Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte

Thomas Krüger (Rom, 20.10.2007)

1. Kein Sündenfall

Die drei ersten Kapitel der Genesis wurden in der christlichen Theologie über lange Zeit als Bericht von der Erschaffung der Welt und vom Sündenfall des ersten Menschenpaars verstanden. Der Katechismus der römischen Kirche (Kompendium, 2005, 50f) hat dieses Verständnis kürzlich noch einmal zusammengefasst und für verbindlich erklärt.

Demnach hat Gott die ersten Menschen als seine Ebenbilder geschaffen. Sie hatten Anteil an Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Sie mussten nicht leiden und nicht sterben. Die ersten Menschen lebten in vollkommener Harmonie mit sich selbst, mit ihren Mitmenschen, mit der Schöpfung und mit Gott. Dann aber kam es bei den Engeln zu einem Eklat. Aus einigen der guten Engel wurden böse Dämonen. Ihr Anführer war Satan. In freier und unwiderruflicher Wahl hatten sie Gott und sein Reich zurückgewiesen und trieben nun ihr Unwesen in der Hölle, die durch ihren Fall entstanden war. Diese von Gott abgefallenen Engel wollten die Menschen in ihren Aufstand gegen Gott mit hineinziehen. Deshalb verführte sie Satan in Gestalt einer Schlange zur Sünde.

Die Ursünde des ersten Menschenpaars, der Sündenfall, bestand in mangelndem Vertrauen auf Gott und Ungehorsam gegen ihn. Die Menschen wollten sein wie Gott, sie wollten ohne Gott und nicht dem Willen Gottes entsprechend leben. Dadurch gingen sie der Heiligkeit und Gerechtigkeit verlustig, die Gott ihnen in seiner Gnade verliehen hatte. Diesen Mangel an Heiligkeit und Gerechtigkeit haben die ersten Menschen an alle ihre Nachkommen weitergegeben. Darin besteht die so genannte Erbsünde. Es ist eine Sünde, die jeder Mensch schon bei seiner Geburt miterhalten hat, nicht eine Sünde, die er begangen hat. Sie überträgt sich durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung, auf alle Menschen. „Diese Weitergabe ist ein Geheimnis, das wir nicht völlig verstehen können."

Durch die Erbsünde wird die menschliche Natur nicht durch und durch verdorben, aber doch in ihren natürlichen Kräften verletzt. Die Menschen sind beeinträchtigt durch Unwissenheit, Leid, Tod und die Neigung zur Sünde (Konkupiszenz). Gott aber überlässt die gefallenen Menschen nicht sich selbst. Er hat schon den ersten Menschen in Genesis 3,15 die Erlösung durch den Messias verheissen, der der Schlange, also dem Satan, den Kopf zertreten wird. Angesichts dieser Verheissung kann man den

Sündenfall und die Erbsünde geradezu als „glückliche Schuld“ bezeichnen, weil sie den Anlass für die Erlösung durch den Messias gegeben hat.

Dieses Verständnis von Genesis 1-3 ist exegetisch problematisch und sehr wahrscheinlich falsch. Damit soll nicht gesagt sein, dass es in der Bibel keine Aussagen gibt, die solche oder ähnliche Vorstellungen nahelegen können, etwa im Römerbrief des Paulus, und dass man dafür auch gewisse Gründe in der Erfahrung geltend machen kann. Hier geht es nur um die Interpretation der ersten Kapitel der Genesis. Und diese Kapitel sagen nun einmal nichts über eine ursprüngliche Teilhabe der ersten Menschen an Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Sie sagen auch nichts über eine ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen. Im Gegenteil: Wenn Gott die Menschen aus dem Paradies vertreibt, damit sie nicht auch noch vom Baum des Lebens essen und ewig leben (Genesis 3,22), dann impliziert das, dass die Menschen aus sich selbst heraus, so wie Gott sie geschaffen hat, von Anfang an sterblich waren und allenfalls unsterblich hätten werden können, wenn sie vom Baum des Lebens gegessen hätten. Dass die Darstellung des Lebens der ersten Menschen im Paradiesgarten den Eindruck einer gewissen Harmonie erweckt, die mit der Vertreibung aus dem Paradies verloren gegangen ist, kann man dem römischen Katechismus zugestehen.

Von einem Engelfall ist in Genesis 1-3 nicht die Rede, erst der Beginn von Genesis 6 lässt sich vielleicht in diese Richtung deuten. Die Schlange ist nach Genesis 3,1 eines der „Tiere des Feldes“ und nicht ein Dämon oder der Satan. Das Wort „Sünde“ kommt in Genesis 1-3 nicht vor. Dementsprechend findet sich auch kein Hinweis auf so etwas wie eine „Erbsünde“. Dass im Text von „Sünde“ nicht die Rede ist, fällt um so mehr auf, als er von der Übertretung eines göttlichen Verbots durch die ersten Menschen berichtet und davon, dass Gott die Menschen dafür bestraft hat. Von „Sünde“ spricht die Bibel das erste Mal in der Geschichte von Kain und Abel. Hier warnt Gott Kain davor, nicht recht zu handeln, weil dann die Sünde wie ein Tier an der Tür auf ihn lauert; und Gott fordert Kain dazu auf, diese Sünde zu beherrschen (Genesis 4,7). Das erweckt den Eindruck, dass mit dem Mord Kains an seinem Bruder Abel die Sünde in die Welt gekommen ist und eine gewisse Macht über die Menschen gewonnen hat, allerdings keine unbeherrschbare Macht.

Schliesslich kann man bezweifeln, ob die ersten Menschen das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, deshalb übertreten haben, weil sie sein wollten wie Gott. Davon spricht nämlich nur die Schlange: „... sobald ihr davon esst, werden euch die Augen aufgehen und ihr werdet sein wie die Götter, die Gut und Böse erkennen“ (Genesis 3,5). In den Überlegungen der Frau, die sie zum Essen vom Baum der Erkenntnis bewegen, spielt das Sein wie ein Gott (oder die Götter) dagegen überhaupt keine Rolle: Sie „sah, dass es gut wäre, von dem Baum zu essen, und dass er eine Lust für die Augen war und dass der Baum begehrenswert war, weil wissend machte, und sie nahm von seiner

Frucht und ass ...“ (Genesis 3,6). Gott macht es den Menschen nicht zum Vorwurf, dass sie hinsichtlich der Erkenntnis von Gut und Böse wie die Götter geworden sind (Genesis 3,22). Er hatte sie ja auch als Abbild der Götter und ihnen ähnlich geschaffen (Genesis 1,26). Dass die Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies Gott weniger ähnlich waren und sind als zuvor, ist den Texten nicht zu entnehmen. Im Gegenteil: wenn Genesis 9,6 die Bestrafung von Mördern mit dem Tod damit begründet, dass Gott den Menschen zu seinem Bild gemacht hat, impliziert das, dass der Mensch auch nach der Vertreibung aus dem Paradies noch immer Gottes Ebenbild ist.

Dass Genesis 1-3 nicht von einem „Sündenfall“ der ersten Menschen erzählt, hat Ludwig Köhler schon vor mehr als 70 Jahren in seiner Theologie des Alten Testaments betont (1936, 4. Aufl. 1966, 167). Mittlerweile wird es auch in der Systematische Theologie erkannt und anerkannt. So schreibt beispielsweise Wolfhart Pannenberg (Systematische Theologie II, 1991, 301f): „Soweit sie [die Paradiesesgeschichte der Genesis] als ätiologische Erzählung zu lesen ist, geht es ihr nicht um eine Erklärung für den Ursprung der Sünde, sondern für den des Todes, sowie für die Mühsal bei der Arbeit und bei der Entstehung neuen Lebens ... Darum ist mit Recht bestritten worden, dass es sich in der Paradieseserzählung überhaupt um den Bericht vom einmaligen Ereignis eines Sündenfalls der Menschheit handle. Es verdient auch in der Dogmatik Beachtung, dass die Sünde nach der Darstellung der Genesis gar nicht mit einem einzigen Ereignis zur Herrschaft in der Menschheit kommt, sondern in einer Ereignisfolge zunimmt, deren erster Tiefpunkt im Brudermord Kains an Abel erreicht wird (Gen 4,7ff.) und die schliesslich im Geschehen der Sintflut kulminiert. Nicht eine isolierte Betrachtung von Gen 3 im Hinblick auf die daraus abzuleitende Vorstellung eines einmaligen Sündenfalls, sondern die Beachtung der Darstellung eines Prozesses der Zunahme der Sünde in der Menschheit und der Gegenwirkung Gottes gegen ihr Überhandnehmen zur Bewahrung der Menschen vor den verderblichen Folgen ihrer Taten ist dem Text der biblischen Urgeschichte angemessen.“

2. Nachdenken über die Lebensbedingungen des Menschen

Wenn die Paradiesgeschichte nicht von einem „Sündenfall“ der ersten Menschen erzählt, was ist dann ihr Thema? Die zitierten Ausführungen von Wolfhart Pannenberg haben es bereits angedeutet: Die Paradiesgeschichte erzählt, wie einige der gegenwärtigen Lebensbedingungen des Menschen zu Stande gekommen sind. Warum sind die Menschen einerseits ähnlich klug wie die Götter (und klüger als die Tiere), aber andererseits (im Gegensatz zu den Göttern) genau so sterblich wie die Tiere? Warum müssen die Männer im Schweisse ihres Angesichts auf dem Acker arbeiten und die Frauen mit Mühsal und Beschwerden Kinder zur Welt bringen? Warum herrschen die

Männer über die Frauen und begehren die Frauen sie trotzdem? Warum herrscht Feindschaft zwischen Menschen und Schlangen? Warum hält sich Gott den Menschen (relativ) fern? Warum können die Menschen nicht in einem Paradies leben, etwa so wie die Könige in ihren Lustgärten?

