

Die Geschichte vom Sündenfall (1.Mose 3,1-24)

Von Gerhard von Rad

1 Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahwe, Gott, gemacht hatte, und sie sprach zum Weibe: Gott hat wohl gar gesagt, ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?¹ 2 Da sprach das Weib: Wir dürfen essen von den Früchten der Bäume im Garten, 3 nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: esset nicht davon, röhret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet. 4 Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet ja gar nicht sterben, 5 sondern Gott weiß wohl, daß, sobald ihr davon esset, euch die Augen aufgehen werden, und ihr wie Gott sein werdet, wissend Gutes und Böses. 6 Und das Weib [61] sei, und begehrenswert, um klug zu werden; da nahm sie von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Manne neben ihr, und er aß. 7 Da gingen den Beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Da flochten sie Feigenlaub zusammen und machten sich Schürzen.

8 Als sie nun das Geräusch Jahwes, Gottes, hörten, wie er beim Tageswind im Garten wandelte, da versteckte sich der Mensch mit seinem Weibe vor dem Angesicht Jahwes, Gottes, unter den Bäumen des Gartens. 9 Jahwe, Gott, aber rief dem Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du denn? 10 Er sprach: ich hörte dein Geräusch im Garten, da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und versteckte mich. 11 Da sprach er: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe? 12 Da sprach der Mensch: Das Weib, das du mir zugesellt hast, das hat mir von dem Baum gegeben, da habe ich gegessen. 13 Da sprach Jahwe, Gott, zum Weibe: Was hast du da getan! Das Weib aber antwortete: Die Schlange hat mich verführt; da habe ich gegessen.

14 Da sprach Jahwe, Gott, zur Schlange: Weil du das getan hast, sei verflucht vor allem Vieh und allem Getier des Feldes. Auf dem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen dein Leben lang. 15 Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft; er wird dir nach dem Kopfe treten und du wirst ihm nach der Ferse schnappen. 16 Zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Beschwerden machen in deiner Schwangerschaft, unter Schmerzen sollst du Kinder gebären. Nach deinem Manne soll dein Verlangen sein, aber er soll dich beherrschen! 17 Und zum Menschen sprach er: Weil du auf deines Weibes Stimme gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot: du sollst nicht davon essen, – verflucht sei der Erdboden um deinetwillen, mühsam sollst du dich von ihm nähren, solange du lebst; 18 Dorn und Gestrüpp lasse er dir sprossen, und das Kraut des Feldes sollst du essen. 19 Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist; denn Staub bist du und zum Staub sollst du zurückkehren.

20 Da nannte der Mensch sein Weib Chawwa (Leben), denn sie ist die Mutter aller Lebenden geworden. 21 Und Jahwe, Gott, machte dem Menschen und seinem Weibe Kleider aus Fell und zog sie ihnen an. 22 Und Jahwe, Gott, sprach: Siehe, der Mensch ist nun geworden wie unsreiner, wissend Gutes und Böses. Nun aber, daß er nicht seine Hand ausstrecke und nicht auch von dem Baum des Lebens breche und esse und dann ewig lebe –, 23 so schickte ihn Jahwe, Gott, fort aus dem Garten Eden, daß er den Erdboden bebaue, von dem er genommen war. 24 Da vertrieb er den Menschen, und ließ östlich vom Garten Eden die Cherube sich lagern und die Flamme des Zickzackschwertes, den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.

¹ Luther: „Ich kann das Ebreische nicht wohl geben, wider deutsch noch lateinisch; es laut eben das Wort aphki als wenn einer die Nase rümpft und einen verlachet und verspottet.“

3,1 Die Schlange, von der nun erzählt wird, ist als eines der von Gott erschaffenen Tiere (2,19) bezeichnet; sie ist also im Sinne des Erzählers nicht die Symbolisierung einer „dämonischen“ Macht und gewiß nicht des Satans. Was sie aus der Menge der Tiere ein wenig heraushebt, ist lediglich ihre größere Klugheit. Allein von dieser Eigenschaft her begründet der Erzähler die nun folgende Anrede. Es wäre gut, diesem Anfang der Erzählung das große theologische Gewicht, das die kirchliche Auslegung fast ausnahmslos ihm beigelegt hat, zunächst einmal fernzuhalten. Die Erwähnung der Schlange hat hier fast etwas Beiläufiges, jedenfalls handelt es sich bei der „Versuchung“ durch sie um einen ganz unmythologischen Vorgang, und zwar ist das deshalb so dargestellt, weil der Erzähler offenbar bestrebt ist, die Verantwortung so wenig wie möglich aus dem Menschen heraus zu verlegen. Es geht allein um den Menschen und *seine* Schuld, und deshalb hat sich der Erzähler sehr gehütet, das Böse in irgendeiner Weise zu verobjektivieren, und [62] deshalb hat er es so wenig wie möglich als eine von außen kommende Macht personifiziert. Daß er den Anstoß zur Versuchung aus dem Menschen herausverlegt, das war fast mehr ein Erfordernis der Veranschaulichung, als daß damit das Böse als etwas jenseits des Menschen Stehendes vergegenständlicht werden sollte. „Für die Herkunft des Bösen gibt es keine Ätiologie“ (Westermann z.St.). Durch die ganze Geschichte hindurch bleibt dieser Gegenspieler der Menschen in einem schwer definierbaren Incognito und unenträtselt. Wohl ist in der Religionsgeschichte die Schlange das unheimliche, fremdartige Tier *kath exochen* (v. d. Leeuw) und man kann auch annehmen, daß hinter unserer Erzählung in großer Feme einmal ein Mythus gestanden hat. Aber so wie sie uns jetzt vorliegt, in dieser ihrer Durchsichtigkeit und Verständlichkeit ist sie alles andere als ein Mythus.

Nicht was die Schlange ist, sondern was sie sagt, soll uns beschäftigen. Sie eröffnet das Gespräch – ein Meisterwerk feiner psychologischer Abtönungen! – auf eine behutsame Weise, nämlich in Gestalt einer interessierten und noch ganz allgemeinen Frage (sie nennt ja ihrerseits den heimlich angesteuerten Gegenstand des Gespräches, den Erkenntnisbaum, nicht; das zu tun überläßt sie der Ahnungslosigkeit des Weibes!). Nun enthält die Frage der Schlange freilich eine völlige Verdrehung, denn Gott hat keineswegs gesagt, daß die Menschen von *keinem* Baum essen dürfen; aber gerade so hat sie das Weib in ein Gespräch gezogen. Sie gibt ihr zunächst einmal Gelegenheit recht zu haben und sich für Gott zu wehren (Zimmerli). In der Form dieser Frage hat sie aber schon einen tödlichen Angriff auf die Einfalt des Gehorsams geführt. **2-3** Das Weib ist dieser Bosheit gegenüber ganz unbefangen. Es stellt die Verdrehung richtig; aber dabei geht es im Eifer einen kleinen Schritt zu weit. Wohl hat Gott nur *einen* Baum den Menschen vorenthalten (den Lebensbaum scheint dieser Teil der Erzählung nicht zu kennen!); aber daß er nicht einmal angerührt werden dürfe, hat Gott nicht gesagt. Dieser Zusatz aber hat doch schon eine leise Schwäche in der Position des Weibes gezeigt. Es ist, als wolle sie durch diese Übertreibung sich selbst ein Gesetz geben. **4-5** Jedenfalls jetzt kann die Schlange die Maske, unter der sie ernsthafte Anteilnahme an der Weisung Gottes geheuchelt hatte, fallen lassen; sie fragt nicht mehr, sondern behauptet – und zwar stilistisch in ungewöhnlicher Betonung! – daß das, was Gott gesagt hat, gar nicht wahr sei, und sie begründet das auch. Sie behauptet, Gott besser zu kennen als das Weib in seinem gläubigen Gehorsam, und so veranlaßt sie das Weib, aus dem Gehorsam herauszutreten und über Gott und sein Gebot wie von einem neutralen Ort aus zu urteilen. Sie unterstellt Gott mißgünstige Absichten. Es ist der uralte und weitverbreitete Gedanke vom Neid der Gottheit, mit dem sie Gottes gutes Gebot verdächtigt. Das ist aber der alte Wahn des Menschen, daß er glaubt, von seinem frei bezogenen Standpunkt, von seiner Gottesidee aus Gott besser zu verstehen als wenn er sich seinem Wort unterstellen würde. „Dort, wo der Mensch aber mit der Waffe eines Prinzips, einer Gottesidee gegen das konkrete Gotteswort angeht, dort ist er der Herr Gottes geworden.“² In dem Folgenden ist die grammatische Konstruktion zweifelhaft: Ist das *jodee tob wara* appositionell mit *elohim* verbunden (Sinn: wie göttliche Wesen, *die* Gut und Böse

² D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 1955², S. 61.

kennen)? Näher liegt es [63] aber wohl, das *jodee tob wara* als zweite prädikative Bestimmung zu verstehen (wie Gott – oder göttliche Wesen – *und* Gutes oder Böses erkennen). Im ersten Fall läge der Hauptton auf „wie göttliche Wesen“, im zweiten mehr auf der Erkenntnis von Gut und Böse. Das *elohim* kann pluralisch verstanden werden (LXX); die Einflüsterung meint schwerlich, daß die Menschen wie Jahwe, sondern, daß sie göttlich, göttergleich werden könnten. Was die Erkenntnis von Gut und Böse anlangt, so ist erstens zu bedenken, daß das hebräische *jāda'* („erkennen“) begrifflich keineswegs allein das intellektuelle Erkennen, sondern in einem viel weiteren Sinn ein „Erfahrung haben“, ein „Vertrautwerden mit“, ja geradezu ein „Können“ bedeutet. „Wissen ist der alten Welt immer zugleich auch Können“ (Wellhausen). Bei dem „Erkennen des Guten“ sollte man also nicht gleich an ein Unterscheidungsvermögen auf dem engeren Gebiet des Sittlichen denken, überhaupt nicht an die Erkenntnis absoluter sittlicher Maßstäbe oder an die Konfrontation mit einer objektiven Idee. Es handelt sich überhaupt um nichts Objektives. Das Gute war für die Alten nie etwas nur Ideelles, sondern als gut galt das, was guttut; demnach hätte man das „gut und böse“ in diesem Zusammenhang mehr im Sinne von „förderlich“, „heilsam“ – „hinderlich“, „schädlich“ zu verstehen. Was die Schlange in Aussicht stellt, ist also weniger eine Ausweitung des Erkenntnisvermögens als jene Eigenmächtigkeit, die es dem Menschen verstattet, über das ihm Heilsame oder Schädliche selbst zu entscheiden. Das ist insofern etwas völlig Neues, als er damit heraustritt aus dem Umfangensein von Gottes Fürsorge. Er hatte darüber befunden, was gut für den Menschen war (2,18!), und darin hatte er ihm völlige Geborgenheit gewährt. Nun aber wird der Mensch dazu übergehen, für sich selbst zu entscheiden³. Die Frage steht wohl im Raum, ob denn nicht die begehrte Autonomie zu der größten Bürde seines Lebens werden könnte. Aber wer denkt jetzt daran. Der Schritt, der zu tun wäre, ist ja so klein! In dem Grenzenlosen, dem Unbegreifbaren dieser Aussage liegt ja gerade das Verlockende; sie ist gewollt geheimnisvoll, und nachdem sie die Gedanken des Menschen in eine bestimmte Richtung in Bewegung gebracht hat, ist sie doch wieder nach allen Seiten hin offen und läßt der geheimnislüsternen Phantasie allen Spielraum. Was die Einflüsterung der Schlange meint, ist die Möglichkeit einer Ausweitung des menschlichen Wesens über die von Gott in seiner Schöpfung gesetzten Schranken hinaus, einer Lebenssteigerung, nicht nur im Sinne einer rein erkenntnismäßigen Bereicherung, sondern auch eines Vertrautwerdens, eines Mächtigwerdens über Geheimnisse, die jenseits des Menschen liegen. Daß die Erzählung den Fall des Menschen, seine eigentliche Trennung von Gott auf *diesem* Gebiet vollzogen und sich immer wieder vollziehen sieht, (und nicht etwa in einem Absturz ins moralisch Böse, ins Untermenschliche!), also in dem, was wir den Titanismus, die Hybris des Menschen nennen, das ist wohl eines ihrer bedeutendsten Zeugnisse. – Die Schlange hat weder gelogen, noch wahr gesprochen; man hat schon immer in dem Halbwahren das Raffinierte ihrer Aussage gesehen. Die Schlange „weiß mit winzigen Umakzentuierungen, mit Halbwahrheit und Doppelsinnigkeit den arglosen Partner soweit zu bringen, daß er von selbst in [64] ihrem Sinne mitspielt und agiert, wie sie es haben will“ (Steck). Auch das ist zu beachten, daß sie kein Wort der Aufforderung sagt; sie hat den großen Anreiz einfach in den Menschen hineingesprochen, bei dem die Entscheidung dann doch ganz frei gefällt wird. Auch hierin sehen wir das Bestreben des Erzählers, die Sache und demgemäß die Schuldfrage so wenig wie möglich aus dem Menschen herauszuverlegen.

6 Das Gespräch ist zu Ende, die Schlange tritt vorläufig ganz aus dem Blickfeld des Lesers; das Weib ist nun allein. „Der Mensch schweigt gegenüber der Behauptung, daß eine Übertretung des Verbotes ihn nicht in den Tod, sondern in die Gottgleichheit bringen werde. Er läßt

³ H. Stoebe, *Gut und böse in der jahwistischen Quelle des Pentateuch*, ZAW 1953, S.188 ff. O.H. Steck, *Die Paradieserzählung*, Bibl. Studien 60, 1970, S. 34 ff. u. ö.

sich diese These gesagt sein.“ Es beginnt ihm einzuleuchten, daß er in seiner Selbstherrlichkeit bessergestellt ist, als im Gehorsam Gottes⁴ Es ist ein wunderbares Bild, das der Erzähler in V.6 zeichnet, jene wortlose Szene, in der das Weib überlegend vor dem Baum steht und dann die Entscheidung fällt. Wir durcheilen mit ihm eine ganze Skala der Gefühle. „Köstlich zu Speise“: das ist der grob sinnliche, „eine Augenweide“, das ist der feinere, ästhetische Anreiz, und „begehrenswert für das Klugwerden“, das ist die höchste und durchschlagende Verlockung (vgl. 1.Joh. 2,16: „des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Wesen“!); und dann folgt das Pflücken und Essen. Der Erzähler äußert kein Entsetzen; er legt es auch dem Leser nicht nahe, sich zu entrüsten; im Gegenteil: Das Unbegreifliche und Furchtbare ist denkbar einfach und unsensationell beschrieben, ganz ohne den Rumor des Außergewöhnlichen oder eines dramatischen Bruches, so daß es sich vom Standpunkt des Menschen aus fast als etwas Selbstverständliches, innerlich Folgerichtiges darstellt! – Die Verführte wird sogleich zur Verführerin. Damit soll wohl angedeutet werden, daß das Weib den dunklen Lockungen und Geheimnissen, die unser umschränktes Leben umlagern, unmittelbarer gegenübersteht als der Mann. In der Geschichte des Jahweglaubens haben gerade die Frauen immer wieder einen Hang zu dunklen Afterkulten gezeigt. Welcher Art die Frucht war, ist dem Text nicht zu entnehmen; schwerlich ist an die nachher genannte Feige, sondern eher an einen einmaligen paradiesischen Wunderbaum zu denken. Die Überlieferung vom Apfelbaum ist erst christlich lateinisch und mag durch die Assoziation *malus – malum* veranlaßt sein.

7 „Da wurden ihrer beider Augen aufgetan.“ Die Worte der Schlange wiederholen sich. Es eröffnet sich ihnen auch wirklich etwas Neues; aber sie sind nicht göttergleich geworden. Sie konnten das ihnen von Gott Vorenthalte nicht in ihr Leben hereinnehmen – kaum ergriffen hat es ihren geschöpflichen Stand bis in seine Fundamente hinunter gestört („entherrlicht“ Delitzsch) Auf den Verlust der Unschuld reagieren sie aber nicht mit einem geistigen Schuldbewußtsein, sondern erschrecken vor ihrer Nacktheit. Zum ersten Mal empfinden sie in der Scham etwas wie einen Riß, der im Innersten ihres Wesens spürbar wird. Scham will immer verbergen, sie scheut die „Bloßstellung“; und insofern kann man sie auch positiv werten. Aber die Erzählung sieht in ihr vor allem anderen das Zeichen einer schweren Störung, die von der untersten Schicht der Leiblichkeit aus das ganze Wesen des Menschen bestimmt. – **8-13** Zur Sünde wird die Tat durch die Begegnung mit Gott, die ihr bedeutsamerweise unmittelbar auf dem Fuße folgt. *kol* ist hier [65] nicht Stimme, sondern (wie 2.Sam. 5,24) das Geräusch der Schritte Gottes; das schon genügt, um allen Titanismus von den Menschen zu nehmen. „Das Antropomorphe der Erscheinung kommt nicht bloß auf Rechnung der Darstellung, es entspricht der paradiesischen Verkehrsweise Gottes mit den Menschen. Gott fährt nicht vom Himmel nieder, er wohnt noch auf Erden“ (Delitzsch). – Der Mensch kann vor Gott nicht verborgen bleiben, er bekennt, daß die Furcht ihn auf die Flucht vor Gott getrieben hat. Nackt vor Gott zu treten war dem alten Israel ein Greuel. Sorglich wurde im Kultus jeder Entblößung gewehrt (2.Mose 20,26). War die Scham das Signal einer Störung mehr seines Verhältnisses zum andern Menschen, so ist die Furcht vor Gott das Zeichen einer Zerrüttung seines Verhältnisses zu seinem Schöpfer. Furcht und Scham sind fortan die unheilbaren Stigmata des Sündenfalles am Menschen. Dies ist das erste, von dem der Mensch spricht: Von Regungen, die objektiv und vorbewußt gegeben sind, durchaus jenseits und vor jeglicher rationaler Überlegung. In der zweiten Antwort des Verhörs zeigt sich etwas Neues: Jetzt (V.11ff.) – durch die Frage Gottes veranlaßt – setzt die gedankliche Auseinandersetzung mit der Schuld ein, und zwar schiebt der Mensch mit ihrer Hilfe die Schuld ab, - bezeichnenderweise in der Richtung nach Gott hin: „Das Weib, das du mir beigesellt hast.“ Dies Wort ist zum einen ein Vorwurf gegen Gott, in dem der Mensch (zu seiner eigenen Entlastung) die letzte Ursache des Geschehenen sehen möchte, zum andern das Zeichen der nunmehr zerstörten Gemeinschaft der Menschen untereinander. Die Solidarität der Sünde, in der sie nun im Angesicht Gottes verbunden

⁴ E. Osterloh, in: Ev. Theologie 1937, S. 439.

sind, diese letzte Solidarität wird von ihnen nicht anerkannt. Der Mensch verrät das Weib; die doch gemeinsam begangene Sünde hat die Menschen vor Gott nicht verbunden, sondern ver einsamt. Auch das Weib vermag die Verantwortung vor Gott nicht zu tragen: Die Schlange war die Verführerin! Ein Verhör der Schlange, eine persönliche Anrede Gottes an die Schlange fehlt bezeichnenderweise.

14-15 In umgekehrter Reihenfolge wie das Verhör bewegen sich die Strafworte. Diese Strafworte sind sämtlich ätiologisch zu verstehen; in ihnen gibt der Erzähler über beunruhigende Rätsel und Nöte Rechenschaft, er beantwortet elementare Lebensfragen; sie sind mithin der eigentliche Ziel- und Höhepunkt, auf den die Erzählung in ihrer jetzigen Gestalt ausgerichtet ist. Die *Schlange*. Woher ihre wunderliche Körperbeschaffenheit? Im Unterschied von den anderen größeren Tieren quält sie sich auf dem Bauche kriechend am Boden dahin. Woher diese Lebensweise; vom Staube, in dem sie züngelt, scheint sie sich zu nähren (Jes. 65,25; Mi. 7,17); woher ihre Sonderstellung unter den Tieren? („weg von allen Tieren“ ist sie verflucht); woher vor allem jene verbissene Feindschaft zwischen ihr und dem Menschen, eine Feindschaft, die anders ist, tiefer als sie sonst zwischen Mensch und Tier bestehen mag? Sie erbt sich fort, Art gegen Art, von Geschlecht zu Geschlecht. Das ist nicht schöpfungsmäßig, sondern darin trägt sie einen Fluch von Gott her; auch dieser Kampf mit dem Menschen ist von Gott verhängt, wegen ihrer bösen Tat. Es ist unter allen Umständen davon auszugehen, daß der Spruch zunächst ganz realistisch an den Kampf des Menschen mit der wirklichen Schlange denkt; aber man muß dabei nicht stehenbleiben, denn die Dinge, mit denen dieser Spruch umgeht, sind sehr hintergründig, und zu ihrer Veranschaulichung dient dem Erzähler auch nicht [66] die abgegriffene Sprache des Alltags, sondern eine Sprache, die auch das Geistigste bildhaft veranschaulicht. So versteht er unter der Schlange gewiß nicht nur die zoologische Species (die ja im Leben der Palästinenser eine ganz andere Rolle spielt als in unserem!), sondern er sieht in ihr zugleich in einer Art geistiger Hellsichtigkeit ein gestaltgewordenes Böses, das unerklärlicherweise innerhalb der geschöpflichen Welt vorhanden ist, das es gerade auf den Menschen abgesehen hat, ihm auflauert und ihn allenthalben auf Tod und Leben bekämpft. Die Schlange ist ja ein Tier, das ja vor allen anderen unheimliche Eigenschaften verkörpert, in denen es dem Menschen überlegen ist. So war auch von der verbotenen Frucht die Rede; man wird sich hüten, sie einfach sinnbildlich zu verstehen, und doch fällt es keinem Leser ein, bei dem realistischen Verständnis stehenzubleiben. Und so ist auch von der Schlange die Rede; es ist auch die wirkliche Schlange gemeint; aber in ihr und ihrem rätselhaften Verhältnis zum Menschen wird zugleich das Verhältnis des Menschen zum Bösen, mit dem er sich eingelassen hat, anschaulich. „Das Weib hat einmal der finsternen Macht die Türe aufgetan, jetzt soll zur Strafe die Türe immer offen stehen und der Mensch dem Angriff jener Macht, von der er nun weiß, wie sehr sie ihn elend macht, täglich ausgesetzt sein“ (Frey). Was den Kampf selbst anlangt, so ist er ein durchaus hoffnungsloser. Wo sich Mensch und Schlange begegnen, geht es immer auf Leben und Tod. Das Zeitwort *šuf* in V.15 bedeutet in seiner ersten Verwendung „zermalmen“; in seiner zweiten (als Nebenform von *ša'af*) bedeutet es „schnappen“. Es muß aber nach dem Sinn der Stelle nicht immer der gleiche Mensch, der die Schlange zertreten hat, auch durch dieselbe Schlange umkommen. Es ist ja ein Kampf der Arten („zwischen deinem Samen und ihrem Samen“), aber als solcher ist er ganz ohne Absehen und ohne die Hoffnung, je durch irgendeinen Heroismus einmal zum Siege geführt werden zu können. Und das eben ist wirklicher Fluch! Fluch war für die Alten viel mehr als ein böser Wunsch. Kraft einer Wirkungsmacht, die man ihm zutraute, setzte er heillose, irreparab le Tatbestände (etwa Ausstoßung aus einem Gemeinschaftsverhältnis). Die furchtbare Spitze dieses Fluches ist also die Hoffnungslosigkeit dieses Kampfes, in dem sich beide gegenseitig aufreiben werden. Die altkirchliche Auslegung, die hier eine messianische Weissagung, einen Hinweis auf einen endlichen Sieg des Weibessamens ausgesprochen sah (Protevangelium) entspricht nicht dem Sinn der Stelle, ganz abgesehen davon, daß das Wort „Same“ nicht per-

söhnlich auf einen Menschen verweist, sondern nur ganz allgemein im Sinn von „Nachkommenschaft“ verstanden werden darf.

16 Das Weib und der Mann sind nicht verflucht; (es ist gedankenlos, von ihrer „Verfluchung“ zu reden!). Aber schwere Nöte und furchtbare Gegensätze brechen jetzt in das Leben des Weibes ein. Es sind drei Tatsächlichkeiten, die, weil sie in einem Verhältnis ungelöster Spannung zueinander stehen, das Leben des Weibes zermürben. 1. Beschwerden der Schwangerschaft, Schmerzen beim Gebären und 2. doch von einem tiefen Verlangen nach dem Manne erfüllt, bei dem es 3. doch nicht Erfüllung und Ruhe (Ruth 1,9) findet, sondern ein erniedrigendes Beherrschtwesen. „In unfreier Triebhaftigkeit und doch am unmittelbarsten beteiligt am Schöpfungswunder; stöhnend unter Schmerzen, gekrüummt unter Wehen, erniedrigt, überbürdet, abgehärmpt, und verweint ...“ (Vischer, *Christuszeugnis*, 80.) Woher [67] diese Leiden, diese Gegensätze, diese Entwürdigung im Leben des Weibes? Es ist kein Kleines, daß unsere Erzählung Gottes Schöpfung davon ganz frei spricht. Hier wirkt sich eine Urschuld aus; der Glaube erkennt darin eine von Gott verhängte Strafe.

17-19 Der Mann: Ihn trifft die Strafe in der Mühsal und Kärglichkeit seines Lebensunterhaltes, den er sich nun selber suchen muß. Traf die Strafe das Weib in der tiefsten Wurzel ihres Frau- und Mutterseins, so trifft sie auch den Mann an seinem innersten Lebensnerv: In seiner Arbeit, in seinem Wirken und Sorgen für den Unterhalt. Hier ist wieder wie bei der Schlange das Wort vom Fluch zu lesen; er trifft aber nicht den Mann selbst, sondern er geht noch tiefer, nämlich in die unterste Grundlage alles menschlichen Daseins, er trifft den elementarsten Bereich des männlichen Wirkens: die Erde. Und auch hier ist ein Riß, ein Widereinander, das nun als tiefe Störung in die Schöpfung einbricht: Der Mann war von der Erde genommen, so war er auf sie gewiesen, sie war die mütterliche Grundlage seines Daseins, eine schöpfungs-mäßige Solidarität bestand zwischen Mensch und Erde. Aber in dieses Verhältnis der Verbundenheit ist ein Bruch gekommen, eine Entfremdung, die sich in einem stummen, verbissenen Ringen zwischen Mensch und Ackererde äußerst. Es ist nun wie ein Bann, der auf der Erde liegt und der sie dem Menschen den leichten Ertrag des Lebensunterhaltes verweigern läßt.

Möglicherweise sind es zwei verschiedene außerparadiesische Lebensformen, von denen das Fluchwort redet:

A.

v. 17,19 a b
Verflucht sei der Erdboden um deinewillen;
mühsam sollst du dich von ihm nähren,
solange du lebst. Im Schweiße deines
Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du
zum Erdboden zurückkehrst, von dem du
genommen bist.

B.

v. 18,19 c
... Dorn und Gestrüpp lasse er dir sprossen
und das Kraut des Feldes sollst du essen,
denn Staub bist du und zum Staube sollst du
zurückkehren.

Die eine Fassung (A) hat das Leben des Bauern (Fellachen) im Auge und seine nicht endende Plage, mit der er der Scholle einen Ertrag abringt; die andere (B) das des Beduinen in der Steppe. Sein Dasein ist weniger von der Mühsal der Feldbestellung als von der Armut und Kärglichkeit des ihm gewährten Lebensunterhaltes gekennzeichnet. Es ist also die Not der beiden hauptsächlichen Lebensformen des palästinischen Raumes, die dieser Spruch ätiologisch begründet⁵. Nach der Zusammenlegung der in einem früheren Stadium einmal selbständigen Sprüche hat nun freilich thematisch der Fluch über die Ackerscholle und damit die Not

⁵ J. Begrich, in: ZAW 1932, S. 102.

des bäuerlichen Lebens das Übergewicht, aber durch diese Verbindung ist der Spruch umfassender geworden, er redet nicht nur von der Mühsal, sondern auch von der Kümmerlichkeit des menschlichen Daseins.

Muß noch betont werden, daß der Spruch nicht „die“ Arbeit an sich als Strafe und Fluch bewertet? Arbeit war dem Menschen auch im Paradiese verordnet (2,15). Aber dies, daß sie das Leben so mühselig macht, daß sie so bedroht ist von Fehl-[68]schlägen und Leerläufen und oft genug ganz zunichte wird; daß also ihr tatsächlicher Ertrag meist in keinem Verhältnis steht zu ihrem Aufwand, – das bezeichnet der Erzähler als einen Mißklang in der Schöpfung, der nicht aus Gottes ursprünglicher Ordnung zu erklären ist. Es sind wohl unergründliche Zusammenhänge zwischen Mensch und Erde, an die der Spruch röhrt; was er von der Verstörung sagt, die vom Menschen ausgegangen war, die aber nun auch die Erde in einen Bann des Elends geschlagen hat, das näher zu erklären unterfängt er sich nicht, er stellt es nur als eine Tatsache hin.

Beide Fassungen (A und B) haben mit dem Blick auf den Tod als der Rückkehr des Menschen zur Erde geschlossen. Und so ist dieser Gedanke in der Jetztgestalt des Spruches zu einem dröhnen Ausdruck gekommen. Aber es ist doch nicht ganz leicht, den Sinn der Stelle eindeutig festzulegen. Ist der Tod hier eine Strafe („der Sünde Sold“)? Man wird dagegen geltend machen können, daß von ihm doch nur in Nebensätzen die Rede ist; die Strafworte reden nicht vom Tod als einer Hauptsache, sondern von dem Leben und besagen, daß Mühsal und Kümmerlichkeit andauern werden, bis der Mensch im Tode wieder zur Erde zurückkehrt. Daß der Mensch eine „Anlage zur Unsterblichkeit“ verloren habe, kann man ebensowenig sagen, als daß sich eine stoffliche Veränderung in ihm vollzogen habe, derzufolge er nun dem Tode verfallen muß. Daß der Mensch aus Staub geschaffen war, hatte der Erzähler ja schon 2,7 ausgesprochen. Auch die direkte Verbindung unserer Stelle mit der Todesdrohung in 2,17 macht Schwierigkeit, denn ihr Sinn war nicht: „dieselben Tages werdet ihr sterblich werden“, sondern „werdet ihr sterben“. Das war nun auf keinen Fall eingetreten. Und es mag nicht das geringste Anliegen des Erzählers gewesen sein, darzutun, daß Gott seine schreckliche Drohung nicht wahr gemacht, sondern doch Gnade hatte walten lassen. – Und doch gehen bei diesen Erwägungen die Dinge nicht auf! Eine Tatsache ist erstens, daß nun von der Wirklichkeit des Todes die Rede ist. Und wie ist von ihr die Rede; als von dem düsteren Ende, in dem unweigerlich alles Lebendige zu Staub und Erde zurückfällt! Das heißt zum mindesten: Der Mensch erfährt jetzt von diesem Ende, es wird in sein Bewußtsein gerückt und er muß von diesem Wissen sein ganzes Leben überschatten lassen. Eine Tatsache ist zweitens, daß in dem jetzigen Aufriß der ganzen Erzählung nun eben doch einerseits eine Androhung des Todes der Tat vorausgeht und andererseits an ihrem Ende ein furchtbare Wort vom wirklichen Tode steht. Dieses Wort ist doch seiner ganzen Abtönung nach für das Ohr des Menschen niederschmetternd; es wäre so, – wie es sich auch sonst mit der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Menschen verhalten haben mag, – niemals an den Menschen vor seiner Versündigung gerichtet worden, und deshalb gehört es doch thematisch mit einem besonderen Schwergewicht in das Strafwort hinein. Wir müssen uns allerdings damit begnügen, daß es mit dem Drohwort von 2,17 nicht restlos zur Deckung gebracht werden kann, denn gestorben sind die Menschen nach ihrer Tat nicht, und das Strafwort nimmt seinerseits so intensiv das Leben aufs Korn, daß es eben doch als belassen, als nicht grundsätzlich verwirkt, angesehen werden muß (s. Nachwort).

20 Mit den Strafworten in 3,14-19, die schwere Mißklänge und Rätsel des jetzigen Menschenlebens ätiologisch im Glauben erklären, ist ein Höhepunkt, ja ein ge-[69]wisser Abschluß erreicht. Bei der Fortführung der Erzählung über diesen Einschnitt hinaus konnte der Verfasser, der ja durchweg mit vorgeformten älteren Überlieferungen arbeitet, gewisse Unebenheiten

und Risse nicht vermeiden. Als eine solche deutliche Bruchstelle hat man seit je den Übergang von V.19 zu V.20 angesehen und hat die Benennung des Weibes (außerdem eine zweite neben 2,23!) sozusagen als das erste Echo auf die Strafworte nicht für passend gehalten.

„Mutter aller Lebenden“ ist doch ein Ehrenname; setzt er nicht außerdem voraus, daß sie schon geboren hat? Auch das aramäische Wort *chewja* = „Schlange“ hat zu der Vermutung geführt, daß der Erzählung einmal eine andere, ältere Gestalt zugrunde liege, in der nur zwei Partner handelnd auftraten: Der Mensch und eine (chthonische?) Schlangengottheit. Indessen, greifbar ist derlei nicht. Mag dieser Vers ursprünglich aus anderen Zusammenhängen stammen und hier eine Nahtstelle erkennbar sein, man muß ihn nun doch an seinem jetzigen Ort zu verstehen suchen. Es ist kaum zweifelhaft, daß der Erzähler das *hawwa* (Eva) aufs engste mit dem hebräischen Wort *haj, hajja* = Leben zusammenrückt. In dieser Benennung des Weibes durch den Mann ist wohl ein Glaubensakt zu sehen, freilich nicht ein Glaube an Verheißen, die in den Strafworten verhüllt verborgen seien, sondern ein Ergreifen des Lebens, das als ein großes Wunder und Geheimnis von der Mutterschaft des Weibes über Mühsal und Tod hinübergetragen und erhalten wird. Wir sagten oben zu 3,19, daß der Mensch das Leben trotz aller Strafe als belassen, als nicht grundsätzlich verwirkt ansehen konnte. Dieses Leben, das über das Sterben der einzelnen hinweg von den Müttern weitergegeben wird, das ergreift und segnet er nun auch in dieser vom Tod bedrohten Gestalt. Wer mag aussprechen, was in diesem Worte enthalten ist an Schmerz und Liebe und Trotz!

21 Der Satz, daß Gott den Menschen Röcke aus Fellen gemacht habe, steht mit 3,7 in einer gewissen Spannung und wird letztlich aus einem anderen Überlieferungskreis stammen. Man muß in der einfachen Darstellungsart unseres Erzählers lesen gelernt haben, um den Sinn dieses Satzes zu verstehen. Es ist gewiß nur ein Almosen, das Gott ihnen auf den Weg gibt, eine „Ausstattung fürs Elend“ (Gunkel), aber doch eine Tat von großer zeichenhafter Bedeutung. Wir sehen zum ersten Mal den Schöpfer als den Erhalter! „Das heißtt, er nimmt die Menschen als die, die sie als Gefallene sind. Er stellt sie nicht in ihrer Nacktheit vor einander bloß, sondern er selbst verhüllt sie. Gottes Handeln geht mit dem Menschen mit“ (Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 82).

22 In V. 22 stoßen wir auf neue Unebenheiten. Er handelt vom Lebensbaum, den der Zusammenhang von 3,1-19 offensichtlich nicht kennt; wir hören jetzt ferner von der Vertreibung des Menschen aus dem Garten, die aber unmittelbar danach in V. 24 noch einmal mitgeteilt wird. Hier sind also wieder Nähte erkennbar, die uns freilich nicht von der Pflicht entbinden, den Text trotz des merkwürdig schwerfälligen Anakoluths in seiner Jetztgestalt zu deuten. (Vgl. das „auch“ in V.22b!) Das Wort Gottes, daß „der Mensch nun wirklich geworden sei wie unsereiner“ hat schwerlich einen vorherrschend ironischen Klang. Ein Vergleichspunkt zwischen den Menschen und den Göttern (der Vergleich mit Jahwe selbst ist durch den Plural als ganz unvollziehbar ausgeschlossen) ist wirklich vorhanden: Der [70] Mensch ist aus dem Abhängigkeitsverhältnis herausgetreten, er hat den Gehorsam gekündigt und sich mit seinem Willen verselbständigt. Nicht mehr der Gehorsam, sondern sein autonomes Wissen und Wollen ist das Prinzip seines Lebens, und damit hat er wirklich aufgehört, sich als Kreatur zu verstehen. Es hieße allerdings die feine Ausdrucksweise des Jahwisten, die zugleich so vielerlei Gedanken Raum läßt, schlecht verstehen, wenn man in diesem Satz den ironischen, ja vielleicht mitleidsvollen Unterton ganz überhören wollte. Auch die Fernhaltung von dem Lebensbaum ist ja eine Vorkehrung Gottes nicht ohne einen gewissen Doppelsinn. Gewiß, sie ist zunächst Strafe und eine neue Besiegelung des Todesverhängnisses, die sich allerdings ihrerseits nicht ganz mit 3,19 zusammenfügt. War denn dem Menschen nach den großen Strafworten ein Durchbrechen des Todesbannes überhaupt noch möglich? Indessen, so sollen wir nicht fragen. Wir sollen vielmehr sehen, daß gerade der von Gottes Strafe so tief gebeugte Mensch doch unvermindert nach Unsterblichkeit lechzt; und wir sollen doch auch erfahren, daß das strenge Wort von der Verweigerung des ewigen Lebens zugleich eine barmherzige Rückseite

hat, nämlich die Vorenthaltung eines Gutes, das von ihm in seinem nunmehrigen Lebensstand gar nicht zu tragen wäre.

23-24 V. 23 gehört sichtlich zu V.17,19a, der Fellachenrezension: So hat der Mensch das Paradies verlassen und ist Ackerbauer geworden. Das Leben im Paradies ist aber nicht nur verloren, es ist auch angesichts der Wächter an der Pforte unmöglich, etwa im Trotz und aus eigener Kraft wieder dahin zurückzukehren. Die Paradieseswache ist eine doppelte. „Cherub“ waren nach der Anschauung des alten Orients geflügelte Fabelwesen, halb menschen- halb tiergestaltig, die die Gottheit begleiten (Ps. 18,11) und vor allem die Aufgabe haben, heilige Bezirke zu schützen (1. Kön. 6,23ff.; 8,6f.). Neben ihnen (also nicht in ihrer Hand!) ist die Flamme des zuckenden Schwertes genannt, worin man ohne Zweifel eine mythische Ver- gegenständlichung des Blitzes sehen muß (vgl. Jer. 47,6).

Quelle: Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis* übersetzt und erklärt, ATD 2/4, Göttingen ⁹1972, S. 60-70.