

Umschlagbild: Schrotblatt, zwischen 1490-1500, Straßburg (?). Aus: F. Lippmann. Kupferstiche und Holzschnitte in Nachbildungen, Mappe IV, Berlin 1892, Nr. 31.
Näheres dazu in dem Beitrag von Heinz-Dieter Heimann: Schreibende Teufel in der spätmittelalterlichen Kommunikation und Bildkultur des Bösen.

Vorbehalt: Die inhaltliche Verantwortung der in diesem Band gesammelten Beiträge liegt ausschließlich bei den jeweiligen Autoren, nicht bei den Herausgebern. Für etwaige Schäden oder Verluste, die durch in diesem Buch vorhandene Informationen entstanden sind, wird keine Haftung übernommen.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-87476-614-2

Umschlagentwurf: Markus Wächter
© 2010 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
I. Exegetische Analysen	
<i>Johann Evangelist Hafner</i>	
Die Schlange als Verführerin. Religionsgeschichtliche Hintergründe und kommunikationstheoretische Deutung von Gen 3,1-4	21
<i>Francesca Yardenit Albertini</i>	
Hiob 2,1-7a. Aspekte zur „Wette“ zwischen Gott und dem Satan in der jüdischen Philosophie des Mittelalters.....	49
<i>Peter von der Osten-Sacken</i>	
Der Teufel als Schriftgelehrter. Die Versuchung Jesu in den Evangelien.....	64
II. Religionsgeschichtliche Verzweigungen	
<i>Peter Heine</i>	
Der Teufel im Islam.....	85
<i>Susanne Talabardon</i>	
Das depotenzierte Böse in der chassidischen Erzähltradition	98
<i>Karl Erich Grözinger</i>	
Die „Andere Seite“ in der Kabbala – <i>Sitra Achra</i>	119
<i>Thomas Ruster</i>	
Paradoxe Bestimmungen des Teufels in der katholischen Dogmatik	135

III. Motivgeschichtliche Untersuchungen

Heinz-Dieter Heimann

Schreibende Teufel in der spätmittelalterlichen Kommunikation
und Bildkultur des Bösen 157

Andreas Köstler

Taylorisierte Teufel. Zur satanischen Arbeitsteilung in der Kunst
des Mittelalters 174

Catherina Wenzel

Dantes Teufel spricht nicht 189

Daniel Vorpahl

Teufels Mund tut Wahrheit kund. William Blakes „The Marriage
of Heaven and Hell“ als Rehabilitation des Bösen 205

Norbert Franz

Dostoevskijs literarische Teufel zwischen Metaphorik
und Wörtlichkeit 221

IV. Zeitgenössische Erscheinungen

Dagmar Fügmann

Von Gottmenschen und Selbst-Entwicklern. Konzeptionen Satans
im satanistischen Kontext 241

Reinhard Hempelmann

Die Rolle Satans im pentekostalen Christentum 252

Patrick Diemling

„Sie stören den Frieden und umwölken den Verstand“ – „Das Buch
des Wahren Lebens“ über Beeinflussungen aus der Geisterwelt 272

Autorenverzeichnis 299

Stichwortregister 303

*Die Schlange als Verführerin.
Religionsgeschichtliche Hintergründe und kommunikations-
theoretische Deutung von Gen 3,1-4*

JOHANN EVANGELIST HAFNER

Die im Volksglauben vorherrschende Dämonologie will klare Verhältnisse: Gott ist der Gute, der Teufel der Böse. Im christlichen Kontext war jedoch der Teufel nie das radikal Böse, denn hätte Gott einen ihm ähnlichen Widerpart, wäre er nur eines neben anderem. Der klassischen Auslegung zufolge ist auch dem radikal bösen Akt noch Gutheit zu unterstellen. Der Widerspruch des Teufels ist immer nur ein Nein gegen die Güte Gottes, insofern muss der Teufel eine Vorstellung davon haben. In der Paradiesgeschichte tritt daher das Böse nicht als Urgewalt auf, sondern als eingebauter, sich schubweise entfaltender Widerspruch. Das trefflich eingerichtete Paradies besteht zunächst nur aus gut-Prädikationen. Es gibt keinen Grund, böse zu sein, denn die Bewohner werden weder von zwischenmenschlicher Gewalt noch von der Gewalt durch Naturereignisse bedroht. Allerdings werden in diese perfekt eingerichtete Welt zwei Prädikate eingestiftet (vgl. Gen 2f.), die eine gewisse Unterbrechung im gut-Kontinuum bedeuten: Es ist „nicht gut“, dass der Mensch allein bleibt (Adam kann leben, aber ohne Gehilfin fehlt ihm das Leben in Fülle). Daneben wird bei der Beschreibung des Erkenntnisbaumes die Unterscheidung von „gut“ und „böse“ genannt (Adam kann an dieser Stelle noch nicht wissen, was „böse“ heißt, hat er doch vom Baum der Erkenntnis noch nicht gegessen). Die Menschen nehmen diesen verbotenen Baum noch in den Kategorien von „gut/ nicht gut“ wahr (vgl. Gen 3,6).

Offensichtlich will Gen 2-4 den Übergang von „nicht gut“ zu „böse“ erzählen. Im Folgenden wird die Schlange als Erklärung für diesen Übergang interpretiert. Hierzu werden zunächst die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge von „Schlange“ und „Teufel“ hergestellt. Sodann wird die Versuchsanordnung im Paradies, insbesondere die Rolle der Frau und des Baumes, analysiert und schließlich auf die Frage der Schlange fokussiert. In einem letzten Kapitel werden die Stufen der Negationsmöglichkeiten in der menschlichen Kommunikation nachgezeichnet und mit der Paradiesgeschichte

parallelisiert. Im Nicht- und Nein-Sagen der Schlange zeigen sich die grundlegenden Akte ihrer späteren Ausgestaltungen als Satans- und Teufelsfigur.

I. Religionsgeschichtliche Hintergründe

1. Die Schlange und der Teufel

Die christliche und zum Teil die rabbinische Tradition sieht das erste Auftreten des Bösen bereits in der Paradiesgeschichte. Hier schon vom Teufel zu sprechen, würde spätere Deutungen vorwegnehmen, ist doch nur von einem Feldtier, der „listigeren Schlange“ die Rede. Die voll entfaltete Teufelsfigur findet sich erst im späten Buch Hiob ca. 200 v.Chr. In Hiob 1f. tritt einer der Himmelssöhne, „der Satan“ (*ha satan*, griech. *diabolos*, dt. Teufel), auf. Er provoziert Gott, seinen getreuen Diener Hiob einer grausamen Glaubensprobe zu unterziehen. Satans Rolle besteht darin, die Erde zu durchstreifen, vor Gott Bericht zu erstatten und Gegenargumente vorzubringen.

Verfolgt man die Spur weiter zurück zu vorexilischen Texten, zeigt sich, dass die Vorläufer „des“ Satans keine Gegenanwälte im himmlischen Thronrat waren, sondern als die unheimliche Seite JHWHs selbst erzählt wurden. In 2Sam 24 reizt Gott den David, eine Volkszählung vorzunehmen, anstatt auf den Segen Gottes zu vertrauen. In 1Sam 16,14 sendet er gegen Saul einen „bösen Geist“,¹ der noch keine eigenen mythologischen Züge besitzt; er geht direkt von Gott aus und befällt Saul, der von nun an unter Schwermut leidet. Als eigenständiges Wesen tritt erstmals der „Geist der Lüge“ in der Michavision (1Kön 22,19–23) auf. Er ist ein Mitglied in Gottes Thronrat („Heer des Himmels“) und schlägt Gott vor, den Propheten des Königs Lügen einzugeben, damit dieser einen für ihn verhängnisvollen Krieg führe. Die Wiederholung der Volkszählungsgeschichte in 1Chr 21 löst den Widerspruch in Gott auf und setzt Satan (im Gegensatz zu Hiob 1 noch ohne Artikel) an die Stelle JHWHs. König David lässt das Volk zählen, worauf eine weitere Ausdifferenzierung Gottes, der Racheengel, erscheint. In Sach 3 (um 520 v.Chr.) schließlich legt „der“ Satan eigene Initiative an den Tag: Er verklagt den Hohepriester Jeschua beim Engel des Herrn. Dass dieser den Satan in die Schranken

¹ Zur persischen Parallelentwicklung von „böse“ als Adjektiv für Handlungen zu „böses Denken/böser Geist“ als selbsthandelndem Subjekt vgl. Colpe, C.: Religion und Mythos im Altertum, in: ders./W. Schmidt-Biggemann (Hg.): Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a. M. 1973, 13–89, hier 29–35.

weisen zu müssen glaubt, zeigt, wie selbstständig die Satansfigur in diesem Text vorgestellt wird.

In den wenigen Erwähnungen eines/des Satan wird sichtbar, dass der Böse zunächst ein Handlungsaspekt Gottes war und – wahrscheinlich aus Gründen der Theodizee – zu einer eigenen Figur entwickelt wurde, wobei er zugleich zu einem angelischen Teilnehmer des himmlischen Thronrats depotenziert wurde.² Als gemeinsames Merkmal in den Metamorphosen der Satansgestalt bleibt, dass er andere testet oder verführt. Damit ergibt sich eine gewisse inhaltliche Nähe zur Schlange im Paradies. Zwar wird in Gen 3 weder gesagt, dass sie von Gott gesandt werde, noch, dass sie aus einem himmlischen Thronrat herabgestiegen sei, aber sie wirkt – wie die übrigen Satansgestalten in der Hebräischen Bibel – als Verführer. So nimmt es nicht Wunder, dass viele Auslegungstraditionen die Gleichsetzung von „Schlange“ und „Satan“ vorgenommen haben. Das erste Henochbuch, die erste Auslegung zu Gen (ca. 200 v.Chr.), lässt Michael erklären, es sei ein gefallener Engel namens Gadriel gewesen, welcher den Menschen die Waffenherstellung lehrte³ und Eva verführte (vgl. 1Hen 69,6). Im NT wird die Eigeninitiative des Satan aus der Sacharja-Szene wieder aufgenommen: Satan klagt nicht nur an, sondern nimmt von Judas Besitz und verleitet ihn zum Verrat. Die erste explizite Identifizierung einer Schlange mit Satan findet sich in Apk 12,9: „Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.“⁴

² Die überaus komplexe Geschichte der Satansgestalt kann hier nicht näher verhandelt werden. Vgl. hierzu die motivgeschichtliche Literatur von Roskoff, G.: Geschichte des Teufels (1869), Aalen 1987 bis Haag, H.: Teufelsglaube, Tübingen 1974. Zur theologischen Problematik vgl. Schoeps, H.J.: Der Ursprung des Bösen und das Problem der Theodizee im pseudoklementinischen Roman, in: Recherches de Science Religieuse 60 (1972) 129–141; Claret, B.: Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel, Innsbruck/Wien (2. Auflage) 2000. Viele Abhandlungen (z.B. die letztgenannte) bemerken das Problem nicht, dass der mit Deuterijosaja formulierte universale Monotheismus eigentlich die *Integration* des Bösen in den einen Gott fordert. Warum es dennoch zur Abdifferenzierung einer eigenen Figur gekommen ist, bedarf einer gesonderten Begründung.

³ Laut 1Hen 8,1 eigentlich das Vergehen des Dämons Asasel. Im späteren apokryphen Schrifttum gibt es eine breite Tradition, die Schlange mit dem Diabolos/Satan gleichzusetzen. Vgl. 4 Makk 18,7f; 3grBar 9,7; Justin: Dialogus 103; ApkSedrach 4,5; TestVer 47,3–6; 2Hen 30,17.

⁴ Allerdings kann sich diese Stelle ebenso auf den feuerspeienden Meeresdrachen (*liwjatan*, in der LXX: *drakon*) beziehen, von dem in Hiob 40,25–41,26 die Rede ist. Das *tertium comparationis* liegt im Wirkungsbereich von Satan und Schlange: Der Satan ist laut Apk 12 „auf Land und Meer hinabgekommen“.

Die eindeutige Gleichsetzung von „Schlange“ und „Satan“ hat sich zwar durchgesetzt, ist aber religionsgeschichtlich keineswegs selbstverständlich. Die folgenden Belege zeigen, dass die Schlange auch auf die Seite des Guten gerechnet werden konnte.

2. Rehabilitierungen der Schlange: Warum ist die Schlange listig?

Woher die Schlange kommt, wird in Gen 3 nicht gesagt. Weder der erste noch der zweite Schöpfungsbericht machen hierzu eine Aussage. Dieses Schweigen hat die theologische Spekulation in Judentum und Christentum angeregt. Kann Gott ein böses Wesen erschaffen haben, das andere Geschöpfe dazu bringt, seine Ursprungsordnung zu verlassen? Ist die Schlange nur ein Symbol für den sündigen Menschen? Ist sie der Exponent der rohen Natur? Ist die Schlange gleichursprünglich mit Gott? All diese Fragen werden im Christentum normalerweise verneint. Dazu musste aber als Hilfskonstruktion der Mythos vom Engelfall herausgebildet werden (siehe oben): Die Schlange war ein guter Engel und stürzte nach einem Akt der Auflehnung in einen Zustand endgültiger Bosheit. Diese Konstruktion hat den Vorteil, den Fruchtgenuss Evas und die Frage der Schlange, den menschlichen und den angelischen Sündenfall, auseinanderhalten zu können.

Die lateinische Apokryphe „Das Leben Adams und Evas“ (ca. 1. Jh. n.Chr.) versucht zu erklären, *warum* die Schlange den Menschen verführt hat. In einem Dialog mit Adam erklärt Satan, dass er vor Urzeiten von Gottes Angesicht verstoßen worden ist. Er hatte sich geweigert, Adam als Bild und Gleichnis Gottes anzubeten, obwohl ihn Michael gewarnt hatte: „Wenn du aber nicht anbetest, wird Gott, der Herr, zürnen.“ (VitAd 15,2). Weil daraufhin Satan aus Gottes Nähe in die irdische Welt vertrieben wurde, entschloss er sich, das paradiesische Glück des Menschen – die Ursache seines Falls!⁵ – zu verderben, „gleich wie ich von meiner Herrlichkeit vertrieben wurde.“ (VitAd 16,4). Die Schlange handelt aus Zorn; will ihren (Satans) eigenen Fall rächen. Dazu wendet der Satan das ganze Instrumentarium der Täuschung an:

⁵ Zur zukünftigen Ursache eines gegenwärtigen Ereignisses und zum Motiv des Engelfalls allgemein vgl. Hafner, J. Ev.: *Angelologie*, Paderborn 2010, 132–148. Im gnostischen Denken spielt das Motiv der unbeabsichtigten Nebenfolge die größte Rolle. In unserem Zusammenhang drückt sich dies in einem Mythos (Valentin-Fragment I = Clemens v. A.: *Stromateis* II 114,3–6) aus, wonach die welterschaffenden Emanationen (dort „Engel“ genannt) sich vor ihrem Geschöpf, dem Menschen, fürchteten, enthielt er doch mehr, als sie hineingegeben hatten. Vom „oberen Wesen“, dem Gott über dem Schöpfer, war nämlich „Samen“ (wahrscheinlich der Geistsamen) hineingelegt worden.

Verkleidung, Heuchelei, Lüge. VitAd sieht die Ursache des Sündenfalls v.a. im Täuschungsmanöver Satans und weniger in der Leichtgläubigkeit der Menschen. Dieser Versuch einer Rationalisierung des Bösen reagiert auf die Wortkargheit des Paradiesesberichts. Dort wird die Schlange ohne weitere Motivangabe eingeführt. Texte wie „Das Leben Adams und Evas“ sehen sich gezwungen, sie in einen umfassenderen Handlungsverlauf einzufügen: Das Unheil hat seinen Lauf nicht erst mit der Entscheidung Evas im irdischen Paradies genommen, sondern bereits im Himmel anlässlich der Erschaffung Adams.⁶

Während im Christentum die Erweiterung des Paradiesesmythos stets an den Rand des Heterodoxen gedrängt wurde, findet sie Eingang in die rabbinische Tradition. Seine bekannteste Form ist der mittelalterliche Midrasch Pirke DeRabbi Elieser, Kap 13: Die Engel sind darin eifersüchtig auf die noch zu erschaffenden Menschen mit dem Argument, dass dieser nur vergänglicher Hauch sei. Sie schicken den mächtigsten Engel, den zwölfköpfigen Samael, zur Erde, der sich dort die Schlange, das zum Bösen am meisten geeignete Tier, aussucht. Samael reitet auf ihr und provoziert den frommen Übereifer der Frau, die Gottes Genussverbot auf ein Berührungsverbot ausweitet (siehe unten). Dann berührt die Schlange den Baum zum Beweis, dass Gottes Androhung, man würde daran sterben, nicht stimmt. Nun greift auch Eva zu. „Nach diesem Midrasch, der hinter die Kulissen der biblischen Erzählung zu blicken versucht und die geheimen Triebfedern des Geschehens bloßlegen will, herrschte im Paradies nichts weniger als Friede und Freude, sondern von Anfang an Konkurrenz zwischen Engeln und Menschen, Kampf zwischen Mensch und Tier, Neid zwischen Mensch und Gott, Eifersucht zwischen Mensch und Mensch.“⁷

Wenn aber der Böse nicht grundlos handelt, wird sein Handeln in gewisser Weise verständlich. Aus den Rationalisierungen entstehen etwa zeitgleich in einigen gnostischen Christentümern Interpretationen von Gen 3, welche die Schlange geradewegs rehabilitieren. So werden z.B. im Jaldabaoth-Mythos

⁶ Erst die slawische Baruch-Apokalypse (wahrscheinlich um 700 n.Chr.) erzählt explizit, wie Satanael (noch trägt er das Gottes-Suffix) sich nach seiner Vertreibung aus dem Himmel ins Paradies schleichen will. Dieses wird jedoch von Engeln bewacht. Satanael verwandelt sich – gemäß seiner listigen Natur – in einen Wurm und bittet eine Schlange, ihn zu verschlucken und ihn so über die Paradiesesmauer zu schleusen. Vgl. Colpe: *Religion und Mythos im Altertum*, 74f. Das Schweigen von Gen 3 über die Herkunft der Schlange wird so behoben. John Milton hat in seinem Versepos „Paradise lost“ dieses Motiv in grandioser Form dramatisiert.

⁷ Krochmalnik, D.: *Das Buch Genesis im Judentum*, Stuttgart 2001, 62.

die Rollen des Heilsdramas vertauscht: Die Schlange ist der Gute; der Schöpfer (Jaldabaoth, von dem Gen 1f. handelt) ist der untergeordnete, böse Gott. Auch hier wird der Handlung eine Vorgeschichte vorgeschaltet: Die Welt wurde nicht im eigentlichen Sinne erschaffen, sondern entstand aus einem Unfall im Geisthimmel. Die materielle Welt, inklusive des Paradieses, ist eine Zumutung und ein Exil aller geistbegabten Wesen. Um das Geistige (Pneuma) wieder im Himmel (Pleroma) zu versammeln, muss der Mensch aus der Macht Jaldabaoths befreit werden. Hierzu nimmt der Nous („Verstand“, eine Emanation des Schöpfergottes Jaldabaoth) die Gestalt einer Schlange an. Sie bringt Eva dazu, das Gebot des bösen Schöpfers zu übertreten. Erst durch den Genuss der verbotenen Frucht erkennen Adam und Eva die „allerhöchste Kraft“ (Adv. haer. I 30,7) und wenden sich vom Schöpfer ab, was unerklärterweise zur Folge hat, dass Jaldabaoth stürzt.⁸ Der Sündenfall wird als Erlangen eines höheren Wissens gedeutet. Die Schlange wird zum Symbol für die gnostische Einsicht, dass der Schöpfer ein rachsüchtiger, hinterhältiger Gott ist und dass der Mensch sich besser an den wahren Vater und die wahre Mutter hält. Der Schöpfer mag der Macher des Leiblichen sein, aber im geistigen Sinne sollen sich die Menschen als Söhne und Töchter des Vorvaters (auch „Tiefe“ genannt) und der Urmutter (auch „Geist“ genannt) verstehen. Aus der Schlange spricht Verstand und letztlich der wahre Gott.

Auch im Apokryphon des Johannes, einer sehr frühen gnostischen Schrift um 100 n.Chr., erklärt der Erlöser dem Johannes, dass der Baum der Erkenntnis die „Epinoia des Lichts“ gewesen sei, den er ins Paradies gestellt habe, damit Adam nicht ins Pleroma sehe. Denn die Archonten, die bösen Weltherrscher, wussten, dass Adam ein Licht in sich hatte, das ihnen widerstehen könnte. Um dieses Licht quasi aus ihm heraus zu operieren, ließen sie ihn in Schlaf fallen. Dabei schufen sie aus ihm ein weibliches Gebilde. Zwar erkennt Adam angesichts seiner Frau neben ihm, wer er eigentlich ist und dass er bisher in Trunkenheit gelebt hatte, aber erst als Jesus in Gestalt eines Adlers auf dem Baum der Erkenntnis erscheint, können Adam und Eva ihr Vergessen gänzlich überwinden. Sie erkennen ihre Nacktheit und sehen, dass das Paradies eigentlich ein Ort des Verderbens für sie war und dass sie wie Blin-

⁸ Die Schilderung des Jaldabaoth-Mythos durch den Gnosisbekämpfer Irenäus ist mit Vorsicht zu lesen, da er offensichtlich mehrere Mythen ineinander mischt und die Tendenz hat, Widersprüche hervorzuheben. Varianten dieses Mythos enthalten einige Texte, die in Nag Hammadi gefunden wurden, und das erst 2006 veröffentlichte Judasevangelium. Vgl. EvJud 12f.

de darin herumgeirrt waren. Als ihnen das deutlich wird, wirft sie Jaldabaoth, der böse Schöpfergott, hinaus.⁹ Es bildet geradezu ein Merkmal gnostischer Texte, dass sie die Vorstellung des Paradieses als Idealzustand ablehnen und vom Menschen erwarten, sich über die vom bösen Schöpfergott inszenierte Versuchsanordnung hinwegzusetzen. Der Gott des Paradieses muss von Neid getrieben gewesen sein, ein wahrer Gott kann gar nicht gewollt haben, dass Adam in diese Situation gerät. Das Essen vom richtigen Baum ist geradezu geboten, will der Mensch zu seiner Geistigkeit und ins Lichtreich finden. Der Garten Eden lullt den Menschen ein und hindert ihn daran, zur Wahrheit zu gelangen. Für die Gnosis hat der Fall *vor* dem Paradies stattgefunden; er hat es nicht beendet, wie das Kirchenchristentum es deutet. „Denn dadurch, daß er sagte: ‚Iß dieses!‘ oder ‚Iß dieses nicht!‘, wurde er [der Baum] zum Anfang des Todes.“¹⁰ Wie aber deutet die Gnosis das Essen vom Baume?

