der Auferstehung in GLAE handelt sich folglich nur um

[1247] GLAE 28,4c-f: ‚Wenn du dich selbst bewachst vor allem Schlechten so wie du sterben willst, werde ich dich bei der Auferstehung des Geschaffenen wieder auferwecken, und dir wird gegeben werden vom Baum des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit‘.

[1248] Elledge (Resurrection of the Dead in Early Judaism, 129) weist darauf hin, dass die Schriften des antiken Judentums äußerst vielfältig mit diesen beiden Vorstellungen umgingen: „The tension between resurrection and immortality comprise yet another facet of diversity within ancient Jewish reflection on the future life.“ Zumeist wurde entweder die Auferstehung *oder* die Unsterblichkeit präferiert und propagiert. Ein ähnliches komplementäres Verhältnis von Auferstehung und Unsterblichkeit wie in der GLAE findet sich u.a. in Flav. Jos. Bell. 3,374-76, Ps-Phok 99-115. In jedem Fall ist zu bedenken, dass das Konzept der Auferstehung als eschatologische Hoffnung im antiken Judentum durchaus auch kontrovers bedacht wurde.

[1249] Die Vorstellung, dass am Tag des Gerichts zunächst alle Verstorbenen auferstehen werden und dann zwischen Gerechten und Ungerechten unterschieden wird, wobei nur die Ersteren für die Ewigkeit auferstehen und Unsterblichkeit erlangen werden, findet sich auch in LibAnt 3,9f; 19,12f; 23,13.

[1250] Tromp: Literary and Exegetical Issues, 33.

[1251] Ebd.

eine bedingte Heilszusage[1252]: „La résurrection est ici réservée aux justes seuls.“[1253] Der Erzähler propagiert somit keine vom individuellen Lebensvollzug unabhängige Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tod, wohl aber begründete Hoffnung, dass auch die Sünder Vergebung empfangen können – den entsprechenden Lebenswandel vorausgesetzt.[1254] Niebuhr spricht daher von einer im Text vorfindlichen Individualisierung sowie Universalisierung von Endzeiterwartungen:

> Gegenüber der hier artikulierten individuellen Erwartung der Auferstehung der Toten tritt die in der biblisch-jüdischen Überlieferung viel stärker verankerte Erwartung eines kollektiven endzeitlichen Heilsgeschicks des Volkes Israel merklich zurück.[1255]

Die Vorstellung eines kollektiven endzeitlichen Heilsgeschicks des Volkes Israel ist – wenn überhaupt – nur noch in Ansätzen in 13,3 erkennbar, wenn unbestimmt vom ‚heiligen Volk’ in der Endzeit die Rede ist.[1256] Mit Frey ließe sich hier außerdem von einem ethischen Dualismus sprechen, der die Menschen in zwei Gruppen einteilt – die Gerechten einerseits und die Sünder andererseits – und der in GLAE vor allem paränetischen Zwecken dient.[1257] Dieser Gedanke findet sich auch in 37,5, wenn Gott von dem Tag der Abrechnung (ἡμέρα τῆς οἰκονομίας) spricht: „There will be a day of reckoning when everyone will be held responsible for their evil deeds, which implies there are righteous and wicked who will meet different destinies in the judgement.“[1258] Es besteht folglich eine enge Verbindung zwischen der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod und moralischer Vorbildlichkeit während der Lebenszeit.[1259]

Die Auferstehungsvorstellungen werden innerhalb des Vergebungsnarrativs post mortem weiter konkretisiert. Obwohl Adam inzwischen beerdigt worden ist, findet ein Dialog zwischen dem Toten und Gott statt. Auf die doppelte Anrede Ἀδὰμ Ἀδάμ Gottes antwortet Adam mit: Ἰδού ἐγώ, κύριε (41,1). Es wird offensichtlich von einem Stadium zwischen Tod und Auferstehung ausgegangen, in dem der tote Körper, der immer noch der Mensch Adam ist, in der Erde ruht. Der Zustand ist eschatologisch auf den Tag der Abrechnung (ἡμέρα τῆς

[1252] Vgl. Meiser: Ätiologie, 218f.
[1253] Bertrand: La vie grecque, 132.
[1254] Vgl. Schreiber: Der Mensch im Tod, 64.
[1255] Niebuhr: Tora und Weisheit, 562. Vgl. für eine weiterführende Diskussion dieser Entwicklung, welche auch alt-ägyptische Vorstellungen aufnimmt und inhaltliche Parallelen zum frühen Judentum und Christentum erkennt, Assmann: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 521-525.
[1256] Vgl. Niebuhr: Tora und Weisheit, 562. Niebuhr sieht in der abgebildeten Darstellung der Auferstehungsvorstellungen in GLAE eine kreative Rezeption und Verarbeitung popularphilosophischer oder auch mythischer Traditionen aus der hellenistischen Geisteswelt, wie sie auch in anderer frühjüdischer Literatur belegt ist. So u.a. in SapSal 2,23-3,9 oder Ps-Phok 97-121.
[1257] Vgl. Frey: Dualistic, 284.
[1258] Sigvartsen: Afterlife and Resurrection Beliefs, 78.
[1259] Diese Verknüpfung findet sich auch in 1Hen 102,4-5; 103,3-4; 2Makk 7,37; 4Makk 7,1-3; 17,11f; 4Q521 frgs. 2 II + 4 line 10; Philo Opif. 77, 135.154; Flav. Jos. Bell 1,650; 2,153-58.

οἰκονομίας) terminiert.[1260] Es wird deutlich, dass GLAE den Versuch unternimmt, den Glauben an eine endzeitliche Totenerweckung und ein Dasein in der Zeit zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung zu verbinden.[1261] Der Gedanke, dass ein Zwischenstadium existiert, in dem sich die Verstorbenen befinden, bevor es zu einer allgemeinen Auferstehung der Toten kommt, wird in mehreren frühjüdischen Schriften diskutiert. So findet sich in 4Esr 7,32 die Vorstellung, dass sich die gerechten Seelen bis zum Endgericht in Kammern aufhalten, und nach 1Hen 22,3 existieren vier Höhlen, an denen die Geisterseelen der Verstorbenen die Zeit bis zum letzten Gericht zubringen. Ähnlich wird in 2Bar 30,2 geschildert, wie die Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung in Schatzkammern verweilen. Das Vergebungshandeln Gottes am Menschen in GLAE setzt genau in diesem Zwischenstadium ein und erstreckt sich bis zur Auferstehung. Ein großer Unterschied liegt ganz offensichtlich darin, dass es in GLAE nicht die Seele ist, die in diesem Zwischenstadium existiert, sondern der Körper. Diese Differenz ist auf die der Erzählung zugrunde liegende Anthropologie zurückzuführen, nach der das Selbstsein Adams in erster Linie mit dem Körper verknüpft ist.

Indem Gott den toten Adam anspricht, wird ein Interesse Gottes an Adam und eine Verbindung zwischen Gott und Adam auch über den Tod hinaus signalisiert. So unterstreicht die sich anschließende Gottesrede die Verortung Adams sowohl in der Sphäre Gottes als auch in der Sphäre des Lebens über den Tod hinaus,[1262] wenn Gott Adam dessen Auferstehung und die Auferstehung seiner Nachkommenschaft[1263] verheißt: Πάλιν τὴν ἀνάστασιν ἐπαγγέλλομαί σοι· ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ παντὸς γένους ἀνθρώπων οὗ ἐκ τοῦ σπέρματός σου (41,2c-d).[1264] Die gegenwärtige Realität des Todes und die Zersetzung des Körpers, die in der Gottesrede ebenfalls benannt werden (γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ),[1265] werden in der Zukunft folglich überwunden werden. Der Körper Adams wird vergehen, um dann wieder aufzuerstehen. Die hier vorliegende Verheißung der Auferstehung weist struktuelle Parallelen zur Verheißung der Wiedereinsetzung Adams (39,2) auf. Beide Ansprachen Gottes verweisen zunächst auf den gegenwärtigen Zustand des Todes, um dann dessen Überwindung und eine bessere Zukunft anzukündigen. Wurde in 39,2 die Verheißung durch πλήν initiiert, leitet in 41,2

[1260] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 494.
[1261] Vgl. Schreiber: Der Mensch im Tod, 66.
[1262] Vgl. Dochhorn: Apokalypse des Mose, 544.
[1263] Vgl. Bertrand: La vie grecque, 144.
[1264] GLAE 41,2c-d: ‚Wieder verheiße ich dir die Auferstehung; ich werde dich auferstehen lassen in der Auferstehung mit dem ganzen Geschlecht der Menschen, das aus deinem Samen ist'.
[1265] GLAE bezieht sich an dieser Stelle unmittelbar auf Gen 3 und greift dabei den genauen Wortlaut der Abschlussaussage des Strafurteils Gottes an Adam und Eva in Gen 3,19 auf, wo LXX wie folgt übersetzt: […] ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ.

das im adversativen Sinne[1266] gebrauchte πάλιν den Umschwung ein, der auf einen „positiven Ausblick auf die Endzeit“[1267] hinweist und eine Wiederaufnahme des πάλιν aus der Auferstehungsverheißung aus 28,4 darstellt und als Bestätigung der von Gott gestellten Bedingungen für eine Auferstehung gewertet werden kann. Gott zählt Adam folglich zu den Gerechten, die sich, wie von Gott gefordert, nach der Gebotsübertretung im Paradies zu Lebzeiten vor dem Schlechten gehütet haben. In die Verheißung eingeschlossen sind alle Nachfahren Adams, wodurch auch die Leser*innen miteinbezogen und die Universalisierung der Auferstehungsvorstellung nochmals erweitert wird. Die Grenze der erzählten Zeit wird auf diese Weise gleich zweimal durchbrochen, „indem der Gesamtheit der noch nicht einmal geborenen Nachkommenschaft Adams eine Zukunft zugesagt wird, die auch ihre Lebenszeit noch überschreiten wird.“[1268] Diese Zukunft kulminiert in der Vorstellung der Auferstehung. Der gleiche Gedanke findet sich in 43,2, wo im Zusammenhang mit dem Tod und Begräbnis auf den Tag der Auferstehung verwiesen wird. Auch an dieser Stelle wird der Zeitraum der Erzählung durchbrochen.[1269]

Indem auf eine Existenz nach dem Tod hingewiesen wird, erfasst GLAE den „angesichts ihrer anthropologischen Skepsis allein noch offenen Heilsraum im Jenseits für die Hoffnung der an Adam als dem Urtypos des Menschen partizipierenden Erfahrungsträger negativer menschlicher Wirklichkeit.“[1270] Folglich lässt sich mit Blick auf die Konzeption von Auferstehung im zugrunde liegenden Text von einer jenseitigen Heilszentrierung, einer futurischen Eschatologie sprechen. Nur eingeschränkt zuzustimmen ist Niebuhr, dass GLAE weder in anthropologischer Hinsicht noch bezüglich eines Aufenthaltortes der Auferstandenen explizite Äußerungen tätigt, so dass sich die hier belegte Auferstehungshoffnung gar als ‚Utopie’ bezeichnen ließe.[1271] Zwar findet sich tatsächlich keine detaillierte Darstellung hinsichtlich eines Lebens nach dem Tod, jedoch stellt die literarische Komposition eine enge Verbindung zwischen dem Körper vor dem Tod und dem auferstandenen Körper her,[1272] indem den Auferstandenen die Gabe eines neuen Herzens verheißen wird, und sie verweist mit der Aussicht, wieder im Paradies leben und essen zu dürfen, nicht nur auf eine körperliche Auferstehung, sondern außerdem auf einen zukünftigen Ort, an denen sich eine Post-

[1266] Vgl. Knittel: Das griechische Leben Adams und Evas, 293.
[1267] Dochhorn: Apokalypse des Mose, 544.
[1268] Niebuhr: Tora und Weisheit, 392.
[1269] Vgl. ebd.
[1270] Schreiber: Der Mensch im Tod, 67.
[1271] Niebuhr: Tora und Weisheit, 525.
[1272] Ähnliche Vorstellungen liegen zugrunde u.a. in 2Makk 6,12-7,42; SapSal 2,21f; 3,7-13; 4,16-5,14; 4Esr 7,31-44; 14,35; 1Hen 51,1-5; 61,1-5; 62,13-16; 2Bar 30,1-5; 42,8; 49-52; 57,2.

