Stil hervorzuheben, der auf jede Polemik oder Unterstellung (nach jeder Seite hin) verzichtet.

Werner Wolbert

SANDLER, Willibald, Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 2009, 208 p., kt., 11,90 Eur[D], ISBN 9-7838-3670-6896.

Der Autor versucht in diesem Band, aus dem Blickwinkel der Mimetischen Theorie das alte Rätsel um Gottes Verbot von Gen 3 so zu lösen, dass das Böse nicht – wie in der traditionellen augustinischen Erbsündenlehre – in letzter Konsequenz wieder auf Gott zurückfällt. Das Buch ist für ein breites, am Glauben interessiertes Publikum in einfacher Sprache geschrieben.

Die Ausgangsfrage ist folgende: Wieso will oder muss Gott im Paradies überhaupt etwas verbieten? Nachdem S. im ersten Kap. das Ungenügen der klassischen Positionen (und deren moderner Kritik) illustriert hat, erfolgt eine hermeneutische Positionierung: Gen 3 ist weder historischer Bericht noch nur Mythos im Sinne einer übergeschichtlichen Ätiologie des Bösen, sondern, nicht anders als andere Sündenerzählungen der Bibel, „exemplarische Geschichte“ (30), die eine „typische Ereignisfolge“ (31) beschreibt. Das 3. Kap. („Schöpfung: Wie der Mensch in Gott gründet“) bringt eine ontologische Systematisierung der (prälapsarischen) Geschöpflichkeit des Menschen, wobei die „unverfügbare und undurchschaubare Wesensmitte“ des Menschen bzw. der Person in einer „Trichter-Skizze“ (43) zwar nicht direkt mit Gott identifiziert wird; die „Erfahrung menschlicher Unverfügbarkeit“ könne aber für die religiöse Person zum „Referenzpunkt“ werden, „von dem her sie ihre Vorstellungen von Gott immer neu aufbrechen lässt“ (48): „in seiner innersten Mitte rührt der Mensch an Gott“ (49). Zu einem ähnlichen Referenzpunkt führe auch die Unverfügbarkeit wechselseitiger menschlicher Liebe, wobei hier auch die „Du-Dimension Gottes“ klar hervortrete (66).

Der Schlüssel zum 4. Kap. („Sündenfall: Wie man Gott verliert“) ist nun die Fähigkeit des Menschen, zu dieser seiner ontologischen „Verwurzelung“ Stellung zu nehmen (71). S. unterscheidet ein „dankbar angenommenes Wie-Gott-Sein“, in dem der Mensch „die Schönheit seines göttlichen Grundes dankbar widerspiegelt“, und ein „selbstherrliches Wie-Gott-Sein“, in dem er „aus sich selbst heraus wie Gott erscheinen will“ (73f). Im Sündenfall rutsche der Mensch von einem „Mit-Gott-wie-Gott-Sein“ ab „zum Lebensprojekt eines Ohne-Gott-wie-Gott-Seins“ (74). Dieses „Mit-Gott-wie-Gott-Sein“ setzt S. in Parallele zum Genießen sämtlicher Früchte des Paradieses. Der verbotene Baum aber stehe für die Unverdanktheit all dieser Früchte, für Gottes Aus-sich-selbst-Sein, das er dem Menschen, seinem Geschöpf, aus logischen Gründen prinzipiell nicht auch noch

schenken könne (79). Ein diesbezügliches Streben ist unerfüllbar und muss „den Menschen in die Verzweiflung treiben“ (80). Daher Gottes Warnung, die S. so formuliert: „Alles steht dir offen, nach allem darfst du streben. Nur vor einem warne ich dich dringend: Versuch nicht, das dir Gegebene als ausschließlich in dir gründend zu beanspruchen. Hüte dich vor den Früchten des Baums der Unverdankeit.“ (81) Zwar sei dem Menschen sehr wohl schöpferische Kraft gegeben und das Paradies eben gerade kein fertiges „Schlaraffenland“ (85), aber auch dieses Selbstenfaltungspotential sei „kein absolutes, von Gott losgelöstes“ (88), sondern bleibe Gott verdankt.

Die Brücke vom derart rekonstruierten „Baum der Unverdankeit“ zum biblischen „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (95) schlägt S. nun dadurch, dass er zeigt, wie die Selbstherrlichkeit die Wahrnehmung und das Urteil des Menschen verzerrt und zu „Scham und Stolz“ führt: „Mein Blick-ohne-Gott stößt am Grunde meines Seins auf eine beängstigende Nacktheit, die ich nicht anders bewerten kann denn als *schlecht, übel* und *böse*. Ängstlich versuche ich, sie zu verbergen und zu verschleiern. Und alles das, womit ich erfolgreich meine Nacktheit verbergen und mich besser darstellen kann, erscheint für mich als *gut*. ... Ähnlich ist es bei der Erkenntnis von Gut und Böse in Bezug auf andere Personen: Wenn ich versuche, sie losgelöst von ihrem Gegründetsein in Gott zu verstehen, dann werden sie mich entweder in ihrem Glanz faszinieren und sie erscheinen mir als *gut*, oder ich erfahre sie als *schlecht*, wenn ich ihre Blöße wahrnehme und mich aus einem Gefühl der Peinlichkeit von ihnen distanzieren.“ (97)

Nach Exkursen zu Theodizee (108), zur „Strategie der Schlange“ (112) sowie zu Scham und Sexualität (117 bzw. 120) wird im 5. Kap. unter dem Stichwort der „Feigenblätter“ der Argumentationsgang wieder aufgenommen. Diese stehen „für all die Mittel unserer Zivilisation, mit denen wir versuchen, unsere existentielle Nacktheit vor anderen zu verdecken und damit uns selbst und den anderen den Zugang zu Gott zu verstellen“ (125). „Feigenblätter verdecken ... genau jene Stelle, wo der Mensch in Gott gründet“ (126). Es komme zur Krankheit der „Transzendenzverstopfung“ (130). Dies führt S. zu einem Verständnis von Gottes Strafen: „Darin gibt er ihrem Willen, sich ausschließlich aus sich selbst verstehen zu wollen, ein Stück weit nach und überlässt sie dem, was sie aus sich selber sind, – ihrer Nichtigkeit.“ (134) Und: „Weil Gott dem sündigen Willen der Menschen nicht *ganz* nachgibt, ist der Tod nicht die unmittelbare Folge des Sündenfalls. Aber das Gesetz des Todes ist von nun an dem menschlichen Leben eingeschrieben. An den Kindern von Adam und Eva wird es offenbar: Nicht Gott erschlägt den Menschen als Strafe für den Sündenfall, sondern ein Mensch erschlägt den anderen als innere Konsequenz des Sündenfalls.“ (135; kursiv i. O.) Im 6. Kap. wird dies mit Kain und Abel (137) und der Sintflut (145) illustriert.

Im 7. Kap. („Mimetische Begierde: Wie der Mensch ohne Gott tickt“) wird die Mimetische Theorie nachgereicht. Dabei legt S. Wert auf den „gute(n) Kern des mimetischen Begehrens“, wie er sich im „Kreis der Liebe“ (63 und 151) ver-

wirkliche. Darin bestehe „die höchste menschliche Begabung der Gottebenbildlichkeit: Vermittels des mimetischen Begehrens, einer ursprünglichen Verbindung von Begehren und Nachahmung, die naturhaft gut ist, können Menschen sich in liebende Resonanz zueinander bringen“ (152). Die durch die Sünde vor die Stelle Gottes getretenen Feigenblätter aber fixieren auch das mimetische Begehren auf ebendiese: „Anstelle von anderen Menschen zu Gott und damit zur staunend-dankbaren Würdigung von Mensch und Welt geführt zu werden, werde ich dazu verführt, mir die Dinge und Menschen als verfügbare Besitztümer anzueignen“ (153). In der daraus erwachsenden Konkurrenzgesellschaft sei der Sündenbockmechanismus schließlich „ein teuflisch wirksames Mittel“ (162) gegen den Zerfall. Das 8. Kap. expliziert die durch den Sündenfall bewirkte „Doppeldeutigkeit“ der Schöpfung (166) und problematisiert die Theologie der Erbsünde (ab 167). Schließlich greift S. das biblische Bild der „Hülle, die alle Nationen verhüllt“ (177; Jes 25,7) und die damit verbundene Hoffnung vom Gastmahl der Völker auf und integriert sie in seine Trichter-Skizze. Dass die biblischen Heilsangebote „den Menschen auch erreichen“, sei an folgende Bedingung geknüpft: Der Mensch „muss bereit sein, sich von seinen Schalen, die er aus Stolz und Angst über seine existentielle Nacktheit aufgeschichtet hat, zu lösen“ (185). Wegen der Bedrohlichkeit dieses Prozesses erscheine der Rückweg ins Paradies „verstellt durch Kerubim mit einem lodernden Flammenschwert“. Wie er dennoch gelingen könne, möchte S. in einem Folgeband darlegen.

Originell ist S.s Programm, das dem Menschen gegenüber ausgesprochene Verbot Gottes, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, als eine *logische Notwendigkeit in der Schöpfung qua Schöpfung* zu erweisen. Somit wird Gott vom Vorwurf der Willkür (und deren mimetisch-rivalistischen Implikationen) entlastet. Ebenso kreativ ist S.s Relektüre der durch die Übertretung des Verbots erlangten vermeintlichen Erkenntnis als durch ebendiese aufseiten des Menschen wirkenden mimetisch-rivalistischen Mechanismen immer schon hoffnungslos verbogene und verzerrte, die die eigentliche Wahrheit Gottes und des Menschen geradezu unwiederbringlich verhüllt. Weder verbietet Gott dem Menschen also etwas, was er ihm in seiner Liebe gewähren müsste oder auch nur könnte, noch ist die vom Menschen in seiner Verblendung begehrte „Frucht“ eigentlich begehrenswert. Zum springenden Punkt in seinem Selbst- und Gottesverhältnis wird für den Menschen vielmehr die Annahme oder aber Ablehnung der eigenen Verdanktheit.

Diese Lösung ist allerdings deutlich apologetisch ausgerichtet und wirkt teilweise etwas erzwungen. Problematisch erscheint etwa die vorwiegend formal-ontologische Bestimmung des Gottesbegriffes („Trichter-Skizze“, 43): Wenn auch die „unverfügbare“ und „undurchschaubare“ Mitte der menschlichen Person nicht unmittelbar mit Gott gleichgesetzt wird, so gibt doch die sehr zuversichtliche Überblendung dieser menschlichen Leerstelle mit dem traditionellen Gottesbegriff theologisch und auch philosophisch einige Fragen auf. Wieso etwa sollte mit der

Anerkennung einer abstrakten „Verdanktheit“ des Menschen auch schon der Gott der (biblischen bzw. späteren kirchlichen) Tradition anerkannt sein? Andere Lösungswege für die von S. immer wieder herausgestellte Problematik der „existentiellen Nacktheit“ und damit der „Scham“ mit ihren mimetisch verderblichen Folgen, so z.B. eine reife Annahme der eigenen Endlichkeit in einem mimetisch aufgeklärten, auch naturalistischen Kontext, kommen so nicht in den Blick. Würde S. hier mehr Interpretationsspielraum andeuten, würde sich wohl auch der für ihn so wichtige Übergang vom „Baum der Unverdanktheit“ (81) zum „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ hermeneutisch entspannen. Was letzterer bei S. nämlich – wenn auch in aller Üppigkeit – trägt, sind genaugenommen lediglich „Feigenblätter“. Sind die Erkenntnis-*Früchte*, die der biblische Text in Aussicht stellt, denn wirklich Illusion?

Trotz und wegen der einer so weit ausholenden Konzeption anhaftenden Probleme eine äußerst bereichernde und anregende Lektüre!

Maximilian Paulin

AMALADOSS, Michael, Jesus neu sehen. Indische Denkanstöße (Theologie der Dritten Welt 38), Verlag Herder, Freiburg 2010, 219 p., kt., 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-33034-6.

„Jesus Christus in Asien verkünden“, lautete ein Kernthema der Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien (18.4.-14.5.1998), die sich der besonderen Herausforderung bewusst war, im Kontext einer ungeheuren Vielfalt religiöser und kultureller Traditionen und einer tief gehenden Prägung durch nichtchristliche Soteriologien von Jesus Christus zu sprechen. „Die Kirche“, betonten die Synodenväter, „muss für die neuen und überraschenden Wege offen sein, durch die das Antlitz Jesu heutzutage in Asien dargestellt werden kann“ (*Ecclesia in Asia*, Nr. 20). Zu den asiatischen Theologen, die durch ihre Arbeiten zu einer „Wiederentdeckung des asiatischen Antlitzes Jesu“ (ebd.) beigetragen haben, zählt vor allem *Michael Amaladoss SJ*. 1936 im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu geboren, interessierte er sich früh für die Religion der Hindus, die sein Lebensumfeld von Kindheit an prägte. Nach dem Eintritt in den Jesuitenorden 1953 absolvierte Michael Amaladoss eine Ausbildungszeit im *Aikiya Ashram* in Chennai, setzte sich mit indischer Philosophie auseinander und studierte (als einziger Christ) am *Tamil Nadu College of Music* südindische klassische Musik. Die Zeit seines Theologiestudiums, das er 1965-1969 in *Kurseong* im Norden Indiens absolvierte, bot ihm Gelegenheit, wichtige Pilgerstätten der Hindus zu besuchen und sich noch intensiver mit den religiösen Traditionen Indiens zu befassen. Als Theologieprofessor am renommierten *Vidyajyoti* Kolleg in Delhi entwickelte Michael