

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published by De Gruyter in ZEITSCHRIFT FÜR PÄDAGOGIK UND THEOLOGIE on January 11, 2023 available at <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.1515/zpt-2004-560405>.

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact rights@degruyter.com."

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift ZEITSCHRIFT FÜR PÄDAGOGIK UND THEOLOGIE am 11. Januar 2023 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.1515/zpt-2004-560405>.

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com."

Ihr IxTheo-Team

Seit Adam und Eva ... werden Geschlechterrollen konstruiert

Feministische Exegese und Gender-Frage am Beispiel der Schöpfungserzählung Gen 2,4b-3,24

Um die Konstruktion von Geschlechterrollen im Alten Testament zu untersuchen, bietet kaum ein zweiter Text einen so guten Ansatzpunkt wie die Erzählung von „Paradies und Sündenfall“ (Gen 2,4b-3,24; im Folgenden: Gen 2f). In dieser zweiten Schöpfungserzählung der Bibel werden die Anfänge der Menschheit geschildert: Die Erschaffung der ersten Menschen, ihr Leben im Paradies und ihre Verfehlung gegen Gott. Gegebenheiten für das weitere Leben der Menschheit werden gesetzt, wozu an vorderster Stelle die Geschlechterrollen von Mann und Frau zählen.

Doch nicht allein der Text konstruiert, sondern auch seine Auslegung. Wie kein zweiter Text wird Gen 2f normativ verstanden: Nicht *eine* von mehreren möglichen Ansichten über das Miteinander der Geschlechter werde hier präsentiert, sondern *die* christliche Ansicht schlechthin. Es gibt eine lange kirchliche und theologisch-anthropologische Tradition, die Gen 2,4b-3,24 als normativen Text interpretiert hat. Auf inhaltlicher Ebene ist Gen 2f häufig als Legitimation der „naturgemäßen“ Minderwertigkeit von Frauen und der untergeordneten gesellschaftlichen Rolle von Frauen verstanden worden.¹ |

Diese Tradition ist ihrerseits antikes Erbe. Es ist vom Christentum aufgenommen und über viele Jahrhunderte weiter ausgearbeitet worden, ohne dass die vorhandenen Gegenstimmen in die kirchliche Lehrmeinung einbezogen worden wären. Feministische Theologinnen der „ersten Stunde“ entwickeln seit den 1970er Jahren unterschiedliche Strategien, mit diesem für Frauen schwierigen Text und seiner Auslegung umzugehen. Sie bearbeiten die dogmatische Tradition², untersuchen die Auslegungsgeschichte der Texte³ – und befragen den problematischen biblischen Text selbst nach seinem Gehalt. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden frauenfeindliche Aussagen der Tradition. Sie lassen sich in einigen Punkten zusammenfassen:⁴

¹ Die christlich-dogmatische Lehrentwicklung zur Anthropologie im Blick auf die Geschlechter zeigt Ruether (1990, 117-124) in knapper Form auf.

² Als eine der ersten hat dies Ruether 1990, 124-143 nachgezeichnet; ebenso Gössmann 1991.

³ Schüngel-Straumann 1988 (Nachdruck 2002). In einer erweiterten monographischen Fassung bekommen neben der Wirkungsgeschichte auch exegetische Erwägungen mehr Raum: Schüngel-Straumann 1997.

⁴ Diese Aufzählung lehnt sich an die von Tribble (1993, 90f) sowie von Zenger (1996, 30) an.

- Der Mann ist zuerst erschaffen worden und daher das der Frau überlegene menschliche Wesen.
- Die Frau gibt es nur um des Mannes willen. Sie ist primär seine „Hilfe“ – hier klingt die „Haushaltshilfe“ an – und sein Mittel gegen die Einsamkeit.
- Die Frau ist aus der „Rippe“ des Mannes erschaffen. Deshalb ist sie das nur von ihm abhängige und zweitrangige menschliche Wesen.
- Der Mann benennt nicht nur die Tiere, sondern auch die Frau, was einen ersten Akt seiner Herrschaft über sie darstellt. Zudem benennt er sie im Wortspiel *isch/ischah* (Mann/Frau)⁵ als ein aus ihm abgeleitetes Wesen.
- Die Frau ist die Hauptverantwortliche für den „Sündenfall“ (Gen 3), durch den das Böse in die Welt kam (vgl. Sir 25,24). Sie ist die Aktive im Geschehen; der Mann ist eher passiv. Frauen sind dasjenige Geschlecht, das leichter zum Sündigen zu verführen ist.
- Dass Männer über Frauen herrschen sollen (Gen 3,16), ist durch Gottes Bestrafung nach dem Sündenfall ein für allemal festgeschrieben.

An solchen aus Gen 2f abgeleiteten Thesen hat sich feministische Exegese seit über 20 Jahren abgearbeitet. Die Arbeitsergebnisse der feministisch-exegetischen Anfänge⁶ bilden bis heute die Grundlage für die Beschäftigung feministischer Alttestamentlerinnen mit Gen 2f. Deshalb möchte ich zunächst diese älteren Ergebnisse darstellen (1). Literaturwissenschaftlich orientierte Ansätze (2) schlagen die Brücke zu einer Exegese, die Gen 2f unter einer theoretisch reflektierten Gender-Perspektive⁷ auslegt. Dies geschieht allerdings erst seit kurzem. Einige Ansätze dazu werde ich vorstellen (3), um abschließend (4) einen Blick auf andere Anwendungen von Gender-Exegese im Alten Testament zu werfen. Mit diesem Vorgehen erhält der vorliegende Beitrag ein doppel-l-tes Ziel: neben feministischen Auslegungen von Gen 2f auch die Entwicklung feministischer Exegese bis hin zur Gender-Exegese nachzuzeichnen.

1. Abarbeiten an der Tradition – feministisch-exegetische „Richtigstellungen“

In den Anfängen feministischer Exegese werden die problematischen Texte nach genauer Untersuchung neu und anders gedeutet. Dies möchte ich anhand einiger Thesen vor Augen führen, die vor allem auf Phyllis Tribble und Helen Schüngel-Straumann zurückgehen.⁸

⁵ Hebräische Worte werde ich dort, wo sie relevant sind, in einer einfachen Umschrift nennen.

⁶ Einen Überblick über die Entwicklung der Methoden feministischer Exegese bis 1994 gibt Wacker in: Schottroff/Schroer/dies. 1995, 61-79 (eine Neuauflage dieses grundlegenden Werkes ist in Arbeit). Marie-Theres Wacker danke ich für Hinweise auf neuere Literatur zu Gen 2f!

⁷ Die theoretischen Grundlagen und Differenzierungen der sex/gender-Debatte werden in anderen Beiträgen dieses Heftes ausgeführt. Zur feministischen Gender-Exegese s.u. 3.

⁸ Die Exegetinnen sind dabei methodisch unterschiedlich ausgerichtet. Während Tribble dem „rhetorical criticism“ verpflichtet ist, der mehr Interesse am vorhandenen Text und seiner Struktur zeigt als an dessen historischem

Die Untersuchungen setzen bei der Analyse einzelner Wörter an. Das Wort für Erde (*adamah*) ist eng verwandt mit dem Wort für das erste Menschengeschöpf (*adam*). Diese Wortwahl weist auf die große Nähe von Mensch und Erde hin. Dabei bildet *adam* einen Kollektivbegriff für die Menschheit und fungiert nicht primär als Bezeichnung eines einzelnen Mannes.⁹ Das lässt sich unter anderem daraus herleiten, dass die Menschheit insgesamt in Gen 5,2 als *adam* benannt wird.¹⁰ In gleicher Weise gelten die in Gen 3,17-19 über den *adam* getroffenen Aussagen weitgehend auch für Frauen.¹¹ Erst durch die Erschaffung der Frau (*ischah*) wird *adam* zum Mann (*isch*). Die Ableitung des Wortes für „Frau“ (*ischah*) von dem für „Mann“ (*isch*) deutet dabei nicht auf eine Unterordnung der Frau unter den Mann (*isch*) hin.¹² Für eine umgekehrte Hierarchie ließe sich vom Verhältniss zwischen Erdgeschöpf (*adam*) und Erde (*adamah*) her argumentieren: Das Erdgeschöpf besitzt Macht über die Erde, von der es genommen ist. Analog dazu müsste die Frau Macht über den Mann haben, von dem sie genommen ist.¹³ So wird die Annahme zutreffender sein, dass die Wortwahl *ischah/isch* weder auf Über- noch auf Unterordnung, sondern auf eine enge Zuordnung beider Menschen hinweist.

Das Wort für die „Rippe“ des *adam*, aus der die Frau geschaffen ist (Gen 2,21), bedeutet im Hebräischen überwiegend „Seite“. Diese Art der Erschaffung hebt die „enge Zusammengehörigkeit und Gleichheit“¹⁴ von Mann und Frau hervor: Beide sind aus 1 gleichem Material und vom gleichen Schöpfer geschaffen und einander „an die Seite“ gestellt. In ähnlicher Weise impliziert die Bezeichnung der Frau als „Hilfe“ des Mannes (Gen 2,18) keine Unterordnung, sondern eine besonders hohe Qualifizierung – wird doch sonst häufig Gott als „Hilfe“ eines Menschen bezeichnet.¹⁵

Wachstum, steht Schüngel-Straumann in der Tradition historisch-kritischer Exegese.

⁹ Dass *adam* kein Name ist, stellt Crüsemann (1998, 3f) anhand von Gen 2,23; 3,20 und 4,1 heraus: „Der erste männliche Name wird dann dem ersten Sohn der Eva gegeben.“

¹⁰ Ein Problem besteht hierbei allerdings darin, dass der Mann im Fortgang der Erzählung weiterhin *adam* genannt wird (Gen 3,8.9.12.17.20f). Eine mögliche Erklärung liefert Müllner (1997, 8); s.u. 2.

¹¹ Crüsemann 1998, 3f; ähnlich Schmidt 2003, 55: „... was da an Lebensumständen für den Adam V. 17-19 beschrieben wird und V. 23 noch einmal bestätigt wird, trifft den Mann wie die Frau.“

¹² Schüngel-Straumann 1997, 93. Daneben weist sie darauf hin, dass diese Ableitung sich wortgeschichtlich (etymologisch) nicht nachweisen lässt, sondern eine Deutung der VerfasserInnen des Textes darstellt.

¹³ So Tribble 1993, 124. In ähnlicher Weise, aber auf anderer Grundlage (nämlich, dass *adam* auch der Mann ist) argumentiert Brouwer (1999, 103f) in ihrer lesbisch-feministischen Exegese dagegen, aus dem Text eine Höherrangigkeit von Männern über Frauen abzuleiten: „Viele Männer haben aus der Lesart, nach der der Mann-Mensch als Erster geschaffen wurde, ihre Überlegenheit über die Frau abgeleitet. Aber kein Mann – nicht ein einziger, da bin ich sicher – hat aus demselben Hergang ein paar Verse früher auf die Überlegenheit der Fische über den Mann-Menschen geschlossen.“

¹⁴ Schüngel-Straumann 1997, 71.

¹⁵ Schüngel-Straumann 1997, 72f.

Durch die Erschaffung der Frau findet die Schöpfung ihre Erfüllung, und mit der Frau tritt auch die Sexualität als Erfüllung der Menschen in die Welt. Das Ziel der Sexualität ist das Einssein beider Geschöpfe;¹⁶ vom Kinderzeugen als Zweck sexueller Aktivität ist nicht die Rede.

Eva ist die aktivste weibliche Gestalt der Urgeschichte. Diese Rolle kommt vor allem in Gen 3,1-6 zum Tragen, der sogenannten „Sündenfall-Erzählung“. Entgegen der christlichen Benennung der Erzählung wird hier allerdings weder ein Wort für Sünde erwähnt¹⁷ noch die Sünde oder ihr Ursprung erklärt.¹⁸ Die Erzählung ist keine dogmatische Grundlegung, sondern eine Ätiologie: Sie möchte in erzählender Form erklären, wie aus dem guten Urzustand die Verhältnisse entstehen konnten, die zur Abfassungszeit des Textes als ungut und unrichtig empfunden wurden. In dieser Perspektive wandelt sich auch das Verständnis von Gen 3,16. Wenn dort ausgesagt wird, dass der Mann über die Frau herrscht, so bezeichnet dies „einen Zustand, wie er nicht sein soll, die Perversion der ursprünglichen Schöpfungsabsicht.“¹⁹

Nach der Gebotsübertretung werden allen Beteiligten von Gott die Konsequenzen für den begangenen Ungehorsam angekündigt. Die Unterordnung der Frau unter den Mann (3,16) lässt sich so deuten, dass ihr Verlangen nach dem Mann von diesem zurückgewiesen und mit seiner Herrschaft über sie beantwortet wird. „Gleichheit vor Gott wird also von den Menschen nach dem Ungehorsam nicht mehr als Gleichstellung der Geschlechter verstanden.“²⁰

Wird der größere literarisch-theologische Zusammenhang von Gen 2f berücksichtigt – die jahwistische Urgeschichte, benannt nach Quellenschrift, die die Forschung hinter dem Text vermutet –, dann ergeben sich weitere Umakzentuierungen gegenüber der bisherigen Exegese des Textes. Im größeren Zusammenhang finden sich unterschiedliche Erklärungen dafür, warum die von Gott gut geschaffene Welt den vorfindlichen Zustand erlangt hat. Neben dem „Sündenfall“ sind dies vor allem die Erzählung von Kain und Abel sowie die Erzählung vom Turmbau zu Babel. In dieser Perspektive liegt ein Gegengewicht gegen die Sichtweise der dogmatisch-theologischen Tradition, die schon in der zwischentestamentlichen Literatur grundgelegt ist (Sir 25,24) und im Neuen Testament weiter ausgearbeitet wird (v.a. 1 Tim 2,12-14): dass nämlich allein der „Sündenfall“ und vor allem Evas Werk die Welt ins Verderben gestürzt hat.²¹ Dagegen erscheint die zunehmende Gewalt in der Welt nach der jahwistischen Urgeschichte als eine Kette von Ereignissen und Entscheidungen, die erst zusammenge-
nom-

¹⁶ Tribble 1993, 128.

¹⁷ Schüngel-Straumann 1997, 79; Crüsemann 1998, 9; erst in Gen 4,7 (Kain und Abel) wird „Sünde“ erwähnt.

¹⁸ Schüngel-Straumann 1997, 74.

¹⁹ Schüngel-Straumann 1997, 90.

²⁰ Tribble 1993, 163.

²¹ „Eine Blütenlese zur Rezeption von Gen 1-3“ (zusammengestellt von Claudia Rakel) findet sich in: Leicht u.a. 2003, auf der dazugehörigen CD-ROM als Text 6.3.2.

men schließlich zum – defizitären – Jetztzustand geführt haben. Frank Crüsemann spitzt dies zu: „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.“²²

Die Ergebnisse der frühen feministischen Beschäftigung mit Gen 2f lassen sich – als Korrektur der oben gegebenen Auflistung – zusammenfassen:

- Nicht der Mann ist zuerst erschaffen worden, sondern ein geschlechtsloses „Erdgeschöpf“ *adam*. Das Wort wird in Verbindung zur Erde *adamah* gebracht und das Erdgeschöpf damit der Erde zugeordnet. Plausibel ist weder ist die Herleitung einer Überlegenheit des Mannes über die Frau aufgrund der „Ersterschaffung“ des Mannes noch die These, dass die Frau um des Mannes willen oder aus ihm erschaffen ist.
- Dass die Frau die „Hilfe“ des Erdgeschöpfs *adam* sein soll, weist ihr keine untergeordnete Rolle zu, sondern hebt sie in eine sehr angesehene Position, die sonst auch Gott zukommt.
- Die Frau ist aus der „Seite“ des Erdgeschöpfs *adam* erschaffen. Durch ihre Erschaffung verändert sich das Erdgeschöpf *adam* und wird zum Mann (*isch*). Von nun an sind die Menschen zweigeschlechtlich.
- In der Tat benennt der Mann die Frau. Ein Moment der Herrschaft ist darin allerdings nicht zu sehen.²³ Das Wortspiel *isch/ischah* bezeichnet die Zuordnung von Mann und Frau parallel zur Zuordnung von Erde *adamah* und Erdgeschöpf *adam*.
- Die Frau spielt die aktivere Rolle bei der Übertretung des göttlichen Gebots. Schuldig sind allerdings alle drei AkteurInnen (Schlange, Frau, Mann), was aus den Strafsprüchen deutlich wird.
- Dass Männer über Frauen herrschen (Gen 3,16), stellt eine Folge der Gebotsübertretung dar und ist damit als unguter, von Gott ursprünglich nicht gewollter Zustand markiert.²⁴

²² Crüsemann 1998, 9.

²³ So Crüsemann 1998, 4 mit Verweis auf analoge Texte.

²⁴ Ähnliche Auslegungen des Textes finden sich z.B. bei Korsak (1992.1993). Anders interpretiert dagegen Bechtel (1993) den Text. Sie wählt einen Ansatz, der den Text auf symbolischer Ebene auslegt und daneben stark von der Mytheninterpretation Levi-Strauss' geprägt ist. Dabei gilt es nicht nur, auf die einzelnen Motive zu achten, sondern auch auf deren Kombination. Der Grundzug von Gen 2f ist nach Bechtel, dass hier die Geschichte des Erwachsenwerdens, der Reifung der Menschheit im Bild des Erwachsenwerdens zweier Individuen erzählt wird. Für Niditch erscheint dagegen die Frau in der Entwicklung vom Chaos zum Kosmos als erste Kulturbringerin der Menschheit (1985.1992, 13f).

2. Die Perspektive verändert sich – Texte konstruieren Wirklichkeit

Kritische Stimmen in feministisch-theologischer Bibelauslegung an der Vorherrschaft der historisch-kritischen Methode mehrten sich seit den 1990er Jahren. Zum einen | wird – nicht nur in feministischer Exegese – der implizite Anspruch der historischen Kritik in Zweifel gezogen, unter Verweis auf *einen* ursprünglichen Sinn des Textes die allgemeine Gültigkeit einer bestimmten Exegese zu begründen. Denn dabei wird die historische Bedingtheit jedweder Exegese außer Acht gelassen. Zum anderen bringt es der altorientalische Kontext des Alten Testaments und sein Patriarchalismus mit sich, dass feministische „Befreiungsimpulse“ – wie beispielsweise Erweiterungen heutiger Rollenbilder von Frauen – aus den Texten kaum zu entnehmen sind, solange diese nur historisch interpretiert werden. Deshalb fallen gerade in feministischer Exegese Anregungen aus der Literaturwissenschaft und dem Post-strukturalismus in den 1990er Jahren auf fruchtbaren Boden.²⁵ Unter dieser Perspektive erscheinen Texte nicht mehr als Abbild von Wirklichkeit, sondern als Medium der Konstruktionen von Wirklichkeit.

Die Wahl der neuen Methoden ist dabei nicht beliebig. Sie richtet sich nach dem auszulegenden Text und der jeweiligen exegetischen Fragestellung. „Eine Rollenanalyse aus dem Bereich der Erzählforschung etwa ist für Gen 2-3 aufschlussreich, nicht aber für Gen 1.“ Dies stellt Ilse Müllner fest, die auch ein Beispiel für eine solche Auslegung von Gen 1-3 gibt.²⁶ So bewertet sie die Wortwahl von *isch* und *adam* in Gen 2f neu. Die Bezeichnung der Frau als eines vom Mann genommenen Wesens in Gen 2,23 deutet Müllner in folgender Weise: „Kaum zum Bewußtsein seiner Geschlechtlichkeit gelangt verwechselt sich der mann schon mit dem Menschen und leitet die Frau als andere von sich ab. ... Die Ungeheuerlichkeit liegt darin, dass der Mann sich sowohl in geschlechtlichen Begriffen als auch im geschlechtsneutralen Begriff aussagen, sich ständig mit dem Allgemeinmenschlichen verwechseln kann ...“²⁷.

3. Feministische Gender-Exegese – Geschlechterrollen sind Konstrukte

Das Programm einer feministischen Gender-Exegese entwirft Irmtraud Fischer: „Ich arbeite in meinen Forschungen mit einem geschlechterfairen Ansatz, der die in den Texten vorgestellte Realität einer patriarchal organisierten, antiken, vorderorientalischen Gesellschaft diagnosti-

²⁵ Grundsätzlich gilt für literaturwissenschaftliche Bibelauslegungen: „Eine gute Auslegung eröffnet eine Fülle von Lesemöglichkeiten und Anknüpfungspunkte. ... Die literarische Auslegung will den Text in verschiedenen Kontexten je neu zum Sprechen bringen.“ (Müllner 1997, 8) Als eine frühe feministische literaturwissenschaftliche Auslegung von Gen 2f kann die von Bal (1987) genannt werden.

²⁶ Müllner 1997, 8.

²⁷ Müllner 1997, 8.

ziert und wahrnimmt, aber mit kritischem Blick den Eintrag von Rollenklischees der heutigen Zeit ortet. Dabei werden die Texte darauf hin befragt, ob sie die erwarteten Geschlechterstereotypen tatsächlich widerspiegeln oder ob diese durch die Exegese erst eingetragen werden. Ein geschlechterfairer Forschungsansatz diagnostiziert eine Exegese nach den Kriterien des Geschlechts und reflektiert die Konstruktion der Geschlechter, die nach Kulturen und Zeiten unterschiedlich sein können.“²⁸ Hieran lässt sich auch die Differenzierung von *sex* und *gender* anschließen. Prinzipiell kann die Bibelauslegung auf vier Ebenen mit der Gender-Perspektive arbeiten, wie Claudia Rakel ausführt.²⁹ Sie kann sich auf den Textinhalt, den Kanon als Rahmen, unterschiedliche „Stimmen“³⁰ im Text sowie das *gender* der RezipientInnen beziehen.

Hier nun soll die erste Ebene in den Blick genommen werden. Allerdings gibt es bislang kaum Beispiele für Gender-Exegese mit dem Schwerpunkt auf Gen 2f. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass sich feministische Exegese in ihren Anfängen breit mit dem Text befasst hat; der Text mag als „ausgereizt“ erscheinen. Andererseits ist die Eva-Erzählung einer derjenigen Texte, die sich mit Mieke Bal als besonders anfällig für ideologisch motivierte Ausdeutungen ansehen lassen³¹ und die für Gender-Exegese besonders lohnend sind. An dieser Stelle möchte ich exemplarisch und im Anschluss an die Ausführungen von Uta Schmidt einige Beobachtungen zur Konstruktion von *sex* und *gender* in Gen 2f vorstellen.

Uta Schmidt betont in ihrer Auslegung des Textes, dass sich Gen 2f als ein gerade nicht konstruierter, nicht durch eine bestimmte soziale Wirklichkeit geprägter und von politischen Interessen geleiteter Text ausgibt, sondern als ein vordiskursiver präsentiert wird: Die Geschlechterkonstruktionen zumindest der Paradieserzählung werden quasi in Reinform entworfen, erscheinen als direkt dem göttlichen Schöpfungsakt entsprungen und unbeeinträchtigt von menschlichen Lebensvollzügen.³² Der Text negiert also seine Geprägtheit durch konkrete Vorfindlichkeiten und bestimmte Interessen.

Genaugenommen entwirft Gen 2 drei *gender*: Am Anfang gibt es ein(en) *adam*, aus dem später eine *ischah* und ein *isch* hervorgehen. Ähnlich arbeitet dies Uta Schmidt über den Begriff des

²⁸ Fischer 2004, 26.

²⁹ Rakel 2003, 5-8.

³⁰ Hier führt Rakel den Entwurf von Brenner/van Dijk-Hemmes (1993) an (s.u. 4.).

³¹ Mieke Bal nennt die Erzählung von Eva als eine von mehreren „ideo-stories“ der Bibel. „Ideo-stories are not closed but extremely open; yet, they appear to be closed, and this appearance of closure encourages the illusion of stability of meaning. But their openness makes it ‚naturally‘ necessary to fill them up, so as to suggest closure. Hence the recurrence of such stories in cultural history. For in their openness they pose a threat to ideological certainties, including cognitive ones; they put knowledge at risk“ (Bal 1995, 264 mit Verweis auf Bal 1989, 11-24).

³² Schmidt 2003, 60.

Körperkonzepts³³ heraus: Das zunächst „*non-gendered*“, nicht geschlechtsspezifisch definierte Körperkonzept wird jetzt zu zwei Körperkonzepten, die *gendered*, d.h. geschlechtsspezifisch voneinander unterschieden sind.“³⁴

Durch die Erschaffung der *ischah* entsteht auch der *isch*. Mit dieser Fortführung der Menschenschöpfung wird der biologische Dimorphismus erklärt, die Zweigeschlechtlichkeit der Menschen. Die Gender-Debatte weist allerdings darauf hin, dass Dimorphismus im strengen Sinn nicht „naturgegeben“ ist, sondern analog zu *gender* eine vereinfachende Konstruktion der Wirklichkeit.³⁵ Daneben ist unsere heutige Wahrnehmung davon geprägt, dass Menschen in zwei dichotomisch angeordnete Geschlechter zu unterteilen sind. Dies ist allerdings eine neuzeitliche Vorstellung.³⁶ Unter dieser Perspektive betrachtet kann Gen 2f in zweierlei Weise gelesen werden: Zum einen entwirft der Text eine Ätiologie für die Zweigeschlechtlichkeit, die aus ihm später häufig herausgelesen wird. Zum anderen aber enthält er auch Elemente, die gegen eine krasse Dichotomie sprechen. Diese finden sich in Gen 2 in der Erschaffung beider Menschen aus einem *adam* sowie der engen, zunächst nicht hierarchischen Zuordnung von *isch* und *ischah*. Denn Geschlechterdifferenz ist in Gen 2 zwar vorhanden. Sie wird jedoch lediglich terminologisch gefasst (*ischah/isch*) und nicht in Handlungen oder Geschlechterrollen umgesetzt. Differenz und Egalität sind gleichzeitig möglich und schließen sich nicht aus. Die Geschlechter sind nicht im Sinne einer Dichotomie angeordnet, und es gibt mit dem *adam* ein Wesen ohne *gender*.

Dieser Zustand ändert sich durch die Gebotsübertretung. Nun wird die Geschlechterdifferenz zur Hierarchie. Der Schlüsselvers für diese Veränderung ist Gen 3,16. Die Herrschaft des Mannes über die Frau wird in diesem Vers auf mehrere Weisen und unterschiedlich konstruiert. Die untergeordnete Position der Frau wird ihrem Leib eingeschrieben. Aus gendertheoretischer Perspektive ließe sich formulieren, dass hier *gender* als *sex* ausgegeben wird, womit die kulturelle Bedingtheit dieser Geschlechterkonstruktion verdeckt wird.

Diese Maskierung erfolgt in zwei Schritten: Zunächst werden *sex* und *gender* der Frau in größere Nähe zueinander gerückt, als dies beim Mann der Fall ist. Beschwerden in der Schwangerschaft und Schmerzen bei der Geburt erscheinen nicht als ursprüngliche Gegeben-

³³ Unter einem Körperkonzept ist die literarische Konstruktion der Körper im Text zu verstehen. Mit dieser Fragestellung wird die neuere feministische Diskussion um die Konstruktion von Körpern aufgenommen und damit die Gender-Debatte weitergeführt. Vgl. Schmidt 2003, 44f.

³⁴ Schmidt 2003, 52.

³⁵ Neuere medizinische Forschungen zeigen, dass ein geringer, aber konstanter Prozentsatz der Menschen sich nach der Geburt nicht als „männlich“ oder „weiblich“ klassifizieren lässt. Diese Menschen bilden entweder von den äußeren Körpermerkmalen her oder durch ihr Erbgut eine Gruppe, die sich keiner der biologischen Geschlechter „weiblich“ und „männlich“ eindeutig zuordnen lässt.

³⁶ Dies zeichnet Laqueur (1996) nach.

heit weiblichen Lebens, sondern werden diesem erst in einem späteren Stadium „dazu-gegeben“. Uta Schmidt weist darauf hin, dass hier das Körperkonzept der Frau verändert wird, indem es mit dem Lebensanfang eng verknüpft wird.³⁷ Das war bislang nicht der Fall. Die Menschen werden nun – statt wie bisher von Gott geschaffen zu werden – von der Frau durch die Geburt hervorgebracht. Dies ist aber nur eine Seite der Veränderung. Die andere besteht in den Beschwerden und Schmerzen, die vom Textzusammenhang her als Strafe oder Folge der Gebotsübertretung von Gott verhängt werden. Hierdurch wird eine weibliche sexuelle Funktion als Handlungsfolge einer Gebotsübertretung ausgegeben. Eine solche Veränderung muss der Mann nicht erleiden. Auch sein Leben wird erschwert, aber seine sexuelle Funktion ist davon nicht betroffen. Zudem ist davon auszugehen, dass – wie oben bereits ausgeführt – die Erschwernis bei der Feldarbeit nicht nur Männer, sondern in nahezu gleichem Maße auch Frauen getroffen hat. Die Frau ist also nicht nur im Bereich der Sexualität besonders „gestraft“, sondern dadurch doppelt getroffen, dass die Straffolgen des Mannes im alltäglichen Leben sie ebenfalls treffen.

Nach dieser ersten Konsequenz wird der Frau für die begangene Gebotsübertretung | eine weitere zugemutet: Sie wird durch den Mann beherrscht werden. Die Geschlechteranordnung patriarchaler Gesellschaften wird hier mit dem „Verlangen“ der Frau begründet, also durch das leibseelische Begehren der Frau nach dem Mann: „Nach deinem Mann sollst du verlangen; er aber soll dein Herr sein.“ Sie „kann nicht anders“, als sich auf ihn hin zu orientieren. Mit dieser Orientierung wird seine Herrschaft über sie verknüpft: Beides ist untrennbar miteinander verbunden. Argumentativ wird diese Verknüpfung nicht eingeholt. Das kann als Fehlstelle der patriarchalen Herrschaftsanordnung oder als argumentative Lücke gewertet werden – ob diese den Schreibenden selbst bewusst gewesen ist, muss offen bleiben. Die biologistische Konstruktion sorgt jedenfalls dafür, dass nicht argumentiert werden muss.

Als eine ähnlich verschleiende Konstruktion kann auch die Art und Weise gedeutet werden, wie in Gen 3,16 die Gender-Rolle der Frau formuliert wird. Der Mann wird nicht direkt angewiesen, Beherrscher der Frau zu sein. Dies wird durch eine Aussage zur und über die Frau festgestellt. So verstärkt der Text die Tendenz, dass es die Frau selbst ist, die sich in die Position einer Beherrschten zu begeben hat. Unterordnung wird als Geschlechteranordnung verstanden, die maßgeblich von der Frau ausgeht und in ihrer Verantwortung liegt.

Unter Gender-Perspektive gelesen, zeigt Gen 2f also einige bisher nicht entdeckte Seiten. Dabei besitzt diese Fragerichtung zunächst aufdeckendes und kritisches Potential: Ohne die Differenzierung von *sex* und *gender* in feministischer Theorie wäre es nicht möglich, diese beiden

³⁷ Schmidt 2003, 57.

Dimensionen im Text voneinander abzuheben und die Legitimation des einen Aspekts durch den anderen herauszuheben. Dabei verfolgt der Text an mehreren Stellen die Strategie, *gender* als *sex* auszugeben und also kulturell Gewordenes als Naturgegebenes darzustellen.

Gender-Exegese kann darüber hinaus auch positive Anknüpfungen im Text für weitere feministische Diskussionen offenlegen: Nicht nur die Anordnung von *ischah* und *isch* in gleichzeitiger Differenz und Egalität in Gen 2 ließe sich hier nennen. Auch die Zuschneidung des *adam* kann auf einen möglichen „Paradieseszustand“ im Bereich der von *sex* und *gender* geprägten Welt hinweisen. Es existiert zumindest in dieser Rückwärts-Utopie eine Weise des Menschseins, in der diese Trennlinie noch nicht existiert hat und in der der Zwang noch nicht vorhanden war, sich einem Geschlecht zuordnen zu müssen („*doing gender*“). Zudem ist diese Existenzweise des Erdgeschöpfs mit großer Gottesnähe verknüpft.

4. Ausblicke

Feministische Exegese unter Gender-Perspektive hat sich noch kaum mit Gen 2f beschäftigt. Doch andere Themen sind auf diese Weise behandelt worden. Die Konstruiertheit von Geschlecht nehmen dabei vor allem Untersuchungen wahr, die sich methodisch außerhalb der historischen Kritik bewegen. Ich möchte hier zunächst auf zwei Werke von Athalya Brenner hinweisen und dann drei neuere deutschsprachige Arbeiten nennen, die sich zwei politisch mächtigen Frauen und ihrer literarischen Darstellung widmen. |

Athalya Brenner hat zusammen mit ihrer Kollegin Fokkelien van Dijk-Hemmes bereits Anfang der 1990er Jahre ein grundlegendes Werk zur feministischen Gender-Exegese des Alten Testaments verfasst.³⁸ Anhand unterschiedlicher Textkomplexe führen beide ein Programm vor, in dem sie statt von Frauen- und Männerstimmen von F- bzw. M-voices in den Texten sprechen und so versuchen, *gender* als literarisch konstruierte und nicht (nur) historisch fassbare Kategorie der AutorInnenschaft in den Blick zu bekommen. Vier Jahre später analysiert Athalya Brenner, wie im Alten Testament Begehren und Sexualität gegendert werden.³⁹ Sie behandelt dabei beispielsweise die unterschiedlichen Weisen, wie sexuelles Verlangen von Männern und Frauen dargestellt wird, wie verschieden Körper literarisch konstruiert werden, wie Fortpflanzung oder die Überschreitungen von gesellschaftlichen Konventionen im Bereich der Sexualität beschrieben werden.

³⁸ Brenner/van Dijk-Hemmes 1993.

³⁹ Brenner 1997.

Abschließend zu drei neueren Studien des deutschen Sprachraums: Ursula Rapp arbeitet mit Hilfe rhetorischer Analyse heraus, dass die Figur der Mirjam im Alten Testament nicht auf eine, sondern auf zwei unterschiedliche Weisen dargestellt wird.⁴⁰ Einerseits wird ihre Autorität der des Mose klar untergeordnet, andererseits erscheint Mirjam als Prophetin, Sprachrohr des Volkes. In jedem Fall ist sie aber Mitglied der Führungselite Israels.

Zwei neuere Untersuchungen widmen sich der Gestalt der Judith, der gottesfürchtigen Witwe, die zur Mörderin am Heerführer Holofernes wird und so ihr Dorf rettet. Barbara Schmitz arbeitet heraus, dass es bei der Judith-Erzählung – unbeschadet der Rezeption als „*sex and crime story*“ – nicht primär um eine Frau-Mann-Kontroverse geht. Stattdessen wird hier anspruchsvolle Theologie in Erzählform dargeboten. Die Genderkonstruktion im Judithbuch steht bei Claudia Rakel im Mittelpunkt. Sie fokussiert in ihrer Analyse auf Jud 16,1b-17, das abschließende Lied der Judith. Dieser Text stellt ein Gewebe zahlreicher „Fäden“ aus anderen alttestamentlichen Texten dar. Judith wird mit Hilfe dieser Technik als Figur gezeichnet, die sich durch vielfältige Traditionsaufnahmen und die Anspielung auf verschiedene Rollen einer eindeutigen Festlegung auf eine einzige Weiblichkeitskonstruktion entzieht.

Neben diesen lesenswerten Analysen sind weitere Arbeiten unter Gender-bezogener Perspektive in den nächsten Jahren zu erwarten – und mit ihnen neue Erkenntnisse feministischer Exegese.

Literatur

Bal, Mieke, *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington/Indianapolis 1987, v.a. 104-130.

dies., *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989.

dies., *Head Hunting. 'Judith' on the Cutting Edge of Knowledge*, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna. The Feminist Companion to the Bible 7*, Sheffield 1995, 253-285. |

Bechtel, Lyn M., *Rethinking the Interpretation of Genesis 2.4b-3.24*, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Genesis. The Feminist Companion to the Bible 2*, Sheffield 1993, Nachdruck 1997, 77-117.

Brenner, Athalya, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and „Sexuality“ in the Hebrew Bible*, *Biblical Interpretation Series 26*, Leiden 1997.

⁴⁰ Rapp 2002.

Brenner, Athalya/van Dijk-Hemmes, Fokkelien, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation Series 1, Leiden 1993.

Brouwer, Foka, Wenn eine Lesbe die Bibel liest. Versuche in lesbischer Exegese, in: Barbara Wündisch u. a. (Hg.), *Mein Gott – sie liebt mich. Lesbisch-feministische Beiträge zur biblischen Theologie*, Knesebeck 1999, 99-111.

Crüsemann, Frank, Eva – die erste Frau und ihre „Schuld“. Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte, *BiKi* 53 (1998), 2-10.

Fischer, Irmtraud, Von „Patriarchen“, „Propheten“ und den „Söhnen Israels“ ... Ein Plädoyer für geschlechterfaire Bibelauslegung, in: Evangelische Akademie Baden u.a. (Hg.), *Geschlechterfairness. Plädoyer für eine (menschen)gerechte Auslegung der Bibel*, Herrenalber Forum Bd. 38, Beiträge zur Verleihung des Bad Herrenalber Akademiepreises 2003 am 19. Oktober 2003 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 2004, 22-52.

Gössmann, Elisabeth, Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlich-theologischen Tradition, *Conc(D)* 27 (1991), 483-488.

Korsak, Mary Phil, *At the Start ... Genesis Made New: A Translation of the Hebrew Text*, Leuven 1992.

dies., Adam, Eva und all das ...? *Schlangenbrut* 40, 11. Jg. 1993, 7-11.

Laqueur, Thomas, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München 1996.

Leicht, Irene u.a. (Hg.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh 2003.

Müllner, Ilse, Der Mensch ist Zwei und Gott noch mehr. Literary criticism und die Schöpfungserzählungen der Genesis, *Schlangenbrut* 58, 15. Jg. 1997, 5-8.

Niditch, Susan, *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation*, Chico 1985.

dies., Genesis, in: Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, London/Louisville 1992, 10-25.

Rakel, Claudia, Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre, *BZAW* 334, Berlin/New York 2003.

Rapp, Ursula, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel, *BZAW* 317, Berlin/New York 2002.

Radford Ruether, Rosemary, Anthropologie: Mensch-sein in männlicher und weiblicher Gestalt, in: dies., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, GTB 488, Gütersloh ²1990 (amerikan. Original 1983).

Schmidt, Uta, Als das Leben anfang ... Körperkonzepte in Gen 3, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart u.a. 2003, 44-63.

Schmitz, Barbara, Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit, HBS 40, Freiburg i.Br. u.a. 2004.

Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.

Schüngel-Straumann, Helen, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg i.Br. [¹1989], Münster ²1997.

dies., Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang? Die alttestamentlichen Erzählungen von Paradies und Sündenfall und ihre Wirkungsgeschichte, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr, Gütersloh 1988, 31-55; Nachdruck in: dies., Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie, Exegese in unserer Zeit Bd. 8, Münster 2002, 165-187.

Trible, Phyllis, Gott und Sexualität im Alten Testament, GTB 539, Gütersloh 1993 (engl. Original 1978); v.a. Kap. IV (89-168).

Zenger, Erich, Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau (Gen 2,4b-25), in: Welt und Umwelt der Bibel, Heft 2/1996 (Schöpfung), 30-33.