Auferstehungsexistenz ereignen wird.[1273] GLAE leistet mit seiner Darstellung von eschatologischer Hoffnung und Auferstehung folglich einen Beitrag zu der Beobachtung, dass sich das Hervortreten von Auferstehungsvorstellungen und die Tendenzen zur Eschatologisierung sowie Individualisierung im frühen Judentum reziprok zueinander verhalten und verstehen lassen.

4.8 Vergebung – Eine Zusammenfassung

Vergebung wird in GLAE als ein Geschehen dargestellt, welches sich ausschließlich zwischen Gott und Mensch ereignet, wobei Gott stets der Handlungssouverän bleibt. Zwischenmenschliche Vergebung wird nicht abgebildet. Nichtsdestotrotz lässt sich zwischen den einzelnen Protagonisten der Erzählung eine tiefe Verbundenheit und Solidarität erkennen, die sich in Trauer, Mitgefühl, stellvertretender Buße und Fürbitte manifestiert. Alles in allem spielen die verschiedenen Rituale der Buße und Umkehr eine ambivalente Rolle. Sie werden zwar ausführlich dargestellt und vermitteln auf diese Weise die Emotionen und Bedürfnisse der Figuren; es sind jedoch – mit Ausnahme von Evas Bußgebet (32,2) – nicht die Rituale der Umkehr, die unmittelbar zur Vergebung führen. Grundsätzlich erfährt die Umkehr in der Erzählung eine Spiritualisierung. Das Augenmerk wird weniger auf die materiellen, sondern vielmehr auf die immateriellen Handlungen der Umkehr sowie auf eine generelle Haltung des Menschen gelegt, welche die Umkehr erst gar nicht erforderlich macht. Hervorzuheben ist hierbei, wie häufig und inständig die Figuren, insbesondere Eva, klagen und ihre Schuld bekennen, womit sich die Beobachtungen Konstans in der Hinsicht bestätigen, dass dem Motiv der Reue in GLAE eine herausgehobene Bedeutung zukommt. Dabei handelt es sich allerdings um eine Form der Reue, welche weniger aufgrund der Tat als solcher, sondern vielmehr aufgrund der Konsequenzen der Tat für das eigene Ergehen entsteht. Es ist in der Erzählung die Reue, welche die Umkehr der Figuren initiiert. Deutlich wird im Zuge dessen, dass sich die Figuren nicht mit ihrem Schicksal abfinden, sondern sich immer wieder dafür einsetzen, die Verhältnisse doch noch einmal zum Besseren zu wenden. Diese Einsätze sind es, welche die Erzählung vorantreiben. Indem es vor allem Eva ist, welche die Rolle der Bereuenden einnimmt, wird sie zur handlungstreibenden Figur. Dadurch, dass alle Figuren durch die verschiedene Umkehrhandlungen in das Leiden Adams involviert sind, wird sein Sterben zu einem relationalen Geschehen, welches in der Erzählung außerdem auf die stetigen Verbindungen zwischen den Toten und den Lebenden, zwischen der irdischen und der

[1273] Vgl. Sigvartsen: Afterlife and Resurrection Beliefs, 204.

himmlischen Sphäre verweist.

Ein Spezifikum von GLAE ist, dass es nach der hier zugrundeliegenden Vorstellung keine Vergebung Gottes im diesseitigen Leben geben kann. Gott lehnt die Vergebungsgesuche der Menschen mehrfach ab, wodurch die Kontinuität und Legitimität der göttlichen Strafurteile bestätigt und bestärkt werden. Wenn die Menschen der göttlichen Vergebung im Leben so dringend bedürfen, erhalten sie diese nicht. Gott erweist sich in der Erzählung nicht als gnädig, sondern als gerecht. Wenn überhaupt, ist Vergebung nur postmortal möglich. Jedoch ist auch eine mögliche postmortale Vergebung konditioniert. Sie wird Adam nur dann gewährt, wenn dieser sich in seinem weiteren Leben bis zu seinem Tod aller Fehltaten enthält und sich sowohl vor dem von außen als auch dem von innen kommenden Bösen schützt (φυλάσσω) und das Gebot Gottes bewahrt (φυλάσσω). Diese Bedingung wird nicht nur Adam auferlegt, sondern erstreckt sich ebenso auf alle nachfolgenden Generationen (30,1; 39,3). Wieder wird auf diese Weise die Gegenwart von GLAE überschritten und eine allgemeingültige und fortwährende Forderung in die Erzählung integriert, welche auch die jeweilige Gegenwart der Leser*innen miteinschließt. Nicht erläutert wird, wie mit einzelnen Verfehlungen späterer Generationen verfahren wird. Das Beispiel Adams und Evas legt allerdings nahe, dass sich Menschen rehabilitieren können, wenn sie nicht dauerhaft dem Einfluss des Bösen verfallen. Das Sprechen über das Jenseits zeigt in der Erzählung einen Weg auf, Vorsorge für die Zeit nach dem Tod zu treffen, indem bestimmte Regeln und Verhaltensweisen eingehalten werden.[1274] Menschen können ihr Schicksal im Jenseits demgemäß durch ihr Tun im Diesseits beeinflussen.

In der gesamten Erzählung treten die Engel als Fürbittende und Unterstützer der Menschen auf, so auch mit dem Tod Adams, und bitten um das göttliche Erbarmen und die Vergebung des ersten Menschen. Erst ihre Vergebungsgesuche sind erfolgreich. Bemerkenswerterweise wendet sich Michael noch einmal an Gott als das Vergebungshandeln scheinbar noch nicht als ausreichend erachtet wird (38,1). Erbitten die Engel Vergebung für Adam, dann stets mit dem Hinweis auf seine Ebenbildlichkeit und seine Existenz als Hände-Werk Gottes. Maßgeblich für die Begnadigung Adams wird demnach die enge Bindung zwischen Gott und Adam, die sich aus dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf ergibt. Die Vergebung Gottes manifestiert sich daraufhin auf vielfältige Weise und ist zeitlich im Zwischenstadium von individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung der Toten am Tag des Gerichts anzusiedeln. Das gesamte Vergebungshandeln Gottes an Adam bezieht sich letztlich darauf, den Ausgangszustand wiederherzustellen. Dafür wird Adam ein neues, besseres Herz versprochen und er im Acherusischen See gereinigt. Ferner wird ihm die Wiedereinsetzung als

[1274] Vgl. Pezzoli-Olgiati: Jenseitsvorstellungen, 7.

Herrscher innerhalb der geschaffenen Welt angekündigt. Im Zuge seiner Bestattung darf Adam sogar ins Paradies zurückkehren. Zu guter Letzt wird ihm die Auferstehung verheißen, welche in der ewigen Gemeinschaft mit Gott im Paradies mündet. All die Strafen und damit einhergehenden Konsequenzen, welche den Ureltern aufgrund ihrer Schuld von Gott auferlegt wurden, werden auf diese Weise mit dem Vergebungshandeln Gottes überwunden. Anders als in Schriften wie 4Esr oder 2Bar, die sonst einige thematische Überschneidungen mit GLAE aufweisen, wird in der Erzählung der Übergang bzw. Kontrast vom als negativ wahrgenommen Dies- und positiv erhofften Jenseits demnach nicht am Beispiel Jerusalems illustriert.[1275] Stattdessen ist der lokale und räumliche Bezugspunkt in der Erzählung das Paradies, an dessen Grenzen sich das Schicksal und Ergehen des Menschen im Leben sowie im Tod entscheiden.

5. Fazit

Anliegen dieser Untersuchung war es darzustellen, auf welche Art und Weise die Phänomene ‚Schuld' und ‚Vergebung' im *Griechischen Leben Adams und Evas* dargestellt werden. GLAE erzählt eine Geschichte nach, die vermutlich zu den bekanntesten der Hebräischen, wenn nicht der ganzen Bibel gehört und welche im frühen Judentum und frühen Christentum und darüber hinaus eine vielfältige Rezeption erfahren hat: die Erzählung vom so genannten Sündenfall in Gen 3. Dabei geht GLAE jedoch weit über das vorliegende Textmaterial hinaus und bearbeitet mithilfe der breiten Aufnahme verschiedener Traditionen ausführlich die Fragestellungen, die sich aus dem eigenen literarischen, sozialen und politischen Kontext des 1. / 2. Jh. n. Chr. ergeben. Diese Fragen scheinen vor allem der Erfahrung leidvoller menschlicher Existenz und menschlicher Schuld einerseits und der diesen Zuständen trotzenden Hoffnung auf Heil(ung) und Vergebung andererseits geschuldet zu sein. Wollte man die Erzählung nach diesen Kriterien grob aufteilen, könnte man die Kapitel 1-30 dem Thema der Schuld, die Kapitel 31-43 dem Thema der Vergebung zuordnen. Das Leben und Sterben Adams und Evas dient als ein Beispiel für menschliches Leben generell, welches offensichtlich keine konkrete Adressenschaft oder Gemeinschaft vor Augen hat. Stattdessen vertritt die Erzählung den Anspruch, einerseits als eine Paränese, sich im Leben vor dem Bösen zu hüten, andererseits als eine Trostschrift, gerichtet an alle Menschen, dass Erlösung und Vergebung nach dem Sterben möglich sind, zu fungieren.[1276] In diesem Sinne dient Adam als Repräsentant der Menschheit

[1275] Vgl. ebd., 21.

