

“Da wurden ihnen die Augen aufgetan.”: der Sündenfall-Mythos als anthropologisches Drama

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2016. “‘Da wurden ihnen die Augen aufgetan.’: der Sündenfall-Mythos als anthropologisches Drama.” Evangelische Theologie 76 (3): 196–211. <https://doi.org/10.14315/evth-2016-0306>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



»Da wurden ihnen die Augen aufgetan.«

Der Sündenfall-Mythos als anthropologisches Drama

Bernd Oberdorfer

Abstract

The biblical story of Adam's and Eve's fate in paradise (Gen 3) is one of the most powerful narrations in cultural history. As part of the biblical ›Primeval History‹, it has shaped the image of the human condition far beyond its theological content. This contribution first reconstructs the internal dynamics of the text as an anthropological drama about the loss of original familiarity with the world. The second part draws important trajectories of the Christian reception history of Gen 3. It was only then that this story was understood as story of the ›Fall of Man‹ and hence theologized as etiology for the human need of redemption. Yet the polyvalence of the text remained. In the modern period, the act of eating from the tree of knowledge of good and evil could be understood as an important step towards human autonomy and dignity.

»Alle glücklichen Familien ähneln einander; jede unglückliche aber ist auf ihre eigene Art unglücklich.«¹ Vielleicht erklärt der berühmte erste Satz von Tolstois Roman »Anna Karenina«, in dem auf bald 1000 Seiten Faszination und fatale Folgen einer *amour fou* nachverfolgt werden, auch ein wenig die Faszination, die bis heute von jener biblischen Erzählung ausgeht, die landläufig (und redaktionell auch in den meisten Bibelübersetzungen) mit dem Titel »Sündenfall« versehen ist. Jedenfalls gibt es wohl kaum einen Text, der die kulturelle Phantasie über Jahrtausende so sehr angeregt hat und bis heute anregt wie die Geschichte von Adam, Eva, der Schlange und der verbotenen Frucht (Gen 3,1–24). Weit mehr als das idyllische Glück der Paradiesesharmonie scheint das Zerbrechen jener innigen Welt- und Gottesgebor- genheit die Vorstellungskraft zu beschäftigen. Das gilt bei weitem nicht nur für die Religion. Die Kunstgeschichte hat sich an diesem Motiv abgearbeitet, die Literatur greift immer wieder darauf zurück, die Werbung – als Seismograph des Interessanten – spielt in vielfältigen Brechungen damit.

Das hat gewiss nicht nur damit zu tun, dass das *Sujet* in weniger freizügigen Zeiten als den unseren die Möglichkeit bot, im Schutz des kanonischen Textes (und im Modus moralischer Entrüstung) Nacktheit zu zeigen. Und es erklärt sich auch nicht allein aus dem schlichten, sozusagen genealogischen Befund, dass die Geschichte von den Uretern des Menschengeschlechts handelt. Natürlich ist das insofern wichtig, als es um grundsätzliche Aussagen über die Menschen schlechthin geht. Aber entscheidend für die nachhaltige, nicht nachlassende Wirkung des Textes ist doch, *was da wie gesagt wird*. Offenbar sind in diesem Text elementare Menschheitserfahrun-

1. Leo N. Tolstoi, *Anna Karenina*. Deutsch von Fred Ottow, München 1994, 7.

gen verdichtet, und er regt immer neu dazu an, eigene Erfahrungen in seinem Licht zu deuten, so dass sich im kulturellen Gedächtnis Fortschreibungen, Umschreibungen, Gegenzeichnungen an ihn anlagern.

In der Bibel steht die Erzählung an herausgehobener Stelle im Zusammenhang der von der Forschung sogenannten »Urgeschichte«, die mit der Weltschöpfung beginnt und mit der Sprachen- und Völkervielfalt nach dem gescheiterten Turmbau zu Babel endet (Genesis 11); manche Forscher nehmen noch die unmittelbar folgende Erwähnung Abrahams zum Stammvater Israels hinzu (Gen 12,1–3). Diese »Urgeschichte« wäre in ihrer Intention gänzlich missverstanden, wenn man sie als Bericht über die Frühgeschichte der Menschheit lesen würde. Wer sie liest, soll vielmehr seine *Gegenwart* darin erkennen: So sind wir, so ist unsere Welt – und so kommt Gott darin vor. Im Gewand einer Ursprungserzählung entfaltet der Text also ein Bild der *conditio humana*, wie wir sie – und wie wir uns in ihr – vorfinden. Und dieses Bild zeugt von einer fast überbordenden Fülle menschlicher Möglichkeiten und Abgründe, es ist voller Spannungen, Ambiguitäten, ja Widersprüche. Es zeigt die immensen Fähigkeiten des Menschen, der als besonderes Geschöpf, als »Ebenbild Gottes«, als Stellvertreter Gottes mit dem Auftrag versehen ist, den ihm übertragenen Bereich der Schöpfung zu ordnen und zu gestalten, und es zeigt die »Mühsal«, mit der wir der bebauten Erde den Ertrag abtrotzen »im Schweiße unseres Angesichts«. Es zeigt die Gemeinschaftsbedürftigkeit des Menschen und das Glück der Gemeinschaft (»Sie werden ein Fleisch sein«). Es zeigt aber auch, wie Gemeinschaft zerbricht, wie Neid und Gier Vertrauen zerstören, wie Verantwortung abgelehnt wird. Es zeigt die ›Spirale der Gewalt‹, die daraus erwächst. Es zeigt die Selbstbedrohung, der die Menschheit sich aussetzt – »nach uns die Sintflut!« –, und die totalitäre Versuchung, die noch die Menschheits-Solidarität instrumentalisiert (»Lasst uns einen Turm bauen ...«), und es zeigt den Segen kleiner Neubeginne, jenseits von Eden, nach dem Brudermord, nach der Flut, nach dem Einsturz des himmelstürmenden Turmes.

Inmitten dieses umfassenden Menschheitspanoramas nimmt die Erzählung von den Geschehnissen im Paradiesgarten eine Schlüsselstellung ein. Sie stellt gewissermaßen das Urbeben dar, dessen Stoßwellen all die folgenden Erschütterungen auslösen. Sie beschreibt die *conditio humana* als Resultat einer ebenso elementaren wie unerklärlichen Veränderung, eines Verlusts unmittelbarer Vertrautheit nämlich, der uns indes zu dem macht, was wir sind: nicht festgestellte Wesen, weltunsicher, weltbedürftig, ja weltsüchtig, zum Erkennen bestimmt, zur »Dauerreflexion« verdammt. Die geöffneten Augen – Glück und Verhängnis zugleich.

Diese Vielschichtigkeit, Vieldeutigkeit des Textes ist gewiss ein wichtiges Moment seiner Wirkmacht. Er bietet kein glattes Bild, gibt keine perfekten Erklärungen, klärt die Rätsel nicht schattenlos auf. Im Gegenteil: Er macht die Rätsel sichtbar, ansprechbar, besprechbar.

Der bekannte Titel »Sündenfall« macht den vieldimensionalen Text freilich eindimensional, legt ihn fest. Er verfehlt die tiefe Ambivalenz der Dynamik des Erkennens, die allein erklären kann, warum die verbotene Frucht so attraktiv ist, m. a. W.: warum der Wunsch zu wissen zur großen Versuchung werden kann. Dies ist umso gravierender, als weder »Sünde« noch »Fall« im Text selbst vorkommt. Wir tun daher gut daran, den Titel zunächst einmal fern zu halten, wenn wir uns jetzt im Sinne eines ›close reading‹ dem Text selbst zuwenden. Hinterher allerdings werden wir zu fragen haben, wie es zum Titel »Sündenfall« gekommen ist und was er vielleicht doch mit dem Text zu tun haben könnte. Dies geschieht im Rahmen einer

Skizze der theologischen Wirkungsgeschichte von Genesis 3, die den zweiten Teil meines Beitrags bildet.

I. **Eyes wide shut: Der Schock des Erkennens**

Zwei, die alles haben – so könnte man die Ausgangslage am Beginn von Genesis 3 beschreiben. Sie könnte besser nicht sein. *Double income, no kids* – ja, mehr noch: selbst die Nötigung zu geregelter Erwerbstätigkeit fehlt. Alles ist da, für alles ist gesorgt. Nicht einmal Langeweile muss aufkommen: Die Welt ist so etwas wie ein riesiger Schrebergarten, den der Mensch gleichsam als Hobbygärtner »bebauen und bewahren« darf, nichtentfremdet die Frucht seiner mühelosen Arbeit genießend.

Bekanntlich ist Genesis 3 ja der zweite Teil jener Paradieserzählung, die in Genesis 2,4b beginnt. Sie ist von der Erzählung der Schöpfung in sechs Tagen zu unterscheiden, die ihr in der Bibel vorangestellt ist. Diese Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,4a) wird üblicherweise einer Überlieferungsschicht zugerechnet, die »priesterschriftlich« genannt wird, weil in ihr Fragen der kultischen Ordnung (etwa: Reinheit und Unreinheit) eine wichtige Rolle spielen; sie wird in die Zeit am Ende oder nach dem babylonischen Exil datiert. Die Paradieserzählung war lange als »jahwistisch« bekannt, weil sie als Teil einer Überlieferungsschicht galt, in der bevorzugt der Gottesname »Jahwe« verwendet wird. Ob es diesen »Jahwisten« wirklich gab, ist in der Forschung heute umstritten; ein neueres Einführungswerk spricht deshalb vorsichtig von der »nichtpriesterschriftliche(n) Urgeschichte«². Keine Einigkeit herrscht auch in der Datierung: Während lange Zeit unisono die »jahwistische« Paradieserzählung für deutlich älter galt als die »priesterschriftliche« Schöpfungserzählung, gibt es heute auch Exegeten, die das umgekehrt sehen. Dies ist nicht ganz unwichtig, wenn es darum geht, ob ein Text den anderen beeinflusst hat, ob der jüngere Text eventuell den älteren kommentiert oder gar kritisiert.³ Wir müssen das freilich nicht entscheiden; für unsere Zwecke genügt es, dass die Paradieserzählung eine eigene Einheit bildet, in der Genesis 3 in vielfältiger Hinsicht an Genesis 2 rückgebunden ist.

Zurück deshalb in den Schrebergarten mit Rundumbetreuung! Bezeichnenderweise gab es noch keine Vegetation, bevor Gott den Menschen aus Erde schuf und ihm Odem einhauchte; denn neben dem Regen bedarf es für die Bepflanzung auch des Menschen, »der das Land bebaut«. Umständlich und detailverliebt wird erzählt, wie Gott den »Garten Eden« einrichtet, Bäume wachsen lässt und sogar für ein Bewässerungssystem sorgt. So wie die Pflanzen auf die menschliche Pflege angewiesen sind (Natur und Kultur sind kein Widerspruch!), so werden sie auch der menschlichen Nutzung anheim gegeben. Mit einer Ausnahme: Der Baum der Erkenntnis des Guten

2. J. Chr. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010, 260–268. Zur »Hypothese einer jahwistischen Quellenschrift« vgl. a. a. O., 208–210.
3. So liest etwa Andreas Schüle (*Made in the 'Image of God'. The Concepts of Divine Images in Gen 1–3*, in: ZAW 117, 2005, 1–20) die »Erzählung von der Erschaffung des Menschen in Genesis 2–3« als »direkte Kritik an der Vorstellung von der Gottheitbildlichkeit in Genesis 1« – so das Referat bei Isolde Karle: »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...« Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 220. Zu Gen 2–3 vgl. a. a. O., 201–217. – Gertz hingegen vermutet weiterhin, dass die »nichtpriesterschriftliche Urgeschichte« »älter als P« sei (Grundinformation, a. a. O., 265), und repräsentiert damit die derzeitige Mehrheitsmeinung.

und Bösen ist strafbewehrt verboten – wer von ihm isst, muss noch am selben Tage »des Todes sterben«.

Gott greift auch korrigierend – um nicht zu sagen: optimierend – ein, wenn ihm Mängel auffallen. Bei der Behebung geht er geradezu experimentell vor. Als er feststellt, dass es dem Menschen allein zu langweilig ist und er also Gesellschaft braucht, schafft er zunächst einmal die Tiere und beschäftigt den Menschen, indem er ihn ihnen Namen geben lässt. Ein angemessenes Gegenüber findet sich dabei aber nicht. Erst als dies klar ist, schafft Gott aus dem Inneren des ersten Menschen einen zweiten, den der Mensch sogleich als Seinesgleichen erkennt und seinerseits benennt: als »Männin« (wie Luther das hebräische Wortspiel wiedergibt), »weil sie vom Manne genommen ist« – heute würde man wohl eher »Menschin« sagen, denn »Adam« heißt zunächst »Mensch«.⁴ Auffällig anachronistisch im Kontext der vater- und mutterlosen Erstmenschen wird daran dann die alltagsempirische Beobachtung angeschlossen, dass die zwischengeschlechtliche Attraktion stärker ist als die Bindung an »Vater« und »Mutter«. Völlig unproblematisch wird die sexuelle Vereinigung auf die ursprüngliche Einheit der Urmenschheit zurückgeführt, gleichsam als deren Wiederholung (»sie werden *ein* Fleisch sein ...«). Überhaupt herrscht paradiesische Unbefangenheit: »Sie waren beide nackt (...) und schämten sich nicht.«

Eine vollendete Idylle also, so scheint es. Kein Schlaraffenland, kein ›Schlemmerparadies‹, aber ein auskömmliches, gutes Leben. Durchaus nicht dumpf-bewusstlos, im Gegenteil: verbunden mit intellektuellen Herausforderungen wie dem Benennen der Tiere, das ja deren unterscheidendes Erkennen voraussetzt. Selbst das Baum-Tabu enthält also kein grundsätzliches Denk-Verbot, es wirkt eher wie eine entlastende Schutzmaßnahme zur Erhaltung des Idylls. Nur eines fällt auf: Geredet wird kaum, und schon gar nicht: miteinander.

Dies ändert sich mit dem Auftritt der Schlange. Ihr Handwerk – wenn man das so sagen darf – ist der Dialog. Gemessen an ihrer späteren Wirkungsgeschichte wird sie übrigens bemerkenswert unaufgeregt eingeführt. Keine dämonische, gar: teuflische Macht wird ihr zugeschrieben, sie wird nicht als der große Gegenspieler Gottes vorgestellt. Ganz im Gegenteil: Sie ist betontermaßen eines der »Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hat«. Sie darf da sein, wo sie ist, sie ist Gottes Geschöpf unter Gottes Geschöpfen. Nur: Sie ist »listiger«, klüger als die anderen Tiere. Sie tut gar nichts Böses. Sie stellt nur Fragen. Genauer: eine einzige, anscheinend oder scheinbar unschuldige Frage. Sollte Gott wirklich gesagt haben ...?

Mit dieser einen Frage erzeugt sie aber einen feinen, zunächst ganz unmerklichen Riss im wohlgeordneten Garten der menschlichen Weltinnigkeit. Sie fragt ja nur. Sie zieht gar nicht explizit in Zweifel. Sie staunt nur. Sollte Gott wirklich gesagt haben, dass ihr nicht von allen Bäumen im Garten essen sollt?⁵ Die Schlange fragt nach, ob

4. Vgl. Karle, a.a.O., 203: »Zunächst ist *adam* nicht der Mann, sondern das geschlechtlich noch undifferenzierte Erdwesen, genommen von der *adama*, dem Erdboden. *Adam* ist mithin kein Eigename wie Eva, sondern eine Gattungsbezeichnung für den Menschen.« Karle folgert daraus: »Praktisch alles, was über *Adam* erzählt wird, betrifft ›seine Frau‹ ebenso und beschränkt sich keineswegs auf das männliche Geschlecht.«
5. Die Frage ist übrigens doppeldeutig: Sie kann meinen, dass Gott nicht alle Bäume zur Nutzung freigegeben hat (so wird sie, wenn ich recht sehe, auch meistens verstanden). Sie kann aber auch meinen, dass Gott die Bäume grundsätzlich vom Genuss ausgeschlossen hat. Man müsste dann übersetzen: Sollte Gott wirklich gesagt haben, dass ihr von den Bäumen im Garten allesamt nicht essen dürft? Man könnte dann der Schlange unterstellen, dass sie Gottes Verbot bewusst falsch

es wirklich Gottes Wille sein kann, den Menschen den Genuss bestimmter Früchte vorzuenthalten. Anders gewendet: Sie sät Zweifel, ob das Verbot wirklich Ausdruck von Gottes umfassender Fürsorge für den Menschen sein kann. Passt das zusammen: diese Fürsorge und jenes Verbot? In Zweifel gezogen wird also gar nicht Gottes guter Wille, sondern nur die Tauglichkeit des Verbots zu dessen Umsetzung.

Dies wird deutlich in der Antwort der Schlange auf die Erklärung der Frau. Die Schlange betreibt Aufklärung. Keineswegs wird die Frucht den Tod bringen. Der Effekt wird ein ganz anderer sein: Erstens werden eure Augen geöffnet werden, zweitens werdet ihr sein wie Gott und drittens werdet ihr wissen, was gut und böse ist. Was soll daran schlecht sein!?

Diese suggestive Frage stellt sich nicht nur der Frau, sondern bis heute auch den Leserinnen und Lesern der Geschichte. Mit geöffneten, wachen Augen durchs Leben gehen – ist es nicht das, was den Menschen zum Menschen macht? Wissen, was gut und böse ist – ist das nicht Inbegriff human-autonomer Menschenwürde?

Zögern macht vielleicht der Ausdruck »sein wie Gott«. Hier hören wir vermutlich intuitiv Hybris mit, menschliche Selbstüberschätzung, Hochmut – klassische Bestimmungen der christlichen Sündenlehre: Der Mensch ist nicht mit seinem von Gott zugewiesenen geschöpflichen Lebensraum zufrieden, er greift darüber hinaus, das Geschöpf will Schöpfer sein. Gewiss spielt das alles – sozusagen im Rückblick, *ex eventu*, aus der Perspektive der geöffneten Augen – mit herein. Aber verweilen wir für einen Moment in der Perspektive der Erstmenschen *ante eventum*, noch im Dialog mit der Schlange: Konnte ihnen das »Sein wie Gott« nicht als wahre Erfüllung ihrer geschöpflichen Bestimmung erscheinen, zumal wenn dieses »Sein wie Gott« so eng mit dem »Wissen um Gut und Böse« verknüpft ist?

Hier kann im Horizont der kanonischen Anordnung der Texte ein Blick auf die »priesterschriftliche« Schöpfungserzählung in Genesis 1 verdeutlichend weiterhelfen. Dort wird bekanntlich der Mensch als »Ebenbild Gottes« bezeichnet (Gen 1,26). Bis heute gibt es vielfältige Versuche, diesen schillernden, schwer greifbaren Begriff mit Inhalt zu füllen.⁶ Ist es da ganz abwegig, das »Sein wie Gott« im Sinne der »Gottgebenbildlichkeit« zu verstehen? Dann würde die Aufklärung der Schlange erst in ihrer hintergründigen Suggestivität erkennbar, im Hinweis auf ein Paradox: Sollte Gott wirklich gewollt haben, dass ihr die euch von ihm selbst als eurem Schöpfer zugesuchte geschöpfliche Bestimmung nicht verwirklicht? Sollte Gott wirklich gewollt haben, dass ihr nicht als die Menschen lebt, als die er euch geschaffen hat? Natürlich klingt hier auch das Motiv des ›Neides der Götter‹ an, die dem Menschen seine Größe missgönnen. Entscheidend scheint mir demgegenüber aber die paradoxe Zusitzung des göttlichen Verbots: Nur durch seine Übertretung scheint der Mensch

wiedergibt, um dessen Plausibilität ad absurdum zu führen. Es gibt Exegeten, die diese zweite Lesart bevorzugen, weil sie etwas besser zur Antwort der Frau passt, die dann in leicht indigniertem Ton etwa wie folgt zu paraphrasieren wäre: ›Natürlich dürfen wir von den Früchten der Bäume des Gartens essen! Nur von den Früchten des einen Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esst nicht davon, röhrt sie nicht einmal an, damit ihr nicht sterbt! Aber wichtig ist diese Nuance nur im Blick auf die rhetorische Strategie der Schlange. Am Entscheidenden ändert sie nichts.

6. Vgl. dazu meinen Beitrag: The Dignity of Human Personhood and the Concept of the »Image of God«, in: M. Welker (Hg.), The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach, Grand Rapids u. a. 2014, 257–273.

seine gottgegebene Bestimmung erfüllen zu können. Gegen Gott mit Gott – der ›eigentliche‹ Wille Gottes wird zum Vexierbild.

Was passiert dann? Die Frau (der Mann spielt in dem Dialog keine und in der ganzen Geschichte eine eher armselige Rolle) sieht den Baum mit einem Mal – man kann es nicht anders sagen – mit neuen Augen. Was bisher tabu war, ist jetzt »verlockend«. Der Baum ist schön, ja, »eine Lust für die Augen«. Der Text spielt offenbar bewusst mit der Dialektik von Sehen und Nichtsehen. Denn in bestimmter Weise werden der Frau ja die Augen aufgetan, *bevor* sie von der Frucht isst. Zugleich aber wird ihr eben in ihrer Augenlust der Blick dafür verschlossen, was sie tatsächlich sehen wird nach dem Genuss von der verbotenen Frucht. Sie sieht nicht, indem sie sieht. Bzw. genauer: Sie sieht, dass es gut ist, »klug« zu werden; sie sieht aber nicht, was das tatsächlich bedeutet. Sie pflückt von der Frucht – dass es ein Apfel sei, ist übrigens späte, schon christliche Tradition, die vom lateinischen Gleichklang von *malum* (Apfel) und *malum* (Übel) lebt –, und isst. Und lässt den Mann mitessen, im verbotenen Genuss solidarisch vereint.

Es tritt ein, was die Schlange prophezeit hatte, und doch: ganz anders. In der Tat werden ihnen die Augen aufgetan. Aber was ist das erste, das sie sehen? Sie werden gewahr, dass sie nackt sind. Das hatten sie vorher natürlich auch gesehen, sie waren ja nicht blind. Nur werden sie sich jetzt ihrer Nacktheit *als Nacktheit* bewusst. Sie fühlen sich schutzlos, dem fremden Blick ausgesetzt. Genauer: Der Blick des Anderen wird erst jetzt zum fremden Blick. Sie schämen sich. Verloren ist damit: die unmittelbare Vertrautheit, und bald auch – wie wir gleich sehen werden – das Vertrauen. Die Erkenntnis von Gut und Böse bringt mit sich die Möglichkeit und den Zwang zur Unterscheidung von Lebensförderlichem und Lebenshemmendem und führt dazu, dass der oder die Andere nicht mehr selbstverständlich als gut erscheint, dass vom Umgang mit ihm oder ihr nicht mehr uneingeschränkt Lebensförderliches erwartet wird. Der Andere wird opak, er wird zum Fremden. Fremdheit zieht ein in die Welt.

Zunächst scheint es noch so, als könnten die Menschen das Gefühl ihrer Unbehasttheit, ihres Ausgesetztheits noch durch pragmatische Notmaßnahmen bewältigen: Sie bedecken ihre Blöße mit Lendenschurzen, die sie behelfsmäßig aus Feigenblättern flechten, um sich vor dem – ja, was? begehrlichen? entlarvenden? – Blick des Anderen zu schützen. So weit reicht die Solidarität noch, dass sie das gemeinsam tun. Dass der Riss in ihrer Wirklichkeit aber nicht an der Oberfläche bleibt, sondern in die Tiefe geht, wird sehr schnell deutlich: Sie nehmen *Gott selbst* als Bedrohung wahr. Gott lustwandelt in der Abendkühle in seinem Garten (ein schöner Anthropomorphismus!), erfreut sich seiner – anscheinend! – wohlgeordneten Schöpfung – und löst eben damit eine Panik aus. Auf einmal wird der Mann zum Hauptakteur, ausgerechnet in der Flucht vor Gott: Er nimmt die Frau und versteckt sich mit ihr – wie es gravitatisch und theologisch gewichtig heißt – »vor dem Angesicht des Gottes Jahwe«, mitten im Garten, unter den Bäumen.

Doch – eine weitere Paradoxie – gerade indem er sich versteckt, verrät er sich. Gott findet ihn nicht: »Wo bist du?« Obwohl er sein Versteck verlässt und sich Gott zeigt, kann er Gott nicht mehr offen begegnen. Er beginnt sofort, sich für sein Verhalten zu rechtfertigen: Er habe sich vor Gott gefürchtet; denn er sei nackt (dass er einen Lendenschurz trägt, spielt offenbar keine Rolle).

Damit weiß Gott alles: »Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist?« Dass der Mensch sich seiner Nacktheit bewusst ist, dass er sie als zu verbargenden Makel empfindet, dass er sich ihrer (und damit seiner selbst) vor Gott schämt, das verrät Gott, dass er

die Frucht vom verbotenen Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen haben muss. Er konfrontiert den Mann mit diesem Verdacht, und der leugnet auch gar nicht, gibt aber sofort die Verantwortung weiter: *Sie* war es, die Frau, die *Du* mir zugesellt hast!

Das ist eine neue Eskalationsstufe, die ganze Tiefe des Risses ist offenbar. Die zwischenmenschliche Solidarität, die sogar noch in der Flucht vor Gott leidlich funktioniert hatte, ist zu Ende, als die Flucht entdeckt ist. Der Mensch distanziert sich von seiner ›Mitmenschin‹, um seine eigene Haut zu retten. Die verlorene Vertrautheit kippt um in verratenes Vertrauen. Ich war es nicht! Und von Dankbarkeit, dass Gott ihn aus Langeweile und Einsamkeit befreit, ihm Gesellschaft geschaffen hat, ist auf einmal nichts mehr zu spüren. Frech hält Adam Gott entgegen: Du selbst bist es schließlich, dem ich diese Gesellschafterin verdanke! Wie kommst du dazu, mich dafür verantwortlich zu machen, wenn sie mich dazu verführt, dein Gebot zu übertreten?!

Interessanterweise führt die Erkenntnis des Guten und Bösen also nicht dazu, die Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen, obwohl man genau dies von einem Pathos moralischer Mündigkeit erwarten würde; im Gegenteil. Und dasselbe gilt dann auch von der Frau: Auch sie will es nicht gewesen sein, sie reicht die Schuld weiter an die Schlange, von der sie sich – und hier fällt erst das große Wort – »betrogen« fühlt.

Aber hat sie eigentlich einen Grund dafür? Wörtlich genommen: nein. Denn alles, was die Schlange gesagt hat, ist eingetroffen: Die Menschen sind *nicht* gestorben, und sie haben jetzt tatsächlich das Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse. Die Schlange hat also – sagen wir: im juristischen Sinn – nicht gelogen. In einem tieferen Sinn kann die Frau sich aber durchaus mit Recht betrogen fühlen. Denn der Effekt der verbotenen Frucht war ganz anders, als sie ihn sich erwartet – und als die Schlange ihn suggeriert hatte. Keineswegs erfüllten die Menschen mit ihrer Gebotsübertretung den ›eigentlichen‹ Willen Gottes, keineswegs vollendete sich darin ihre schöpfungsgemäße Bestimmung. Vielmehr zerbrach ihre unmittelbare Weltvertrautheit, in atemberaubender Geschwindigkeit wurden sie einander fremd, aus Scham wurde Angst, die Angst um sich selbst zerstörte die Solidarität, jeder wurde sich selbst der Nächste – und war zugleich doch nicht bereit, für sich einzustehen. Der letzte Finger wies – auf die Schlange.

Doch auch sie hat keinen Anlass, sich zu freuen. Sie ist nicht die Gewinnerin des Dramas. Sie ist selbst hineingerissen in den Strudel der Entfremdung, den sie mit ihrer vermeintlich harmlosen Frage selbst ausgelöst hat. Sie ist die erste, die die Fluchworte treffen, mit denen Gott die nachparadiesischen Existenzbedingungen beschreibt. Diese harten Worte wären missverstanden, wenn man sie als Strafanordnungen eines beleidigten Gottes verstünde. Sie benennen vielmehr, was es heißt, dass das Leben nicht mehr selbstverständlich, dass es zur »Mühsal« geworden ist.

Explizit verflucht wird nur die Schlange. Einsam wird sie sein, »verstoßen aus allem Vieh und allen Tieren auf dem Felde«. Und in schreiendem Kontrast zu ihrer anfangs hervorgehobenen besonderen Klugheit steht ihre kriechende Lebensform; sie wird sich nicht über die Erde erheben können, sondern sich sogar von ihr nähren müssen: »Erde wirst du fressen dein Leben lang«. Und es wird Dauerfeindschaft herrschen zwischen ihr und den Menschen.

Natürlich spiegeln sich in diesen Aussagen Alltagserfahrungen und Wertvorstellungen der Menschen wider, die die Geschichte erzählen und weitertradieren. Die

Schlange, durch ihre für Landtiere einzigartige Fortbewegungsweise ein Fremdkörper im Lebensraum der Viehzüchter und Ackerbauern. Durch ihr Gift zudem eine unheimliche, unsichtbare, unberechenbare, ständig lauernde, tödliche Gefahr. Eine Dauerbeunruhigung, die dem Leben seine gelassene Selbstverständlichkeit nimmt. Leben mit der Schlange ist chronisch bedrohtes Leben. Leben mit der Schlange – das wird fast zum Synonym für die postparadiesische Existenz. Für den Riss in der Wirklichkeit. Für die vergiftete Welt. Nicht zufällig wird in den eschatologischen Traumbildern einer geheilten Welt das friedlich-angstfreie Zusammenleben von Mensch und Schlange beschworen: »Ein Säugling wird spielen am Loch der Otter«, heißt es etwa im Jesajabuch (Jes 11,8), »und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter.« Doch bis es soweit kommt, wird der Fluch, der die Schlange trifft, auch die menschliche Lebenswirklichkeit kontaminieren.⁷

Für diese menschliche Lebenswirklichkeit findet der Text ein zentrales Wort: »Mühsal«. Dies wird für Frauen wie Männer an elementaren Formen der Lebensführung aufgezeigt: Für Frauen wird die Weitergabe von Leben – *conditio sine qua non* der Erhaltung des Menschengeschlechts – in Schwangerschaft und Geburt unvermeidlich mit Last und Schmerzen verbunden sein. Und die Voraussetzung der Fortpflanzung, die Beziehung zum Mann, erscheint als klassischer ›Double bind‹: Die Frau fühlt sich zum Mann hingezogen, der sie aber zugleich seiner Herrschaft unterwirft. Das Geschlechterverhältnis: ein Kampfplatz von Begehren und Macht. Von Liebe: kein Wort.

Wohlgernekt: Hier geht es nicht um ein normatives Idealbild der Geschlechterordnung. Dieses Menschheitsdrama beschreibt die Welt nicht, wie sie sein sollte, sondern wie sie ist. Daraus männliche Herrschaftsansprüche ableiten zu wollen, würde am Skopus des Textes völlig vorbeigehen, würde heißen, die korrumptierte Welt zur verbindlichen Norm zu erklären.⁸

Freilich ist einzuräumen, dass der Text selbst einen Hinweis gibt, der in diese Richtung deuten könnte. Die »Mühsal« für den Mann wird nämlich durch den Umstand begründet, dass er »der Stimme (s)einer Frau gehorcht« habe. Erkennbar wird hier aber nicht die Unterordnung des Mannes unter die Frau missbilligt, sondern dass der Mensch seiner ›Mitmenschin‹ mehr Gehör geschenkt hat als dem göttlichen Gebot; dass sie weiblich ist, spielt keine Rolle (eine Alternative gab es ja nicht, mehr als diese zwei Menschen waren nicht auf der Szene). Die »Mühsal« für den Mann besteht nun darin, dass die Lebenserhaltung, die Nahrungsbeschaffung zur harten Arbeit wird. Hatte er im Garten Eden die ihm von der Frau gereichte verlockende Frucht ohne Anstrengung genossen, muss er jetzt dem mit »Dornen und Disteln« überwucherten Acker mühsam den Ertrag abtrotzen, und sein Brot wird er »im Schweiße (s)eines Angesichts« essen. Nüchtern wird er fast im Wortsinn auf den Boden der Tatsachen zurückgeworfen: »Du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden.« Der »Odem des Lebens«, der ihn zum »lebendigen Wesen« macht (wie es bei seiner Erschaffung noch hieß), bleibt unerwähnt, er ist nur zeitlich befristete Gabe.

7. Zur Wahrnehmung von Tieren in der Bibel vgl. ausführlich meinen Beitrag: »... ein jegliches nach seiner Art«. Tiere in der Schöpfung: Theologische Perspektiven, in: S. Waldow (Hg.), Von armen Schweinen und bunten Vögeln. Tierethik im kulturgeschichtlichen Kontext, Paderborn 2015, 53–70.
8. Das würde so offen natürlich niemand tun. Subtilere Apologie konnte aber die bestehende Geschlechterordnung mit dem Argument verteidigen, dass es uns Menschen nicht anstehe, die im Banne des Sündenfalls stehende *conditio humana* eigenmächtig zu überspringen.

Das kunstvolle literarische Arrangement lässt keinen Zweifel daran: Die Erde, zu der der Mensch wieder zerfällt, ist die Erde, die die Schlange »frisst ihr Leben lang«. Gründlicher kann der Mensch mit seinen blauäugigen Vollkommenheitsphantasien nicht entzaubert werden.

Was folgt dann? Schadensbegrenzung.

Zuerst kommt etwas, was auf den ersten Blick als eine Art Übersprungshandlung nach der großen Blamage erscheint: Der Mensch gibt seiner ›Mitmenschin‹ einen Namen. Erst jetzt bekommt sie den Namen, unter dem sie alle kennen: Sie ist nicht mehr nur die ›Menschin‹ (*adama*), sie ist Eva, *hawwa*. Dieser Name hat es in sich: genauer, hat den Wortstamm für »Leben« (*haja*) in sich, und das wird auch sofort erklärt: Sie wird die Mutter aller werden, »die da leben«. Die Namensgebung ist also ein Signal: Das Leben geht weiter.

Ein entsprechendes Signal setzt Gott selbst: Er akzeptiert die neue ›Schamhaftigkeit‹ der Menschen, anerkennt ihr Gefühl der Schutzlosigkeit – und überlässt sie diesem Gefühl nicht, sondern tut etwas dagegen. Er selbst – auch dies ein schöner Anthropomorphismus – näht ihnen Kleider aus Fellen »und zieht sie ihnen an«. Anders als angekündigt, sterben die Menschen also nicht nach dem Essen der verlockend-vergifteten Frucht, Gott entzieht ihnen den ›Lebensodem‹ nicht. Vielmehr passt er seine Fürsorge gleichsam den veränderten Bedingungen an, kümmert sich um die gewandelten Bedürfnisse.

Dieser eigentümliche Realismus prägt auch Gottes Kommentar zu der neu entstandenen Lage. Ohne erkennbare Entrüstung konstatiert Gott, dass eingetreten ist, was die Schlange ankündigte: In der Tat, »der Mensch ist jetzt geworden wie unsrer einer und weiß, was gut und böse ist.« Gott bestreitet also den Effekt gar nicht, spricht dem Menschen den erworbenen Status nicht ab.

Viel umrätselt ist natürlich die Formulierung »wie unsreiner« oder – noch präziser am hebräischen Wortlaut – »wie einer von uns«. Klar ist, dass sie keine volle Identität aussagen soll: Der Mensch ›ist‹ nicht Gott. Er ist auch nicht einfach »wie Gott«. Der Plural »wie einer von uns« ist eine provozierende Irritation für den strikten Monotheismus. Wer ist mit dem »wir« gemeint?

Nun ist der strikte Monotheismus – es gibt nur einen Gott, alle anderen »Götter« sind Götzen – ein Spätprodukt der hebräischen Religionsgeschichte, in Reinheit wohl erst entwickelt in den religionskulturellen Konflikten des babylonischen Exils (vgl. die Götzenpolemik bei Deuterojesaja). Weite Teile des Alten Testaments repräsentieren ein »henotheistisches« Gottesbild: Für die Israeliten gibt es nur einen Gott, den sie anbeten und verehren sollen (»Monolatrie«); so heißt es im Dekalog bezeichnend: »Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir.« Über die Existenz oder Nichtexistenz dieser anderen Götter ist damit noch nichts ausgesagt. Allerdings wird eine Überlegenheit Jahwes über die anderen Götter postuliert: Er ist der »Gott aller Götter« (Dtn 10,17). Und der höchst ungewöhnliche Psalm 82 setzt mit den Worten ein: »Gott steht in der Gottesgemeinde und ist Richter unter den Göttern.« (Ps 82,1) Diese Gerichtsverhandlung gegen die Götter endet mit dem Schulterspruch, weil sie »dem Elenden und Bedürftigen« nicht »zum Recht« verholfen haben (Ps 82,3); zur Strafe werden sie »sterben (genauer: sterblich werden) wie Menschen« (Ps 82,7).⁹ Die Parallelen zu Genesis 3 ist frappant. In diesem Zusam-

9. Vgl. P. D. Miller, Gott unter den Göttern. Ein differenziertes Gottesbild in differenzierten religiösen Kontexten, in: EvTh 73, 2013, 72–78.

menhang verdient Beachtung, dass der häufigste hebräische Begriff für »Gott«, *elohim*, ein Pluralwort ist und auch »Götter« bedeuten kann. Im »Ihr werdet sein wie Gott« der Schlange klingt daher auch ein »Ihr werdet sein wie die Götter« mit.¹⁰

Nimmt man dies alles zusammen, dann ist bei dem göttlichen Statement, der Mensch sei geworden »wie einer von uns«, wohl am ehesten an die Vorstellung eines himmlischen Hofstaats zu denken, wie sie ja auch etwa aus dem Hiob-Buch bekannt ist (vgl. Hi 1,6–12). Wenn wir berücksichtigen, dass diese Sphäre des Göttlichen, wie eben gezeigt, oszilliert zwischen Ewigkeit und Endlichkeit, dann leuchtet ein, warum die Menschen durch die verbotene Frucht in einen dieser Sphäre vergleichbaren Status gelangen konnten: Sie sind nicht Mitglied des himmlischen Hofstaats, aber sie sind *wie* Gott, *wie* »einer von uns«.

Spiegelbildlich zu Psalm 82 zieht Gott freilich auch hier eine Grenze. So wie dort die Götter zur Sterblichkeit depotenziert werden, so verhindert Gott hier, dass die Menschen auch noch zur Unsterblichkeit greifen. Jetzt erst gerät der »Baum des Lebens« in den Blick. Er war in Genesis 2 einmal beiläufig neben dem Baum der Erkenntnis genannt worden, war aber nicht Gegenstand des Essverbots. Wenn Gott jetzt verhindert, dass die Menschen nach der verbotenen Frucht der Erkenntnis auch die bisher nicht verbotene Frucht des ewigen Lebens essen, dann könnte man dies als eine modifizierte Umsetzung der für die Übertretung des Verbots angekündigten Konsequenzen deuten: Die Menschen sterben zwar nicht »am selben Tag«, aber sie werden sterblich.

Die göttliche Absicht bleibt dabei in der Schwebe: Vordergründig steckt Gott die »claims« ab, der Mensch, nachdem er schon das Wissen um Gut und Böse usurpiert hat, soll nicht auch noch das göttliche Attribut der Ewigkeit an sich reißen. Jedoch klingt auch Sorge mit, der Mensch könnte sich mit diesem Griff nach der Ewigkeit vollends von sich selbst entfremden. Mit dem »flammenden, blitzenden Schwert« der Cherubim, das den Menschen fortan den Zugang zum Garten des Lebens verwehrt, würde Gott dann weniger sich selbst vor den übergriffigen Ambitionen der Menschen schützen als diese vor sich selbst. Die Vertreibung aus dem Paradies wäre dann Verhängnis und Fürsorge zugleich – so mehrdeutig wie später das Kainsmal, das den Brudermörder ja zugleich stigmatisiert und schützt, oder die babylonische Sprachenverwirrung, die – Segen des Nichtverständens! – verhindert, dass eine gleichgeschaltete Menschheit den ihr zugesetzten humanen Lebensraum verlässt und den Himmel stürmt.

Völlig unzweideutig ist indes die Botschaft der Engel, das »flammende, blitzende Schwert«: Das Paradies liegt hinter uns, der Schrebergarten ist passé. Wer einmal vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen hat, der hat – in einem vormoralischen, transmoralischen Sinn – die Unschuld verloren. Wer einmal begonnen hat zu wissen, der kann nicht mehr aus eigenem Antrieb darauf verzichten wollen. Denn der Entschluss dazu ist als Akt des gezielten Wollens selbst ein Akt des Wissens und pflanzt das Verhängnis der Differenz fort, indem er es zu überwinden versucht. Der Weg zurück zum paradiesischen Baum des Lebens ist waffenbewehrt verschlossen, wir müssen uns einrichten »jenseits von Eden«.

10. Ähnliches gilt für Psalm 8: »Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (...) Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott (bzw.: als die Götter)« (Ps 8,5 f.).

II. Stranger than Paradise: Deutungslinien von Genesis 3

Die Geschichte, die ich in diesem Beitrag gleichsam ›von innen‹ nachvollzogen habe, ist seit langem unter dem Titel »Der Sündenfall« bekannt, obwohl terminologisch – ich sagte es schon – weder »Sünde« noch »Fall« darin vorkommen. Der Titel ist ein Indikator für die christliche Wirkungsgeschichte von Genesis 3. In der Tat ist die Geschichte in der klassischen christlichen Dogmatik der *locus classicus* für die Lehre vom Verlust des »Urstands«. Der *status integritatis* geht durch schuldhafte Übertretung des göttlichen Gebots verloren, geht über in den *status corruptionis*, die korrumierte, beschädigte, ja zerstörte Gottebenbildlichkeit, in der der Mensch seiner geschöpflichen Bestimmung nicht mehr gemäß lebt. Die Zerrüttung der menschlichen Verhältnisse ist so elementar, dass der Mensch den *status corruptionis* nicht aus eigenen Kräften überwinden kann, ihn im Gegenteil durch sein Handeln aufrecht erhält, sogar ausbreitet und weitergibt. Es bedarf des gnadenhaften göttlichen Eingreifens durch Christus, um diesen Unheilszusammenhang zu durchbrechen. Christus hat, wie es im Weihnachtslied heißt, »die Tür zum Paradeis« wieder aufgeschlossen, die auch von keinem Cheruben mehr bewacht ist. Die durch Christus Geretteten leben dann im *status gratiae*, in dem die Macht der Sünde schon prinzipiell gebrochen ist, ihre versucherische Kraft und ihre Folgen, namentlich der Tod, aber noch zu spüren sind. Der »Baum des Lebens« ist jedoch in Greifweite: Die Christen können hoffen auf den *status perfectionis*, in dem auch der Tod als der »letzte Feind« (wie Paulus sagt, 1 Kor 15,26) besiegt und damit die Entzweiung und Entfremdung der Menschen von ihrer ursprünglichen Bestimmung endgültig überwunden ist.

In diesem vieraktigen heilsgeschichtlichen Drama aus Schöpfung, Fall, Erlösung und Vollendung markiert Genesis 3 den zweiten Akt, den Verlust der geschöpflichen Vollkommenheit, der die Menschheit als ganze erlösungsbedürftig macht. Die Behauptung der universalen Erlösungsbedürftigkeit entspricht spiegelbildlich der Überzeugung, dass Christus gekommen sei, um »die Welt« mit Gott zu versöhnen, und hat ihren sachlichen Grund in dieser Überzeugung.

Natürlich hat es nicht an Versuchen gefehlt, diesen ›zweiten Akt‹ theologisch zu deuten. Als besonders widerständig erwies sich dabei die Frage, warum der Mensch, wenn er doch von Gott gut geschaffen war, überhaupt anfällig war für die Versuchung der Schlange, ja mehr noch: warum die Schlange überhaupt auftreten konnte bzw. so auftreten konnte, wenn die Schöpfung doch »sehr gut« ist. In bestimmter Hinsicht kann dies als Wiederholung von Adams Versuch erscheinen, die Verantwortung an Gott selbst zurückzuspielen. Allerdings geht es um Grundsätzliches, die Theodizee: Wie konnte Gott das Einbrechen des Bösen zulassen?

Die Antwortversuche konzentrierten sich häufig auf den Aspekt der menschlichen Freiheit. Gott wollte keine Marionetten, sondern freie Zustimmung; er musste daher die Ablehnung zumindest als Möglichkeit einräumen. Deshalb führte der große Kirchenvater Augustinus eine feine Unterscheidung ein: Nicht die Unfähigkeit zu sündigen (*non posse peccare*), sondern die Fähigkeit, nicht zu sündigen (*posse non peccare*) habe die ersten Menschen ausgezeichnet. Und weil Gott sie dafür noch mit einer zusätzlichen Gnadenhilfe (*adiutorium gratiae*) ausgestattet habe, könne er nicht dafür verantwortlich gemacht werden, wenn sie dennoch ihrer geschöpflichen Bestimmung nicht entsprachen. Infolge der Übertretung seien sie

nun freilich grundsätzlich unfähig geworden, nicht zu sündigen (*non posse non peccare*).¹¹

Augustinus war es im Übrigen auch, der für diesen Zusammenhang den Ausdruck *peccatum originale* prägte, den man wörtlich mit »Ursprungssünde« wiedergeben könnte; weit geläufiger ist aber: »Erbsünde«.¹² Augustinus entwickelte damit ein Verständnismodell für die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit, das diese an die Vorstellung von Adam und Eva als den Menschheitsertern rückbindet. Weil wir alle von ihnen abstammen, sind wir auch alle von ihrer Übertretung betroffen. Wir kommen deshalb bereits kontaminiert auf die Welt; es gibt keine ›unschuldigen Kinder‹.¹³

Die Idee einer genealogischen Kontinuität der Sündenverfallenheit ist bei Augustinus in einer spezifischen Weise sexualethisch konkretisiert: Weil die sexuelle Fortpflanzung mit Kontrollverlust und Begehrten verbunden ist, eignet sie sich als besonders sinnenfälliges Beispiel für die *concupiscentia* als Ursache und Inbegriff der postparadiesischen *conditio humana*. Ebenso elegant wie wirkmächtig schließt Augustinus somit die universale Ausbreitung der Sünde mit der spezifischen Form menschlicher Fortpflanzung kurz: Sünde wird ›in Sünde‹ weitergegeben.

Dieser für die Kulturgeschichte der menschlichen Sexualität ungemein folgenreiche ›Kurzschluss‹ gehört nicht zwingend zum Gedanken einer umfassenden Gebrochenheit menschlicher Existenz, wie sie die Erbsündenlehre zum Ausdruck zu bringen versucht. Man kann daher deren sachliches Anliegen für berechtigt halten, ohne die historisch damit verbundene Dämonisierung des Sexuellen mit zu übernehmen.¹⁴ Eine solche Dämonisierung ist im Übrigen ja auch in Genesis 3 nicht zu erkennen.

Zu diesem Text kehre ich jetzt zurück und versuche ihn zu beziehen auf die Fra gestellungen seiner Wirkungsgeschichte. Wenn der Ausdruck »Sündenfall« sich so hartnäckig an diese Erzählung heftet, dann kann das nicht völlig willkürlich sein. Ohne dass das Wort fällt, begegnet in Genesis 3 ein Phänomen, das üblicherweise zu den charakteristischen Merkmalen von Sünde gezählt wird: die Übertretung eines göttlichen Gebots. Und obwohl von einem »Fall« nicht die Rede ist, wird doch zweifellos ein Verlust, ein Zustandswandel erzählt, der zu einem grundlegend anderen, spannungsvollen Existenzbewusstsein, ja Lebensgefühl führt. In der Tat also: es geht (auch) um so etwas wie »Sündenfall«.

Der konzise Nachvollzug der Erzählung ›von innen‹ kann aber helfen, den überkommenen Begriff gleichsam zu verflüssigen. Der Nachvollzug lässt die Abgründigkeit, die Vieldeutigkeit des Geschehens plastisch werden. Er zeigt: Die »Sünde«, das »Böse« lässt sich nicht einfach als »das Andere des Guten« distanzieren. Es ist vom Guten häufig nicht zu unterscheiden. Es erscheint als das Gute. Es gibt sich als das Gute. »Sollte Gott gesagt haben ...?«

Natürlich ist dieser Aspekt auch in der Auslegungsgeschichte wahrgenommen worden. Besonders einschlägig ist hier die Traditionslinie, die die Schlange als den

11. Zu dieser Unterscheidung vgl. knapp K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. II/2, Darmstadt 2000, 77–79.

12. Vgl. Beyschlag, a.a.O., 79f.

13. Und da nach Augustinus nur die Taufe aus diesem Unheilszusammenhang befreit, ist die Säuglingstaufe zwingende Konsequenz. Ungetauft verstorbene Kleinkinder bleiben auf ewig verdammt. Dass dies auch in der Spätantike nicht ohne Weiteres plausibel war, zeigt sich indirekt daran, dass Augustinus für diese Kinder wenigstens eine *schmerzfreie* Hölle, einen *limbus infantium*, zu konzedieren bereit war.

14. Dass die Sexualität *per se* ein dämonenfreier Raum wäre, ist damit freilich nicht gesagt.

diabolischen »Versucher« identifiziert. Entscheidend ist dabei nicht die Frage der Personifikation des Bösen (die für die Theodizee-Frage übrigens gar nichts austrägt¹⁵). Entscheidend ist die Raffinesse, mit der der Versucher das Böse als gut erscheinen lassen kann.¹⁶ Klassisch wird das in der Geschichte von der Versuchung Jesu im Matthäus- und im Lukasevangelium (Mt 4,1–11; Lk 4,1–13) erzählt, in der der Teufel ja als Schriftgelehrter auftritt und Jesus fast biblizistisch von seinem Weg abbringen will (mit Gott gegen Gott ...). Einschlägig sind auch die bohrenden Überlegungen des Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefs über den »Betrug der Sünde«, die sich sogar noch das göttliche Gebot »Du sollst nicht begehren ...« für ihre Zwecke zunutze macht, und am Ende steht der »elende Mensch« (Röm 7,24) vor dem Rätsel, dass er ›das Gute, das er doch will, nicht tut, während er das Böse, das er nicht will, trotzdem getan hat‹ (vgl. Röm 7,19).¹⁷ Im (pseudopaulinischen) 2. Thessalonicherbrief schließlich wird unmittelbar vor der erwarteten endzeitlichen Wiederkunft Christi eine Zeit des »Abfalls« angekündigt, in der »der Mensch der Bosheit offenbart werden« wird, »der Sohn des Verderbens«, »der Widersacher, der sich erhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, so dass er sich in den Tempel Gottes setzt und vorgibt, er sei Gott« (2 Thess 2,3 f.) – ein Satz, der Luther die Folie bot für die Deutung des Papstes als »Antichrist«. Dass Goethes Mephisto in dieser Linie steht, bedarf kaum der Erwähnung.

Genesis 3 erlaubt aber sogar noch eine weitergehende Deutung. Denn man kann fragen, ob die Gebotsübertretung hier nur als gut *erscheint* – oder ob sie nicht in bestimmter Hinsicht auch gut *ist*. Die Wirkung der verbotenen Frucht ist ja ihrerseits mehrdeutig: Die Erkenntnis von Gut und Böse löst tiefe Verunsicherung und Unbehauftetheit aus, einen elementaren Verlust an Vertrautheit – aber ist sie nicht zugleich Ausdruck humaner Würde und vernünftig-sittlicher Mündigkeit, sozusagen Inbegriff des aufrechten Ganges, der den Menschen von der Schlange unterscheidet? Und gewiss ist die Wahrnehmung des Anderen als Anderen im Wortsinn befremdlich, sie macht ihn zum Fremden, sie irritiert und verstört das Vertrauen – aber ist sie nicht zugleich ein ›Individualisierungsschub‹, durch den sich in der ›Ursuppe‹ der Menschheitsgemeinschaft erst wirkliche Einzelwesen kristallisieren – aus »Mensch« und »Menschin« werden »Adam« und »Eva« –? Mit anderen Worten: War es nicht letztlich gut, vom verbotenen Baum zu essen?

In diese Richtung dachte schon im 2. Jahrhundert der Kirchenvater Irenäus von Lyon. Er integrierte den »Sündenfall« in eine umfassende Heilspädagogik Gottes. Die Menschheit wurde aus ihrer ursprünglichen Einheit gleichsam hinausdifferenziert, um schließlich im Wortsinn in Christus ›rekapituliert‹, d.h.: mit Christus als ihrem »Haupt« zusammengeführt, zur Einheit zurückgeführt zu werden. Die eigentliche Hochzeit derartiger Entwicklungsmodelle, in denen der »Sündenfall« eine auch

15. Denn wenn es der Teufel ist, der die Menschen verführt, dann fragt sich immer noch, warum Gott ihn gewähren lässt – ganz zu schweigen natürlich von der Frage nach seinem geschöpflichen (?) Status.
16. Vgl. dazu auch meinen Beitrag: »Ihr werdet sein wie Gott.« Die Raffinesse des Bösen – theologische Perspektiven, in: F. Fromholzer/M. Preis/B. Wisiorek (Hg.), Noch nie war das Böse so gut. Die Aktualität einer alten Differenz, Heidelberg 2011, 57–69.
17. Vgl. dazu meinen Beitrag: Der suggestive Trug der Sünde. Römer 7 bei Paulus und Luther, in: S. Brandt/M. H. Suchocki/M. Welker (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 125–152, bes. 126–141.

positive Funktion erhält, ist allerdings die Neuzeit.¹⁸ Am elaboriertesten geschieht dies sicherlich bei Hegel, für den die Entzweiung ein notwendiger Entwicklungsschritt in der Selbstentfaltung des Geistes ist. Auch bei Hegel ist dieser Schritt zutiefst ambivalent: Er bewirkt eine Bewusstwerdung des Einzelnen im Gegenüber zum Anderen seiner selbst; das Individuum wird Subjekt. Ebendies kann aber zur isolierenden Selbstverschließung führen, wenn das Subjekt sich gegen das Andere seiner selbst bestimmt, sich gleichsam auf sich selbst versteift, man kann auch sagen: verstockt. Die Entwicklung darf daher bei der Entzweiung nicht stehenbleiben, sie kommt erst zu ihrer Vollendung, wenn der sich selbst reflektierende individuelle Geist sich seiner selbst als Moment des einen, allgemeinen Geistes durchsichtig wird.

Eine Variante, die Motive aus beiden genannten Deutungslinien aufnimmt, ist die Tradition der *felix culpa*. Der Sündenfall wird als Schuld ernstgenommen, die aber im Licht der Menschwerdung als »glückliche Schuld« erscheint: Ohne Sündenfall keine Inkarnation! Denn wäre die Menschheit nicht ›gefallen‹, dann hätte kein Grund bestanden, dass Gott Menschengestalt annimmt, um sie wieder aufzurichten. Dann wäre die Vereinigung Gottes mit der Menschheit ausgeblieben. Dann hätte es, mit anderen Worten, Christus nicht geben müssen. Dies aber wäre unter den Denkvoraussetzungen des Christentums eine unmögliche Möglichkeit, da der christliche Glaube in der Überzeugung gründet, dass sich Gott in Jesus Christus, seinem Wirken, seinen Worten und seinem Geschick als der zeigt und erweist, der er in Wahrheit ist. Und im Horizont des elaborierten christlichen Dogmas müsste man hinzufügen: Ohne diese Selbstoffenbarung Gottes würden wir gar nicht wissen, ja gäbe es gar keinen Anlass anzunehmen, dass Gott in sich dreifaltig ist. Wenn unser Glaube also so elementar an der Menschwerdung hängt, dann müssen wir doch Adam und Eva dankbar sein, dass sie durch ihre Gebotsübertretung allererst die Voraussetzung dafür geschaffen haben. *Felix culpa!*

Doch auch die bestechende Logik dieses Arguments hat ihren Preis, das Paradox nämlich, dass die Übertretung des göttlichen Gebots zur notwendigen Bedingung der definitiven göttlichen Selbstoffenbarung, anders gesagt: zum notwendigen Teil des göttlichen Heilsplans würde. Gott würde also die Verneinung seines eigenen Willens – bejahen. Auch für Gott selbst würde daher gelten: mit Gott gegen Gott.

Schon die mittelalterliche Scholastik hat dieses Paradox wahrgenommen, indem sie die Frage diskutierte, ob der ewige Gottessohn auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre. Eine mögliche Lösung war, zu unterscheiden zwischen der Menschwerdung als solcher und dem speziellen Umstand des Kreuzestodes. Dann konnte man nämlich sagen, dass die gott-menschliche Vereinigung auch ohne den Fall stattgehabt, es des Kreuzestodes als stellvertretender Sühne für die Sünden der mit Adam und Eva ›gefallenen‹ Menschheit aber nicht bedurfte hätte. Nun ist freilich schon allgemein die Vorstellung problematisch, man könne aus einer Biographie gleichsam einen Teil herausschneiden, ohne sie als ganze zu verändern. Umso mehr gilt dies für Jesus. Die Evangelien beschreiben sein Leben so sehr von seinem Ende her, dass ein Exeget dafür die nur wenig überspitzte Formel prägte, sie seien »Passionsgeschichten

18. Vgl. dazu den Überblick bei G. Wenz, Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartiology dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller, in: KuD 30, 1984, 298–330. Vgl. jetzt auch ausführlich Ders., Sünde. Hamartiologyche Fallstudien (Studium Systematische Theologie Band 8), Göttingen 2013.

mit langer Einleitung«. Wenn sich in Jesu Wirken also tatsächlich Gottes Sein wider-spiegelt, dann zeigte sich in diesem Spiegel ein anderer Gott, wenn man das Kreuz wegnähme. Diese Überlegung, die an der Inkarnation festhalten will, ohne dem Sündenfall eine notwendige Funktion im göttlichen Heilsplan zuzuschreiben, erzeugt zu viele neue Probleme, als dass sie als Lösung des alten Problems überzeugend wäre.

Die überschwängliche Rede von der *felix culpa*, so viele Fragen sie aufwirft, hat das Verdienst, die Paradieserzählung zu beziehen auf die Christuserzählung und im Zusammenhang mit dieser zu deuten. Sie steht damit in einer Tradition, die eine typologische Korrespondenz zwischen Adam und Christus herstellt. Besonders tief-sinnig durchdacht ist das bei Paulus. Im fünften Kapitel seines Briefs an die Römer reflektiert er in einem bohrenden Gedankengang die negative Entsprechung von Adam und Christus: Wie »durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen« sei (Rm 5,12) und durch die Sünde der Tod die Herrschaft über die Menschheit ergriff (vgl. 5,12–17, bes. 5,17), so werden die, »welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, herrschen im Leben durch den Einen, Jesus Christus« (Rm 5,17). Kurz und bündig: »Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Gerechtigkeit gekommen, die zum Leben führt.« (Rm 5,18) Die Nuancen der Paradieserzählung spielen hier keine Rolle mehr; wuchtig ist alles auf den Effekt hingordnet: den Tod als »der Sünde Sold« (Rm 6,23).

Und wo bleibt Eva? Die namentlich in der katholischen Tradition übliche typologische Korrespondenz zwischen ihr als der Sünderin und Maria als der »reinen Magd« findet sich im Neuen Testament noch nicht. Einmal allerdings taucht Eva unvermittelt auf in einer Wutrede des Paulus an die Gemeinde in Korinth: »Ich eifere um euch mit göttlichem Eifer«, schreibt er dieser (2 Kor 11,2f.), »denn ich habe euch verlobt mit einem einzigen Mann, damit ich Christus eine reine Jungfrau zuführte. Ich fürchte aber«, fährt er schneidend fort, »dass, wie die Schlange Eva verführte mit ihrer List, so auch eure Gedanken abgewendet werden von der Einfalt und Lauterkeit gegenüber Christus.« Die Gemeinde als »reine Jungfrau«, als »Braut Christi«, zugleich aber versucht wie Eva von der Schlange – damit ist natürlich eine metaphorische Topik geschaffen, die später mühelos mariologisch gefüllt werden konnte: die reine Jungfrau Maria hier, die verführte Eva dort.

Dass dies eine wunderbare Blaupause für ein entsprechendes Frauenbild darbot, zeigt sich noch im Neuen Testament selbst in aller Deutlichkeit. Im 1. Timotheusbrief, der nicht von Paulus stammt, sich aber auf die paulinische Autorität beruft, wird Verhalten, Stellung und Rolle der Frauen in der Gemeinde ausführlich geregelt. Nach Warnung vor zu üppigem Putz – Frauen sollen sich lieber »mit guten Werken« schmücken (1 Tim 2,10) – folgt das rigide Verbot: »Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still.« (1 Tim 2,12) Begründet wird dies – mit Genesis 3! »Denn Adam wurde zuerst gemacht, danach Eva. Und Adam wurde nicht verführt, die Frau hat sich aber zur Übertretung überreden lassen.« (1 Tim 2,13f.) Wirkungsgeschichtlich, so scheint es, ist Adams Strategie der Verantwortungsweitergabe voll aufgegangen. Sie war es – »die Frau, die du mir zugesellt hast! An ihm ist offenbar nichts hängen geblieben; er darf sogar über sie herrschen. Denn – so darf man schließen – aus Genesis 3 kann man lernen, wohin es führt, wenn man Frauen die Führung überlässt ... Generös wird der Frau aber gleichwohl noch eine Heilschance eingeräumt: »Sie wird selig werden dadurch, dass sie Kinder zur Welt bringt« – freilich nur, wie gleich hinzuge-

fügt wird, wenn diese »mit Besonnenheit im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung bleiben« (1 Tim 2,15).

Natürlich kann man hier noch von ferne Motive aus der Erzählung in Genesis 3 wiedererkennen (frivol ist freilich die Behauptung, Adam sei »nicht verführt« worden). Die Nuancen und Ambiguitäten sind indes verschwunden. Um das anfangs angeführte Tolstoi-Zitat aufzugreifen: Der 1. Timotheusbrief setzt ganz auf »glückliche Familien«, die »unglücklichen« nimmt er nur als Gefahr wahr.

Dies kann man freilich nicht für die gesamte Wirkungsgeschichte sagen; im Gegen teil hat sich der Text immer wieder neu gegen solche Verflachungen zur Geltung gebracht. Gerade weil er sich nicht auf einen schlichten Nenner bringen lässt, ist sein Irritations- und Anregungspotenzial ungebrochen.

Konfessionslose Schülerinnen und Schüler

Eine lohnende Herausforderung für den Religionsunterricht

Michael Domsgen

Abstract

Across Germany, the number of students without religious affiliation has increased. But the lack of religious affiliation is not to be identified with atheism. Additionally, different trends in Eastern and Western Germany should be taken into account. In sum one could say that, in most cases, the lack of religious affiliation stands for a spectrum of multiple secularities. Thus new perspectives are introduced into religious education which touch upon the questions of contextuality, relevance and elementarization in a special way. This has ramifications for the profiling of religious education, which is described referring to systemic perspectives and approaches of empowerment.

Mit der Wiedervereinigung vor 25 Jahren ist Deutschland nicht protestantischer geworden, wie damals bisweilen vermutet wurde, sondern konfessionsloser, wenn man die Bindung an und die Mitgliedschaft in den Kirchen zum Maßstab nimmt. Es mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben, ob die Ereignisse im Jahr 1990 dafür ursächlich, katalysatorisch oder nur teilweise mitverantwortlich waren. Von Interesse an dieser Stelle ist vor allem, dass die damit schlagwortartig benannte Entwicklung ihren Niederschlag inzwischen auch im Religionsunterricht gefunden hat, und das in deutlich wahrnehmbarer Weise. Für Mitteldeutschland haben wir hier belastbare empirische Daten. So liegt der Anteil konfessionsloser Schülerinnen und