

Marie-Theres Wacker

Gender Trouble im Paradies.

Ein Gespräch zwischen biblischer Exegese und Geschlechterforschung¹

Es gibt wohl keinen anderen Text in den christlich geprägten Teilen der Welt, der für die Wahrnehmung und Normierung des Geschlechterverhältnisses so entscheidend geworden ist wie die allerersten Seiten der Bibel mit ihren Geschichten von Schöpfung und Paradies. Selbst die säkularen Gegenwarts-kulturen nutzen in vielfacher medialer Umsetzung, nicht zuletzt auch in der Werbung, das Figurenrepertoire und die Motive der sog. Paradiesgeschichte in Gen 2-3 mit Mann und Frau, Schlange und Baum bzw. verbotener Frucht, Nacktheit und Bekleidung, Urlaubsparadies und paradise lost.

Erst recht zeigt sich für den binnenchristlichen Raum, angefangen von den neutestamentlichen Paulusbriefen bis zu neueren Erklärungen aus dem Vatikan: Wer im Namen Christi bestimmte Strukturen des Geschlechterverhältnisses *einprägen* und begründen will, greift auf die ersten Kapitel der Genesis zurück. Aber auch, wer im Raum der Kirchen herrschende Überzeugungen bis hinein in geltendes Recht *bestreiten* wollte und will, muss sich mit den Geschichten über die Erschaffung von Mann und Frau, vom sog. Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies auseinandersetzen und alternative Sichtweisen entwickeln. Entsprechend *war* und *ist* der Anfang des Buches Genesis auch und gerade in den christlichen Frauenbewegungen und in den Anfängen der christlichen feministischen Theologie ein zentraler Bezugstext. Darüber hinaus lässt sich an der Auseinandersetzung mit diesem biblischen Text auch die Weiterentwicklung der feministischen Theologie bzw. Exegese, die Impulse der Genderforschung und der kritischen Geschlechterforschung aufgenommen hat, gut nachvollziehen².

Die folgenden Ausführungen kreisen vor allem um die Paradiesgeschichte (Gen 2,4b-3,24) und stellen daran Etappen und Perspektiven feministischer Bibel-*lektüre* vor. Allerdings können nur wenige Motive aus Gen 2-3 herausgegriffen werden und muss insbesondere die komplexe Thematik des „Sündenfalls“ ganz ausgeklammert bleiben. Wenn ich mich hier zudem auf den christlichen

1 Der vorliegende Beitrag ist bereits erschienen in: Jürgen Werbick / Martin Worbs (Hrsg.), *Orte der Theologie / Miejsca teologii*, Oppeln 2008, 211-224 (225ff auch in polnischer Übersetzung). Ich stelle ihn gern zum Wiederabdruck zur Verfügung in guter Erinnerung an die Zusammenarbeit mit Dr. Werner Pfeiffer in der VHS Werl

2 Die erste deutschsprachige monographische Auseinandersetzung mit Gen 1-3 aus feministischer Sicht war Schüngel-Straumann 1989, ²1997. Im deutschen Sprachraum wichtig gewordene christliche und jüdische Auslegungen sind besprochen in Wacker 1997 und Wacker 2006a. Über Entwicklungen christlich-feministischer Theologie informiert Rieger-Goertz 2005. Zu Geschichte und gegenwärtigen Fragen (christlicher und jüdischer) feministischer Exegese vgl. Wacker 2006b.

Kontext beschränke, dann geschieht das im Wissen darum, dass gerade auch für Geschlechterfragen die Geschichten am Anfang der jüdischen bzw. christlichen Bibel in allen drei monotheistischen Religionen, im Judentum, Christentum und im Islam, eine bestimmende Rolle spielen³.

1. Von der „Zweiterschaffung“ der Frau

Eine der schon im Neuen Testament genutzten und grundlegend gewordenen Vorstellungen über das Verhältnis von Mann und Frau läuft darauf hinaus, dass die Frau dem Mann *nachgeordnet* sei – und das heißt dann sofort: *untergeordnet* und inferior. Denn der Mann wurde ja als *erster* und sie *nach* ihm erschaffen:

Ich erlaube aber einer Frau nicht zu lehren, auch nicht über den Mann zu herrschen, sondern ich will, dass sie sich in der Stille halte, denn Adam wurde zuerst gebildet, danach Eva; und Adam wurde nicht betrogen, die Frau aber wurde betrogen und fiel in Übertretung. Sie wird aber durch das Kindergebären gerettet werden, wenn sie bleiben in Glauben und Liebe und Heiligkeit mit Sittsamkeit (1 Tim 2,12-15).

Die Theologin und Historikerin Elisabeth Gössmann hat gemeinsam mit anderen Historikerinnen und Bibelwissenschaftlerinnen in jahrzehntelanger akribischer Kleinarbeit zusammengestellt, wie schon seit der frühen Neuzeit (mit Spuren ins Mittelalter, ja sogar in die Zeit der Kirchenväter zurück) christliche Frauen – nicht ohne Humor! – diese herrschende, neutestamentlich gedeckte Ansicht hinterfragt haben⁴.

In der Tat, so scheint es auf den ersten Blick, erzählt die Paradiesgeschichte in Gen 2 zunächst von der Erschaffung Adams, des Mannes, dann von der Erschaffung Evas, der Frau. Diese Lesart setzt zum Beispiel die Venezianerin Lucretia Marinella Anfang des 17. Jh.s voraus. Sie gibt aber zu bedenken:

„Da die Frau aus der Rippe des Mannes, der Mann aber aus Lehm und Erde gemacht ist, so ist sie sicher hervorragender als der Mann, ist doch die Rippe unvergleichlich edler als der Lehm. Fügen wir hinzu, dass sie im Paradies, der Mann außerhalb davon geschaffen wurde. Wie scheint es euch: sind nicht die Ursachen, von denen die Frauen abhängen, edler als jene der Männer?“⁵

³ Eine gute Einführung bietet der Reader von Kwam 1999.

