

## DER SÜNDENFALL – EINE BEFREIUNGSGESCHICHTE?

### *Die Schöpfungsordnung*

Die Bibel beginnt mit der Erzählung von der Erschaffung der Welt. Dabei spielen Grenzziehungen eine Schlüsselrolle. Aus dem uranfänglichen *Tohuwabohu*, in dem es keine Grenzen gibt (Gen 1,2), werden unterschiedliche Lebensräume ausgegrenzt und deutlich voneinander abgegrenzt. Entgegen einer verbreiteten Ansicht ist die Leitidee, die der Erzählung von der Erschaffung der Welt zugrunde liegt, nicht diejenige der *creatio ex nihilo*. Zwar lässt sich Gen 1,1 durchaus in diesem Sinne verstehen.<sup>1</sup> Seine *ursprüngliche Bedeutung* zielt jedoch allem Anschein nach nicht auf die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts. Vielmehr liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein uranfängliches Chaos, in dem kein Leben möglich ist, von Gott in ein Haus des Lebens verwandelt wird. Die leitende Vorstellung von Gen 1 ist *vom Chaos zum Kosmos*, vom *Haus des Todes* zu einem *Haus des Lebens*.

Die Mächte des Todes und der Finsternis werden mit der Erschaffung der Welt nicht beseitigt. Sie sind in der Gestalt der Nacht und des Wassers oberhalb und unterhalb der Himmelsfeste integraler Bestandteil der sehr guten Schöpfung (Gen 1,31). Damit ist die Gefahr angedeutet, dass die Mächte des Todes erneut in die Schöpfung einbrechen und sie zerstören können. Damit dies nicht geschieht, bedarf es der *Herrschaft*. Gott befähigt und beauftragt den von ihm nach seinem Bilde erschaffenen Menschen, die von ihm geschaffene Ordnung der Schöpfung aufrechtzuerhalten (Gen 1,26–28). Mit der Erschaffung des Menschen als Statue Gottes – so die wörtliche Übersetzung des hebräischen *צלם אלהים* (*sälām elohim*) – wird die Welt zu einem Heiligtum. In der Mitte dieses Heiligtums steht der Mensch als Gottesstatue. Er wird von Gott beauftragt, durch Herrschaft die Ordnung der Schöpfung zu bewahren.

*Der Herrschaftsauftrag*

Um die Herrschaft in rechter Weise ausüben zu können, bedarf es der Unterscheidung von Gut und Böse. Davon handelt die folgende Erzählung Gen 2–4. Doch diesmal kommt es zu einer dramatischen Verschiebung. Der Mensch verletzt eine von Gott gesetzte Grenze. Er missachtet das ihm von Gott auferlegte Gebot und dringt in den göttlichen Bereich ein. Als Statue Gottes wäre es seine Aufgabe gewesen, im Sinne dessen zu handeln, den er repräsentiert. Doch der Mensch lässt sich verführen, er hört auf die Stimme eines überaus klugen Geschöpfes und nicht auf die Stimme seines Schöpfers. Danach bricht die Gewalt aus. Kain tötet seinen Bruder Abel. Und schon bald ist die Welt in den Augen Gottes «voller Gewalttat» (Gen 5, 11). «Der HERR sah, dass auf der Erde die Bosheit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war» (Gen 6, 5). Mit der Sintflut brechen die chaotischen Wasser der Urflut erneut in die Schöpfung ein. Nur ein Gerechter, der seinen Weg im Angesichte Gottes geht, wird mitsamt seiner Familie gerettet (Gen 6, 5). Nach der Sintflut wiederholt Gott den an den Menschen gerichteten Herrschaftsauftrag, allerdings mit einer wichtigen Modifikation. Noach und seine Nachkommen bekommen die Erlaubnis und den Auftrag, unrechtmäßige Gewalt durch Einsatz rechtmäßiger Gewalt in Grenzen zu halten: «Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht» (Gen 9, 9). Hier wird erstmals in der Schöpfung ausdrücklich das Prinzip des Rechts als Kriterium der Herrschaft eingeführt. Erneut wird eine Grenze gezogen.

Damit sind aber noch nicht alle Probleme gelöst. «Das Trachten des menschlichen Herzens», so stellt Gott am Ende der Flut nüchtern fest, «ist böse (רע) von Jugend an» (Gen 8, 21). Alles, was im Folgenden in der Bibel erzählt wird, kann als der von Gott unternommene Versuch angesehen werden, die Bosheit des menschlichen Herzens zu heilen.

*Zur jüngeren Auslegungsgeschichte von Gen 3*

Wie es zu dieser Bosheit kommen konnte, erzählt eine der bekanntesten Geschichten des Alten Testaments. In ihr geht es um die Erkenntnis von «Gut (טוב) und Böse (רע)». Allerdings ist die Auslegung dieser Erzählung höchst umstritten. Nach Georg Fischer steht der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse «symbolisch für den Versuch des Menschen, *moralisch autonom zu sein* [...] Ein solches Streben, selber beurteilen zu können, was «gut [...] ist, überschreitet das dem Menschen von Gott ursprünglich gegebene Vermögen.»<sup>2</sup> Wer gegen

das von Gott erlassene Gebot «verstößt und unabhängig von Gott seinen Weg gehen will, *verliert das <Leben> in einem tieferen Sinn.*»<sup>3</sup> Dem steht eine andere Deutung diametral entgegen. Sie besagt, dass die Erzählung von Gen 3 als Befreiungs- und Aufstiegs Geschichte zu verstehen sei. Der Mensch verlässt den Stand seiner Unmündigkeit, eignet sich die bisher nur Gott zukommende Einsicht um Gut und Böse an und kann nun als sittlich autonomes Wesen selbst entscheiden, was gut und was böse ist. Der Mensch, so diese Auslegung, müsse die ihm zugewiesene Grenze überschreiten, um ganz er selbst zu werden.

