

Überschattet vom Baum der Erkenntnis

Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3

Von Gianfranco Ravasi

»Und wie einer, der in einem kleinen Schiffelein auf das Meer hinausfährt, noch wenig fürchtet, solange das Land noch nah ist, wenn er aber allmählich aufs Hohe hinauskommt und die Wogen schwellen, und er beginnt hoch emporgehoben, oder, wenn sie aufgähnen, in den Abgrund geschwemmt zu werden, dann seinen Geist ungeheure Furcht und Angst überfällt, daß er ein kleines Schiffelein solch ungeheuren Fluten anvertraute, – so scheint es auch uns zu ergehen, die gering an Verdiensten und schmal an Geist ein so breites Meer von Geheimnissen zu befahren wagen ...«¹

Das von Origenes im *Incipit* einer seiner Genesishomilien beschriebene Gefühl mag sich auch des zeitgenössischen Exegeten bemächtigen, wenn er sich den ersten Kapiteln jenes vielleicht am meisten interpretierten und analysierten Buches der gesamten Heiligen Schrift nähert. Denn der Text der Genesis wird von einem Kommentarkorpus begleitet, der mittlerweile ins Unermeßliche gewachsen ist. Zahllose, dem Vorverständnis dienende Erläuterungen kreisen um die Kosmologien und Kosmogonien des Vorderen Orients mit ihrem mythologischen Apparat, den die Bibel zwar »entmythisiert«, aber dennoch voraussetzt und verarbeitet. Vor allem aber der Schöpfungsbericht und hier insbesondere die Kapitel 1-3 sind Gegenstand unzähliger Kommentare, die die ursprüngliche Botschaft stets aufs neue durchdrungen, erweitert und bereichert, bisweilen aber auch von ihr abgelenkt haben. Genau genommen beginnt die Exegese der Genesis bereits in der Bibel selbst: man denke nur an die paulinischen Reflexionen über den alten und den neuen Menschen (Röm 5,12-21; 1 Kor 15,21-22).

Ein Diptychon aus Licht und Schatten: Die erste Tafel

Eine detaillierte Textanalyse mag der inzwischen unüberschaubaren exegetischen Literatur zu den ersten Kapiteln der Genesis überlassen bleiben.² Wir

¹ Origenes, *In genesim homiliae*, 9,1. Deutsch bei Origenes, *Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H.U. von Balthasar. Einsiedeln/Freiburg ³1991, S. 110.

² Einen Teil der unermeßlichen Literatur zu diesem Thema führt Claus Westermann in seinem grundlegenden Kommentar zu Gen 1-11 an: *Genesis 1-11* (Biblischer Kommentar Altes Testament 1/1). Neukirchen-Vluyn ³1983. Westermann hat darüber hinaus eine Synthese seines voluminösen Kommentarwerkes veröffentlicht: *Genesis 1-11* (Erträge der Forschung 7). Darmstadt ³1989. Unter den Arbeiten zur Genesis sei auch der Kommentar von Gerhard von Rad erwähnt:

wollen uns im folgenden damit begnügen, einige grundlegende hermeneutische Koordinaten zu skizzieren. Dabei stützen wir uns auf die endgültige redaktionelle Textgestalt der Heiligen Schrift, die auch die Grundlage für alle nachfolgenden »traditionellen« Fassungen bildet. Unser Interesse wird sich selbstverständlich auf einen spezifischen Abschnitt der Genesis konzentrieren. Im Mittelpunkt sollen die Kapitel 2,4b-3,24 stehen, die in ihrer Gesamtanlage zwar gemeinhin der jahwistischen Tradition zugerechnet werden (zehntes vorchristliches Jahrhundert), die, genauer betrachtet, jedoch sehr verschiedene, nicht immer miteinander vereinbare Elemente aufweisen. Es sei hier nur an die Beschreibung der Flußläufe in 2,10-14 oder an die zweifache Schilderung der Vertreibung aus dem Garten Eden in 3,23 und 3,24 erinnert; nicht zu vergessen der immer wieder auftauchende, auf eine altsemitische Tradition verweisende »Baum des Lebens«, der schließlich durch den stärker »jahwistisch« geprägten und eindeutig ethisch zu verstehenden »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« verdrängt wird.

Nichtsdestoweniger ist es offensichtlich, daß die beiden Kapitel in der Form eines Diptychons angeordnet sind, dessen Bildtafeln in antithetischem Verhältnis zueinander stehen: die erste Tafel erstrahlt in Licht und Farben, die zweite dagegen ist in Spannung und Dramatik getaucht. Protagonist beider Bilder ist ein und derselbe Akteur, im Hebräischen *ha-'adam*, wörtlich übersetzt also »der Mensch«, genannt. Beachtet man den Artikel und bedenkt man die für die semitische Sprachgebung charakteristische Unfähigkeit zur Abstraktion, so scheint dieser Ausdruck – trotz aller, den erzählerischen Absichten des Verfassers entsprechenden »Individualität« – auf die Vorstellung von »Menschsein« an sich zu verweisen. Bevor wir aber Schlußfolgerungen aus der Typisierung des Protagonisten ziehen, möchten wir die zwei Bildtafeln zunächst kurz skizzieren.

Die beiden Szenen sind ungeachtet ihrer auch quantitativen Unterschiede in jeweils drei kontrapunktisch aufeinander abgestimmte Erzählebenen untergliedert. In Kapitel 2 der Genesis gewinnt jener vollkommene göttliche Plan Konturen, dessen Verwirklichung Ziel der Schöpfung ist. Im Mittelpunkt dieses Plans steht der Mensch, der in seinen drei fundamentalen Beziehungen zur Außenwelt dargestellt wird. Ein erstes Band, symbolisiert durch die *nešamah* (2,7), verbindet den Menschen mit Gott. Obgleich der Begriff gewöhnlich mit »Lebensatem« übersetzt wird, hat er eine weiterreichende Bedeutung. In

Das erste Buch Mose (Genesis). Göttingen ¹²1987. Weitere Literaturhinweise bei Gianfranco Ravasi: *Il libro della Genesi I-II*. Città Nuova 1990, S. 15-31. Interessante Forschungsergebnisse aus hermeneutischer Sicht bei C. di Sante, *Parola e Terra*. Genua 1990, S. 15-31; P. Gibert, *Péché originel ou problème occidental?*, in: *Etudes* 122/288 (1989), S. 247-255; P. Grelot, *Péché originel et rédemption*. Paris 1973. Eine reichhaltige Materialsammlung und eine Lektüre aus psychoanalytischer bzw. philosophischer Sicht bietet E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. Paderborn 1988. (Bd. I behandelt »Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht«).

Spr 20,27 etwa findet sich folgende bedeutungsvolle Definition: »Die *nešamah* des Menschen ist eine Fackel Jahwes, der alle dunklen Kammern des Herzens erforscht.« Es handelt sich also um die Fähigkeit, in die Geheimnisse des Bewußtseins einzudringen, oder anders formuliert, um die Anlage zur Introspektion und Intuition. Nicht umsonst bleibt die *nešamah* ausschließlich Gott und dem Menschen vorbehalten, während der »Lebensgeist« (*ruah*) auch den Tieren zu eigen ist. Obgleich die Idee der »Beseelung«, wie sie von der späteren Tradition gepflegt wird, von der biblischen Anthropologie weit entfernt ist, erfaßt sie doch den Kern dieser Genesisworte. Zwischen Gott und dem Menschen besteht also eine tiefe Verbindung, ein gemeinsamer »Atem« von hoher theologischer Bedeutung. Nicht ohne Grund wird Gott daher in 3,8 mit dem Tagwind in den Garten hinabsteigen, um mit dem Menschen zu sprechen, einem Großwesier vergleichbar, der seine Minister im königlichen Park empfängt.

Die zweite Beziehung, in die sich *ha-'adam* gestellt sieht, verbindet ihn mit dem Kosmos. Zwei, dem Menschen von Gott auferlegte Aufgaben versinnbildlichen diesen Bezug. Die erste dieser Aufgaben wird in 2,15 beschrieben: »Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte.« Bereits in 2,7 wird der Mensch durch die Bildlichkeit des Töpfers mit der Erde in Verbindung gebracht, ein Gedanke, der auf alte orientalische Kosmologien zurückgeht. Nun wird diese Beziehung durch die typischen Tätigkeiten des *homo faber*, einem klassischen *Topos* der Weisheitsliteratur (vgl. Ps 104,23 sowie Hiob 28,1-11), näher bestimmt. Es ist übrigens interessant, daß die hebräischen Worte für »bebauen« und »behüten« – *'bd* und *šmr* – zugleich auch »dem Gesetz, dem Bund dienen« bzw. »folgen« bedeuten. Es gibt also bereits auf der »adamischen« Ebene der Schrift einen augenzwinkernden Hinweis auf die Theologie des Bundes. Gen 9 (Priesterliche Tradition) scheint diesen Hinweis, diesmal mit Blick auf Noah, nochmals aufzugreifen. Doch zurück zu den von Gott aufgetragenen Handlungen. Die zweite Aufgabe *ha-'adams* besteht in der Benennung der Tiere (2,19-20).

Wir wissen, daß der Name im Orient als verschlüsseltes Kürzel für eine spezifische Realität gilt. Er birgt Sinn und Geheimnis dieser Realität; etwas zu benennen heißt, Autorität, Macht, Verantwortung und Wissen geltend zu machen. Walter Benjamin hat daher in seinen *Reflexionen* ganz richtig bemerkt, daß »die göttliche Schöpfung erst vollendet war, als die Dinge ihre Namen durch den Menschen erhielten«. Die klassische Weisheitsliteratur pflegte die Namen der Tiere und der Gegenstände aufzuzählen in der Überzeugung, daß die Vielzahl der Erscheinungen es erlaube, auf induktivem Wege zu den universellen Prinzipien zu gelangen (vgl. etwa den ägyptischen Papyrustext Anastasi I). Der Mensch wird in der Genesis also auch über seine Eigenschaft als Arbeiter, »Wissenschaftler« und Gestalter des Kosmos definiert. Das Nichts wird daher zu Beginn der Perikope nicht allein durch den Mangel von Wasser

und Vegetation ins Bild gesetzt (vgl. das *tohu wabohu*, das Bild der Wüste in 1,2), sondern auch durch das Fehlen von menschlicher Arbeit: »und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte; aber Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Ackerbodens« (2,5-6).

Am Ende seines Arbeitstages ist der *homo faber et technicus* aber noch keineswegs vollendet. Die endgültige Menschwerdung vollzieht sich erst in einer dritten grundlegenden Beziehung, in der »Hilfe *ke-negdô*«. Die hebräische Wendung verweist auf etwas Gleichrangiges; sie vermittelt die Vorstellung von »Partnerschaft«. Die letzte der drei Relationen verbindet den Menschen daher auch mit dem »Gleichartigen«, d.h. mit dem Nächsten. Seine bildliche Typisierung findet dieses Verhältnis in der Liebesvereinigung mit der Frau (2,21-25). Der Dialog mit den Dingen verläuft in absteigender Richtung und ist von untergeordneter Bedeutung, der Dialog mit Gott ist aufsteigender Natur und transzendental, der Dialog mit dem Nächsten aber ist horizontal und immanent. Saul Bellow bemerkte in diesem Zusammenhang einmal ironisch: »Sogar Adam, der doch mit dem Herrn persönlich sprechen konnte, bat am Ende um ein wenig menschliche Gesellschaft.« Die bereits angedeutete »Gleichheit« im Verhältnis mit dem Nächsten wird durch zwei Symbole ausgedrückt. Zum einen rekurriert man auf das Bild der »Rippe«. Bereits im Sumerischen bedeutete das Ideogramm *ti* zugleich »Rippe« und »Leben, lebendig«. Der Sinn des Bildes ist also der der fleischlichen und damit existentiellen Gemeinschaft der beiden Menschen. Wenn man um den Wert weiß, den der Körper als kommunikatives Zeichen in der semitischen Kultur besitzt, dann kann man bereits die Bedeutung der »Rippe« aus dem Liebeslied in 2,23 erschließen: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch vom meinem Fleisch.«

Zum anderen bedient man sich der klanglichen Assonanz von *'iš*, »Mann«, und *'iššah*, Frau. Obgleich die beiden Wörter auf einen unterschiedlichen ethymologischen Stamm zurückgehen, könnte man sie, phonetisch betrachtet, für die männliche und die weibliche Ausprägung ein und desselben Begriffes halten. So verstanden suggerieren die beiden Worte eine Komplementarität in der Einheit des Seins und in der Bipolarität der Geschlechter. Mann und Frau sind also »ein Fleisch«, sei es im körperlichen und geistigen Akt der Liebe, sei es – wie G. von Rad meint – in dem Sohn, der geboren wird und der das eine Fleisch zweier Personen ist. Schon die jüdische Tradition betont diese Identität in der Differenz: In der Liebe zwischen Mann und Frau fallen eins und zwei zusammen. »Adam«, so kommentiert Efreim Siro, »war eine und zugleich zwei Personen, weil er als Mann und Frau geschaffen wurde.«

