

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Judith Filitz / Sabine Schröder-Fartash / Theresa Ullmann (eds.): *Gefühlstiefen. Einblicke in die theologische Emotionsforschung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Filitz, Judith

Emotionen in Eden. Kognitive und emotionale Erkenntnis in Gen 2,4b–3

in: Judith Filitz / Sabine Schröder-Fartash / Theresa Ullmann (eds.): *Gefühlstiefen. Einblicke in die theologische Emotionsforschung*. Festschrift für Petra von Gemünden, pp. 21–46

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024 (Biblich-Theologische Studien 196)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666500732.21>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Judith Filitz / Sabine Schröder-Fartash / Theresa Ullmann (Hg.): *Gefühlstiefen. Einblicke in die theologische Emotionsforschung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Filitz, Judith

Emotionen in Eden. Kognitive und emotionale Erkenntnis in Gen 2,4b–3

in: Judith Filitz / Sabine Schröder-Fartash / Theresa Ullmann (Hg.): *Gefühlstiefen. Einblicke in die theologische Emotionsforschung*. Festschrift für Petra von Gemünden, S. 21–46

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024 (Biblich-Theologische Studien 196)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666500732.21>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Emotionen in Eden

Emotionale und kognitive Erkenntnis in Gen 2,4b–3

Judith E. Filitz, Augsburg

1. Einleitung

Liest man die Hebräische Bibel synchron, so stehen am Anfang nicht nur die Schöpfung der Welt, sondern auch die ersten Erfahrungen und Entwicklungsprozesse der Menschen. Besonders Gen 2,4b–3 hat ein großes Interesse an der Frage, was zum Menschsein und zum Leben in der Welt gehört. Emotionen zählen ebenfalls zu diesem Themenfeld, selbst wenn die Edenerzählung diese nur nebenbei zu streifen scheint. Doch haben auch sie Anteil an der Entwicklung der Menschen, die mit dem Versprechen der Schlange, Erkenntnisfähigkeit und Gottähnlichkeit zu erlangen, ihren Anfang nimmt. Für die Jubilarin, die einen wesentlichen Beitrag für die bibelwissenschaftliche Erforschung von Emotionen geleistet hat, soll ein Blick auf die Emotionen in Eden¹ geworfen werden, wobei besonders deren Identifikation und Beschreibung im Text, die damit verbundenen Handlungen sowie ihr jeweiliges Verhältnis zur neu gewonnenen Erkenntnisfähigkeit der Menschen im Zentrum stehen. Ziel der Analyse ist somit die Bedeutung von Emotionen für die *Conditio humana* innerhalb der Erzählung von den ersten Menschen im Garten Eden.

1.1 Emotionen

Die Terminologie für die Beschäftigung mit Emotionen ist wenig einheitlich, sodass sich keine übergreifend akzeptierte Definition findet.² Häufig wird unter Emotionen eine Verbindung der Komponenten Gefühl, physiologische Reaktion, Kognition und Verhalten (u.a. Ausdruck) verstanden.³ Hier soll Emotion als Oberbegriff für einen Zustand benutzt werden, der sich in unterschiedlicher Intensität und Qualität auf verschiedenen Ebenen zeigen kann und sich aus einem subjektiven Erleben (Gefühl), physiologischen Reaktionen, Verhaltenskomponenten und kognitiven Bewertungen bzw. Einordnungen zusammensetzt. Inwiefern und

¹ Im Fokus stehen die Emotionen, die Teil des Lebens in Eden sind; die Fluchreihe mit ihrem Blick auf das Leben jenseits des Gartens wird vernachlässigt. Texte, die im Rahmen der einzelnen Emotionen genannt werden, sind exemplarisch zu verstehen. Die Übersetzungen der hebräischen Texte stammen von der Verfasserin.

² Vgl. im Folgenden Filitz, Fear.

³ Siehe u.a. Dannenmann, Emotion, 44–46. Zu verschiedenen Schwierigkeiten bei der Definition vgl. Schmidt-Atzert/Peper/Stemmler, Emotionspsychologie, 18–27; siehe auch Engelen u.a., Emotions, 23–53.

in welchem Ausmaß alle Komponenten eintreffen, ist dabei variabel.⁴ Letztlich bleibt diese Arbeitsdefinition heuristisch, denn die biblischen Texte liefern keine adäquate Beschreibung des Phänomens.⁵

Von größter Bedeutung, gerade bei einer historisch orientierten Analyse, ist die soziale und kulturelle Prägung von Emotionen, die sich in unterschiedlichen Bewertungen, Wahrnehmungen und Ausdrucksformen sowie sprachlichen Beschreibungen zu erkennen gibt, abhängig von Zeit, Raum und Kontext.⁶ So gibt es bspw. im biblischen Hebräisch keinen Oberbegriff für das Phänomen Emotion, emotionale Wahrnehmungen können aber mit den Verben *sehen* (ראה, *r'h*), *wissen/kennen* (ידע, *jd'*) und *schmecken* (טעם, *t'm*) ausgedrückt werden;⁷ zusätzlich finden sich reflektierende Lexeme wie *fürchten* (u.a. ירא, *jr'*) oder *lieben* (u.a. אהב, *'hb*) sowie Metaphern zur Beschreibung emotionaler Erfahrungen.⁸ Letztgenanntes hat eine Nähe zu der Beschreibung von Körperreaktionen bei Emotionen wie z.B. zitternde Knie oder Herzklopfen bei Angst, worüber Ähnlichkeiten auch zu modernen Beobachtungen entstehen. Weiterhin fällt auf, dass sich Emotionen vorwiegend nicht im Innern eines Menschen bilden, sondern von außen auf ihn wirken.⁹ Auch scheinen für Emotionen gleichsam objektive Gründe vorzuliegen, sodass eine Art Kausalität entsteht.¹⁰ Von großer Bedeutung ist die Beobachtung, dass Emotionen über mit ihnen in Verbindung stehenden Handlungen ausgedrückt werden, so bspw. Trauer über Klageriten wie das Zerreißen von Kleidung.¹¹ Dies zeigt deutlich: „[B]iblical texts show feelings as integrally tied to behaviors“¹². Eine Trennung zwischen innerem Erleben und Handlungen ist daher nicht angemessen; beides gehört zusammen. Schließlich ist zu berücksichtigen, dass Emotionen auf das soziale Zusammenleben¹³ bezogen sein können und daher nicht zwingend (nur) als individuelle Erfahrung zu lesen sind,¹⁴ was sich z.B. daran zu erkennen gibt, dass Ausdrucksformen wie Trauer, aber auch die Festfreude, auf die Gemeinschaft ausgerichtet sind.

1.2 Die Edenerzählung

Bevor die Emotionen betrachtet werden können, sind einige Hinweise zur Einordnung von Gen 2,4b–3 vorauszuschicken: Der Text, der mit wenigen Ausnahmen als einheitliche und entstehungsgeschichtlich von 1,1–2,3¹⁵ unabhängige Erzählung anzusehen ist, lässt sich in zwölf miteinander verzahnte Abschnitte gliedern,¹⁶ wobei dem göttlichen Gebot, das in verschiedenen Varianten thematisiert und zitiert wird, besondere

⁴ Eine Unterscheidung nach Basisemotionen erfolgt hier nicht, da zum einen die mögliche Anzahl an Emotionen völlig ungeklärt und zum anderen eine solche Differenzierung für die folgende Analyse nicht relevant ist. Zu verschiedenen Zuordnungen vgl. Schmidt-Atzert/Peper/Stemmler, *Emotionspsychologie*, 32–34; siehe auch Engelen u.a., *Emotions*, 25–29.40–43.

⁵ Zur Schwierigkeit von Begriff und Phänomen in Bezug auf die Hebräische Bibel vgl. Mirguet, „Emotion“, 444–447; siehe auch Hopf, *Gefühl*, 98–101. Zu Grenzen und Möglichkeiten der historischen Psychologie in der Exegese siehe von Gemünden, *Überlegungen*, 13–33.

⁶ Vgl. u.a. Wagner, *Gefühle*, 54–57; Staubli/Schroer, *Menschenbilder*, 157f. Zum Verhältnis von Emotion und Kommunikation in biblischen Texten siehe Gillmayr-Bucher, *Emotion*, 279–290.

⁷ Vgl. Köhlmoos, *Gefühle*, 192f.

⁸ Auch können Emotionen über Gattungen (z.B. Weherufe) erkennbar sein (vgl. Gillmayr-Bucher, *Emotion*, 283f).

⁹ Dies ist eine alternative Vorstellung zur Behältermetapher, bei welcher der Mensch als Container oder Behälter vorgestellt wird, der mit Gefühlen angefüllt ist. Dies ist für die biblischen Texte jedoch kaum belegt (vgl. Wagner, *Gefühle*, 62.73; Wagner, *Eifern*, 86.98–100; Kipfer, *Angst*, 52f; Hopf, *Gefühl*, 101–103).

¹⁰ Vgl. Wagner, *Gefühle*, 72; siehe auch Wagner, *Eifern*, 90–92.99; Müller, *Lieben*, 232–234.236f.

¹¹ Zu nonverbalen Ausdrucksweisen sowie Veränderungen in Sprache und Stimme vgl. Gillmayr-Bucher, *Emotion*, 282f.

¹² James, *Art. Emotions*, 826; vgl. Mirguet, „Emotion“, 443–465; siehe ferner auch Hopf, *Gefühl*, 103f.

¹³ Vgl. Mirguet, „Emotion“, 463–465.

¹⁴ Vgl. Dannenmann, *Emotion*, 79f.

¹⁵ 2,4a erscheint als redaktionelle Verbindung der Schöpfungsberichte.

¹⁶ 2,4b (Überschrift); 2,5f (Vorzustand); 2,*7–9 (Schöpfung von Mensch und Lebensraum); 2,16f (Gebot); 2,*18–23 (Abhilfe der Einsamkeit); 2,25 (Übergang); 3,1–5 (Dialog von Frau und Schlange); 3,6–8 (Erkenntniserlangung); 3,9–13 (Ermittlung); 3,14–19 (Fluchreihe); 3,20f (Leben außerhalb des Gartens); 3,22a.23 (Ende).

Bedeutung zukommt. Ein wichtiges Thema sind die Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Lebens, vor allem der Erkenntnis, was sprachlich und inhaltlich in den Bereich der Weisheit führt.¹⁷ Der durchaus mehrdeutige Blick auf die erworbene Fähigkeit lässt sich allerdings weder der klassischen, positiven Sicht auf die Weisheit noch der kritischen Weisheit zuordnen.¹⁸ Diese eigene Perspektive, die im Gegenüber zur klassischen Weisheit bereits theologiegeschichtliche Entwicklungen im Rücken hat, sowie der Verlust des Gartens als erste Heimat der Menschen in Verbindung mit dem Gebots(un)gehorsam,¹⁹ scheint auf eine (früh-)nachexilische Entstehung hinzuweisen, zeitnah zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, davon aber unabhängig.²⁰ Ein Redaktor hat einige Verse ergänzt und einen Bezug zum zweiten Tempel eingebaut, wesentlich über den Flusseckkurs und dessen Eingliederung in den Text (2,10–15) sowie die Einfügung vom Baum des Lebens (2,9b*; 3,22b.24b), der Vertreibung und dem Aufstellen der Cherubim (3,22b.24).²¹ An den Beginn der Tora ist der Text vermutlich erst sehr viel später gelangt.²² Inhaltlich behandelt er keinen Sündenfall, sondern stellt eine Ätiologie dar: Es geht um das menschliche Leben, das voller Ambiguitäten und Ambivalenzen ist.

2. Emotionen in Eden

2.1 Freudenrufe

Die erste Emotion des Menschen, die zwar nicht als solche benannt, aber durch eine konkrete Handlung zum Ausdruck gebracht wird, ist Freude. Diese erscheint häufig als ein „Nebenprodukt“, das „bei bzw. nach dem glückhaften Gelingen menschlichen Erlebens oder menschlicher Aktivität einschließlich sozialer Beziehungen [entsteht]“²³. Neurobiologisch betrachtet sind dafür verschiedene Hormone wie Oxytocin, Dopamin oder Noradrenalin entscheidend. Freude geht u.a. mit einer gehobenen Stimmung, verändertem Schmerzempfinden, gesteigertem Selbstbewusstsein und erhöhter Aktivität und Motorik einher, was sich z.B. in Rufen, Singen oder Tanzen äußern kann, sowie mit einer größeren Bereitschaft zu sozialer Interaktion und Bindung.²⁴ Als wesentlicher Ausdruck gilt das Lächeln, aber auch das Strahlen der Augen.²⁵

In den hebräischen Texten wird *sich freuen, fröhlich sein* meist mit der Wurzel und den Derivaten von שמח, *smḥ* benannt.²⁶ Dabei lässt sich ein enger Zusammenhang von Empfindung und Ausdruck beobachten:

¹⁷ Hier sind vor allem דעה, *da‘at* (2,9b.17a), ידע, *jd‘* (3,5b.7a.22a), ערום, *‘ārūm* (3,1a) und שכל, *škl* (3,6a) zu beachten. Vgl. auch Schmid, *Unteilbarkeit*, 21f.

¹⁸ Vgl. Schmid, *Unteilbarkeit*, 23f.27–30.

¹⁹ Eindeutig deuteronomisch-deuteronomistische Formulierungen lassen sich nicht erkennen, jedoch weisen der Gebotsübertritt, der mit der Fluchreihe eine Form der Strafe nach sich führt, und die Vertreibung in eine Denkrichtung, die der genannten Theologie nahesteht. Für die Annahme von Deuteronomismen siehe u.a. Otto, *Paradieserzählung*, 178–183; anders Bühner, *Anfang*, 305–313.

²⁰ Eine literarische Beziehung zwischen Ez 28,11–19 und Gen 2,4b–3 ist sprachlich und inhaltlich nicht wahrscheinlich, viel eher scheint ein traditionsgeschichtliches Verhältnis zu bestehen: vgl. Pfeiffer, *Baum*, 6f; siehe auch Schmid, *Unteilbarkeit*, 36f; Gertz, *Buch*, 110f; Bühner, *Anfang*, 358–369.

²¹ Eine hiervon unabhängige Ergänzung ist der Hochzeitskommentar (2,24); weitere, nachpriesterschriftliche Bearbeitungen zielen auf eine Verbindung beider Schöpfungstexte, wie die Ergänzung des Tetragramms um die Gottesbezeichnung יהוה, *‘lohīm*.

²² Bezüge zur Edenerzählung finden sich insgesamt eher selten und stammen wesentlich aus der frühjüdischen oder frühchristlichen Literatur (u.a. SapSal 2,23f; Jub 3; Röm 5,12–21; 2Kor 11,3; 1Tim 2,13f; Apk 12,9).

²³ Hülshoff, *Emotionen*, 112.

²⁴ Vgl. Hülshoff, *Emotionen*, 107–112.119.

²⁵ Vgl. Hülshoff, *Emotionen*, 106f.

²⁶ Weitere Begriffe sind u.a. גיל, *gjl*; עלו/עלץ, *‘ls/‘lz*; שוש, *šws*; שעשע/שעע, *š‘/š‘š‘* und רנן, *rnn*. Siehe die Übersichten bei Chan, *Appendix*, 323–370; siehe auch Vanoni, *Art. שמח*, 811–813; Lee, *Art. Joy*, 818; Zernecke, *Art. Freude*; Staubli/Schroer, *Menschenbilder*, 186.

„Joy is an embodied emotion. Its emotion elicits the joyous behavior.“²⁷ Entsprechend gehören zur Freude vielfältige Ausdrucksformen und Verhaltensweisen wie Klatschen (Jes 52,12), Tanzen (Ps 30,12), Jubeln (Ps 126,2) oder Musizieren und Singen (Gen 31,27; 2Sam 6,5; Jes 30,29). Auch das Lachen ist zu beachten (Spr 14,13; Pred 2,2), wobei das Verb שחק, *šḥq* bzw. צחק, *šḥq* im Pi‘el *spielen* bedeutet, was damit auch als Äußerung von Freude erscheint (2Sam 6,5.21; Spr 8,30f). Inwiefern so das Lächeln bezeichnet wird, bleibt unsicher, da es hierfür kein eigenes Verb zu geben scheint. Lächeln kann aber durchaus auch zur Rede vom leuchtenden Angesicht gehören,²⁸ die im Zwischenbereich von metaphorischer und physiologischer Beschreibung angesiedelt ist (Hi 29,24; Spr 15,30). Freude wird ferner von verbalen Äußerungen begleitet, was die wiederkehrende Verbindung von אמר, *‘mr* mit שמח zeigt.²⁹ Gründe für Freude sind verschieden und können in konkreten Geschehnissen, wie z.B. in einem Sieg im Kampf (1Sam 19,5) sowie in Lebensereignissen wie Hochzeiten (Hhld 3,11), Geburten (Gen 21,6; siehe auch Ps 113,9) oder wiederkehrenden Festen (Dtn 16,11.14; Est 8,17) liegen; auch Gott und sein Handeln können Anlass zur Freude sein (vgl. Ps 33).³⁰ Subjekte der Freude sind neben Menschen auch Gott und Elemente des Kosmos wie Ströme, Berge und Bäume (vgl. Ps 98,8; Jes 55,12).³¹

Der Begriff der Freude findet sich in Gen 2,4b–3 nicht, dennoch erscheint der Ausruf des Menschen in 2,23 im Sinne eines „Jubelrufs“³²: *Und der Mensch sagte: Dieses Mal: Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird genannt werden Frau, denn vom Mann wurde diese genommen.*

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי
לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ זֹאת

Wenn sich für Freude das Verhalten als konstitutiv erweist und dieses sich verbal äußert, so lässt sich der Ruf als Ausdruck derselben interpretieren. Dies wird durch die poetische Gestaltung unterstützt, die vor dem narrativen Stil der Edenerzählung,³³ besonders aber im Blick auf die sogenannte Verwandtschaftsformel auffällt, wie sie in Gen 29,14; Ri 9,2; 2Sam 5,1; 19,14; 1Chr 11,1 erscheint. In diesen Textstellen findet sich eine einfache Zusammenstellung von עָצָם, *‘ašəem* und בָּשָׂר, *bāšār* (jeweils suffigiert), um ein enges (z.B. familiäres oder politisches) Verhältnis zwischen verschiedenen Partner*innen und Parteien zu betonen. In Gen 2,23a steht die Formel in einer ausgestalteten Variante, die mit den Dopplungen von עָצָם und בָּשָׂר in Kombination mit der Präposition das Verhältnis der ersten Menschen als überaus eng bezeichnet und dieses sodann über die Kategorie des Geschlechts binär als das von Frau und Mann deutet, auch hier mit einem Wortspiel (אִשָּׁה, *‘iššāh* und אִישׁ, *‘iš*). Die Einleitung זֹאת הַפֶּעַם, *z’ot happa‘am* bezieht sich dabei auf Jhwhs gescheiterten Versuch, ein Gegenüber³⁴ für den Menschen zu finden. Mit der Verwandtschaftsformel wird der Grund der Freude genannt, die Beziehung zu einem anderen Menschen und das Ende der Einsamkeit aus 2,18.³⁵ Die erste Emotion ist somit Freude über die Ermöglichung einer sozialen Beziehung, ausgedrückt nicht reflektiert über ein spezifisches Verb, sondern gekleidet in ein poetisches Gewand, womöglich in ein freudiges Singen.³⁶

²⁷ Lee, Art. Joy, 818; vgl. im Folgenden Fretheim, God, 33f; Kruger, Face, 656f; Lee, Art. Joy, 818; Vanoni, Art. שמח, 814. Zur Freude mit Blick auf Schadenfreude und erotische Freude, siehe Staubli/Schroer, Menschenbilder, 186–195.

²⁸ Vgl. auch Sir 13,6.11 mit προσγέλω (beides קחש im Hebräischen) und 21,20 (μειδάω; hebräisches Verb unbekannt).

²⁹ Vanoni, Art. שמח, 814.

³⁰ Vgl. Lee, Art. Joy, 819. Zu möglichen Gründen siehe Zernecke, Art. Freude; Fretheim, God, 47–49; Lee, Art. Joy, 818–821; Vanoni, Art. שמח, 814–821.

³¹ Siehe hierzu die Beispiele bei Fretheim, God, 50f.

³² Gertz, Buch, 125 u.ö.; siehe auch Fretheim, God, 45.

³³ Siehe folgend auch Bauks, Selbstreflexivität, 105–107; Neumann-Gorsolke, ICH, 119–123.

³⁴ Die mehrfache Verwendung des femininen Demonstrativpronomens legt, abgesehen von der Einleitung, einen starken Bezug auf das Gegenüber des Menschen.

³⁵ Vgl. Fretheim, God, 45f.

³⁶ Inhaltlich ließe sich die Reaktion auf die Begegnung mit der Frau mit Freude bei Hochzeiten in Verbindung setzen, was die Redaktion in 2,24 gedanklich weitergeführt hat.

2.2 Schamlos im Garten

Die erste Emotion, die auch genannt wird, glänzt durch Abwesenheit: In 2,25 heißt es, dass die Menschen nackt sind und sich nicht schämen. Im Verlauf wird ersichtlich, dass der Grund für die fehlende Scham darin liegt, dass die Augen der Menschen noch nicht geöffnet sind, ihnen also die Erkenntnisfähigkeit fehlt. Somit sind sie nackt, kennen die Bedeutung dessen aber nicht.

Scham ist eine Emotion, die auf ein Gegenüber angewiesen ist, was eine andere Person sein kann oder auch das eigene Selbst, das distanziert und reflektiert zu sich auftritt.³⁷ Scham ist somit ein soziales Phänomen, gebunden an das Leben in Gemeinschaft: Es ist der Blick des Gegenübers, der Scham auslöst, mitsamt einer Reihe körperlicher Reaktionen, wie bspw. dem Erröten und dem Versuch, der Situation zu entkommen.³⁸ Dabei kann Scham eine Gemeinschaft auch schützen, indem bestimmte Regeln als normativ gelten und Scham die Verletzung derselben und damit den Zerfall der Gesellschaft verhindert. Scham und Ehre gehören in diesem Sinne zusammen, da ein ausgeprägtes Schamgefühl Ehre in einem sozialen System ermöglicht, Schamlosigkeit hingegen mit Ehrverlust im Sinne von Schande einhergehen kann, wenn Grenzüberschreitungen sozial geächtet werden.³⁹ Scham erscheint so auch als ‚Kitt‘ einer Gesellschaft, vollkommen unabhängig von der Frage, weswegen sich geschämt wird.⁴⁰ Doch besteht immer die Frage nach dem Gleichgewicht von einer für ein stabiles Sozialleben nötigen Anpassung und einer Freiheit sowie Veränderung verhindernden Konformität.⁴¹ Thematisch eng verbunden ist Scham mit Schuld: Im Unterschied dazu gilt Scham als umfassend und die ganze Identität betreffend, wohingegen Schuld auf die Handlung einer Person fokussiert ist.⁴² Schließlich können Scham und Angst nah beieinander stehen, z.B. wenn Angst vor einer Beschämung besteht.⁴³

Im biblischen Hebräisch umfasst die Wurzel בוש, *bwš* sowohl den Bereich der Scham als auch den der Schande, sodass genaue Differenzierungen nicht immer möglich sind.⁴⁴ Auslösende Faktoren zu Scham und Ehre können ganz konkret sein und werden „zu beträchtlichem Anteil an der (Un-)Treue zum Gott Israels, an (Un-)Gerechtigkeit und ethischem Fehlverhalten bemessen“⁴⁵, sodass hier eine eigene Verbindung zum Bereich von Schuld entsteht. Im reflexiven Stamm des Hitpolel kommt בוש nur in 2,25 vor und lässt sich als *sich schämen* im Sinne einer selbstreflexiven Handlung übersetzen:⁴⁶ *Und sie waren beide nackt, der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht.* Durch die Betonung der Subjekte, sowohl über das suffigiierte שְׁנֵיהֶם, *š^enēhæm* als auch über die Nennung vom Menschen und seiner Frau, scheint ebenfalls das soziale Moment des Voreinander-Schämens impliziert zu sein.⁴⁷

וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ
וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ

³⁷ Vgl. Hülshoff, Emotionen, 169f. Scham als Form der Selbstreflexion betont besonders Dietrich, Individualität, 68–80; mit anderem Schwerpunkt Bauks, Ehre, 58.

³⁸ Vgl. Hülshoff, Emotionen, 170–174.

³⁹ Die hebräische Terminologie bezeichnet beides, „sowohl subjektive Scham als auch objektive Schande“ (Dietrich, Individualität, 62).

⁴⁰ Auch בוש trägt diese Ambiguität in sich (vgl. Dietrich, Individualität, 62). Eine Kategorisierung nach Scham- und Schuldgesellschaften ist wenig sinnvoll und führt zu generalisierten Bewertungen (vgl. u.a. Grund, Anthropologie, 116f).

⁴¹ Vgl. Grund, Anthropologie, 115.

⁴² Vgl. Lammers, Scham, 57f; Kruger, Emotions, 218–220; DiFransico, Distinguishing, 181f.

⁴³ Zu Verbindungen von Scham mit anderen Emotionen siehe Hülshoff, Emotionen, 175–179.

⁴⁴ Vgl. Seebass, Art. בוש, 568–580; Poser Scham, 138; zum Wortfeld, zu dem ferner die Wurzeln חפר *hpr*; חרף, *hrp*; חלם, *klm* und קלה, *qlh* gehören, siehe Poser, Scham, 138.

⁴⁵ Grund, Anthropologie, 117.

⁴⁶ Vgl. Grund, Anthropologie, 118; Dietrich, Individualität, 73f.

⁴⁷ Vgl. Poser, Scham, 140f.

Die Verbindung von Scham und Nacktheit hat keinen sexuellen Hintergrund,⁴⁸ da Nacktheit im altorientalischen Umfeld wesentlich mit Demütigung und Statusverlust verbunden ist. Auch angesichts ikonographischer Befunde, bspw. bei besiegten Feinden, ist deutlich zu erkennen, dass Nacktheit als Ausdruck eines „degradierten d.h. aus sozialen oder psychischen Gründen angegriffenen Status[']“ eingesetzt wird, „der das Fehlen von Leibeshre in Kombination mit Staturehre (z.B. das Fehlen des sozialen Status eines Gefangenen) anzeigt“⁴⁹. Schließlich wird Nacktheit vor Jhwh, und damit im kultischen Kontext, explizit als unangemessen bewertet (Ex 20,26; 28,42f).⁵⁰ Jhwh nackt gegenüberzutreten zu müssen, fände demnach seitens der Menschen eine angemessene Reaktion im Schämen. Die Nacktheit spielt in Gen 2,4b–3 allerdings noch eine weitere Rolle: Das hebräische Wort für *nackt* (עָרֹמִים, „*rûmmîm*“; in 2,25 im Plural) klingt ähnlich wie das Wort für *klug* (עָרוּם, „*ārûm*“), mit dem die Schlange in 3,1 beschrieben wird. Somit verbindet auf der Lautebene die Nacktheit die Menschen mit der klugen (und im Blick auf ihr Äußeres ebenfalls nackten) Schlange.

Die Erwähnung der fehlenden Scham im Übergangsvers 2,25 fungiert ferner als ‚Cliffhanger‘, der in 3,7 aufgelöst wird, ohne diese nochmals zu nennen: Nach dem Essen vom *Baum der Erkenntnis von gut und schlecht* werden den Menschen die Augen geöffnet, sodass sie erkennen – und zwar, dass sie nackt sind. Dies waren sie schon vorher, verändert hat sich nun aber die Deutung in Bezug auf das Gegenüber. Dass die Menschen versuchen, sich notdürftig zu bekleiden, zeigt den Bewältigungsversuch, wobei noch etwas anderes zu bedenken ist: Auf die Scham folgt in 3,10 Angst, was sich ebenfalls als Coping verstehen lässt. Die Scham wird durch eine zweite Emotion überlagert und so vermieden.⁵¹ Dass die vor dem Essen vom Baum genannt, aber erst danach erlebt wird, hat einen klaren Grund: Der Baum hat den Menschen die Fähigkeit der Unterscheidung und Selbstreflexion verliehen. Eine Art „Mitgift“⁵² dieser Erkenntnisfähigkeit, der offenen Augen für das Gegenüber und die Welt, ist die Scham, die in der Geschichte als Triebfeder erster Handlungen und einer weiteren Emotion erscheint. Dass es für Scham diese Erkenntnis braucht, zeigt auch die Sprache: Das Verb יָדַע, *jd’*, das in 3,7 das Erkennen der Nacktheit ausdrückt und das im עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע *‘es hadda ‘at tōb wārā’*, im *Baum der Erkenntnis von gut und schlecht*, vorkommt, kann auch *fühlen* bedeuten.⁵³ Während somit Freude keine geöffneten Augen benötigt, sind diese für die selbstreflexive Emotion der Scham, sowie im weiteren Verlauf der Geschichte für Angst und Schuld, unerlässlich.

2.3 Zwischen Wollen und Begehren

Inwieweit es sich in 3,6 um die Beschreibung einer Emotion handelt, lässt sich nicht abschließend sagen. Die Schwierigkeit ist durch die hebräischen Termini⁵⁴ אָוָה, *‘wh* und הִמָּד, *hmd* in doppelter Hinsicht bedingt:

⁴⁸ Vgl. Grund, *Anthropologie*, 119f; siehe auch Seebass, Art. בּוֹשׁ, 571.

⁴⁹ Bauks, *Ehre*, 54.

⁵⁰ Vgl. Stordalen, *Echoes*, 227f. Beide Texte scheinen redaktionell und jüngeren Datums zu sein; Ex 28,42f bezieht sich auf den Hohepriester. Es ist anzunehmen, dass ein Verbot eine Praxis voraussetzt, die zumindest die Gefahr der Entblößung der Genitalien aufgrund nicht ausreichend abdeckender Kleidung kennt. Als Gegenmodell erscheint 2Sam 6 mit dem nackten David, der bei der Überführung der Lade vor selbiger tanzt (vgl. Schulz, *Nacktheit*, 41–58).

⁵¹ In der Emotionspsychologie findet sich die Annahme, dass ein Stimulus eine primäre Emotion auslöst, die durch ein stereotypes Bewältigungsschema verarbeitet wird. Dabei werden vier Optionen unterschieden: Akzeptanz, Ertragen, Bekämpfen und Vermeiden, wobei die beiden letztgenannten weitere, sekundäre Emotionen erzeugen, welche die primäre überlagern und sie so bewältigen. Siehe hierzu Lammers, *Psychotherapie*, 75–81.

⁵² Grund, *Anthropologie*, 121.

⁵³ Nach Köhlmoos zielt das Verb dabei stärker „auf die kognitiv-rationale Durchdringung (sic!) einer Wahrnehmung“ (Köhlmoos, *Gefühle*, 192) und meine entsprechend ein Erfahren durch Erleben.

⁵⁴ Beides kann synonym eingesetzt werden (vgl. Mayer, Art. אָוָה, 146; Wallis, Art. הִמָּד, 1021f), siehe u.a. Ex 20,17; Dtn 5,21. Ein Unterschied mag darin liegen, dass *הִמָּד* stärker auf den Reiz bezogen ist und *אָוָה* eher das Wollen als Handlung fokussiert (vgl. auch Wallis, Art. הִמָּד, 1024). Anders Skralovnik, der den Unterschied im Fokus auf physische Bedürfnisse (*אָוָה*) sowie Gier und Aneignung (*הִמָּד*) sieht (vgl. Skralovnik, *Dynamism*, 273–284). Eine solche Trennung funktioniert aber nicht immer, siehe bspw. Ps 45,12 oder 2Sam 3,21. Köhlmoos ordnet, jeweils mit Blick

Zunächst weisen beide Wurzeln ein breites Bedeutungsspektrum auf, zu dem u.a. körperliche Bedürfnisse und Genüsse wie Trinken oder Essen gehören (Dtn 12,15.20f; 14,26; 2Sam 23,15; Mi 7,1; Spr 23,3.6; Hi 33,20), aber ebenso ästhetisch und/oder sexuell ausgerichtete Lust (Ez 23,6.12.23; Ps 45,12; Spr 6,25; Hhd 2,3; 5,16), Wollen als Besitzen von Objekten, Personen oder Macht (Ex 20,17; 34,24; Dtn 5,21; 7,25; Jos 7,21; 2Sam 3,21; 1Kön 11,37), Wünschen (Hos 10,10; Am 5,18; Ps 10,17; 21,3) oder Gier (Num 11,4.34; Spr 13,4; 21,25f). Auch eine Sehnsucht nach Jhwh kann so beschrieben werden (Jes 26,8f; vgl. auch Dtn 18,6), ebenso kann Jhwh selbst Subjekt des Begehrens sein (Ps 68,17; 132,13f; Hi 23,13).⁵⁵ Das Begehrte erscheint von hohem Wert und großem Gefallen (Jer 3,19; 25,34; Ps 19,11; Hi 20,20; Spr 21,20; Klgl 1,7.10f), was besonders mit den Augen, also über das Sehen, wahrgenommen wird (1Kön 20,6; Ez 24,16.21.25; Klgl 2,4).⁵⁶ Diese Bandbreite spiegelt sich auch in den Übersetzungsversuchen, wobei G. Mayer für אָה das sehr allgemeine „aus sein auf“⁵⁷ anbietet und G. Wallis für חָמַד „etwas um seiner Gestalt oder Glanzes willen begehrens- oder erlangenswert, köstlich (schön) finden“⁵⁸. Die Bedeutungen changieren zwischen Emotion, Kognition und Motivation und lassen sich kaum eindeutig einordnen. Will man den affektiven Charakter betonen, so sind Schnittmengen mit Freude, Liebe und Interesse denkbar.

Die zweite Offenheit entsteht im konkreten Text Gen 3,6, denn hier ist nicht die Frau das Subjekt des Begehrens, sondern Baum und Klugsein (שָׂכַל, *śkl*) sind begehrenswert:⁵⁹ *Und die Frau sah, dass der Baum gut/schön war zu essen und dass er eine Lust war für die Augen und der Baum begehrenswert war, klug zu machen.*

וַתִּרְאֶה הָאִשָּׁה
כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל וְכִי תִאֲנֶה-הוּא לְעֵינֶיהָ
וַתִּחְמַד הָעֵץ לְהִשְׂכִּיל

Der Vers bezeichnet nicht explizit das Begehren der Frau, sondern viel eher eine Wirkung, die von dem Baum ausgeht. Deutlich wird in der Wortwahl auf 2,9 zurückgegriffen, wo es über die Bäume im Garten heißt, dass sie begehrenswert anzusehen und gut zu essen seien (כָּל-עֵץ גִּן נְחֻמָּד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל, *kāl-‘eš nəħmād l’mar ‘əeh w’ēṭōb l’ma^akāl*).⁶⁰ 3,6 bezieht sich nun einzig auf den Baum der Erkenntnis: Zunächst sieht bzw. erkennt (רָאָה, *r’h*) die Frau ihn als gut (טוֹב, *tōb*) zu essen, was der Aussage aus 2,9 entspricht; auch das begehrenswerte Äußere des Baumes, das als Grund für die Bewertung angeführt wird, erinnert an 2,9, dort allerdings nicht mit תִּאֲנֶה (*ta^awāh*), sondern über נְחֻמָּד (*nəħmād*) ausgedrückt und auf das Aussehen bezogen. 3,6 nennt den Baum eine Lust für die Augen, was auf eine ästhetische Ebene⁶¹ verweist, sodass טוב auch als *schön* übersetzt werden kann. Das נְחֻמָּד steht erst am Ende der Begründung: Der Baum ist begehrenswert, weil er klug macht. Das Partizip Nif’al der Wurzel חָמַד, deren Bedeutung stärker auf die Wirkung eines Objektes zu zielen scheint, mag dabei genau dieses abstrakte Versprechen von Weisheit betonen. Das Klugsein, betont am Schluss der Aufzählung stehend, wird von der Frau als erstrebenswert gedeutet, denn ihre Handlung legt nahe, dass aus der Wahrnehmung und Beurteilung die Motivation zu handeln entstanden ist. Deutlich ist, dass Wahrnehmung und Deutung des Baumes als anziehend einerseits und der mentalen Fähigkeit als erstrebenswert andererseits keine Erkenntnisfähigkeit von gut und schlecht benötigen. Der Fokus der Frau ist wertfrei, weder gut noch schlecht, sondern neutral und geradlinig ausgerichtet.

auf Jhwh als Subjekt, חָמַד der Emotion Interesse, אָה derjenigen des Begehrens zu, allerdings ohne zu klären, wie sie auf die genannten Kategorien kommt (vgl. Köhlmoos, Gefühle, 194–197). Cuffari versteht Begehren als Handeln oder Verhalten (vgl. Cuffari, Art. Begehren).

⁵⁵ Das Begehren wird oft mit der חָמַד, *nəħmād* assoziiert, aber auch mit dem Herzen eines Menschen (Ps 21,3; vgl. Mayer, Art. חָמַד, 146).

⁵⁶ Vgl. Wallis, Art. חָמַד, 1024 u.ö.

⁵⁷ Mayer, Art. חָמַד, 146.

⁵⁸ Wallis, Art. חָמַד, 1021.

⁵⁹ Dass es hier weder um ein Verlangen nach der Frucht noch nach der Gottähnlichkeit oder gar um ein sexuelles Empfinden geht, lässt sich kaum genau betonen.

⁶⁰ Inwiefern dies auch für den Baum der Erkenntnis (und den sekundär eingetragenen Lebensbaum) gilt, lässt der Text offen.

⁶¹ Ob es ästhetische Emotionen gibt, ist umstritten (vgl. Forster, Psychologie, 245–249).

2.4 Gottes-Furcht

In 3,10 erwähnt der Mensch im Gespräch mit Jhwh eine weitere Emotion: Angst.⁶² Generell kann diese in Gefahr- und Notsituationen ausgelöst und von vielfältigen physiologischen Reaktionen begleitet werden, wie u.a. Veränderungen von Atmung und/oder Herzschlag, Beeinträchtigung von Magen- und Darmtätigkeit oder Zittern von Gliedmaßen. Handlungen, die aus der Angst resultieren, werden oft in die groben Kategorien Flucht, Kampf oder Erstarren eingeteilt,⁶³ wobei das Ziel ist, die Gefahrensituation zu beenden. Somit kann Angst durchaus das Überleben sichern, wohingegen Angststörungen die Lebensqualität massiv einschränken.⁶⁴

Die Wurzel, die in der Hebräischen Bibel am häufigsten für Angst und Furcht⁶⁵ verwendet wird (ca. 435-mal), ist יר , *jr'*. Daneben existieren aber zahlreiche weitere Verben, wie u.a. פחד , *phd* und חת , *htt*, von denen viele in ihren Grundbedeutungen mit physiologischen Reaktionen in Zusammenhang stehen, insbesondere mit Beben und Zittern, aber auch mit Erstarren, Fliehen und Zergehen; ein Engegefühl wird ebenfalls mit Angst verbunden.⁶⁶ Zusätzlich finden sich viele Beschreibungen nicht kontrollierbarer Auswirkungen von Angst auf den Körper, z.B. das Zittern von Körperteilen (u.a. Nah 2,11; Hab 3,16), das Haaresträuben (vgl. Ez 27,35; Hi 4,15) oder unfreiwilliges Urinieren (Ez 7,17; 21,12).⁶⁷ Auch das Herz spielt eine wichtige Rolle, wobei nicht immer deutlich ist, ob hier eine körperliche Reaktion oder eine metaphorische Beschreibung vorliegt.⁶⁸ Gründe für Angst sind divers: So können Menschen (Neh 6,9), Tiere (Hi 5,22) oder Elemente der Natur (Spr 31,21) Angst auslösen, ebenso Krankheit, Leid (Ex 14,10) oder der Tod (Ps 18,5; 55,5; siehe auch Jer 26,21).⁶⁹ Auch Gott und sein Handeln führen zu Angst (Jon 1,10; 2,1; Ps 53,6). Genauso vielfältig, mit einer Ausnahme, sind die Subjekte der Angst: Die Emotion empfinden können Individuen wie Gruppen, Städte, Völker und Nationen, ebenso Tiere und Aspekte des Kosmos.⁷⁰ Wer zwar Angst auslöst, aber nicht über die entsprechenden Termini wie יר als ängstlich bezeichnet wird, ist Jhwh.⁷¹ Somit scheint Jhwh zunächst furchtlos, es lässt sich aber z.B. in Gen 11,1–9 beobachten, dass er durchaus mit einer weniger intensiven Form von Angst, nämlich Sorge, in Verbindung gebracht werden kann.⁷²

Der Bedeutungsbereich der hebräischen Begriffe bezieht sich nicht allein auf Furcht im Sinne von Schrecken, sondern kann auch Ehrfurcht und somit eine Haltung gegenüber Gott bezeichnen. Die sogenannte *Gottesfurcht* (יראת יהוה , *jir'at jhwh*), die z.B. im Sprüchebuch als Anfang der Weisheit postuliert (Spr 1,7; 9,10) und hier in Verbindung mit verschiedenen Aspekten weisen Lebens und Handelns genannt wird, führt auch in den Bereich intellektuellen Verstehens kosmischer Ordnungen sowie deren Umgang damit.⁷³ Mit dieser Haltung geht eine Hierarchie zugunsten Jhwhs einher, da dieser als über- und der ihm mit Ehrfurcht begegnende Mensch als untergeordnet erscheint.⁷⁴ Die hebräischen Begriffe aus dem

⁶² Vgl. im Folgenden Filitz, Fear.

⁶³ Vgl. LaBar, Fear, 753–755.

⁶⁴ Siehe für die physiologischen Reaktionen LaBar, Fear, 753–767; Hülshoff, Emotionen, 58–84.

⁶⁵ Eine Unterscheidung in Angst (mit konkretem Auslöser) und Furcht (eher unbestimmt; vgl. bspw. LaBar, Fear, 751f.765f) erscheint angesichts einer fehlenden Differenzierung im Hebräischen nicht angeraten (im Anschluss an Kipfer, Angst, 17; siehe auch Staubli/Schroer, Menschenbilder, 173).

⁶⁶ Siehe Janowski, Anthropologie, 168–171; Staubli/Schroer, Menschenbilder, 173f; Kipfer, Angst, 32–68; Kruger, Interpretation, 77–89; Kruger, Emotions, 227f.

⁶⁷ Vgl. Kipfer, Art. Furcht.

⁶⁸ Vgl. Kipfer, Angst, 39–45.49–53; Janowski, Anthropologie, 148–150.

⁶⁹ Zu weiteren Beispielen siehe Kipfer, Art. Furcht; Bosman, Art. Fear, 1013.

⁷⁰ Siehe Kipfer, Art. Furcht.

⁷¹ Vgl. Köhlmoos, Gefühle, 194f.

⁷² Vgl. Filitz, Fear.

⁷³ Vgl. Lasater, Facets, 183–186.216f.

⁷⁴ Für Lasater beinhaltet יר wesentlich eine affektiv geprägt Hierarchie, bei der die Person, auf welche die Angst gerichtet ist, als übergeordnet erscheint (Lasater, Facets, 23–25.219).

Wortfeld Furcht und Angst bewegen sich somit, je nach Kontext, zwischen Schrecken und Ehrfurcht als den zwei Polen einer Ellipse.⁷⁵

וַיֹּאמֶר אֶת־קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בְּגֶן
וַאֲרָא כִּי־עֵרָם אֲנֹכִי וְאֶחְבֵּא

Die Schilderung der Angst in Gen 3,10 bleibt anhand der Nutzung von ירא und der Erwähnung des Versteckens relativ unbestimmt: *Und er sagte: Deine Stimme habe ich gehört im Garten und ich fürchtete mich, denn ich bin nackt, und ich habe mich versteckt.* Auch die Angst ist eine Folge der neu gewonnenen Erkenntnisfähigkeit, sodass der Mensch sich beobachtet und selbstreflektiert sein Erleben benennt. Auffällig ist, dass der Grund für die Angst nicht in der Gebotsübertretung liegt, da diese bisher kein Thema war. Viel eher geht es um die Angst, Jhwh nackt und damit in unangemessener Weise gegenüber zu treten. Zugleich steht die Angst über den gemeinsamen Grund in enger Beziehung zur Scham. Das Verstecken erscheint als Möglichkeit der Emotionsbewältigung, indem versucht wird, den bestimmenden Faktor – die Gottesbegegnung – zu umgehen. Dies führt allerdings gerade zu einer Einengung der Bewegungsfreiheit des Menschen, da diese nun durch den göttlichen Blick begrenzt ist, was an Enge als Erfahrung von Angst erinnert. Letztlich scheitert dieser Vermeidungsversuch und der Mensch muss Jhwh gegenüberreten.

Da hier Angst vor der Gottesbegegnung besteht, lässt sich fragen, ob dabei auch an eine Form von Ehrfurcht im Sinne der Gottesfurcht zu denken ist. Ein wesentliches Thema der Edenerzählung sind die Möglichkeiten und Grenzen von Weisheit für das menschliche Leben und die Gottesfurcht wird gerade im weisheitlichen Denken der hellenistischen Zeit als wichtige Voraussetzung für selbiges gesehen. Ist es Zufall, dass die Angst – sei es als Schrecken oder als Ehrfurcht vor Jhwh – nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis genannt und somit in Verbindung gesetzt wird zur gewonnenen Weisheit? Womöglich zeigt sich hier eine Verbindungslinie von Furcht im Angesicht Jhwhs und der Weisheit, die dann im Sprüchebuch weitergedacht und entsprechend ihrer Zeit gestaltet und ausformuliert wurde. Somit wäre die Gottesfurcht in 3,10 nicht nur Angst vor Gott, sondern auch Ehrfurcht im Angesicht Gottes.

2.5 Ent-Schuldigung

Für die letzte Emotion fehlt ein entsprechender Terminus, es ist über die beschriebene Handlung aber deutlich Schuld zu erkennen. Schuld als Emotion setzt die Überschreitung einer geltenden Norm voraus, wobei (gerade auch in der deutschen Sprache) zwischen Schuld als einerseits objektivem, z.B. juridischem, und andererseits subjektivem Zustand im Sinne eines *Gefühls* von Schuld zu unterscheiden ist.⁷⁶ Letztgenanntes kann sich unabhängig vom tatsächlichen Tatbestand einstellen oder diesem an Intensität nicht angemessen sein. Bei Schuld handelt es sich, ähnlich wie bei Scham, um eine soziale sowie selbstreflexive Emotion,⁷⁷ bei der nicht die Person, sondern die Handlung Bezugspunkt ist. Es geht jedoch nicht nur um die Normübertretung, sondern auch um die soziale Beziehung, die darüber gefährdet ist. Ausdrucksformen sind bspw. der gesenkte Blick und die Vermeidung von Augenkontakt.⁷⁸ Mit Schuld in Verbindung steht ferner Empathiefähigkeit, welche die Normverletzung im Blick auf den entstandenen Schaden wahrnimmt und zugleich,

⁷⁵ Vgl. Mirguet, „Emotion“, 450f; siehe auch Strawn, *Iconography*, 92–94.124–129. Dieses Spannungsverhältnis spiegelt sich auch in der Ikonographie im Alten Orient, in Ägypten und der Levante. Da Emotionen nicht über Gesichtsausdrücke, sondern viel eher über Gestiken dargestellt werden, können als Marker für Angst erhobene Arme, Hände oder Finger erscheinen, die sowohl bei im Kampf Unterlegenen als auch bei anbetenden Personen vorkommen. Vgl. Strawn, *Iconography*, 98–123; Zwickel, *Iconography*, 95–121; Bonatz, *Fear*, 525–543.

⁷⁶ Vgl. Nihan, Art. *Guilt*, 994, mit dem Verweis darauf, dass besonders in hebräischen Texten beides oft nicht klar voneinander zu trennen ist. Kiefer lässt die emotionale Komponente außer Acht und unterscheidet für das Deutsche zwischen dem, was geschuldet wird und der Verschuldung im Sinne der „zurechenbare[n] Verursachung eines Schadens“ (Kiefer, Art. *Sünde*).

⁷⁷ Vgl. DiFransico, *Distinguishing*, 181.

⁷⁸ Vgl. Hülshoff, *Emotionen*, 194.

gemeinsam mit Angst vor Beziehungsverlust, künftige Überschreitungen verhindern kann.⁷⁹ Somit kann Schuld, wie Scham, als wichtig für den sozialen Zusammenhalt verstanden werden. Schuld vermag es, weitere Empfindungen auszulösen, z.B. Reue oder Angst (vor Bestrafung)⁸⁰, wobei häufig das Bedürfnis nach Entlastung und Befreiung von Schuld zu beobachten ist, was u.a. zu Wiedergutmachung, Abwehr, aber auch zur Annahme von Verantwortung und dem Zeigen von Schuldbewusstsein führen kann.⁸¹

Bei den hebräischen Termini ist es nicht angemessen, zwischen Sünde und Schuld zu trennen, da diese viel eher als Komplex zu verstehen sind.⁸² So kann der Begriff עון, 'āōn sowohl in den Bereich der *Sünde* als auch den der *Schuld* weisen, zugleich aber auch das Moment der *Strafe* benennen. Inhaltlich beschreibt das Wortfeld von Schuld und Sünde die Überschreitung einer (sozialen, theologischen, rechtlichen etc.) Norm und deren Folge, wobei ein besonderes Interesse der Tat und weniger dem Täter zu gelten scheint.⁸³ Wichtig ist ferner der soziale Aspekt, da die Überschreitung als Beziehungsstörung verstanden wird.⁸⁴ In den Texten kann Schuld als Gewicht und Last empfunden werden (כבד, *kbd*, Ps 38,5), als etwas, das auferlegt und gegeben wird (שׂים, *śjm*; נתן, *ntn*, Ez 4,4f) und das es zu tragen gilt (נשא, *ns'* 4,4–6), wobei Schuld auch angehäuft werden kann.⁸⁵ Häufig ist das Bedürfnis zu erkennen, sich von Schuld zu befreien, was besonders mit Begriffen wie *abwaschen* oder *reinigen* ausgedrückt wird.⁸⁶ In Ps 38,2–11 wird Schuld durch eine Reihe von physiologischen Reaktionen beschrieben, u.a. eine gekrümmte Haltung, Kraftverlust und ein unregelmäßiger Herzschlag. Handlungen, die der Schuld zugeordnet werden können, sind bspw. das öffentliche Bekennen der Sünden und damit die Übernahme von Verantwortung,⁸⁷ Formen von Wiedergutmachung (Ps 51,15–19) und Bußrituale.⁸⁸

Für die Edenerzählung ist zwischen Schuld als Tatbestand und Emotion zu unterscheiden. Eindeutige Schuld- und Sündentermini wie חטא, *ht'*; עוה, 'wh oder פשע, *ps'* kommen nicht vor, sodass keine Kategorisierung der Tat seitens der Erzählstimme zu erkennen ist. In diesem Sinne ist die Erzählung zu *entschuldigen* und von dem Urteil, sie sei eine Schuldgeschichte, zu befreien. Dennoch zeigt sich durchaus das Schuldigsein als Emotion und zwar im Dialog zwischen Jhwh und den Menschen über die Frage, was zu deren Erkenntnisfähigkeit geführt hat. Die Antworten der Menschen lassen die Emotion Schuld erkennen, aus der heraus sie agieren, stellen aber keine Beurteilung des Geschehens dar.

וַיֹּאמֶר הָאָדָם
הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִיא נְתַנְהִילִי מִן־הָעֵץ נֹאכֵל
וַיֹּאמֶר יְהוָה [...] לְאִשָּׁה
מִה־זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הִנֵּקֶשׁ הַשִּׂיאֲנִי נֹאכֵל

Während des oft als Verhör bezeichneten Gesprächs wird der Mensch in 3,11 gefragt, ob das Wissen über sein Nacktsein vom Essen vom Baum resultiere. Der Mensch streitet dies in 3,12 nicht ab, beschreibt aber umfangreich mit neun Wörtern, dass die Frau, die ja auf Jhwhs Schöpfungsakt zurückgehe, ihm die Frucht gab. Dass er selbst davon aß, wird im Hebräischen mit nur einem Wort zum Schluss kurz und knapp benannt: *Und der Mensch sagte: Die Frau, die du bei mir gegeben hast, sie hat mir gegeben von dem Baum und ich aß.* Die Gestaltung dieser Passage erscheint mit der Verschiebung der Verantwortlichkeit am Anfang der Aussage als Versuch des Menschen, „die Tat zu kontextualisieren und zu motivieren, aber andererseits [...]

⁷⁹ Vgl. Lammers, Scham, 57f; siehe auch DiFrancisco, Distinguishing, 181.185f.

⁸⁰ Vgl. Lammers, Scham, 58; Hülshoff, Emotionen, 201.

⁸¹ Vgl. Lammers, Scham, 56; DiFrancisco, Distinguishing, 181.

⁸² Vgl. Schmitz, Schuld, 96f; anders Kiefer, Art. Sünde, der aber ebenfalls den Schuldbegriff unter dem Stichwort „Sünde“ verhandelt.

⁸³ Vgl. Schmitz, Schuld, 96f.

⁸⁴ Vgl. Kiefer, Art. Sünde.

⁸⁵ Vgl. hierzu Kiefer, Art. Sünde.

⁸⁶ Siehe die Verben מחה, *mhh*; רחץ, *rḥṣ*; כבס, *kbs*; לבן, *lbn* oder auch טהר, *thr*; Schuld kann weggetragen (נשא), zertreten (כבס, *kbs*) oder zugedeckt (כסה, *ksh*) werden (siehe Ex 28,43; Mi 7,19; Ps 32,1; 85,3). Schuld lässt sich ferner als Krankheit verstehen, für die Heilung erbeten wird (רפא, *rp'*; Ps 41,5; 103,3).

⁸⁷ Vgl. DiFrancisco, Distinguishing, 184.

⁸⁸ Vgl. Eberhardt, Art. Bußriten.

auch die eigene ‚Schuld‘ an der Übertretung des göttlichen Gebots abzumildern“⁸⁹. Anschließend schiebt die Frau die Verantwortung ab und der Schlange zu: *Und Jhwh [...] sagte zu der Frau: Warum ist dieses, (das) du getan hast? Und die Frau sagte: Die Schlange hat mich betrogen und ich aß.* Dass die Schlange tatsächlich die Menschen betrog, ist jedoch nicht zwingend, sondern viel eher eine Bewertung seitens der Frau; die Erzählstimme enthält sich eines Urteils.

Die Weitergabe der Verantwortung durch die Menschen passt weder zur Scham noch zur Angst, da sich beides explizit auf das Nacktsein, nicht aber auf die Gebotsübertretung bezieht. Die Reaktion der Menschen fokussiert hingegen die Regelverletzung und zeigt das Bedürfnis, sich von der Schuld zu befreien, was als ein Vermeidungsversuch erscheint, der jedoch misslingt. Die Schuld kann aufgrund der benötigten Fähigkeit zur Selbstreflexion erst mit geöffneten Augen in ihrem Ausmaß erlebt werden, also wieder erst nach dem Essen. Dabei haben die Menschen nicht nur eine Regel gebrochen, sondern darüber auch das Verhältnis zwischen Gott und Menschen gefährdet, was schließlich zu einer räumlichen Trennung führt.

Die genannten Emotionen finden sich auch in dem zur nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte gehörenden Kapitel 4*. So steht dem Jubelruf aus 2,23 der poetische Ausruf Evas über die Erschaffung Kains inklusive Wortspiel gegenüber (4,1).⁹⁰ Eine neue Emotion ist Kains *Zorn* (הרה, *hrh*), der in 4,5f durch die Nichtbeachtung seines Opfers entsteht. Auf den Zorn folgt das *Fallen seines Gesichts* (נפל פָּנָיו, *npl pānīm*): Bei dieser physiologischen Reaktion könnte es sich um Wut handeln, bei einem synthetischen Verhältnis der Satzteile wäre aber auch Scham denkbar.⁹¹ Inwiefern *Begierde* eine Rolle spielt, hängt an der Bewertung des literarkritisch umstrittenen 4,7, wobei das hier verwendete תְּשׁוּקָה, *ʿśūqāh* eine Anspielung auf 3,16 und das Begehren des Mannes seitens der Frau als Teil des Fluches darstellt.⁹² Im Gespräch mit Jhwh zeigt sich Kains Schuldigfühlen: Er reagiert sowohl in aggressiver als auch defensiver Abwehr und vermeidet, seine Tat einzugestehen. Schließlich findet sich noch ein möglicher Hinweis auf Angst, die Kain nach dem göttlichen Fluchspruch (4,11f) erfasst.⁹³ Zum Fluch gehört, dass Kain *unstet und flüchtig* (נָעָנָד, *nā‘ wānād*) sein wird (4,12.14), und hier steckt eine Mehrdeutigkeit im gewählten Lexem, das auch Angstzustände bezeichnen kann. Ein Mittel für die Bewältigung gesteht Jhwh ihm schließlich zu in Form des Kainszeichens.⁹⁴

3. Vielfältige Erkenntnis

Deutet man die Wahrnehmung des begehrenswerten Baumes und seines Versprechens als ein affektives Erleben, so steht es neben der Freude als emotionaler Erfahrung vor dem Essen vom *Baum der Erkenntnis von gut und schlecht*, danach finden sich Scham, Angst und Schuld. Diesen Emotionen ist nicht nur gemeinsam, dass sie zumeist als negativ oder unangenehm gedeutet werden, sondern auch, dass in 2,4b–3 jeweils Bewältigungshandlungen folgen: Die Scham führt zum Bekleidungsversuch, um die Nacktheit zu beseitigen, die Angst zum Verstecken, um Jhwh nicht gegenüberzutreten zu müssen, die Schuld zum wortreichen Wegschieben der Verantwortung; ferner erscheint Angst als Vermeiden der Scham.⁹⁵ Das Scheitern der Copingstrategien (mit Ausnahme vielleicht der schamvermeidenden Angst) verbindet die Emotionen ebenfalls; Scham und Angst stehen dabei in einem besonders engen Zusammenhang, da beide in der Nacktheit ihre Ursache haben und aufeinander folgen, hingegen die Schuld als Folge der Gebotsübertretung eigenständig beschrieben wird. Die Bewältigungsversuche erscheinen dabei von vornherein zum Scheitern verurteilt, was der Geschichte auch eine humorvolle Note verleiht.

⁸⁹ Neumann-Gorsolke, ICH, 127.

⁹⁰ Vgl. Neumann-Gorsolke, ICH, 128–131.

⁹¹ Vgl. Bauks, Ehre, 62–65.

⁹² Vgl. Gertz, Buch, 162–166.

⁹³ Siehe u.a. Neumann-Gorsolke, ICH, 133.

⁹⁴ Zu Deutungsoptionen siehe Filitz, Fear.

⁹⁵ Freude und Begierde ziehen ebenfalls Handlungen nach sich, doch zielen diese nicht auf Vermeidung, insbesondere der Jubelruf ist viel eher selbst Ausdruck der Emotion.

Ist es also Zufall, dass Scham, Angst und Schuld erst nach dem Griff zur Frucht und mit geöffneten Augen erfolgen? Um hierauf eine Antwort geben zu können, muss zunächst geklärt werden, welche Fähigkeit die Menschen durch das Essen vom *Baum der Erkenntnis von gut und schlecht* gewinnen. Entsprechend dem weisheitlichen Gepräge des Textes versprechen Baum (und Schlange) den Menschen die Fähigkeit zur Weisheit. Diese umfasst nicht allein kognitives Wissen, sondern auch alltagspraktische Fähigkeiten und kann ein gelingendes Leben ermöglichen.⁹⁶ Der Name des Baumes sowie die Worte der Schlange in 3,5 verweisen nun aber auf eine ganz bestimmte Fähigkeit innerhalb des Weisheitsspektrums, nämlich auf die Erkenntnis von gut und schlecht, und das impliziert eine grundsätzliche Unterscheidungsfähigkeit.⁹⁷ Die Nennung der beiden Pole zielt nicht auf allumfassendes Wissen, sondern auf die Befähigung, zwischen „Lebensförderlichem und Lebensabträglichen“⁹⁸ zu unterscheiden. Zu dieser Fähigkeit der Differenzierung und auch Distanzierung des Menschen zu sich selbst und zur Welt gehört dann auch „weise Voraussicht, das Erkennen von Konsequenzen und somit Planungsfähigkeit“⁹⁹. Das Essen vom Baum ermöglicht es den Menschen, jenseits von Eden in einer komplexen Welt zu überleben, es erlaubt ihnen ein autonomes, unabhängiges Leben in Beziehung mit eigenen Entscheidungen. Die geöffneten Augen führen zu einem gleichsam dreidimensionalen Sehen, das der flachen Welt innerhalb der Gartenmauern Tiefe verleiht.

Doch entsteht neben dieser weitestgehend als kognitiv zu deutenden Fähigkeit noch etwas anderes: Die Mehrdimensionalität führt auch zu einem umfassenden emotionalen Erleben, das sich ebenfalls als komplex erweist und darüber hinaus über physiologische Komponenten verfügt, zumal die neue Fähigkeit aus der Einverleibung der Frucht erwächst.¹⁰⁰ Während Freude (wie Begehren) vor dem Essen in der Entstehungssituation alleine stand, erzeugt die neue Wahrnehmung der eigenen Nacktheit zwei Emotionen, welche die Beziehungen der Menschen gefährden – erst die Scham voreinander und sodann die Angst, Jhwh unter die Augen zu treten, was auch als Angst vor weiterer Beschämung gedeutet werden kann. Beides zieht Handlungen nach sich, die einzig der Bewältigung, und hier konkret der Vermeidung bzw. Beseitigung, dienen. Letztlich kann die Angst als eine Form der Vermeidung gesehen werden, da sie den gleichen Ursprung hat wie die Scham, auf sie folgt und sie überlagert, sodass ein emotionaler Prozess gezeichnet wird. Auch aus der Schuld, die wie die Scham Reflektion über das eigene Selbst im Gegenüber zur Welt voraussetzt, erwächst eine Vermeidungshandlung. Die drei Emotionen, welche die Menschen aufgrund ihrer Komplexität erst mit geöffneten Augen und mit einem differenzierten und distanzierten Blick erfahren können, sind letztlich Ausgangspunkt und Triebfeder für alle weiteren Handlungen im Garten.

Der Baum der Erkenntnis hat somit zu einer Reihe von Emotionen geführt, die miteinander verbunden sind und, neben verschiedenen Handlungen, zumindest bei der Scham eine weitere Emotion hervorgebracht haben. Emotionen stehen also nicht isoliert, sondern führen zu einem Prozess von zusammenhängenden Gefühlen, Verhaltensweisen und Bewertungen, die der Bewältigung dienen. Für all diese komplexen Prozesse ist allerdings Erkenntnis notwendig und zwar nicht nur rationale, sondern eben auch emotionale. Dass der Name des Baumes von der hebräischen Wurzel יָדַע , *jd'* abgeleitet ist, die neben *erkennen* auch *fühlen* bedeuten und damit kognitive sowie emotionale Prozesse beschreiben kann, erscheint somit als überaus passend.

4. Fazit: Die *Conditio humana* und Gen 2,4b–3

Die Edenerzählung ist eine Geschichte weniger über das Menschwerden, als viel eher über das Menschsein, die *Conditio humana*. Um in dieser Welt überleben zu können, braucht der Mensch offene Augen und die Fähigkeit des Unterscheidens zwischen dem, was dem Leben dienlich ist und dem, was ihm schadet. Neben

⁹⁶ Vgl. Bauks, Theologie, 256f.

⁹⁷ Vgl. bspw. Gertz, Buch, 118f; Bühner, Anfang, 238–241; für weitere Deutungsoptionen siehe Westermann, Genesis, 328–333.

⁹⁸ Blum, Gottesunmittelbarkeit, 21.

⁹⁹ Bühner, Anfang, 239 (Hervorhebung z.T. im Original).

¹⁰⁰ Vgl. auch Poser, Scham, 141.

der kognitiven gehört zum Menschsein auch emotionale Erkenntnis: In der Erzählung gewinnt der Mensch an emotionaler Tiefe, erlebt komplexe Emotionen und verstrickt sich in davon ausgehende Handlungszusammenhänge. Die Taten, die den Menschen nach dem Essen beschäftigen – bekleiden, verstecken, sich herausreden – dienen der Bewältigung, die sich so als wichtige Motivation für menschliches Handeln erweist. Auch dies macht nach der Erzählung den Menschen aus: eingenommen von seinem emotionalen Erleben versucht er, damit umzugehen und dieses zu bewältigen. Dass er dabei sich selbst nicht immer gerecht werden kann, zeigt Gen 2,4b–3, indem die Copingstrategien scheitern. Zugleich werden verschiedene Beziehungen gestört: auf zwischenmenschlicher Ebene über das Schämen, aber auch zwischen Gott und Mensch, was letztlich dazu führt, dass die Menschen außerhalb des Gartens leben müssen.

Mit der Rede der Schlange hat dieser kognitive und emotionale Entwicklungsprozess seinen Anfang genommen. Schlussendlich ist ihr Versprechen aber nur bedingt eingetreten. Dass die Menschen nun gut und schlecht erkennen können, hat sie Gott nähergebracht – in dem Punkt hatte sie recht. Doch sind mit Scham, Angst und Schuld genau die Emotionen, welche die Menschen nach dem Griff zum Baum erfahren, solche, die in der Hebräischen Bibel Gott nicht direkt zugeschrieben werden.¹⁰¹ Somit ist die Entfernung zwischen Gott und Mensch in emotionaler Hinsicht größer geworden. Zugleich sind die Menschen der Schlange ähnlich geworden, bedenkt man das Wortspiel zwischen dem *klugen* (עָרוּם, *‘ārûm*) und körperlich nackten Tier und den *nackten* (עָרוּמִים, *‘ārūmîm*) Menschen, die ihre Nacktheit nun auch deuten können. So hat der Erkenntnisgewinn auch das Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Welt beeinflusst. Schließlich haben sich die Menschen mit dem Essen vom Baum noch in einer anderen Hinsicht verändert, was sich allerdings einzig aus Sicht der Rezipierenden der Erzählung zu erkennen gibt – neben der Ähnlichkeit zum weisen Gott und zur nackten Schlange sind sie, dank der Emotionen, vor allem eins geworden: menschlich.

Literatur

- Bauks, M., Die Selbstreflexivität des hebräischen Menschen in Gen 2,4b–5,1f, in: A. Wagner/J. van Oorschot (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 48), Leipzig 2017, 94–115.
- , Ehre – Scham – Alterität in der biblischen Urgeschichte. Einige Anmerkungen zu Ehre und Scham in Gen 2–4 und Gen 9,18–25, in: A. Eicker/S. Klein (Hg.), Ehre in Familie, Recht und Religion, Stuttgart/Bern 2018, 51–68.
- , Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven, Göttingen 2019.
- Blum, E., Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: G. Eberhardt/K. Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 9–29.
- Bonatz, D., Fear and Terror in Assyrian Palace Reliefs, in: K. Sonik/U. Steinert (Hg.), The Routledge Handbook of Emotions in the Ancient Near East, London/New York 2023, 525–543.
- Bosman, H.L., Art. Fear. II. Hebrew Bible/Old Testament, EBR 8, 2014, 1013f.
- Bührer, W., Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256), Göttingen 2014.
- Chan, M.J., Appendix. A Biblical Lexicon of Happiness, in: B.A. Strawn (Hg.), The Bible and the Pursuit of Happiness. What the Old and New Testaments Teach Us about the Good Life, Oxford 2012, 323–370.
- Cuffari, A., Art. Begehren (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14804/>, 2009 (Zugriff am 07.12.2023).
- Dannenmann, T., Emotion, Narration und Ethik. Zur ethischen Relevanz antizipatorischer Emotionen in Parabeln des Matthäus-Evangeliums (WUNT 498), Tübingen 2019.
- Dietrich, J., Zur Individualität und Sozialität der Scham im Alten Testament, in: A. Grund-Wittenberg/R. Poser (Hg.), Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt (BThSt 173), Göttingen 2018, 58–83.
- DiFransico, L., Distinguishing Emotions of Guilt and Shame in Psalm 51, BTB 48 (2018), 180–187.
- Eberhardt, C., Art. Bußriten, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de),

¹⁰¹ Vgl. Köhlmoos, Gefühle, 194f. Hierbei geht es um die Verbindung von Jhwh mit den entsprechenden Verben, nicht um Beschreibungen von Emotionen bspw. über Handlungen.

- <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/15789/>, 2013 (Zugriff am 27.02.2023).
- Engelen, E.-M. u.a., Emotions as Bio-cultural Processes. Disciplinary Debates and an Interdisciplinary Outlook, in: B. Röttger-Rössler/H.J. Markowitsch (Hg.), Emotions as Bio-cultural Processes, New York 2009, 23–53.
- Filitz, J.E., Fear for the First Time. The Emotion of Fear in the Primeval History (Gen 1–11), in: A. Berlejung/G. Bohak (Hg.), Fears. Magical Means of Dealing with Fears of all Kinds (ORA), Tübingen (im Druck).
- Forster, M., Zur Psychologie ästhetischer Lust, in: H. Kappelhoff u.a. (Hg.), Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin 2019, 245–249.
- Fretheim, T.E., God, Creation, and the Pursuit of Happiness, in: B.A. Strawn (Hg.), The Bible and the Pursuit of Happiness. What the Old and New Testaments Teach Us about the Good Life, Oxford 2012, 33–56.
- Fuhs, H.-F., Art. אָרָה *jāreʿ*, ThWAT 3, 1982, 869–893.
- Gemünden, P. von, Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt, in: Dies., Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA 73), Göttingen 2009, 13–33.
- Gertz, J.C., Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen 2018.
- Gillmayr-Bucher, S., Emotion und Kommunikation, in: C. Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg/Basel/Wien 2010, 279–290.
- Grund, A., „Und sie schämten sich nicht...“ (Genesis 2,25). Zur alttestamentlichen Anthropologie der Scham im Spiegel von Genesis 2–3, in: M. Bauks/K. Liess/P. Riede (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5) Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, 115–122.
- Hopf, M., Ein Gefühl der Heiligkeit? Einige Beobachtungen zu „religiösen Gefühlen“ im Heiligkeitsgesetz, in: A. Haußmann/N. Schleicher/P. Schüz (Hg.), Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive (PThGG 36), Tübingen 2021, 97–121.
- Hülshoff, T., Emotionen. Eine Einführung für beratende, therapeutische, pädagogische und soziale Berufe (UTB 2051), München 2012.
- James, E., Art. Emotions. I. Hebrew Bible/Old Testament, EBR 7, 2013, 825–827.
- Janowski, B., Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.
- Kiefer, J., Art. Sünde/Sünder (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31970/>, 2017 (Zugriff am 07.12.2023).
- Kipfer, S., Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion im Biblischen Hebräisch, JNSL 42 (2016), 15–79.
- , Art. Furcht (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/18774/>, 2017 (Zugriff am 07.12.2023).
- Köhlmoos, M., Art. Trauer (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36154/>, 2012 (Zugriff am 07.12.2023).
- , „Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“. Gottes Gefühle im Alten Testament, in: A. Wagner (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? (OBO 270), Fribourg/Göttingen 2014, 191–217.
- Kruger, P.A., A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible, JNSL 27 (2001), 77–89.
- , On Emotions and the Expression of Emotions in the Old Testament. A Few Introductory Remarks, BZ 48 (2004), 213–228.
- , The Face and Emotions in the Hebrew Bible, OTE 18 (2005), 651–663.
- LaBar, K.S., Fear and Anxiety, in: L.F. Barrett/M. Lewis/J.M. Haviland (Hg.), Handbook of Emotions, New York/London 2016, 751–773.
- Lammers, C.-H., Emotionsbezogene Psychotherapie. Grundlagen, Strategien und Techniken, Stuttgart 2011. [= Psychotherapie]
- Lammers, M., Emotionsbezogene Psychotherapie bei Scham und Schuld. Das Praxishandbuch, Stuttgart 2016. [= Scham]
- Lasater, P.M., Facets of Fear. The Fear of God in Exilic and Post-Exilic Contexts (FAT.2 104), Tübingen 2019.
- Lee, E., Art. Joy. I. Hebrew Bible/Old Testament, EBR 14, 2017, 818–821.
- Mayer, G., Art. אָרָה, ThWAT 1, 1973, 145–148.
- Mirguet, F., What is an „Emotion“ in the Hebrew Bible? An Experience that Exceeds Most Contemporary Concepts, BibInt 24 (2016), 442–465.
- Müller, K., Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen, in: A. Wagner (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? (OBO 270), Fribourg/Göttingen 2014, 219–237.
- Neumann-Gorsolke, U., Das ICH des Menschen in den Erzählungen der Urgeschichte. Überlegungen zu Gen 2–3 und 4, in:

- A. Wagner/J. van Oorschot (Hg.), Individualität und Selbstreflektion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 48), Leipzig 2017, 117–135.
- Nihan, C., Art. Guilt. I. Hebrew Bible/Old Testament, EBR 10, 2015, 994–100.
- Otto, E., Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A.A. Diesel u.a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“ Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167–192.
- Pfeiffer, H., Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente, ZAW 113 (2001), 2–16.
- Poser, R., Scham in der Hebräischen Bibel, in: U. Link-Wieczorek (Hg.), Verstrickt in Schuld, gefangen in Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, Neukirchen-Vluyn 2015, 137–154.
- Schmid, K., Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002), 21–39.
- Schmidt-Atzert, L./Peper, M./Stemmler, G., Emotionspsychologie. Ein Lehrbuch, vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2014.
- Schmitz, B., „... der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt ...“ (Ex 34,7). Sünde und Schuld in der Hebräischen Bibel, in: M. Meyer-Blanck u.a. (Hg.), Sündenpredigt (ÖSP 8), München 2012, 95–107.
- Schulz, S., Nacktheit im Kult – ein später Diskurs zum priesterlichen Dresscode?, in: L. Allolio-Näcke/J. van Oorschot/U. Versteegen (Hg.), Nacktheit – Transdisziplinäre anthropologische Perspektiven. Erträge der 7. Tagung des Zentralinstituts „Anthropologie der Religion(en)“, Erlangen 11.–13. Oktober 2017, Berlin u.a. 2019, 41–58.
- Seebass, H., Art. בִּזְיוֹן, ThWAT 1, 1973, 568–580.
- Skralovnik, S., Dynamism of Desire. The Root *ḥmd* in Relation to the Root *’wh*, VT 67 (2017), 273–284.
- Staubli, T./Schroer, S., Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014.
- Stordalen, T., Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (CBET 25), Leuven 2000.
- Strawn, B.A., The Iconography of Fear. Yir’at YHWH (יִרְאַת יְהוָה) in Artistic Perspective, in: I.J. de Hulster/J.M. Lemon (Hg.), Image, Text, Exegesis. Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible (LHB 588), London/New York 2016, 91–134.
- Vanoni, G., Art. שָׂמָח *šāmah*, ThWAT 7, 1993, 808–822.
- Wagner, A., Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und im Hebräischen, in: Ders. (Hg.), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 7), Waltrop 2011, 75–100.
- , Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von „Hass“, in: Ders. (Hg.), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 7), Waltrop 2011, 49–73.
- Wallis, G., Art. חָמָד *ḥāmad*, ThWAT 2, 1977, 1020–1032.
- Westermann, C., Genesis (BKAT 1/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Zernecke, A.E., Art. Freude, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18581/>, 2015 (Zugriff am 07.12.2023).
- Zwickel, W., The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt, in: S. Kipfer (Hg.): Visualizing Emotions in the Ancient Near East (OBO 285), Fribourg/Göttingen 2018, 95–121.