[1276] Dies stellt eine Analogie zur Funktion des Mythos in der Antike dar: Die gegenwärtige Situation wird erklärt und es werden Beispiele zur Nachahmung und Abschreckung bereitgestellt. Vgl. Meiser: Ätiologie, 212. Vgl. dazu ebenso die islamische Rezeption der Paradieserzählung in Q 20,116-127, wo

insgesamt und als abschreckendes sowie Hoffnung spendendes Beispiel. Während Adam in seiner Darstellung weitestgehend passiv bleibt, agiert Eva als aktiver Part in der Erzählung. Es ist Evas Perspektive auf die Geschehnisse, die in den Vordergrund gerückt wird und durch welche die Leser*innen an dem Schicksal der ersten Menschen teilhaben. Die Erzählung verschafft damit einer in dieser Zeit so selten vernommenen weiblichen Stimme Gehör und wendet sich auf subtile Weise gegen eine negative Beurteilung der ersten Frau.

Die Schuld erhält durch das Böse Einzug in das Leben der Menschen. Dabei verbindet GLAE die Vorstellung eines extrinsischen mit einem intrinsischen Bösen. Auf der einen Seite ist es das Böse in Gestalt des Teufels, welches den Menschen zum Bösen verführt, auf der anderen Seite ist es die Schwäche des Menschen und die im Zuge der Gebotsübertretung der Ureltern vom Teufel in das Innere des Menschen implementierte Begierde nach jeder Sünde, die den Menschen schuldig werden lässt. Verwendet wird die Metapher des Kampfes, der sich zwischen Gut und Böse ereignet. Dieser Kampf spielt sich sowohl zwischen dem Teufel und dem Menschen als auch im Inneren, im Herzen des Menschen, ab. Verführt wird der Mensch mithilfe der Aussicht auf mehr Erkenntnis, Herrlichkeit und das Sein-wie-Gott; was er erhält, ist die Minderung der Erkenntnis, der Verlust der Herrlichkeit, die Vertreibung aus dem Paradies, Krankheit und Tod und die Ferne zu Gott. Er wird mit dem Hinweis auf die Überwindung seiner vermeintlich minderwertigen Existenzweise geködert und erntet die wahre Minderung seiner Existenzweise. Schuld manifestiert sich in erster Linie in dem Verstoß gegen das göttliche Gebot; Schuld entsteht infolge einer Verfehlung an und gegen Gott. Das mühselige, leidvolle und endliche Leben Adams und Evas stellt demgemäß die notwendige Konsequenz ihrer Gebotsübertretung dar. Das Leiden hat universale Tragweite, da auch die Nachkommen davon betroffen sind.

So viel Raum dem Bösen in der Erzählung auch gewährt wird; letztlich liegt die Verantwortlichkeit für die Geschehnisse inner- und außerhalb des Paradieses beim Menschen. Gottes Handeln und seine Urteile sind dabei stets gerecht, Gerechtigkeit wird zur wesentlichen Eigenschaft Gottes. Der Mensch, dessen Selbstsein in der Erzählung an den Körper gebunden ist, ist als *moral agent* imstande, zwischen dem Bösen und dem Guten zu wählen, welche nicht nur in der Welt, sondern eben auch im menschlichen Herzen um die Vorherrschaft kämpfen. GLAE kann in dieser Hinsicht als ein Zeugnis für Individualisierungstendenzen im frühen Judentum des 1. und 2. Jh. n. Chr. gelten, denn hier steht kein Kollektiv, keine Gemeinschaft im Fokus des Interesses, sondern der einzelne Mensch mitsamt seiner eigenen

ebenso die Paradiesgeschichte und das eschatologische Ergehen verknüpft werden, wenn am Beispiel des Verhaltens und Schicksals Adams nach Ausgang aus dem Paradies, eine Mahnung an folgende Generationen bzw. alle Leser*innen formuliert wird.

Verantwortlichkeit. Das Motiv, im Herzen des Menschen selbst herrsche ein Kampf zwischen Gut und Böse, ist darüber hinaus universell und zeitlos. Es findet so ebenfalls noch – oder wieder – Eingang in die Literatur des 20. Jahrhunderts. So schreibt Alexander Solschenizyn in seiner Geschichtschronik *Der Archipel Gulag* über die sich im Stalinismus offenbarenden Abgründe menschlicher Existenz: „Der Strich, der das Gute vom Bösen trennt, durchkreuzt das Herz eines jeden Menschen [...]. Vom Guten zum Bösen ist's ein Windstoß weit."[1277]

Um Vergebung darzustellen, greift die Erzählung eine Reihe von Handlungen und Verheißungen auf, welche sie sowohl in ihrem literarischen als auch in ihrem alltäglichen Umfeld vorgefunden haben wird. Mit der Waschung und der Bestattung Adams werden zunächst Vorgänge gewählt, welche dem allgemeinen Umgang mit Toten entsprechen. Die Art und Weise, wie diese Handlungen geschildert werden, welche Figuren beteiligt sind und an welchen Orten sie spielen, machen sie in einem weiteren Schritt erst außer-alltäglich. Die Verheißungen der Wiedereinsetzung und der Auferstehung Adam dagegen weisen bereits als solche über das Alltägliche und Irdische hinaus in ein jenseitiges und himmlisches Leben. Sie sind deswegen aber nicht weniger konkret zu verstehen, sondern bilden die vorherrschende Hoffnung ab, dass sich das Ergehen des Menschen postmortal zum Guten wenden kann, weshalb auch die Vorbereitung des Toten für das Jenseits maßgeblich ist. Die göttliche Vergebung erhält auf diese Weise eine zweifache Ausrichtung: Einerseits wird sie mit alltäglichen, menschlichen Handlungen der Fürsorge und Wertschätzung in Verbindung gebracht, andererseits als eine transformative Macht abgebildet, welche weit über den Handlungsbereich des Menschen hinausreicht.

Zusammenfassend werden vier Charakteristika der Vorstellung von Schuld und Vergebung in GLAE deutlich: (I) Vergebung kann nicht von Seiten des Menschen unmittelbar aktiv erwirkt werden, sie wird vom gerechten Gott aus Erbarmen geschenkt, wenn der Mensch sich bewährt hat. Als Grund hierfür wird vor allem die besondere Bindung Gottes an den Menschen aufgrund seiner Ebenbildlichkeit und seines Daseins als Hände-Werk Gottes genannt. (II) Vergebung kann ausschließlich postmortal erfolgen. Es handelt sich bei dieser demnach um ein eschatologisches Heil. Das eschatologische Heil kann jedoch nicht als absolut und unumstößlich gewertet werden, sondern ist unverfügbar und konditioniert. Der Gemeinschaft mit Gott muss entsprochen werden. (III) Schuld und Vergebung werden in der Erzählung mithilfe der Semantisierung von Räumen abgebildet. Während das Paradies das Intaktsein des Menschen und seine intakte Beziehung zu Gott darstellt, ist die Welt außerhalb des Paradieses geprägt von Leid und Gottesferne. Der Übergang in den jeweils anderen Raum

[1277] Solschenizyn: Archipel, 160.

zeigt an, ob der Mensch schuldig geworden ist oder ob ihm vergeben wurde. Die Grenze des Paradieses ist folglich der Entstehungspunkt einer *conditio humana*. (IV) Schuld und Vergebung vollziehen sich am menschlichen Körper, während der Körper maßgeblich am Schuldigwerden beteiligt ist und die Schuld den Körper mittels der Strafurteile Gottes zerstört, kann der Mensch unter Einsatz seines Körpers umkehren und Gott den Körper im Zuge der Vergebung restituieren. Schuld wie auch Vergebung werden demzufolge als konkretes Handeln Gottes am Menschen verstanden. GLAE beteiligt sich damit an der prominenten wie problematischen Diskussion, ob Krankheiten und körperliches Leiden eine Strafe für falsches Verhalten sein können, und deutet auf einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Wohlergehen und Gesundheit einerseits und Charakter bzw. moralischem Verhalten andererseits hin. Diese Verbindung wird in der Erzählung eindeutig als gegeben vorausgesetzt und nicht problematisiert. Es wird in der Erzählung durchgehend die Vorstellung offenbar, dass ein unauflöslicher, kausaler Zusammenhang zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen existiert: Wer Böses tut, dem wird es auf lange Sicht schlecht gehen; wer Gutes tut, dem wird es auf lange Sicht gut gehen. Strafe und Lohn ereilen jeden Menschen in einem gerechten Maße, wenn nicht in diesem, dann doch immerhin in einem künftigen Leben.[1278]

Die Absage an eine prämortale und unbedingte Vergebung ist einerseits freilich ernüchternd, sicherlich aber auch der Intention der Erzählung geschuldet, die Leser*innen mahnen zu wollen, sich unbedingt vor dem Bösen zu hüten. Andererseits liegt ihr jedoch auch ein freiheitliches Moment des Menschen inne, denn wem Vergebung nach dem Tod geschenkt wird, entscheidet sich auch aufgrund der individuellen Lebensweise. Der Mensch hat der Erzählung zufolge die realistische Möglichkeit, gerecht zu sein und gut zu handeln. Indem GLAE die Wiedervereinigung des Schuldigen mit Gott und die gewährte Vergebung für Adam so ausführlich darstellt, können die Leser*innen berechtigte Hoffnung schöpfen, dass sie von der durch ihre Schuldtaten entstandenen unheilvollen irdischen Entfremdung von Gott hinweg nach ihrem Tod zu einer heilvollen Nähe zu Gott finden können. Auch wenn die eigentliche Vollendung des Heils auf diese Weise in das Jenseits verlagert wird, sind Hoffnung und Handlungsmotivation bereits gegenwärtig im Diesseits erzeugt und entscheidend. So ist jede*r Einzelne aufgefordert, sich dem Bösen in sich und um sich zu erwehren und dem Gebot Gottes zu folgen. Die eigene Haltung ist entscheidend und das kann wiederum Mahnung und Trost zugleich sein – auch heute. GLAE ist somit sowohl ein authentisches Zeugnis der Gedanken- und Lebenswelt des antiken Judentums im 1. / 2. Jh. n. Chr. als auch ein universelles und zeitloses Zeugnis menschlichen Daseins im Wissen um seine Fehlbarkeit und seine Sehnsucht

[1278] Vgl. Eisele: Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch, 333.

nach Erlösung und Vergebung.

Literaturverzeichnis

Alle Abkürzungen nach: Redaktion der RGG[4] (Hg.): Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG[4], Tübingen [4]2007 (UTB 2868).

1. Quellen und Übersetzungen

a) Bibel (Altes und Neues Testament)

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Hg. von Kurt Elliger / Wilhelm Rudolph. Stuttgart [5]1997.

Novum Testamentum Graece. Hg. von Kurt und Barbara Aland u.a. Stuttgart 28. revidierte Auflage 2012.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs, editio altera. Hg. Von Robert Hanhart, Stuttgart 2006.

Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Göttingen 1931ff.

b) Frühjüdische Quellen

Anderson, Gary / Stone, Michael (Hgg.): A Synopsis of the Books of Adam and Eve, Atlanta 1994 (SBL.EJL 5).

