

Drei Bilder von Gut und Böse

Autor(en): **Buber, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **7 (1951)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877480>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Drei Bilder von Gut und Böse.

1. Der Baum der Erkenntnis.

Dem biblischen Bericht von dem sogenannten Sündenfall mag ein uralter, von Götterneid und Götterrache erzählender Mythos zugrunde liegen, dessen Inhalt wir nur eben zu ahnen vermögen: die niedergeschriebene und uns erhaltene Geschichte hat ganz anderes zu sagen bekommen. Auf das Gotteswesen, das hier handelt, wird immer wieder (bis auf das Gespräch zwischen der Schlange und dem Weib) in einer dem biblischen Stil sonst fremden Weise mit einer Bezeichnung hingewiesen, die aus einem Eigennamen — anderswo (Ex. 3, 14 f.) als *Er-ist-da* gedeutet — und einem Gattungsbegriff in pluralischer Wortform — dem am ehesten unser «Gottheit» entspricht — zusammengesetzt ist. Dieser Gott hat sowohl allein die schaffende als auch allein die schicksalbestimmende Macht; andere Himmelswesen umgeben ihn, aber alle als ihm untertan, ohne Eigennamen und Eigenmacht. Dem ersten Menschen freilich, dem letzten seiner Werke, erlegt er seinen Willen nicht auf; er zwingt ihn nicht, er befiehlt oder vielmehr verbietet ihm nur, obzwar unter einer schweren Drohung. Der Mensch — und mit ihm sein Weib, das erst nach der Kundgabe des Verbots erschaffen wurde, das diesen aber anscheinend auf eine besondere Art vernommen hatte, als sie noch als Rippe dem Leib des Mannes eingefügt war — kann den Gehorsam erfüllen oder versagen, denn er ist freigesetzt; sie beide sind frei, ihrem Schöpfer zu willfahren oder sich ihm zu weigern. Daß sie das Verbot übertreten, wird uns aber nicht als eine Entscheidung zwischen Gut und Böse, sondern als etwas anderes berichtet, auf dessen Andersheit wir zu achten haben.

Schon in dem Gespräch mit der Schlange geht es wunderbarlich genug zu. Sie redet nicht bloß doppelsinnig, sondern auch als wüßte sie sehr ungenau, was sie offenbar sehr genau weiß. «Ob wohl Gott sprach: Ihr sollt von allen Bäumen des Gartens nicht essen...!» sagt sie und bricht ab. Nun redet das Weib, aber auch es verschärft Gottes Verbot und fügt Worte dazu,

die er nicht gesprochen hat: «... rühret nicht dran, sonst müßt ihr sterben.» Daß die Schlange bestreitet, dies würde dann geschehen, ist, wie sich hernach zeigt, so wahr wie unwahr: sie müssen nicht sterben, sowie sie gegessen haben; sie stürzen nur in die *menschliche* Sterblichkeit, das ist, in das Wissen, daß man sterben muß — die Schlange spielt mit Gottes Wort, wie Eva mit ihm gespielt hat. Und jetzt beginnt der Vorgang selber: das Weib betrachtet den Baum. Es sieht nicht bloß, daß er eine Wollust für die Augen ist, es sieht ihm auch an, was nicht zu sehen ist: wie gut seine Frucht schmeckt und daß sie zum Begreifen tauglich macht. Man erklärt dieses Sehen als einen metaphysischen Ausdruck für merken, aber wie wäre all dies dem Baume anzumerken? Es muß schon ein Schauen gemeint sein, aber es ist eine seltsame, eine traumhafte Art von Schau. Und so, in die Schau versunken, pflückt das Weib, ißt, reicht dem Mann, und nun ißt auch er, von dem uns bisher weder Wort noch Regung gemeldet worden war — traumgelüstig scheint sie, aber geradezu traum-lässig scheint er zu nehmen und zu essen. Der ganze Vorgang ist aus Spiel und Traum gesponnen; Ironie, eine geheimnisvolle Ironie des Erzählers ist es, die ihn spinnt. Es ist offensichtlich: die zwei Täter wissen nicht, was sie tun, mehr noch: sie können nur tun, nicht wissen. Für das Pathos der zwei Prinzipien, wie wir es etwa aus der altiranischen Religion kennen, das Pathos der Wahl, die diese selber und in ihrer Gefolgschaft die Menschen vollziehen, ist hier kein Raum.

Und dennoch sind ja die beiden, Gut und Böse, schon hier zu finden, nur eben in einer wunderlichen, ironischen Gestalt, die die Erklärer nicht als solche verstanden und daher überhaupt nicht verstanden haben.

Der Baum, von dessen ihnen verbotenen Früchten die ersten Menschen essen, heißt der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse; so nennt auch Gott selber ihn. Die Schlange verspricht, sie würden durch den Genuß wie Gott werden, Gut und Böse Erkennende; und Gott scheint dies zu bestätigen, wenn er hernach sagt, sie seien dadurch an Erkennen von Gut und Böse «wie unsereiner» geworden. Das ist biblischer Wiederholungsstil, in immer neuen Zusammenhängen erscheinen die Gegensätze miteinander: es soll überdeutlich werden, daß es eben um

sie geht. Aber nirgends wird angedeutet, was damit gemeint ist. Die Wörter können den sittlichen Gegensatz, sie können aber auch den von Heilsam und Schädlich, den von Wonnig und Widrig bezeichnen; unmittelbar nach der Rede der Schlange «sieht» das Weib, der Baum sei «gut zum Essen», und unmittelbar auf das Verbot Gottes folgte sein Spruch, es sei «nicht gut», daß der Mensch allein sei — ebenso unbestimmt ist das Adjektiv, das mit «böse» übersetzt wird.

Im wesentlichen sind im Gang der Zeiten immer wieder drei Interpretationen aufgetaucht, uns zu erklären, was es sei, das die ersten Menschen durch den Genuß der Frucht erwarben. Die eine, auf die Erwerbung des geschlechtlichen Verlangens hinweisende, verbietet sich, wie durch die Tatsache der Erschaffung von Mann und Weib als geschlechtsreifer Wesen, so durch den Begriff des mit der «Erkenntnis von Gut und Böse» verknüpften «Wie-Gott-Werdens»: dieser Gott ist übergeschlechtlich. Der andern Deutung, der auf die Erwerbung des sittlichen Bewußtseins, steht das Wesen dieses Gottes nicht minder entgegen: man denke nur in dessen Munde die Deklaration, der Mensch, als der nunmehr das sittliche Bewußtsein erworben hat, dürfe nicht auch noch das äonische Leben gewinnen! Der dritten Auslegung nach wäre der Sinn dieser «Erkenntnis von Gut und Böse» nichts anderes als: Erkenntnis überhaupt, Kenntnis der Welt, Wissen um alle guten und schlimmen Dinge, die es gibt, denn das entspreche dem biblischen Sprachgebrauch, wo die Antithese von Gut und Böse zuweilen zur Bezeichnung von «irgend etwas, dies und jenes» verwendet werde. Aber auch diese, heute wohl beliebteste Interpretation ist unbegründet. Es gibt keine Stelle in der Schrift, wo die Antithese schlechtweg «irgend etwas» oder «dies und jenes» bedeutete; prüft man alle, die man so verstehen will, genau auf die Konkretheit der jeweiligen Situation und der jeweiligen Absicht der Sprecher hin, so ergibt sich, daß stets wirklich auf eine Bejahung oder Verneinung sowohl von Gut wie von Schlimm oder Uebel oder Böse, sowohl von Günstig wie von Ungünstig hingedeutet wird. Bei dem «Sei es... sei es...», das hier stets vorliegt, geht es nicht um die ganze Skala des Seienden, einschließlich all des Neutralen, sondern eben um die Gegensätze und die Unterscheidung zwischen

ihnen, wenn auch das Wissen um sie mit dem Wissen um «alles in der Welt» zusammenhängt. So heißt es etwa, wie von dem Engel als dem himmlischen, so von dem König als dem irdischen Statthalter Gottes, er wisse alles (2. Sam. 14, 20), aber wo von ihm gesagt wird, er vernehme das Gute und das Böse (ebenda V. 17), geht es genau um das Recht und das Unrecht, das Schuldig und das Unschuldig, das die Richter, wie die himmlischen, über den Völkern amtenden (vgl. Psalm 82, 2 und 58, 2), so die irdischen, von ihrem göttlichen Auftraggeber vernehmen, um es in die Wirklichkeit einzusetzen. Dazu kommt aber, daß die Wortfolge «Gut und Böse» (ohne Artikel) — die außer in unserer Erzählung nur noch ein einziges Mal, in einer späten, von dieser abhängigen Stelle (Dt. 1, 39), vorkommt — in der Paradiesgeschichte durch die Wiederholung und andere Stilmittel mit einer Emphatik ausgestattet ist, die uns nicht erlaubt, sie als Redefloskel zu verstehen. Es ist ja auch keineswegs so, daß die ersten Menschen «das Wissen überhaupt» erst dem Genuß der Frucht zu verdanken hätten: nicht vor einen Unwissenden bringt, vor der Erschaffung des Weibes noch, Gott die Tiere, daß er ihnen die ihnen zukommenden Namen gebe, sondern vor den Träger seines Atemhauchs, das Wesen, in dem er offenbar schon in der Schöpfungsstunde die Wissensfülle der Sprache angelegt hat und das nun mit ihr zu schalten weiß.

«Erkenntnis von Gut und Böse» bedeutet nichts anderes als: Erkenntnis der Gegensätze, die das frühe Schrifttum des Menschengeschlechts mit diesen beiden Begriffen bezeichnet. Es sind hier noch primitiv-umfassende Begriffe; sie umfassen noch ebenso Glück und Unheil oder Ordnung und Störung, die man erfährt, wie jene, die man selber stiftet. So ist es ja noch in den früh-awestischen Texten, und eben auch so in den der Schriftprophetie vorausgehenden biblischen, zu denen der unsere gehört. In der Terminologie des modernen Denkens können wir das Gemeinte umschreiben durch: zureichendes Bewußtsein der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Seins, und das heißt vom biblischen Schöpfungsglauben aus: zureichendes Bewußtsein der in der Schöpfung latenten Gegensätzlichkeit.

Ein volles Verständnis ist jedoch nur zu gewinnen, wenn

wir der Grundkonzeption aller alttestamentlichen Theo- und Anthropologie, nämlich der ungeachtet der Urtatsache der Ebenbildlichkeit und der jeweiligen Tatsache der «Nähe» (Psalm 73, 28) unwandelbar bestehenden Differenz und Distanz zwischen Gott und Mensch, auch für die Erkenntnis von Gut und Böse unverkürzt eingedenk bleiben. Diese Erkenntnis als göttlicher Urbesitz und eben sie als magische Erlangung des Menschen sind himmelweit, abgrundweit voneinander verschieden. Gott kennt die Gegensätze des Seins, die seinem Schöpfungsakt entstammen, er umfängt sie, von ihnen unberührt, er ist, wie ihnen unbedingt überlegen, so mit ihnen unbedingt vertraut, er geht mit ihnen unmittelbar um (das ist offenbar die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Verbs «erkennen»: in unmittelbarem Kontakt stehen), und zwar eben als mit den gegensätzlichen Polen des Weltseins. Denn als solche hat er sie — diese späte biblische Lehre (Jes. 45, 7) dürfen wir in ihrem elementaren Bestand unserem Erzähler wohl zu-eignen — erschaffen. So geht Gott, der aller Gegensätzlichkeit Ueberlegene, mit den von ihm gesetzten Gegensätzen von Gut und Böse um; und etwas von dieser seiner Urvertrautheit mit ihnen scheint er, wie aus den Worten «unser einer» (Gen. 3, 22) zu entnehmen ist, den «Gottessöhnen» (6, 2) kraft ihres Anteils am Schöpfungswerk (1, 26) zugeteilt zu haben. Wesensverschiedener Art ist die vom Menschen durch das Essen der Wunderfrucht erworbene «Erkenntnis». Ein überlegen-vertrautes Umfassen der Gegensätze ist ihm, dem trotz seiner Ebenbildlichkeit nur am Geschöpfum, nicht an der Schöpfung Beteiligten, dem nur zu zeugen und gebären, nicht zu schaffen Befähigten, versagt. Gut und Böse, die Ja-Lage und die Nein-Lage des Daseins, treten in sein lebendiges Wissen ein; aber nie können sie ihm miteinander gegenwärtig werden. Er erkennt die Gegensätzlichkeit nur, indem er sich in ihr findet; und das heißt *de facto* (da dem Menschen erfahrungsgemäß und sinngemäß in der Nein-Lage das Ja, aber nicht in der Ja-Lage das Nein gegenwärtig werden kann): er erkennt sie unmittelbar jeweils von jenem «Bösen» aus, wenn er sich darin befindet; genauer: er erkennt sie, indem er einen Zustand, darin er sich jeweils befindet, wenn er sich gegen den Anspruch Gottes vergangen hat, als das Böse und den ebendadurch verlorenen,

ihm gegenwärtig unzugänglichen als das Gute erkennt. Es ist nun aber so, daß hier der Vorgang in der Seele des Menschen zum Vorgang in der Welt wird: durch das Erkennen der Gegensätzlichkeit bricht die in der Schöpfung immer schon latent vorhandene Gegensätzlichkeit in die aktuelle Wirklichkeit aus: sie wird existent.

Eben so «erkennen» die ersten Menschen, sowie sie von der Frucht gegessen haben: daß sie nackt sind. «Da klärten sich ihnen beiden die Augen»: sie sehen sich wie sie sind, aber sie sind es erst jetzt, da sie sich so sehen, nicht mehr bloß kleiderlos, sondern «nackt». Dieses Erkennen, das einzige uns berichtete Ergebnis des magischen Genusses, läßt sich von der Geschlechtlichkeit aus, ohne die es freilich undenkbar ist, nicht zulänglich verstehen. Gewiß, sie hatten sich nicht voreinander geschämt, und nun schämen sie sich, nicht bloß voreinander, sondern auch miteinander vor Gott (3, 10), weil sie, von der Erkenntnis der Gegensätzlichkeit überwältigt, den natürlichen Zustand der Kleiderlosigkeit, in dem sie sich finden, als ein Böses oder ein Uebel oder vielmehr beides zugleich und noch etliches dazu empfinden und ihn ebenhierdurch dazu machen, ihm entgegen aber das «Gute» der Bekleidung konzipieren, wollen und herstellen. Man schämt sich, daß man ist, wie man ist, weil man nun dieses Sosein in seiner Gegensätzlichkeit zu einem gemeinten, gesollten Sein «erkennt»; aber nun ist es wirklich etwas zum Sichschämen geworden. An sich haben selbstverständlich weder Bekleidet- noch Unbekleidetsein, auch nicht das von Mann und Weib voreinander, irgend etwas mit Gut und Böse zu tun; nur die menschliche «Erkenntnis» der Gegensätzlichkeit bringt das Faktum ihrer Bezogenheit auf Gut und Böse zustande. In dieser kläglichen Wirkung der großen Magie des Wie-Gott-Werdens wird die Ironie des Erzählers augenscheinlich: als eine, die einem großen Leiden am Menschen entsproß.

Bestätigt denn nicht aber Gott selbst, die Verheißung der Schlange habe sich erfüllt? Er tut es; aber auch dieses Aeüßerste, dieser Spruch «Der Mensch ist an Erkennen von Gut und Böse wie unsereiner geworden», ist noch in die ironische Dialektik des Ganzen getaucht, die, hier zeigt es sich am stärksten, nicht von einer frei gefaßten Absicht des Erzählers her-

rührt, sondern ihm von dem Thema — das genau seinem Leiden am Menschen entspricht — in diesem Stadium von dessen Entwicklung auferlegt worden ist. Weil der Mensch nunmehr zu denen gehört, die Gut und Böse erkennen, will Gott verhüten, daß er auch vom Baum des Lebens esse und «in Weltzeit lebe». Das Motiv mag der Erzähler dem alten Mythos von Götterneid und Götterrache entnommen haben: dann hat es in dieser Rezeption einen von seinem ursprünglichen grundverschiedenen Sinn erhalten. Eine Befürchtung, der Mensch vermöchte es nun mit den Himmelswesen aufzunehmen, kann hier nicht mehr geäußert sein: wir haben ja eben gesehen, eine wie irdische Bewandnis es mit dieser «Erkenntnis von Gut und Böse» des Menschen hat. Das «wie unsereiner» kann hier nur noch in der ironischen Dialektik geäußert sein. Aber nun ist es die Ironie eines «göttlichen Mitleidens». ¹ Gott, der dem Staubgebild seinen Atem eingehaucht, es in den Vierströmegarten gesetzt und ihm die Gefährtin geschenkt hatte, wollte, daß es sich weiter von ihm anleiten lasse; er wollte es vor der latenten Gegensätzlichkeit des Daseins behüten. Der Mensch aber hat sich — in eine Dämonie verfangen, die der Erzähler uns mit seinem Gespinnst aus Spiel und Traum verbildlicht — dem Willen Gottes und seiner Hut in einem entzogen und hat, zwar ohne recht zu wissen, was er tut, doch mit dieser seiner im Wissen unrealisierten Tat die latente Gegensätzlichkeit am gefährlichsten Punkt, dem der größten Gottnähe der Welt, zum Ausbruch gebracht. Fortan haftet ihm die Gegensätzlichkeit, zwar nicht als Sündigenmüssen — davon, von einer «Erb-sünde», ist hier nicht die Rede —, wohl aber als die immerwiederkehrende Reduktion zur Nein-Lage und deren heillosen Perspektivik an; immer wieder wird er sich «nackt» finden und nach Feigenblättern Ausschau halten, sich draus einen Gurt zu flechten. Diese Situation müßte zur erfüllten Dämonie werden, wenn ihr nicht ein Ende gesetzt wäre. Daß das leicht-herzige Geschöpf nicht, wieder ohne zu wissen, was es tut, auch nach der Frucht des andern Baumes lange und sich äonische Pein eresse, wehrt Gott ihm die Rückkehr in den Gar-

¹ So Procksch in seinem Genesis-Kommentar, dem einzigen, soweit ich sehe, der hier richtig interpretiert.

ten, aus dem er es strafend verschickt hat. Für den Menschen als «lebende Seele» (2, 7) ist der gewußte Tod die drohende Grenze; für ihn als das in der Gegensätzlichkeit umgetriebene Wesen kann er zum Hafen werden, um den zu wissen heilsam ist.

Dieser strengen Wohltat geht der ahndende Spruch voraus. Er sagt keine radikale Aenderung des Bestehenden an; es wird nur alles in die Atmosphäre der Gegensätzlichkeit gerückt. Das Weib soll beim Gebären, für das es schon von seiner Erschaffung her zubereitet ist, Schmerzen wie keine andere Kreatur erfahren, denn für das Menschsein ist nunmehr Zahlung zu leisten; und das Verlangen, mit dem Mann wieder zu einem Leib zu werden (vgl. 2, 24), soll es von ihm abhängig machen. Für den Mann soll die Arbeit, die ihm schon vor der Einsetzung in den Garten her zugedacht war (2, 15), zur Mühsal werden. Aber der Fluch birgt einen Segen. Der Mensch wird aus dem *Sitz*, der ihm gerichtet war, auf einen *Weg*, seinen, den Menschenweg, geschickt. Daß es der Weg in die Geschichte der Welt ist, daß die Welt erst durch ihn eine Geschichte — und ein Geschichtsziel — hat, ist dem Erzähler wohl, auf seine Weise, zu Gefühl gekommen.

2. Kain.

Auf die Erzählung vom Baum der Erkenntnis folgt in der Schrift die vom Brudermord, verschieden von jener in Führung und Stil, ohne Ironie und ohne Verweilen, ein knapper und spröder Bericht, der archaische Elemente in sich bewahrt hat, aber in seiner gegenwärtigen Sprachfassung unverkennbar mit jener verknüpft ist. Er und nicht jene ist die Geschichte des ersten «Vergehens» (4, 13) im allgemein menschlichen Sinn, eines also, das von je in allen uns bekannten Gesellschaften, wenn es, wie hier, innerhalb der Sippe geschah, als solches geahndet wird. Jene weiß von einer Handlung zu sagen, die nicht an sich, nur eben als Ungehorsam strafwürdig ist, dieser von einer wesensmäßigen Missetat. Wie immer er in seiner ursprünglichen und selbständigen Gestalt beschaffen und intendiert gewesen sein mag, erst die Verbindung mit der Erzählung vom Essen der verbotenen Frucht hat aus ihm einen großen Sinn hervorgeholt: so, wird uns nun gesagt, wirkt sich

die vollzogene menschliche «Erkenntnis von Gut und Böse» in den nachfolgenden Geschlechtern aus — nicht zwar als «Erbsünde», aber als die nur im Verhältnis zu Gott mögliche spezifische Sünde, die die allgemeine, die am Mitlebenden und damit freilich auch wieder an Gott als dessen Hüter (2. Sam. 12, 13), erst ermöglicht. Die Tat der ersten Menschen gehörte der Sphäre des Vorbösen an, die Tat Kains der des Bösen, die als solche erst durch den Akt der Erkenntnis entstanden ist. Wir Spätgeborenen, um das Erkennen jener Erkenntnis und zugleich um ihre Ueberwindung Bemühten, müssen uns an die auf Grund der Verbindung beider Erzählungen bestehende Perspektive halten.

Das erste, was wir vom Los des aus dem Paradies vertriebenen Paares erfahren, ist, daß der Mensch sein Weib «erkannte» (4, 1). Mit diesem Wort bezeichnen die urgeschichtlichen Genealogien nur Geschlechtsakte Adams und Kains (V. 17 und 25); es darf angenommen werden, daß die Bezeichnung uns in der Atmosphäre jenes ersten «Erkennens» erhalten soll; nicht als ob dem Geschlechtsakt als solchem etwas von jener aufgerissenen Polarität anhaftete, sondern er geschieht eben nun zwischen Erkannthabenden, und so geht aus jenem etwas in das Einandererkennen ein. Zu Unrecht wird der Erzählung vom «Sündenfall» von alten und neuen Exegeten eine Unterscheidung zwischen einer ungeheiligten, gottwidrigen Paarung — worin angeblich die Sünde der ersten Menschen eigentlich bestanden hätte — und einer geheiligten, gottgenehmen zugeschrieben; zu Distinktionen solcher Art besteht hier keinerlei Grundlage, und ebensowenig ist anzunehmen, daß der eheliche Umgang zwischen Adam und Eva erst nach der Vertreibung beginne. Aber auf die biblische, nicht aussagende, sondern nur durch den Wortgebrauch aussprechende Weise wird hier angedeutet, daß ihre nachparadiesische Intimität nicht mehr die gleiche wie die paradiesische war, daß sie erkenntnishaft, und das heißt, der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Daseins durch deren Bewußtsein ausgesetzt, geworden war.

Aus eben dieser ersten nachparadiesischen Paarung geht nun der erste Menschensohn hervor, und das ist der erste Mensch, der im genauen Menschensinn schuldhaft wird. Eben

bei seiner Geburt aber läßt die Schrift die Kindesmutter, zur Begründung des Namens, den sie ihm gibt, einen Spruch sprechen, sonderbar und allen andern biblischen Muttersprüchen unähnlich. Sie sagt, sie habe mit JHWH ein Männliches «hervorgebracht»; denn das bedeutet ursprünglich das Verb, wie sich sowohl aus andern Bibelstellen wie besonders aus der der hebräischen verwandten Sprache der nordsyrischen Epik ergibt, wo die Mutter der Götter mit demselben Wort, als deren «Hervorbringerin», genannt wird, das die «Mutter alles Lebendigen» (3, 20) hier gebraucht. Das hängt offenbar mit der Vorstellung zusammen, daß der Vorgang der ersten Geburt erst durch eine besondere göttliche Einwirkung, wohl in der Zeit der einsetzenden Wehen, ermöglicht werde, weshalb auch alle Erstgeburt von Mensch und Tier, als die «Sprengung des Mutterschoßes» (Ex. 13, 2. 12. 15; 34, 19; Num. 3, 12; 18, 15), Gott gehört. Aber nur hier wird unmittelbar darauf hingedeutet, daß er selber ein Erstgeborenes zur Welt befördere, und dieses Erstgeborene ist eben der erste Mörder. Der erst in später Zeit begrifflich formulierte Glaube, daß Gott den Menschen als ein urfreies Wesen in die Welt setze, hat hier seinen seltsamsten und furchtbarsten Ausdruck gefunden.

Kain und sein Bruder stehen einander nun in einer Opferhandlung gegenüber; Kain, der Bauer, bringt Bodenfrüchte dar; ihm folgt der Hirt mit Erstlingsschafen. Gott achtet auf diese und nicht auf jene Gabe. Weil er dem Viehzüchter günstiger gesinnt ist als dem Mann der Scholle? Nichts erlaubt das anzunehmen. Auch daß der Ackerboden verwünscht worden war, kann hier kaum bestimmend sein; der Verfasser hat zweifellos die schon früh auftretende tägliche Gabe der «Brote des Angesichts» (1. Sam. 21, 7) gekannt. Eher noch mag in Betracht kommen, daß wir mehrfach in semitischen Religionen eine Ablösung der in Entscheidungsstunden dem Sippen- oder Stammeshaupt eigentlich obliegenden Selbstdarbringung durch ein Tieropfer, nie durch ein Pflanzenopfer, finden. Aber auch dies kann hier nicht als das zentrale Motiv angesehen werden, da nichts darauf hinweist. Vielmehr ist offenbar zunächst gemeint, Gott sehe, daß Kain es nicht «gut meint» (V. 7). Weit gewichtiger jedoch ist etwas anderes. Was hier vorliegt, scheint mir ein Beispiel jener unheimlichen Begebenheit zu sein, die

die Schrift selber als göttliche Versuchung versteht. Genannt wird so erst die dritte in der Reihe dieser Gotteshandlungen, radikaler und positiver als die beiden vorhergehenden und im Gegensatz zu ihnen auch im Ergebnis radikal-positiv, aber noch unheimlicher als sie: das an Abraham ergehende Geheiß des Sohnesopfers (22, 1); aber auch die Ansiedlung am verbotenen Baum ist solch eine Versuchung, nur eben eine, die nicht bestanden wird, und eine ebensolche ist das Nichtachten auf Kains Gabe.

Mit dem zornentflammten Mann, dessen Antlitz «gefallen» oder «verfallen» ist, tritt Gott nun ins Gespräch, wie mit den ersten Menschen nach ihrer Sünde; solche Gespräche sind ja die großen Atemzüge der biblischen Erzählung. Was er Kain sagt, besteht aus einer einleitenden Frage und einem Spruch, der anscheinend — wenn man ihn nicht mit manchen Kommentatoren als korrupt ansehen will — zum größeren Teil (10 Wörter von 15) aus früher Ueberlieferung stammt und archaischen Charakter trägt, wogegen der abschließende Restteil offenbar dazu bestimmt ist, die Verbindung mit der Paradieserzählung hervorzuheben. Man kann die ganze Gottesrede nur vermutungsweise übersetzen, am ehesten so: «Warum entflammt es dich? warum ist dein Antlitz gefallen? Ist's nicht so: meinst du Gutes, trag's hoch, meinst du nicht Gutes aber — vorm Einlaß Sünde, ein Lagerer, nach dir seine Sucht, du aber walte ihm ob.» Hier erst steht das Wort, das in der Erzählung vom «Sündenfall» fehlt, das Wort «Sünde», und hier ist es anscheinend der Name eines Dämons, der, seinem Wesen nach ein «Lagerer», jeweils am Eingang zu einer Seele, die das Gute nicht meint, kauert und lauert, ob sie ihm zu eigen werde, sie, in deren Macht es immer noch steht, ihn zu übermächtigen. Darf man den Spruch so verstehen, so ist er innerhalb des frühen epischen Schrifttums der Welt der eigentlichste Ruf eines Gotteswesens an den Menschen, sich für das «Gute» zu entscheiden, das heißt, die Richtung auf das Göttliche anzunehmen.

Es ist aber zum Verständnis grundwichtig, die beiden Stufen oder Schichten, von denen hier die Rede ist, genau zu unterscheiden. Wir befinden uns zunächst gleichsam im Vorhof der Seele. Hier gibt es in aller Klarheit einen statischen

Gegensatz, der an den awestischen von «gutem Sinn» und «schlimmem Sinn» erinnert: es wird zwischen einem Stande der Seele unterschieden, in dem sie das Gute meint, und einem, in dem sie es nicht meint, also nicht eigentlich zwischen einer guten und einer unguten «Gesinnung», sondern zwischen einer guten Gesinnung und ihrem Fehlen. Erst wenn wir uns mit diesem zweiten Stand, mit dem Mangel an der Richtung auf Gott zu, befassen, dringen wir zum innern Seelengemach vor, an dessen Eingang wir dem Dämon begegnen. Hier erst haben wir es mit der echten Dynamik der Seele zu tun, wie sie sich durch die «Erkenntnis von Gut und Böse», als durch die Selbstaussetzung des Menschen an die Gegensätzlichkeit des innerweltlichen Daseins, nun aber in ihrer sittlichen Ausprägung, gegeben ist. Von der ganz allgemeinen Gegensätzlichkeit, die wie Gut und Uebel, so Gut und Schlecht, und so Gut und Böse umfaßt, sind wir in den eingeschränkten, dem Menschen eigentümlichen Bezirk gelangt, in dem nur noch Gut und Böse einander gegenüberstehen. Er ist dem Menschen eigentümlich — so dürfen wir Spätgeborenen es formulieren —, weil er nur introspektiv wahrgenommen, nur im Verhalten der Seele zu sich selbst erkannt werden kann: was «böse» heißt, weiß ein Mensch faktisch nur, insofern er von sich selber weiß, alles andere, was er so nennt, ist nur Spiegeltrug; Selbstwahrnehmung und Selbstverhältnis aber sind das ausgespart Menschliche, der Einbruch in die Natur, das Innenlos des Menschen. Hier also erst auch ist das Dämonische, das nach einem süchtig ist, wie ein Weib nach einem Manne — um diese Assoziation im Leser zu erwecken, ist ein Spruch Gottes an Eva dem an Kain einverleibt — unmittelbar kennenzulernen, erst von hier aus wird es uns auch in der Welt zugänglich und deutbar. Hier, an der innern Schwelle, ist denn freilich auch kein Raum für Gesinnung mehr; der Kampf muß nun ausgekämpft werden.

Zum Unterschied von den ersten Menschen antwortet Kain nicht auf Gottes Anrede; er weigert sich, ihm Rede und Antwort zu stehen. Er weigert sich, dem Dämon an der Schwelle entgegenzutreten; damit liefert er sich seiner «Sucht» aus. Die Vertiefung und Bestätigung der Entscheidungslosigkeit ist die Entscheidung zum Bösen.

So mordet Kain. Er redet zum Bruder daher, wir erfahren nicht was, er geht mit ihm aufs Feld, er erschlägt ihn. Warum? Kein Motiv reicht zu, auch nicht das der Eifersucht, um das Ungeheure zu erklären. Man muß bedenken, daß es der erste Mord ist: Kain weiß noch nicht, daß es das gibt, er weiß nicht, daß man morden kann, daß man, wenn man auf einen heftig genug losschlägt, ihn erschlägt. Er weiß noch nicht, was Tod und Tötung ist. Nicht ein Motiv entscheidet, sondern ein Anlaß. Im Wirbelsturm der Entscheidungslosigkeit schlägt Kain los, am Punkt der stärksten Anreizung und des geringsten Widerstands. Er mordet nicht, er hat gemordet.

Wenn Gottes Fluch — wieder in Worten, die auf die Verfluchung der ersten Menschen zurückgreifen und über sie hinausführen — ihn vom Ackerboden in die offene Welt hinaus-schickt, um «schwank und schweifend auf Erden zu sein», teilt er ihm ein Schicksal zu, in dem sich das leibhaft darstellt, was in seiner Seele geschah.

3. Einbildung und Trieb.

Die biblische Erzählung von der Sintflut ist von zwei Sätzen gleicher Sprache, aber verschiedenen Gehalts umrahmt, die in der Bezogenheit aufeinander verstanden werden wollen. Der eine (Gen. 6, 5) läßt Gott sehen, «daß der Bosheit des Menschen viel ist auf Erden und alles Gebild der Entwürfe seines Herzens nur böse all den Tag», und es ist ihm leid, daß er den Menschen gemacht hat. Im zweiten (8, 21) redet Gott selber: er wolle nicht wieder die Erde des Menschen wegen verwünschen, «denn das Gebild des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an».

«Und JHWH sah»: hier bezieht sich der Erzähler offenkundig auf jenes siebenfache «Und Gott sah» der Schöpfungsgeschichte. Sechsmal sieht Gott, «daß es gut ist»; das siebente Mal aber, nach der Erschaffung des Menschen, sieht er alles, was er gemacht hatte, an und sieht, «daß es sehr gut ist». Wie ist seither das Sehr-gute der ersten Menschen zum Nur-bösen des Menschengeschlechts geworden?

Es ist ja aber nicht der Mensch, der als böse gesehen wird. Die «Bosheit» meint nicht eine Verderbnis der Seele, der dem Menschen eingehauchten lebendigen, sondern eine des «We-

ges» (6, 12), die die Erde mit «Gewalttat» füllt (V. 11) — und dazu tritt nicht die böse Seele, wohl aber das böse «Gebild». Die Bosheit der Handlungen wird von seiner, des Gebilds, Bosheit abgeleitet.

Das «Gebild» oder die Bilderei entspricht in einer Begriffswelt, die einfacher, aber mächtiger als die unsere ist, unserer «Einbildung» — nicht der Einbildungskraft, sondern deren Werk. Das Menschenherz entwirft Entwürfe, in Bildern des Möglichen, das zu Wirklichem gemacht werden könnte. Die Bilderei, «die Malereien des Herzens» (Psalm 73, 7), ist das Spiel mit der Möglichkeit, das Spiel als Selbstversuchung, der je und je, sprunghaft, die Gewalttat entspringt. Auch sie geht, wie die Tat der ersten Menschen, nicht aus einer Entscheidung hervor; aber an die Stelle der wirklichen, der wahrgenommenen Frucht ist eine mögliche, ersonnene, erdichtete gekommen, die man nur eben doch zu einer wirklichen machen kann, machen könnte — macht. Diese Möglichkeitsbilderei, und in diesem ihrem Wesen, wird böse genannt. Das Gute wird nicht ersonnen; jene ist böse, weil sie von der Wirklichkeit, der von Gott gegebenen, ablenkt.

Die Veränderung gegen die Verfassung der ersten Menschen stammt aus der Erkenntnis von Gut und Böse; nicht aus dem Ungehorsam als solchem, sondern aus seinen unmittelbaren Folgen. Der Mensch ist darin «wie Gott» geworden, daß er nun, wie er, die Gegensätzlichkeit «erkennt»; aber er kann ihr nicht, wie Gott, überlegen sein, er geht in sie ein, er geht in ihr auf. So wird er aus der ihm angewiesenen Gotteswirklichkeit, aus der «guten» Tatsächlichkeit der Schöpfung in das schrankenlos Mögliche gejagt, das er mit seiner Bilderei füllt, die «böse» ist, weil sie fiktiv ist: auch noch im Exil wiederholt sich, immerzu, von dem Menschen selber bewerkstelligt, seine Vertreibung aus der Gotteswirklichkeit. Im wirbelnden Bilderraum, durch den er schweift, reizt alljedes ihn an, von ihm verleiblicht zu werden; wonach er, entscheidungslos, nur eben um die Spannung der Allmöglichkeit zu überkommen, wie ein leichtfertiger Einbrecher greift, wird Wirklichkeit, aber nicht mehr Gottes, sondern seine eigene, seine willkürgemachte, schickungslose Wirklichkeit, seine Gewalttat, die ihn überwältigt, sein Gemächt und Verhängnis.

Daß der Mensch, der Erkenntnis von Gut und Böse preisgegeben, ohne ihrer Gegensätzlichkeit überlegen werden zu können — es gibt keine andre Ueberlegenheit als die des Schöpfers —, die in der Schöpfung bezwungene Chaotik des Möglichen, willkürlich je und je sich verleiblichend, über die geschaffene Welt bringt, das ist es, was es Gott leid sein läßt, daß er den Menschen gemacht hat; «auswischen» will er ihn «vom Antlitz des Erdbodens» und mit ihm alles Lebendige, das von dem Gewalttäter in seine Verderbnis gezogen wird — leid ist es ihm, daß er sie alle gemacht hat (6, 7).

In ebenderselben Sprache aber, unter stärkstem sprachlichem Rückbezug auf das so Berichtete, begründet Gott nach dem Vernichtungswerk seine Vergebung, seinen Entschluß, das Lebendige, das er gemacht hatte, nicht mehr zu schlagen, eben damit, daß «das Gebild des Menschenherzens böse von seiner Jugend an» sei. Nicht mehr «alles Gebild», nicht mehr «nur böse», und seltsam neu hinzutretend «von seiner Jugend an». Es ist gar nicht anders zu verstehen, als daß Gott sich besinnt: die Einbildung ist nicht ganz böse, sie ist böse und gut, denn mitten in ihr und aus ihr kann, wie sie es vor der Erkenntnis von Gut und Böse noch nicht konnte, die Entscheidung, die wollende Richtung des Herzens auf ihn erwachen, des Möglichkeitswirbels Herr werden und die in der Schöpfung gemeinte Menschengestalt verwirklichen. Denn das Schweifen und die Willkür sind dem Menschen nicht eingeboren, er ist nicht erbsündhaft, er fängt trotz all der Last der gewesenen Geschlechter immer von neuem als Person an, und erst der Jugendsturm der Phantasie überschüttet ihn mit der Unendlichkeit des Möglichen — äußerste Gefahr und innerste Chance.

Hier hat nach vielen Jahrhunderten die talmudische Lehre von den beiden Trieben eingesetzt. Sie fand das Wort *jēzer*, das ich mit «Gebild» wiedergegeben habe, bereits in gewandelter Bedeutung vor: schon bei Jesus Sirach ist damit der eigene Antrieb gemeint, in dessen Hand der erschaffene Mensch von Gott gegeben worden sei, aber mit der Freiheit, Gebot und Treue zu halten, um den göttlichen Willen zu tun. Talmudisch ist der Begriff, unter dem Einfluß der zunehmenden Reflexion, teils in einen «guten» und einen «bösen» Trieb zerspalten, teils

wird er ohne Attribut zur Bezeichnung des zweiten, als des elementaren, verwendet.

Zwei Triebe sind in der Schöpfung des Menschen gegeneinander gesetzt. Der Schöpfer hat sie dem Menschen als dessen zwei Diener mitgegeben, die ihren Dienst aber nur im echten Zusammenwirken vollziehen können. Der «böse Trieb» ist nicht weniger notwendig als sein Geselle, ja notwendiger noch als er, denn ohne ihn würde der Mensch kein Weib freien und keine Kinder zeugen, kein Haus bauen und keinen Wirtschaftsverkehr pflegen, ist doch auch «alle Arbeitsmüh und alle Werkthätigkeit das Wetteifern eines Menschen mit seinem Gefährten» (Prediger 4, 4). Darum wird dieser Trieb «die Hefe im Teig» genannt, als der von Gott in die Seele gelegte Gärstoff, ohne den der Menschenteig nicht aufgeht. So hängt denn der Rang eines Menschen notwendigerweise mit der Menge der «Hefe» in ihm zusammen; «wer größer als ein anderer ist, dessen Trieb ist größer als der des andern». Seinen stärksten Ausdruck findet der Hochwert des «bösen Triebes» in einer Deutung jenes Schriftverses (Gen. 1, 31), der Gott am Abend des Tags, an dem er den Menschen erschaffen hatte, alles von ihm Gemachte ansehen und es «sehr gut» finden läßt; dieses «sehr gut» gehe auf den bösen Trieb, wogegen dem guten nur das Prädikat «gut» zukomme; unter beiden ist eben der böse der grundlegende. Daß er aber der böse heißt, kommt daher, daß der Mensch ihn böse gemacht hat. So dürfte Kain zwar (wie im Midrasch gesagt wird) dem ihn zur Rechenschaft ziehenden Gott entgegnen, er, Gott, selber sei es, der ihm den bösen Trieb eingepflanzt habe; aber die Antwort wäre doch unwahr, denn erst durch ihn, den Menschen, ist der böse geworden. Er ist es geworden und wird es je und je, weil der Mensch ihn von dem Gesellen trennt und in solcher Verselbständigung eben den, der ihm zu dienen bestimmt war, zu seinem Götzen macht. Die Aufgabe des Menschen ist daher nicht, den bösen Trieb in sich zu tertilgen, sondern ihn wieder mit dem guten zu vereinen. David, der ihm nicht standzuhalten wagte und ihn daher in sich «erschlug» — wie es in einem seiner Psalmen (109, 22) heißt: «Durchbohrt ist mein Herz mir im Innern» —, hat sie nicht erfüllt, wohl aber Abraham, dessen *ganzes* Herz vor Gott treu befunden wurde, der nun den Bund

mit ihm schloß (Neh. 9, 8).² Es ist dem Menschen geboten (Dt. 6, 5): «Liebe JHWH deinen Gott mit deinem ganzen Herzen» und das bedeutet: mit deinen beiden geeinten Trieben. Man muß den bösen Trieb mit hereinnehmen in die Liebe zu Gott, so und nur so wird sie vollkommen, und so und nur so wird er wieder wie er erschaffen war: «sehr gut». Damit man aber zu diesem Ziel gelange, muß man damit beginnen, beide Triebe im Dienste Gottes zusammenzuspannen. Wie wenn ein Bauer zwei Rinder besitzt, eins, das schon gepflügt hat, und eins, das noch nicht gepflügt hat, und nun soll ein neues Feld urbar gemacht werden: da bringt er die beiden gemeinsam unters Joch. Wie aber ist der böse Trieb zu bewältigen, daß er solches mit sich geschehen lasse? Nun denn, er ist ja nichts anderes als ein rohes Erz, das man ins Feuer tun muß, um es formen zu können; so tauche man ihn ganz und gar in das große Feuer der Thora. Und auch das vermag der Mensch nicht aus eigener Kraft; wir müssen beten, daß Gott uns helfe, seinen Willen mit dem ganzen Herzen zu tun. Darum bittet der Psalmist (86, 11): «Eine mein Herz, deinen Namen zu fürchten»; ist doch die Furcht das Tor zur Liebe.

Diese bedeutsame Lehre kann nicht verstanden werden, solange man Gut und Böse, wie üblich, als zwei einander polar entgegengesetzte Mächte oder Richtungen auffaßt. Ihr Sinn erschließt sich uns erst, wenn wir sie als wesensungleich erkennen, den «bösen Trieb» als die Leidenschaft, als die dem Menschen eigentümliche Kraft also, ohne die er weder erzeugen noch hervorbringen kann, die aber, sich selber überlassen, richtungslos bleibt und in die Irre führt, und den «guten Trieb» als die reine Richtung, das heißt, als die eine unbedingte Richtung, die auf Gott zu. Die beiden Triebe einen, das will sagen: die richtungslose Potenz der Leidenschaft mit der einen Richtung versehen, die sie zur großen Liebe und zum großen Dienste tauglich macht. So und nicht anders kann der Mensch ganz werden.

Jerusalem.

Martin Buber.

² Daß in dem Schriftvers die reduplizierte Form des Wortes für «Herz» (*lebāb* statt *lēb*) steht, wird auf die durch die Einung der Triebe wiederhergestellte Einheit des Herzens gedeutet.