Die im dritten Kapitel des Buches Genesis erzählte Geschichte ist der *locus classicus* der christlichen Lehre von der Ursünde, dem *peccatum originale*. Spätestens seit der Aufklärung gehört die Lehre vom Sündenfall zu jenen Artikeln des christlichen Glaubens, die sich einer vernunftgemäßen Einsicht zu widersetzen scheinen. Für die Aufklärung war die Vorstellung einer durch den Sündenfall geschwächten menschlichen Vernunft schwer nachvollziehbar.<sup>4</sup> Bereits Johann Gottfried Herder sah im Fehltritt des ersten Menschenpaares nicht nur einen Mangel, sondern auch einen herrlichen Schritt der Entwicklung. Immanuel Kant deutete das Essen der verbotenen Frucht und die Vertreibung aus dem Paradies als den Übergang des Menschen vom Reich der Natur und des Instinktes in den Stand der Freiheit; «und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurück zu kehren.»<sup>5</sup> In diesem Sinne versteht auch Friedrich Schiller den vermeintlichen Sündenfall als «die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte.»<sup>6</sup> Der Mensch arbeitete sich damit «aus einem Paradies der Unwissenheit und der Knechtschaft [...] zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit» hinauf.<sup>7</sup> «Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntnis verbot, in eine Stimme seines Instinktes verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als – ein Abfall von seinem Instinkte – also erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagemutstück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins.»<sup>8</sup> Das Gute wird noch besser, wenn es durch das Böse hindurchgegangen ist. Mehr noch, der Mensch muss, will er denn Mensch im Sinne des sittlichen Bewusstseins werden, dem Rat der Schlange folgen und vom Baum der Erkenntnis essen. Für Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist der Sündenfall der «ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.»<sup>9</sup> Der Philosoph stellt die Paradieserzählung geradezu auf den Kopf. Die ursprüngliche Harmonie des Menschen mit dem Guten ist der primitive Zustand, aus dem der Mensch heraustreten muss: «Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können.»<sup>10</sup> Der Sündenfall ist notwendiges Durchgangsstadium des Geistes. Der Mensch isst vom

Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und vollzieht damit den ersten Schritt der Unterscheidung von sich selbst. Nicht der angebliche Sündenfall ist das Negative, sondern das Verharren im Stande der Unschuld. Vernunft und Freiheit sind die Leitbegriffe der Aufklärung und des Deutschen Idealismus. Musste vor diesem Hintergrund nicht der normative Gehalt einer Erzählung, die dem Menschen aufgrund der Bindung an das göttliche Gebot ein Vorschreiten auf dem Weg der Erkenntnis, ja der Menschwerdung, vorenthalten will, umgedeutet werden?

Überraschenderweise haben sich in jüngster Zeit einige Exegeten dem idealistischen Verständnis der Paradiesgeschichte angeschlossen. Sie verstehen die Erzählung von Gen 3 als eine Geschichte des geistigen und kulturellen Fortschritts. Bis in die Begrifflichkeit hinein stehen diese Ansätze in der Tradition der radikalen Aufklärung und des Deutschen Idealismus. Pointiert formuliert der reformierte Alttestamentler Thomas Krüger: «Die uns von Kant und Schiller her vertraute Lesart der Paradiesgeschichte als Erzählung von der Menschwerdung des Menschen, der Überwindung der Instinkte durch die Moral als erstem Schritt zur Freiheit und Vervollkommnung des Menschen, kommt also wahrscheinlich dem ursprünglichen Sinn des Textes näher als seine kirchliche Rezeption als Erzählung vom Sündenfall.»<sup>11</sup>

Bei diesem Verständnis kommt den Versen Gen 3,5 und 3,22 eine Schlüsselrolle zu. Dabei steht die Frage im Raum, wie die «Erkenntnis von Gut und Böse», die nach Auskunft von Gen 3,22 dem Menschenpaar nach dem Essen der verbotenen Frucht tatsächlich zuteil wurde, zu verstehen ist. In Gen 3,5 verspricht die Schlange der Frau:

Ihr werdet gewiss nicht sterben.  
Vielmehr weiß Gott, dass an dem Tag, an dem ihr davon esst,  
eure Augen geöffnet werden und ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gut und Böse.

Nach Andreas Schüle geht es in der zweiten Hälfte des Verses nicht um ein «Sein wie Gott», sondern lediglich darum, «dass der Mensch durch Erkenntnis etwas erwirbt, das *auch* Gott besitzt, was aber nicht bedeutet, dass der Mensch deshalb *Gott wird*. Häufig suggerieren Übersetzungen von 3,5 mehr als der hebräische Text erlaubt [...] Ein Sein wie Gott wird in dieser absoluten Form aber nicht in Aussicht gestellt, und darum geht es Eva auch gar nicht.» Nach Schüle kann deshalb an dieser Stelle noch nicht vom Sündenfall im eigentlichen Sinn gesprochen werden. Mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis eignen sich die Menschen ein Wissen um den Unterschied von Gut und Böse an. Bisher wusste nur Gott um diesen Unterschied. Die Aneignung dieses Wissens ist keine Sünde, sondern die Voraussetzung dafür, dass der Mensch sein Leben auf dem Erdboden eigenständig gestalten kann. «So gibt es keinen Grund an-

zunehmen, dass das Verlangen der Frau nach der Erkenntnis von Gut und Böse etwas Unmäßiges an sich hat. Auch die Erkenntnis selbst hat nirgends im Alten Testament den Beigeschmack des Sündhaften, sondern wird in der Weisheitsliteratur als eines der höchsten Güter angepriesen, nach denen sich der Mensch ausstrecken soll [...] In diesem Kontext ist das Verhalten der Frau alles andere als ein «Sündenfall.» Zur Sünde kommt es erst mit dem Brudermord in Gen 4, da der Mensch sich nicht entsprechend dem von ihm erworbenen Wissen um Gut und Böse verhält.

Ähnlich lehnt auch Konrad Schmid das Verständnis von Gen 3 als Sündenfallgeschichte ab. Er weist darauf hin, dass die Verbotsübertretung in Gen 3 «nicht mit der Sündenbegrifflichkeit in Verbindung gebracht» wird; «der hebräische Begriff für Sünde fällt erst in Gen 4, 6f, im Zusammenhang mit dem Brudermord. Mit dem so genannten «Sündenfall» kommt – biblisch gesehen – die Sünde also noch nicht in die Welt, vielmehr erst die Voraussetzung dazu – die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen und, damit gegeben, die Verantwortlichkeit. Erst der Brudermord an Abel ist so der eigentliche «Sündenfall», der auch terminologisch entsprechend fixiert wird.»<sup>14</sup>

Auch Ilse Müllner hat sich dieser Deutung angeschlossen. Sie versteht die Erzählung im Sinne der Aufklärung als eine Aufstiegsgeschichte. «In dieser Perspektive ist das Essen vom Baum der Erkenntnis die Bedingung der Möglichkeit freier Entscheidung; Gen 3 erzählt vom Aufstieg des Menschen in seine selbstverschuldete Mündigkeit.»<sup>15</sup> Erst damit, so Müllner, wird der Mensch überhaupt kulturfähig.<sup>16</sup> Unter entwicklungspsychologischen Vorzeichen gelesen erzähle die Geschichte von einem notwendigen Reifungsprozess: «Der Fall Adams und Evas wird dann gelesen als Erwachsenwerden dieser ersten Menschen, als Reifungsprozess, der diese Figuren aus einem symbiotischen Einheitserleben in die Individuation, in die Abgrenzung voneinander und auch von ihrer Mitwelt führt.»<sup>17</sup> Damit stehen sich nun nicht mehr eine ideale paradiesische Lebenswelt (Gen 2) und eine durch die Sünde kontaminierte Lebenswelt (Gen 3) gegenüber. Vielmehr sind beide Lebenswelten ambivalent: «Die paradiesische Naivität wird eingetauscht gegen ein zuweilen hartes, stets begrenztes, dennoch aber Weisheit und damit Glück verheißendes Leben jenseits von Eden. Hier steht nicht ein positives Paradies gegen eine negative Echtwelt, sondern der selbst ambivalente «Fall» führt die Menschen von einer Ambivalenz in die andere.»<sup>18</sup>

Gegen die Deutung von Gen 3 als Aufstiegs- und Emanzipationsgeschichte wendet sich ausdrücklich Georg Fischer in seinem jüngst erschienenen Kommentar: «Der Versuch, das Essen der Menschen als Schritt zu Reifung und größerer Erkenntnis hin zu deuten [...], nimmt [...] die Übertretung des göttlichen Gebots und die weiteren Effekte bis zum Ende des Kapitels

zu wenig ernst [...] Im Essen sind die Menschen durch Vertrauensbruch und Undankbarkeit *Gott gegenüber schuldig* geworden, und ihr Leben wird weiterhin davon belastet sein.»<sup>19</sup> Nach Fischer ist Gen 3 «Modellbeispiel für Ungehorsam und Sünde [...], für Vertrauensbruch und daraus resultierende Beziehungsstörung».<sup>20</sup>

Bei der hier skizzierten kontroversen Auslegung von Gen 3 geht es nicht um exegetische Quisquilien, sondern um das Herzstück der Theologie. Wenn die Deutung von Gen 3 als eine Befreiungsgeschichte richtig ist, dann muss der biblische Gottesgedanke im Namen menschlicher Freiheit und Mündigkeit verworfen werden. Damit wäre dem Kernanliegen der Religionskritik Recht zu geben, wonach der Mensch durch göttliches Gebot an der Entfaltung seiner Freiheit und an seinem Streben nach Erkenntnis gehindert wird. Gott wäre der Gegenspieler des Menschen. Er würde, wie die Schlange unterstellt, durch ein nicht einsehbares Gebot dem Menschen eine Grenze setzen, um ihm damit den Weg aus der Unmündigkeit in das Reich der Freiheit und der Vernunft zu versperren.

### *Antijudaismus im neuzeitlichen Denken?*

Die Thematik gewinnt an Brisanz, wenn man bedenkt, dass diese Sicht der Aufklärung und des Deutschen Idealismus eines der zentralen Motive war, mit dem das Judentum als eine Religion der Knechtschaft einer überholten Stufe der Menschheitsgeschichte zugewiesen wurde. David Nirenberg hat sich eingehend mit dieser Tradition befasst.<sup>21</sup> Die Aufklärung, so eine seiner Thesen, hat entgegen einem verbreiteten Vorurteil keineswegs zur Überwindung des christlichen Antijudaismus beigetragen; sie ist vielmehr in ihren zentralen Denkformen dieser Tradition verhaftet geblieben und hat sie sogar noch verstärkt. Nach Kant, so Nirenberg, kann der Mensch nicht wirklich sittlich handeln, wenn er dem Gesetz gehorsam bleibt. «Morality must be separate from law, and ethics separate from submission [...] Man cannot become ethical through obedience to the law, he [scil. Kant] insists.»<sup>22</sup> Auch das Christentum hat sich nach Ansicht Kants von seinen jüdischen Eierschalen noch nicht gänzlich befreit und muss deshalb durch die Philosophie der Vernunft und der Freiheit vom «jüdischen Prinzip» gereinigt werden: «Kant often used Judaism to represent a state of pure submission to the demands of the material world, and measured humanity's progress toward truth in terms of its distance from that state. The Christian world had not, in Kant's opinion, gotten very far, and his philosophy was designed to take it one giant step further away from the Judaism and materialism that still haunted it.»<sup>23</sup> Dieser philosophische Antiju-

dalismus, so Nirenberg, sei vor allem deshalb so wirkmächtig geworden, weil er nicht mehr im Gewande eines unaufgeklärten religiösen Ressentiments daherkomme, sondern mit dem selbstbewussten Anspruch der modernen Wissenschaft auftrete.

Jüngst hat der Literaturwissenschaftler Bernd Witte die Sicht Nirenbergs für die deutschsprachige Literatur und Kultur der Weimarer Klassik vertieft und bestätigt. Seine zentrale These lautet:

Seit der Schwellenzeit zwischen 1770 und 1800, in der eine neue, anthropologisch begründete Weltanschauung sich durchsetzte, deren höchstes Ideal das vernunftgeleitete, selbstbestimmte, produktive Individuum war, kämpften die tonangebenden geistigen Eliten in Deutschland gegen den seit der Antike in Europa vorherrschenden Monotheismus [...] Während Moses Mendelssohn seinen Zeitgenossen demonstrierte, dass die Thora durchaus mit dem neuen Vernunftglauben vereinbar sei, richteten sich die Polemiken, mit denen Herder, Schiller, Goethe und Hegel das Judentum überzogen, gegen den «Einen Gott», an dessen Stelle unter der Maske des antiken Polytheismus die Vielzahl der als göttlich verstandenen kosmischen Kräfte, die «Natur», und als deren Krönung der autonome Mensch gesetzt werden sollten [...] Die Prägung der «abendländischen» Kultur durch dieses kulturelle Vorbild [scil. Homers *Ilias* und *Odyssee*] hat mit dazu beigetragen, das 19. und 20. Jahrhundert zu einem Zeitalter der Kriege zu machen. Anders gesagt: Sie hat das Gebot der Sinai-Offenbarung: «Du sollst nicht töten!», auf das der Monotheismus sowohl in seiner jüdischen Urform wie in seiner christlichen Ausprägung sich gründete, im öffentlichen Bewusstsein verblassen lassen.<sup>24</sup>

### *Die Grenzüberschreitung – ein Blick auf den Text*

In Gen 2, 16f hat Gott dem Menschen ein Verbot auferlegt. Im Gespräch zwischen der Schlange und der Frau geht es um die Frage, ob die von Gott angekündigten Folgen bei Übertretung des Verbotes tatsächlich eintreffen werden; es geht also um die Frage, ob Gott die Wahrheit gesagt hat. Mit einer *Hermeneutik des Verdachts* bietet die Schlange der Frau eine Deutung an, die Gott eine böse Absicht unterstellt. Dabei geht die Schlange mit äußerster Raffinesse vor. Sie verdreht das Verbot Gottes und zieht damit die Frau in das Gespräch hinein. Rein inhaltlich gesehen gibt die Schlange das Gebot Gottes richtig wieder. Doch das Verhältnis zwischen Gottes freigebiger Güte und einschränkendem Verbot wird auf den Kopf gestellt. Gott hatte dem Menschen geboten (Gen 2, 16f):

Von *allen* Bäumen des Gartens darfst du essen,  
doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse,  
von ihm darfst du nicht essen.

Das Verhältnis von Freigabe und Einschränkung, von Erlaubnis und Verbot, wird von der Schlange verdreht. Die Negation nimmt bei ihr die erste Position ein. Gott erscheint als ein Gott des Verbotes und der Vorenthaltung (Gen 3, 1):

Wirklich, hat Gott gesagt:  
Nicht dürft ihr essen von allen Bäumen des Gartens?

Der Satz kann in einem doppelten Sinn verstanden werden, je nachdem, worauf die Negation bezogen wird. Wird sie auf «alle Bäume» bezogen, besagt der Satz, dass sie nicht von allen, wohl jedoch von *einigen* Bäumen essen dürfen. Damit wird der Sinn des göttlichen Gebotes deutlich verschoben. Wird die Negation auf den ganzen Satz bezogen, dann wird das göttliche Wort in sein völliges Gegenteil verdreht. Denn dann besagt es: «Von *keinem* Baum des Gartens dürft ihr nicht essen.»

Hinzu kommt eine weitere Ungenauigkeit. Die Schlange stellt das Wort Gottes als ein einfaches Reden dar, wenn sie fragt: «Wirklich, hat Gott *gesagt*...». Gott aber hatte nicht einfach etwas gesagt, sondern er hat *geboten* (2, 16: צוה). Den *Inhalt* des göttlichen Gebotes verschärft die Schlange durch doppeldeutiges und verdrehendes Zitieren, den *Sprechakt* hingegen verharmlost sie als einfaches Reden.

Die Frau lässt sich auf das Gespräch ein. Doch gelingt es ihr nicht, die Dinge klarzustellen. Im Gegenteil. Auch bei ihr wird die Großzügigkeit Gottes abgeschwächt. Sie lässt das Wort «all» aus, schwächt die Betonung des Essens ab und fügt eine Verschärfung hinzu, von der Gott gar nicht gesprochen hat (Gen 3, 2f):

Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen,  
doch von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt:  
Nicht dürft ihr davon essen *und nicht dürft ihr daran rühren*,  
damit ihr nicht sterbt.

Ein Berührungsverbot hatte Gott nicht erlassen. Damit erscheint auch in den Worten der Frau die Einschränkung stärker als sie tatsächlich von Gott vorgenommen wurde. Die Frau «lässt Gott ‹knausriger› erscheinen.»<sup>25</sup> Damit ist der Weg des Misstrauens und des Verdachts eröffnet, der nun konsequent begangen wird. Die Schlange setzt zum entscheidenden Schlag an und stellt die von Gott angekündigten Folgen der Gebotsübertretung grundsätzlich in Abrede. Damit stellt sie sich über Gott und maßt sich ein Wissen an, das nur Gott zukommt (Gen 3, 5):

Die Schlange sprach zur Frau:  
Ihr werdet gewiss nicht sterben.  
Vielmehr weiß Gott, dass an dem Tag, an dem ihr davon esst,  
eure Augen geöffnet werden und ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gut und Böse.

Umstritten ist, wie oben skizziert, die Frage, wie die Wendung «erkennend Gut und Böse» in Gen 3,5 zu verstehen ist. In Gen 3,22 stellt Gott ausdrücklich fest: «Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, *erkennend Gut und Böse*.» Demnach scheint also die Schlange mit ihrem Versprechen Recht gehabt zu haben.

Die Frage kann nur geklärt werden, wenn die einzelnen Etappen der höchst kunstvoll angelegten Erzählung mit ihren Anspielungen und Doppeldeutigkeiten in ihrer Abfolge sorgfältig beachtet werden. Dabei ergibt sich der Eindruck, dass das Böse nicht mit einem Paukenschlag in die Lebenswelt des ersten Menschenpaares einbricht, sondern sich schleichend, unter dem Anschein des Guten, Raum verschafft. Zunächst fällt auf, dass das Versprechen der Schlange nur teilweise eintrifft. Zwar werden nach dem Essen der Frucht «die Augen der beiden geöffnet» – wie die Schlange versprochen hat –, doch sie erkennen nicht Gut und Böse, sondern sie erkennen, «dass sie nackt sind» (3,7). Damit tritt eine erste Verstörung ein. Das Nacktsein der beiden Menschen wurde in Gen 2,25 ausdrücklich erwähnt und als unbelastet dargestellt: «Die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, aber sie schämten sich nicht.» In Gen 3,7 wird das Nacktsein als Belastung angesehen und bedarf des Schutzes: «Sie hefteten sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.» «Die anfängliche, unbeschwerte Gemeinsamkeit unbefangenen Umgangs miteinander ist einem anderen Empfinden gewichen, das mit Distanzierung einhergeht. Noch ohne dass eine Verurteilung erginge, wissen sie in sich selbst, dass etwas falsch ist».<sup>26</sup>

Alle weiteren Reaktionen, sowohl der Menschen als auch Gottes, verstärken den Eindruck, dass etwas falsch gelaufen ist. Ohne auf alle Details der Auslegung einzugehen, seien die wichtigsten Aspekte in der Reihenfolge ihres Auftretens genannt:

(1) Der Mensch und seine Frau verstecken sich vor Gott, als sie seine Stimme (קול) hören (Gen 3, 8). Nicht nur die Beziehung der Menschen untereinander ist gestört, sondern auch ihre Beziehung zu Gott.

(2) Im ersten Gespräch zwischen Gott und dem Menschen bestätigt sich dieser Eindruck. Das Nacktsein wird auch vor Gott als belastend erfahren (3,9).

(3) Gen 3,8 und 3,10 spielen mit der Doppeldeutigkeit der Wortverbindung «auf die Stimme Gottes hören». Die ironische Brechung dieser Wendung dürfte ein Hinweis sein, wie die Wortverbindung «erkennend Gut und Böse» zu verstehen ist. Zwar hören die Menschen die Stimme Gottes (Gen 3,8.10) im Sinne eines im Garten einhergehenden Raunens beim Wehen des Windes,<sup>27</sup> in Wahrheit aber haben sie nicht auf die Stimme Gottes gehört, die sich in der Klarheit des Gebotes Gehör verschafft hat. Darauf weist Gott in Form einer rhetorischen Frage den Menschen ausdrücklich hin (3,11; vgl. 3,17). Sie

hören die Stimme Gottes und haben doch nicht auf sie gehört. Die ironische Brechung dieser Wortverbindung kann als eine feine Anspielung auf jenes Phänomen verstanden werden, das gewöhnlich die Stimme des Gewissens genannt wird.

(4) Gott erinnert ausdrücklich an das Gebot, das er dem Menschen gegeben hat und das dieser jetzt offensichtlich übertreten hat (3, 11; 2, 16).

(5) Es ist schwer nachzuvollziehen, das Geschehen als einen Reifungsprozess zu verstehen, wenn man die Reden betrachtet, mit denen sich Gott an die Schlange, die Frau und den Mann wendet (Gen 3, 14–19). Ohne auf Einzelheiten einzugehen, zeugen sie doch von einer vielfältigen Störung, die nach der begangenen Tat in deren Lebenswelt eingebrochen ist. Zwischen dem Menschen und der Schlange kommt es zu einem dauerhaften Konflikt («Feindschaft»). Versteht man die Schlange als eine Gestalt, durch die das Böse in die Lebenswelt des Menschen Eingang gefunden hat, dann kann die Feindschaft zwischen ihr und der Frau und ihrer Nachkommenschaft als die nie endende Auseinandersetzung zwischen den Mächten des Bösen und dem Menschen angesehen werden. In der in Aussicht gestellten Möglichkeit, dass die Nachkommenschaft der Frau die Schlange als Repräsentantin des Bösen «am Kopf» treffen werde, sieht die christliche Auslegungsgeschichte einen Vorausblick auf die Botschaft des Evangeliums («Protoevangelium»).

(6) Schließlich wird das erste Menschenpaar aus dem Garten in Eden vertrieben. Der Zugang zum Garten wird versperrt und damit zugleich der Zugang zum «Baum des Lebens» (Gen 3, 22–24). Vor dem Hintergrund dieser und weiterer hier nicht genannter Beobachtungen ist schwer nachvollziehbar, den Weg von Gen 2 zu Gen 3 und die Übertretung des göttlichen Gebotes als eine Entwicklung zu verstehen, die der Autor des Textes als Reifungsprozess und kulturellen Fortschritt verstanden wissen wollte. Die Schlüsselbegriffe und zentralen Motive des Textes machen deutlich, dass es hier um eine Wirklichkeit geht, die der Sache nach als Sünde zu bezeichnen ist.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Doppeldeutigkeit des «Erkennens von Gut und Böse». Es handelt sich um ein Erkennen, das aus Schaden klug geworden ist. Der Mensch wurde gewarnt und wusste um die Gefahr, das göttliche Gebot zu übertreten. Jetzt weiß er, was es heißt, wenn er es tut. Durch das göttliche Gebot wusste er, was er tun und was er nicht tun darf, was gut und was böse ist. Er hat sich nicht daran gehalten und jetzt weiß er, was das bedeutet, was gut und was böse ist. Die Erzählung handelt somit auch von der Ambivalenz des Wissens, sie wendet sich *«gegen intellektuellen Hochmut.»*<sup>28</sup> Es geht in der Erzählung um das Vertrauen gegenüber Gott. Verdient Gott oder eines seiner klügsten Geschöpfe mehr Vertrauen? Das Verhalten des ersten Menschaars zeugt von einem *«tiefe[n] Misstrauen gegen Gott.»*<sup>29</sup> «Im Essen

sind die Menschen durch Vertrauensbruch und Undankbarkeit *Gott gegenüber schuldig* geworden, und ihr Leben wird weiterhin davon belastet sein.»<sup>30</sup>

Mit einer zeitlichen Einordnung des Textes kann die skizzierte Deutung vertieft und weiter begründet werden. Lange Zeit hat die moderne Bibelwissenschaft die Erzählung Gen 2–4 als relativ alt angesehen. Sie wurde gewöhnlich zum so genannten Jahwistischen Geschichtswerk und damit zu den ältesten Texten des Alten Testaments gerechnet und ins 10. oder 8. Jahrhundert v. Chr. datiert. Eines der Probleme dieser Frühdatierung besteht darin, dass die Erzählung kaum Spuren in der Literaturgeschichte des Alten Testaments hinterlassen hat. Nur in wenigen, spät entstandenen Schriften wird sie als bekannt vorausgesetzt (vgl. Sir 25,24; Weish 2,24; evt. auch in Ps 51,7). Diese und weitere Gründe sprechen dafür, die Erzählung spät zu datieren und als eine Fortschreibung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung von Gen 1 zu verstehen. Damit ist aber nicht gesagt, dass das Wissen um die Sache erst spät aufgekommen ist. Das Gegenteil dürfte der Fall sein. Im Unterschied zu seinen Nachbarkulturen hat sich in Israel eine hohe Sensibilität im Bewusstsein von Sünde und Schuld entwickelt. Die Einsichten in die Strukturen des Bösen dürften zunächst im Umfeld der frühen Gerichtsprophetie entstanden sein. In ihr richtete sich der Blick zunächst auf konkrete soziale und religiöse Vergehen und Missstände im eigenen Volk. Sie werden als Ausdruck eines gestörten Gottesbezugs verstanden: «Ein Geist der Unzucht steckt in ihnen, so dass sie den HERRN nicht erkennen» (Hos 5,4). Die geistige Durchdringung dieser Erkenntnis führte mehr und mehr zu der Einsicht, dass das Böse der jeweiligen Gegenwart eine Geschichte hat. Sie reicht bis in die Anfänge des Gottesvolkes zurück. Mag es eine kurze Zeit ungestörter Liebe gegeben haben (vgl. Jes 1,21f), so lief Israel doch schon früh seinem göttlichen Liebhaber davon (Hos 11,1). Schon im Mutterleib hat der Stammvater seinen Bruder hintergangen (Hos 12,4). So ist die Geschichte des Gottesvolkes von Anfang an von der Macht der Sünde geprägt und gefährdet (vgl. Ex 32–34; Dtn 1,19–46). Da Israel nie wirklich aus dieser Sündengeschichte herausgefunden hat, musste es das Land, das Gott ihm gegeben hat, wieder verlassen (vgl. 2 Kön 17; 23,26f). Im Exil rückt mit dem immer deutlicher sich herausbildenden monotheistischen Bekenntnis die Welt der Völker mehr und mehr in das Gesichtsfeld Israels. Mögen die Völker auch vorübergehend ein Werkzeug in der Hand des göttlichen Gerichtes gewesen sein, so stehen doch letztlich auch sie unter dem universalen Herrschaftsanspruch des einen und einzigen Gottes (vgl. Jes 10,5–14). In der Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher wurden neben den Gerichtsworten gegen Israel und Juda nun auch verstärkt Gerichtsworte gegen die Völker eingefügt. Auch und vor allem bei den Völkern ist eine tief in der Geschichte verankerte Bosheit und Unwissenheit anzutreffen. Auch sie werden

sich vor dem Richterstuhl Gottes zu verantworten haben. Sie sind eingeladen, ihre Gewaltgeschichte hinter sich zu lassen und ihr Leben nach der Weisung vom Zion auszurichten (Jes 2,1–5; Mi 4,1–3). In der Literaturgeschichte des Alten Testaments lässt sich ein Prozess der Einsicht in die universale Dimension des Bösen erkennen. Vor diesem Hintergrund kann die biblische Urgeschichte als Niederschlag einer aus langer geschichtlicher Erfahrung und Reflexion erwachsenen tiefen Einsicht in das Wesen des Bösen verstanden werden. In Form einer anschaulichen und einprägsamen Erzählung wird gezeigt, wie sich das Böse unter dem Anschein des Guten in die Lebenswelt des Menschen eingeschlichen hat und zu einer die weitere Geschichte der Menschheit prägenden Wirklichkeit geworden ist.

Damit erschließt sich eine weitere Parallele. Offensichtlich gibt es eine Entsprechung zwischen der Vertreibung Israels aus dem Land und der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies (vgl. Ez 36,33–36). In beiden Fällen wurde Gottes Gebot missachtet, wurde nicht «auf die Stimme Gottes» gehört. Die Gegenüberstellung von Leben und Tod, von Segen und Fluch, von der Beachtung und Missachtung des göttlichen Gebotes, vom Hören und Nicht-Hören auf die Stimme Gottes wird in vielen Variationen mit dem Verlust des Landes und der Verheißung der Heimkehr verbunden (vgl. Dtn 30). Vor diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, dass es in Gen 3 tatsächlich um eine Sündengeschichte geht. Sie verlegt in die Ursprungsgeschichte der Menschheit eine Erfahrung, die Israel in seiner eigenen Geschichte zuteil wurde und in der sich ihm eine Dimension erschloss, die nicht nur Israel, sondern die Menschheit als ganze betrifft.

#### *Der Ausbruch der Gewalt in Gen 4*

Die Erzählung Gen 3 darf nicht isoliert gelesen werden. Sie steht in enger Verbindung mit der folgenden Erzählung vom Brudermord in Gen 4. Die Erzählung von Kain und Abel ist integraler Bestandteil der Urgeschichte. Es ist allerdings nicht so, dass erst mit dem Brudermord die Sünde in die Welt kommt. Die Sünde ist bereits in der Welt und sie lauert darauf, von einem Menschen Besitz zu ergreifen (Gen 4,7). Trotz ausdrücklicher Warnung Gottes gelingt es Kain nicht, die ihn bedrängende Sünde abzuwehren. Er fällt ihr zum Opfer und wird dadurch selbst zum Täter. In der Abfolge von Gen 3 zu Gen 4 kommt der innere Zusammenhang von *Ungehorsam gegenüber Gott* und *Sünde gegenüber dem Bruder* zur Sprache. Darin spiegelt sich das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Kain, der ältere der beiden Brüder, geht der durch Mühsal belasteten Arbeit auf dem verfluchten Erdboden nach. Abel, der jüngere der beiden, ist Schafhirte. Entsprechend einem verbreiteten Motiv wendet sich Gott dem jüngsten Sohn zu: «Und der HERR schaute auf Abel und auf sein Opfer, aber auf Kain und sein Opfer schaute er nicht» (Gen 4,4f). Daraufhin lässt Kain «den Kopf hängen» (V 5: «sein Angesicht fällt»). In dieser Situation, da Kain seine aufrechte Haltung verliert, wendet sich Gott dem Angeschlagenen mit den Worten zu: «Ist es nicht so: «Wenn du gut tust – aufrichten (bist du aufgerichtet).» Damit stellt Gott dem niedergeschlagenen Kain das Bild des körperlich und geistig aufrechten Menschen entgegen. Nur aus der Haltung äußerer und innerer Aufrichtigkeit heraus kann Kain dem Begehren der Sünde widerstehen. Andernfalls gilt: «Wenn du aber nicht gut tust, lauert am Eingang die Sünde (als Dämon). Auf dich ist sein (ihr) Verlangen – du aber herrsche über ihn (sie)!» (V 7).

Der Text legt hinsichtlich der handelnden Figuren folgende Konstellation nahe. Plötzlich taucht die Sünde (חַטָּאת) auf. Nirgends wird gesagt, woher sie kommt. Sie ist einfach da. Sie «lauert am Eingang» (Gen 4,7). Der hebräische Text nimmt an dieser Stelle eine philologische Härte in Kauf. Das hebräische Wort für Sünde (חַטָּאת) ist dem Genus nach ein Femininum, es wird jedoch mit einem Partizipium masculinum von רָבַץ («lauern») kombiniert. Die nicht kongruente Konstruktion insinuiert ein Verständnis, demzufolge derjenige, der lauert, als eine eigenständige Macht anzusehen ist. Der Sünde kommt eine quasipersonale Qualität zu. Sie belagert Kain. Dessen Aufgabe wäre es gewesen, über diese Macht «zu herrschen» (Gen 4,7: מָשַׁל). Gott weist ihn ausdrücklich auf diese Möglichkeit hin. «Zuspruch und Beratung gehen ins Leere. Den sich auf ihn so sehr einlassenden Gott lässt Kain in V 8 ohne irgendeine Erwiderung stehen. Stattdessen versucht er, *«auf eigene Faust und nach eigenem Gutdünken* das ihn störende Problem zu lösen – mit katastrophalen Folgen für alle Beteiligten. Insgesamt entsteht dadurch ein Beispiel für eine gefährliche Dynamik: In bedrückter Stimmung (V 5) nicht auf Gott zu hören (V 6–7), sondern den eigenen Weg zu gehen und zu tun, was einem selber vorteilhaft scheint, führt zu Zerstörung von Leben und großem Unheil (V 8). Das eigene Wählen des scheinbar «Guten» hat, wie schon in Gen 3, schwerwiegende Folgen.»<sup>31</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Konstellation zeigt sich, dass Kain zunächst zum Opfer und anschließend zum Täter wird. Er ist dem *rōbēṣ*, dem «Lauerer», der «Sünde», zum Opfer gefallen und wird damit selbst zum Täter. Das mindert nicht seine Schuld, macht uns jedoch darauf aufmerksam, was genau seine Aufgabe gewesen wäre: der Sünde, die es in der Gestalt des Dämons auf ihn abgesehen hat, eine Grenze zu setzen, die sie nicht übertreten darf, sie zu «beherrschen».

Kain verliert seine aufrechte Haltung, weil er sich als *von Gott zurückgewiesen versteht*. Die unterschiedliche Wahl Gottes kritisiert der Text nicht. Das hat immer wieder dazu geführt, Gott Parteilichkeit vorzuwerfen. Drei Aspekte sind bei dieser Frage zu berücksichtigen. Im Text finden sich Hinweise darauf, dass die Unterscheidung, die Gott vornimmt, begründet ist. Das Opfer Abels hebt sich in zweierlei Hinsicht vom Opfer Kains ab. Kain nimmt einfach «von den Früchten des Erdbodens» und bringt sie dem HERRN als Gabe da. Abel hingegen wählt doppelt aus. Er bringt von den «*Erstlingen* seiner Schafe und von ihrem *Fett*.» Er gibt das Beste von dem, was er hat, und erfüllt damit in vorauslaufendem Gehorsam die Opfergesetze der Tora (vgl. Ex 13,2.13; 22,28f; 29,13.22–25). Von der äußeren Handlung lässt sich auf eine ihr zugrunde liegende Haltung schließen, und so verwundert es nicht, dass Gott «auf Abel und seine Gabe schaut». Da jedoch dieser Unterschied im Text nicht ausdrücklich markiert wird, darf er nicht überbetont werden. Nirgends wird gesagt, dass Gott das Opfer Kains verwirft. Als Erstgeborenem kommt Kain nach alttestamentlicher Rechtsauffassung eine gegenüber seinem jüngeren Bruder bevorzugte Stellung zu. Die Hinwendung Gottes zu Abel und zu seinem Opfer kann vor diesem Hintergrund auch als ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit verstanden werden. Dass Gott sich dem Jüngeren, dem zuletzt Geborenen, zuwendet, ist ein Motiv, das die Genesis durchzieht (Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Josef und seine Brüder) und im Wort Jesu: «Die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten werden Erste sein» (vgl. Mt 19,30; 20,16; Mk 10,31; Lk 13,30) einen Widerhall gefunden hat. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass sich Gott in intensiver Weise Kain zuwendet, indem er ihn auf seine innere und äußere Haltung anspricht und ihm einen Weg aufzeigt, aus der Sackgasse, in die er sich hineinmanövriert hat, herauszufinden. Er stellt ihn vor eine Wahl zwischen Gut und Böse. Doch Kain geht nicht darauf ein. Gott gegenüber, der es gut mit ihm meint, bleibt er verschlossen, der Sünde hingegen, die «am Eingang lauert», öffnet er Tür und Tor. So will der Text offensichtlich auch dazu einladen, auf friedliche Weise mit Differenzen umzugehen. Menschen müssen lernen damit zu leben, dass ihnen Gott und das Leben in unterschiedlicher Weise entgegenkommen. Darauf kann der Mensch nur begrenzt Einfluss nehmen. Einfluss nehmen kann er auf seine Haltung, ob er aufrecht bleibt und die fremde Macht der Sünde beherrscht, oder ob er sich krümmt und der Macht der Sünde verfällt.

