

Dialektik der Aufklärung

Von Jürgen Ebach

Der Text für die Bibelarbeit zum Kirchentag: 1. Mose 3 und darin die Losung des Kirchentags aus 1. Mose 3,9 „Mensch wo bist Du?“

1. Mose 3,1 Die Schlange hatte weniger an, aber mehr drauf als alle anderen Tiere des Feldes, die Adonaj, also Gott gemacht hatte, und sprach zur Frau: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft nicht von allen Bäumen des Gartens essen!?

2 Da sagte die Frau zur Schlange: Von den Früchten der Bäume im Garten essen wir.

3 Nur von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt: Esst nicht von ihnen und rührt sie nicht an, damit ihr nicht sterbt!

4 Die Schlange sagte zur Frau: Ganz bestimmt werdet ihr nicht sterben.

5 Vielmehr weiß Gott genau: An dem Tag, an dem ihr davon esst, werden eure Augen geöffnet und ihr werdet so sein wie Gott, wissend um Gut und Böse,

6 Da sah die Frau: Ja, der Baum ist gut, um von ihm zu essen, eine Lust für die Augen – begehrenswert ist der Baum, weil er klug und erfolgreich macht. Sie nahm von seinen Früchten und aß. Und sie gab auch ihrem Mann neben ihr. Und der aß.

7 Da wurden beiden die Augen geöffnet und sie erkannten, dass sie nichts anhattan. Sie fügten Feigenblätter zusammen und banden sie sich um.

8 Dann hörten sie ein Geräusch. Adonaj, Gott, ging im Garten umher in der täglichen Brise. Adam, der Mensch als Mann, und seine Frau versteckten sich vor dem Antlitz Adonajs, Gottes, mitten zwischen den Bäumen des Gartens.

9 Da rief Adonaj, Gott, den männlichen Menschen herbei und sagte zu ihm: „Wo bist du?“

10 Der sagte: „Ein Geräusch von dir habe ich im Garten gehört und mich gefürchtet, denn ich bin nackt und habe nichts an und da habe ich mich versteckt.“

11 Darauf „Wer hat dir denn gesagt, dass du nichts anhaftest? Hast du etwa von dem Baum gegessen, von dem ich dir geboten habe, ja nicht zu essen?“

12 Da sagte der Mann-Mensch: Die Frau, die doch du mir an die Seite gegeben hast. die hat mir von dem Baum gegeben. Da habe ich gegessen.

13 Da sagte Adonaj, Gott, zur Frau: „Was hast du da getan?“ Und die Frau sagte: „Die Schlange hat mich reingelegt, so dass ich gegessen habe.“

14 Da sagte Adonaj, Gott, zur Schlange: „Weil du das getan hast: Verflucht bist du – als Einziges von allem Vieh und von allen Tieren des Feldes. Auf deinem Bauch wirst du kriechen und Erde essen dein Leben lang.

15 Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Der wird deinen Kopf angreifen, du wirst seine Ferse angreifen.“

16 Und zur Frau: „Ich sorge dafür, dass deine Lasten groß und deine Schwangerschaften häufig sind. Nur unter Mühen wirst du Kinder bekommen. Auf deinen Mann richtet sich dein Verlangen. Doch der wird dich beherrschen.“

17 Und zum Mann als Menschen: „Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten hatte: „Du sollst nicht von ihm essen!“, deswegen: Verflucht ist der Erdboden um deinetwillen. Dein Leben lang wirst du dich nur mit Mühe von ihm ernähren.

18 Dornen und Disteln lässt er für dich aufsprießen, so musst du das Kraut des Feldes essen.

19 Im Schweiß deines Angesichts wirst du Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist. Ja, Erde bist du, und zur Erde kehrst du zurück.

20 Da gab der Mann-Mensch seiner Frau den Namen: Chawwa, Eva, denn sie wurde zur Mutter aller, die leben.

21 Und Adonaj, Gott, machte selbst für den Menschen als Mann und für seine Frau Gewänder auf die Haut und bekleidete sie.

22 Und Adonaj, Gott, sagte: „Schau, der Mensch ist im Blick auf die Erkenntnis von Gut und Böse wie unsereins geworden. Dass er nur nicht seine Hand ausstreckt, auch noch vom Baum des Lebens nimmt und isst und ewig lebt.“ 23 Da schickte Adonaj, Gott, sie fort aus dem Garten Eden, damit sie den Erdboden bearbeiteten, von dem sie genommen waren.

24 So vertrieb Gott die Menschen und ließ östlich des Gartens Eden die Kerubim lagern, dazu die Flamme des wirbelnden Schwertes, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.

Kontext(e)

Der Text umfasst ein ganzes Kapitel der Bibel und ist doch nur ein Ausschnitt eines größeren Erzählzusammenhangs. Er umfasst die eng zusammengehörenden Kapitel 2 und 3 der Genesis und hat in Gen 4 (der Geschichte von Kain und Abel) seine direkte Fortsetzung.

