

Die Schlange und die Frau

(oder: Der Prozess des Bösen nach Genesis 2–3)

André Wénin

Einleitung

Innerhalb der bekannten antiken Literatur des Nahen Ostens nimmt die Bibel zweifellos dadurch eine Sonderstellung ein, dass in ihr jeglicher Mythos im eigentlichen Sinne des Wortes fehlt. Nicht dass sie jede Spur von Mythos ausgemerzt hätte. Doch der monotheistische Glaube, der im Verlauf des Exils und besonders im Anschluss daran der Abfassung der meisten Texte und Bücher zugrunde lag, zeigte nur wenig Nähe zu dieser Art von Literatur. Die mythische Kosmogonie wurde daher zu liturgischen, prophetischen oder weisheitlichen Gedichten zur Ehre des einzigen Schöpfers und Herrschers des Universums recycelt (Gen 1; Jes 51,9–11; Ps 93; Ijob 38). In diesem Stadium gibt es keinerlei Geschichte zu erzählen, noch ist Platz für eine Intrige, da alles der Dramatik entzogen ist.

Erst mit dem Auftreten des Menschen scheint eine Erzählung möglich zu werden, insofern die Verantwortung, zu der Gott ihn von Anfang an ruft, einen Spielraum für – unter Umständen dramatische – Entscheidungen lässt. Das Genus des Mythos kommt so wieder zum Vorschein, jedoch im Rahmen einer Erzählung, in der es nicht in erster Linie um das Universum und sein kosmisches Gleichgewicht geht, sondern um den Menschen und seine anthropologische Zukunft.¹ Denn es geht in der mythischen Erzählung vom Garten Eden (Gen 2–3) in der Tat um den *‘Adām*, das menschliche Wesen, genauer gesagt um die Art und Weise, wie es dem Bösen gelingt, sich trotz eines von Gott für das Leben gegebenen Wortes in die menschliche Wirklichkeit einzuschleichen. Es steht außer Zweifel, dass diejenigen, die diese Erzählung abgefasst haben, implizit die Auffassung zugrunde legten, die sie von der geschichtlichen Erfahrung Israels hatten. Indem sie aber daraus eine Geschichte der Anfänge gestalteten, haben sie sie gleichsam ihrer Besonderheit beraubt, um sie als universales Paradigma anzubieten.²

Liest man theologische Studien über Gen 2–3, so scheint es selbstverständlich, dass die mythische Erzählung mit der Figur der Schlange das Böse als eine dem Menschen äußerliche Wirklichkeit beschreibt, der er zustimmen kann.³ Will man nun aber konsequent mit der Erzählung sein, für welche die Schlange zu den Tieren gehört, „welche Gott der Herr gemacht hatte“ (3,1), so müsste man

hinzufügen, dass das derart symbolisierte Böse von Gott geschaffen ist, was nur wenige zu behaupten wagen.⁴ Wenn auch die theologische Behauptung, das Böse komme von außen, an sich nicht falsch sein kann, so beruft sie sich meiner Ansicht nach zu Unrecht auf die Genesiserzählung. Und man muss diesen Bericht wieder aus nächster Nähe betrachten und ihn mit Hilfe der narrativen Analyse und der anthropologischen Lektüereraster untersuchen, um zu erhellen zu versuchen, was die mysteriöse Figur der Schlange meint und was es also mit der „Schuld“ auf sich hat.