Becker, Jürgen: Das Testament der zwölf Patriarchen, Gütersloh 21980 (JSHRZ 3 / 1).

Berger, Klaus: Das Buch der Jubiläen, Gütersloh 1981 (JSHRZ 2 / 1).

Bietenhard, Hans: Der tannaitische Midrasch ‚Sifre Deuteronomium', Bern 1984 (JudChr 8).

Bertrand, Daniel: La vie grecque d'Adam et Ève. Introduction, Texte, Traduction et Commentaire, Paris 1987.

Böttrich, Christfried: Das slavische Henochbuch, Gütersloh 1995 (JSHRZ 5 / 7).

Charlesworth, James (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha. 2 Bd., Garden City / New York 1983-1985.

Cohn, Leopold (Hg.): Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Berlin 1962.

Dietzfelbinger, Christian: Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae, Gütersloh 1979 (JSHRZ 2 / 2).

Dochhorn, Jan: Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar, Tübingen 2005 (TSAJ 106).

Georgi, Dieter: Weisheit Salomos, Gütersloh 1980 (JSHRZ 3 / 4).

Goldschmidt, Lazarus: Der Babylonische Talmud. 12 Bde., Darmstadt 2012.

Kümmel Werner (Hg.): Das Buch Baruch. Der Brief Jeremias. Testament Abrahams. Fragemente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrius, Aristeas, Gütersloh 1975 (JSHRZ 3 / 2).

Kulik, Alexander: 3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch, Berlin 2010 (CEJL).

Lauer, Simon / Thoma, Clemens: Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1-63, Bern 1992 (JudChr 13).

Levison, John: The Greek Life of Adam and Eve, Berlin 2022.

Maier, Johann: Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer Bde.1-3, München 1995.

Meiser, Martin / Merk, Otto: Das Leben Adams und Evas, Gütersloh 1998 (JSHRZ 2 / 5).

Meyer, Wilhelm: Vita Adae et Evae, München 1878 (ABAW. PH 14).

Nagel, Marcel: La vie grecque d'Adam et d'Ève. Apocalypse de Moïse, 3Bde., Diss. Straßburg 1972.

Sauer, Georg: Jesus Sirach, Gütersloh 1981 (JSHRZ 3 / 5).

Schreiner, Josef: Das 4. Buch Esra, Gütersloh 1981 (JSHRZ (5 / 4).

Tilly, Michael (Hg.): Flavius Josephus. Der Jüdische Krieg und Kleinere Schriften: Mit der Paragraphenzählung nach Benedict Niese, Wiesbaden ^{4}2012.

Tischendorf, Konstantin v. (Hg.): Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis item Mariae dormitio additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis, Hildesheim / Zürich / New York / Olms 22001.

Uhlig, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch, Gütersloh 1984 (JSHRZ 5 / 6).

Waßmuth, Olaf: Sibyllinische Orakel 1-2. Studien und Kommentar, Leiden 2011 (Ancient Judaism and Early Christianity 76).

c) Frühchristliche Quellen

Brox, Norbert: Der Hirt des Hermas, Göttingen 1991 (KAV 7).

Osiek, Carolyn: Sheperd of Hermas. A Commentary, Augsburg 1999.

Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 51989.

Whittaker, Molly (Hg.): Die Apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas, Berlin 21967 (CGS 48).

d) Andere antike Quellen

Dirlmeier, Franz (Hg.): Platon. Phaidon, Berlin 22014.

Ebert, Theodor (Hg.): Platon. Phaidon, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 2004.

Hintze, Almut: Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar, Wiesbaden 1994 (Beiträge zur Iranistik 15).

Khoury, Adel: Der Koran. Arabisch-Deutsch, Gütersloh 2004.
Kuhn, Manfred (Hg.): Platon. Timaios, Hamburg 2017 (Philosophische Bibliothek 686).

Möller, Melanie (Hg.): Homer. Ilias. Odyssee, Ditzingen 2023.

Nickel, Rainer (Hg.): Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch, Düsseldorf 22007.

Rapp, Christof (Hg.): Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Berlin 1962-2019.

Rehn, Rudolf (Hg.): Platon. Phaidros, Hamburg 2019 (Philosophische Bibliothek 720).

Szezak, Thomas (Hg.): Platon. Der Staat. Griechisch-Deutsch, Berlin 2014.

Zehnpfennig, Barbara (Hg.): Platon. Phaidon, Griechisch-Deutsch, Leipzig 1991.

Zekl, Hans (Hg.): Platon. Timaios, Griechisch-Deutsch, Hamburg 2013 (Philosophische Bibliothek 444).

2. Hilfsmittel

Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Hg. von Kurt und Barbara Aland, Berlin / New York 61988.

Bauer, Walter: A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Hg. von Frederik W. Danker, Chicago ^{3}2000.

Coenen, Lothar / Haacker, Klaus (Hgg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (*TBLNT*^{3}), Witten ^{3}2014.

Finnern, Sönke / Rüggemeier, Jan: Methoden der neutestamentlichen Exegese. Eine Einführung für Studium und Lehre, Tübingen 2016.

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 182013.

Glare, Peter (Hg.): Oxford Latin Dictionary (2 Bde.), Oxford 22012.

Louw, Johannes P. / Nida, Eugene: Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains (2 Bde.), New York 21989.

3. Sekundärliteratur

Adelmann, Anette / Wetzel, Katharina: Ritualraum, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paul (Hgg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013 (UTB 3854), 180-187.

Agnetta, Marco: Die Entmachtung der Metapher. Zur Dekonstruktion sprachlich vermittelter Feindbilder im europäischen Flüchtlingsdiskurs, in: Metaphorik.de 28 (2018), 11-46.

Agnoli, Johannes: Subversive Theorie. ‚Die Sache selbst' und ihre Geschichte, Freiburg 1990.

Albertz, Rainer: ‚Ihr werdet sein wie Gott'. Gen 3, 1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: Die Welt des Orients 24 (1993), 89-111.

Alexander, Philip: Demonology of the Dead Sea Scrolls, in: James C. Vanderkam, James / Flint, Peter (Hgg.): The Dead Sea Scrolls After Fifty Years Vol. 2, Leiden 1999, 331-353.

Alexiou, Margaret: The Ritual Lament in Greek Tradition, London 1974.

Ammann, Christoph: Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis, in: Journal of Ethics in Antiquity and Christianity 2 (2020), 64-70.

Anderson, Gary: The Penitence Narrative in the *Life of Adam and Eve*, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 3-42.

Ders.: The Exaltation of Adam and the Fall of Satan in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 83-110.

Ders.: Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 133-147.

Ders.: The Original Form of the Life of Adam and Eve. A Proposal, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 215-231.

Ders.: Sin. A History, New Haven 2009.

Anderson, Arnold: The Use of ‚Ruah' in 1QS, 1QH and 1QM, in: Journal of Semitic Studies 7 / 2 (1962), 293-303.

Arbel, Vita: Forming Femininity in Antiquity. Eve, Gender, and Ideologies in the Greek *Life of Adam and Eve*, Oxford 2012.

Dies.: Guarding His Body, Mourning His Death, and Pleading for Him in Heaven. On Adam's Death and Eve's Virtues in the Greek Life of Adam and Eve, in: Daniel-Hughes, Carly / Tappenden, Frederick (Hgg.): The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean, Montreal 2017, 103-126.

Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München 2007.

Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Helen: Post-Colonial Studies. Key Concepts, London 32013.

Assmann, Jan: Totenriten als Trauerriten im Alten Ägypten, in: ders. / Franz Maciejewski / Michaels, Franz (Hgg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen 2005, 307-325.

Ders.: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 22010.

Bäbler, Balbina: Whose 'Glory of Alexandria'? Monuments, Identities and the Eye of the Beholder, in: Frey, Jörg / Kraus, Thomas / Rüggemeier, Jan / Schliesser, Jan (Hgg.): Alexandria. Hub of the Hellenistic World, Tübingen 2021 (WUNT 460), 29-48.

Bachhiesl, Christian: Schuld als Konstitutivum des Menschseins. Eine Einleitung, in: Ders. / Bachhiesl, Sonja / Köchel, Stefan (Hgg.): Schuld. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein Konstitutivum des Menschseins, Weilerswist 2020, 7-14.

Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture, Berlin 2016.

Balberg, Mira: Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature, Kalifornien 2014.

Barnard, Leslie: Hermas and Judaism, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 93 (1966), 3-9.

Barr, James: The Garden of Eden and the Hope of Immortality, London 1992.

Barron, Caroline / Yoo, Justin / Zerbini, Andrea (Hgg.): Migration and Migrant Identities in the Near East from Antiquity to the Middle Ages, London 2019.

Bauckham, Richard: The Conflict of Justice and Mercy. Attitudes to the Damned in Apocalyptic Literature, in: Mitchell, Margaret / Moessner, David (Hgg.): The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses, Leiden 1998 (NT.S 93), 132-148.

Ders.: Resurrection as Giving Back the Dead, in: Mitchell, Margaret / Moessner, David (Hgg.): The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses, Leiden 1998 (NT.S 93), 269-289.

Bendemann, Reinhard v.: Christus der Arzt, Frühchristliche Soteriologie und Anthropologie im Licht antik-medizinischer Konzepte, Stuttgart 2022.

Benedict, Ruth: The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture, Boston 1946 (Nachdruck: New York 2005).

Benthien, Claudia / Gerlof, Martina: Paradies. Topografien der Sehnsucht, Köln 2010 (Literatur – Kultur – Geschlecht: Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte. Kleine Reihe 27).

Bertrand, Daniel: Le destin ‚post mortem' des Protoplastes selon la ‚Vie Greque d'Adam et Ève', in: La littérature intertestamentaire (1985), 109-118.

Beyreuther, Erich / Heiligenthal, Roman: Art. Καλός, in: TBLNT3 (2014), 860-861.

Bidez, Joseph: Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains, in: Revue belge de Philologie et d'Histoire 22 (1943), 345-349.

Bieberstein, Klaus: Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, Tübingen 2009 (FAT 64), 423-447.

Bieberstein, Klaus / Bormann, Lukas: Art. Sünde, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 570-573.

Blackwell, Ben: Immortal Glory and the Problem of Death in Romans 3.23, in: JSNT 32 (2010), 285-308.

Bloch, René: How much Hebrew in Jewish Alexandria, in: Frey, Jörg / Kraus, Thomas / Rüggemeier, Jan / Schliesser, Jan (Hgg.): Alexandria. Hub of the Hellenistic World, Tübingen 2021 (WUNT 460), 261-278.

Boccaccini, Gabriele: Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran und Enochic Judaism, Grand Rapids 1998.

Ders.: The Evilness of Human Nature in 1Enoch, Jubilees, Paul and 4 Ezra. A Second Temple Jewish Debate, in: Henze, Matthias / Boccaccini, Gabriele (Hgg.): Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall, Leiden 2013 (SJSJ 164), 63-79.