⁴ Vgl. Gössmann 2000.

⁵ Ferrari-Schiefer 2000, hier: 83.

Lucretia Marinella macht aus der vermeintlichen Schwäche der Frau eine Stärke. Für sie bedeutet die Erschaffung der Frau als zweite, dass sie aus dem Stoff des Mannes ist. Die Frau wurde also nicht aus Lehm und Erde geschaffen, sondern aus menschlicher und damit edlerer Materie. Zudem ist sie ein Geschöpf des Paradieses und nicht des noch ungestalteten Erdbodens. Das Argument der Reihenfolge wird bei Lucretia Marinella in seiner Wertung umgekehrt, ist in ihren Augen die Zweitierschaffung der Frau ja notwendig, damit sie aus edlerem Material geschaffen werden konnte. Das Zweite ist also keineswegs a priori das weniger Bedeutende!

Mit diesen Umakzentuierungen der traditionellen Auslegung bezieht Lucretia Marinella Position in der schon seit Anfang des 16. Jh.s in Italien virulenten Geschlechterdebatte, der so genannten „Querelle des femmes“. Diese Debatte wurde auch in Frankreich und später in Deutschland geführt. Einzelne Frauen, die das Glück hatten, dass sie in ihrer Familie eine entsprechende Bildung erhielten, konnten sich daran beteiligen.

Eine andere Strategie, mit der Zweitierschaffung der Frau umzugehen, findet sich bei der amerikanischen Frauenrechtlerin und Streiterin für die Abschaffung der Sklaverei, Elizabeth Cady Stanton. Sie gehört bereits zu einer Generation von Frauen, denen die ersten Colleges und damit die Möglichkeit, Bildung zu erwerben, offen standen. Elizabeth Cady Stanton hatte während ihres Engagements um die Rechte von Sklaven und Sklavinnen erfahren, dass man sie mit Berufung auf die Bibel als Frau nicht öffentlich reden lassen wollte (vgl. 1 Tim 2,12f). Sie sammelte eine Gruppe gebildeter Frauen um sich und gab einen Bibelkommentar heraus, der nur von Frauen verfasst war und in dem alle frauendiskriminierenden Aussagen einer Neuinterpretation unterzogen wurden⁶. Zu Gen 1-3 hält Elizabeth Cady Stanton fest: Wenn das Argument der Zweitierschaffung auf die mindere Wertigkeit des Zweitierschaffenen schließen lässt, dann muss man es doch auch auf die Geschichte von der Erschaffung der Welt in sechs (bzw. sieben) Tagen (Gen 1) anwenden können. Hier aber wird erzählt, dass Adam der Zweitierschaffene ist – *nach* den Tieren ...!

2. Vom Erdling zu Frau und Mann

Die Wiederentdeckung solcher „Frauentraditionen“ – damit sind Traditionen gemeint, die Frauen ins Zentrum stellen, die von Frauen aufgegriffen, wenn nicht sogar geprägt werden, und die Frauen in ihrem Interesse nutzen – verdankt sich den Aufbrüchen von Frauen des 20. Jh.s., zu denen in Westeuropa seit den 70er Jahren auch die christlich-feministische Theologie gehört.

⁶ Stanton, Elizabeth Cady 1896/98.

Hier wird schon früh eine Deutung entwickelt, die eine neue Qualität der Argumentation bedeutet. Sie ist mit dem Namen der amerikanischen methodistischen Exegetin Phyllis Trible verbunden⁷. Trible kritisiert die traditionelle dogmatisch-christliche Umgangsweise mit der Paradiesgeschichte, die daraus einen Steinbruch für dogmatische Lehren gemacht habe, darunter auch viele für Frauen problematische Lehren. Sie betrachtet demgegenüber den Text als literarisches Kunstwerk, das eine sorgfältig konstruierte Form besitzt und als Ganzes gewürdigt und gedeutet werden muss. Damit grenzt sie sich im Übrigen auch von der historisch-kritischen Methode ab, die den Text ja ihrerseits „zerlegt“. Ihre Methode ist aber selbst durchaus kritisch, weil sie den biblischen Text kritisch gegen herrschende Auslegungen zur Sprache bringen will.

Die Paradiesgeschichte kann nach Phyllis Trible unter die Überschrift gestellt werden „Eine Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat“. Sie besteht aus drei Szenen, die um den Eros/die Liebe zwischen Mann und Frau kreisen, und die von der Entwicklung, der Vergiftung und der Verurteilung des Eros handeln. Versucht man, mit Phyllis Trible die Paradiesgeschichte als eine zusammenhängende Erzählung wahrzunehmen und auf die ihr innewohnende Dramatik zu achten, kann man ungewohnte Entdeckungen machen.

So etwa ist es vom Text der Paradiesgeschichte her keineswegs zwingend, das ersterschaffene menschliche Wesen als *Mann* zu sehen. Denn die Erzählung beruht ja auf einem Wortspiel, mit dem das erste Menschenwesen (hebräisch: 'adam), auf den Erdboden (hebräisch: 'adamah) bezogen wird, aus dem es genommen ist.

Da bildete JHWH, Gott, den Menschen ('adam), aus Staub vom Erdboden ('adamah) und hauchte in seine Nase Atem des Lebens; so wurde der Mensch ('adam) ein lebendes Wesen (Gen 2,7).

Der erste Mensch, 'adam, ist demnach kein Mann mit dem Namen Adam. Der erste Mensch ist ein geschlechtlich noch undifferenziertes Geschöpf aus der 'adamah, dem Erdboden. 'adam könnte also treffend z.B. mit „Erdgeschöpf“ oder „Erdling“ übersetzt werden. Dem Erdling gesellt Gott nun zunächst die Tiere zu, die ebenfalls aus der 'adamah genommen sind (vgl. Gen 2,18f). Dieser Erzählzug unterstreicht die große Nähe zwischen Mensch und (Land-)Tieren. In einem weiteren Schöpfungsakt formt Gott dann die „Frau“ aus einer Rippe des Erdlings (2,21f). Phyllis Trible versteht dies als eine Art Teilung des ersten Menschenwesens: aus *einem* Lebewesen werden *zwei*. Dabei ist es für sie wichtig, dass in der biblischen Erzählung die Bezeichnung „Mann“ (hebräisch: 'isch) erst in Gen 2,23, also

⁷ Trible 1992 (amerikan. Ausgabe 1978).

nach dem „chirurgischen Eingriff“ in den „Erdling“ benutzt wird. Denn deshalb kann man sagen: Der Mann entsteht, genauer: *bleibt zurück*, nachdem aus der Rippe des Erdlings die Frau erschaffen wurde. Gegenüber dem „Erdling“ stellt die Erschaffung der Frau, aber gleichzeitig mit ihr die Erschaffung des Mannes, den zweiten Schritt in dieser Erzählung von der sukzessiven Menschwerdung des Menschen dar.

Durch schlichte Beobachtung der Erzählfolge gelingt es Ph. Tribble, die Vorstellung von der Ersterschaffung des Mannes aus den Angeln zu heben. Das Wort „Mann“ (’isch), so betont sie, gehört zusammen mit dem Wort „Frau“ (’ischah) zur Benennung von etwas Neuem in der Erzählung, der Geschlechtlichkeit des Menschen. Beide Geschlechter entstehen mit- und aneinander.

Diese Auslegung der Paradiesgeschichte korreliert im übrigen mit dem Bild, das der sogenannte Erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) von der Erschaffung der Menschen gibt. Wenn Gott nach Gen 1,26 verkündet „Laßt uns Menschen (’adam) machen“, dann ist hier mit dem hebräischen Wort ’adam der Mensch als *Gattungswesen* gemeint. Denn in Gen 1,27 heißt es: „Gott schuf den Menschen (’adam) in seinem Bild, ...männlich und weiblich schuf er sie“. Der Mensch existiert in zwei Ausprägungen, als männlicher und als weiblicher Mensch, und beide werden gleichsam in einem Atemzug geschaffen.

Phyllis Tribbles Auslegung kann man als feministisch bezeichnen, insofern sie frauendiskriminierende Lesarten der Paradiesgeschichte delegitimiert. Gleichzeitig ist ihre Auslegung nicht streng frauenzentriert, d.h. nicht auf die „erste Frau“ beschränkt. Vielmehr erhält die erste Frau gerade dadurch ihren Ort, dass sie in ihren Beziehungen zum ’isch, der wie sie aus dem ’adam entstanden ist, beschrieben wird. Als Theologin ist Phyllis Tribble von der um die Gebrochenheit der Welt wissenden Vision eines gleichwertigen Miteinanders von Frau und Mann in Glück und Schuld bewegt.

3. Adam – Erdling, Mensch, Mann

Wer den Anfang des Buches Genesis liest, stellt fest, dass das hebräische Wort ’adam verschiedene Bedeutungen annimmt. In Gen 1,26 ist der Mensch als *Gattungswesen* gemeint. Von Gen 2,5 an bezeichnet es zunächst den Menschen in seiner Verbindung zum Erdboden. In Gen 2,25 aber ist von „’adam und seiner Frau“ die Rede. Wenn man hier weiterhin bei der Bedeutung „Mensch“ bleibt und übersetzt „der *Mensch* und seine Frau“, wird das Problem überdeutlich, auf das die feministische Sprachkritik aufmerksam gemacht hat: oft wird zwar vom *Menschen* geredet, gemeint ist aber der *Mann*, der männliche

Mensch. Diese Androzentrik (=Männerzentriertheit) ist offensichtlich nicht erst ein Problem neuzeitlicher Sprache, sondern bestimmt auch schon die Sprache der Bibel. Kann man dann aber noch die Deutung von Phyllis Tribble aufrecht-erhalten, wonach der Mann zusammen mit der Frau erst aus dem 'adam entsteht? Müssen wir nicht doch zugeben, dass Künstler wie Michelangelo den biblischen Text angemessen verstanden haben, wenn sie die Erschaffung des ersten *Menschen* darstellen als Erschaffung eines eindeutig *männlichen* Wesens?

Ich möchte im folgenden drei unterschiedliche Weisen des Umgangs mit diesem Problem vorstellen, die zugleich auch drei unterschiedliche Akzente in der Geschlechterdebatte setzen.

3.1 Frau und Mann – aus 'adam

Auch Phyllis Tribble sieht, dass in der Paradiesgeschichte ein und dasselbe Wort 'adam zunächst den Erdling bezeichnet, ab Gen 2,25 aber auf den von der Frau unterschiedenen Mann bezogen wird. Sie deutet dies im Sinne der Kontinuität zwischen dem Erdling und dem Mann: die gleichbleibende Bezeichnung für „Erdling“ und „Mann“ hält fest, dass der Mann aus dem Erdling stammt. Das erzählerische Gegenstück in Bezug auf die Frau ist ihre Erschaffung aus der Rippe. Wer hier die Herkunft der Frau aus dem *Mann* assoziiert, liegt nach Phyllis Tribble falsch. Die Frau wird ja aus der Rippe des *Erdlings*, nicht des Mannes geschaffen. So wie beim Mann die gleich bleibende Bezeichnung 'adam daran erinnert, dass er aus dem Erdling geschaffen wurde, so stellt bei der Frau die Rippe die Kontinuität zum 'adamwesen her.

Diese Deutung macht den biblischen Text gegen seine frauendiskriminierende Auslegungsgeschichte stark, arbeitet sich aber noch zu wenig daran ab, nachvollziehbar zu machen, warum die Vorstellung von Adam, dem Mann, so suggestiv und selbstverständlich erscheinen kann. Bei aller Sorgfalt, mit der sich Phyllis Tribble dem biblischen Text und seiner sprachlichen Gestalt zuwendet, unterschätzt sie doch die Bedeutung der Sprache für die Wahrnehmung, Interpretation und Konstruktion von Wirklichkeit.

3.2 Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik

Der Bochumer evangelische Alttestamentler Jürgen Ebach⁸ setzt bei einer narrativen Spannung an, die sich in Gen 2,22-23 greifen lässt.

Dann formte JHWH, Gott, die Seite, die er dem 'adam entnommen hatte, zu einer Frau ('ischah) und brachte sie zum 'adam.

Da sagte der 'adam: Dieses Mal ist es Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch! Diese soll Frau ('ischah) genannt werden, denn vom Mann ('isch) ist sie genommen!

⁸ Ebach 1986.

Betrachtet man die Erzählfolge, also die Reihenfolge, in der die einzelnen Handlungsmomente erzählt werden, dann wird zuerst eine *Frau* erschaffen, und zwar aus einem Teil des *Menschen/Erdlings*⁹. Nach Phyllis Trible könnte man hinzufügen, dass der Teil des Menschen, der „übriggeblieben“ ist, zum Mann geworden ist. Dieser „übriggebliebene“ Mensch bzw. Erdling aber ergreift nach v. 23 nun das Wort und behauptet, die Frau (‘ischah) sei vom *Mann* (‘isch) genommen! Da stimmt es doch nicht: Zwar ist ‘adam jetzt, da er spricht, *nachdem* die Frau aus ihm entstanden ist, ein Mann, aber er war es doch noch nicht, als er in Tiefschlaf versetzt wurde und Gott aus seiner Seite (oder: Rippe) die Frau schuf. Man muss also festhalten: Die Rede des ‘adam, die erste Sprechhandlung eines Menschen in der Bibel, ist kein unschuldiger Jubelruf beim Anblick eines zweiten Menschenwesens, sondern stellt sich aus feministischer Perspektive zutiefst problematisch dar. Sie behauptet, genauer: sie *konstruiert* die Abhängigkeit der Frau vom Mann und die Identität des Mannes mit ‘adam.

Stringenz gewinnt diese Konstruktion des sprechenden ‘adam aufgrund der Möglichkeiten, die die (hebräische) Grammatik bietet. Die Femininform kann ja als Verlängerung der Maskulinform gesehen werden – und es sieht so aus, als sei das Nomen ‘ischah von ‘isch abgeleitet¹⁰. Die faktische Herrschaft des israelitischen Mannes über seine Frau, das Patriarchat im Alten Israel scheint von der hebräischen Grammatik bestätigt zu werden. Damit ist die Macht der Sprache deutlich in den Blick genommen und als hermeneutisches Problem der Exegese (nicht nur der feministischen Exegese!) markiert.

Jürgen Ebach sieht in Gen 2,22-23 einen Widerstreit zwischen der Logik der Erzählung und der Logik der Grammatik: nach der Logik der Erzählung entsteht die Frau aus dem ‘adam, dem ersten Menschenwesen; nach der patriarchatsstabilisierenden Logik, die die Grammatik suggeriert, hat die Frau (die ‘ischah) ihren Ursprung aus dem Mann (dem ‘isch). Der hier entdeckte Widerstreit ist nach Ebach aber nur *ein* Beispiel für einen Geschlechterantagonismus, der sich durch die *gesamte* Paradiesgeschichte hindurch zieht. Hingewiesen sei etwa auf den Gottesspruch an ‘adam nach dem Essen der verbotenen Frucht:

Und zu Adam (‘adam) sprach er: Weil du auf die Stimme deiner Frau (‘ischah) gehört und gegessen hast von dem Baum, von dem ich dir geboten habe: Du sollst davon nicht essen! - so sei der Erdboden

⁹ Streng genommen hätte Phyllis Trible also an dieser Stelle sogar zu harmonisierend interpretiert, wenn sie annimmt, dass die Frau gleichzeitig mit dem Mann entsteht.

¹⁰ Das ist etymologisch eher falsch (isch-schah – in-schah ist das Femininum zu änosch/Mensch), aber hier kommt es darauf an, dass eine solche Ableitung in der Rede des Adamwesens benutzt wird und sie offenbar plausibel wirkt.

(‘adamah) verflucht um deinetwillen: Mit Mühsal sollst du davon essen alle Tage deines Lebens (Gen 3,17).

Man kann sich fragen, warum hier die ‘adamah verflucht wird, obwohl sie nichts dazu beigetragen hat, dass Frau und Mann von der verbotenen Frucht gegessen haben. Andererseits ist die ‘adamah die Materie, genauerhin der „Mutterboden“, aus dem ‘adam entsteht (vgl. Gen 2,7). Wenn das Gotteswort die ‘adamah verflucht, dann werden nicht nur heutige Feministinnen, sondern auch Menschen der biblischen Kultur hier eine Spitze gegen den Erdboden als eine starke, weiblich-mütterlich konnotierte Größe mitgehört haben¹¹. Dazu kommt, dass ‘adam durch das Gotteswort dazu bestimmt wird, im täglichen Kampf dem Erdboden seine Nahrung abzugewinnen. Die Arbeit des zum Manne gewordenen Menschen ist nach Ebach eine Arbeit gegen die widerständige Natur, bei der sich der Mensch als „Subjekt“ den Erdboden als „Objekt“ unterwirft. Der Mensch/‘adam herrscht über die Erde/‘adamah, wie der Mann/’isch über die Frau/’ischah herrscht.

Für Jürgen Ebach tobt in der Paradiesgeschichte ein literarischer Kampf, der an solchen Spannungen im Text festgemacht werden kann. Es ist nicht zuletzt ein Kampf zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, der auf die Unterwerfung des Weiblichen abzielt. Ebachs Deutung zeigt, dass es nicht bloß, wie Phyllis Tribble nahe zu legen scheint, um Probleme der *Auslegungsgeschichte* und ihrer den Bibeltext verzerrenden Perspektiven geht, sondern (auch) um Probleme, die im *Text selbst* verhandelt werden bzw. die im Text selbst zutage treten. Damit ist noch nicht behauptet, dass zur Zeit der Abfassung des Textes im Alten Israel ein Geschlechterkampf geführt worden wäre¹², wohl aber sind die in den biblischen Text selbst eingelagerten antagonistischen Strukturen wahrzunehmen und kritisch zu hinterfragen.

3.3 Gendertrouble

Einen dritten Weg, dem Problem Rechnung zu tragen, dass ‘adam in der Paradiesgeschichte gleichzeitig den Menschen und den Mann bezeichnet, geht Frank Crüsemann, der Bielefelder evangelische Alttestamentler, der wie auch Jürgen Ebach zu den Initiatoren und Herausgebern der „Bibel in gerechter Sprache“ gehört¹³. Crüsemann hat in seiner Übersetzung von Gen 1-11 dem

¹¹ Hinweise dazu etwa bei Keel 1989.

¹² Solche historischen Rückschlüsse hat die frühe feministische Literatur, zumal aus der matriarchalfeministischen Richtung, zu schnell vorgenommen.

¹³ Dabei handelt es sich um eine 2006 erschienene neue Bibelübersetzung, die von einer Gruppe von evangelischen Theologinnen und Theologen, die seit Jahren in der Vorbereitung der Kirchentage zusammenarbeiten, initiiert und begleitet wurde. 52 Übersetzer und Übersetzerinnen, darunter auch 9 katholische Bibelwissenschaftlerinnen, haben alle Bücher der Bibel neu übersetzt und sich dabei dem Prinzip einer dreifachen Gerechtigkeit verschrieben:

Problem des 'adam besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Lösung sucht eingefahrene Lese- und Hörgewohnheiten produktiv zu verunsichern. Die Sätze über die Erschaffung des ersten Menschen lauten bei ihm:

Da bildete Adonaj, also Gott, Adam, das Menschenwesen, aus Erde vom Acker und blies in seine Nase Lebensatem. Da wurde der Mensch atmendes Leben (Gen 2,7).

Das hebräische Wort 'adam wird hier doppelt wiedergegeben: es wird zum einen in der Form eines Eigenamens aufgenommen („Adam“) und zum anderen gleichsam kommentierend mit „Menschenwesen“ übersetzt. Crüsemann bedient sich damit einer Übersetzungstechnik, wie man sie schon in der ältesten Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, der Septuaginta, findet, um schwer verständliche Sachverhalte zu erläutern.

Im weiteren Verlauf der Paradiesgeschichte erscheinen bei Crüsemann weitere Varianten der Wiedergabe von 'adam: In Gen 2,22 zum Beispiel wird die Frau, die geformt ist aus der Seite des „Menschenwesens“, zu „Adam, dem Rest des Menschenwesens“ gebracht. Wiederum benutzt Crüsemann zunächst das Nomen bzw. den Namen „Adam“, diesmal kommentiert durch eine Wendung, die an Ph. Tribles Auslegung erinnert: aus dem adamwesen entsteht die Frau, und das, was übrig bleibt, erkennt sich als Mann. In Gen 2,23 kommt der „Mensch als Mann“ zu Wort; wenn er ausruft, dass nun endlich „Knochen von seinen Knochen und Fleisch von seinem Fleisch“ vor ihm steht. Nach Gen 3,9 spricht Gott zum „männlichen Menschen“, nachdem dieser sich mit seiner Frau versteckt hatte; nach 3,12 spricht seinerseits der „Mann-Mensch“ zu Gott, in 3,17 aber geht es um den „Mann als Menschen“.

Crüsemann versucht also gerade *nicht*, eine einheitliche Übersetzung des Nomens 'adam zu finden, sondern möchte es durch variierende Wiedergaben von einem verengten, auf die Gleichung „Mensch=Mann“ zulaufenden Verständnis befreien. Solche unterschiedlichen Wiedergaben sind seiner Auffassung nach textgemäß, denn das hebräische Nomen 'adam hat als „extremes Beispiel inklusiver Sprache“ zu gelten¹⁴. Das bedeutet, dass die Bezeichnung 'adam zum einen Männer und Frauen als Menschen umfasst, dass sie zum anderen aber noch darüber hinausgeht und weitere Differenzierungen in Bezug auf den Mann benennt, je nachdem unter welcher Perspektive man ihn betrachtet.

Gerechtigkeit im Geschlechterverhältnis, im christlich-jüdischen Verhältnis und in sozialen Fragen. Vgl. Bail u.a. 2006.