Die Paradiesgeschichte gibt Antwort auf diese und ähnliche Fragen, indem sie die (zu ihrer Zeit) gegenwärtigen Lebensbedingungen des Menschen zurückführt auf das Schöpfungshandeln Gottes, auf die Beteiligung der Menschen an diesem Schöpfungshandeln, auf den Ungehorsam der Menschen gegenüber ihrem Schöpfer oder auf die Reaktion Gottes auf den Ungehorsam der Menschen. So zerfallen die Menschen nach ihrem Tod zu Staub, weil sie von Gott aus Staub geschaffen wurden. Die Tiere heissen so, wie sie heissen, weil der erste Mensch sie so benannt hat. Die Menschen wissen um Gut und Böse und schämen sich davor, sich einander nackt zu zeigen, weil sie vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen haben, was Gott ihnen verboten hatte. Und die Menschen müssen viele Mühen auf sich nehmen, um sich zu ernähren und sich fortzupflanzen, weil sie von Gott aus dem Paradies vertrieben wurden, nachdem sie sein Verbot übertreten hatten. Weitere Beispiele liessen sich unschwer ergänzen.

Da die Lebensumstände der Menschen im Paradies zumindest teilweise besser waren als danach, kann man die Paradiesgeschichte auch als eine Erklärung dafür lesen, warum die Welt, wie wir sie kennen, nicht die beste aller vorstellbaren ist oder zu sein scheint. Allerdings entwickelt sie keine so einfache Apologie des Schöpfers wie die priesterschriftliche Urgeschichte das in Genesis 1 und 6 tut. Nach Genesis 1 (genauer: 1,1-2,4a) hat Gott die Welt „sehr gut“ gemacht und den Menschen als Herrscher über die Tiere eingesetzt. Menschen und Tiere sollten sich rein vegetarisch ernähren. Aus irgendwelchen Gründen haben jedoch die Tiere angefangen, sich gegenseitig aufzufressen, und haben wohl auch die Menschen begonnen, Tiere zu verzehren, statt für Frieden in der Tierwelt zu sorgen. So musste Gott eines Tages feststellen, dass „die Erde voller Gewalttat“ und „der Weg allen Fleisches verdorben“ war (Genesis 6,12f). Aus diesen Aussagen der Priesterschrift geht klar hervor, dass Gott die Welt „sehr gut“ gemacht hat und die Menschen und Tiere sie „verdorben“ haben.

So einfach stellt sich der Sachverhalt nach Genesis 2 und 3 nicht dar. Hier sind göttliches und menschliches Handeln so eng ineinander verschränkt, dass es schwer fällt, die Verantwortung für die geschilderten Entwicklungen eindeutig Gott oder den Menschen zuzuschreiben. Nachdem Gott den Menschen geschaffen und in den Paradiesgarten gesetzt hat, stellt er fest: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist“ (Genesis 2,18). Das steht in scharfem Kontrast zu Genesis 1, wo bei allem, was Gott geschaffen hat, sogleich festgestellt wird, „dass es gut war“ (Genesis 1,4 usw.). Damit der Mensch nicht allein bleibt, will Gott ihm eine Hilfe machen, die ihm gemäss ist. Er

erschafft zunächst alle möglichen Tiere, muss sich aber vom Menschen belehren lassen, dass er in keinem der Tiere eine ihm gemässe Hilfe erkennen konnte. Insofern ist hier der Mensch bei der Verbesserung der Schöpfung beteiligt, die schliesslich durch die Erschaffung der Frau erreicht wird.

Umgekehrt kann man die Vertreibung aus dem Paradies nicht allein den ersten Menschen anlasten. Sie wussten, dass sie nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse essen durften. Aber sie konnten nicht wissen, dass es nicht gut ist, dieses Verbot zu missachten, solange sie nicht von diesem Baum gegessen hatten. Hat Gott mit seinem Verbot die Menschen nicht masslos überfordert - so wie ein Vater, der seinem zweijährigen Kind erklärt, es dürfe nicht auf die befahrene Strasse laufen, und dann tatenlos zusieht, wie es das doch tut? Ist Gott nicht schon deshalb mit verantwortlich dafür, dass die Menschen vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, weil er diesen Baum mitten in den Garten gepflanzt hat?

Weil göttliches und menschliches Handeln in der Paradiesgeschichte so eng ineinander verschränkt sind, kann die Verantwortung für das Geschehen nicht eindeutig und ausschliesslich Gott oder den Menschen zugeschrieben werden. Dementsprechend versucht die Paradiesgeschichte auch nicht wie die priesterschriftliche Urgeschichte, die vorfindliche Erfahrungswelt als durch die Menschen und die Tiere verdorbene Schöpfung Gottes zu erklären. Vielmehr zeigt sie auf, oder deutet doch mindestens an, dass die vorfindliche Erfahrungswelt bei näherem Zusehen und genauerem Nachdenken gar nicht so schlecht ist, wie sie auf den ersten Blick vielleicht erscheinen mag. Das wird deutlich, wenn man die Alternativen durchspielt, die in der Paradiesgeschichte erkennbar werden.

Eine Alternative zur vorfindlichen Lebensform des Menschen wird von Gott verunmöglicht, indem er den Menschen aus dem Paradies vertreibt, nachdem er vom Baum der Erkenntnis gegessen hat: Nachdem der Mensch hinsichtlich der Erkenntnis von Gut und Böse wie ein Gott geworden ist, soll er nicht auch noch vom Baum des Lebens essen und unsterblich werden können. Dann wäre er nämlich kein Mensch mehr, sondern ein Gott. Zum Wesen des Menschen gehört es, dass er sich von einem Gott unterscheidet, und das heisst, dass er weniger vollkommen ist als ein Gott, sei es im Blick auf das Wissen oder im Blick auf die Lebensdauer. Deshalb kann der Mensch, nachdem er die Erkenntnis von Gut und Böse erreicht hat, nicht auch noch unsterblich werden - würde er unsterblich, würde er damit in einen Gott verwandelt (wie Utnapischtim und - beinahe - Adapa).

Wenn der Mensch nicht zugleich die Erkenntnis von Gut und Böse und das ewige Leben haben kann, wäre sein Leben im Paradies aber auch dann prekär geworden, wenn er nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen hätte, sondern vom Baum des

Lebens. Dann hätte Gott nämlich verhindern müssen, dass der Mensch auch noch vom Baum der Erkenntnis isst. Dazu hätte er den Menschen ebenfalls aus dem Paradies vertreiben müssen. Im Paradies bleiben konnte der Mensch also nur so lange, wie er weder vom Baum des Lebens ass, noch vom Baum der Erkenntnis.

Es hätte also drei Möglichkeiten des Menschseins gegeben: (1) das endliche Leben ausserhalb des Paradieses mit dem Wissen um Gut und Böse, wie es der Erfahrungswirklichkeit der Leserschaft der Paradiesgeschichte entsprach, (2) ein ewiges Leben ausserhalb des Paradieses ohne Wissen um Gut und Böse und (3) ein endliches Leben ohne Wissen um Gut und Böse im Paradies. Will man zwischen diesen drei Möglichkeiten abwägen, ist die entscheidende Frage, ob man ein Leben ohne Wissen um Gut und Böse einem Leben mit diesem Wissen überhaupt vorziehen kann. Kann man die Annehmlichkeiten des Paradieses oder ein ewiges Leben als etwas Gutes schätzen und geniessen, wenn man gar nicht weiss, was gut ist und was böse bzw. schlecht? Unterscheidet sich der Mensch nicht gerade durch dieses Wissen um Gut und Böse von den Tieren? Gehört dieses Wissen nicht ebenso wesentlich zum Menschsein wie die Sterblichkeit?

Dass die antiken Verfasser, Tradenten und Leser der Paradiesgeschichte das so gesehen haben, wird wahrscheinlich in Anbetracht der Tatsache, dass das Wissen um Gut und Böse in der Hebräischen Bibel mehrfach als Kennzeichen des Erwachsenen gegenüber dem Kind und dem Greis genannt wird, die dieses Wissen noch nicht bzw. nicht mehr haben (vgl. Dtn 1,39; 1.Kön 3,7; Jes 7,15f; 2.Sam 19,36). Von daher erscheint es durchaus als wahrscheinlich, dass das Essen vom Baum der Erkenntnis trotz der damit verbundenen Vertreibung aus dem Paradies ursprünglich als etwas Positives beurteilt wurde.

Das gilt um so mehr, wenn man über Genesis 2 und 3 im vorliegenden Textzusammenhang vom priesterschriftlichen Schöpfungsbereicht in Genesis 1 herkommend liest. Dann korrespondiert nämlich die Feststellung Gottes in Genesis 3,22: „Sieh, der Mensch ist geworden wie unsereiner ...“, seinen Worten in Genesis 1,26: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich ...“ Wenn Gott nach Genesis 1,28 die Menschen beauftragt hat, sich zu vermehren, die Erde zu füllen und sie sich untertan zu machen, mussten sie den Paradiesgarten verlassen, um dieser Bestimmung nachzukommen. Das heisst: Mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis ist der Mensch zu dem geworden, was er nach Gottes Wille sein sollte. 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.

Gegen diese Deutung scheint allerdings zu sprechen, dass sie zu einem in sich widersprüchlichen Bild Gottes zu führen scheint. Wenn er von Anfang an wollte, dass die Menschen ihm ähnlich sind und um Gut und Böse wissen (was eine Voraussetzung dafür ist, dass die Menschen stellvertretend für Gott über die Tiere herrschen können) - warum verbietet er ihnen dann, vom Baum der Erkenntnis zu essen? Allerdings kann man genauso auch fragen: Wenn Gott nicht wollte, dass die Menschen um Gut und Böse wissen, warum hat er ihnen dann den Baum der Erkenntnis sozusagen vor die Nase gestellt und ihn durch das Verbot, davon zu essen, noch zusätzlich interessant und verlockend gemacht? Diese Widersprüchlichkeit im Verhalten Gottes wird verständlich, wenn man annimmt, dass die Paradieserzählung gestaltet ist nach dem Modell der Ablösung der Kinder von ihren Eltern im Zuge des Erwachsenwerdens.

3. Erwachsenwerden als Modell im Hintergrund der Paradiesgeschichte

Dass dieses Modell im Hintergrund der Paradiesgeschichte steht und deren Plot verständlich macht, liegt schon deshalb nahe, weil die Ausbildung des Vermögens, Gut und Böse zu erkennen, in der Hebräischen Bibel als Zeichen des Erwachsenwerdens gesehen wird (s. o.). Ausserdem wird die Ablösung des heranwachsenden Menschen von seinen Eltern in der Paradiesgeschichte selbst thematisiert: „Darum verlässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seiner Frau ...“ (Genesis 2,24). Im Alten Israel verliess bei der Heirat die Frau ihre Herkunftsfamilie und wechselte in die Familie ihre Mannes. Wenn demgegenüber in Genesis 2 von der Ablösung des Mannes von seinen Eltern die Rede ist, ist damit wahrscheinlich nicht ein Wechsel der Familienzugehörigkeit gemeint, sondern das Selbstständigwerden und die damit verbundene innere Distanzierung der erwachsen gewordenen Kinder von ihren Eltern.

Da uns keine introspektiven Beschreibungen des Erwachsenwerdens aus dem Alten Israel und seinem kulturgeschichtlichen Umfeld vorliegen, besteht die Gefahr, moderne kulturelle Gestaltungen der Adoleszenz in die antiken Texte zu projizieren. Allerdings gibt es durchaus Hinweise darauf, dass das Heranwachsen und die damit verbundene Ablösung von den Eltern damals nicht wesentlich anders erlebt wurden als heute. Das Thema spielt beispielsweise in den ugaritischen Epen von Aqhat und von Keret eine Rolle. Aqhat bringt durch seinen pubertären Leichtsinn, der ihm den Zorn der nicht weniger pubertären Göttin Anat einträgt, den Fortbestand der Königsherrschaft seiner Familie in Gefahr. Keret sieht sich, nachdem er eine schwere Krankheit überstanden hat, mit dem Putschversuch seines Sohnes und designierten Nachfolgers konfrontiert. Auch das Gilgameschepos kann als Darstellung des Erwachsenwerdens seines Helden gelesen werden. In der Hebräischen Bibel spiegeln die Erzählungen von Saul und Jonatan sowie von David und seinen Söhnen die Konflikte wider, in die Väter und ihre

heranwachsenden Söhne geraten können. Hohelied 8,8-10 zeigt vielleicht aus der Sicht einer heranwachsenden Frau den Konflikt zwischen ihrem Selbstbild und dem Bild, das ihre Familie von ihr hat.

„Jugendsünden“ gelten als unvermeidlich und entschuldbar (vgl. Hi 13,26; Ps 25,7), weil heranwachsende Jugendliche einerseits aufgrund ihrer wachsenden Selbstständigkeit zum Übermut neigen und andererseits für ihr Tun noch nicht voll verantwortlich sind. Von daher erscheint es verständlich, dass Gott an den ersten Menschen die Todesstrafe, die er ihnen für den Fall angedroht hatte, dass sie vom Baum der Erkenntnis essen würden, nicht vollstreckt hat und ihnen sogar noch „Röcke aus Fell“ angefertigt hat, mit denen sie ihre Scham bedecken konnten (ist damit die Schambehaarung gemeint?).

Biologisch und psychologisch ist das Erwachsenwerden ein längerer Prozess. Kulturell wird es gewöhnlich durch Übergangsriten räumlich und zeitlich fokussiert zur Darstellung gebracht. Letzterem entspricht in der Paradiesgeschichte die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies: Jetzt erkennen die Menschen Gut und Böse, deshalb müssen sie sofort das Paradies verlassen. Die Erzählung lässt aber zugleich erkennen, dass die Erkenntnis von Gut und Böse nicht plötzlich und mit einem Mal über die Menschen kommt, sondern sich in einem längeren Prozess entwickelt. Gott, nicht der Mensch, stellt fest, dass es nicht gut ist, wenn der Mensch allein ist. Aber nicht Gott, sondern der Mensch stellt fest, welches der von Gott geschaffenen Lebewesen als Hilfe zu ihm passt. Die Menschen kommen allem Anschein nach von sich aus nicht auf die Idee, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Sobald aber die Schlange dessen Vorzüge anpreist, sieht die Frau, dass es gut wäre, von dem Baum zu essen, weil er wissend macht.

Vor dem Hintergrund des Erwachsenwerdens und der Lockerung der Bindung zwischen Eltern und Kindern wird es schliesslich auch verständlich, dass Gott einerseits will, dass die Menschen nicht zur Erkenntnis von Gut und Böse kommen und so bei ihm im Garten bleiben können, ihnen andererseits aber zugleich auch die Möglichkeit gibt, vom Baum der Erkenntnis zu essen und sich damit aus seiner Fürsorge und Bevormundung zu emanzipieren. So wie die Ablösung der Kinder von ihren Eltern ist die Ablösung der ersten Menschen von ihrem Schöpfer ein schmerzlicher und konfliktreicher, aber eben auch notwendiger und unumgänglicher Prozess - und er birgt in sich die Chance, dass es einmal zu einer neuen, anderen und tieferen Vertrautheit zwischen Eltern und Kindern bzw. dem Schöpfer und seinen Geschöpfen kommt, einer Vertrautheit, die in Bezug auf Jahwe und Israel unter anderem im Bild der Ehe beschrieben werden kann.

Erwachsene Menschen mögen sich zwar gelegentlich in das „Paradies“ ihrer Kindheit

zurücksehnen. In der Regel werden sie aber in ihrem Erwachsenwerden einen trotz aller damit verbundenen und daraus resultierenden Probleme und Konflikte notwendigen und guten Schritt in ihrer Entwicklung sehen. Vor diesem Hintergrund erscheint das Leben ausserhalb des Paradieses, ohne Unsterblichkeit, aber mit dem Wissen um Gut und Böse, als die beste der drei Möglichkeiten des Menschseins, die die Paradiesgeschichte vor Augen stellt.

4. Gottesbild und Menschenbild

Treffen die skizzierten Überlegungen zur Interpretation der Paradiesgeschichte zu, ist neu nach ihrer theologischen Bedeutung zu fragen. Theologie kann sich ja nicht auf die Exegese der religiösen Tradition beschränken. Sie muss auch danach fragen, ob und wie die Tradition uns heute helfen kann, unsere gegenwärtige Erfahrungswirklichkeit besser zu verstehen. Nur dann können die Texte der Bibel für heutige Menschen zu „Offenbarungen“ werden, denn der Begriff der Offenbarung impliziert, dass sich etwas erschliesst, verständlich und einleuchtend wird (auch wenn es nicht unbedingt völlig begreiflich werden muss).

Als Erzählung über die geschichtlichen Anfänge der Menschheit ist die Paradiesgeschichte mit heutigen Einsichten nicht vereinbar. In dieser Hinsicht spiegelt sie einen Stand des Wissens über den Menschen, die Welt und ihre Geschichte wider, der heute schlicht überholt ist. Im Rahmen dieser zeitgebundenen Vorstellungen entwickelt die Paradiesgeschichte aber Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Mensch, die nach wie vor bedenkenswert sind. Diese Überlegungen lassen sich versuchsweise rekonstruieren als Hinweis auf einige grundlegende Konstruktionsprobleme eines theistischen Gotteskonzepts und ihre Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen, wie sie in der biblischen Tradition sichtbar werden.

Götter sind im Alten Orient zunächst dadurch charakterisiert, dass sie den Menschen überlegen sind. Sie wissen mehr und können mehr als die Menschen. Sie haben die Welt und die Menschen geschaffen. Sie haben bestimmte Erwartungen an die Menschen. Insbesondere erwarten sie kultische Verehrung und Versorgung durch Opfergaben. Die Götter können den Menschen in Notlagen helfen. Sie können sie aber auch für Vergehen zur Rechenschaft ziehen. Götter sind also den Herrschern vergleichbar, in gewissen Hinsichten auch den Eltern.

Dieses Bild der Götter entwickelt sich im Alten Orient in enger Wechselbeziehung mit dem Bild der Könige. Die Götter stehen den Menschen gegenüber wie die Könige ihren Untertanen. Die Könige haben Anteil an der Macht der Götter, sie repräsentieren oder

verkörpern sie. Andererseits sind sie aber auch Menschen, die göttlicher Hilfe bedürfen und sich vor den den Göttern verantworten müssen. Für die Könige sind die Götter nicht nur übermächtige Gestalten, sondern auch Vorbilder. Der König soll so über seine Untertanen herrschen und für sie sorgen, wie es die Götter mit der Welt tun. So sagt etwa der babylonische König Hammurapi im Prolog zu seinem berühmten Rechtsbuch (I, 40ff), er sei von den grossen Göttern Anu und Enlil dazu beauftragt worden, „dem Sonnengott (Schamasch) gleich den schwarzköpfigen (Menschen) aufzugehen und das Land zu erleuchten".

Die Hebräische Bibel fasst nun - zumindest in ihren ersten Kapiteln - die gesamte Götterwelt in einem Gott zusammen und nivelliert zugleich in der Vorstellung von einer Menschheit die Unterschiede zwischen Herrschern und Beherrschten. Nicht einzelne Menschen, sondern die Menschheit hat von Gott den Auftrag zur Herrschaft erhalten, und dieser erstreckt sich nicht auf Menschen, sondern auf die Tierwelt. Als Herrscher ist der Mensch ein Abbild Gottes. Damit wird aber die im altorientalischen Gottes- und Menschenbild angelegte innere Spannung in der Hebräischen Bibel erheblich verschärft. Gott ist einerseits ein übermächtiges Gegenüber des Menschen, sein Schöpfer und Herrscher, Helfer und Richter. Andererseits ist Gott aber zugleich auch das ideale Vorbild des Menschseins. Und der Mensch ist auf der einen Seite Gottes Geschöpf und sein Diener, von Gott schlechthin abhängig wie ein kleines Kind von seinen Eltern, auf der anderen Seite aber zugleich auch Gottes Repräsentant und Stellvertreter in der Welt.

Die Paradiesgeschichte löst diese Spannung nicht auf, sondern holt sie ein in das Gottes- und Menschenbild. Gottes Überlegenheit gestattet und duldet nicht nur, dass der Mensch ihm, soweit es für einen Menschen überhaupt möglich ist, ebenbürtig wird. Gott will diese Freiheit des Menschen, auch wenn er ihm deren Nebenwirkungen gerne erspart hätte. Gott bleibt dem Menschen überlegen, und der Mensch bleibt auf Gottes Unterstützung und Zurechtweisung angewiesen. Das deutet die Paradiesgeschichte mit der Notiz über die Bekleidung der Menschen durch Gott an. Es wird im Fortgang der biblischen Urgeschichte immer wieder sichtbar. Ebenso deutlich wird hier aber auch, dass die Unterstützung Gottes den Menschen nicht zurück in die Abhängigkeit, in eine paradiesische Geborgenheit bei Gott, führt, sondern ihn bei seiner Freiheit behaftet und seine Freiheit stärkt.

So ermutigt Gott Kain, dessen Opfer von Gott im Gegensatz zu dem seines Bruders Abel nicht gewürdigt worden war, sich nicht von äusserem Erfolg abhängig zu machen, sondern seine Selbstachtung darin zu finden, dass er so handelt, wie er es als gut und richtig erkennt: „Warum bist du zornig, und warum ist dein Blick gesenkt? Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, kannst du frei aufblicken. Wenn du aber nicht gut handelst, lauert die Sünde an der Tür, und nach dir steht ihre Begier, du aber sollst Herr werden

über sie“ (Genesis 4,6f). - Nachdem Gott wegen der Bosheit der Menschen (Genesis 6,5) eine Sintflut über die Erde gebracht hatte und danach feststellen musste, dass die Menschen immer noch genau so böse waren (Genesis 8,21), beauftragt er die Menschen, durch die Bestrafung von Mördern dafür zu sorgen, dass die Bosheit und Gewalttätigkeit in der Welt eingedämmt wird: „Wer das Blut eines Menschen vergiesst, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht“ (Genesis 9,6). - Und auf den „Turmbau zu Babel“, der nach der biblischen Darstellung weniger durch menschliche Hybris motiviert war als durch die Angst, in alle Welt zerstreut zu werden, reagiert Gott, indem er die Sprachen der Menschen verwirrt und sie über die ganze Erde zerstreut, damit sie seinem Auftrag nachkommen, die Erde zu füllen (Genesis 11,1-9).

Wo Gott helfend oder korrigierend in die Geschichte der Menschen eingreift, tut er es also nicht so, dass er die Menschen von sich abhängig macht, sondern so, dass er ihre Selbstständigkeit und Freiheit stärkt. In diesem Sinne ist dann auch die Gesetzgebung am Sinai und im Land Moab als Thora, als Wegleitung zu einem Leben in Freiheit zu verstehen. Nach ihrer Verkündigung an die Israeliten sagt Gott in Deuteronomium 30,15ff: „Siehe, ich habe dir heute das Leben und das Glück (bzw. das Gute) vorgelegt, den Tod und das Unglück (bzw. das Schlechte oder das Böse) ... erwähle nun das Leben ...“ Damit appelliert Gott an die Erkenntnis und Unterscheidungsfähigkeit der Israeliten, über die sie als Menschen nach Genesis 3 verfügen. Selbst da, wo aus einer späteren, prophetisch inspirierten Perspektive Zweifel daran geäussert werden, ob die Menschen wirklich „ein Herz“ haben, „das versteht, Augen, die sehen, und Ohren, die hören“ (Deuteronomium 29,3), muss das nicht zu einer Unterwerfung des Menschen unter die (vermeintlichen) Anweisungen Gottes führen (so Numeri 15,37ff), sondern kann auch die Hoffnung wecken, dass Gott Menschen zu selbstständiger Erkenntnis von Gut und Böse befähigt, etwa indem er das Herz der Israeliten „beschneidet“ (Deuteronomium 30,6).

Poetisch eindrucksvoll dargestellt wird diese befreiende Fürsorge Gottes für sein Volk im Bild des Adlers, der seine Jungen aus dem Nest wirft, damit sie fliegen lernen, dabei aber zugleich über ihnen schwebt, um sie vor Feinden zu beschützen und im Bedarfsfall auffangen zu können: „Wie ein Adler, der seine Brut aufstört zum Flug / und über seinen Jungen schwebt, / so breitete er seine Flügel aus, nahm es / und trug es auf seinen Schwingen“ (Deuteronomium 32,11). Auch hier ist das Erwachsenwerden der Israeliten, ihre Selbstständigkeit auch gegenüber Gott, Ziel des Handelns Gottes.

Die Propheten der Hebräischen Bibel machen immer wieder auf die Gefahr aufmerksam, dass die Religion zum „Opium des Volkes“ werden kann, das den Menschen paradiesische Geborgenheit suggeriert und sie davon abhält, ihre Verantwortung zur Weltgestaltung wahrzunehmen. „Verlasst euch nicht auf verlogene

Worte wie diese: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, das ist der Tempel des Herrn. Macht vielmehr eure Wege besser und eure Taten. Wenn ihr wirklich Recht schafft untereinander und den Fremden, die Waise und die Witwe nicht unterdrückt ..., dann werde ich euch wohnen lassen an dieser Stätte ...," sagt etwa Jeremia in seiner berühmten „Tempelrede" (Jeremia 7,4ff).

Auch wenn er immer wieder an seine Grenzen stösst, soll also der Mensch seine Selbstständigkeit und seine Verantwortung nicht aufgeben und sich zu Gott flüchten wie ein kleines Kind zu seiner Mutter (vgl. Psalm 131). Der Weg zurück ins Paradies ist ihm verwehrt. Wenn Gott ihm hilft, dann dazu, selbstständig zu werden und selbstständig zu bleiben.

Dieser Gedanke wird im Neuen Testament aufgenommen und im Blick auf Jesus Christus weiter entwickelt. Er ist nach Paulus und anderen „Gottes Ebenbild" (2.Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3). Auf seinem Angesicht leuchtet die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf (2.Kor 4,6). „Wir alle aber schauen mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so verwandelt in die Gestalt, die er schon hat, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie der Herr des Geistes es wirkt" (2.Kor 3,18; vgl. Röm 8,29; Gal 4,19). In Jesus also ist realisiert, was der Mensch nach Genesis 1 sein sollte: Ebenbild Gottes. In ihm sehen Christen, wie sie als Menschen sein sollten, und werden dadurch verwandelt in seine Gestalt und damit in Ebenbilder Gottes.

Das Johannesevangelium drückt denselben Sachverhalt mit anderen Worten aus, wenn es Jesus sagen lässt: „Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Von jetzt an kennt ihr ihn, ihr habt ihn gesehen ... Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen ... Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht aus mir: Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke ... Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun, ja noch grössere wird er tun ..." (Johannes 14,7ff). Damit wird die Ablösung des Menschen von Gott, von der die Paradiesgeschichte erzählt, nicht rückgängig gemacht, sondern weiter entwickelt und aufgehoben - nicht dadurch, dass der Mensch es aufgibt, zu sein wie Gott, sondern dadurch, dass er darin aufgeht.

Zum Schluss soll nicht verschwiegen werden, dass es in der Bibel und in der christlichen Theologie auch andere Denklinien gibt. „Heut schleusst er wieder auf die Tür, zum schönen Paradeis, der Cherub steht nicht mehr dafür. Gott sei Lob, Ehr und Preis ...", heisst es etwa in einem Weihnachtslied von Nikolaus Hermann (1560). Es rechnet, wie schon das Buch Henoch, mit der Möglichkeit einer Rückkehr ins Paradies, zumindest für einige auserwählte Menschen. Man kann die Paradiesgeschichte durchaus auch so rezipieren - sollte sich dann aber darüber im klaren sein, dass man ihrer theologischen und anthropologischen Pointe damit widerspricht.