Das Philippusevangelium (um 150 n.Chr.) sieht in den beiden Bäumen des Paradieses die Alternative zwischen materieller und spiritueller Verehrung. Nicht die Tatsache, dass Adam und Eva vom verbotenen Baum, sondern dass sie vom falschen Baum aßen, hat zu ihrem Verderben geführt. Der wahre Baum hätte nicht die Tierheit, sondern die Menschheit Adams und Evas hervorgebracht. „Menschheit“ als Abstraktum bedeutet in der Gnosis das Beste, was der göttliche Urgrund hervorbringen kann.¹¹ Adam entsteht aus zwei Prinzipien, Geist und Erde. Dem entsprechen die zwei Bäume im Paradies: „Der eine bringt T(iere) hervor, der andere bringt Menschen hervor. Adam a(β) von dem Baum, der Tiere hervorbrachte, [er] wurde zum Tiere und brachte Tie(re) hervor. Deswegen verehren sie die T(iere) Adams. [...] Gott schuf den M(enschen und die Men)schen schufen Gott. So ist es auch in der Welt, da die Menschen Götter schaffen und sie ihre Schöpfungen verehren. Es würde sich ziemen, daß die Götter die Menschen verehren, wie es der Wahrheit entspricht.“¹² So kommt EvPhil zu dem Schluss, das Paradies sei „der Ort, wo ich alle Dinge essen werde, da sich dort der Baum der Erkenntnis befindet.“¹³

⁹ Vgl. AkrJoh (NH II,1) 22–23.

¹⁰ EvPhil (NH II,3) 74,11f. (= Logion 94).

¹¹ Das Kind des göttlichen Erstgedankens (Pronoia) schafft zusammen mit dem göttlichen Pneuma den „vollkommenen Menschen“. Der Urmensch wird Piger-Adamas, Pigerdama, Gerdama genannt. Vgl. AkrJoh (NH II,1) 8,34; Drei Stelen des Seth (NH VII,5) 118,25. Wahrscheinlich eine Verschleifung von *ger adam*, „fremder Mensch“ oder von *hieros adamas*, „heiliger Mensch“.

¹² EvPhil 84f. (= 71,22–72,5). Runde Klammern zeigen Textlücken in den Originalschriften an; eckige Auslassungen des Autors.

¹³ EvPhil 84f. (= Logion 94).

Gemeinsam ist den gnostischen Interpretationen, dass der Genuss vom verbotenen Baum ein Akt der Befreiung war. Dieses Motiv wird im Laufe der Religionsgeschichte immer wieder aufgenommen, erfährt seine spekulative Entfaltung bei G.W.F. Hegel¹⁴ und wird heute v.a. in feministischen Exegesen vertreten.

II. Die Paradieseserzählung

Um zu entscheiden, ob die Schlange eine teuflische oder göttliche Rolle spielt, müssen wir auf die Figurenkonstellation der Paradiesgeschichte zurückkommen. Der sog. zweite Schöpfungsbericht beschreibt, wie Gott Adam aus Lehm erschuf, ihm Atem einhaucht, einen Garten Eden mit vier Flüssen anlegt und den Menschen dort hinein stellt. Dieser ältere Schöpfungsbericht schildert eine Welt vor dem Bösen. Alles ist gut. Die Bäume des Paradieses sind „gut zu essen“ (Gen 2,9). Mit einer Ausnahme: Der Baum in der Mitte dient nicht der Nahrung, von ihm darf der Mensch nicht kosten. „Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.“ (Gen 2,16f.)¹⁵ Das Genussverbot ist derart apodiktisch in die bukolische Schöpfungsordnung (Eden, vier Paradiesflüsse) eingebaut, dass es zunächst nicht problematisch erscheint und zur Grundordnung von Leben und Tod gehört.¹⁶ Wer dort lebt, bewegt sich innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen.

¹⁴ „Die Schlange hat also nicht gelogen.“ Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II (Werke in 20 Bänden, Bd. 17), Frankfurt a. M. 1986, 258.

¹⁵ Noch an einer zweiten Stelle revidiert Gott seine Ursprungsschöpfung: Als er einsieht, dass Einsamkeit ein gefährlicher Zustand für den Menschen ist („Es ist *nicht gut*, dass der Mensch allein bleibt“ Gen 2,18), schafft er aus dem Mann (*isch*) Adam eine Männin (*ischschah*). Das Wort „gut“ wird paradoxerweise dazu benutzt, um die Fragilität der Ursprungsschöpfung zu signalisieren: Eva wird später „sehen“, dass die Früchte des verbotenen Baumes „gut zu essen“ sind.

¹⁶ Man könnte die Zurücknahme von Gottes erster Großzügigkeit auf verschiedene Textschichten zurückführen, aber weil allein die Endgestalt von Gen 2-4 wirksam geworden ist, soll dieser Bruch textimmanent behandelt werden. Aufgrund der kunstvollen Komposition kommt Martin Arneth zu dem Ergebnis, dass es sich bei der Erzählung vom Sündenfall Gen 2,25–3,14 um ein geschlossenes, „literarisches Kunstprodukt“ handelt. Arneth, M.: *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, Göttingen 2007, 129.

1. Der Baum im Garten

Wozu wird der Baum ins Paradies gesetzt? Um den Menschen die Möglichkeit, Erkenntnis zu erlangen, vorzuhalten und sie ihnen gleichzeitig vorzuhalten? Dann aber ist aus dem Textverlauf nicht verständlich, warum Gott ein Geheimnis bereits lüftet („denn sobald du davon isst, wirst du sterben“ Gen 2,17b), das die Schlange später zur Verlockung benutzt („Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ Gen 3,4). Westermann zufolge ist die nähere Bezeichnung als Baum „der Erkenntnis von Gut und Böse“ eine redaktionelle Einfügung, um auf das spätere Geschehen überzuleiten.¹⁷ In der ursprünglichen Fassung war der Erkenntnis-Baum ein einfacher Baum. Eine zweite Funktion des verbotenen Baumes könnte darin gelegen haben, den Menschen die Unterscheidung von schädlicher und unschädlicher Speise zu lehren. Doch dann stellt sich die Frage, aus welchem Grund er eine tödliche Pflanze inmitten des Gartens gesetzt hat. Auch eine dritte, aus dem Religionsvergleich stammende Deutung, hier stünde der Weltenbaum als Symbol für beständiges Leben und Vergehen oder als Pfeiler des Weltengebäudes, scheidet aus,¹⁸ weil der Erkenntnis- und der Lebensbaum auffallend unauffällig neben „allerlei Bäumen“ wachsen. Gerade weil der verbotene Baum den anderen irdischen Bäumen ähnlich ist¹⁹ – die Menschen können ihn sehen und berühren wie andere Welt Dinge auch –, muss seine Besonderheit in etwas anderem als ihm selbst liegen.

Vielleicht ist die einfachste Deutung die textnächste: Das Wort vom verbotenen Baum ist schlicht als ein Gebot *Gottes* zu lesen. Von den anderen Bäumen darf Adam essen, vom Erkenntnisbaum nicht.²⁰ Der Mensch empfängt sein erstes „Du sollst nicht“. Auch an dem Ort, den Gott um den Menschen

¹⁷ Vgl. Westermann, C.: *Genesis 1–11. Erster Teilband*, Neukirchen-Vluyn (3. Auflage) 1983, 289f.

¹⁸ Gegen Mensching, G.: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 146–150.

¹⁹ Daran hat die rabbinische Tradition stets festgehalten: „R. Sakkai: Der Baum war ein Weinstock. Eva gab Adam Wein zu trinken. R. Nechemja: Es war ein Feigenbaum“ bSanh 70a.b (= bBer 40a) zit. in: Rottzoll, D.U.: *Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis*, Berlin 1994, 103f.

²⁰ M. Buber deutet das Genussverbot als Magiekritik: Der Mensch solle sich nicht magische Kräfte anessen, die Gott in seinen Schöpfungsakten gebändigt hat und die den Menschen verderben würden. Vgl. Buber, M.: *Werke in 3 Bänden*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, 613f. Auch wenn man die Meinung Bubers nicht teilt, dass an dieser Stelle gegen magische Praktiken polemisiert werde, so trifft sich seine Deutung doch mit der vorgelegten: Es geht nicht um die Einteilung der Dinge, sondern um Sein und Nichtsein, also um die Möglichkeit des Menschen, das ganze Sein in Frage zu stellen.

herum gebaut hat, gibt es etwas, welches dem Menschen kategorisch unverfügbar ist. Dessen Unverfügbarkeit hat keinen innerweltlichen Grund (Bekömmlichkeit), sondern gründet allein in der Autorität Gottes. Insofern stellt der Baum in der Mitte Gottes eine erste Transzendenz inmitten der immanenten Welt dar. Eine funktionale Parallele findet sich im ersten Schöpfungsbericht, wo Gott Zeichen seiner selbst in die Welt stellt, die aus den anderen Geschöpfen herausgehoben sind: den ebenbildlichen Menschen und den geheiligten siebten Tag. Im zweiten Schöpfungsbericht übernimmt der Baum diese Repräsentationsfunktion.

2. Die Schlange und die Frau

Eine sehr früh belegte Verbindung von „Frau“, „Baum“ und „Schlange“ finden wir auf einem elamitischen Terrakottafragment aus der Zeit um 2000 v. Chr. sowie auf einem ca. 1.000 Jahre älteren Siegelabdruck. Das Fragment zeigt eine Frauenbüste, um deren Brüste und Kopf sich eine Schlange windet. Auch der Siegelabdruck erweckt Erinnerungen an Gen 3: Eine Frauengestalt steht vor einem Baum mit vier kugelförmigen Früchten und wird von hinten von einem kleineren Wesen mit langem Schwanz (Affe? Katzenmensch?) gleichsam zum Baum hingeschoben. Auf der anderen Seite des Baumes streckt sich eine Schlange empor und scheint der Frau bei der Ernte zu helfen. Die Frau wird von der Schlange vor ihr und dem Affenähnlichen hinter ihr eingerahmt. Ob die Vermutung, „daß die Kenntnis derartiger Abbildungen zur Erfindung der Geschichte vom Sündenfall geführt hat“, ²¹ zutrifft, kann nicht entschieden werden, doch ist wahrscheinlich, dass solche Abbildungen durch den Raubzug Assurbanipals nach Assyrien und von dort – nach der Eroberung Ninives durch Nabopolassar 612 v. Chr. – nach Babylon geraten sind. Zudem berichtet Esra, der erwähnte Assurbanipal habe „Leute aus Erech, Babel und Susa – das sind Elamiter“ (Esr 4,9) in Samaria angesiedelt. Der Kontakt hebräischer Autoren mit solchen Zeichnungen könnte sowohl in Palästina als auch in Babylon erfolgt sein. Vielleicht ergibt sich hieraus die

²¹ Koch, H.: Frauen und Schlangen. Die geheimnisvolle Kultur der Elamer in Alt-Iran, Mainz 2007, 154. Für diese „Eva“ lassen sich jedoch keine Niederschläge in der elamischen Mythologie finden. Dort kommen beide Motive unabhängig voneinander vor: Die Schlange steht für Inschuschinak, den Herrn der Unterwelt, wogegen die weiblichen Gottheiten (Kiriricha und Pinengir) bisweilen mit Löwen dargestellt werden. Vgl. ebd.: 159–162.

Auffälligkeit der Paradieseserzählung, dass die Schlange nicht an das Menschenpaar, sondern nur an die Frau herantritt. ²²

Deutlichere Bezüge finden sich im akkadischen Mythos, wo die drachenartige Göttin Tiamat für die Urwasser steht und von Gott Marduk bzw. Bel erst getötet werden muss, um aus ihrer Haut das Weltendach gegen die Flut zu spannen. ²³ Auch wenn nur der erste Schöpfungsbericht explizite Anklänge an diese Vorstellung bietet, stand dem Endredaktor der biblischen Urgeschichte dieser Bezug, wie es scheint, vor Augen. Gen 1–3 ahnt in der Urflut das Gefährliche, Widergöttliche. Nirgends nennt Gott ein Schöpfungsstück „schlecht“, allerdings enthält die Schöpfungsgeschichte bei den Guttheißungen zwei Abweichungen: Am ersten Tag nennt Gott das Licht gut, bevor er das Zusammenspiel mit der Finsternis beobachtet; am zweiten Tag (die Scheidung der Wasser über dem Himmelsgewölbe von den Wassern darunter) hingegen fehlt sie. Offensichtlich befinden sich hier die Einfallstore des Bösen. Der Bericht von der Sintflut bestätigt später, dass die Himmelswasser ihre zerstörerische Kraft aus dem wüst-wirren Urzustand nicht verloren haben. ²⁴

Auch die ägyptischen Mythen kennen mehrere schlangenförmige Götter, darunter Apophis, der sich gegen den Sonnengott stellt und immer wieder besiegt wird. Weil sich Schlangen häuten und somit ein neues Leben beginnen, wird damit der Gedanke verbunden, dass sie für den Zyklus von Unter-

²² Schüngel-Straumann, H.: Genesis 1–11, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hg. v. L. Schottroff/M.-Th. Wacker, Gütersloh 1998, 1–11 erklärt dies mit einem kulturellen Formzwang, weil Baum und Göttin „oft miteinander verbunden“ waren, nicht weil die Frau versuchungsanfälliger gedacht wurde.

²³ Vgl. Enuma Elisch IV, 135–146, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. 3/4: Mythen und Epen II, 587. Allerdings ist die Weltenstehung kein Anfangsgeschehen, sondern eine Folge der niedergeschlagenen Revolte der Göttermutter Tiamat, die – durch den Lärm ihrer Kinder derart gestört – es unternahm, sie wieder auszurotten. Ihr Stiefsohn Marduk aber besiegt sie. Zum Zusammenhang von Überwindung eines Urwesens mit der Aufrichtung der Welt vgl. auch die ugaritischen Baaltexte: „Du hast wahrlich Lotan, die flüchtige Schlange geschlagen, du hast vernichtet die gewundene Schlange, die Mächtigen mit sieben Köpfen, du hast entblößt, losgemacht den Himmel wie einen Gürtel.“ Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 3/6, Gütersloh 1997, 1174.

²⁴ Im Noah-Bund erst wird dieser Makel behoben, als Gott verspricht, nie wieder eine Flut über die Erde kommen zu lassen (vgl. Gen 9,11). Es bleibt also die eigenartige Asymmetrie, dass am ersten Tag einzig das Licht und nicht auch sein Gegenpart gutgeheißen wird. Dies tritt umso deutlicher hervor, als an allen anderen Tagen das Zusammenspiel des Unterschiedenen (Wasser-Land, Tag-Nacht, Seegetier-Luftgetier, Vieh-Kriechgetier-Feldgetier, Menschen-übrige Lebewesen) „gut“ bzw. „sehr gut“ genannt wird. Die Schöpfungsgüte ist immer ein Resultat aus dem Zusammenwirken der Eigentätigkeit des Biotops und Gottes direktem Schaffen. Erst nachdem sich das Wasser gesammelt hat und Land freigibt, nennt er es gut. Erst nachdem das Sternen-, Monden- bzw. Sonnenlicht den Tag erleuchtet und somit das Helle vom Dunklen unterscheidet, nennt er es gut, usw. Die erste Finsternis scheint dieses Prädikat nicht zu verdienen.

gang und Erstehen der Welt verantwortlich sind.²⁵ Plausibler, als die Schlange als Baalsfigur und Gegenspieler JHWHs vor dem Hintergrund ägyptischer Überfremdung zu interpretieren,²⁶ scheint die Lösung, sie als das *alter ego* des Menschen zu sehen, denn in Gen 3 wird sie ganz unmythologisch als listiges Tier eingeführt. Sie bereits als Gegengott oder Teufel zu qualifizieren, geht an der Dramatik der Geschichte vorbei. Zunächst unterscheidet sie sich von anderen Tieren einzig und allein durch ihre Fähigkeit zu sprechen. Aber selbst das Wort „listig“ (*'aruwim*) schillert noch, kann es im hebräischen Wortspiel doch auch „nackt“ bedeuten. Nacktheit ist zunächst der Zustand aller Wesen im Paradies, auch Mann und Frau sind zunächst *'aruwimim*.²⁷ Die Schlange teilt demnach wichtige Merkmale der Menschen: Nacktheit und Sprachfähigkeit. All dies deutet darauf hin, dass die Edenerzählung die Schlange nicht für einen Widersacher Gottes hält, sondern für einen Paradiesesgenossen der Menschen, der diesen sehr ähnlich ist.²⁸ Auch die späteren Traditionen haben dies so verstanden: Dass die Schlange reden kann, wird im Jubiläenbuch mit der Annahme erklärt, *alle* Tiere hätten im Paradies gesprochen und zwar in ein und derselben Ursprache (vgl. Jub 3,28). Jüdische Kommentatoren haben dem noch ein drittes gemeinsames Merkmal hinzugefügt: Aus der Verfluchung durch Gott („Auf dem Bauch sollst du kriechen“, Gen 3,14d) schließen sie, die Schlange habe vorher wie alle „Tiere des Feldes“ vier Beine besessen oder sei sogar aufrecht gehend an die Frau herangetreten.²⁹ Viele Künstler haben diese Deutung intuitiv erfasst: Hugo van der Goes malt 1480 die Schlange als aufrechtstehende Eidechse mit den

²⁵ Vgl. Martinek, M.: Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran, Wiesbaden 1996, 46. So erklärt sich auch, dass die Göttin der Ernten, Renenutet, in Schlangengestalt verehrt wird.

²⁶ So z.B. Görg, M.: Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: Biblische Notizen, 16 (1981) 42–59.

²⁷ Die assoziative Deutung, hier würde kindliche Aufgeschlossenheit Gott gegenüber dargestellt, wird zu sehr von der späteren Gnadentheorie bestimmt. Vgl. Zimmerli, W.: 1. Mose 1–11. Urgeschichte, Zürich (5. Auflage) 1991, 149f.

²⁸ So auch Richardson, A.: Genesis 1–11. Introduction and Commentary, London 1964, 71.

²⁹ Im babylonischen Talmud wird die Paradiesesschlange direkt mit dem Drachen bzw. der Urschlange identifiziert: „Und so finden wir es bei der Urschlange, die ihre Augen auf etwas gab, das nicht geeignet war für sie; was sie wünschte – es wurde ihr nicht gegeben; was in ihrer Hand war – es wurde genommen von ihr. Der Heilige, gepriesen sei er, sprach: Ich sagte, sie solle König über alles Vieh und Tier sein – aber jetzt: verflucht sei sie vor allem Vieh und vor allen Tieren des Feldes (Gen 3,14); ich sagte, sie solle aufrecht einhergehen – jetzt: auf ihrem Bauch soll sie gehen (Gen 3,14); ich sagte, es sei ihre Speise (gleich der) Menschenspeise – jetzt: Staub soll sie fressen (Gen 3,14). Sie sagte: Ich werde Adam und seine Frau Eva erschlagen – jetzt: ich setze Feindschaft zwischen dich und die Frau, zwischen deinem Samen und ihrem Samen (Gen 3,15).“ bSota 9b, zit. in: Rottzoll, D.U.: Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis, Berlin 1994, 107.

Gesichtszügen Evas. In Michelangelos Fresko in der Sixtinischen Kapelle wird die Schlange mit einem weiblichen Oberkörper dargestellt; ihre Schenkel verlängern sich zu Schlangenschwänzen. Eva und Schlange befinden sich in fast spiegelbildlicher Symmetrie.

3. Die Frage der Schlange

Die (im Hebräischen männliche) Schlange tritt an die Frau, die erst nach dem Sündenfall Eva genannt wird, heran und stellt die erste³⁰ Frage der Heilsgeschichte: „Stimmt es denn, dass Gott gesagt hat ...?“ Bisher wurde nur benannt und befohlen. Damit kommt eine neue Kommunikationsform auf, welche die Reflexion des Menschen reizt. Die Schlange gehört zu den Tieren des Feldes, aber als einzige vermag sie, den Menschen anzusprechen, indem sie die Anweisung Gottes wiederholt: Stimmt es denn, dass Gott gesagt hat ...? Das zweiteilige Fragewort „*'af ki*“ ist ohne Parallele und hat bei den Exegeten und Übersetzern zu allerlei Vorschlägen geführt. Emendiert man es zu „*ha'ap ki*“ oder zu „*gam ki*“,³¹ dann beginnt die Schlange mit „obwohl“ und würde der Frau eine Tatsache präsentieren, anstatt eine Frage zu stellen. B. Jacob übersetzt es als Ausdruck des Erstaunens: „Wie, Gott hat gesagt, ihr sollt von allen Bäumen nicht essen?“³² Dann wäre es eine rhetorische Frage, die Verneinung provoziert. M. Buber verdeutscht: „Ob schon Gott sprach ...“, womit die Schlange bereits einen Konzessivsatz beginnt, den Eva in Bubers Text sofort unterbricht.³³ Als echte Neugierfrage formuliert die Einheitsübersetzung: „Hat Gott wirklich gesagt ...?“

Um den Status der ersten Frage genauer bestimmen zu können, müssen einige kommunikationstheoretische Kategorien importiert werden: Ganz allgemein legen Fragen offen, was jedem Satz innewohnt: Negierbarkeit (siehe unten). Unterscheidet man mit Bühler in Sachverhaltsfragen (Wo liegt Jerusalem?), Überzeugungsfragen (Ist Jerusalem eine schöne Stadt?) und Auslö-

³⁰ Die Frage der Schlange an die Frau kommt noch vor den ersten Fragen Gottes an den Menschen „Adam, wo bist du?“, „Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist?“, „Was hast du [Frau] da getan?“ (Gen 3,9.11.13), die in ihrer Reihung und dem darauffolgenden Urteilsspruch Gottes die Form eines Verhörs darstellen. Sie haben einen völlig anderen Charakter, denn sie reagieren auf einen Vorfall, den die Schlange mit ihrer Frage erst provoziert hatte. Insofern sind Gottes Fragen gezielt und geschlossen; die Frage der Schlange ist offen und noch kaum als Frage erkennbar: „Ob denn Gott gesagt hat ...“ liegt zwischen einem Aussagesatz (Zitat) und einem Fragesatz (Zweifel).

³¹ Vgl. Speiser, E.A.: Genesis (Anchor Bible), New York 1964, 23.

³² Jacob, B.: Das Buch Genesis (1934), Stuttgart 2000, 102.

³³ Buber, M.: Die Fünf Bücher der Weisung, Köln 1956, 14.

sungsfragen (Stimmt es, dass Jerusalem die schönste Stadt ist?),³⁴ dann hat die Schlange letzteres gewählt. Während sich die beiden ersten Typen auf die Beantwortung durch objektive oder subjektive Gewissheiten abzielen, provoziert der dritte Typ das Nachdenken, es könnte ganz anders sein: Jerusalem könnte ja nur für mich die schönste Stadt sein; im Vergleich zu anderen Städten könnte sie hässlich erscheinen. Die Auslösungsfrage lässt sich daher nicht einfach beantworten, sondern verursacht Verunsicherung. Das Sein wird in mehrere Modalitäten auseinander gelegt: den Indikativ (Es ist so) und die Konjunktive (Es könnte so sein). Husserl spricht von der „Modalisierung der Gewißheit“.³⁵ Vom Sprechakt her handelt es sich um provozierte Zustimmung bzw. Ablehnung. Zu dieser Gruppe gehören die rhetorischen Fragen, welche die Antwort nicht freistellen, sondern sie bereits voraussetzen: „Wer könnte da widersprechen?“³⁶

Die „*af ki*“-Frage der Schlange ist in einer Art Selbstgespräch formuliert, an dem sie die Frau teilhaben lässt. Die Schlange lädt ein, den *eigenen* Zweifel über Gottes Gebot zu teilen. „Die Intentionalität von Fragenden und Antwortenden tritt zurück hinter einer Transsubjektivität propositionaler Wahrheiten, die kommunizierbar sind, aber der Kommunikation letztlich nicht bedürfen.“³⁷ Insofern stellt die Frage die ganze Gebrochenheit menschlicher Kommunikation dar: Sie richtet sich an eine andere Person, kreist aber letztlich in sich selbst, ist nur auf Bestätigung aus. Die Schlange will nicht eigentlich etwas Neues wissen, denn offensichtlich hat sie bereits von der Erkenntnisfrucht gegessen und weiß schon, dass der Genuss nicht unmittelbar zum Tode führt. Kommunikation kann am Anderen interessiert sein, muss es aber nicht.

Die Funktion der Frage liegt darin, den Zweifel der Menschen an Gottes Wort zu nähren. Das Einfallstor ist die paradiesische Naivität der Frau. Bisher waren alle Dinge eindeutig benennbar, entweder in der Benennung der Elemente durch Gott oder der Tiere durch den Menschen. Das Subjekt kann noch nicht und muss auch nicht zwischen Ding und Begriff unterscheiden.

³⁴ Vgl. Bühler, K.: Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes, in: Indogermanisches Jahrbuch 6 (1920) 1–20.

³⁵ Husserl, E.: V. Logische Untersuchung §§ 20f.; Ideen I, §§ 103f., zit. in Waldenfels, B.: Antwortregister, Frankfurt a. M. 2007, 38–40.

³⁶ Das Lateinische und das Englische zeigen die provozierte Zustimmung/Ablehnung durch Anfügen der kurzen Rückfrage *isn't it* oder das Suffix *-ne* an; im Deutschen wird ein „nicht?“ (umgangssprachlich „oder?“) angehängt. Das Lateinische kennt daneben noch die Fragepartikel *num* und *nonne* (bei selbstständigen Fragesätzen *utrum*), wo ein „Ja“ erwartet wird.

³⁷ Waldenfels, B.: Antwortregister, Frankfurt 2007, 71f.

Worte sind das, was sie bezeichnen; es gibt keinen Anlass zum Zweifel. Die Wirklichkeit trägt noch die Gewissheit des Anfangs, weil der Mensch die Verlängerung von Gottes Benennung vornimmt. Daher steht am Anfang nicht der Glaubenszweifel, sondern der Auslegungszweifel.³⁸ Das ist das Problem aller Theologen: Was genau hat Gott gemeint, als er das und das gesagt hat? Die Frage der Schlange reißt den Paradiesesmenschen aus der kindlichen Naivität, aus seiner natürlichen Unschuld. Er ist nun nicht mehr bloßer Empfänger von Gottes Wort, sondern Interpret von Gottes Wort.

Die Schlange stellt sich deshalb nicht eigens als ein von Gott kommender Bote vor, sondern gibt vor, selbst nichts Genaueres zu wissen. Sie versucht, auf Augenhöhe mit der Frau zu sprechen, von Geschöpf zu Geschöpf, in eigentümlicher Solidarität alles Geschaffenen. Die Frage bindet die Frau ein: „Lass uns gemeinsam überlegen, was Gott gesagt hat.“ Jedes in der Immanenz sich aufhaltende Wesen muss sich die Frage stellen, ob es die Worte des hohen transzendenten Gottes richtig verstanden hat. Muss es nicht zwangsläufig zu Übersetzungsfehlern kommen, wenn Gott in der Welt spricht? Dieser Grundzweifel nagt an allen Religionen, die mit festen Texten handeln, und kann zwei Formen annehmen: Entweder man zweifelt, ob Gott auch sagt, was er meint, und ob er seine eigene Botschaft nicht unwillen des Geschöpfes reduziert hat. Oder man zweifelt, ob das eigene Verständnis nicht unzureichend ist für die göttliche Botschaft. Die Schlange nährt vor allem den ersten, viel grundlegenderen Zweifel. Dieser hat zur Konsequenz, dass Gott nur als Sprecher in Gleichnissen und Chiffren gehört wird, sein Wort also nie wörtlich zu nehmen ist. Die Schlange spielt somit die Rolle eines Exegeten, der den Text dadurch untersucht, indem er die Intention des Autors rekonstruiert.

4. Die Verdrehung des Zitats

Die List der Schlange wird darin deutlich, *wie* sie Gott zitiert. Jetzt schlägt ihre Klugheit (*'aruw*m) in Bosheit um: Unter Vorspiegelung der Absicht, sie wolle mit der Frau noch einmal Gottes Nahrungsanweisungen überdenken – die Menschen hatten angesichts des „Überangebots an wohlschmeckenden Früchten [...] diesen Baum sicher wieder vergessen“³⁹ – zitiert sie Gott. Dabei verbindet sie die beiden Aussagen Gottes „Von allen Bäumen darfst du

³⁸ Zu dieser Unterscheidung vgl. Hübner, K.: Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001, 8–15.

³⁹ Krochmalnik, D.: Das Böse in der jüdischen Tradition, in: Laube, J. (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, 13–62, hier 43.

essen“ (Gen 16b) und „Von diesem Baum sollst du nicht essen“ (Gen 17a) so kompliziert zu „Von allen Bäumen dürft ihr nicht essen?“, dass mehrere Deutungen möglich werden. Die Formulierung „Nicht sollt ihr essen (*lo tochal*) von allen Bäumen (*mikol ez*) des Gartens“ kann bedeuten: „Hat Gott gesagt, ihr dürft nicht von *allen* Bäumen essen?“ oder auch „Hat Gott gesagt, ihr dürft von allen Bäumen *nicht* essen?“. Letztere Variante hieße: „Ihr dürft von keinem der Bäume essen“. Je nachdem, ob sich das „nicht“ auf die Gesamtheit der Bäume oder das Essen selber bezieht, dreht sich das Ausnahme-Regel-Verhältnis um. Die Schlange fordert also nicht zur Revolte gegen Gott auf, sondern beginnt beim leisen Erstaunen, dass der Schöpfer letztlich gar nicht großzügig, sondern geizig ist, ein grausamer Despot, der seine Geschöpfe Tantalusqualen aussetzt.⁴⁰

Wie der Paradiesesmythos nicht etwa mit einem Gebot beginnt, Gott zu verehren, sondern mit dem Gebot, vom Baum in der Mitte nicht zu essen, so tritt die Schlange umgekehrt nicht als Konkurrentin zu Gott auf, indem sie etwa verlangt, sie anzubeten (wie es Satan von Christus verlangt, vgl. Mt 4,9),⁴¹ sondern sie will nur Gottes Verbot hinterfragen. Das Böse tritt hier nicht mit eigener Autorität, sondern als Kommentator auf. Die Schlange bringt keine neue Botschaft, sondern wiederholt Gottes Rede, allerdings mit dem Zusatz „Stimmt's denn“. Kommentierungen aber sind ambivalent: Sie können den ursprünglichen Text in seiner wahren Intention verdeutlichen, sie können umgekehrt falsche Konjekturen einfügen. Das unterscheidet die guten von den bösen Engeln: die wahren Angeli treten hinter der Botschaft zurück, sie lassen Gott durch sich hindurchtönen. „Erscheinen heißt fallen, und dennoch ist es notwendig, dass der Engel erscheint. [...] Höre niemals auf den Dolmetscher, der zwischen den Zeilen und dir erscheinen möchte; auch er ist ein gefallener Engel.“⁴² Es bewahrheitet sich das italienische Wortspiel „traduttore traditore“, der Überbringer ist ein Verräter. Die falschen Dolmetscher stehlen die zitierten Worte und lenken durch ihre Fragen das Gespräch in ihre eigene Richtung. Das ist der Sündenfall der Kommunikation: Die Kommentare überdecken die Meldung, die Reporter nehmen mehr Raum ein als die Interviewten, die Interpreten werden mehr bejubelt als die Komponis-

⁴⁰ Vgl. Drewermann, E.: Strukturen des Bösen. Teil I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn (3. Auflage) 1981, 56.

⁴¹ Der Deutung, in der Schlange werde ein kanaänischer Fruchtbarkeitskult, also eine Konkurrenzreligion, allegorisiert, widerspricht ihre Einordnung in die anderen Tiere des Feldes, „die Gott gemacht hat.“ Gen 3,1. Vgl. Westermann, C.: Genesis, I. Teilband Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn (3. Auflage) 1983, 323f.

⁴² Serres, M.: Die Legende der Engel, Frankfurt a. M./Leipzig 1995, 102.

ten, *the medium is the message*. Ein Ereignis ist erst dann passiert, wenn es in den Nachrichten erscheint.

5. Die Antwort der Frau

Listig hatte es die Schlange vermieden, vom Verbot zu sprechen. Die Frau ist es, die Gottes Verbot wiederholt, denn die Schlange hatte ihr Gelegenheit gegeben, Recht zu haben.⁴³ „Wir dürfen essen von der Frucht der Bäume im Garten [...]“ Sie tut dies, um den insinuierten Eindruck, Gott sei geizig, zu widerlegen. „Die Frau kann ja nicht anders, als ihrerseits diese Infragestellung Gottes zu revidieren. Sie muß zeigen, was Gott wirklich gesagt hat; [...] Die einzige Chance der Frau liegt darin, zu tun, was alle Theologie tut, zu rekurrieren auf das, was Gott gesagt hat.“⁴⁴ War die Schlange die erste Religionswissenschaftlerin, die Gottes Wort von Gottes Intention trennt, so ist Eva die erste Theologin, die dies zu verhindern versucht. Rechtgläubige Theologie versteht sich immer als Schutz vor Interpretation. Daher fällt sie der Schlange ins Wort und ergreift Partei für Gott, indem sie deren verfälschendes Zitat zurückweist: „Nein, es stimmt nicht, dass Gott uns alle Bäume verboten hat. Er hat nur verboten, vom Baum in der Mitte zu essen und ihn zu berühren.“ Die Frau kennt noch nicht die Bedeutung des Erkenntnisbaums, sie nennt ihn einfach „der in der Mitte steht“. Vielleicht ist das der Grund, warum sie das Verbot Gottes sogar noch verschärft: nicht der Genuss, sondern bereits die Berührung führe zum Tod. Eva übertreibt. Sie erweitert das Genussverbot zum Berührungsverbot („Gott hat gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und daran dürft ihr *nicht rühren*“ Gen 3,3), womit sie den Baum, der als *immanentes* Erinnerungszeichen für den transzendenten Gott gedacht war, zu einem transzendenten Ding macht. Die Frau interpretiert das einfache Verbot, das nur als Ausnahme formuliert war, nun als absolutes Verbot. Damit verwischt sie die Differenz von Gottes Repräsentationen in der Welt und Gott selbst. Theologisch formuliert: die Differenz zwischen der Offenbarung und dem Geber der Offenbarung; religionstheoretisch formuliert: die Differenz von geheiligten Dingen (*sacrum*) und dem Heiligen selber (*sanctum*). Jede Religion muss mit dieser Grundunterscheidung operieren, um das Vermittlungs- und Autoritätsproblem vom Jenseitigen zum Diesseitigen zu bearbeiten. Tritt das Jenseitige zu unmittelbar und zu häufig im Diesseits auf, wird also Offenbarung inflationär, erleidet es einen Autoritätsverlust. Daher

⁴³ Vgl. von Rad, G.: Das 1. Buch Mose, Göttingen (9. Auflage) 1972, 62.

⁴⁴ Drewermann: Strukturen des Bösen, I, 59.

muss die Idee des Transzendenten in zwei Stufen aufgefächert werden: eine niedrigere Transzendenz, die in direkter Nähe und Konkurrenz zum Immanenten steht (hier: der verbotene Baum), und eine höhere Transzendenz, die Niedrigtranszendentes und Immanentes hervorbringt, beide vermittelt und insofern jenseits von beiden steht (hier: Gott als Erschaffer von Zugänglichem und Unzugänglichem). Indem Eva das Genussverbot wie eine absolute Transzendenz reformuliert, gibt sie diesen Unterschied zwischen Gott und seinem Zeichen auf.

6. Das Essen der Frucht

Wie kommt aber Eva, die das absolute Tabu erfindet, dazu, dann doch vom Baum zu essen? Offensichtlich tut die Frau das genaue Gegenteil von dem, was sie der Schlange erklärt. Reden und Handeln können nun völlig auseinander fallen. War die Benennung der Tiere eine kompakte Sprachhandlung (die Tiere sind das, wie Adam sie benennt), so kann die Handlung Evas nicht direkt aus ihren Äußerungen erschlossen werden. Die Szene zwingt den Leser geradezu, nach Motiven für den Genuss der Frucht suchen. In der christlichen Tradition wurde die Tat Evas moralisiert, indem man der Frau allerlei Motive unterstellte, von Zügellosigkeit über Nachlässigkeit bis hin zum hybriden Gottesneid. Diese Unterstellungen waren freilich von der Auslegung durch Paulus geleitet, dass „in Adam“ (und letztlich in Eva) alle Menschen gesündigt haben und sich daraus die Erlösungsnotwendigkeit aller Menschen (Erbsünde) ergeben hat. Uns interessiert an dieser Stelle nur, wie der durch die Schlange initiierte Zweifel kommunikativ weiterläuft.⁴⁵

⁴⁵ Die christliche Auslegungsgeschichte hat in dieser ersten Transzendenz einen unheilvollen Selbstüberstieg gesehen, denn Evas Neuinterpretation von Gottes Weisung führt zum Tod. Tod hat in der christlichen Tradition drei Bedeutungen: das Sterben des Leibes (als Trennung von der Seele), das Sterben der Seele als Trennung von Gott und schließlich der „zweite Tod“, das endgültige Gestorbensein der Seele als Abwendung Gottes im letzten Gericht. Vgl. die klassische Deutung Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 13. Moderne existenzphilosophische Deutungen lauten so: Als lebendiges Wesen lebt der Mensch nur von Zustand zu Zustand, als ek-sistierendes Wesen erstreckt er sich über die Gegenwart hinaus. Der Tod tritt erst dort als Tod in das Leben des Menschen ein, wo er sich der immer ausständigen Ganzheit seines Lebens bewusst wird. Dann aber macht er eine erschreckende Entdeckung: Er sieht, wie nackt er ist, dass er hilflos und verletzlich diese Welt bewohnt, dass ihn ein fallender Stein bereits das Leben kosten könnte. Nacktheit ist zunächst die Chiffre für die vollständige Verletzlichkeit des Menschen. Alle Tiere haben Felle, die Schlange häutet sich mehrmals, aber der Mensch hat nur seine Haut. Vgl. Rahner, K.: Zur Theologie des Todes, Freiburg i.Br. (2. Auflage) 1958, 41. Diese Situation ist paradox: Zum einen blickt der Mensch über den Tellerrand der paradiesischen Grenzen hinaus und erkennt die eigene Sterblichkeit, zum anderen will er das Zum-Ende-Kommen nicht akzeptieren und

Der Handlungsumschlag kann nicht einfach damit erklärt werden, dass die Schlange nun versichert, man würde gar nicht beim Genuss sterben und man würde durch die Erkenntnis von Gut und Böse gottähnlich werden. Vielmehr imitiert Eva die Schlange, indem sie Gottes Äußerungen auf eine verborgene Intention hin untersucht. Sie lehnt sich nicht gegen Gott auf, sondern „sah, dass der Baum gut war zum Essen“ (Gen 3,6 Buber). Sie erinnert sich, dass Gott alles gut geschaffen hat. Eva glaubt Gott besser zu verstehen, als dieser sich selbst. Daher vollzieht sie subjektiv keine Übertretung, sondern wird zur Theologin, der das Auseinanderfallen von Sagen und Meinen bewusst geworden ist und die sich gedacht haben mag: „Ein allmächtiger und guter Schöpfergott kann nicht anders als die ganze Welt als gut erschaffen. Würde Gott in seine gute Schöpfung etwas Schädliches setzen, würde er sich selbst widersprechen. Also müssen auch die Früchte des verbotenen Baums gut sein.“ Das ist der eigentliche Sündenfall: Über Gott sprechen, ohne mit ihm zu sprechen. Kommunikationstheoretisch bezeichnet dies den Übergang von Interaktion zwischen Sprechenden zur Kommunikation mittels Beobachtungen zweiter Ordnung.

7. Die Bestrafung der Schlange

Die Frau wird der Schlange den Kopf zertreten. Dieses Motiv wird mit Bezug auf das Bild der apokalyptischen Frau (vgl. Apk 12) in der katholischen Tradition mariologisch interpretiert:⁴⁶ Eva wird geweissagt, dass sie letztlich die Schlange zertreten wird. Gott spricht nach dem Vorfall mit der Schlange sein Urteil: Weder wird der Mensch verflucht noch die Schlange vernichtet, sondern „Feindschaft stifte ich zwischen dir und der Frau, zwischen deiner Nachkommenschaft [mask. coll. *zera*] und ihrer Nachkommenschaft. Sie [mask. coll.] wird dir den Kopf zermalmen, und du wirst ihr die Ferse zermalmen.“ (Gen 3,15). Man hat dieses Urteil als Naturätiologie ausgelegt,⁴⁷ als ob hier erklärt würde, warum Schlangen gefährliche Tiere sind. Aber die Schlange tritt hier nicht als eine Tierart unter anderen auf, sie verkörpert das Gottwidrige im Paradies. Ihre Unter-Werfung in Gen 3,14f. symbolisiert ihre

vertagt es durch Steigerung des Lebens. Das ist der Zusammenhang von Sünde und ihrer Folge, dem Tod. Vgl. Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 311f.

⁴⁶ Vgl. Petri, H.: Art. Protoevangelium, in LThK (3. Auflage) Bd. 8, Freiburg 1999, 666–668; und Görg, M.: Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f.), in: Biblische Notizen 19 (1982) 121–40, sowie Dohmen, Ch.: Schöpfung und Tod, Stuttgart (2. Auflage) 1996, 228–239.

⁴⁷ Vgl. Westermann, C.: Genesis, Göttingen (9. Auflage) Neukirchen-Vluyn 1983, 352f.

fortdauernde Wirksamkeit als unterschwellige Gefahr.⁴⁸ Gott bleibt der Herr der Geschichte und die Schöpfung bleibt trotz allem gut. Das Böse dringt nicht wie ein fünftes Element in die Substanz der Welt ein, sondern wird als eigenständiges Wesen in der Welt gedacht. Nicht die Welt ist schlecht, sondern das Böse ist in der Welt, wobei die Bosheit nicht koextensiv mit Welt ist, sondern im Bild der Schlange einen metahistorischen bleibenden Zusammenhang erhält. Erst wenn das Böse eine zurechenbare Adresse bekommt, als Schlange und in späteren Personalisierungen als Satan, Leviathan, Behemot, Drache, kann der Mensch mit ihm rechnen. Das Böse ist – wie in den Fremdvölkersprüchen gegen Tyrus und Assur (Jes 10,14; Ez 28) – zwar ein Werkzeug in der Hand Gottes, das dieser zur Züchtigung seines Volkes einsetzt, aber es entwickelt darüber hinaus einen Eigenwillen, der Gottes Plan zuwiderläuft. Anscheinend liegt es in der Möglichkeit der Geschöpfe, ihre Bestimmung durch Gott sozusagen überzuerfüllen. Wie Assur Israel nicht nur züchtigen, sondern vernichten will,⁴⁹ wie Eva Gottes Gebot nicht nur wiederholt, sondern verschärft, so fordert die Schlange die Menschen nicht nur mit „Klugheit“ zum genaueren Gottesverständnis heraus, sondern verleitet sie mit „List“ zum Gotteswiderspruch.

Der in der Umwelt Israels immer wieder beobachtete Umschlag von theologisch verkräftbarer Bedrohung durch andere Völker (als Plan Gottes) und der theologisch nicht mehr einzubauenden Gefahr gänzlicher Vernichtung (Hybris der Völker) wird in der Schlange symbolisiert. Wohl hatte es ihr der Schöpfer erlaubt, Eva anzufragen, aber sie zeigt eine ihr innewohnende Tendenz, die Menschheit ganz zu verderben (Feindschaft auf Leben und Tod). Diese wird nachträglich eingeschränkt auf „du wirst ihr die Ferse zermalmen“. Israel kann unterscheiden zwischen dem konträren Bösen, das sich innerhalb von Gottes Pädagogik abspielt, und dem kontradiktorischen Bösen, das Gott selber in Frage stellt. Wenn Assur nicht nur Israel angreift, sondern darüber hinaus Jahwe als Götzen betrachtet und vernichten will (Jes 10,11), dann stürzt es über den eigenen Hochmut. Assur fällt und muss Staub fressen wie es Schlangen tun.⁵⁰ Solange er den widergöttlichen Part in Gottes Ratsversammlung spielt, dessen Gehör findet und dessen Entscheide vollzieht (vgl. Hiob 1), ist er ein Engel, sobald er aber eigenständig handelt, stürzt er

⁴⁸ So der Tenor in Mende, Th.: Sieger über Satan, in: Schöpfungsplan und Heilsgeschichte, hg. v. Brandscheit, R./Mende, Th., Trier 2002, 87–120.

⁴⁹ Vgl. Haag, E.: Jesaja, Assur und der Antijahwe. Literar- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jes 10,5–15, in: Trierer Theologische Zeitschrift 103 (1994) 18–37.

⁵⁰ Vgl. die widergöttliche Chaosschlange Leviathan in Hiob 40,15, die Gott jederzeit in den Staub zu werfen vermag.

aus dem Himmel. Dem Satan ist es erlaubt, den Menschen zu prüfen, aber er darf ihm nicht das Leben nehmen, wie es der dem Verfasser des Hiobbuches vor Augen stehende König Antiochus IV. beabsichtigte.⁵¹ In dieser Linie sind dann spätere Deutungen Satans als gefallener Diener Gottes zu sehen. Der biblische Beleg für den Mythos vom Engelssturz werden die eben genannten Sprüche gegen die Fremdvölker sein.

Dieser transhistorische Zusammenhang des Bösen bildet zwar in gewisser Weise eine Parallelgeschichte zur Geschichte der guten Schöpfung, aber es wird an keiner Stelle der Bibel zum Gegengott. Daher ist es am Ende der Zeit nicht Gott oder Christus, der die Schlange besiegen muss, sondern sein Engel Michael (vgl. Apk 12,9–13). Auch dort muss unterschieden werden zwischen der Brechung der antigöttlichen Intention des Drachen, der das Messiaskind verschlingen will, und der antimenschlichen Intention, die Menschen zu verklagen. Der gestürzte Satan wirkt auch und gerade nach dem Sturz aus dem Himmel weiter, diesmal wieder als Seeungeheuer, welches verschlingende Ströme ausspeit. Statt auf den Göttlichen richtet er sich nun auf die apokalyptische Frau und ihre Kinder (vgl. Apk 12,13–18).

III. Kommunikationstheoretische Deutung

Die Analyse der Figurenkonstellation hat ergeben, dass sich die Paradiesgeschichte um den Dialog zwischen der Schlange und der Frau dreht. Die Einrichtung des Gartens (Bäume, Tiere) bereitet ihn vor. Die Ausstattung der Schlange (Sprache, List) bilden seine Voraussetzungen. Die Antwortreaktion der Frau entscheidet über die Konsequenzen. Daher soll im Folgenden die Untersuchung ganz auf die Sprachgestalt des Dialogs fokussiert werden.

1. Implizite und explizite Negationen

Worte haben in einem Text eine eigene Wirkung, die sich nicht aus den Wortbedeutungen ergeben, sondern aus einer logischen Struktur, die jedem Text zugrunde liegt. Diese Wirkungen ergeben sich aus den von den Worten

⁵¹ Mende deutet die zweite Ratsversammlung in Hiob 2 als Beginn der widergöttlichen Eigenwilligkeit Satans. Vgl. Mende, Th.: Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37), Trier 1990.

mitgeführten Ausschlusswerten, d.h. implizit begleitenden Negationen.⁵² Ein Wort ist eben kein Ding, sondern eine Generalisierung, welche das faktische Gegenteil abstrakt mit enthält. Zum Beispiel: Erlebte Dauer ist der faktische Zeitverlauf. Das Wort „Zeit“ ermöglicht es, dieses Erlebnis so abstrakt zu begreifen, dass man damit auch „Ewigkeit“, „Unzeitgemäßheit“, „Überzeitlichkeit“ etc. ausdrücken kann. Wo „Gott“ steht, werden viele Gottheiten ausgeschlossen, wo „Sündenfall“ steht, wird die Möglichkeit der Erlösung impliziert, wo ein „du sollst nicht“ steht, wird unterstellt, dass der Mensch dieses Gebot übertreten kann. Der Mensch wird erst zum Menschen, wenn er Worte oder Symbole verwendet, d.h. seine Mundgeräusche werden zu Worten, wenn sie den naiven verbalen Realismus (ein Wort ist auch ein Ding) verlassen und den Gebrauch des Negativen („Du sollst nicht“ bzw. „Ich darf nicht“) ermöglichen. Dieser Übergang wird in der Paradiesesgeschichte erzählt. Sie handelt von einer gottgewollten Ordnung, die bereits die Auflehnung, die Nicht-Ordnung enthält. Man muss daher Gen 3 quasi synchron lesen: Fall und Bund, Ungehorsam und Gehorsam, Fluch und Segen sind gleichursprüngliche „terms“, welche einander implizieren.

Wozu wäre Burke zufolge die Frage der Schlange das notwendige Gegenteil? Die Versuchung durch die erste Frage setzt voraus, dass a) ein listiges Tier im Paradies ist und b) dass der Mensch versuchbar ist. Der Bruch entsteht nicht erst beim Sündenfall, sondern besteht bereits in der Situationsanordnung: Eva kann auf Fragen hören, kann Zweifel aufnehmen. Offensichtlich ist der Paradiesesmensch nicht so fugenlos in Gottes Garten eingepasst, dass er dessen Ordnung naturhaft einhielte. Dem entspricht die Listigkeit der Schlange. Im Garten Eden befindet sich bereits ein Tier, welches anders als die anderen Tiere agiert. Eva und Schlange sind beide Antagonisten zur Darlegung desselben Problems: Wie können in einer klar geordneten Welt Abweichungen aufkommen? Die Paradiesesgeschichte beantwortet dies, indem sie den Ungehorsam in zwei Aspekte aufteilt: Gegenordnung und Unordnung. Die Frau bringt die Dinge „nur“ durcheinander. Sie wendet sich nicht gegen Gott, sondern missinterpretiert sein Verbot. Sie begehrt nicht auf, sondern begehrt die Früchte, die „gut zu essen“ erscheinen – hatte doch auch

⁵² Dem Mythenforscher Kenneth Burke zufolge bildet die Paradiesesgeschichte wie alle Mythen eine narrative Auseinanderlegung logischer, meist zirkulärer Strukturen. Mit einer „logologischen Analyse“ versucht er, hinter die Etymologie und die Semantik der Worte zu kommen. Die Auseinanderlegung analysiert Burke mit Hilfe seiner fünf „dramatischen“ Dimensionen: *act, scene, agent, agency, purpose* (Handlung, Handlungsrahmen, Handelnder, Vermittlung, Handlungsziel). Vgl. Burke, K.: *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley/Los Angeles/London 1961, 26 passim.

Elohim „gut“ verwendet. Die Schlange hingegen bringt nicht *durcheinander*, sondern bringt Eva *gegen Gott auf*: „Stimmt es denn, dass ...?“ Sie provoziert die Abweichung anderer.

Es gilt also zu unterscheiden: Während die Frau für die Unordnung steht, vertritt die Schlange eine ganz andere, widrige Ordnung. Die menschliche Abweichung wird nicht aus den menschlichen Ausgangsbedingungen erklärt. Während die Frau eine echte Bewohnerin des Paradieses ist, kommt die Schlange von außen. Diese Differenzierung wurde im Laufe der Zeit verwischt, indem Evas Ungehorsam perhorresziert wurde. Von vielen Kirchenvätern wurden ihr Motive wie Unzufriedenheit, Argwohn, Lust oder – am schlimmsten – Stolz unterstellt. Damit ging der feine Unterschied zwischen der Gegenordnung (das ursprünglich Böse) und der Unordnung (das provozierte Böse) verloren. Erst später – indem sie Adam zu essen gibt – bewegt sich Eva nach draußen. Nun verleitet auch sie andere zur Abweichung und imitiert damit die listige (= nackte) Schlange. Eva handelt konträr zu Gott, die Schlange aber kontradiktorisch. Der konträren Abweichung (dem Schlechten) liegt eine kontradiktorische Abweichung (das Böse) zu Grunde. Wie aber konnte es von der Kontrarietät zur Kontradiktion kommen?

2. Drei Stufen vom „Nicht!“ zum „Nein!“

Die Äußerung der Schlange könnte auf den ersten Blick ein Deliberativ sein, also eine Frage, die nur der Fragende selbst beantworten kann. Dann wäre das „Stimmt es denn, dass Gott verboten hat ...?“ ein Selbstgespräch, das Eva eher zufällig belauscht hat. Aber die Schlange wird nicht als grüblerisches, sondern als listiges Tier vorgestellt, welches seine Frage gezielt an die Frau stellt. Bis zur Schlange-Eva-Szene benutzt der Mensch seine Sprache nur dazu, seine Mitbewohner im Paradies zu bezeichnen: zuerst die Tiere, dann seine Genossin.⁵³ Die Worte der Paradiesessprache werden angesichts des Bezeichneten gewählt und treffen insofern eindeutig zu. Im Grunde sind die ersten Worte Benennungen, keine Bezeichnungen im linguistischen Sinne. Bezeichnungen wären Begriffe, deren Zutreffen man diskutieren oder negieren könnte. Namen aber werden übernommen, denn sie konstituieren

⁵³ Der Mensch imitiert dadurch Gott, der im ersten Schöpfungsbericht (welcher freilich später entstanden ist), Dinge erschafft und scheidet, um daraufhin das Unterschiedene durch eine klare Benennung auseinander zu halten. „Gott schied das Licht von der Finsternis, und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht.“ Gen 1,4b–5a. Ebenso bei der Scheidung obere/untere Wasser und Land/Meer. Wo Gott schafft, ohne zu scheiden (Sonne/Mond, Vögel/Fische, Mann/Frau), benennt er auch nicht!

die Identität ihrer Träger. Auf dieser Stufe gibt es allenfalls *subkonträre Unterscheidungen* zwischen „Dies!“ und „Das!“. Ein Ding kann durch ein anderes ersetzt werden. Und deshalb kann Adam in der Paradieseserzählung mit den Tieren umgehen, aber die Tiere bleiben stumm. Es ist geradezu ein Merkmal der Tiere in der Bibel, dass sie nicht antworten; und der erste Mensch leidet darunter. Im Paradies gibt es niemanden, der mit ihm kommuniziert.

Kommunikation ist nicht nur Austausch über gemeinsame Dinge mit Hilfe eines gemeinsam festgelegten Zeichenvorrats. Das könnte man auch mit Dingen, die andere Dinge bezeichnen („Hier hast du einen schönen Stein, gib mir dafür einen Apfel! Dieser Ast steht für meine Treue zu dir!“). Kommunikation beginnt erst, wenn Alternativen angeboten werden, die entscheidbar sind. Dazu benötigt sie das „Nicht!“, den *konträren Gegensatz* im Gesagten. „Das ist kein Apfel, sondern ein Stein!“ Auf Gen 3 angewandt: Der verbottene Baum wird nicht nur von anderen Pflanzen (das wäre subkonträr), sondern von allen anderen Bäumen unterschieden, indem Gott ihn mit einem „Nicht!“ versieht. Durch solche Differenzierung bricht der lebensweltliche Fluss der Dinge erstmals auf. Erst jetzt werden Benennungen zu Bezeichnungen, denn erst jetzt enthalten Kommunikationen implizit einen klaren Ausschlusswert. Dies ist der Baum der Erkenntnis und nichts anderes, weder verwechselbar noch austauschbar. Nun erst erscheint die Negativität, die mit dem „es ist nicht gut“ nur angedeutet war, in voller Schärfe. Kenneth Burke hat – mit Beziehung auf Bergsons Metaphysik und gegen die Nichts-Verliebtheit der kontinentalen Philosophie – darauf hingewiesen, dass es Nichts in der empirischen Welt nicht gibt. Negativität ist ein Wunder der Sprache, das nur dann entsteht, wenn man eine aufgestellte Behauptung verneint, nicht wenn man ein gezeigtes Ding vernichtet. In der Dingwelt werden Seinszustände durch andere ersetzt, sind substituierte Affirmationen, allein in der Sprachwelt kann es „Nicht“ geben.

Allerdings teilt die konträre Unterscheidung den Fluss der Dinge nur, sie kann noch keine Ablehnung anbieten. Systemtheoretisch liegt Sprache erst vor, wenn sie mit der Affirmation auch Negation provoziert, wenn also nicht nur der Aussageninhalt, sondern die ganze Aussage abgelehnt werden kann. Das ist dann der Fall, wenn ein Sprecher die Reaktionsfähigkeit des Antwortenden antizipiert, die Aussage sich also nicht nur auf Gegenstände, sondern auf ein Gegenüber in Bezug auf Gegenstände bezieht. Die Möglichkeit zur Differenzierung muss um die Möglichkeit zur Differenz (Negation) erweitert

werden. Hierfür benötigt Sprache neben dem konträren „Nicht!“ auch das *kontradiktorische* „Nein!“.

Beziehen wir die Negationsstufen auf die Paradiesesgeschichte: Zunächst befindet sich Adam in einem Garten, wo alle Dinge für ihn geschaffen und alle Worte von ihm gesagt werden. Gott richtet die Vegetation für ihn ein und erschafft die Tierwelt ihm zur Gesellschaft, Adam gibt den Tieren Namen. Auf dieser Stufe ist Sprache Affirmation innerhalb subkonträrer Unterscheidungen. Zur Information wird die Sprache, wenn sie fähig wird, bestimmte Dinge eindeutig zu bezeichnen. Dies geschieht in dem Moment, als Gott einen Baum aus allen anderen Geschöpfen durch Verbot heraushebt. „[...] doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen“ (Gen 2,17b). Wie der Baum der Erkenntnis eine Ausnahme im Paradies bildet, muss das „Nicht!“ für den ersten Menschen ein *hapax legomenon* gewesen sein. Der Baum ist das einzige Ding, welches gerade dadurch, dass es sich nicht benutzen lässt, einen klaren Umriss besitzt. Alle anderen Dinge verfließen ineinander und müssen durch Namen auseinander gehalten werden.

Die nächste Negationsstufe wird eingeleitet, als Gott dem Menschen ein sprechendes Gegenüber erschafft: die Frau. Ihre Funktion ist es, ein – im Gegensatz zu den stummen Tieren – sprechender „Gegenpart“ (Buber) für den Mann zu sein, denn aus dem Selbstgespräch Gottes weiß der Leser: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“ (Gen 2,18b). Aber anstatt *mit* ihr zu sprechen, redet der Mann *über* sie: „Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen“ (Gen 2,23b.c). Adam setzt die Sprachverwendung fort, die er gegenüber den Tieren eingeübt hatte; zudem benennt er seine Gefährtin mit einem Lehnwort [*ischschah*] seiner Selbstbenennung [*isch*]. Er lässt die erste Gelegenheit zu einem Gespräch verstreichen. So kommt es, dass sich die erste Anrede an einen Menschen nicht zwischen Mann und Frau ereignet, sondern zwischen dem listigen Tier und dem Menschen. Die Schlange übernimmt sozusagen den Part des Mannes, die Frau erstmals anzusprechen. Sie tut dies aber nicht, indem sie direkt *zu* ihr, sondern indem sie indirekt *über* etwas anderes in der Form des Zitats spricht. Sie erinnert an Gottes erstes Verbot. „Ob schon Gott sprach: Eßt nicht von allen Bäumen des Gartens ...?“ (Buber/Rosenzweig). Die Schlange beginnt mit einem Vorschlag, bisher Gesagtes noch mal zu überdenken, also weder mit einer Behauptung (wie die affirmativen Benennungen des Paradieses) noch mit einem Verbot (wie Gottes erstes „Nicht“). Die Frau macht es ihr nach, indem sie ebenfalls

Gottes Verbot zitiert und nur anders auslegt. Aber sie widerspricht der Schlange nicht.

Zum kontradiktorischen „Nein!“ wird es erst in der Entgegnung der Schlange auf die Antwort der Frau. „Nein, ihr werdet nicht sterben“ (Gen 3,4a).⁵⁴ Erst jetzt eröffnet sich die Möglichkeit, konträre Unterscheidungen noch einmal *als ganze* abzulehnen. Erst jetzt gibt es die Möglichkeit, die Äußerungen des anderen nach Mitteilung und Information zu unterscheiden, indem man ihm beispielsweise unterstellt, er meine etwas anderes als er sage. Eva konnte in ihrer ersten Entgegnung das noch nicht verstehen, weil bis dahin alle Äußerungen das meinten, was sie sagten. Die Schlange zeigt ihr, dass es anders geht. Der eine kann sich durch Sprache vor dem anderen verbergen („Du willst mich doch nur überreden!“). Sie tut das zuerst am Beispiel Gott, der offensichtlich das Verbot nicht in der von der Schlange zitierten Fassung gemeint haben kann. Das erste Gotteszitat („Hat Gott wirklich gesagt [...]?“) bringt auf die Idee, es könnte verschiedene Interpretationen desselben geben; das zweite Gotteszitat („Nein, ihr werdet nicht sterben!“) unterstellt Gott eine glatte Lüge, hat er Adam doch ausdrücklich angedroht: „Sobald du davon isst, wirst du sterben.“ Pikanterweise scheint die Schlange Recht zu bekommen, da Eva nach dem Genuss der Frucht nicht tot zu Boden stürzt.

Die theologische Tradition hat seit jeher versucht, Gott von dieser Lüge zu entlasten, indem sie wie Augustinus die Vertreibung aus dem Paradies als „zweiten Tod“ (der Seele) deutete, welcher dem „ersten Tod“ des Leibes seit dem Sündenfall vorher geht. Die traditionelle Deutung hatte dabei aber den Sündenfall moralisiert: Eva gibt ihrer sinnlichen Lust und zudem ihrem Hochmut nach, selbst wie Gott sein zu wollen. Jedoch ist das Böse nicht erst durch die Tat Evas in die Welt gekommen, sondern bereits vorher durch die List der Schlange. Es breitet sich über die Sprache in ihrer Form von Fragen und Unterstellungen aus, nicht über das Medium enthemmten Appetits oder enthemmter Sexualität. Erst jetzt erscheinen alle Gesprächsbeiträge ambivalent, können sie doch gelogen oder wahrhaftig sein. Wenn aber alles Gesagte unter Generalverdacht gerät, verlangt jede Äußerung eine Antwort, die sie beglaubigt („Ja, du hast recht!“) oder sie widerlegt („Nein, das siehst du falsch!“ bzw. „Nein, du lügst mich an!“). Mit der Schlange wird Kommunikation zur Rede über Rede und damit zum Negationsangebot.

⁵⁴ Im Hebräischen wird die strikte Verneinung durch die Reduplikation des Verbs (in Gen 3,4 im Infinitivus absolutus) ausgesagt. In den Übersetzungen ist das schwer wiederzugeben: „Sterben, sterben werdet ihr nicht“ (Buber/Rosenzweig). „Nein, nein, ihr werdet bestimmt nicht sterben.“ (Gute Nachricht). „Ye shall not surely die“ (King James).

Der Paradieses-Mythos lässt sich so auch evolutionsgeschichtlich reformulieren: Irgendwann ist die Gattung Mensch vom einfachen Sortieren der Dinge zum Sortieren der Sprache übergegangen. Irgendwann begann ein Primat, das „Nicht!“ im gemeinsamen Gegenstandsbezug auf ein „Nein!“ in der Sozialbeziehung auszuweiten. Der Moment, in dem das stattfand, und von dem aus die Kette der Rejektionen (durch Unterstellungen) unweigerlich fortläuft, war der Moment des Sündenfalls. Er überträgt sich nicht durch Zeugung oder durch Tauschbeziehungen in der Dingwelt, sondern durch Teilnahme am Netz der menschlichen Kommunikation, das jeder Kommunikant einerseits vorfindet und eintritt, an dem er andererseits weiter webt und in das er andere verwickelt. Seit der Frage der Schlange läuft die negierbare Kommunikation – und läuft und läuft.

IV. Zusammenfassung

Zur Freiheit des Menschen gehört es, zwischen dem Verfügbaren und dem Unverfügbaren unterscheiden zu können. Kein Mensch, der auch nur kurz nachdenkt, kann meinen, er sei nur von Verfügbarem umgeben. Wir leben immer schon mit Grenzen. Besonders bei leiblichen oder psychischen Fähigkeiten sind Unterschiede augenscheinlich und werden auch akzeptiert. Der eine kann sich Zahlen gut merken, der andere nicht. Viel schwieriger ist der Fall der Freiheit selbst. Ist unsere Fähigkeit, Grenzen zu akzeptieren, selber frei oder begrenzt? Können wir uns selbst begrenzen, oder können wir gar nicht anders, als jegliche Grenze immer nur zähneknirschend, gleichsam gegen unseren unbändigen Willen, frei zu sein, zu akzeptieren?⁵⁵ Ist unsere Fähigkeit zur Selbstbegrenzung vielleicht nur der internalisierte Reflex auf natürliche Grenzen, also ein unfreier Akt? Dann wären wir Naturwesen, die ihrer Dauerfrustration durch faktische Unfreiheit durch ein Selbstbegrenzungsprogramm zuvorkommen. Oder ist die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung ein Akt freier Selbstbestimmung? Dann muss man fragen: Was ist das Motiv? Wozu sollen wir uns kleiner machen, als wir im Prinzip sind? Das ist auch die Frage, die sich Eva stellt, nachdem sie von der Schlange auf diese Idee gebracht wurde. Warum sollen nicht alle Bäume verfügbar sein? Wozu die Ausnahme?

⁵⁵ Vgl. Schelling, F.W.J.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Stuttgart 1983, 78f.

Das Böse kommt also unspektakulär fragend in die Welt. Die Schlange wirkt nicht durch ihren Biss, ihr Gift oder ihre Umschlingung, sondern durch ihr Wort.⁵⁶ Allein im Medium des Sprachatems,⁵⁷ und nicht nur mit dem Atem der Lebewesen, lässt sich der Mensch zur Negation bringen. Adam hat seinen Atem bekommen, um die Tiere zu benennen und Gott zu antworten. Diesen Kanal benutzt die Schlange. Die gespaltene Zunge der Schlange ist gefährlicher als alle Waffen der Welt, Worte wirken auch dann noch, wenn sie längst verhallt sind, ja sie entfalten ihre volle Wirkung erst, wenn sie vom Autor getrennt sind. Worte können zum Gerücht werden, wo der direkte Dialog aufhört und sich das Zitat einstellt. Die Begegnung mit der Schlange ist das erste Gespräch (Schlange mit Frau) über ein Gespräch (Gottes mit Adam). Die Erkenntnis der eigenen Nacktheit kann so als Vermögen interpretiert werden, sich von seinem Gesprächsgegenüber zu distanzieren. Meinen und Sagen können divergieren, zunächst beim zitierten, im Gespräch nicht anwesenden Dritten, dann bei sich selber. Die Schlange ist listig und nackt, weil sie anderes im Schilde führt, als sie sagt. Die Menschen sind dann erst im Vollsinn nackt, wenn sie sich, d.h. ihre wahren Absichten, verbergen müssen. Es zeigt, dass Worte eine eigene, oft konstraintentionale Geschichte entwickeln. Damit ist freilich auch etwas Unvermeidliches in der menschlichen Kommunikation angezeigt. Wir leben nicht nur in Interaktionen, in Ich-Du-Verhältnissen, sondern auch in Traditionen.