¹⁴ So kommentiert Crüsemann den Sachverhalt in einer Anmerkung zu Gen 2,22; vgl. Anm. 4 in Bail, a.a.O. 2280.

Wer das hebräische Nomen 'adam in den ersten Kapiteln der Genesis angemessen übersetzen will, muss, so könnte man Crüsemanns Lösung auf den Punkt bringen, eine semantische Destabilisierung des gewohnten Textes betreiben, deren Nachvollzug den BibelleserInnen zugemutet und zugetraut wird. Der Effekt ist eine Destabilisierung auch der *Figur* des 'adam in seiner Geschlechtsidentität: Für (fast) jeden Satz des biblischen Textes ist beim Übersetzen wie beim Lesen neu zu verhandeln, wer 'adam „ist“. Die so harmlos daher kommende Technik einer variierenden Übersetzung, die dem hebräischen Text gerecht zu werden sucht, erweist sich damit als ein höchst kreatives Instrumentarium der Textinterpretation, die mitten in die aktuelle Geschlechterdebatte führt. Crüsemanns Übersetzungsstrategie bewirkt, so lässt sich zugespitzt festhalten, gender trouble (=Geschlechterverwirrung) im Text der Paradiesgeschichte, sie macht den gender trouble auf der textuellen Bühne sichtbar und sie initiiert gender trouble auch bei ihren Lesern und Leserinnen.

Exkurs: Zum Begriff „Gender Trouble“

Der Begriff des „gender trouble“, den die feministische Philosophin Judith Butler eingeführt hat¹⁵, bezieht sich auf mehrere Bedeutungsebenen. Frauen und Männer bekommen trouble (=Ärger), wenn sie es wagen, die Konventionen, die in ihrer Gesellschaft bezüglich der Geschlechterordnung herrschen, allzu sehr zu dehnen. Der Begriff des „gender trouble“ macht dementsprechend auf einer ersten Ebene darauf aufmerksam, wie viel davon abhängt, dass konkrete Individuen in einer Gesellschaft sich auch tagtäglich wieder in die Normen einfügen, die ihnen als Mann oder Frau zugewiesen sind. Jeden Tag wieder wird Geschlecht „praktiziert“ oder „getan“ (das meint die Wendung „doing gender“), wenn man sich in Kleidung, Bewegung, Berufswahl, Umgang mit dem anderen Geschlecht usw. als „Mann“ oder „Frau“ verhält. Das englische Wort gender bezeichnet im übrigen das Geschlecht, insofern es sich in kulturellen Konventionen ausdrückt.

„Gender trouble“ bezeichnet auf einer zweiten Ebene sodann aber auch die Einsicht, dass die Geschlechterordnung einer Gesellschaft kein „naturnotwendiges“ System ist, sondern kulturell geschaffen und durch „doing gender“ aufrechterhalten wird. Die Vorstellung etwa, Frauen seien die besseren Betreuerinnen und Erzieherinnen der Kinder, weil sie biologisch Mütter werden könnten, beruht auf der verbreiteten und plausibel erscheinenden Gewohnheit, von bestimmten biologischen Merkmalen („sex“) auf soziale oder kulturelle Kompetenzen („gender“) zu schließen. Damit jedoch werden Männer wie Frauen in ihre Biologie gleichsam „eingeschlossen“ und werden ihnen Erfahrungs- und Gestaltungsmöglichkeiten vorenthalten. Aber auch die Unterscheidung von zwei und *nur* zwei Geschlechtern gehört zu den kulturellen Übereinkünften, die zu hinterfragen wären. In medizinisch avancierten

¹⁵Vgl. Butler 1990; deutsche Übersetzung 1991.

Gesellschaften des Westens werden Menschen, deren biologische Geschlechtsmerkmale bei der Geburt uneindeutig sind, per chirurgischem Eingriff einem der beiden Geschlechter zugewiesen; in manchen außereuropäischen Gesellschaften dürfen Menschen jenseits der Dichotomie von Mann und Frau ihr Leben führen. Eine wirkungsvolle Methode, das System der Zweigeschlechtlichkeit zu hinterfragen, ist *gender trouble* auf einer dritten Ebene: Geschlechterverwirrung im alltäglichen Tun, um die Künstlichkeit des Systems bewusst zu machen und aufzubrechen.

Judith Butlers Ansatz und die bis heute andauernde Diskussion darum stellen grundlegende Anfragen an die christliche Anthropologie. Man sollte diese Anfragen nicht a priori abweisen oder diffamieren, sondern sie ernst nehmen, durchdenken und sich ihrer ethischen Herausforderung stellen: niemand darf aufgrund seines Geschlechts diskriminiert werden.

4. Mensch-Werdung, am Körper ablesbar

Einer exegetischen Methode, die Erzähltexte als Erzähltexte würdigt und dabei etwa auf die Erzählchronologie und die Entwicklungen der Figuren achtet, wird schnell deutlich, dass in der Paradiesgeschichte nicht so sehr davon erzählt wird, was der Mensch „ist“, sondern davon, wie er zum Menschen „wird“. Die in Giessen tätige Alttestamentlerin Uta Schmidt hat die „Menschwerdung“ des Erdlings anschaulich über die jeweiligen Veränderungen seines Körpers nachgezeichnet und kann damit auf ihre Weise festgefahrene Vorstellungen von dem, was der biblische Text „sagt“, in Bewegung bringen¹⁶.

Achtet man darauf, wie die Paradiesgeschichte den Körper der Menschen gleichsam textuell erschafft, so fällt auf, dass aus dem Geschöpf, in dem 'adamah und Gottes Lebensatem zusammenkommen, zunächst ein *hörendes* Wesen wird, das Gottes Gebot vernimmt (vgl. Gen 2,16). Sodann wird dem 'adam ein ihm entsprechendes menschliches Wesen an die Seite gestellt, die Frau, (2,21ff).

Wenn man das Nomen „Frau“ zunächst einmal nicht mit den geläufigen Vorstellungen von dem, was eine Frau „ist“, füllt, sondern als leeres Zeichen für das zweite Wesen neben dem Erdling auffasst, kann man womöglich deutlicher sehen, dass es in Gen 2-3 darum geht, nun auch „die Frau“ in dem, was sie „ist“, überhaupt erst näher zu bestimmen. Eine erste und zentrale Näherbestimmung ist dann die, dass sie aus dem Stoff des Erdlings ist und damit im Konzept des mit Gottesatem ausgestatteten Körpers dem Erdling entspricht, anders als die Tiere. Ihre weitere Näherbestimmung als „Hilfe“ (vgl. 2,18), die traditionell gern im Sinne der Frau als Dienerin des Mannes gedeutet wurde, hat im übrigen schon Phyllis Tribble treffend so ausgelegt: als „Hilfe“ wird etwa in den Psalmen auch Gott für die Menschen gesehen; der Begriff kann also nicht

¹⁶ Schmidt 2003.

das schwache Hilfsinstrument meinen, sondern bezieht sich auf die (mindestens) ebenbürtige Unterstützung. Als Hilfe für den *Erdling* geht es um das zweite Wesen als sein Gegenüber; es wird aber auch deutlich, dass zum Menschsein des Menschen/Erdlings ein Gegenüber gehört.

Wenn Phyllis Tribble mit der Erschaffung der Frau die Erschaffung des Eros gegeben sieht, dann wäre auch diese Aussage nicht vorschnell im Sinne der Zweigeschlechtlichkeit zu füllen. Zunächst kann betont werden: mit der Frau entsteht die Gemeinsamkeit von zweien, die unterschiedlich sind und doch beide Menschenwesen. Oder noch einmal etwas anders akzentuiert: mit der Frau kommt die Differenz zwischen Menschen in die Welt und damit die Herausforderung, Unterschiedenheit in Beziehungen ohne Hierarchie, ohne Über- und Unterordnung zu denken und zu leben¹⁷. Insbesondere ist am Ende von Gen 2 noch nicht davon die Rede, dass sich das erste Menschenpaar vermehren soll. Gerade wenn man die Paradiesgeschichte als eine gegenüber Gen 1 selbständige Geschichte liest, fällt dieser andersartige Akzent deutlich ins Auge, folgt doch in Gen 1 auf die mitgeteilte Erschaffung des männlichen und weiblichen Menschen (Gen 1,27) sogleich der Auftrag, fruchtbar zu sein (Gen 1,28).

Beide Menschenwesen entwickeln nun nacheinander oder miteinander die Fähigkeit des Sprechens, des Essens und des Sehens; insbesondere entdecken sie auch gemeinsam ihre Nacktheit, derer sie sich schämen und die sie zu bedecken suchen (vgl. Gen 3,7). Die Erzählung hält die Körperkonzepte der beiden unterschiedlich benannten Menschen über einen langen Erzählzeitraum ohne Differenzierung zusammen. Erst als Folge der Übertretung von Gottes Gebot treten die beiden Körperkonzepte auseinander. Der Frau werden Schwangerschaft und die Anstrengung der Geburt von Kindern zugewiesen (3,16); sie erhält aber auch die Bewunderung ausdrückende Bezeichnung „Mutter alles Lebendigen“ (3,20). Demgegenüber ist es für den 'adam die schweißtreibende Arbeit auf der 'adamah, die seinen Körper fortan prägen wird. Rückgespiegelt auf die realen Verhältnisse nicht nur der Entstehungszeit der Paradiesgeschichte ist dies jedoch wiederum keine spezifisch männliche Körpererfahrung, sondern betrifft beide Geschlechter. Das aber bedeutet: das spezifische Körperkonzept des Mannes bleibt in der Paradiesgeschichte offener, unpräziser, diffuser als das der Frau, zumal ihm die Erzeugung von Kindern hier nicht explizit in den Körper eingeschrieben wird. Diesen Befund kann man hinsichtlich der Frau als patriarchalische Fixierung – oder auch als „Doppelbelastung“ – kritisch sehen, man kann aber auch, so Uta Schmidt, betonen, dass die Zweigeschlechtlichkeit im Text der Paradiesgeschichte *nicht* zwingend und allumfassend festgelegt ist¹⁸.

¹⁷ Vgl. für diesen Akzent auch Müllner 1997.

¹⁸ Vgl. Schmidt 2003, 60f.

5. Androgynie

Gen 2-3 erzählt die Geschichte der Transformation eines Urzustandes in die Strukturen, wie sie in der Welt der Verfasser, in der Welt des Alten Israel herrschten. Diese herrschenden Strukturen sind, so vermittelt es die Paradiesgeschichte, zurückzuführen auf einen Bruch zwischen den Menschen und Gott; sie sind das Ergebnis menschlicher Freiheit, die sich gegen den Willen Gottes durchgesetzt hat¹⁹. Die Erinnerung an den (verlorenen) Urzustand wird jedoch auch jenseits von Eden festgehalten. Im Jubelruf des 'adamwesens nach der Erschaffung der Frau (Gen 2,23f) wird eine Vision paradiesischer Gemeinschaft entworfen, die auf der Reziprozität von 'isch und 'ischah beruht und frei ist von männlicher Herrschaft über die Frau und weiblichen Beschwerden in Schwangerschaft und Geburt. Wie die Frau aus dem Mann genommen ist, so kehrt der Mann, der Vater und Mutter verlässt, zur Frau zurück und sucht die ursprüngliche Einheit der zwei nun voneinander unterschiedenen Wesen²⁰.

Diese paradiesische Form von Gemeinschaft ähnelt dem Bild des androgynen Menschen, das bereits die antike jüdische Auslegung – in Kenntnis des platonischen Kugelgleichnisses und unter Benutzung des Begriffs „androgynos“! – mit dem 'adamwesen des ersten Schöpfungsberichts verbunden hat²¹. So verstanden wäre Adam, der Urmensch, nicht so sehr der noch geschlechtslose Erdling, sondern die Verbindung des Männlichen und Weiblichen in einem noch ungeschiedenen Wesen. Wenn auch nicht belegt werden kann, dass bereits den Verfassern der ersten Genesiskapitel die Vorstellung eines androgynen Wesens bekannt war, so waren diese Texte doch leicht so zu deuten und können damit auf eine Weise gelesen werden, die nicht bloß von der Differenzierung in zwei Geschlechter weiß, sondern mit dem Bild urzeitlicher Androgynie auch Raum lässt für andere Konzepte von Geschlecht und Geschlechtsidentität.

¹⁹ Seit der Zeit der Aufklärung wird Gen 3,1-8 als notwendiger Schritt des Menschen hin zu seiner Mündigkeit interpretiert, und auch feministische Theologinnen haben sich dieser Auslegungstradition angeschlossen, nicht zuletzt deshalb, weil dadurch die Frau als Motor menschlichen Mündigwerdens gewürdigt werden kann. Damit ist der Sinn dieser abgründigen Szene aber sicher nicht ausgeschöpft!

²⁰ Jürgen Ebach hatte die Beschädigung dieses Jubelrufs durch die androzentrische Sprachform bewußt gemacht. Vielleicht darf dennoch als Intention der Autoren die Aussage einer Reziprozität zwischen Mann und Frau behauptet werden. Als eine Dynamik, die dem Text selbst eigen ist, kann aber dabei die androzentrische Sprachform nicht übersehen werden. Es ist, als sei die Sprache den Autoren gleichsam in den Rücken gefallen. Wird der Textbefund in Gen 2,23-24 auf diese Weise interpretiert, tritt die Macht der Sprache umso deutlicher hervor.

²¹ Vgl. Midrasch Bereschith Rabba VIII, 1.

Literaturverzeichnis

- Bail, Ulrike u.a. (Hrsg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006.
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991 (amerikan. Ausgabe: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York 1990).
- Ebach, Jürgen, *Liebe und Paradies. Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik*, in: ders., *Ursprung und Ziel*. Neukirchen-Vluyn 1986, 111-125.
- Ferrari-Schiefer, Valeria, *Lucretia Marinella (1571-1653): Die Schönheit der Frau, Abglanz des Göttlichen*, in: Gössmann, Elisabeth, (Hrsg.), *Eva – Gottes Meisterwerk*, München 2000, 45-113.
- Gössmann, Elisabeth, (Hrsg.), *Eva – Gottes Meisterwerk*. *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung* Bd. 2, München 2000.
- Keel, Othmar, *Exkurs: Die Erde als Mutterschoß in der hebräischen Bibel*, in: ders., u.a., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel (OBO 88)*, Fribourg/Göttingen 1989, 70-75.
- Kwam, Kristen u.a. (Hrsg.), *Eve and Adam. Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Bloomington/Ind. 1999.
- Müllner Ilse, *Der Mensch ist zwei und Gott noch mehr. Literary criticism und die Schöpfungserzählungen der Genesis*, in: *Schlangenbrut* Heft 58, 15 (1997) 5-8
- Rieger-Goertz, Stefanie, Art. "Feministische Theologien", in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. Peter Eicher, München, erweiterte Neuauflage 2005, Bd. 1, 355-367
- Schmidt, Uta, *Als das Leben anfang ... Körperkonzepte in Gen 3*, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hrsg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 44-63.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989; Münster 1997 (ExuZ 6).
- Schüngel-Straumann, Helen, *Genesis 1-11. Die Urgeschichte*, in: Schottroff, Luise /Wacker, Marie-Theres (Hrsg.), *Kompodium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999, 1-11.
- Stanton, Elizabeth Cady u.a., *The Woman's Bible*, New York 1896/98, neu hrsg. v. Maureen Fitzgerald, Boston 1993.
- Trible, Phyllis, *Eine Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat*, in: dies., *Gott und Sexualität im Alten Testament*, Gütersloh 1992, 89-162 (amerikan. Ausgabe: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978).

- Wacker, Marie-Theres, Der Fall Eva(s). Christlich-feministische Theologie und die Paradiesgeschichte, in: Schöning-Kalender, Claudia u.a. (Hrsg.), Feminismus-Islam-Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt 1997, 241-248.
- Wacker, Marie-Theres, Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradiese her, in: dies./Rieger-Goertz, Stefanie (Hrsg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Theologische Frauenforschung im Gespräch, Münster 2006, 93-114 (2006a).
- Wacker, Marie-Theres, Feminist Criticism and Related Aspects, in: Rogerson, John/Lieu, Judith (Hrsg.), The Oxford Handbook of Biblical Studies, Oxford 2006, 634-654 (2006b).

Prof.'in Dr. Marie-Theres Wacker, 1995-1996 Vertretungsprofessur für den Lehrstuhl "Feministische Theologie" in Münster; 1996-1998 Professorin für Biblische Theologie am Theol. Seminar der Universität zu Köln; seit 1998 Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der WWU Münster; seit 2007 Leiterin des Seminars für Exegese des Alten Testaments und der Arbeitsstelle Feministische Theologie und Genderforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster.