

# Die Paradiesesgeschichte

Von PHILIPP DESSAUER

Diese, in ihrer Einfachheit und Dichte auch für die ganz frühe Literatur der Menschheit einzigartige Geschichte hat viele Auslegungen erfahren. Sie unterscheiden sich durch die Voraussetzungen, von denen her sie geschehen, oft ganz unbewußt oder unreflektiert, meist aber doch ungenügend erkannt.

Schon der Philosoph Celsus (2. Jahrh. v. Chr.) hat über die naiven Vorstellungen der biblischen Urgeschichte gespottet, die, wie er sagt, von der gleichen Art seien wie die Märchen, die von alten Weibern erzählt werden. So bietet sich die Geschichte mit der Rippe als das billigste Märchenmotiv an. In den vergangenen Jahrzehnten bis heute hat man jedoch die Paradiesesgeschichte eher für einen Mythos gehalten. So zum Beispiel Walter Bröcker in „Der Mythos vom Baum der Erkenntnis“ („Anteile“, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, 1950). Um diese Auslegung durchführen zu können, mußte Bröcker allerdings einige, wie er meint, unerhebliche, wie jedoch wir glauben, sehr wesentliche Textänderungen vornehmen. Um sie zu rechtfertigen, spricht er von der Korruption des Textes an den Stellen, die er korrigiert (2, 9; 2, 17; 3, 3)<sup>1</sup>. Diese Stellen sprechen vom Baum der Erkenntnis, die erste auch vom Baum des Lebens. Beide Bäume stehen inmitten des Gartens, aber die Existenz und Bedeutung des Lebensbaumes hat Gott den Menschen noch nicht geoffenbart. Die Veränderung ist aber nur dann gefordert, wenn der Ausleger meint, einen Mythos vor sich zu haben und es außerdem für unmöglich hält, daß diese ursprünglichen Texte mit großer Genauigkeit gearbeitet sind. Die Genauigkeit ist aber von besonderer Art. Man muß diesen Texten zutrauen, daß sie vielschichtig, und vor allem, daß sie sehr knapp formuliert sind und nicht alle Selbstverständlichkeiten erwähnen. Man muß bereits einen Leitfaden in der Hand haben, um verstehen zu können. Der Leitfaden, dessen wir uns bedienen, ist die Überzeugung, daß es sich hier um einen ganz ursprünglichen Aufschluß der Existenz des Menschen handelt. Die Existenzenthüllung ist von außerordentlicher Genauigkeit, von der Genauigkeit nämlich, deren der Mensch bedarf, um sich selbst zu verstehen. Sie spricht aber nicht etwa philosophisch das aus, was der Mensch von sich aus finden kann, sondern sie spricht von den empirisch unfaßbaren Ursprüngen auf eine Weise, die, über alle Reichweite philosophischen Denkens hinausführend, den Menschen in seiner Grundverfassung erkennbar macht.

Der Mythos spricht ganz anders: er spricht von Göttern und von einem Gott

<sup>1</sup> Für Bröcker verhält es sich so: Gott habe dem Menschen nicht verraten, um welchen Baum es sich überhaupt handelt, – erst Satan habe es dem Menschen verraten; denn Gott selbst habe sich die Früchte zu eigenem Genuß vorbehalten, wie überhaupt Gott den ganzen Garten für sich selbst gepflanzt habe, damit er sich darin ergehen könne, Adam aber nur sein Gärtner sein sollte. Satan habe dann diesen schönen Plan Gottes vereitelt. Damit ist allerdings das Ganze von Grund auf verkannt.

neben anderen; der erste Mensch ist ein Heros, seine Tat ist übermenschlich. Und diese heroische Tat gibt dem Menschen ein Bild von sich selbst, das ihm seine übermenschliche Möglichkeit zeigt. Der erste Mensch, wie auch der Städtegründer, erscheint als ein Halbgott-Wesen; er hat eine gefährliche Nähe zur Gottheit. Er mag von den Göttern bestraft werden. Aber das geschieht, weil sie neidisch sind oder weil sie selbst durch die Tat dieses Menschen in eine Konfliktsituation zu ihm geraten sind. Der tiefen Vermenschlichung der Gottheit entspricht eine als drohend empfundene Nähe des Menschen. Daher ist die Vielheit, die Verdoppelung und die Zeugung für den Gott, der nicht einsam sein will, kennzeichnend. Eine Gottheit aber, die neben anderen steht, kann lügen, sie kann in Verlegenheit kommen; das Tier, das zu sprechen vermag, also Vernunft hat, kann der Gottheit überlegen sein. Es kann selbst eine verwandelte Gottheit sein. Das Werk der Gottheit kann mißraten, sie weiß nicht, was sie erschafft und erschrickt darüber, wenn sie zeigt, daß ihre Schöpfung sich anders darstellt als sie wollte.

Versucht man, die Paradiesesgeschichte mythologisch auszulegen, dann müssen sich die in ihr sprechenden und handelnden Personen somit eine wesentliche Veränderung gefallen lassen. Wie das vor sich geht, kann man bei Bröcker lesen.

Es würde zu weit führen, die ganze Paradiesesgeschichte hier im einzelnen auszulegen und auf jede Möglichkeit zu mythologischer Fehldeutung einzugehen. Wir wählen einen anderen Weg. Indem wir versuchen, die wichtigsten Aussagen dieser Geschichte im Horizont allgemeinsten Menschenerfahrung und zugleich der im Texte anhebenden Heilsgeschichte auszulegen, wird die innere „Logik“, die Existenzlogik dieses Geschehens für sich sprechen.

Die ganze Geschichte des Menschen beginnt in einem „Garten“; das ist ein umhegter Raum, der den Lebensbedingungen des Menschen besonders angepaßt ist<sup>2</sup>. Der „Garten“ ist auf den Menschen hin „gepflanzt“. Über die Schöpfungsinitiative hinaus hat Gott hier gehandelt. Der Mensch ist das Außerordentliche der ganzen Schöpfung. Er ist Ebenbild Gottes, in ihm weist die Schöpfung auf den Schöpfer hin. Der Mensch ist von der Erde genommen und

<sup>2</sup> Die Fachexegeten unterscheiden mehrere Quellenschriften, aus denen die ersten Kapitel der Genesis zusammengefügt sind. Sie sprechen vom „Jahwisten“ und von einem von Priestern verfaßten Text. Viel zu wenig aber hat man bedacht, daß diejenigen, die derartige Einzelüberlieferungen zusammenfügten, sehr wohl das Ganze im Auge hatten und daß man der Genesis nicht ganz verschiedene Absichten oder gar Glaubensüberzeugungen unterschieben darf. Im Gegenteil, der eine Text interpretiert den anderen. Diese Tatsache wird freilich unsichtbar, sobald man beginnt den Versuch zu machen, von diesen hypothetischen einzelnen Verfassern her mit sich widersprechenden Aussagemotiven den Text neu zu rekonstruieren und zu deuten. Dieser Vorgang ist erkenntnistheoretisch gesehen ein *circulus vitiosus*. Es empfiehlt sich dagegen die sachgerechte Methode, den Text als Ganzes zu nehmen und nur dort, wo unzweideutige Widersprüche liegen, Interpretationen von einzelnen Textfragmenten vorzunehmen. Ein solches Vorgehen ist aber in den ersten Kapiteln der Genesis überflüssig. Das zeigt sich natürlich nur, wenn man von dem Glaubensverständnis Alt-Israels ausgeht und die Erzählart in Betracht zieht, die nicht alles, was zu sagen ist, logisch-zeitlich aufreihet, sondern auch zu einem neuen Atemzug anhebt, dies und jenes wiederholt oder auch nur nebenbei erwähnt. Unsere auf schriftliche Quellen besessene „kritische“ Philologie hatte zur mündlichen Erzählkunst jener frühen Zeiten kein Verhältnis.

dennoch ist er Ihm gleich, ist er Gleichnis Gottes, ist mehr als die Erde. Er soll Herrscher sein über sie. Hier konnte der Mensch, bevor er Erfinder war, sein herrscherliches Leben beginnen. Der „Garten“, in dem der Mensch zu denken und zu handeln begann, stand von vornherein innerhalb eines Welthorizontes. Er war nicht Rückzugsgebiet eines schonungsbedürftigen Kümmerwesens, sondern Ausgangsort für ein kraftvolles Geschöpf, das berufen war zur Herrschaft über die ganze Erde. Der große Auftrag, der im Sechstageswerk berichtet ist, war auch hier schon in Geltung: „Wachset und mehret euch und füllet die Erde und unterwerft sie euch . . .“. Die besonderen, vor den übrigen Erdräumen ausgezeichneten Gegebenheiten des ersten Wohnbereiches – des „Gartens der Wonne“ – waren zu pflegen: der Garten war zu bearbeiten und zu behüten. Außerhalb des Gartens war Gefahr (2, 15); die „Natur“ in ihren Gestalten und (kosmischen und tellurischen) Kräften war von vornherein nicht passiv, sondern auch in bezug auf das Subjekt Mensch aktiv, ja für den nachparadiesischen Menschen dann „agressiv“ angelegt; und man wird annehmen müssen, daß derjenige, der im Garten selbst schon als Versucher am Werke sein durfte, auch außerhalb des Paradieses nicht ohnmächtig war – Satan mit seinen Dämonen war der Feind des Menschen und seines Herrschaftsauftrages von Anfang an.

Nun spricht der biblische Bericht von einem großen, noch namenlosen Strom in diesem offenbar an sich schon weiträumigen gartenhaften Lebensraum des Menschen. Der Strom teilt sich in vier Weltströme. Vier ist die kosmische Zahl, die Zahl der Erde in ihren vier Himmelsrichtungen. Die Ströme beherrschen die Erde. An Strömen haben sich die ersten großen Kulturen des Menschen entfaltet – der Sumerer, der Ägypter, der Proto-Inder, der Chinesen. Hier beginnt die große Geschichte des Menschen. Die Ströme sind die Anreger der Kultur. Das Paradies ist auf Welt hin angelegt. Das bedeutet nicht, daß der Mensch ein Naturwesen bleiben sollte. Er ist es von Anfang an nicht. Er ist, wie Arnold Gehlen glücklich formuliert hat, „von Natur her ein Kulturwesen“.

Mit Märchen hat die Paradiesesgeschichte nichts zu tun, schon ihrer Anlage nach nicht. Das Paradies hat einen welträumlichen und weltzeitlichen Horizont. Es ist kein Idyll, kein niedliches, weltfremdes, weltfernes Gärtchen, das der Mensch sich gern erträumt. Irdischer Menschenberuf wäre gewesen, die ganze Erde so dem heilen Dasein des Menschen einzugliedern, daß er wirklich ihr Verwalter und – unter Gottes Herrschaft – ihr Herr sein konnte. Das Paradies ist ein dynamischer Ausgangspunkt der Geschichte. Daher ist schon von vornherein zu erwarten, daß das, was hier am Anfang geschieht, für den Menschen entscheidend sein wird. Der Mensch wird sich selbst deutlich werden und sein Schicksal selbst bestimmen.

Ganz im Anfang schon geschieht das Erstaunliche: Gott führt die Tiere, die er geschaffen hat, dem Menschen zu (2, 19). Der Mensch wird aufgefordert, die Tiere zu benennen. Das kann er nur in Vergleich zu sich selbst. Mit der Namensgebung ist verbunden die innere Frage: Wie paßt dieses Lebewesen zu mir? Und noch innerlicher ist die Erwartung, das Wesen zu finden, das sein Partner sein kann, sein Gegenbild.

Bis heute ist die Namengebung die Weise, wie der Mensch Besitz ergreift von den Dingen. Sie ist das Symbol des Besitzers. Sie ist ein herrscherlicher Akt. Schon darin ist die klare Unterscheidung zu allen Tieren gegeben: „Wie er sie nennen werde als lebendes Wesen – das sei ihr Name“ (2, 19). Das „Gegenstück“, das der Mensch suchte, weil er allein war, fand er nicht. Und hier setzt, in tiefer bildhafter Verschlüsselung, die grandiose Szene ein, in der die Frau geschaffen wird und dem Mann von Gott zugeführt wird.

Die erste Tat Adams war nicht die Sünde, sondern die Namengebung und damit die Selbsterkenntnis im Vergleich mit dem in der Welt, was ihm am nächsten steht, mit den Lebewesen. Als er die Frau sah, jubelte er und prophezeite, was über seine Erfahrung hinausging: „Darum verläßt ein Mann Vater und Mutter und hanget seinem Weibe an und sie werden ein Fleisch“ (2, 24). Diese erste Szene der Geschichte endet mit der Feststellung: „Und es waren die beiden nackt – Adam und sein Weib. Und sie schämten sich nicht“ (2, 25). Das ist gesagt im Hinblick auf das Kommende; dieses „Sich-nicht-schämen“ zeigt die Urgeborgenheit an, die Harmonie, die im Menschen herrschend war, das Ungeborenssein. So ausgerüstet ging der Mensch in die Entscheidung. Walter Bröcker meint, das Wort besage, daß der Mensch vor der Sünde „in tierischer Unbefangenheit“ gelebt habe. Jedoch gründete diese „Unbefangenheit“ im Geiste, der die Erfahrung eigener innerer Zwiespältigkeit noch nicht gemacht hatte.

Der Mensch ist nicht einfach in sein Areal eingepaßt wie das Tier. Er ist Person und muß das übernehmen, was ihm gegeben ist, er muß es nehmen – oder abschlagen – er muß handeln. In der Entscheidung vollzieht der Mensch, was er ist und was er sein will. Handelt er so, wie es ihm als Mensch entspricht, dann hat er sich selbst und seine Welt von dem angenommen, der ihn gemacht und ihm die Welt angeboten hat. Dem Aneignen der Weltgüter oder hier zunächst der Paradiesesgüter wohnt – wenn es in Wahrheit geschieht – ein Anerkennen inne – das Anerkennen Gottes, des Schöpfers, das Anerkennen der eigenen Geschöpflichkeit. Wie hat nun diese Entscheidung ausgesehen? Mit dem Gesagten ist der Vorentwurf schon gegeben. Die Freiheit der Aneignung ist von Gott dem Menschen dargeboten worden: „Seht, ich gebe euch alles samen-tragende Kraut, das auf der ganzen weiten Erde ist und jeden Baum . . .“. Dies ist nun hier konkret zusammengefaßt: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen“ (2, 16). Dem universalen Geschenk gegenüber steht das Verbot, das sich auf die Frucht eines einzigen Baumes bezieht; das Verbot nennt die Grenze der Ermächtigung. Im Gehorsam, der an diesem Gebot vollzogen wird, zeigt sich dann, was der Mensch tut, wenn er sich der ihm angebotenen Weltgüter bemächtigen wird. All sein Handeln geschieht dann in der Wahrheit des Geschöpfes Gottes. Eine Begründung des Verbots ist nicht gegeben. Denn was der Mensch begreift, gibt ihm die Möglichkeit, auf Grund eigener Einsicht zu handeln – etwa, wenn Gott gesagt hätte, daß die Frucht dieses Baumes giftig oder in sich schädlich sei. Das Verbot Gottes wäre so durch den Menschen in ein Verbot kraft eigener Einsicht umgewandelt worden. Aber die Art der Willensäußerung Gottes macht diese Ausflucht unmöglich. Der Gehorsam, der verlangt

wird, bedeutet die Anerkennung des souveränen Gottes, des Schöpfers und Herrn, durch die Tat.

Der Baum steht in der Mitte des Gartens. Der Mensch, dem dieser Garten zunächst die Welt ist, kann den Baum nicht einfach umgehen, die Entscheidung muß früher oder später fallen. Die Entscheidung gehört zum Menschen. Ein kleiner unscheinbarer Gegenstand ist es, an dem sich nach Gottes Beschluß der Mensch entscheiden muß. Es ist kein heroisches Heldentum verlangt.

In der Nähe dieses Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse steht der Baum des Lebens, von dem nichts weiter ausgesagt ist. Wer versucht, die Paradiesesgeschichte mythologisch auszulegen, steht hier vor Rätseln, denn der Lebensbaum ist ein Motiv, das in vielen Mythen vorkommt – hier aber ist er wie ein Statist, der keine andere Funktion zu haben scheint, als einfach da zu sein. Daß das Motiv des Lebensbaumes hier vorkommt, sagt nicht, daß es sich um einen Mythos handelt. Die Bilder, die der Mythos gebraucht, sind auch prämythisch zu finden. Sie gehören dem Menschen überhaupt an. Ob sie mythisch gemeint sind, das muß die Bedeutung zeigen, in der diese bildstarken Gegebenheiten vorkommen und sich über das, was das Bild sagt, hinaus eben in die mythische Vorstellungswelt hinein aussprechen. Nur wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, wäre ihm der Baum des Lebens mit seinen Früchten zugänglich geblieben. Gott hat bei der Bezeichnung des Baumes mit seiner verbotenen Frucht keine Begründung gegeben, aber er hat eine Warnung hinzugefügt: Die Warnung liegt im Namen des Baumes: an ihm wird sich vollziehen das „Erkennen von Gut und Böse“; und auch die Strafe wird vorhergesagt, die aus dem Ungehorsam folgen würde. Das Sterben beginnt an dem Tag, wo der Mensch von dieser Frucht ißt. Der Name des Baumes ist seltsam. Die Wortformel „Erkennen Gut und Böse“ ist im Hebräischen doppeldeutig. Zunächst ist es ganz wörtlich gemeint: Die beiden ersten Menschen waren in der großen Bewegung des ersten Erkennens gestanden – so stark wie nie ein Mensch nach ihnen. Sie waren geschaffen als Erwachsene – mit erleuchteter Vernunft (so die Interpretation der katholischen Theologie), hatten keine Eltern, ihr Umweltverstehen war, insoweit es nicht erworben werden konnte, vom Geist Gottes eingegeben.

Gott hat sich den Stammeltern als der Herr kundgetan. Dieses Wissen um Gott war aber ein vorläufiges, im Glauben an Gottes Wort stehendes. – Gottes Wirklichkeit blieb ihnen noch hinter Bildern der Sinne verschleiert. Dies gehört zum „Status viae“ des Menschen. Die entscheidende, das Leben in die Geschichte bringende Erkenntnis ist aber erst die in der Entscheidung zu Gott zustandekommende! Das Gute und das Böse ist mit einer gewissen Leichtigkeit theoretisch und von vorneherein, a priori, im Abstand einer puren Vorstellung zu erkennen. Die Erkenntnis aber, die der Entscheidung zum Guten vorausgeht, ist von anderer Art als die andere, die nämlich aus der schon gefällten Entscheidung, also etwa in der Erfahrung des Gutseins selbst, zustandekommt. Diese Erfahrung des Guten in und nach der Selbstüberwindung ist nicht vorwegnehmbar. Sie bringt den Menschen in der Freiheit zu Gott eigentlich erst in die personale Wortnähe. Die Gott-Ebenbildlichkeit wird positiv sprechend.

So ist diese Erkenntnis des Guten und Bösen im Unterschied von der vorhergehenden noch theoretischen jetzt wirkmächtig.

Die Märchenerzählungen sind ethisch. Die Mythen sind nur am Rande und gelegentlich ethisch gefärbt. Diese erste Offenbarungsgeschichte aber ist ontologisch-existenziell ethischer Art – es ist keine formale Wertethik, sondern eine im Sein gründende und in der Weise bestimmten Daseins geforderte Ethik.

Jene vorhergehende Entscheidung kann aber auch ein anderes nachfolgendes Erkennen bewirken – wenn sie nämlich auf der Seite des Bösen, des Ungehorsams gefallen ist und so die Erfahrung der Gottferne und damit die Erfahrung des Bösen aus nächster Nähe, und somit die „Erfahrung“ des Guten vom Bösen her aufnötigt. Diese zweifache, je durch die Entscheidung gegebene Möglichkeit nun hat dem Baume den Namen gegeben, der den Menschen angeht. Die zwei Möglichkeiten des Verhaltens des Menschen vor diesem Baume ergeben also zwei recht verschiedene Möglichkeiten des Erkennens von Gut und Böse. Wer das Böse getan hat, sieht das Böse und sieht das Gute anders, als der, der das Gute getan hat. „So ist das Böse“! sagt sich der Sünder . . . „dies wäre das Böse gewesen“, sagt der, der das Gute erfahren hat, von daher wissend geworden. Der trauernd das Gute sieht, und den bitteren Geschmack des Bösen gefühlt hat – ist verschieden von dem Anderen, der in Dankbarkeit und Freude das Gute erfahren – Güte innerlich geschmeckt hat; – und vom Wissen um das Gute auf das Böse schaut. Dieser Standort vom Guten her ist der überlegene. Nach der Reue allerdings könnte unter Umständen der, der bereut hat, auch dem, der nicht gesündigt hat, voraus sein.

Gott hat dem Versucher erlaubt, in der Nähe dieses Baumes, inmitten des Paradieses, Standort zu nehmen. Auch Satan muß Gottes Plan dienen. Er bringt den Menschen in die Situation der Versuchung. Der Mensch soll nicht gleichgültig am Verbote vorbeigehen und so der Entscheidung ausweichen können. Der Versucher wirkt nicht dadurch, daß er sich zeigt, wie er ist – damit wäre die versucherische Kraft aufgelöst. Der Versucher verbirgt sich, indem er durch eine andere Kreatur spricht; und er „versucht“, indem er mit seinem, durch fremde Gestalt scheinbar bezeugten Wort das Innere des Menschen reizt, das Begehren aus dem Ich des Menschen selbst herauslockt.

Die Kreatur, durch die Satan zum Menschen hin sprechend wurde, war die Schlange. Die Schlange war nur das Versteck Satans. Er versucht den Menschen durch vorsichtig an den Mann gebrachte Unwahrheit; die Wahrheit ohne jede Unwahrheit wäre nicht versucherisch. Satan bringt die Unwahrheit „an den Mann“ – durch die Frau.

Wie geht nun die versucherische Unwahrheit voran? Gott hatte dem Adam gesagt: „An dem Tage, an dem du von ihm (dem Baume) issest, mußt du sterben, sterben“ (2, 17).

Das bedeutet nicht, daß der Mensch „am nämlichen Tage“ schon zur Erde zurückkehren müsse – es ist eine abgekürzte und zugleich auch verhüllende Redeweise, die bedeutet, daß der Mensch sich die Ursache des Leibestodes, den Todeskeim zuziehe und daher schon vom nämlichen Tage an dem Tode verfallen sei.

Der Text lautet:

Die Schlange sprach zum Weibe: „Wie? Gott hat gesagt, ihr sollt von keinem Baume des Gartens essen?“

Da sprach das Weib zur Schlange: „Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen – aber von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens ist – da hat Gott gesagt, ihr dürft nicht davon essen – und nicht daran rühren – damit ihr nicht sterbet!“ (3, 2).

Bemerkenswert ist in der Antwort der Frau die Übertreibung. Das Geheimnis reizt Eva. Für diesen Blick verwandelt sich das Verbot in ein Tabu-Verbot, der Baum in einen Tabu-Baum. Es ist die erste leise Andeutung des menschlichen Abweges ins mythische Denken. Satans Fangfrage beginnt mit einer Täuschung. Er legt Eva nahe, daß Gottes Verbot von allen Bäumen gelte. Eva kann nun leicht antworten. Mit Eifer stellt sie richtig – aber ebenso eifrig übertreibt sie nun ihrerseits.

Da sprach die Schlange zum Weibe:

„Sterben? O nein!

Sondern Gott weiß, daß am Tage, da ihr davon esset, eure Augen geöffnet werden

und ihr sein werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse!“ (3, 4–5).

Das ist das kurze Zwiegespräch. Bössartiger kann über Gott in einer so kurzen Rede überhaupt nicht gesprochen werden. Es ist die Rede Satans.

Die Erkenntnisbewegung bei der Frau liegt ein wenig anders als beim Manne – aber letzten Endes geht sie auf dasselbe:

Der Frau sagt der Verführer, daß die Augen aufgehen durch das Essen dieser Frucht. Die Frucht wirkt hier magisch. Satan wird nun der Führer auf dem Weg des mythischen Denkens. Gott ist nicht mehr Gott, sondern eine Gottheit, die das ihr in der Natur Feindliche nicht hindern kann, die also der Dinge nicht ganz mächtig ist, und die somit im Verkehr mit den Menschen um ihrer Hoheit willen lügen muß. Ihr gegenüber trifft zu: „Mir grauet vor der Götter Neide“. Diese Gottheit ist fähig, eifersüchtig zu sein. Das Geheimnis, das Gott für sich behalten wollte, kann vom Geschöpf durchschaut werden. Satans Rede hat genau da angesetzt, wo in der Antwort vorher die Schwäche sichtbar wurde: die Verlagerung des existenziellen Interesses in die Sphäre des Wissen-Könnens und Nicht-wissen-dürfens, in die Pseudotiefe einer geheimen Gnosis, einer dem Menschen aus fragwürdigen Gründen verwehrten Wissensmacht.

Und radikaler ist die letzte Erklärung der Schlange und ihr Angebot: „Sein wie Gott“ – „erkennend Gut und Böse“. Hier tritt – von der dämonischen Rede unterschoben – der zweite Sinn dieses Wortes hervor: „Gut und Böse erkennen“ ist in der hebräischen Sprache eine Formel für Allwissenheit.

Was Satan dem Menschen verspricht, ist mehrdimensional versucherisch: erstens wird das Dasein in seiner irdischen Aufgabe übersprungen oder vermischt mit dem Äon der Vollendung. Das Wissen kommt bereits in Ruhe, denn es ist wie das von Gott: ein im mythischen Vorstellen wiederkehrendes Motiv! Der Mensch wird der mühseligen Erkenntnisbewegung enthoben sein. Zweitens

aber wird dieses Wissen, diese selbsteigene Einsicht, ein Vermögen sein von göttlicher Würde und Vollendung.

Hier, an dieser Textstelle, wird der große geschichtliche Vorgang durch die Versuchungen Satans in seiner eindeutigen Logik zusammengefaßt. Den Anlaß bietet die Umdeutung des Verbotes durch Eva, dahin, daß sie und ihr Mann die Früchte des Baumes nicht einmal berühren dürften (damit sie nicht sterben, 3, 3). Schon meldet sich hier das Geheime, das den Menschen reizt und das von ganz anderer Art ist als die Mysterien Gottes. Der Grund des Verbotes ist von Gott nicht mitgeteilt, Gott hat also etwas „verheimlicht“, es ist etwas Wissenswertes in dem Geheimnis dieser Frucht. Das mythische Denken, das nicht das älteste ist, verlegt die Macht und somit den Zauber in die Dinge selbst, es kennt nicht das souveräne freie Verfügen Gottes.

Das ist Satans Ansatz. Er bestätigt: „Gott weiß . . .“. Gott weiß also wirklich etwas, was er verheimlicht, verheimlichen muß, weil seine Absichten derartig sind, daß er sie nicht verraten darf. Satan sagt der Eva: Du hast ganz recht, die Frucht hat es in sich, durch ihre Kraft werden die Augen geöffnet, die Frucht wirkt Erkenntnis und du, armer Mensch, sollst ohne die Erkenntnis bleiben, die du brauchst und die dir zukommt. Du erinnerst dich, daß Gott gesagt hat, daß der Mensch ihm gleicht wie ein Bild dem andern, — es kommt dir zu, daß du auch wissend bist wie Gott. Gott kann nicht wie er will, er kann nicht verhindern, daß derjenige, der die Frucht ißt, allwissend wird; und so versucht Elohim zu verhindern, daß ihr werdet wie er, indem er euch einen Grund sagt, der nicht wahr ist. Gott täuscht den Menschen<sup>3</sup>. Ein Gott, der den Menschen täuscht, ist nicht der, den der Mensch sucht. Ein Gott, der ohnmächtig ist gegenüber seinem Werke, der Natur, zeigt, daß die Natur eben nicht Gottes Werk ist. Also ist es durchaus möglich, daß mit Hilfe dieser Natur auch der Mensch wird wie dieser Gott; dieses Wort setzt die Vulgata in den Plural: „Ihr werdet sein wie die Götter.“ Und dieser zweideutige Plural (von „El“) — der durch die Übersetzung auch äußerlich durchgeführt ist — bezeichnet hier die mythische Gottheit.

Ganz folgerichtig ist dieser Gott schließlich eifersüchtig — eifersüchtig auf den Menschen. Die mythische Denkversuchung verändert das Selbstbewußtsein des Menschen. Die Möglichkeit, die dem Menschen angeboten ist, sprengt die einfache Klarheit des menschlichen Seins, wie sie zugleich das Gottesbild verdunkelt und dadurch die Naturgestalten in Bewegung setzt und die Bilder, die Symbole des menschlichen Schicksals vervollständigt.

Adam und Eva entscheiden sich.

Es ist kein Zweifel, daß der Mann, Adam, das Gespräch seiner Frau mit der Schlange mitanhörte (oder sich erzählen ließ), es geht aufs Ganze und Letzte: „Sein wie Gott“ ist ein Nicht-Sein, ein Un-Sinn. In e i n e m zu sein wie Gott

<sup>3</sup> Satan gebraucht, wenn er von Gott spricht, nicht den Hoheitsnamen Jahwe — in ihm liegt für das Geschöpf Anbetung —, sondern das Wort Elohim, einen Plural majestatis von El, Gott, der aber ebenso von den heidnischen Göttern wie auch von Engelwesen gebraucht werden kann. Der Gebrauch des Plurals für die höchste Gottheit der Stadt oder des Landes ist den altorientalischen Kulturen geläufig.

bedeutet in allem sein wie er! Also: Gott wie Götter! Die Denkversuchung annehmend verändert sich der Mensch auch vor sich selbst, zur Unmenschlichkeit, denn er ist nun einer, der sein kann wie Gott oder Götter! Diese Möglichkeit als wirkliche nehmend, diese Möglichkeit wollend, verwirft der Mensch zu sein, was er durch Gott ist. Inmitten des Selbstbewußtseins geschieht die Entscheidung!

Das Geschöpf nimmt sich selbst nicht an!

Der „Griff nach der Frucht“ ist dann nichts anderes als der Griff des Geschöpfes über sich hinaus – der Griff nach der Göttlichkeit. Die materiale Harmlosigkeit dieser Sünde und die Geringheit ihres Symbols ist nur Schein!

(3, 6)

„Und das Weib sah, daß es gut wäre, vom Baume zu essen und daß er ein Verlangen für das Auge – und – daß der Baum begehrenswert, um Einsicht zu gewinnen –

Da nahm sie von der Frucht und aß –  
und gab auch ihrem Manne bei ihr –  
und er aß.“

Das ist die „Wortlose Szene“ (v. Rad) – das Geschehen ist ein inneres, das durch das äußere Handeln verwirklicht wird. Adam hat tiefer als sein Weib in die versuchenden Gedanken hineingeblickt – er war es, der als Stammvater für alle Menschen sich entschied: „So soll der Mensch sein!“

Vor der Erzählung der Versuchungsgeschichte – gleich nach dem Bericht über die Erschaffung der Frau – steht der elementare Satz: Und sie waren beide nackt, Adam und sein Weib, und sie schämten sich nicht.

Die Sünde ist nicht etwas Abstraktes, Theoretisches – etwa „nur so ein Gedanke“; „nur so ein Wort“; nur so ein Tun, das schnell vorbei ist – sie ist, mit diesem Gedanken schon, mit diesem Wort, in diesem Tun, ein Handeln des ganzen Menschen, das den Menschen in seinem Selbst verändert. Sie ereignet sich im Innersten des Menschen und will sich von da ausbreiten durch alle Schichten seines Seins. Sie verändert den Menschen! Die Sünde hat ihre Folge.

(3, 8–10)

„Da wurden die Augen beider aufgetan  
und sie erkannten – daß sie nackt seien;  
und sie fügten Blätter des Feigenbaumes zusammen  
und machten sich Schurze.

Da hörten sie Gottes Stimme im Garten,  
im Tageswinde daherkommen  
und es suchten sich zu verstecken Adam und sein Weib  
vor Gott, inmitten der Bäume des Gartens.

Da rief Gott dem Menschen zu und sprach zu ihm:  
Wo bist du?

Er antwortete:

Deine Stimme hörte ich im Garten und hatte Scheu – denn ich bin nackt –  
und verbarg mich.“

Das erste, worin sich die Veränderung kundtut, ist das Erkennen. „Die

Augen werden aufgetan“ – sie können in diesem Augenblick nicht anders sehen als von der Sünde her. Was erkennen sie von der Sünde her? Die „Nacktheit“. Sie erkannten im Nacktsein die Nacktheit – das ist mehr als jenes erste Nacktsein, das selbstverständlich war und sein konnte. Von der Sünde her wissend geworden erkennen sie, was von der Sünde her bedroht ist. Sie fühlen, erfahren in sich selbst die böse Möglichkeit. Sie haben im eigenen leibseelischen Sein eine gegen ihr Wollen dauernde Bereitschaft, ja Geneigtheit erfahren, von der sie vorher nichts wußten. Diese Bereitschaft ist von jetzt an schon da, bevor das klare Urteil, bevor die Entscheidung im Innern fällt, und sie begleitet diese noch, und sie verharret, trotz eines entgegengesetzten Entschlusses. Diese Auflockerung der inneren Herrschaft, diese Bedrohung in innerer Unsicherheit macht den Menschen betroffen. Denkt der nun so betroffene Mensch in Erinnerung seiner Schuld an den anderen, oder sieht er sich dessen Blick ausgesetzt, dann „schämt“ er sich. Das Sich-schämen ist das innere Betroffensein, das vor den Blick des anderen gerät – ja, schon bevor die gute eigene Erkenntnis sich durchsetzen konnte – es ist die Hilflosigkeit einer offenbar werdenden inneren Armut. Das stärkste körperliche Sinnbild dieser Armut und dieses Ausgesetztseins dem Blicke des andern ist die Nacktheit. Zuerst und zunächst eine auch das Körperliche meinende Bezeichnung, nennt das Bild aber im übertragenen tieferen Sinn die schon seelisch geschehene Unbewehrtheit und Blöße – eine innere Hilflosigkeit und Gefährdung. Das hebräische Wort für „nackt“ (’erum) bedeutet auch „hilflos“.

Im Sich-schämen erfährt der Mensch nach dem Gesagten, daß im eigenen Inneren etwas zur Sprache kommt, was er nicht verantwortet oder bewältigt hat und was daher nicht einfach Ausdruck finden darf nach außen. Dieses plötzliche Bemerkte führt zu einer Konfliktlage. Der Mensch scheut sich zu zeigen, was ist, und diese Scheu aktiviert die körperliche Ausdruckskraft in Formen des Sich-schämens, wie Erröten, sich verbergen wollen, Kleidung anlegen und so weiter. Schamlosigkeit kann durch ständiges Übergehen der inneren Konfliktmeldung möglich werden. Ein Mensch kann auch für den andern sich schämen und erröten. So z. B. dann, wenn Einer auf die Äußerung des Anderen nicht antworten kann, weil durch diese Änderung zu Bergendes unversehens zutage drängt. Jenes „Sie waren aber nackt und sie schämten sich nicht“, sagt an: die körperliche Zeichensprache durfte frei sprechen, weil das Innere den spezifischen Zwiespalt der Schuld nicht kannte. Schuld ist ein Zustand innerer Hilflosigkeit gegenüber dem, was im eigensten Selbst sich durch dieses und doch gegen dieses seinswidrig ereignete. Schon die erfahrene Schuldgefahr führt zur Warnung durch das Innere. Dieser Charakter der Warnung teilt sich der körperlichen Zeichenkraft mit, ohne von sich aus zu verraten, wovor gewarnt wird; denn gerade dieses „wovor“ will sich verheimlichen.

Das Sich-schämen war also keineswegs etwas, was sich nur auf körperliche Nacktheit bezieht, oder gar etwas, was aus einer sexuellen Sünde stammte. Davon ist nirgends die Rede. Aber im Bereiche des Körperlichen ist das Zeichen am deutlichsten, und also ist an dieser Stelle von diesem Zeichen die Rede. Von diesem verselbständigten Mitsprechen des Leibes Körpers wird der Mensch von

nun an nicht mehr frei sein, trotz aller Aufklärung, es wird ihn immer von neuem bedrängen, auf vielerlei Art, und er wird immer von neuem damit fertig zu werden versuchen auf gute, oder auf schlechte Weise.

Die beiden Menschen verbergen sich vor Gott. Der Versuch ist absurd. Absurd ist auch die Rede Adams. Handeln und sprechen kommen aus der Verwirrung. Aber Adam muß auch diese Verwirrung erfahren. Er muß es sich selbst sagen, daß es so, wie er ist, unerträglich ist zu sein.

Die beiden ersten Menschen wußten sich dem Auge Gottes ausgesetzt. Was nun folgt, ist ein schmerzvolles Gespräch, denn was geschehen ist, muß zutage treten, und das eigene menschliche Wort muß offenbar machen vor den Menschen selbst und zunächst auch wider seinen Willen.

(3, 11) Gott sagte zu Adam:

v 11 Wer hat dir kundgetan, daß du nackt seiest? Hast du von dem Baume, von dem zu essen ich dir verboten habe, gegessen?

v 12 Sprach Adam: Das Weib, das du mir beigegeben hast, sie gab mir von dem Baume, und ich aß.

v 13 Da sprach ER, Gott, zum Weibe: Was hast du da getan?

Sprach das Weib: Die Schlange hat mich betört, — und ich aß.

Ein mehrfaches Verbergen macht offenbar, was geschehen ist: Beide Menschen machen sich Schürzen. Beide verstecken sich unter den Bäumen, um von Gott nicht gesehen zu werden. Adam deutet auf sein Weib, er verbirgt sich gewissermaßen hinter ihr. Eva deutet auf die Schlange und verbirgt sich hinter ihr.

Woher kommt dieses Sich-verbergen? Der Mensch, der das Böse getan hat, kann in diesem Tun nicht zu sich selbst stehen, er kann sich in der Sünde nicht selbst bejahen, ohne sich selbst zu verfälschen — es sei denn, er bejahte sich in der Reue. Damit aber widerruft er die Sünde. In der Reue allein ist der Mensch der Sünder, der sich vor Gott nicht zu verbergen braucht.

Soweit aber waren die beiden ersten Menschen im Augenblick der Peripetie noch nicht, die Reue braucht Zeit, der Weg aus der Verwirrung muß über die klare Erkenntnis führen. In diesem Augenblicke aber mußten die beiden noch den Versuch machen, sich zu „entschuldigen“. Indem sie selbst nun merken, wie sehr der Versuch mißlingt, obwohl sie doch nichts anderes konnten, als sich so zu verbergen suchen, bringt die Erkenntnis sie vor die volle Wahrheit.

Die Sünde besagt: Gott nicht anerkennen als den höchsten Herrn, sich also von Gott abwenden, um ein anderer sein zu können als man ist, und so sich selbst verlieren; in dieser Hybris mehr sein wollen — und also ungehorsam sein dem Schöpfer und Herrn. Die Konsequenz ist hier nicht nur eine formallogische, sie ist eine geistig-vitale, dem innersten Lebensvollzug gehörige. Ebenso aber ist es mit der echten Reue. Die Reue wird bedeuten: Gott als den höchsten Herrn wieder anerkennen, und von Ihm sich selbst wieder geschenkt bekommen, sich selbst von Gott her wiederfinden.

Gott hat die beiden Menschen gefragt. Diese Frage war Gnade, denn sie werden dadurch auf den Weg zur Reue gebracht. Die Schlange wird nicht gefragt. Sie hat nichts, was sie Gott antworten könnte. Aber Gott spricht nun „zur

Schlange“. Gott gibt damit dem Menschen ein tierisches Sinnbild – Bild – „Schlange“ vor Augen, damit ihm gegenwärtig bleibt, von woher ihm Gefahr droht:

(3,14)

Da sprach ER, Gott, zur Schlange: Weil du solches getan hast, verflucht seist du aus allem Vieh und aus allem Wild des Feldes, auf dem Bauche kriechest du, und Staub issest du, alle Tage deines Lebens!

Hier ist auch der Eingangsvers in die Versuchungsgeschichte zu bedenken:

(3,1)

„Die Schlange aber war listig vor allen Tieren des Feldes, die Gott gemacht hatte.“

Gott hat das Bild der Schlange um des Menschen willen geschaffen. Diaphan wie alle geschaffenen Grundbilder, ist auch der Hinweis selbst zu verstehen. Jeder kennt die Schlange. Der Mensch braucht nur aufmerksam hinzuschauen. Er wird erkennen, wer gemeint ist.

Durch das tatsächliche Geschehen im Paradiese verrät die Schlange in ihrer Art von nun an den, der nicht verraten sein will, den Versucher: die Schlange hat kein Gesicht; sie hat keine Stimme; sie hat keine Zeichensprache, die den Menschen verständlich ist; sie zeigt keine vertraute Gefühlsmitteilung; sie ist nicht einfühlbar. Sie ist glatt, für die menschliche Hand nicht greifbar; sie ist kalt und abschreckend; ihre Bewegungen sind lautlos und unberechenbar – ganz anders sind die Bewegungen von Tieren mit Füßen. Die Schlange hat eine versteckte Weise, sie ist spaltzüngig und sie liebt das Dunkel, in dem der Mensch unsicher ist.

Die Dialektik des Bildes, „zu sein, was es nicht ist, und nicht zu sein, was es ist“ (Gadamer) ist dieser tierischen Erscheinung nun auferlegt, – die Unheimlichkeit und die elementare, an sich mehrdeutige Urbildlichkeit hat jetzt einen eindeutigen Bildbeziehungspunkt empfangen. Dieses Tier, die Schlange, ist von jetzt an dem menschlichen Bildwissen ausgeliefert – ihr ist von ihrem Schöpfer selbst für diese irdische Zeit der Beruf des dämonischen Warnsymbols auferlegt worden.

Damit ist aber das Versteck Satans hinfällig geworden – das Versteck soll ihn von jetzt an verraten. Es belehrt den Menschen über Satans Weise.

Eine Veränderung der Gestalt und im Leben der Schlange ist durch den Text nicht behauptet. Ganz fremd aber wäre der biblischen Aussage der Gedanke einer Verwandlung des Dämons in die Schlange. Das wäre eine typisch mythische Vorstellung. Die sinnbildliche Wirklichkeit ist noch nicht das Kennzeichen des Mythischen, das Mythische ist erst vom Sinnbild her gegründet. Hier im biblischen Bericht, ist vermutlich von einer dämonischen Besessenheit eines Tierindividuums die Rede – ein Vorgang, der auch im Neuen Testament bezeugt ist (Mk 5,13): „Da fuhren die unreinen Geister aus (dem Mann) und fuhren hinein in die Schweine . . .“ (also auch hier eine für den Israeliten starke Sinnbildlichkeit in der dämonischen obsessio des vom Dämon selbst erwählten Tieres!).

Der folgende Vers zeigt ganz unmißverständlich, daß keine Vermischung

von Schlange und Dämon vorliegt, sondern daß Gott in der Anrede an die Schlange Satan selbst meint, d. h. vor dem Ohr des Menschen über Satan spricht, und sein künftiges Tun voraussagt und mit dieser Rede an die Schlange dem Menschen selbst eine prophetische Aussage macht:

(3, 15)

Und Verfeindung setze ich zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen.

Er (der Nachkomme des Weibes) wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihm nach der Ferse trachten (das konsonantisch nämliche Wort „šph“ in zwei Bedeutungen).

Satan ist angesprochen im Bildgesetz der Schlange. Die Rede ist von anderer Art als die vorherige. In seinem Wort zum Mann wird Gott an einem Grundparadigma, am Verhältnis des Menschen zur Erde, die von nun an geltende konstante Andersheit der Weltsituation kennzeichnen. Nicht das Wesen der Erde ändert sich, wohl aber die Verfassung, in der der Mensch zur Erde steht. Hier jedoch, in diesem Wort an den unsichtbaren Widersacher wird die Prophetie konkret. Sie sagt, daß sich etwas ereignen wird. Der erste Teil der Rede an die Schlange ist die Voraussetzung für diesen zweiten Teil. Der zweite Teil schaltet grundsätzlich jede Deutung aus, die etwa in der Nähe eines phylogenetischen Vorgangs liegen würde. Wäre hier ein Naturvorgang gemeint, dann kündigte die Voraussage eine hoffnungslose Katastrophe an, aber dieser Vers 15 würde einen solchen Zusammenhang gänzlich sinnlos machen. Das Wort zeigt eine echte prophetische Verhüllung und Enthüllung zugleich. Das Trachten nach der Ferse des Menschen ist eine allgemeine Aussage und kann sich auf die lange Reihe der Nachkommen beziehen, die unter der Feindschaft Satans zu leiden haben. Aber daß der Schlange der Kopf zertreten wird, meint ein einmaliges geschichtliches Ereignis, und es wird ein Einziger sein, der dies zustande bringt, und dieser Eine ist nicht unmittelbar der Nachkomme des Mannes, sondern der einer Frau. Die Feindschaft, die von Anbeginn da ist, verwirklicht sich vollends an diesem Nachkommen und zeigt hier, was eigentlich gemeint ist: ein Mensch, der Macht hat, trifft mit Satan zusammen und Satan wird entmachtet. Die Strafansage an die Schlange enthält eine Verheißung an den Menschen. Daß Adam die Verheißung aus dem Wort herausgehört hat, zeigt der Vers 20. Davon wird gleich die Rede sein.

Eva hat so den Trost Gottes empfangen. Was sie getan, wird wieder gutgemacht werden und nun kann sie auch das Strafwort hören.

(3, 16)

Zum Weibe sprach ER: viel, viel machen werde Ich deinen Schmerz, deine Schwangerschaft, mit Schmerzen wirst du Kinder gebären; nach deinem Mann wird sein dein Verlangen, und er wird herrschen über dich.

Wenn Gott straft, ist es anders, als wenn ein Mensch einen anderen straft. Es ist nicht so, daß Gott dem Menschen nur irgendein Leid, eine Erschwernis, eine Einschränkung von außen her zufügt. Der Mensch ist Gottes Geschöpf, er ist ganz und gar von Gott gehalten, er kommt von Gott, und Gott ist sein Ziel. Die Strafe Gottes trifft den Menschen in dieser seiner Abhängigkeit, dieses, sein

eigenes Sein-von-Gott-her bekommt der Mensch zu spüren. Gott wandelt das Geschenk des Paradieses und seinen Reichtum in Bedürftigkeit und Armut. Der Mensch bekommt so sein Auf-dem-Wege-sein ins Gefühl und zwar gerade da, wo er gesündigt hat. In dreifacher Weise wurde der Mensch in die Erdennähe gezwungen:

In Mutterschaft und Muttersorge, in der Berufsarbeit des Mannes, in der Todesnähe, in der das ganze Leben steht; in jeder dieser Strafansagen ist ein Teil für das Ganze gesagt — ein Zeichen für einen ganzen Lebensbereich. So die Schmerzen der Geburt für das mütterliche Dasein überhaupt; die Feldarbeit für die Mannesarbeit überhaupt; der Tod für alle Krankheit und Verwirrung, die aus der Todesangst kommt.

Die Frau, die in der Versuchung die Berufung vergessen hatte, ihrem Manne Hilfe zu sein und Sorge zu tragen für das kommende Leben, wird nun gerade darin, in ihrem Beruf, mit Schmerzen und mit Sorgen gesegnet sein. Nicht etwa ist die Zeugung die Folge der Sünde! Mit einer solchen Deutung haben die Gnostiker immer wieder die Schöpfungsordnung Gottes pervertiert. Vielmehr spricht sich nun das Erdhafte im menschlichen Dasein aus. Es ist nicht mehr allein die personale Liebe, die regiert, sondern ein es-haftes Verlangen, ein vom Geiste her nie ganz durchformbares Begehren verwirrt und erschwert das Verhältnis von Mann und Frau. Und so wird sich im Eigensein der Kinder auch in anderer Weise die geistig nicht durchgestaltbare Erbmasse melden und die Sorge der Mutter wird oft ohnmächtig in die Wirklichkeit hineinverflochten sein, für die zu sorgen sie berufen ist.

Der Mann aber wird herrschen über die Frau — das bedeutet, daß auch in der Freiheit seiner Liebe, im Vollzug seines Berufes, Haupt zu sein, sich die Sucht meldet, die Herrschsucht, die das Verhältnis der Liebe in Gefahr bringt. Darunter wird die Frau zu leiden haben und ihre Liebe wird daher schon von vornherein bedroht sein. Daraus entsteht auch in ihr die Versuchung, Rivale statt helfender Partner zu sein. Die Liebe ist also bedroht von der Versuchung der Rivalität oder gar eines mehr oder weniger verdeckten Machtkampfes.

Aber die so vom Menschen her von vornherein in Bedürftigkeit und Gefahr geworfene Liebe hat gerade darin eine Möglichkeit der Überwindung, eine Möglichkeit sieghafter Größe, die ihr im Paradiese nicht gegeben wäre. Die nachparadiesische menschliche Liebe kann existenzieller werden, als die Liebe im Paradiese gewesen wäre .

(3, 17)

Und zu Adam sprach ER: Weil du gehört hast auf die Stimme deines Weibes und gegessen hast von dem Baume, von dem Ich dir verboten habe, du sollst nicht von ihm essen!: verflucht sei der Erdboden (die adama) deinetwegen, in Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens.

v 18 Dorn und Distel wird sie dir wachsen lassen, und du issest das Kraut des Feldes (nicht „Früchte“ vom Baum sind nun die Hauptnahrung —)

v 19 Im Schweiß deines Angesichtes wirst du dein Brot essen bis du zurückkehrst zum Erdboden, denn von ihm bist du genommen; denn Staub bist du, und zum Staube kehrst du wieder.

Der Erdboden (die ADAMA), verliert seinen Segen. Man kann dieses Wort von der Verfluchung nur verstehen, wenn man im Auge behält, daß Gott seinen Auftrag an den Menschen, die Erde zu unterwerfen, nicht zurückzieht. Aber die Erde, das Material der Arbeit, wird spröde. Wie sehr der Mensch auch voranschreiten wird in der Unterwerfung des Erdbodens, es gelingt dem in sich selbst uneinigen Geist nicht, dieses Material derartig zu beherrschen, daß es ihm folgsam und hörig wird wie im Paradiese.

Wie eine Fehlherrschaft des Menschen auch das Produkt seiner Arbeit gegen ihn kehren kann, so ist ganz allgemein zu sagen, daß der Ungehorsam des Menschen, der in einer verkehrten oder lügnerischen Unterwerfung der Erde liegt, wiederum den Gehorsam der Materie gegenüber dem Menschen einschränkt. Gott begründet diese Strafe. Keineswegs ist der Mensch verflucht und keineswegs seine Arbeit. Aber die Härte, die Mühsal, die Kargheit begleitet immer wieder die Arbeit des Menschen bis zum Ende seiner Geschichte.

Das Eigentümliche dieses Armutsstandes, gewissermaßen sein Siegel, ist der Tod, der Tod des Menschen. Denn er ist anders als der Tod des Tieres und das Natursterben. Nur der Mensch hat den Schrecken des Zuendeseins in dem Zuendegehen seines Lebens.

Jedoch muß der Versuch, die Existenz des Menschen vom Tode her zu deuten, gerade den wirklichen Menschen und sein Leben verfälschen. Wenn man ein Sein zum Tode als das Dasein erschließende Grundthema auffassen würde, dann wäre sowohl der Tod mißverstanden als auch das Leben.

Bevor der Tod als Tod des Menschen erkannt werden kann, muß das Leben in seiner Verheißung gesichtet sein. Eine Heroisierung des Todes ist letztlich illusionär. Es gibt auch eine Existenzverkrampfung. Der Mensch will in seiner Vergänglichkeit gerade das überwindende, Leben verheißende Verhältnis gewinnen. Sein Leben ist in das Vergehen, in das Sterben eingebettet. Die Sicherheit des Todes und die Ungewißheit des Augenblicks verstärken die Bedürftigkeit und die Armut des Menschenlebens. Sicher ist der Tod dem Menschen „natural“; aber ebenso sicher und viel tiefer, nämlich personal in ihm angelegt, ist die Sehnsucht nach dem ewigen Leben, nach einem anderen Dasein, in dem die Vergänglichkeit überwunden ist und das in Gott geborgen ist. Vom Personalen her gesehen ist ein purer Tod als end-gültiges Ende nur fremdes Grauen — das Sterben zum Leben hin dagegen ist radikaler Existenzaufruf. Der Mensch ist das eigentümliche Wesen, in dem beides angelegt ist, das Sterben und die Unsterblichkeit. Hier aber, in diesem Stand der Armut, kann der Tod seine geschichtliche Ursache nicht verleugnen, daß er nämlich aus der Sünde kommt, und daß er Strafe ist, und also vom einzelnen Menschen nicht als „etwas ganz Natürliches“ erwartet werden kann. Und so kann der Mensch sich mit dem „Tode“ nicht vertraut machen — es sei denn, daß er sich selbst aufgäbe, oder aber, daß die Erwartung des anderen Lebens in der Gnade Gottes den Tod übermächtigt.

In diesem Stand der Naturarmut hat also Gott den Tod für den Menschen zum eindringlichen Zeichen erhoben, auf daß der Mensch nicht in der nun Tat-

sache gewordenen Verringerung seiner irdischen Möglichkeit auch noch die andere Möglichkeit, ewig zu leben, verliere.

Was aber wäre das Schicksal des Menschen im Paradiese gewesen? Auch das Paradies (und mit ihm die ganze Erde) sollte Ort vergänglicher Wanderschaft sein. Aber der Mensch wäre dem Todesschicksal nicht überantwortet gewesen. In der Nähe des Baumes der Erkenntnis stand der Baum des Lebens; sein Geheimnis ist nicht geoffenbart, weil es für den Menschen im Stand der Armut die Bedeutung verloren hat und im neuen Evangelium eine neue sinnbildliche Bedeutung empfangen wird (als Baum des Lebens im Orte der Vollendung, Apok. 22, 2).

Aber nach Gottes Wort wäre es ein Unglück für den Menschen gewesen, wenn er nach seiner Sünde auch noch die Frucht dieses Baumes genossen hätte. Vielleicht kann man daraus schließen, daß dieser Baum dem Menschen die Kraft verliehen hätte, weiter zu leben bis zu dem Tage, an dem er sein Erdenwerk vollbracht hätte und zugleich die Reife erlangt hätte, zu der ihn Gott berufen hat, um dann, ohne den Tod zu sehen, wie Henoch zu Gott entrückt zu werden. Für den sündigen Menschen und seine Welt wäre die willkürliche Verlängerung des Lebens eine Katastrophe geworden.

Dreifach hatte Gott also den gegenwärtigen geschichtlichen Stand, der auf das Paradieses-Dasein folgte, gekennzeichnet: als Schmerz des Gebärens, als Mühsal der Arbeit und als Not des Sterbens.

Für die große Gesamterscheinung des geschichtlichen Daseins sind, stellvertretend, die drei Wurzeln genannt; aus ihnen resultiert die immer neue Bedürftigkeit und die nicht überholbare Ungesichertheit des Daseins. Keine Forschung und kein Fortschritt reicht an die Wurzeln dieser Not heran oder könnte sie gar ausrotten<sup>4</sup>.

Zu dieser offenbarungsförmigen Existenzenthüllung, die inhaltliche Aussagen macht über Vergangenes und Kommendes, ist die voraufgehende ontologische Bestimmung unentbehrlich. Sie geschah in der Form des ersten Schöpfungsberichtes. Der Schrifttext enthält ganz wesentliche ontologische Aussagen. Die körperliche Welt, in die der Mensch hineingestellt ist, ist gegliedert, und zwar sinnvoll auf ihn hin. Der Mensch ist ihr körperlich verwandt und seine höchsten Verwandten sind die Erdentiere, die mit ihm am sechsten Tage ent-

<sup>4</sup> Wir nennen diese Grundverfassung die existenziale Armut des Menschen – es ist die theologisch bestimmte „Existenz“. Keine Existenzphilosophie kann diese theologische Deutung menschlichen Daseins ersetzen, denn ihre Ursachen gehören dem geschichtlichen Anfang an, der Geschichte des Paradieses.

Existenz ist ohne ihren doppelten Horizont nicht erkennbar. Das Existieren ist unteilbar, aber es kann nur erfaßt werden im Feld des Ganzen. Hier treffen sich Herkunft und Ziel. Läßt man die Interpretation des unteilbaren Gegenwärtigen im Existieren aus, dann gewinnt die philosophische Interpretation einen positivistischen Charakter – so in Sartres Existenzauslegung. Theologisch gesehen muß auch Heideggers Existenzphänomenologie, soweit sie in „Sein und Zeit“ vorgelegt wurde und nicht die positive Zeit-Auslegung folgte, bestenfalls in eine verkürzte Ontologie ausmünden. Auch eine Existenzphilosophie muß das Verständnis dessen suchen, was die Phänomene aussagen. Die Phänomene, die in der Existenz aufleuchten, tragen unübersehbar die Hinweise des Vergangenen und des Kommenden in der Grunderfahrung der Not an sich.

standen sind und die ihm so nahe sind, daß es für den ersten Menschen sinnvoll war, sich mit ihnen zu vergleichen. Der Mensch hat die qualitative Andersartigkeit erkannt. Also genügt diese Verwandtschaft nicht, um sein Wesen zu bestimmen. Dazu kommt das andere Wort, das ihn in Vergleich setzt zu Gott. Hier gilt die Ebenbildlichkeit und Gleichnishaftigkeit, die der Mensch — nicht nur sein Leibeskörper — ist: der Mensch i s t Bild und Gleichnis — das ist eine eminent ontologische Aussage.

Der Mensch wird in seine Geschichte hineingesetzt, ist Anfang der Geschichte, ist in seinem ersten Äon selbst geschichtlich und mitentscheidet die Art seiner Geschichtlichkeit. Diese, seine eigene Geschichtlichkeit bestimmende Entscheidung sei (mit Oskar Bauhofer) „metahistorisch“ genannt. Kapitel 2 und 3 sprechen von der Entscheidung, die metahistorisch gültig bleibt. Daher ist die Erzählung gerade in ihrem metahistorischen Rang zugleich prophetisch; nicht dergestalt, daß der Mensch in jeder Zeit das Gegenwärtige aus dem Gesagten wieder erkennen könnte, wohl aber so, daß die Paradiesesgeschichte im Fortgang menschlicher Selbsterfahrung sprechender wird. Diese Geschichte spricht im Hinblick auf das, was der Mensch erlebt. Prophetisch offenbart der Text die existenzielle Konstante der Geschichtlichkeit (siehe die Verse 1,26; 2,20; 2,24; 3,14 und 24).

In diesen Mitteilungen tut sich auch kund der spezifische Grundcharakter der Daseinsnot, in der der Mensch untergründig und ganz primär erfährt, daß Ordnung sein könnte, in der keine Not ist. Das ist das große Thema der Utopien, die immer wieder in der Menschheit auftauchen, gleich, ob sie in die Vergangenheit zurückverlegt oder in die Zukunft projiziert werden, ob sie frühen mythologischen Charakter haben oder der überaus gefährlichen technischen Phantasiewelt angehören, in der der Mensch ebenso verkannt wird. Die Paradiesesgeschichte nimmt die Antwort auf diese Entwürfe einer ahnenden Wunschwelt vorweg, indem sie jeder Utopie gegenüber gerade den wirklichen Topos offenbart, von dem der Mensch ausging, so daß dann die zweite große Offenbarung, die des Neuen Testaments im Vergleich und in den Bildern des ersten Paradieses den Topos des Zieles verkünden kann. So eingespannt zwischen die zwei großen den Menschen beheimatenden Daseinsweisen bleibt der Mensch realistisch, geschichtswirklich in seinem Weltverständnis und kann die durch das alles Ersehnte immer schnell heranholende Wunschdenken große Verfälschung seines Daseins vermeiden. Der Paradiesesbericht kennzeichnet das von der Not erfahrbare Phänomen in seinem zweifachen Gehalt, der da sagt, dieses, was jetzt ist, liegt so tief im Menschen, daß er es nicht ändern kann, und dennoch kann es nicht immer so gewesen sein und wird es nicht immer so sein.

Die Paradiesessünde hat den Menschen nicht in eine negative Weltsicht geworfen. Wir haben schon darauf hingewiesen. Auf das Wort Gottes, das dem Menschen seine Todverfallenheit verkündet (3,19 „... denn Staub bist du und zum Staube kehrst du wieder“) folgt unmittelbar der Satz:  
(3,20)

Da nannte Adam den Namen seines Weibes Chawwa (Leben), denn sie ward die Mutter alles Lebenden.

Adam hat gut gehört. Inmitten des dreifachen Strafwortes Gottes klingt geheimnisvoll und verborgen das Ereignis, das die endgültige Bejahung des Lebens bedeutet. „Chawwa“, das war ein überwindendes, sieghaftes Wort des ersten Menschen. Es hat nichts von dem kleinmachenden und lächerlichen Klang an sich, den das heutige Alltagsgerede bevorzugt, wenn es von Eva spricht. Gott hat dem Menschen seine Lebenslust, seinen Jubel und seine Hoffnung gelassen. Er hat ihm darüber hinaus das Leben und die Hoffnung neu begründet.

Und der folgende Satz heißt:

(3, 21)

Und ER, Gott, machte dem Menschen und seinem Weibe Kleider von Fellen und kleidete sie.

Gott hat das Menschengeschlecht nicht verworfen, Er hat ihm auch nicht etwa eine völlig andere Ordnung gegeben, weder eine rein natürliche, noch eine „rein übernatürliche“. Der Auftrag, die Erde zu unterwerfen, bleibt bestehen. Der Mensch bleibt kulturfähig, aber seine Kultur wird einen anderen Charakter haben als eine Paradieses-Kultur gehabt hätte. Die Kultur wird in der Ordnung der Verletzlichkeit stehen: Ihr erstes Symbol war das dauerhafte Kleid, das Gott selbst dem Menschen gemacht hat (anders als jene Bekleidung aus Blättern). Wie eine Mutter ihr Kind kleidet, so tat Gott an den ersten Menschen. Das Kleid wird von jetzt an in einer dreifachen Weise die neue Ordnung der Kultur kennzeichnen:

Als Zeichen der Scheidung und Bewahrung von „Innen“ und „Außen“;

Als Ausdruck der Arbeit und der Ehre und des Festes;

Als Schutz gegen klimatische Ungunst der Umwelt;

Somit als Nutzwert und Zeichenwert zugleich<sup>5</sup>.

Gott sorgt. Aber der Weg, auf den Er den Menschen setzt, der Weg dieser Geschichtlichkeit, kann, wie alle (echte) Geschichte, nicht zurückgegangen werden. Das Wissen vom Paradiese ist nicht dazu da, das Paradies wieder zu erobern oder seinen Ersatz vorzutäuschen. Gerade in der Gegensätzlichkeit zum Paradiese, aber zugleich in der Verbundenheit durch die Ursache, muß der Mensch seine Gegenwart leben. So entschieden ist das letzte Wort Gottes, das noch im Paradiese zum Menschen gesprochen wird:

(3, 22 a)

Und ER, Gott, sprach: Siehe, Adam ist geworden wie „Unsereiner“, zu erkennen Gut und Böse.

Der ironische Hinweis Gottes auf die Illusion, nach der der Mensch im Para-

<sup>5</sup> Hier wäre der Ansatz für eine theologische Begründung der Kultur. Von jetzt an gilt eine Ordnung des Intimen und des Öffentlichen, eine Ordnung der gestalteten Zeichen und Symbole, eine Kultur des Hauses und der Stadt; Kultur der Pyramiden und Tempeltürme, eine Kultur, die in gefährvoller Spannung lebt zwischen den Polen ihres Raumes, der Innerlichkeit, der Höhe und der Wendung nach außen. Kultur kann aber nur insoweit bestehen, als der Mensch wirklich über den Werkzeugen der technischen Weltbeherrschung steht und sich nicht der Welt der Mittel dienend adaptiert.

In seiner Kultur stellt sich der Mensch selbst dar, seine existentielle Verfassung wird sichtbar. Der Geist sucht Darstellung und Verhüllung im Stoff. Pflege und Nutzung der irdischen Gestalten müssen in Harmonie stehen – und das ist das Schicksal der menschlichen Kultur.

diese gegriffen, nimmt das Wort nun in seinem übertragenen Sinn von der Allwissenheit und vergleicht es mit dem wörtlichen Sinn, den Gott nannte (und der in Erfüllung ging). Gott will dem Menschen in seinem letzten Paradieseswort die Erinnerung unvergeßlich machen, wie alle Sünde in Hybris und Illusion ihren Ursprung hat und sich vollendet.

Und nun –

(3, 22 b)

daß er (Adam) nicht gar seine Hand ausstrecke und auch vom Baume des Lebens nehme und esse – und immerdar lebe . . .!

(damit bricht die Rede ab und der Text fährt fort:)

(3, 23)

Da schickte Er, Gott, ihn fort aus dem Garten Eden, den Erdboden zu bearbeiten, von dem er genommen war.

(3, 24)

Und Er hieß den Menschen von dannen gehen und setzte mit Macht, vor den Garten Eden, Morgenseits, die Cherubim mit der Flamme des wirbelnden Schwertes, zu bewachen den Weg zum Baume des Lebens.

Zweimal wird in diesem kurzen Text erwähnt, daß Gott den Menschen fortgehen ließ. Es ist, als ob der Mensch zögerte, als ob er nicht fassen könnte, daß er gehen muß in das unbekannte und schwere Schicksal.

Der feierliche Ernst der letzten Aussage – die übermenschliche Macht, die dem Menschen die Grenze zeigt, den Weg sperrt dorthin, wohin die aus dem Bewußtsein eigenen Könnens aufsteigende Illusion die Menschheit immer wieder führen will – spricht in jedes Zeitalter hinein, und, so meinen wir, entschiedener als die Mythen, und treffender gerade in unserer Zeit. Die Mythenwelt lebte aus ihren Wiederholungen. Das Wort der Genesis war nur ein erstes Wort der Offenbarung, und es lebt aus ihrem Ganzen, und ist fortgesetzt in fortschreitender Enthüllung bis ins letzte Buch des Neuen Testaments, in die Geheime Offenbarung, die ohne das Erste, was gesagt ist, nicht erfaßt werden kann.

Aus den Darlegungen ergibt sich wohl, daß die Paradiesesgeschichte auch einen allgemein gültigen, allmenschlichen Gehalt hat. Das liegt im Charakter der Ursprünglichkeit. Im Anfang zeigt sich der ganze Mensch. Aber eine Spiritualisierung, eine völlige Entkleidung der material-realen Umstände oder, nach einer heute empfohlenen Methode, der Versuch, die Paradiesesgeschichte zu „entmythologisieren“, wird dem Text nicht gerecht. Wo kein Mythos ist, kann auch nicht entmythologisiert werden. Wenn man freilich die Paradiesesgeschichte isoliert und aus ihrem Glaubensmilieu herausnimmt, kann man diese und jene Bedeutung bevorzugen und es stehen mehrere Wege offen, mit der Geschichte „textkritisch“ umzugehen. Tatsächlich geht aber dem Bericht vom Sündenfall das Sechstageswerk, das eigentliche Schöpfungswerk Gottes voraus. Auch wenn man, wie einige Exegeten, sagt, daß dieses Sechs-Tage-Werk später formuliert sei als die Paradiesesgeschichte, dann ist damit keineswegs gegeben, daß der Paradiesesbericht selbst älter sei als das Sechs-Tage-Werk. Die Frage der schriftlichen Formulierung ist etwas anderes als die Frage der mündlichen

Überlieferung. Die Überlieferung sagt deutlich, daß der Gott, der das Verbot gegeben hat von der Frucht des Baumes der Erkenntnis zu essen, der nämliche Gott ist, von dem es heißt, daß er im Anfang den Himmel und die Erde erschaffen hat. „Himmel und Erde“ sind der Ausdruck für das Ganze, das Weltall, den Kosmos überhaupt. Gott ist allmächtig. Von dem souveränen Gott, der nichts neben sich hat, was ihm gleich wäre, ist die Rede. Hat man dieses gewaltige, in der religiösen Literatur einmalige Wort wirklich vernommen, dann ist es nicht mehr möglich, diesen Gott in die mythische oder gar mythologische Rede- und Denkweise einzugliedern. Die Einfachheit des ersten Satzes der Genesis darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das, was hier gesagt ist, ein für allemal gültig sein soll. Dieser Gott ist erhaben über seine Schöpfung. Da sie Sein Werk ist, kann Er mit ihr machen, was Er will. Aber dieses Wollen ist kein willkürliches; denn die Schöpfung ist in seiner Ähnlichkeit gemacht. Das Seiende, das geschaffen ist, kann aus der Reichweite des Seins Gottes nicht herausfallen, da es dann etwas Gott völlig Unähnliches wäre – die Sünde ausgenommen, die kein selbständig Seiendes ist, sondern einen Abfall vom Sein oder eine Pervertierung des Seins darstellt. Der erste Satz der Schrift hat ontologischen Rang. Es ist ein ganz unangemessenes Verfahren, wenn man an den Text mit der Voraussetzung herankommt, daß Gott nichts Wunderbares in seiner Schöpfung wirken könne, weil es etwa dem vermeintlichen Verständnis des sogenannten heutigen Menschen nicht mehr entspräche. Hier werden Zeitrelativitäten, menschliche Geschichtsrichtungen, umweltgebundene Wirklichkeitsakzente verabsolutiert. Eine derartige „Entmythologisierung“ hat ihren Ursprung in einer Begriffsverwirrung. In ihr ist der Gegenspieler Gottes die „Natur“. Die Transzendenz Gottes konkurriert mit einem Absolutum der Naturgegebenheiten, denen gegenüber Gott nicht allmächtig sein darf, weil der Mensch einen heimlichen anderen Glauben hat, das ist den Glauben an seine Welt: an die Natur und die Fähigkeit des Menschen, sie umzugestalten. Das Verhältnis des heutigen Menschen zu seinen eigenen Mythologemen ist wahrhaft paradox. Der höchst aufgeklärte Mensch hat sich einen eigenen Mythos bereitet, er hat dem Göttlichen ein Tabu-Verbot gesetzt, er stellt die Paradiesesgeschichte auf den Kopf, indem er Gott entweltet und ihm nur ein Gott anerkennenswert scheint, der vor seinem Schöpfungswerk kapituliert und dann nur noch zu einer imaginären Innerlichkeit des Menschen Zugang hat oder ganz und gar außerhalb der Räume der Körperlichkeit in Dimensionen wirken darf, in denen er den Menschen bei seinem Vorhaben nicht mehr stört. Es lohnt sich, dem Mythos unserer Zeit etwas nachzugehen. Man wird entdecken, daß die Paradiesesgeschichte und die Erinnerung an den Sündenfall heute so sprechend ist wie je.