

# Verbotene Lust

## Grenzziehung und Selbstermächtigung im zweiten Schöpfungsbericht

von Irmgard Rösenberg

Nach Maßgabe psychologischer und anthropologischer Implikationen wird in der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24) eine Grundstruktur dualer Ausdifferenzierung offengelegt. Demnach sind an äußeren und inneren Grenzziehungen Prozesse von Sozialisierung und Personalisierung ablesbar, für die Freuds Schichtenmodell u. a. die Verinnerlichung einer normativen Instanz anzeigt. Der Adam-und-Eva-Stich Albrecht Dürers von 1504 wird herangezogen, um die Übertretung des Speiseverbots als sexuelle Selbstermächtigung zu veranschaulichen, die in den Kontext eines übergreifenden Generationenkonflikts gestellt wird.

### Verbot und Auflehnung

Die Mannigfaltigkeit einer biblischen Bilderwelt teilt sich uns in Text und Textexegese, aber auch in der reichen, christlich geprägten Tradition der bildenden Kunst von Mittelalter und früher Neuzeit mit. Dabei mögen wir im Falle der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24) auf eigentümliche Diskrepanzen stoßen. Während eine theologische Rezeption im Besonderen um die Frage der Schuld kreist, welche dem ersten Menschen seit dem Genuss der verbotenen Früchte anhafte, nutzt die Kunst das Motiv von Adam und Eva nicht zuletzt für eine Feier von Sinnlichkeit und Schönheit. Beispielhaft für das 15. und 16. Jahrhundert sind hier Lucas Cranach, Hans Baldung Grien und Albrecht Dürer zu nennen. Christlich-symbolische Deutungen verschmelzen etwa bei Dürer, dessen Blick gefällig auf der Nacktheit seiner Figuren ruht, mit sehr profanen Bildelementen.

Von triebfeindlichen theologischen Deutungen des Sündenfalls augustinischer Prägung setzt sich auch der deutsche Idealismus ab. So verkehrt Kant die Deutung von Augustinus, der gemäß der Mensch erst nach dem Sündenfall mit dem Fluch unreiner Begierden geschlagen worden sei,<sup>1</sup> in sein Gegenteil, wenn er den Sündenfall als Produkt einer vernunftgesteuerten Wahlfreiheit betrachtet, die den Menschen von dem „Gängelwagen des Instinkts“ und der „Vormundschaft der Natur“ loslöse, um ihn in den „Stand der Freiheit“ zu versetzen.<sup>2</sup> Das Odium individueller Schuld tritt für Kant hinter die epochale Errungenschaft von Mündigkeit für die Gattung zurück.<sup>3</sup>

Einen weiteren Schub im Sinne positiver Deutungen bringt im 20. Jahrhundert die Freud'sche Psychoanalyse mit sich, für welche die Auflehnung gegen den realen und

<sup>1</sup> Zu Augustinus als ‚Vater der Erbsünde‘ vgl. u. a.: K. Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München 2005, 38–42.

<sup>2</sup> I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: Ders., *Werke. Akademie-Textausgabe*. Unveränd. photomechan. Abdr. des Textes der von der Preuß. Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausg. von Kants ges. Schriften, VIII, Berlin 1968, 109–123, hier: 115.

<sup>3</sup> Ebd., 115–118.

symbolischen Vater unter dem Vorzeichen des Ödipus-Komplexes Movens von seelischer und kultureller Entwicklung schlechthin darstellt.<sup>4</sup> Aus dem breiten Spektrum einer Tiefenpsychologie freudianischer und jungianischer Prägung, erwachsen im Folgenden unterschiedliche Deutungsperspektiven. Für die bei Freud<sup>5</sup> grundlegende Narzissmustheorie etwa stellt die Paradiesvorstellung primär ein regressives Einheitsphantasma dar, das an eine ursprüngliche Mutter-Kind-Dyade anknüpft, während die Vertreibung aus dem Paradies eine grundlegende menschliche Trennungserfahrung bzw. ein reales menschliches Trauma repräsentiere.<sup>6</sup> Den harten Triebkonflikten Freuds setzt wiederum Jung die versöhnlichere Suche der Psyche nach dem ‚wahren Selbst‘ entgegen. In der analytischen Psychologie der Schule Jungs wird das Paradies zum archetypischen Schauplatz eines menschlichen Individuationsprozesses, in dem Trennung und Schuld als progressive Entwicklungsanstöße fungieren.<sup>7</sup>

Eugen Drewermann trägt in seinem Opus Magnum zur jahwistischen Urgeschichte mit dem Titel „Strukturen des Bösen“ eine Vielzahl von Theoremen und Deutungen beider psychoanalytischer Richtungen zusammen, um diese jedoch immer wieder theologischen Implikationen unterzuordnen.<sup>8</sup> Seine Rahmenthese einer grundlegenden menschlichen Angst, aus welcher die Sünde hervorginge,<sup>9</sup> verknüpft er mit der Botschaft, dass nur eine vertrauensvolle Hinwendung zu Gott aus dieser herausführe. Das Drama von Genesis 2–11 wird vor diesem Hintergrund kurzerhand mit dem Etikett einer Fehlentwicklung belegt.<sup>10</sup> Die Sündenfokussierung christlicher Bibelexegese überträgt Drewermann am Ende ungebrochen auf psychoanalytische Denkschemata, wenn er eine theologisch-moralische Abwertung als Pathologie bestätigt. Der Urmensch fällt bei Drewermann in Sünde und damit in die ‚Strukturen des Bösen‘, weil er gestört ist.<sup>11</sup>

Ich möchte nun meinerseits versuchen, das Problem von Erkenntnis und Schuld und einen psychoanalytischen Blick auf die Triebnatur des Menschen für den zweiten Schöpfungsbericht in eine Zusammenschau zu bringen. Dabei steht zunächst als Deutungsproblem im Raum, dass der Text der Genesis das Erleben von Scham und damit die Einsicht in eine geschlechtliche Differenz erst als Folge der Gebotsübertretung im Essen der verbotenen Frucht kennt. Gebotsübertretung und bewusste Sexualität werden vordergründig separiert. Einen Denkanstoß in eine gegenläufige Richtung gibt hier Dürers Adam-und-Eva-Stich aus dem Jahre 1504.<sup>12</sup> In ihm tritt uns zu einem Zeitpunkt, der noch vor dem Genuss der verbotenen Frucht liegt, ein ganz offenbar seiner Geschlechtlichkeit

<sup>4</sup> Hierzu grundlegend: *S. Freud*, Totem und Tabu (1913), in: Ders., Gesammelte Werke [=GW] IX, Frankfurt a. M. 1999, 1–207 und weitere verstreute Texte zum Thema des Ödipuskomplexes.

<sup>5</sup> *S. Freud*, Zur Einführung des Narzissmus (1914), in: Ders., GW X, Frankfurt a. M., 1999, 137–170.

<sup>6</sup> Vgl. *C. Pietzcker*, Einheit, Trennung und Wiedervereinigung. Psychoanalytische Untersuchungen eines religiösen, philosophischen, politischen und literarischen Musters, Würzburg 1996.

<sup>7</sup> Vgl. *M. Jacoby*, Sehnsucht nach dem Paradies. Tiefenpsychologische Umkreisung eines Urbilds, Fellbach 1980 (Schriftenreihe des C. G. Jung-Instituts Zürich 2).

<sup>8</sup> *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen, 1. 2. 3., München 1977–1978.

<sup>9</sup> Ebd., III, 140 u. ö.

<sup>10</sup> Ebd., II, 617.

<sup>11</sup> Ebd., III, 582/83 u. ö.

<sup>12</sup> *K. A. Schröder*: *M. L. Sternath* (Hg.), Albrecht Dürer. Anlässlich der Ausstellung in der Albertina, Wien, 5.9.–8.12.2003, Ostfildern-Ruit 2003, Kat. 65, 257.

und Verführungsmacht bewusstes Paar gegenüber. Dieses Bild soll zunächst zum Gegenstand der Betrachtung genommen werden. Im Anschluss wird eine Analyse des Bibeltextes folgen, welche einen ersten bedeutsamen Akt des Ungehorsams und der Trennung mit Prozessen von Verinnerlichung und personaler Differenzierung in Beziehung setzt.

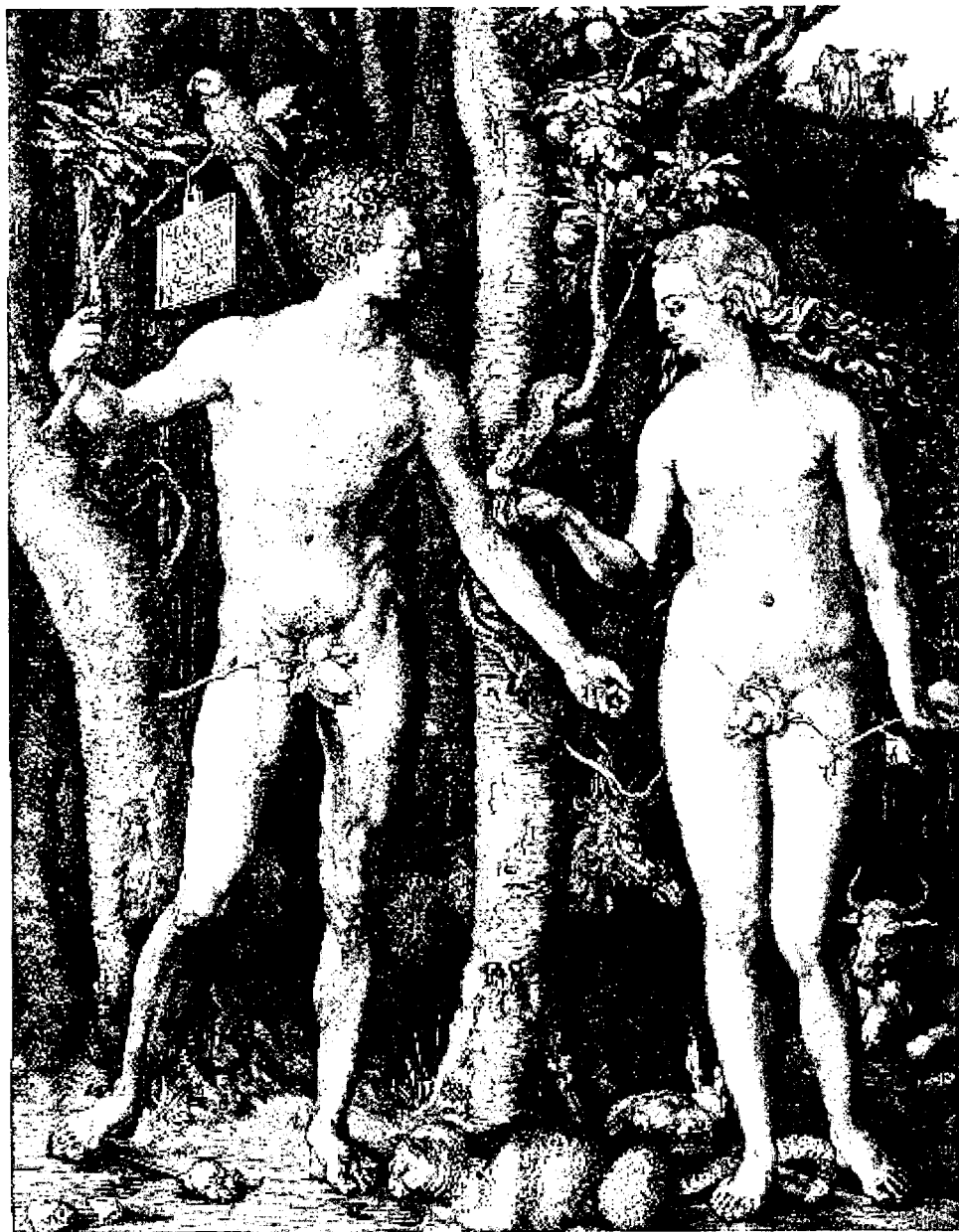
## **Selbstbewusste Lust in der Adam-und-Eva-Darstellung Albrecht Dürers**

Das klassische Motiv von Adam und Eva bot Malern von Humanismus und Frührenaissance eine willkommene Gelegenheit, sich dem Studium des menschlichen Körpers zu widmen, so auch Albrecht Dürer in seinem großen Kupferstich von 1504. Während eine ältere Forschung hier eine Rückwendung zu antiken ästhetischen Formprinzipien eher negativ kommentierte, suchen neuere Arbeiten den christlichen Gehalt des Bildes und eine entsprechende Einheit von Inhalt und Form wieder stärker zu würdigen.<sup>13</sup> Sieht man allerdings genauer hin, transportiert das Bild eine Botschaft, die sich zwar antiker und christlicher Vorgaben bedient, jedoch nicht so ohne Weiteres unter diese subsumiert werden kann.

Auf Dürers Kupferstich stehen Adam und Eva vor dem Hintergrund eines Waldes dem Betrachter frontal zugewandt im Vordergrund. Ihre nackten helleren Körper heben sich ab von dem Dunkel der dahinter dicht gedrängt stehenden Baumstämme. Eingefangen ist der Moment unmittelbar vor dem Genuss der verbotenen Frucht. In der linken Bildhälfte steht Adam, in der Mitte befindet sich der hellere Baum der Erkenntnis mit einem nach rechts aufragenden Zweig, der Blattwerk und Früchte trägt. Um diesen Zweig windet sich die Schlange. In der rechten Bildhälfte steht Eva. In ihrer linken, nach rückwärts gebogenen Hand hält sie eine Frucht, deren anhangender Zweig ein Blatt trägt, das ihre Scham bedeckt. Adam in der linken Bildhälfte ergreift mit seiner rechten Hand den begrünten Zweig eines weiteren Baumes am linken Bildrand, der als Baum des Lebens zu begreifen sein dürfte und an dem ein Schild mit Dürers lateinischer Signatur hängt. Oberhalb sitzt ein Papagei. Adams Scham wird von einem Blatt bedeckt, das aus selbigem Baum herauswächst. Im unteren Drittel des Bildes sind Paradiestiere zu sehen: ein gehörter Elch, ein gehörntes Rind, ein Hase, eine Katze und eine Maus.<sup>14</sup> Beide Figuren, Mann und Frau, haben den Kopf zur Mitte gewendet. Adam schaut in das Gesicht Evas. Eva, mit wehendem Haarschopf und angewinkeltem Arm, schaut auf die Frucht in ihrer rechten Hand und die Schlange.

<sup>13</sup> Vgl. in Auseinandersetzung mit E. Panofsky: *A.-M. Bonnet*, ‚Akt‘ bei Dürer, Köln 2001 (ATLAS. Bonner Beiträge zur Renaissanceforschung 4), hier: 156–170.

<sup>14</sup> Katze, Elche, Hase und Rind werden mit Bezug auf Panofsky gemeinhin den vier Temperamenten zugeordnet. Vgl. C.-P. Warncke, Sprechende Bilder – sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1987 (Wolfenbütteler Forschungen 33), 306. – Zum Verständnis der Tiere siehe auch eine kritische Auseinandersetzung bei B. Hinz, Adam und Eva, in: K. A. Schröder; M. L. Sternath (Hg.), Albrecht Dürer (wie Anm. 12), 254–256.



*Albrecht Dürer: Adam und Eva, 1504, Kupferstich, Pl. 25,2 x 19,5 cm, Wien Albertina, Inv. DG 1930/1451, in: K. A. Schröder: M. L. Sternath (Hg.): Albrecht Dürer. Anlässlich der Ausstellung in der Albertina, Wien, 5.9.–8.12.2003, Ostfildern-Ruit 2003, Kat. 65, S. 257.*

Trägt man das Vorwissen der Paradieserzählung an dieses Szenarium heran, so ist zu sehen, wie die Schlange die Frucht in ihrem Maul hält und Eva in die Hand legt. Betrachtet man die Szene aber unvoreingenommen, dann möchte man eher meinen, dass Eva die Schlange von der Frucht, die sie lose mit den Fingerkuppen hält, kosten lässt. Die Schlange selbst wiederum ist nicht Eva, sondern Adam zugewandt. Schlange und Unterarm Evas bilden dabei ein offenes Dreieck, dessen Spitze mit der Frucht auf das Geschlecht Adams weist. Die eine Diagonale im Bild verläuft von Evas Blick rechts oben über die Frucht und den Schlangenkopf hin zu Adams Geschlecht. Die gegenläufige Diagonale verläuft vom Papagei und Kopf Adams links oben über dessen seitlich ausgestreckten linken Arm hin zu Evas Geschlecht. Im Schnittpunkt der Diagonalen befindet sich die Frucht mit der Schlange. Die Köpfe des Paares und die Frucht bilden ein oberes, Frucht und Schamblätter ein unteres Dreieck.

Das Paar ist zwar über seine Blicke aufeinander bezogen, bietet aber seine Körper frontal dem Betrachter an. Dargestellt wird ein Szenarium, das die biblische Erzählung von der Verführung Evas durch die Schlange in eine latente Uneindeutigkeit transponiert. Hier, so möchte man meinen, verführt Eva nicht weniger die Schlange als umgekehrt, beziehungsweise verführen Adam und Eva sich wechselseitig. Die beiden runden Früchte, die Eva in ihren Händen hält, und die ins Zentrum platzierte Schlange sind dabei un schwer auch als Sexual-Symbole lesbar. Während nun Eva und die Schlange über die Frucht miteinander in enger Berührung stehen, greift die linke Hand Adams unterhalb davon, auf der Höhe von Evas Geschlecht, dergestalt um einen Astdorn in der Mitte, dass ein anatomisch unreal verkrümmter Zeigefinger diesen ringförmig umschließt. Links daneben sehen wir noch, wie sich der Schwanz der Schlange durch ein ringförmiges Astteil zieht.<sup>15</sup> Benennen wir diese kleinen Spielereien getrost als das, was sie sind: versteckte Obszönitäten.<sup>16</sup> Dürer läßt also die Verheißung der Lust, die mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen verbunden ist, eindeutig sexuell auf.

Seine Magie aber gewinnt dieses Kunstwerk nicht zuletzt daraus, dass der Betrachter durch den Zeigehabitus der Figuren unmittelbar in das Geschehen einbezogen wird. Er beantwortet die Zeigelust der Figuren gleichsam anstelle ihrer selbst mit seiner eigenen Schaulust. Daran wiederum, dass hinter allem ein Künstler steht, der mit seiner Kunst teilhat an göttlicher Unsterblichkeit, gemahnt uns dessen deutlich sichtbare, am Baum des Lebens hängende Signatur. Festzuhalten bleibt am Ende, dass Dürer die Paradieserzählung, wenn man so will, vom Kopf auf die Füße stellt. Hier werden keine passiven Verführungsoffer, sondern selbstgewisse Verführer dargestellt. Adam umfasst den Ast mit der Dürer'schen Signatur, zwischen den zwei in den Vordergrund gerückten Baumstämmen stehend, in nachgerade phallischer Selbstgewissheit, und die hellere, rundere Eva weiß offenbar genau, was sie will und was sie anzubieten hat. Sie ist als Pendant zu dem ‚bannertragenden‘, hoch aufgerichteten Adam die Herrin der Früchte und der Tiere

<sup>15</sup> Das Schlangemotiv wiederholt sich dann noch einmal im Schwanz der Katze, welcher die Füße Evas umspielt, während die Katze die Maus zu Füßen Adams fixiert beziehungsweise beide Tiere sich wechselseitig be lauem.

<sup>16</sup> Dürers Zeitgenossen fanden durchaus Geschmack an derberen Späßen, man denke in der Literatur etwa an das Volksbuch von Till Eulenspiegel. – Warncke (wie Anm. 14), 311 deutet den Gestus Adams als Öffnung einer Schwurhand in christlicher Tradition zu einem Gestus des Forderns.

zu ihren Füßen. Der Künstler, so möchte man meinen, hat dem Sündenfall die Sünde ausgetrieben und feiert Weiblichkeit und Männlichkeit, Kunst und Künstler. Schauen wir vor dem Hintergrund dieser Deutung des Adam-und-Eva-Mythos durch einen großen Künstler zurück auf den Bibeltext.

## Die Geburt des Widerspruchs im zweiten Schöpfungsbericht

Der nach allgemeiner Einschätzung früher entstandene zweite Schöpfungsbericht schlägt einen gänzlich anderen Grundton an als der erste, welcher von der Erschaffung der Welt in sieben Tagen berichtet. In dem später entstandenen Text der Priesterschrift, den der Kompilator an den Anfang setzt, haben die Gestalt Gottes und seine Geschöpfe noch keine individuelle Kontur. Gott spricht in den Kosmos hinein und erschafft so Himmel und Erde, er schaut seine Schöpfung an und er segnet sie – noch mehr oder minder eins mit seinem Werk. Es gibt zwar den personalen Rückzug Gottes am siebten Tag und damit eine Art von Trennung, aber der Text kennt noch keinen Konflikt zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Grundton des Textes ist der einer großartigen Einheit.<sup>17</sup> Anders die nachfolgende Erzählung vom Paradies, hier treten wie auf einer Bühne nacheinander unterschiedliche Akteure auf: Gott, der Herr, mit väterlichen, teils mütterlichen Zügen, dann Adam, später Eva, beide zu einer göttlichen Autorität aufschauend, eine personifizierte Schlange und am Schluss die Cherubim mit ihren flammenden Schwertern. Schauplatz ist der Garten Eden, in dem sich das erste folgenreiche Drama der biblischen Geschichte ereignen soll.

Den Anfang setzt der Text damit, dass er noch einmal hinter den bereits in Genesis 1 erreichten Stand der Schöpfung zurückgeht und erneut die Erschaffung des Menschen zum Gegenstand nimmt. Anders aber als der oder die Autoren des ersten Schöpfungsberichtes, welche die Symbolisierungsleistung des Sprechens akzentuieren und damit einen Raum der Abstraktion entstehen lassen, entwirft der Text der Paradieserzählung eine sehr konkrete Welt materieller Gegenständlichkeit. Wir hören, wie Jahwe den Menschen dank eines aufsteigenden Nebels aus dem feuchten Ackerboden formt und ihm den Atem des Lebens durch die Nase einbläst. Jahwe spricht nicht, sondern er macht mit seinen Händen. ‚Gott der Herr‘, wie Luther die den Text kennzeichnende Doppelung von Jahwe und Elohim übersetzt, ist ein sehr menschenähnlicher Gott, der erste Mensch wiederum ein sehr irdisches Geschöpf und die Erde, auf der beide stehen, sehr handgreiflich. Denn Gott pflanzt auch einen Garten in Eden mit mancherlei Bäumen darin, in seiner Mitte den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.<sup>18</sup> Bewässert wird der Garten durch einen Strom, der sich in vier Arme teilt. In diesen

<sup>17</sup> Vgl. I. Rösenberg, „Und Gott sah, dass es gut war“. Bindung und Freiheit im ersten Schöpfungsbericht, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 8 (2011) [„Der siebte Schöpfungstag“] 53–61.

<sup>18</sup> Der Genesis-Text führt eine signifikante Doppelung der Bäume ein. Während es für den Baum des Lebens Parallelen in der altorientalischen Literatur gibt, ist ein Vorbild für den Baum der Erkenntnis nicht bekannt, vgl. u. a.: B. Ego, Adam und Eva im Judentum, in: C. Böttrich; B. Ego; F. Eißler, Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 11–78, hier: 15–16.

Garten hinein setzt Gott den Menschen, auf dass er ihn bebauen solle. Er dürfe von allen Bäumen essen, ausgenommen vom Baum der Erkenntnis. Täte er dies, müsse er sterben.

In deutlichem Kontrast zum ersten Schöpfungsbericht, der in eine grenzenlose Weite zielt, geht es im zweiten Schöpfungsbericht um paradigmatische Grenzziehung. Anstelle kosmischer Weite steht die Umfriedung eines bebauten Gartens. Der erste Mensch wird in diese Umfriedung hineingestellt, und als Pendant äußerer Grenzziehung wird ihm auch eine innere Grenzziehung auferlegt: die Einhaltung einer Speiseordnung.<sup>19</sup> Der Garten teilt sich nunmehr in eine erlaubte und eine unerlaubte Zone. Zwischen Gott und Mensch tut sich der Unterschied auf, dass Gott Gebote ausspricht, an die sich der Mensch zu halten hat. In der Paradieserzählung wird der erste Mensch somit in eine duale Struktur von innen und außen, oben und unten hineinversetzt. Und indem seine Welt von Trennungslinien durchzogen wird, welche die Gestalt eines kultivierten Gartens und eine soziale Beziehung von Gott und Mensch umreißen, ist gleichzeitig mit diesen Grenzziehungen das Problem der Grenzüberschreitung geboren.

Auf das ausgesprochene Speiseverbot folgt nun unmittelbar die Ansage Gottes, dass es nicht gut sei, dass der Mensch allein sei und Adam eine ‚Gehilfin‘, ein Gegenüber bekommen solle (2,18).<sup>20</sup> Anders als im Text der Priesterschrift, wo die beiden ersten Menschen von Beginn an als Mann und Frau erschaffen werden, ist der erste Mensch hier nicht geschlechtlich definiert. Zunächst aber bildet Gott der Herr – wiederum aus Lehm – eine Reihe von Tieren und Vögeln, die er Adam bringt, auf dass dieser ihnen einen Namen gäbe. Das Ausgangsproblem eines ranggleichen Gegenübers bleibt damit jedoch bestehen, und so lässt Gott Adam in einen tiefen Schlaf fallen, entnimmt ihm eine Rippe, baut aus dieser eine Frau und führt sie Adam zu. Dieser findet Gefallen an einem Geschöpf, das ihm gleich ist und dennoch ein anderes. Adam wird dann die prophetische Rede in den Mund gelegt, dass man dieses Geschöpf, wie Luther übersetzt, ‚Männin‘ nennen und der Mann um der Frau willen Vater und Mutter verlassen werde (2,23/24). Der Erzähler erwähnt noch kurz, dass Adam und Eva nackt waren, sich dieser Nacktheit aber nicht schämten. Damit gibt es also von nun an einen Mann und eine Frau, die aber, zugespitzt formuliert, von sich noch nicht wissen, dass sie es sind.

