

Sabine Plonz

Unfall bei der Gartenarbeit

Zu der religions- und geschlechterkritischen Erzählung Genesis 2-3

Es gibt keinen »Sündenfall« als sexistischen Ursprungsmythos in der Bibel. Verfechter wie Kritiker des Christentums verschiedener Weltanschauungen legen diesen jedoch immer wieder ihrer Auseinandersetzung mit Genesis (Gen) Kapitel 3 zugrunde. Es gibt kein verlorenes, idyllisches und arbeitsfreies Paradies in der Bibel (Gen 2), sondern eine über Jahrhunderte aus Erinnerung und Kampf gespeiste Zukunftshoffnung auf das Genug für jeden Tag (Mt 6) und das Leben in Fülle (Joh 10), die sich in den Beschwerden des Alltags, der Ökonomie und der Politik wandelt und durchhält: eine Real-Utopie. Weil Klaus Fritzsche nah an den hier bestrittenen Annahmen argumentiert, folgt sein Artikel Spuren der Bibelaneignung, die zweifellos geistreich und reichhaltig illustriert, aber letztlich nicht emanzipatorisch wegweisend werden und exegetisch problematisch sind. Im Folgenden wird eine kondensierte, nicht allen Aspekten des Beitrags gerecht werdende Kritik vorgetragen. Sodann werden Alternativen zur Lektüre von Gen 2-3 auf Basis weiterer sozialkritisch und feministisch ansetzender Forschung präsentiert und der Sündenbegriff kontextualisiert. Meine Hinweise sollen zur Weiterarbeit anregen und beanspruchen nicht, Bibeltext und Thema auszuschöpfen.

Kritik des Artikels von Klaus Fritzsche

Die Intention des Autors kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Der »Sündenfall« soll zum Glücksfall gewendet werden. Sein Beitrag folgt der Logik: Schlechte Mythenbildung muss kritisiert und durch bessere Mythen ersetzt werden. Die Figur der »Eva als erste Aufklärerin« soll der historisch wirkmächtigen Mythenbildung von Eva als »Urmutter der Sünde«, also des sexistisch gegen Frauen gewendeten Sündenfall-Theorems, entgegengesetzt werden.

In der Durchführung listet der Autor vielfältige Belege auf, die zeigen, wie seit der Antike die frauenfeindliche Verselbständigung der unglücklich ausgehenden Paradiesgeschichte mit der Schlange (Gen 3) an Weiblichkeit, Sexualität und Fortpflanzung festgemacht und in der abendländischen Geistesgeschichte damit gerungen wird. Er entscheidet sich aber nicht, diesen historischen Ballast analytisch auf seine Ursachen zurückzuführen, die gerade nicht im Bibeltext liegen. Stattdessen schlägt er eine andere Lektüre vor, die den Spieß gleichsam umdreht. Gen 2-3 erzähle über Adam und Eva exemplarisch die menschliche Frühgeschichte. Evas Interesse an den Früchten des »Baums der Erkenntnis von gut und böse« zeige ihre menscheitsgeschichtliche Bedeutung: Denn Erkenntnistreben ist Emanzipation.

Adam ist im Vergleich zu ihr eher ein Tölpel, der die nach Emanzipation strebende Frau auf sein Niveau hinunterzieht.

Die Referenzen seiner Text-Interpretation präsentiert der Autor nicht im Rahmen eines hermeneutischen Zugangs, der dem Kontext der ›Paradieserzählung‹ im Genesisbuch, der hebräischen Bibel und der konkret-besonderen Geschichte des Volkes Israel im Bund mit JHWH gerecht würde. Vielmehr abstrahiert er weitgehend davon und verlegt sich auf eine ideengeschichtlich-literarische und psychologische Auslegung, die zu anthropologischen Aussagen verallgemeinert werden.

Im eigentlichen Sinn beginnt die Aufklärung jedoch da, wo Menschen sich über die Frag-Würdigkeit des Gegebenen klarwerden, wo sie, dem nachdenkend, explizit die Frage nach dem Grund und Sinn der Welt, des Lebens, der Geschichte aufwerfen und Antworten suchen. (S. 715 in diesem Heft)

Nimmt man die Intentionen des Artikels auf, wären mehrere Möglichkeiten denkbar, den Beitrag im von ihm angelegten Duktus weiterzuführen. Zum einen wäre es möglich und sinnvoll, mit Hilfe sozial- und religionskritisch und feministisch geschulter Exegese den emanzipatorischen Gehalt des Bibeltexes ohne die vom historischen ›Sündenfalltheorem‹ aufgerichtete Hürde herauszuarbeiten. Zum andern wäre es spannend, Religionskritik am Mythos in der Weise stark zu machen, dass es möglich wird, im Mythos seinerseits auch befreiende Religionskritik wahrzunehmen. Mythen können sowohl stabilisierende als auch kritische Funktionen haben. Dem nachzugehen würde erfordern, als mythisch verstandene Texte, zu denen einige Passagen aus der sogenannten ›Urgeschichte‹ (Gen 1-11) gehören, im Licht des ganzen biblischen Zeugnisses zu lesen – als Teil eines Jahrhunderte langen historischen Prozesses und der damit verbundenen religiös-ideologischen Auseinandersetzungen; zu kurz aber greift, sie durch Ausfall historischer Kritik selbst zu re-mythisieren. Darüber hinaus können Mythen als *gegenkulturelle Widerstandserzählungen* begriffen werden, wie es etwa synkretistisch-katholische Mariengeschichten aus indigenen Kulturen in Lateinamerika sind. Interessanterweise vermischen sich in naiven, volkstümlichen Erinnerungsstücken oft Aneignungen biblischer und unterdrückter lokaler Traditionen (klassisch: die in Mexiko verehrte Jungfrau von Guadalupe). Schließlich wäre es nötig, den gesellschaftskritischen Anspruch der ›Aufklärung‹ auch gegen diese selbst hochzuhalten *und* ihren naiv-ideologischen Fortschrittsoptimismus zu entlarven. Die Dialektik der Aufklärung muss mehr sein als ein Zitat. Sie kann konkretisiert werden, nicht nur durch eine ideologie- bzw. religionskritische Konzeption des Mythos in Bibel oder Religionsgeschichte, sondern auch mit Blick auf ihre Ausleger, etwa die vom Verfasser angeführten Zeugnisse der westlichen, sich emanzipatorisch verstehenden Geistesgeschichte.

Alternativen: Religionskritik weiter denken

Die Idee, ›Aufklärung‹ durch eine Identifikation mit ihren Protagonisten, in diesem Fall ›Eva‹ zu steigern, anzueignen und kritisch einzusetzen, hat Tradition. Sie kann neue Perspektiven eröffnen und zur Kreativität und Stärkung aufbegehrender Gruppen

beitragen. Der »Baum der Erkenntnis« und die Übertretung des göttlichen Gebots, von ihm nicht zu essen, stärkten zum Beispiel in der 68er Zeit den anti-autoritären Protest und herrschaftskritische Theorien. So integriert die evangelische Theologin Dorothee Sölle diese emanzipatorischen Inspirationen anknüpfend an Hegel, Freud und Marx, Fromm und Bloch in ihre Schöpfungstheologie im Nuklearzeitalter (1986). Sie hebt dort mit ihrer Auslegung der Genesis die menschliche Fähigkeit zum »Lieben und Arbeiten« hervor. Im Gefolge der 68er sieht sie im Essen vom »Baum der Erkenntnis« ein notwendiges Erwachsenwerden der Menschen (99-102). Sie setzt also statt der Brille des Sündenfallmythos und des unaufgeklärten Menschen, den die Kirche (mit-) geprägt hat, eine Brille zum Lesen von Gen 3 auf, die uns Mündigkeit und Verantwortung für die »Schöpfung« zutrauen. Aber sie trennt ihr Emanzipationsideal des schöpferischen Menschen nicht von der Befreiungsgeschichte Israels.

Wie in der wissenschaftlichen Exegese des ›Alten Testaments‹ im 20. Jahrhundert dargelegt, sind Exodus und Entfaltung eines besonderen (Sozial-) Rechts organisierende Zentren der hebräischen Bibel. Revolutions- und Befreiungstheologien haben diesen hermeneutischen Schlüssel kontextualisiert und radikalisiert, indem sie stärker als die bürgerlichen Professoren den sozialkritischen politischen Impuls der Tora und Hoffnungen auf Alternativen zum bestehenden Herrschaftssystem herausstellten. Im Gefolge wurde auch die Lektüre des Neuen Testaments von der kirchlich-aktuell herrschenden Moral befreit und viel stärker als Tora-Auslegung im Angesicht des messianischen Menschen Jesus verstanden.

Das Leben im Schöpfungsgarten nach Gen 2-3 kann gesamtbiblisch gelesen kein urzeitliches Schlaraffenland sein. Die Erzählungen sprechen vor dem Hintergrund ökonomischer und politischer Konflikte. Der durch den Exodus überwundenen Sklaverei oder Dienstbarkeit in Ägypten (hebr.: *beth abodim* – Haus des Dienstes) stellt Gen 2-3 die zum Leben gehörende nötige Dienstbarkeit am Erdboden (*adama*) gegenüber, dem Nahrungsmittel abgerungen werden müssen. Die Erinnerung an das ›Paradies‹ zielt nicht auf eine arbeitsfreie Idylle. Sie bekräftigt die Hoffnung, dass Menschen die Erde bebauen und bewahren können, als Freie, nicht als in Ägypten Versklavte. Der Blick in den Garten der Menschheit zeigt:

Es gibt nur den Menschen (*adam*) und den Acker (*adama*), den er bearbeitet [...] von einem Herr-Knecht-Verhältnis ist hier weit und breit nichts zu sehen. (Dick Boer 2008, 168; vgl. 167-200)

Insofern ist der Garten sowohl Erinnerung wie Utopie. Im Zentrum steht der Baum des Lebens.¹

1 Wenige Tage nach der angeblichen »Abstrafung« von Bündnis 90/Die Grünen für ihr Eintreten für mehr fleischlose Ernährung liegt der Hinweis nahe, dass die biblische Schöpfungsgeschichte vegetarische Ernährung als Regelfall vorsieht, während Fleischgenuss im Zusammenhang mit der Gewaltgeschichte steht und erst im Regenbogenbund nach der »Sintflut« begrenzt erlaubt wird. Warum eigentlich wird Freiheit in dieser Gesellschaft mit dem unbegrenzten Recht auf Fleischgenuss und nicht mit der Eindämmung und Überwindung von Gewalt gedacht? Warum kann eine solche Absurdität dann auch noch als souveräne Wählerentscheidung öffentlich gewürdigt werden?

Am abseits wachsenden »Baum der Erkenntnis von gut und böse« aber scheiden sich die Geister.² Während Idealisten der Aufklärung und Militante der Emanzipation, einschließlich mancher feministischer Theologinnen, in ihm die gegen »Gott« zu erwerbende Weisheit sehen, stellt er für Befreiungstheologen wie Dick Boer den Inbegriff der Versuchung dar, der Moral und Herrschaftswissen an die Stelle des Israel bekannten Guten stelle. Das »erste religiöse Gespräch« (Karl Barth) zwischen Eva und der Schlange endet in einem paradigmatischen Unfall bei der Gartenarbeit. Diese Lesart sieht in Gen 2-3 eine historisch konkretisierbare *Kritik der Religion* am Werk, die festgemacht wird an den Arbeits- und Herrschaftsverhältnissen: die Abwendung Israels vom Exodus-Gott, woraus sich die alltäglichen Nöte (der Acker bringt Dornen, das Brot wird im Schweiß gegessen) und Unterdrückungsverhältnisse erklären (der Mann unterjocht die Frau; Gen 3, 15-19). Für die kleine Schule linker biblischer Religions-, Mythen- oder Götzenkritik lehrt die Schöpfungserzählung keine allgemeine Anthropologie; sie ringt um die Gültigkeit der Verheißung, dass JHWH den Armen »aus dem Staub emporhebt« (1. Sam 2, 8; Ps 113,7; Lk 1, 46ff) und angesichts bestehender sozialer Gegensätze zur Freiheit beruft. Gen 1-3 reflektieren demnach über Klassenbildung, Staatskrisen, Imperien und babylonisches Exil.

Im Rahmen dieses Artikels können nur konträre Herangehensweisen profiliert und die Notwendigkeit der Klärung des hermeneutischen Interpretationsrahmens unterstrichen werden. So wird hoffentlich deutlich: »Aufklärung« ohne ihre Kritik schlägt in Affirmation, nicht Emanzipation um. Das zeigt meiner Auffassung nach auch Fritzsches Auseinandersetzung mit dem Genesisstext. Sie endet mit der resignativen Feststellung:

Aufs Ganze gesehen, gibt der Schöpfungsmythos in seiner vorliegenden Gestalt so etwas wie die Botschaft aus: Aufklärung bringt Licht und Lust, aber ihre Folgen sind Schmerzen und Leiden. Nach dem Duktus der Erzählung selbst erfolgt diese Kehrtwende, weil der ins Bild gesetzte Gott und Herr des Gartens für sich und seine Herrschaft fürchtet. (S.720 in diesem Heft)

Das sieht wirklich nach Frustration des anti-autoritären Protests aus. Die Lösung ist dann nur noch, das historische Projekt der Menschwerdung als Emanzipation vom Gott des Exodus zu entwerfen. Doch mit dieser Vorstellung im Kopf wäre tatsächlich niemand aus der ägyptischen Sklaverei geflohen, sondern hätte sich, sofern zur Intelligenz gehörend, wohl mit der gegebenen Ordnung arrangiert.

Zu den Quellen

In jeder Epoche muss versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. (Walter Benjamin, zit. in BIGS, 9)

2 Zur Bedeutung der Verwirrung über den Standort dieses Baums am Rand vgl. Boer 170ff.

In Fritzsches Auslegung wird der Text trotz exegetischer Referenzen eingeklemmt zwischen Psychologie und Dogmatik. Er beruft sich in seiner Lektüre von Gen 3 auf die »innere Stimme Evas« und traut im Nachgedanken Frauen qua Geschlecht einfach mehr zu als Männern. Er suggeriert also eine durchaus positiv gemeinte, aber ontologisierende Geschlechterkonzeption.³ Die wirkmächtige, römisch-katholisch imprägnierte Dogmatik ist via negativa Norm seiner Genesis-Deutung. So bekommt die im Begriff des »Sündenfalls« gefasste, geschlechterhierarchische theologisch-kulturelle Konstruktion, in der Frauen als Grund des menschlichen Elends diffamiert und folgerichtig untergeordnet und ausgeschlossen bleiben, deutlich mehr Macht, als es die patriarchalische, aber doch in Geschlechterfragen herrschaftliche Sichtweisen immer wieder aufsprenge Bibel tut. Wirkungsgeschichte und Text sollten klar unterschieden werden. Hier hilft der alte Ruf zu den Quellen. Sie können die Projektionen von Geschlechterontologie und modern-bürgerlichen Lebensformen auf die Bibel entlarven und – zuweilen – in aktuelle emanzipatorische Impulse transformieren. Im Fall von »Sündenfall und Paradies« (Fritzsche) haben hierzu vielfältige feministische und sozialgeschichtliche exegetische Ansätze beigetragen.

Dass im ganzen übrigen Alten Testament, vor allem bei den Propheten, die ja häufig über Schuld und Sünde reflektieren, keine einzige Anspielung auf die Frau von Gen 3 zu finden ist, sollte zu denken geben. Die Identifikation von Frau und Sünde (meist noch verbunden mit Sexualität und Leiblichkeit) stammt somit nicht aus den Genesis-texten, sondern ist das Produkt einer tendenziösen Interpretation. (Schüngel-Straumann 1998, 3)

Diese Beobachtung ist ein Weckruf, zu den Quellen zurückzugehen und sie neu zu lesen. Schon im 17. Jahrhundert argumentierte Lucretia Marinella gegen den Vorrang Adams, also im Interesse der Frauen gegen die Dogmatik mit dem Hinweis auf die *Quelle*: Der Knochen, aus dem Eva gebildet wurde, sei das wertvollere Material gegenüber dem Grundstoff Lehm/Staub des Adam (Wacker 2008, 212f). Sie versuchte so eine Aneignung der Worte gegen ihren Missbrauch. Heute erklärt der Alttestamentler Jürgen Ebach, dass das Gegenüber des Erdwesens Adam (von *adama* für Erde) keineswegs aus einer »überzähligen Rippe«, sondern aus dessen »Seite« geformt wurde (2012, 19-30).

Dass [JHWH, S.P.] sie aus seiner *Rippe* bildet, steht nicht im hebräischen Text. *zela* ist an allen anderen Stellen die Seite [...]. Von einer der Rippen spricht erst die lateinische Übersetzung. (22)

Die Intention, Ausgeschlossenes und Unterdrücktes wahrzunehmen, Selbstverständliches zu hinterfragen und zu korrigieren, steht hinter dem Projekt der *Bibel in gerechter Sprache* (BIGS 2006)⁴. Sie sucht dem jüdischen Erbe der ganzen Bibel, der Bedeutung der Tora und des Gottesnamens, der Befreiungsbotschaft für

3 Was frau davon halten soll, schließlich mit einem religionswissenschaftlichen Terminus als *Fascinosum* geschätzt zu werden, fragt sich allerdings vor dem Hintergrund, das eigene Exotikum unter männlichen »Normalfällen« genügend erfahren zu haben.

4 »Sie stellt sich der Herausforderung, dem biblischen Grundthema Gerechtigkeit in besonderer Weise zu entsprechen« (Vorwort, 10).

die sozial Deklassierten und der in anderen Übersetzungen und Lesarten weitgehend verdeckten Geschlechter-Inklusivität gerecht zu werden.⁵ Anstatt das Projekt pauschal und polemisch zu verwerfen, wie es von konservativer wie progressiver Seite geschah, wären diese Übersetzungskriterien selbst zu prüfen und im Einzelfall nach gelungenen und misslungenen Übertragungen der biblischen Bücher zu fragen.⁶ Es geht um die Bereitschaft, aufgrund eines alternativen Erkenntnisinteresses allseits auswendig – *by heart* – gekannte Texte neu zu lesen. So der Konvention abgerungen, hebt die Übersetzung unzählige Beobachtungen hervor, die reflektiert werden wollen. Sie ist ein Angebot und hat nicht den Anspruch, einen nirgends vorhandenen ›Urtext‹ durch eine Zeitgeistvariante zu ersetzen.⁷ Besonders deutlich wird das im Fall der Schöpfungserzählungen.

Der Alttestamentler Frank Crüsemann hat sich in seiner Genesis-Version für die BIGS für eine »variierende Übersetzungstechnik« (Wacker 2008, 218f) entschieden, die sich mit der Vorbelastung durch die modern-bürgerliche Geschlechterontologie auseinandersetzt, mit dem irreführenden Verständnis der Gattungsworte »Adam« (Erdwesen/Erdling) und »Eva« (Mutter alles Lebendigen) als individuellen Namen, mit dem von der Luther-Bibel bekannten irreführenden Wortspiel Mann/Männin und dem durchgehend androzentrisch gehörten Terminus Mensch.⁸

Die Übersetzung untergräbt das etablierte Missverständnis, die Erschaffung eines Gegenübers, Adam zur »Hilfe«, wäre so etwas wie die Vergabe einer nachgeordneten Assistentinnen-Rolle und nicht, wie weit überwiegend in der Bibel, die Bezeichnung für das, was JHWH für die Menschen tut (Boer 2008, 177f mit Psalm 121 u. 124). Erst mit dem Gegenüber differenziert sich ein zweiter Terminus für »Menschen« geschlechtlich aus (in männlicher und weiblicher Form eines Substantivs: *isch/ ischa* von *enosch*-Menschheit). Mann und Frau entstehen im Angesicht des andern Menschen. »Der Mann entsteht, genauer bleibt zurück, nachdem [...] die Frau erschaffen wurde.« (Wacker 2008, 215f, mit Phyllis Trible)⁹. Bis dahin darf oder muss also eher von einer *androgynen* Vorstellung des menschlichen Geschöpfes ausgegangen werden. Im Ergebnis bilden sich nach Gen 2-3 die ›Geschlechter‹ als Resultat wechselseitiger Angewiesenheit und Sozialität des arbeitenden ›Menschen‹. Im ersten Schöpfungstext, Gen 1,27f, wird die Gattung (*adam*) als weiblich und männlich und darin Gott abbildend geschaffen; ihre Funktion ist nicht wie in den

5 »Es ist notwendig, jedes Mal auf der Grundlage sozialgeschichtlicher Forschungen zu fragen, ob eine männliche Bezeichnung auch Frauen umschließt und wie in unserer heutigen Sprache der betreffende Sachverhalt bezeichnet würde.« (Ebd., s.a. Leutzsch 2003, 105-116)

6 Vgl. insgesamt die Erläuterungen in Einleitung, Marginalien und Glossar der BIGS sowie Quellen zu Konzept und Debatte www.bibel-in-gerechter-sprache.de/.

7 Auf protestantischer Seite scheint die Luther-Bibel oft dessen Funktion zu haben oder sie noch zu übertreffen.

8 Vgl. die dem Anspruch nach extrem texttreue, daher ebenfalls irritierende und anregende Übersetzung von Martin Buber sowie (in dieser Tradition) Boer 176-193, der jedoch letztlich und unvermeidbar auch schwankt zwischen Androzentrismus und Patriarchatskritik, Exegese und Eisegeese.

9 Crüsemann übersetzt in der BIGS: Eva werde zum »Rest des Menschenwesens« gebracht, Gen 2, 23.

imperialen Religionen, den Göttern zu dienen, sondern mit ihrer Arbeit die Erde in Besitz zu nehmen. Ich muss leider hier abbrechen, der Lesemöglichkeiten wären weitere hinzufügen.¹⁰

Sünde und Herrschaft in feministischer Sicht

Die hebräische Bibel entwirft keine Lehre vom Geschlecht. Sie vertritt auch keine dogmatische Idee der Sünde. Vielmehr bezeichnen Begriffe wie Übertretung, Gewalttat, Verbrechen, Schuld ... Taten in bestimmten Kontexten. Mit der Subsumtion unter den einzigen Begriff der ›Sünde‹, die sich in der Septuaginta Übersetzung der hellenistischen Epoche anbahnt (SWB 570), wird der Handlungsbezug überdeckt (vgl. die Artikel »Sünde« in SWB und FWB). ›Sünde‹ als »Verfehlung« gegenüber Gott und Mitmenschen taucht zum ersten Mal im vierten Kapitel der Genesis auf. Dort geht es um den Brudermord des Ackerbauers Kain am Hirten Abel (*Abel* = »Hauch«). Erst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, in hellenistischer Zeit vertritt die apokryphe Weisheitsschrift *Jesus Sirach* eine an Ehrenkodizes orientierte Geschlechterlehre, in der schlechte Ehefrauen in Bezug auf den Beginn der Sünde durch eine Frau gesetzt werden (Strotmann 1998, 433f). Ziemlich am Ende des Neuen Testaments, in den im Namen des Paulus verfassten *Pastoralbriefen* (*Past*), kommt die Idee auf, Frauen mit sexualisierenden Argumenten aus Leitung und Verkündigung auszuschließen (zusammenfassende Analyse: Wagener 1998, vgl. auch den Vorspann zu den *Past* in der BIGS). Damit wollen sie im Namen des Juden Paulus eine ihm entgegengesetzte, hierarchisch geordnete und an das römische Umfeld angepasste ›Kirchenkonzeption‹ (*synagoge/ekklesia* = Versammlung) legitimieren. Die Beschränkung der Frauen auf Ehe und Kindergebären wird in 1. Tim 2, 12ff; 5, 11ff mit Gen 2-3 begründet, womit der Verfasser des *Past* zeitgenössische, autonom denkende (= klug redende) und ehelos lebende Frauen (jüngere ›Witwen‹) aus dem Gemeindeumfeld vertreiben oder *in* ihr der männlichen Herrschaft unterordnen will. Doch waren es gerade Frauen, welche die Bewegung Jesu über seinen Tod hinaus getragen haben; sie hatten in der jüdischen Diaspora des römischen Reiches Gemeinden/Ekklesiae beherbergt und geleitet (stellvertretend dazu Elisabeth Schüssler-Fiorenza 1988; Luise Schottroff 1996; s.a. Leutzsch 2003).

Die sexualisierende, zunehmend auch mit Leibfeindlichkeit verknüpfte Moral in der antiken Kirche ist stark auf die Organisationsentwicklung dieser Religion unter dem Eindruck von Verfolgung und Patriarchat der Römerherrschaft bezogen. In den biblischen Quellen selbst ist sie marginal. Das so entstandene theologisch negativ aufgeladene Frauenbild ist aus heutiger Sicht vermutlich vor allem für die Stabilität der römisch-katholischen Kirchenordnung wichtig. Das heißt umgekehrt, dass andere Konfessionen, Religionen oder Säkulare sich zwar kritisch damit auseinan-

10 Am besten liest man diese Kapitel in der BIGS selber mit Muße nach – wie überhaupt der Vergleich mehrerer Übersetzungen hilft, die Bibel als Literatur anzueignen.

dersetzen sollten, da es (wie Fritzsche aufzeigt) weit in die Kultur des Abendlandes hineingewirkt hat. Sie sollten aber nicht die katholische Verquickung von Ideologie und Bibelauslegung mitmachen.

Wie geht aber die feministische Theologie mit dem am Rand und jenseits der Bibel entwickelten Zusammenhang von Sünde und Weiblichkeit um? Schematisch und unvollständig ausgedrückt lassen sich für deren letzten vierzig Jahre drei Zugänge ausmachen, in denen die herrschenden Auffassungen kritisiert und mit Gegenentwürfen konfrontiert wurden. Der Sündenbegriff erfährt darin jeweils gleichsam eine Umkehrung. Was Frauen unterdrückt, wird als Sünde entlarvt, die in unterschiedlichem Maß mittels profanwissenschaftlicher feministischer Analysen vermittelt werden muss (VV 2002). Keineswegs lässt sich diese Fülle als Folge eines einzigen Bibeltextes und sei es auch eines neu gelesenen begreifen.

Der erste Zugang setzt bei der Abwehr der fatalen Kettenreaktion *Eva-Sündenfall-Erbsünde-Sexualität-weiblicher Schuldzusammenhang* an. Christliche Feministinnen arbeiten heraus, wie diese Konstruktion Frauen-Leben gelähmt und beschädigt hat und stellen ihr ein anderes Frauenbild entgegen. Hier wird auch eine starke Eva zu einer emanzipatorischen Schlüssel- und Identifikationsfigur für die aufbegehrenden Frauen. In der Folge wird einerseits die theologische Legitimierung von Gewalt gegen Frauen untersucht und andererseits ein positives Verständnis von Körperlichkeit, Sexualität und Weiblichkeit entwickelt. Als Sünde hingegen wäre dann jede antisexuelle Misogynie zu bezeichnen, der mit erneuertem weiblichem Selbstbewusstsein widersprochen wird.

In einer zweiten Perspektive geht es um die Auseinandersetzung mit der Kategorie Geschlecht und Geschlechterdifferenz. Der Vorwurf des *Genderbias* von Theologie wird an der Sündenthematik expliziert. So zeigten Feministinnen, dass die Bedeutung von Hochmut und Stolz und das christliche Ethos der Versöhnung im männlichen und weiblichen Lebenszusammenhang unterschiedlich bis gegensätzlich zu verstehen ist. Sünde der Frauen ist aus feministisch-theologischer Sicht eher sich selbst zu verleugnen und die eigene Ohnmacht zu ideologisieren. Im Anschluss wird die weibliche Moral (Carol Gilligan), am Rand auch die Zweigeschlechtlichkeit der Moral (Frigga Haug) bedacht (Buse 1993) und später die Bestreitung der Geschlechterkonstruktionen. Die unabgeschlossene kritische Analyse gilt dem überall waltenden Androzentrismus in Theologie und Kirchenpraxis. Frauen setzen, oft beeinflusst von den Mailänder Differenz-Feministinnen, eigene (frauenzentrierte) Lebensentwürfe dagegen. Deren Verfehlung kann wiederum als Sünde begriffen werden.

Schließlich kann in Anknüpfung an sozialetische und befreiungstheologische Traditionen Sünde als *gesellschaftlicher* Sexismus thematisiert werden. Kritik des Patriarchats auf nationaler und internationaler Ebene, an der kapitalistischen Ausnutzung und Benachteiligung von Frauen, bis hin zu globalisierungskritischen Diskursen wird daher auch unter Rückgriff auf Bibel und Praxiserfahrungen als »strukturelle Sünde« expliziert. Die Themenreihe ließe sich fortsetzen mit Hinweisen auf andere Kontexte im globalen Süden, Menschenrechtsdiskurse, Postkolonialis-

muskritik, intersektionale Verbindungen von Feminismus und Rassismuskritik, die tendenziell den engen Zusammenhang zwischen bürgerlichem Milieu und feministischer Theologie, wie sie für Deutschland typisch ist und daher ihre Wirkung sehr begrenzt, hinter sich lassen. Ende offen.

Bibellektüre als offener ideologiekritischer Prozess

Am Beispiel kritischer, kreativer, aber auch kontroverser Aneignungsweisen der biblischen Schöpfungserzählung kann deutlich werden, dass diese Dokumente umkämpft bleiben. Ihre Kraft als ideologiekritische Ressource entfalten sie, wenn die Auseinandersetzung in beide Richtungen gesucht wird: in die Geschichte und das Eingreifen in die Gegenwartsverhältnisse – und wenn ihre Relevanz nicht in verharmlosend-widersinniger Weise auf das religiöse Feld begrenzt wird.

Religions-, sozialkritische und feministische Zugänge können die Bibel anderen Lektüren entwinden und Impulse für die Gegenwart geben. Diese sind kaum als Rezepturen zu verstehen, sprechen aber klärend zu Lage und Zeit. Dadurch wirken sie befreiend. Kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte des Christentums muss sein, sollte aber selbstkritisch und relativierend vorgehen: Zum einen ist die Kritik der aufklärerischen Moderne und ihrem säkular auftretenden Missionswillen (Rommelspacher) nicht nur auf die Religionen anzuwenden. Zum andern ist der Vielfalt der Konfessionen und Kulturen und damit der Auslegungen und Wirkungsgeschichten Rechnung zu tragen, womit dann auch der postkoloniale Kontext exegetisch-interpretatorischer Diskurse im Spiel ist.

Die Befangenheit in Geschlechterontologie und -polarität könnte mittels einer ›Übersetzung gegen die Konvention‹ gesprengt werden. So scheint auf: Es gibt meist ein »Drittes« und »Nichts ist zwingend«. Die Relevanz solcher Öffnungen zeigt sich in zeitgenössischen Debatten um Geschlechtsidentität bzw. -konstruktionen und deren Auswirkungen im aktuellen Recht.

Literatur

Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh, 2. Aufl. 2006 (BIGS)

Bieberstein, Klaus, u. Lukas Bormann, »Sünde«, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, hg. v. F.Crüseman u.a., Gütersloh 2008, 570-73 (SWB)

Boer, Dick, *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung*, Münster 2008

Buse, Gunhild, *Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug*, Mainz 1993

Ebach, Jürgen, »Wir müssen doch noch einmal bei Adam und Eva anfangen«, in: Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen e.V. (Hg.), *Familienbilder in Kirche und Gesellschaft, Dokumentation 25*, Berlin 2012, 19-30

Karle, Isolde, *Da ist nicht Mann noch Frau. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006

Leutzsch, Marin, »Jüdin, Bürgerin, Jüngerin, Ärztin, Apostelin. Frauenrollen in der Bibel sichtbar machen – eine Herausforderung für gerechte Bibelübersetzung«, in: Domay, Erhard, u. Hanne Köhler, *Werkbuch Gerechte Sprache in Gemeinde und Gottesdienst*, Gütersloh 2003, 105-116

Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern: feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, 2. verb. Aufl., Gütersloh 1996

Schüngel-Straumann, Helen, »Genesis 1-11. Die Urgeschichte«, in: Schottroff, Luise, u. Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 1-11

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München-Mainz 1988

Sölle, Dorothee, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, 3. Aufl., Stuttgart 1986

Strotmann, Angelika, »Das Buch Jesus Sirach. Über die schwierige Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und konkreten Frauen in einer androzentrischen Schrift«, in: Schottroff/Wacker 1998, 428-440

VV., »Sünde/Schuld«, in: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2. überarb. Aufl., Gütersloh 2002, 521-527 (FWB)

Wacker, Marie-Theres, »Gender trouble im Paradies. Ein Gespräch zwischen biblischer Exegese und Geschlechterforschung«, in: Werbick, Jürgen, u. Marcin Worbs (Hg.), *Miejscu teologii/Orte der Theologi*. Opole/Oppeln (Colloquia theologica 10, 10), 211-224