Bockelmann, Eske: Das Geld. Was es ist, das uns beherrscht, Berlin 2020.

Bockmuehl, Markus: Locating Paradise, in: Ders. / Stroumsa, Guy (Hgg.): Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views, Cambridge 2010, 192-209.

Böttrich, Christfried: Gottes ‚Händewerk' bei Adams Erschaffung. Zu einem nachbiblischen Anthropomorphismus, in: Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig 7 (1993), 43-55.

Ders.: Adam als Mikrokosmos. Eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch, Bern 1995 (JudUm 59).

Ders.: Weltweisheit, Menschheitskult, Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch, Tübingen 2019 (WUNT II 50).

Boyarin, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Pennsylvania 2006.

Boyce, Mary: Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices, London ^{2}2000.

Brand, Miryam: Evil within and without. The Source of Sin and its Nature as portrayed in Second Temple Literature, Göttingen 2013.

Breitsameter, Christof: Schuld und Vergebung – Eine theologische Neukonturierung, München 2022.

Bremmer, Jan: Paradise. From Persia, via Greece, into the *Septuagint*, in: Luttikhuizen, Gerard (Hg.): Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity, Leiden 1999, 1-20.

Breytenbach, Cilliers: Art. Ἀφίημι, in: TBLNT3 (2014), 1737-1742.

Brock, Sebastian: Jewish Traditions in Syriac Sources, in: JJS 30 (1979), 212-232.

Brocke, Michael: Art. Bestattung III (Judentum), in: TRE 5 (1980), 738-743.

Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula: Ritualforschung heute. Ein Überblick, in: Dies. (Hgg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 9-24.

Brown, Derek: The Devil in the Details. A Survey of Research on Satan in Biblical Studies, in: Currents in Biblical Research 9 (2011), 200-227.

Bruit-Zaidman, Louise / Schmit-Pantel, Pauline: Die Religion der Griechen. Kult und Mythos, München 2002.

Büchler, Adolf: Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century, New York 1967 (Library of Biblical Studies).

Cairns, Douglas: Representation of Remorse and Reparation in Classical Greek, in: Murray, Cox (Hg.): Remorse and Reparation, London / Philadelphia 1997 (Forensic Focus 7), 171-178.

Collins, John: The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls, in: Emerton, John (Hg.): Congress Volume, Paris 1992 (SVT 61), 25-38.

Ders.: Before the Fall. The earliest Interpretations of Adam and Eve, in: Najman, Hindy / Newman, Jay (Hgg.): The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel, Leiden 2004 (SJSJ 83), 293-308.

Crislip, Andrew: Thorns in the Flesh. Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity, Pennsylvania 2012.

Ders.: Emotions in Eden and After: Ancient Jewish and Christian Perspectives on Genesis 2-4, in: Journal of the Bible and its Reception 6 / 1 (2019), 97-133.

Csordas, Thomas: Embodiment as a Paradigm for Anthropology, in: Ethos 18 / 1 (1990), 5-47.

Dahmen, Ulrich: Mose-Schriften, außerbiblische, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Mose_Schriften _außerbiblische___2018-09-20_06_20.pdf, 01.03.2011 (letzter Abruf: 01.12.2020).

Dalferth, Ingolf: Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig 2020.

Davies, Jon: Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity, London 1999.

De Bruin, Tom: The Great Controversy. The Individual's Struggle Between Good and Evil in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in their Jewish and Christian Contexts, Göttingen 2015 (StUNT 106).

Delcor, Mathias: Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions, in: Revue de l'histoire des religions 190 / 1 (1976), 3-53.

Denis, Albert-Marie / Janssens, Yvonne: Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament, Leiden 1987.

Derrida, Jacques: Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon, Paris 2001. Ders.: Pardonner. L'impardonnable et l'imprescritible, Paris 2012.

De Jonge, Marinus / Tromp, Johannes: The Life of Adam and Eve and Related Literature, Sheffield 1997 (Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha 4).

De Jonge, Marinus: The Christian Origin of the Greek Life of Adam and Eve, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 347-363.

Ders. / White, Michael: The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek *Life of Adam and Eve* 37,3) the Context of Early Christian Notions of the Afterlife, in: Fitzgerald, John / Olbright, Thomas / White, Michael (Hgg.): Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe, Leiden 2003 (NT.S 110), 609-635.

Dietrich, Jan: Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten, Tübingen 2010.

DiTommaso, Lorenzo: Eschatology in the Early Jewish Pseudepigrapha and the Early Christian Apocrypha, London 2021.

Dochhorn, Jan: Adam als Bauer, oder: Die Ätiologie des Ackerbaus in Vita Adae 1-21 und die Redaktionsgeschichte der Adamviten, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 315-346.

Ders.: Warum der Dämon Eva verführte. Über eine Variante in Apc Mos 26,2 – mit einem Seitenblick auf Narr Zos (gr) 18-23, in: Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern (Hgg.): Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext, Gütersloh 2002 (JSHRZ 1), 347-364.

Ders.: Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos, in: ZThK 109 (2012), 3-47.

Dostoevskij, Fjodor: Die Brüdern Karamasov. Ein Roman, München 1998.

Downs, Roger / Stea, David: Kognitive Karten und Verhalten im Raum. Verfahren und Resultate der kognitiven Kartographie, New York 1982.

Dunn, James: The Partings of the Ways. Between Judaism and Christianity and Their Significance for the Character of Christianity, London 22006.

Dyma, Oliver: Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit, Tübingen 2009.

Eberhart, Christian: Bußriten, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Bußriten__2018 -09-20_06_20.pdf, 01.12. 2013 (letzter Abruf: 15.04.2020).

Egger, Wilhelm / Wick, Peter: Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbstständig auslegen, Freiburg i.B. 62011.

Ego, Beate: Heilige Zeit – heiliger Raum – heiliger Mensch. Beobachtungen zur Struktur der Gesetzesbegründung in der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte des Jubiläenbuches, in: Albani, Matthias / Frey, Jörg / Lange, Armin (Hgg.): Studies in the Book of Jubilees, Tübingen 1997 (TSAJ 65), 207-220.

Ego, Beate: Reinheit/Unreinheit/Reinigung (A T), https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/reinheit-unreinheit-reinigung-at/ch/be61b91055d14fe63f39b53d34b8e22c/, 01.04.2007 (letzter Abruf: 20.07.2022)

Eisele, Wilfried: Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch, in: Labahn, Michael / Lang, Manfred Lang (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum, Leipzig 2007 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), 315- 340.

Eldridge, Michael: Dying Adam with his Multiethnic Family. Understanding the Greek Life of Adam and Eve, Leiden 2001.

Elledge, Casey: Resurrection of the Dead in Early Judaism. 200 BCE - CE 200, Oxford 2019.

Engert, Stefan / Moos, Thorsten: Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren. Praktiken des Umgangs mit Schuld in interdisziplinärer Perspektive, in: Dies. (Hgg.): Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung, Frankfurt / New York 2016, 13-38.

Erculei, Ercole: Die Reue als Proprium des Menschen. Die Frage nach der Möglichkeit der Umkehr in der christlichen und nichtchristlichen Philosophie der Antike, Berlin 2022.

Evans, Craig: Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus, in: Journal for the Study of the Historical Jesus 3 (2005), 233-248.

Evans, J. Martin: ‘Paradise Lost’ and the Genesis Tradition, Oxford 1968.

Evrigenis, Ioannis: The Psychology of Politics. City-Soul Analogy in Plato’s ‘Republic’, in: History of Political Thought 23 / 4 (2002), 590-610.

Fischer: Erkennen/Erkenntnis (A T), https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Erkennen_Erke nntnis_AT___2018-09-20_06_20.pdf, 01.03.2007 (letzter Abruf: 20.04.2020).

Forsyth, Neil: The Old Enemy. Satan and the Combat Myth, Princeton 1989.

Frederikson, Paula: Sin – The Early History of an Idea, New Jersey / Oxfordshire 22014.

Frevel, Christian / Wischmeyer, Oda: Menschsein. Perspektiven des Neuen und Alten Testaments, Würzburg 2003 (NEB 11).

Frey, Jörg: Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on their Background and History, in: Bernstein, Moshe / Martínez, Florentino / Kampen, John (Hgg.): Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995 / Leiden 1997 (StTDJ 23), 275-336.

Frey, Jörg / Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: Der Diskurs um ‚das Böse’ und der Beitrag biblisch-theologischer Perspektiven. Zur Einführung in die Thematik, in Ebner, Martin / Frey, Jörg / Oberhänsli-Widmer u.a. (Hgg.): Das Böse, Neukirchen-Vluyn 2011 (JBTh 26), 7-17.

Frey-Anthes, Henrike: Satan (A T), https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Satan_AT___20 19-04-10_09_26.pdf, 01.11.2009 (letzter Abruf: 02.04.2020).

Fröhlich, Ida: Evil in Second Temple Texts, in: Dies. / Koskenniemi, Erkki (Hgg.): Evil and the Devil, London 2013, 23-50.

Fuchs, Thomas: The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression, https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Shame.pdf, 01.01.2003 (letzter Abruf: 16.04.2021).

Fulkerson, Laurel: No Regrets. Remorse in Classical Antiquity, Oxford 2013.

Furstenberg, Yair: Initiation and the Ritual Purification from Sin: Between Qumran and the Apostolic Tradition, in: Dead Sea Discoveries 23 / 3 (2016), 365-394.

Fücker, Sonja: Vergebung. Zu einer Soziologie der Nachsicht, Frankfurt 2020.

Gaita, Raimond: A Common Humanity. Thinking About Love and Truth and Justice, London 2002.

Gammie, John: Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature, in: JBL 93 (1974), 356-385.

Gheiby, Bijan: Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus, Darmstadt 2014. Genette, Gérard: Die Erzählung, München 21998.

Gerstenberger, Erhard / Schuol, Monika: Art. Deportationen, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 85-86.

Dies.: Art. Diaspora, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 86-90.

Gertz, Jan: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Genesis 1-11, Göttingen 22021 (ATD 1).

Gilovich, Thomas / Medvec, Victoria: The Experience of Regret. What, When, and Why, in: Psychological Review 102 (1995), 379-395.

Ginsburskaya, Mila: The Idea Of Sin-Impurity. The Dead Sea Scrolls In The Light Of Leviticus, in: TynB 60 / 2 (2009), 309-312.

Dies.: Leviticus in the Light of the Dead Sea Scrolls. Atonement and Purification from Sin, in: Lange, Armin / Tov, Emanuel / Weigold, Matthias (Hgg.): The Dead Sea Scrolls In Context (2 vols.). Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures, Leiden 2011 (VT.S 140), 261-277.

Goatly, Andrew: The Language of Metaphors, London 1997. Goetzmann, Jürgen: Art. Μετανοέω, in: TBLNT3 (2014), 234-236. Ders.: Art. Σύνεσις, in: TBLNT3 (2014), 276-278.

Goetzmann, Jürgen / Laubach, Fritz: Art. Επιστρέφω, in: TBLNT3 (2014), 231-232. Ders. / Laubach, Fritz: Art. Μεταμέλομαι, in: TBLNT3 (2014), 232-233.

Gorzelany, Dorota: Macedonia – Alexandria. Monumental Funerary Complexes of the Late Classical and Hellenistic Age, Oxford 2019.
Götte, Monika: Von den Wächtern zu Adam, Tübingen 2016 (WUNT II 426).

Graver, Margaret: Stoicism and Emotion, Chicago 2009. Grasmück, Ernst: Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike, Paderborn 1978. Griswold, Charles: Forgiveness. A Philosophical Exploration, Cambridge 2007.

Grund, Alexandra: Art. Schuld / Sünde. Altes Testament, in: RGG4 Bd. 7 (2004), 1874-1876. Günther, Walter: Art. Ἁμαρτάνω, in: TBLNT3 (2014), 1596-1601.

Haarbeck, Hermann / Frey, Jörg: Art. Λυπέω, in: TBLNT3 (2014), 535-537.

Haas, Alois: Das heilige Dreieck, in: Daphnis 34 (2005), 659-672.

Hafner, Johann: Himmel. Wege zur Vervielfältigung von Welt im antiken Christentum, in: Lesch, Harald / Oberdorfer, Bernd / Waldow, Stephanie (Hgg.): Der Himmel als transkultureller ethischer Raum, Göttingen 2016, 77-104.

Hannah, Darrell: Guardian Angels and Angelic National Patrons in Second Temple Judaism and Early Christianity, in: Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007 (2009), 413-436.

Harkins, Angela: The Pro-Social Role of Grief in Ezra's Penitential Prayer, in: Bibl. Interpr. 24 (2016), 466-491.

Harlow, Daniel: The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity, Leiden 1995 (SVTP 12).

Haugeland, John: Der verkörperte und eingebettete Geist, in: Fingerhut, Jörg / Hufendiek, Rebekka / Wild, Markus (Hgg.): Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte, Berlin 2013, 105-143.

Hayman, Arthur: Rabbinic Judaism and the Problem of Evil, in: SJTh 29 (1976), 461-476.

Heesberg, Henner v.: Römische Grabbauten, Darmstadt 1992.

Hieke, Thomas: Levitikus 2 Bde., Freiburg i. B. 2014 (HThKAT).

Himmelfarb, Martha: Impurity and Sin in 4QD, 1QS, and 4Q512, in: DSD 8 / 1 (2001), 9-37.

Höffe, Otfried: Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a–374d), in: Ders. (Hg.): Platon. Politeia, Berlin 2011 (Klassiker Auslegen 7), 51-70.

Hooker, James: Homeric Society. A Shame Culture, in: Greece & Rome 34 / 2 (1987), 121- 125.

Hoven, Elisa: Schuld in Kollektiven I. Eine systemkrimonologische Betrachtung, in: Fischer, Thomas / Hoven, Elisa (Hgg.): Schuld (Baden-Badener Strafrechtsgespräche 3), Baden-Baden 2017, 329-350.

Hüllse, Rainer: Sprache ist mehr als Argumentation. Zur wirklichkeitskonstituierenden Rolle von Metaphern, in: ZIB 10 (2003), 211-246.

Hsu, Elisabeth / Steinert, Ulrike: Introduction. Sickness, cultural classifications, and local epistemologies, in: Steinert, Ulrike (Hg.): Systems of Classification in Premodern Medical Cultures. Sickness, Health, and Local Epistemologies, London 2020, 1-44.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Göttingen 2002.

Jankélévitch, Vladimir: L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité, Paris 1986.

Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.

Jashemski, Wilhelmina: Antike römische Gärten in Campanien, in: Carroll-Spillecke, Maureen (Hg.): Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz 1992 (Kulturgeschichte der Antiken Welt 57), 177-212.

Johnson, Mark / Lakoff, George: Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western thought, New York 1999.

Dies.: Metaphors we live by. With a New Afterword, Chicago 2003.

Kabisch, Richard: Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose, in: ZNW 6 (1905), 109-134.

Kadi, Ulrike / Unterthurner, Gerhard: Einleitung, in: Dies. (Hgg.): Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty, Heidelberg / Berlin 2020, 1-6.

Kamlah, Jens: Grab und Begräbnis in Israel / Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, Tübingen 2009 (FAT 64), 257-297.

Kiefer, Jörn: Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel, Leipzig 2005 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19).

Kiefer, Jörn: Art. Sünde/Sünder (AT), https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/suende-suender at/ch/54261f4408ca3b62bcb2c66e03459f39/, 01.08.2017 (letzter Abruf: 20.04.2021).

Klawans, Jonathan: Impurity and Sin in Ancient Judaism, Oxford 2004.

Ders.: Purity, Sacrifice, And The Temple. Symbolism And Supersessionism In The Study Of Ancient Judaism, Oxford 2005.

Ders.: Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilismus, in: Numen 56 / 1 (2009), 44-90.

Klein, Johannes: Beschworene Selbstverpflichtung. Eine Studie zum Schwur im Alten Testament und dessen Umwelt, mit einem Ausblick auf Mt 5,33–37, Zürich 2015 (AThANT 105).

Klimke, Daniela: Der Wandel gesellschaftlicher Konstruktionen von Schuld, in: Fischer, Thomas / Hoven, Elisa (Hgg.): Schuld, Baden-Baden 2017 (Baden-Badener Strafrechtsgespräche 3), 43-74.

Klingbeil, Gerald: Ritus/ Ritual, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Ritus_Ritual__2 017-10-10_10_45.pdf, 01.05.2010 (letzter Abruf: 04.07.2023).

Klostergaard Petersen, Anders: Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, Or Canonical Anachronism, in: Hilhorst, Anthony / Puech, Emile / Tigchelaar, Eibert (Hgg.): Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez, Leiden 2007 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122), 285-306.

Knittel, Thomas: Das griechische ‚Leben Adams und Evas'. Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum, Tübingen 2002 (TSAJ 88).

Ders.: Gebet Manasses, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Gebet_Manasse s__2018-09-20_06_20.pdf, 01.04.2007 (letzter Abruf: 08.03.2023).

Koch, Anne: Sühne oder Unversöhnlichkeit? Religionsphilosophische Überlegungen zu einer Talmudlektüre von E. Levinas, in: MThZ 53 / 4 (2002), 353-367.

Kodalle, Klaus-Michael: Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, Paderborn 2013.

Konradt, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 2015 (NTD).

Konstan, David: Shame in Ancient Greece, in: Social Research 70 / 4 (2003), 1031-1060.

Ders.: Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea, Cambridge 2010.

Ders: Art. Reue, in: RAC Bd. 28 (2018), 1216-1241.

Ders: The Origin of Sin. Greece and Rome, Early Judaism and Christianity, London 2022.

Kooten, Georg v.: Man as God's Spiritual or Physical Image. Theomorphic Ethics versus Numinous Ethics and Anthropomorphic Aesthetics in Early Judaism, Ancient Philosophy, and the New Testament, in: Konradt, Matthias / Schläpfer, Esther (Hgg.): Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen, Tübingen 2014 (WUNT 322), 99-138.

Krauss, Samuel: Talmudische Archäologie II, Hildesheim 1966.

Krüger, Thomas: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Zürich 2009 (AThANT 96).

Kucharek, Andrea: 70 Tage. Trauerphasen und Trauerriten in Ägypten, in: Assmann, Jan / Maciejewski, Franz / Michaels, Axel (Hgg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen 22011, 342-358.

Küchler, Max: Die Weisheit der Paradiese. Ein Essay, in: Fassnacht, Martin (Hg): Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. FS Karl Löning, Münster 2003, 5-15.

Kuhn, Peter: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung, Leiden 1978 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 13).

Künzl, Hannelore: Jüdische Grabkunst von der Antike bis heute, Darmstadt 1999.

Laato, Antti: The Devil in the Old Testament, in: Koskenniemi, Erkki / Fröhlich, Ida (Hgg.): Evil and the Devil, London 2013, 1-22.

Lahn, Silke / Meister, Jan Christoph: Einführung in die Erzähltextanalyse, Berlin / Heidelberg ^{3}2008.

Lakoff, George: The Contemporary Theory of Metaphor, in: Ortony, Andrew (Hg.): Metaphor and Thought, Cambridge ^{2}1993, 202-251.

Landweer, Hilge / Renz, Ursula: Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein, Berlin 2008.

Lanzillota, Lautaro: The Envy Of God In The Paradise Story According To The Greek Life Of Adam And Eve, in: Hilhorst, Anthony / Puech, Émile / Tigchelaar, Eibert (Hgg.): Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez, Leiden 2007, 537-550.

Leonhardt-Balzer, Jutta: Evil at Qumran, in: Keith, Chris / Stuckenbruck, Loren T. (Hgg.): Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity, Tübingen 2019 (WUNT II 417), 17-33.

Leuenberger, Martin: Bestattungskultur und Vorstellungen postmortaler Existenz im Alten Israel, in: Berlejung, Angelika / Dietrich, Jan / Quack, Joachim (Hgg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, Tübingen 2012 (Orientalische Religionen in der Antike 9), 321-343.

Lévinas, Emmanuel: Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris 1987. Ders.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris 82013.

Levison, John: Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch, Sheffield 1988 (JSPE.S 1).

Ders.: The Exoneration and Denigration of Eve in the *Greek Life of Adam and Eve*, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 251-275.

Ders.: The Primacy of Pain and Disease in the Greek *Life of Adam and Eve*, in: ZNW 94 (2003), 1-16.

Ders.: Adam and Eve in Romans 1.18-25 and the Greek *Life of Adam and Eve*, in: NTS 50 (2004), 519-534.

Ders.: Terrestrial Paradise in the Greek *Life of Adam and Eve*, in: JSPE 28 (2018), 25-44.

Ders.: The Prayers of Eve, in: Feldman, Ariel / Sandoval, Timothy J. (Hgg.): Petitioners, Penitents, and Poets. On Prayer and Praying in Second Temple Judaism, Berlin 2020 (BZAW 524), 219-230.

Lewis, Theodore: How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Reconstructing Ancient Israelite Beliefs about the Dead, in: Gittlen, Barry (Hg.): Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel, Pennsylvania 2002, 169-218.

Lieu, Judith: Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, Oxford 2004.

Lloyd, Geoffrey: The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science, Berkley / Los Angeles / Oxford 1989.

Lock, Margaret / Scheper-Hughes, Nancy: The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, in: Medical Anthropology Quarterly 1 / 1 (1987), 6-41.

Longrigg, James: Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age, London 1993.

Losekam, Claudia: Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten, Marburg 2007 (TANZ).

Lotman, Jurij M.: Vorlesungen zu einer strukturalen Poetik, München 1972.

