

Eva – die erste Frau und ihre „Schuld“

Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte

Sprachegebrauch und Namengebung

„Seit Adam und Eva...“ lautet unsere gängige Redeweise. „Adam“ aber heißt „Mensch“, nur „Eva“ ist in der Bibel ein Eigenname, und zwar der erste überhaupt: *„Der Mensch nannte seine Frau ‚Eva‘“* (Gen 3,20). Der bis heute so verbreitete Brauch, Frauen in männlichen Formulierungen mitzumeinen und zu verstecken, prägt prägnant und massiv den Anfang der Bibel in Gen 2-3. Zweifelloos wird durch ein derartiges „Konzept ‚Mensch‘ ... das Prinzip der Männlichkeit auf eine vermeintlich geschlechtsneutrale Ebene gehoben“¹, was bis heute große Teile von Theologie und Kirche prägt. Dieser Sprachgebrauch bringt – gemeinsam mit anderen Zügen dieser Kapitel wie dem Schöpfungszweck der Frau als „Hilfe“ für den „Menschen“ (2,18) und der durch Gott bestimmten Herrschaft des Mannes über sie als Strafe für die Verführung durch die Schlange (3,16) – jenes massiv patriarchale Bild von der Zweitrangigkeit der Frau hervor, das die traditionelle Theologie ausgearbeitet hat und auf das sich Frauenfeindlichkeit speziell in der Kirche bis heute beruft. Aber hat die Besonderheit, die Differenz zum allgemeinen Menschsein, wie sie sich in jedem Eigennamen ausdrückt, nicht auch etwas mit dem Beginn von Individualität zu tun?

Deutlich steht nun diesem Sprachgebrauch ein ganz anderer gegenüber. Gen 2-3 wie ein Vorzeichen vor der Klammer bestimmend, heißt es in Gen 1,27: *„Gott schuf den Adam/ Menschen, ... männlich und weiblich schuf er sie“*. Und in 5,2 wird noch einmal ausdrücklich festgestellt: *„Männlich und weiblich schuf er sie... und nannte ihren Namen ‚Adam/Mensch‘, am Tage als er sie schuf“*. Das ist eine Klammer um Gen 2f, die eine deutliche Zurechtrückung und Korrektur beinhaltet. Gott selbst spricht anders von der Frau, als es in Gen 2f geschieht.

Die historisch-kritische Exegese hat diese beiden Textgruppen fast immer verschiedenen literarischen Schichten zugewiesen und somit getrennt behandelt und bewertet. Sie sind aber doch jetzt

Teil einer einzigen durchlaufenden Geschichte, die als ein Zusammenhang gelesen werden will, kann und sollte. Zumal sich ja in jedem Falle die Sachfrage stellt, spätestens im Kopf von Lesern und Auslegerinnen, wie denn nun beides zusammengehört. Dem komplexen Befund von *Namengebung und Sprachgebrauch* sei deshalb hier zu Beginn nachgegangen.

Am Anfang benennt Gott, und das gehört unmittelbar zu seinem schöpferischen Wirken. Gott *„nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht“* (1,5); Gott gibt dem festen Himmelsgewölbe den Namen *„Himmel“* (1,8); Gott nennt das Trockene der Erdoberfläche *„Erde“* und das Wasser auf ihr *„Meer“* (1,10). Damit enden zunächst die göttlichen Benennungen. Alles, was diese kosmischen Grundgegebenheiten mit Leben erfüllt, Pflanzen, Gestirne und Tiere wird nicht durch Gott benannt. Das gilt zunächst auch für die Menschen, erst nachträglich, nach allen Ereignissen, von denen Kapitel 2-4 berichten, benennt er selbst sie, Frauen und Männer, nennt beide und mit Nachdruck: *„Adam/Mensch“* (5,2). Im übrigen aber werden die Menschen instand gesetzt, selbst die Benennungen Gottes fortzusetzen. Gott bringt die Tiere zu dem Adam/Menschen, *„um zu sehen, wie er sie nennen würde“* (2,19). Und es wird ausdrücklich hinzugefügt: *„so wie der Mensch sie nennen würde... so soll ihr Name sein“*. Gott verzichtet damit auf seine Namensgebungskompetenz zugunsten der Menschen, er übernimmt ihre Namen und ihre Begriffe, die Sprache der Menschen. Zumindest durch ihre Sprache nehmen sie also am schöpferischen Wirken Gottes teil. Allein hinsichtlich der Bezeichnungen der Menschen selbst korrigiert er sie in 5,2.

Die Benennung der Menschen durch die Menschen allerdings ist ein kompliziertes Geschehen, eine gestreckte Handlung, die in die Erzählung über Erschaffung und Entstehung der Menschenwelt und die durch die Erzählung vollzogenen Benennungen hineinverwoben ist. Weil der zuerst erschaffene Adam/Mensch (2,7) nicht

¹ I. Prätorius, *Androzentrismus – und wie weiter? In: dies., Skizzen zur feministischen Ethik*, Mainz 1995, 90; zum Nachweis, daß durch diese Perspektive „Frauen als Menschen...bis heute“ kaum zum theologischen

Thema wurden (ebd. 88), vgl. bes. dies., *Antropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*, Gütersloh 1993.

länger allein sein soll, bekommt er eine Hilfe, die ihm als Gegenüber entspricht (2,18). Aus einem Teil des Adam/Menschen, der ihm im Tiefschlaf entnommen wird, „baut“ Gott „eine Frau und bringt sie zu dem Adam/Menschen“ (2,22). Der erkennt die Frau als engste Blutsverwandtschaft, als – im Wortsinne – seine Knochen und sein Fleisch, und benennt sie entsprechend: „Diese soll Ischsha genannt werden, denn aus dem Isch ist diese genommen worden“ (2,23). Er gibt ihr damit die übliche Bezeichnung für „Frau“ (iššā) und weist eben damit auf ihre Herkunft und Differenz zum „Mann“ (iš) hin. Das Wortspiel ist im Deutschen kaum [vgl. Luther: Männin/Mann], gut aber im Englischen (woman/man) nachzuahmen. Zum ersten Mal taucht damit die Geschlechterdifferenzierung in der Erzählung auf. Indem der *Mensch* die *Frau* benennt, muß er sich zugleich selbst, eben als *Mann* benennen. Aber nur der nächste Vers 2,24 setzt das damit begonnene Sprachspiel fort – der Mann hängt seiner Frau an und verläßt ihre wegen Vater und Mutter. Bereits in V. 25 und dann praktisch durchgängig in Kapitel 3 ist die Rede vom „Adam/Menschen und seiner Frau“. Es ist eine problematische Erleichterung, die die wirklichen Strukturen der Erzählung verdeckt, wenn man von hier an Adam als Eigennamen versteht. Er ist das in der hebräischen Bibel an keiner Stelle², und auch die Verwendung am Beginn von Genealogien in 4,25; 5,1ff; 1Chr 1,1 macht ihn nicht dazu. Die Erzählung in Gen 2-3 wird vielmehr geradezu unverständlich, wenn man ihren Sprachgebrauch nicht ernst nimmt. Denn praktisch alles was über Adam/Mensch erzählt wird, betrifft eben „seine Frau“ auch, und beschränkt sich keineswegs nur auf das männliche Geschlecht. Das gilt nicht nur für vor der Erschaffung der Frau Berichtetes, wie die Tätigkeiten im Garten, (2,15), das Verbot des Baumes der Erkenntnis (2,16f), das bekanntlich für die Frau nicht wiederholt wird, und das sie trotzdem kennt, die Kompetenz zur Namensgebung und ihrer Geltung vor Gott, sondern auch für den Inhalt der Strafsprüche über den Adam/Mensch in 3,17-19: Die Härte der Arbeit auf dem verfluchten

Erboden im Schweiß des Angesichts und die Tatsache, daß der Adam wieder zur Adama/Erde zurückkehren muß, von der er einst genommen wurde (2,7), also das unausweichbare Todesgeschick, wie es sich endgültig in der Trennung vom Baum des Lebens ausdrückt (3,22.24) – all das meint Grundzüge des Menschseins, die die Frau einschließen. Was die Frau nach 3,16 als Strafe erfährt, trifft sie *zusätzlich* zu den mit ihrem Menschsein gegebenen Negativitäten. Dazu gehört mit der Schwangerschaft die Fähigkeit, Leben hervorzubringen (vgl. v.15). Da von einer biologischen Rollenverteilung im Blick auf die Fortpflanzung vorher nicht die Rede war (auch nicht in 2,21), entsteht sie im Sinne der Erzählung mit und in den göttlichen Setzungen von 3,15ff. Sie sind, gerade für die Frau, Strafe und Heilszusage in eins. Zwar wird mit dem Zugang zum Baum des Lebens, ewiges, dauerhaftes, durch und durch gelingendes Leben versagt, aber die Kompetenz der Frau, neues Leben hervorzubringen, bringt für das menschliche Leben dennoch Dauer, wenn auch auf andere Weise.

Diese neuen Gegebenheiten führen zu einer neuen Benennung der Frau in 3,20 mit dem Namen *Hawwa/Eva* durch den Adam/Menschen. „Denn sie war die Mutter alles Lebenden“. Der Kontrast zur ersten Benennung als Ischsha/Frau in 2,23 macht deutlich, daß dort lediglich das Nomen als Gattungsbezeichnung im Blick ist. Vor allem die Fortsetzung in 4,1 zeigt eindeutig, daß die Erzählung *Eva* als wirklichen Eigennamen versteht: „Und der Adam/Mensch erkannte die Eva, seine Frau“. Diese Verbindung von nominaler Bezeichnung und Namen macht alles klar. Der Adam/Mensch wird nun aber *nicht* neu benannt. Als Prototyp, als Symbol und Verkörperung aller Menschen und der Menschheit ist er *so wenig individuell*, daß ihm kein Eigennamen zusteht. Dagegen bezeichnet Eva als der erste Name das, was die Frau vom allgemein Menschlichen unterscheidet, er markiert die Differenz, hebt sie als die Andere hervor. Ein Vorgang, von dem alle Individualität ihren Ausgangspunkt nimmt.

² Abgesehen ist dabei vom Ortsnamen Adam in Jos 3,16, bzw. Hos 6,7.

Der erste männliche Name wird dann dem ersten Sohn der Eva gegeben. Ihr Satz: „*Ich habe einen Isch/Mann erworben mit Adonaj*“ (4,1) enthält mit dem Verb *qānīti* eine deutliche Anspielung auf den Namen *Kain* und eine Begründung für ihn. Eva nimmt durch diese Benennung das in 2,19 dem Adam/Menschen gegebene Recht der Namensgebung in Anspruch. Sie hat, so wird es hier mit einem Begriff gesagt, der auch Schöpfungsvorgänge bezeichnet (*qnh*, erwerben, schaffen)³, einen Isch/Mann hervorgebracht. Sie ist daran aktiver beteiligt, als der Adam/Mensch es in seinem Tiefschlaf (*tardēmā*; 2,21) bei der Erschaffung der Ischsha/Frau gewesen war. Das Kind entsteht aus einer schöpferischen Kooperation von Gott und Frau. Diese erste Benennung eines Mannes bzw. eines Kindes durch die Mutter wird zwar nicht bei Abel, wohl aber dann in 4,25 bei Set wiederholt. Damit ist die im alten Israel übliche Sitte der Benennung der Kinder durch die Mutter, die allen Hörern und Leserinnen bekannt war, begründet⁴. Zwar gewinnt die Kompetenz zur Benennung von 2,19 auf Dauer für den Bereich der Menschenwelt Gestalt in Form der Namensgebung durch die Mutter, doch darf man nicht übersehen, daß es in 4,26 der Mann Set ist, der seinen Sohn Enosch nennt. Vor allem im Zusammenhang von Genealogien wozu man 4,26 rechnen kann, ist das nicht ungewöhnlich, und braucht nicht als Widerspruch zu Benennung durch die Mutter gesehen zu werden, nur als Verweis auf eine andere Perspektive. Hier aber ist es sicher kein Zufall, daß eine der wichtigsten Züge des Menschseins, die kreative Sprachkompetenz der Namensgebung unmittelbar nacheinander von Frau (4,25) und Mann (4,26) berichtet wird. Und daraufhin erfolgt die – andere Sprachregelungen zurechtrückende – Benennung durch Gott: beide Geschlechter werden von ihm *Adam/Mensch* genannt (5,2)

Es ist in der Exegese seit längerem üblich geworden, die Benennungen der Tiere in 2,19f wie dann

die der Frau in 2,23; 3,20 durch den Adam/Menschen als einen *Herrschaftsakt* zu interpretieren⁵. Doch gibt es dafür, wie neuere Untersuchungen eindeutig gezeigt haben, keine überzeugenden Gründe, gerade auch nicht aus der altorientalischen Umwelt⁶. Im Gesamtgefüge der Namensgebungen von Gen 1-5 sind vielmehr andere Aspekte wichtig. Das gilt nicht zuletzt auch, wenn man den Vers 4,26 sowie die rabbinische Auslegung hinzunimmt. „*Damals wurde begonnen, den Namen Jhwhs/Adonajs anzurufen*“, heißt es in 4,26. Zwar ist damit keine Namensgebung gemeint, aber doch mit einem im Hebräischen eng verwandten Ausdruck eine Anrufung des Eigennamens Gottes in religiös-kultischer Verehrung, wie sie nach der Nähe des Paradieses nötig war (vgl. etwa 3,8). Die rabbinische Tradition geht erheblich weiter, und bezieht die Namensgebung durch die Menschen sogar auf Gott selbst: „Nachdem Adam den Lebewesen Namen gegeben hatte, sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu ihm: ‚Und ich, was ist mein Name?‘ Er antwortete: ‚Jhwh/Adonaj, Herr, weil du Herr über die Geschöpfe bist‘...Das ist mein Name, mit dem mich Adam, der erste Mensch benannt hat“⁷. Die Gegenseitigkeit von Gott und Mensch wird – genau wie die von Mann und Frau – durch ein System von Benennungen beschrieben; wobei zugleich die – sprachlich wie sachlich problematische – Identifikation von Mensch und Mann durch den abschließenden Vers 5,2 deutlich korrigiert wird.

Methodische und hermeneutische Grundlagen

Bevor dieser Versuch, ein Bild der „ersten Frau“ aus dem Gesamtzusammenhang des kanonischen Textes zu gewinnen, fortgesetzt werden soll, ist kurz auf seine methodischen Voraussetzungen einzugehen. Denn er steht in deutlicher Spannung zu den meisten sich als wissenschaftlich verstehenden Auslegungen. Zwar ist die Forderung nach kanoni-

³ Dazu W.H.Schmidt, Art. *קָנָה qn* *erwerben*, *THAT* II, 1976, 650-659; etwas anders Lipinski, Art. *קָנָה qānāh*, *ThWAT* VII, 1990, 63-71.

⁴ Vgl. – auch zum Folgenden – R. Kessler, *Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter*, *WuD* NF 19, 1987, 25-35.

⁵ Vgl. etwa G.v.Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, *ATD* 2-4, 9. Aufl. 1972, 58.

⁶ Vgl. G.W. Ramsey, *Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?*, *CBR* 50, 1988, 24-35 sowie des. G. Büsing, *Benennung in Gen 1-3 – ein Herrenrecht*, *BN* 73, 1994, 42-49.

⁷ *Genesis Rabba* 17,4; vgl. des. S. Schreiner, *Partner in Gottes Schöpfungswerk – Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27, Judaica* 49, 1993, 140.

scher, also auf den gegebenen biblischen Text, und nicht auf Teile oder rekonstruierte Vorformenbezogener Exegese heute nicht mehr neu und im Prinzip auch weithin akzeptiert. Aber gerade im Bereich der Urgeschichte liegen im Detail durchgeführte Exegesen praktisch nicht vor⁸. Nach wie vor ist vielmehr die Trennung einer priesterschriftlichen Schicht in Gen 1,1-2,4a, die dann in Kap. 5 fortgesetzt wird, von einer nicht-priesterlichen, traditionell als „jähwistisch“ bezeichneten in Gen 2,4b-3,24 vorherrschend, die zunächst durch Kap 4 fortgesetzt wird. Beide „Fäden“ lassen sich dann bis (zumindest) Gen 11 weiterverfolgen. Für das Bild der Frau bedeutet die damit gegebene Sicht eine Trennung der – jedenfalls im Ergebnis eher negativen, weil in der Herrschaft des Mannes gipfelnden – Sicht von Kap 2f von der im Grundsätzlichen so positiven Sicht beider Geschlechter als Bild Gottes in 1,26ff, wobei die Frau bei der Korruption der zunächst „sehr guten“ Welt (1,31) keine spezifische Rolle spielt.

Inzwischen geht allerdings die Tendenz, den Text zu zerlegen und vor allem Wertungen und theologische Folgerungen auf einzelne Teile und Teilchen zu gründen, vielfach erheblich weiter, vor allem für Gen 2f⁹. So hat man etwa eine nachträglich eingefügte Erzählung von der Erschaffung der Frau rekonstruieren wollen¹⁰. Recht weitgehend akzeptiert ist die These, daß die Benennung der Eva in 3,20 wegen der Doppelung zu 2,23 auf eine nachträgliche Ergänzung schließen läßt¹¹, wobei die merkwürdige Formulierung „Mutter allen Lebens“, also eine Wirkung weit über die Menschen hinaus, eventuell auf eine ursprüngliche Göttin-Tradition verweise¹². Aber ob solche Vermutungen, und mehr können es mangels anderer Quellen nicht sein, nun richtig sind oder nicht, für das Verständnis des vorliegenden Textes tragen sie nur begrenzt etwas bei. Zwar ist weder zu bezweifeln, daß eine damit verbundene Konzentration auf einzelne Facetten des

Textes deren jeweiliges Profil klarer hervorgehoben hat, noch daß die beiden Hauptschichten sich sprachlich wie theologisch deutlich voneinander abheben. Solche Erträge müssen in die Interpretation des Gesamttextes eingebracht werden, ohne sie zu nivellieren; sie sollen deshalb im folgenden zunächst umrißhaft benannt werden. Aber der vorliegende Gesamttext ist keinesfalls ein Zufallsprodukt und sicher nicht einfach Addition überlieferter Formulierungen; zu vieles verweist auf eine bewußt gestaltete Einheit. Von mehreren möglichen Entstehungsmodellen spricht am meisten für die Vorstellung, daß die priesterschriftlichen Texte die älteren gekannt, benutzt und sie in Aufnahme und Widerspruch in sich aufgenommen haben¹³. Das Hauptargument dafür bildet die Tatsache, daß die priesterschriftliche Schicht, liest man sie für sich allein, große Probleme macht. Die beiden Sätze: „*Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe es war sehr gut*“ am Ende der Schöpfungsgeschichte (1,31) und: „*Da sah Gott die Erde an und siehe, sie war verdorben*“ (6,12) am Beginn der Flutgeschichte stehen im ausschließlich priesterschriftlichen Bereich hart nebeneinander, und sind nur durch die Genealogie von Kap. 5 getrennt. Wie es vom einem Zustand zum anderen kam, wäre dabei praktisch gar nicht, wird dagegen in den nichtpriesterschriftlichen Erzählungen von Gen 2-6 eindrucksvoll geschildert. Bis ins Detail, das haben vielleicht die Hinweise auf das System der Benennungen gezeigt, sind die Erzählzüge beider Schichten aufeinander abgestimmt und ergänzen sich zu einem eindrucksvollen Bild.

Der mit der historisch-kritischen Darstellung vielfach verbundene Anspruch auf so etwas wie eine *objektive Exegese* ist auch mit der Konzentration auf einzelne Schichten und Facetten mit ihrer Reduktion von Komplexität nicht eingelöst worden. Wie massiv eigene – männliche – Maßstäbe und Wertungen zugrundegelegt und hineingelesen wurden, zeigte sich evident beim Aufkommen der femi-

⁸ Vgl. aber C. Dohmen, *Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext anthropologischer Aussagen von Gen 1-3*, JCSW 34, 1993, 152-164.

⁹ Vgl. bes. C. Dohmen, *Schöpfung und Fall. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 17, 1988.

¹⁰ So C. Westermann, *Genesis I, BK I/1*, 1974, 260ff.

¹¹ Westermann, aaO 364; Dohmen, aaO 175ff.

¹² Vgl. bes. H. Schlingel-Straumann, *Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik*, in: *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, hg.v. M.-Th. Wacker u.a., ThQ 135, 1991, 49-81, bes. 53ff.

¹³ Vgl. bes. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990, 278ff.

nistischen Exegese, die mit ihren neuen Fragestellungen und Perspektiven die Texte in vielfacher Hinsicht ganz neu erschloß und eine große Bereicherung darstellte¹⁴. Allerdings blieb gerade das Bild der ersten Frau dabei durchaus widersprüchlich und schwankend¹⁵. Ein Faktor dabei ist immer wieder der, daß die großen anthropologischen und theologischen Themen der Texte direkt mit den entsprechenden Fragen unserer Gegenwart verbunden werden. Das ist aber kurzschlüssig und fördert die Willkür, weil es die so andere Lebenswelt und damit die geschichtliche Distanz überspringt. Gerade für Wertungen aller Art ist es unerlässlich, die Aussagen zunächst auf das Leben damaliger Frauen zu beziehen, also sozialgeschichtlich so genau wie möglich zu fragen, was die großen Aussagen und Themen für ihren Alltag bedeutet haben.

Im Widerspruch zwischen Nähe und Herrschaft – Grundzüge des Frauenbildes von Gen 2f

Gen 2f ist nach dem Muster einer ätiologischen Sage gebaut¹⁶. Erzählt wird, wie und warum es aus einem ursprünglichen Zustand (Gen 2) zu dem in der Gegenwart allen bekannten Zuständen (3,14-24) gekommen ist. Dabei wird mit dem Leben im Paradies ein deutliches Gegenbild zur Gegenwart entworfen. Das dort geschilderte ist nun aber keineswegs einfach verschwunden, es ist in der Gegenwart nach wie vor vorhanden und wirksam, allerdings gebrochen und überlagert durch anderes. Man muß es für die größte theologische Leistung dieser Erzählung halten, auf diese Weise ein nachhaltiges Bild von der Zwiespältigkeit menschlicher Existenz entworfen zu haben. Das, was Gott ursprünglich wollte, und das, was der Mensch als schweres, selbst verschuldetes Schicksal tragen

muß, liegen stets unauf löslich ineinander. Diese Spannung wird an einer Fülle von Themen durchgeführt. So ist Menschsein von seinem Schöpfungs-zweck her auf *Arbeit* angelegt, selbst unter paradiesischen Umständen soll der Garten bewahrt und bearbeitet werden (2,15); Arbeit gehört zum Menschsein und ist von daher Menschenrecht. Aber in der Gegenwart ist Arbeit immer auch lebenslange harte Plackerei auf dem verfluchten Acker (3,17-19); beides ist nicht zu trennen.

Für kein anderes Thema wird diese Zwiespältigkeit so ausdrücklich gemacht wie für das Leben der Frau: „*Nach deinem Mann steht dein Verlangen, er aber wird über dich herrschen*“ (3,16). Der erste Teil des Satzes nimmt all das – jetzt aber aus der Sicht der Frau – auf, was in Kap. 2 über enge Zusammengehörigkeit und positives Aufeinanderbezogen sein der Geschlechter gesagt wird. Der zweite – und das ist nun für das Verständnis entscheidend – faßt die soziale und weitgehend auch rechtliche Realität in der Gegenwart der Erzählung zusammen. Dabei entspricht das Wort „*herrschen*“ dem, was Begriffe wie Patriarchat oder Kyriarchat aussagen. Das Wort bezeichnet in biblischer Sprache wie in soziologischer Begrifflichkeit vor allem den Zustand von Befehl und Gehorsam, nicht unbedingt dagegen manifeste Gewalt, die im Hintergrund bleiben kann und wofür andere Begriffe näher liegen. Die Offenheit und Eindeutigkeit mit der hier von *Herrschaft* die Rede ist, ist theologisch ebenso vorbildhaft wie ihre klare Unterscheidung von allem was Natur oder Schöpfung entstammt; diese Herrschaft ist weder Naturrecht noch Schöpfungsordnung. Der ursprüngliche Wille Gottes zielte auf etwas ganz anderes, wollte eine „*Hilfe wie ihm gegenüber/entsprechend*“ (2,18.20), wobei der – in keiner Weise abwertende, weil sonst meist auf das Handeln

¹⁴ Aus der großen Fülle der Literatur sei hingewiesen auf: Ph. Trible, *Eine Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat*, in: *dies. Gott und Sexualität im Alten Testament*, dt. Übers. 1993, 89-108; H. Schlingensiefen, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989; C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford 1988; die Beiträge in den Sammelbänden: A. Brenner Hg., *A Feminist Companion to Genesis*, *The Feminist Companion to the Bible 2*, Sheffield 1993; P. Morris/S. Sawyer Hg., *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield 1992; P.A. Bird, *Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung*, JbTh 9, 1994, 3-24; B.J. Stratton, *Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in*

Genesis 2-3, JSOTS 208, 1995 u.a.

¹⁵ Wichtige kritische Anfragen bes. bei D.J.A. Clines, *What Does Eve Do to Help? and Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3*, in: *dies., What Does Eve Do to Help? and Other Readable Questions to the Old Testament*, JSOTS 94, 1990, 25-48; P.A. Bird, „Male and Female He Created Them“: Gen 1,27b in the Context of the Priestly Account of Creation, HThR 74, 1981, 129-159.

¹⁶ Zur Begründung des Folgenden vgl. F. Crüsemann, „...er aber soll dein Herr sein“ (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Kennzeichen 2, 1978, 52-68.

Gottes zielende¹⁷ – Begriff der Hilfe eindeutig auf ein gleichwertiges Gegenüber festgelegt wird.

Im Blick auf das von der Erzählung entworfene Bild der Frau stellen sich nun vor allem *zwei Hauptfragen*. Die eine gilt der offenen Zwiespältigkeit bei der Darstellung der Entstehung der Frau. Der ursprünglich erschaffene eine Adam/Mensch soll nicht allein bleiben. Weil die Tiere von ihm nicht als ein wirkliches Gegenüber erkannt werden, entnimmt Gott ihm im Tiefschlaf einen Teil (*šelʾ*), um daraus die Frau zu formen. Üblich ist die Übersetzung mit „Rippe“, „sicher aber ist, wenn *šelʾ* Rippe bedeutet, dann nur hier!“¹⁸. Näher liegt die im AT verbreitete Bedeutung „Seite“, im Sinne der Seite eines Gegenstandes wie der Lade (Ex 25,12 u.ö.) oder der Flanke eines Berges (2Sam 16,13). Dann aber ist an so etwas wie die eine „Seite“ des ursprünglichen Adam/Menschen gedacht, so etwas wie die „bessere Hälfte“. Aus diesem lebenden Material – es braucht ja nicht noch einmal belebt zu werden – „baut“ Gott die Frau; sie ist also im Wortsinne „Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“, wie Adam/Mensch mit einer mehrfach belegten Verwandtschaftsformel sagt (2,23). Offenkundig ist der Widerspruch zwischen der Intention, engste Zusammengehörigkeit und Gleichrangigkeit als Gegenbild zur Herrschaft des Mannes in der Gegenwart darzustellen einerseits, der durchgängigen Nachrangigkeit des Weiblichen als „zweites Geschlecht“ im erzählten Vorgang wie in der Sprache andererseits.

Das zweite Hauptproblem liegt darin, daß das härtere Los der Frau als zusätzliche Strafe Gottes erscheint, weil die Frau durch die Schlange verführt als erste das Verbot übertreten hat. Das ätiologische Denken, die Frage nach sagenhaften Ursachen für Gegenwartsphänomene stößt hier deutlich an seine Grenzen. Ist denn das Opfer von Unterdrückung an diesem Zustand wirklich selbst schuld? Wäre damit die Frau letztlich doch die Ursache aller menschlichen Übel? Und machen die Strafsprüche Gottes die Negativitäten des Menschseins wiewohl von den Menschen selbst verursacht eben doch zum Willen Gottes? Können und wollen diese Setzungen

Gottes über ihre Begründung für faktische Zustände hinaus auch normative Geltung beanspruchen? Gehört also die Unterwerfung der Frau zwar nicht zum ursprünglichen Gotteswillen, ist aber doch in der Gegenwart eben das?

Gerade auf diese beiden offenen Fragen fällt ganz neues Licht, wenn man sie im kanonischen Text in den sie umfassenden Rahmen der priester-schriftlichen Aussagen hineinstellt.

Bleibendes Ebenbild Gottes und königliche Stellung – zum Frauenbild von Gen 1

Ein spezifisches „Frauenbild“ von Gen 1 und den damit verbundenen priesterlichen Texten gibt es nicht. Und gerade das ist das Erstaunliche. Der Adam/Mensch, der Ebenbild Gottes sein und über Erde und Tiere herrschen soll (1,26), wird von vornherein als „männlich und weiblich“ erschaffen (1,27). Beide Geschlechter werden gesegnet, beide zur Herrschaft bestimmt (1,28), beide von ihrer Erschaffung an Adam/Mensch genannt (5,2). Alle Aussagen über Menschsein und Menschheit beziehen sich gleichermaßen auf beide Geschlechter. Man muß die Fälle, wo das nicht explizit geschieht, von hier aus interpretieren; das gilt insbesondere für 9,5f. Zweifellos setzt das priesterliche Denken, das hinter diesen Texten steht, sonst und insbesondere im engeren Bereich des Kultes die übliche patriarchale Rollen- und Machtverteilung voraus; man kann deshalb hier keine frühe Stimme für so etwas wie Emanzipation vermuten. Das mindert aber die Bedeutung der anthropologischen Grundaussagen am Anfang in keiner Weise, zumal es eindeutig ist, daß die Menschen bleibend, also auch nach dem Fall (vgl. 5,1,3) und nach der Flut (vgl. 9,6) uneingeschränkt und im vollen Umfang Bild Gottes sind. Vielmehr liegt hier eine Analogie zu vielen Menschenrechts- und Verfassungsbestimmungen der Neuzeit vor, die einerseits eine grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter formulieren, dann aber in Wort wie Sache auf allen Ebenen die traditionelle Machtverteilung auch rechtlich über-

¹⁷ Vgl. R. Kessler, *Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2,18.20 und das biblische Verständnis von Hilfe*, DBAT 24, 1987, 120-126.

¹⁸ H.-J. Fabry, *Art.* ṣṭṣ selā'; *ThWAT* VI, 1989, 1061.

nehmen. Es hat bekanntlich eines langen, bis heute nicht abgeschlossenen Kampfes bedurft, das Potential der Grundsatzbestimmungen in die Einzelheiten der Gesetze und in die Realität des Lebens umzusetzen.

Auf die vieldiskutierte Frage, was mit der Ebenbildlichkeit Gottes gemeint ist¹⁹, braucht hier nur am Rande eingegangen zu werden, da das Geschlechterverhältnis davon nicht tangiert ist. Es gibt einen Konsens in der Forschung, der davon ausgeht, daß der Begriff „Bild Gottes“ in der altorientalischen Umwelt, vor allem in Ägypten einen eindeutigen Sinn hat. Bild Gottes sind dort nicht alle Menschen, sondern nur einer, der König (bzw. die regierende Königin). So wie ein irdischer König als Zeichen seiner Macht seine Statue in einer Provinz aufstellt, so hat der Sonnengott den Pharao als sein Bild in die Welt gesetzt. Es liegt dabei ein anderer Bildbegriff vor, als wir ihn sonst kennen, denn gemeint ist keine Entsprechung in Aussehen und Gestalt, sondern eine in der Funktion, es geht um die Repräsentanz einer Macht. Die Stellung von Frauen und Männern in der Welt ist königsgleich. Der wichtigste Bereich wird direkt im Kontext genannt. Sie sollen die Tiere „unterwerfen“ (*rdh*) und sich der Erde „bemächtigen“ (*kbš*; 1,26.28). Das sind viel härtere Begriffe als bloßes „herrschen“, sie bezeichnen sonst durchgängig eine Machtausübung gegen den ausdrücklichen Willen der Unterworfenen und mit Einschluß von Gewalt. Das auf die Erde bezogene Wort wird in Est 7,8 für die Vergewaltigung einer Frau verwendet. Trotz der Härte ist aber das Töten und Essen von Tieren nicht eingeschlossen (1,29). Gemeint sind die Grundlagen menschlicher Kultur seit dem Neolithikum: die Benutzung der Tiere zum Ziehen und Reiten, als Woll- und Milchlieferanten, sowie das Aufreißen der Erde für Acker- und Bergbau. Wie andere frühe Kulturen hält Israel damit die unvermeidliche Härte aller menschlichen Kultur für die nichtmenschliche Welt fest.

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit läßt sich aber kaum auf diese Funktion beschränken. Vor allem die jüdische Tradition hat mit ihm die Menschen als Repräsentanten Gottes gesehen, in denen Gott gegenwärtig ist²⁰. Die in unserer Gegenwart wohl wichtigste Umsetzung und Bewahrung dieses Gedankens ist der Begriff der Menschenwürde, die Basis aller Menschenrechte²¹.

Die Ursünde – (weibliche) Verführbarkeit oder (männliche) Gewalt?

Der Griff nach der verbotenen Frucht in Gen 3 wird traditionellerweise als *die Ursünde* angesehen, als der Sündenfall, als der eine entscheidende Schritt, der die Menschen aus dem Paradies vertrieb und damit zugleich von Gott und ihrem Ursprung trennte und der Macht der Sünde auslieferte. Ist „Adams Fall“ dann bei näherer Betrachtung „Evas Schuld“, wird die soziale Zweitrangigkeit der Frau, die Israel mit allen patriarchalen Gesellschaften verbindet, in theologisch ungeheurer Weise aufgeladen und legitimiert. Eine solche dogmatische Sicht ist allerdings nur durch eine erhebliche Verzerrung von Intentionen und Akzenten der Texte zu behaupten. Bereits die Paradiesgeschichte selbst setzt im Zusammenhang mit der Kaingeschichte und der Sintfluterzählung die Akzente ganz anders, erst recht gilt das für die vorliegende Verbindung mit den priesterlichen Texten. Man muß dazu den gesamten Zusammenhang von der „sehr guten“ Schöpfung (1,31) bis zu ihrem völligen Verderben, dem Anlaß zur Sintflut (6,12), in den Blick nehmen, ja darüberhinaus bis zu den grundlegenden Rechtsregeln nach der Flut (Gen 9) und muß nach der Rolle der Frau darin genau so fragen wie nach der von Männern.

Zunächst muß es um die Frage nach der Bedeutung der „*Erkenntnis von gut und böse*“ gehen²². Gott hat, wie sein abschließendes Urteil über seine Schöpfung sagt, alles „*sehr gut*“ gemacht (1,31).

¹⁹ Dazu bes. W. Groß, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThO 161, 1981, 244-264; ders., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, BN 68, 1993, 34-48.

²⁰ Dazu S. Schreiner, a.a.O. (o. Anm. 7) 131-145.

²¹ Dazu F. Crüsemann, *Menschenrechte und Tora und das Problem ihrer christlichen Rezeption*, Kul 8, 1993, 121ff.

²² Vgl. bes. O.H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b – 3,24*, Bst 60, 1970.

Dazu gehört nicht zuletzt, daß *er* erkennt: „*Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist*“ und für Abhilfe sorgt (2,18). In diesem Zusammenhang gelesen, ist das Verbot der Erkenntnis von gut und böse eindeutig: es untersagt, die schöpferische Fürsorge Gottes in die eigene Hand zu nehmen. Weil das „*Erkennen*“ die daraus folgende Praxis einschließt, geht es hier auch, ja vor allem um die eigene Entscheidung, was für mich und dann auch für andere gut, im Sinne von nützlich und förderlich ist, um darin und in dieser Hinsicht Gott gleich zu werden (3,5.22). Im Disput mit der Schlange wird die Frau dazu gebracht, zu „*sehen*“ daß es „*gut*“ ist, von der Frucht zu essen (3,6) und indem sie sie nimmt, entscheidet sie faktisch, daß es jetzt „*gut*“ für sie ist, solches zu tun. Die Menschen bestimmen – seit dem Paradies ist das unausweichlich – selbst, was für sie gut ist, und sie bringen damit – ebenso unausweichlich – meist höchst negative Folgen hervor. Das wird grundlegend in Gen 3 erzählt, sodann ist es bei der Entscheidung Kains zum Mord im Spiel (4,7), das wird dann grundsätzlich in den Rahmenformulierungen der nichtpriesterlichen Sintflutgeschichte formuliert: „*Jedes Gebilde der Planungen seines – des menschlichen – Herzens ist nur böse jederzeit*“ (6,5; vgl. 8,21). Weder das menschliche Herz noch seine Planungen sind böse, wohl aber das, was dabei herauskommt, die Realisierungen und Wirkungen der Vorhaben. Heute im Zeichen wachsender technischer Machbarkeiten ist diese Erkenntnis nachgerade zur Evidenz gereift. Thematisiert wird mit diesen Formulierungen die anthropologisch unausweichliche Einsicht, daß nichts und niemand, auch nicht Gott selbst, den Menschen die Entscheidungen über ihr Tun abnehmen kann. Daran ändern z.B. Gebote gar nichts, denn sie müssen eben durch eigene Entscheidung realisiert werden. Es geht um das Phänomen, das in der Moderne den Namen Autonomie erhalten hat²³. Aber mit diesem Schritt, der aus dem Garten und dem völligen Behütetsein durch Gott hinausführt, geht es zugleich um einen Reifeprozess, der mit Erwachsenwerden zu tun hat²⁴. Das zeigt ein-

deutig der alttestamentliche Sprachgebrauch selbst. Denn mit der gleichen Redewendung der „*Erkenntnis von gut und böse*“ wird mehrfach das Heranwachsen eines Kindes beschrieben (bes. Jes 7,15f.).

Die Zerstörung der sehr guten Welt folgt allerdings nicht unmittelbar aus dieser Erkenntnis. Sie ist nur *eine* der Voraussetzungen dazu, und sie ist selbst nicht die eigentliche Sünde. Fragt man, was nach den Texten die sehr gute Welt verdorben hat und weiter zerstört, und damit zugleich nach dem, was Gottes Recht und Gebot zu regeln versucht, stößt man auf das Phänomen der *Gewalt*, und diese Gewalt ist dominant männlich geprägt. Schon die sehr gute Welt enthält mit der Beherrschung von Erde und Tieren durch die menschliche Kultur ein Moment von Gewalt. Sie ist allerdings sehr begrenzt, und schließt vor allem jede Tötung von Lebewesen aus. Aber in dem Moment, wo die Menschen selbst bestimmen, was für sie jeweils gut ist, bekommt die Gewalt im Zusammenhang der Konflikte zwischen Männern neue Bedeutung. Bevor Kain den Abel erschlägt, weist Gott ihn auf den Zusammenhang hin, und dabei taucht zum erstenmal der Begriff „*Sünde*“ auf: „*Wenn du Gutes bewirkst: Erhebung. Wenn du aber nicht Gutes bewirkst: An der Tür Sünde, ein Lagerer. Zu dir steht sein Verlangen, du aber sollst ihn beherrschen*“ (4,7). Wenn auch die besten Absichten negative, böse Folgen haben, und zwar für den Täter selbst, kommt das in Sicht, was Sünde heißt. Sie wird hier mit einem Dämon verglichen, der an der Tür einem Menschen auflauert und ihn anfählt. Dennoch gilt es sie zu beherrschen. Indem Kain Abel tötet, versagt er an dieser Aufgabe und unterliegt der Sünde. Schon rein begrifflich ist das, worum es zwischen Kain und Abel geht, die erste „*Sünde*“. Aus der Selbstbestimmung über gut und böse erwachsen zwar selbstverantwortete negative Folgen, aber keineswegs mit Notwendigkeit Verbrechen und Gewalt. Die Härten des menschlichen Lebens, selbst die Widersprüche vor allem in der weiblichen Existenz sind etwas anders als Gewalt und Tötung, wie sie mit Kain ihren Anfang

²³ Vgl. F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die „jahwistische“ Urgeschichte*, in: *Traditionen der Befreiung I*, 1980, 60-77.

²⁴ Dazu jetzt bes. L.M.Bechtel, *Genesis 2,4b – 3,24: A Myth about Human Maturation*, *JSOT* 67, 1995, 3-26.

nehmen und sich dann mit Lamech, dem Kainnachfahren ins Ungeheure steigern (4,23f). Gewalt ist es, wie in Gen 6,10-13 in vielfacher Wiederholung gesagt wird, was die gute Schöpfung verdorben hat, Gewalt, die alles Fleisch ergriffen hat, die zwischen Mensch und Tier herrscht, wie im Dauerkonflikt zwischen Menschen und Schlangen (3,15), ebenso aber zwischen den Menschen. Gegen solche Gewalt war die sehr gute Schöpfung offensichtlich wehrlos. Ja, sie war sehr gut, weil sie dagegen wehrlos war.

Es sind ebenfalls die Probleme von Gewalt und gewaltsamer Tötung die, weil nicht wieder aus der Welt zu schaffen, durch die ersten göttlichen Rechtsregeln nach der Flut eingedämmt werden sollen. Gewalt gegen Tiere wird zu Nahrungszwecken begrenzt zugestanden; nur das Blut als Träger des Lebens wird zeichenhaft dem Menschen versagt (9,2-4). Die Einwohnung des Schöpfers im Volk Israel führt dann später dazu, diese Gewalt gegen Tiere aufs äußerste zu begrenzen; sie darf nur gegen sehr wenige Tierarten und nur unter ganz begrenzten Kautelen im kultischen Zusammenhang vollzogen werden (Lev 17), wodurch eine partielle Annäherung an die ursprüngliche Schöpfung erreicht wird. Völlig untersagt wird dagegen das Töten von Menschen, von Frauen wie Männern (Gen 9,5f). Es ist speziell die Eigenschaft, Bild Gottes zu sein, die für alles menschliche Leben den Schutz durch eine Rechtsordnung zwingend macht.

Und Eva bzw. die Frauen? Sie treten in Gen 6,1-4 als Objekte und Opfer sexueller Gewalt in Erscheinung, in diesem Falle übermenschlicher Natur. Selbst in 9,18ff, wo es offenkundig ebenfalls, wenn auch nur andeutend beschrieben, um sexuelle Gewalt geht, vollzieht sie sich zwischen Männern. Und liest man weiter in der Genesis und darüber hinaus, bleibt das durchgängig verfolgte Thema der Gewalt fast ausschließlich ein Männerproblem. Frauen sind wie Sara in Gen 12,10ff oder Dina in Gen 34 die Opfer. Der auf Gewalt zulaufende Konflikt zwischen Jakob und Esau steht im Gegensatz zum – sachlich ebenso harten – Streit zwischen Lea und Rahel. Man muß bis zu Erzählungen über Frauen mit männerglei-

cher Macht weiterlesen, zu den Königinnen Isebel und Athalja etwa, um auf von Frauen geübte Gewalt zu stoßen.

Die christlich-traditionelle Konzentration auf Gen 3 als Darstellung von „Fall“ und Ursünde hat die Akzente gegenüber der Bibel erheblich verschoben. In der Bibel ist es die Gewalt in ihren verschiedenen Ausformungen, die begrifflich Sünde genannt wird; ihr ist die Zerstörung der guten Schöpfung zu verdanken, sie steht im Zentrum der ersten wie dann der weiteren rechtlichen und ethischen Weisungen Gottes, und sie ist ein vor allem männliches Phänomen. Weder die Tat der Eva, der der Mann ja sofort und ohne weiteres folgt (3,6), noch die wachsende Gewalt allerdings tangieren die erste und grundlegende Bestimmung aller Menschen, der weiblichen wie der männlichen, Bild Gottes zu sein. Beide Begriffe, die in 1,26-28 dafür verwendet werden, tauchen in 5,1-3, wo es vor allem in V. 3 darum geht, daß diese Eigenschaft durch die Generationen weitergegeben wird, und in 9,6, wo damit nach der Flut der besondere Schutz menschlichen Lebens begründet wird, wieder auf. Alle dogmatischen Vorstellungen, die menschliche Qualität als Bild Gottes sei durch die Sünde ganz oder teilweise verloren gegangen, sind falsch. Die mit diesem Begriff vollzogene Übertragung eines königlichen Epithetons auf alle Menschen, alle Männer und alle Frauen, schließt eine Herrschaft über diese königlichen Wesen, eine Herrschaft von Menschen über Menschen tendenziell aus. Selbst unter damaligen patriarchalen Gegebenheiten wird damit der Herrschaft des Mannes über die Frau nach Gen 3,16 eine sehr enge Grenze gesetzt.

Dr. Frank Crüsemann ist Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule in Bethel. Seine Postanschrift lautet: Postfach 13 01 40, 33544 Bielefeld.

In unserer neuen Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“ finden Sie im Heft 2/96 zum Thema Schöpfung ebenfalls ausführliche Beiträge zu den Erzählungen der Genesis von E. Zenger (S. 20-33).