



Jürgen Ebach, „Mensch, wo bist du?“

Beobachtungen und Überlegungen zur Losung des Deutschen Evangelischen Kirchentags 2009 in Bremen und zu ihrem biblischen Bezugstext in 1. Mose 3.

I.

Bei der Auswahl der Losung – in stets einer der spannendsten Sitzungen des Präsidiums im Januar des Jahres vor einem Kirchentag – spielen viele Gesichtspunkte eine Rolle. Eine Losung soll so etwas wie eine „Zeitansage“ sein, sie soll ein biblisches Wort enthalten und sie soll ein Aussageprofil haben und während des Kirchentags entfalten, das sich auch Menschen erschließt, die nicht sogleich an die Bibel denken. Ein Losungsvorschlag muss sich auch fragen lassen, wie er etwa auf einem Plakat in der Straßenbahn oder auf einer Litfasssäule wirkt. Das „lebendig und kräftig und schärfer“ vor und in Köln musste sich gerade auch solchen Fragen (ich erinnere mich an Bemerkungen wie „Viagralosung“). Nicht wenige waren vor zwei Jahren durchaus unschlüssig, ob diese Losung sich behaupten könne, andere stellten solche Fragen auch schon vor dem Hannoveraner Kirchentag. Ich erwähne das, weil die Leitworte von Hannover und Köln ein neues Element in die lange Reihe der Kirchentagslosungen brachten. Nicht mehr ethische Imperative oder binnenkirchliche Gewissheiten, sondern offene und öffnende Halbsätze. „Wenn dein Kind dich morgen fragt“ – keine Feststellung, sondern eine temporale oder konditionale Satzeinleitung, die nach ihren Fortsetzungen und dann nach möglichen Antworten fragen ließ. „Lebendig und kräftig und schärfer“ – auch das kein Aussagesatz, sondern eine Wortreihe, die ihr Subjekt nicht sogleich mitliefert. Und nun für Bremen zum ersten Mal in der Geschichte der Kirchentagslosungen eine *Frage*. Eine Frageform kann – auch das kam in der Debatte im Präsidium zum Ausdruck – ein wohlfeile Indifferenz bekunden. Statt mit einer klaren Aussage Stellung zu beziehen, hat man ja nur mal gefragt. Es wurde aber auch deutlich, dass es sich mit dem „Wo bist du?“ aus 1Mose 3 anders verhält. Das ist keine Frage, die in der Indifferenz verbleibt, sondern eine, die zur Antwort und zur Verantwortung herausfordert. „Wo bist Du?“, fragt Gott den Menschen. Versteck dich nicht! Stiehl dich nicht heraus aus deiner Verantwortung! Davon wird im Gespräch mit dem biblischen Bezugstext der Losung noch zu reden sein. Doch vor einigen Beobachtungen und Überlegungen dazu, noch ein paar Impressionen zum Losungssatz *ohne* seinen biblischen Bezug. „Mensch, wo bist du?“

Man kann sich leicht vorstellen, wie dieser Satz in bestimmten Situationen vor oder auf dem Kirchentag gehört und gesprochen werden könnte. Da hat man sich verabredet und findet sich nicht im Gewühl. „Mensch, wo bist du?“ Oder – *horribile dictu* – die Halle ist gähnend leer, obwohl man die Veranstaltung doch so sorgfältig und kreativ vorbereitet hatte. „Mensch, wo bist du?“ Wo bleibst du, wo seid ihr geblieben? Beides wird es geben – solche nahe liegenden Kalauer machen die Losung nicht kaputt. Und wie klingt der Satz auf einem Plakat in der Straßenbahn für einen Menschen, der einsam ist? Da wird es schon substanzieller. Und wie wirkt er, wenn in jener Straßenbahn jemand drangsaliert wird und die Anderen gucken zu oder gucken weg? Warum hilft keiner? „Mensch, wo bist du?“

Ich wollte mit diesen ersten Impressionen andeuten, dass der Satz auch dann etwas zum Klingen bringt, wenn er nicht sogleich als eine verdichtete Form einer Sequenz aus 1Mose 3 wahrgenommen wird. Wer ihn ohne den biblischen Kontext als eine Aufforderung hört sich nicht zu verstecken, Stellung zu beziehen, da zu sein, hat ihn keineswegs missverstanden. Denn *im* Kontext von 1Mose 3 steht eben das zur Debatte. Davon möchte ich jetzt sprechen.

