

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 27/1

2018

K. KREMSER: Die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3). Aspekte zur Rezeption im frühjüdischen Schrifttum	1
C. BREU: „Geht hinaus aus ihr!“ (Offb 18,4). Vier Frauenfiguren und ihre Bedeutung für die Organisation des Raumes in der Johannesoffenbarung	24
H. MEHRING: Jesus – der Herrscher als Hirte. Eine motivkritische Spurensuche zu Joh 10,1–18	42

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung
- Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0
International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

DIE ERZÄHLUNG VOM SÜNDENFALL (GEN 3)

Aspekte zur Rezeption im frühjüdischen Schrifttum

The Story of the “Fall of Man” (Gn 3): Aspects of its Reception in Early Jewish Literature

Konrad Kremser, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, konrad.kremser@univie.ac.at

ORCID-ID: <http://orcid.org/0000-0002-8476-0511>

Abstract: Die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3) hat bei Philo und Josephus sehr unterschiedliche Ausprägungen gefunden. Zunächst wird ein Blick auf die Behandlung des Themas im Alten und Neuen Testament und einigen apokryphen Texten geworfen. Über weite Strecken herrscht im Alten Testament ein „Paradiesschweigen“. Wo Gen 3 rezipiert wird (vor allem Sir; ApkMos; VitAd), herrscht eine Interpretation vor, die den „Sündenfall“ als Einschnitt in der Menschheitsgeschichte versteht, auch wenn dieser Einschnitt in mythischer Vorzeit liegt. Philo und Josephus verstehen Gen 3 als Lehrerzählung allgemeiner Art. Josephus’ Darstellung kommt unserem heutigen Verständnis der Stelle näher, man kann seine Interpretation als „moralisierend“ bezeichnen. Er stellt Gen 3 auch – wie später viele christliche Interpreten – in den Kontext der Weltgeschichte. Philo gibt Gen 3 eine allegorische Deutung und bezieht sie auf das Seelenleben jedes einzelnen Menschen.

Abstract: The story of the “Fall of Man” (Gen 3) was reproduced very differently by Philo and Josephus. First, we take a look on the treatment of the theme in the Old and New Testament and some apocryphal texts. In most of the Old Testament there is silence about paradise (“Paradiesschweigen”). Where Gen 3 is received (for example Sir; ApcMos; VitAd) an interpretation prevails, which understands the “Fall of Man” as an incision in human history, even if this incision took place in a mythical past. Philo and Josephus understand Gen 3 as a didactic narrative of general nature. Josephus’ account is closer to our present understanding of the story. One can call his interpretation “moralizing”. He also places Gen 3 (as later many Christian interpreters) in the context of world history. Philo gives Gen 3 an allegorical interpretation. He relates the story to the psychic life of every single human being.

Keywords: Genesis; Fall of Man; Philo; Josephus

Die Erzählung in Gen 3 über Adam und Eva, die Schlange, die Übertretung eines Gebotes Gottes und die Vertreibung aus dem Paradies wird klassisch als Erzählung vom Sündenfall bezeichnet. Es ist aber heute durchaus umstritten, ob überhaupt von einem „Sündenfall“¹ gesprochen werden sollte. Die erzählten Geschehnisse könnten auch als Reifungsprozess der Menschen interpretiert werden oder als Ätiologie der gegenwärtigen Lebensbedingungen.²

Vor diesem Hintergrund soll nun gefragt werden, wie Gen 3 in der Antike rezipiert wurde, wobei im Mittelpunkt des Interesses Philo von Alexandrien und Flavius Josephus stehen. Beide versuchten, die Erzählung Gen 3 in einen hellenistischen Kontext zu übersetzen und für Menschen verständlich zu machen, die nicht in der jüdischen Tradition lebten. Sprechen Philo von Alexandrien und Flavius Josephus von einer „Sünde“ oder haben sie andere Konzepte, um die Erzählung zu deuten? Bevor auf diese Frage eingegangen wird, muss zunächst die spät- und nachalttestamentliche Rezeption von Gen 3 in den Blick genommen werden, die zeitlich Philo und Josephus nahesteht und für sie einen Anknüpfungspunkt darstellen könnte.

1. Das Thema „Sündenfall“ im Alten und Neuen Testament

Die Erzählung vom Sündenfall in Gen 3 gehört zur sogenannten Urgeschichte, mit welcher das Alte Testament beginnt. In der „Einleitung in das Alte Testament“ von Erich Zenger/Christian Frevel³ wird diese Urgeschichte in drei Teile gliedert. Diese Gliederung kann einer ersten Orientierung dienen:

- a) Weltschöpfung 1. Akt (Gen 1,1–2,3): Errichtung der Erde als Lebenshaus
- b) Störung der Schöpfung (Gen 2,4–4,26): durch die Ursünde gegen Gott (Adam und Eva übertreten das Gebot Gottes) und gegen den Menschen (Kain erschlägt Abel)
- c) Weltschöpfung 2. Akt (Gen 5,1–9,29): Gottes Bund mit der Schöpfung (Noach)

Die Übertretung des Gebotes Gottes durch Adam und Eva steht also an zentraler Stelle der Urgeschichte. Das Stichwort „Sünde“ kommt hier allerdings noch gar

¹ Jörg Jeremias und Rolf Rendtorff verwenden den Begriff in ihrer jeweiligen „Theologie des Alten Testaments“, setzen ihn aber immer in Anführungszeichen, vgl. Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6), Göttingen 2017, 341; Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, 1. Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn ²2011, 14; ders., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, 2. Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001, 17–19.

² Vgl. Meik Gerhards, *Protevangelium. Zur Frage der kanonischen Geltung des Alten Testaments und seiner christologischen Auslegung* (SBS 237), Stuttgart 2017, 148–149, Anm. 106.

³ Erich Zenger/Christian Frevel, *Die Tora/der Pentateuch als Ganzes*, in: Christian Frevel u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart ⁹2016, 67–86: 73.

nicht vor. Es ist daher umstritten, ob Gen 3 überhaupt als „Sündenfall“ bezeichnet werden sollte.⁴ Da es in diesem Aufsatz um Philo von Alexandrien und Flavius Josephus geht, die beide auf Griechisch geschrieben haben, soll zunächst ein Blick auf die Septuaginta geworfen werden. ἁμαρτία findet in der Septuaginta in der Urgeschichte überhaupt keine Verwendung, sondern zum ersten Mal Gen 15,16. Der Masoretentext hat dort וַעַן. Das Verbum ἁμαρτάνω findet sich allerdings in der Urgeschichte, nämlich Gen 4,7, in der Erzählung von Kain und Abel. Der hebräische Text verwendet dort חַטָּה. Blicken wir auf den Masoretentext, so ist Gen 4,7 die erste Stelle, an der חַטָּה verwendet wird. וַעַן findet sich bald darauf Gen 4,13 zum ersten Mal. Während das Hebräische noch eine ganze Reihe von Wörtern hat, um „Sünde“ zu beschreiben und zu umschreiben, vereinheitlicht das die Septuaginta hin zu ἁμαρτία. ἁμαρτία steht am häufigsten für חַטָּה, nämlich insgesamt mehr als 140 Mal. Danach kommt וַעַן, das mehr als 29 Mal mit ἁμαρτία wiedergegeben wird. An dritter Stelle folgt פָּשַׁע, das mehr als 20 Mal mit ἁμαρτία übersetzt wird.⁵

Wie schon gesagt ist es umstritten, ob Gen 3 überhaupt als „Sündenfall“ bezeichnet werden sollte, da nicht ausdrücklich von „Sünde“ die Rede ist. Festzuhalten ist jedoch, dass es ein Gebot Gottes gibt (Gen 2,16: „und es gebot JHWH Gott dem Menschen“), welches übertreten wird, und dass die Übertretung eine Strafe nach sich zieht. Soll diese Übertretung nicht länger als „Sünde“ bezeichnet werden, würde dies zwangsläufig eine Neuinterpretation vieler anderer Gebotsübertretungen im ganzen Alten Testament nach sich ziehen. Sehr beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Feststellung von Konrad Schmid: „Es ist nachgerade offenkundig, dass Gen 2f. mit seinem Konzept der Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden aufgrund des Verstoßes gegen ein göttliches Gebot die deuteronomistische Konzeption des Landverlustes aufgrund von Ungehorsam voraussetzt und universalisiert“.⁶ Beim Blick auf die Rezeption von Gen 3 soll deshalb besonders darauf geachtet werden, ob die Geschehnisse als „Sünde“ verstanden werden.

Der Begriff „Sündenfall“, wie er im Titel dieses Aufsatzes verwendet wird, geht wohl auf 4 Es 7,118 zurück, wo es heißt:⁷

4 Es 7,118

O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus

O was hast du getan, Adam? Denn als du gesündigt hast, wurde das

⁴ Zum aktuellen Stand der Diskussion vgl.: Gerhards, *Protevangeliem* (Anm. 2) 109–150.

⁵ Takamitsu Muraoka, *A Greek – Hebrew/Aramaic two-way Index to the Septuagint*, Louvain u. a. 2010, 7–8.

⁶ Konrad Schmid, *Schöpfung im Alten Testament*, in: ders. (Hg.), *Schöpfung* (UTB 3514), Tübingen 2012, 71–120: 75.

⁷ *Liber Ezrae Quartus*, in: BSILV⁵.

casus sed et nostrum qui ex te ad-
venimus.

nicht nur dein Fall, sondern auch un-
serer, die wir aus dir hervorgegan-
gen sind.

Mit *casus* kann hier durchaus ein „Fall“ im juristischen Sinn gemeint sein: Die Sünde Adams ist nicht nur seine „Sache“ (*casus*), sondern betrifft auch seine Nachkommen. *casus* kann aber auch einen Unglücksfall bezeichnen. Es ist also nicht zwangsläufig ein „Fall“ im physischen Sinn gemeint, wie es später oft verstanden wurde, also kein Niederfallen oder Hinunterstürzen. *casus* könnte zwar auch das meinen, aber dann wäre eine Orts- bzw. Richtungsangabe zu erwarten, von wo bzw. wohin Adam gefallen ist.⁸

Liest man die biblischen Bücher der Reihe nach von vorne bis hinten, schafft der Sündenfall Adams und Evas und die Vertreibung aus dem Garten Eden die Voraussetzung für alle weiteren biblischen Texte, welche dann außerhalb des Garten Eden spielen und so verstanden werden können, dass sie von Bewältigungsstrategien handeln, um mit dieser gestörten Schöpfungsordnung⁹ umzugehen und sie zu überwinden. Eigenartig mutet dann aber das sogenannte „Paradiesschweigen“¹⁰ im Alten Testament an: Auf die Erzählungen der Urgeschichte wird in den folgenden Texten kein ausdrücklicher Bezug genommen. Anspielungen finden sich erst in sehr späten Texten. Über diese soll im Anschluss ein kurzer Überblick gegeben werden. Die ausführliche Beschäftigung mit dem Sündenfall bei Josephus und vor allem bei Philo erscheint besonders bemerkenswert

⁸ In der künstlerischen Rezeption wie in der Volksfrömmigkeit werden die Motive Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies, Engelsturz und Jüngstes Gericht nicht immer klar getrennt, sodass die Vorstellung von einem Herunterfallen bzw. Herausfallen Adams aus dem Paradies entstehen konnte. Der „Sündenfall“ wurde auch als Metapher für das Ins-Elend-der-Sünde-Stürzen Adams verstanden. In diesem Sinne konnte dann auch von der „gefallenen Menschheit“ gesprochen werden. Vgl. z. B. Franz Stapf, Ausführliche Predigt-Entwürfe nach dem Leitfaden des neuen bambergerischen Diözesan-Katechismus zum Gebrauche für alle Religionslehrer in jedem Bisthume, 1. Prag³ 1824, 269: „Der erste Mensch sündigte und stürzte sich durch die Sünde in das größte Elend, nicht nur sich, sondern alle seine Nachkömmlinge, – alle Menschen.“

⁹ Zum Thema „Schöpfungsordnung“ vgl.: Martin Arneth, Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen 2007, 56, 75–82, 229; Martin Arneth sieht allerdings nicht den „Sündenfall“ (den er S. 117–128 behandelt) als den großen Einschnitt in der Schöpfungsordnung, sondern die Sintflut und den Noachbund. Auch Martin Leuenberger verwendet den Begriff „Schöpfungsordnung“, legt den Schwerpunkt aber auf die Vollendung der Schöpfungsordnung in der kultischen Segensvermittlung, vgl.: Martin Leuenberger, Segen und Segenstheologien im Alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (ATHANT 90), Zürich 2008, 30, 406–418; Zenger/Frevel, Die Tora (Anm. 3) 73 spricht in Bezug auf Gen 2,4–4,26 von „Störung der Schöpfung“.

¹⁰ Schmid, Schöpfung (Anm. 8) 71–120: 75; vgl. John Collins, Before the Fall. The Earliest Interpretations of Adam and Eve, in: Hindy Najman/Judith Newman (Hg.), The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel (JSJ.S 83), Leiden u. a. 2004, 293–308: 294.

im Vergleich zu diesem Paradiesschweigen in großen Teilen der Bibel. Gleichzeitig wird sich aber auch die Frage stellen, ob die Interpretation, die Josephus und Philo Gen 3 geben, die Bezeichnung „Sündenfall“ rechtfertigt.

Bei Sirach gibt es insgesamt vier Stellen¹¹, die als explizite Anspielungen auf Adam oder Eva im Buch Genesis verstanden werden können. Einmal (Sir 25,24) findet sich das Stichwort „Sünde“, das Gen 3 nicht verwendet wird:

<p>Sir 25,24¹² ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι’ αὐτήν ἀποθνήσκομεν πάντες. מאשה / תחלת עון ובגללה גוענו / יח</p>	<p>Von einer Frau (kommt) der Anfang der Sünde, und durch sie¹³ sterben wir alle. Von einer Frau kommt der Anfang der Sünde, und ihretwegen sterben wir alle.</p>
<p>Sir 33,10 καὶ ἄνθρωποι πάντες ἀπὸ ἐδάφους, καὶ ἐκ γῆς ἐκτίσθη Ἀδὰμ · ...לִי חֹמֶר : וּמִן עֶפֶר נֹצַר אָדָם :</p>	<p>Und alle Menschen (sind) vom Erdboden genommen und aus Erde wurde Adam erschaffen. [Ein jeder Mensch ist wie ein] Tongefäß, und vom Staub ist der Mensch gebildet.</p>
<p>Sir 40,1 Ἀσχολία μεγάλη ἔκτισται παντὶ ἀνθρώπῳ καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοῦς Ἀδάμ ἀφ’ ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστρὸς μητρὸς αὐτῶν</p>	<p>Eine große Aufgabe ist für jeden Menschen geschaffen worden, ein schweres Joch (lastet) auf den Söhnen Adams vom Tag des Auszugs aus dem Leib ihrer Mutter</p>

¹¹ Vgl. Eric Noffke, Man of glory or first sinner? Adam in the book of Sirach, ZAW 119 (2007) 618–624; Collins, Before the Fall (Anm. 10) 296–301 verweist auch auf Sir 15,14f., wo der hebräische Text אָדָם hat. Collins nennt auch Sir 17,1f., jedoch erwähnt der griechische Text Adam nicht ausdrücklich, und auf Hebräisch ist dieser Abschnitt nicht überliefert, vgl. Pancratius Beentjes, The Book of Ben Sira in Hebrew (VT.S 68), Leiden u. a. 1997. Nach Collins besteht ein Widerspruch zwischen Sir 15,14f.; 17,1f. und Gen 2–3, da im Sirachbuch Gott die Menschen lehrt „Gutes und Böses zu erkennen“ (Sir 17,7).

¹² Die im Folgenden zitierten griechischen Texte (einschließlich der Zählung der Kapitel und Verse) folgen: Alfred Rahlfs/Robert Hanhart, Septuaginta, Stuttgart 2006; die hebräischen Texte: Beentjes, The Book of Ben Sira (Anm. 11); die deutschen Übersetzungen: Wolfgang Kraus/Martin Karer, Septuaginta Deutsch, Stuttgart 2009; Georg Sauer, Jesus Sirach/Ben Sira, übersetzt und erklärt (ATD.A 1), Göttingen 2000.

¹³ „durch sie“: so übersetzen die Septuaginta Deutsch (der hier gefolgt wird) und die revidierte Einheitsübersetzung; die von diesen Übersetzungen zugrunde gelegte Textversion muss also δι’ αὐτῆς lauten, vgl.: Joseph Ziegler (Hg.), Sapientia Iesu Filii Sirach (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 12,2), Göttingen 1965.

<p>ἕως ἡμέρας ἐπιστροφῆς εἰς μητέρα πάντων ·</p> <p>עסק גדול חלק אל ועול כבד על בני אדם</p> <p>מיום צאתו מרחם אמו עד יום שובו אל אם כל חי</p>	<p>bis zum Tag der Rückkehr zur Mutter aller;</p> <p>Große Mühsal hat Gott erschaffen, und ein schweres Joch hat er auf die Menschen gelegt, von dem Tag an, an dem er aus seiner Mutter Leib hervorging, bis zu dem Tag, da er zur Mutter alles Lebendigen zurückkehrt.</p>
<p>Sir 49,16</p> <p>Σημ καὶ Σηθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν, καὶ ὑπὲρ πάν ζῶον ἐν τῇ κτίσει Ἀδαμ.</p> <p>ושם ושׂת ואנוש נפקדו ועל כל חי תפארת אדם :</p>	<p>Sem und Set wurden bei den Menschen verherrlicht, und über jedem Lebewesen in der Schöpfung steht Adam.</p> <p>Sowohl Sem als auch Seth als auch Enosch, sie wurden bestattet, aber über alle Lebenden reicht hinaus der Ruhm Adams.</p>
<p>Weiters ist auf das Buch Tobit hinzuweisen, das ebenfalls einen Hinweis auf Adam und Eva enthält (Tob 8,6–8). Als Tobit Sara zur Frau nimmt, spricht er:¹⁴</p>	
<p>Tob 8,6–8 (B, A)</p> <p>6 σὺ ἐποίησας Ἀδαμ καὶ ἔδωκας αὐτῷ βοηθὸν Εὐαν στήριγμα τὴν γυναῖκα αὐτοῦ · ἐκ τούτων ἐγενήθη τὸ ἀνθρώπων σπέρμα. σὺ εἶπας Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ.</p> <p>7 καὶ νῦν, κύριε, οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφὴν μου ταύτην, ἀλλ’ ἐπ’ ἀληθείας · ἐπίταξον ἐλεῆσαί με καὶ ταύτην συγκαταγηραῖσαι.</p> <p>8 καὶ εἶπεν μετ’ αὐτοῦ Ἀμην.</p>	<p>6 Du hast Adam erschaffen und ihm als Hilfe Eva, als Stütze seine Frau gegeben. Aus diesen erstand das Geschlecht der Menschen. Du hast gesagt: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, wir wollen ihm eine Hilfe schaffen, die ihm gleich ist.“</p> <p>7 Und nun, Herr, nicht aus unreiner Begierde nehme ich diese meine Schwester, sondern aus reiner Gesinnung. Befiehl, dass ich Gnade finde und mit dieser zusammen alt werde.</p> <p>8 Und sie sagte mit ihm: Amen.</p>
<p>Tob 8,6–8 (S)</p> <p>6 σὺ ἐποίησας τὸν Ἀδαμ καὶ ἐποίησας αὐτῷ βοηθὸν στήριγμα Εὐαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων · καὶ σὺ εἶπας ὅτι Οὐ</p>	<p>6 Du hast den Adam erschaffen und ihm als Hilfe und Stütze seine Frau Eva erschaffen, und aus beiden erstand das Geschlecht der Menschen. Und du sagtest: „Es ist nicht gut,</p>

¹⁴ Zunächst wird der „Kurztext“ nach Codex Vaticanus (B) und Codex Alexandrinus (A) gebracht, dann der „Langtext“ nach Codex Sinaiticus (S). Zu weiteren Versionen vgl. die Einleitung zum Buch Tobit in: Kraus/Karrer, Septuaginta Deutsch (Anm. 12) 635–636.

καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον,
ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον
αὐτῷ.

7 καὶ νῦν, οὐχὶ διὰ πορνείαν ἐγὼ
λαμβάνω τὴν ἀδελφὴν μου ταύτην,
ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας· ἐπίταξον
ἐλεῆσαί με καὶ αὐτὴν καὶ
συγκαταγηρᾶσαι κοινῶς.

8 καὶ εἶπεν μεθ' ἑαυτῶν Ἀμην ἀμην.

dass der Mensch allein sei, wir wol-
len ihm eine Hilfe schaffen, die ihm
gleich ist.“

7 Und nun, nicht aus unreiner Be-
gierde nehme ich diese meine
Schwester, sondern aus reiner Ge-
sinnung. Befiehl, dass ich und sie
Gnade finden und wir zusammen alt
werden.

8 Und sie sagten miteinander:
Amen, Amen!

Dieser Text enthält keinen direkten Hinweis auf den Sündenfall, höchstens eine Anspielung in Form der πορνεία „Unzucht“. Das wird im Vergleich mit Philo interessant, der die ἡδονή „Lust“ als das eigentliche Problem sieht.¹⁵

Auch in Weish 10,1–4 gibt es eine Anspielung auf Adam und seine Verfehlung, ebenso auf Kain und Abel. Eva dagegen wird nicht erwähnt:

Weish 10,1–3

¹Αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα
κόσμου

μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν

καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ
παραπτώματος ἰδίου

²ἔδωκέν τε αὐτῷ ἰσχὺν κρατῆσαι
ἀπάντων.

³ἀποστάς δὲ ἀπ' αὐτῆς ἄδικος ἐν
ὀργῇ αὐτοῦ

ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς.

¹ Diese hat den erstgestalteten Vater
der Welt,
(der zunächst) allein erschaffen
(worden war),
bewahrt und ihn herausgenommen
aus seiner eigenen Übertretung,

² und sie hat ihm Kraft gegeben,
über alles zu herrschen

³ Der aber von ihr in seinem Zorn
abgefallene Ungerechte
ging zusammen mit seinen bruder-
mörderischen Leidenschaften zu-
grunde.

¹⁵ Nach Tob 8,6–8 gibt es also zwei Wege für einen Mann, eine Frau zu nehmen: „aus unreiner Begierde“ (wörtl.: „in Unzucht“) oder „aus reiner Gesinnung“ (wörtl.: „in Wahrheit“). Geschieht die Verbindung von Mann und Frau „in Wahrheit“, begründet das die Hoffnung auf das Erbarmen Gottes und auf gemeinsames Altwerden. Diese Gegenüberstellung von „in Unzucht“ und „in Wahrheit“ erinnert an die Aufhebung des Paradiesfluches durch die Liebe im Hohelied. Wurde das Fehlverhalten im Paradies durch „Lust“ verursacht, wie Philo schreibt, und wird es durch „Liebe“ geheilt, wie im Hohelied, so haben wir eine Gegenüberstellung, die der von Tob 8,6–8 ähnlich ist. Vgl. Dieter Böhler, Das Hohelied und die Tochter Zion, in: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen (ÖBS 47), Frankfurt a. M. u. a. 2017, 185–208: 202.

Schließlich sei noch auf eine nicht eindeutige Erwähnung Ijob 31,33 hingewiesen:

Ijob 31,33

אִם־כִּסִּיתִי כַּאֲדָם פִּשְׁעֵי לַטְמוֹן בַּחֲבִי עוֹנִי

εἰ δὲ καὶ ἀμαρτῶν ἀκουσίως ἔκρυψα
τὴν ἀμαρτίαν μου

Wenn ich wie Adam meine Frevel
verhehlte, meine Schuld verbarg in
meiner Brust.

Und wenn ich auch, nachdem ich
unfreiwillig gesündigt hatte, meine
Sünde verborgen hätte

Die Erwähnung Adams findet sich nur im hebräischen Text und fehlt im griechischen. Wie auch sonst kann אָדָם einfach „Mensch“ bedeuten, der Versuch, die Schuld zu verbergen erinnert aber an Adams Versuch, sich vor Gott zu verstecken (vgl. auch Ijob 15,7; 20,4).

Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass es im Alten Testament eine alternative Garten-Eden-Erzählung gibt, nämlich die vom König von Tyrus (Ez 28,1–19). Der Bewohner des Garten Eden, der mit dem König von Tyrus identifiziert wird, wird dort beschrieben als „vollendet gestaltetes Siegel, voll Weisheit und vollkommener Schönheit“ (Ez 28,12). Wenn nun Sir 49,16 von Adam gesagt wird: „über allen anderen Lebewesen in der Schöpfung steht Adam“, kann dies auch eine Anspielung an Ez 28 sein. Das Fehlverhalten des Paradiesbewohners wird in Ez 28,18 ausdrücklich als „Sünde“ (עוֹן) bezeichnet.¹⁶

Die uns heute vertraute Interpretation des Sündenfalls geht auf Paulus¹⁷ zurück, vier Stellen enthalten einen expliziten Hinweis auf Adam:¹⁸

Röm 5,14

ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.

Dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, welche nicht durch Übertreten eines Gebots gesündigt hatten wie Adam, der ein Urbild des Kommenden ist.

1 Kor 15,22

ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.

¹⁶ Vgl. hierzu Collins, *Before the Fall* (Anm. 10) 294–296; Markus Saur, *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin u. a. 2008.

¹⁷ Monika Götte, *Von den Wächtern zu Adam. Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen in ihrer frühchristlichen Rezeption* (WUNT 2, 426), Tübingen 2016, 26.

¹⁸ Der griechische Text folgt: Nestle-Aland²⁸; der deutsche Text folgt: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.

1 Kor 15,45

οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ
πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν
ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα
ζωοποιοῦν.

So steht es auch in der Schrift:
Adam, der erste Mensch, wurde ein
irdisches Lebewesen. Der letzte
Adam wurde lebendigmachender
Geist.

1 Tim 2,13–14

¹³Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα
Εὔα. ¹⁴καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ
γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει
γέγονεν·

¹³Denn zuerst wurde Adam erschaf-
fen, danach Eva. ¹⁴Und nicht Adam
wurde verführt, sondern die Frau
ließ sich verführen und übertrat das
Gebot.

Diese Stellen aus den Weisheitstexten des Alten Testaments und den Briefen des Neuen Testaments sind Indizien dafür, dass Gen 3 im 1. Jh. n. Chr. als autoritativer Text bekannt war. Die Sünde Adams bzw. Evas wird rezipiert, aber sie wird nicht ausführlich interpretiert.

Bemerkenswert ist, dass der Sündenfall als historisches Ereignis erscheint, das zu einem anderen historischen Ereignis, nämlich Tod und Auferstehung Jesu Christi, in Beziehung gesetzt wird. Dieses historische Verständnis findet sich aber auch schon Sir 25,24 „Von einer Frau kommt der Anfang der Sünde und ihretwegen sterben wir alle“. Ohne auf das hier zugrunde gelegte Geschichtsverständnis näher eingehen zu können, muss doch gesagt werden, dass Gen 3 als die Erzählung eines Anfangs, der Folgen hat, verstanden wird. Gen 3 wird nicht als Gleichnis verstanden, das eine allgemein gültige, zeitlose Wahrheit ausdrückt. Es gab eine Zeit vor der Sünde.¹⁹

Finden sich vor der Zeitenwende nur wenige Beispiele für eine negative Bezugnahme auf Adam und Eva (z. B. im Sirachbuch), gibt es im 1. Jh. eine vermehrte Bezugnahme darauf, nicht nur bei Paulus, sondern auch in frühjüdischen Texten. Im Zusammenhang damit erwacht das Interesse an der Rolle Satans. Die Schlange wird zu einem vom Satan instrumentalisierten Geschöpf, ein Aspekt, der in Gen 3 nicht ausdrücklich thematisiert wird.²⁰

¹⁹ Diese Sichtweise findet sich auch LAB 13,8: „Jener aber übertrat meine Wege und ließ sich von seiner Frau überreden. Und damals wurde der Tod bestimmt für die Geschlechter der Menschen.“ Deutsche Übersetzung: Götte, Von den Wächtern zu Adam (Anm. 17) 191.

²⁰ Vgl. Götte, Von den Wächtern zu Adam (Anm. 17) 27.

2. Das Thema „Sündenfall“ in der *Apokalypse des Mose* und dem *Leben Adams und Evas*

Es soll nun auf zwei apokryphe Texte eingegangen werden, welche ebenfalls für die Rezeption von Gen 3 von Bedeutung sind, weil sie vergleichsweise ausführlich darauf Bezug nehmen. Es handelt sich um die „Apokalypse des Mose“ und das „Leben Adams und Evas“. Zur Datierung dieser beiden Schriften schreiben Otto Merk und Martin Meiser: „Für die Entstehungszeit der Apokalypse Mosis spricht – auch im Vergleich zum slavischen Henochbuch und zum Jubiläenbuch – ein Zeitraum von kurz vor der Zeitenwende bis weit in das erste Jahrhundert n. Chr. [...] Für die Endgestalt der VitAd empfiehlt sich aufgrund der zu vermutenden Prozesse redaktioneller Umgestaltung eine spätere Datierung.“²¹

In der Apokalypse des Moses schildert Eva in einem langen Rückblick ihren Kindern, wie es zur Vertreibung aus dem Paradies kam. Die Erzählung geht in vielen Details über Gen 3 hinaus und schmückt die Geschichte legendarisch aus. Bemerkenswert ist, dass die Schlange selbst vom Diabolos überredet wurde ihm zu helfen, Adam und Eva aus dem Paradies zu werfen. In einem erklärenden Einschub sagt Eva:²²

ApcMos 19,3

Ὅτε δὲ ἔλαβεν ἀπ’ ἐμοῦ τὸν ὄρκον, τότε ἦλθε [καὶ ἐπέβη ἐπ’ αὐτόν] καὶ ἔθετο ἐπὶ τὸν καρπὸν ὃν ἔδωκε μοι φαγεῖν τὸν ἰὸν τῆς κακίας αὐτοῦ, τοῦτ’ ἐστὶ τῆς ἐπιθυμίας, ἐπιθυμία γάρ ἐστι κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας.

Als sie aber von mir den Eid genommen hatte, dann kam sie und setzte der Frucht ihr Gift der Bosheit bei, das ist die Begierde. Begierde nämlich ist Ursache jeder Sünde.

Eva beurteilt das Ereignis selbst als „Sünde“. Als Ursache dafür gibt sie „Begierde“ an. Es findet sich auch eine Passage, die sehr an Sir 25,24 erinnert:

ApcMos 10,2

Ἐκλαυσε δὲ ἡ Εὔα λέγουσα· Οἴμμοι οἴμμοι, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, πάντες οἱ ἁμαρτήσαντες καταράσσονται με λέγοντες ὅτι οὐκ ἐφύλαξεν ἡ Εὔα τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.

Es weinte aber Eva und sprach: „Wehe, wehe, denn wenn ich komme zum Tag der Auferstehung werden mich alle, die gesündigt haben, verfluchen und sprechen: ‚Eva hat das Gebot Gottes nicht gehalten‘“.

²¹ Otto Merk/Martin Meiser, *Unterweisung in erzählender Form*, 5. Das Leben Adams und Evas (JSRZ 2), Gütersloh 1998, 736–870: 769.

²² Die folgenden griechischen und lateinischen Texte folgen: Gary A. Anderson/Michael E. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (EJIL 17), Atlanta ²1999. Zur Frage der Versionen siehe dort S. vii–xvi. Die deutsche Übersetzung folgt: Merk/Meiser, *Das Leben Adams und Evas* (Anm. 21) 736–870; auch dort wird die Frage der Versionen behandelt.

Die Sünde Evas wird als Anfang jedes Sündigens gesehen. Relativiert wird dies allerdings durch Adam, der die Schuld allein auf sich nimmt:

ApcMos 27,2

Ἐλαυνομένων δὲ ἡμῶν καὶ ὀδυρομένων, παρεκάλεσεν ὁ πατὴρ ὑμῶν Ἀδὰμ τοὺς ἀγγέλους λέγων· Ἐάσατέ με μικρὸν ὅπως παρακαλέσω τὸν θεόν καὶ σπλαγχνισθῆ καὶ ἐλεήσῃ με, ὅτι ἐγὼ μόνος ἤμαρτον.

Als wir nun fortgetrieben wurden und Wehklage erhoben, bat euer Vater Adam die Engel und spricht: Laßt mich ein wenig zu, daß ich Gott bitte und er Mitleid empfinde und sich meiner erbarme, denn ich allein habe gesündigt.

Diese Übernahme der Verantwortung durch Adam hindert Eva aber nicht daran, die Schuld weiterhin bei sich selbst zu sehen, wie ihr litaneiartiges Bußgebet zeigt, das sie nach dem Tod Adams spricht:

ApcMos 32,2

Ἥμαρτον, ὁ θεός,
ἤμαρτον, ὁ πατὴρ τῶν ἀπάντων,
ἤμαρτόν σοι,
ἤμαρτον εἰς τοὺς ἐκλεκτούς σου ἀγγέλους,

Ich habe gesündigt, Gott.
Ich habe gesündigt, Vater des Alls.
Ich habe gesündigt.
Ich habe gesündigt auch gegen deine auserwählten Engel.

ἤμαρτον εἰς τὰ χερουβίμ,

Ich habe gesündigt auch gegen die Cherubim.

ἤμαρτον εἰς τὸν ἀσάλευτόν σου θρόνον,

Ich habe gesündigt gegen deinen unerschütterlichen Thron.

ἤμαρτον κύριε, ἤμαρτον πολλά,

Ich habe gesündigt, Herr. Ich habe gesündigt.

ἤμαρτον ἐναντίον σοῦ, καὶ πᾶσα ἀμαρτία δι' ἐμὲ γέγονεν ἐν τῇ κτίσει.

Ich habe gesündigt gegenüber dir, und jede Sünde in der Schöpfung ist durch mich geworden.

Dass in ApcMos „Sünde“ ein zentrales Konzept ist, um die Tat Evas und Adams zu beschreiben und zu verstehen, zeigt sich auch daran, dass die Rückkehr in das Paradies und das Ende des Sündigens miteinander in Zusammenhang stehen:

ApcMos 13,3–5

³Οὐ γενήσεται σοι νῦν ἀλλ' ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. τότε ἀναστήσεται πᾶσα σὰρξ ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μεγάλης ὅσοι ἔσονται λαὸς ἅγιος.

³Nicht wird es dir jetzt geschehen. Sondern in den letzten Zeiten dann wird auferstehen alles Fleisch, von Adam an bis zu jenem großen Tage, alle die heiliges Volk sein werden.

⁴Τότε αὐτοῖς δοθήσεται πᾶσα εὐφροσύνη τοῦ παραδείσου καὶ ἔσται ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῶν.

⁴Dann wird ihnen gegeben werden alle Freude des Paradieses. Und es wird sein Gott in ihrer Mitte.

⁵Καὶ οὐκ ἔσονται ἔτι ἑξαμαρτάνοντες ἐνώπιον αὐτοῦ ὅτι ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῶν ἡ καρδία ἡ πονηρά καὶ δοθήσεται αὐτοῖς καρδία συνετιζομένη τὸ ἀγαθὸν καὶ λατρεύειν θεῶ μόνῳ.

⁵Und nicht mehr werden sie sündigen gegen ihn. Denn es wird von ihnen das böse Herz weggenommen. Und es wird ihnen gegeben ein Herz, welches verständig ist im Hinblick auf das Gute, und Gott allein zu dienen.

Auch das Thema „Neid“ spielt eine Rolle, wie dann bei Josephus, nur dass hier Gott unterstellt wird, er würde aus Neid handeln:

ApcMos 18,4

Τοῦτο δὲ γινώσκων ὁ θεός ὅτι ἔσεσθε ὅμοιοι αὐτοῦ ἐφθόνησεν ὑμῖν καὶ εἶπεν· Οὐ φάγεσθαι ἔξ αὐτοῦ.

[Da sagte die Schlange zu mir: ...]

Dies aber erkannte Gott, daß ihr ihm gleich sein werdet, und aus Neid sagte er, nicht von ihm [dem Baum] zu essen.

Die *Vita Adae et Evae*²³ beginnt mit der Buße Adams und Evas nach der Vertreibung aus dem Paradies. Der Teufel will sie von der Buße abbringen und beginnt ein Gespräch mit ihnen. Wir erfahren also zunächst nicht, was genau zuvor im Paradies passiert ist, das erzählt Adam erst später. Die Tat Adams und Evas wird aber von ihnen als „Sünde“ charakterisiert:

VitAd 8,2

Non se plangent, sed me, quia ipsi non peccaverunt, sed ego.

[Und es sprach Adam:...]

„Sie sollen nicht sich schlagen, sondern mich, weil nicht sie gesündigt haben, sondern ich.“

VitAd 18,1

Et dixit Eva ad Adam: vive tu, domine mi. tibi concessa est vita, quoniam tu nec primam nec secundam praevaricationem fecisti, sed ego praevaricata et seducta sum, quia non custodivi mandatum dei. et nunc separa me a lumine vitae istius, et vadam ad occasum solis et ero ibi usque dum moriar.

Und es sprach Eva zu Adam: „Lebe du meinem Gott! Dir ist das Leben zugestanden, weil du nicht die erste und nicht die zweite Gebotsübertretung begangen hast, sondern ich bin zur Sünderin geworden und bin verführt worden, denn ich habe Gottes Gebot nicht gehalten. Und nun sondere mich vom Licht dieses Lebens ab, und ich will nach Westen gehen, und ich werde dort bleiben, bis ich sterbe.“

Der Text gewährt auch einen interessanten Einblick in die Motivation des Teufels: Der Teufel gibt Adam die Schuld, dass er selbst von Gott verstoßen wurde.

²³ Der lateinische Text [welcher dem „Latin-V“ genannten Text nach: Jean-Pierre Pettorelli/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *Vita latina Adae et Evae* (CCSA 18), Turnhout 2012, entspricht] stimmt nicht vollständig mit dem der Übersetzung von Merk/Meiser, *Leben Adams und Evas* (Anm. 21) 736–870 zugrunde gelegten Text überein.

Denn er sollte Adam als das Ebenbild Gottes anbeten, weigerte sich aber und lehnte sich gegen Gott auf.

VitAd 14,2–3

²Et ipse Michahel primus adoravit, et vocavit me et dixit: adora imaginem dei Jehova.

³Et respondi ego: non habeo ego adorare Adam. et cum compelleret me Michahel adorare, dixi ad eum: quid me compellis? non adorabo deteriorum et posteriorem meum. in creatura illius prius sum. antequam ille fieret, ego iam factus eram. ille me debet adorare.

²Und er, Michael, betete als erster an und rief mich und sprach: Bete das Ebenbild Gottes, Jehovas, an.

³Und ich antwortete ihm: Ich habe keine Veranlassung, Adam anzubeten. Und ich sprach zu ihm: Was drängst du mich? Ich werde nicht jemanden anbeten, der geringer und später entstanden ist als ich; in der Schöpfung bin ich früher als er. Bevor jener entstand, war ich schon geschaffen. Er muss mich anbeten.

Der Teufel ist in VitAd (anders als in ApcMos) identisch mit der Schlange.

Auch in VitAd wird eine Sünde in besonderer Weise Eva zugeschrieben:

VitAd 44,2

Et dixit Adam ad Evam: quid fecisti? induxisti nobis plagam magnam, delictum et peccatum in omnem generationem nostram. et hoc quod fecisti post mortem meam refert filios tuos.

Und es sprach Adam zu Eva: Was hast du getan? Du hast über uns einen großen Schlag gebracht, Vergehen und Sünde über unser ganzes Geschlecht. Und das, was du getan hast, wird nach meinem Tod deine Söhne betreffen.

Allerdings beziehen sich diese Worte streng genommen nicht auf ein Vergehen im Paradies, sondern auf ein späteres Ereignis.²⁴

ApcMos gestaltet Gen 3 legendenhaft aus, VitAd nimmt nur vereinzelt direkten Bezug darauf. In beiden Fällen werden die Handlungen der Schlange bzw. des Teufels besonders erklärt. Der Teufel will Adam und Eva vorsätzlich schaden und verleitet sie zur Sünde. Auch hier, wie in den biblischen Texten, wird die erste Sünde als Einschnitt in der Geschichte der Menschheit und als Anfang allen Sündigens betrachtet. Es gab eine Zeit vor der Sünde und – mit Gottes Hilfe – wird es auch eine Zeit geben, in der nicht mehr gesündigt wird.

²⁴ Eva und Seth wollen für den todkranken Adam aus dem Paradies Öl des Lebens holen. Das gelingt nicht und Seth wird von einer Schlange gebissen (VitAd 10–14).

3. Das Thema „Sündenfall“ bei Philo von Alexandrien und Flavius Josephus

Ausgehend von diesem Befund soll nun gefragt werden, wie die beiden jüdisch-hellenistischen Autoren Philo von Alexandrien und Flavius Josephus die biblische Urgeschichte, speziell den Sündenfall, rezipieren, denn von einem „Paradiesschweigen“ kann bei ihnen keinesfalls die Rede sein: Beide kennen den Text aus Genesis und gehen ausführlich drauf ein: Philo vor allem in der „Allegorischen Erklärung des Gesetzes“ und in der „Weltschöpfung“, Josephus in den „Jüdischen Altertümern“. Für beide handelt es sich um einen autoritativen Text, ihre Herangehensweise bei der Auslegung ist aber durchaus verschieden.

Der ältere der beiden ist Philo, er lebte ca. 10 bis 40 n. Chr. und gehörte zur jüdischen Gemeinde in Alexandria. Den jüdischen Krieg mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hat er, im Unterschied zu Josephus, nicht mehr erlebt. Josephus Flavius war deutlich jünger, er lebte ca. 37/38 bis nach 100 n. Chr. Geboren in Jerusalem, im jüdischen Krieg gefangengenommen, lebte er nach seiner Freilassung in Rom. Seine beiden Hauptwerke, den „Jüdischen Krieg“ und die „Jüdischen Altertümer“ hat er erst nach der Zerstörung Jerusalems in Rom verfasst.

Beide, Philo und Josephus, behandeln in ihren Werken Gen 3 – aber auf unterschiedliche Weise. Philo interpretiert den Text allegorisch, wie es auch sonst seiner Schriftauslegung entspricht. Er sieht in der von Mose verfassten Tora die höchste Philosophie. Diese findet sich aber nicht im Literalsinn, sondern im allegorischen Sinn. Philo übernimmt dazu Methoden aus der griechischen Homerinterpretation. Die Frage, ob Gen 3 im Literalsinn historische Ereignisse beschreibt, scheint ihn kaum zu interessieren. Worauf es ihm ankommt, ist der allegorische Sinn, das heißt die im Text verborgenen philosophischen Einsichten. Anders Josephus: Er erzählt vom Sündenfall in den „Jüdischen Altertümern“ als Teil seiner Geschichtsdarstellung wie von einem Ereignis neben vielen anderen historischen Ereignissen. Ob der Sündenfall für ihn tatsächlich historisch ist, muss aber noch näher untersucht werden. Seine Darstellung des Sündenfalls erweckt nicht den Eindruck einer entscheidenden Störung der Schöpfungsordnung. Josephus schildert den Sündenfall in fast naiver Weise, ohne einen darin verborgenen allegorischen Sinn anzudeuten. Mose, auf den er sich ausdrücklich beruft, erscheint so als harmloser Geschichtenerzähler. Gerade diese Darstellung lässt aber auch Zweifel aufkommen, ob Josephus hier tatsächlich an ein historisches Ereignis denkt.

Da die Erzählung bei Josephus recht kurz und einfach ist, möchte ich zunächst auf diese eingehen, um danach im Kontrast dazu Philos Interpretation zu behandeln. Josephus beschreibt den Sündenfall folgendermaßen:

A.J. 1,40²⁵

Ὁ δὴ τοίνυν θεὸς τὸν Ἄδαμον καὶ τὴν γυναῖκα τῶν μὲν ἄλλων φυτῶν ἐκέλευσε γεύεσθαι, τοῦ δὲ τῆς φρονήσεως ἀπέχεσθαι, προειπὼν ἀψαμένους ἀπ' αὐτοῦ ὄλεθρον γενησόμενον.

⁴¹ ὁμοφωνούντων δὲ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῶν ζῶων ἀπάντων ὄφιν συνδιαιτώμενος τῷ τε Ἀδάμῳ καὶ τῇ γυναίκε φθονερῶς μὲν εἶχεν ἐφ' οἷς αὐτοὺς εὐδαιμονήσῃν ᾤετο πεπεισμένους τοῖς τοῦ θεοῦ παραγγέλμασιν,

⁴² οἰόμενος δὲ συμφορᾷ περιπεσεῖσθαι παρακούσαντας ἀναπειθεὶ κακοήθως τὴν γυναῖκα γεύεσθαι τοῦ φυτοῦ τῆς φρονήσεως ἐν αὐτῷ λέγων εἶναι τὴν τε τὰγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ διάγνωσιν, ἧς γενομένης αὐτοῖς μακάριον καὶ μηδὲν ἀπολείποντα τοῦ θεοῦ διάξειν βίον.

⁴³ καὶ παρακρούεται μὲν οὕτω τὴν γυναῖκα τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ καταφρονῆσαι· γευσαμένη δὲ τοῦ φυτοῦ καὶ ἡσθεῖσα τῷ ἐδέσματι καὶ τὸν Ἄδαμον ἀνέπεισεν αὐτῷ χρήσασθαι.

⁴⁴ καὶ συνίεσαν τε αὐτῶν ἤδη γεγυμνωμένων καὶ τὴν αἰσχύνην ὑπαιθρον ἔχοντες σκέπην αὐτοῖς ἐπενόουν· τὸ γὰρ φυτὸν ὀξύτητος καὶ διανοίας ὑπῆρχε· φύλλοις οὖν ἑαυτοὺς συκῆς ἐσκέπασαν, καὶ ταῦτα πρὸ τῆς αἰδοῦς προβαλόμενοι μᾶλλον ἐδόκουν εὐδαιμονεῖν ὡς ὧν πρότερον ἐσπᾶνιζον εὐρόντες.

Gott gestattete also dem Adam und seiner Frau, von den übrigen Gewächsen zu kosten, von dem Baume der Erkenntnis dagegen verbot er ihnen zu essen, indem er ihnen drohte, falls sie ihn berührten, werde es ihr Verderben sein.

Da aber zu jener Zeit alle Tiere sich der Sprache bedienten, überredete die Schlange, die mit Adam und seiner Frau vertraulich verkehrte und sie um ihr Glück beneidete, das sie im Gehorsam gegen Gott genossen,

die Frau, dass sie von dem Baume der Erkenntnis koste, wohl wissend, dass die beiden in ihr Unglück stürzten, sobald sie vom Pfade des Gehorsams abwichen. Sie stellte ihr nämlich vor, an diesem Baume hänge die Unterscheidung des Guten und Bösen, und wenn sie diese erlangt hätten, würden sie ein glückseliges Leben wie Gott genießen.

Und so verführte sie die Frau, Gottes Gebot zu missachten. Als Eva nun von dem Baume gekostet und sich an der Speise ergötzt hatte, beredete sie auch den Adam, davon zu essen.

Da aber erkannten sie, dass sie nackt seien, und voll Scham suchten sie nach Bekleidung, denn jener Baum machte sie scharfsehend und klug. Sie verhüllten sich daher mit Feigenblättern und bedeckten ihre Scham, und sie kamen sich glücklicher vor, weil sie das gefunden, was sie früher entbehrt hatten.

²⁵ Benedictus Niese (Hg.), Flavii Iosephi Opera, 1. Antiquitatum Iudaicarum Libri 1–5, Berlin 1887; deutsche Übersetzung: Josephus Flavius, Jüdische Altertümer, 1. Buch 1–10. Übersetzt von Heinrich Clementz, Berlin u. a. 1923. Die Übersetzung wurde behutsam dem heutigen Sprachgebrauch angepasst.

⁴⁵ τοῦ θεοῦ δ' εἰς τὸν κήπον ἐλθόντος ὁ μὲν Ἄδαμος πρότερον εἰς ὁμιλίαν αὐτῷ φοιτῶν συνειδῶς αὐτῷ τὴν ἀδικίαν ὑπεχώρει, τὸν δὲ θεὸν ἐξένιζε τὸ πραττόμενον καὶ τὴν αἰτίαν ἐπυνθάνετο, δι' ἣν πρότερον ἠδόμενος τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμιλίᾳ νῦν φεύγει ταύτην καὶ περίσταται.

⁴⁶ τοῦ δὲ μηδὲν φθεγγομένου διὰ τὸ συγγινώσκειν ἑαυτῷ παραβάντι τὴν τοῦ θεοῦ πρόσταξιν „ἀλλ' ἐμοὶ μὲν, εἶπεν ὁ θεός, ἔγνωστο περὶ ὑμῶν, ὅπως βίον εὐδαίμονα καὶ κακοῦ παντὸς ἀπαθῆ βιώσετε μηδεμιᾶ ξαινόμενοι τὴν ψυχὴν φροντίδι, πάντων δ' ὑμῖν αὐτομάτων ὅσα πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ἠδονὴν συντελεῖ κατὰ τὴν ἐμὴν ἀνιόντων πρόνοιαν χωρὶς ὑμετέρου πόνου καὶ τλαιπωρίας, ὧν παρόντων γῆρας τε θᾶττον οὐκ ἂν ἐπέλθοι καὶ τὸ ζῆν ὑμῖν μακρὸν γένοιτο.

⁴⁷ νῦν δ' εἰς ταύτην μου τὴν γνώμην ἐνύβρισας παρακούσας τῶν ἐμῶν ἐντολῶν· οὐ γὰρ ἐπ' ἀρετῇ τὴν σιωπὴν ἄγεις,

⁴⁸ ἀλλ' ἐπὶ συνειδότι πονηρῷ.“ Ἄδαμος δὲ παρητεῖτο τῆς ἀμαρτίας αὐτὸν καὶ παρεκάλει τὸν θεὸν μὴ χαλεπαίνειν αὐτῷ τὴν γυναῖκα τοῦ γεγονότος αἰτιώμενος καὶ λέγων ὑπ' αὐτῆς ἐξαπατηθεὶς ἀμαρτεῖν, ἣ δ' αὖ κατηγόρει τοῦ ὄφεως.

⁴⁹ ὁ δὲ θεὸς ἤττονα γυναικείας συμβουλίας αὐτὸν γενόμενον ὑπετίθει τιμωρίᾳ, τὴν γῆν οὐκέτι μὲν οὐδὲν αὐτοῖς ἀναδώσειν αὐτομάτως εἰπὼν, πονοῦσι δὲ καὶ τοῖς ἔργοις τριβομένοις τὰ μὲν παρέξιν, τῶν δ' οὐκ ἀξιῶσειν. Εὐὰν δὲ τοκετοῖς καὶ ταῖς ἐξ ὠδίνων ἀλγηδόσιν ἐκόλαζεν, ὅτι τὸν Ἄδαμον οἷς αὐτὴν ὁ ὄφις ἐξηπάτησε
τουτοῖς
παρακρουσαμένη συμφοραῖς
περιέβαλεν.

⁵⁰ ἀφείλετο δὲ καὶ τὸν ὄφιν τὴν φωνὴν ὀργισθεὶς ἐπὶ τῇ κακοηθείᾳ

Da nun Gott in den Garten kam, verbarg sich Adam im Bewusstsein seiner Sünde, weil er doch früher vertrauten Umgang mit ihm gepflogen hatte. Gott aber forschte verwundert nach der Ursache, weshalb er sich früher an seinem Umgange erfreut habe, nun aber denselben fliehe und fürchte.

Und da Adam im Bewusstsein der begangenen Übertretung nichts antwortete, sprach Gott: ‚Ich hatte über euch beschlossen, dass ihr ein glückliches, sorgenfreies Leben führen solltet, durch kein Leid beirrt und im Genusse alles dessen, was euch durch meine Fürsorge zu Nutz und Frommen gereicht hätte, ohne jede Mühe und harte Arbeit, und dass schnelles Alter euch nicht beschieden sein, vielmehr euer Dasein sich lange hinziehen sollte.

Nun aber hast du mein Gebot verachtet und meinen Willen übertreten, und kein Zeichen der Tugend ist es, dass du schweigst,

sondern des bösen Gewissens.‘ Da versuchte Adam seinen Fehltritt zu entschuldigen und bat Gott, ihm nicht zu zürnen. Seine Frau trage die Schuld und sie habe ihn zur Sünde verleitet. Die Frau seinerseits klagte die Schlange an.

Da strafte Gott den Adam, weil er dem Rate der Frau gefolgt sei, indem er ihm kundthat, die Erde werde ihnen fürder nicht mehr von selbst Frucht hervorbringen, sondern trotz mühevoller Arbeit werde sie ihnen nur einiges gewähren, anderes dagegen versagen. Die Eva aber strafte er mit Geburtsschmerzen, weil sie den Adam mit in das ihr von der Schlange bereitete Verderben verwickelt habe.

Dann nahm er der Schlange die Sprache, erzürnt über ihr boshafte

τῆ πρὸς τὸν Ἄδαμον καὶ ἰὸν ἐντίθησιν ὑπὸ τὴν γλῶτταν αὐτῷ πολέμιον ἀποδείξας ἀνθρώποις καὶ ὑποθέμενος κατὰ τῆς κεφαλῆς φέρειν τὰς πληγὰς, ὡς ἐν ἐκείνῃ τοῦ τε κακοῦ τοῦ πρὸς ἀνθρώπους κειμένου καὶ τῆς τελευτῆς ῥάστης τοῖς ἀμυνομένοις ἐσομένης, ποδῶν τε αὐτὸν ἀποστερήσας σύρεσθαι κατὰ τῆς γῆς ἰλυσπώμενον ἐποίησεν.

⁵¹ καὶ ὁ μὲν θεὸς, ταῦτα προστάξας αὐτοῖς πάσχειν μετοικίξει τὸν Ἄδαμον καὶ τὴν Εὐάν ἐκ τοῦ κήπου εἰς ἕτερον χωρίον.

Verhalten gegen Adam, und ihrer Zunge gab er Gift, erklärte sie für den Feind des Menschengeschlechtes und verhiess ihr, dass ihr Kopf zerschlagen werden solle, teils weil in ihm der Menschen Verderben beruhe, teils weil sie so am leichtesten getötet werden könne. Endlich beraubte er sie der Füße und hiess sie sich im Staube der Erde fortwälzen.

Nachdem Gott diese Strafen verhängt hatte, verwies er Adam und Eva an einen anderen Ort.

Die Erzählung bei Josephus geht in manchem über die biblische Erzählung hinaus und besitzt märchenhafte Züge. Alle Tiere konnten zu jener Zeit sprechen. Die Motivation der Schlange wird mit φθονερῶς „neidisch“ angegeben, sie will Adam und Eva vorsätzlich ins Unglück stürzen.²⁶ Die folgende Tat Adams und Evas wird von Adam selbst ausdrücklich als „Sünde“ charakterisiert. Markant tritt die Rolle Gottes hervor: Er ist der einzige, der in direkter Rede spricht, und seine Handlungen nehmen die ganze zweite Hälfte der Erzählung ein.

Gott nimmt der Schlange die Sprache – aber was ist mit den anderen Tieren, wenn damals doch, wie eingangs gesagt, alle sprechen konnten? Auch die Füße werden der Schlange genommen – stellt sich die Frage, ob ein Tier mit Füßen überhaupt als „Schlange“ bezeichnet werden kann – wie soll man sich eine Schlange mit Füßen vorstellen? Die Darstellung der Folgen der Tat Adams und Evas ist distanziert und erfolgt in indirekter Rede, der Vertreibung aus dem Garten Eden wird die Tragik genommen, wenn es einfach heißt: „Er verwies Adam und Eva an einen anderen Ort.“ Dass der Weg zum Baum des Lebens von nun an durch die Kerubim und ein loderndes Flammenschwert bewacht werden sollen (vgl. Gen 3,24), findet bei Josephus keine Erwähnung. Die von Gott in A.J. 1,49 verhängten Strafen werden erst nach Kains Brudermord tatsächlich Realität.²⁷ Im Vergleich mit den oben in Kapitel 1 und 2 zitierten Stellen fällt auf, dass die Verantwortung in erster Linie bei Adam gesehen wird. Adam verbirgt sich im Bewusstsein seiner Sünde und Gott spricht zu ihm: „Nun aber hast du mein Gebot verachtet und meinen Willen übertreten.“ (A.J. 1,47) Eva kommt erst ins Spiel, als Adam versucht, die Verantwortung auf sie abzuwälzen. Nicht Gott klagt sie an, sondern Adam. Gott straft schließlich beide. Auch 4 Es 7,118;

²⁶ „Neid“ spielt auch in anderen frühjüdischen Texten eine Rolle, die auf Gen 3 Bezug nehmen, vgl. Götte, Von den Wächtern zu Adam (Anm. 17) 31.

²⁷ Vgl. Johanna Erzberger, Gen 4 bei Flavius Josephus, PZB 17 (2008) 1–13: 13.

Weish 10,1–3; Röm 5,14; 1 Kor 15,22 sehen die Verantwortung bei Adam. Dagegen wird Sir 25,24; 1 Tim 2,13–14 und durchgehend in ApcMos; VitAd die Schuld bei Eva gesehen. Josephus legt sich in dieser Frage ganz klar fest und sieht die Verantwortung vor allem bei Adam.

Einiges deutet darauf hin, dass sich Josephus am Stil Äsops orientiert und die Erzählung in Form einer Fabel bringt: Die sprechenden Tiere, die insgesamt verharmlosende Darstellung und auch der Einblick in die innere Motivation der Schlange, welchen Gen 3 ja nicht gewährt, scheinen für eine Fabel zu sprechen. Dann muss aber angenommen werden, dass Josephus nicht an die Historizität der Erzählung glaubt (oder sie zumindest seinen Leserinnen und Lesern nicht als historisch vermitteln will). Es geht nicht, wie z. B. Sir 25,24 um den „Anfang der Sünde“, durch die wir alle sterben, sondern um eine beispielhafte Lehrerzählung. Josephus bietet zwar kein Epimythion, aber es könnte lauten: „Neid richtet die Glücklichen zugrunde.“ Josephus bringt die biblische Erzählung in eine literarische Form, die dem hellenistischen Umfeld entspricht, für das er schreibt: „Josephus ist ein typischer Diasporajude und hellenistisch-jüdischer Autor, der sich an der hellenistischen Historiographie orientiert und versucht, das Judentum mittels hellenistischer Formen und Konzepte verständlich und attraktiv für pagane Zeitgenossen darzustellen.“²⁸

Auch Philo von Alexandrien schreibt für ein hellenistisches Umfeld, und doch geht er anders vor als Josephus, denn er interpretiert den Text allegorisch. Im Folgenden soll vor allem die „Weltschöpfung“ (*De opificio mundi*) als Orientierungspunkt dienen, da Philo dort am wenigsten abschweift und sich in einer recht übersichtlichen Weise mit dem biblischen Text beschäftigt. In der „Allegorischen Auslegung des Gesetzes“ (*Legum allegoriae*) arbeitet er dagegen stärker mit Querverweisen und Exkursen. Die allegorische Deutung kann in unterschiedliche Richtungen gehen. Ein biblischer Text kann etwas in der Ideenwelt, in der realen Welt oder im Menschen symbolisch darstellen. Das ist möglich, weil für Philo die reale Welt ein Abbild der Ideenwelt ist, und der Mensch als Mikrokosmos ein Abbild des Makrokosmos der Welt. So kann der Baum des Lebens die Erde symbolisieren, aber auch die sieben Himmel oder den herrschenden Teil der Seele. Andererseits nutzt Philo auch ein und dieselbe allegorische Erklärung, um unterschiedliche Bibelstellen zu deuten. Zum Beispiel können (je nach Bedarf) Adam, Kain, Pharao oder der Baum des Lebens als symbolische Repräsentation des Verstandes gedeutet werden. Besonders häufig nutzt Philo die „Allegorie der Seele“, das heißt, dass er einen biblischen Text auf die

²⁸ Michael Zugmann, Josephus Flavius und der Hellenismus, PZB 17 (2008) 73–90: 74; vgl. Götte, Von den Wächtern zu Adam (Anm. 17) 192–193.

Seelenteile und ihr Verhältnis zueinander deutet. So kann er Adam als den Verstand deuten, Eva als die Sinneswahrnehmung, die Schlange als die Lust.²⁹ Die Sündenfallerzählung berichtet so verstanden davon, wie die Lust durch die Sinneswahrnehmung den Verstand verführt. Es geht also um eine Störung des Gleichgewichts der Seele. Eine äußere böse Kraft, die auf den Menschen einwirkt (Satan), spielt für Philo keine Rolle.³⁰

So schreibt er in der „Allegorischen Auslegung“ zu Gen 3,1 („Die Schlange war aber das klügste von allen Tieren des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte.“) Folgendes:

Leg. II. 71–73 (18.)³¹

δυεῖν προγεγονότων νοῦ καὶ αἰσθήσεως καὶ τούτων γυμνῶν κατὰ τὸν δεδηλωμένον τρόπον ὑπαρχόντων, ἀνάγκη τρίτην ἡδονὴν συναγωγὸν ἀμφοῖν ὑπάρξαι πρὸς τὴν τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν ἀντίληψιν· οὔτε γὰρ ὁ νοῦς δίχα αἰσθήσεως ἡδύνατο καταλαβεῖν ζῶον ἢ φυτὸν ἢ λίθον ἢ ξύλον ἢ συνόλως σῶμα οὔτε ἡ αἴσθησις δίχα τοῦ νοῦ περιποιῆσαι τὸ αἰσθάνεσθαι. ἐπειδὴ τοίνυν ἄμφοταῦτα συνελθεῖν ἔδει πρὸς κατάληψιν τῶν ὑποκειμένων, τίς αὐτὰ συνήγαγεν ὅτι μὴ δεσμὸς τρίτος ἔρωτος καὶ ἐπιθυμίας, ἀρχούσης καὶ δυναστευούσης ἡδονῆς, ἦν συμβολικῶς ὄφιν ὠνόμασε;

Nachdem zuvor Geist und Sinnlichkeit geschaffen waren, aber im erwähnten Sinn nackt waren, musste drittens die Wollust hinzukommen, um die beiden zusammenzuführen zur Auffassung der Denk- und Wahrnehmungsgegenstände. Denn weder konnte der Geist ohne die Sinnlichkeit ein Tier, eine Pflanze, einen Stein einen Baum oder überhaupt einen Körper erkennen, noch konnte die Sinnlichkeit ohne den Geist ihre wahrnehmende Kraft ausüben. Da somit die beiden sich vereinigen mussten zum Begreifen der Gegenstände, wer anders hätte sie zusammengebracht, als das dritte Band liebenden Begehrens, indem die Wollust Kraft und Gewalt gewann, die die Schrift symbolisch als Schlange bezeichnet.

Die Schlange/Wollust gehört also zur Schöpfung und hat ihre Aufgabe in dieser Schöpfung. Ein Problem entsteht erst (wie sich zeigen wird), wenn das richtige Gleichgewicht zwischen Geist, Sinnlichkeit und Wollust nicht mehr gegeben ist.³²

²⁹ John Levison, Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch (JSPES 1), Sheffield 1988, 64.

³⁰ Vgl. Götte, Von den Wächtern zu Adam (Anm. 17) 188–191.

³¹ Dieser und alle weiteren Texte Philos: Leopoldus Cohn, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, 1, Berlin 1896; deutsche Übersetzung: Philo von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung, 3. Herausgegeben von Leopold Cohn u. a., Berlin ²1962.

³² Es gibt allerdings Passagen bei Philo, die darauf hindeuten, dass der Eintritt dieses Ungleichgewichts unvermeidlich ist, vgl. Philo Opif. 151–152.

Über die Erzählung vom Sündenfall schreibt Philo:

Opif. 157 (56.)

Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν παρα-καλοῦντα κατὰ τὰς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις.

Es sind dies aber nicht etwa mythische Gebilde, an denen das Dichter- und Sophistenvolk Gefallen findet, sondern typische Beispiele, die zu allegorischer Deutung nach ihrem verborgenen Sinn auffordern.

Opif. 165 (59.)

ἐν ἡμῖν γὰρ ἀνδρὸς μὲν ἔχει λόγον ὁ νοῦς, γυναικὸς δ' αἴσθησις· ἡδονὴ δὲ προτέραις ἐντυγχάνει καὶ ἐνομιλεῖ ταῖς αἰσθήσεσι, δι' ὧν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει·

Der Geist in uns ist das männliche Prinzip, die Sinnlichkeit das weibliche; die Lust aber pflegt zuerst mit den Sinnen Verkehr und täuscht durch sie den führenden Geist.

Philo kann aber die Allegorese auch in eine andere Richtung durchführen, ohne dass sich dadurch für ihn ein Widerspruch ergibt:

Opif. 154 (54.)

διὰ μὲν τοῦ παραδείσου τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν, ὅπερ ἐστὶ κατάπλεον οἷα φυτῶν μυρίων ὅσων δοξῶν, διὰ δὲ τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν θεοσέβειαν, δι' ἧς ἀθανατίζεται ἡ ψυχὴ, διὰ δὲ τοῦ καλῶν καὶ πονηρῶν γνωριστικοῦ φρόνησιν τὴν μέσην, ἣ διακρίνεται τὰναντία φύσει.

(Er [Mose] deutet...)

mit diesem Garten auf den führenden Teil der Seele (die Vernunft) hin, der ja gleichsam wie von Pflanzen von unzähligen Vorstellungen erfüllt ist; mit dem ‚Baum des Lebens‘ deutet er auf die größte aller Tugenden hin, die Gottesfurcht, durch die die Seele unsterblich wird, und mit dem ‚Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen‘ auf die mittelste Tugend, die Einsicht, welche die von Natur gegensätzlichen Dinge unterscheidet.

Durch den Mann – Adam – kann also der Geist dargestellt werden, durch den Garten die Vernunft, ohne dass sich für Philo ein Widerspruch oder auch nur ein logischer Bruch ergibt.

Obwohl Philo in der „Weltschöpfung“ Gen 3 also thematisiert, handelt es sich für ihn nicht um einen entscheidenden Einschnitt einer „Heilsgeschichte“, sondern um eine allegorische Beispielerzählung. Er schreibt: „Da aber nichts in der Schöpfung beständig ist, alles Sterbliche vielmehr Wandlungen und Veränderungen erfahren muss, so musste auch der erste Mensch die Folgen einer schlechten Tat verspüren.“ (Philo Opif. 151) Die Unbeständigkeit der Schöpfung ist für Philo nicht Folge eines Sündenfalls, sondern umgekehrt, die Tat des ersten Menschen ist Folge der Unbeständigkeit der Schöpfung. Damit ähnelt seine Position der von Josephus, auch wenn Josephus keine allegorische Ausdeutung bringt, sondern bei der lehrhaften Beispielerzählung stehen bleibt. Bei beiden erscheint es unangemessen, überhaupt von „Sündenfall“ zu sprechen, da sie die

Erzählung von Gen 3 weder als einzigartig noch als einschneidend wahrnehmen, sondern als Beispielerzählung, die etwas Typisches veranschaulicht. Folglich kommt die Sünde bzw. der Sündenfall bei den fünf Lehren, die Philo am Ende der „Weltschöpfung“ bringt, überhaupt nicht vor:

Opif. 172 (61.)

ὁ δὲ ταῦτα μὴ ἀκοῆ μᾶλλον ἢ
διανοίᾳ προμαθῶν καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ
ψυχῇ σφραγισάμενος θαυμάσια καὶ
περιμάχητα εἶδη,

[1] καὶ ὅτι ἔστι καὶ ὑπάρχει θεὸς

[2] καὶ ὅτι εἷς ὁ ὢν ὄντως ἐστὶ

[3] καὶ ὅτι πεποίηκε τὸν κόσμον

[4] καὶ πεποίηκεν ἓνα, ὡς ἐλέχθη,
κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοιώσας
ἑαυτῷ

[5] καὶ ὅτι ἀεὶ προνοεῖ τοῦ
γεγονότος,

μακαρίαν καὶ εὐδαίμονα ζωὴν
βιώσεται δόγμασιν εὐσεβείας καὶ
ὁσιότητος χαραχθείς.

Wer alle diese bewundernswerten
und kostbaren Grundsätze nicht mit
dem Ohr, sondern vielmehr mit sei-
nem Geist erfasst und seiner Seele
tief eingepägt hat,

[1] dass Gott ist und waltet,

[2] dass der wahrhaft Existierende
einzig ist,

[3] dass er die Welt geschaffen und

[4] nur diese eine geschaffen, indem
er sie, wie gesagt, sich selbst durch
die Einheit gleich machte, und

[5] dass er stets für die von ihm ge-
schaffene Welt Sorge trägt,

der wird, durchdrungen von den
Lehren der Gottesfurcht und Fröm-
migkeit, ein glückliches und seliges
Leben führen.

Insgesamt unterscheidet sich Philos Auslegung deutlich von den anderen hier behandelten. Er bedient sich zur Textinterpretation der Allegorese, „die Personen und Institutionen als Personifizierung von Ideen und ihre Taten als logische Verhältnisse dieser Ideen ansieht“.³³ „Um diese Bedeutungsdimension zugänglich zu machen, wird der Text Punkt für Punkt auf ein Referenzsystem bezogen, das durch die philosophischen bzw. theologischen Überzeugungen des Interpreten aufgebaut wird.“³⁴ Einzelnen Zügen des Textes wird von Philo ein metaphorischer Sinn beigelegt, was dabei aber immer zu kurz zu kommen droht, ist der Text als ganzer. Es gelingt ihm auf diese Weise, Gen 3 für die Philosophie, speziell für die Seelenlehre, fruchtbar zu machen. Die Frage nach Verantwortung und Sünde ist dafür nicht von Bedeutung. Philo orientiert sich zwar formal am Aufbau der Bibel, für die inhaltliche Interpretation scheint der biblische Kanon aber keine Rolle zu spielen. Philos Interpretationsmethode würde wohl auch funktionieren, wenn Gen 3 in einem ganz anderen Kontext überliefert wäre.

³³ Hugo Chanoch Fuchs, *Schrifterklärung*, JL² 4,2 (1987) 262–269: 262.

³⁴ Thomas Söding, *Allegorie/Allegorese*, I. Allegorie als literarische Gattung und Allegorese als hermeneutisches Verfahren, II. Im AT und im NT, in: LThK³ 1 (1993) 400.

4. Zusammenfassung

Sowohl Philo als auch Josephus geben Gen 3 weit mehr Raum als dies bei den kurzen Anspielungen in den späten Texten des Alten Testaments und den Erwähnungen im Neuen Testament der Fall ist. Trotzdem scheint das theologische Gewicht, das sie diesem Text beimessen, nicht besonders groß zu sein. Beide sind weit entfernt von einer Aussage wie Sir 25,24: „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben.“ Ein solches historisches Verständnis, das sich auch bei Paulus findet, scheint ihnen fremd zu sein. Sie verstehen das, was wir in christlicher Tradition als „Sündenfall“ bezeichnen, nicht als einschneidendes Ereignis einer Heilsgeschichte, als Anfang aller Sünde, sondern als lehrhafte Beispielerzählung. Nach Josephus kann uns Gen 3 lehren, wie es zur Sünde kommt, wie die Menschen verfasst sind, dass sie sündigen. Gen 3 erzählt aber in der Interpretation von Philo und Josephus keine „Ursünde“, die Sünde scheint auf gewisse Weise im Menschen bzw. in der Schöpfung angelegt zu sein. Bei Josephus tragen Adam und Eva gleichermaßen die Schuld für die konkrete Tat, das Essen vom Baum, tendenziell wird Adam stärker belastet, denn er allein wird von Gott zur Rede gestellt. Damit unterscheidet sich die Erzählung bei Josephus von ApcMos und VitAd, wo stärker die Schuld Evas betont wird. Für Philo dagegen stellt sich die Schuldfrage überhaupt nicht. Für ihn musste es geradezu so kommen. Das wird besonders deutlich, wenn er schreibt:

Opif. 151 (53.)

Ἐπεὶ δ' οὐδὲν τῶν ἐν γενέσει βέβαιον, τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίως τὰ θνητὰ δέχεται, ἐχρῆν καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἀπολαῦσαι τινος κακοπραγίας.

Da aber nichts in der Schöpfung beständig ist, alles Sterbliche vielmehr Wandlungen und Veränderungen erfahren muss, so musste auch der erste Mensch die Folgen einer schlechten Tat verspüren.

Während Josephus den Begriff „Sünde“ verwendet, um die Tat Adams und Evas zu beschreiben, spricht Philo von „täuschen“ φενακίζει (Opif. 165). Den Begriff „Sünde“ kennt Philo auch, verwendet ihn aber vor allem in *De specialibus legibus*, d. h. in kultischem Kontext, aber nie in *De opificio mundi* oder *Legum allegoriae*.

Josephus dagegen benennt (im Unterschied zu Philo) einen bösen Willen, eine zerstörerische Kraft, welche die Sünde bewusst herbeiführen will, wenn er schreibt, dass die Schlange Adam und Eva um ihr Glück beneidete und sie ins Unglück stürzen wollte. Damit ist er Gen 3 näher als Philo. Denn für Philo scheint es gar keiner bösen Absicht zu bedürfen, die Tat des Menschen erscheint vielmehr als Folge eines Ungleichgewichts: Wenn nicht mehr der Geist über den Sinnen steht, sondern sich vermittels der Sinne von der Lust beherrschen lässt,

dann kommt es zur Täuschung. Die Lust an sich ist aber nicht böse, solange sie in der ihr zugedachten untergeordneten Rolle bleibt.