



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„... er aber wird über dich herrschen“. Das Geschlechter-
verhältnis in Genesis 2–3 und dessen frühe Rezeptions-
geschichte“

verfasst von / submitted by

Sarah Christiane Herzog, BA BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Theology (MTh)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Annette Schellenberg

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
2	Das Geschlechterverhältnis in Gen 2–3.....	3
2.1	Das paradiesische Geschlechterverhältnis in Gen 2	5
2.1.1	Die Erschaffung der Frau (V. 18–22)	5
2.1.2	Die Begegnung von Mann und Frau (V. 23–25)	13
2.2	Das im Wandel begriffene Geschlechterverhältnis in Gen 3.....	20
2.2.1	Der gemeinsame Fall (V. 1–7).....	20
2.2.2	Die gegenseitigen Schuldzuweisungen (V. 11–13)	29
2.3	Das post-paradiesische Geschlechterverhältnis in Gen 3	34
2.3.1	Die geschlechtsspezifischen Konsequenzen des Falls (V. 14–19)	34
2.3.2	Der Verlust der paradiesischen Existenz (V. 20–24).....	44
3	Das Geschlechterverhältnis von Gen 2–3 in der frühen Rezeptionsgeschichte.....	50
3.1	Die Schuldfrage, ausgehend von Sir 25,24.....	50
3.2	Die Unterordnungsfrage, ausgehend von 1Kor 11,2–16	55
3.3	Die Überlegenheitsfrage in NHC II,4	72
4	Konklusion und Ausblick	83
	Bibliographie.....	87
	Abstract.....	94

1 Einleitung

Kaum ein literarischer Text weist eine so breit gefächerte und wirkmächtige Rezeptionsgeschichte auf wie die biblischen Schöpfungserzählungen im Buch Genesis.¹ Theologische Reflexionen, intertextuelle Referenzen und künstlerische Transformationen der Motivik des Erzählstoffes erstrecken sich von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwart und erweisen mit ihrer umfangreichen Interpretationsvielfalt dessen ungebrochene kulturgeschichtliche Relevanz. Von den frühen Interpretationsformen der Texte konnten sich insbesondere die kirchlich legitimierte Lesarten im kulturellen Gedächtnis des Westens konsolidieren und das dort vorherrschende Menschenbild über die Jahrhunderte prägen.²

Zu den tradierten Vorstellungen der biblischen Schöpfungstexte zählt neben anderen anthropologischen Grundfragen auch das menschliche Geschlechterverhältnis. Im Zuge der ätiologisch dargebotenen Entstehungsgeschichte der Menschheit behandeln die Schöpfungserzählungen auch die Genese der geschlechtlichen Differenzierung zwischen Mann und Frau. Vor allem das Narrativ in Gen 2–3 wird mancherorts bis heute als theologische Legitimierung patriarchalischer Gesellschafts- und Kirchenstrukturen sowie einer hierarchisierenden Wesensbestimmung der Geschlechter und ihrer sozialen Rollen herangezogen.³ Eine der wohl folgenreichsten misogynen Interpretationen des Textes in der historischen Wirkungsgeschichte stellt die frauenverachtende Schöpfungstheologie im Hexenhammer dar.⁴ Daneben finden sich jedoch auch egalitäre Lesarten des Textes mit einer schöpfungstheologischen Perspektive der Gleichwertigkeit von Mann und Frau. In der vorliegenden Arbeit soll daher ergründet werden, inwiefern textinterne Eigenschaften die Entwicklung solch konträrer Perspektiven auf das Geschlechterverhältnis in der Erzählung zuließen bzw. begünstigten und inwieweit sich ambivalente Interpretationen bereits in der frühen Rezeptionsgeschichte niederschlugen.

In einem ersten Schritt werden die Darstellung des Geschlechterverhältnisses in Gen 2–3, seine narrative Einbettung und die konträren exegetischen Interpretationsmöglichkeiten untersucht. Dabei liegt der Fokus auf der Ergründung textinterner Leerstellen, semantischer Mehrdeutigkeiten und anderer deutungsoffener Textelemente, welche die stets gegebene Spannung zwischen mutmaßlicher Autor*innenintention, vorgeprägter Leser*innenperspek-

¹ Vgl. Gertz, *Genesis*, 85.

² Vgl. Huber, „Menschenrechte“, 578.

³ Vgl. Fischer, *Liebe*, 50.

⁴ Vgl. Schüngel-Straumann, *Eva*, 35–40; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 72.

tive und textinterner Stimmigkeit verstärken und damit eine Fülle an unterschiedlichen Interpretationslinien und Lesarten ermöglichen:

Die Bedeutung eines Werks ist nicht, was der Autor zu irgendeinem gegebenen Zeitpunkt im Sinn hatte, noch ist sie eine bloße Eigenschaft des Texts oder der Erfahrungswert eines Lesers. Der Bedeutung entkommt man nicht, und zwar weil sie nichts Einfaches ist bzw. nichts, was einfach zu bestimmen wäre. Sie ist nämlich zugleich Subjekterfahrung und Texteigenschaft. Sie ist sowohl das, was wir verstehen, als auch das, was wir *im* Text zu verstehen *versuchen*. Es ist immer möglich, über Bedeutung zu streiten, und in diesem Sinne ist sie unbestimmt, stets zu bestimmen, Bestimmungen unterworfen, die nie unwiderruflich sind.⁵

In einem zweiten Schritt sollen daraufhin die Interpretations- und Adaptionenformen sowie die schöpfungstheologischen Argumentationstendenzen der frühen Rezeptionsgeschichte des Textes untersucht werden. Im Vordergrund stehen dabei die Frage nach der theologischen Stellung und (impliziten) Wertung der Geschlechter, die Verhandlung der Schuldfrage sowie die schöpfungstheologische Instrumentalisierung des Ausgangstextes für die soziale Stellung der Frau im jeweiligen historischen Kontext. Hierzu wird eine kleine Auswahl an antiken Texten (Sir 25; 1Kor 11; NHC II,4) unterschiedlicher Gattungen und religiöser Entstehungskontexte herangezogen. Diese wurden sowohl aufgrund ihrer interpretativen Diversität als auch ihrer Repräsentanz für vorherrschende Tendenzen schöpfungstheologischer Argumentation ausgewählt.

Die leitenden Forschungsfragen für die vorliegende Arbeit sind daher, welche Charakteristika der Schöpfungserzählung in Gen 2–3 deren inhärente Ambivalenz und Interpretationsoffenheit begünstigen, welche Interpretationslinien der frühen Rezeptionsgeschichte daraus abzuleiten sind und welche schöpfungstheologischen Implikationen für das Geschlechterverhältnis den Texten zu entnehmen sind.

⁵ Culler, *Literaturtheorie*, 98.

2 Das Geschlechterverhältnis in Gen 2–3

Vor der exegetischen Annäherung an die für das Geschlechterverhältnis relevanten Passagen in Gen 2–3 erfolgt ein kurzer Einblick in die Einleitungsfragen des Ausgangstextes. Dies dient der Klärung von Grundsatzfragen sowie der literarischen Kontextualisierung, denn im Gegensatz zu einer synchronen bzw. kanonischen Lektüre von Gen 1–3 unterscheidet die Bibelwissenschaft zwischen zwei eigenständigen Schöpfungstexten.

Bei dem sogenannten „zweiten Schöpfungsbericht“⁶ in Gen 2,4b–3,24 handelt es sich um eine mythische Paradieserzählung, welche die Entstehungsgeschichte des ersten Menschenpaares und der Tiere sowie den später als „Sündenfall“ bekannt gewordenen Erzählstoff behandelt.⁷ Er ist von dem priesterschriftlichen „ersten Schöpfungsbericht“ in Gen 1,1–2,4a zu unterscheiden, welcher neben der Erschaffung aller irdischen Lebewesen auch die Entstehung und Ordnung von Zeit und Lebensräumen in schematischer Abfolge beschreibt.⁸ Auf die getrennte Entstehungsgeschichte der beiden Texte lassen inhaltliche Doppelungen, abweichende Reihenfolgen und sprachliche Kontraste schließen,⁹ die einstige literarkritische Zuordnung der zweiten Schöpfungserzählung zum Jahwisten ist jedoch ebenso wie deren vor- bzw. nachexilische Datierung in der heutigen Forschung umstritten.¹⁰

Laut gängiger Einschätzung der Bibelwissenschaft ist in Schöpfungstexten nicht ein historiographisches oder naturwissenschaftliches Interesse leitend, die Texte haben vielmehr eine ätiologische Funktion und dienen der Begründung anthropologischer Grundfragen.¹¹ Das gilt auch für die jeweilige Darstellung des Geschlechterverhältnisses. Die erste Schöpfungserzählung, welche im Hinblick auf diese Frage oftmals als Vergleichstext zu Gen 2–3 herangezogen wird, schildert dieses noch unverkennbar egalitär. In Gen 1 stellt der Schöpfungsakt die Menschheit in eine besondere Relation zu Gott,¹² wobei dies explizit den beiden biologischen Geschlechtern gleichermaßen zugesprochen wird:

וַיְבָרֵא אֱלֹהִים | אֶת-הָאָדָם בְּצִלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

⁶ Von der klassischen Bezeichnung als „Schöpfungsberichte“ wird im Folgenden zugunsten der Begriffe „Schöpfungserzählungen“ bzw. „Schöpfungstexte“ abgesehen, um die Implikation eines historiographischen Interesses der Texte zu vermeiden.

⁷ Vgl. Schellenberg, „Schöpfung (AT)“, Kap. 4.2.

⁸ Vgl. Schellenberg, „Schöpfung (AT)“, Kap. 4.1; Westermann, *Genesis 1–11*, 13.

⁹ Vgl. Gertz, *Genesis*, 13.

¹⁰ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 186–191. Einen Überblick zur diesbezüglichen älteren Forschungsgeschichte bietet Westermann, *Genesis 1–11*, 13–39.

¹¹ Vgl. etwa Schmidt, *Einführung*, 81; Fischer, *Genesis*, 180.

¹² Zum Motiv der Gottesebenbildlichkeit und der Sonderstellung des Menschen siehe u.a. Schellenberg, *Mensch*; Janowski, *Anthropologie*, 407–415.

Und Gott schuf den Menschen, als sein Bild schuf Gott ihn. Männlich und weiblich schuf er sie.¹³

Desgleichen richtet sich sowohl der darauffolgende göttliche Segen als auch der Vermehrungs- und Herrschaftsauftrag über die Tierwelt an das gesamte Menschengeschlecht:

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשׁוּהָ וְרְדוּ בָדָגָה הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הַרְמִשָּׁה עַל־הָאָרֶץ:

Und Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan. Und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Lebendige, das auf der Erde kriecht.¹⁴

Die menschliche Gattung wird in der ersten Schöpfungserzählung also zeitgleich als männlich und weiblich sowie im Bilde Gottes geschaffen, erhält im selben Ausmaß dessen Segen, Anordnungen und Verfügungsgewalten erteilt. Dadurch wird eindeutig ein egalitäres Geschlechterverhältnis etabliert:

This suggests a shared and balanced power-and-responsibility model in the relationship. [...] Both man and woman share equally in the mandate to rule creation. Such a text suggests equality.¹⁵

Im Gegensatz dazu entwickelt die nicht-priesterschriftliche Schöpfungserzählung ein längeres Narrativ mit einem umfassenderen, handelnden Figurenarsenal und divergierender chronologischer Struktur, welches auch andere Rückschlüsse auf das zwischenmenschliche Geschlechterverhältnis zulässt:

Der folgende „zweite“ Schöpfungsbericht nimmt die Themen der herausgehobenen Stellung des Menschen gegenüber Gott wie auch die besondere Beziehung von Mann und Frau auf und thematisiert diese im Rahmen der Erzählung vom Land Eden und des darin befindlichen Gottesgartens. Die Fragen, was den Menschen Gott ähnlich macht und zugleich von ihm trennt und was es mit der Beziehung von Frau und Mann auf sich hat, werden hier narrativ entfaltet.¹⁶

Die Erschaffung des Menschen und der Frau werden in Gen 2,4b–25 als je eigenständige Ereignisse erzählt. Die narrative Abfolge ihrer Erschaffung sowie der Tiere unterscheidet sich dabei von der in Gen 1 berichteten Reihenfolge. In einem zweiten Akt (Gen 3)

¹³ Gen 1,27; Übersetzung: SH. Die im Hebräischen getroffene Wortwahl von „männlich“ und „weiblich“ anstelle von „Mann“ und „Frau“ vermeidet die Implikation eines freien sozialen Standes und weist somit umfassend darauf hin, „dass es kein gottgewolltes Herrschaftsverhältnis unter den Menschen geben soll“. Fischer, „Der Mensch lebt“, 16.

¹⁴ Gen 1,28; Übersetzung: SH.

¹⁵ Webb, *Slaves*, 127.

¹⁶ Schüle, *Urgeschichte*, 14.

beschreibt das gemeinhin als „Sündenfall“¹⁷ bezeichnete Erzählgeschehen, wie das Verhältnis der Menschen zu Gott, der Tierwelt und ihrer Umwelt eine radikale Veränderung erfährt. Der weitere Erzählverlauf des nicht-priesterschriftlichen Schöpfungstextes (Gen 4) behandelt schließlich die Nachkommenschaft Adams und Evas außerhalb Edens und enthält die Darstellung des Brudermordes an Abel, welcher über sprachliche Anspielungen und intertextuelle Bezüge in der Gottesrede an Kain mit der Geschlechterthematik in Gen 3 verwoben ist.¹⁸

Im Folgenden soll Gen 2–3 nun unter Berücksichtigung verschiedener Forschungsperspektiven auf die Darstellung des zwischenmenschlichen Geschlechterverhältnisses hin untersucht werden. In Anlehnung an die Erzählstruktur bilden dabei die drei Phasen von paradiesischer Schöpfungsordnung, Fall und post-paradiesischer Existenz den strukturellen Rahmen. Durch die Abwägung der entsprechenden Argumentationen sollen jene Textelemente und -eigenschaften eruiert werden, die Ambivalenzen im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis des zweiten Schöpfungstexts hervorrufen.

2.1 Das paradiesische Geschlechterverhältnis in Gen 2

2.1.1 Die Erschaffung der Frau (V. 18–22)

18 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבֶדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ: 19 וַיִּצְרָה יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה כֹּל-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל-הָאָדָם לְרֹאוֹת מַה-יִּקְרָא-לּוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא-לּוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ: 20 וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-הַבְּהֵמָה וְלָעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא-מָצָא עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ: 21 וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים | תְּרִדְמָה עַל-הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעָתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר תַּחַתָּנָה: 22 וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים | אֶת-הַצֵּלַע אֲשֶׁר-לָקַח מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָהּ אֶל-הָאָדָם:

18 Und JHWH, Gott, sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, wie sein Gegenüber¹⁹. 19 Und JHWH, Gott, formte aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und er brachte sie zu dem Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde. Und wie der Mensch ein Lebewesen²⁰ nannte, das war sein Name. 20 Und der Mensch gab allem Vieh und den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen, aber für den Menschen fand sich keine Hilfe wie sein

¹⁷ Von der Bezeichnung „Sündenfall“ wird in der vorliegenden Arbeit fortan abgesehen, da sie andere mögliche Gesamtinterpretationen des Textes ausschließt. Dabei scheint der Sündenbegriff selbst erst in Gen 4,7 auf und die entsprechende Interpretation von Gen 3 ist vor allem auf dessen spätjüdische und christliche Rezeptionsgeschichte zurückzuführen; vgl. Krüger, „Sündenfall?“, Westermann, *Genesis 1–11*, 37–38. In Ermangelung eines geeigneteren, bereits geprägten und weithin gebräuchlichen Begriffes vermag er hier in seiner Kurzform – schlicht: der „Fall“ – weiterhin als Schlagwort für ein weit bekanntes Motiv dienen.

¹⁸ Siehe dazu die näheren Ausführungen in Kap. 2.3.1.

¹⁹ Zur Übersetzung der Phrase עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ siehe unten.

²⁰ Die syntaktische Einordnung des Ausdrucks נֶפֶשׁ חַיָּה („Lebewesen, lebendiges Wesen“) ist umstritten, da dieser sowohl in Bezug auf die Tiere als Akkusativobjekt, als auch in Bezug auf den Menschen als Apposition oder adverbialer Akkusativ ins Deutsche übersetzt werden kann. Dem Problem mag eine grammatikalische Korruption bei der Textbearbeitung zugrunde liegen oder auch das mangelnde Sprachverständnis moderner Exegese. Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 199, Anm. 71.