Wie eine Klammer umgreifen die Kap. 1 und 5 diese Erzählungen; diese Klammer legt den Grund für die unantastbare Würde eines jeden Menschen als „Gottes Bild“ (1,26 f.; 5,1 f.) und hält sie auf Dauer fest. Obwohl Gen 1 und 5 einerseits und 2 bis 4 andererseits unterschiedliche Sprachformen aufweisen und in unterschiedlicher Zeit verfasst sein dürften, bilden sie in der Bibel einen großen Erzählbogen. Er reicht von der Schöpfung von Welt und Menschen über die utopische Erinnerung einer Geborgenheit im Gottesgarten bis zum Beginn der Menschengeschichte in der real vorfindlichen Welt, die von der Weiternahme und Gestaltung von Leben, aber auch von Verfehlungen und Beschwerden bestimmt ist.

In diesem Erzählbogen gehört Gen 2,4-3,24 eng zusammen und bildet eine Geschichte. Sie setzt ein, als noch kein Mensch da war, den Erdboden zu bearbeiten (2,5); an ihrem Ende steht der Mensch, dessen Aufgabe es ist, den Erdboden zu bearbeiten (3,23). Es handelt sich also nicht um Kap. 2 als eine (zweite) Schöpfungserzählung und Kap. 3 als eine davon getrennte „Sündenfallgeschichte“. Die Eng-, ja Irreführung durch die in den meisten deutschen Bibeln dem Text hinzugefügten Überschrift „Der Sündenfall“ ist noch eigens zu betrachten; zunächst ist festzuhalten, dass 1. Mose 3 als unmittelbare Fortsetzung des zuvor Erzählten einsetzt.

Der Einsatz des Textes und sein Anschluss an 1. Mose 2

In V. 1 tritt ein neuer Akteur auf, die (im hebr. Text *männliche*) Schlange, der *nachasch*. Die Näherbestimmung dieses Geschöpfes schließt mit einem bemerkenswerten Wortspiel an den letzten Vers von 1. Mose 2 an: „Und sie waren beide nackt/hatten nichts an, der Mensch als Mann und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander.“ Das Wort „nackt“ (in 1. Mose 2,25 hebr. *arom*, in 3,7 in einer sprachlichen Variante *erom*) wird in 3,1 aufgenommen, wenn es dort über die Schlange heißt, sie (*er!*) sei *arum*. Das Wort kann „klug“ bedeuten ohne den negativen Ton, den das „listig“ vieler Bibelübersetzungen hat. Die Schlange also ist klug oder nackt – oder eben beides. Ein solches Wortspiel ist für das Verstehen biblischer Texte wichtig (Überlegungen, auf welchen Erfahrungen mit Schlangen und ihrer Fähigkeit sich zu häuten es beruhen könnte, bei *Paul Kübel*, s. u. in den Literaturhinweisen).

Die Kirchentagsübersetzung versucht darum (der *Bibel in gerechter Sprache* folgend), das Wortspiel auch wiederzugeben: „Die Schlange hatte weniger an, aber mehr drauf“ (eine mögliche andere Wiedergabe, die sich jedoch nicht gleich erschließt, wäre: Die Schlange war *bloß klug*). Wie immer man dieses Wortspiel am Beginn des Bibelarbeitstextes wiedergeben mag – wichtig ist, es wahrzunehmen. Denn mit ihm kommt etwas in den Blick, das in 1. Mose 3 eine viel größere Rolle spielt als die vermeintliche Sündenfall-Thematik, Die Worte „Sünde“ und „Fall“ kommen hier gar nicht vor (wohl aber im folgenden Kap. 4, dazu *Brigitte Kahl*), und das Wort „Strafe“ begegnet uns hier auch nicht. Dagegen spielen die Stichworte „nackt“, „Scham“ und „Erkennen“ eine entscheidende Rolle, Zunächst führen Schlange und Frau einen

bemerkenswerten Diskurs über die Wahrheit.

Was ist Wahrheit?

Heinrich Heine sprach von der Paradiesschlange einmal als von einer „kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug“, „Dieser Blaustrumpf ohne Füße“, setzt Heine fort (ihm entgeht wie vielen anderen, dass die Schlange im hebr. Text männlich ist), „zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Sein und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gotteswerde durch die Erkenntnis oder, was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelange“ (Geständnisse, in: Sämtl. Schriften, hg. v. K. Briegleb, Bd. 6/1, München ²1985, 479),

Zuerst und vor allem aber ist der *nachasch* Logiker und Rhetoriker. In subtiler Weise gelingt es ihm, die Aufmerksamkeit der Frau von all dem Erlaubten weg und nur auf das eine Verbotene hin zu lenken, Von *einem* Baum nicht, also nicht von allen – so sagt es der *nachasch*, Das ist mathematisch-logisch wahr und doch verschiebt es die Perspektive nachhaltig, Nun ist nur noch das Untersagte im Blick; das Verbot wird zur ganzen Wirklichkeit, die Aufmerksamkeit gilt nur noch der verbotenen Frucht.

Dass es sich um einen Apfel gehandelt habe, steht übrigens nicht im Text; diese vor allem in den klassischen Bildern zur Paradiesgeschichte sichtbare Eintragung verdankt sich entweder der Tatsache, dass im späteren Europa der Apfel die Normalfrucht war und man fremde Früchte als besondere Äpfel verstand (wie den „chinesischen Apfel“, die Apfelsine, oder den „persischen Apfel“, den Pfirsich), Vielleicht spielt dabei aber auch die lateinische Sprache eine Rolle, in der sich die Worte „Apfel“ (malum) und „das Böse“ (malum) in der Schrift gar nicht und in der Aussprache lediglich durch die Länge des „a“ unterscheiden, Aufschlussreich gibt die Frau im Gespräch zunächst das Gebot sogar verschärft wieder, Davon, dass die Menschen diesen Baum nicht einmal berühren dürften, hatte Gott nichts gesagt, Die Übertreibung zeigt die wachsende Fixierung auf das Verbotene, Und nun sagt die Schlange, der *nachasch*, es sei keineswegs so, wie Gott gesagt habe: „Ganz bestimmt werdet ihr nicht sterben, Vielmehr weiß Gott ganz genau: An dem Tag, an dem ihr davon esst, werden eure Augen geöffnet und ihr werdet so sein wie Gott, wissend um Gut und Böse,“ Das Fatale ist: Die Schlange sagt die Wahrheit und Gott wird diese Wahrheit bestätigen (V. 22).

Aber warum – diese Frage stellt sich Vielen bei der Lektüre der Geschichte – gab es überhaupt dieses Verbot? Was hat es mit diesem besonderen Baum auf sich und warum macht das Essen seiner Früchte klug und erfolgreich? Oft kommt eine weitere Irritation hinzu: „Allwissend“, wie Gott ist, musste Gott doch auch wissen, dass die Menschen das Gebot übertreten werden! Ist dieser Baum von vornherein eine Falle, in welche die Menschen tappen müssen oder gar sollen? Und umgekehrt: Hätte Gott verhindern wollen, dass der Mensch, wie Gott selbst sagen wird: „im Blick auf die Erkenntnis von Gut und Böse wie unsereins geworden ist“ (V. 22) – warum hat Gottes Allmacht das nicht verhindert?

Manche der in der Frömmigkeitssprache vertrauten – und vor allem die mit der Vorsilbe „all“ (allwissend, allmächtig) gebildeten – Attribute Gottes stammen nicht aus der Bibel und sind mit dem, was die Bibel von Gott erzählt, schwer zu vereinbaren. Dafür sind gerade die ersten Kapitel der Bibel ein Lehrstück. Hier kommt manches ins Bild, das Gottes Planen und Wollen in die Quere kommt, da ist davon die Rede, dass Gott das eigene Tun bereut (1. Mose 6,6) und dass Gottes Haltung zur Welt und zu den Menschen sich ändert. Gott kann sich in der Bibel ändern und Gott lässt sich bewegen.

Die in 1. Mose 2,17 angedrohte Todesstrafe bei Übertretung des Verbots, von diesem Baum

zu essen, macht Gott gerade nicht wahr. Wenn Gott „allmächtig“ ist, dann eben nicht im landläufigen Sinn einer Hyper-Super-Macht, sondern darin, dass Gott Macht noch über die Macht hat – auch über die eigene, dass Gott nicht Drohungen wahr machen muss, um nicht das Gesicht zu verlieren.

Das Gespräch am Beginn des Textes ist ein bemerkenswerter Beitrag zum Thema „Wahrheit“. Wenn Wahrheit in einem Richtig/Falsch-Raster aufgeht, sagt die Schlange die Wahrheit und Gott hatte gelogen. Vielleicht wird hier deutlich, warum keines der Zehn Gebote eindeutig verfügt: „Du sollst nicht lügen!“ Es heißt vielmehr: „Du sollst kein falsches Zeugnis reden zum Schaden deiner Nächsten!“ Man kann auch mit der Wahrheit falsches Zeugnis reden und Menschen schädigen, nämlich mit einer formalen, lieblosen, abstrakten Wahrheit. Die Schlange sagt die Wahrheit, nichts als die Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit. Denn sie nennt die Folgen der Entscheidung gegen das Verbot nicht. Wer selbst entscheiden will, was gut und was böse ist, für den und die kann der geschützte Raum des Gartens Eden nicht länger der passende Ort sein. Darum ist die „Vertreibung aus dem Paradies“ keine Strafe. Wer autonom sein will, dem und der steht die Welt offen, aber es wird eine Welt voller Widerstände, Lebensminderungen und Gefährdungen sein. In Goethes Faust (I, 2048 f.) gibt es eine Szene, in der ein Schüler aus der lateinischen Bibel den Satz liest „*eritis sicut Deus scientes bonum et malum*“ (Ihr werdet so sein wie Gott, wissend um Gut und Böse), und Mephistopheles kommentiert:

„Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange / Dir wird gewiss einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange!“

Der Sündenfall?

Gott hatte für den Garten Eden so etwas wie eine Haus- und Gartenordnung verfügt. Eine solche Ordnung besagt, was erlaubt und was untersagt ist. Die Menschen in jenem Garten bekommen alles für ihr Leben Erforderliche zur Verfügung gestellt; sie müssen sich ihren Lebensraum nicht selbst erobern. Wie Kinder einen Anspruch darauf haben, versorgt zu werden, so ist es auch im Leben im „Paradies“. Allerdings fordert der geschützte Raum die Anerkennung zunächst unbefragt geltender Normen. Eltern werden diese Regeln mit Verboten und zuweilen auch mit Drohungen bekräftigen. Aber dann kommt die Zeit, in der älter und schließlich erwachsen werdende Kinder sich nicht mehr unbefragt an vorgegebene Regeln halten und ihren eigenen Normen folgen wollen. Wer mit dem eigenen Denken begonnen hat, kann sich heteronomen (nicht selbst gegebenen) Ordnungen nur noch schwer fügen.

Und so durchbricht die Frau das Verbot und nimmt für sich selbst in Anspruch, Gut und Böse zu erkennen, d. h. selbst zu entscheiden, was lebens-förderlich und was schädlich ist. Ist das eine Sünde, gar *der* Sündenfall? Noch einmal: Von Sünde oder Strafe steht in 1. Mose 3 kein Wort. Es geht um Autonomie.

Nicht *nachdem* die Menschen von jener Frucht gegessen haben, werden sie klug (wie wenn diese Frucht klug machte wie Hanf high macht), sondern *indem* sie das Gebot übertreten und damit selbst entscheiden, erkennen sie Gut und Böse.

Es ist nicht ohne Reiz, die Rollenverteilung zwischen Frau und Mann zu beachten. Sie diskutiert, sie will den Dingen auf den Grund gehen – er wird dann *auch* essen. Als *diaboli adiutrix* (des Teufels Gehilfin) haben Kirchenväter die Frau bezeichnet. Der tölpelhafte Mann, der ohne nachzufragen isst, was sie ihm auftischt, kommt da besser weg. Das ist ein gender-Lehrstück – im Text und in der Lektüregeschichte!

Die kirchliche Tradition las die Erzählung als Sündenfallgeschichte und verkehrte damit wesentliche Aspekte. Strikt gegenläufig verstanden die Philosophen des Idealismus (Kant, Schiller, Hegel) die Geschichte als die der wahren Menschwerdung.

Vom Automaten zum Menschen, vom Tier zum Bürger – das war ihre Linie; von „*felix culpa*“, einer glücklichen Schuld, spricht Hegel. Auch das verkürzt die Geschichte. Die biblische Paradiesgeschichte selbst zeigt die Dialektik der Aufklärung. Der Mensch ist autonom geworden, aber die Menschengeschichte zeigt die tiefe Zwiespältigkeit der Autonomie.

Erkenntnis und Scham

Die direkte Folge der Gebotsübertretung in V. 7 setzt die Schlange ins Recht, indem sogleich eine Erkenntnis eintritt. Diese erste Erkenntnis aber bezieht sich nicht unmittelbar auf „gut und böse“. Es heißt nicht etwa: Da erkannten sie, dass sie gesündigt hatten, sondern: „Da wurden beiden die Augen geöffnet und sie erkannten, dass sie nichts anhattan.“ Die Erkenntnis der Nacktheit lässt die beiden sogleich handeln. Sie verfertigen sich eine notdürftige Bedeckung durch Feigenblätter. Am Ende von Kap. 2 lasen wir: „Und sie waren beide nackt/hatten nichts an, der Mensch als Mann und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander.“

Die neu entdeckte Scham voreinander ist die Folge der Autonomie, die Folge eines Erwachsenen Werdens. Unverschämte Nacktheit ist etwas Normales bei kleinen Kindern und es ist etwas Beglückendes in der intimen, vertrauten und vertrauenden Begegnung von Liebenden. Menschen gegen ihren Willen nackt auszuziehen ist aber seit je herein Mittel, sie zu demütigen und zu entwürdigen (dazu und zur Anthropologie in 1. Mose 3 überhaupt *Friedhelm Hartenstein*).

Zum Verstehen der Szene hilft auch der Blick auf ein hebräisches Verb, das in 1. Mose 3 mehrfach vorkommt. „Erkennen/wissen“ (*hebr. jada*) ist ein Schlüsselwort nicht nur dieser Geschichte, sondern biblischer Anthropologie überhaupt. Dieses Wort(feld) kann Wissen und Erkennen in einem kognitiven, intellektuellen Sinn meinen. Es ist ein zentraler Begriff biblischer Weisheitsliteratur.

Aber solches Erkennen geschieht nicht allein mit dem Kopf; es kann auch ein in leiblicher und leibhafter Wahrnehmung zu gewinnendes praktisches Vertraut-, ja Intim-Sein bezeichnen. So ist David mit seinem Saiteninstrument vertraut (1. Sam 16,18) und gleich im ersten Vers, der nach 1. Mose 3 folgt, heißt es: „Dann erkannte der Mensch als Mann die Eva, seine Frau; sie wurde schwanger ... Biblisches „Erkennen“ umfasst mithin geistige, emotionale und körperliche Wahrnehmung.“

So falsch es ist, in der Geschichte vom „Sündenfall“ das Essen des „Apfels“ nur als symbolischen Ausdruck vollzogener Sexualität zu verstehen, so wenig sollte man beim „Erkennen“ den Bereich der Sexualität ausschließen. Darum erstaunt nicht, dass die in V. 7 geschilderte Erkenntnis der Nacktheit nebst der darauffolgenden Aktion der Verfertigung einer Bedeckung für die „Schamteile“ die unmittelbare Reaktion auf die beanspruchte und realisierte Autonomie ist. Aber eben diese Folge – das setzt noch einmal die Zwiespältigkeit der „Aufklärung“ ins Bild – führt zu einer dreifachen Verhüllung.

Die Menschen verhüllen sich voreinander und sie vereinzeln sich damit auch, sie verstecken sich vor Gott und sie entdecken die Möglichkeit, mit der Sprache etwas zu verbergen. Das kommt in der Fortsetzung mit einem urtümlichen Erzählmotiv ins Bild. Gott geht wie ein der Muße pflegender Mensch in der „Brise“ (vielleicht dem kühlen Abendwind) im Garten umher. In Gen 2 f. (und nur hier) begegnet eine besondere Bezeichnung für Gott, indem dem

Eigennamen Gottes (*jwh*), den die meisten Bibelübersetzungen mit „Herr“ und die Kirchentagsübersetzungen mit dem aus jüdischer Tradition stammenden Ersatznamen *Adonaj* wiedergeben, das Wort für „Gott“ (*elohim*) hinzugefügt ist. Die Kirchentagsübersetzung versteht das als in diesen Kapiteln erfolgende Einiübung in den Gottesnamen: „Adonaj, das ist Gott“ bzw. „Adonaj, Gott“.

„Mensch, wo bist du?“ -die Kirchentagslosung

Die Menschen hören, dass Adonaj, Gott, im Garten umher geht, und verstecken sich. „Da rief Gott den *adam*“ (wer *der adam* an dieser Stelle ist, ist gleich zu erörtern) „herbei und sagte zu ihm: „Wo bist du?““ Diese Frage wurde (in leichter Verschiebung der Wortfolge) zur Kirchentagslosung: „Mensch, wo bist du?“ Als Leitwort des Kirchentags entfaltet sie eine große Bandbreite von Verstehensmöglichkeiten und Anwendungsfeldern (Einiges dazu bei *Ebach*, Mensch). Hier ist zunächst und vor allem nach der Bedeutung dieser Frage in der Erzählfolge von 1. Mose 3 zu fragen. Und da gibt es zwei Probleme:

Wer ist der *adam*? Der Mensch oder der männliche Mensch, der Mann? Und wie ist die im hebräischen Text nur aus *einem* Wort bestehende Frage (*ajjäkka*) wiederzugeben? „Wo bist du?“ oder „Wo warst du?“ Wer hier der *adam* ist, erschließt sich nicht aus dem einen Vers. Stünde er für sich, wäre zu betonen, dass *adam* „Mensch“ und nicht „Mann“ heißt. Die Sache ist aber komplizierter. In 1. Mose 2 macht Gott den Menschen (*adam*). Nach der Feststellung, es sei nicht gut, dass der Mensch (*adam*) allein sei, erschafft Gott aus einer Seite des Menschen die Frau. Nach der lateinischen Übersetzung erschafft er sie aus seiner Rippe. An anderen Stellen heißt das hebräische Wort *zela* „Seite“, und es gibt keinen Grund, warum es nicht auch an dieser Stelle „Seite“ heißen soll. Das ist nicht unwichtig, denn es ist nicht dasselbe, ob die Frau als die *eine Seite des Menschen* erschaffen wurde oder aus einem überzähligen *Knochen des Mannes*. Kurz und für manche männlichen Interessen gar nicht gut: Die Frau wird aus der Seite des Menschen gemacht – was übrigbleibt, ist der Mann. Den Mann gibt es in der erzählten Geschichte erst in dem Moment, in dem es die Frau gibt. Aber nun kommt es im Text zu einer merkwürdigen Verwirrung beim Wort *adam*. Denn der zum Mann gewordene Mensch behält sozusagen seinen Namen *adam*. Fortan ist in 1. Mose 2 f. die Rede vom *adam* und seiner Frau. Andererseits finden sich am Schluss von 1. Mose 3 Aussagen zum *adam*, welche eindeutig Mann *und* Frau betreffen, etwa die über die Sterblichkeit des Menschen. Die Vieldeutigkeit des Wortes *adam* schafft Übersetzungsprobleme. Übersetzt man *adam* nach der Erschaffung der Frau weiter mit „Mensch“ und spricht vom Menschen und seiner Frau, so wäre das Menschsein der Frau auf fatale Weise relativiert. Darum wählt die Kirchentagsübersetzung (im Anschluss an die *Bibel in gerechter Sprache*) u. a. die Formulierung „der männliche Mensch“. 1. Mose 3,9, der „Losungsvers“ gehört in dieser *adam-Gemengelage* zu der Phase, in der *adam* der männliche Mensch, d. h. der Mann, ist. Es versteht sich, dass die Kirchentagslosung nicht nur Männer fragt: „Wo bist du?“ Insofern ist in ihr die Fassung „Mensch, wo bist du?“ richtig. Sie steht auch nicht gänzlich gegen den biblischen Text, denn *adam* heißt Mensch und die Würde des Menschen als Gottes Bild ist wie die dieser Würde entsprechende Verantwortung Frauen und Männern eingeschrieben.

Gleichwohl ist in der Erzählfolge in 1. Mose 3 an dieser Stelle „der männliche Mensch“ als Wiedergabe des *adam* genauer. Nun hat die Lesart „Mann“ auch über den biblischen Kontext hinaus einen Reiz. Denn in gegenwärtigen Familienstrukturen mit den nicht selten abwesenden Vätern wäre die Frage „Mann, wo bist du?“ auch nicht falsch. Sie käme dem biblischen Text sehr nahe. Denn es geht in der Tat um den *adam*, der sich der Verantwortung entzieht, sich versteckt und, einmal ertappt, die Verantwortung abschiebt.

Auf Gottes Frage an den *adam*, wo er sei, kommt jene dreifache Verhüllung ins Bild: Da

hatten sich die beiden schamhaft voreinander verhüllt, da versteckt sich der *adam* vor Gott und da dient die Sprache zur Verhüllung. Er schiebt es auf sie, sie schiebt es auf die Schlange. Sobald die Menschen für ihr eigenes Tun verantwortlich sind, schieben sie eben diese Verantwortung ab. Statt zu dem zu stehen, was sie taten und was die Folgen sind, machen sie sich unmündig. *Er* schiebt die Verantwortung ihr und letztlich Gott selbst zu („Die Frau, die doch du mir an die Seite gegeben hast ...“); sie sieht sich als argloses Opfer („Die Schlange hat mich reingelegt ...“). Hier zeigt sich eine wiederum aufschlussreiche gender-Perspektive in der jeweiligen Frage Gottes. Die Frage an die Frau lautet: „Was hast du da getan?“ Die Frau wird angesprochen auf ihr Tun. In der Tat war sie aktiv, er passiv. Er wird angesprochen auf sein Da- bzw. sein Nicht-da-Sein. Hier ist die Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache* zu beachten, in der die Frage an den männlichen Menschen lautet: „Wo warst du?“, „Wo bist du?“ oder „Wo warst du?“ Grammatisch ist das nicht zu entscheiden. Der Fragesatz enthält im Hebräischen lediglich ein Fragepronomen („wo?“) mit einem Suffix der 2. Person; die Wortverbindung *ajjäkka* ist ein Nominalsatz. Gäbe an ihn formal wieder, hieße er: „Dein Wo?“ oder „Wo du?“ Im Deutschen ist ein Hilfsverb erforderlich.

Aber der Nominalsatz besagt für sich genommen nichts über seine Zeitstufe. *ajjäkka* kann darum sowohl „Wo bist du?“ als auch „Wo warst du?“ meinen. Auch der Kontext lässt beides zu, ja beides entfaltet eine eigene Dimension. „Wo bist du?“ – das hieße vor allem: Wo hast du dich versteckt? Im Weiteren klingt da auch mit: Warum entziehst du dich der Verantwortung für dein Tun und dessen Folgen? Du willst auf eigenen Füßen stehen, mündig und selbstständig entscheiden, was gut und was schlecht ist – dann steh auch auf eigenen Füßen, dann tritt ein für dein Tun, dann sei verantwortlich! Und zur Verantwortung gehört, Antwort zu geben und das Antlitz nicht zu verstecken.

Auch die „Wo-Frage“ verdient Aufmerksamkeit.

Der jüdische Kommentator Benno Jacob (*Jacob*, 109) betont, dass von zwei möglichen hebräischen Fragepronomina das hier stehende nicht bloß auf ein lokal es „Wo?“ zielt, sondern auf ein positionelles, geradezu ontisches. *ajjäkka*; – „Wo stehst du?“ Dieses „Wo?“ findet sich auch im folgenden Kapitel in der Frage an Kain: „Wo ist Abel, dein Bruder?“ Auch da geht es ja nicht darum, wo der sich wohl gerade aufhalte, sondern um die Frage nach dem ermordeten Bruder und damit nach der aufs Grausamste zerstörten Mitmenschlichkeit.

Wenn ich in der Frage Gottes höre: „Wo warst du?“, bezieht sie sich nicht so sehr auf das gerade eben aufgesuchte Versteck, sondern auf den Ort des *adam* zuvor. Wo war er denn, als die Schlange die Frau geschickt dazu brachte, nur noch das eine Verbot zu sehen und es für die ganze Wahrheit zu halten? Warum hat er nicht sie und sich an die große Fülle des Erlaubten und Wohltuenden in jener „Haus- und Gartenordnung“ erinnert? Wo war er? „Hast du etwa von dem Baum gegessen“, fragt Gott ihn, „von dem ich dir geboten habe, ja nicht zu essen?“ Da sagte der Mann-Mensch: „Die Frau, die du mir selbst an die Seite gegeben hast, die hat mir von dem Baum gegeben. Und da hab ich gegessen.“ – „Und da hab ich gegessen ...“ Ich hab doch nichts getan, ich stand doch nur dabei, ich habe doch gar keine eigene Aktivität gezeigt! Das Fatale ist: Er hat ja Recht. Allein, das ist es eben. Der *adam* zeigt sich als Mitläufer. Er hat nicht nachgefragt, er hat bloß mitgemacht. Ist das nicht irgendwie auch *menschlich*? Ist das womöglich auf vertrackte Weise gerade *männlich*?

Da gibt es Anschlussfragen auf mehr als einer Ebene.

Zur Autonomie verdammt

Wer Autonomie beansprucht, kann nicht länger das geschützte, aber auch fremdbestimmte

Leben in Anspruch nehmen. Die Vertreibung aus dem Gottesgarten ist nicht die Strafe für die Übertretung des Verbots, sondern dessen zwangsläufige Folge. Man kann nicht Mündigkeit und Rundumversorgung zugleich wollen; die Bedürfnisse nach Freiheit und nach Sicherheit kommen einander oft in die Quere. Auch das ist ein Motiv, welches auf manche Anschlussbeobachtungen und -fragen führen kann. In größter Klarheit setzt unsere Erzählung den Preis der Autonomie ins Bild. Die Welt steht den mündig gewordenen Menschen offen, aber diese offene Welt ist nicht mehr die des geschützten Lebens im begrenzten Gottesgarten. Die von V. 14 an folgenden Fluchsprüche wirken in ihrer Härte verstörend und klingen wie grausame Strafen, die Gott über Schlange, Frau und Mann verhängt. Aber eben das, was hier verfügt ist, ist die reale Wirklichkeit des Lebens in der Erfahrung israelitischer Bauernfamilien. Die Arbeit ist gekennzeichnet durch Mühe und Schweiß, durch den Kampf gegen Dornen und Disteln, gegen eine widrige, ja feindliche Natur. Warum ist das so? Warum gibt es diese Tiere, die auf dem Boden kriechen und uns und unseren Kinder nach dem Leben trachten? Warum ist etwas so Schönes, wie Kinder auf die Welt zu bringen, für die Frau mit solchen Schmerzen verbunden? Ist das die Welt, die Gott für die Menschen bereitet hat? Auf solche Fragen antwortet die Geschichte. Die Menschen wollten die Autonomie und sie sind fortan zur Autonomie verdammt. Paradiesisch ist das reale Leben nicht; es ist, wie es ist. Es hängt alles daran, jene Fluchsprüche nicht als normativ zu verstehen, sondern als ätiologisch, d. h. als Beschreibung und Begründung dessen, was ist. Die Verwechslung zwischen Faktizität und Norm konnte verhängnisvoll wirken. Bis weit in die Neuzeit verweigerte man gebärenden Frauen Schmerzmittel, denn in der Bibel stand ja: „mit Schmerzen sollst du gebären.“ Wo das Sein mit dem Sollen verwechselt wird, werden die Texte zur Legitimation von Gewalt. Das gilt auch für die Herrschaft von Männern über Frauen. Sie gehört in 1. Mose 3,16 ebenso zur „verdammten Wirklichkeit“ wie die Mühsal der Arbeit und die Dornen. Zu dieser Wirklichkeit gehört auch die Feindschaft zwischen der Schlange und ihren Nachkommen und der Frau und ihren Nachkommen. Spätere christliche Lektüren sahen in der Schlange den Teufel verkörpert und im Zertreten ihres Kopfes die Überwindung des Teufels durch Christus. In 1. Mose 3 selbst geht es um eine elementare Erfahrung des bäuerlichen Lebens im alten Israel, welches neben anderen Beschwerissen auch die Widrigkeit von Schlangen kennt. In den Fluchsprüchen in V. 14–19 ist realisiert, was ist. Am Ende der Erzählung steht daher der schmerzhafte Eintritt des Menschen in die reale Wirklichkeit. Aber davor kommt noch einmal das Thema „Scham“ und „Kleidung“ ins Bild.

Nochmals: Scham und Kleidung

Nicht die Sünde oder gar *der* Sündenfall sind das zentrale Thema in 1. Mose 3; viel stärker im Text selbst verankert sind die Stichworte Nacktheit, Scham, Kleidung. Dabei zeigt sich in vielen klassischen Bildern der „Vertreibung aus dem Paradies“ etwas Merkwürdiges. Denn in den meisten Fällen – von Masaccio und Michelangelo bis zu Chagall und in vielen weiteren alten und neueren Darstellungen – wird das aus dem Gottesgarten vertriebene Paar nackt dargestellt, zuweilen sind gewisse Stellen mit Blättern bedeckt. Doch in V. 21 steht unübersehbar, Gott habe den Menschen noch im Garten Eden „Kleidung für die Haut“ gemacht. (Die hebr. Wendung *kotmotor* ist nicht eindeutig, ich halte es inzwischen für wahrscheinlicher, dass hier nicht von Kleidern aus Fell die Rede ist, sondern von Kleidung für die Haut.) Gott stattet die Menschen für das Leben, das sie von nun an „draußen“ führen müssen, mit passender Kleidung aus. Benno Jacob sieht darin geradezu den „Schlüssel zur ganzen Paradiesgeschichte“ (123), erst jetzt sei die Schöpfung des Menschen abgeschlossen. Der erwachsene Mensch ist bekleidet, die angemessene Bedeckung seiner Scham gehört zur Menschenwürde. Schamlosigkeit ist (mit einer Bemerkung Sigmund Freuds) ein Zeichen von Schwachsinn.

Die eigene Würde zu behalten und sie anderen niemals zu rauben, ist Aufgabe des aufgeklärten und für sein Tun verantwortlichen Menschen in der realen Welt „Jenseits“ oder vielleicht

besser: „diesseits von Eden“.

1. Mose 3 erzählt, wie es dazu kam, dass das Leben des Menschen in der Welt ist, wie es ist. Es gibt keinen Weg zurück ins Paradies. Aber es gibt womöglich Wege nach vorn. „... das Paradies ist verriegelt“, notiert Heinrich von Kleist im „Marionettentheater“, „und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist“ (Sämtl. Werke, hg. v. H. Sembdner, München 1961, Bd. 2, 342). Kleists Thema ist die zweite Naivität. Sie liegt nicht hinten, sondern vorn. Sie geht durch die Aufklärung hindurch und bleibt doch nicht in ihr befangen. Die Menschheit kann die Autonomie und die Freiheit nicht rückgängig machen, aber sie kann aus *Freiheit* Möglichkeiten ungenutzt lassen und darauf verzichten, alles zu machen, was machbar ist (mit *Theodor W. Adorno*, 179).

Aber auch die Bibel selbst enthält Bilder und Entwürfe, die zeigen, dass das, was ist, nicht alles ist. Da kommt in Jesaja 11,6-8 ein Frieden in und mit der Natur ins Bild, in dem Mensch und Tier einander nicht mehr Feind sind und in dem das kleine Kind ohne Gefahr der Giftschlange spielerisch und friedenschließend die Hand entgegenstrecken kann. Da ist der „Garten“ im Hohenlied (Hld 4,12- 5,1) offen, wenn die Liebe zwischen Frau und Mann nicht länger mit der Unterwerfung der Frau einhergeht, sondern Liebe zwischen Gleichberechtigten ist (Hld 7,11). Die vorfindliche Welt wird nicht das letzte Wort haben, weil sie nicht das erste Wort hat. Zwischen dem einst gewesenen und dem einst kommenden Paradies (zum Zusammenhang beider Linien *Frank* und *Marlene Crüsemann*) aber liegt die reale Welt, in welcher der Mensch, Frau und Mann, sich der Verantwortung nicht entziehen darf und darum immer wieder und immer neu auf die Frage antworten muss: „Mensch, wo bist du?“

Jürgen Ebach ist Professor für Altes Testament und biblische Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Literatur

- Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Ges. Schriften 4, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997.
- F. Crüsemann/M. Crüsemann. Die Gegenwart des Verlorenen. Zur Interpretation der biblischen Vorstellungen vom „Paradies“, in: J. Ebach u. a. (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“ Über irdische und himmlische Paradiese, Jabboq 7, Gütersloh 2007, 25-68.
- J. Ebach, Der Garten Eden, in: ders., In den Worten und zwischen den Zeilen. Theologische Reden 7 (Neue Folge 1). Erev-Rav-Hefte, Bibl. Erkundungen 6, Wittingen 2005, 125-141.
- Ders., „Mensch, wo bist du?“, in: ders., „Iss dieses Buch!“ Theologische Reden 8, Erev-Rav-Hefte. Bibl. Erkundungen 10. Wittingen 2008, 117-125.
- F. Hartenstein, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung. in: Evangelische Theologie 65 (2005), 277-293.
- B. Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis. Berlin 1934 (Nachdruck New York 1974).
- B. Kahl, Kain – Vom Sündenfall des Mannes (Sozialgeschichtliche Bibelarbeit über 1. Mose 4,1-16). in: Junge Kirche 55 (1994), 423-426.
- P. Kübel, Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen. in: Biblische Notizen 93 (1998), 11-22.
- H. Seebass. Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24, Bibl. Studien 60, Neukirchen-Vluyn 1970.

Quelle: *Junge Kirche* extra 2008. Exegetische Skizzen“ zum DEKT Bremen 2009, S. 2-10.