Signifikant ist hier, dass Gott die Gefährtin oder das Gegenüber Adams nicht, wie diesen selbst und ebenso die Tiere und Vögel, aus Lehm formt, sondern dass er Adam in eigenartiger Weise teilt. Noch, so hat es den Anschein, verharren Mann und Frau nach dieser Operation in einer eigentümlich unbewussten Einheit. Noch kennen sie keine Scham, weil sie sich einer entscheidenden Differenz noch nicht innegeworden sind.<sup>21</sup> Aber hier kommt nun die Schlange ins Spiel!

<sup>19</sup> Auch Westermann geht explizit auf das Motiv der Grenzziehung ein: C. Westermann, Genesis. 1. Teilbd. Gen. 1–11, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1976 (BK.AT I/1), 304/305.

<sup>20</sup> Buber übersetzt hier ‚Gegenpart‘: M. Buber, Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von M. B. gemeinsam mit F. Rosenzweig, Köln 1954, 14. – *Ego* betont die positive Konnotation des im Hebr. im Maskulinum stehenden „ezer“ (wie Anm. 18), 18.

<sup>21</sup> Hier fehlt dem ‚kindlichen‘ Urmenschen offenbar noch das Distanzgefühl der Scham, das den reifen Menschen insofern kennzeichnet, als es zu einer Reibung zwischen ‚einer unvollkommenen Wirklichkeit und einer ideell vorhandenen normierenden Ganzheit‘, wie G. Simmel es formuliert, kommt: G. Simmel, Zur Psychologie der Scham, in: Ders., Schriften zur Soziologie, Frankfurt a. M. 1983, 140–150, hier: 148.

Als Erstes sehen wir die neuerschaffene Frau nicht etwa in Interaktion mit Adam oder mit Gott, sondern mit der Schlange. Diese spricht die Frau mit einem Unterton der Provokation auf das Speiseverbot Gottes an. Eva berichtigt die Schlange dahingehend, dass Gott keineswegs verboten habe, von allen Bäumen im Garten zu essen und wiederholt das Gebot, wie Gott es gegenüber Adam ausgesprochen hatte. An dieser Stelle passiert nun etwas Überraschendes! Die Schlange stellt nämlich die göttliche Androhung, dass der Mensch bei Übertretung des Verbots sterben müsse, in Frage und mutmaßt stattdessen, dass Gott dieses Verbot primär um einer Wahrung seiner Dominanz willen ausgesprochen habe. Denn wenn die Menschen vom Baum der Erkenntnis äßen, würden auch Ihnen die Augen aufgetan werden und sie würden sein wie Gott. Göttliche Fürsorge deutet die Schlange in einen göttlichen Machtanspruch um und ebnet damit den Weg zu einem quasi-legitimen Aufbegehren.

Jetzt erst treten die Früchte als etwas besonders Verlockendes an die Frau heran – weil sie eine Lust für die Augen sind und weil sie Klugheit verheißen. Die Frau begehrt die Früchte also zugleich sinnlich und geistig. Sie kostet und gibt Adam davon zu essen, und nachdem beide gegessen haben, erkennen sie, dass sie nackt sind und machen sich Schurze aus Feigenblättern. Als sie Gott in der Abendkühle sich nähern hören, verstecken sie sich. Adam erklärt Gott, dass er sich vor ihm fürchte, weil er nackt sei. Zur Rede gestellt, schiebt er die Schuld am Genuss der verbotenen Früchte auf Eva, diese wiederum auf die Schlange, und nun folgen nach allen Seiten göttliche Verfluchungen und die endgültige Vertreibung aus dem Garten Eden. Da der Mensch nun schon geworden sei „wie unsereiner“ (3,22), dürfe er nicht auch noch vom Baum des Lebens essen und ewig leben, so die göttliche Formel. Am Ende der Erzählung blickt der Leser auf eine gleichermaßen atemberaubende wie rätselhafte Verquickung von Geschlechtlichkeit und Erkenntnis, Verbot und Strafe zurück.

## **Rivalität zwischen Schöpfer und Geschöpf**

Im ersten Schöpfungsbericht wird das Thema der Geschlechtlichkeit noch nicht problematisiert. Gott erschafft den Menschen von Beginn an als Mann und Frau und der ubiquitäre Fortpflanzungsauftrag an alle Geschöpfe setzt die Schöpfung in die Vollmacht der Selbsterhaltung. Gott stößt einen Schöpfungsprozess an, der am Ende ihn und die Schöpfung in Freiheit entlässt. Grundlegend anders nimmt sich hingegen die Ausgangssituation in dem vorpriesterschriftlichen Schöpfungsbericht aus. Hier liegt der Fokus anfänglich auf einer intimen Dyade von Gott und Mensch. Gott legt einen Garten an und erschafft Tiere und einen weiteren Menschen zur Gesellschaft für den ersten. Gott sorgt für den Menschen, aber er gibt auch Regeln für dieses Arrangement vor, er ist zugleich ein Gott der Fürsorge und der Macht. Dergestalt entwirft die Erzählung nach Maßgabe eines familialen Urmodells ein paradigmatisches Eltern-Kind-Verhältnis mit entsprechendem hierarchischem Gefälle. Gott lässt den Menschen aber auch symbolisch an seiner Macht teilhaben. Er regt ihn an, Vieh und Vögeln Namen zu geben.

Diese Vater-Sohn-Idylle kommt allerdings jäh zu einem Ende, nachdem Gott aus Adams Seite ein zweites menschliches Wesen geschaffen hat, eine Frau. Aus der Zweier-



beziehung erwächst nun eine Dreierbeziehung,<sup>22</sup> und es bildet sich ein neues Kräfteverhältnis aus. Statt der dualen Beziehung ‚großer Gott und kleiner Mensch‘ wird nun die Konstellation ‚zwei gegen einen‘ möglich. Das Einfallstor für Aufruhr und Verführung ist dabei die Frau, der ‚andere‘ Mensch. Handelt es sich im ersten Schöpfungsbericht, wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde schafft, um eine Spiegelbeziehung zwischen Gott und Mensch, werden im zweiten Schöpfungsbericht Mann und Frau selbst in ein Spiegelverhältnis zueinander gesetzt. Der zweite Mensch wird nach dem Bilde des ersten geschaffen. Gott schafft nicht mehr nur sich selbst ein Gegenüber, sondern er schafft darüber hinaus dem Menschen, aus nunmehr deutlich differenzierterem Ausgangsmaterial als feuchter Erde, seinerseits ein Gegenüber.

Die Frau, in gewisser Weise eine Abspaltung des Mannes, vernimmt nun die verführerische Rede der Schlange nachgerade wie eine innere Stimme des Aufruhrs, welche die hergebrachte Ordnung in Frage zu stellen antritt. Die Stimme des Aufruhrs siegt dabei über eine Stimme der Unterwerfung. Nach dem Genuss der Früchte blicken die Menschen auf sich selbst zurück und nehmen ihre Nacktheit wahr, und damit auch eine Differenz. Ihnen wurden, wie die Schlange vorhersagte, die Augen aufgetan, sie erkennen den Unterschied von Mann und Frau und machen sich Schurze. Sie erkennen auch den Unterschied von Gott und Mensch und verstecken sich. Sie haben Angst vor Gott.

Folgt man einer Deutung, welche mit der Erkenntnis von Gut und Böse weniger eine moralische Dimension, als vielmehr eine grundsätzliche Polarität angesprochen sieht,<sup>23</sup> dann tritt der Mensch als Erkennender aus einem urtümlichen Stadium der Einheit heraus in eine Existenz von begrifflichen Dualitäten und Gegensätzen. Die Dinge stehen nicht mehr ungeschieden beieinander, sondern getrennt voneinander gegenüber, sie teilen sich fortan in Gott und Mensch, Mann und Frau, Innen und Außen, Gut und Böse. Wenn das Verbot Gottes dabei den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen mit einem Tabu belegt, so bringt das Verbot selbst bereits eine signifikante Zweiteilung von Erlaubtem und Unerlaubtem mit sich. Diese primäre Scheidung wird obendrein im Namen des Baumes zum Ausdruck gebracht: Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse trägt gleichsam Früchte des Unterscheidungsvermögens. Notwendigerweise zerstört der Genuss dieser Früchte eine vormalige Einheit und insofern ist der Baum der Erkenntnis in der Tat ein Baum des Todes. Zwar erfüllt sich die entsprechende Strafandrohung Gottes nicht als unmittelbarer Tod der Menschen, jedoch als folgenreicher Eintritt in die Sterblichkeit. Eine vormalige unbewusste Einheit des Lebens zerfällt dem Menschen fortan in die Gegensätze von Leben und Tod.

Verwirrend bleibt dabei, dass der Mythos gleichsam zwei Motivationsstränge für die Gebotsübertretung anbietet, eine sinnliche und eine geistige. Eva wird verführt von der Aussicht auf Gottgleichheit und Erkenntnis, aber nicht minder von dem appetitlichen Anblick der Früchte, die ihre Sinne stimulieren. Damit stellt sich erneut die Frage nach der

---

<sup>22</sup> In der Psychoanalyse hat sich für solche Konstellationen der Begriff der ‚Triangulierung‘ von E. Abelin durchgesetzt, gemäß der eine symbiotische Dyade mit dem Hinzutreten eines Dritten aufgebrochen wird. Klassischerweise löst die Figur des Vaters eine Mutter-Kind-Dyade auf, während es hier die Frau ist, die eine Vater-Sohn-Beziehung ‚stört‘.

<sup>23</sup> Vgl. *Westermann*, Genesis (wie Anm. 19), 331.

Rolle der Geschlechtlichkeit für die erste entscheidende Gebotsübertretung des Menschen. Zwar gibt sich das besagte Speiseverbot auf den ersten Blick als ein Triebverbot zu erkennen, aber lediglich als ein orales. An seiner Oberfläche leugnet der Text demnach eine mutmaßliche Identität von Verbotsübertretung und Geschlechtlichkeit, legt aber paradoxerweise gleichzeitig Spuren, die eben genau hierauf verweisen.<sup>24</sup> So folgt unmittelbar auf die Aussprache des Speiseverbots etwa die Verkündigung Gottes, der Mensch bräuchte eine Gehilfin. Unmittelbar auf die Anmerkung des Erzählers, Mann und Frau seien nackt gewesen, ohne sich zu schämen, tritt die Schlange als Verführerin auf. Unmittelbar auf den Genuss der verbotenen Früchte folgt dann die Erkenntnis der Nacktheit und die Vertreibung aus dem Garten Eden. Diese hat dann schließlich die Gründung des weitverzweigten Menschengeschlechts zur Folge. Der Text legt also unterschwellig eine Spur, die darauf verweist, dass das Essen der so ungemein verlockenden Früchte vom Baum der Erkenntnis mehr meint als das Essen einer Feige oder eines Apfels, dass es vielmehr für den Genuss des anderen Geschlechts selbst steht. Diese Botschaft hat auch Dürer dem Text entnommen und zugespitzt.

Damit gewinnt aber auch das Verbot, und hier können wir uns durchaus von einem Geist des Widerspruchs, den die Schlange verkörpert, inspirieren lassen, eine neue unmittelbare Evidenz. Knüpfen wir an das soziale Gefüge von Eltern und Kindern an, dann wird dieses primär dadurch begründet, dass Geschlechtlichkeit den Eltern vorbehalten ist und diese wiederum für die Ernährung ihrer Kinder aufkommen. Auch Gott kommt für die Ernährung seiner Kinder auf.<sup>25</sup> Geschlechtlichkeit aber, folgen wir dieser Spur, verwehrt er ihnen. Dabei entspricht es nicht nur den Bedingungen bäuerlicher Gesellschaften, dass geschlechtsreife Kinder für sich selbst aufzukommen haben und sozusagen aus dem Nest geworfen werden, es entspricht auch dem Rivalitätsgefüge zwischen den Generationen, dass Kinder sich im Moment einer geschlechtlichen Außenorientierung von ihren Eltern lösen und eine vormalige Einheit mit diesen zugunsten einer neuen sozialen Einheit aufkündigen. Hiervon spricht der Text sogleich nach der Erschaffung der Frau als Prophetie aus dem Munde Adams. Und diesen Prozess eröffnet der Text, mit dem Auftauchen der Schlange, dann auch in unmittelbarer Folge!

Aus der Perspektive der Schlange, der Widersacherin Gottes, kommt Gott dabei ein repressiver Anspruch der Machterhaltung zu. Gegen diesen bäumt sich Eva in Gemeinschaft mit der Schlange auf. Und hier tut Adam nun bezeichnenderweise das, was er zuvor in seiner prophetischen Rede angekündigt hatte, er verlässt ‚Vater und Mutter‘ beziehungsweise Gott, um seinem ‚Weibe anzuhängen‘ (2,24). Die Nähe zu Gott hinter sich lassend und seinen Gehorsam aufgebend, sucht er die Nähe zu Eva, die in machtvoller Weise seine Triebnatur anspricht. Diesen Akt legt ihm die christliche Theologie bekanntlich als Sünde aus.

<sup>24</sup> Dies hat bereits früh nachgewiesen: *H. Gunkel*, Genesis (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I.1) Göttingen <sup>3</sup>1910, 14–19. Gunkel stellt die Erkenntnis des Geschlechts in Gemeinschaft mit einer erwachsenen „Reife des Urteils“ und „Vernunft“ (15). Eine Beziehung dieses sexuellen und außers sexuellen Reifeschubs zum Verbot Gottes diskutiert er nicht.

<sup>25</sup> Auch Gunkel betont in seiner Deutung immer wieder die Kindlichkeit des Urmenschen vor dem Essen vom Baum der Erkenntnis, ebd., 14–19.

Aber wollen wir uns tatsächlich einen Gott vorstellen, dessen Willen es entsprach, seine Geschöpfe stets unter seiner Vormundschaft in einem umzäunten Garten zu halten? Immerhin setzt Gott selbst bereits mit der Formulierung des Verbots ein Zeichen, das fortan als die Markierung einer Differenz zwischen einem autoritären Gebot und einer menschlichen Triebbewegung nicht mehr zu übersehen ist. Der aufrührerische Triebanspruch aber hat, nehmen wir das Bild eines Schöpfergottes ernst, nicht minder seinen Ursprung in diesem, als das untersagende Verbot. Vielleicht ist der Gott der Paradieserzählung in seinem Ursprung doch weniger harmonie- und ordnungsliebend, als die theologische Exegese ihm gerne unterstellt.<sup>26</sup> Vielleicht tritt er an, die Kraft seiner Geschöpfe herauszufordern und sie in die Freiheit zu entlassen. Reflexives Unterscheidungsvermögen als Lust der Erkenntnis und körperliche Lust am anderen Geschlecht webt der Mythos dabei nahezu untrennbar ineinander.<sup>27</sup> Kognitives und biologisches Begehren treiben am Ende neue Komplexitäten aus sich hervor.

### Scham, Schuld und Personalisierung

Signifikant ist die zweifache Scham der Menschen im Paradies. Mann und Frau schämen sich zunächst voreinander und machen sich Schurze. In einem weiteren Schritt schämen sie sich vor Gott und verstecken sich. Auch hier arbeitet der Mythos mit einer Doppelung. Zunächst greift die Scham als eine konkret geschlechtliche. In dem neu erworbenen Vermögen, auf sich selbst zurückzublicken und sich selbst voreinander als ‚anders‘ wahrzunehmen, verhüllen und betonen sie diese Andersheit mit ihrer Kleidung gleichermaßen. Sie haben sich, soziologisch gesprochen, vergesellschaftet. Die Erzählung aber greift noch weiter. Die Menschen verstecken sich nun auch vor Gott, seinem Blick ausweichend. Der anerkennende Blick Gottes aus dem ersten Schöpfungsbericht, der noch wiederholt sah, ‚dass alles gut war‘, hat sich in einen negativen Blick der Kontrolle verkehrt. Der Mensch sucht, diesem auszuweichen und muss doch Rede und Antwort stehen. In der Entzweiung mit Gott treffen den Menschen dann Verfluchung und Vertreibung als Entzweiung mit der Natur, die von nun an sowohl Eva als auch Adam feindlich gegenübersteht. Bezeichnend an dem Verhör Gottes aber ist die Tatsache, dass der Mensch, der sich unter den Bäumen versteckt hat, die Stimme Gottes hört, ohne ihn zu sehen, wir mögen auch sagen: sie als eine innere hört. Diese neue Stimme ist eine prüfende, anklagende und strafende. Und mit der Aufrichtung einer solchen normativen Instanz in seinem Inneren, welche die Psychoanalyse ‚Über-Ich‘<sup>28</sup> nennt, erlebt er den

<sup>26</sup> Vgl. etwa *Ego*, Adam und Eva im Judentum (wie Anm. 18), 21.

<sup>27</sup> Hier gilt es auch, die vielschichtige Bedeutung des originalen hebräischen Begriffs zwischen Wissen und geschlechtlicher Erfahrung zu berücksichtigen, vgl. *W. Schottroff*, ‚erkennen‘, in: THAT I (1971) 682–701. – Man mag hier auch an die Einsicht Freuds denken, der gemäß alle geistigen Energien in einer niederen Trieb-sphäre wurzeln.

<sup>28</sup> Paradigmatisch legt Freud sein Schichtenmodell dar in: *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Ders., GW 14, 1999, 419–506.

anderen Selbstanteil, sein ‚Ich‘, noch als klein und defizitär, oder im Bild der Paradieserzählung: als nackt und schutzlos.<sup>29</sup>

Ein solches, eben erwachendes Ich hat gleichsam noch nicht aus sich heraus Bestand und muss seine Schuld noch geflissentlich weiterreichen, so wie es Adam und Eva tun. Wenn Eva am Ende nicht zurück auf Adam, sondern auf die Schuld der Schlange verweist, fällt dazu im Rahmen der mit der Schlange verbundenen Vieldeutigkeit auch die Nähe zum männlichen Geschlecht ein, womit sich der Kreis dann wieder schließen würde. Adam und Eva verwiesen so wechselseitig auf die Verführungsmacht des anderen Geschlechts, die sie ja wiederum Gott zu verdanken hätten. Die statthabende personale Ausdifferenzierung aber, so die Botschaft der Paradieserzählung, gründet auf einem Akt des Ungehorsams. Erst die Selbsterfahrung im Akt des Ungehorsams und damit eine statthabende Trennung ermöglicht dem Menschen die Übertragung und Wiederaufrichtung des Gebots in seinem Inneren. Erst die Trennung von einer göttlichen Autorität macht es möglich, eine solche in sich selbst wiederzufinden und zu sein ‚wie‘ Gott. Wie Gott zu sein bedeutet aber auch, auf den kleinen Menschen in sich herunterzuschauen. Die anfängliche Spannung bleibt bestehen, sie hat lediglich ihren Austragungsort verlagert.

In gewisser Weise legen, ausgehend von dem Paradigma des Sündenfalls, große Teile der Rezeptionsgeschichte Zeugnis von einer Identifikation mit jenem Stadium ab, in dem ein noch kleines Ich von einem strengen Über-Ich gequält wird.<sup>30</sup> Die traditionale Exegese schlägt sich dabei auf die Seite der strafenden Autorität, wenn sie das Verdikt der Sünde ausspricht, die allenfalls als ‚tragisch‘ diskutiert wird.<sup>31</sup> Gegenpositionen wiederum feiern den Triumph von Aufstand und Selbstermächtigung einer erstarkenden Ich-Instanz und paktieren gleichsam mit Eva und der Schlange.

Die Nähe Evas zum Bösen, die der Mythos dabei aufbaut, ist auch in Zeiten des Feminismus schwerlich zu leugnen. Eva aber ist zugleich das entscheidende Movens einer Fortentwicklung. Sie ist nicht nur ein abgeleitetes anderes, sie ist nachgerade der Geist des Widerspruchs selbst, hervorgegangen aus bereits vorhandener komplexer Materie. In Gemeinschaft mit der Schlange ist sie das große Gegenüber Gottes, während Adam noch sohnhaft an dessen Seite steht. Ein schöpferisch Positives symbolisiert der Mythos männlich, ein Prinzip machtvoller Negation weiblich.<sup>32</sup>

Der Geschlechtlichkeit aber kommt im Mythos, an der Nahtstelle zwischen Einheit und Zweiheit, der Nimbus eines Geheimnisses zu. Sexualität lockt mit der Verheißung von großartiger Einheit und eröffnet einen Raum der Selbsterweiterung, so wie bereits

<sup>29</sup> Auch *Westermann*, Genesis (wie Anm. 19), 345 geht hierauf ein: „Die eigentliche Tiefe der Erzählung liegt darin, dieses Nacktsein, dieses Bloßgestelltsein des Menschen vor Gott als das Neue, als das, was jetzt anders geworden ist, hinzustellen.“

<sup>30</sup> Die Vorstellung einer überindividuellen Erbsünde mag dabei jedoch auch, angesichts des mit allen Reifeprozessen einhergehenden subjektiven Erlebens von Schuld, als kollektive Entlastung fungieren. – Zum Komplex von Schuld und Eltermord vgl. *H. W. Loewald*, Das Dahinschwinden des Ödipuskomplexes, in: *Ders., Psychoanalyse. Aufsätze 1951–1979*, Stuttgart 1986, 377–400, hier: bes. 380–390.

<sup>31</sup> Vgl. *H.-P. Müller*, Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur, in: *T. Rendtorff* (Hg.), *Glaube und Toleranz*, Gütersloh 1982, 191–210, hier: 197.

<sup>32</sup> Auch bei Dürer steht Adam auf der Seite vom Baum des Lebens, Eva auf der anderen.

Gilgamesch eine Selbsterhöhung bei der Dirne erlebt, die ihn ‚wie einen Gott‘ zu Tische führt.<sup>33</sup> Aber die Sexualität wirft den Menschen auch auf seine bedürftige Triebnatur zurück. Rauschhaftem Allmachtserleben mischt Gott die Bitternis der Sorge um die Nachkommen bei. Der strafende Gott steht auch für ein Realitätsprinzip, das einem Lustprinzip feindlich gegenübersteht.<sup>34</sup> Allerdings entlässt Gott seine Geschöpfe nicht in eine Welt der Mühen, ohne diesen zuvor schützende Kleider aus Fellen gemacht und angelegt zu haben. Hier trägt das väterliche Zornes-Drama die Züge eines umsorgenden, mütterlichen Abschieds. Neben väterlicher Härte steht weiblich-schutzgebende Weichheit und Wärme.

Folgen wir dem Mythos, wie er sich uns in der Paradieserzählung darbietet, gab es eine Zeit, in der der Mensch ohne eine Erfahrung des Mangels noch ganz in der Einheit lebte. In der Gegenwart der Erzählung ist dem Menschen der Wiedereintritt in ein solches Paradies verwehrt, und wir betrachten es gerne als verloren. Der Mythos selbst aber berichtet nirgends von einer Zerstörung. Vielmehr hüten Wächter dessen Eingang und markieren damit zuallererst eine Trennungslinie zwischen diesseitiger Realität und jenem Paradies. Wo in Mythen allerdings Wächter und Tore aufgestellt werden, warten selbige immer auch darauf, von Berufenen überwunden und durchschritten zu werden.<sup>35</sup> Im Paradies aber steht der Baum des Lebens, mit Früchten, die, als eine Art Antidot zum Baum der Erkenntnis, ewiges Leben schenken. Mit der Brechung des einen Tabus errichtete Gott wieder ein neues, eine neuerliche machtvolle Differenz zwischen Gott und Mensch und eine neue Herausforderung in die Welt setzend. Ein selbstbewusster Dürer antwortet hierauf, indem er seinem Adam einen Zweig vom Baum des Lebens in die Hand gibt, der seine Signatur trägt.

Following its psychological and anthropological implications, the Paradise narrative (Gen 2:4b–3:24) reveals a basic structure of dual differentiation. Thus, inner and outer demarcations mark processes of socialization and personalization for which Freud's three-layered model of the human psyche indicates the internalization of a norm-giving authority, amongst others. Albrecht Dürer's Adam and Eve engraving (1504) has been drawn upon to illustrate the violation of food prohibition as sexual self-empowerment, with the latter being placed in the context of an overall generation gap.

<sup>33</sup> Das Gilgamesch-Epos. Übers. u. mit Anm. vers. von A. Schott, Stuttgart 1994, 26, 2. Tafel.

<sup>34</sup> Zu Freuds zentralen Kategorien von Lustprinzip und Realitätsprinzip vgl. u.a.: S. Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), in: Ders., GW VIII, Frankfurt a. M. 1999, 230–238.

<sup>35</sup> Auch Haag macht darauf aufmerksam, dass die Fortexistenz des Gartens Eden nach dem göttlichen Strafgericht eine Öffnung als potentieller „Beginn eines neuen göttlichen Handelns“ in sich birgt: E. Haag, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3 (TThSt 24), Trier 1970, 73.