

Marie-Theres Wacker

**Wann ist der Mann
ein Mann – oder:**

**Geschlechterdisput
vom Paradiese her**

Wenn es *einen* Erzählzusammenhang der Bibel gibt, der explizit über Geschlechterfragen Auskunft geben will, dann ist es die so genannte Urgeschichte und hier besonders ihr Anfang (Gen 1-3). Keine anderen Texte sind aber auch in den christlich-westlich geprägten Teilen der Welt für die Wahrnehmung und Normierung des Geschlechterverhältnisses so entscheidend geworden wie diese 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 story von Gen 2-3. Für den binnenchristlichen Raum zeigt sich, angefangen von der neutestamentlichen Briefliteratur¹ bis hin zur Erklärung des Vatikan über „Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ aus dem Jahre 2004²: Wer im Namen Christi bestimmte Strukturen des Geschlechterverhältnisses einprägen und begründen will, greift auf Gen 1-3 zurück. Aber auch, wer im Raum der Kirche/n herrschende Überzeugungen bis hinein in geltendes Recht bestreiten wollte, musste sich mit den Geschichten über die Erschaffung von Mann und Frau, vom so genannten Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies auseinandersetzen und alterna-

¹ Vgl. v.a. 1 Kor 11,2-16; 2 Kor 11,1-3; Gal 3,28; Eph 5,21-32; 1 Tim 2,9-13. Wie sich der gleichfalls auf Gen 1-3 zurückgreifende „Adam-Christus-Text“ Röm 5,12-21 dazu verhält, wäre einer näheren Untersuchung auch unter der Genderperspektive wert!

² Bibliographischer Nachweis im Literaturverzeichnis. Vgl. dazu Wacker, Gender trouble.

tive Sichtweisen entwickeln. Der Anfang der biblischen Urgeschichte erscheint deshalb als Bezugstext dafür geeignet, das Gespräch zwischen (und um) Frauen-, Männer- und Geschlechterperspektiven in Theologie und Bibelwissenschaft (und vielleicht darüber hinaus) aufzunehmen bzw. weiterzuführen³. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, ein solches – unabgeschlossenes! – Gespräch ausgewählter „Stimmen“⁴ zu inszenieren. Es konzentriert sich im beschränkten Rahmen dieses Beitrags auf ein einziges Thema, die Erschaffung des Mannes.

1. Der „Mann am Anfang“⁵ – am Anfang der Mann? Im Gespräch mit feministischen Ansätzen

1.1. Von der „Nachordnung“ Adams

Schon seit der frühen Neuzeit (mit Spuren ins Mittelalter, ja sogar in die Zeit der Kirchenväter zurück) haben christliche Frauen – nicht ohne Humor! – die herrschende (in diesem Fall: herrschende!⁶), neutestamentlich gedeckte Ansicht hinterfragt, die Frau sei dem Mann *nach*geordnet (d.h. untergeordnet und inferior), da der Mann doch als Erster und sie *nach* ihm erschaffen wurde⁷. In der Tat, so scheint es, erzählt die Paradiesgeschichte in Gen 2 ja zunächst von der Erschaffung des Adam, dann der Eva. Bedeu-

³ Die Urgeschichte bietet sich gerade auch als Gesprächsstoff mit Jürgen Ebach an, hat er doch dazu bereits zahlreiche Veröffentlichungen vorgelegt. Für die hier verhandelte Thematik besonders ergiebig sind Ebach, *Liebe und Paradies*; Ebach, *Bild Gottes und Ebach, Aggadische Dogmatik*.

⁴ Die Auswahl beschränkt sich weitgehend auf den christlichen Raum, im Wissen darum, dass gerade auch für Geschlechterfragen die Geschichten am Anfang der jüdischen bzw. christlichen Bibel in allen drei monotheistischen Religionen eine bestimmende Rolle spielen. Zum Einstieg vgl. Kwan u.a., *Eve and Adam*.

⁵ Die Formulierung ist inspiriert von Helen Schüngel-Straumanns Buchtitel „Die Frau am Anfang“. Vgl. Anm. 11.

⁶ Diese Schreibweise fordert im Sinn eines entsprechenden hermeneutischen Verdachts dazu auf, den Zusammenhang von geltenden Normen und Interessen der jeweiligen „Herren“, die bis heute vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich Männer sind, zu reflektieren. Vgl. Schüssler-Fiorenza, *Grenzen überschreiten*. 1 Anm. 3 u. passim.

⁷ Vgl. Gössmann, „Eva“.

tet aber, so gibt etwa die Venezianerin Lucretia Marinella (Anfang des 17. Jh.s) zu bedenken, die Erschaffung der Frau als Zweite nicht auch, dass sie aus dem Stoff des Mannes ist, also nicht aus Lehm und Erde geschaffen wurde, sondern aus menschlicher und damit edlerer Materie, und dass sie zudem ein Geschöpf des Paradieses und nicht des noch ungestalteten Erdbodens ist?⁸ Mit diesen Lektüren bezieht sie selbst Position in der seit Anfang des 16. Jh.s in Italien virulenten Geschlechterdebatte. Aber auch das Argument der Reihenfolge als solcher wird als interessegeleitetes sichtbar gemacht: Wenn dieses Argument gilt, so hielt Elizabeth Cady Stanton, amerikanische Frauenrechtlerin und Streiterin für die Abschaffung der Sklaverei, in ihrer „Woman's Bible“ von 1896 fest, 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 *nach* den Tieren erschaffen wurde ...!⁹

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

1.2. Adam: Vom Erdling zum Mann

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

Schon früh – und darin für die weitere Debatte grundlegend – hat die amerikanische methodistische Exegetin Phyllis Trible¹⁰ gezeigt (bzw. daran erinnert), dass es vom Text der Paradiesgeschichte her¹¹ keineswegs

⁸ Vgl. Ferrari-Schiefer, Lucretia Marinella, bes. 83.

⁹ Stanton u.a., Woman's Bible, 19. Zur „Woman's Bible“ als erstem von Frauen verfassten Bibelkommentar vgl. Schroer / Schottruff / Wacker, Feministische Exegese, 3-7.

¹⁰ Ihr Beitrag in Trible, Liebesgeschichte (amerikan. Buchfassung 1978; dt. Übersetzung 1992) geht auf einen Artikel im Andover Newton Quarterly von März 1973 zurück.

¹¹ Ph. Trible legt die Paradiesgeschichte Gen 2,4b-3,24 im Sinn des literary criticism als literarisch geschlossene und in sich stehende Erzählung aus. Aber auch von einem historisch-kritischen Ansatz her kann ihre Interpretation gestützt werden. Helen Schüngel Straumann hebt in ihren Arbeiten zu Gen 1-3 darauf ab, dass der so genannte „Erste

zwingend ist, das ersterschaffene menschliche Wesen als Mann zu sehen. Diese Erzählung beruht ja auf einem Wortspiel, mit dem das erste Menschenwesen, אָדָם / 'adam, bezogen bzw. zurückgeführt wird auf den Erdboden, אֲדָמָה / 'adamah, genauer noch und das hebräische Femininum sichtbar machend, aus dem „Mutterboden“, aus dem es genommen ist:

Da bildete JHWH Gott den Menschen ('adam) aus Staub vom Erdboden ('adamah) und blies in seine Nase Atem des Lebens. Da wurde der Mensch ('adam) atmende Kehle (Gen 2,7).

Der erste Mensch, 'adam, ist demnach kein Mann mit dem Namen Adam, sondern das geschlechtlich noch undifferenzierte Geschöpf aus der 'adamah, dem Erdboden, könnte also treffend z.B. mit „Erdgeschöpf“ oder „Erdling“ übersetzt werden¹². Diesem Erdlingswesen gesellt Gott zunächst die Tiere zu, die ebenfalls aus der 'adamah genommen sind (Gen 2,18f) – ein Erzählzug, der die große Nähe zwischen Mensch und landbezogenen Tieren (Fische sind hier wahrscheinlich nicht im Blick) unterstreicht. In einem weiteren Schöpfungsakt formt Gott dann die „Frau“ aus einer Rippe des Erdlings (2,21f). Phyllis Trible versteht dies als eine Art innerer Teilung des ersten Menschenwesens: aus *einem* Lebewesen werden *zwei*. Dass die Bezeichnung „Mann“ erst in 2,23, also *nach* dem „chirurgischen Eingriff“ in den „Erdling“ benutzt wird, besagt: Der Mann entsteht, genauer: bleibt zurück, nachdem aus der Rippe des Erdlings die Frau erschaffen wurde. Gegenüber dem „Erdling“ stellt die Erschaffung der Frau und mit ihr des Mannes den zweiten Schritt in dieser Erzählung von der sukzessiven Menschwerdung des Menschen dar.

Durch schlichte Beobachtung der Erzählfolge gelingt es Ph. Trible, die Vorstellung von der Ersterschaffung des Mannes aus den Angeln zu heben.

Schöpfungsbericht“ Gen 1,1-2,4a ja seinerseits bereits von der Menschenschöpfung erzähle, den Terminus 'adam benutze und ihn im Sinne des Menschen als Gattungswesen verstehe. Wenn Gen 1,1-2,4a der älteren Paradiesgeschichte korrigierend vorgeschaltet wurde, so sollte, wer dieser redaktionell vorgegebenen Verstehensanleitung folgt und von Gen 1 her liest, auch in der Paradiesgeschichte „'adam“ im Sinne von „Mensch“ auffassen. Vgl. Schüngel-Straumann, Frau am Anfang; dies., Genesis 1-11 und dies., Anfänge, 121-150 u. 189-214.

¹² Trible, Liebesgeschichte, 97ff.

Das Wort „Mann“ (‘isch/ אִישׁ), so betont sie, gehört zusammen mit dem Wort „Frau“ (‘ischah/ אִשָּׁה) zur Benennung von etwas Neuem in der Erzählung, der Geschlechtlichkeit des Menschen. Beide Geschlechter entstehen mit- und aneinander¹³.

Marie-Theres Wacker

Phyllis Tribles feministische – frauendiskriminierende Lesarten der Paradiesgeschichte delegitimierende – Auslegung ist nicht auf die „erste Frau“ beschränkt, vielmehr erhält diese gerade dadurch ihren Ort, dass sie in ihren Beziehungen zum ‘isch, der wie sie aus dem ‘adam entstanden ist, beschrieben wird. Avant la lettre und mit dem Begriff, den Christa Schnabl und Erich Lehner vorschlugen¹⁴, könnte man deshalb Ph. Trible als „geschlechterbewusste“ Exegetin ansprechen, die von der um die Gebrochenheit der Welt wissenden Vision eines gleichwertigen Miteinanders von Frau und Mann in Glück und Schuld bewegt ist.

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

1.3. Adam als „Inklusivbegriff“

Phyllis Trible entgeht nicht, dass in der Paradiesgeschichte ein und dasselbe Wort ‘adam (in der Form ha‘adam mit Artikel) zunächst den Erdling bezeichnet (Gen 2,5ff), dann aber auf den von der Frau unterschiedenen Mann bezogen wird (ab Gen 2,25 ist die Rede von „ha‘adam und seiner Frau“). Sie deutet dies im Sinne der Kontinuität zwischen dem Erdling und dem Mann, ebenso wie das Genommensein aus der Rippe des Erdlings die Kontinuität zwischen Erdling und Frau deutlich mache: Beide gehen auf ‘adam zurück¹⁵. Damit widerspricht sie dem gängigen Verständnis, der Mann namens Adam sei identisch und schon immer identisch gewesen mit ha‘adam, dem Erdling (Gen 2) und „Ur-Menschen“ (Gen 1), ein Verständnis, das aus der Sicht feministischer Kritik dem Androzentrismus kultureller, politischer, wirtschaftlicher Strukturen Vorschub geleistet und ihm

¹³ Trible, Liebesgeschichte, 116ff. Diese Lesart, so kann ergänzt werden, stimmt mit dem Erzählgefälle in Gen 1,26-27 überein: Gott erschafft ha‘adam, das Gattungswesen Mensch, und differenziert es nach „männlich“ und „weiblich“.

¹⁴ Vgl. den Beitrag von Schnabl / Lehner in vorliegendem Band.

¹⁵ Vgl. Trible, Liebesgeschichte, 121.

gleichsam religiöse Weihe verliehen hat. Phyllis Tribble sieht in dieser Lesart der Paradiesgeschichte „retrospektive Illusion“¹⁶ am Werk, die es aufzuklären gilt.

In der „Bibel in gerechter Sprache“ – einem eben abgeschlossenen Projekt, das „gerechte Sprache“ ausdrücklich auch auf die Geschlechterfrage bezieht und sich darin feministischen Optionen verpflichtet weiß – wählt Frank Crüsemann¹⁷, einer der Haupt-Herausgeber, mit seiner Übersetzung der Urgeschichte einen eigenen, Lese- und Hörgewohnheiten produktiv verunsichernden Weg des Umgangs mit diesem Problem. Die Sätze über die Erschaffung des ersten Menschen nach Gen 2,7 lauten bei ihm:

Da bildete Adonaj, also Gott¹⁸, Adam, das Menschenwesen, aus Erde vom Acker und blies in seine Nase Lebensatem. Da wurde der Mensch atmendes Leben.

Das hebräische Wort 'adam wird hier in der Form eines Nomens/ Namens aufgenommen und gleichsam kommentierend mit „Menschenwesen“ übersetzt. Schon in der Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen war Crüsemann so verfahren:

Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild ... (Gen 1,27)

Das verfremdende Nebeneinander des Singulars „Adam“ und des Plurals „Menschen“ macht auf die offene Semantik der hebräischen Textgrundlage aufmerksam.

Im weiteren Verlauf der Paradiesgeschichte erscheinen weitere Varianten der Wiedergabe von 'adam: So wird etwa die Frau, geformt aus der Seite des „Menschenwesens“, zu „Adam, dem Rest des Menschenwesens“ gebracht (Gen 2,22) – wiederum das Nomen/ der Name „Adam“, diesmal kommentiert durch eine Wendung, die an Ph. Tribbles Auslegung erinnert. In Gen 2,23 kommt der „Mensch als Mann“ zu Wort, nach Gen 3,9 spricht

¹⁶ Diese treffende Bezeichnung des Problems stammt von Mieke Bal. Vgl. Bal, Person.

¹⁷ F. Crüsemann hat mir seinen Text dankenswerterweise vor Erscheinen der „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS) zur Verfügung gestellt.

¹⁸ Entsprechend einer der leitenden Optionen der BigS, eine gerechte Sprache auch dem Judentum gegenüber zu finden, wird der Gottesname JHWH von Crüsemann hier mit der in der jüdischen Liturgie gebräuchlichen Bezeichnung „Adonaj“, der der gängigen Vokalisierung des Tetragramms entspricht, wiedergegeben.

Gott zum „männlichen Menschen“; nach 3,12 spricht seinerseits der „Mann-Mensch“, in 3,17 aber geht es um den „Mann als Menschen“. Crüsemann ist es darum zu tun, das hebräische 'adam als „extremes Beispiel inklusiver Sprache“¹⁹ hörbar zu machen und durch variierende Wiedergaben von einem verengten, auf die Gleichung „Mensch=Mann“ zulaufenden Verständnis zu befreien.

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

1.4. Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik²⁰

Im Umgang mit der Schwierigkeit einer angemessenen Wiedergabe des hebräischen 'adam betreibt Crüsemann, um es einmal so zuzuspitzen, semantische Destabilisierung des Textes, deren Nachvollzug den Bibellese-rInnen zugemutet und zugetraut wird. Der (erwünschte?) Effekt ist eine Destabilisierung auch der Figur des 'adam in seiner Geschlechtsidentität: Für (fast) jeden Satz des biblischen Textes ist neu zu verhandeln, wer 'adam „ist“.

Jürgen Ebach²¹ hat demgegenüber den Finger auf narrative Spannungen gelegt, wie sie sich insbesondere in Gen 2,22-23 greifen lassen.

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!

Auf der Ebene der Erzählfolge wird nicht die Frau nach und aus dem *Mann* erschaffen, sondern aus einem Teil des *Menschen*, woraufhin der verbliebene Teil erst zum Mann *wird* (2,22). Dieser „Rest des Menschenwesens“, 'adam, aber behauptet, die Frau ('ischah) sei vom Mann ('isch) genommen (Gen 2,23). Mag er nun der „Mensch als Mann“ sein, so war er

¹⁹ So sein Kommentar in einer Anmerkung zu Gen 2,22.

²⁰ So der Untertitel des Beitrags von Ebach, *Liebe und Paradies*, um den es hier gehen wird.

²¹ Ebach, *Liebe und Paradies*.

es doch noch nicht, als aus ihm die Frau geschaffen wurde. Die erste wörtliche Rede eines Menschenwesens, die erste zitierte menschliche Sprechhandlung auf der Bühne einer biblischen Erzählung *konstruiert*, so könnte man sagen, die Abhängigkeit der Frau vom Mann und die Identität des Mannes mit ha'adam. Stringenz gewinnt diese Konstruktion des Sprechenden 'adam aufgrund der Möglichkeiten, die die (hebräische) Grammatik bietet, wird doch hier das Nomen 'ischah (etymologisch vermutlich unzutreffend) als vom Nomen 'isch abgeleitet behauptet: „Die Grammatik spiegelt dabei die tatsächlichen Herrschaftsverhältnisse wider, ja formuliert sie geradezu“²².

Ebach hebt diesen Widerstreit zwischen der Logik der Erzählung (die Frau entsteht aus dem 'adam, dem ersten Menschenwesen) und der patriarchatsstabilisierenden Logik, die die Grammatik suggeriert (die 'ischah hat ihren Ursprung aus dem 'isch; der Mann ist demnach „Patriarch“=Vater, Ursprung, Beherrscher der Frau!), als konstitutiv für den Text heraus und zeigt, dass widerstreitende – auf einen Geschlechterantagonismus weisende – Sinnlinien signifikant für die gesamte Paradiesgeschichte sind. Seine Deutung hält dafür, dass es nicht bloß um Probleme *mit* dem Bibeltext geht, sondern (auch) um Probleme, die *im* Text selbst verhandelt werden.

1.5. „Ich habe einen Mann erschaffen“

Dass sein hermeneutischer Verdacht gegenüber dem Bibeltext sich selbst noch einmal dem literarischen Gespräch mit feministischer Bibelkritik verdankt, vermerkt Jürgen Ebach ausdrücklich²³. Ohne Kontakt zur exegetischen Diskussion im deutschen Sprachraum, aber ausgestattet mit einer Methodologie, die sie für die Wahrnehmung von Brüchen im Text sensibilisiert, sieht die israelische Literaturwissenschaftlerin Ilana Pardes ihrerseits das dominant patriarchalische Gefälle der hebräischen Bibel und ins-

²² Ebach, *Liebe und Paradies*, 116.

²³ Er weist dabei vor allem auf die so genannte matriarchalfeministische Richtung hin, setzt sich von deren Behauptungen einer ursprünglich „matriarchalen“ Religions- und Gesellschaftsstruktur im Alten Israel ab, greift aber deren Impulse im Sinne eines „feministischen“ Unterstromes der Texte durchaus auf.

besondere der Urgeschichte ständig durch zuwiderlaufende Trends aufgesprengt²⁴. Sie weist auf die kleine in sich stehende Szene in Gen 4,1 hin, in der es um die erste menschliche Geburt geht:

Und ha'adam erkannte seine Frau Eva, und sie wurde schwanger und gebar den Kain (Qajin/ קַיִן); und sie sagte:

Ich habe einen Mann erworben/ hervorgebracht/ erschaffen mit JHWH (qaniti 'isch 'eth-JHWH/ אֶת־יְהוָה אִישׁ קָנִיתִי).

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

Eva, die „Mutter aller Lebenden“, wie nach Gen 3,20 ihr Name von ha'adam gedeutet wird, tritt hier zum ersten Mal als Mutter eines Lebenden in Erscheinung. Dieses neugeborene Kind wird von Eva als „Mann“ ('isch) bezeichnet, und mit einem merkwürdigen – in Übersetzung und Deutung entsprechend umstrittenen – Ausruf setzt sie diesen „Mann“ zu sich und zu Gott in Beziehung. Das Verb qnh spielt zweifellos auf den Namen Kain/ Qajin an, hat oft die Bedeutung des „Erwerbens/ Kaufens“, kann aber auch die Bedeutung des „Schaffens“ annehmen und dann präzise das Tun des Schöpfergottes bezeichnen²⁵. Lässt man diese Bedeutung auch für Gen 4,1 gelten²⁶, lesen sich Evas Worte wie ihre stolze Antwort auf die ersten Worte des Erdlings nach Gen 2,23, in denen zum ersten Mal in der Erzählung der Begriff „Mann“ erscheint. Behauptet nach Gen 2,23 'adam, die 'ischah sei vom 'isch genommen, hält nun Eva, die 'ischah des 'adam, dagegen, der 'isch sei Schöpfungswerk, von ihr hervorgebracht mit der Hilfe Gottes. Damit werde, so Ilana Pardes, der implizite Anspruch Gottes und des Erdlings/ Adams, die Einzigen zu sein, die hervorbringen/ schaffen, durch Eva in Frage gestellt: „Die erste feministische Leserin der Schöpfungsgeschichte ist niemand anderes als Eva selbst“²⁷.

²⁴ Pardes, Countertraditions, bes. Kap. 3 „Beyond Genesis 3“.

²⁵ Vgl. Gen 14,19,22; Dtn 32,6; Spr 8,22; Ps 139,13; auch Ex 15,16; Ps 78,54.

²⁶ I. Pardes beruft sich dafür auf Cassuto, Genesis I. Auch der große Kommentar von Westermann, BK 1,1, 393-397 entscheidet sich nach einer ausführlichen Diskussion von Gen 4,1 für diese Bedeutung.

²⁷ Pardes, Countertraditions, 54.

2. What About Adam²⁸

Perspektiven aus der Männerforschung

2.1. Zum Stand der Frage

Feministische Lektüren der Paradiesgeschichte bzw. der Urgeschichte insgesamt haben in der Vergangenheit kaum, zumindest nicht systematisch, danach gefragt, was denn den „Mann am Anfang“ näherhin ausmache. Vielleicht stand die Befürchtung dahinter, das ureigene feministische Interesse, die „Sache der Frauen“, aus den Augen zu verlieren bzw. mit dem Aufgreifen dieser Frage erneut die Dominanz männlicher Diskurse zu zementieren. Die Verschiebung der feministischen Perspektive zur Genderforschung hat den Gegenstandsbereich feministischer Forschung präzisiert und erweitert: präzisiert, insofern deutlicher in den Blick kam, dass dem Plural „Frauen“ eine Vielfalt von Differenzen unter Frauen entspricht, von denen Unterschiede der Hautfarbe, der ökonomischen Situierung oder des religiösen Bekenntnisses nur einige zentrale sind, und dass es einen *circulus vitiosus* bedeuten kann, die Gemeinsamkeit in der Vielfalt durch gerade jene – biologischen – *Characteristica* zu beschreiben, auf die fixiert zu werden die feministischen Aufbrüche sich ja verwahren wollten. Erweitert, insofern das Geschlechter*verhältnis* in seinen unterschiedlichen historischen und kulturellen Ausprägungen ernst genommen wurde und dadurch die Interaktionen zwischen Frauen und Männern wichtiger wurden. Erweitert aber auch, insofern nicht nur bestehende Geschlechterarrangements untersucht, sondern das System der Zweigeschlechtlichkeit als solches in seiner Machtförmigkeit bzw. in seiner Abhängigkeit von beständiger Ratifizierung durch das „doing gender“ konkreter Menschen hinterfragt wurde. „Feministisches“ Erkenntnisinteresse muss deshalb genauer ausgewiesen und kontextuell rückgebunden werden, die Subjekte feministischer Interessen müssen nicht identisch sein mit konkreten „Frauen“.

²⁸ Etwa Mitte der 90er Jahre brachte der Modedesigner W. Joop ein Eau de Cologne auf den Markt, mit dem beziehungsreichen Namen „All About Eve“ und auf der Duft-Basis von – frischen Äpfeln. Wenig später ließ er das Gegenstück folgen: „What About Adam“. Der Erfolg blieb aber selbst bei „neuen Männern“ verhalten ...

und die Geschlechtsidentität von „Frauen“ bleibt ihrerseits in ihren historischen und kulturellen Differenzen offen.

Insofern in den men's studies ausdrücklich die Einsicht feministischer Theorie in die (Standort- und damit auch) Geschlechtsgebundenheit des Wissens aufgegriffen und die Perspektivität männlichen Wissens als partikular und gerade nicht neutral=geschlechtslos=allgemein ernst genommen wird, insofern aber auch in den men's studies der Blick auf „Gender“ im eben skizzierten Sinn erweitert wurde, lässt sich ein wechselseitiges Lernen voneinander denken, sei es zur Präzisierung eigener Positionen, sei es zur Entwicklung von Geschlechterperspektiven, die in der Tat dem Anspruch, geschlechtergerecht zu sein, (besser) entsprechen.

Men's studies in der (christlichen) Bibelwissenschaft stehen eher noch am Anfang. Als einer der ersten hat der Sheffelder Exeget David Clines die Frage nach Männlichkeitsmustern in biblischen Texten (des Alten wie des Neuen Testaments) gestellt und inzwischen an diversen Textbereichen erprobt²⁹. In der US-amerikanischen Debatte stehen seit einigen Jahren Namen wie v.a. Stephen Moore für Ansätze der Bibellektüre, die eher von masculinity studies sprechen (also deutlicher die Konstruiertheit von „Männlichkeit“ in den Blick nehmen, als dies die Bezeichnung „men's studies“ signalisiert) und Ken Stone für das breite Spektrum der queer studies (die auf der Dekonstruktion von „Geschlecht“ in all seinen Facetten – sex, gender, sex-gender-System, Heterosexualität als „Zwangsnormativität“ – basieren)³⁰. Im deutschen Sprachraum haben bisher lediglich Martin Leutzsch für das Neue Testament (mit stärker historischem Interesse) und Jürgen Ebach für die hebräische Bibel (mit Betonung der hermeneutischen

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

²⁹ Vgl. v.a. Clines, David; Clines, He-Prophets und Clines, Paul. Clines hat weiterhin einschlägige Studien zum Buch Hiob, zu den Psalmen, zu Ex 32-34 und zur Figur des Menschensohnes (Jesus) vorgelegt. Vgl. die bibliographischen Nachweise in Clines, Paul, 181f.

³⁰ Vgl. Stone, Queer Commentary, Moore / Andersen, New Testament Masculinities (mit einer umfangreichen Bibliographie zu "Masculinity Studies" auf dem Stand von 2003, der zu entnehmen ist, dass auch in den USA noch relativ wenig einschlägige exegetische Publikationen vorliegen).

Fragen) „Männlichkeit“ als Voraussetzung, Kontext oder Gegenstand der Exegese thematisiert³¹.

Bisher liegen m.W. keine Beiträge zur Urgeschichte vor, die explizit „Männlichkeit“ zum Thema machen³². Deshalb werden im Folgenden Theoreme bzw. Impulse aus der Männerforschung aufgegriffen und auf Beobachtungen zur Paradiesgeschichte und ihren urgeschichtlichen Kontext bezogen. Ob der Blick eines Exegeten, der seine Männlichkeit reflektiert, andere Ergebnisse zeitigt als der Blick einer feministischen Exegetin, die sich von kritischer Männerforschung inspirieren lässt, und ob solche Unterschiede in der Tat (auch) dem Geschlecht des/ der Forschenden zuzurechnen sind, wäre zu debattieren!

2.2. „Hegemoniale Männlichkeit“

Für die men's studies auch im deutschen Sprachraum ist das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“, das der australische Sozialwissenschaftler und Genderforscher Robert Connell eingeführt hat, zentral geworden³³. Männlichkeit als das Bündel der in einer Gesellschaft geltenden Normen, Verhaltensweisen und Eigenschaften, die das männliche Geschlecht konturieren, bestimmt sich zum einen wesentlich als Dominanz über das weibliche Geschlecht, zum anderen aber auch über eine Hierarchiebildung innerhalb des eigenen Geschlechts. „Hegemoniale Männlichkeit“ meint dann die Konfiguration von Geschlechtsmerkmalen bzw. -praktiken, die insgesamt die dominante Position des Mannes im Geschlechterverhältnis garantiert.

Geht man, in der Wahrnehmung des Textes durch dieses Konzept sensibilisiert, an die Urgeschichte heran, so ist, was die Achse der Hierarchien

³¹ Vgl. Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit; Ebach, Elija (in vorliegendem Band) und Ebach, Gott ist kein Mann.

³² Die oben vorgestellte Studie von Jürgen Ebach, Logik einer Erzählung, könnte allerdings durchaus als ein solcher Beitrag gelten, wenn sie auch zeitlich weit vor dem Beginn von men's studies entstanden ist. – Einige allgemeine Bemerkungen zu Gen 1-4 finden sich bei Goldingay, Hosea 1-3.

³³ Connell, Der gemachte Mann (1999). Vgl. dazu den Beitrag von Michael Meuser in vorliegendem Band.

innerhalb des männlichen Geschlechts betrifft, am ehesten ein Blick auf die Szene in Gen 9,18-27 ergebnisreich. Ham, einer der drei Söhne Noahs, wird von seinem Vater durch einen Fluch den beiden Brüdern als Sklave zugeordnet, weil er die Blöße seines Vaters gesehen und nicht bedeckt hat. Gleichzeitig ist die Geschichte eine Ätiologie Hams=Kanaans. Dass als Kriterium der Etablierung einer Hierarchie zwischen Männern mit politischen Implikationen hier der Umgang mit männlicher Sexualität zwischen männlichen Verwandten³⁴ fungiert, macht die Erzählung besonders brisant.

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

Die „Hauptachse“ hegemonialer Männlichkeit, die affirmierte Dominanz des männlichen über das weibliche Geschlecht, ist dagegen auch bereits in der Paradiesgeschichte in aller Deutlichkeit zu erkennen. Im Gotteswort über die Frau (Gen 3,16) heißt es ja³⁵:

Und zur Frau (**'ischah**) sprach er (Gott): Ich Sorge dafür, dass deine Lasten groß und deine Schwangerschaften häufig sind. Nur unter Mühen wirst du Kinder bekommen. Auf deinen Mann (**'isch**) richtet sich dein Verlangen. Doch der wird dich beherrschen.

Dieses Gotteswort entspricht auf geradezu verblüffende Weise den drei Ebenen, die Connell für die fortgesetzte Herstellung des Verhältnisses zwischen Frauen und Männern als entscheidend ansieht³⁶, die Ebene der Machtbeziehungen, die der Arbeitsteilung und die des Begehrens. Es geht in Gen 3,16 um die Etablierung männlicher Herrschaft über die Frauen, um eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, in der der Reproduktionsbereich den Frauen zugesprochen wird, und um weibliches Begehren, das unauflöslich an männliche Herrschaft geknüpft ist. Diese Beziehung zwi-

³⁴ Vgl. die Diskussion bei Westermann, BK I,1. 644-661. Westermann selbst plädiert 652f dafür, den „Frevel Hams“ als verweigerte Ehrerbietung des Sohnes gegenüber dem Vater zu verstehen. Die textuelle Visualisierung der „aufgedeckten Blöße“ des Vaters lässt aber auch – und sogar mit Westermanns Deutung kompatibel – an ein sexuelles Handeln zwischen Männern denken, das im Text nicht weiter benannt, aber durch den Fluch über Ham auf denkbar scharfe Weise verurteilt wird.

³⁵ Wiedergegeben in Anlehnung an die Übersetzung von F. Crüsemann.

³⁶ Vgl. Connell, *Der gemachte Mann* (1999), 94f.

schen Frau und Mann stellt sich in der Paradiesgeschichte dar als Ergebnis eines Geschehensablaufs, für den das gemeinsame Essen der verbotenen Frucht den entscheidenden Wendepunkt darstellt. Wie auch immer man das erzählte Geschehen beurteilen mag – gegen das Klischee der einfältigen Frau, die der Schlange auf den Leim gegangen ist, bzw. der in der christlichen Tradition dominanten Auslegung, die Frau habe sich vom Satan zum Aufstand gegen Gottes Gebot verleiten lassen, steht die aufklärerische Position, die in der Entscheidung der Frau einen hellsichtigen Schritt hin auf mehr selbstbestimmte Menschlichkeit erkennt, und stehen unterschiedliche feministische Auslegungen, die die starke Rolle der Frau hervorheben³⁷ – in jedem Fall wird die schließlich durch ein Gotteswort festgeschriebene asymmetrische Beziehung zwischen Frau und Mann erzählerisch hergestellt (insofern kann man geradezu vom „doing gender“ des Textes sprechen) und damit, gemäß dem gängigen Verständnis der Urgeschichte als mythischer Ätiologie gegenwärtiger Verhältnisse, als in der Urzeit gründend legitimiert. In diesem Sinn ist die Paradiesgeschichte ein Manifest hegemonialer Männlichkeit – das allerdings, greift man auf die Interpretation von Gen 4,1 durch Ilana Pardes zurück, bereits im weiteren Verlauf der Urgeschichte selbst bestritten wird und dem, folgt man den Textbeobachtungen von Jürgen Ebach, der „feministische“ Widerstand dagegen eingeschrieben ist.

2.3. Männlichkeitsmuster in der Urgeschichte?

Nach den Studien von David Clines lässt sich ein charakteristisches, in zahlreichen Textbereichen der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments wiederkehrendes Muster ausmachen, mit dem sich Männlichkeit in biblische Texte einschreibt. Es wird gebildet aus den zusammengehörigen Elementen von „Stärke, Gewalt, machtvoller und überzeugender Rede, Männerbündelei und Frauenlosigkeit“³⁸.

³⁷ Eine Auswahl davon wird vorgestellt in Wacker, Der Fall Eva(s).

³⁸ „Strength, violence, powerful and persuasive speech, male bonding, and womanlessness“: Clines, Paul, 182.

Bezieht man dieses Muster zunächst auf die von Clines noch nicht analysierte Elijageschichte (1 Kön 17 - 2 Kön 2)³⁹, so erweist sich Elija als ein „typisches“ biblisches Mannsbild: Er wird geschildert als ein Mann, dem im Streit mit dem König übermenschliche Kräfte zuwachsen (vgl. 1 Kön 18,46), dessen Worte das machthabende Königspaar schroff angreifen, auf dessen Wort hin ein totes Kind erweckt (1 Kön 17,17-24), aber auch die gegnerischen Propheten getötet werden (18,40), ein Mann, der in einer Zeit der Gewalt lebt, aber auch Gewalt provoziert, von dem keinerlei Familienbindung berichtet wird und dessen engster, aber auch einziger Vertrauter sein späterer Nachfolger Elischa ist (vgl. 1 Kön 19,19-21 und 2 Kön 2,1ff). Von diesem wird erzählt, er habe, als Elija ihn aufforderte, ihm zu folgen, darum gebeten, sich von Vater und Mutter verabschieden zu können, um dann Elijas Aufforderung nachzukommen. Elischa in seiner Beziehung zu Elija gleicht darin dem Mann, der nach den Worten der Paradiesgeschichte Vater und Mutter verlässt, um an seiner Frau zu hängen (vgl. Gen 2,24) ...

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

Die Paradiesgeschichte dagegen entspricht dem von Clines erhobenen Männlichkeitsmuster durchaus *nicht*. Statt „Stärke“ wäre dem „ersten Mann“ für sein Verhalten angesichts der Frucht, die ihm die Frau anbietet, in jener Szene, in der er explizit als „Mann“ bezeichnet ist (Gen 3,6), zu attestieren, er sei „magenorientiert“, ohne eigene Initiative, „passiv, gierig und unfähig“⁴⁰, und das erste und vorerst einzige Wesen, das neben ihm erscheint, ist gerade eine/ die Frau. „Männlichkeit“ scheint, folgt man den (nur vier) Belegen in Gen 2-3 für die Bezeichnung „Mann/ 'isch“, geradezu definiert zu sein durch die Beziehung des 'isch zur 'ischah, eine Beziehung, die sich aus der Verbindung von behaupteter Abkünftigkeit der Frau aus

³⁹ Vgl. zu Elija den Beitrag von Ebach im vorliegenden Band. Ebach bezieht sich nicht explizit auf Clines, dessen Interesse denn auch anders gelagert, auf Strukturen eines Männlichkeitsdiskurses in der Literatur der hebräischen Bibel gerichtet ist. Möglicherweise wäre ein (literarisches) „Männer-Gespräch“ zwischen den Ansätzen von Clines und Ebach sehr produktiv!

⁴⁰ So Tribble, Liebesgeschichte, 138.

dem Mann und seiner Zugehörigkeit zu ihr (2,23.24) über die Schlüssel-szene des gemeinsamen Essens der verbotenen Frucht (3,6) hin zur neuen Verbindung von Begehren der Frau und Herrschaft des Mannes (3,16) entwickelt.

Dieser Befund dürfte eine erste Erklärung darin finden, dass die Urgeschichte nicht den „gemachten Mann“ an den Anfang stellt, sondern „Mann-Werdung“ erzählt – und dafür offenbar das Gegenüber zur Frau für entscheidend hält. Die von Clines ausgemachten Merkmale biblischer Männlichkeit erscheinen erst im weiteren Verlauf der Urgeschichte: Der zweite explizit als Mann bezeichnete Mensch, der die Bühne der Erzählung betritt, Kain, ist ein Mann der Gewalt, ein Brudermörder (Gen 4,2-16), und die Tötung eines Mannes ist Lamech, einem Nachfahren Kains, sogar ein Lied – in machtvoller, poetischer Sprache – wert (4,23). Die kurze Notiz in Gen 6,1-4 spricht von „Gottessöhnen“ und ihrem Begehren, das sich auf die „Menschentöchter“ richtet. Da sie unmittelbar vor dem erzählten Beschluss Gottes, die Menschheit aufgrund ihrer übergroßen Bosheit zu vernichten, steht (vgl. Gen 6,5-7), muss auch sie als Hinweis auf männliche Gewalt gelesen werden. Dieser Linie gewalttätiger Männlichkeit in der Urgeschichte⁴¹, die den gewaltsamen Abbruch der Schöpfung durch Gott selbst provoziert, findet ein Gegenbild in der Gestalt des Noah, des 'isch zadiq (Gen 6,9), des „gerechten Mannes“.

Eine weitere Erklärung für den andersartigen Befund in der Paradiesgeschichte mag darin liegen, dass erzählte „Mannwerdung“ unauflöslich verbunden ist mit „Menschwerdung“. Ein hervorstechendes Charakteristicum des ersten Mannes besteht ja darin, dass er in hohem Maße rückgebunden bleibt an seine Herkunft aus dem 'adam-Wesen⁴². Die feministische Kritik

⁴¹ Diese Linie wird sowohl etwa von Schüngel-Straumann, Genesis 1-11, 6 als auch von Crüsemann, Eva, 8ff. betont.

⁴² Vielleicht ist erst die Notiz vom Tod des 'adam (Gen 5,5) eindeutig auf Adam, den Mann zu beziehen. Dementsprechend übersetzt Crüsemann Gen 5,3-5: „Als die Menschen 130 Jahre alt waren, bekamen sie ein Kind – nach ihrer Gestalt, entsprechend ihrem Bild, und es erhielt den Namen Set. Und die Lebenszeit Adams, des Menschenwesens, betrug noch 800 Jahre, nachdem Set geboren wurde, und er bekam Söhne und

hat die Problematik, die sich aus der retrospektiven Identifizierung von Mensch und Mann ergibt, scharf in den Blick genommen; aus der Perspektive der Männerforschung tritt in den Vordergrund, dass der „Mann am Anfang“ weniger profiliert und weniger differenziert erscheint als „die Frau“. Als sprechenden Ausdruck dafür mag man das Faktum werten, dass in der Paradiesgeschichte „der Mann“ (ha'isch), ganz im Unterschied zu „der Frau“ (ha'ischah), nicht als Subjekt einer Handlung erscheint – bestenfalls als „Zitat“ in der Rede des 'adam (Gen 2,24).

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

3. Das nicht festgestellte Geschlecht? Genderforschung und darüber hinaus

3.1. Wenn eine Lesbe die Paradiesgeschichte liest ...⁴³

Die Spurensuche nach „dem Mann“ in der Paradiesgeschichte kann leicht in einen circulus vitiosus geraten, in dem vorausgesetzt wird, was zu suchen ist, und nur das gefunden wird, was ohnehin vorausgesetzt wurde. Konkret: Wer davon ausgeht, dass man nur den „'isch“-Stellen folgen müsse, um auf die Aussagen zu stoßen, die eindeutig über den männlichen Menschen handeln, lässt außer acht, dass auch das hebräische „'isch“ sich der allgemeineren Bedeutung von „Mensch“ annähern kann – die Diskussion um die angemessene Übersetzung der Gottesrede in Hos 11,9 (und den ähnlichen Stellen Num 23,19 sowie 1 Sam 15,29) – „Gott ('el) bin ich, nicht Mann/ Mensch ('isch)“ – spiegelt dies⁴⁴. Oder noch einmal anders gesagt: Wer zu wissen glaubt, was ein Mann „ist“, und mit diesem Vorver-

Töchter. Die ganze Lebenszeit Adams, des männlichen Menschens, betrug 930 Jahre, dann starb er.“

⁴³ Im Folgenden geht es um Brouwer, Wenn eine Lesbe die Bibel liest. Das Anliegen, anderen als heterosexuellen Orientierungen/ Lebensformen in der Kirche Raum zu geben, verfolgt mit Blick auf die Paradiesgeschichte methodisch fundierter auch Butting, Paulinische Variationen.

⁴⁴ Vgl. dazu Ebach, Gott ist kein Mann.

ständnis die Paradiesgeschichte liest, füllt möglicherweise vorschnell textuelle Lücken, ohne diese als solche wahrzunehmen, oder achtet zu wenig darauf, wie im Text selbst „Mannsein“ – oder genauer „Mann-Werdung“ – dar- und vorgestellt wird.

Das lexikographische Spektrum und die Erzählchronologie können deshalb umgekehrt eine Lektüre der Paradiesgeschichte unterstützen, die von dem Interesse geleitet ist, ein allzu selbstverständliches Wissen um das, was „weibliches“ bzw. „männliches“ Geschlecht sei, aufzubrechen. Die inzwischen schon „klassische“ Unterscheidung von sex und gender, von natürlichem und kulturellem Geschlecht, hat erste Kategorien dafür geliefert, weibliche bzw. männliche Geschlechtsidentität als Ergebnis von Sozialisationsprozessen in bestimmte gesellschaftliche Vorgegebenheiten hinein zu verstehen, wenn auch zunächst die Rückbindung des so verstandenen gender an die entsprechende biologische „Basis“ (sex) nicht in Frage stand und insbesondere die heterosexuelle Orientierung weiterhin als Teil der natürlichen Ordnung galt.

Die Erzählchronologie der Paradiesgeschichte hält, so die niederländische Theologin Foka Brouwer, aus einer lesbischen (und analog schwulen) Perspektive eine Überraschung bereit. Das erste Nebeneinander der Bezeichnungen „Mann“ und „Frau“ in Gen 2,23-24 verbindet sich zwar mit einer engen Gemeinschaft dieser beiden unterschiedlichen Menschen, es ist aber noch nicht sprachlich eindeutig von Heterosexualität die Rede (auch wenn, so räumt Brouwer ein, das im Entstehungskontext wohl so verstanden wurde). Erst in jenem Gotteswort, da der Frau ihr Mann als der, der über sie herrscht, zugewiesen wird, ist auch von ihrem Begehren nach dem Mann die Rede. Erst hier geht es um Heterosexualität – in einem Kontext, der gemeinhin als „Strafspruch“ über die Frau verstanden wird, also das hier Festgeschriebene mit einem Negativvorzeichen versieht. Feministische Auslegungen halten zu Recht fest, dass die Herrschaft des Mannes über die Frau also auch nach der Auffassung der Bibel nicht den ursprünglich von Gott gewollten Zustand beschreibe. Gehört dann aber nicht, so Foka Brouwer, auch die Infragestellung der (weiblichen) Heterosexualität dazu?

3.2. Der Körper Adams

Auch Uta Schmidt, die ihre Analyse der Paradiesgeschichte auf die Körperkonzepte der Figuren auf der Textbühne richtet⁴⁵ und damit einer Entwicklung in den gender studies folgt, die in der Exegese schon zu einer Reihe spannender Beiträge geführt hat⁴⁶, sieht in der Szene Gen 3,8-24 den entscheidenden Unterschied zwischen den Geschlechtern zur Sprache kommen. Verfolgt man die „Menschwerdung“ des Erdling über die jeweiligen Veränderungen des Körpers, so wird zunächst aus dem Geschöpf, in dem Adamah und Gottes Lebensatem zusammenkommen, ein hörendes Wesen, das Gottes Gebot vernimmt (Gen 2,16f), dann ein Wesen, dem das ihm entsprechende Wesen, die Frau, an die Seite gestellt wird (2,21ff)⁴⁷. Beide 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 (3,7). Die Erzählung hält die Körperkonzepte der beiden unterschiedlich benannten Menschen über einen langen Erzählzeitraum zusammen. Erst als Folge der Übertretung von Gottes Gebot treten die beiden Körper auseinander. Den Frauen werden Schwangerschaft und die „anstrengende Arbeit“ der Geburt von Kindern zugewiesen (3,16); sie erhält aber auch die Bewunderung ausdrückende Bezeichnung

Marie-Theres Wacker

Geschlechterdisput
vom Paradiese her

⁴⁵ Schmidt, als das Leben anfang, Uta Schmidt stützt sich in Methodik und Einzelbeobachtungen immer wieder auf Mieke Bals Publikationen, hier bes. die englische Fassung von Bal, Person. Weil Mieke Bal sich ihrerseits für ihren „Eva“-Beitrag stark auf Ph. Tribble bezieht, ziehen sich eine Reihe der gleichen Textbeobachtungen durch die drei Arbeiten hindurch.

⁴⁶ Vgl. den Sammelband zu „Körperkonzepten im Ersten Testament“, den die Hedwig-Jahnow-Forscherinnengruppe, zu der auch Uta Schmidt gehört, herausgebracht hat; dazu auch insbes. zum „Körper“ Gottes: Baumann, „Männlichkeit“ JHWHs; Moore, Gigantic God; Schroer / Staubli, Der göttliche Körper.

⁴⁷ Interessanterweise bezeichnet der Qur'an in mehreren Suren (vgl. bes. 4,1; 7,189) das erste Menschenpaar als die nafs und ihrem zaug, d.h. als das erste belebte Wesen (arab. feminin) und sein Gegenstück (arab. masculin). Die beiden ersten Menschen werden also nicht nur nicht mit den Begriffen für Mann und Frau bezeichnet, sondern auch das grammatische Geschlecht der sie bezeichnenden Nomina liegt „quer“ zum Erwartbaren.

„Mutter alles Lebendigen“ (3,20). Demgegenüber ist es für den 'adam die schweißtreibende Arbeit an und auf der 'adamah, die seinen Körper fortan prägen wird. Rückgespiegelt auf die realen Verhältnisse nicht nur der Entstehungszeit der Paradiesgeschichte ist dies jedoch keine spezifisch männliche Körpererfahrung, sondern betrifft beide Geschlechter. Das Körperkonzept des Mannes bleibt in der Paradiesgeschichte offener, unpräziser, diffuser als das der Frau. Diesen Befund kann man kritisch sehen als patriarchalische Fixierung – oder auch als „Doppelbelastung“ – der Frau, man kann aber auch, so Uta Schmidt, betonen, dass die Zweigeschlechtlichkeit im Text der Paradiesgeschichte nicht zwingend und allumfassend festgelegt ist⁴⁸.

3.3. Adam, Bild Gottes

Die allererste Aussage der Bibel über ha'adam steht nicht in der Paradiesgeschichte Gen 2,4b-3,24, sondern im „ersten Schöpfungsbericht“, genau erhin in Gen 1,26f:

1²⁶ Da sprach Gott: Wir wollen Menschen ('adam) machen, als unser Bild, uns ähnlich. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels, das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.

1²⁷ Und Gott schuf den Menschen ('adam) nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.

1²⁸ Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde, und bemächtigt euch ihrer; zwingt nieder die Fische des Meeres und die Flugtiere des Himmels und alles Lebendige, das auf der Erde kriecht!

Diese wenigen, aber in der christlichen Tradition ungeheuer wirkmächtig gewordenen Sätze haben mit „'adam“ die Menschen als Gattung im Blick. Über das „Menschen-Geschlecht“ werden weitreichende Aussagen gemacht: Sie sind nach dem Bild Gottes geschaffen, sie sind als männliche und weibliche Menschen geschaffen, sie sollen sich in ein Herrschaftsverhältnis zur nichtmenschlichen Welt versetzen. Jede dieser Aussagen als solche ist vielfältig gedeutet worden, und auch die Beziehung der Aussagen zueinander ist unterschiedlichen Deutungen offen. Aus feministisch-

⁴⁸ Vgl. Schmidt, Als das Leben anfang, 60f.

christlicher Perspektive ist v.a. die Affirmation der Gottebenbildlichkeit des Menschen wichtig geworden, hat doch Paulus in seinem ersten Brief an die Gemeinde von Korinth (vgl. 1 Kor 11,2-16) nur dem Mann explizit zugesprochen, Bild Gottes zu sein, und ist dabei wohl einer Auslegung gefolgt, die Adam, den Urmenschen vor seiner geschlechtlichen Differenzierung nach männlich und weiblich, in stärkerer Kontinuität zum Mann als zur Frau sah.

Marie-Theres Wacker

**Geschlechterdisput
vom Paradiese her**

In einer geschlechterbewussten und -gerechten Perspektive, die solche historisch nachvollziehbaren, aber vom Text her nicht zwingenden und theologisch zu bestreitenden Androzentrismen zu überwinden sucht, wäre zunächst an Auslegungen zu erinnern, die gerade gegenläufig den differenziert erschaffenen Menschen in die Bild-Gottes-Aussage hineingenommen haben. Für die Initiatorin der „Woman's Bible“ ging es dabei nicht zuletzt um die Konsequenz, dass weibliche Metaphern in der Gottesrede ihren legitimen Ort haben⁴⁹. Ein Jahrhundert später betont Ilse Müllner den Aspekt der Differenz als solcher, die – als in Gen 1 keineswegs im Sinne einer Komplementarität festgelegte – ursprünglich zum Menschen gehöre, wie der Plural der Gottesbezeichnung „Elohim“ eine ursprüngliche Differenz im Göttlichen anzeige⁵⁰. In der Tat könnte auch noch einmal darauf insistiert werden, dass die Bezeichnung der Differenz in Gen 1,26 nicht, wie in Gen 2-3, die von 'isch und 'ischah ist, dass also schon auf der Sprachebene eine allzu einlinige Identifizierung von „männlichen Menschen“ mit „Männern“ und „weiblichen Menschen“ mit „Frauen“ nicht nahe gelegt wird.

Sodann wäre darauf hinzuweisen, dass die Aufforderung zur Herrschaft, wie sie in Gen 1,28 ausgesprochen ist, an die männlichen und weiblichen Menschen gleichermaßen gerichtet wird. Zu Gottes Schöpfung, die in Gen 1 immer wieder als „gut“ bezeichnet wird, gehört eine Herrschaft von Menschen über Menschen gerade nicht. Liest man die Paradiesgeschichte

⁴⁹ Vgl. auch hierzu noch einmal Elizabeth Cady Stanton in Stanton, Woman's Bible, 14f.

⁵⁰ Müllner, Der Mensch ist zwei.

in der Fortsetzung von Gen 1, so bedeutet die im Gotteswort von Gen 3,16 verhängte Herrschaft des Mannes über die Frau einen Schritt im Prozess der in der Urgeschichte gezeichneten „Mensch-Werdung“, der bereits von den Ambivalenzen des Gebrauchs der menschlichen Freiheit gekennzeichnet ist. Das erste Wort aber bleibt die am sechsten Schöpfungstag aufblitzende Utopie eines herrschaftsfreien Umgangs unter Menschen⁵¹.

⁵¹ Allerdings ist der „Herrschaftsauftrag“ an die Menschen seinerseits nicht ohne Ambivalenz. Die in Gen 1,26.28 benutzten Verben implizieren Hierarchie, die nicht ohne Gewaltausübung auskommt. Sie richtet sich auf die nicht-menschliche Schöpfung, insbesondere die Tiere. Dazu Ebach, Schrecken der Tiere, bes. 30-32 zum Verb radah.