

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Paradies / Paradieserzählung

Henrik Pfeiffer

erstellt: April 2006

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29971/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Paradies / Paradieserzählung

Henrik Pfeiffer

→ [Adam und Eva](#); → [Sündenfall](#); → [Garten](#)

1. Das Paradies

1.1. Begriff

Der von altiranisch *pairidaēza* „Umwallung / runde Umzäunung / das Umzäunte“ abgeleitete Begriff erscheint in der Form סַדְרָפּ *pardes* (vgl. akkadisch *pardēsu*) im masoretischen Text nur in [Hhld 4,13](#); [Pred 2,5](#) und [Neh 2,8](#). Er bezeichnet zunächst den umfriedeten Park und begegnet besonders in achämenidischer Zeit als Terminus für die Gartenanlagen des Großkönigs (vgl. [Pred 2,5](#); [Neh 2,8](#)). Aus diesem Zusammenhang hat ihn im 5./4. Jh. v. Chr. der Historiker Xenophon ins Griechische (παράδεισος) übernommen.

Die → [Septuaginta](#) gebraucht παράδεισος vor allem dort, wo vom Gottesgarten bzw. vom Garten → [Eden](#) die Rede ist (Gen 2-3; [Gen 13,10](#); [Num 24,6](#); [Jes 51,3](#); [Ez 28,13](#); [Ez 31,8-9](#); [Jo 2,3](#); [Sir 24,30](#) [Lutherbibel: [Sir 24,40](#)] ; [Sir 40,17.27](#) [Lutherbibel: [Sir 40,17.28](#)]), weiterhin zur Wiedergabe von hebräisch סַדְרָפּ *pardes* ([Hhld 4,13](#); [Pred 2,5](#) und [Neh 2,8](#)) und an einigen Stellen für Garten allgemein ([Jes 1,30](#); [Jer 36,5](#); vgl. [2Chr 33,20](#)). Nur in [Gen 2,15](#) übersetzt die LXX πᾶρᾱδῆῖσος „Garten Eden“ mit παράδεισος „Paradies“.

1.2. Kulturgeschichtlicher Hintergrund

Der altorientalische Garten (akk. *kirū*) hatte im Wesentlichen die Gestalt einer eingefriedeten (Obst-)Baumpflanzung, in deren Schatten weitere Nutz-, aber auch Zierpflanzen gedeihen konnten. Der hohe Wasserbedarf machte die Lage in der Nähe eines Wasserlaufes erforderlich, von dem aus das Wasser über Kanäle in den Garten geleitet wurde (→ [Wasserverbrauch](#)). Ein Garten mit eigener Wasserquelle galt als besonders kostbar (vgl. [Jer 31,12](#); [Hhld 4,12](#)). Sofern es die ökonomischen Verhältnisse zuließen, konnte ein Teil des Besitzes als Lustgarten dienen. Dabei verdichtet sich im Garten die Erfahrung von Vitalität und Regeneration. Als Ort symbolischer Vermittlung von Leben steht in Ägypten der mit einem Teich ausgestattete Garten in enger Beziehung zum

Grab (vgl. [2Kön 21,18](#); [2Kön 21,26](#); [2Kön 25,4](#)).

Auch die Gottheiten wussten die Gärten zu schätzen (vgl. [Gen 3,8](#)). Tempelgärten und -haine sind vor allem aus Ägypten, Mesopotamien und Elam bekannt. Der assyrische König → [Sanherib](#) hat z.B. im Bereich des *akitu*-Festhauses in Assur einen mehr als 2000 Bäume fassenden Garten anlegen lassen (Andrae 1938, 37.151f; Margueron 1992, 62-64). Einen Einblick in die Vorstellungswelt von einem Gottesgarten vermittelt ein Elfenbeinfries, das aus Bruchstücken rekonstruiert wurde, die man bei Ausgrabungen in Assur gefunden hat:



Abb. 1 Gottesgarten (Teil eines Elfenbeinfrieses aus Assur, 14. Jh. v. Chr.).

Die gegenüber der ursprünglichen Rekonstruktion von W. Andrae (1938, Tf. 54) leicht veränderte gegenwärtige Anordnung der Elfenbeinreste im Berliner Vorderasiatischen Museum zeigt im Zentrum einen Berggott, in dessen Händen sich vier Wasserströme kreuzen und deren Enden mit einem aryballosähnlichen Gefäß verbunden sind. Zwei Bäume mit ovaler Volutenkrone und einem Kranz von Granatäpfeln flankieren die Gottheit. Zwei übergroße geflügelte Stiere rahmen die Komposition. Auch wenn die Zusammensetzung der Bildelemente in der gegenwärtigen Rekonstruktion alles andere als gesichert ist, lässt sich doch die Darstellung

eines Gartens des Berggottes erkennen, der aus Regen- und Quellwasser den Garten bewässert und sich so als Herr des lebenspendenden Süßwassers erweist (Köckert 2004, 104-107). Den → [Keruben](#) von [Gen 3,24](#) verwandte Mischwesen bewachen den Garten. Einen Garten, der von zwei geflügelten Stieren beschützt wird, hat der assyrische König → [Sanherib](#) im Gomel-Tal am Rand des Zagros anlegen lassen (Andrae 1952, 492; Köckert 2004, 105f).

Dass auch Jerusalem einen Tempelgarten besaß, legen [Ps 52,10](#); [Ps 92,13-14](#) nahe. So wurde im Bereich des Jerusalemer Heiligtums der „Garten Jahwes / Gottes“ erfahrbar ([Gen 2-3](#); [Gen 13,10](#); [Jes 51,13](#); [Ez 28,13](#); [Ez 31,9](#)).

Die Lustgärten (παράδεισοι) vor allem der neuassyrischen und persischen Könige waren Ausdruck großköniglicher Herrschaftsideologie.

Ein Relief aus dem Nordpalast Assurbanipals

in Ninive stellt vermutlich einen der königlichen Gärten Sanheribs dar. Der auf einem Berg gelegene Garten wird über einen von rechts kommenden Aquädukt und ein Netz von Kanälen bewässert. Eine *via sacra* mit einem Altar führt den Berg hinauf zu einem Pavillon oder einem (Privat-)Tempel mit der Statue des Königs. Wenn es um den König herum grünte und blühte, so galt dies als sichtbares Zeichen seiner besonderen

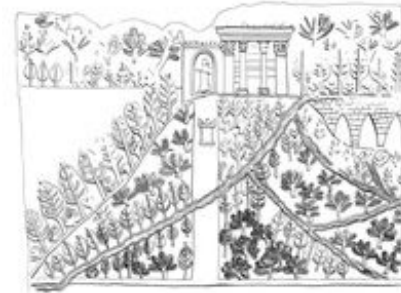


Abb. 2 Königlicher Garten (Relief aus Ninive; 7. Jh. v. Chr.).

Gottesnähe. Pflanzen und Tiere aus den eroberten Ländern im königlichen Universalgarten modellierten die Welt als geordneten Kosmos und dokumentierten den universalen Herrschaftsanspruch der Großkönige (vgl. Dietrich 2001, 287-290; Janowski 2002, 50-52). Entsprechend ist auf dem unteren Teil des Reliefs von Abb. 2 in drei Registern die Deportation der elamitischen Erzrivalen dargestellt (Orthmann 1975, 324). Auch die Davididen verfügten in neuassyrischer Zeit über einen Königsgarten. Dieser diente zugleich als königliche Grablege ([2Kön 21,18](#); [2Kön 25,4](#)) und existierte noch in achämenidischer Zeit ([Neh 2,8](#) [סִדְרָא *pardes*]; [Neh 3,15](#)).

Die biblische Paradiesvorstellung knüpft an die Vorstellungen, die sich mit den Tempel- und Königsgärten im Alten Orient verbanden, an. Zugleich gehört sie in das Umfeld von Konzeptionen, mittels derer die Ambivalenz der gegenwärtigen Welt im Interesse einer gedanklichen und ethischen Lebensorientierung zugunsten räumlich oder zeitlich getrennter Gegenwelten aufgelöst wird (Stolz 1995, 705-708). Unter den altorientalischen Vorbildern ist vor allem der sumerische Mythos von Enki, Ninsikila und Ninchursaga zu nennen, der die Stadt / das Land Dilmun als einen Ort beschreibt, an dem in der Urzeit das Verhältnis zwischen Mensch und Tier bzw. den Tieren intakt war und der Mensch ohne Krankheit und Alter existierte (TUAT III, 363-371; vgl. auch TUAT III, 715-738).

2. Die Paradieserzählung Gen 2,4b-3,24

2.1. Entstehung

2.1.1. Komposition

Die Erzählung, die sich in [Gen 2,4b-7](#); [Gen 2,8-15](#); [Gen 2,16-17](#); [Gen 2,18-25](#); [Gen 3,1-6](#); [Gen 3,7-13](#); [Gen 3,14-19](#); [Gen 3,20-24](#) gliedert, zielt auf die ätiologische Erklärung der gegenwärtigen Lebenswelt des Menschen (vgl. bes. [Gen 2,5](#); [Gen](#)

[3,23](#)). Diese erscheint im Vergleich zum Paradies als gemindert. Kontrastreich werden einander gegenübergestellt:

- die Lebensräume Garten ([Gen 2,8.9.10.15.16](#); [Gen 3,1.2.38.10.23.24](#)) und Ackerboden ([Gen 2,5](#); [Gen 3,17-18.23](#));
- die Bewässerung im Garten durch eine immer sprudelnde Quelle ([Gen 2,6](#)) und außerhalb des Gartens durch den unverfügbaren Regen ([Gen 2,5](#); [Gen 3,18](#));
- die gewandelten Gemeinschaftsverhältnisse der Tiere ([Gen 3,2,19](#) / [Gen 3,14](#)) und von Mensch und Tier ([Gen 2,19-20](#) / [Gen 3,15.21](#)) sowie von Mann und Frau ([Gen 2,23-24.25](#) / [Gen 3,7.10.16](#)).

Die Darstellungen der Welt vor und nach der Verführung ([Gen 3,1-6](#)) sind dabei so aufeinander bezogen, „daß die Erzählung an Schöpfungsvorgängen in Gen 2 nur so viel berichtet, wie dann für den Fluchabschnitt gebraucht wird“ (Steck 1982, 34). Die Komposition intendiert eine palindromische Struktur mit der Verführungsszene [Gen 3,1-6](#) im Zentrum:

- [Gen 2,5](#) / [Gen 3,23](#);
- [Gen 2,7](#) / [Gen 3,19](#);
- [Gen 2,17](#) / [Gen 3,17](#);
- [Gen 2,23-24](#) / [Gen 3,16](#);
- [Gen 2,25](#) / [Gen 3,7](#);
- [Gen 3,1-6](#).

Dabei ist die Verführung in [Gen 3,1-6](#) ihrerseits auf vielfache Weise mit dem Kontext verzahnt, und zwar durch:

- die Zuordnung der Schlange zu den Tieren des Feldes ([Gen 3,1](#) / [Gen 2,19](#)),
- den Rückgriff auf das Verbot von 2,17,
- die Begründung des Strafspruches gegen den Menschen in 3,17,
- die mittels der Adjektive *ārom* / *’ērom* „nackt“ und *ārûm* „listig / schlau“ in [Gen 2,25](#); [Gen 3,7.10](#) / [Gen 3,1](#) hergestellte Paronomasie und
- das ‚Sein wie Gott‘ als Ergebnis des Essens [Gen 3,5](#) / [Gen 3,22](#).

2.1.2. Literarisches Wachstum

1) Bereits die älteste erreichbare Ebene der Überlieferung integriert Schöpfung und Fall (Steck 1982). Die gleichwohl verbreitete entstehungsgeschichtliche Differenzierung zwischen beiden Themen führt im Zuge neuerer redaktionsgeschichtlicher Erklärung zur Annahme einer sündentheologisch bearbeiteten ursprünglich positiv orientierten Anthropogonie (grundlegend Levin 1993, 82-102). Nach diesem Erklärungsversuch gibt sich die nachträgliche Herkunft der Fall Erzählung vor allem an der vermuteten älteren Naht [Gen 2,22](#) / [Gen 3,20](#) zu erkennen. Das wichtigste literarkritische Indiz ist dabei die doppelte Benennung der Frau in [Gen 2,23](#) und [Gen 3,20](#). Folgt man zunächst dem Leseablauf, so stellt [Gen 2,23](#) jedoch kein literarisches Problem dar. Die erneute Benennung der Frau in [Gen 3,20](#) wird sodann erst angesichts der Verführung wirklich verständlich. Die Verführung begründet die Strafsprüche ([Gen 3,14-19](#)), in denen Jahwe-Gott das Dasein des Menschen und der Frau so mindert, dass die Libido einseitig der Frau zufällt, der Mann über die Frau herrschen soll und die Reproduktion des Lebens den Geburtsschmerz zur Voraussetzung hat ([Gen 3,16-17](#)). Mit der Namengebung [Gen 3,20](#) wird dieses Dasein dann Wirklichkeit (Gertz 2004, 232f). [Gen 3,20](#) setzt demnach die Verführung bereits voraus. Auf der anderen Seite ist die eigenartige Platzierung der Dublette [Gen 3,20](#) schon immer ein Stein des Anstoßes gewesen. Der Erzähler blickt mit dem „Menschen“ zudem nicht nur auf [Gen 3,16](#) zurück, sondern auch etwas verfrüht auf die Geburt der Nachkommen des ersten Menschenpaares voraus. Einen Namen erhält nur die Frau, nicht aber der Mensch. Dies spricht dafür, in [Gen 3,20](#) einen Nachtrag zu sehen.

2) Nach wie vor unbestritten ist die außerpriesterschriftliche Herkunft der traditionell dem Jahwisten zugeschriebenen Paradies Erzählung. Gegen neuere Versuche einer Verortung der gesamten Erzählung auf der Ebene der nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion (vgl. Blenkinsopp 1992, 54ff; ders. 2002; Otto 1996), spricht vor allem der auch gegenüber [Gen 2,4bff](#) redaktionelle Charakter des Halbverses [Gen 2,4a](#) (Pfeiffer 2000, 495; Gertz 2004, 218-221), der den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht mit der Paradies Erzählung und der folgenden Kain- bzw. Kainitenüberlieferung zusammenfügt. Weitere, nur punktuell mit der Priesterschrift verbindende Elemente sind als Nachträge anzusehen, die vermutlich auf derselben Ebene wie [Gen 2,4a](#) liegen (Witte 1998, 57-61.86f; Gertz 2004, 222):

- die Erweiterung der Gottesbezeichnung Jahwe zu Jahwe-Elohim,
- in [Gen 2,19b](#): נָפֶשׁ חַיָּה „lebendiges Wesen“ [nicht in [Gen 2,7b](#): Pfeiffer 2000,

493];

■ in [Gen 2,20](#); [Gen 3,14](#); [Gen 3,18b](#): ל/מכל הבהמה ו „(unter) allem Vieh und“.

3) Auf eine spätere Hand geht auch das Motiv des Lebensbaumes ([Gen 2,9](#); [Gen 3,22.24](#)) zurück. [Gen 3,23](#) schließt den in [Gen 2,4b-7](#) eröffneten Bogen, insofern mit der Entlassung aus dem Garten der Mensch nunmehr zum Ackerboden kommt ([Gen 2,5](#)) und der Abschluss der Paradieserzählung auf die Erschaffung des Menschen von [Gen 2,7](#) rekurriert. Gleichzeitig wird die Strafe von [Gen 3,17-19](#) vollstreckt. Die nachgetragene Dublette [Gen 3,24](#) steigert die Entlassung zur Vertreibung und motiviert diese wie auch der spätere an den Zusatz [Gen 6,3](#) erinnernde Vers [Gen 3,22](#) mit der Verwehrung eines Zugangs zum Lebensbaum.

Mit [Gen 3,22](#) muss wegen der sonst entstehenden Suffix-Inkongruenz auch [Gen 3,21](#) dem Grundbestand abgesprochen werden (V. 21: וילבשם „und er bekleidete sie“; V. 23: וישלחהו „und er schickte ihn“). Von [Gen 3,22](#) und [Gen 3,24](#) aus liegt es nahe, den Lebensbaum in [Gen 2,9](#) ebenfalls als Nachtrag zu deuten, wobei offen bleiben muss, ob der gesamte Vers als spätere Dublette zu [Gen 2,8](#) auszusondern ist (Dohmen 1996, 52f) oder [Gen 2,9b](#) (Gese 1973, 78f; Levin 1993, 92) oder nur Gen 2,9b α (Gertz 2004, 228f) oder lediglich החיים („des Lebens“) bzw. ו ... עץ החיים („der Baum des Lebens ... und“).

Mit der in [Gen 2,9*](#); [Gen 3,21-22.24](#) sichtbaren Bearbeitung lassen sich weitere Stellen in einen Zusammenhang bringen, für die schon immer spätere Herkunft vermutet worden ist, nämlich:

■ das syntaktisch sperrige Wort עפר „Staub“ in [Gen 2,7](#) und der gesamte Halbvers [Gen 3,19b](#), die jeweils die Todessphäre signalisieren und somit die Verwehrung des Zugangs zum Lebensbaum schöpfungstheologisch verankern, sowie

■ die kleine Paradiesgeografie [Gen 2,10-14](#), die über den „Gihon“ genannten zweiten Paradiesstrom ([Gen 2,13](#)) in Verbindung mit der Tempelorientierung von [Gen 3,24](#) steht (Gese 1973, 80ff; Witte 1998, 263-265) und durch [Gen 2,15](#) in den vorliegenden Kontext eingebunden wird (Dublette zu [Gen 2,8b](#); vgl. שמר „bewachen“ in [Gen 3,24](#)).

4) Kleinere Zusätze, die nicht näher verortet werden können, liegen in [Gen 2,24](#) und [Gen 3,13b-16a \$\alpha\$ *](#) vor (Levin 1993, 90f).

5) Der literarische Grundbestand umfasst somit Gen 2,4b.5-6.7*.8.(9*?).16-18.19*.20*.21-23.25; Gen 3,1-13a.16a α *-18a.19a.23.

2.1.3. Vorliterarische Überlieferung

Signifikante Spannungen innerhalb der Grundschrift weisen auf einen älteren, in der Paradieserzählung verarbeiteten Wissensstoff. Zunächst fällt das doppelte Strafhandeln Gottes in den Strafsprüchen ([Gen 3,14-19](#)*) und der Entlassung aus dem Garten ([Gen 3,23](#)) auf, wobei die Vertreibung nur den Menschen betrifft, die Strafsprüche sich aber an den Menschen und seine Frau richten. Dabei hängt der Fortgang der „jahwistischen“ Urgeschichte am Fluch (vgl. [Gen 3,17](#); [Gen 4,11](#); [Gen 8,21](#)), dem Menschen und seiner Frau. Die ältere Überlieferung hatte es offensichtlich wie auch [Ez 28,11-19](#) (vgl. [Hi 15,7-8](#)) nur mit dem „Menschen“ zu tun. Weiterhin zeigen die Differenzen zwischen [Gen 2,16-17](#) und [Gen 3,3.5](#), dass der Erkenntnisbaum ([Gen 2,9.17](#)) nicht von vornherein mit dem „Baum, der in der Mitte des Gartens ist“ ([Gen 3,3](#); vgl. [Gen 2,9](#)) identisch gewesen ist. Dabei kann das in der Form theologischer Verbotspromulgation gestaltete Verbot des Essens vom Erkenntnisbaum ([Gen 2,16-17](#); [Gen 3,3](#)) kaum Anspruch auf ältere Herkunft erheben (Otto 1996, 182). Der ursprüngliche Paradiesbaum ist der Baum in der Mitte des Gartens ([Gen 3,3](#)). Die Traditionsgeschichte erweist ihn als → [Weltenbaum](#) (vgl. [Ez 31,3-9](#); [Gen 28,11-19](#); → [Eden](#)). Erst die literarische Fassung der Erzählung hat aus ihm den Erkenntnisbaum werden lassen ([Gen 2,17](#); vgl. [Gen 2,9](#)). Später ist er um den Lebensbaum ergänzt worden ([Gen 2,9](#); [Gen 3,22.24](#)). Der „Fall“ in der älteren Überlieferung besteht nicht im Essen, sondern im (gewaltsamen) Berühren (גע) des Baumes in der Mitte des Gartens ([Gen 3,3](#)). Die Folge ist nicht der Tod ([Gen 2,17](#)), sondern das ‚Sein wie Gott‘ und die Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse ([Gen 3,5](#)). Im Hintergrund der literarisch gestalteten Erzählung werden somit folgende Überlieferungsbausteine sichtbar: „die Erschaffung des Menschen“ ([Gen 2,7](#)), „seine Versetzung in den Garten Eden“ ([Gen 2,8](#)), in dessen Zentrum der Weltenbaum steht ([Gen 3,3](#)), „die (gewaltsame) Berührung des Paradiesbaumes“ ([Gen 3,3](#)), „der Erwerb der Gottgleichheit und Erkenntnisfähigkeit“ ([Gen 3,5](#); vgl. [Gen 3,22](#)) sowie „die Entlassung des Menschen aus dem Garten“ ([Gen 3,23](#)).

2.2. Traditionsgeschichtliches Umfeld und theologische Profile

2.2.1. Paradiesüberlieferung

Die im Umfeld des Jerusalemer Tempels beheimatete Überlieferung (→ [Eden](#)) gibt sich konzeptionell als zweistufige Anthropogonie zu erkennen. Der Mensch wird – einer gemeinorientalischen Vorstellung folgend – aus erdhafter Materie geformt (*formatio*), tritt aber im Unterschied zu den meisten altorientalischen Anthropogonien in keine blutsverwandte Beziehung zu den Gottheiten ([Gen](#)

[2,7*](#)). Es fehlt ebenfalls jede mythisch-divinische Konnotation der erdhaften Materie. Die Belebung des Menschen erfolgt durch die Beatmung des Schöpfergottes. Im Ergebnis des Schöpfungsaktes von [Gen 2,7*](#) ist der Mensch ein „lebendiges Wesen“ (נָפֶשׁ חַיָּה) und darin den Tieren nicht unähnlich, wie auch noch der sehr späte, im Rückgriff auf die Priesterschrift ([Gen 1,20.21.24.30](#); [Gen 9,10](#); [Lev 11,10.46](#) u.ö.) formulierte Nachtrag von נָפֶשׁ חַיָּה in [Gen 2,19](#) weiß. Der Mensch wird in [Gen 2,7](#) mithin als Natur- und noch nicht als Kulturwesen geschaffen. Die Fähigkeit zur Kultur erwirbt er eigenständig in einem zweiten Schritt, nämlich durch die ‚Berührung‘ des als Weltenbaum vorgestellten Paradiesbaumes ([Gen 3,3](#)).

Die Paradiesüberlieferung greift dabei auf das Motiv vom Fällen des Weltenbaumes zurück, auf das man bereits in der altorientalischen Literatur trifft (Pfeiffer 2001, 8ff). Das Fällen des Weltenbaumes kann mit dem Verlust des Königtums einhergehen (Ez 31; Dan 4). Es kann aber auch der Aneignung königlicher Herrschaft dienen. So soll in der mythischen Erzählung von Gilgamesch und dem *chuluppu*-Baum der Held für die Göttin Inanna den weltenbaumartigen *chuluppu*-Baum fällen, damit daraus Thron und Bett der Göttin gefertigt werden können (Kramer 1938; [Texte aus Mesopotamien](#)). In der älteren Paradiesüberlieferung erwirbt der Mensch mit der ‚Berührung‘ des Weltenbaumes die königlichen Prädikate eines gottgleichen Seins und der Weisheit (vgl. [Gen 3,5](#) mit [2Sam 14,17.20](#); [1Kön 3,1-15.16-28](#); [1Kön 5,1-14](#); [Jes 11,2](#) u.ö.). In diesem Akt vollzieht sich der Übergang vom Natur- zum Kulturwesen. Der Mensch wird am Ende der Erzählung folgerichtig aus dem Garten entlassen ([Gen 3,23](#)), denn die erworbene Kulturfähigkeit zielt auf Bewährung in einer Welt außerhalb des wundersamen Gartens.

Zweistufige Anthropogonien dieser Art sind auch aus der altorientalischen Überlieferung bekannt. Nach dem Gilgamesch-Epos wird Enkidu (der Gefährte des Gilgamesch) zunächst als ein tierähnlicher Wildling erschaffen (Tf. 1 II 34-41 = TUAT III, 675) und durch den Beischlaf mit einer Prostituierten zivilisiert (Tf. 1 IV 29-39 / P III 2 104f = TUAT III, 678.651; [Texte aus Mesopotamien](#)). Eine zweistufige Anthropogonie lässt auch das sumerische Streitgespräch zwischen „Mutterschaf und Getreide“ erkennen (Pettinato 1971, 32-34).

2.2.2. Literarische Grundfassung

Die literarische Erstfassung baut die vorgegebene zweistufige Anthropogonie zu einer Ätiologie der als defizient erfahrenen Welt auf der Basis einer negativ eingefärbten Anthropologie aus. Der Gottesgarten wird zugleich als Universalgarten des Großkönigs Jahwe vorgestellt (vgl. [Gen 2,9](#)). Die beiden

Welten des Gartens und des Ackerbodens stehen einander kontrastiv gegenüber. Der Gottesgarten beschreibt einen Ort umfassender göttlich-väterlicher Fürsorge und nicht zu überbietender Gottesnähe, an dem der Mensch in kindlicher Unbefangenheit ([Gen 2,25](#)) existieren kann. Mann und Frau leben in vollkommener, kreatürlich begründeter Gemeinschaft ([Gen 2,22-23](#)). Das positive Bild des Gartens wird auch durch den Mangel an Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse ([Gen 2,17](#)) nicht getrübt, da der Mensch im Garten einer selbst verantworteten Lebensorientierung erst gar nicht bedarf.

Die Paradieserzählung schildert die „geistige Phylogenese“ des Menschen „in Analogie zur Ontogenese“. Entsprechend besteht der Fall im „selbstverschuldeten Ausgang des Menschen aus seiner *seligen* Unmündigkeit“ (Blum 2004, 22). Nicht das Berühren des Baumes, sondern die Übertretung des Essensverbotes führt zum Erwerb der Erkenntnisfähigkeit. Der „erwachsen“ gewordene ([Gen 3,7](#)) und zu eigenem Urteil fähige Mensch hat keinen Raum mehr im Garten. Gott entlässt ihn in ein selbst verantwortetes Leben auf dem Ackerboden.

Der in [Gen 2,16-17](#) angedrohte Tod wird in den von Gott verfüigten fluchhaften Daseinsminderungen Realität (Blum 2004, 23f): Der Geburtsschmerz zielt letztlich auf die Reproduktion des Lebens, die den Tod schon zur Voraussetzung hat ([Gen 3,16](#); vgl. [Gen 3,20](#)). Die beschwerliche Feldarbeit ist dem Menschen auferlegt, bis er wieder zur ארצה „Erdboden“ zurückkehrt ([Gen 3,17.18a.19a](#)). Der zur Lebenserhaltung notwendige Ertrag des verfluchten Ackerbodens fällt nur spärlich aus. Die Gemeinschaft von Mann und Frau wird in ein Herrschaftsverhältnis transformiert (→ [Frauen in der Literatur des AT](#)). (Der Bearbeiter von [Gen 3,13b-16a](#)* ergänzt die Feindschaft zwischen Mensch und Tier – vgl. [Gen 2,18-20](#); der Zusatz [Gen 3,21](#) setzt das Töten von Tieren voraus.)

Mit dem Erwerb der Erkenntnisfähigkeit ist der Mensch zugleich auch kulturfähig geworden. Im Unterschied zur Gartenexistenz – [Gen 2,15](#) gehört zu einer späteren Bearbeitung! – ist es nunmehr seine Bestimmung, den Ackerboden zu bearbeiten ([Gen 2,5](#); [Gen 3,23](#)). Mit dieser Zweckbestimmung des Menschen greift der Erzähler auf einen Grundzug altorientalischer Anthropologie zurück (vgl. Pettinato 1971, 21-29). Dort dient die Arbeit allerdings der Entlastung der Götter, während sie nach [Gen 3,18](#) dem Menschen selbst zugute kommen soll. Im Unterschied zur älteren Paradiesüberlieferung erscheint die Kultur in der literarischen Grundfassung von Gen 2-3 als ein durch und durch ambivalentes Phänomen. Dies zeigt die Fortsetzung [Gen 4,1-24](#)*, mittels derer der Erzähler deutlich seine Skepsis hinsichtlich der selbst verantworteten Lebensorientierung ([Gen 4,1-16](#)*) und der menschlichen

Kulturleistungen ([Gen 4,23](#)) dokumentiert (vgl. jedoch Schmid 2002).

Mit der Kritik an der Neueren Urkundenhypothese und der damit verbundenen Zuweisung von Gen 2-3 an einen → [Jahwisten](#) der frühen Königszeit wird die theologie- und literaturgeschichtliche Verortung der Paradieserzählung zunehmend kontrovers diskutiert. Eine Abfassung im Rahmen der Pentateuchredaktion ist unwahrscheinlich (s.o.). Zu prüfen gilt, inwiefern die negative Anthropologie der Unheilsprophetie schon im Rücken liegt (vgl. Pfeiffer 2000, 496; Gertz 2004, 236) und ggf. auch deuteronomistische Einflüsse (v. Seters 1992, 125-129; Otto 1996, 178-184) erkennbar sind; zur Vermutung noch späterer weisheitlicher Tendenzen vgl. Otto 1996, 174-178; Witte 1998, 231ff.325ff; Schmid 2002.

2.2.3. Bearbeitungen

Die Bearbeitung Gen 2,7*(nur עפר „Staub“).9*(Lebensbaum).10-15; [Gen 3,19b.20-22.24](#) problematisiert die Gottgleichheit, die der Mensch mit der Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse erworben hat (vgl. [Gen 3,5](#) mit [Gen 3,22](#)), und betont vor diesem Hintergrund den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Schöpfungsaussage [Gen 2,7](#) wird um die Todessignatur des Staubes ([Jes 26,19](#); [Ps 22,30](#); [Ps 90,3](#) u.ö.) ergänzt (vgl. [Gen 3,19b](#)), um mittels der kreatürlich bedingten Todverfallenheit des Menschen die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf kenntlich zu machen. Der Zugang zum Lebensbaum (vgl. [Spr 3,18](#); [Spr 11,30](#); [Spr 13,12](#); [Spr 15,4](#)) und damit zur Unsterblichkeit, die allein Gott zukommt, bleibt dem Menschen verwehrt ([Gen 2,9](#); [Gen 3,22.24](#)). Die Fortdauer menschlichen Lebens garantiert einzig die Reproduktion immer wieder neuen Lebens ([Gen 3,20](#)). Der Abstand zwischen dem großköniglich-göttlichen Gartenbesitzer und dem Menschen wird auch darin deutlich, dass der Mensch die Bestellung des Gartens und die Funktion des „Wärters“ (vgl. [Neh 2,8](#)) übernehmen muss ([Gen 2,15](#)).

Wieder finden Motive und Vorstellungen Eingang in die Erzählung, die aus der altorientalischen Umwelt Israels bekannt sind (vgl. Müller 1991):

Der Staub als Todessignatur ist in der altorientalischen Literatur konventionell. Der Adapa-Mythos (TUAT [Ergänzungslieferung], 51ff) und das Gilgamesch-Epos (TUAT III, 646-744; Maul 2005; [Texte aus Mesopotamien](#)) wollen zu der Einsicht führen, dass es dem Menschen unmöglich ist, die Unsterblichkeit zu erlangen, die auch in Mesopotamien Gottgleichheit bedeutet (Gilgamesch-Epos Tf. 11, 189-197 = TUAT III, 735).

Der Lebensbaum der Paradieserzählung wird im Allgemeinen mit dem ikonografischen Motiv des „Lebensbaumes“ in Verbindung gebracht. Eine gewisse Analogie bietet im Gilgamesch-Epos (Tf. 11, 268ff = TUAT III, 237f) eine Pflanze, die dem Helden die Jugend zurückbringen soll. Letztlich aber muss auch die Verjüngung missglücken: Die listige (!) Schlange frisst die Pflanze, während sich Gilgamesch im Bade kühlt. Sie beginnt sogleich, sich zu häuten. Ähnlich kennt der Mythos von Ischtars Gang in die Unterwelt ein Lebenswasser, das die Göttin in der Unterwelt wiederbelebt (TUAT II, 765). Der mit Weisheit (!) begabte Held des Adapa-Mythos (TUAT [Ergänzungslieferung], 51ff) wird zum Himmelsgott Anu zitiert, weil er dem Südwind beim Fischen die Flügel gebrochen hat. Unwissentlich schlägt er auf einen irrtümlichen (?) Rat Eas hin das ihm dargebotene Lebensbrot und Lebenswasser aus. Als Ersatz verfügt Anu über ihn das Königtum von Eridu.

Die Frage, ob die Paradiesgeografie [Gen 2,10-14](#) real-geografisch (vgl. die bei Westermann 1985, 292-298, genannten Versuche und zuletzt Dietrich 2001) oder mythisch zu deuten ist, kann im Sinne einer Interpretation beantwortet werden, die in den teilweise rätselhaften geografischen Angaben das Interesse einer Vermittlung der mythisch-urzeitlichen Wirklichkeit in die Gegenwart der Adressaten sieht. Zugleich wird der durch [Gen 2,9](#) implizierte Aspekt des universalen Horizontes des Gottesgartens verstärkt. Die Schilderung basiert auf dem altorientalisch vielfach belegten Motivzusammenhang von Wasser, Berg und Baum (Köckert 2004, 103-109) und assoziiert die Konstellation des Gottesberges und sakralen Raumes als Mittelpunkt der Welt (vgl. oben Abb. 1), von dem aus sich die Welt mit Leben füllt. Eine Verbindung zur Wassermotivik der Jerusalemer Tradition ([Ps 36,9](#); [Ps 46,5](#); [Ps 65,10](#)) einschließlich der Tempelquelle ([Ez 47,1-12](#); vgl. [Jo 4,18](#); [Sach 14,8](#); [Apk 22,1-2](#)) liegt nahe (vgl. Janowski 2002, 42-57 mit Lit.). Der Garten wird nach [Gen 2,10-14](#) von einem mächtigen Strom bewässert. Dieser ist Ursprung der vier Weltströme. Sicher identifizieren lassen sich nur die geografischen Angaben in [Gen 2,14](#): der Tigris, „der östlich von Assur fließt“, und der Euphrat. Ein Fluss namens „Pischon“ ([Gen 2,11](#)) ist gänzlich unbekannt. Die Bezeichnung „Land Hewila“ (= „Sandland“?) in [Gen 2,11](#) (vgl. [Gen 10,7.29](#); [Gen 25,18](#); [1Sam 15,7](#)) führt vermutlich auf die Arabische Halbinsel (zur Diskussion vgl. Stordalen 2000, 276-278). Zugleich klingt die Topik des sagenhaften Goldlandes Ophir an ([Gen 10,29](#)). Umstritten ist auch die Identität des Gihon ([Gen 2,13](#)). Der Zusammenhang mit dem Land Kusch (südlicher Sudan und Äthiopien) begründet die verbreitete Deutung auf den Nil. Ein homonymer Bezug auf die Jerusalemer Gihonquelle ist damit aber nicht

ausgeschlossen.

3. Wirkungsgeschichte

3.1. Antikes Judentum

Das frühe Judentum unterschied zwischen einem urzeitlichen, einem zwischenzeitlich verborgenen und einem endzeitlichen Paradies. Die biblischen Vorstellungen vom urzeitlichen Paradies (in der Regel bezeichnet als גֶּן־עֵדֶן „Garten Eden“; aramäisch ܩܢܝܢ ܥܕܝܢ , griechisch παράδεισος) werden breit ausgestaltet. Es galt als der heiligste Teil der Erde (Jub 3,12; [Text Pseudepigraphen](#); [The Online Critical Pseudepigrapha](#)). Dabei konnte zwischen dem Adam zugewiesenen kleineren Teil (גֶּן „Garten“) und dem eigentlichen Paradies als der Stätte Gottes (גֶּן־עֵדֶן „Eden“) differenziert werden. Die nachstaatliche Heilsprophetie hatte bereits die Heilszeit nach dem Gericht mit Motiven aus dem Arsenal der Paradiesvorstellungen beschreiben können, vgl. die Termini und Topoi:

„Garten Eden“: [Jes 51,3](#); [Ez 36,35](#),

Fruchtbarkeit: [Hos 2,24](#); [Am 9,13](#); [Jo 4,18](#); [Ez 47,1-12](#); [Sach 14,18](#),

Völkerfriede: [Jes 2,4](#); [Jes 9,6](#); [Mi 5,9-10](#); [Hos 2,20](#),

Tierfriede: [Jes 11,6-7](#); [Jes 65,20](#); [Hos 2,20](#),

Friede zwischen Mensch und Tier: [Jes 11,8](#),

hohes Alter und Überwindung des Todes: [Jes 25,8](#); [Jes 26,19](#); [Jes 65,20](#).

Die **Apokalyptiker** erwarteten, dass das z.T. mit Jerusalem und seinem Heiligtum in Verbindung gebrachte und in aller Regel irdisch verortete Paradies (vgl. z.B. äthHen 25,4f; als räumliches Gegenüber zur *gechenna*: 4Esr 7,36) in der Endzeit wieder zugänglich werde (vgl. z.B. TestLev 18,10f; [Frühjüdische Schriften](#)). Dort würden die Seelen der Gerechten in vollkommener Gottesgemeinschaft (vgl. z.B. Apokalypse Mosis 13,4) leben und Anteil an den Segnungen des Paradieses wie den Früchten des Lebensbaumes (vgl. z.B. TestLev 18,10f) oder den Milch, Honig, Öl und Wein führenden Paradiesströmen (vgl. z.B. slawHen 8,5f) erhalten.

Die Annahme einer Identität von urzeitlichem und endzeitlichem Paradies führte zu der weiteren Vorstellung eines gegenwärtig in den äußersten Fernen der Erde (vgl. in Anlehnung an [Gen 2,8](#) z.B. äthHen 32,2f) oder im Himmel (vgl.

z.B. TestAbr 11; 4Esr 4,7f; Vita Adae et Evae 25,3) verborgenen Paradieses, das man sich als zwischenzeitlichen Aufenthaltsort der Seelen der verstorbenen Gerechten, allen voran Henochs, der Erzväter, und Elias (vgl. z.B. äthHen 70,4; 89,52) dachte.

3.2. Neues Testament

Im Neuen Testament erscheint der Begriff παράδεισος nur in [Lk 23,43](#); [2Kor 12,4](#) und [Apk 2,7](#). Nach [Lk 23,43](#) ist das Paradies der (zwischenzeitliche?) Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten. [2Kor 12,4](#) setzt die Vorstellung des gegenwärtig verborgenen Paradieses voraus. Es ist im dritten als dem obersten Himmel lokalisiert (vgl. z.B. slawHen 8,1; Apokalypse Mosis 37,5). Hier vernimmt der himmelsreisende Ekstatiker sonst unzugängliche göttliche Offenbarungen. Nach Apk 2,7 ist den „Siegern“ in der Endzeit die Rückkehr in das (himmlische) Paradies und das Essen vom Baum des Lebens verheißen (vgl. TestLev 18,10f; äthHen 25,4f); zu weiteren Anspielungen auf Paradiesvorstellungen vgl. [Mk 1,13](#); [Apk 21,1-22,5](#) u.ö.

3.3. Koran

Die Grundbausteine der biblischen Paradiesüberlieferung finden sich auch im Koran (Sure 2,30-39; 7,11-25.189; 15,26ff; 17,63-67; 20,115ff; 38,71-85; [Text Koran](#)). Das Paradies ist Aufenthaltsort des ersten Menschenpaares (→ [Adam und Eva](#)). Ihm gilt das Verbot, von den Früchten (Feigen und Oliven) des Paradiesbaumes zu essen. Die Verführung durch den *Iblīs* (Teufel) hat zur Folge, dass das Menschenpaar verflucht und aus dem Paradies vertrieben wird. Neben dem urzeitlichen kommt auch der Vorstellung eines endzeitlichen Paradieses große Bedeutung zu. Dieses gilt als ein Ort der Wonne, des Reichtums und der Lebensfülle und ist allein den Gerechten nach dem Gericht vorbehalten (2,25; 13,35; 14,23; 18,31; 43,71; 47,15; 56,21; 67,15; 88,13; 56,15-18 u.ö.). Unsicher bleibt, ob das Paradies im Himmel oder auf Erden gedacht wird.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Pfeiffer, Henrik, Art. Paradies / Paradieserzählung, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2006

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg i.Br. 1968-1976 (Taschenbuchausgabe, Rom u.a. 1994)
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1996
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 2. Aufl., Stuttgart u.a. 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.
- Lexikon des Islam, Berlin 2001

2. Weitere Literatur

- Andrae, W., 1938, Das wiedererstandene Assur, Leipzig
- Andrae, W., Der kultische Garten, WO 6, 485-494
- Blenkinsopp, J., 1992, The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible
- Blenkinsopp, J., 2002, A Post-exilic lay source in Genesis 1-11, in: J. Chr. Gertz / M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin / New York, 49-61
- Blum, E., 2004, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: G. Eberhard / K. Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart, 9-29
- Dietrich, M., 2001, Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden, in: B. Janowski / B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen
- Dohmen, C., 1996, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35), Stuttgart
- Ebeling, G., 1957-1971, Art. Garten, in: RLA 3, 147-150
- Erffa, H.M.v., 1989, Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen, München
- Fauth, W., 1979, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur, Persica 8, 1-53

- Gertz, J.C., 2004, Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2-4, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser; BZAW 345/1), Berlin / New York, 215-236
- Gese, H., 1973, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: H. Gese / H.-P. Rüger (Hgg.), Wort und Geschichte (FS K. Elliger; AOAT 18), Neukirchen-Vluyn, 79-85
- Gunkel, H., 9. Aufl. 1977, Genesis. Übersetzt und erklärt, Göttingen
- Hugonot, J.-C., 1992, Ägyptische Gärten, in: M. Carroll-Spillecke (Hg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz, 9-44
- Jacobs-Horning, B., 1977, Art. *gan*, ThWAT 2, 35-41
- Janowski, B., 2002, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: O. Keel / E. Zenger (Hgg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, QD 191, 24-68
- Kawami, T.S., 1992, Antike persische Gärten, in: M. Carroll-Spillecke (Hg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz, 81-99
- Keel, O. / Schroer, S., 2002, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen / Freiburg (Schweiz)
- Köckert, M., 2004, Mit der Bibel nach Babel im vorderasiatischen Museum Berlin, BThZ 21, 98-123
- Kramer, S.N., 1938, Gilgamesh and the *chuluppu*-Tree (AS 10), Chicago
- Kratz, R.G., 2000, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), München u.a.
- Kratz, R.G. / Spieckermann, H., Art. Schöpfer / Schöpfung II, in: TRE 30, 1999, 258-283
- Levin, Chr., 1993, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen
- Margueron, J.-C., 1992, Die Gärten im vorderen Orient, in: M. Carroll-Spillecke (Hg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, Mainz, 45-80
- Maul, St., 2005, Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert, München
- Müller, H.-P., 1991, Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung, in: ders., Mythos – Kerygma – Wahrheit, Gesammelte Aufsätze (BZAW 200), Berlin / New York, 3-42 (= ZThK 69, 1972, 259-289)
- Orthmann, W., 1975, Neuassyrische und spätbabylonische Flachbildkunst, in: ders. (Hg.), Der Alte Orient, Propyläen der Kunstgeschichte 14, Berlin, 309-327
- Otto, E., 1996, Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext, in: A. Wagner u.a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen Weisheit (FS D. Michel; BZAW 241), Berlin / New York, 167-192
- Pettinato, G., 1971, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften PhHK, Heidelberg
- Pfeiffer, H., 2000/2001, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24), Teil I: Analyse, ZAW 112, 487-500; Teil 2: Prägende Traditionen und theologische Akzente, ZAW 113, 2-16
- Rütterswörden, U., 1998, Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung, ThLZ 123, 1153-1162
- Schmid, K., 2002, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114, 21-39
- Schmidt, W.H., 3. Aufl. 1973, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur

Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn

- Seters, J.v., 1992, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville/Ky
- Speyer, H., 1961, Die biblischen Erzählungen im Koran, Hildesheim
- Spieckermann, H., 2000, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f, in: A. Graupner u.a. (Hg.), Verbindungslinien (FS W.H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn, 363-376
- Steck, O.H., 1982, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament (TB 70), München, 9-116 (= BSt 60, 1960)
- Stolz, F., 1995, Art. Paradies: I. Religionsgeschichtlich. II. Biblisch, in: TRE 25, 705-711
- Stordalen, T., 2000, Echoes of Eden. Gen 2-3 and the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25), Leuven
- Wallace, H.N., 1985, The Eden Narrative (HSM 32), Atlanta/GA
- Westermann, C., 1985, Genesis Kapitel 1-11 (BK I/1), Berlin (Nachdruck der 3. Auflage)
- Wildung, D., 1977, Art. Garten, LÄ 2, 376-378
- Witte, M., 1998, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin / New York

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Gottesgarten (Teil eines Elfenbeinfrieses aus Assur, 14. Jh. v. Chr.). © Elisabeth Kuhnt
- Abb. 2 Königlicher Garten (Relief aus Ninive; 7. Jh. v. Chr.). Aus: O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Einsiedeln / Neukirchen-Vluyn, 4. Aufl. 1984, 132

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de