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die erste Bildtafel auf ihren drei Erzählebenen jene fundamentale Trias menschlicher Beziehungen nachzeichnet, die uns schon aus den Schriften der Weisheitsliteratur vertraut ist: Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, zwischen Mensch und Kosmos und zwischen

den Menschen untereinander. Bevor wir uns im folgenden der zweiten Tafel zuwenden, die die Suspendierung dieser theologisch-philosophischen Anthropologie darstellt, gilt es, einem weiteren, ebenfalls der Weisheitstradition zugehörigen Symbol die gebührende Beachtung zu schenken; nicht zuletzt deshalb, weil es quasi als ideelles Bindeglied zwischen den beiden Teilen des Diptychons fungiert. Gemeint ist der »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (2,9.17), der im zweiten Szenarium eine entscheidende Rolle spielen soll. Der »Baum des Lebens« war ein klassisches Symbol der antiken Kosmologien und galt gemeinhin als Sinnbild der Unsterblichkeit (man denke nur an das *Gilgamesch-Epos*). Für die jahwistische Tradition ist dagegen jener andere Baum grundlegend, den die Literaturen des Zweistromlandes nicht kannten. Die Pflanzensymbolik verweist traditionell auf die Weisheit (Vgl. Ps 1 und Sir 24); sie repräsentiert spezifische Lebens- und Seinsvorstellungen. Die biblische »Erkenntnis« ist nicht nur intellektueller, sondern auch voluntativer und affektiver Natur: es handelt sich um einen umfassenden *Bewußtseinsakt*, um eine im wahrsten Sinne des Wortes fundamentale Entscheidung. »Das Gute und das Böse« sind die extremen Pole der unter moralischen Aspekten betrachteten Realität.

Es besteht also kein Zweifel, was es bedeutet, nach der Frucht dieses Baumes zu greifen: Das göttliche Gebot mißachtend, will der Mensch selber darüber entscheiden, was gut und was böse ist und nicht länger den Festlegungen Gottes folgen. Indem er den göttlichen Plan zurückweist, erhebt er sich also zum Richter über die Moral. Dies ist die letzte Wurzel der Sünde, die Wurzel jeglicher Sünde. Es ist ihre eigentliche Ursache, ja es ist die Sünde in ihrer radikalen Form. Ihre Folge ist der Tod, hier in seiner »symbolträchtigsten« Ausprägung, dem physischen und geistigen Tod. Er markiert die Trennung vom Gott des Lebens. Die entsprechende hebräische Wendung (*môt tamût*) wird bezeichnenderweise auch im Zusammenhang mit der Verurteilung einer Gesetzübertretung verwendet.

Die zweite Tafel: Vergehen und Strafe

Die jahwistische Tradition läßt sich in den Kapiteln I-II der Genesis an einer Reihe von Erzählungen festmachen, die alle um das Begriffspaar »Vergehen-Strafe« kreisen, eine Variante der für die Weisheitsliteratur so charakteristischen Retributionstheorie. Die erste dieser Erzählungen findet sich in Kapitel 3. Sie soll im weiteren behandelt werden. Die zweite Erzählung, die Geschichte von Kain und Abel, folgt demselben thematischen Muster (4,3-16). Erneut aufgegriffen wird das Motiv in den jahwistischen Fragmenten zur Sintflut (6-8). Ein viertes Mal wiederholt es sich in der Episode um die Söhne Noahs (9,20-27). Und in der berühmten Erzählung vom Turmbau zu Babel

klingt das Motiv schließlich nochmals an (11,1-9). In Kapitel 3 der Genesis wird die Dichotomie Sünde-Bestrafung nach dem Muster eines Prozesses entfaltet. Unmittelbar nach dem Vergehen wird das göttliche Ermittlungsverfahren eingeleitet (3,9-10), das in ein Verhör mündet (3,11-13) und zu einem dreifachen Schuldspruch führt. Abschließend erfolgt die Urteilsvollstreckung (3,20-24). Die drei, aus Gen 2 bekannten Beziehungen des Menschen werden im Rahmen der drei Schuldsprüche erneut aufgegriffen, diesmal allerdings unter negativen Vorzeichen. Das dreifache Urteil umreißt in ebenso eindringlicher wie objektiver Form das von Gottes ursprünglichem Plan abweichende Programm, das der Mensch initiierte, indem er sich dafür entschied, »wie Gott« zu sein und wie er »Gut und Böse« zu erkennen (3,5). Doch bevor wir die Einzelheiten dieses Programms genauer betrachten, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf das Vergehen an sich richten, auf die »Ursünde« also, die nicht nur als Grundform jeglicher Sünde, sondern auch als Urbild der menschlichen Sündhaftigkeit schlechthin gelten darf. Diese Sündhaftigkeit hat ihre Wurzeln in der menschlichen Freiheit, die ihre Hand nach dem Baum der Erkenntnis ausstreckt. Der Verfasser will also eine Antwort auf die theologisch-philosophische Frage geben: Woher kommt das moralisch Böse bzw. wo ist der Ursprung der Sünde zu suchen? Es ist eine »ätiologische Frage«, die darauf abzielt, Ursachen und Entstehung der menschlichen Schuld zu ermitteln. Erzählerisch eingekleidet ist diese Frage in die Geschichte einer Verführung mit all ihren Künsten und Konsequenzen (vgl. die eindrucksvolle Parallelstelle in Spr 7).

Neben dem Mann und der Frau betritt nun ein neuer Akteur die Szenerie, die Schlange. Die jüdische und christliche Tradition werden sie späterhin als den Versucher schlechthin identifizieren: Satan, der unsere Freiheit zur falschen und verderbten Wahl drängt. So lesen wir im Buch der Weisheit: »Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören« (Weish 2,24). In der Apokalypse (Apk 12 bzw. 20) ist die fürchterliche »alte Schlange« bzw. der Drachen »der Teufel oder der Satan« (Apk 20,2). In unserem Text hat dieses Symbol jedoch eine andere Bedeutung, auch wenn diese sich praktisch mit der Vorstellung vom bösen Widersacher deckt. Im alten Orient galt die Schlange wegen ihrer Fähigkeit zur Häutung vor allem als Sinnbild der Jugend, der Unsterblichkeit und der Fruchtbarkeit. Sie konnte daher auch jenem kanaanitischen Götzenkult Vorschub leisten, der die Agrarvölker und die Nomaden so nachhaltig faszinierte. Schließlich verlangten sie danach, daß Gott sich in einer erfahrbaren Realität konkretisiere. In einer von Bauern und Hirten getragenen Kultur betrachtete man die Kinder, den Nachwuchs der Herden und den Ertrag des Ackerbodens als den göttlichen Samen, der sich in das Leben und in den Boden herabsenkte. Der Versucher par excellence ist also das Götzenbild. Und die Sünde besteht genau darin, sich selbst an die Stelle des lebendigen Schöpfergottes zu stellen. Die

Schlange galt in der Antike aber auch als Symbol des Chaos. So wurde etwa Tiamat, die negative Gottheit der mesopotamischen Kosmogonien, als Riesenschlange dargestellt. Wie aus dem ersten Vers von Gen 3 hervorgeht, verstand man die Schlange darüber hinaus auch als Sinnbild der Weisheit.

Richten wir unser Augenmerk nun auf den Fall des Menschen, den die biblische Erzählung in der Form eines Dialogs zwischen den drei Akteuren – der Schlange, der Frau und dem Mann – abhandelt. Die von der Schlange ausgehende Provokation ist zwar hinterhältig, aber überaus verfänglich für den Menschen: Gott hat nicht *jeden* Baum des Gartens verboten (3,1); er hat nicht alle Freiheiten eingeschränkt, sondern nur diejenige, die die moralischen Werte d.h. den Baum der Erkenntnis betrifft. Die Frau ist sich dessen bewußt, wie aus ihrer Antwort in 3,2-3 hervorgeht. Aber nachdem die Schlange sich einmal Gehör verschafft hat, läßt sie die Möglichkeit durchblicken, jegliches Band zu zerreißen und Gott auch in bezug auf das einzige, fundamentale Gebot herauszufordern. Arglistig legt sie Gottes Mahnung als Ausdruck einer absurden und feindseligen Eifersucht auf den Menschen aus: »Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse« (3,5). Dies ist die vollendete Definition der Sünde: Sie ist ein Akt der Rebellion, durch den sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt und sich dessen Weisheit, Göttlichkeit und Macht über Gut und Böse anmaßt.

Das Urteil über die Schlange (3,14-15) einmal außer acht lassend, können wir an diesem Punkt erneut die drei, in Kapitel 2 entfalteten Beziehungen des Menschen ausmachen. Freilich sind sie infolge der Sünde nun in ihrem Verfall dargestellt. Wenden wir uns zunächst dem Verhältnis zwischen Mann und Frau zu, das durch den Schuldspruch über die Frau in 3,16 neu bestimmt wird: »Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.« Zwei Sinnbilder verdeutlichen den Verfall der zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Sündenfall. Die Geburt, die eigentlich Quelle des Lebens und der Freude ist, wird von heftigen Schmerzen begleitet (vgl. Jes 26,17; Joh 16,21). Sie werden zum Zeichen für den Mißklang, der Sexualität und Partnerschaft der Menschen von nun an durchzieht. Das bedeutet nicht, daß die Geburt als Strafe zu verstehen ist. Es handelt sich vielmehr um ein Stereotyp, das auf plastische Weise vergegenwärtigen soll, daß das Böse auch in den wunderbarsten Bereich des menschlichen Lebens eingedrungen ist. Der Bruch in der Harmonie des Paares, das zuvor »ein Fleisch« war, wird in einem zweiten Schritt durch eine subtile Analyse präzisiert: Dem Impuls, der die sexuelle Anziehung (»Verlangen«) steuert, wird ein brutaler Herrschafts- und Besitzanspruch zugeordnet. Das hebräische Verb, das die »Herrschaft« des Mannes über die Frau anzeigt, bezieht sich gewöhnlich auf Könige, Tyrannen und Potentaten. Es ist also kein Liebesdialog mehr, sondern ein Gewalt- und Besitzverhältnis.

Daß auch das Verhältnis des Menschen zum Kosmos von einem Riß durchzogen ist, läßt der Urteilsspruch über den Mann erkennen: »So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln läßt er dir wachsen, und die Pflanzen des Feldes mußt du essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis zu zurückkehrst zum Ackerboden. Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück« (3,17-19). Auch die Krise im Verhältnis zum Kosmos unterteilt sich also in zwei Aspekte. Zum einen erinnert der Verfasser an die bereits in 2,7 erwähnte Verwandtschaft des Menschen mit dem Ackerboden. Doch diesmal sieht sich der Mensch nicht der positiven, sondern der negativen Seite der Schöpfung ausgesetzt, der des Todes und der Sheol (im AT ist »Staub« oftmals synonym mit »Unterwelt«). Man beachte im übrigen die schmerzliche Wiederholung des Themas im Buch Kohelet (3,19-20; 12,7). Zum anderen verweist der Jahwist auf die Tätigkeiten des *homo faber*. War dieser ursprünglich dazu berufen, den Boden zu »bebauen und zu hüten«, so ist er nun entfremdet in einer Arbeit, die ihm lediglich das Notwendigste zum Überleben gewährt, verstoßen in feindselige Gefilde, wie sie der Autor selbst aus der Wüste Juda kannte: eine Erfahrung, die dem Menschen von heute angesichts nuklearer Schreckensvisionen und angesichts einer durch Verschmutzung und Zerstörung bedrohten Umwelt in noch lebendigerem Maße zuteil wird.

Betrachten wir abschließend die dritte Ebene der Erzählung, die den Bruch in der Beziehung zu Gott beschreibt und in der Vertreibung aus dem Garten Eden bildlich festhält (3,23-24). Gott verweigert das Gespräch mit dem sündigen Menschen und schickt ihn weit von sich fort. Er selbst zieht sich in seine heilige Welt zurück, die von den Cherubim bewacht wird, jenen Schutzgeistern, die in der Gestalt halb menschlicher, halb tierischer Mischwesen die Tempelanlagen und Königspaläste von Mesopotamien zierten. Das »lodernde Flammenschwert«, der Blitzstrahl der Cherubim, signalisiert den vollzogenen Bruch: Zwischen Gott und dem Menschen besteht nun ein feindseliges Verhältnis. Der sündige Mensch ist ein von Gott Geschiedener, die Vertrautheit mit Gott im Garten Eden liegt nun hinter ihm. Einsam streift er durch die weiten Ebenen seiner Erde und seiner Geschichte. Selbstvergöttlichung und *Hybris* haben den Sünder nicht in den Himmel erhoben, sondern in die Unterwelt hinabgeschleudert, so wie es in eindrucksvoller Weise auch im Spottlied auf den König von Babel (Jes 14) und in den Versen gegen den Fürsten Tyrus (Ez 28) beschrieben wird. Die Liebe Gottes ist jedoch nicht völlig erloschen. In 3,21 bekleidet er seine Geschöpfe mit »Röcken aus Fellen«. Im Orient oblag die Einkleidung der Klanangehörigen dem Familienoberhaupt. Es handelt sich also, jenseits aller ätiologischen Hinweise auf den Ursprung der Kleider, um eine liebevolle, väterliche Geste.

Eine hermeneutische Bilanz

Die komprimierte exegetische Lektüre der Kapitel 2 und 3 der Genesis eröffnet eine Reihe grundlegender hermeneutischer Perspektiven. Es ist deutlich geworden, daß der Text, obgleich er dem Muster einer historischen Erzählung folgt, unverkennbare Züge der Weisheitstradition in sich birgt und folglich einer »theologisch-philosophischen« Zielsetzung unterliegt. Die der Weisheitsliteratur entlehnten Elemente sind vielfältig: das Symbol des Baumes, das aus »gnoseologisch-moralischer« Sicht behandelte Problem von Gut und Böse, die »Verschlagenheit« der Schlange, die »Benennung« der Kreaturen durch den Weisen, die der Weisheitstradition eigene Neigung zum Enzyklopädischen, die verschiedenen Künste und Handwerke, die hydrographische Karte mit den vier Flüssen, die großen Befragungen über das Böse, den Schmerz, den Streit und den Tod, das Thema der Verführung, insbesondere mit Blick auf die Idolatrie, die für die Weisheitstradition charakteristische Misogynie (Spr 5; 7; Koh 7,26; Sir 42,14), der Rekurs auf einen »universellen« Protagonisten wie *ha-'adam* und nicht auf eine einfache Gestalt wie Israel usw. Die Vorgehensweise des Jahwisten ist induktiver Natur. Er geht von der aktuellen Situation des sündigen Menschen aus, einer Situation also, in der der Mensch von Gott geschieden ist, in einem feindlichen Verhältnis zu seinem Bruder steht und sich als unfähig erweist, die Welt zu verwalten.

Damit eröffnet sich eine weitere Dimension unseres Diptychons: die Dimension der *metahistorischen Ätiologie*. In der Tat handelt es sich um den Versuch, Ursachen und Entstehung der gegenwärtigen Situation des Menschen zu rekonstruieren. Dies geschieht – nicht zuletzt unter dem Einfluß der orientalischen Literatur – im »genealogischen« Rückgriff auf einen Archetypus, der alle nachfolgenden Stationen in sich zusammenfaßt und erklärt. In diesem Sinne können wir von einem metageschichtlichen Verfahren sprechen. Denn die Analyse sieht nicht von der Geschichte ab; sie erfaßt sie vielmehr – analog zur metaphysischen Betrachtungsweise des Seins – in ihrer bleibenden und tiefgreifenden Struktur. Die Kapitel 2 und 3 der Genesis sind also nicht historisch im Sinne von »Faktizität« (»événement«), sondern in globaler und struktureller Hinsicht: Sie konturieren eine die gesamte Geschichte durchziehende Erfahrung, um sie auf ihre Ursprünge zurückzuführen und ihre Kontinuität in der menschlichen Genealogie aufzuweisen.

Obleich sich diese Analyse eines spezifischen anthropologischen und kosmologischen Modells bedient, verfolgt sie keine biologischen, anthropologischen, »wissenschaftlichen« oder kosmologischen Absichten, sondern ein *theologisches* Ansinnen. Der Text will nicht so sehr auf die Fragen antworten: »Wie kam es zur Entstehung des Menschen? Auf welche Weise hat die Materie Gestalt angenommen? Wie hat man sich den Ursprung des Kosmos und des Menschen vorzustellen?« Er zielt eher auf folgende Problemstellungen ab:

»Welcher Sinn kommt dem Menschen innerhalb des Universums zu? Wie ist das Menschsein definiert? Was ist der Sinn der Endlichkeit, der Schuld, des Bösen?« Die Erzählung ist, wie Johannes Paul II. an mehreren Stellen seines »Mittwochskatechismus« betont, »vor allem theologischer Natur und birgt eine starke metaphysische Kraft in sich.«³ Unter anderem enthält der Text eine Reihe filigraner Anspielungen und Verweise auf die Theologie des Bundes: So wie Jakob auf dem Sinai herangezogen und in das versprochene Land geführt wird, so wird der erste Mensch im Garten von Eden geschaffen und angesiedelt. Das Begriffspaar »(den Boden) bebauen und hüten« bedeutet zugleich – wir haben es bereits erwähnt – »(dem Gesetz, dem Bund) dienen und folgen«. Die Weisung an Adam findet ihre Entsprechung im Gesetz, insbesondere im obersten Gebot des Dekalogs. Das Thema Versuchung und Sünde wird in vielen Erzählungen, die um Jakob kreisen, erneut behandelt. Und der Urteilspruch enthält einige Formeln, die an den Fluch für den Ungehorsam (Dtn 28) erinnern.

In diesem Lichte betrachtet, erscheinen Fragen zu den wissenschaftlichen Problemen, wie sie durch Evolutionismus und Polygenismus aufgeworfen wurden, fehl am Platze. Der archaische Text der Genesis beruft sich zwar auf das wissenschaftliche Verständnis seiner Zeit, das von der Idee der Unveränderlichkeit und der Lehre des Monogenismus geprägt ist. Das Ziel des Textes ist jedoch ein anderes: Er will die spezifische Eigenart des Menschen erklären, das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Sünde erläutern und seine fundamentalen Beziehungen veranschaulichen. Er zielt darauf ab, so schreibt Johannes Paul II., »den Menschen vom ersten Augenblick seiner Existenz an bei der Suche nach seinem Selbst und seiner Identität mit Gott zu konfrontieren«. Dabei bedient er sich anthropologischer und kosmologischer Beschreibungsmuster. Bereits Augustinus schrieb in *De Genesi ad litteram*: »Im Evangelium ist nirgendwo zu lesen, daß der Herr gesagt habe: Ich schicke euch Paraklit, damit er euch den Lauf von Sonne und Mond erklärt. Er wollte Christenmenschen heranbilden, keine Mathematiker.«⁴ Eine präzise Standortbeschreibung sowohl des biblischen Textes als auch der wissenschaftlichen Forschung ermöglicht ei-

3 Vgl. Johannes Paul II., *Io credo in Dio creatore del cielo e della terra. Catechesi del mercoledì*. Casale Monferrato 1987.

4 Dieser These schließt sich auch Galileo Galilei in einem Brief an den pisanischen Benediktinerabt B. Castelli an: »Die Autorität des Heiligen Geistes setzte es sich zum Ziel, die Menschen von jenen Wahrheiten zu überzeugen, die, weil sie zu ihrem Heil notwendig waren und über jede menschliche Sprache hinausgingen, durch keine andere Kunst und kein anderes Mittel weitergegeben werden konnten als durch den Mund des Heiligen Geistes selbst.« Dieser Ansatz fußt auf der Lehre von der »Wahrheit« der Schrift, wie sie im Rahmen von *Dei Verbum* wieder aufgegriffen wurde: »Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte« (DV II).

nen fruchtbaren Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft, ohne Streitigkeiten, ohne Pflichtverletzungen und ohne Spannungen.

Eine letzte Anmerkung zu Kapitel 2. Das Denken des biblischen Autors ist zweifelsohne *protologisch* inspiriert. Aus den oben angeführten Gründen stellt er den göttlichen Plan (Gen 2) und die archetypische »Urschuld« (Gen 3) an den Anfang. Tatsächlich ist der Plan Gottes an sich transzendent und repräsentiert ein Modell, das der geschichtliche Mensch verwirklichen muß. So gesehen ist dieses Modell aber zugleich auch eschatologisch. Darauf weist nicht nur die berühmte »messianische« Passage von Jes 11,1-9 hin, die die Symbolik von Gen 2 aufgreift. Auch die paulinischen Reflexionen über den vollkommenen Adam, d.h. Christus, können dies bestätigen. Der sündige Mensch, der den göttlichen Plan der Harmonie und der Fülle abgelehnt hat, ist eingeladen, sich zu ihm zu bekehren. Die endgültige Erlösung wird gekommen sein, wenn sich das Band zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Menschen und der Schöpfung und zwischen dem Menschen und seinem Nächsten wieder in vollkommener Harmonie nach dem Beispiel Christi geschlossen hat. Dies wird die Einsetzung des Königreichs Gottes sein, die Herrschaft von Gerechtigkeit und Heil.