Gegenüber.²¹ 21 Da ließ JHWH, Gott, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen und er schlief ein. Und er nahm eine seiner Seiten²² und er schloss die Stelle mit Fleisch. 22 Und JHWH, Gott, baute die Seite, welche er von dem Menschen genommen hatte, zu einer Frau und er brachte sie zu dem Menschen.²³

Nach der Erschaffung des Menschen sowie seiner Einsetzung und Belehrung im Garten Eden wird seine Existenz als alleiniges Lebewesen durch seinen Schöpfer negativ bewertet: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.“ Dies steht bei kanonischer Lektüre in starkem Kontrast zu den durchgehend positiven Bewertungen Gottes seiner Schöpfungswerke in Gen 1,²⁴ ist allerdings aus literarkritischer Perspektive getrennt von diesem zu betrachten.²⁵ Doch auch ohne literarische Kontextualisierung wiegt das göttliche Urteil über das alleinige Dasein des Menschen schwer, denn es stellt jenes entscheidende Ereignis dar, welches für den weiteren Fortlauf der Erzählung erforderlich ist:

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass eine Geschichte einer Transformation bedarf. Es muss eine Ausgangssituation geben, einen Wandel, der irgendeine Form der Verkehrung mit sich bringt, und eine Lösung, die den Wandel als bedeutungsvoll ausweist. [...] Eine reine Abfolge von Ereignissen macht noch keine Geschichte.²⁶

Bei der durch Gott festgestellten Bedürftigkeit des Menschen, die als auslösendes Moment für sein weiteres Handeln dient, handelt es sich offenbar um die existenzielle Erfahrung der Einsamkeit, welcher nun in Form von Zweisamkeit abgeholfen werden soll:²⁷

Der Mensch befindet sich zwar im Garten (8.15), seine Versorgung ist bestens gesichert (16), und dennoch fehlt ihm Entscheidendes: Die Gemeinschaft mit einem Du. Ein Mensch, der ganz allein ist, kann wegen seiner Hilflosigkeit nur bedauernswert sein (vgl. Koh 4,9–11).²⁸

Die Erschaffung eines weiteren Lebewesens wird in der göttlichen Handlungsabsicht erzählerisch angekündigt und dessen Charakter durch zwei Worte definiert: עֹזֵר („Hilfe“) und כְּנֻדָּה („wie sein Gegenüber“). Mit der Wortwahl von עֹזֵר kommt nicht die Vorstellung einer dienenden „Arbeitsgehilfin“ zum Ausdruck, wie dies in der älteren Exegese noch interpretiert wurde.²⁹ Schließlich sind doch die Arbeitsbedingungen im Garten Eden vor dem Fall

²¹ Die Phrase עֹזֵר כְּנֻדָּה לֹא־מָצָא lässt grammatikalisch offen, ob der Mensch oder Gott im Prozess der Zuführung und Benennung der Tiere keine Hilfe für den Menschen fand. Zu Versbeginn ist noch eindeutig der Mensch handelndes Subjekt, das Verb מָצָא („er fand“) in der 3. Person Singular mit maskulinem Genus könnte jedoch auch im Sinne eines Subjektwechsels verstanden werden. Daher wird die Phrase in der vorliegenden Übersetzung entsprechend interpretationsoffen mit einer reflexiven Formulierung wiedergegeben.

²² Zur Übersetzung des Begriffs צֶלַע siehe unten.

²³ Gen 2,18–22; Übersetzung: SH.

²⁴ Siehe Gen 1,4.10.12.18.21.25.31.

²⁵ Vgl. Schellenberg, „Schöpfung (AT)“, Kap. 4.

²⁶ Culler, *Literaturtheorie*, 122–123.

²⁷ Vgl. Janowski, *Anthropologie*, 99–102.

²⁸ Ruppert, *Genesis*, 138.

²⁹ Vgl. Noort, „Creation“, 12; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 90.

noch nicht von Mühsal gezeichnet, zudem wird die Motivation einer Neuschöpfung zuvor eindeutig in dem Alleinsein des Menschen begründet.³⁰ Genauso wenig sollte die menschliche Einsamkeit auf einen Mangelzustand in Bezug auf seine Reproduktionsfähigkeit reduziert werden:

Es geht vor allem nicht um Hilfe bei der Kinderzeugung, wie dies von Augustinus und den meisten mittelalterlichen Theologen verstanden wurde. Von Kindern ist in Gen 2 überhaupt nicht die Rede. Es geht um etwas Substantielles für den Menschen selbst.³¹

Überhaupt dürfte der Terminus עֲזָר keine untergeordnete oder unterlegene „Beihilfe“ bezeichnen, da die Fähigkeit zur Hilfeleistung doch eine Stärke voraussetzt, die dem Hilfsbedürftigen selbst fehlt.³² Diesen Umstand bekräftigt der Befund exegetischer Wortstudien im Kontext der Hebräischen Bibel, wo der Begriff עֲזָר zur Bezeichnung einer „besonders qualifizierte[n] Hilfe“³³ Verwendung findet. Selbige umfasst sowohl göttliche Rettung aus menschlicher Not (Ex 18,4; Dtn 33,7.26.29; Ps 25,5; 27,9; 33,20; 70,6; 115,9–11; 121,1–2; 124,8; 146,5; Hos 13,9), aktiven Beistand in militärischen Auseinandersetzungen (Jes 30,5; Ez 12,14; Dan 11,34) als auch Befreiung aus Unterdrückungslagen (Ps 72,12; 107,12).³⁴ Der in diesen Kontexten verwendete, grammatikalisch maskuline Begriff עֲזָר kommt nun auch in Gen 2 zur Anwendung, wohlgermerkt anstelle seines durchaus vorhandenen, femininen Äquivalents עֲזָרָה.³⁵

Vor allem der Gebrauch desselben Terminus für göttliches Eingreifen zugunsten der Menschen deutet auf die semantische Konnotation einer Überlegenheit des Helfenden gegenüber dem bzw. der Geholfenen hin.³⁶ Immerhin beziehen sich 72 % der insgesamt 128 Belege in der Hebräischen Bibel auf eine helfende Person von überlegenem Status oder gar auf Gott selbst.³⁷ Außerdem bestätigt ein ähnlicher Wortgebrauch in Sir 36,26 eine solche Interpretation des semantischen Gehalts, wo eine Frau im Rahmen einer parallelisierenden Aufzählung als „Hilfe“ bzw. „Rettung“ (עֲזָר) und in weiterer Folge als „Festung“ (מִבְצָר) sowie als „Säule der Unterstützung“ (עֲמֹד מְשָׁעֵן) bezeichnet wird.³⁸ Andere Exeget*innen sehen hingegen in jeder Art von Hilfestellung lediglich eine Form der Zuarbeit und somit implizierte

³⁰ Vgl. Janowski, *Anthropologie*, 99, Anm. 27; Schellenberg, *Mensch*, 192.

³¹ Schüngel-Straumann, *Eva*, 153.

³² Vgl. Janowski, *Anthropologie*, 99; Schellenberg, *Mensch*, 192.

³³ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 73.

³⁴ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 73; Janowski, *Anthropologie*, 99, Anm. 28; Schellenberg, *Mensch*, 192.

³⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, „Eva, die Frau“, 31, 118; Noort, „Creation“, 13.

³⁶ Vgl. Tribble, *God*, 90.

³⁷ Vgl. Webb, *Slaves*, 128.

³⁸ Vgl. Ellis, *Gender*, 19; Noort, „Creation“, 12.

Unterlegenheit, unabhängig vom sozialen oder ontologischen Status der Helfenden.³⁹ Letzteres Argument vermag kaum zu überzeugen.⁴⁰ Angesichts der konträren Forschungsmeinungen lässt sich immerhin feststellen: „the term itself does not inherently carry inferiority or superiority“.⁴¹

Vielmehr scheint es sich bei der spezifisch in Gen 2,18 angekündigten „Hilfe“ (עֵזֶר) um ein dem Menschen gleichrangiges Lebewesen zu handeln, wie die nachfolgende Nebenprädikation כְּנֶגְדּוֹ („wie sein Gegenüber“, „seinesgleichen“ bzw. „ihm entsprechend“) präzisierend indiziert.⁴² Das der Wendung zugrundeliegende Nomen נֶגֶד tritt in der Hebräischen Bibel zumeist in adverbialen oder präpositionellen Verbindungen auf,⁴³ aus welchen sich die Grundsemantik als „Gegenüber“, „Gegenstück“ oder „Gegengewicht“ eruieren lässt.⁴⁴ Deutlich wird dabei der Aspekt einer gleichartigen Entsprechung auf Augenhöhe bei gleichzeitig ergänzender Andersartigkeit,⁴⁵ wie es auch in den Präfixen der deutschen Äquivalente sichtbar wird. Zudem wohnt dem Begriff ein lokaler Bedeutungsaspekt der Nähe inne, sowohl im physischen als auch im geistigen Sinne. Somit wird in der gesamten Wendung כְּנֶגְדּוֹ in Gen 2,18 eine Form der gegenseitigen Bezüglichkeit, Ähnlichkeit und Entsprechung zwischen dem Menschen und seiner „Hilfe“ ausgedrückt.⁴⁶

Therefore, this compound term *kēnegdô* in Gen 2:18 carries the sense of ‚corresponding to him, that is, equal and adequate to himself‘, which may be literally translated as ‚like his self‘. The phrase does not express subordination, but rather expresses close similarity and togetherness.⁴⁷

Die negative, göttliche Wertung der Einsamkeit des Menschen und dessen Bedürfnis nach dieser gleichwertigen, einander entsprechenden und doch gegenüberstehenden Gemeinschaft mit seiner Hilfe bereiten die Grundlage für den weiteren Handlungsverlauf. Zuvor berichtet der Erzähler allerdings von der Schöpfung der Tiere des Feldes und der Vögel aus dem Erdboden sowie ihrer Benennung durch den Menschen, was zuweilen als eine Reihe von göttlichen Fehlversuchen auf der Suche nach einer geeigneten Hilfe interpretiert wurde:

‘ēšer kenegdô means here mutual stimulation, helping each other as equals. It is interesting is [sic!], that the masculine form, *‘ēšer* is used and not the feminine *‘ēšrāh*. [...] So the outcome of the experiment, splitting the human being into man and woman, is not

³⁹ Vgl. Clines, *What Does Eve*, 30–32.

⁴⁰ So auch Schellenberg, *Mensch*, 192, Anm. 35.

⁴¹ Phaipi, „Bible and Women“, 73. So auch Noort, „Creation“, 12.

⁴² Vgl. Janowski, *Anthropologie*, 99.

⁴³ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 192–193.

⁴⁴ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 193; Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 73.

⁴⁵ Vgl. Ego, „Adam und Eva“, 18; Steck, *Paradieserzählung*, 91.

⁴⁶ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 74.

⁴⁷ Phaipi, „Bible and Women“, 74.

foreseen at the beginning of the experiment. This fits with a first try-out [...] after the conclusion of YHWH Elohim that is „not good that man should be alone“ (V. 18) by which animals were created. The result however, is negative; the animals are no *‘ēšer kenegdô*. Then woman is created by YHWH Elohim as the perfect counterpart to *‘ādām* and vice versa. The partnership that is alluded to is based on both similarities and shared origin. For the Yahwistic narrator, this is a *‘ēšer kenegdô*.⁴⁸

Andere Exeget*innen sehen im Bericht über die Schöpfung der Tiere hingegen eine für den späteren Handlungsfortlauf relevante Zwischenepisode, welche die Erschaffung der angekündigten Hilfe für den Menschen vorerst hinauszögert, um einen stärkeren Spannungsbogen zu schaffen.⁴⁹ Dafür spricht der Umstand, dass die Tiere nicht explizit als Hilfe des Menschen vorgeschlagen oder bezeichnet werden, sondern der Fokus auf die Benennung der Tiere durch den Menschen gerichtet ist, womit auch die Etablierung einer hierarchischen Ordnung impliziert ist.⁵⁰ Zwar findet sich in Gen 2 kein direkter Herrschaftsauftrag an die Menschheit über die Tierwelt, wie dieser in Gen 1,28 explizit vorzufinden ist, doch wird bei der Zuführung der Tiere die göttliche Intention der Benennung durch den Menschen erzählt. Somit wird dem Menschen de facto ein Verfügungsrecht über andere Lebewesen erteilt, welches diesen in umgekehrter Weise so nicht zukommt:

Das Interesse gilt in diesen Versen nicht den Tieren und ihren Namen, sondern der Vollmacht des namengebenden Menschen. Damit aber bekommt der Machtaspekt, der implizit sowieso bei jedem Benennungsakt mitschwingt, hier noch zusätzliches Gewicht.⁵¹

Wenn der Erzähler nach der Erschaffung und Benennung der Tiere in Gen 2,20 nun festhält, dass sich für den Menschen kein entsprechendes Gegenüber fand, erweist sich dies bereits durch das hierarchische Verhältnis. Wo die Tiere zuvor wohl aus ontologischen Gründen keine geeignete Entsprechung für den Menschen zu sein vermochten,⁵² können sie es umso weniger als ihm Untergeordnete.⁵³ Ein wahres Gegenüber findet sich nur auf Augenhöhe:

Diese Bedingung können die Tiere nicht erfüllen, sondern nur ein dem Menschen voll entsprechendes Gegenüber, das ein gleichgewichtiges Aufeinanderbezogen- und Aufeinanderangewiesensein ermöglicht.⁵⁴

Um ein solches Gegenüber zu erschaffen, bedient sich Gott nun nicht mehr des Erdbodens, wie dies noch bei der Schöpfung des Menschen und der Tiere gehandhabt wurde, sondern

⁴⁸ Noort, „Creation“, 13.

⁴⁹ Vgl. Stordalen, *Echoes*, 22.

⁵⁰ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 197–200.

⁵¹ Schellenberg, *Mensch*, 197–198.

⁵² Eine nähere Erklärung für die Inkompatibilität bzw. ontologischen Unterschiede zwischen Menschen und Tieren wird in der Erzählung nicht geboten, selbst auf körperliche oder geistige Differenzen lässt sich aus dem Text nicht schließen. Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 200–201.

⁵³ Vgl. Fischer, *Liebe*, 49.

⁵⁴ Crüsemann, „Er aber soll“, 59.

entnimmt dem in einen Tiefschlaf versetzten Menschen ein Stück seiner selbst und baut daraus die Frau. Die unterschiedliche Bauart des Menschen und der Frau führte in der Rezeptionsgeschichte zu verschiedenen Auslegungen, die wesentlich für das Geschlechterverhältnis sind. Manche dieser Interpretationen dienen der Höherwertung des Mannes, andere hingegen werten das „edlere Material“ ihrer Erschaffung zugunsten der Frau.⁵⁵

Das hierfür verwendete Material *צֶלָה* bezeichnet zunächst abstrakt die „Seite“ einer baulichen oder architektonischen Konstruktion wie z.B. „Tragebalken“ oder „Bretter“ und wurde daher in der westlichen Tradition zumeist als „Rippe“ übersetzt:⁵⁶

The earliest rendering of *šēlaʿ* as „rib“ is by the Greek translators of the Pentateuch in the mid-third century BCE. They used *pleura*, a word commonly indicating „rib“, but also „side“ as in the side of a person, an army, a place, or a triangle or rectangle. The „rib“ understanding entered the European tradition through Jerome’s use of Latin *costa*, meaning „rib“ or „side“, in the Vulgate [...] and became fixed there by interpretive translations from Latin into other languages using unambiguous „rib“ words in the target languages.⁵⁷

Auch „[f]ür das hebräische Denken muß als Bauelement etwas Festes dasein“,⁵⁸ außerdem wird der Baustoff aus einer impliziert vorhandenen Mehrzahl desselben Materials entnommen, weshalb sich die Identifikation der Seite als Rippe gut eignet.⁵⁹ Eine solche Festlegung von einer nicht näher bestimmten, abstrakten Bezeichnung auf ein spezifisches, charakteristisches Körperteil verengt jedoch den Interpretationsspielraum des Textes und führte in Bezug auf das Geschlechterverhältnis zu konträren theologischen Wertungen, welche die Lokalität der Rippe im Körper des Menschen als Analogie für hierarchische (vertikale) bzw. egalitäre (horizontale) Beziehungen gebrauchen:

Some hierarchalists propose that the taking of woman from man’s rib (Gen 2:22) places her in a subordinate role to man. One writer juxtaposes Adam’s position as head with Eve’s lower position as rib: „Does the rib rebel against the head?“ On the other hand, egalitarians can just as easily suggest that Eve was made from the rib to imply that she was an equal to Adam. As has commonly been said, „She was created not from his head to be over him, nor from his feet to be under him, but from his rib to stand at his side (as his equal).“ Such speculation is not helpful. At the most, the rib imagery depicts the solidarity and unity of man and woman in their one-flesh relationship (cf. Gen 2:23). To go beyond this and argue for either hierarchy or equality amounts to little more than creative folklore.⁶⁰

⁵⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, *Eva*, 33–34.

⁵⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 88; Gesenius, *Handwörterbuch*, 1120–1121.

⁵⁷ Zevit, *What Really Happened*, 142.

⁵⁸ Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 88.

⁵⁹ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 185.

⁶⁰ Webb, *Slaves*, 128.

Die Interpretation des Baustoffs zog außerdem Schlussfolgerungen aus der charakteristischen Beschaffenheit des Rippenknochens mit sich, so wie dessen Krümmung in Analogie zu einer gebückten Haltung auf die Unterordnung der Frau hin.⁶¹

Während diese semantische Ambiguität in der westlichen Tradition also zahlreiche Auslegungen und Legitimationsversuche misogynen Auswüchse nach sich trug, erwog die rabbinische Auslegungstradition abseits der Identifikation mit einer Rippe anderweitige Begründungen. Sowohl die Entnahme der Frau von der Rückseite des zunächst doppelseitig geschaffenen Menschen, ihre Erschaffung aus einem einst vorhandenen Schwanz zur deutlichen Differenzierung gegenüber der Tierwelt sowie die Herkunft der Frau aus einem nicht näher identifizierten Knochen wurden kontempliert.⁶² Auf Basis dieser ätiologischen Tradition sowie medizinisch-anatomischer Erwägungen wurde Anfang des 21. Jahrhunderts gar die Identifikation mit einem hypothetischen Penisknochen vorgeschlagen:

We think it is far more probable that it was Adam's baculum that was removed in order to make Eve. That would explain why human males, of all the primates and most other mammals, did not have one. [...] In addition, Genesis 2:21 contains another etiological detail: „The Lord God closed up the flesh“. This detail would explain the peculiar visible sign on the penis and scrotum of human males—the raphé.⁶³

Näher begründet wurden diese Annahmen mit einer ähnlichen rabbinischen Interpretation aus dem 3. Jahrhundert, welche die Herkunft der Frau wohl beschönigend aus dem Oberschenkel des Menschen beschreibt, sowie mit den zahlreichen Euphemismen für Penis im biblischen Hebräisch,⁶⁴ zu welchen auch der Terminus בָּשָׂר („Fleisch“) zählt, der in Gen 2 mehrmals Verwendung findet (V. 21.23–24).⁶⁵ Dazu passt auch gut, dass Gott die offene Stelle am Menschen nach der Entnahme der Seite mit בָּשָׂר verschließt, was sowohl „Haut“, „Fleisch“ als eben auch euphemistisch „Penis“ bedeuten kann.⁶⁶ Durch die Mehrdeutigkeit von בָּשָׂר trägt der Text das Potenzial zahlreicher Lesarten in sich und kann als mögliches Indiz gewertet werden, dass die Geschlechtlichkeit des Menschen erst durch die Erschaffung der Frau entstanden ist und seine ganzheitliche Form angenommen hat. Gegen diese Interpretation spricht allerdings der offensichtliche Einwand, dass die Seite in V. 21 einem pluralischen Kollektiv entnommen wird, was nicht auf den singulären Penisknochen zutreffen

⁶¹ Diese Interpretation findet sich im Hexenhammer, wo von der Biegung des Rippenknochens, die in entgegengesetzter Richtung zum Menschen stehe, auch auf die unvollkommene Tierhaftigkeit von Frauen und ihre stete Täuschungsabsicht geschlossen wird; vgl. Schüngel-Straumann, *Eva*, 36, 150.

⁶² Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 140–141.

⁶³ Gilbert und Zevit, „Congenital Human Baculum“, 284.

⁶⁴ Zu weiteren Euphemismen für „Penis“ in der Hebräischen Bibel zählen u.a. רֶגֶל „Fuß“ (Ex 4,25), יָד „Hand“ (Jes 57,8) und עֵץ „Baum“ (Hos 4,12); vgl. Zevit, *What Really Happened*, 143–144.

⁶⁵ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 142–146.

⁶⁶ Gesenius, *Handwörterbuch*, 183.

kann. Der Erklärungsversuch, der Penisknochen sei als eine der vom Rumpf ausgehenden Gliedmaßen einzuordnen, ist nur ein schwacher Gegeneinwand.⁶⁷

Alternativ zu dieser Theorie könnte der Schöpfungsprozess der Frau aus dem Menschen auch im gartenbaulichen Sinne als Entnahme eines Pflanzenablegers verstanden werden, da ackerbauliches Vokabular nicht nur in Gen 2–3 präsent ist, sondern darüber hinaus auch im restlichen biblischen Textbefund zur metaphorischen Darstellung zwischenmenschlicher Beziehungen herangezogen wird:⁶⁸

There is, however, another agricultural mechanism for turning one organism into two organisms, which would have been both available and useful to the biblical author of Genesis 2. The process of removing a small part of one plant and growing from it a new plant is well known even to the amateur gardener: taking a cutting. This a [sic!] technique that produces a second plant that is effectively a clone of the original; or perhaps, in human terms, „bone of my bone, flesh of my flesh“ (Gen 2:23). [...] The process of taking a cutting may remove part of the original plant, but it leaves no permanent damage; the plant grows back around the cut—in the terms of Genesis 2, „he closed up the flesh at that spot“ (2:21), or perhaps even „flesh closed up at that spot,“ either translation being grammatically possible.⁶⁹

Diese Lesart ginge jedoch auf Kosten des ätiologischen Anspruches des Textes, gegenwärtige Zustände durch in der Vergangenheit situierte Erzählung zu erklären, und begrenzt die Bedeutung des Motivs – im Gegensatz zur sonstigen Erzählweise des Jahwisten⁷⁰ – auf eine rein historische.⁷¹

Diese unterschiedlichen Interpretationen der dem Menschen entnommenen Seite lassen also stark abweichende Rückschlüsse auf das Geschlechterverhältnis zu. Während bei der Lesart einer Rippe vorwiegend negative Assoziationen zum Baumaterial der Frau vorherrschen, liegt der Fokus bei der Interpretation als Penisknochen auf dem Zeitpunkt der Entstehung von menschlicher Geschlechtlichkeit im Schöpfungsakt der Frau und hebt die Analogie zur landwirtschaftlichen Fortpflanzung den Aspekt stofflicher und wesentlicher Identität von Mann und Frau hervor.

Nebst diesen semantischen Ambivalenzen und ihrer möglichen Implikationen ziehen manche auch die narrative Chronologie des zweiten Schöpfungsaktes als Grundlage für theologische Rückschlüsse auf das paradiesische Geschlechterverhältnis heran. So wird anhand der nachgeordneten Reihenfolge der Schöpfungsakte ätiologisch zwischen Mann und Frau unterschieden. Das Argument fußt auf der antiken Vorstellung des Erstgeburtsrechts, welche

⁶⁷ Vgl. Baden, „An Unnoted Nuance“, 168.

⁶⁸ Vgl. Baden, „An Unnoted Nuance“, 171–172.

⁶⁹ Baden, „An Unnoted Nuance“, 170–171.

⁷⁰ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 88.

⁷¹ Vgl. Baden, „An Unnoted Nuance“, 168–169, 171.

dem Träger eine Führungsrolle sowie einen höheren Status unter seinen Geschwistern zuschreibt. Daraus wird auf eine intendierte Schöpfungsordnung geschlossen, in welcher die Frau dem Menschen sowohl chronologisch als auch hierarchisch nachgeordnet sei, was jedoch aus zweierlei Gründen bestritten werden kann:⁷²

First, there is no pronouncement of higher status of one gender over another in the narrative (Gen 2). Secondly, the man and woman are created, not birthed as siblings, and therefore are in a different category from primogeniture. In fact, even if the logic of primogeniture is to be applied, many biblical narratives clearly reveal that primogeniture is often lost or dysfunctional, so it still is not certain.⁷³

Auch die Vorstellung einer Schöpfungsordnung, in welcher die Herkunft der Frau aus dem Menschen als Indiz weiblicher Unterordnung zu verstehen sei, ist angesichts der zuvor dargelegten Semantik der Termini עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ („Hilfe, wie sein Gegenüber“) und צִלְע („Rippe“) nicht haltbar. Die Tatsache, dass Frau und Mensch die gleiche biologische Substanz teilen, wiegt in Verbindung mit der mehrfach ausgedrückten Nähebeziehung insgesamt stärker zugunsten einer starken Gemeinschaftlichkeit und Gleichwertigkeit. Zudem weist die Reaktion des Menschen in seiner Begegnung mit der Frau auf das Gegenteil hin:

The woman and the man have the same material and are partners. Therefore, the creation of woman from man as the *‘ēzer kēnegdô* („helper like his self“) primarily manifests sameness and togetherness rather than subjugation. This sameness and togetherness are acknowledged by the man in meeting the woman.⁷⁴

2.1.2 Die Begegnung von Mann und Frau (V. 23–25)

23 וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עֵצָם מֵעֵצָמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ
 24 לָקַחָהּ זֹאת: 24 עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:
 25 וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְּׁשׁוּ:

23 Da sagte der Mensch: Diese endlich ist Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch! Diese wird Frau genannt werden, denn vom Mann ist diese genommen. 24 Daher wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen und sie werden ein Fleisch sein. 25 Und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht.⁷⁵

Es ist der ekstatische Ausruf des Menschen („Diese endlich ist Knochen von meinem Knochen...“), auf welchen sowohl der narrative Spannungsbogen als auch die Erschaffung der Frau aus seiner Seite hingezielt hat.⁷⁶ Der Mensch erkennt die Frau als sein wahrhaftiges Gegenüber an, das ihm in vielerlei Hinsicht entspricht. Zunächst wird ihre biologische

⁷² Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 74.

⁷³ Phaipi, „Bible and Women“, 74.

⁷⁴ Phaipi, „Bible and Women“, 75.

⁷⁵ Gen 2,23–25; Übersetzung: SH.

⁷⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 88.

Entsprechung, welche zuvor durch die Entnahme der Seite narrativ vorbereitet wurde, durch den Gebrauch der Verwandtschaftsformel „Gebein von meinem Gebein, Fleisch von meinem Fleisch“ aufgenommen, welche in der Hebräischen Bibel mehrmals zur Verwendung kommt und dabei stets eine enge Familiarität zum Ausdruck bringt (vgl. Gen 29,14; Ri 9,2; 2Sam 5,1; 19,13–14):⁷⁷

In der allein auf Verwandtschaftsbeziehungen gegründeten Gesellschaft des alten Israel ist damit die engste denkbare Zusammengehörigkeit genannt, Blutsverwandtschaft, die untrennbar ist. Der Vorgang der Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes ist letztlich nichts anderes als eine bildliche, erzählerische Darstellung der engsten Zusammengehörigkeit durch Blutsverwandtschaft: Sie wird ja wirklich aus seinem Gebein und Fleisch geschaffen.⁷⁸

In der Frau findet der Mensch nun also erst die Erfüllung seines Bedürfnisses nach einer Hilfe, die ihm ein tatsächliches Gegenüber ist, sie ist sein wahres עֵזֶר כְּגִבּוֹד. Dies kann sie nur als ein gleichartiges Wesen sein, indem sie sich von den Tieren unterscheidet. Die Verwendung eines anderen Baustoffes hebt die Frau vom Menschen und den Tieren ab, weist jedoch nicht zwingend auf eine edlere oder niedrigere Herkunft hin, sondern schafft vielmehr einen noch stärkeren verwandtschaftlichen Bezug zum Menschen.⁷⁹ Während der Mensch und die Tiere zunächst aus demselben Stoff, dem Erdboden, geschaffen sind, ähneln sie einander dennoch nicht genug, um ein passendes Gegenüber füreinander zu sein. Erst die Frau gilt als das materielle und hierarchische Äquivalent des Menschen.

Die Tatsache, dass diese Feststellung jedoch aus dem Munde des Menschen, also aus androzentrischer Perspektive geschildert wird und dieser im selben Atemzug einen Benennungsakt an der Frau vollführt, kann hingegen als eine hierarchisch bedingte Machtausübung gelesen werden.⁸⁰ Zuvor hatte der Mensch bereits die Tiere nach seinem Gutdünken benannt und damit vermutlich keine Eigennamen, sondern permanente Gattungsbezeichnungen geprägt und somit einen Herrschaftsakt mit langreichenden Folgen verübt.⁸¹ Die Benennung der Frau erfolgt an dieser Stelle ebenfalls nicht in Form eines individuellen Eigennamens, sondern einer kategorischen Geschlechterbezeichnung. Anders als bei der Zuführung der Tiere berichtet die Erzählstimme bei der Zuführung der Frau jedoch nicht davon, dass Gott dieselbe Intention einer Benennung durch den Menschen hegt, es bleibt vielmehr eine auffällige Leerstelle angesichts einer deutlichen Parallele. Das Fehlen eines expliziten Auftrags

⁷⁷ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 59.

⁷⁸ Crüsemann, „Er aber soll“, 59.

⁷⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 73.

⁸⁰ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 98–99; Phaipi, „Bible and Women“, 76.

⁸¹ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 198.

zur Benennung der Frau durch Gott kann entweder als redundante Auslassung oder aber als Indiz für eigenmächtiges, nicht göttlich sanktioniertes oder zumindest intendiertes Handeln des Menschen gelesen werden. Dies mag als epische Vorausdeutung gelesen werden, indem das paradiesische Geschlechterverhältnis bereits eine Vorahnung des nachfolgenden Narrativs in Gen 3 enthält:

Angesichts der These, dass Mann und Frau nach Gen 2f. von Gott ursprünglich gleichrangig erschaffen wurden, bedarf insbesondere 2,23 der Erklärung, findet die hier geschilderte Benennung doch unmittelbar nach der Erschaffung der Frau statt, in einer Zeit also, die doch eigentlich noch nicht post-paradiesisch getrübt ist. Wenn der Erzähler die (Gattungs-)Namen von Frau und Mann in diesem Vers in Form eines Benennungsaktes des Mannes einführt – möglich gewesen wäre ja auch eine Benennung durch Gott oder die Frau –, wirft die post-paradiesische Realität ihren Schatten in gewissem Sinn aber bereits voraus, denn auch hier gilt, was schon im Zusammenhang der Benennung der Tiere festgestellt wurde: dass nur derjenige einen anderen (wirkungsvoll) benennen kann, der eine gewisse Verfügungsgewalt über diesen besitzt.⁸²

Während das literarische Stilmittel einer epischen Vorausdeutung zu Gen 3 aus literaturwissenschaftlicher Perspektive eine Erklärung für die Positionierung des Benennungsaktes im Narrativ bietet, kann es aus theologischer Perspektive keine hinreichende Begründung für dessen zentrale Positionierung innerhalb der erzählerischen Klimax von Gen 2 bieten. Sollte an dieser Stelle ein noch ungetrübtes, egalitäres Geschlechterverhältnis vorherrschen, dürfte es der Textintention nach schließlich zu keiner hierarchisch motivierten Handlung vor dem Fall kommen. Demnach wäre eine klare kontrastive Distinktion zwischen den Geschlechterverhältnissen in Gen 2 und Gen 3 aufzugeben. In diesem Licht zeugen auch feministische Lesarten von einer entsprechend androzentrischen Perspektivierung des Textabschnittes:

Once born of man, the woman immediately becomes the object of male gaze. [...] The man's poem not only shows his delight in the woman, but also reminds readers that she is a member of the 'marked' class: her 'woman' derives from his 'man'. The man's naming of the woman in this verse continues his depiction as the definer, the labeler, the categorizer. He determines the norms to which she is subject. Contemporary feminists recognize, in the woman's derivative status and her depiction as an object, aspects of patriarchy in the man/woman relationship even *before* the couple's misdeed.⁸³

Ein Blick auf die in V. 23 neu eröffneten menschlichen Geschlechterkategorien dürfte für diese Ambiguität erhellend sein. Bislang wurde begrifflich nur zwischen dem Menschen und der Frau unterschieden, was die Möglichkeit einer Interpretation des Mannes als schlechthinniger Mensch und der Frau als eine davon abweichende und somit untergeordnete Anomalie ermöglichte.⁸⁴ Die Bezeichnungen „Mensch“ und „Frau“ sind jedoch bereits

⁸² Schellenberg, *Mensch*, 222.

⁸³ Stratton, *Out of Eden*, 98–99.

⁸⁴ Vgl. Fischer, *Liebe*, 50; Fischer, „Von Patriarchen“, 26.

grammatikalisch nicht als zusammengehöriges Begriffspaar zu verstehen. Da der „Mensch“ (אָדָם) aus dem Staub der „Erde, Erdboden“ (אֶדְמָה) geschaffen wurde und somit entsprechend des phonetischen Wortspiels auch als „Erdling“ übersetzt werden kann, steht er auch in existentieller Beziehung zur Erde.⁸⁵ Die geschöpfliche Bezüglichkeit der menschlichen Gattung zum Erdboden, für dessen Bestellung und Pflege der Mensch im Garten Eden verantwortlich gemacht wird (V. 15), und zu welchem er im Tode zurückkehren muss (Gen 3,19), entspricht auf grammatikalischer Ebene derselben Bezüglichkeit, die zwischen den menschlichen Geschlechtern ausgedrückt wird. Erst nach der Erschaffung und Benennung der „Frau“ (אִשָּׁה) kommt schließlich auch das entsprechende phonetische Pendant „Mann“ (אִישׁ) explizit als geschlechtsspezifische Bezeichnung zur Sprache:

Die Bezeichnung „Mann“ (אִישׁ) kommt zum ersten Mal aus dem Mund des Menschenwesens, das sich beim Anblick der aus dem Differenzierungsprozess hervorgegangenen Frau selbst so nennt. Aber seine Interpretation ist von hinten aufgezümt. Anstatt zu sagen, indem ich dich als Frau wahrnehme, nehme ich mich selbst als Mann wahr, führt der Mensch ein Selbstgespräch und sagt „Frau (Männin) soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen“. Die versteckten Botschaften des Diskurses sind interessant: Woraus schließt er, dass Mensch und Mann das Gleiche sind? Vom narrativen Standpunkt aus sind sie es nicht. Woher weiß er, dass die Frau von ihm genommen ist? In der Erzählung geht er auf 'adam, der von der 'adamah genommen ist, zurück, denn nicht der 'isch ist von der 'adamah genommen.⁸⁶

Die Diskrepanz zwischen der Erzählstimme und der direkten Rede des Menschen eröffnet eine textliche Ambiguität: Während der generische Mensch auf narrativer Ebene durch die Entnahme der Seite einen ontologischen Veränderungsprozess erfahren hat,⁸⁷ spricht der nun geschlechtlich als Mann spezifizierte Mensch dennoch von sich selbst als Herkunftsquelle der Frau.⁸⁸ Diese Spannung ist auf die Wesensidentität zwischen der singulären, handelnden Figur des Menschen und seiner gattungsumfassenden, ätiologischen Personifikation zurückzuführen. Der Begriff אָדָם („Mensch“) bezeichnet also die individuelle Erzählfigur und steht zugleich als Pars pro Toto für die gesamte Menschheit, bildet jedoch nur einen Aspekt derselben ab. Der polyvalente Terminus durchläuft daher mit der Schöpfung der Frau ein weiteres Stadium und erfährt durch den geschlechtlichen Ausdifferenzierungsprozess eine Bedeutungserweiterung, welche die Frau in die menschliche Gattung miteinschließt:⁸⁹

Presented as an individual (*hā'ādām*, with the article, in contrast to P's collective 'ādām, without the article) and envisioned as a male (specifically, a peasant farmer), the name by which he is designated betrays his true identity—and the problem of his singularity.

⁸⁵ Vgl. Gertz, *Genesis*, 87; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 86; Navarro Puerto, „Abbild“, 209–211.

⁸⁶ Navarro Puerto, „Abbild“, 211.

⁸⁷ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 59–60.

⁸⁸ Vgl. Fischer, *Liebe*, 51.

⁸⁹ Diese Tatsache wird auch daran ersichtlich, dass die Frau in Gen 3,22–24 nicht von der Vertreibung des Menschen aus dem Garten Eden ausgenommen wird; vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 57.

For although he bears the appellation of the species, he does not fully represent it. The personification is defective in its limitation to the male alone. The remainder of the chapter describes in dramatic action the overcoming of that defect and the resolution of the tension latent in the initial presentation.⁹⁰

Diese semantische Verengung auf den Mann wirkt bis in die Gegenwart, denn der Terminus אָדָם („Mensch“) oszilliert auch für die moderne Leserschaft zwischen einer umfassenden Gattungsbezeichnung und dem Eigennamen der tradierten mythischen Figur Adam. Als Nomen proprium wird er frühestens in Gen 4,25 verwendet.⁹¹ Mit Sicherheit gilt dies für Gen 5,1, wo der Begriff ohne Artikel und in einem genealogischen Kontext genannt wird, was auf seinen Gebrauch als Eigenname schließen lässt.⁹² Daher ist die Bezeichnung in Gen 2–3 durchgehend generisch und – nach der Erschaffung der Frau – zusätzlich als geschlechtlich bestimmte Figur zu verstehen:

Daß 'adam nicht *Adam* heißt und auch nicht *Mann*, muß immer wieder betont werden. Einmal ist es ein Gattungsbegriff und bezeichnet nie ein Einzelwesen. Sodann würde die Beschränkung auf den Mann bedeuten, daß die Frau von der Sterblichkeit ausgeschlossen, sie also dem Geschick des 'adam, wieder zur 'adamah zurückkehren zu müssen, nicht unterworfen wäre. 'adam bezeichnet somit in Gen 2 „Mensch, Menschheit“ ganz allgemein; dies verändert sich erst durch die Szene von der Erschaffung der Frau. Aus diesem Grund, wegen der Unbestimmtheit und Offenheit von 'adam auf beide Geschlechter, wurde bereits in der Antike die Frage diskutiert, ob es sich dabei vielleicht um ein androgynes Wesen gehandelt habe.⁹³

Mann und Frau können somit auf Grundlage der Terminologie als geschlechtlich differenzierte Ausformungen des Menschseins betrachtet werden, die auch grammatikalisch die je feminine und maskuline Seite einer Medaille sind. Wenn man dem Abschnitt dennoch patriarchale Untertöne aufgrund der androzentrischen Perspektivierung abgewinnen möchte, verblasen diese angesichts des terminologischen Befunds.

Nachdem der Mensch die geschlechtliche Ausdifferenzierung durch definitorische Verbalisierung anerkennt, wird davon in V. 24 die Loslösung des Mannes von seinen Eltern abgeleitet. Daraufhin würde er „seiner Frau anhängen und sie werden ein Fleisch sein“. Die Aussage hebt erneut die bereits sprachlich enge Verbundenheit zwischen Mann und Frau hervor und bezieht sich zugleich auf die zuvor genannte Verwandtschaftsformel, welche die Bande einer Blutgemeinschaft betont. Dabei ist auffällig, dass die Formulierung eine Gegenkultur zum historischen Entstehungskontext zeichnet,

denn in patriarchalen Gesellschaften werden die Ehen in der Regel im Haus des Mannes gelebt, nicht im Haus der Frau. Aufgrund dieser irregulären Eheform hat man manchmal

⁹⁰ Bird, *Missing Persons*, 164.

⁹¹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 115.

⁹² Vgl. Blenkinsopp, *Creation*, 68.

⁹³ Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 87.

darauf geschlossen, dass hier noch Hinweise auf frühe matriarchale Lebensformen erhalten sein könnten.⁹⁴

Obgleich die Lesart einer Matriarchatsdarstellung von der heutigen Forschung nicht mehr vertreten wird,⁹⁵ ist dennoch beachtlich, dass der Text nicht durchgehend mit einer patriarchal-hierarchischen Perspektive konform geht. Als handelndes Subjekt wird jedoch erneut der Mann genannt, was vermeintlich matriarchale Tendenzen untergräbt:

Wegen seiner Frau verläßt der Mann die sonst engste Gemeinschaft des Blutes, das Elternhaus. In einer patrilinearen und vor allem patrilokalen Gesellschaft wird damit hervorgehoben, daß die Gemeinschaft mit der Frau der mit den sonst so dominanten Eltern vorgeht, ja sie zerbricht. Dahinter steht nicht ein matrilo-kaler Rest, wohl aber wird die Patrilokalität durch die Virilokalität kritisiert.⁹⁶

Daneben eröffnen die Formulierungen דָּבַק („anhaften, anhängen“) und לִבְשָׁר אָחָד („ein Fleisch sein/werden“) das semantische Feld der Sexualität, welches bereits in der Benennung der Frau im Vers zuvor angeklungen ist:

The author of the Garden story could assume his readers' awareness of a widespread feature in Hebrew that serves to mark a noun as grammatically feminine: the suffix *-āh* (as in the word *neqēbāh*, meaning „female“). The same suffix is often used to distinguish between nouns referring to the male and female of a species [...] So, he wrote, after Adam saw the creature that God had made from bone and declared her name, *'iššāh*, Adam was expressing that she was a female of the same species as he and was therefore sexually appropriate for him.⁹⁷

Während manche feministischen Lesarten eine Reduktion der Frau auf ihre sexuelle und prokreative Funktion in Gen 2 beklagen,⁹⁸ wurde jüngst der Mangel einer expliziten Nennung von geschlechtlichen Handlungen zwischen dem Menschen und der Frau bis zu Gen 4,1 als Hinweis darauf gesehen, dass menschliche Sexualität gar erst als post-paradiesische Errungenschaft zu betrachten sei.⁹⁹

Natürlich wird hier auf den Vorgang der Heirat angespielt und sogar explizit auf die fleischliche Vereinigung zwischen Mann und Frau hingewiesen. Doch ein eindeutiger Hinweis auf Sexualität der ersten Menschen im Paradies ist dies nicht. Denn Gen 2,24 ist als ätiologische Regel formuliert, nicht als Darstellung eines Vorgangs, der bereits stattgefunden hätte. Zudem zeigt sich die in die Zukunft weisende Regelmäßigkeit von Gen 2,24 darin, dass dieser Vers Vater und Mutter des Mannes nennt, die der erste Mensch nicht hatte. Er selber ist also nicht von ihr betroffen.¹⁰⁰

⁹⁴ Fischer, *Liebe*, 51.

⁹⁵ Vgl. Fischer, *Liebe*, 52.

⁹⁶ Crüsemann, „Er aber soll“, 60.

⁹⁷ Zevit, *What Really Happened*, 148.

⁹⁸ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 97–98.

⁹⁹ Vgl. Schmid, „Menschliche Sexualität“.

¹⁰⁰ Schmid, „Menschliche Sexualität“, 6–7.

Dagegen spricht jedoch die zuvor konstatierte Selbständigkeit des Mannes, wenn die Trennung von den Eltern zum Zwecke der Verbindung mit seiner Ehefrau vollzogen wird:

Hier geht es also deutlich um die Beschreibung des Erwachsenenlebens, nicht um Adoleszenz; das erweist auch die folgende Aussage, וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד, „und sie werden zu einem (einzigen) Fleisch“, die auf die sexuelle Vereinigung bezogen werden muss. Betont Gen 1,27f. den Ehezweck der Prokreation, so Gen 2,24 jenen der *vita communis*. Gerade in der Geschlechtlichkeit sind also Mann und Frau „eine Hilfe, die entspricht“.¹⁰¹

Die Interpretationsoffenheit in beide Argumentationsrichtungen ist wiederum auf die Spannung zwischen einer textuellen Leerstelle, also dem Ausbleiben einer expliziten Erwähnung von sexuellen Handlungen, und den semantisch aufgeladenen Andeutungen des ätiologischen erzählerischen Kommentars zurückzuführen. Der letzte Vers des Kapitels verstärkt diese Ambivalenz noch durch die Erwähnung der menschlichen Nacktheit, lenkt nach Aufstellung dieser „potentiell erotische[n] Rahmenbedingungen“¹⁰² jedoch in eine unerwartete Richtung:

Die sprachliche Spannung in diesem Satz ist bemerkenswert: Nach dem Auftakt „Und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau“ fährt die Schilderung nicht fort mit dem Hinweis auf den nun einsetzenden geschlechtlichen Verkehr, etwa in der Gestalt „und sie erkannten einander“. Nein, die Fortsetzung lautet: „Und sie schämten sich nicht voreinander.“ [...] Zwar ließe sich argumentieren, das Fehlen der Scham sei hier erwähnt, da dies charakteristisch für den ehelichen Umgang eines Paares sei, doch weist die gleichzeitig fehlende Erkenntnisfähigkeit von Gut und Böse darauf hin, dass hier nicht die fehlende Scham von Ehepartnern, sondern diejenige von Kindern evoziert wird. Allerdings ist zu betonen, dass die Begriffe „nackt“ und „Scham“ „keine primär sexuelle Bedeutung haben. Vielmehr geht es vornehmlich um den sozialen Status und seine Bewertung“.¹⁰³

Für das in der Forschung umstrittene Verständnis der Schamfreiheit ist das jeweils an den Text herangetragene Vorverständnis eines vorgestellten geistigen und körperlichen Alters des Menschenpaares ausschlaggebend, wie die Argumentation der Gegenposition demonstriert:

Die Fortsetzung mit der Konstatierung der mangelnden Nacktheitsscham muss nicht [...] die „sexuelle Unkenntnis und so wohl auch das Fehlen sexueller Aktivität für das erste Menschenpaar implizieren“. Sie setzt vielmehr den intimen, jedoch völlig unbefangenen Umgang des Paares miteinander voraus, wie er ähnlich im Hohelied zutage tritt. Entwicklungspsychologisch tritt Nacktheitsscham sicher nicht erstmals mit der Geschlechtsreife auf, sondern wesentlich früher im Stadium des Vorschulkindes. [...] Da das Schamgefühl also nicht erst mit dem Erwachsenenleben erwacht, deutet die mangelnde Nacktheitsscham auf eine vertraute Intimität, die noch nicht durch schlechte oder ambivalente Erfahrungen getrübt wurde. [...] Geschlechtlichkeit gehört also zum paradiesischen Leben dazu.¹⁰⁴

¹⁰¹ Fischer, „Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit“, 15–16.

¹⁰² Schmid, „Menschliche Sexualität“, 5.

¹⁰³ Schmid, „Menschliche Sexualität“, 5–6.

¹⁰⁴ Fischer, „Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit“, 16.

Das Ausbleiben einer altersbezogenen Charakterisierung der beiden Figuren zeigt eine weitere textuelle Leerstelle auf, die zu kontrastiven Interpretationen des paradiesischen Geschlechterverhältnisses zwischen kindlicher Naivität bzw. ungetrübter Paarintimität führt. Diese im Text vorherrschende Ambiguität ist insofern bedeutsam, als die unterschiedlichen Deutungen eine implizite Wertung von Sexualität und Prokreation für die post-paradiesische Realität vermitteln. Zudem zeichnet die Darstellung von Schamfreiheit ein kontrastives Bild zum nachfolgenden Kapitel, wo die Erkenntnis der eigenen Nacktheit schließlich als unmittelbare Folge des Falls auftritt und das zuvor weitgehend ebenbürtige und unbelastete Geschlechterverhältnis ins Wanken gerät.

2.2 Das im Wandel begriffene Geschlechterverhältnis in Gen 3

2.2.1 Der gemeinsame Fall (V. 1–7)

1 וְהַנָּחֹשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל-הָאִשָּׁה אֶף כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הָגֶן: 2 וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-הַנָּחֹשׁ מִפְּרִי עֵץ-הָגֶן נֹאכַל: 3 וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ-הָגֶן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ פֶּן-תָּמּוּתוּ: 4 וַיֹּאמֶר הַנָּחֹשׁ אֶל-הָאִשָּׁה לֹא-מוֹת תָּמוּתוּ: 5 כִּי יָדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶּם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יָדְעִי טוֹב וָרָע: 6 וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכַל וְכִי תֹאמָה-הִוא לְעֵינַיִם וְנִחְמָד הָעֵץ לְהִשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל וַתֵּתֶן גַּם-לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכַל: 7 וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֹמִם הֵם וַיִּתְּפוּ עָלֶיהָ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֶת:

1 Die Schlange aber war klüger¹⁰⁵ als alle Tiere des Feldes, welche JHWH, Gott, gemacht hatte. Und sie sprach zu der Frau: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr sollt nicht von allen¹⁰⁶ Bäumen des Gartens essen? 2 Und die Frau sagte zu der Schlange: Von der Frucht der Bäume des Gartens essen wir. 3 Aber von der Frucht des Baumes, welcher in der Mitte des Gartens ist, hat Gott gesagt: Esst nicht von ihr und berührt sie auch nicht, dass ihr nicht sterbt! 4 Und die Schlange sagte zu der Frau: Ihr werdet gewisslich nicht sterben! 5 Denn Gott weiß, dass an dem Tag, an dem ihr von ihr esst, sich eure Augen öffnen werden und ihr sein werdet wie Gott, wissend um Gut und Böse. 6 Und die Frau sah, dass der Baum gut zur Nahrung war und dass er eine Lust für die Augen war und dass der Baum begehrenswert war, um verständig zu werden. Und sie nahm von seiner Frucht und sie aß. Und sie gab auch ihrem Mann bei ihr und er aß. 7 Und es öffneten sich die Augen der beiden und sie erkannten, dass sie nackt waren. Und sie flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Der zur Charakterisierung der Schlange verwendete Begriff עָרוