

**"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND
WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."
- Gen 3,22a als Ironie? -**

CHA-YONG KU

Abstract. Dieser Aufsatz versucht, Gen 3,22a literarisch auszulegen und fragt dabei nach der versteckten Bedeutung, die der Autor in seine literarische Darstellung hineingelegt hat. Die Rede Gottes in Gen 3,22a scheint im umgebenden Text eher unverständlich zu sein. Denn die Aussage der Schlange, dass es möglich sei, durch die Erkenntnis von Gut und Böse gottgleich zu werden, wird als bloße Lüge nachgewiesen. Daraus lässt sich folgern, dass Gen 3,22a pure Ironie ist, die eine beißende Kritik Gottes an der Herausforderung durch den Menschen zum Ausdruck bringt.

Keywords: Ironie; Urgeschichtliche Anthropologie; Erkenntnis von Gut und Böse; Gen 3; kritische Haltung Gottes.

Gen 3 zeigt einige interessante Szenen, die aus der Sicht des allwissenden Autors erzählt werden: das geheime Gespräch zwischen der Schlange und der Frau (vv 1b-5); das innere Gefühl der verführten Frau und deren ungehorsame Handlung (v 6); subtile Situationsveränderungen (v 7); das Verstecken vor Jahwe Elohim (v 8); das Verhör, den Vorwand bis hin zum Urteil (vv 9-11). Danach findet ein Wechsel des Schauplatzes hin zum Himmelsrat statt. Dort zieht die Rede Gottes¹ in der ersten Person Plural unsere Aufmerksamkeit auf sich. Allerdings bietet v 22a den Lesern erhebliche Verständnisschwierigkeiten und provoziert in Gen 2-3 eine Inkohärenz. Noch überraschender ist es, dass weitere Maßnahmen Gottes notwendig sind, die in v 22b getroffen werden. Welche Bedeutung ist bei einer derartigen Darstellung der Gottgleichheit des Menschen in Hinsicht auf die Erkenntnis von Gut und Böse sowie in Hinsicht auf das Ewige Leben beizumessen? In diesem

¹ In Gen 2-3 wird die Gottesbezeichnung ›Jahwe Elohim‹ verwendet. Es ist zu beobachten, dass in 3,1b-5 nur ›Elohim‹ gebraucht wird. Einfacherheitshalber wird in diesem Aufsatz Gott als Elohim bezeichnet. Wo es nötig ist, wird Jahwe Elohim gesagt. Über diese Gottesbezeichnung, vgl. W. BÜHRER, *Am Anfang ...: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, FRLANT 256, Göttingen 2014, 181-187; M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlin u.a. 1998, 59.

Beitrag behaupte ich, dass Gen 3,22a eine ironische Aussage Gottes selbst ist, die innerhalb der Erzählstrategie von Gen 2-3 mit voller Absicht eingesetzt wurde. Die zwei wichtigen Konzepte, die in Gen 3,22a als Aneignungen des Menschen dargestellt werden, nämlich ›Wie-Gott-Sein‹ sowie ›Erkenntnis von Gut und Böse‹, sind gründlich zu erörtern. Zudem wird das Gespräch zwischen der Schlange und der Frau mit der damit zusammenhängenden Darstellung in Gen 2 verglichen.² Anschließend werden einige Anwendungen der oben genannten zwei Konzeptionen im AT, besonders bei David in der Thronfolgegeschichte und Salomo in 1Kön 3 beobachtet, um daraus die eigentliche Anwendungsintention dieser zwei Konzepte in Gen 3,22a herauszuarbeiten. Ferner wird zu untersuchen sein, ob Gen 3,22b auch als ironisch bezeichnet werden kann, wenn dabei Gen 11,6b und Ijob 42,2b als Vergleich herangezogen werden. Schließlich wird auch Ps 2,4a in Betracht gezogen. Obwohl sich hier keine ironische Darstellung erkennen lässt, drückt sich an dieser Stelle doch eine kritische Haltung Gottes gegenüber bestimmten Menschen aus. Zum Schluss versuche ich zu beschreiben, wie uns der Autor von Gen 2-3 durch diese ironische Darstellung eine urgeschichtliche Anthropologie präsentiert.³

1. Ironie als eine Stilfigur

Die Ironie ist als eine Stilfigur in den biblischen Darstellungen nach Walter Bühlmann und Karl Scherer wie folgt definiert:

Die Ironie (von *εἰρωνεύομαι* «sich im Reden verstellen» oder *illusio*) ist eine Stilfigur, bei der die Umstände, resp. die Person des Sprechers, nahelegen, daß seine Worte oder sein Verhalten das Gegenteil dessen ausdrücken, was sie vordergründig auszusagen scheinen. Da der Benutzer dieser Stilfigur seinen Gegner nachahmt und seine Position übernimmt und vortäuscht, wird die Ironie im weiteren Sinne manchmal auch *Simulation* genannt.⁴

Stan Goldman beschreibt den Charakter der Ironie nach Conrad Hyers und Edwin M. Good wie folgt: »like comedy, ‘mixes and confounds all rigid categories and fixed identities’« sowie »as an incongruity between what is and what ought to

² In Bezug auf die Forschungsgeschichte von Gen 2-3 vertritt dieser Aufsatz grob eine ›weitgehende literarische Einheitlichkeit‹. Vgl. dazu BÜHRER, *Am Anfang*, 174-175.

³ Dieser Aufsatz gehört in den Forschungsbereich der „Anthropologie des Alten Testaments“. Vgl. dazu B. JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen - Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*, Tübingen 2019, 36.

⁴ W. BÜHLMANN / K. SCHERER, *Stilfiguren der Bibel: Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte*, BB 10, Fribourg 1973, 92.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

be that is transmitted via either overstatement or understatement«.⁵ Daher wird die Ironie mit den Stichwörtern ›Gegenteil, Positionenaustausch, Vortäuschung, Nachahmung, Identitäts- und Kategorienverwirrung, Deplatziertheit‹ usw. charakterisiert. Unter Berücksichtigung dieser Definition von Ironie darf nicht ungeprüft bleiben, ob Gen 3,22a bloß eine Darstellung eines aus welchem Geschehen auch immer resultierenden Zustandes oder doch eine ironische Aussage ist, welche irgendeine beißende Kritik in sich hat.

2. Gen 3,22a

Gen 3,22a ist eine Einschätzung von Jahwe Elohim selbst über die abgefallenen Menschen. Es stellt sich die Frage, ob man diese Einschätzung wörtlich nehmen soll. Es finden sich drei Auffälligkeiten: Erstens, die Interjektion וַיִּשְׁתַּחֲוֶה drückt eine Art von Überraschung bzw. Erstaunen Gottes aus. Zweitens, הִנְיִּי in der *qatal*-Form beschreibt den unverhofften Zustand des Menschen, nämlich das ›Wie-Gott-Sein‹, im Sinne eines Resultats. Drittens, die Rede der Schlange entspricht exakt der Gottesaussage. Das heißt, der Mensch gelangte an die Gottgleichheit gemäß der Rede der Schlange und Gott war darüber überrascht bzw. erstaunt. Aber diese ungestüme Schlussfolgerung fügt sich nicht sehr gut in den Kontext von Gen 2-3. Wird der Mensch wirklich gottgleich? Oder ist nicht stattdessen Gen 3,22a als eine subtile Aussage, nämlich als eine Ironie zu verstehen,⁶ deren verborgene Bedeutung herauszufinden wäre? Das wird m. E. durch die Untersuchung der drei genannten Auffälligkeiten in Gen 3,22a möglich.

2.1. Die Rede der Schlange

Es ist de facto auffallend, dass die Aussage Gottes (v 22a) der Rede der

⁵ S. GOLDMAN, "Narrative and Ethical Ironies in Esther", in: *JSOT* 47 (1990), 15-31 (24; 29, n. 12); C. HYERS, *And God Created Laughter: The Bible as Divine Comedy*, Atlanta 1987, 116.

⁶ Von Rad bezieht eine ambivalente Position: „Das Wort Gottes, daß ‚der Mensch nun wirklich geworden sei wie unsereiner‘ hat schwerlich einen vorherrschend ironischen Klang. Ein Vergleichspunkt zwischen den Menschen und den Göttern (der Vergleich mit Jahwe selbst ist durch den Plural als ganz unvollziehbar ausgeschlossen) ist wirklich vorhanden: Der Mensch ist aus dem Abhängigkeitsverhältnis herausgetreten, er hat den Gehorsam gekündigt und sich mit seinem Willen verselbständigt. Nicht mehr der Gehorsam, sondern sein autonomes Wissen und Wollen ist das Prinzip seines Lebens, und damit hat er wirklich aufgehört, sich als Kreatur zu verstehen. Es hieße allerdings die feine Ausdrucksweise des Jahwisten, die zugleich so vielerlei Gedanken Raum läßt, schlecht verstehen, wenn man in diesem Satz den ironischen, ja vielleicht mitleidvollen Unterton ganz überhören wollte.“ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis Kapitel 1-12,9*, ATD 2, Göttingen 1949, 78. Aber Ephräm der Syrer denkt hier an Ironie, dazu vgl. A. LOUTH (ed.), *Genesis 1-11*, ACCSOT 1, Downers Grove, Illinois 2001, 99-100. Dagegen sieht H. Gunkel diese Aussage als eine ‚einfache Anerkennung des Tatbestandes‘. Vgl. H. GUNKEL, *Genesis*, HK I/1, Göttingen ⁵1922, 24.

Schlange (v 5b) wörtlich entspricht:

v 5b	וְהִיתָם כְּאֱלֹהִים	יְדַעַי טוֹב וְרַע
v 22a	הִנֵּה כְּאֶחָד	מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרַע

Die Aussage Gottes, die fast wie ein Zitat der Rede der Schlange scheint, ist keinesfalls für bare Münze genommen zu werden, sondern als eine Art von sarkastischer Äußerung zu verstehen.⁷ Denn die Rede der Schlange wird durch den Vergleich mit dem Verbot in Gen 2 bloß als subtile Täuschung entlarvt.

Die Schlange wird eigentlich als die klügste Kreatur von Jahwe Elohim unter allen Lebewesen auf der Erde (עָרוֹם מְכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים)⁸ vorgestellt. Es ist unbestritten, dass die Schlange eine bestimmte weisheitliche Kompetenz besitzt. Ihre insinuirende Fragestellung mit כִּי אֶף lässt ihre ausgeprägte Überredungskunst erkennen, die in der Lage ist, eine ahnungslose Frau zu einem bestimmten Handeln zu verführen.⁹ Daraus sich ergebende Folgen, nämlich das ›Öffnen der Augen‹¹⁰ sowie das ›Wie-Gott-Sein‹¹¹ – besonders in Hinsicht auf die Erkenntnis von Gut und Böse – gehören ebenfalls zum weisheitlichen Konzept.¹² Unter diesen Umständen präsentiert Gen 3 ein schönes Beispiel der falschen Anwendung der Weisheit und die daraus resultierende negative Konsequenz.¹³

Die Schlange wendet אֶף an,¹⁴ um die Tatsache des כִּי-Satzes in Zweifel zu

⁷ Jahwe ahmt in Jes 28,13b zur Kritik die Lalllaute von den betrunkenen Priestern und Propheten nach. Vgl. H. WILDBERGER, *Jesaja 3. Teilband Jesaja 28-39*, BK X/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 1053; 1061. Vgl. dazu die chiasmische Struktur zwischen dem Erkenntnisbaum und dem Lebensbaum in Gen 2-3 in M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...: Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007, 141.

⁸ עָרוֹם trägt ambivalente Bedeutung von negativem bis zu positivem Sinne. Vgl. A. TSUKIMOTO, „Humor und Ironie in der jahwistischen Urgeschichte“, in: CH. M. MAIER (ed.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden-Boston 2014, 335.

⁹ Vgl. C.-Y. KU, *Weisheit in der Thronfolgeschichte Davids: Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung*, KAANT 9, Kamen 2009, 215; U. RÜTERSWORDEN, „אלהים in 2 Sam 12,16“, in: *Mitteilungen und Beiträge* 17 (1999), 50; C. WESTERMANN, *Genesis: 1. Teilband. Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1976, 326.

¹⁰ Vgl. Gen 21,19.

¹¹ M. BAUKS, „Erkenntnis und Leben in Gen 2-3: Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs“, in: *ZAW* 127 (2015), 37.

¹² Z.B. Koh 2,14; dazu vgl. über die Augen- und Ohrentheologie der Propheten, S. SCHROER / TH. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 128-129.

¹³ Vgl. KU, *Weisheit*, 235-236.

¹⁴ אֶף bedeutet ›fürwahr‹ zur Betonung des Gesagten bzw. ›wirklich‹ zur Wiedergabe der Unvertrautheit. Dazu vgl. Gesenius¹⁸, 57.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIB, WAS GUT UND BÖSE IST."

ziehen.¹⁵ Weiter ergänzt die Schlange zu 2,16b die Negationspartikel לא und modifiziert die Unabwendbarkeit betonende *figura etymologica* zum einfachen Indikativ. Dadurch verkehrt sie in ihrer Frage das dem Menschen Erlaubte zum Verbotenen.

2,16b	מפל עץ־הגן אכל האכל	<i>figura etymologica</i>
3,1b	מפל עץ הגן	לא תאכלו Indikativ
3,2b	נאכל מפל/מפרי עץ־הגן (← από παντός)	Indikativ

Folgt man nicht der Konjektur im Codex Alexandrinus, der מפרי in από παντός (מפל) abändert, wird das Bewusstsein der Frau darüber, was Gott erlaubt hat, durch eine derartige Fragestellung schon enorm beeinflusst. Denn der einfache Indikativ statt der *figura etymologica* kommt auch bei der Antwort der Frau vor. Ferner verliert die Frau die exakte Kenntnis über das ursprüngliche Verbot Gottes.

מפרי עץ־הגן לא תאכלו in 2,17a, aber das Objekt des Nicht-Essens ist unterschiedlich.¹⁶ Zu vermerken ist zudem die Hinzufügung des Berührungsverbot (לא תגעו בו) sowie das abweichend dargestellte Ergebnis des Verzehrs (מות תמות/פן־תמתו).

2,17	מות תמות	ממתו	לא תאכל	ממתו	מעץ הדעת טוב ורע
3,3	פן־תמתו	ממתו	לא תאכלו	ולא תגעו בו	מפרי העץ אשר בתוך־הגן

Gottes tatsächliches Verbot bezieht sich aufgrund von 2,17a nur auf den Baum der Erkenntnis. Aber die Frau sucht das Objekt des Verbotes nicht in 2,17a, sondern in 2,9b, wo noch unklar bleibt, ob dies verboten oder erlaubt ist. Das wird durch die Assoziation der Beschreibung des psychologischen Zustandes der Frau in 3,6 mit 2,9 klar, besonders durch die Stichwörterverbindungen:

2,9a	כל־עץ נחמד נחמד למראה וטוב למאכל
3,6	ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה־הוא לעינים ונחמד להשפיל

Die inneren Gefühle der Frau, die nach der verbotenen Frucht verlangt, scheinen

¹⁵ vgl. WESTERMANN, BK I/1, 326.

¹⁶ Es ist m. E. nicht einfach zu sagen, was eigentlich die Frau mit ‚dem Baum (Sg.) in der Mitte des Gartens‘ meint, besonders auch mit Blick auf die komplizierte Formulierung עץ הסיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע in 2,9b. Vgl. die komplizierten literarischen Lösungsversuche bei CH. DOHMEN, *Schöpfung und Tod: Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 35, Stuttgart ¹1988/^{Aktualisiert Neuausg}1996, 53-55.

gestört zu sein.¹⁷ Wie erklärt man sich diese Veränderung im Bewusstsein der Frau? Wodurch wird die Frau so beeinflusst?

Die Schlange falsifiziert in 3,4b nun das Wort Gottes: לֹא־מוֹת תָּמֹתֶיךָ! Ferner gibt die Schlange durch weitere Argument ihrerseits zu erkennen, dass sie möglicherweise das Geheimnis Gottes ausspioniert und enthüllt haben könnte. Aber das Wort der Schlange stellt sich als Lüge heraus. Nach dem Verzehr der Frucht öffnen sich zwar die Augen der Frau und ihres Mannes, doch die beiden erkennen in v 7aα nicht Gut und Böse, sondern ihre Nacktheit. Darüber hinaus verstecken sie sich vor dem Angesicht Gottes (v 8bα). Verkörpert die Schlange einen weisheitlichen Ratgeber,¹⁸ dann sieht man an dieser Stelle ein Beispiel des Missbrauchs des weisen Rates sowie dessen negativer Konsequenz. Daher lässt sich die Entsprechung zwischen der Aussage Gottes und der Rede der Schlange als die Stilfigur der Nachahmung, der Simulation, bestimmen.

2.2. הָיָה in der *qatal*-Form

Das ›Wie-Gott-Sein‹ eignet sich der Mensch keinesfalls durch die Erkenntnis von Gut und Böse an.¹⁹ Darauf weist Gen 2,16-17 prominent hin, wo Verbot und Erlaubnis einander polarisierend gegenübergestellt werden. Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, und m. E. auch der Lebensbaum, symbolisieren die Gottessphäre.²⁰ Die Schlange weiß es schon, wie es in Gen 3,5b (כְּאַלְהֵם יִדְעֵי טוֹב וָרָע) angedeutet wird. Doch täuscht sie den Menschen (vgl. 3,13bβ) und verspricht das ›Wie-Gott-Sein‹ (הָיִיתֶם כְּאַלְהֵים). Demzufolge muss die Darstellung Gottes über den Zustand des Menschen mit הָיָה in der *qatal*-Form, nämlich in Sinne eines Resultats, als eine Ironie aufgefasst werden.

Der Begriff des ›Wie-Gott-Seins‹ ist in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte durchaus bekannt. In Gen 1,26 will Gott die Menschen nach seinem Ebenbild schaffen. Dieser Wille Gottes wird in der ersten Person Plural, also im sog. *pluralis deliberationis*, mit Kohortativ dargestellt.²¹ Dabei ist das sog. *dominium terrae* in einem positiven Sinne impliziert,²² welches in Ps 8 auch wiederholt wird. Im Gegensatz dazu scheint das ›Wie-Gott-Sein‹ in Gen 3,22a vom

¹⁷ Vgl. über die psychoanalytischen Interpretation von E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen, Band I, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn u.a. Sonderausg 1988, 53-71; bes. 69.

¹⁸ Vgl. die Schlange als ein »Maieut, zum Geburtshelfer der Erkenntnis der Menschen«. BÜHRER, *Am Anfang*, 234.

¹⁹ Vgl. WESTERMANN, BK I/1, 370.

²⁰ הָיָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַחַיִּים in 3,8b kann durch הָיָה ... בְּתוֹךְ mit 2,9 in Beziehung stehen.

²¹ Vgl. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964, 130; WESTERMANN, BK I/1, 200-201.

²² Vgl. U. RÜTERSWORDEN, *dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Berlin u.a. 1993, 83.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

Gesichtspunkt Gottes aus unerwünscht zu sein. Daher lassen sich zwischen beiden Stellen deutliche Unterschiede erkennen, nicht nur in ihren wesentlichen Aspekten, sondern auch in Zweck und Ergebnis.²³

Ferner kommt der Begriff des ›Wie-Gott-Seins‹ in Bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse im AT mehrmals vor.²⁴ Vor allem findet sich dieser Begriff in der Thronfolgegeschichte Davids hinsichtlich des königlichen Gerichtsverfahrens, nämlich in 2 Sam 14,17b und 19,25-31.²⁵ Außerhalb der Thronfolgegeschichte Davids kommt noch der Beleg 1 Kön 3,9 hinzu.

1) In 2 Sam 14,17b schmeichelt die weise Frau aus Tekoa dem König David, dass er die Kompetenz zum Hören von Gut und Böse (לְשֹׁמֵעַ הַטּוֹב וְהָרָע)²⁶ wie der Bote Gottes (כְּמַלְאָךְ הַאֱלֹהִים) besitze. Aber die weise Frau aus Tekoa täuscht David, wie es sich im Zusammenhang von 2 Sam 14 erweist, und plant basierend auf einer fiktiven Geschichte heimlich die Rückkehr Abschaloms. Sobald dies enthüllt wird, bittet sie David mit dieser Schmeichelei darum, ein weises Urteil zu fällen. Die Realität der Rede zwischen dieser Frau und David wird wie folgt beschrieben:

Die Frau sagt, dass David im Hören von Gut und Böse (.....) dem Boten Gottes gleich sei, aber David wird bedrängt, für die Rückkehr Abschaloms zu entscheiden, da er diese Entscheidung selbst anscheinend weder für gut noch böse halten kann. (.....) Die Weisheit Davids, die mit der Allwissenheit Gottes verglichen wird, erscheint ebenfalls ironisch. David bemerkt erst in v 18, dass alles von Joab manipuliert wurde. Bis dahin ahnt er nicht, dass er schon wieder über seinen eigenen Fall urteilt. Dabei wird dieses schmeichelhafte Kompliment der Allwissenheit der Ahnungslosigkeit des kommenden Unheils in seinem Haus durch den Aufstand Abschaloms gegenübergestellt.²⁷

Die Absicht des Autors scheint daher anders zu sein. Durch die subtile Gegenüberstellung von Gottes Weisheit und menschlicher Weisheit möchte er die Grenze der letzteren aufzeigen.

2) In 2 Sam 19,25-31 wird König David bei einem anderen Urteil zwischen Mephiboschet und Ziba wieder als ›Bote Gottes‹ (כְּמַלְאָךְ הַאֱלֹהִים, v 28bα) bezeichnet. Obwohl es an dieser Stelle keine Erwähnung von der Erkenntnis von Gut und Böse gibt, wünscht Mephiboschet, es möge von David nach Gottes Weisheit recht

²³ Vgl. ARNETH, *Durch Adams Fall*, 145-146.

²⁴ Vgl. BÜHRER, *Am Anfang*, 238-239.

²⁵ Vgl. C.-Y. KU, „Ironisierte Königsideologie in der sog. Thronfolgegeschichte Davids unter besonderer Berücksichtigung des Gerichtsverfahrens des Königs“, in: W. DIETRICH (ed.), *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, BETL 284, Leuven u.a. 2016, 502-504.

²⁶ ›לְשֹׁמֵעַ הַטּוֹב וְהָרָע‹ gilt als Breviloquenz von ›בֵּין־טוֹב לְרָע בֵּין־הַבָּיִת לְהַבַּיִת עֲתֵּמָהּ לְהַבַּיִת‹. Vgl. dazu H.J. STOEBE, *Das Zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT VIII₂, Gütersloh 1994, 340, 17 g).

²⁷ KU, *Weisheit*, 147.

beurteilt werden, wer von beiden Recht und wer Unrecht hat. Aber dieses Urteil scheint deswegen sehr schwierig, weil es keine Zeugen gibt. David erweist sich leider als inkompetent, eine gerechte Entscheidung zu fällen: Du und Ziba, ihr teilt das Feld (אַתָּה וְצִיבָא תִּחְלְקוּ אֶת־הַשָּׂדֶה).²⁸ Der Begriff des ›Wie-Gott-Seins‹ Davids wird in der Rede Mephiboschets unabsichtlich bloß ironisch, zu Davids Nachteil, verwendet. An dieser Stelle ist wieder die Absicht des Autors erkennbar, durch Davids Inkompetenz bzw. Mangel im Vergleich zu Gottes Weisheit die Begrenztheit des Menschen zum Ausdruck zu bringen.

3) Die Unzulänglichkeit Davids in 2 Sam 19,25-31 steht im Gegensatz zu der Weisheit Salomos, der eine ähnliche Situation klug beurteilt. In 1 Kön 3,9 bittet Salomo in der sog. Inkubationsszene²⁹ Gott um ein ›hörendes Herz, damit ich das Volk richten kann zwischen Gut und Böse‹ (לֵב שֹׁמֵעַ לְשֹׁפֵט אֶת־עַמִּי לְהַבִּין בֵּין־טוֹב לְרָע), und das wurde ihm gewährt. Dies gilt nach Ilse Müllner als »moralische Urteilsfähigkeit«, was die Kernkompetenz des Königs von Israel ausmacht.³⁰ Aus der rhetorischen Frage in v 9b (מִי יוֹכֵל לְשֹׁפֵט אֶת־עַמִּי הַקָּבֵד הַזֶּה) und der Charakterisierung der Weisheit Salomos als göttlicher Weisheit (הַקָּמַת אֱלֹהִים) in v 28 ergibt sich ein Urteil über die Inkompetenz Davids und die von Gott gewährte Kompetenz Salomos.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass das »Wie-Gott-Sein« in Hinsicht auf die Erkenntnis von Gut und Böse in der TFG Davids nur ironisch angewendet wird und subtil die Grenze der Menschen manifestiert. In Gegensatz dazu zeigt 1 Kön 3, dass die Gottgleichheit von Gott dem Menschen übertragen wird. In diesem Punkt steht 1 Kön 3 mit der priesterlichen Urgeschichte zusammen. Daraus ist es zu folgern, dass Gen 3,22a die arrogante Herausforderung, in die unerlaubte Gottessphäre einzudringen, sowie deren unvorhersehbares Resultat für die Menschen durch eine subtil ironische Darstellung kritisiert.

2.3. Die Interjektion הֵן

Die Interjektion הֵן drückt auffälliger Weise die Überraschung bzw. das Erstaunen Gottes aus. Noch überraschender ist die weitere Maßnahme Gottes in Gen 3,22b, welche sich durch וַעֲתָה an die vorangehenden anschließt. Die ironische

²⁸ Der Autor erwähnt aus dem Rahmen fallend in v 25 ausdrücklich Mephiboschets Verhaltensweisen, als David vor Absaloms geflohen ist, und erklärt in vv 27-28a ausführlich die Gründe, warum er David nicht gefolgt ist. Ferner zeigt er in v 29 u. 31 indirekt, dass Mephiboschet überhaupt kein Verlangen nach dem Feld hat. Nach dieser Darstellung des Autors erscheint Davids Urteil für Mephiboschet als sehr ungünstig; ihm hätte der gesamte Besitz zugestanden.

²⁹ Die Tempelinkubation, der Schlaf im Tempel, um ein Orakel zu erhalten, war im alten Orient und wird im AT an dieser Stelle bekannt. Vgl. M. RÖSEL, „Traum/Traumdeutung III. Alter Orient und Altes Testament“, in: *RGG⁴ Bd. 8* (2005), 566.

³⁰ I. MÜLLNER, *Das hörende Herz: Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006, 22.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIB, WAS GUT UND BÖSE IST."

Aussage Gottes in v 22a deutet darauf hin, dass der Mensch wieder auf einen verbotenen Baum, in diesem Fall den Lebensbaum, zugreifen können. Dabei trägt der Satzaufbau von den Verben in *yiqtol*-Formulierung und einer weiteren *w^eqatal*-Form syntaktisch zu einem zukünftigen und potentiellen Sinn bei. Das ist m. E. auch nichts andere als eine subtile Ironie. Denn das Ewige Leben (חי לעולם) gehört wie die Erkenntnis von Gut und Böse keinesfalls den Menschen. Ferner darf die Lebensdauer von Menschen, wie ואל-עפר תשוב in 3,19 zeigt, nicht ewig sein. Dagegen lässt sich nicht einwenden, dass die Sterblichkeit des Menschen erst in den Fluchworten zum Thema wird und davor nicht. Denn dieser Gedanke ist schon vor dem Sündenfall bekannt: וייצר יהוה אלהים את-האדם עפר מן-האדמה (Gen 2,7; vgl. Koh 12,7).

Darüber hinaus erinnert die beängstigende Aussage Gottes in Gen 3,22 genauestens an Gen 11,6. Beide Stellen weisen in den drei Stichwörtern אדם/אחת, הן und ועתה eine sehr ähnliche Struktur auf:³¹

3,22 הן האדם היתה כאחד ממנו ועתה פן
11,6 הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא-יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות

Die Befürchtung Gottes im Blick auf den Menschen an diesen beiden Stellen, jeweils im zweiten Halbvers, darf nicht wörtlich verstanden werden. לא-יבצר מהם bedeutet ›nichts kann von ihnen ferngehalten werden³², i.S.v. ›nichts ist ihnen unzugänglich³³. Das heißt, den Menschen ist nichts von allem, was sie sich ersinnen zu tun (כל אשר יזמו לעשות), unzugänglich. Sollte dies nicht eine ironische Aussage sein?

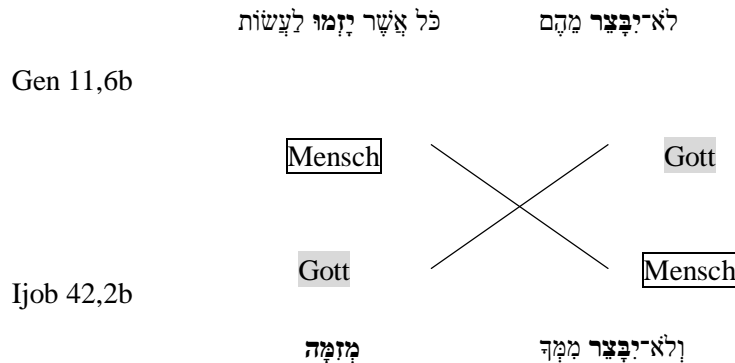
Mit Gen 11,6b steht wiederum Ijob 42,2b in Verbindung. Nur an diesen beiden Stellen innerhalb des gesamten AT wird בצר ni. gemeinsam dem Verb זמם und dessen Derivat מזמה verwendet.

³¹ Vgl. ARNETH, *Durch Adams Fall*, 224.

³² GESENIUS¹⁸, 167.

³³ WESTERMANN, BK I/1, 733-734.

Aber die beiden Stellen differieren darin, dass sie die Subjekte beider Verben vertauschen:



Ijob als ein menschliche Weisheit Besitzender unterwirft sich dem allmächtigen Gott (כִּי-לֹל תוֹכֵל). Und er erkennt sich selbst als »einen den Gottes Ratschluss Verhüllenden ohne Erkenntnis« an (מִמְעָלִים עֲצָה בְּלִי דַעַת). Das ist das Wesen des Menschen und das ist nichts anderes als eine zwingende Logik gemäß der Schöpfung.³⁴ Aber in Gen 11,6b wird diese Logik umgekehrt. Das ist keine einfache Tatsachenbeschreibung, sondern eine mit Unlogik dargestellte Ironie, welche die Verachtung Gottes und die Lächerlichkeit der Arroganz der Menschen zum Ausdruck bringt, die Gott herausfordert.

3. Die urgeschichtliche Anthropologie

Um endlich zu entscheiden, ob Gen 3,22 eine Ironie darstellt, ist es nötig, noch Ps 2,4a zu untersuchen, wo eine bestimmte Handlung Gottes in auffallender Weise ausgedrückt wird. Dort kommt das als Anthropomorphismus verwendete »Lachen« (יִשְׁחַק) des »Sitzenden im Himmel« (יּוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם) zur Sprache. Dieses Lachen wird in v 4b durch das Verb לעג »verachten« eindeutig als spöttisch qualifiziert.³⁵ R. Voeltzel nennt ähnliche Stellen, wo das Verbpaar לעג – שחק

³⁴ Vgl. TH. WAGNER, „Zum Ebenbild geschaffen: Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisse in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften“, in: G. HARTUNG / M. HERRGEN (eds.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 4-2016: Wahrnehmung*, Wiesbaden 2017, 237.

³⁵ Vgl. N.H. RIDDERBOS, *Die Psalmen: Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41*, BZAW 117, Berlin u.a. 1972, 122; J.M. BOICE, *Psalms Vol. 1 Psalms 1-41, An Expository Commentary*, Grand Rapids, Mich. 2005, 24; J. RIDDERBOS, *De Psalmen*, COT, Kampen 1955, 23; C.A. BLAISING / C.S. HARDIN, (eds.), *Psalms 1-50*, ACCSOT 7, Downers Grove, Ill. 2008, 13.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIß, WAS GUT UND BÖSE IST."

vorkommt – nämlich Ps 59,9 und Spr 1,26 (die personifizierte Weisheit mit prophetischer Autorität) – und bewertet sie nicht als Ausdruck der Freude, sondern als ein ›Lachen der Verachtung‹: Gott verachtet die Gottlosen verachtet und gewährt den Demütigen Gnade.³⁶ Das Lachen Gottes in Ps 2,4a ist nicht als Ironie zu verstehen. Denn das Lachen wird nicht versteckt oder vortäuschend angewendet. Wenn jedoch dieses Lachen Gottes der größeren Kategorie des Sarkasmus gegenüber menschlichen Handlungen zugerechnet wird, dann lässt sich Ps 2,4a doch mit Gen 11,6 sowie Gen 3,22 in Beziehung setzen.

Was also meint Jahwe Elohim, wenn er sagt, dass der Mensch „gleich einem von uns“ wurde? Hermann Spieckermann beschreibt den Zustand nach dem Scheitern der Bemühung der Menschen, die Gottessphäre zu erreichen, wie folgt:

Das erste Menschenpaar erlebt hingegen den Übergang als Depotenzierung erträumter Möglichkeiten: Kein Erkennen von Gut und Böse, sondern Erkennen der eigenen Nacktheit und Bewußtwerden des eigenen Gestellseins zwischen Gut und Böse, (.....) keine Gottgleichheit, sondern begrenzte und verführbare Geschöpflichkeit.³⁷

Derartige Vorstellungen vom Menschen werden als der Kernpunkt der urgeschichtlichen Anthropologie charakterisiert.³⁸ In der Urgeschichte wird das ›Gott-Sein‹ Gottes und das ›Mensch-Sein‹ des Menschen durch die An- und Abwesenheit von Weisheit und ›Ewigkeit‹ manifestiert, die durch den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sowie den Lebensbaum repräsentiert werden. Die beiden verbotenen Bäume haben die bestimmte Funktion, in der Mitte des Gartens die Souveränität des Schöpfergottes und die Begrenztheit des Menschen zu symbolisieren, ferner den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zu verdeutlichen und daraus abzuleiten, dass der Mensch Gott gegenüber gehorsam zu sein habe.³⁹ Daher wird das Bild eines Menschen, der versucht, diese Grenze zu überschreiten und die Erkenntnis über Gut und Böse wie Gott zu erlangen,

³⁶ R. VOELTZEL, *Das Lachen des Herrn: Über die Ironie in der Bibel*, ThF 17, Hamburg u.a. 1961, 51. Dazu wird noch Ps 37,13 genannt, wo nur קנא vorkommt und Spr 3,34 mit anderem Verb.

³⁷ H. SPIECKERMANN, „Ambivalenzen: Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f“, in: A. GRAUPNER, / H. DELKURT / A. B. ERNST (eds.), *Verbindungslinien: Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 371.

³⁸ Vgl. eine andere Meinung über die theologische Intention von Gen 2f, BÜHRER, *Am Anfang*, 262. Seine Interpretation über Gen 3,22 differenziert von mir. Vgl. DERS., 257-258; A. SCHELLENBERG, *Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, AThANT 101, Zürich 2011, 219.

³⁹ Dabei spielt die Gottesbezeichnung YHWH Elohim als eine »programmatische theologische Funktion« habende und die »Betonung der Souveränität und Majestät Gottes im Gegenüber zur Niedrigkeit des Menschen« bebringende Bezeichnung in Gen 2f eine wichtige Rolle. Vgl. WITTE, *Urgeschichte*, 234 und BÜHRER, *Am Anfang*, 183; 242.

CHA-YONG KU

charakterisiert als ein Vergessen seiner Rolle als Geschöpf und als Herausforderung der Welt Gottes durch das menschlichen Wesen, wie es in der Geschichte der Menschheit immer wieder geschieht. Daher darf Gen 3,22a nicht nur auf der oberflächlichen Bedeutungsebene interpretiert werden, sondern als eine Spielart des literarischen Stilmittels der Ironie. Diese kritische Darstellungsweise des Menschen⁴⁰ entspricht den weisheitskritischen Vorstellungen der Thronfolgegeschichte Davids.

Cha-Yong KU
Associate Professor for Old Testament
Juan International University Incheon
Republic of Korea

⁴⁰ Die Datierungsversuch scheint m. E. immer nicht leicht. Aber es ist grob spätvorexilisch zu sagen. Vgl. JANOWSKI, *Anthropologie*, 531f.

"SIEHE, DER MENSCH IST GEWORDEN WIE UNSEREINER UND WEIB, WAS GUT UND BÖSE IST."

Bibliographie

- ARNETH, M., *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...: Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007.
- BAUKS, M., „Erkenntnis und Leben in Gen 2-3: Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs“, in: ZAW 127 (2015), 20-42.
- BLAISING C.A. / HARDIN, C.S. (eds.), *Psalms 1-50*, ACCSOT 7, Downers Grove, Ill. 2008.
- BOICE, J.M., *Psalms Vol. 1 Psalms 1-41*, An Expository Commentary, Grand Rapids, Mich. 2005.
- BÜHLMANN, W. / SCHERER, K., *Stilfiguren der Bibel: Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte*, BB 10, Fribourg 1973.
- BÜHRER, W., *Am Anfang ...: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3*, FRLANT 256, Göttingen 2014.
- DOHMEN, Ch., *Schöpfung und Tod: Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 35, Stuttgart ¹1988/^{Aktualisiert} Neuausg ¹1996.
- DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen, Band I, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn u.a. ^{Sonderausg}1988.
- GOLDMAN, S., „Narrative and Ethical Ironies in Esther“, in: JSOT 47 (1990), 15-31.
- GUNKEL, H., *Genesis*, HK I/1, Göttingen ⁵1922.
- HYERS, C., *And God Created Laughter: The Bible as Divine Comedy*, Atlanta 1987.
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen - Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*, Tübingen 2019.
- KU, C.-Y., „Ironisierte Königsideologie in der sog. Thronfolgegeschichte Davids unter besonderer Berücksichtigung des Gerichtsverfahrens des Königs“, in: W. DIETRICH (ed.), *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, BETL 284, Leuven u.a. 2016, 499-507.
- KU, C.-Y., *Weisheit in der Thronfolgegeschichte Davids: Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung*, KAANT 9, Kamen 2009.
- LOUTH, A. (ed.), *Genesis 1-11*, ACCSOT 1, Downers Grove, Illinois 2001.
- MÜLLNER, I., *Das hörende Herz: Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006.
- RIDDERBOS, J., *De Psalmen*, COT, Kampen 1955.
- RIDDERBOS, N.H., *Die Psalmen: Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41*, BZAW 117, Berlin u.a. 1972.
- RÖSEL, M., „Traum/Traumdeutung III. Alter Orient und Altes Testament“, in: RGG⁴ Bd. 8 (2005), 566-567.
- RÜTERSWÖRDEN, U., *dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Berlin u.a. 1993.

- RÜTERSWÖRDEN, U., „אלהים in 2 Sam 12,16“, in: *Mitteilungen und Beiträge* 17 (1999), 45-51.
- SHELLENBERG, A., *Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, AThANT 101, Zürich 2011.
- SCHMIDT, W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964.
- SCHROER S. / STAUBLI, Th., *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- SPIECKERMANN, H., „Ambivalenzen: Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f“, in: A. GRAUPNER / H. DELKURT / A.B. ERNST (eds.), *Verbindungslinien: Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 363-376.
- STOEBE, H.J., *Das Zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT VIII₂, Gütersloh, 1994.
- TSUKIMOTO, A., „Humor und Ironie in der jahwistischen Urgeschichte“, in: Ch.M. MAIER (ed.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden u.a. 2014, 333-346.
- VOELTZEL, R., *Das Lachen des Herrn: Über die Ironie in der Bibel*, ThF 17, Hamburg u.a. 1961.
- VON RAD, G., *Das erste Buch Mose: Genesis Kapitel 1-12,9*, ATD 2, Göttingen 1949.
- WAGNER, Th., „Zum Ebenbild geschaffen: Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisse in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften“, G. HARTUNG / M. HERRGEN (eds.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 4-2016: Wahrnehmung*, Wiesbaden 2017, 209-240.
- WESTERMANN, C., *Genesis: 1. Teilband. Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1976.
- WILDBERGER, H., *Jesaja 3. Teilband Jesaja 28-39*, BK X/3, Neukirchen-Vluyn 1982.
- WITTE, M., *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlin u.a. 1998.