Ders.: Die Struktur des künstlerischen Textes, Berlin 1973. Ders.: Struktur literarischer Texte, Stuttgart 41993.

Lotter, Maria-Sibylla: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Frankfurt am Main 2012.

Dies.: Schuld ohne Vorwerfbarkeit, in: Koppelberg, Dirk / Landweer, Hilge (Hgg.): Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge, Baden-Baden 2016 (Neue Phänomenologie 26), 136- 160.

Luttikhuizen, Gerard: Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions, Leiden / Bosten 2006 (NHMS 58).

Macfarlane, Patrick: Health and Disease, in: Garrison, Daniel (Hg.): A Cultural History of the Human Body in Antiquity, London 2010, 45-66.

Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, Tübingen 1992 (TSAJ 34).

Männlein-Robert, Irmgard: Vom Mythos zum Logos. Hadesfahrten und Jenseitsreisen bei den Griechen, in: Hamm, Joachim / Robert, Jörg (Hgg.): Unterwelten. Modelle und Transformationen, Würzburg 2014, 29-57.

Margueron, Jean-Claude: Die Gärten im Vorderen Orient, in: Carroll-Spillecke, Maureen (Hg.): Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz 1992 (Kulturgeschichte der Antiken Welt 57), 45-80.

Martínez, Matías / Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, München ^{9}2012.

Maul, Stefan: Altorientalische Trauerriten, in: Assmann, Jan / Maciejewski, Franz / Michaels, Axel (Hgg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen 22011, 359-372.

Meiser, Martin: Ätiologie und Paränese. Schöpfung und Urgeschichte im ‚Leben Adams und Evas', in: Nicklas, Tobias / Zamfir, Korinna (Hgg.): Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity, Berlin 2010 (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 6), 201-224.

Ders.: Sünde, Buße und Gnade in dem *Leben Adams und Evas*, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 297-313.

Meloni, Maurizio: Porous Bodies. Environmental Biopower and the Politics of Life in Ancient Rome, in: Theory, Culture and Society 38 (2021), 91-115.

Merleau-Ponty, Maurice: Die Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 62011 (Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).

Mermelstein, Ari: Power and Emotion in Ancient Judaism, Cambridge 2021.

Metzger, Paul: Das böse Herz, in: Nicklas, Tobias / Zamfir, Korinna (Hgg.): Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity, Berlin 2010 (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 6), 225-252.

Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. Untersucht am Wortstamm von den ersten Belegen bis zum vierten Jahrhundert n. Chr., Tübingen 1991 (WUNT II 44).

Michel, Andreas: Baum der Erkenntnis/Baum des Lebens, https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/baum-der-erkenntnis-baum-des-lebens/ch/62e656224b1bb7901af6b1336d609944/, 01.03.2015 (letzter Abruf: 08.11.2021).

Mohn, Jürgen: Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität, Paderborn 2002.

Nestler, Cornelius: Schuld in Kollektiven II. Beteiligung an millionenfachen Mord – keine Schuld? (Auschwitz und die bundesdeutsche Justiz), in: Fischer, Thomas / Hoven, Elisa (Hgg.): Schuld (Baden-Badener Strafrechtsgespräche 3), Baden-Baden 2017, 351-365.

Neumann, Almut: Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im ‚Malleus Maleficarum', St. Ingbert 1997 (Saarbrücker Hochschulschriften 30).

Neumann-Gorsolke, Ute: Das Ich des Menschen in den Erzählungen der Urgeschichte. Überlegungen zu Gen 2-3 und 4, in: Oorschot, Jürgen van / Wagner, Andreas (Hgg.): Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments, Leipzig 2017 (VWGTH 48), 117-136.

Newman, Judith: Embodied Techniques. The Communal Formation of the Maskil's Self, in: DSD 22 (2015), 249-266.

Newsom, Carol: Models of the Moral Self. Hebrew Bible and Second Temple Judaism, in: JBL 131 (2012), 5-25.

Dies: The Spirit Within Me. Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism, New Haven 2021 (Anchor Yale Bible Reference Library).

Nickelsburg; George: Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11, in: JBL 96 (1977), 383-405.

Niebuhr, Karl-Wilhelm: Tora und Weisheit. Studien zur frühjüdischen Literatur, Tübingen 2021 (WUNT 66).

Nir, Rivka: The struggle between the ‚Image of God' and Satan in the *Greek Life of Adam and Eve*, in: SJTh 61 (2008), 327-339.

Nordheim, Eckhard von: Die Lehre der Alten Bd.1. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, Leiden 1980 (ALGHJ 13).

Nünning, Vera / Nünning, Ansgar: Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse. Ansätze – Grundlagen – Modellanalyse, Stuttgart 2010.

Nussbaum, Martha: Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit, Darmstadt .2017

Nyord, Rune: Analogy and Metaphor in Ancient Medicine and the Ancient Egyptian Conceptualisation of Heat in the Body, in: Wee, John (Hg.): The Comparable Body – Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine, Leiden 2017 (Studies in Ancient Medicine 49), 12-42.

Oatley, Keith: Why Fiction May be Twice as True as Fact: Fiction as Cognitive and Emotional Simulation, in: Review of General Psychology 3 / 2 (1999), 101-117.

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba, Bern 1998 (JudChr .)17

Dies.: Der *böse Trieb* als rabbinisches Sinnbild des Bösen, in: Judaica 63 (2007), 18-43. Dies.: Bilder vom Bösen im Judentum: Von der Hebräischen Bibel inspiriert, in jüdischer Literatur weitergedacht, Göttingen 2014.

Parker, Juli: Blaming Eve Alone. Translation, Omission, and Implications of עמה in Genesis 3:6b, in: JBL 132 (2013), 729-747.

Peterson, Erik: Die Taufe im Acherusischen See, in: Vigiliae Christianae 9 (1955), 1-20.

Pezzoli-Olgiati, Daria: Jenseitsvorstellungen. Schwer zugängliche Welten aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Labahn, Michael / Lang, Manfred (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum, Leipzig 2007, 5-29

Pfeifer, Guido: Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte, in: Witte, Markus (Hg.): Gerechtigkeit (ThTh 6), Tübingen 2012, 15-36.

Pfeiffer, Henrik: Paradies/Paradieserzählung, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Paradies_Paradi eserzählung__2018-09-20_06_20.pdf, 01.04.2006 (letzter Abruf: 15.05.2023).

Phillips-Garrett, Carissa: *Sungnōmē* in Aristotle, in: Apeiron 50 (2017), 311-333.

Pilch, John: Honor and Shame, https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0077.xml?rskey=j3QLc5&result=1&q=honor+and+shame#firstMatch, 11.01.2012 (letzter Abruf: 13.09.2023).

Piñero, Antonio: Angels and Demons in the Greek *Life of Adam and Eve*, in: JSJ 24 (1993), 191-214.

Podella, Thomas: Art. Trauerbräuche II. Altes Testament, in: RGG4 Bd. 8 (2005), 559-560.

Polit, Karin: Verkörperung, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hgg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 215-221.

Poser, Ruth: Ezechiel/ Ezechielbuch, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Ezechiel_Ezechi elbuch___2021-12-19_12_12.pdf, 01.04.2021, (letzter Abruf: 15.11.2022).

Prisching, Manfred: Schuld. Kategorien, Referenzen, Symbole, in: Bachhiesl, Christian / Bachhiesl, Sonja / Köchel, Stefan (Hgg.): Schuld. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein Konstitutivum des Menschseins, Weilerswist 2020, 15-49.

Rakoczy, Thomas: Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur, Tübingen 1996.

Rapp, Christof: Aristoteles. Bausteine für eine Theorie der Emotionen, in: Landweer, Hilge / Renz, Ursula (Hgg.): Handbuch Klassische Emotionstheorien, Berlin 2008, 45-68.

Reed, Annette: Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature, Cambridge 2005.
Reeg, Gottfried: Devil in Rabbinic Literature, in: Fröhlich, Ida / Koskenniemi, Erkki (Hgg.): Evil and the Devil, London 2013, 71-83.

Revard, Stella: From Metanoia to Apocalypse: ‚Paradise Lost' and the Apocryphal ‚Lives of Adam and Eve', in: Journal of English and Germanic Philology (2005), 80-102.

Ricœur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Baden-Baden 42009.

Rochholz, Matthias: Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl Sieben im Alten Ägypten, Mainz 2000.

Roese, Neal / Summerville, Amy: What We Regret Most... and Why, in: Personality and Social Psychology Bulletin 31 (2005), 1163-1309.

Rogan, Wil: Purity in Early Judaism. Current Issues and Questions, in: Currents in Biblical Research 16 (2018), 309-339.

Rollston, Christopher: An Ur-History of the New Testament Devil. The Celestial שטן (śātān) in Zechariah and Job, in: Keith, Christ / Stuckenbruck, Loren (Hgg.): Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity, Tübingen 2016 (WUNT II 417), 1-16.

Rosenkranz Verhelst, Simone: Zwischen Himmel und Heiligtum, in: Benthien, Claudia / Gerlof, Manuela (Hgg.): Paradies. Topographien der Sehnsucht, Köln / Wien 2010, 31-48.

Rosen-Zvi, Ishay: Demonic Desires. 'Yetzer Hara' and the Problem of Evil in Late Antiquity, Philadelphia 2011 (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

Rudnig-Zelt, Susanne: Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus, in: Dochhorn, Jan / Rudnig-Zelt, Susanne / Wold, Benjamin (Hgg.): Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons, Tübingen 2016 (WUNT II 412), 1-20.

Rüggemeier, Jan: Alexandria. Hub of the Hellenistic World, in: Frey, Jörg / Kraus, Thomas / Rüggemeier, Jan / Schliesser, Jan (Hgg.): Alexandria. Hub of the Hellenistic World, Tübingen 2021 (WUNT 460), XIII-3.

Ruiten, Jacques van: The Garden of Eden and Jubilees 3:1-31, in: Bijdr. 57 (1996) 305-317.

Ders.: Eve's Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3:16a in Biblical and Early Jewish Texts, in: Luttikuizen, Gerard (Hg.): Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions, Leiden 2003 (Themes in Biblical Narrative 5), 3-26.

Schäfer, Christian: Der Mythos im Phaidon (107d–115a), in: Müller, Jörn (Hg.): Platon. Phaidon, Berlin 2011 (Klassiker auslegen 44), 159-174.

Schäfer, Jörg: Gärten in der bronzezeitlichen ägäischen Kultur? Rituelle Bildsprache und bildliches Konzept der Realität, in: Carroll-Spillecke, Maureen (Hg.): Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz 1992 (Kulturgeschichte der Antiken Welt 57), 101-140.

Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010 (Tria Corda 6).

Schäfer-Lichtenberger, Christa / Schottroff, Luise: Art. Fremde / Flüchtlinge, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 158-162.

Dies.: Art. Schulden, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 509-515.

Schefczyk, Michael: Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung, Berlin / Bosten 2011.

Scheiber, Karin: Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Tübingen 2006 (Religion in Philosophy and Theology 21).

Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich 2011 (AThANT 101).

Scheper-Hughes, Nancy / Lock, Margaret: The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, in: Medical Anthropology Quarterly 1 (1987), 6-41.

Schlüter, Reinhard: Sieben. Eine magische Zahl, München 2011.
Schmid, Konrad: Esras Begegnung mit Zion. Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im 4. Esrabuch und das Problem des ‚bösen Herzens', in: JSJ 29 (1998), 261-277.

Ders.: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2019 (Neue Theologische Grundrisse).

Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, Berlin 32014.

Schmitz, Hermann: Der Leib, Berlin 2011 (Grundthemen der Philosophie).

Schreiber, Stefan: Der Mensch im Tod nach der *Apokalypse des Mose*. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus, in: JSJ 35 (2004), 49-69.

Schroer, Silvia: Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, Tübingen 2009 (FAT 64), 299-321.

Schroer, Silvia / Staubli, Thomas: Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014.

Schulze, Wilhelm: Der Heilige und die wilden Tiere. Zur Exegese von Mc 1 13 b, in: ZNW 46 (1955), 280-283.

Schüngel-Straumann, Helen: Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels, Paderborn 2014.

Schwartz, Seth: The Ancient Jews from Alexander to Muhammed, Cambridge 2014 (Key Themes in Ancient History).

Schwarz-Friesel, Monika: Einführung in die Kognitive Linguistik, Stuttgart ^{3}2008.

Schwarz-Friesel, Monika / Skirl, Helge: Metapher, Heidelberg 22013 (Kurze Einführungen in die germanistische Linguistik 4).

Schwemmer, Oswald: Art. Schuld, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 3 (2004), 735-736.

Schwenke, Heiner: Die Verwechslung der Welten. Auferstehung, Reich Gottes und Jenseitserfahrungen, Baden-Baden 2018 (Transzendente Erfahrungen - Phänomene und Deutungen 1).

Seebass, Horst / Coenen, Lothar: Art. Φυλάσσω, in: TBLNT3 (2014), 172-173.

Segal, Robert: Mythos. Eine kleine Einführung, Ditzingen 2007.

Sigvartsen, Jan: Afterlife and Resurrection beliefs in the Pseudepigrapha, London 2021.

Sinai, Nicolai: The Qu'ran. A Historical-Critical Introduction, Edinburgh 2017.

Snoek, Jan: Defining 'Rituals', in: Kreinath, Jens / Snoek, Jan / Stausberg, Michael (Hgg.): Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts, Leiden 2006 (SHR 114), 3-14.

Solschenizyn, Alexander: Der Archipel Gulag 1, Frankfurt 2008.

Spivak, Gayatri: Can the Subaltern speak, in: Chrisman, Laura / Williams Patrick (Hgg.): Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader, New York 1993, 66-111.

Stadler, Martin: Es ist nicht alles Gold, was ägyptisch ist. Zum verzerrten Bild altägyptischer Bestattungskultur, in: Merkt, Andreas (Hg.): Metamorphosen des Todes. Bestattungskulturen und Jenseitsvorstellungen im Wandel – Vom alten Ägypten bis zum Friedwald der Gegenwart, Regensburg 2016 (Regensburger Klassikstudien 2), 11-22.

Standhartinger, Angela: Die Frauen von Jerusalem und die Entstehung des Abendmahls. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Einsetzungsworte im Neuen Testament, in: Dies. / Hartenstein, Judith / Petersen, Silke (Hgg.): ‚Eine gewöhnliche und harmlose Speise'? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 74-104.

Dies.: Manuscript and gender. Eve's testament in GLAE / Apoc. Mos. 15 - 30 and LLAE 45 - 60, in: JSPE 31 (2022), 215-246.

Staubli, Thomas: Proskynese, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Proskynese__20 18-12-03_21_53.pdf, 01.09.2016 (letzter Abruf: 03.02.2023).

Stears, Karen: Death becomes her. Gender and Athenian Death Ritual, in: Blundell, Sue / Williamson, Margaret (Hgg.): The Sacred and the Feminine in Ancient Greece, London 1998, 89-100.

Steiner, Richard: Disembodied Souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription, Atlanta 2015.

Stemberger, Günter: Epochen der jüdischen Geschichte, München 1982 (Beck'sche schwarze Reihe 249).

Ders.: Einführung in die Judaistik, München 2002.
Stolle, Volker: Art. Καρδία, in: TBLNT3 (2014), 948-953.

Stone, Michael: A History of the Literature of Adam and Eve, Atlanta 1992 (SBL).

Ders.: Notes and Studies. The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on *the Books of Adam and Eve*, in: JThS 44 (1993), 143-156.

Ders.: The Angelic Prediction in the Primary Adam Book, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 111-131.

Ders.: Adam's Contract With Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam, Bloomington 2002.

Strotmann, Angelika: ‚Mein Vater bist du!' (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt 1991 (FTS 39).

Stübinger, Stephan: Strafe als Umgang mit Schuld oder Umgehung der Schuld. Zur Spannung zwischen Strafzweck und Schuldzurechnung, in: Moos, Thorsten / Engert, Stefan (Hgg.): Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung, Frankfurt / New York 2016, 183-200

Stuhlfauth, Georg: Das Dreieck. Die Geschichte eines religiösen Symbols, Stuttgart 1937. Stuiber, Alfred: Art. Dreieck, in: RAC Bd. 4 (1959), 310-313.

Sullivan, Kevin: Wrestling with Angels. A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament, Leiden 2004 (AGJU 55).

Sulzbach, Carla: End times and ending times in 4 Ezra, in: Marlow, Hilary / Pollmann, Karen / Noorden, Helen van (Hgg.): Eschatology in Antiquity. Forms and Functions, London 2021, 222-234.

Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum, Tübingen 1993 (WUNT II 57).

Suter, Ann: Lament in Euripides' 'Trojan Women', in: Mnemosyne 56 (2003), 1-28.

Suter, David: Fallen Angel, Fallen Priest. The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16, in: Hebrew Union College Annual 50 (1979), 115-135.

Thiele, Friedrich: Art. Schuld / Sünde, in: TBLNT3 (2014), 1591-1592.

Titzmann, Michael: Semiotische Aspekte der Literaturwissenschaft. Literatursemiotik, in: Posner, Roland u.a. (Hgg.): Semiotik / Semiotics, Berlin 2003 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 3), 3028-3103.

Todorov, Tzvetan: Les catégorie du récit littéraire, in: Communications 8 (1966), 125-151.

Tromp, Johannes: Cain and Abel in the Greek and Armenian / Georgian Recensions of the Life of Adam and Eve, in: Anderson, Gary / Stone, Michael / Tromp, Johannes (Hgg.): Literature on Adam and Eve. Collected Essays, Leiden 2000 (SVTP 15), 277-296.

Ders.: The Story of our Lives. The *qz*-Text of the *Life of Adam and Eve*, the Apostle Paul, and the Jewish-Christian Oral Tradition concerning Adam and Eve, in: NTS 50 (2004), 205-223.

Unnik, Willelm van: Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten, in: Krause, Martin (Hg.): Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig, Leiden 1972 (NHS 3), 120-132.

Voss, Jens: Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem, Göttingen 1993 (OBO 128).

Wagner, Andreas: Das Böse im Gefüge prophetischer Anthropologie und Theologie, in: Ebner, Martin / Frey, Jörg / Oberhänsli-Widmer, Gabriele u.a. (Hgg.): Das Böse, Neukirchen-Vluyn 2011 (JBTh 26), 29-54.

Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2010.
Warren, James: Regret. A Study in Ancient Moral Psychology, Oxford 2021.

Weissenrieder, Annette / Dolle, Katrin (Hgg.): Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 8), Berlin 2019.

Wehrle, Maren: Körper im Zwielicht. Inkorporierte Geschichte und leibliche Praxis, in: Kadi, Ulrike / Unterthurner, Gerhard (Hgg.): Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty, Berlin 2020, 7-25.

Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium, Stuttgart 2019 (ThKNT 4).

Westermann, Claus: Genesis. 3Bde., Neukirchen-Vluyn 1989 (BK 1).

Werline, Rodney: Reflections on Penitential Prayer. Definition and Form, in: Boda, Mark / Falk, Daniel / Werline, Rodney (Hgg.): Seeking the Favor of God Vol. 2. The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism, Atlanta 2007 (SBL.EJL 22), 209-225.

Westermann, Claus: Schöpfung, Stuttgart 1971 (ThTh 12).

Wevers, John (Hg.): Genesis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientarium Gottingensis Editum 1), Göttingen 1974.

Williams, Bernard: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic, in: Fine, Gail (Hg.): Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul, Oxford 1999, 255-264.

Williams, Bernard: Shame and Necessity, Berkeley 22008.

Wirgin, Wolf: The Menorah as Symbol of Judaism, in: IEJ 12 (1962), 140-142.

Wischmeyer, Oda: Zwischen Gut und Böse. Teufel, Dämonen, das Böse und der Kosmos im Jakobusbrief, in: Dochhorn, Jan / Rudnig-Zelt, Susanne / Wold, Benjamin (Hgg.): Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons, Tübingen 2016 (WUNT II 412), 153- 168.

Witte, Markus: Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,2-11,26, Berlin / New York 1998 (BZAW 265).

Ders.: Völkertafel, https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/voelkertafel/ch/6f30b19e175610c63f27a72d1 86e8532/, 01.07.2011 (letzter Abruf: 25.03.2023).

Ders.: Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: ders. (Hg.): Gerechtigkeit, Tübingen 2012 (ThTh 6), 37-68.

Wold, Benjamin: Demonizing Sin. The Evil Inclination in 4QInstruction and the Dead Sea Scrolls, in: Keith, Christ / Stuckenbruck, Loren (Hgg.): Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity, Tübingen 2016 (WUNT II 417), 34-48.

Wolter, Michael: Der Brief an die Römer Bd.1. Röm 1-8, Neukirchen 2014 (EKK 6).

Ders.: Die Rede von der Sünde im Neuen Testament, in: Härle, Wilfried / Preul, Reiner (Hgg.): Sünde, Leipzig 2008 (MJTh 20), 15-44.

Wright, Archie: The Origin of Evil Spirits. The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature, Minneapolis 2015.

Young, Allan: ‘Internalizing and Externalizing Medical Belief Systems: An Ethiopian Example’, in: Social Science & Medicine 10 (1976), 147-56.

Zangenberg, Jürgen: Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frührömischen Zeit, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd: Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, Tübingen 2009 (FAT 64), 655-689.

Zenger, Erich: Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament, in: Janowski, Bernd (Hg.): Theologie und Exegese des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005 (SBS 20), 213-238.

Zimmermann, Ruben: Einführung. Bildersprache verstehen *oder*: Die offene Sinndynamik der Sprachbilder, in: Ders. (Hg.): Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer Sprachbilder, München 2000 (Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 38), 13-56.