Das Ineinander von Täter und Opfer wird an der weiteren Existenz Kains sichtbar. Kain ist Täter und muss die Folgen seiner Tat tragen. Er wird verflucht und vom Ackerboden verbannt (Gen 4,11). Er ist aber zugleich potenzielles Opfer. Die in seiner Person ausgebrochene Gewalt schreit nach Gegengewalt. Hier setzt nun Gottes weiteres Handeln an. Gott schützt Kain vor der zu er-

wartenden Gegengewalt durch Androhung von Gewalt. Durch Androhung von Gewalt soll ein weiterer Ausbruch der Gewalt verhindert werden: «Der HERR sprach zu ihm: Daher soll jeder, der Kain tötet, siebenfacher Rache verfallen» (Gen 4,15). Wie in Gen 3 erweist sich Gott erneut als jemand, der trotz schwerer Schuld, die nicht verharmlost wird, dem Sünder zugewandt bleibt. Ohne diese Zuwendung Gottes könnte der schuldig gewordene Mensch nicht leben: «Zu groß ist meine Schuld, als dass ich sie tragen könnte» (Gen 4,13). Daraufhin stellt Gott Kain unter seinen Schutz und bekräftigt seine Zusage mit einem Zeichen (Gen 4,15).

## Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Augustins Interpretation von Genesis 1 in Confessiones 11–13 und die moderne Bibelwissenschaft*, in: Norbert FISCHER – Dieter HATRUP (Hg.), *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Confessiones 11–13*, Paderborn 2005, 169–184.
- 2 Georg FISCHER, *Genesis 1–11* (HThK AT), Freiburg 2018, 192f.
- 3 Ebd., 193.
- 4 Zum Folgenden vgl. Ulrich DIERSE, *Sündenfall. II. Neuzeit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, 621–627.
- 5 Immanuel KANT, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in: DERS., *Werke*, Bd. VI. hg. von Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 7 2011, 89.
- 6 Friedrich SCHILLER, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosesaischen Urkunde* (erschienen 1790), in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. IV, Darmstadt 6 1980, 769.
- 7 Ebd., 768.
- 8 Ebd., 769.
- 9 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: DERS., *Werke*, Bd. 12 (stw 612), Frankfurt/M. 1986, 389.
- 10 Ebd.
- 11 Thomas KRÜGER, *Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte*, in: Konrad SCHMID – Christoph RIEDWEG (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Gen 2–3) and its Reception History* (FAT II / 34), Tübingen 2008, 95–109, hier 102. Vgl. dazu Meik GERHARDS, *Protoevangelium. Zur Frage der kanonischen Geltung des Alten Testaments und seiner christologischen Auslegung* (SBS 237), Stuttgart 2017, 173–175.
- 12 Andreas SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (AThANT 86), Zürich 2006, 174.
- 13 Andreas SCHÜLE, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (ZB.AT 1.1), Zürich 2009, 75.
- 14 Konrad SCHMID, *Schöpfung im Alten Testament*, in: Ders. (Hg.), *Schöpfung* (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, 96.
- 15 Ilse MÜLLNER, *Bei Adam und Eva anfangen – Zur kulturproduktiven Kraft der Genesis-Erzählungen*, in: Paul-Gerhard KLUMBIES – Ilse MÜLLNER (Hg.), *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*, Leipzig 2016, 257.
- 16 Ebd., 259.
- 17 Ebd., 258.
- 18 Ebd., 259.
- 19 FISCHER, *Genesis* (s. Anm. 2), 239f.
- 20 Ebd., 267f.
- 21 David NIRENBERG, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York – London 2013. Verwiesen sei insbesondere auf Chapter 12, p. 387–422: *Philosophical Struggles with Judaism, from Kant to Heine*.
- 22 Ebd., 393.
- 23 Ebd., 395.

- 24 Bernd WITTE, *Moses und Homer. Griechen, Juden, Deutsche: Eine andere Geschichte der Deutschen Kultur*, Berlin 2018, 9f.
- 25 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 232
- 26 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 238.
- 27 In den meisten Übersetzungen sind die Anspielungen nicht zu erkennen. Das hebräische Wort *qol* («Stimme») wird in Gen 3,8 und 3,10 gewöhnlich mit «Geräusch» übersetzt oder anders umschrieben. Damit geht ein für das Verständnis des Textes wichtiges Wortspiel verloren. Die EÜ übersetzt Gen 3,8: «Als sie an den Schritten hörten, dass sich Gott, der HERR, beim Tagwind im Garten erging...».
- 28 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 270.
- 29 Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg 2012, 16.
- 30 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 239f.
- 31 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 287.

## Abstract

*Fall of Man: A history of Liberation?* Arguing from a close observation of the biblical text, this contribution maintains the traditional understanding that Genesis 3 represents the recounting of the Fall of Man, critically dealing with interpretations wishing to read the narrative as a story of emancipation, cultural progress and the attainment of human autonomy – readings which have emerged in the wake of the radical Enlightenment and German Idealism. The anti-Semitic implications of Idealism's appropriation and reinterpretation of the narrative are examined likewise.

*Keywords:* original sin – Biblical theology – humanism – anthropology – Anti-Judaism – Book of Genesis – Primeval history