II.

Ich beginne mit einem Hinweis auf die Frage nach der biblischen Verortung der Losung. Da muss man zunächst klar sagen: *So* steht es da nicht. Im hebräischen Text von 1Mose 3,9 steht: *wajjiqra jhwb elohim äl-baadam wajjomär lo ajjäkka*.

Wie ist das zu übersetzen? Ich nenne mehrere Verdeutschungen. In den Lutherbibeln lesen wir: Und Gott der HERR rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du?



In der Einheitsübersetzung steht: Gott, der Herr, rief Adam zu und sprach: Wo bist du?

In der neuen Zürcher Bibel von 2007 findet sich diese Wiedergabe: Aber der HERR, Gott, rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du?

Martin Buber und Franz Rosenzweig verdeutschen: ER, Gott, rief den Menschen an und sprach zu ihm: Wo bist du?

Die im deutschsprachigen Judentum prominente Übersetzung, die Leopold Zunz im 19. Jh. besorgte, hat den folgenden Text: Und es rief der Ewige, Gott, dem Menschen zu und sprach zu ihm: Wo bist du?

Und in der *Bibel in gerechter Sprache* lautet der Satz: Da rief Adonaj, also Gott, den männlichen Menschen herbei und sagte zu ihm: „Wo warst du?“

III.

Die Differenzen sind teils erheblich, teils scheinbar marginal. Dabei sind die Wiedergaben des Gottesnamens in ihren großen und kleinen Nuancen besonders bedeutsam. Ich gehe darauf jetzt nicht ein, weil der Gottesname kein Bestandteil der Losung ist. Für die Auslegung des ganzen Kapitels in einer Bibelarbeit wird das umso wichtiger. Zur Losung selbst ist zunächst festzuhalten, dass im Bibeltext die Frage allein lautet *ajjäkka* „Wo bist du /wo warst du?“ und dass die Adressierung dieser Frage nur aus dem ganzen Vers, ja letztlich erst aus dem Erzählzusammenhang in Kap. 2 und 3 zu erschließen ist. Und an wen richtet Gott diese Frage? An *Adam*, an den *Menschen*, an den *männlichen Menschen*? Im hebräischen Text steht hier *ba-adam*, d.h. das Nomen *adam* mit dem Artikel: *der adam*. Aber wer ist „*der adam*“ an dieser Stelle? Der Mensch? Der Mann? Der Mann namens Adam?

Eine kleine Zwischenbemerkung: Der Satz in der Form „Adam, wo bist du?“, der zwar nicht in der Wortfolge, so doch in der Wortwahl der Fassung der Lutherbibeln entspricht, war bereits bei früheren Losungsdebatten im Gespräch. Er setzte sich u.a. darum nicht durch, weil sich die Frauen in dieser Formulierung ausgeschlossen sahen. Denn dass man heute beim Wort „Adam“ nicht an Frauen denkt, dürfte unabhängig vom komplexen und komplizierten Wortgebrauch im hebräischen Text in 1Mose 1–5 evident sein. Wie ist es nun? In der Formulierung „Mensch, wo bist du?“, die – das sei immerhin erwähnt – *nicht* der Wortwahl der Lutherbibeln folgt, sind sie erst einmal nicht ausgeschlossen. Das volle Menschsein wird Frauen immerhin seit längerer Zeit nicht abgesprochen. (Das war in der Kirchengeschichte ja nicht immer so.) Insofern scheint die Losung genderfair zu sein. Und doch stellt sich die Frage, an wen sich jene Frage in 1Mose 3,9 richtet. Wirklich an *den* Menschen, an Mann *und* Frau?

Die Frage erschließt sich nicht aus dem einen Vers. Nimmt man nur ihn, so wäre zu betonen, dass das hebräische Wort *adam* Mensch und nicht Mann heißt. Die Sache ist aber komplizierter. Am Anfang der Paradiesgeschichte in 1Mose 2 macht Gott den Menschen (*adam*). Nach der Feststellung, es sei nicht gut, dass der Mensch (*adam*) allein sei, erschafft Gott aus einer Seite des Menschen die Frau. Nach der lateinischen Übersetzung erschafft er sie aus seiner Rippe. Nun, – ich nehme eine schöne Formulierung von Frank Crüsemann auf -: Wenn das hebräische Wort *zela* hier „Rippe“ heißt, dann heißt es nur hier „Rippe“. Überall sonst heißt es Seite, in der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, heißt es „Seite“ (*pleuron*) und es gibt keinen Grund, warum es nicht auch an dieser Stelle der Hebräischen Bibel „Seite“ heißen soll. Das ist nicht unwichtig, denn es ist nicht dasselbe, ob die Frau als die eine *Seite des Menschen* erschaffen wurde oder aus einem überzähligen *Knochen des Mannes*. Ist das der Grund, warum die Übersetzung „Seite“ in der *Bibel in gerechter Sprache* wie anderes in 1Mose 2 und 3 zu den am häufigsten (und oft böseartig oder von Kenntnis ungetrübt) kritisierten Stellen in dieser Bibelübersetzung gehört? Kurz und für manche männlichen Interessen gar nicht gut: Die Frau wird aus der Seite des Menschen gemacht – was übrig bleibt, ist der Mann. Etwas weniger pointiert formuliert: Den Mann gibt es in der erzählten Geschichte erst in dem Moment, in dem es die Frau gibt.



IV.

Aber nun kommt es im Erzähltext zu einer merkwürdigen Äquivokation beim Wort *adam*. Denn der zum Mann gewordene Mensch behält sozusagen seinen Namen *adam*. (Mir ist bei dieser Stelle deutlich geworden, dass es für die Identität eines Menschen nicht unwichtig ist, wer nach einer Eheschließung des alten Namen behält ...) Fortan ist in 1Mose 2 und 3 die Rede vom *adam* und seiner Frau. Und in einer möglichen weiteren Nuance wird (das kommt immerhin in Kap. 5 in Frage) aus *adam*, dem männlichen Menschen, der Mann namens Adam. Andererseits finden sich am Schluss von 1Mose 3 Aussagen zum *adam*, welche eindeutig Mann *und* Frau betreffen, etwa die über die Sterblichkeit des Menschen. So ist beim Wort *adam* vom ersten Kapitel der Bibel an jenseits der notwendigen *gender*-Perspektive immer auch eine anthropologische Grundaussage zu hören (dogmatisch gesprochen geht es um den *locus de homine*). Das zeigt sich in der jüdischen Lektüregeschichte bei der Frage nach dem Hauptgebot. Rabbi Akiva sieht es (wie auch andere jüdische Lehrer und unter ihnen Jesus, wie u.a. der Bibelarbeitstext am Freitag über die Geschichte vom „Barmherzigen Samaritaner“ zeigt) im Gebot der Nächstenliebe. Ein anderer Lehrer aber, Ben Asaj, stellt *ein* Gebot noch über das der Nächstenliebe. Er findet es in 1Mose 5,1. Da steht aber (auf den ersten Blick) gar kein Gebot, vielmehr finden wir da die Einleitung der Genealogie der Menschheit:

Dies ist das Buch der Geschichte der Menschenkinder.

Am Tag, als Gott *adam*, den Menschen schuf, machte er ihn als Abbild Gottes.

Dieser Bestimmung, nach der jede und jeder, die Menschenantlitz tragen, Gottes Bilder sind, ist die unteilbare und unantastbare Menschenwürde eingeschrieben. Sie wird zum Gebot, zum Gebot, diese Menschenwürde zu wahren, sie nicht abzustufen und nicht zu relativieren. Ich möchte mich auch im Weiteren vor allem auf den Losungssatz und seinen unmittelbaren Kontext beziehen, doch ist es vielleicht hilfreich, an dieser Stelle auf eine Verbindung der drei Bibelarbeitstexte zu verweisen. In 1Mose 3 steht das Menschsein *des* Menschen im Zentrum, das, was Menschen verbindet. In der Geschichte vom „barmherzigen Samaritaner“ geht es um den Mitmenschen. Wer die und der Nächste ist, lässt sich nicht theoretisch festlegen; es zeigt sich in konkreter Lage, in der Praxis der Mitmenschlichkeit. Und im Haggartext in 1Mose 16 geht es um das, was Menschen trennt, um die Verschiedenheit von Völkern und Religionen – eine Verschiedenheit, die als Reichtum der Vielfalt wahrzunehmen ist. „Mensch, wo bist du?“ – die Losungsfrage entfaltet sich in den drei Bibelarbeitstexten in je besonderer und je konkreter Weise. „Mitmensch, wo bist du?“ – das ist die Frage in und hinter Lk 10; und in und hinter 1Mose 16 gilt die Frage der *Anderen*, die für sich und ihre Nachkommen in ihrem Anderssein ihre Würde erfährt und behält. Mensch, wie kann ich dich in deinem Anderssein wahrnehmen und respektieren? Wie kann ich lernen, dass nur dieser Respekt auch *mein* Anderssein ins Recht setzt? Neben den rabiatischen Formen des Versuchs der Auslöschung der und des Anderen gibt es die allemal sympathischere und doch nicht weniger problematische Form der Auslöschung der und des Anderen durch die pauschale Erklärung, sie seien doch Menschen wie wir. Auf den Prüfstand kommt diese wohlfeile Toleranz, wenn es darum zu tun ist, dass die Anderen in ihrem Anderssein, in dem, in dem sie *nicht* so sind wie wir sind, zu respektieren. Dass es auch da viele Anschlussfragen und -fragen gibt, bedarf der eigenen Erwähnung nicht.

Zurück zum Losungstext und in ihm zur Frage nach *dem adam*: Die Vieldeutigkeit des Wortes *adam* stellt das Übersetzen vor Probleme. Übersetzt man *adam* nach der Erschaffung der Frau weiter mit „Mensch“ und spricht vom Menschen und seiner Frau, so wäre das Menschsein der Frau auf fatale Weise relativiert. Darum hat Frank Crüsemann in der *Bibel in gerechter Sprache* die Formulierung „der männliche Mensch“ oder „der Mann-Mensch“ gewählt. 1Mose 3,9, der Vers, dem die Losung entnommen ist, gehört jedenfalls in dieser *adam*-Gemengelage zu der Phase, in der *ba-adam* der männliche Mensch, d.h. der Mann ist.

Nun hat die Lesart „Mann“ ja auch einen Reiz. Denn in den Familienstrukturen mit den nicht selten abwesenden Vätern wäre die Frage „Mann, wo bist du?“ auch nicht ganz falsch. Sie käme, wie wir noch sehen werden, dem biblischen Text sehr nahe. Denn es geht in der Tat um *den adam*, der sich der Verantwortung entzieht, sich versteckt und, ertappt, die Verantwortung abschiebt. Damit bin ich aber schon



weit vorgeprescht. Wir sollten die Geschichte sich entfalten lassen. Das will ich in der Kürze der Zeit versuchen; nur wenige Aspekte können dabei in den Blick kommen.

Ich beginne elementar: In 1Mose 3 steht, wie man allgemein weiß, die Geschichte vom „Sündenfall“. *Nein*, da steht sie nicht. Denn in 1Mose 3 gibt es weder das Wort „Sünde“ noch das Wort „Fall“. Beides kommt in der Erzählfolge sehr wohl vor, jedoch im folgenden Kap. 4, das von Kain und Abel handelt. Ich will nicht verschweigen, dass mir bei der Wahl dieser Losung nicht die Kirchenfernen und Bibelunkundigen das Problem waren und sind, sondern die, die doch zu wissen meinen, worum es da geht, nämlich, wie doch jeder weiß, um den „Sündenfall“. Das kann man bei vielen Theologen so lesen – nur nicht in der Bibel selbst. Noch einmal: Von Sünde oder Schuld steht da kein Wort und von Strafe auch nicht. Aber worum geht es dann?

V.

Gott hatte so etwas wie eine „Haus- und Gartenordnung“ für den Garten Eden erlassen. Zu einer solchen Ordnung gehört, was erlaubt und was verboten ist. Eine solche Ordnung ist vorgegeben, heteronom und gilt zunächst unhinterfragt. In bestimmter Hinsicht kommen die Menschen im „Paradies“ wie Kinder in den Blick. Sie haben sich an vorgegebene Regeln zu halten, aber dafür wird ihnen ein geschützter Lebensbereich bereitgestellt und in ihm die Versorgung mit allem Notwendigen. Von allen Bäumen dürfen sie essen, nur von *einem* nicht. Das ist doch eine großzügige Gartenordnung!? So weit, so gut – aber dann (und jetzt sind wir in 1Mose 3,1 angekommen) zieht die Schlange die Frau in ein Gespräch, geradezu in einen philosophischen Diskurs über die Wahrheit. Heinrich Heine nannte die Paradieschlange einmal eine „kleine Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug.“ Das ist eine luzide Bemerkung, der einzig entgegenzuhalten wäre, dass „Privatdozent“ genauer wäre, denn die Schlange (*der nachasch*) ist im Hebräischen männlich! Jener Diskurs über die Wahrheit ist höchst bemerkenswert – und das in mehrfacher Hinsicht. In subtiler Weise gelingt es der Schlange, die Aufmerksamkeit der Frau von all dem Erlaubten weg und nur zu dem einen Verbotenen hinzulenken. Ich kann das jetzt nur andeuten; es lohnt sich, die einzelnen Schritte des Gesprächs genau zu beachten. Von *einem* nicht, also nicht von allen, sagt der *nachasch* – das ist mathematisch wahr und doch verschiebt es die Perspektive nachhaltig. Nun ist nur noch das Untersagte im Blick; das Verbot wird zur ganzen Wirklichkeit. Freilich, wer mit dem eigenen Denken begonnen hat, kann sich heteronomen Ordnungen nur noch schwer fügen. Und so durchbricht die Frau das Verbot. Nun nimmt sie für sich selbst in Anspruch, gut und böse zu erkennen, d.h. selbst zu entscheiden, was lebensförderlich und was schädlich ist. Ist das eine Sünde, gar *der* Sündenfall? Noch einmal: Von Sünde oder Strafe findet sich in 1Mose 3 kein Wort. Es geht um Autonomie. Nicht *nachdem* die Menschen von jener Frucht gegessen haben, werden sie klug (wie wenn diese Frucht klug machte wie Hanf high macht), sondern *indem* sie das Gebot übertreten und damit selbst entscheiden, erkennen sie gut und böse. Eben das bekundet Gott: Sie sind geworden wie unsereins, gut und böse erkennend...

Es ist nicht ohne Reiz, die Rollenverteilung zwischen Frau und Mann in 1Mose 3 zu beachten. *Sie* diskutiert, sie will den Dingen auf den Grund gehen – er wird dann *auch* essen. Als *diaboli adiutrix* (des Teufel Gehilfin) haben die Kirchenväter Eva bezeichnet (so heißt sie übrigens erst nach der Vertreibung aus dem Gottesgarten). Der tölpelhafte Mann, der ohne nachzufragen isst, was sie ihm auftischt, kommt da besser weg ... Auch das ein *gender*-Lehrstück!

VI.

Nachdem die Menschen die Entscheidung über das, was gut und förderlich bzw. böse und schädlich ist, selbst in die Hand genommen haben und somit autonom geworden sind, entdecken sie als erstes, dass sie nackt sind. „Die beiden waren nackt und schämten sich nicht voreinander“, hieß es am Ende von Kap. 2. Nun aber schämen sie sich und verfertigen sich einen Schurz aus Feigenblättern. Trotz oder auch wegen der notdürftigen Kleidung versteckt sich *der adam* vor Gott und wird sozusagen mit „unserem Losungswort“ herausgerufen.



Was ist geschehen zwischen dem Zustand der in wörtlichem Sinne un-verschämten Nacktheit und der zur Verhüllung nötigen Scham nach der Übertretung des Verbots? Manifestiert sich hier der Verlust kindlicher Unschuld? Oder sind (etwa mit Kant und Schiller) die Feigenblätter der erste Schritt vom Tier zum Bürger? Das Thema „Scham“ und mit ihm das Thema „Kleidung“ dürfte in der Paradiesgeschichte wichtiger sein als das Thema „Sünde“. (Ich kann das jetzt nicht ausführlich behandeln.) Es ist immerhin bemerkenswert, dass das erste, was die beiden erkennen, nachdem sie selbst erkennen, was gut und was schlecht ist, die Erkenntnis einer Scham ist. Die Autonomie zeitigt zuerst die Einsicht in eine Unvollkommenheit, eine Blöße, die bedeckt werden soll. Bemerkenswert ist nun, dass sich die Verdeckung nicht allein auf die notdürftige Bekleidung bezieht, sondern in einer dreifachen Verhüllung besteht. Ich lese (in der Fassung der *Bibel in gerechter Sprache*) die Verse 7–13:

Da wurden beiden die Augen geöffnet und sie erkannten, dass sie nichts anhatten. Sie hefteten Feigenblätter aneinander und machten sich Schurze. Dann hörten sie ein Geräusch. Adonaj, Gott, ging im Garten umher in der täglichen Brise. Adam, der Mensch als Mann, und seine Frau versteckten sich vor dem Antlitz Adonajs, also Gottes, in der Mitte der Bäume des Gartens. Da rief Adonaj, also Gott, den männlichen Menschen herbei und sagte zu ihm: „Wo warst du?“ Der sagte: „Ein Geräusch von dir habe ich im Garten gehört und mich gefürchtet, denn ich habe nichts an und da hab ich mich versteckt“. Darauf: „Wer hat dir denn gesagt, dass du nichts an hast? Hast du etwa von dem Baum gegessen, von dem ich dir geboten habe, nicht zu essen?“ Da sagte der Mann-Mensch: „Die Frau, die du mir selbst an die Seite gegeben hast, die hat mir von dem Baum gegeben. Und da habe ich gegessen.“ Da sagte Adonaj, also Gott, zur Frau: „Was hast du da getan?“ Und die Frau sagte: „Die Schlange hat mich reingelegt, so dass ich gegessen habe.“

VII.

Eine dreifache Verhüllung kommt hier ins Bild: Da verhüllen sich die beiden schamhaft voreinander, da versteckt sich der *adam* vor Gott und – das finde ich besonders spannend – da dient die Sprache zur Verhüllung. Er schiebt es auf sie, sie schiebt es auf die Schlange. Sobald die Menschen für ihr eigenes Tun verantwortlich sind, schieben sie eben diese Verantwortung ab. Statt zu dem zu stehen, was sie taten und was die Folgen sind, machen sie sich unmündig. *Er* schiebt die Verantwortung ihr und subtil Gott selbst zu („Die Frau, die du selbst mir an die Seite gegeben hast ...“) und *sie* sieht sich als argloses Opfer („Die Schlange hat mich reingelegt...“). Hier zeigt sich eine wiederum aufschlussreiche *gender*-Perspektive in der jeweiligen Frage Gottes. Die Frage an die Frau lautet: *ma-sot asita* – „Was hast du da getan?“ Die Frau wird mithin angesprochen auf ihr Tun. In der Tat war *sie* aktiv, *er* passiv. Er wiederum wird angesprochen auf sein Da- bzw. sein Nicht-da-Sein. Eben hier kommt die Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache* ins Spiel, in der die Frage an den männlichen Menschen lautet: „Wo warst du?“

„Wo bist du?“ oder „Wo warst du?“ Auf der grammatischen Ebene ist das nicht zu entscheiden. Der Fragesatz enthält im Hebräischen lediglich ein Fragepronomen („wo?“) mit einem Suffix der 2. Pers. mask.; die Wortverbindung *ajjäkka* stellt mithin einen kurzen Nominalsatz dar. Gäbe man lediglich seine Bestandteile wieder, käme man auf die Verdeutschung: „Dein Wo?“ oder „Wo du?“. Im Deutschen müssen wir ein Hilfsverb einfügen. Aber der Nominalsatz besagt für sich genommen nichts über seine Zeitstufe. *ajjäkka* lässt sich darum sowohl mit „Wo bist du?“ als auch mit „Wo warst du?“ wiedergeben. (Für sich genommen könnte er auch bedeuten: Wo wirst du sein?) Auch der Kontext lässt beides zu, ja beides entfaltet eine eigene Dimension. „Wo bist du?“ – das hieße vor allem: Wo hast du dich versteckt? Im weiteren klingt da auch mit: „Warum entziehst du dich der Verantwortung für dein Tun und dessen Folgen?“, ja womöglich auch: „Du willst autonom sein, auf eigenen Füßen stehen, mündig und selbständig entscheiden, was gut und was schlecht ist – dann steh auch auf eigenen Füßen, dann tritt auch ein für dein Tun, dann sei verantwortlich! Und zur Verantwortung gehört, Antwort zu geben und sein Antlitz nicht zu verstecken. (Mir sind die deutschen Worte mit der Silbe „ant-“ kostbar – sie alle machen aufmerksam auf die wechselseitige Beziehung zwischen Menschen und auch zwischen Gott und den Menschen.)



Auch die „Wo-Frage“ verdient Aufmerksamkeit. Der jüdische Kommentator Benno Jacob betont, dass von zwei möglichen hebräischen Fragepronomen das an dieser Stelle stehende nicht bloß auf ein lokales „wo?“ zielt, sondern auf ein positionelles, geradezu ontisches: *ajjäkka*; - „Wo stehst du?“ Dieses „wo?“ findet sich auch im folgenden Kapitel in der Frage an Kain: „Wo ist Abel, dein Bruder?“ Auch da geht es ja nicht um die Frage, wo der sich wohl gerade aufhalte, sondern um die Frage nach dem ermordeten Bruder und damit der aufs Grausamste zerstörten Mitmenschlichkeit.

Zurück zum Lösungswort, zur Frage an *den adam*: Wenn ich in der Frage Gottes höre: „Wo warst du?“, bezieht sich die Frage nicht so sehr auf das gerade eben aufgesuchte Versteck, sondern auf den Ort des *adam* zuvor. Wo war er denn, als die Schlange die Frau geschickt dazu brachte, nur noch das eine Verbot zu sehen und es für die ganze Wahrheit zu halten? Warum hat er nicht sie und sich an die große Fülle des Erlaubten und Wohltuenden in jener „Haus- und Gartenordnung“ erinnert? Wo war er? „Hast du etwa von dem Baum gegessen“, fragt Gott ihn, „von dem ich dir geboten habe, nicht zu essen?“ Da sagte der Mann-Mensch: „Die Frau, die du mir selbst an die Seite gegeben hast, die hat mir von dem Baum gegeben. Und da hab ich gegessen.“ - „Und da hab ich gegessen ...“ Ich hab doch nichts getan, ich stand doch nur dabei, ich habe doch gar keine eigene Aktivität gezeigt! Das Fatale ist: Er hat ja Recht. Allein, das ist es eben. Der *adam* zeigt sich als Mitläufer. Er hat nicht nachgefragt, er hat bloß mitgemacht. Ist das nicht irgendwie auch *menschlich*? Ist das womöglich auf vertrackte Weise gerade *männlich*? Da gibt es manche Anschlussfrage auf mehr als *einer* Ebene.

„Mensch, wo bist du?“ - „Mensch, wo warst du?“ Beide Lesarten decken etwas auf, beide verdienen Aufmerksamkeit. Sieht man auf die Antwort des *adam*, so tritt immerhin in *seiner* Wahrnehmung das Präsentische in den Vordergrund. Ich habe mich versteckt, sagt er, weil ich nackt bin, nichts an habe. Die dreifache Verhüllung (voreinander, vor Gott und in der Entdeckung, dass Sprache verhüllen kann) zeigt die ganze Dürftigkeit der errungenen Autonomie. Und doch gibt es keinen Weg zurück. Wer autonom geworden ist, wer selbst entscheiden will über gut und böse, nützlich und schädlich, schön und schlecht (all das beinhalten die Worte *tov* und *ra*), für den kann der geschützte Lebensraum des Gottesgartens nicht mehr der rechte Ort sein. Den autonomen Menschen steht die Welt offen, aber sie müssen sich dann auch mit den Widrigkeiten des Lebens außerhalb des Gartens auseinandersetzen. Die Vertreibung aus dem Garten in Eden ist keine Strafe, sondern ist die Folge der Autonomie - mit allen Chancen des selbstbestimmten Lebens und mit allen Gefährdungen. Der Mensch, der über sein Leben selbst entscheiden will, ist zur Verantwortung verpflichtet, ja geradezu verdammt. Der Weg zurück ist versperrt, vor der Tür des Gartens steht, so lesen wir es am Ende des Kapitels, der Engel mit dem Flammenschwert.

VIII.

Und nun? Die kirchliche Tradition hat die Geschichte als Sündenfallgeschichte gelesen und damit wesentliche Aspekte verkehrt. In strikt gegenläufiger Perspektive haben die Philosophen des Idealismus (Kant, Schiller, Hegel) die Geschichte als die der wahren Menschwerdung verstanden. Vom Automaten zum Menschen, vom Tier zum Bürger - das war ihre Linie; von einer „*felix culpa*“, einer glücklichen Schuld, spricht Hegel. Auch diese Linie verkürzt die Geschichte. Die biblische Paradiesgeschichte selbst setzt so etwas wie die „Dialektik der Aufklärung“ in Szene. Der Mensch ist autonom geworden, aber die Menschengeschichte zeigt die tiefe Zwiespältigkeit der Autonomie. Goethe lässt im „Faust“ den Mephisto sagen: „Folgt nur dem alten Spruch und meiner Muhme der Schlange / Euch wird bei eurer Gottähnlichkeit noch bange.“ Das ist nahe an der biblischen Geschichte (auch wenn, nochmals sei's gesagt, die „Muhme“ eher der „Oheim“ Schlange wäre ...). „Euch wird bei eurer Gottähnlichkeit noch bange“: Die erste Tat der autonom gewordenen Menschen ist der Brudermord ...

Gibt es einen Weg zurück, zurück aus der Geschichte der Verantwortung, die stets auch eine Schuldgeschichte ist, zurück ins Paradies? In der „Schrift“ selbst zeigt das Hohelied einen solchen Weg, wenn es - in erkennbar intertextueller Verbindung mit der Paradiesgeschichte - in der herrschaftsfreien Liebe von Mann und Frau den Garten wieder offen sieht, dann, wenn die Lust der Frau nicht mehr an die Herrschaft des Mannes gebunden ist. Passagen des Hohenlieds werden so zu einem neue Perspektiven



eröffnenden Gegentext zum bedrückenden Schluss von 1Mose 3. Auf seine Weise zeigt Heinrich von Kleist einen solchen Weg: „Doch das Paradies ist verriegelt“, notiert er im „Marionettentheater“, „und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.“ Kleists Thema ist so etwas wie eine zweite Naivität. Sie liegt nicht hinten, sondern vorn. Sie geht durch die Aufklärung hindurch und bleibt doch nicht in ihr befangen. Die Menschheit kann die Autonomie und die Freiheit nicht rückgängig machen, aber sie kann (so formuliert es Theodor W. Adorno in den „Minima Moralia“ [Nr. 100]) *aus Freiheit* Möglichkeiten ungenutzt lassen und darauf verzichten, alles zu machen, was machbar ist.

„Mensch, wo bist du?“ Mensch, steh zu deiner Verantwortung, Mensch, zeig dein Antlitz! Wenn du frei sein willst, dann handle wie ein freier Mensch! Versteck dich nicht, schau nicht weg, rede dich nicht raus, du hättest ja eigentlich gar nichts gemacht und Schuld seien ohnehin die anderen! Verbirg dich nicht vor den Mitmenschen, versteck dich nicht vor Gott. Gebrauche deine Sprache, um Antwort zu geben und nicht, um von deiner Verantwortung abzulenken! So führt die Frage, welche die Kirchentagslösung ist, am Ende doch zu ethischen Imperativen. Und das ist auch gut so, wenn und weil den Imperativen eine wirkliche Frage vorausgeht: „Mensch, wo bist du?“