

Eva in Röm 7

von Stefan Krauter

(August-Lämmle-Weg 5, 70374 Stuttgart)

»Es gibt nichts in unsern Versen, was nicht auf Adam paßt, und alles paßt nur auf Adam.«¹ – Mit diesen Worten brachte E. Käsemann die sogenannte heilsgeschichtliche Deutung von Röm 7 auf den Punkt. In der Geschichte der Auslegung von Röm 7 wurde sie immer wieder erwogen², in die moderne Exegese wurde sie maßgeblich von S. Lyonnet³ eingebracht. Sie besagt, in Röm 7, insbesondere in Röm 7,9–11, werde auf die Erzählung über Paradies und Sündenfall in Gen 3 Bezug genommen. Seit Käsemanns prägnanter und einflussreicher Formulierung wird diese Deutung immer wieder diskutiert, und zwar mit der Tendenz, dass die deutschsprachige Forschung dazu neigt, einen Bezug des vieldiskutierten »Ich« auf Adam anzunehmen⁴, während die englischsprachige Forschung eher skeptisch blieb.⁵ Diejenigen Exegeten, die eine Anspielung auf Gen 3 annehmen, vertreten freilich hinsichtlich der Details der Beziehung zwischen den beiden Texten durchaus unterschiedliche Positionen: Während von einigen in dem »Ich« in diesen Versen ausschließlich Adam gesehen wird⁶, steht es nach Ansicht anderer für Adam und alle adamitischen Menschen⁷. Damit verknüpft ist eine unterschiedliche

¹ E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1980, 188.

² Schon seit den griechischen Kirchenvätern; vgl. K.H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1–11*, Düsseldorf 1956, 238f.

³ S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon la chapitre VII de l'Épître aux Romains*, Bib. 43 (1962) 117–151; ders., »Tu ne convoiteras pas« (Rom. vii 7), in: *Neotestamentica et Patristica*. FS Oscar Cullmann (NT.S 6), Leiden 1962, 157–165.

⁴ Vgl. z.B. H. Giesen, *Das heilige Gesetz – missbraucht durch die Sünde (Röm 7)*, TThZ 114 (2005) 202–221, bes. 213–216; O. Hofius, *Der Mensch im Schatten Adams*, in: ders. *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 104–154; H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164), Tübingen 2004, 125–129; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1998, 98f; M. Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000, 149f.

⁵ Vgl. z.B. B. Dodd, *Paul's Paradigmatic »I«. Personal Example as Literary Strategy* (JSNT.S 177), Sheffield 1999, 225; R. Jewett, *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 442; S.K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven / London 1994, 275.

⁶ Hofius, *Mensch* (s. Anm. 4), 112f.

⁷ Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), 127f; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 1971/2003, 214; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. II. Röm 6–11* (EKK VI/2), Düsseldorf u.a. 2003, 79.

Auffassung davon, wie Paulus den Sündenfall in Gen 3 hier versteht: eher exemplarisch (der adamitische Mensch sündigt *wie* Adam)⁸ oder eher kausal (der adamitische Mensch sündigt, *weil* Adam sündigte, und eben darum kategorial anders als Adam). Umstritten ist schließlich auch das Verhältnis zwischen Tora – um die es ja im argumentativen Zusammenhang von Röm 7 geht – und Paradiesgebot: Werden die beiden identifiziert – wofür es traditionsgeschichtliche Belege aus dem antiken Judentum gibt?⁹ Oder ist das Gebot an Adam, der in der Lage war, nicht zu sündigen, auf einer anderen Ebene als die Tora, die immer schon auf den sündigen adamitischen Menschen trifft?¹⁰

In einem Punkt allerdings waren sich trotz interner Differenzen die Vertreter dieser Deutung und trotz prinzipieller Ablehnung ihre Gegner einig: Besteht ein Zusammenhang zwischen Röm 7 und Gen 3, dann geht es um die Geschichte Adams; es ist Adam, der dann in dem »Ich« zu Wort kommt.

Es ist das Verdienst von A. Busch¹¹, diesen Konsens aufgebrochen und damit der insgesamt etwas festgefahrenen Debatte neuen Schwung verliehen zu haben, und zwar durch die These, in Röm 7 rede nicht Adam, sondern Eva. Busch kommt zu dieser These vor allem aufgrund hermeneutischer Überlegungen zu *gender*-Rollen.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, die These Buschs, von einer anderen Forschungsrichtung, nämlich der Traditionsgeschichte herkommend, zu überprüfen.¹² Dabei wird in vier Schritten vorgegangen: Zuerst soll in einem direkten Vergleich von Röm 7 und Gen 3 die *prima facie*-Plausibilität der These untersucht werden. Dann wird der einzige paulinische Text, in dem explizit von Eva die Rede ist, nämlich 1 Kor 11,3 herangezogen. Dieser führt – wie sich zeigen wird – zu der Frage, wie die Sündenfallgeschichte und insbesondere die Rolle Evas in ihr im antiken Judentum verstanden wurde. Am Ende führt der Gang der Untersuchung wieder zurück zu Röm 7: Wie hat Paulus dort diese Traditionen aufgenommen und welche Folgen für die Deutung von Röm 7 ergeben sich?

⁸ G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983, 205.

⁹ Giesen, *Gesetz* (s. Anm. 4), 214f; Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), 205–241.

¹⁰ Hofius, *Mensch* (s. Anm. 4), 115–117.

¹¹ A. Busch, *The Figure of Eve in Romans 7:5–25*, *Biblical Interpretation* 12 (2004) 1–36.

¹² Buschs Überblick über »Eve in Hellenistic Exegesis of Gen 2–3« (Busch, *Figure* [s. Anm. 11], 3–12) scheint mir aus folgenden Gründen nicht ganz geglückt: Neben Philo wird v.a. auf das Johannesapokryphon und die *Vita Adae et Evae* eingegangen, was in chronologischer Hinsicht problematisch ist. Andererseits werden z.B. das Jubiläenbuch und Josephus nicht untersucht. Schließlich liegt der Akzent ganz auf der Frage nach »Aktivität« und »Passivität« als zentralen Aspekten der antiken *gender*-Konstrukte »männlich« und »weiblich«. Das ist sicher *eine* wichtige und interessante Fragestellung, aber doch nicht die einzige.

1. Röm 7 und Gen 3 – ein Vergleich

Die deutlichste Bezugnahme auf Gen 3 in Röm 7 ist die Aussage ἡ ἁμαρτία ἐξηπάτησέν με in Röm 7,11. Das ist beinahe ein Zitat von Gen 3,13 ὁ ὄφις ἠπάτησέν με. Von hier ausgehend gelangt man zu zwei weiteren relativ deutlichen Bezugspunkten zur Paradiesgeschichte: ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με (Röm 7,11)¹³ und parallel dazu ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν (Röm 7,8) spielen darauf an, dass die Schlange in Gen 3,1 das Gebot Gottes an Adam und Eva leicht, aber entscheidend verändert zitiert und gerade dadurch den Anstoß zur Übertretung gibt. Schließlich lässt sich eine Verbindung zwischen dem Stichwort ἐπιθυμία (Röm 7,7f) und der Beschreibung des Verlangens nach der verbotenen Frucht in Gen 3,6 erkennen.¹⁴

Schaut man nun nach, wer jeweils in Gen 3 an den genannten Stellen die handelnde Person ist, so stellt man fest, dass es sich jedesmal eindeutig um Eva handelt: Eva wird durch das falsche Zitat des Gebotes verunsichert, Eva begehrt die Frucht und Eva sagt, die Schlange habe sie getäuscht. Auf Adam hingegen trifft dies alles nicht zu: Er ist ja in Gen 3 merkwürdig passiv und isst, anscheinend völlig gedankenlos, was seine Frau ihm gibt.

Prima facie ist folglich Buschs These nicht nur plausibel, sie ist vielmehr so offensichtlich, dass man beinahe nicht verstehen kann, wie Exegeten jemals Röm 7,9–11 auf Adam und nicht auf Eva beziehen konnten.¹⁵ Käsemanns

¹³ Dass διὰ τῆς ἐντολῆς nicht zur Partizipialkonstruktion ἀφορμὴν λαβοῦσα, sondern zum finiten Verb gehört, wird von 7,13 her klar. Auch die Vulgata stützt diese Auffassung vom Bezug der Satzglieder, und nur so wird die Verbindung zu Gen 3,1 deutlich. Vgl. Lichtenberger, Ich (s. Anm. 4), 131; gegen Hofius, Mensch (s. Anm. 4), 128.

¹⁴ Eine durchaus erwägenswerte, aber jedenfalls nicht beim Lesen offensichtliche Verbindung ist auch die Annahme, dass sowohl das in Röm 7,7 anzitierte 10. Gebot als auch das Paradiesgebot sozusagen für die Quintessenz der Tora stehen; vgl. dazu das Material bei Lichtenberger, Ich (s. Anm. 4), 205–251.

¹⁵ Der meiner Kenntnis nach einzige, der das jemals überhaupt bemerkt hat, ist Hofius, Mensch (s. Anm. 4), 114, der jedoch ohne weitere Argumente konstatiert: »Dabei ist das Interesse des Apostels ganz auf Adam konzentriert – auch hinsichtlich der Motive des Begehrens und des Betrogenwerdens, die im biblischen Bericht mit Eva verbunden sind«. (S. auch u. Anm. 53) Obwohl man aufgrund des Titels anderes vermuten könnte, wird auch bei D. Catchpole, Who and Where Is the ›Wretched Man‹ of Romans 7, and Why Is ›She‹ Wretched?, in: The Holy Spirit and Christian Origins. FS James D.G. Dunn, hg. v. G. Stanton u. a., Grand Rapids / Cambridge 2004, 168–180, ein Anklang an Adam angenommen; immerhin von Adam und Eva spricht P. Borgen, The Contrite Wrongdoer – Condemned or Set Free by the Spirit? Romans 7:7–8:4, in: a.a.O., 181–192. A.K. Grieb, The Story of Romans. A Narrative Defense of God's Righteousness, Louisville/London 2002, 57–59 und 71–72, argumentiert, dass Paulus in Röm 5–8 Gen 3 insgesamt als Geschichte Adams lese. Doch damit überpielt sie gerade – trotz ihres »narrative approach« – die feinen Differenzierungen zwischen den verschiedenen Charakteren in Gen 3, die Paulus durchaus wahrnimmt.

Diktum nun in »Es gibt nichts in unsern Versen, was nicht auf Eva passt, und alles passt nur auf Eva.« abzuändern und von »Eva und der evitischen Menschheit« zu schreiben wäre freilich doch etwas voreilig. Denn erstens bleiben ja die Schwierigkeiten, die eine Auslegung der Verse auf Adam bietet, auch hinsichtlich Evas bestehen: Wie kann das berühmte »Ich«, das in 7,14ff für jedermann (jedenfalls für eine Gruppe von Menschen) steht, in Röm 7,7–13¹⁶ das Ich Adams bzw. Evas sein, ohne dass dieser Rollenwechsel im Text klar markiert wäre?¹⁷ Welche Zeit im Leben Adams oder Evas soll mit ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ bezeichnet sein?¹⁸ Was hat das Paradiesgebot mit der Tora zu tun?¹⁹ Zweitens ist der Grund dafür, dass bislang alle Exegeten einen Hinweis auf Adam sahen, wohl nicht nur (aber sicher auch) ihr männlicher Blickwinkel, der es nicht für möglich hält, dass eine Frau für die Menschheit insgesamt stehen kann. Vielmehr legt ja Paulus selbst diesen Gedanken nahe, wenn er in Röm 5,12–21 eben Adam als Ursprung und Repräsentanten der adamitischen Menschheit einführt. Man müsste also, wenn Paulus sich hier wirklich auf Eva bezöge und nicht wie in Röm 5,12–21 auf Adam, fragen, was er damit bezweckt, d. h. wie er *Evas* Rolle in der Sündenfallgeschichte verstanden hat und warum und wie er gerade sie in Röm 7 in Verbindung mit der Rolle jedes Menschen bringt.

¹⁶ Ich orientiere mich mit dieser Einteilung des Textes an Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), und vielen anderen. Im engeren Sinne erzählte Geschichte des Ich sind freilich nur die Verse 7–11 bzw. eher 8–11. Die Verse 12–14 haben eine Scharnierfunktion, insofern hier das Fazit aus dieser Geschichte gezogen wird, aber auch schon der weitere Gedankengang eingeleitet wird. Ein eindeutig neues Thema wird ab Vers 15 mit dem Zwiespalt im Ich angeschnitten.

¹⁷ Jewett, *Romans* (s. Anm. 5), 451. Vgl. auch Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), 136.

¹⁸ Das bei Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), 205–240, gesammelte Material zeigt, dass Adam nie »ohne Gesetz« lebte. (Die einzige Ausnahme – auf sie verweist Stuhlmacher, *Römer* (s. Anm. 4), 98 – ist Jub 3,9ff, wo Adam nach 40 und Eva nach 80 Lebenstagen erst ins Paradies gebracht werden. Allerdings wird hier einerseits überhaupt nicht erzählt, wann das Gebot gegeben wird, nicht von dem Baum zu essen, andererseits leben Adam und Eva ja gerade entsprechend den Ordnungen des Gesetzes, wenn sie 40 bzw. 80 Tage warten, bevor sie das »Heilige« betreten.) Noch mehr gilt das von Eva, die ja erst nach der Gabe des Paradiesgebotes (Gen 2,16f) erschaffen wird (Gen 2,22). – An dieser Frage scheitern freilich die meisten, wenn nicht alle bislang vorgebrachten Deutungen von Röm 7, allen voran die autobiographische, die den Satz gegen alle Belege (vgl. Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), 257–263) auf die Kindheit des Paulus vor der Bar Mitzwa beziehen muss (so jüngst wieder Jewett, *Romans* (s. Anm. 5), 450f), aber ebenso auch die klassisch reformatorische Auslegung, die hier einen Hinweis auf das Leben als gesetzloser, d. h. verstockter, Sünder sah (Melancthon, CR 15,938f), denn »leben« ist hier nicht neutral, sondern positiv als Gegenbegriff zu »sterben« gebraucht. Aus demselben Grund scheitert die Auslegung von Stowers, *Rereading* (s. Anm. 5), 277f, auf Nichtjuden vor dem Zeitpunkt, zu dem sie sich als »Gottesfürchtige« dem Judentum annähern.

¹⁹ S. dazu o. Fußnote 9 und 10. Das Grundproblem ist, dass Paulus in Röm 5,13f feststellt, dass es von Adam bis Mose kein Gesetz gab.

Eine Möglichkeit, sich einer Lösung dieser Probleme anzunähern, ist es, zu untersuchen, wie Paulus ansonsten über die Figur Eva schreibt. Dazu gibt es in den echten Paulinen freilich nur eine Stelle, 2 Kor 11,2f²⁰ – diese aber bietet, wie sich zeigen wird, einige interessante Parallelen zu Röm 7.

2. Eva bei Paulus: 2 Kor 11,2f

In 2 Kor 11,3 ruft Paulus mit dem kurzen Vergleichssatz ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν die Sündenfallgeschichte von Gen 3 auf. Der Satz ist einerseits beinahe ein Zitat von Gen 3,13, allerdings ist die direkte Rede in Erzählung umgesetzt, indem das Personalpronomen der 1. Person Sg. durch den Eigennamen Eva ersetzt ist. Andererseits ähnelt der Satz auffallend Röm 7,11, nur dass es dort ἀμαρτία statt ὄφις heißt und – da wieder direkte Rede – μέ statt Eva steht. Charakteristisch für die beiden Paulusstellen im Unterschied zu Gen 3,13 LXX ist die Verwendung von ἐξαπατάω statt bloßem ἀπατάω.

Aus diesem schlichten Textvergleich kann man schon einmal erste Schlüsse ziehen: 1. Paulus kann mit dem Stichwort ἐξαπατάω auf Gen 3 anspielen, obwohl dort ἀπατάω steht. 2. Wenn er das tut, dann ist er sich bewusst, dass in Gen 3 dieses Stichwort mit Eva – und eben nicht mit Adam – verbunden ist. Beides erhöht die an sich schon vorhandene Plausibilität noch, dass Paulus in Röm 7,11 (und folglich in Röm 7,7–13 insgesamt) auf Gen 3 anspielt und dass er dabei an Eva denkt.

Fragt man nun weiter, *wie* Paulus sich das Geschehen zwischen Eva und der Schlange vorstellt, dann wird die Sache allerdings kompliziert: In 2 Kor 11, einem Abschnitt des sogenannten Tränenbriefes 2 Kor 10–13, argumentiert Paulus gegen von ihm als »Überapostel« bezeichnete Konkurrenten. Zu Beginn des Kapitels versucht er, sein Verhältnis zur Gemeinde, deren Verhältnis zu Christus und das Verhältnis der Überapostel zur Gemeinde mit Hilfe zweier ineinander verschränkter Bilder auszudrücken: Erstens ist die Gemeinde eine jungfräuliche Braut, Christus der Bräutigam und Paulus derje-

²⁰ Der deuteropaulinische Beleg in 1 Tim 2,13f soll hier außer Betracht bleiben. Die Deutung bei M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum* (NTOA 1), Freiburg/Göttingen 1986, 32–53, dass sich die zwei Anweisungen (die Frauen sollen sich nicht unziemlich schmücken und sie sollen schweigen) und die zwei Begründungen (Eva wurde nach Adam erschaffen und Eva, nicht Adam, wurde verführt) chiasmisch aufeinander beziehen, scheint plausibel. Dass freilich Evas Verführtwerden ein Grund sei, warum Frauen keinen (für Männer!) verführerischen Schmuck tragen sollen, ist wohl nur innerhalb eines abgeschlossenen frauenfeindlichen Weltbildes ein logisch nachvollziehbares Argument. – Terminologisch ist interessant, dass mit ἀπατάω und ἐξαπατάω sowohl das in Gen 3,13 LXX verwendete Simplex als auch das von Paulus in 2 Kor 11,3 und Röm 7,11 verwendete Kompositum vorkommen. – Die Anspielung auf Gen 3,15 in Röm 16,20 trägt für unsere Fragestellung nichts aus.

nige, der die Verlobung zustandegebracht hat und nun eifersüchtig über ihr wacht, also wohl der Brautwerber oder auch der Brautvater.²¹ Zweitens verhalten sich die »Überapostel« zur Gemeinde wie die Schlange zu Eva.

Regelmäßig wird der – auf den ersten Blick keineswegs einleuchtende – Zusammenhang zwischen den beiden Bildern damit erklärt, dass Paulus sich hier auf diejenige jüdische Auslegungstradition von Gen 3 beziehe, die in der Täuschung Evas durch die Schlange eine Verführung Evas durch den Satan zum Geschlechtsverkehr mit ihm sehe.²² Auf diese Auslegungstradition – die nur eine unter mehreren Möglichkeiten ist – wird im folgenden Abschnitt genauer eingegangen werden. Hier ist zunächst einmal festzustellen, dass sie den Gedankengang von 2 Kor 11,2f keineswegs so einleuchtend erklärt, wie meist behauptet: Auf der Sachebene besteht ja ein klares antithetisches Verhältnis zwischen Gemeinde / Christus / Paulus und Gemeinde / »anderer Christus« / »Überapostel«. Der ersten Dreiergruppe entspricht auf der Bildebene Braut / Bräutigam / Brautwerber. Von der zweiten Dreiergruppe findet die Gemeinde ihre Entsprechung in Eva und die »Überapostel« in der Schlange. Wer aber ist im Bild der »andere Christus«? Gemäß der jüdischen Auslegungstradition von Gen 3 müsste ja *er* die Schlange sein bzw. umgekehrt müssten die »Überapostel«, wenn sie die Schlange sind, die Gemeinde sozusagen zum Geschlechtsverkehr mit *sich* verführen²³ – doch sie sind ja nur die »Kuppler«. Gelingt es nicht, in dieser Richtung die beiden Bilder zur Deckung zu bringen, so ebenso wenig in umgekehrter: Da müsste ja die Gemeinde wiederum Eva sein, der einzige Mann Christus entspräche dann Adam und für den verlobenden Brautwerber käme in Gen 2 kein anderer als Gott in Frage. Aber kann man wirklich die Parallele ziehen, dass Paulus eifersüchtig über die Verlobung zwischen Gemeinde und Christus wacht, wie Gott eifersüchtig über die Verbindung zwischen Eva und Adam wachte (2 Kor 11,2a)?²⁴ Das Motiv vom Eifer Gottes, auf das Paulus sich hier bezieht, hat doch die Beziehung zwischen Gott und den Menschen (bzw. seinem Volk) zum Thema²⁵; und was in Gen 3 zerstört wird ist ja zwar auch (Gen 3,16b), aber jedenfalls nicht vorrangig die Beziehung zwischen Adam und Eva, sondern die Gottesbeziehung des Menschen.

²¹ F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 17/21994, 335; H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (KEK 6), Göttingen 9/1924, ND 1970, 319. Auf die erstaunliche Tatsache, dass auch in Röm 7 in direkter Nähe zu einer Anspielung auf die Paradiesgeschichte mit Metaphern aus dem Bereich Ehe und Ehebruch argumentiert wird, nämlich in Röm 7,1–6, sei hier nur hingewiesen.

²² V. P. Furnish, *II Corinthians* (AncB 32A), Garden City / New York 1986, 487; Küchler, *Schweigen* (s. Anm. 20), 41–44; Lang, *Korinther* (s. Anm. 21), 335; H. Lietzmann / W.G. Kümmel, *An die Korinther I.II* (HNT 9), Tübingen 5/1969, 145.

²³ Diesen kaum zutreffenden Schluss zieht Busch, *Figure* (s. Anm. 11), 11.

²⁴ So Küchler, *Schweigen* (s. Anm. 20), 42.

²⁵ Furnish, *II Corinthians* (s. Anm. 22), 486; Lang, *Korinther* (s. Anm. 21), 335.

Wie regelmäßig bei Paulus gilt also auch hier: Man kann das Bild drehen und wenden, es wird nicht stimmig. Darum sollte man keine allzu weitreichenden Schlüsse aus ihm ziehen²⁶, sondern sich auf folgende Feststellungen beschränken:

1. Das Geschehen zwischen Eva und der Schlange kann für Paulus das *Modell* bilden für Versuche, Menschen von Christus abzubringen. Von einem wie auch immer gearteten Kausalzusammenhang zwischen dem Geschehen im Paradies und dem aktuellen Geschehen ist nichts zu erkennen.

2. Paulus versteht das Geschehen zwischen Eva und der Schlange als *Täuschung*. Noch deutlicher als in 2 Kor 11,3 selbst wird dies im Kontext, insbesondere in einer weiteren Anspielung in 2 Kor 11,14f: Wie der Satan sich als Engel des Lichts verkleidete²⁷, so täuschen die »Überapostel« vor, »echte« Apostel zu sein. Für diese Täuschung, die Vorspiegelung, auf der Seite des Guten zu stehen, suchen sie – man beachte den auffallenden Anklang an Röm 7,8.11 – eine »günstige Gelegenheit« (ἀφορμή; 2 Kor 11,12).

3. Den Aspekt der Täuschung unterstreicht Paulus noch, indem er auf die *Hinterlist* (πικροουργία) der Schlange abhebt. Man kann immerhin vermuten, dass er sich damit auf Gen 3,1 bezieht, wo LXX zwar ערום mit dem neutralen bis positiven Begriff φρόνιμος übersetzt, Aquila und Symmachus hingegen mit dem beinahe ausschließlich negativ konnotierten πικροῦργος.²⁸

4. Paulus kann hinsichtlich des Geschehens zwischen Eva und der Schlange auf das Themenfeld »sexuelle Verführung« anspielen, aber er führt das nicht aus. Wenn er wie ein Teil der jüdischen Auslegungstradition der Ansicht war, die Schlange habe mit Eva Geschlechtsverkehr gehabt, dann steht dies für ihn jedenfalls nicht im Zentrum seiner Argumentation.²⁹

²⁶ Ein solcher scheint es mir, wenn Busch, Figure (s. Anm. 11), 11, aus dem auf die Gemeinde bezogenen καλῶς ἀνέχεσθε in 2 Kor 11,4 zurückschließt, Eva werde gegen das *gender*-Klischee als (sexuell) aktiv aufgefasst.

²⁷ Meist wird hier eine Anspielung auf diejenige Tradition gesehen, die auch in VitAd 9 und ApkMos 17 (dort allerdings in einer gewissen Spannung zum Kontext, s. u. Anm. 49) greifbar ist; vgl. Lietzmann, Korinther (s. Anm. 22), 149; Furnish, II Corinthians (s. Anm. 22), 494f.

²⁸ Vgl. auch Philo, Leg. All. 2,106f; Furnish, II Corinthians (s. Anm. 22), 487.

²⁹ So auch C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 213.

3. Die Paradieserzählung in Texten des antiken Judentums

Wenn im folgenden nun ein knapper Überblick gegeben wird³⁰, wie im antiken Judentum die Geschichte Evas (und Adams) aufgenommen, ausgelegt und verarbeitet wurde, um dadurch den Raum abschätzen zu können, innerhalb dessen sich Paulus mit seiner Bezugnahme auf die Paradieserzählung bewegt, dann soll die bereits erwähnte, für 2 Kor 11,3 bedeutsame »erotisierende Rezeption«³¹ den Ausgangspunkt bilden. Es wird sich freilich zeigen, dass dies keineswegs die einzige Möglichkeit der Rezeption war.

Die größte Nähe zu 2 Kor 11 weist 4 Makk 18,7f (vermutlich 1. Jh. n. Chr.) auf. Die Mutter der sieben Märtyrer beschreibt in ihrer Rede ein vorbildliches jüdisches Familienleben. Dazu gehört auch ihre eigene sexuelle Reinheit. In Worten, die stark an das Verlobungsbild von 2 Kor 11,2 erinnern, spricht sie von der Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit vor der Ehe. Das Gegenbild ist von Anspielungen auf Dtn 22,25 (Vergewaltigung auf dem Feld, ἐν πεδίῳ) und Ex 22,15 (Verführung, ἀπατᾶω/ἀπάτη) geprägt. Am Ende wird der »Verderber« mit der Schlange gleichgesetzt; das setzt wohl ein Verständnis von Gen 3 als Verführung Evas zum Geschlechtsverkehr mit der Schlange voraus.³² In diesem Text wird die Verführung Evas als Modell für Verführung überhaupt gesehen, nicht aber als Modell oder gar Ursache für menschliche Sünde oder die *condicio humana* allgemein. Die Mutter der Märtyrer handelte ja eben *nicht* so wie Eva.

³⁰ Selbstverständlich ist Vollständigkeit in diesem Rahmen nicht möglich; vgl. dazu J.R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism from Sirach to 2 Baruch (JSPE.S 1)*, Sheffield 1988; zu rabbinischen Texten vgl. P. Schäfer, *Adam in der jüdischen Überlieferung*, in: *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, hg. v. W. Strolz, Freiburg u. a. 1986, 69–93. Eine umfassende Untersuchung, wie sie B. Schaller, *Gen. 1.2 im antiken Judentum. Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen. 1.2 im antiken Judentum*, Diss. theol. Göttingen 1961, vorgelegt hat, fehlt leider für Gen 3.

³¹ Küchler, *Schweigen* (s. Anm. 20), 44. Die Annahme, diese Rezeption habe Anhaltspunkte bereits in der ursprünglichen Erzählung von Gen 3 – שָׁדֵד / ὁ ὄφις als männlicher Verführer, die Schlange als Phallussymbol, »gut und böse erkennen« als Euphemismus für Geschlechtsverkehr (so v. a. D. Michel, *Israels Glaube im Wandel. Einführungen in die Forschung am Alten Testament*, Berlin 1971, 115–120) – ist erwägenswert, hat sich aber in der alttestamentlichen Exegese nicht durchgesetzt. Küchler, *Schweigen* (s. Anm. 20), 36–39, weist gegen sie darauf hin, dass שָׁדֵד anders als ἀπατᾶω nicht die Bedeutungskomponente »(sexuell) verführen« hat.

³² Wäre das *tertium comparationis* nur die Täuschung ohne die Komponente sexueller Verführung, dann bliebe der Vergleich ziemlich blass. Andererseits scheint es mir nicht zwingend, noch weiter zu gehen und auch in der Erwähnung von Feld und Wüste neben der Anspielung auf Dtn 22,25 Bezüge zur Vorstellung von dort lebenden Dämonen, die Frauen nachstellen, zu sehen (gegen Windisch, *Korintherbrief* (s. Anm. 21), 323; H.-J. Klauck, *4. Makkabäerbuch (JSHRZ III 6)*, Gütersloh 1989, 754f).

Einen ebenfalls sehr deutlichen Hinweis auf eine erotisierende Auslegung von Gen 3 findet man in slavHen 31,6 (vor 70 n. Chr., teilweise christlich bearbeitet). Dort verführt der Satan Eva, aber Adam berührt er nicht. Dadurch wird sie zur Ursache dafür, dass der Tod zu ihm kommt (slavHen 30,17), d. h. Eva steht hier am Anfang einer Kausalbeziehung. In nicht weiter geklärtem Verhältnis steht jedoch daneben, dass Adam schon zuvor mit der Zweiweglehre belehrt wird, und zwar vergeblich, weil er sozusagen zwangsläufig aus Unwissenheit das Gebot übertreten und sich so den Tod zuziehen wird (slavHen 30,15f). Damit ist er nun seinerseits mehr ein Modell für das Sündigen des Menschen als der Verursacher eines Sündenverhängnisses. Dementsprechend werden die Verfluchungen von Gen 3 stark zurückgenommen: Nur die »böse Frucht des Menschen« wird verflucht, nicht die Menschen bzw. die Schöpfung, und darum sind gute Werke, wenn auch mit Mühe und Schweiß, weiterhin möglich (slavHen 31,7f).³³

Als dritter Text³⁴, in dem auf eine Verführung Evas angespielt wird, ist nun noch die Apokalypse Abrahams (Ende 1. Jh. n. Chr.) zu nennen: In Apk Abr 23,1 sieht Abraham, »wer Evas Verführer gewesen ist«. Doch in Apk Abr 23,6 scheinen Adam und Eva zugleich von der Schlange verführt zu werden und in 23,7 geht es offensichtlich um Geschlechtsverkehr zwischen Adam und Eva (die beiden essen die traubenartige Frucht und umschlingen sich dabei). Dem entspricht auch die auffällige Allegorese in 23,8, die Adam mit dem Trieb und Eva mit der Begierde gleichsetzt, während die Schlange, die »zwischen ihnen« ist, als Gottlosigkeit und Asasel gedeutet wird. Die Geschichte bekommt also auch hier eine sexuelle Konnotation – das zeigt auch der auf den Dekalog aufbauende Lasterkatalog in 24,3–8, der auf den sexuellen Bereich einen starken Akzent legt³⁵ –, aber der Aspekt des »Fremdgehens« fehlt. Ein weiterer charakteristischer Zug dieser Bearbeitung der Paradiesgeschichte ist ihr »Determinismus«: Nicht nur steht die Tat von Adam und Eva als Ursache am Anfang einer verhängnisvollen Reihe analoger Taten, vielmehr hat Gott Asasel die Macht zur Verführung der Menschen gegeben – eine Vorstellung, die freilich sogleich dadurch wieder eingeschränkt wird, dass dies eine Strafe dafür sei, dass die Menschen das Böse selbst wollen (ApkAbr 23,9–11).

³³ Vgl. dazu C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V 7), Gütersloh 1995, 921.927f.

³⁴ Zu den rabbinischen Belegen vgl. Windisch, *Korintherbrief* (s. Anm. 21), 323.

³⁵ Auf die hervorgehobene Stellung des 9./10. Gebots in 24,8 (»Da sah ich die Begierde und in ihrer Hand das Haupt jeder Gesetzlosigkeit.«) und die dadurch gegebene Nähe zu Röm 7,7f sei hingewiesen. Allerdings ist in Röm 7,7f nicht die Begierde die Ursache der Sünde, sondern umgekehrt wirkt die Sünde alle Arten von Begierde (darauf weist zu Recht E. Lessing, »Der Vorsprung der Sünde vor dem Gesetz«. Systematische Erwägungen zum paulinischen Sündenverständnis unter besonderer Berücksichtigung von Rm 5,12ff und Rm 7, in: *Paulus, Apostel Jesu Christi*. FS Günter Klein, Tübingen 1998, 285–295, hier 286, hin).

Ähnliche Gedankengänge finden sich im 4. Esrabuch (um 100 n. Chr.). Insbesondere in 4 Esr 7,118 wird in einer eindrucksvoll anklagenden Apostrophe an Adam dessen Tat als nicht nur für ihn, sondern auch für alle Nachkommen verhängnisvoll dargestellt. In 4 Esr 3,30 wird dies mit dem Bild eines bösen Samenkorns verdeutlicht, das seit Adam bis zum Ende der Welt Sündenfrucht hervorbringt. Dieser »Determinismus« wird freilich wieder nicht konsequent durchgehalten: Einerseits ist Adam nicht nur Urheber, sondern zugleich auch Modell für menschliche Sünde, und *wie* er, so werden seine Nachkommen bestraft (4 Esr 3,10). Andererseits werden aus der adamitischen Menschheit die Gerechten wie Noah oder Abraham erwählt (4 Esr 3,11.13) – und zugleich wird der Sieg des Menschen in seinem Kampf gegen die Sünde für möglich gehalten, wenn er nur Mose folgt (4 Esr 1,127–129).³⁶ Werden derartige Gedanken im 4. Esrabuch anhand Adams – und nur Adams, denn Eva und die Schlange werden nie erwähnt – entwickelt, so zeigt Jesus Sirach (Anfang 2. Jh. v. Chr.), dass auch Eva alleine für den Anfang von Sünde und Todesverhängnis stehen kann. Sir 25,24 LXX »Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde und ihretwegen sterben wir alle.« hat dabei deutlich frauenfeindliche Züge, allerdings – wie der Kontext zeigt, wo es um häuslichen Streit und Konkurrenz gegen den Mann geht – nicht den Aspekt sexueller Verführung.³⁷ Eine gewisse Mittelposition nimmt der Liber antiquitatum biblicarum (2. Jh. n. Chr.) ein, wo zwar das Schwergewicht auf Adam liegt, dessen Tat Folgen für alle hat (LibAnt 26,6; 37,3), aber dennoch die Rolle Evas als derjenigen, die Adam zu seiner Übertretung überredete, wichtig ist (LibAnt 13,8).

Was in der Paradieserzählung in der Apokalypse Abrahams nur sehr kurz angedeutet war, nämlich die Allegorese der handelnden Personen auf Aspekte der menschlichen Psyche, findet sich in vollendeter Form in den Werken Philo von Alexandrien. In den Grundzügen ist an den zahlreichen Stellen, an denen sich Philo auf die Erzählung von Gen 3 bezieht³⁸, diese allegorische Deutung gleich: Die Schlange steht für die Lust (ἡδονή)³⁹, Eva als weiblicher Aspekt des Menschen für die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις), Adam als männlicher Aspekt des Menschen für die Vernunft

³⁶ Vgl. zu den Spannungen zwischen Determinismus und willentlicher Sünde Levison, Portraits (s. Anm. 30), 114–117, 122–125.

³⁷ Kückler, Schweigen (s. Anm. 20), 45f.

³⁸ Insbesondere Philo, Opif. 156–169; Leg.All. II 71–108; III 56–68; Agr. 95–101; Her. 52f; Cher. 57ff; Quaest.Gen. I 37f.

³⁹ In Quaest.Gen. I 47f wird die Schlange allegorisch auf die ἐπιθυμία ausgelegt, was für den Vergleich mit Röm 7 zumindest terminologisch interessant ist. (Philo scheint allerdings keinen großen Unterschied zur ἡδονή zu machen, denn in Quaest.Gen. I 31 bringt er die übliche Auslegung auf die ἡδονή, auf die er sich in I 47 zurückbezieht, offensichtlich ohne darin einen Widerspruch oder eine Verschiebung zu sehen.) Wie im Falle von ApkAbr (s. dazu Anm. 35) ist aber auch hier zu beachten, dass bei Paulus eben nicht die Begierde die Sünde hervorruft, sondern die als von außen kommende Macht konzipierte Sünde die Begierden weckt.

(*voũs*)⁴⁰. Diese relativ einfache Gleichsetzung bietet Philo freilich nur die Ausgangsbasis für weitgehende Ausführungen, etwa zum Thema Lust – die sich windende Schlange als Bild für die vielfältigen, alle Sinne betörenden Lüste (Leg.All. II 74f) –, zum Thema Selbstbeherrschung – die eiserne Schlange des Mose (Leg.All. II 79–81; Agr. 97f) und sein Stab, der sich in eine Schlange verwandelt, wenn man ihn wegwirft (Leg.All. II 88), als Gegenbild – und zum Thema Sinneswahrnehmung und Vernunft (Leg.All. III 56–58). In unserem Zusammenhang sind folgende Aspekte an Philos Auslegung von Gen 3 relevant: Wenn er die Erzählung der Genesis wiedergibt, stehen für ihn eindeutig Eva und die Schlange im Mittelpunkt, nicht die Übertretung Adams (vgl. z.B. Opif. 156; Agr. 96). Philo arbeitet stark mit *gender*-Stereotypen – Eva, die Sinneswahrnehmung, ist passiv, leicht zu täuschen⁴¹, schwach, unterlegen (Opif. 165; Leg.All. II 38f; Leg.All. III 61.64; Her. 53). Von allen Arten der ἡδονή wird die sexuelle Lust am meisten hervorgehoben und am negativsten beurteilt (Opif. 158.161; Leg.All. II 74).⁴²

Eine wiederum ganz andere Art, eine Beziehung zwischen der Paradieserzählung und der Gegenwart herzustellen, findet sich im Jubiläenbuch (2. Jh. v.). Dort ist die Erzählung zur Aitiologie für verschiedene Toragebote umgestaltet: In einer Nacherzählung, die Gen 2 mit Gen 1 harmonisiert (Jub 3,1–14), wird die Frist von 40 (7 + 30) bzw. 80 (14 + 60) Tagen, bevor Adam und Eva ins Paradies gebracht werden, zum Vorbild für die Vorschriften in Lev 12,2–5. Das Geschehen von Gen 3 wird zum Aition des Kleidertragens (Jub 3,21f.31), das den Menschen von den Tieren unterscheidet (Jub 3,30) und ihn fähig macht zum Opferdienst (Jub 3,27; vgl. Ex 20,26; 28,42).⁴³ Der Betrug der Schlange an Eva (Jub 3,17–19), die Übertretung Evas und Adams (Jub 3,20–22) und die Strafe Gottes für alle drei (Jub 3,23–25) werden zwar leicht verkürzt in Anlehnung an den biblischen Text erzählt, sind aber letztlich dysfunktional für den Argumentationsgang des Textes. Sexuelle Konnotationen werden in dieser Version der Paradieserzählung explizit ausgeschlossen: Das Paradies ist ja das Vorbild für den Tempel (Jub 3,12f), und folglich bleiben Adam und Eva in den gut sieben Jahren, die sie dort verbringen, jungfräulich; erst am Ende des ersten Jubiläums zeugt Adam ein Kind mit Eva (Jub 3,34).

⁴⁰ Die Wertung dieser Aspekte der menschlichen Psyche ist nicht einheitlich, ja beinahe widersprüchlich: So ist die Sinneswahrnehmung einmal ein Mittelding (Leg.All. III 67), ein andermal erscheint sie selbst als negativ oder zumindest problematisch (Cher. 57, Her. 52f). Die Lust ist auf der einen Seite ein notwendiger Teil der menschlichen Psyche (Leg.All. II 71–73), auf der anderen Seite ist sie böse (Leg.All. III 68).

⁴¹ So auch in der nicht allegorischen Auslegung in Quaest.Gen. I 33.43.45, dort mit einer deutlicher frauenfeindlichen Tendenz.

⁴² In Opif. 151f wird schon die Begegnung von Adam und Eva (also Gen 2) als Beginn der sexuellen Lust und damit des Verderbens der Menschen beschrieben; vgl. dazu Levison, Portraits (s. Anm. 30), 75–77.

⁴³ Vgl. dazu Levison, Portraits (s. Anm. 30), 89–95.

Eine konsequente Historisierung der Paradieserzählung findet sich schließlich bei Josephus. Rationalisierend gleicht er Spannungen in der biblischen Erzählung aus (den Widerspruch zwischen dem Gebot Gottes und seinem Zitat durch die Schlange; Ant. 1,40), fügt Erklärungen ein (warum die Schlange wie ein Mensch sprechen kann; Ant. 1,41 – vgl. Jub 3,28) und komponiert geschickt die psychologische Motivation des Geschehens (die Schlange ist neidisch auf das, was Adam und Eva für die Befolgung des Gebotes bekommen würden, und verspricht es ihnen darum gerade für die Übertretung des Gebotes: Ant. 1,41f).⁴⁴ Insgesamt tritt dabei Eva etwas in den Hintergrund: Verkürzend kann gesagt werden, dass die Schlange gegenüber Adam böse gewesen sei (Ant. 1,50). Das Motiv des Betruges wird aber nicht einfach auf ihn übertragen, sondern vielmehr verdoppelt: Wie die Schlange Eva betrogen hatte, so wurde Adam von dieser betrogen (Ant. 1,48f).⁴⁵ Eine leicht frauenfeindliche Tendenz bekommt die Darstellung dadurch, dass Adam dafür bestraft wird, dass er sich »Frauenrat« (Ant. 1,49 – nicht: dem Rat *seiner* Frau)⁴⁶ unterworfen hat. Die Tat Adams und Evas hat für diese schlimme Folgen – das für den Gebotsgehorsam versprochene glückliche und lange Leben bleibt aus –, aber führt zu keiner grundlegenden Änderung der *condicio humana*. Das Geschehen um Adam und Eva ist auch nicht paradigmatisch für menschliches Verfehlen gegenüber dem Gebot dargestellt, sondern tatsächlich historisierend, als individuelle Geschichte zweier Menschen.⁴⁷

Eine ähnliche Vervielfachung des Täuschungsmotivs ist in der Apokalypse des Mose (1./2. Jh. n. Chr.) zu beobachten.⁴⁸ In ApkMos 16,1–17,1a verführt der Teufel zunächst die Schlange durch scheinbar harmlose Schmeichelei und dadurch wird sie sein Werkzeug.⁴⁹ Ausführlich wird dann in ApkMos 17,2b–20,5a die Szene von Gen 3,1b–6a, also die Täuschung Evas durch die Schlange, aufgenommen.⁵⁰ Die Schlange, durch die der Teufel spricht, geht

⁴⁴ Vgl. dazu L.H. Feldman, *Judean Antiquities 1–4* (Flavius Josephus, Translation and Commentary, hg. v. S. Mason, Bd. 3), Leiden u. a. 2000, 16.

⁴⁵ Interessanterweise benutzt Josephus ebenso wie Paulus das Kompositum ἐξαπατάω.

⁴⁶ Vgl. zur frauenfeindlichen Tendenz dieser Stelle Feldman, *Judean Antiquities* (s. Anm. 44), 17f.

⁴⁷ Wenn sie »typisch« ist, dann sozusagen umgekehrt: Nicht der Sündenfall Adams ist das Modell für menschliche Sünde schlechthin, sondern wie Menschen zuweilen das Gesetz nicht halten und die Folgen tragen müssen, so hat auch Adam das Gebot gebrochen und wurde dafür bestraft; ähnlich auch Levison, *Portraits* (s. Anm. 30), 110f.

⁴⁸ Vgl. ApkMos 15,1: πῶς ἠπάτησεν ἡμᾶς ὁ ἐχθρός.

⁴⁹ In ApkMos 17,1b–17,2a verwandelt sich hingegen der Teufel in einen Engel, um Eva zu täuschen (vgl. 2 Kor 11,14f, s. dazu o. Anm. 27). Das ist wohl ein unpassender späterer Einschub; vgl. J. Doehorn, *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar* (TSAJ 106), Tübingen 2005, 320–323.

⁵⁰ Auch in ApkMos 7,2f steht bei der Wiedergabe der Paradiesgeschichte das Geschehen zwischen dem »Feind« und Eva im Mittelpunkt (entscheidend ist ja, dass Evas Schutzengel und Adam gerade weg sind).

bei dem Gespräch etwas anders vor als in der Erzählung der Genesis, aber ebenfalls psychologisch sehr geschickt. Bevor sie die Frucht des Baumes Eva gibt, vergiftet sie sie mit dem Gift der Begierde nach jeglicher Sünde (ἐπιθυμία πάσης ἁμαρτίας; ApkMos 91,3). In ApkMos 20,5b–21,6 verführt dann Eva Adam, was gewissermaßen doppelt motiviert wird: Die Schlange hat sie mit einem Eid dazu verpflichtet (ApkMos 19)⁵¹, was Eva nun bereut, aber doch einlösen muss, und wie aus der Schlange, so spricht nun aus Eva der Teufel (ApkMos 21,3). Gegenüber Gen 3 ist das Geschehen zwischen Eva und Adam zwar deutlich ausgeweitet, doch im Vergleich zu der zentralen Szene zwischen der Schlange und Eva geht es doch recht schnell (ApkMos 21,5). In ApkMos 14,2 wird denn auch ausdrücklich Eva die Schuld am Todesverhängnis der Menschen gegeben.

Aus diesem kurzen Überblick lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Die Sündenfallerzählung von Gen 3 ist kein zentraler Bezugstext für die Literatur des antiken Judentums.⁵²

2. Wenn auf Gen 3 Bezug genommen wird, kann das Geschehen im Paradies modellhaft für späteres Geschehen sein oder in einer Art Kausalzusammenhang mit ihm stehen. Es kann zur Aitiologie werden oder es kann als historisches, einmaliges Geschehen erzählt werden.

3. In allen Fällen kann auf Eva ebenso gut wie auf Adam oder auf beide Bezug genommen werden. Einen fest geprägten Zusammenhang »Adam – adamitische Menschheit« gibt es nicht. Wird Eva als »Ursprung der Sünde« angesehen, dann hat dies oft eine frauenfeindliche Konnotation.

4. Das Motiv der Täuschung ist sehr viel enger mit Eva verbunden als mit Adam. In wenigen Fällen wird es auf beide bezogen, nie auf Adam allein.⁵³ Dessen Vergehen wird allgemeiner als Übertretung aufgefasst oder in einigen Fällen – wiederum mit frauenfeindlicher Tendenz – als Hören auf den Ratschlag (s)einer Frau.

5. Das Motiv der sexuellen Verführung kann eine Rolle spielen – entweder als Verführung zum Geschlechtsverkehr mit der Schlange oder als Verführung zum Geschlechtsverkehr zwischen Adam und Eva –, muss es aber nicht.

6. Das Geschehen zwischen der Schlange, Eva und Adam kann allegorisch auf psychische Vorgänge ausgelegt werden.

⁵¹ Vgl. zum exegetischen Hintergrund Doehrn, Apokalypse des Mose (s. Anm. 49), 345f.

⁵² So auch G. Anderson, Art. Adam/Eva, RGG⁴ 1 (1998) 106f. Zu den großen Differenzen zwischen den einzelnen Adamtraditionen vgl. Levison, Portraits (s. Anm. 30), 145–161.

⁵³ Die bei Hofius, Mensch (s. Anm. 4), 118, für diese Behauptung angeführten Stellen (ApkSedr 4,6; ApkEsr 2,15f; ApkMos 15,1; 16,5; 23,5 [sic]; 30,1) belegen sie nicht. Zu ApkMos s.o. In der (christlichen) Esraapokalypse ist zwar in 2,15 vom Betrug an Adam die Rede, doch gleich darauf in 2,16 vom vorausgehenden Betrug der Schlange an Eva. Nur in der (sehr späten, christlichen) Sedrachapokalypse ist von einem Betrug Adams durch den Teufel die Rede, ohne dass Eva erwähnt wäre (ApkSedr 4,6).

4. Die Aufnahme der Evatradition in Röm 7

Kommt man nun einerseits mit dem Überblick über Auslegungsmöglichkeiten von Gen 3 im antiken Judentum als Hintergrund und andererseits mit der tatsächlichen Auslegung der Geschichte Evas durch Paulus in 2 Kor 11 im Blick zu Röm 7 zurück, dann lassen sich einige Beobachtungen machen, die über den ersten Vergleich von Röm 7 und Gen 3 hinausführen.

Den Ausgangspunkt kann der Befund bilden, dass das Stichwort ἀπατάω/ἔξαπατάω in der Literatur des antiken Judentums und bei Paulus eng mit der Figur Evas verbunden ist und normalerweise nicht auf Adam allein übertragen wird. Machte schon der bloße Vergleich von Röm 7 und Gen 3 plausibel, dass Paulus dort auf Eva anspielt, so macht dieser Befund aus der Plausibilität an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit.⁵⁴

Dass Paulus in Röm 5,12–21 Adam als Ursprung der Sünde nennt und die Konzeption einer adamitischen Menschheit entwickelt, ist kein Gegenargument. Auch Eva kann in der Paulus vorgegebenen Tradition als Anfang der Sünde verstanden werden – die damit oft verbundene frauenfeindliche Konnotation, dass eben die Frau Eva und nicht der Mann Adam an Sünde und Tod schuld sei, findet man in Röm 7 jedoch nicht. Die Frage ist nun allerdings (wie sie es schon im Falle Adams war), wie das Verhältnis zwischen der Sünde Evas und der Sünde aller weiteren Menschen zu verstehen ist. Die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Bearbeitungen von Gen 3 sieht es als ein exemplarisches Verhältnis an und nicht als ein kausales. Mag auch Evas Tat für ihre Nachfahren schlimme Folgen gehabt haben, insbesondere den Tod (was aber unterschiedlich verstanden wird: als Sterblichkeit, als kürzere Lebenszeit oder als geistiger Tod), so ist sie doch nicht der Ursprung von so etwas wie einer »Erbsünde«. Sie ist vielmehr ein Modell des Sündigens, dem Menschen *de facto* folgen, aber nicht folgen *müssen*. Auch Paulus versteht in 2 Kor 11,3 die Evageschichte als Modell, nicht als Ursache. Das darf man freilich keinesfalls in Röm 7 hineinlesen. Paulus erzählt die Geschichte Evas dort in der 1. Person, also in gewisser Weise als »meine« Geschichte. Man kann auch einen Zusammenhang zwischen den Ausführungen des Paulus in Röm 7,14–23 und der in einem Teil der jüdischen Tradition zu findenden Allegorese von Gen 3 auf psychische Vorgänge im sündigenden Menschen zumindest für erwägenswert halten. Dann wäre die Geschichte Evas sogar noch deutlicher »meine«, das was »ich« erlebe. Dennoch sträubt sich der Text gegen eine Auslegung, die Evas Geschichte mit der jedes Menschen einfach gleichsetzt.⁵⁵ Ein Moment von Modellhaftigkeit scheint Röm 7 für Gen 3 vorauszusetzen – dennoch bleibt

⁵⁴ So zu Recht auch Busch, Figure (s. Anm. 11), 12.

⁵⁵ Die differenzierten Abwägungen bei Lichtenberger, Ich (s. Anm. 4), 127f, bleiben also gültig. – Nicht ganz korrekt (wenn auch keinesfalls falsch) erscheinen mir hingegen die Ausführungen von Busch, Figure (s. Anm. 11), 16, dass in Röm 5,12–21 Adam als Ursache aller Sünde, in Röm 7,7–25 Eva als Modell für alles Sündigen dargestellt werde.

die Geschichte Evas ihre individuelle Geschichte, die unverwechselbar am Anfang eines Sündenverhängnisses steht.

Das alles hätte Paulus freilich mit Adam ebenso sagen können und hat es ja in Röm 5,12–21 auch getan. Warum bezieht er sich dann in Röm 7 auf Eva? Der Grund hierfür ist jedenfalls nicht, dass er den Aspekt der sexuellen Verführung in seine Ausführungen über die Sünde einbringen wollte. Dieser Aspekt, der in einem Teil der jüdischen Auslegungstradition der Evageschichte sehr prominent ist, steht schon in 2 Kor 11,2f nur ganz im Hintergrund und in Röm 7 spielt er überhaupt keine Rolle.⁵⁶ Worauf Paulus vielmehr im Argumentationszusammenhang von Röm 7 abhebt und was an die Figur Evas gebunden ist und auch schon in 2 Kor 11,3 von Paulus an ihr exemplifiziert wird, das ist der Gedanke der Täuschung.

Paulus will ja in Röm 7,7ff die anhand seiner vorangehenden Ausführungen durchaus mögliche Schlussfolgerung abwehren, das Gesetz sei (die Ursache der) Sünde. Gerade dazu eignet sich die Geschichte Evas (und nicht – oder zumindest deutlich weniger – die Geschichte Adams). Nicht das Gebot verleitet Eva zur Sünde, denn obwohl Gen 3 wie Röm 7 Spekulationen über genaue Zeitangaben nicht nahelegt⁵⁷, ist eines klar: Das Gebot muss schon dagewesen sein, bevor die Schlange es zitiert und Eva auf es Bezug nimmt, und in dieser »Zeit« war es nicht der Anlass zu Begierde und Sünde⁵⁸. Vielmehr bietet das Gebot der Schlange einerseits die günstige Gelegenheit, überhaupt in Aktion zu treten, andererseits ist das Gebot das Mittel, mit dem sie ihre Absicht erreicht: Eine kleine Akzentverschiebung reicht für die Schlange bei ihrem Zitat des Paradiesgebotes, um Eva zu verunsichern und das Verbotene als zu Unrecht Vorenthaltenes empfinden zu lassen. Dass das Gesetz (die Ursache der) Sünde ist, das ist also – im doppelten Sinne – eine »Täuschung«.

Dass ausgerechnet das Gebot Gottes der Sünde eine »günstige Gelegenheit« und ein Werkzeug bietet, um den Menschen zu täuschen und zum Sünder zu machen, ist eine Idee, auf die man bei der Lektüre von Gen 3 durchaus kommen kann. Für die vorgestellten antik jüdischen Auslegungen von Gen 3 ist dies allerdings undenkbar: Während sie teilweise nicht davor zurückschre-

⁵⁶ Die Auslegung von Röm 7 auf Eva bietet also keinen Anhaltspunkt, die verfehlte Deutung von Röm 7 auf sexuelle Probleme des Pharisäers Paulus (so insbesondere R.H. Gundry, *The Moral Frustration of Paul Before His Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7–25*, in: *Pauline Studies*. FS Frederick F. Bruce, Grand Rapids 1980, 228–245) zu erneuern.

⁵⁷ Manche Auslegungstraditionen geben freilich trotzdem Fristen an, die von einer Stunde (WaR 29,1; TanB Bereshit 25; bSan 38b; vgl. dazu Lichtenberger, *Ich* (s. Anm. 4), 232–235) bis zu sieben Jahren reichen (Jub 3,17).

⁵⁸ Verfehlt scheinen mir darum die Ausführungen von Busch, *Figure* (s. Anm. 11), 20: Die Schlange bringe Eva das Gebot und darin liege eine Parallele zu Gal 3,19–22, wo (nach der Interpretation von H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen³1982, 25–34) das Gesetz von (bösen) Engeln promulgiert werde.

cken, nach der Verantwortlichkeit Gottes für die Sünde der Menschen zu fragen – eine Frage, zu der Gen 3 durchaus auch Anlass gibt, die Paulus jedoch stets brüsk zurückweist (vgl. nur Röm 9,14.20) –, steht das Gesetz für sie immer eindeutig *gegen* die Sünde.⁵⁹ Das sieht Paulus anders⁶⁰, nicht um das Gesetz schlecht zu machen – im Gegenteil –, sondern um zu zeigen, dass die Sünde in ihrer *πᾶνουργία* wirklich »zu allem fähig ist« oder, wie er in Röm 7,13 schreibt, *wie* sündig die Sünde tatsächlich ist.

Ob Paulus diese »Apologie des Gesetzes«⁶¹ ganz gelingt, ob also das ὥστε in 7,12 wirklich eine logische Folgerung ausdrückt oder nicht doch eher eine Behauptung einleitet, das ist allerdings eine schwierige Frage. Zwar weist Paulus am Beispiel Evas nach, dass das Gesetz nur Ausgangsbasis und Werkzeug der Sünde ist, aber man könnte ja nun doch weiterfragen, warum es denn dazu so ausgezeichnet geeignet ist. Und dass es dazu geeignet ist, das hebt Paulus ja sogar hervor, wenn er in 7,7 Erinnerungen an die bekannte, von Ovid sprichwörtlich gefasste Erfahrung »*nitimur in vetitum semper cupimus-que negata*« (Ovid, Amores 3,4,17) evoziert, *bevor* er in 7,8 präzisiert, dass es nicht das Gebot selbst sei, sondern die es zur Täuschung nutzende Sünde, die diesen Mechanismus in Gang setze.⁶²

Die Strategie, die Paulus einsetzt, um das Gesetz von dem Verdacht freizusprechen, es sei (die Ursache der) Sünde, ist es, die Sünde nach dem Vorbild der Schlange aus Gen 3 zu personifizieren, sie zu einer eigenständigen, von außen kommenden Handlungsfigur zu machen.⁶³ Diese Strategie ist, wie gesagt, nicht ganz erfolgreich, und kann es vielleicht auch gar nicht sein. Zudem hat sie einen Nebeneffekt: Die »Apologie des Gesetzes« bringt bereits in 7,7–13, v. a. aber dann in 7,14–25 eine »Apologie des Sünders« mit sich. Nicht nur hinsichtlich des Gesetzes, auch hinsichtlich des »Ich« ist die Sünde eine von au-

⁵⁹ In Philo Allegorese ergäben sich z. B. durchaus abgründige Interpretationsmöglichkeiten daraus, dass sowohl Sünde/Lust als auch Tugend/Gesetz als Schlange symbolisiert werden (als Schlange Evas und als eherne Schlange bzw. Schlangenstein des Mose) – aber Philo nutzt sie nicht, sondern bleibt stets bei einer klaren Entgegenstellung.

⁶⁰ Man kann sich immerhin fragen, ob neben theologischen Erwägungen dabei auch seine Erfahrung in Korinth eine Rolle gespielt hat, dass selbst die Evangeliumsverkündigung eine »günstige Gelegenheit« und ein Werkzeug für seiner Ansicht nach satanische Täuschung werden konnte.

⁶¹ G. Bornkamm, Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7, in: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (BEvTh 16), München 1966, 51–69, hier 54.

⁶² Insoweit scheint mir die – in Beiträgen zu Röm 7 oft bestrittene (vgl. etwa neben der kategorischen Ablehnung bei Hofius, Mensch (s. Anm. 4), 130, jüngst Giesen, Gesetz (s. Anm. 4), 212) – Nähe zu der hinter dem Diktum Ovids stehenden Erfahrung doch gegeben.

⁶³ Paulus ist hier tatsächlich nur einen kleinen Schritt davon entfernt, die Sünde mit dem »Teufel« zu identifizieren; vgl. M. Reiser, Sünde und Sündenbewusstsein in der Antike, bei Paulus und bei uns, EuA 77 (2001) 455–469, hier 462.

ßen kommende Macht. Verglichen mit dem juristisch geprägten Bild der »Übertretung Adams« in Röm 5 und insbesondere mit der plakativen »Heidenpolemik« in Röm 1,18ff kommt darum Eva in Röm 7 als Opfer einer böswilligen Täuschung ziemlich gut weg. Die pietistische Exegese hat diesen Aspekt von Röm 7 durchaus richtig erfasst, wenn sie in dem »Ich« nicht den verstockten Sünder, sondern den *homo salvandus* erkannte. In der neueren Exegese von Röm 7 wird er nur selten bemerkt.⁶⁴ Dabei ist es durchaus naheliegend – und doch zugleich irritierend –, dass der Blick auf die Sünder als die »anderen«, von denen man sich abgrenzt (Röm 1), ein anderer ist als der Blick auf den Sünder ganz allgemein (Röm 5) und wiederum ein anderer als der (Rück-)Blick auf den Sünder, der man selbst einmal war.⁶⁵

Die These von A. Busch, dass Paulus in Röm 7 nicht auf die Geschichte Adams, sondern auf die Geschichte Evas anspiele, ließ sich durch traditions-geschichtliche Untersuchungen bestätigen. Sie ändert in mancher Hinsicht an der Exegese von Röm 7 nichts, hinsichtlich des Motivs der Täuschung wird der Text, wenn man ihn auf dem Hintergrund der Erzählung von Eva und der Schlange liest, prägnanter und klarer, in mancherlei Hinsicht wirft sie neue Fragen auf bzw. lässt alte Fragen in neuer Deutlichkeit hervortreten. Und wenn sie nur dies erreichte – dass Röm 7 wieder mehr als Text ins Bewusstsein tritt, der *mir* Fragen stellt –, dann hätte sie sich schon gelohnt.

⁶⁴ Vgl. z. B. J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains (LeDiv 173)*, Paris 1998, 144: Paulus schreibe hier »dans le meilleur des cas«. Er sieht darin allerdings – wie mir scheint: zu Unrecht – den Juden unter dem Gesetz. Ganz verfehlt ist die Weiterführung dieses Gedankens, die jüngst Jewett, *Romans* (s. Anm. 5), 444f.462, erneuert hat, nämlich eine Deutung von ἐπιθυμία auf ein »gesetzliches« Streben, das gerade die Gebotserfüllung zur Sünde mache. Sie wird nicht richtiger, wenn Jewett sie gegenüber ihrer klassischen antijüdischen Form bei Bultmann nun auf die antike (jüdische wie nichtjüdische) »honour and shame«-Kultur bezieht. Eine bemerkenswerte Ausnahme ist M. Reasoner, *Romans in Full Circle. A History of Interpretation*, Louisville 2005, 67–84.

⁶⁵ So richtig es also ist, dass Paulus im Römerbrief das Thema Sünde auf drei immer tieferen Ebenen behandelt (L.E. Keck, *What Makes Romans Tick?*, in: *Pauline Theology. III. Romans*, hg. v. D.M. Hays u. a., Minneapolis 1995, 3–29, hier 25; Theobald, *Römerbrief* (s. Anm. 4), 149f), muss man doch die Differenzen zwischen diesen drei Texten aufgrund ihrer unterschiedlichen argumentativen Zielrichtung im Auge behalten und darf sie nicht zu einer einheitlichen »paulinischen Hamartologie« zusammenfügen.