I. Ein anthropologisches Gesetz

Um etwas von der List der Schlange zu begreifen, ist es wichtig, zuerst das Gotteswort zu verstehen, das sie aufgreift, um die Frau dazu zu bringen, es zu übertreten. Nachdem er den *'Adām* in den Garten gestellt hat, gibt Gott der Herr ihm eine Anweisung. Sie hat zwei Seiten. Der erste Teil, „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen“ (2,16), hält den *'Adām* dazu an, rückhaltlos die Gabe zu genießen, die Gott ihm durch den Garten macht, auf dass er lebe. Nachdem dieser Zusammenhang gegeben ist, wird er durch den zweiten Teil der Anweisung beschränkt: „doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben“ (2,17). Führt die Missachtung des Gebotes zum Tod, so besteht ja sein Sinn darin, das Leben zu bewahren. Das Doppelgebot Gottes richtet den *'Adām* also auf das Leben aus, indem es ihm zu essen gibt und ihn vor einer todbringenden Entscheidung warnt. Doch lässt sich noch mehr sagen?

1. Die Begrenztheit des Menschseins

Was der Mythos an dieser Stelle festhält, ist in Wirklichkeit ein grundlegendes anthropologisches Paradigma: Es gibt kein Menschsein ohne Begrenztheit, ohne ein „Nein“, das ihm einen Mangel aufzwingt. Seine notwendig relationale Struktur und seine Sprachbindung führen unausweichlich zu einer solchen Begrenzung. Ohne sie stirbt der Mensch. Nicht eines physischen Todes, sondern als begehrendes, sprechendes, relationales Wesen. Wenn diese Grenze außerdem mit einem präzisen Baum in Verbindung gebracht wird, dem Baum der „Erkenntnis von Gut und Böse“, so ist dies ein Anzeichen dafür, dass die menschliche Begrenztheit insbesondere die Erkenntnis betrifft und dass Mensch zu sein bedeutet, eine mangelhafte Erkenntnis im Bereich von „Gut und Böse“ anzuerkennen und auf eine „Allwissenheit“⁵ in diesem Punkte zu verzichten. Dies lässt sich insbesondere im Bereich der Beziehungen überprüfen, in dem es darauf ankommt, von der irrigen Meinung Abschied zu nehmen, alles von sich und dem anderen verstehen zu können. Dann eröffnet sich ein Raum des Vertrauens, in dem ein echtes Verstehen seiner selbst und des anderen ermöglicht wird. In diesem Sinne verkündet das göttliche Gebot ein „Gesetz“ des Menschseins und strukturiert so sein Wollen, indem es eine Grenze setzt und einen Weg echter Erfüllung in der

Beziehung zur Andersartigkeit aufzeigt. Daraus ergibt sich dann das Folgende: in dem Moment, da der 'Adām durch ein solches Gesetz strukturiert ist, ist es „nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“ (2,18).

2. Weisung und Freiheit

So betrachtet erscheint das Gebot Gottes als Ausdruck seiner gütigen Fürsorge für den 'Adām, selbst wenn der unbefriedigende Aspekt des Verbotes den Eindruck eines letztlich wenig großzügigen Schöpfers hinterlassen mag. Seine positive Absicht fällt unterdessen nicht ins Auge, sondern wird erst beim Nachdenken deutlich. So erklärt sich, wieso das Gebot oft als ein willkürliches Verbot gelesen wird, das dazu dienen soll, den Gehorsam des Menschen auf die Probe zu stellen. Dadurch, dass er dieses Gebot erlässt, verbürgt Gott jedoch nicht nur die Freiheit des 'Adām, sondern er gibt sich auch Mühe, sie zu achten, indem er es vermeidet, eine Fürsorge an den Tag zu legen, die in der Gefahr stünde, Einfluss oder Zwang auszuüben. Vielleicht ist dies der Kern des Problems: dass Gott sich so unaufdringlich macht, dass er sich darauf beschränkt, Zeichen zu geben, an die Freiheit des 'Adām zu appellieren und sich auf sein Vertrauen zu verlassen; dass er sich hinter einer Weisung verbirgt, die insgeheim die Selbstverwirklichung des 'Adām beabsichtigt, und dass er sich verhüllt, ohne ihm etwas von der ihn treibenden Liebe zu zeigen, um nicht seine neu erworbene Freiheit zu nötigen; dass er sich „den Menschen in der Zerbrechlichkeit eines Wortes schenkt, das den Lebenswunsch weckt, und die diesen Wunsch hervorrufende verborgene Liebe nur für den ausdrückt, der das Zeichen zu deuten weiß, indem er auf den Willen zu besitzen und zu wissen verzichtet und das Risiko des Gesetzesgehorsams und somit des Vertrauens und des Loslassens jenseits aller Sicherheit eingeht“.⁶

II. Die List der Schlange

Der Sinn des Gotteswortes ist, wie man sieht, reich und dicht, verlangt aber in seiner Undurchdringlichkeit nach einer Auslegung. Die ganze List der Schlange wird darin bestehen, nach und nach eine negative Interpretation aufzuzwingen, die in völligem Gegensatz zu derjenigen steht, die ich herauszuarbeiten versucht habe. „Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft nicht von jedem Baum des Gartens essen?“ (3,1b) Von Anfang an nimmt sie die Worte des „Gottes JHWH“, um sie „Gott“ zuzuschreiben.

1. Die ursprüngliche Gabe verleugnen

Diese Verschiebung ist bezeichnend, da sie den Eigennamen des Gottes ausspart, der dem 'Adām nahe gekommen ist, um nur den anonymen und distanzierteren Namen der Gottheit beizubehalten. Außerdem verschiebt die Schlange in ihrem Zitat des göttlichen Gebotes die Verneinung in den ersten Teil des Satzes, um so die vorausgehende Gabe zu negieren. Trotz dieser Deformation ist es wahr, was sie sagt: Da Gott von *einem* Baum zu essen untersagt, können sie nicht von *allen*

Bäumen essen. Gleichzeitig erlaubt ihre Formulierung herauszuhören, dass Gott alle Bäume verboten hat: So versteht es übrigens auch die Frau, da sie zuerst die Schlange in diesem Punkt korrigiert. Man spürt sofort, wie listig die Schlange ist: Durch die Verdrehung eines Gotteswortes spricht sie die Wahrheit und leitet damit zum Irrtum.

Aber das ist nicht alles. Denn indem sie die einzige Grenze hervorhebt, verdeckt die Schlange völlig die Gabe, das heißt das Element, das es erlaubt, zu einer positiven Auslegung des göttlichen Gebotes als Zeichen einer sowohl verhaltenen als auch wohlmeinenden Liebe zu gelangen. Ohne diese Gabe beschränkt sich das Gebot auf ein willkürliches Verbot, das Leben verhindert: „Ihr sollt nicht essen“. Überdies ist auch die Formulierung in der zweiten Person nicht zufällig.⁷ Denn Gott der Herr spricht ein Du an, im Singular – so setzt er dem *‘Adâm* eine Grenze, die ihn als Beziehungswesen strukturiert, insofern diese Grenze den Raum für ein anderes Subjekt eröffnet, zu dem er in gegenseitiger Achtung in Beziehung treten kann. Durch die Verwendung des Plurals hingegen scheint die Schlange lediglich die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass der *‘Adâm* nun nicht mehr allein ist. In Wirklichkeit tut sie viel mehr: Sie verschiebt die durch die Begrenzung bewirkte Trennung derart, dass sie nicht mehr zwischen zwei Subjekten zur Ermöglichung echter Beziehung verläuft, sondern zwischen den Menschen und Gott („Gott hat gesagt: *Ihr* dürft nicht essen“). Das Wort, das den Menschen für einen gütigen Gott empfänglich machen konnte, trennt ihn jetzt von ihm, als ob die Unterstellung der Schlange zwischen sie getreten sei, bereit, Skepsis und Misstrauen zu säen. Und schließlich wird man festhalten, dass die Versuchung genau dort zur Wirkung kommt, wo Begrenzung und Mangel auftreten, dort wo das menschliche Sehnen auf einen Widerstand stößt, an dem er wachsen kann, indem er seine Neigung beherrscht, alles besitzen zu wollen. Es stellt sich daher auch die Frage, in welche Relation der Mensch den vitalen Lebensdrang zur strukturierenden Grenze setzen wird.

Der Autor

André Wénin promovierte 1988 in Bibelwissenschaften am Biblischen Institut in Rom und ist Professor für die Exegese des Alten Testaments an der theologischen Fakultät der katholischen Universität Leuven sowie Gastprofessor für biblische Anthropologie an der Gregoriana in Rom. Zu seinen Hauptinteressen gehören die erzählende Literatur des Alten Testaments sowie die biblische Anthropologie und Theologie. Sein Spezialgebiet ist die narrative Analyse. Veröffentlichungen u.a.: *L'Homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament* (Paris 21999); *Pas seulement de pain ... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (Paris 22002); *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Brüssel 1999); *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (als Herausgeber, Leuven 2000); *Le livre des louanges. Entrer dans les Psaumes* (Brüssel 2001). Anschrift: 45 Grand Place, B-1348 Louvain la Neuve, Belgien. E-Mail: wenin@exeg.ucl.ac.be.

2. Todesdrohung

Sobald die Frau der Schlange antwortet, ist sie auch schon in ihre Falle gegangen: Wie jene spricht sie von „Gott“ und vergisst dabei ebenfalls seinen Namen, der ihn nahe bringt; wie jene spricht sie im Plural – wir oder ihr – und tritt so in ihre Logik des Gegensatzes zwischen Gott und dem Menschenpaar ein. Der Schlange ist es nämlich gelungen, sie die Gabe

vergessen zu lassen, dergestalt, dass sie den Genuss der Früchte der von Gott gegebenen Bäume als ein Recht darstellt, das mit ihm nichts mehr zu tun habe („von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen“, 3,2b), während Gott selber zu einem Gesetzgeber wird, der allein untersagt und das menschliche Verlangen unbefriedigt lässt („nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben“, 3,3). Man wird ebenfalls festhalten, wie die Frau, indem sie das Verbot verdoppelt, das göttliche Verbot verschärft, um eine zusätzliche Barriere zwischen ihr und der Übertretung aufzurichten. Denn inzwischen hat sie Angst bekommen: Die Mahnung Gottes, die vor einer tödlichen Entscheidung bewahren sollte, ist zu für sie zu einer von einer finsternen Gottheit erlassenen Strafandrohung geworden.

An dieser Stelle unternimmt es die Schlange, die Frau zu beruhigen, indem sie enthüllt, wieso Gott eine Grenze errichtet und denen mit dem Tode droht, die sie überschreiten. Sie beseitigt die Undurchschaubarkeit des göttlichen Gebotes und bietet eine Verstehensweise, die mit dem Bild des Gottes übereinstimmt, vor dem sich die Frau fürchtet. Durch ihre Aussage „Nein, ihr werdet nicht sterben“ (3,4) behauptet sie das Gegenteil des von Gott Gesagten und unterstellt, dass er gelogen habe. Und weshalb diese Lüge und diese Drohung? Weil er das Privileg der Erkenntnis eifersüchtig für sich behalten will und die Menschen durch die Angst in ihrer Unterlegenheit halten will. Er ist es also, der Angst hat, und aus diesem Grunde versucht er, seine menschlichen Rivalen auf Distanz zu halten (3,5). Indem sie eine solche Rede führt, stellt sich die Schlange *de facto* als Verbündete der Menschen gegen einen Gott, der ein Feind des Lebens und seiner Erfüllung ist. In Wirklichkeit ist ihr Vorschlag pervers: Sie verspricht ihnen, wie ein Gott zu werden, der in seiner Eifersucht den anderen als Partner verleugnet und ihm den Weg zum Leben versperrt. Man versteht, dass der Mensch gerade dann, wenn er sich auf diese Logik einlässt, sein Unglück besiegelt.⁸

III. „Jeder wird von seiner eigenen Begierde in Versuchung geführt“ (Jak 1,14)

In dieser Erzählung hat die Schlange eine fest umrissene Rolle. Ich fasse zusammen: Indem sie mit dem Anschein spielt, der Wahrheit und Lüge vermischt, lenkt sie den Blick der Frau auf die Grenze, die schließlich all das Geschenkte verdeckt: Der verbotene Baum wird im eigentlichen Sinne derjenige, wegen dem man den Wald all der anderen Bäume nicht mehr sieht. Jenseits der Gabe wird die Grenze jedoch eine reine Frustration. Anschließend verbreitet die Schlange Zweifel an den Absichten des Gottesgebotes und unterstellt, dass er ein böses Wesen sei, das auf seine Sonderrechte erpicht ist. Wie jeder Rivale greift Gott zur Verstellung, um seinen Gegner zu täuschen - man sollte ihm deshalb besser misstrauen. Und am Ende stellt sich die Schlange als ein am Leben und Glück der Menschen interessierter Ratgeber dar.

In Wirklichkeit laufen alle Züge dieser Figur in einem Punkt zusammen und lassen die Begierde als Beweggrund dessen deutlich werden, was die Schlange spricht. Weiter oben habe ich gesagt, dass das Gebot Gottes aus der Grenze den Ort der Strukturierung des menschlichen Sehnsens mache und dass gerade an diesem Punkt die Versuchung ansetzt. Aber was ist die Begierde, wenn nicht das aufgrund seiner Ablehnung der rechten Grenze fehlgeleitete Verlangen? Wie die Schlange lässt sie die Begrenzung größer erscheinen und die Gabe vergessen, während der Mangel die Kreatur von innen aushöhlt. Wie die Schlange sieht sie im anderen einen Rivalen, vor dem man sich hüten muss und dessen Intentionen sie für bösartig hält, was Misstrauen bewirkt. Wiederum wie die Schlange stützt sie sich auf den Anschein, um glauben zu machen, dass man nach ihrem Rat, alles für sich selbst zu nehmen (was „essen“ bedeutet), den durch die Grenze verursachten Frustrationen entgehe und ein ungetrübtes Glück erlebe: „Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß ...“ (3,6).

Doch alles dies ist illusorisch. In Wirklichkeit verweist die Begierde den Menschen aus dem Raum des Vertrauens, ohne welches jede Partnerschaft unmöglich wird und somit auch jegliche wirklich menschliche Erfüllung. Dies illustriert die Fortsetzung der Erzählung in Gen 3 durch die Schilderung der Konsequenzen der Begierde. Die erste Folge ist das Misstrauen, die Angst vor dem anderen: Mann und Frau verstecken sich voreinander, indem sie sich mit einem Schurz bekleiden (3,7), dann verbergen sie sich vor dem Blick Gottes des Herrn, der sie sucht und in dem der *‘Adâm* nicht einen wohlwollenden Freund, sondern einen inquisitorischen Richter sieht (3,8-10). Sodann folgt die Ablehnung der Verantwortung, die einen tiefgehenden Solidaritätsbruch offenbart, als der Mann versucht, sich zu rechtfertigen, indem er die Frau beschuldigt (3,11-12 und 20). Was die Rechtsprüche Gottes betrifft (3,14-19), so nennen sie ebenfalls die verderblichen Folgen der Begierde. Eine Mutter, welche die Verbindung zu ihrem Sohn in der Begierde lebt, deren Schwangerschaft wird sich hinausziehen und ihr Schmerz wird groß sein, wenn er sie verlässt („Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Söhne“, 3,16a). Ist die Beziehung von Mann und Frau von der Begierde geleitet, so wird der Wille, den anderen zu besitzen oder zu beherrschen, zum Gesetz („Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen“, 3,11b). Was die Natur anbelangt, so wird die menschliche Begierde in ihr den Fluch säen; der Boden wird der Nutzung widerstehen, die man ihm aufzwingt und der Mensch wird ihm seine Nahrung entreißen müssen, anstatt in Frieden seine Gaben zu genießen (3,17-19). Unter diesen Bedingungen versteht man, dass Gott der Herr die Schlange der Begierde verflucht und sich dazu verpflichtet, sich ihr entgegenzusetzen, indem er sich mit der Nachkommenschaft jener verbündet, die klarsichtig genug war, sie als Heuchlerin zu entlarven (3,14-15).

So kompromittiert nach der mythologischen Erzählung die Begierde die Fähigkeit zur Partnerschaft der Menschenwesen, untergräbt die grundlegenden Beziehun-

gen zu ihrem Schöpfer, zu der Erde, von der sie genommen sind, und der menschlichen Partner untereinander. Eine kurze Betrachtung darüber, worum es in der Begierde geht, bestätigt dies. Wenn die Entscheidungen eines Menschen von ihr bestimmt werden, so kann dieser dem anderen nur einen von drei Orten zuweisen: Entweder er ist ein beehrtes Objekt, ein auszuschaltender Rivale oder aber ein Instrument, dessen man sich zur Erreichung seiner Ziele bedient. Dadurch ist der andere niemals wirklich ein Partner für den, der sich von der Begierde leiten lässt – und wie soll unter diesen Bedingungen eine Partnerschaft möglich sein? Überdies verträgt sich die Begierde nicht mit der Wahrheit. In der Tat hat niemand ein Interesse daran, dem anderen mitzuteilen, dass er ein Besitzobjekt ist – es ist vorteilhafter, ihm zu sagen, man liebe ihn –, noch ihm zu sagen, dass man sich seiner bedient, um das zu erreichen, was man erstrebt – man wird besser seine Vorzüge als effizienter Mitarbeiter loben; und wenn der andere ein Rivale ist, so wird man sich hüten, ihm die Wahrheit zu sagen, um zu verhindern, ihm einen Trumpf in die Hand zu geben. Wenn man sich jedoch so der List und der Lüge bedient, indem man das Wort verdreht, höhlt man dann nicht die Grundlagen jeder echten Beziehung zum anderen und einer lebenswerten Gesellschaft aus?

Fazit

Die hier skizzierte Interpretation ist nicht neu. Sie kann sich sogar auf die Tradition der Schrift berufen. Ich werde mich hier auf einen einzigen, vielleicht weniger bekannten Text des Neuen Testaments beschränken.⁹ Im Jakobusbrief weist eine systematische Wiederaufnahme von Gen 2-3 eindeutig der Begierde die Rolle der Schlange zu: „Keiner, der in Versuchung geführt wird, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott kann nicht in Versuchung kommen, Böses zu tun, und er führt auch selbst niemand in Versuchung. Jeder wird von seiner eigenen Begierde, die ihn lockt und fängt, in Versuchung geführt. Wenn die Begierde dann schwanger geworden ist, bringt sie die Sünde zur Welt; ist die Sünde reif geworden, bringt sie den Tod hervor.“ (Jak 1,13-15)

Es ist nicht weiter schwierig, im zweiten Teil dieses Textes die wesentlichen Elemente des Prozesses wiederzufinden, welcher die Menschen in der Genesis dem „Tod“ preisgibt. Nun beruft sich Jakobus in diesem Zusammenhang auf keinerlei äußere Instanz, um zu erklären, wie es dem Bösen gelingt, sich im Herzen des Menschen einzunisten und dort den Tod zu bewirken. Alles vollzieht sich im Inneren, dort wo der Wunsch in dem Moment zur Begierde wird, wo er in der Konfrontation mit seiner unvermeidlichen und notwendigen Grenze meint, sie in der illusorischen Hoffnung einer vollständigen Erfüllung leugnen zu können. In diesem Sinne wird die Schlange in Gen 3,1 den von Gott dem Herrn erschaffenen „wildem“¹⁰ Tieren zugeordnet: Gehört die Begierde nicht in der Tat zumindest potentiell zum Geschaffenen hinzu? Zweifellos ist dies der Grund, aus dem Jakobus sich ferner genötigt sieht, zu präzisieren, dass die Versuchung nicht von

Gott stammt. Denn die Versuchung ist als solche nicht von Gott gewollt; sie ist lediglich eine dem Wunsch und der Freiheit der Menschen innewohnende Möglichkeit. Die Struktur des Menschen selbst macht sie unausweichlich und gerade deshalb lässt Gott eine Mahnung an den Menschen ergehen, die ihn warnt und ihn einlädt, seine Sehnsüchte dergestalt auszuleben, dass sie Leben bewirken. Doch nicht nur Gott spricht. Die Schlange tut es ebenso. Und was verkörpert dieses sprechende Tier, wenn nicht das, was das durch Mangel unbefriedigte Sehnen jedem Menschen „sagt“: die Hoffnung einer Erfüllung, die ihn der Endlichkeit entfliehen lässt? Braucht man sich unter diesen Umständen noch zu wundern, dass der Mensch auf dieser schiefen Bahn dem Tier immer ähnlicher wird, das allein vom Instinkt geleitet wird? „Da gingen beiden die Augen auf und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“, genau wie die Schlange, der sie geglaubt hatten (Gen 3,7).

¹ In *Pas seulement de pain ... Violence et alliance dans la Bible*, Paris 1998, 25-31 und 39-41, belege ich, dass in Gen 1-2 allein das Kommen des Menschen eine Erzählung auszulösen vermag.

² Der Befund zu diesem Punkt ist zusammengefasst in: André Wénin, *Le mytique et l'histoire dans le premier Testament*, in: Michel Hermans/Pierre Sauvage (Hg.), *Bible et histoire*, Brüssel 2000, 31-56.

³ Siehe z.B. Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité La symbolique du mal*, Paris 1960, bes. die Seiten 236-243 (deutsche Ausgabe: *Phänomenologie der Schuld*, Bd. II: Band 1: *Symbolik des Bösen*, Freiburg/München 1971); Adolphe Gesché, *Le mal*, Paris 1993, bes. 103-112 und Enzo Bianchi, *Adam, où es-tu?*, Paris 1998, 182-183.

⁴ Diese Kritik wurde bereits von Gerhard von Rad in seinem Genesiskommentar formuliert.

⁵ Der hebräische Ausdruck beinhaltet etwas Umfassendes. Die Worte *tov wera'* (Gut und Böse) haben ein weites Bedeutungsspektrum, das mehrere Ebenen betreffen kann: die der Wahrnehmung (gut und schlecht), die der ethischen Werte (das Gute und das Böse) und die des existentiellen Glücks (Glück und Unglück).

⁶ André Wénin, *Satan ou l'adversaire de l'alliance. Le serpent, père du mensonge*, in: Graphè 9 (2000), 23-43, hier 27. Ich fasse hier einen Teil dieses älteren Beitrags zusammen. Siehe auch Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, Paris 1990, 147-152.

⁷ Dieser Sachverhalt ist gut analysiert bei Marie Balmay, *La Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris 1986, 92-94.

⁸ In diesem Sinne hat die Frau in Gen 3,14 Recht, festzustellen, dass die Schlange lügt und gelangt so zur Wahrheit, nachdem sie der Lüge nachgegeben hatte.

⁹ Andere Texte gehen in eine entsprechende Richtung, wie Weish 2,24, Röm 7,7-13 und 2 Petr 1,3-4 usw. Ich biete einen gedrängten Durchgang in: André Wénin, *Satan ou l'adversaire de l'alliance*, aaO., 34-38.

¹⁰ Das Hebräische spricht von einem „Lebewesen des Feldes“, im Sinne eines wilden, nicht domestizierten Tieres.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht