

MÜNCHENER
UNIVERSITÄTSREDEN

NEUE FOLGE HEFT 38

DAS PARADIES

von

MICHAEL SCHMAUS

MAX HUEBER VERLAG
MÜNCHEN



MICHAEL SCHMAUS

DAS PARADIES

Festrede

gehalten bei der Jahresfeier der Universität München am 21. November 1964

1965

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN

Alle Rechte vorbehalten
Druck: Akademische Buchdruckerei F. Straub, München

Hohe Festversammlung! ¹⁾

Als ich von unserer Magnifizienz aufgefordert wurde, anlässlich der heutigen Feier den üblichen wissenschaftlichen Vortrag zu halten, bot sich mir aus der heute in hohen Wellen sich bewegenden theologischen Neuausrichtung, von der man noch nicht absehen kann, bis zu welchen Ufern sie trägt, eine Fülle von Themen dar.

Wenn ich mich entschlossen habe, über das Paradies zu sprechen, so lag der Grund hierfür in dem in unserer Zeit mit großem Nachdruck und mit beträchtlichen Hoffnungen geführten Dialog zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie. Dieser Dialog war in den vergangenen Jahrhunderten mit einer schweren Hypothek belastet. Heute indes wird er beinahe freundschaftlich geführt und scheint sich fruchtbar und ergiebig zu erweisen ²⁾. Aus dem umfassenden Komplex dieses Problemfeldes, welches das Verhältnis von Schöpfung und Evolution, die Entstehung und den Urzustand des Menschen, die Frage des Monogenismus und des Polygenismus umgreift, wähle ich den Urzustand des Menschen aus. Dieser wird von der Theologie üblicherweise mit dem Worte »Paradies« ³⁾ umschrieben. Mit dem Hinweis auf diese Wahl habe ich Ihnen, meine Damen und Herren, auch schon eine Einschränkung des im Programm angekündigten Themas genannt. Das Wort »Paradies« lenkt unseren Blick, wie wir alle wissen, in die Vergangenheit, aber zugleich auch auf die Gegenwart und auf die Zukunft. Wir werden uns in diesem Vortrag — das ist eine zweite Einschränkung — im wesentlichen nur mit der Vergangenheit befassen. Von ihr aus fallen allerdings Lichter auf die Gegenwart und auf die Zukunft.

Ich werde zuerst kurz darzustellen versuchen, wie der alttestamentliche Schriftsteller zu seiner Vorstellung vom Paradies gekommen ist. Sodann möchte

¹⁾ Die Form des Vortrages wurde beibehalten, damit der Kontakt mit den Zuhörern noch spürbar bleibt.

²⁾ Siehe z. B. die im Auftrage des Internationalen Instituts für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie von J. Kälin seit 1958 herausgegebene Reihe »Naturwissenschaft und Theologie«. Vgl. auch den Artikel »Naturwissenschaft« von H. Dolch und A. Haas im Lexikon für Theologie und Kirche, München 1962 ², VII, 840—845.

³⁾ J. Haekel (religionswiss.) — P. Hoffmann (biblisch) — K. Rahner (theologisch), Artikel »Paradies« im Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1963 ², VIII, 67—72. F. M. Th. de Liagre Böhl (religionswiss.) — A. Jepsen (Altes Testament) — F. Hesse (Paradieseserzählung), »Paradies« in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, V, Tübingen 1961 ³, 95—100. R. Bauerreiss, Das »Lebenszeichen«, München 1961.

ich die Methoden der Interpretation beschreiben. Schließlich werde ich der Frage nachgehen, was das Paradies bedeutet. Naturgemäß wird diese dritte Frage den Hauptinhalt meiner Ausführungen bilden.

I.

Zuerst ein paar Bemerkungen zum Worte »Paradies«⁴⁾. Das aus dem Altiranischen stammende Wort »Paradies« bezeichnet zunächst eine Umwallung und im Gefolge dieser Bedeutung auch das Umwallte selbst, nämlich den von einem Wall umgebenen Garten. In der griechischen Sprache begegnet uns der Terminus zuerst bei dem bekannten Jagdschriftsteller und Kenner des persischen Reiches, Xenophon, und zwar als Bezeichnung der Parkanlagen des persischen Königs. Im dritten vorchristlichen Jahrhundert gewinnt der Ausdruck allgemeine Bedeutung. Er meint den Baumgarten, bzw. den Park überhaupt. In der Septuaginta, d. h. in der juden-griechischen Übersetzung der Bibel des Alten Testaments, wird das Wort zur Bezeichnung des Gottesgartens verwandt. Insbesondere dient es zur Wiedergabe des im ersten Buch der Heiligen Schrift, in der Genesis, für den Fruchtgarten verwandten Ausdrucks »Eden«⁵⁾. Die Septuaginta hat also den Terminus »Paradies« aus der profanen in die religiöse Sphäre transponiert. In der vorchristlichen jüdischen Apokalyptik begegnet uns der Gedanke, daß das Paradies des Anfangs am Ende wiederkehren wird. Bis dahin sei es verborgen. Man hoffte auf eine zukünftige Segenszeit, welche jener des Anfangs gleichen, ja diese sogar noch überbieten sollte.

Dem Abendlande wurde das Wort »Paradies« durch die Kirche vermittelt. Hieronymus übernahm den Ausdruck in die Vulgataübersetzung. In unsere Muttersprache kam er naturgemäß aus dem Kirchenlateinischen. Luther gebraucht ihn in seiner Bibelübersetzung, soviel man sieht, achtmal. Das Wort bedeutet in unserer Sprache den Ort höchster Wonne. Im Säkularisierungsprozeß, dem die theologischen Termini in der Neuzeit vielfach zum Opfer gefallen sind, wurde das Wort, wie jeder bei Trübner-Goetze-Mitzka⁶⁾, Deutsches Wörterbuch, bequem nachlesen kann, ein literarischer, ja ein Alltags-Topos.

Nun wende ich mich der Sache zu. Vorerst also die Herkunft des Textes. Wir betreten hier ein problemreiches Feld. Ich mache mir in meinen Ausführungen die neuesten Forschungsergebnisse zunutze, ohne auf die zahlreichen Schattierungen der wissenschaftlichen Thesen und auf die nicht wenigen Fragezeichen, die am Wegrand stehen, eingehen zu können. Der Text, den wir in diesem Vortrag behandeln wollen, steht in der Genesis, d. h. im ersten Buch der fünf Bücher

⁴⁾ Siehe die unter Anm. 3 genannten Artikel mit weiterführender Literatur.

⁵⁾ Genesis 2, 8.

⁶⁾ Trübners Deutsches Wörterbuch, begründet von A. Götze, in Zusammenarbeit mit E. Brodführer und A. Schirmer herausg. von W. Mitzka, Berlin 1954, V, 55.

Mosis, also, wie schon betont wurde, im ersten Buch der Heiligen Schrift des Alten Testamentes, in dem Buch Entstehung⁷⁾). Dieser Text gehört, wenngleich er fast am Anfang des ersten biblischen Buches steht — er ist in Kapitel 2, Vers 4 b bis zum Ende dieses Kapitels und dann auch noch im 3. Kapitel enthalten —, keineswegs zu den ältesten Teilen des Alten Testamentes. Er ist vielmehr als Bibeltext, als Bestandteil der Heiligen Schrift, relativ jung und anderen schon vorhandenen Texten nach längerer Existenz außerhalb der Bibel, wohl erst in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft oder vielleicht auch erst nachher, also im 6. oder 5. Jahrhundert vor Christus, vorangestellt worden.

Unser Text bildet einen der beiden in der Genesis stehenden sogenannten Schöpfungsberichte. Der erste dieser beiden Berichte⁸⁾ ist Ihnen, meine Damen und Herren, wohlbekannt. Es ist die Erzählung von den sechs Tagen und von der Ruhe Gottes am siebenten Tag, am Sabbat. Die Textstelle, welche ich Ihnen zu interpretieren versuche, schließt sich unmittelbar an das Sechs- bzw. Sieben-Tage-Werk an. Wenngleich Sie den Wortlaut dieses Textes im Gedächtnis haben werden, möchte ich mir doch erlauben, das Wichtigste kurz zu zitieren, damit wir eine zuverlässige Basis für unsere Überlegungen haben. Die Stelle lautet also⁹⁾: „Als Jahwe-Gott Erde und Himmel machte, war noch kein Feldgesträuch

7) Siehe den Artikel »Genesis« von J. Scharbert, im Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1960², IV, 670 f.

8) Siehe Genesis 1, 1—2, 4 a und Genesis 2, 4 b—3, 24.

9) Genesis 2, 4 b—9 u. Genesis 2, 15 ff. Daran schließen sich folgende, im Vortext nur dem Inhalt nach skizzierte, für das Verständnis wichtige Verse (Genesis 2, 18—3, 24): „Und Jahwe-Gott sprach: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Gehilfin machen, die zu ihm paßt.« Da bildete Jahwe-Gott aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde. Und genau so, wie der Mensch jedes lebende Wesen nannte, ist sein Name. Der Mensch gab allem Vieh und den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen, aber er fand keine Gehilfin, die zum Menschen paßte. Da ließ Jahwe-Gott einen tiefen Schlaf über den Menschen kommen, so daß er einschlief, nahm eine von seinen Rippen und füllte ihre Lücke mit Fleisch. Dann baute Jahwe-Gott aus der Rippe, die Er vom Menschen genommen hatte, ein Weib und brachte es zum Menschen. Da sprach der Mensch: »Diesmal ist es Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird man Weib nennen, denn vom Manne ist sie genommen.« Darum verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt sich an sein Weib, und sie werden zu einem Fleische. Die beiden aber, der Mensch und sein Weib, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander.

Die Schlange aber war das klügste von allen Tieren des Feldes, die Jahwe-Gott gemacht hatte. Und sie sprach zur Frau: »Gott hat natürlich gesagt: von keinem Baum des Gartens dürft ihr essen.« Darauf sprach die Frau: »Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen, aber von der Frucht des Baumes mitten im Garten, hat Gott gesagt: davon dürft ihr nicht essen, ja nicht einmal daran rühren, sonst müßt ihr sterben.« Da sprach die Schlange zur Frau: »Ihr werdet keineswegs sterben, sondern Gott weiß: sobald ihr davon esst, werden euch die Augen aufgehen, und ihr werdet sein wie göttliche Wesen, die Gut und Böse erkennen.« Und die Frau sah, daß der Baum gut war zum Essen und eine Lust für die Augen, und der Baum war verführerisch, um zur Erkenntnis zu gelangen. Sie nahm daher von seiner Frucht und aß, sie gab

auf Erden, und kein Feldgewächs sproßte; denn Jahwe-Gott hatte noch nicht regnen lassen auf der Erde, auch waren da noch keine Menschen, die den Boden bebaut hätten. Aber eine Flut entstieg der Erde, eine Quelle, und tränkte den ganzen Erdboden. Da bildete Jahwe den Menschen aus Erde vom Erdboden und blies ihm den Lebensodem in die Nase. So wurde der Mensch zu einem Lebewesen. Da pflanzte Jahwe-Gott einen Garten in Eden gen Osten und setzte den Menschen hinein, den er gebildet hatte. Aus dem Boden ließ Jahwe-Gott allerlei Bäume sprießen, eine Lust zum Anschauen und gut zum Essen, in der Mitte des Gartens aber auch den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Und ein Fluß entsprang aus Eden, der den Garten bewässerte ... Jahwe-Gott nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, daß er ihn bebaue und bewache. Und Jahwe-Gott legte dem Menschen ein Gebot auf und sprach: »Von allen Bäumen des Gartens darfst du getrost essen, nur von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen.

auch ihrem Manne davon, der bei ihr war, und auch er aß. Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter aneinander und machten sich Schürzen daraus. Da hörten sie im Windhauch des Tages das Geräusch von Jahwe-Gott durch den Garten gehen, und der Mensch und seine Frau versteckten sich vor Jahwe-Gott unter den Bäumen des Gartens. Aber Jahwe-Gott rief nach dem Menschen und sprach zu ihm: »Wo bist du?« Und er antwortete: »Ich hörte dein Geräusch im Garten, und da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und da versteckte ich mich.« Er sprach: »Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du vielleicht von dem Baum gegessen, von dem du essen ich dir verboten hatte?« Und der Mensch sprach: »Die Frau, die Du mir beigelegt hast, hat mir von dem Baume gegeben, und da habe ich gegessen.« Da sprach Jahwe-Gott zur Frau: »Was hast du getan?« Die Frau sprach: »Die Schlange hat mich verführt, da habe ich gegessen.« Da sprach Jahwe-Gott zur Schlange: »Weil du das getan hast, bist du verflucht unter allen zahmen und wilden Tieren; auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang. Und Feindschaft will ich stiften zwischen dir und der Frau und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er wird dir den Kopf zertreten, und du wirst seiner Ferse nachstellen.« Und zu der Frau sprach Er: »Stark vermehren will ich die Mühsal deiner Schwangerschaft, in Mühen sollst du Kinder gebären, und doch wirst du Verlangen haben nach deinem Mann, er aber wird über dich herrschen.« Und zu dem Menschen sprach Er: »Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir geboten: du darfst nicht davon essen, ist der Boden verflucht um deinetwillen. In Mühsal sollst du dich dein Leben lang von ihm ernähren. Disteln und Dornen soll er dir hervorbringen, und das Kraut des Feldes wirst du essen müssen. Im Schweißes deines Angesichts sollst du dein Brot verzehren, bis du zur Erde wiederkehrst; von ihr bist du genommen, denn Erde bist du und zur Erde sollst du zurückkehren.« Und der Mensch gab seiner Frau den Namen Eva, weil sie die Mutter aller Lebendigen geworden ist. Dann machte Jahwe-Gott dem Menschen und seiner Frau Kleider von Fellen und bekleidete sie damit. Und Jahwe-Gott sprach: »Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns durch die Erkenntnis von Gut und Böse; daß er nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baume des Lebens esse, so daß er ewig lebe.« Und Jahwe-Gott trieb ihn weg aus dem Garten Eden, damit er den Boden bebaue, aus dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und ließ ihn östlich vom Garten Eden wohnen. Und er stellte die Cherubim und die zuckende Schwertflamme auf, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.«

Wenn du davon issest, wirst du sterben.« An diesen Wortlaut schließt sich die Erzählung von der Erschaffung der Frau aus der Seite des Mannes, von der Versuchung durch die Schlange, von der Sünde und von dem Gerichte Gottes. Dieses Gericht Gottes trifft, wie wir wissen, nacheinander die Schlange, die Frau und den Mann, und zwar jeden von ihnen in einer spezifischen Weise. Der Schlange wird auferlegt, daß sie auf dem Bauche kriechen und Staub fressen, der Frau werden die Schmerzen der Schwangerschaft zugesprochen und die Botmäßigkeit unter dem Mann, dem Manne wird die Bitterkeit und die Mühsal der Arbeit angetan.

Um diesen Paradiesestext zu verstehen, müssen wir davon ausgehen, daß die Genesis, das Ganze also dieses ersten Buches der Schrift, der Erzählung von der Berufung Abrahams und seiner Nachkommen dient¹⁰⁾. Der Bericht über die Berufung Abrahams und die darin gründende Geschichte des Volkes Israel beginnt allerdings erst mit dem 12. Kapitel. Trotzdem muß man als das Thema des ganzen Werkes die Geschichte der Patriarchen bezeichnen. Was in den vorausgehenden 11 Kapiteln steht, ist Overtüre. Es sollte verständlich gemacht werden, auf welchen Wegen es zu der Geschichte Gottes mit Abraham kam. Vor allem aber sollten die ersten 11 Kapitel des Buches einsichtig machen, warum die Welt trotz der Präsenz Gottes dunkel und zerrüttet ist. Näherhin ist der Zusammenhang der 11 Einführungskapitel mit dem Kern der Erzählung folgendermaßen zu verstehen: Im Ablauf der mit der Abrahamsberufung eingeleiteten Geschichte des Volkes Israel ergab sich eine bedrückende, eine zwiespältige religiöse Situation im Volke Israel. Abraham¹¹⁾ hatte eine gewaltige, ja eine umwälzende Gotteserfahrung gemacht. Er selbst und Israel, dessen Stammvater er war, wußten sich von Gott zu einer folgenreichen Partnerschaft mit hohen Verheißungen gerufen. Der von ihnen vernommene Ruf war von einer solchen Mächtigkeit, daß sie sich ihm nicht entziehen konnten. Das hierdurch geschaffene Gottesverhältnis drückte sich in dem Worte »Bund mit Gott«¹²⁾ aus. In dem Bunde erfuhr und erlebte Israel, daß in all dem Göttlichen, in all dem Numinosen, das in jener Zeit vielfältig verehrt wurde, Jahwe der einzige

¹⁰⁾ J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948. J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950. R. de Vaux, *La sainte Bible. La Genèse*, Paris 1951. G. Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund 1952. J. Steinmann, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Paris 1954. A. Clamer, *Genèse*, Paris 1958. O. Eißfeld, *Die Genesis der Genesis*, Tübingen 1958. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1—3*, Mainz 1961² (aus dem Niederländischen übers. von H. Zulauf). P. Morant, *Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel*, Luzern 1960. Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung*, München 1960. Wertvolle Hinweise verdanke ich Vorträgen und Gesprächen mit Herrn Kollegen Dr. A. Deissler-Freiburg/Br.

¹¹⁾ V. Hamp - J. Schmid, Artikel »Abraham« im *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957³, I, 56 ff.

¹²⁾ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1957⁵, I (Gott und das Volk).

wahre und lebendige Gott ist. Auf ihn allein sammelte sich alles, was göttlich hieß und Kult empfing. Den ganzen Umkreis des Göttlichen drückte man mit dem Gattungsworte Elohim aus (hebräischer Plural). Das Wort Jahwe bezeichnete als Eigenname jene Gottesgestalt, welche in dieser Elohim-Welt für Israel die einzige war ¹³⁾.

Die in dem Gottesbunde sich ausdrückende Gotteserfahrung geriet indes bald in schweren Konflikt mit der Alltagserfahrung. Es lag ein drückendes Paradox darin, daß den im Bunde mit Gott lebenden Menschen große, in eine glückliche Zukunft weisende Verheißungen gegeben waren, daß aber von der Erfüllung am Himmel der Zukunft so gut wie nichts zu sehen war. Da mußte sich die Frage erheben, ob etwa die Hoffnungen, die man auf solche göttliche Zusicherungen setzte, einer Fata Morgana galten, von der Art, in welcher derartige Erscheinungen in der Wüste sich häufig aufdrängten. Dieser Zweifel schien umso berechtigter zu sein und war umso schlimmer, weil das Leben Israels im Unterschiede von den Völkern in der politischen und religiösen Umwelt ganz und gar auf solche Verheißungen aufgebaut war, auf das Vertrauen auf die Zukunft, so daß das Volksleben geradezu seinen Sinn verlor, wenn der Bund versagte. Was Israel war, war es durch die Verheißung und durch die ihr antwortende Hoffnung und nur so. Es konstituierte sich als Volk immer wieder durch den sehnsüchtigen Blick auf die kommende Heilszeit. Wenn es immer wieder auch in seine Vergangenheit zurückblickte und sich daran erinnerte, was »ehedem war«, wie der häufig wiederholte Ausdruck heißt, wie seine Geschichte verlaufen war, so geschah dies, um in der Vergangenheit die Verbürgung der Zukunft zu finden ¹⁴⁾.

Israel mußte jedoch erfahren, wie Geschlecht um Geschlecht ins Grab sank, ohne daß die Morgenröte der Erfüllung aufging. Was es täglich erlebte, zeigte ein ganz anderes Gesicht. Es war Bedrängnis, Bedrohung, Gefahr, Untergang, Niederlage. Da mußte sich wie ein Berg aus der Tiefe die Frage erheben, ob der Gott, dem es sich verschrieben hatte, nicht ohnmächtig oder gnadenlos sei, ob die Götter der Umwelt mit ihren vielfach sinnenbetörenden und verführerischen Fruchtbarkeitskulten ihren Gläubigen nicht Besseres und Verlässlicheres boten. Der Abfall vieler Volksangehöriger von dem lebendigen Gott war die extreme Ausdrucksgestalt dieser Skepsis.

In einer solchen Situation setzt unser Paradiesestext ein. Wenn man ihn isoliert, ohne seinen Sitz im Leben zu betrachten, versteht man ihn schlechterdings nicht. Dieser Text sucht Licht in das Dunkel des Paradoxes zu bringen. Er ist von seinen ersten Anfängen durch die Jahrhunderte hindurch wie ein lebendiger Organismus nach den aus der jeweiligen Situation emporsteigenden Impulsen gewachsen. Man darf wohl vermuten, daß seine Wurzeln in die Zeit

¹³⁾ W. Eichrodt, a. a. O., I, 110 ff.; II (Stuttgart 1935) 1—76. H. Renckens, a. a. O., 54 ff., 92 ff.

¹⁴⁾ Siehe die prophetischen Schriften und die Psalmen.

des Moses, d. h. in das 13. oder 12. Jahrhundert vor Christus¹⁵⁾ hinabreichen. Das Bild, das uns das Alte Testament von Moses und seiner geschichtlichen Wirksamkeit bietet, rechtfertigt die Annahme, daß Moses mit einer besonderen Kraft und Hellsichtigkeit den Unglauben und die Zweifel in Israel aufgefangen hat und durch Wort und Schrift zu überwinden suchte. Gegenüber den religiösen Verfallserscheinungen, gegenüber Unglauben und Zynismus mußte ein Mann, der die Zeit wenden wollte, die Macht und die Güte Gottes, des Bundespartners, glaubwürdig bezeugen und den Zweifelnden wieder Mut und Vertrauen zusprechen. Aus der Zeit des Moses sind die Texte, in denen derartige unternommen wurde, von Generation zu Generation lebendig weitergebildet worden, bis sie die uns heute in der Genesis vorliegende Gestalt erreicht hatten. Man darf wohl behaupten, daß sie sich in drei Grundströmen¹⁶⁾ in die Zukunft hineinbewegten. Einer von ihnen ist in jener Geschichte fixiert worden, welche wir eben die Paradiesgeschichte nennen. Ich darf noch einmal wiederholen, daß dieser Text in seiner Endgestalt zu finden ist in Kapitel 2, Vers 4 b bis zum Ende des Kapitels und in Kapitel 3 der Genesis. Ein anderer Grundstrom ist in seiner Endgestalt zu sehen im Sechs- bzw. Sieben-Tage-Bericht, welcher in Kapitel 1 und in Kapitel 2, Vers 1—4 a der Genesis vorliegt. Ein dritter Grundstrom liegt außerhalb jenes Bereiches, dem wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden; ich will daher von ihm nicht weiter reden. Man pflegt den Verfasser oder vielmehr den Redaktor des zuerst genannten Textes, des Paradiesestextes, als den Jahwisten zu bezeichnen, weil er den einen lebendigen Gott gewöhnlich Jahwe nennt. Dieser Mann lebte in der Zeit zwischen dem 10. und dem 8. Jahrhundert vor Christus¹⁷⁾. Den Text, welcher das Sechs- bzw. Sieben-Tage-Werk bringt, pflegt man den Priestertext, die Priesterschrift, zu nennen, weil ihre Gestalter Priester in Jerusalem zur Zeit des babylonischen Exils oder kurz nach diesem Exil gewesen sind¹⁸⁾.

Der Paradiesestext, über den wir uns unterhalten, hat ursprünglich wohl ein selbständiges Dasein außerhalb der alttestamentlichen Schriften geführt und wurde erst von den genannten Jerusalemer Priestern in die Schriften des Alten Testaments eingefügt, und zwar in unmittelbarem Anschluß an den ihnen aus der Überlieferung zugetragenen und von ihnen endgültig redigierten Anfang des

¹⁵⁾ M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1952². J. Schreiner - J. Schmid, Artikel »Moses« im *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1962², VII, 648—653.

¹⁶⁾ Siehe die Literatur in Anm. 10.

¹⁷⁾ P. Morant, a. a. O., 24 f.

¹⁸⁾ J. Scharbert, Artikel »Priesterschrift« im *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg 1963², 752 f. M.-L. Henry, *Jahwist und Priesterschrift*, Stuttgart 1960. Da von der älteren Forschung die »Priesterschrift« nicht in ihrer Eigenart erkannt und wegen der häufigen Verwendung des Gottesnamens Elohim in den ihr zuzuschreibenden Textpartien dem sogenannten Elohisten zugesprochen wurde, weist die in der Literatur sich findende Aufteilung auf die einzelnen Grundströme manche Verwirrung auf. Zur Klärung kann das Schema bei P. Morant, a. a. O., 25 beitragen.

Buches Genesis¹⁹⁾. Dabei war die Absicht dieser Jerusalemer Priester offensichtlich, das im Paradiesestext gebotene sehr anthropomorphe Bild Gottes durch Abstraktion und rationale Verfeinerung von den größten Vermenschlichungen Gottes zu befreien.

Die beiden Texte besorgen ein gemeinsames Anliegen, nämlich die Skepsis und den Unglauben in Israel zu überwinden. Sie dienen dieser Absicht, indem sie eine Geschichte erzählen. Das ist fundamental. Die Texte wollen eine durch die Situation erforderte Lehre über Gott und den Menschen geben, welche Mahnung und Trost zugleich sein soll. Sie tun dies aber nicht in einer doktrinären Weise, sondern dadurch, daß sie die Lehre auf den Horizont einer Erzählung projizieren²⁰⁾. Wenn ich dies sage, dann erinnere ich mich an ein Gespräch mit einem russischen Theologen, den ich um die Interpretation eines Lehrstückes der orthodoxen Theologie bat. Er erzählte mir daraufhin, zu meiner Enttäuschung, eine Geschichte ohne jede theologische oder philosophische Begrifflichkeit. Auf meine von neuem vorgebrachte Bitte meinte er, daß der Sachverhalt durch die Geschichte völlig geklärt sei und daß man darüber hinaus nichts hinzufügen könne. Um die Bedeutung eines solchen methodischen Vorgehens, nämlich eine Lehre durch eine Geschichte zu geben, noch durchsichtiger zu machen, darf ich mir erlauben, einen Vergleich mit einem griechischen Denker anzustellen.

In Griechenland hat man etwa zu der gleichen Zeit, in welcher das Sechstage-Werk entstand, oder vielleicht etwas früher, anders, also nicht durch Geschichtserzählungen, prinzipielle Erklärungen über den Menschen und die Welt zu geben unternommen. Dort löste man solche Fragen nicht durch die Darbietung einer Geschichte, sondern durch die Analyse des Wesens. Thales, der wohl 640—546 lebte, also zur Zeit oder kurz vor den Jerusalemer Priestern, den Redaktoren des Sechs-Tage-Berichtes, ist erster Zeuge für die griechische Methode. Er sah sich in seiner von Mythen beherrschten Gegenwart, ähnlich wie die Verfasser der Genesis, insbesondere also wie die Jerusalemer Priester, aber auch wie lange vorher der endgültige Redaktor der Paradieseserzählung, vor die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt und begann nun auch seinerseits mit dem Hinweis auf die Entstehung der Welt. Sie ist nach ihm aus dem Wasser gekommen, übrigens eine aufschlußreiche Parallele zu der Priesterschrift, welche ja auch die ganze geordnete Welt durch einen schöpferischen Akt Gottes aus dem Wasserchaos hervorgehen ließ. Unvermerkt schlägt jedoch bei Thales die Geschichte, die er erzählt, um in Ontologie. Er behauptet, daß nicht nur alles aus dem Wasser komme, sondern daß auch alles Wasser sei. Zu dieser Ansicht ist er wahrscheinlich durch seine Erfahrung mit dem Meere gekommen. Aber darauf brauchen wir nicht weiter einzugehen. Wenn dies, was er bietet,

¹⁹⁾ Siehe die unter 10 angeführte Literatur, insbes. H. Renckens, sowie die Artikel »Elohists«, »Jahwists«, »Priesterschrift« von J. Scharbert im Lexikon für Theologie und Kirche.

²⁰⁾ A. Renckens, a. a. O., 119 ff. 138 ff.

auch eine primitive Ontologie zu sein scheint, so ist doch hier zum erstenmal die ontologische Frage nach dem Wesen und dem Sinn gestellt ²¹⁾. Diese Frage ist nicht mehr verstummt. Sie ist für das ganze griechische Denken, ja für unser ganzes Abendland die philosophische Frage geblieben. Hier wird nicht wie in der Bibel nach dem Schicksal, sondern nach dem den Dingen immanenten Wesen im Einzelnen und im Ganzen, und zwar in einer immer mehr sich verfeinern- den Begrifflichkeit gefragt.

Anders also ist die Methode im jüdisch-alttestamentlichen Denken ²²⁾. Man blickt hier, ähnlich wie dies Thales getan hat, auf den Anfang zurück, um die Gegenwart zu erklären. Aber dieser Rückblick auf den Anfang bleibt dem Ansatz methodisch treu. Es erfolgt kein plötzlicher Umschlag aus der Geschichte in die Metaphysik. Hier wird damit ernst gemacht, daß das Heil nicht aus der Metaphysik, sondern aus der Geschichte kommt. Man versucht in der Rückschau zu dem Anfang als dem Ausgang eines ganzen Geschehens vorzudringen und von dem Anfang aus wieder auf einer Horizontalen in entgegengesetzter Richtung weiterzuschreiten bis zur Gegenwart und dabei jene schicksalhaften Ereignisse in den Blick zu bekommen, aus denen die Gegenwart resultiert, verstanden und bewältigt werden kann. Das Symbol eines solchen Denkens ist, wenn man ein Symbol nennen will, die Gerade, während man als Symbol des griechischen Denkens, das sich immer um die in sich ruhende Wesenhaftigkeit bemüht, den in sich schwingenden Kreis nennen kann ²³⁾. Auf dem Wege durch die geschichtliche Horizontale werden freilich auch im jüdisch-alttestamentlichen Denken gelegentlich ontologische Wesenserkenntnisse und Wesensaussagen gemacht. Aber diese haben ihren Sinn nur als Elemente in der Geschichtsbewegung ²⁴⁾. Über solche Zusammenhänge hat uns neuestens, nachdem es viele vorausgehende Untersuchungen gab, in einer außerordentlich einleuchtenden Weise unterrichtet der Hamburger Philosoph Karl Friedrich von Weizsäcker, und zwar in seinem auf zwei Bände berechneten Werke »Die Tragweite der Wissenschaft«. Der erste Band ist erschienen und trägt den Titel »Schöpfung und Weltentstehung«, die Geschichte zweier Begriffe ²⁵⁾.

²¹⁾ C. Fr. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft. Erster Band: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe, Stuttgart 1964, 51 f.

²²⁾ Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954 ²⁾. Cl. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch (übers. von Fr. Stier), Düsseldorf 1956. A. Grillmeier, Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Scholastik 33 (1958) 321—355, 528—558. Derselbe, Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum, ebenda 34 (1959) 370—393. J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie, München 1956.

²³⁾ Siehe M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/2, München 1959 ⁵⁾, § 293 a.

²⁴⁾ Siehe Anmerkung 22. M. Schmaus, Katholische Dogmatik, München 1959 ⁵⁾, IV/2 § 293 a.

²⁵⁾ Siehe Anmerkung 21.

Aus den bisherigen Überlegungen hat sich ergeben, daß man die Geschichte vom Paradiese, ebenso wie das Sechs-Tage-Werk, das ich zur Integration heranziehe, in der Perspektive jener Situation sehen muß, welche durch den Gottesbund aus den Tagen Abrahams einerseits und durch den Zweifel an ihm in der Zeit des Moses andererseits gekennzeichnet ist. Ohne diese Perspektive verbaut man sich den Weg zum Verständnis. Wir müssen in dem Verfasser oder in den Verfassern bzw. im Redaktor Männer sehen, die in der Kraft ihres Jahwe-Glaubens darüber reflektierten, wie es trotz des Gottesbundes zu der Unheilssituation kommen konnte, in der sie selbst lebten und unter der sie litten ²⁶⁾.

Die Paradiesesgeschichte ist ebenso wie das Sechs-Tage-Werk zu deuten als das Ergebnis einer solchen gläubig-religiösen Reflexion, welche sich in einer existentiellen Antinomie um eine Lösung bemüht, in der man die Augen vor dem Unheil, das trotz Gottesbund und Gottesglauben die Menschen überfallen hat, nicht illusionistisch zu verschließen braucht, in der aber andererseits unter der Wucht der bösen Alltagserfahrung der Gottesglaube nicht aufgegeben werden muß. Die von der realistisch erfahrenen alltäglichen Wirklichkeit und von der Kraft des Glaubens zugleich getragenen Autoren haben im Rückgang auf die Vergangenheit eine Glaubensgeschichte erzählt, die das Dilemma zwischen Glauben und Wirklichkeit klären will. Sie haben für diese Geschichte allerlei Elemente verwandt, welche in der Kultur jener Zeit bereit lagen. Sie waren zum Teil uralten Ursprungs. Wenn etwa der letzte Redaktor des Paradiesesberichtes im 10. Jahrhundert gelebt haben sollte, kann man sich vorstellen, daß er am Hofe Salomons ²⁷⁾ oder in dessen Umgebung die ganze damalige internationale Wissenschaft gekannt und in sich aufgenommen hat, auch die damalige Theologie, welche natürlich eine Theologie des Mythos war. Weil seine Landsleute in ihrem Zweifel am Gottesglauben gerade den mythischen Religionsvorstellungen der Umwelt mit ihren zahlreichen sinnenfreudigen Göttern und Göttinnen zu erliegen drohten, forderte die reale, konkrete Bewältigung der Zeit, daß der Autor seinen Trost und seine Mahnung in die Gestalt einer Auseinandersetzung mit dem Mythos brachte. Dieser Mythos betraf, um Einzelthemen zu nennen, naturgemäß die Entstehung der Welt und des Menschen und den Weitergang von Welt und Mensch. Wenn auch unser biblischer Autor von der Weltentstehung spricht, so tut er dies primär nicht, um eine kosmogonische Neugierde zu befriedigen. Primär will er auch gar nicht etwa eine mythische Welterklärung durch eine antimythische überwinden. Zunächst und primär entwirft er vielmehr seine Geschichte, um aus der Darbietung der Weltentstehung und der mit ihr zusammenhängenden Ereignisse die dunkle Gegenwart verständlich zu machen und zu bewältigen, die Gegenwart, in der nach seiner Überzeugung Gott trotz des gegenteiligen Anscheines immer noch

²⁶⁾ H. Renckens, a. a. O., 119 ff.

²⁷⁾ M. Rehm, Artikel »Salomon« im Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1964², IX 272 ff.

präsent und wirksam ist, in der Gott immer noch die Menschen anspricht und einfordert, in der aber so viel Unheil entstanden ist, weil Gottes Ruf verachtet wurde, in der der Gottesbund so kraftlos blieb, weil der menschliche Bundespartner widersetzlich war. Die Prüfung des Paradiesestextes zeigt, daß der Verfasser ein kenntnisreicher Gelehrter mit dem Wissen seiner Zeit, zugleich aber auch ein von tiefer Sorge und schwerem Verantwortungsbewußtsein beladener Denker war ²⁸⁾. Er will weniger informieren und unterrichten als vielmehr appellieren und dies, indem er unterrichtet.

Für das Verständnis unseres Textes bedeutet es eine große Hilfe, wenn das, was er sagt, mit dem babylonischen Schöpfungsmythos verglichen wird. Ihn hatte der Verfasser vor sich. Daran kann kein Zweifel sein, und er hebt sich ganz bewußt von ihm ab. Erlauben Sie mir, daß ich Ihnen wenigstens den Anfang dieses babylonischen Schöpfungsmythos zitiere: »Als droben der Himmel nicht genannt war, drunten die Feste einen Namen nicht trug, Apsû, der Uranfängliche, ihr Erzeuger, Mumu und Tiámat, die Gebärerin von ihnen allen, ihre Wasser in eins vermischten, das Strauchwerk sich nicht untereinander verknüpfte, Rohrdickicht nicht zu sehen war, als die Götter nicht existierten, niemand, als sie mit Namen nicht genannt, Geschicke ihnen nicht bestimmt waren — da wurden die Götter in ihrer Mitte geschaffen.« ²⁹⁾. Daran schließt sich die Erzählung von den furchtbaren Kämpfen der Urgötter, Kämpfe, in denen das Sonnenkind, das Sonnengötterkind, nämlich Marduk, Sieger blieb und Schöpfer von Göttern und Menschen wurde. Dieser Text ist ein großartiges Denkmal einer großartigen Geschichtsepoche. Er entstand etwa um 2000 vor Christus. Er wurde noch in der Zeit Alexanders des Großen Jahr für Jahr am Neujahrsfest im Frühling gesungen. Der Text hatte also zweifellos eine außerordentliche geschichtliche Mächtigkeit. Die entscheidende Stelle lautet: »Da wurden die Götter in ihrer Mitte geschaffen.« Diesem schöpferischen Tun ging ein gewaltiger zerstörerischer Kampf der Urgewalten in der Natur voraus, jener Urgewalten, deren symbolische Figuren eben die Urgötter gewesen sind. Die lichten Götter, die aus diesem Kampf hervorkamen, sind die Kinder, welche aus dem vernichtenden Streite der Urmächte geboren wurden. Sie waren die Feinde der Väter und deren Erben. Woher allerdings die Urgötter kamen, wird im Hymnus nicht gesagt ^{29a)}.

Die Paradiesesgeschichte ist ebenso wie das Sechs-Tage-Werk eine Polemik gegen diesen Mythos. Sie stellt eine Auseinandersetzung und einen Protest gegen ihn dar. Naturgemäß muß sie sich, wenn sie einen solchen Protest erheben will, der mythischen Terminologie bedienen, um den Mythos selbst abzulehnen. Durch die mythische Sprache, deren sich der Paradiesesbericht befließigen muß, wenn er protestieren will, gewinnt er selbst das Aussehen von Mythos oder Märchen oder Sage.

²⁸⁾ H. Renkens, a. a. O.

²⁹⁾ C. Fr. v. Weizsäcker, a. a. O., 21 f.

^{29a)} F. Jordan, In den Tagen des Tammuz. Altbabylonische Mythen, München 1950.

Wenn die lichten Götter und in ihrem Gefolge die von den Göttern hervorgebrachten Menschen das Produkt eines Urkampfes darstellen, dann ist es verständlich, daß in der von ihnen getragenen und beherrschten Welt der Gegensatz von Heil und Unheil, von Licht und Dunkel, von Gut und Böse, von Tugend und Schuld besteht, daß also mit anderen Worten ein metaphysischer Dualismus in der Welt herrscht. Hier stoßen wir auf eine Grunderfahrung und auf eine Grundgestalt des östlichen Denkens. Aber gerade diese dualistische Erklärung der Welt lehnt unser biblischer Text entschieden ab. Er bezeichnet Jahwe als den einzigen wahren Gott, der mühelos die ganze Welt mit ihrer Vielgestaltigkeit hervorgebracht hat. Der biblische Autor sagt dies nicht im Sinne einer theoretischen Kenntnisaufgabe, sondern mit einem ethisch-religiösen Anruf an seine Landsleute und Volksgenossen. Der Anruf könnte etwa so übersetzt werden: »Laßt euch von solchen Göttern nicht verführen, sondern gebt euch Jahwe hin. Er ist trotz allem der einzige wahre und lebendige Gott.« Es ist nicht zu übersehen, daß der Verfasser Jahwe als den Schöpfer aller Dinge erklärt, der mit keiner Gegenmacht zu kämpfen braucht, dem keiner wehren und keiner Grenzen setzen kann, den keiner gefährden und keiner bedrohen kann. Er wird als der universale Gott gekennzeichnet, dessen unbestrittenes und unbestreitbares Herrschaftsgebiet nicht der Raum einer Nation, sondern die Welt ist. Er bringt die ganze Welt als die Bühne der Gesamtgeschichte hervor, nicht nur als die Bühne einer Nationalgeschichte. Er ordnet die Welt wie ein Haus, er legt das Paradies wie einen Garten an, er handelt wie ein Gärtner, er bringt den Menschen hervor, wie ein Töpfer auf seiner Töpferscheibe seine Figuren hervorbringt, ohne Kampf, ohne Mühe, nach eigenem Entscheid³⁰⁾. Der ganze mythische Götterhimmel fällt in dieser Paradiesgeschichte zusammen. In einer solchen entmythologisierten Wirklichkeit bleibt kein Raum für ein böses Urprinzip, für einen etwaigen metaphysischen Dualismus. Der lebendige Gott kann für das Böse nicht zur Verantwortung gezogen werden, wie aber wohl die mythischen Götter und Göttinnen mit der letzten Verantwortung für das Unheil der Welt belastet sind. Um so dringlicher freilich erhebt sich dann wieder die Frage, woher denn das auf keine Weise wegzuleugnende Böse in allen seinen vielschichtigen Dimensionen und in seinem furchtbaren geschichtlichen Tiefgang kommt. Wenn der Jahwe-Gläubige nicht vor den Schicksalslaunen der Götter und Göttinnen Angst zu haben braucht, vor welcher Schicksalsfügung muß er sich denn in seiner Bedrängnis fürchten? Wohin soll er sich in seiner Not flüchten? Wenn das Böse von keinem bösen Gott kommt, woher kommt es denn dann? Dies zu wissen, ist folgen-schwer. Denn ohne das Wissen um den Ursprung kann seine Kraft nicht gebrochen werden.

³⁰⁾ H. Renckens, a. a. O., 71 ff.

II.

Bevor wir auf diese Frage im Sinne des Paradiesesberichtes eine Antwort versuchen, muß ich kurz über die der Erzählung angemessene Interpretationsmethode Rechenschaft geben. Hierfür ist naturgemäß die Absicht, von der sich der Schriftsteller leiten ließ, von maßgebender Bedeutung. Hierüber haben wir uns in unseren bisherigen Überlegungen Klarheit zu schaffen versucht. Die Absicht haben wir darin erkannt, daß gemahnt, gewarnt und getröstet werden soll, und zwar auf der Grundlage des bestehenden Gottesbundes. Die ganze Darstellung ist in den Dienst dieser Absicht gestellt. Um sie zu erreichen, muß der Schriftsteller verständlicherweise so sprechen, daß er seine Zuhörer erreicht. Mit dieser Feststellung stoßen wir auf ein sehr einfaches, fast auf ein simples, aber von den Theologen erst vor kurzem erkanntes und praktiziertes Interpretationsprinzip. Es ist die Unterscheidung zwischen der Ausdrucks- und Aussagefunktion der Sprache, eine Unterscheidung, die nicht nur für die Sprachphilosophie, sondern für jede Sachdeutung fundamental ist. Man könnte den Unterschied auch mit der Formel vom Aussageinhalt und der Aussagegestalt kennzeichnen. Beide lassen sich nicht trennen und nicht mechanisch auseinanderschneiden. Sie sind vielmehr auf das engste miteinander verbunden. Aber sie lassen sich unterscheiden ³¹⁾.

Wenn wir dieses Prinzip auf die Heilige Schrift anwenden, so läßt sich ganz allgemein sagen: Die Schrift ist die Bezeugung des rechten Gottesverhältnisses des Menschen, seiner Störung und seiner Wiederaufrichtung, seiner Entstehung, seines Schutzes und seiner Vollendung. Was der Begründung oder der Sicherung oder der Neuschaffung des menschlichen Gottesverhältnisses dient, liegt in der Aussagedimension. Was hingegen für das rechte Gottesverhältnis belanglos ist, liegt in der Ausdrucksdimension der Sprache. Mit dieser Faustregel läßt sich zwar kein unfehlbar funktionierendes, ein im allgemeinen aber hinreichendes Auslegungsprinzip aufstellen.

In der Handhabung dieses Prinzips fragen wir, was in der Paradiesesgeschichte Aussage, was Ausdruck ist, und zwar soll diese Frage nicht nur prinzipiell, sondern konkret beantwortet werden. Hierfür ist es notwendig, jene Momente herauszuheben, welche als Ausdruck des Ausgesagten zu verstehen sind. Zur Lösung kann uns eine Beobachtung verhelfen, welche wir bei der Lektüre der alttestamentlichen Propheten machen können.

Die alttestamentlichen Propheten, d. h. jene Männer, welche die jeweilige Gegenwart, meist eine düstere Gegenwart, von Gott her aufgrund eines göttlichen Auftrags zu interpretieren haben, nämlich als Zeichen göttlichen Gerichtes oder als Zeichen göttlicher Huld, die Propheten also verwenden vielfach die gleichen Motive wie die Paradieseserzählung ^{31a)}. Vor allem sind es zwei Themen,

³¹⁾ Pius XII., Enzyklika „Divino afflante Spiritu.“

^{31a)} H. Renckens, a. a. O., 129 ff.

mit welchen in den prophetischen Büchern die Zeit des Glückes beschrieben wird. Das eine heißt Friede, das andere heißt Fruchtbarkeit. Der Friede, von dem die Rede ist, umfaßt nicht nur das Verhältnis von Mensch zu Mensch, sondern auch das Verhältnis des Menschen zum Tier. Dieses letzte wird so beschrieben, daß es gar nicht auffällt, wenn auf einmal ein Tier anfängt, mit dem Menschen zu reden. Es gibt einen sehr lehrreichen Text bei dem Propheten Isaias. Ich will Ihnen, um Ihre Geduld nicht mehr als nötig ist zu beanspruchen, den Text nicht vorlesen³²⁾, sondern nur seinen Inhalt angeben. Es steht darin, daß eine Zeit kommt, in welcher der Säugling vor der Höhle der Natter spielt und das Kind seine Hand ausstreckt in das Nest der Schlange, und Kuh und Bärin zusammen wohnen, daß es da keine Dornen mehr gibt, daß vielmehr statt der Dornen Zypressen emporschießen werden und statt Disteln Myrten. Wer in jener Zeit hundertjährig stirbt, wird bedauert werden, weil er jung gestorben ist. Die Lebensdauer der Menschen wird so lang sein wie die Lebensdauer der Bäume. Vor allem aber gibt es eines nicht, so sagt der Prophet, nämlich die Sünde oder das Böse auf dem heiligen Berg.

Die Versicherung, daß es keine Sünde mehr geben wird, ist das entscheidende Wort. Alle anderen, in der Dimension des Naturkundlichen liegenden Aussagen sind keine Aussagen im wörtlichen Sinn. Sie sind Aussagen als Bilder, d. h. als Ausdrucksgestalten für das eine wirklich Gemeinte. Sie sind Spiegelungen für die Abwesenheit der Sünde. Wenn man also solche Texte recht verstehen will, muß man sich darüber klar sein, daß sie nicht biologische Mitteilungen machen wollen. Ihr Sinn bewegt sich nicht auf der Ebene des Naturkundlichen. Es ist diesen Texten vielmehr um eine geistige, um eine religiöse, um eine sittliche Wirklichkeit, um die innere Erneuerung des Volkes zu tun. Um dieses Ziel zu erreichen, bedienen sie sich mehr einer suggestiv-bildhaften als einer real-begrifflichen Darstellungsweise³³⁾. Sie schlagen einen volkstümlichen, mehr oder weniger sogar einen konventionellen Ton an. Dieses Thema fließt ihnen, sooft sie zur ethischen Umkehr rufen, gewissermaßen wie eine herkömmliche Form in die Feder. Aus solchen prophetischen Texten können wir einen Schluß darauf ziehen, welche Bilder, Vorstellungen und Wünsche damals lebendig waren.

In der Paradiesesgeschichte treffen wir ähnliche Auffassungen. Deshalb müssen und dürfen wir hinter dem Wundergarten nichts anderes suchen als ein Bild, einen Ausdruck, eine Darstellungsweise, durch welche der Autor einen Appell an seine Landsleute und Zeitgenossen in der ethisch-religiösen Sphäre richtet, um das Verhältnis zu Gott zu ordnen und den für die Volksexistenz fundamentalen Bund zu seiner Reinheit und Kraft zurückzuführen.

Wir finden zwar in der ganzen prophetischen Literatur nie und nirgends eine Anspielung auf das Paradies³⁴⁾. So weit geht der Zusammenhang nicht. Die

³²⁾ Siehe etwa Isaias 11, 6—9; 55, 13; 65, 17—26; Osee 2, 20; Zacharias 9, 10.

³³⁾ H. Renckens, a. a. O., 138 ff.

³⁴⁾ H. Renckens, a. a. O., 184 f.

Paradieseserzählung stellt vielmehr in der ganzen biblischen und auch in der nichtbiblischen Welt jener Zeit ein Unikum dar, trotz mancher Anklänge im einzelnen. Die Gemeinsamkeit der Bilder von Frieden und von Fruchtbarkeit zeigt indes, daß es sich hierbei um einen literarischen Topos handelt. Es ist auch verständlich, und zwar aus der Sache heraus, warum der Verfasser, wenn er auf das aus dem ethischen Versagen geborene Unheil und auf das aus dem ethisch-religiösen Leben strömende Glück verweisen will, das Bild eines fruchtbaren Gartens und das Gegenbild der Sandwüste gebraucht, der Sandwüste als des kontrastierenden Hintergrundes. Angesichts der Trostlosigkeit und der Gefährlichkeit der Wüste, die er natürlich kennt, die ihm als die Stätte der Bedrohung, der Kargheit und Obdachlosigkeit vor Augen liegt, stellt der wohlbewässerte, umwallte und behütete Garten den Inbegriff von Geborgenheit, Ruhe und Fülle dar. Man darf dabei allerdings die Paradiesesgeschichte nicht in dem Sinne verstehen, daß der Verfasser den Garten auf die Wüste folgen läßt, als ob er eine chronologische Aufeinanderfolge aussagen wollte. Die Wüste bildet vielmehr den logischen und psychologischen Hintergrund seines Paradieses³⁵⁾. Der französische Theologe Dubarle³⁶⁾ hat mit Recht einmal erklärt, daß der Verfasser der Paradieseserzählung kein *jugement de fait*, sondern ein *jugement de valeur* abgeben wollte. Er spricht von einer Ideallandschaft, nicht in dem Sinn, als ob er sie in die Wirklichkeit der geschichtlichen Ebene transponieren wollte. Sie ist vielmehr für ihn ein Bild, nämlich die Spiegelung eines mit Gott verbundenen Lebens. Der biblische Text will eine Doktrin geben, aber nicht eine naturkundliche, sondern eine religiös-ethische. Er will zeigen, welche Revolution die Sünde für den Menschen bedeutet und was daher getan werden muß, um das Unheil zu bannen. Letztlich wird nach dem biblischen Verfasser noch so großen Anstrengungen in bezug auf die Änderung der äußeren Verhältnisse kein Erfolg beschieden sein, wenn die sittliche Reform unterbleibt. Diese ganz einfache und schlichte, über die ganze Bibel hin verstreute Doktrin wirft er an die Wand einer geschichtlichen Bewegung. Er spricht im Stile des Märchens und der Sage, um etwas ganz und gar Unlegendäres und Unmärchenhaftes, etwas konkret Anthropologisches auszudrücken.

III.

Nun sind wir, meine Damen und Herren, endlich bis zu dem Punkte vorgedrungen, an welchem die schon oft angeklungene Frage, was dies alles bedeute, beantwortet werden kann. Im Kerne ist die Antwort schon gegeben. Von vornherein ist dabei klar — ich glaube dies kaum noch unterstreichen zu müssen —, daß die Frage nach dem Ort des Paradieses nicht recht sinnvoll ist. Selbst wenn

³⁵⁾ H. Renckens, a. a. O., 174 f.

³⁶⁾ A. M. Dubarle, *Bulletin de théologie biblique. L'histoire primitive dans la Genèse*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 33 (1949) 175—205.

dem Verfasser ein bestimmter Garten vor Augen gestanden hätte und unter dieser Voraussetzung die Exegeten keine Scheingefechte ausführen, wenn sie den Garten suchen, würde dies für das Verständnis unseres Textes wenig oder nichts bedeuten. Dieser eventuelle konkrete Garten innerhalb der Welt des Autors wäre ein Bild für seine Transzendenzerfahrung. Wenn wir überhaupt die Frage nach dem Sinn, nach der Bedeutung des im Mythosstil Vorgetragenen stellen, dann zeigt sich darin, daß wir nicht mehr Kinder einer mythischen, sondern einer rationalen Zeit sind³⁷⁾. Die Menschen, welche noch jenem urtümlichen Leben angehörten, hatten es gar nicht nötig, durch rationale Interpretation den Sinn einer solchen Erzählung zu ergreifen. Sie sahen im Bilde unmittelbar das Gemeinte, ohne eine durch diskursive Gedankengänge oder Reflexionen bedingte Übersetzung nötig zu haben. Wir haben sie nötig, und es bedarf vielfältiger Anstrengung, des Einsatzes unseres geschichtlichen Wissens, unserer Sprachkenntnis, der Sprachphilosophie, des religiösen Sinnes, um die Aufgabe zu leisten.

Ich darf, um unsere Überlegungen noch verständlicher zu machen, darauf aufmerksam machen, daß die Wissenschaft unseres Zeitalters einer neuen und, wie man wohl sagen muß, einer tieferen Einsicht in das Verhältnis der Geschichte als eines wirklichen Geschehens zu der Sage den Weg gebahnt hat. Ich erinnere nur etwa an die Forschungen des früheren Münchner Historikers Heinrich Günther³⁸⁾. Der Philologe Hermann Usener³⁹⁾ hat vor etwa 70 Jahren darauf hingewiesen, daß in der Sage nicht eine nachträgliche Verklärung der geschichtlichen Erinnerung zum Ausdruck kommt, sondern eine Erfahrung, welche den Ereignissen sozusagen auf dem Fuße folgt. Vor fast 40 Jahren hat der Iranist Ernst Herzfeld die Erkenntnis erarbeitet⁴⁰⁾, daß Sage und Geschichtsschreibung vom selben Punkte ausgehen, nämlich vom Ereignis, und daß gerade in der Sage geschichtliche Erinnerung bewahrt wird, nicht an das, was die Folgen als geschichtliches Ereignis erwiesen haben, sondern an das, was das Gemüt derer, die das Ereignis erlebten, angerührt hat. Martin Buber⁴¹⁾, dem wir sehr wichtige Aufschlüsse über das Alte Testament verdanken, faßt diese Zusammenhänge noch genauer, wenn er meint, daß der Mensch früherer Zeiten die unvorhergesehenen Ereignisse, welche eine geschichtliche Situation wie mit einem Schlage verändert haben, in einer fundamentalen Erregung seines ganzen Wesens auf-

³⁷⁾ C. F. v. Weizsäcker, a. a. O., 31 ff.

³⁸⁾ H. Günther, *Christliche Legenden des Abendlandes*, Heidelberg 1910. Derselbe, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949 (siehe auch *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte* II², 13—31).

³⁹⁾ H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, philol.-historische Klasse 137, 1897, 4 f. (abgedr. in: H. Usener, *Kleine Schriften* IV [1914], 201 f.).

⁴⁰⁾ E. E. Herzfeld, *Mythos und Geschichte*, in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* VI (1933) 102 ff. H. Rosenfeld, *Legende*, Stuttgart 1964².

⁴¹⁾ M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1952², 16 f.

genommen hat. Buber weist aufschlußreich darauf hin, daß der Germanist Jakob Grimm ⁴²⁾ im Jahre 1830 diesen Vorgang mit Recht als »objektive Begeisterung« bezeichnet hat. Der von einer solchen Begeisterung ergriffene Mensch lebt in einem Prozeß des Staunens, das alle plastischen Kräfte der Seele in Bewegung setzt. Was sich dabei vollzieht, ist nicht etwa eine Umdichtung des Wahrgenommenen durch die freischaffende Phantasie, sondern die Erfahrung des Ereignisses selbst hat bildnerische und plastisch-schöpferische Kraft. In einer solchen Erfahrung wird das Ereignis nicht nur in seiner Faktizität, sondern in seiner Geschichtsträchtigkeit bzw. in seiner Bedeutsamkeit erfaßt.

Wir gehen einen Schritt weiter. In der Mitte der ganzen Paradiesesgeschichte steht die Erzählung von der Sünde. Sie ist ähnlich wie in dem vorher genannten Text des Isaias der Schlüssel für das Ganze. Von da aus beantwortet der Verfasser alle existenziellen Fragen, die seine Zeitgenossen und ihn bedrücken. Über die Art der Sündentat erfahren wir nichts. Insbesondere würde es dem Text schnurstracks widersprechen, wenn man etwa an eine sexuelle Verfehlung dächte. Der Mensch und sein Weib, um genau bei dem Ausdruck der Bibel zu bleiben ⁴³⁾, sind einander für den ganzen Bereich und Umfang ihres Menschlichen zugeordnet, und sie wissen darum. Sie sind weder infantil unmündig noch snobistisch überzüchtet. Eine Andeutung für den inneren Vorgang der Sünde können wir in dem Satze sehen, daß den beiden verboten wurde, vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen. Dieser merkwürdige Baum wird zugleich Lebensbaum genannt ⁴⁴⁾. Gerade die Erkenntnis des Guten und Bösen streben die Urmenschen an. Die Schrift bezeugt damit nicht einen Wunsch nach theoretischem Wissen, wie es an unseren Universitäten vermittelt wird, nicht nach der Wahrheit im Sinne unseres bisher geltenden und auch heute noch bis zu einem gewissen Grad vorhandenen Universitätsideals. Es ist vielmehr ein praktisches Wissen gemeint, die Vollmacht, über Gut und Böse selbst zu entscheiden, zu bestimmen, was gut und was böse ist, also Herr über das eigene Ethos zu werden, das Leben in eigener Kraft ohne göttliche Gabe zu gestalten. Das Verbot, von dem Baume des Lebens zu essen, hängt damit eng zusammen. Es drückt allgemein aus, was die Versagung der Erkenntnis von Gut und Böse spezialisiert. In dem Verbot werden nicht etwa Tabus aufgestellt. Dem gestalterischen Bemühen und der denkerischen Durchdringung der Welt wird hier nicht etwa eine Grenze gesetzt. Der biblische Text kennt für die Dynamik des menschlichen Geistes und für die Weltgestaltung keine Grenze. Derartiges anzunehmen, würde dem Text widersprechen. Er meint nicht irgendein Quantum, sondern eine Struktur. Der Mensch soll den lebendigen Gott nicht vergessen. Er soll das Leben als Geschenk Gottes verstehen und annehmen, es aber nicht mit herrischer Hand an sich reißen. Nur Gott kann nach dem biblischen Text

⁴²⁾ J. Grimm, Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte, in: Deutsches Museum 1813, III, 53, wieder abgedr. in: J. Grimm, Kleinere Schriften, IV, 74.

⁴³⁾ Genesis 2, 25.

⁴⁴⁾ Genesis 2, 16 f.; 3, 3. 22.

dem Menschen sagen, was gut und böse ist. Er ist auch der Spender des Lebens. Der biblische Text enthält die Aufforderung, daß sich der Mensch als *Creatura* und Gott als den *Creator* weiß. Wenn er dies anerkennt, dann gelangt er zum Heil, nur so und auf keine andere Weise: dies ist die Meinung der Genesis-erzählung.

Der Verfasser des Genesisberichtes sieht einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Unheil und stellt diesen Zusammenhang in einem, wenigstens für seine Zeit, unmittelbar sprechenden Bilde dar. Die ursprünglichen Leser haben in diesem Bilde sogleich gesehen, was gemeint ist. Keiner von ihnen wäre auf die Idee gekommen, in dem Wundergarten einen Park an einem bestimmten Ort auf unserer Erde zu sehen, wie aber wohl wir, die Kinder einer rationalen oder rationalistischen Zeit, dem Verfasser solches zu unterstellen geneigt sind. Eben von dieser Versuchung zu befreien, ist ein Sinn meines Vortrags.

Den Kern der Paradiesesgeschichte bildet also die These, daß alles Unheil mit der Sünde begonnen hat und daß die Sünde immer wieder eine unerschöpfliche Unheilsquelle bildet. In einer solchen Interpretation kommt, wie man leicht sieht, dem Ethischen der Primat zu, nicht dem Wirtschaftlichen oder Ökonomischen. Dies wird nicht ausgeklammert, es wird vielmehr stark unterstrichen. Der Mensch soll ja die Erde pflegen⁴⁵⁾. Er soll gewissermaßen ihr Hirt sein. Es ist ein göttlicher Auftrag, der ihm hierzu gegeben wird. Er kann jedoch *homo faber* in der rechten Weise nur sein, wenn er sich auf Gott hin transzendiert. An dieser Stelle unserer Interpretation wird deutlich, daß der Verfasser nicht eine Aussage über die Natur, sondern über den Menschen macht, und zwar wiederum nicht in biologischer Hinsicht, sondern in geistig-ethischer. Der Paradiesestext ist völlig anthropologisch orientiert. Die Anthropologie, die er dabei bietet, ist religiös und ethisch bestimmt. Der Mensch wird in dem biblischen Text auch als *homo faber* verstanden. Diese Eigentümlichkeit ist aber untergeordnet seiner Qualität als *animal ethicum et religiosum* und in diese eingefügt. Um derartiges zu sehen, bedarf es einer vom Text selbst geforderten Entfernung von ihm oder vielmehr von seinem Buchstaben. Nur wenn wir eine solche Distanzierung vom Buchstaben vornehmen, können wir bei der Sache bleiben, welche die Schrift vertritt⁴⁶⁾.

Wir müssen und können noch weiter ins Detail gehen. Auf diesem Wege stoßen wir auf nicht wenige theologische Amateure und Abenteurer, welche in unserer Paradiesesgeschichte wie in beutereichen Jagdgründen atheologische Entdeckungen machen zu können vermeinen. Insbesondere ist es die Erzählung von dem Baum und von der Frau, die unerschöpfliche Impulse für die Beflügelung einer theologiefreien Phantasie verabreicht. In der Interpretation der vom Verfasser des Paradiesestextes vertretenen These, daß die gegenwärtige Bedrängnis aus der Schuld zu erklären sei und daher nur durch die Überwindung der Schuld überwunden werden könne, führt uns einen Schritt weiter der Satz,

⁴⁵⁾ Genesis 1, 28 f.

⁴⁶⁾ L. Scheffczyk, Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe, in: Münch. Theol. Ztschr. 15 (1964) 190—204.

daß sich Gott während der Abendkühle im Wundergarten erging und der Mensch und seine Frau Gottes Anwesenheit gemerkt haben. Der Verfasser läßt also die Menschen in einem Dialog mit Gott leben. Sie waren von der Urfahrung der göttlichen Nähe durchdrungen. Diese Urfahrung war zunächst für sie beglückend. Mit der Schuld wurde das Verhältnis verdorben. Die Sünder hatten Angst vor Gott; sie versuchten, der Begegnung mit ihm auszuweichen; sie versteckten sich vor ihm. Der Verfasser versichert seinen Zeitgenossen mit diesen Hinweisen, daß die antitheistische Haltung der Menschen folgenreich ist sowohl für das Individualleben als auch für das Verhältnis der Menschen untereinander und für ihr Weltverhältnis.

Diesen Folgen müssen wir kurz nachgehen. Ich muß dabei eine Einschaltung machen, die nicht unmittelbar durch den Text erzwungen wird, die ich aber, wie ich glaube, vielen von Ihnen schuldig bin. Die katholischen Theologen vertreten nämlich aufgrund des Paradiesestextes die These, daß die Urmenschen erst durch die Sünde dem Leid, der Unwissenheit und dem Tod überantwortet wurden, daß es also, hätten die Urmenschen nicht gesündigt, kein Leid, keine Unwissenheit und keinen Tod gäbe. Das ist zweifellos eine überraschende Lehre. Die katholische Theologie fügt dieser These hinzu, daß die Menschen, wären sie schuldlos geblieben, sich einer besonderen göttlichen Fürsorge hätten erfreuen dürfen, durch welche alle diese genannten Gaben gesichert worden wären⁴⁷⁾. Durch eine solche Interpretation der Genesis erhält unsere Frage nach deren Sinn eine besondere Zuspitzung. Wenn man solche theologische Behauptungen vorurteilslos liest, scheinen sie zu implizieren, daß die Sünde geradezu die Struktur des Menschen und der Welt verändert hat, daß also die Welt durch die Sünde anders geworden ist, daß sie anderen Gesetzen folgte, als es noch keine Sünde gab. Kann man derartiges akzeptieren?

Zweifellos berichtet die Genesis nach ihrem Buchstaben, daß der Mensch dem Tode überantwortet wurde, als er von der Frucht des Baumes aß und daß Gott ein Strafgericht hielt, welches alle die Folgen hatte, die ich soeben erwähnt habe. Der Text ist äußerst eindrucksvoll und scheint eindeutig zu lauten. Wenn wir die von der katholischen Theologie so dezidiert vorgetragenen Thesen, welche eine durch die Sünde bedingte Strukturänderung der Welt zu implizieren scheinen, genauer anschauen wollen, dann kann uns weiterhelfen ein vielfach nicht bekanntes oder nicht hinreichend beachtetes Wort des Thomas von Aquin⁴⁸⁾, dem man in der katholischen Theologie eine besondere Erkenntnisschärfe zuschreibt. Er erklärt, es wäre eine durchaus unvernünftige Schlußfolgerung, wenn man annähme, daß die Schlange ihre Natur verändert hat, daß sie also nicht immer auf dem Bauche gekrochen sei. Die Sünde ändert, wie Thomas sagt, die Natur der Tiere nicht⁴⁹⁾. Noch eine andere Stimme: In

⁴⁷⁾ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München 1962⁶, II 1, § 132.

⁴⁸⁾ Vgl. M. Grabmann, Artikel »Thomas von Aquin« im *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1938, X 109—122.

⁴⁹⁾ *Summa theologiae* I quaestio 96 art. 1 ad 2^{um}.

der Mitte des 15. Jahrhunderts schreibt der Theologe Alfonso Tostado ⁵⁰⁾ von der Universität Salamanca, ein Mann, der zu seiner Zeit geradezu als theologisches Orakel galt, entschieden und monumental: Das Übel liegt nicht in der Schlange, sondern im Menschen.

Man muß beachten, daß es die Gewohnheit der Schrift ist, die Dinge selbst anders werden zu lassen, wenn der Mensch, indem er zu Gott anders steht, auf die Dinge mit anderen Augen zu sehen beginnt ⁵¹⁾. Die semitischen Erzähler geben auf diese Weise von einer religiösen Situation jeweils eine plastische Darstellung. Vielleicht können wir mit Hilfe moderner psychologischer und erkenntnistheoretischer Erwägungen in unserer Frage noch tiefer sehen. Wenn nach der Paradieseserzählung über die Schlange, über die Frau, über den Erdboden, im Grunde genommen wiederum über den Menschen, ein Gericht gehalten wird, durch das die Welt verändert zu werden scheint, so muß man die Frage stellen, was denn diese Welt überhaupt ist. Diese Frage läßt sich nicht einfach beantworten. Wir wissen vielmehr aus einer sehr langen Bemühung um den rechten Sinn unseres Erkennens, daß die Welt, in der wir leben, aus zwei Komponenten ⁵²⁾ besteht, aus dem objektiv Gegebenen und uns Begegnenden, aus dem Vorhandenen einerseits und aus unserem eigenen Bewußtsein andererseits. Wir können die Welt nicht erkennen und erfassen, wie sie an sich ist, es begegnet uns vielmehr immer nur die von uns erkannte und durch unser Erkennen bestimmte Welt. Die heutige Mikrophysik schenkt uns hierfür einen aufschlußreichen wissenschaftlichen Beitrag. Es zeigte sich nämlich geradezu experimentell, also exakt, daß wir immer nur die von uns beeinflussten Urteilchen der Materie zu erkennen vermögen, daß wir aber schlechterdings die von uns nicht beeinflussten Urteilchen, insofern sie ein nicht von uns bestimmtes Sein haben, nicht zu erkennen vermögen. Wie sie ohne uns, wie sie an sich sind, wissen wir nicht. Wenn man sagt, daß Kant die Integrationskraft des Subjektiven in dem Erkenntnisvorgang übertrieben hat, so muß man hinzufügen, daß Thomas von Aquin nach der üblicherweise von seiner Lehre gegebenen Auslegung die Integrationskraft unseres Erkenntnisvermögens unterschätzt hat, wenngleich er sie keineswegs vergessen hat. Beide Denker stimmen indes darin überein, daß nur die erkannte Welt unsere Welt ist. Diese Überlegungen zeigen uns, daß die Welt nicht einfach objektivistisch als das Bestehende verstanden werden kann, sondern als das aufgrund unseres eigenen Bemühens sich immer Ereignende. Die Welt ist das Ergebnis des uns Vorgegebenen und unserer Gestaltung. Vielleicht darf ich dies aus einer Alltagserfahrung noch zugänglicher machen. Die Freundschaft oder die Liebe schenkt dem Menschen ein Auge, mit dem er die Welt anders sieht, als er sie ohne dieses Auge sähe. Er erlebt sie in einem solchen Fall auf den anderen Menschen hin. Darin wird die Welt für ihn, den Er-

⁵⁰⁾ H. Renckens, a. a. O., 251.

⁵¹⁾ H. Renckens, a. a. O., 144 ff.

⁵²⁾ Vgl. I. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957.

lebenden, selbst anders. Der Liebende entdeckt in der Welt neue Bedeutungen und neue Tiefen.

Von einer solchen Sicht aus gewinnen wir einen Zugang zu der Welt des Paradieses. Die Bibel lehrt nicht, daß sich die paradiesische Welt strukturell von der unseren unterschieden hat. Es war die gleiche Welt wie die unsrige. Wenn ein Unterschied vorliegt, so liegt er in der menschlichen Erfahrung und im menschlichen Erlebnis. Ein solcher Unterschied in der Erfahrung und im Erleben ist von der Bibel in das Licht gesetzt worden. Er besteht darin, daß die Urmenschen mit anderer Gewalt und Mächtigkeit, mit tieferer und intensiverer Erlebniskraft die Dinge sich angeeignet haben, als dies Späteren möglich ist. Diese Andersartigkeit der von der Paradiesesgeschichte gemeinten Welt betrifft also die menschliche Bewußtseinslage. Dieser Bewußtseinszustand hat sich nach der Bibel geändert, und zwar aufgrund der Sünde. Er ist — und das ist das Fundamentale — durch die Schuld bestimmt. Dadurch hat er nach der Überzeugung des biblischen Schriftstellers seine Kräftigkeit eingebüßt. Die Sünde führt, da sie einen Bruch zwischen dem Menschen und Gott, dem numinosen, personhaften Urgrund darstellt, einen Bruch im Menschen mit sich, so daß der schuldig Gewordene nur noch als gebrochener Mensch existieren kann, und so kommt es zu einer Schwächung der heilenden Kräfte der Liebe.

Damit nähern wir uns der Wesensbestimmung des Paradieses. Es bestand in einer durch die Schuld nicht verwundeten, bedrohten oder zerstörten Gotteserfahrung und in einem dieser entsprechenden Weltverhältnis des Menschen. Das war das Paradies. Gott war, so sagt der biblische Autor, für die Menschen noch sichtbar und hörbar. Sie spürten und fühlten seine Nähe. Aus dem Freundschaftsdialog mit ihm haben sie einander und die Welt anders gesehen als der Schuldige. Erlauben Sie mir, daß ich zur Illustrierung einen kurzen Text Romano Guardinis aus seiner Schrift »Der Anfang aller Dinge«⁵³⁾ zitiere: »Stellen wir uns vor«, so sagt er, »der Mensch sei, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, lebensvoll, frei, freudig und heilig, in seinem Herzen wirke keine Lüge, keine Gier, nicht Auflehnung noch Gewalt, alles sei ihm offen zu Gott hin, in reinem Einklang mit dem, der die Welt erschaffen hat. Er ist durchwaltet von seinem Lichte, seiner Liebe sicher, seiner Weisung gehorsam. Wenn es dieser Mensch ist, der den Dingen begegnet, welche Welt entsteht dabei?« R. Guardini antwortet: »Das eben ist die Welt des Paradieses ... Paradies ist die Welt, wie sie beständig um jenen Menschen her wirkt, atmet, sich entfaltet, der Ebenbild Gottes ist und immer vollkommener dieses Ebenbild verwirklichen will, der Gott liebt, ihm gehorcht und die Welt beständig in die heilige Einheit hereinholt.« Das war also der Anfang der menschlichen Geschichte. Danach darf, um es noch einmal zu betonen, nicht gesagt werden, die paradiesische Welt sei eine andere gewesen als die unsrige. Sie war vielmehr

⁵³⁾ R. Guardini, Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis I—III, Würzburg 1961, 55.

noch bedrohlicher und furchtbarer, denn es fehlte ihr jener Charakter, den sie inzwischen bekommen hat, nämlich der Charakter der Kulturwelt. Noch einmal darf ich Thomas von Aquin zitieren, damit nicht etwa der Eindruck entsteht, als werde hier eine Theologie vertreten, welche die ganze bisherige Tradition desavouiere. Thomas von Aquin⁵⁴⁾ hat erklärt: Auch die paradiesische Welt hatte ihre Dornen und Disteln. Er fügt aber hinzu, daß diese keine Dornen und Disteln für den Menschen waren. Daß der schuldig gewordene Mensch die ihm zur Verfügung gestellte Sachwelt selbstsüchtig mißbraucht und ausbeutet, hat dann allerdings Rückwirkungen auf den Zustand der Welt. So führt der Wandel im Menschen indirekt zu Fehlgestaltungen in der Dimension der Dinge.

Die paradiesische Welt war also keine andere Welt, aber sie war eine anders erlebte Welt. Was sich durch die Sünde wandelte, war der Mensch. Der Mensch wird in der Paradiesesgeschichte als das Hauptgeschöpf Gottes bezeugt. Mag er nach dem Plane Gottes im Evolutionsgang der Welt entstanden sein wie immer^{54a)}, alles dreht sich um ihn. Man geht nicht fehl, wenn man sagt, daß die Schrift die Meinung griechischer Philosophen teilt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, das Maß des Seienden und des nicht Seienden, das Maß der Welt. Er steht allerdings selbst unter einem Maß, nämlich unter dem von Gott ihm gesetzten Maß. Aber er ist so sehr das Maß der Dinge, daß er der Welt schöpferisch begegnet, daß er gewissermaßen die Welt als Rohstoff in seinen Geist und in seine Hand nehmen und zu seiner Welt, zu seiner Umwelt, zu der ihm vertrauten Welt machen kann. Der Mensch erschafft zwar nicht die Welt hinsichtlich ihres Urseins. Er erschafft sie aber als eine menschliche Welt. Er ist ein geschaffener Schöpfer.

Von diesem Standort aus gewinnen die vorher angeführten Einzelthesen über die menschliche Freiheit von Leid, Irrtum und Tod ihren wahren Sinn. Leid und Schmerz setzen bekanntlich eine Veränderung in unserer biologischen und geistigen Existenz voraus, welche unserer Weiterentwicklung widerstrebt. In einem gewissen Sinn ist der Schmerz für das organische Leben unentbehrlich, weil sich in ihm die gefährlichen Deformationen anmelden, welche ohne das Schmerzsignal übersehen würden und daher ungehindert ihre zerstörerische Wirkung betreiben könnten. A. E. Hoche, F. Sauerbruch, H. Wenke, F. J. J. Buytendijk, M. Westhues, C. J. Lewis und andere haben uns hierüber wichtige Aufschlüsse gegeben⁵⁵⁾. Ob eine hemmende Veränderung im Organismus zur

⁵⁴⁾ Summa theologiae I quaestio 69 art. 2 ad 2^{um}, II, II quaestio 164 art. 2.

^{54a)} K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage - K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961. K. Rahner, Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre, in: Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit, hrsg. von J. Kälin, Freiburg 1960.

⁵⁵⁾ C. S. Lewis, Über den Schmerz, Köln - Olten 1954. W. Warnach, Die Welt des Schmerzes, Pfullingen 1952. M. Westhues, Der Schmerz der Tiere, München 1916. F. Sauerbruch - H. Wenke, Wesen und Bedeutung des Schmerzes, Frankfurt/M. - Bonn 1961². F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, Bern 1948. E. Seifert, Der Wandel im mensch-

Schmerzempfindung führt und in welchem Maße, hängt von der Kraft unserer Empfindung ab. Sie kennen wahrscheinlich alle, meine Damen und Herren, eine Anekdote, welche von Sauerbruch erzählt wird. Er hat an einem schwer verwundeten Soldaten ohne Narkose einen chirurgischen Eingriff vorgenommen und sich während der Operation noch einmal die Geschichte der Verwundung erzählen lassen. Der Operierte tat dies in einem so begeisterten Rückblick, daß er von der ganzen schweren Operation nichts gespürt hat. Das ist eine schöne Illustration für die Überlegenheit des Geistig-Seelischen gegenüber dem Biologisch-Organischen.

Nach der Paradieseserzählung hat der schuldlose Mensch eine andere Weise, den Schmerz zu empfinden als der schuldig gewordene. Die Intensität seiner Empfindung ist nach der Bibel eingewoben in seine Liebe zu Gott. Wenn der Mensch, so verkündet die Schrift, von der Liebe zu Gott erfüllt ist, wenn er sozusagen instinktsicher in ihr lebt, dann kann der Schmerz nicht so in ihn eindringen, daß der Mensch von dem Schmerz in Besitz genommen, überwältigt und betäubt wird. Wiederum bietet die Liebe im Alltagsleben ein Beispiel. Da mag ein Liebender Schmerz verspüren, seelisch und leiblich gepeinigt sein, wenn er mit seinem ganzen Wesen in ein menschliches Du hineingenommen ist, trägt er eine Freude in sich, die von dem Leide nicht berührt wird. Er ist gewissermaßen durch die Liebe absorbiert gegenüber allem anderen.

Um eine weitere Einzelheit hervorzuheben, die ich vorher genannt habe: Die Schrift hat nicht die Meinung, daß der Paradiesesmensch, also der Urmensch, um mit der Naturwissenschaft zu sprechen, besonders kenntnisreich war. Sie versichert uns nur, daß sich der Mensch instinktsicher, wenn auch keineswegs gefahrlos, mitten in der gewaltigen und furchtbaren Welt der Sachen und der Tiere zu bewegen vermochte. Die Genesis steht also mit jenem Menschenverständnis in Einklang, nach welchem der Urmensch ein geistiges Dämmerleben geführt hat. Er hat ein solches geführt in dem Ausmaße, daß man wohl sagen darf (es ist absurd das zu sagen, aber wir können uns einmal eine solche Absurdität vorstellen): Wäre er unversehens in unsere heutige wissenschaftlich-technische Welt versetzt worden, so wäre er wahnsinnig geworden⁵⁶⁾. Er wußte wenig, fast nichts. Aber das, was er wußte, wußte er vom letzten Grund her. Wenn Aristoteles sagt, daß der Mensch animal rationale ist, d. h. ein animal, ein Wesen, das nach der ratio, nach dem Grunde trachtet und aus ihm lebt, so ist dies im Urmenschen verwirklicht. Sein Gottesverhältnis hat ihm gestattet, nach dem transzendenten Urgrund zu streben und diesen zu spüren. Dies ging ihm nach dem Bericht der Schrift durch die Sünde verloren.

In der gleichen Dimension liegt die von der katholischen Theologie behauptete Freiheit vom Sterben. Auch sie muß richtig interpretiert werden, da-

lichen Schmerzerleben, Stuttgart 1960. A.-M. Carré, *Devant la souffrance du monde*, Paris 1962. L. M. Weber, in: *Gott in Welt* (Festschrift K. Rahner, II), Freiburg 1964, 716 f.

⁵⁶⁾ Vgl. L. B., Art. »Paradies« im Lichte der Entwicklung, in: *Orientierung* 28 (1964) 110.

mit sie nicht als ein Märchen erscheint. Die Drohung Gottes an die Menschen, daß sie, sobald sie vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen aßen, sterben müßten, impliziert die Verheißung, daß sie, falls sie das Essen unterließen, d. h. nicht autonom ihr Ethos selbst aufstellen wollten, sondern es von Gott bestimmen zu lassen bereit gewesen wären, nicht hätten sterben müssen, so daß die Unterwerfung unter den Tod als eine Folge und Ausdrucksgestalt des Ungehorsams verstanden werden muß. Der Urmensch scheint danach ein biologisch endlos dauerndes Leben in Aussicht gehabt zu haben. Wenn man genau zusieht, zerrinnt diese märchenhaft-phantastische Vorstellung wie eine Nebelfigur. Zweifellos drückt sich in dem Textabschnitt jene dem orientalischen Denken gemeinsame Sehnsucht nach unerschöpflichem und endlosen Leben aus, welche in zahlreichen literarischen, biblischen und nichtbiblischen Dokumenten ergreifend dargestellt wird. Die Sehnsucht nimmt in den Mythen vielfach tragische Formen an⁵⁷). Es zeigt sich, daß keine noch so große Anstrengung das ewige Leben hervorbringen kann. Die Sehnsucht ist unerfüllbar. Der Mensch muß sich seiner Grenzen bewußt werden und bewußt bleiben. Wenn er sein Maß sprengt, gewinnt er sich nicht, sondern verliert sich, indem er sich zerstört. Der biblische Text läßt sich folgendermaßen variieren: Wenn uns die Bereitschaft so schwer fällt, innerhalb der uns gesetzten Lebensgrenze zu bleiben, so hat dies in der sittlichen Schwäche seinen Grund. Wir kommen zum gleichen Resultat wie in der bisherigen Analyse. In dem religiösen Versagen und der darin begründeten Kraftlosigkeit und Konzentrationsunfähigkeit liegt die Ursache dafür, daß die Menschen das unausweichliche Sterben nicht zu bewältigen vermögen, daß sie vor dem Sterben Angst haben, daß sie im Sterben vor Gott erschrecken. Der Mensch, der in den freundschaftlichen Dialog mit Gott aufgenommen ist, braucht sich im Sterben nicht vor Gott zu fürchten. Der schuldlos Gebliebene hätte das Sterben anders erfahren als der Schuldige. Nicht also das Sterben, sondern die Erfahrung des Sterbens ist für den sündigen Menschen anders als für den sündenfreien.

Wenn man sich dazu entschließen könnte, zwischen Tod und Sterben zu unterscheiden, könnte man die biblische Lehre so formulieren, daß die Menschen von dem Sterben, aber nicht von dem Tode frei geblieben wären, wenn sie nicht gesündigt hätten, mit anderen Worten: wenn sie die Gemeinschaft mit Gott bewahrt hätten und bewahren würden. Das Sterben würde in dieser Terminologie zu verstehen sein als die schmerzliche und leidvolle Erfahrung des Todes. Es würde die Bezeichnung jenes erfahrenen Todes sein, welcher Ausdrucksgestalt der Schuld ist. An der objektiven Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, des Lebens überhaupt, hat sich also durch die Schuld nichts geändert. Was durch sie anders geworden ist, betrifft die Art, in welcher der Mensch seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit ethisch begegnet^{57a}).

⁵⁷) Siehe das Gilgamesch-Epos (deutsch von A. Schott - W. v. Soden, Stuttgart 1958).

^{57a}) L. B., a. a. O., S. 111 sagt: „*Dem Tod enthoben*. War der Mensch im Zustand der Ungerechtigkeit »unsterblich«, in dem Sinne, daß er sein biologisch-endliches Leben endlos

Dieser Blick auf die Einzelheiten zeigt uns noch etwas sehr Wichtiges, daß nämlich die Dreiheit der Strafen keine göttlichen Willkür- oder Satzungsstrafen, sondern eine Wesensstrafe darstellt, d. h. daß diese sogenannten Strafen nichts anderes sind als der Ausdruck der menschlichen Haltung gegenüber Gott. In diesen Folgen erfährt sich der Mensch als ein schuldig Gewordener. Sie bilden die wesenhafte Weise einer schuldbeladenen Existenz. In ihnen ruft Gott nicht

hätte weiterführen können? Sicherlich nicht! Das biologische Leben fordert Selbstentfaltung. Indem es sich aber entfaltet, verfeinert es sich derart, daß es am Ende lebensunfähig, zerbrechlich wird. Mit der Befruchtung tritt das Dasein in eine zunächst steil aufsteigende Phase ein, durchläuft dann die Abschnitte des Wachsens und des Reifens. Darin erfährt das Dasein eine fortschreitende Differenzierung der in ihm angelegten Möglichkeiten. Dann folgen die Phasen des Welkens, des Verfalls und schließlich der schicksalsschwere Abschnitt des Sterbens. Am Anfang geschieht im Organismus eine explosionsartige Entfaltung der Lebenskräfte. Sie werden großzügig eingesetzt, ja unüberlegt vergeudet. Physiologisch lebt der Mensch am Anfang in einem sich selbst überstürzenden Drang. Die Lebensenergie vermindert sich aber langsam. Der Mensch beginnt, an seinen Reserven zu zehren. Der Elan der Jugend verlangsamt sich. Die vitalen Kräfte fließen immer spärlicher. Das Dasein wird von der Erschöpfung überwältigt. Die anfänglich sehr elastische Körperstruktur wird brüchig und starr; sie verliert ihre Adaptationsfähigkeit und zerbricht am Ende wie ein Stück dürres Holz. Indem sich also das Leben entfaltet, bereitet es sich den Zusammenbruch vor, geht es dem Sterben entgegen. Wäre aber dieses Sterben im Zustand der Gottunmittelbarkeit ein »Tod« gewesen? Muß der Mensch — indem er stirbt — auch den Tod erfahren (siehe die Definition der »Toden-hohenheit« Adams im Can. I. des Konzils von Karthago; »mori in corpore« — »exire a corpore«; Denzinger 101)? Im eigentlichen Sinne hätte der Urmensch keinen Tod »erlebt«. Er hätte sich aus seinem irdischen Leben unmittelbar zu Gott »hinüberzeugt«. Seine erlebte Unmittelbarkeit zu Gott hätte in ihm eine Unmittelbarkeit des Himmels erzeugt. Das Sterben, die Qualen der Agonie, der Zusammenbruch des ganzen organischen Lebens bedeuten nicht notwendig »Tod«, sondern nur »sterben«. Versuchen wir, das Gemeinte von einem anderen Ansatz her zu formulieren: Die Begegnung mit Gott ist für uns gottferne Menschen immer leidvoll und bedeutet einen Umsturz des ganzen Daseins. In der Bibel finden wir die folgende Struktur der Gottbegegnung: Der Mensch verlangt mit seinem ganzen Wesen nach Gott; wenn er aber Gott erschaut, muß er sein Antlitz verhüllen, fällt wie tot hin (siehe die »Epiphanien« Gottes bei Moses, Elias, Isaias, Daniel, Ezechiel, die Vision der drei Apostel auf dem Berg der Verklärung und die Einführungs-vision der »Geheimen Offenbarung«). Uns ist Gott »todfremd«, im Sterben erschrecken wir vor ihm zu Tode. Ein Mensch aber, der ein Leben in der erlebten Freundschaft Gottes verbracht hätte, wäre im Sterben nicht zu Tode erschrocken, hätte den Tod nicht erfahren, obwohl sein Sterben wahrscheinlich sich von unserem rein äußerlich nicht unterschieden hätte.

Die Schlußfolgerung wäre demnach: Paradies war nicht eine Welt, die äußerlich von jener Welt hätte unterschieden werden können, die sich heute die Wissenschaftler als den Lebensraum des Urmenschen vorstellen. Der Mensch war unvollkommen, derb, rau, unwissend und sterblich; dennoch war er — von innen her — vollendet; er war nicht in sich eingeschlossen, sondern ganzheitlich hineingerissen ins Heilige, in den unmittelbar erfahrenen Gott. Paradies war also ein Zustand — ob er lange oder nur einen Augenblick gedauert hat, spielt dabei gar keine Rolle — des ruhig, wissend, unbedroht und lebendig gelebten Seins inmitten einer unruhigen, dumpfen, bedrohten und dem Sterben geweihten Welt.“ Siehe K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1959². R. Troisfontaines, *Je ne meurs pas*, Paris 1960. *Das Mysterium des Todes*, Frankfurt 1955. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten-Freiburg 1962.

hervor, sondern bestätigt, was der Mensch durch sein sündiges Tun provoziert hat.

Ich darf Ihnen, meine Damen und Herren, noch ein Wort zu der Erzählung über die Schlange und über die Frau sagen. Was zunächst das Motiv der Frau betrifft, so ist zu bedenken, daß die Erzählung in einer mythisch geprägten Welt, und zwar in der Auseinandersetzung mit dem Mythos entstanden ist. In dieser Welt wurde die Frau weithin als Objekt des Mannes verstanden, betrachtet und behandelt. Die Paradiesesgeschichte, in die die Frau wesentlich hineingehört, so daß es ohne sie überhaupt das Paradies nicht gäbe, klingt wie ein Protest gegen die Versachlichung und Verdinglichung der Frau. Die Frau wird hier, sowohl in Gegensatzstellung zu den Tieren als auch durch die Darstellungsweise, daß sie von der Seite des Mannes kam⁵⁸⁾, als eine dem Manne gleichwertige Ausdrucksgestalt des Menschlichen verstanden, mit Freiheit, Entscheidungskraft und Selbstverantwortung begabt. Sie ist danach nicht Objekt, sondern Subjekt. Wenn der biblische Text sagt, daß Mann und Frau sich nicht schämten, obgleich sie nackt waren⁵⁹⁾, so drückt sich darin die Tatsache aus, daß Mann und Frau sich in je verschiedener Weise einander zugeordnet wußten und im Bewußtsein dieser Zuordnung, in vollem Besitz ihres eigenen Selbst, in überlegener Freiheit imstande und bereit waren, sich einander zu schenken. Die Sünde brachte auch hier eine Umwälzung. Diese bestand darin, daß der Begegnungscharakter in dem Verhältnis von Mann und Frau entartete zu dem Subjekt-Objekt-Verhältnis, so daß die beiden sich als Sachen, insbesondere daß der Mann die Frau als Gegenstand anzuschauen und zu nehmen geneigt wurde. Der Verfasser verkündet seinen Zeitgenossen, daß das schwere Schicksal der Frau und die Gewalttätigkeit des Mannes nicht dem ursprünglichen Schöpfungsplane entspricht, sondern in einer Schuld begründet ist, die am Anfang war und sich fortwährend weiterzeugt; zugleich macht er den Aufruf, diesen Zustand durch sittliche Umkehr zu bewältigen.

Wenn man den Text so versteht, muß man allerdings vorsorglich die Anmerkung hinzufügen, daß der Verfasser keineswegs einem antisexuellen Spiritualismus huldigt. Er spricht vielmehr nur der menschlichen Freiheit und der Gleichwertigkeit der Frau das Wort. Wie wenig er spiritualistisch denkt, enthüllt sich in dem Worte, daß er nach der Erschaffung der Frau dem Manne in den Mund legt: „Diesmal ist es nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“⁶⁰⁾, ferner in dem Worte, mit dem er die ganze Szene abschließt: „Darum verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt sich an sein Weib und sie werden zu einem Fleisch“⁶¹⁾. Ja, man darf noch einen Schritt weiter gehen: Der Text scheint zu zeigen, daß der Verfasser

⁵⁸⁾ Genesis 2, 22.

⁵⁹⁾ Genesis 2, 25.

⁶⁰⁾ Genesis 2, 23.

⁶¹⁾ Genesis 2, 24.

innerhalb des Gesamtzieles, das er verfolgt, einen Appell zur Umkehr an seine Landsleute zu richten, ein Teilziel anstrebt, nämlich die rechte Bestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau. Impuls gibt ihm und gab ihm dazu die sittliche Verwirrung der mythischen Umwelt, die sich in sinnverzaubernden mythischen Kulturen ausdrückte, Kulturen, in denen immer wieder neue Formen sittlicher Entartung hervorkamen.

Auch die Erwähnung der Schlange hat eine polemische, eine antimythische Note. Die Schlange wird im mythischen Denken als das Sinnbild der Weisheit und des Lebens verstanden. Vielfach ist sie das Symbol der Weisheit und Lebenspendenden Götter und Göttinnen. Aufgrund der Unterlagen, die wir heute über die kanaänische Religion haben, können wir die Schlange als den konkreten Ausdruck des kanaänischen Götterglaubens⁶²⁾ mit seinen Kultäußerungen verstehen. Gegenüber dem Mythos erklärt der Verfasser, daß die Schlange kein Heiltier sei, wie die Mythosgläubigen meinen, sondern ein verfluchtes Tier, daß sie nicht Leben, sondern Tod bringt. Das Motiv der Schlange stellt daher einen Generalangriff gegen die ganze mythische Götterwelt dar. Das Schlangemotiv ist die negative Formulierung des das Alte Testament beherrschenden Glaubensgesetzes: Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.

Noch ein Wort zu der Frage, ob denn diese ganze paradiesische Welt jemals real war, d. h. ob der paradiesische Mensch jemals real war, nicht ob das Paradies als Garten real war — wir haben gesehen, das ist eine Darstellungsweise —, sondern ob der durch den paradiesischen Garten versinnbildete paradiesische Zustand des Menschen jemals real war. Es läßt sich wohl nicht bestreiten, daß der Autor trotz des Bildcharakters seiner Darstellung eine Chronologie, ein Nacheinander von schuldfreiem und schuldhaftem menschlichen Leben im Auge hatte. Aber damit sind wir noch nicht zu einer befriedigenden Antwort vorgedrungen. Es fragt sich nämlich, ob die Urmenschen in dem Augenblicke, in dem sie, wenn auch nur in einer dumpfen Weise, zu sich selbst erwacht sind, gerade von ihrem Selbstbewußtsein versucht und überwältigt, sich weigerten, Geschöpfe zu sein, den Status des Geschöpflichen also nicht ertragen wollten. Die Frage bleibt offen, es dürfte aber auch unwichtig sein, wie lange — einen Augenblick oder eine längere Zeit — dieser vorsündliche Zustand gedauert hat. Es genügt, daß mitgeteilt wird: Am Anfang stand eine Sünde, und diese Sünde ist durch die ganze menschliche Geschichte hindurchgedrungen.

Wenn wir, meine Damen und Herren, alles in allem nehmen, hat sich ergeben: Die Paradieseserzählung ist eine anthropologische Aussage, welche Antwort zu geben versucht auf die immerwährenden dunklen Schicksalsfragen und Rätsel im menschlichen Leben. Die hier gebotene Antwort ist weder philosophisch noch naturwissenschaftlich, sondern theologisch. Sie sagt etwas aus über das jenseits des Biologischen und Philosophischen liegende Verhältnis des Menschen zu Gott und über das darin begründete Verhältnis des Menschen zum

⁶²⁾ S. Moscati, I predecessori d'Israele, Rom 1956.

Menschen und der Menschen zur übrigen Wirklichkeit. Sie sagt etwas aus über den Transzendenzbezug des Menschen und über die Auswirkung seiner Transzendenzhaltung oder der Verweigerung der Transzendenzhaltung in allen Bereichen des geschichtlichen Lebens, des individuellen und des kollektiven. Was die Naturwissenschaft in allen ihren Disziplinen über die Erscheinungsweise, über den Lebensraum und die Lebensform der Urmenschen feststellt, bleibt dabei unangetastet. Daß der Mensch bei seinem ersten Auftreten rau, derb und kulturlos war, wird von der Paradieseserzählung nicht bestritten. Dennoch lebte er, wenigstens auf der Spitze eines Augenblickes, aus einer Transzendenztiefe, deren Verlust nach dem Zeugnis der Bibel Unheil hervorgebracht hat. In dieser Projektion der biblischen Lehre auf eine Geschichte behält die Genesiserzählung den Charakter eines nie alternden Appells. Das verlorene Paradies ist, wie man aus all dem wohl ersehen kann, nicht für immer verloren.

Münchener Universitätsreden

Neue Folge

- Heft 1: **Michael Schmaus, Beharrung und Fortschritt im Christentum**
Groß 8°. Mit einem Bild des Verfassers, 24 Seiten, geh. DM 1,50
- Heft 2: **Bruno Huber, Das Prinzip der Mannigfaltigkeit in der belebten Natur**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —,70
- Heft 3: **Hugo Grau, Gedanken über die gegenwärtige Sicht der Anatomie am Beispiel des Nervensystems**
Groß 8°. Mit 4 Abbildungen, 20 Seiten, geh. DM 1,20
- Heft 4: **Hans Nawiasky, Max von Seydel**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 5: **Theodor Maunz, Toleranz und Parität im deutschen Staatsrecht**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 6: **Aloys Wenzl, Immanuel Kants bleibende Bedeutung**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —,80
- Heft 7: **Karl von Frisch, Symbolik im Reich der Tiere**
Groß 8°. 14 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 8: **Alfred Marchionini, Die moderne Klinik innerhalb der universitas litterarum**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 9: **Emil K. Frey, Chirurgie, Forschung und Leben**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 10: **Rede des Rektors Prof. Dr. Alfred Marchionini**
Ehrenpromotion von Prof. Dr. Pasteur Vallery-Radot und
Rede des Herrn Professors Dr. Pasteur Vallery-Radot, Paris
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 11: **Erich Valentin, Mozart in seiner und unserer Zeit**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,—

- Heft 12: Melchior Westhues, **Über den Schmerz der Tiere**
Groß 8°. 16 Seiten — vergriffen
- Heft 13: Feier des 150. Geburtstages von Adalbert Stifter
Hermann Kunisch, **Mensch und Wirklichkeit bei Adalbert Stifter**
Groß 8°. 16 Seiten — vergriffen
- Heft 14: Nikolaus Monzel, **Was ist christliche Gesellschaftslehre?**
Groß 8°. 24 Seiten, geh. DM 1,50
- Heft 15: **Die Schweizer Gastvorlesungen**
vom 7. bis 9. Mai 1956 in der Universität München
Groß 8°. 36 Seiten, geh. DM 2,50
- Heft 16: Romano Guardini, **Das Licht bei Dante**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 17: **Ansprache des Rektors Melchior Westhues beim 484. Stiftungsfest
der Ludwig-Maximilians-Universität**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 18: Friedrich Klingner, **Würde der Dichtkunst**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1,—
- Heft 19: Werner Leibbrand, Paul Matussek, Romano Guardini, **Sigmund Freud**
Gedenkfeier zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages
Groß 8°. 40 Seiten, geh. DM 2,50
- Heft 20: Rudolf Pfeiffer, **Von der Liebe zu den Griechen**
Groß 8°. 24 Seiten, geh. DM 1,50
- Heft 21: Egon Wiberg, **Vom Stein der Weisen**
Groß 8°. 20 Seiten, geh. DM 1,50
- Heft 22: Alfred Marchionini, **Selbstaufopferung im Dienste der praktischen
und wissenschaftlichen Heilkunde**
Groß 8°. 28 Seiten, geh. DM 2,—
- Heft 23: Adolf Butenandt, **Das Leben als Gegenstand chemischer Forschung**
Groß 8°. 28 Seiten, geh. DM 2,—
- Heft 24: Joseph Pascher, **Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Dar-
stellung des geschichtlichen Abendmahles**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,40

- Heft 25: Friedrich Lütge, **Geschichte, Wirtschaft, Wirtschaftsgeschichte**
Groß 8°. 20 Seiten, geh. DM 1,60
- Heft 26: Eugen Ulmer, **Wege zu Europäischer Rechtseinheit**
Groß 8°. 16 Seiten — vergriffen
- Heft 27: Johannes Theodorakopoulos, **Philosophie und Religion**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,50
- Heft 28: Thrasybulos Georgiades, **Sakral und Profan in der Musik**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1,20
- Heft 29: Julius Speer, **Wald und Forstwirtschaft in der Industriegesellschaft**
Groß 8°. 16 Seiten — vergriffen
- Heft 30: Jacques Albert Cuttat, **Die geistige Bedeutung Asiens und des Abend-
landes füreinander**
Groß 8°. 36 Seiten, geh. DM 2,80
- Heft 31: Wolfgang Clemen, **Das Wesen der Dichtung in der Sicht moderner
englischer und amerikanischer Dichter**
Groß 8°. 20 Seiten, geh. DM 1,60
- Heft 32: Hans Liebmann, **Biologisches Denken als Voraussetzung einer
modernen Wasserwirtschaft**
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1,20
- Heft 33: Hugo Kuhn, **Rittertum und Mystik**
Groß 8°. 14 Seiten, geh. DM 1,60
- Heft 34: Walter Rollwagen, **Das Elektron der Physiker**
Groß 8°. 13 Seiten, geh. DM 1,60
- Heft 35: Karl Engisch, **Wahrheit und Richtigkeit im juristischen Denken**
Groß 8°. 24 Seiten, geh. DM 2,—
- Heft 36: Gerhard Weber, **Kinderheilkunde als Sonderfach der klinischen
Medizin**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1,80
- Heft 37: Georg Schwaiger, **Ignaz von Döllinger**
Groß 8°. 18 Seiten, geh. DM 2,—

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN

