

GABRIELE K. SPRIGATH

Die Macht des Mythos: Ernst Cassirers Fragen*

In seinem letzten Werk *Vom Mythos des Staates* stellt Ernst Cassirer (1874–1945) das „Zutagetreten einer neuen Macht“ fest, die „Macht des mythischen Denkens“, deren Übergewicht über „rationales Denken in einigen unserer modernen politischen Systeme [...] augenfällig“ sei.¹ Dessen Ursprung

- * Thomas Ricklin verdanke ich, als Kunsthistorikerin meinen eigenen Blick auf das sich herausbildende Verhältnis von Mittelalter und Renaissance gefunden zu haben: Das liegt an seiner ihm eigenen, als „Grasen am Rand der Philosophiegeschichte“ beschriebenen Arbeitsmethode; vgl. RICKLIN, Thomas: *Giovanni Andrea Bussi und die media tempestas oder was die Geschichte von einem Esel lehrt*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2004), 5–47, 46.
- 1 Ernst Cassirer hat das Werk in englischer Sprache verfasst und „in friendship and gratitude“ Charles W. Hendel gewidmet. Nach Cassirers plötzlichem Tod am 13. April 1945 hat Hendel die Ausgabe des unabgeschlossen hinterlassenen Werkes besorgt und dabei den III. Teil *The Myth of the twentieth century* verändert. Sie ist abgedruckt in: CASSIRER, ERNST: *The Myth of the State*, hg. v. Birgit RECKI, bearb. v. Maureen LUKAY (= Ernst Cassirer Werke, Hamburger Ausgabe 25). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007. Die erste deutsche Übersetzung von Franz Stößl hat Walter Rüegg 1949 im Artemis Verlag in Zürich herausgegeben. 2002 ist sie im Felix Meiner Verlag wieder aufgelegt worden. Daneben ist in Cassirers nachgelassenen Schriften der III. Teil des der Hendel-Ausgabe zugrundeliegenden englischen Manuskriptes erhalten: *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century*, in: CASSIRER, ERNST: *Zu Philosophie und Politik*, hg. v. John Michael KROIS u. Christian MÖCKEL (= Ernst Cassirer; Nachgelassene Manuskripte und Texte 9). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2008, 167–224. Zu den Unterschieden vgl. die editorischen Hinweise von Krois und Möckel, ebd., 343–347; siehe auch: JÜRGENS, Andreas: *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*. München: Wilhelm Fink 2012; bes. das Kapitel: *Die Rekonstruktion der Zerstörung des Humanen. Zu THE MYTH OF THE STATE*, III–124; MEYER, Thomas: *Ernst Cassirer's Writings*, in: *Journal of the History of Ideas* 74, 3 (2013), 473–495, dort 493: „The editor of the first edition in

sieht er in der Vieldeutigkeit der Wörter und der Sprache.² Mit dem Titel seines Werkes spielt er auf das 1930 erschienene Buch von Alfred Rosenberg (1892–1946) *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* an, neben Adolf Hitlers *Mein Kampf* (1925/26) das Standardwerk der nationalsozialistischen Weltanschauung bzw. Ideologie.³ Der Bezug zwischen den beiden Titeln verweist auf Cassirers Anliegen:

Nach einem kurzen und heftigen Kampf schien das mythische Denken einen klaren und endgültigen Sieg zu gewinnen. Wie war dieser Sieg möglich? Wie können wir dieses neue Phänomen erklären, das so plötzlich an unserem politischen Horizont auftauchte und in gewissem Sinne alle unsere früheren Ideen vom Charakter unseres geistigen und unseres sozialen Lebens umzustoßen schien?⁴

Die Ursache sei der „tiefe Abgrund“ zwischen dem „rationalen Denken“ einerseits, das in den Naturwissenschaften „seinen Boden zu behaupten“ und „sein Wirkungsfeld ständig zu erweitern scheint“ – „Wissenschaftliche Erkenntnis und technische Beherrschung der Natur gewinnen täglich neue beispiellose Siege“ –, und dem „praktischen und sozialen Leben des Menschen“ mit seinen politischen Handlungen andererseits. In ihm scheint die „Niederlage des rationalen Denkens vollständig und unwiderruflich zu sein“: „Hier bekennen rationales und wissenschaftliches Denken offen

1946, Charles Hendel, may have regarded the vehement and very clear passages there on anti-Semitism and Hitler as a reason not to include the chapter.“ Im Folgenden zitiere ich die deutsche Übersetzung in der Ausgabe von 2002 als *MS*: CASSIRER, Ernst: *Vom Mythos des Staates*, übers. v. Franz Stössl (= Philosophische Bibliothek 541). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002. Zum vorliegenden Zitat vgl. ebd., 7.

- 2 CASSIRER: *MS*, 25–34. Zum mythischen Denken: CASSIRER, Ernst: *Die Begriffsform des mythischen Denkens*, in: *Studien der Bibliothek Warburg I* (1922), jetzt in: CASSIRER, Ernst: *Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926)*, Text und Anmerkungen bearb. v. Julia CLEMENS (= Ernst Cassirer Werke, Hamburger Ausgabe 16). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2003, 3–73; CASSIRER, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958 (zuerst Berlin 1925).
- 3 Vgl. BÄRSCH, Claus-Ekkehard: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München: Wilhelm Fink 2002. FUNKE, Hajo: *Der Kampf um die Erinnerung. Hitlers Erlösungswahn und seine Opfer*. Hamburg: VSA 2019.
- 4 CASSIRER: *MS*, 7.

ihren Zusammenbruch; sie kapitulieren vor ihrem gefährlichsten Feind“, den „modernen politischen Mythen“.⁵

Angesichts dieses Befundes schlägt Ernst Cassirer vor: Wenn wir das „neue“ Phänomen, die „Macht des mythischen Denkens“ in unserem sozialen Leben und politischen Handeln verstehen wollen, müssen wir „wissen, was Mythos *ist*, bevor wir erklären können, wie er *wirkt*. Seine speziellen Wirkungen können nur erklärt werden, wenn wir eine deutliche Einsicht in seine Natur erreicht haben [...]“.⁶ Den Methoden der Mythenforschung in den Werken von Ethnologen, Anthropologen, Psychologen, Sprachforschern usw. wissenschaftshistorisch kritisch nachgehend kommt er zu dem Schluss:

Mythos ist eine der ältesten und größten Mächte der menschlichen Zivilisation. Er ist eng verbunden mit allen anderen menschlichen Tätigkeiten – er ist untrennbar von Sprache, Dichtung, Kunst und vom frühen historischen Denken. Sogar die Wissenschaft hatte durch ihr mythisches Zeitalter zu gehen, bevor sie ihr logisches Zeitalter erreichen konnte. Alchimie ging der Chemie voraus, Astrologie der Astronomie.⁷

Der Mythos sei im Leben des Menschen allgegenwärtig:

Die Gegenstände, die Themen und Motive mythischen Denkens sind unermesslich. [...] Es gibt keine Naturerscheinung und keine Erscheinung des menschlichen Daseins, die sich nicht mythisch deuten ließen und die eine solche Deutung nicht nahelegten.⁸

Der Mythos gehe von einer Naturauffassung aus, die „weder rein theoretisch noch rein praktisch, sondern *sympathetisch* sei, „ein Band der Sympathie, nicht der Kausalität“.⁹ Er widersetze sich den „Grundkategorien unseres Denkens und fordert sie geradezu heraus [...]“.¹⁰ Er „sprusst hervor aus tiefen menschlichen Gefühlen [...]“. Gleichwohl könne er

5 CASSIRER: *MS*, 8.

6 CASSIRER: *MS*, 8; vgl. RECKI, Birgit: *Ursprünglichkeit und Aktualität des Mythos*, in: EAD.: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 6). Berlin: Akademie Verlag 2004, 84–108.

7 CASSIRER: *MS*, 33 f.

8 CASSIRER, ERNST: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, hg. und [sc. aus dem Englischen] übers. v. Reinhard KAISER (= Philosophische Bibliothek 488). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007, 117; im Folgenden zitiert als *VM*.

9 CASSIRER: *VM*, 131, und *MS*, 54.

10 CASSIRER: *VM*, 117.

nicht als bloßes Gefühl bezeichnet werden, weil er *Ausdruck* des Gefühls ist. Der Ausdruck eines Fühlens ist nicht das Fühlen selbst – er ist Gefühl in Bild gewandelt. Diese Tatsache bedingt einen radikalen Wechsel: Was bisher dunkel und undeutlich gefühlt wurde, nimmt nun eine bestimmte Gestalt an; was ein passiver Zustand war, wird ein aktiver Prozeß.¹¹

Im Mythos beginne der Mensch, „eine neue und seltsame Kunst zu lernen, die Kunst auszudrücken, und das bedeutet, seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren“.¹² Den Mythos als Werk des Menschen ordnet Ernst Cassirer den symbolischen Formen zu, den „Erinnerungs- und Gedächtniszeichen der Menschheit“.¹³ Den Menschen bestimmt er über das *animal rationale* hinaus als *animal symbolicum*.¹⁴

Die „mythische Welt“ erscheine als etwas

Künstliches, als Vorspiegelung von etwas ganz anderem. Sie erscheint nicht als Glaube, sondern als eine Form von Glaubenmachen. [...] Zwar ist der Mythos hiernach etwas Fiktives, doch er ist keine bewusste, sondern eine unbewusste Fiktion [...].¹⁵

Er sei „keine Masse wirrer Ideen“, sondern habe „ein doppeltes Antlitz“:

11 CASSIRER: *MS*, 60.

12 CASSIRER: *MS*, 66.

13 CASSIRER, Ernst: *Die Tragödie der Kultur*, in: *Zur Logik der Kulturwissenschaften (1942)* (= Philosophische Bibliothek 634). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, 108–132, hier 131; zu Cassirers letzter Definition von Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft als *symbolische Formen* in seiner Schrift *Versuch über den Menschen* liegt umfangreiche Kommentarliteratur vor, u. a. FREUDENTHAL, Gideon: *Der fehlende Kern von Cassirers Philosophie. Homo faber in abstracto*, in: MERZ-BENZ, Peter-Ulrich/RENZ, Ursula (Hgg.): *Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 261–286; NAUMANN, Barbara: *Kulturen des symbolischen Denkens: Literatur und Philosophie bei Ernst Cassirer*, in: BÖHME, Hartmut/SCHERPE, Klaus R. (Hgg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch 1996, 161–186.

14 CASSIRER: *VM*, 47–51: *Ein Schlüssel zum Wesen des Menschen: das Symbol*, bes. 51: „Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren [...]“; dazu auch VERNANT, Jean-Pierre: *Ein neues Forschungsfeld: die symbolische Rolle des Bildes*. in: Id.: *Zwischen Mythos und Politik. Eine intellektuelle Autobiographie*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1997, 39–41.

15 CASSIRER: *VM*, 119.

Auf der einen Seite zeigt er uns eine konzeptionelle, auf der anderen Seite eine perzeptive Struktur. Er besteht nicht einfach aus einer Masse ungeordneter, wirrer Ideen; er beruht auf einer ganz bestimmten Wahrnehmungsweise. [...] Wir müssen uns auf diese tiefer liegende Wahrnehmungsebene begeben, um den Charakter des mythischen Denkens zu erfassen.¹⁶

In der Wahrnehmung als „Grund- und Urschicht aller Bewusstseinsphänomene“ sei die tiefer liegende Ebene die „mythische Wahrnehmung“ mit dem „mythischen Denken“.¹⁷ Dann schlussfolgert Cassirer: „Das wirkliche Substrat des Mythos ist kein Gedanken-, sondern ein Gefühlssubstrat.“¹⁸ Der Mythos sei ein „Abkömmling der Emotion“:

Der wichtigste Grundzug des Mythos ist nicht eine bestimmte Orientierung des Denkens oder der Vorstellungskraft. Der Mythos ist ein Abkömmling der Emotion, und sein emotionaler Kontext durchtränkt seine Hervorbringungen mit seiner spezifischen Färbung.¹⁹

Folgen wir dieser Argumentation, dann gehört zur „mythischen Wahrnehmung“ als Ausdruck der Emotion „das mythische Begehren“: In der „mythischen Wahrnehmung“ sind „mythisches Denken“ und „mythisches Begehren“ eine Einheit mit dem Übergewicht der Emotion als „mythisches Begehren“.²⁰

Gegenspieler des Mythos ist der Logos. Deren Beziehung bestimmt Wilhelm Nestle (1865–1959) als „zwei Pole“:

„Mythos“ und „Logos“ – damit bezeichnen wir die zwei Pole, zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt. Mythisches Vorstellen und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist – unwillkürlich und aus dem Unbewussten schaffend und gestaltend – bildhaft, dieses – absichtlich und

16 CASSIRER: *VM*, 122.

17 CASSIRER: *VM*, 122–123; so weit ich sehe, spricht Cassirer hier zum ersten Mal von „mythischer Wahrnehmung“; zur Bestimmung der Wahrnehmung als „Grund- und Urschicht aller Bewusstseinsphänomene“: CASSIRER, Ernst: *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung*, in: ID.: *Zur Logik der Naturwissenschaften. Fünf Studien* (1942). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, 37–59, 41–42.

18 CASSIRER: *VM*, 129.

19 CASSIRER: *VM*, 131.

20 CASSIRER, Ernst: *Die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl*, in: ID.: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, vgl. Anm. 2, 209–261, bes. 209: „In den ersten Stadien, bis zu denen wir die Entwicklung zurückverfolgen können, finden wir das *Selbstgefühl* überall noch unmittelbar verschmolzen mit einem bestimmten mythisch-religiösen *Gemeinschaftsgefühl*“.

bewusst zergliedernd und verbindend – begrifflich. Ursprünglich ist die mythische Vorstellungsbildung die einzige Form, in der der Mensch seine äußere und innere Welt sich verständlich zu machen versucht.²¹

Die „mythische Vorstellungsbildung“ sieht Ernst Cassirer in den „modernen politischen Mythen“ fortwirken:

In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher. In diesen Momenten ist die Zeit für den Mythos wieder gekommen. Denn der Mythos ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da, versteckt im Dunkel und auf seine Stunde und Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger imstande sind, die dämonischen mythischen Kräfte zu bekämpfen.²²

Axel Horstmann (geb. 1945) hält den Mythos für ein „Schlüsselthema der Moderne“.²³ Umso dringlicher ist die Aufgabe, vor die Ernst Cassirer die Wissenschaft gestellt sieht: die Bedeutungen des Mythos als „unbewusste Fiktion“ aufzudecken, um „das wahre Gesicht hinter den unzähligen Masken zu enthüllen“.²⁴ Und den Fragen nachzugehen: „Was bedeutet Mythos? Und was ist seine Funktion im Kulturleben des Menschen?“²⁵

Im Folgenden lese ich den jüdischen Schöpfungsmythos, der im „Kulturleben des Menschen“ seit der Antike über Mittelalter und Renaissance bis heute als Sündenfall fortlebt.

21 NESTLE, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Kröner 1940; *MS*, 70–80, Kap. ‚Logos‘ und ‚Mythos‘ in der frühen griechischen Philosophie.

22 CASSIRER: *MS*, 364.

23 HORSTMANN, Axel: *Faszination und Herausforderung: „Mythos als Schlüsselthema der Moderne“*, in: ZGOLL, Annette/KATZ, Reinhard G. (Hgg.): *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, unter Mitarb. v. Kerstin MAIWALD. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 13–33; Überblick über die Vieldeutigkeit des Wortes Mythos bei SCHUSCHENG, Dorothe: *Arbeit am Mythos Frau. Weiblichkeit und Autonomie in der literarischen Mythenrezeption Ingeborg Bachmanns, Christa Wolfs und Gertrud Leuteneggerts* (= Europäische Hochschulschriften Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur 1006). Frankfurt am Main: Lang 1987, 29–38.

24 CASSIRER: *VM*, 119.

25 CASSIRER: *MS*, 8.

1. Der Sündenfall

Im jüdischen Schöpfungsmythos (Gen 1–3) ist nicht vom *Sündenfall* die Rede, sondern vom Ungehorsam des Menschen Gott gegenüber.²⁶ Die christliche Sündentheologie (Hamartiologie) beginnt mit dem missionierenden Apostel Paulus (1. Jh.): Er polarisiert das Bild des von Gott abgefallenen Menschen mit dem des gleichzeitig strafenden und begnadigenden Gottes.²⁷ Die Menschen vertauschten

die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und ehrten es anstelle des Schöpfers [...]. Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus [...].²⁸

Als „entehrende Leidenschaften“, mit denen Gott die ihn verleugnenden Menschen gestraft habe, zählt Paulus permissive Sexualpraktiken auf (Röm 1, 26–27), deren Ursprung in der Begierde (concupiscentia) liege (Röm 7, 7).²⁹

Irenäus (ca. 135–ca. 200) argumentiert als Bischof von Lyon mit dem *Sündenfall* gegen die gnostischen Konkurrenzreligionen, die gefährlichsten Widersacher der in Rom um ihre theologisch-philosophische sowie politische Institutionalisierung ringenden Kirche.³⁰ Der Mythos verspricht, dass Adams Sünden in Christus als *Erlöser* und die mit der Erbschuld belastete

26 Zwei Schöpfungsberichte sind miteinander verbunden: Der erste (Gen 1, 1–31 und 2, 1–4a), wird als Priesterschrift bezeichnet und gilt als im 6. Jahrhundert entstanden, der zweite (Gen 2, 4b–25 und Gen 3), der auch als jahwistischer Schöpfungsbericht bezeichnet wird, geht bis ins 8. Jahrhundert zurück; vgl. BOTTÉRO, Jean: *Jüdische Schöpfungsmythen*, in: *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, mit einem Vorwort von Mircea ELIADE. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, 185–252 mit den Anmerkungen 258–259.

27 Titel des Abschnitts in der Züricher Einheitsbibel: *Sünde und Verlorenheit* [des Menschen]; vgl. KNOP, Julia: *Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart*. Regensburg: Pustet 2007.

28 Röm 1, 25–26; vgl. auch Paulus 1. Kor 6 und 1. Tim 8–11.

29 Vgl. ARIÈS, Philippe: *Paulus und das Fleisch*, in: ARIÈS, Philippe/BÉJIN, André/FOUCAULT, Michel (Hgg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit: zur Geschichte der Sexualität im Abendland*. Frankfurt am Main: Fischer 1984, 1–54; FOUCAULT, Michel: *Der Kampf um die Keuschheit*, in: ARIÈS/BÉJIN/FOUCAULT: *Die Masken des Begehrens*, 25–39; BROWN, Peter: *Die Keuschheit der Engel: sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*. München: dtv 1994 [englisch: *The body and society. Men, Women and Sexual renunciation* (1988)].

30 Vgl. GROH, Dieter: *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, unter Mitarb. v. Birgit PRAXL. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003; zu Irenäus von Lyon: 60–87. Vgl. zur Gnosis im Allgemeinen ALAND,

Eva in der „jungfräulichen Maria“ als Gottesmutter aufzuheben bzw. zu überwinden seien.³¹

Augustinus (354–430), Bischof von Hippo, stigmatisiert das Sehen als „Begierde der Augen“ (concupiscentia oculorum) und als von Natur aus sündhaft.³² Im Namen seiner Erbsündentheologie bekämpft er Julian (386–455), Bischof von Aeclanum: Während Sinneslust (libido) und Willensfreiheit (liberum arbitrium) für Julian zur Natur des Menschen gehören, sieht Augustinus im *Sündenfall* und in der *Willensfreiheit* des Menschen die Ursache des Bösen.³³ In der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung zwischen dem einen strafenden und begnadigenden Gott verfechtenden, in Rom einflussreichen Augustinus und Julian, der einen in der Vernunft begründeten Gottes- und Naturbegriff vertritt, wird für Julian das Sich-Entscheiden zwischen Selbst- und Fremdbestimmtheit zur Existenzfrage: Er verliert sein Bistum und muss außer Landes gehen. Seine Schriften sind verloren bzw. vernichtet.³⁴

Barbara: *Die Gnosis*. Stuttgart: Reclam 2014; KOSACK, Wolfgang: *Geschichte der Gnosis in Antike, Urchristentum und Islam. Texte, Bilder, Dokumente*. Berlin et al.: Brunner 2014; MARKSCHIES, Christoph Johannes: *Die Gnosis*. 4. Aufl. München: Verlag C. H. Beck 2018.

- 31 Vgl. SCHEFFCZYK, Leo: *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (= Handbuch der Dogmengeschichte II, 3a1). Freiburg: Herder 1981; HAUKE, Manfred: *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus, Origenes, Kappadozier*. Paderborn: Bonifatius 1993.; FLASCH, Kurt: *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*. München: Beck Verlag 2004, bes. Kapitel V: *Erbsünde*, 88–92.
- 32 AUGUSTINUS, *conf.* 10, 30, 41: „concupiscentia oculorum“; 10, 34, 51: „voluptas oculorum“ und „concupiscentia carnis“; 10, 35, 54: „concupiscentia oculorum“; s. auch Spr 27, 20: „Unterwelt und Abgrund sind unersättlich; so sind auch die Augen des Menschen unersättlich“, sowie 1. Joh 2, 16: „Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt“. Vgl. BROWN, Peter: *Augustine and Sexuality*, in: *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Protocol of the forty sixth colloquy, 22 May 1983*. Berkeley, CA: Center for Hermeneutical Studies 1983, 1–41.
- 33 Vgl. BRACHT, Katharina: *Freiheit radikal gedacht. Liberum arbitrium, securitas und der Ursprung des Bösen bei Augustinus*, in: *Sacris Erudiri* 44 (2005), 189–215; FLASCH, Kurt: *Natur oder Gnade. Augustinus von Hippo gegen Julian von Aeclanum*, in: ID.: *Kampfpplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt am Main: Klostermann 2008, 11–22, bes. 17–20, sowie *Strittige Grundbegriffe: Gerechtigkeit – Sünde – Freiheit*, ebd., 23–41.
- 34 Vgl. LÖSSL, Josef: *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung* (= Supplements to Vigiliae Christianae 60). Leiden/Boston/Köln: Brill 2001; SOMMER, Andreas Urs: *Das Ende der antiken Anthropologie als*

In dem auf Augustinus zurückgehenden Bild des in Vernunft einsicht und Sündenbewusstsein gespaltenen und einem allmächtigen Gott ausgelieferten Menschen sieht Ernst Cassirer die Wende zur „Krise der Selbsterkenntnis“:

Es handelt sich hier um eine vollständige Umkehrung derjenigen Werte, welche die griechische Philosophie besonders schätzte. Was einst als höchstes Vorrecht des Menschen erschien, erweist sich nun als Gefahr und Versuchung für ihn; was seinen Stolz ausmachte, wird zur tiefsten Demütigung. Die stoische Lehre, der Mensch solle seinem inneren Prinzip, dem ‚Dämon‘, gehorchen und ihn ehren, gilt jetzt als gefährliche Götzendienerei.³⁵

Die Augustinus nachfolgenden Theologen polarisieren die heilige Trinität Vater, Sohn und Heiliger Geist mit der unheiligen Trias Sinneslust, Unzucht und Götzenanbetung (*libido, fornicatio, idolatria*).³⁶ Unter das Verdikt der sündhaften Sinneslust (*libido*) fallen auch die Bildwerke als *Idole*. Das zwiespältige Bild des strafenden und begnadigenden Gottes spiegelt das Bild des gespaltenen Menschen: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, während der als geistlos entwürdigte und mit Sünden- und Schuldbewusstsein belastete Körper von Angst und Todesangst gezeichnet ist.

2. Der jüdische Schöpfungsmythos

In der Lesart des israelischen Autors Meir Shalev (geb. 1948) erzählt er eine andere Geschichte:

Nach der Vertreibung aus dem Garten Eden begegnen die beiden Menschentypen der Schöpfungsgeschichte einander zum ersten Mal: beide arbeiten, vermehren sich und dienen Gott. Der eine aus einem Gefühl von Sinn und Zweck und dessen Erfüllung, der andere aufgrund seines einstigen Versagens. Wer sie heute finden will, wird sie nicht als zwei un-

Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 57 (2005), 1–28.

35 CASSIRER: *VM*, 28.

36 Vgl. OEHL, Benedikt: *Die Altercatio Ecclesiae et Synagogae. Ein antijudaistischer Dialog der Spätantike*. Diss. Bonn: Universitäts- und Landesbibliothek 2012, 160–161 (<http://hss.ulb.uni-bonn.de/2012/2812/2812.htm>; zuletzt abgerufen 10. 06. 2019).

terschiedliche Menschen erkennen können. Bis zum heutigen Tag liegen in jedem von uns diese beiden ersten Menschen der Bibel im Widerstreit.³⁷

Gen 1–3 zeige die zwischen Gottergebenheit und Versagen sowie Schuld hin- und hergeworfene, doch keineswegs zu Höllentod und Gnadenhoffnung verdamnte *conditio humana*.³⁸

Gen 1 erzählt, dass Gott Mann und Frau als „sein Abbild ihm ähnlich“ erschafft (Gen 1, 26–27). In Gen 2 heißt es: Gott erschafft „den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem“ (Gen 2, 7). Weil es nicht gut ist, „dass der Mensch allein bleibt“ (Gen 2, 18), versetzt er Adam in Tiefschlaf und formt aus seiner Rippe die Frau als dessen „Hilfe“. Adam erkennt in ihr sein „Bein und Fleisch“: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden *ein* Fleisch. Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander“ (Gen 2, 24–25). Der Mann verlässt seine Eltern, um sich mit der Frau zu vereinen – *nackt* und *ohne Scham*.

In Gen 3 folgt die von Irenäus und Augustinus als Sündenfall ausgelegte Erzählung. Sie beginnt mit dem Auftritt der Schlange: „Die Schlange war schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte“. Sie fragt die Frau: „Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?“ Die Frau antwortet: „[...] nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen

37 SHALEV, Meir: *Der Sündenfall - ein Glücksfall?* Zürich: Diogenes 1997, 60–75, hier 73–74; Gen 3 klammert Meir Shalev aus seiner Lektüre ausdrücklich aus.

38 Vgl. SCHORLEMMER, Friedrich: *Bibelarbeit zu Genesis 3*; Deutscher Evangelischer Kirchentag Bremen 2009, online verfügbar: http://friedrich-schorlemmer.de/docs/Bibelarbeit_zu_Genesis_3.pdf (abgerufen am 17. 06. 2019); SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: *Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte*, in: SCHNEIDER, Theodor (Hg.): *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie* (= Quaestiones disputatae 121). Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1989, 142–166; GÖSSMANN, Elisabeth: *Die Deutungen von Gen 1–3 mit ihren Vorformen in der christlichen Antike und ihren Nachwirkungen in der frühen Neuzeit*, in: ENGEL, Gisela/HASSAUER, Friederike/RANG, Brita/WUNDER, Heide (Hgg.): *Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des Femmes*. Königstein/Taunus: Helmer 2004, 38–53; ARENDT, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1981, 7–15; *Einleitende Bemerkungen* und 16–32; *Die menschliche Bedingtheit*, bes. 16–21 [englisch: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958]; PLESSNER, Helmuth: *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 7–81.

und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben“. Darauf erwidert die Schlange: „Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, *gehen euch die Augen auf*; ihr werdet wie Gott sein und *erkennt Gut und Böse*“ (Gen 3, 1–5).

Die Schlange bringt, Gott der Lüge bezichtigend, das *Sehen* mit den erkenntnisbegehrenden Augen ins Spiel: „Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß [...]“. Ihr Erkenntnisbegehren teilt sie mit dem Mann: „[...] sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß. Da gingen beiden die Augen auf und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz“ (Gen 3, 6–7). Beim Essen der Früchte von dem mit der Todesdrohung tabuisierten Baum erkennen sie ihre Nacktheit und verdecken sie mit Feigenblättern.

Wegen ihres Ungehorsams verstecken sie sich vor Gott unter den Bäumen des Gartens. Auf Gottes Ruf „Adam wo bist du?“ antwortet Adam, er habe sich wegen seiner Nacktheit vor ihm gefürchtet. Auf Gottes Frage, wer ihm gesagt habe, dass er nackt sei, antwortet er: die Frau, „die du mir beigesellt hast“. Die Frau antwortet auf Gottes Frage: „Was hast du da getan?“. „Die Schlange hat mich verführt und so habe ich gegessen“. Darauf verflucht Gott die Schlange: „Weil du das getan hast, bist du verflucht unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. [...] Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs“ (Gen 3, 9–15).

Gott verurteilt die Frau zum Gebären unter Schmerzen und dazu, in ihrem Verlangen nach dem Mann von ihm beherrscht zu werden. Adam verdammt er, weil er auf die Frau gehört hat, zur Arbeit auf dem aus dem gleichen Grund verfluchten Ackerboden. Im Schweiß seines Angesichts soll er ihn bearbeiten bis er zu ihm als Staub zurückkehre: „[...] von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück. Adam nannte seine Frau Eva (Leben), denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen“. Gott fertigt für beide „Röcke aus Fellen“ an und stellt fest: „Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse“ und vertreibt ihn aus dem Garten (Gen 3, 16–22).

Bevor die Schlange im christologischen Welt- und Menschenbild als Symbol des Teuffischen (*libido, fornicatio, idolatria*) erscheint, ist sie ein

Fruchtbarkeits- und Lebenssymbol.³⁹ Als Alter Ego des allmächtigen Gottes verrät sie dessen Geheimnis der Frau: seinen Alleinvertretungsanspruch auf Erkenntnis. Aus Angst vor Gott verleugnet Eva das Erkenntnisbegehren ihrer Augen, projiziert es auf die Schlange und entfremdet sich derart ihrer selbst.⁴⁰ Die Schlange verflucht Gott wegen ihres Verrats.

Im Dialog der Schlange mit der Frau (Gen 3, 1–7) und im dreifachen Strafritual des allmächtigen Gottes (Gen 3,9–21) sind die weibliche und die männliche Seite des Menschen polarisiert: die Figur der Schlange als Symbol für das Numinose in der Frau als „Eva, Mutter aller Lebendigen“ und der allmächtige Gott als Strafinstanz des herrschenden männlichen Monotheismus.⁴¹ Auf dessen Konto geht auch das Verdrängen und Vergessen von Lilith, Adams erster Frau. Sie ist nicht in der Bibel, sondern in den apokryphen Schriften überliefert: Adam verlässt sie, weil sie sich ihm im Geschlechtsakt nicht *unterwirft* und dessen obere Position auch für sich beansprucht.⁴² Lilith wird im jüdischen Mythos zur todbringenden Hexe.⁴³ Als zweite Frau Adams tritt Eva an ihre Stelle.

39 Vgl. CHARLESWORTH, James H.: *The Good and Evil Serpent. How a Universal Symbol Became Christianized*. New Haven: Yale University Press 2010.

40 Stellvertretend für die umfangreiche Forschungsliteratur zur Geschichte der Frau: NEUMANN, Erich: *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1974; GIMBUTAS, Marijy: *Die Sprache der Göttin. Das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation*, mit einem Vorwort von Josef CAMPBELL. Frankfurt am Main: Zweitausendeins 1995; beide mit umfangreichem Bildmaterial. Zur Begriffsgeschichte von „Entfremdung“ vgl. BUCK, Günther: *Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh/München: Wilhelm Fink 1984; JAEGGI, Rahel: *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt: Campus-Verlag; HENNING, Christoph: *Theorien der Entfremdung. Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag 2015 (mit umfangreicher Bibliographie).

41 Vgl. KEEL, Othmar/SCHROER, Silvia (Hgg.): *Eva – Mutter aller Lebendigen. Frauen und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*. Fribourg: Academic Press 2005; KEEL, Othmar: *Wie männlich ist der Gott der Bibel? Überlegungen zu einer unerledigten Frage*, in: GÖSSMANN, Elisabeth/MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth/SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen (Hgg.): *Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur „Bibel in gerechter Sprache“*. Feministische, historische und systematische Beiträge. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlag 2007, 87–92.

42 Vgl. zu den Apokryphen: GALLAGHER, Edmond L.: *Writings labelled „Apocrypha“ in Latin Patristic Sources*, in: CHARLESWORTH, James H./McDONALD, Lee Martin/JURGENS, Blake A. (Hgg.): *SACRA SCRIPTURA. How „Non-Canonical“ Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity*. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury 2014, 1–14.

Im Anblick ihrer nackten Körper erkennen Eva als Frau und Adam als Mann Ähnlichkeit (*similitudo*) und Differenz (*differentia*) als *conditio humana*. Obwohl oder gerade weil die Frau ihr Erkenntnisbegehren mit dem Mann teilt, wehrt der allmächtige Gott es als *gefährlich* ab: Frau und Mann könnten als erkenntnisfähige Menschen sich seiner Allmacht entziehen. Gott vertreibt sie aus dem Garten Eden, damit sie nicht auch noch von dem zweiten Baum essen und unsterblich werden. Der Cherub und das lodernde Flammenschwert markieren die Schwelle zwischen dem *Paradies* als Metapher für die Grenze zwischen der unberührten Natur und der entfremdeten, vom Menschen mit seiner Arbeitskraft geschaffenen Welt als zweiter Natur.⁴⁴

3. Der Vergleich

Beiden Erzählungen gemeinsam ist das *mythische Begehren* des Menschen, zu sein wie Gott: unsterblich, sowie Gut und Böse unterscheiden zu können. Der jüdische Schöpfungsmythos kennt dagegen keinen *Sündenfall*: Mittels der erkenntnisfähigen Augen meldet Eva als Frau ihr mythisches Begehren nach Erkenntnis an. Im Mythos vom Sündenfall entfällt es: Das Sehen mit den Augen ist auf das sexuelle Begehren (*concupiscentia*) fokussiert und als Ursünde stigmatisiert. Die strafende Todesdrohung des allmächtigen Gottes – Fegefeuer, Höllenbrand und Jüngstes Gericht – wird im Opfer des zum Gottessohn erhöhten Menschensohnes mit dem begnadigenden Versprechen der Auferstehung im ewigen Leben kompensiert.⁴⁵ Angesichts des Mythos gerät die *conditio humana* mit dem irdischen Tod des Menschen als das

43 Vgl. HURWITZ, Siegmund: *Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen*. Zürich: Daimon Verlag 1980.

44 Vgl. KONERSMANN, Ralf (Hg.): *Handbuch der Kulturphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012: „Natur, zweite“: 360–364.

45 LE GOFF, Jacques: *Die Geburt des Fegefeuers*. Stuttgart: Klett-Cotta 1986, französisch: *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard 1982; MÜLLER, Mogens: *Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*. Leiden: E. J. Brill 1984; BORMANN, Lukas: *Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie*, in: Id.: *Neues Testament. Zentrale Themen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014, III–128; REISER, Marius: *Kritische Geschichte der Jesus-Forschung. Von Kelsos und Origenes bis heute* (= Stuttgarter Bibelstudien 235). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015.

„große[] Drama[] vom Tod und der Wiederauferstehung des Menschen“ aus dem Blick.⁴⁶

Die beiden Lesarten zeigen, wie der Mensch in seiner Arbeit am Mythos sich das *Brauchbare* anverwandelt und das *Unbrauchbare* bis zur nächsten existentiellen Krise im „tiefen Abgrund“ versinken lässt. Und sie zeigen, wie in sich verändernden gesellschaftlichen Verhältnissen mit neuen Bedürfnissen und Anforderungen sich auch die alten Mythen wandeln, in diesem Fall unter den Bedingungen des Machtkampfes zwischen den zwei monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Christentum: Mit dem Anspruch, Universalkirche zu sein, unterwirft die Kirche im Namen von Christus als *Erlöser* (Messias) und der jungfräulichen Gottesmutter Maria die jüdische und die römische Welt.⁴⁷

Ernst Cassirer stellt fest: „Mythus ist eine Objektivierung der sozialen Erfahrung des Menschen und nicht seiner individuellen Erfahrung“.⁴⁸ Er erinnert an den Ethnologen und Begründer der französischen Soziologie Émile Durkheim (1858–1917): Der gehe davon aus, „dass wir den Mythos nicht angemessen darstellen können, solange wir seine Quelle in der physikalischen Welt, in der Wahrnehmung der Naturserscheinungen suchen. Nicht die Natur, sondern die Gesellschaft ist das wahre Modell des Mythos“.⁴⁹ Der Mythos spiegelt die Lebensverhältnisse in der Gesellschaft, in der er entsteht und wirkt.

46 CASSIRER: *MS*, 56–57: „Derselbe Zyklus des Lebens, der in der menschlichen Gesellschaft erscheint und im Grunde ihr Wesen ausmacht, erscheint auch in der Natur. Der Kreislauf der Jahreszeiten wird nicht durch bloß physikalische Kräfte heraufgeführt. Er ist unlöslich vereint mit dem Leben des Menschen. Leben und Tod der Natur ist ein Teil des großen Dramas vom Tod und der Wiederauferstehung des Menschen [...]“.

47 Vgl. SCHUBERT, Kurt: *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag 2003.

48 CASSIRER: *MS*, 66.

49 CASSIRER: *VM*, 127–128.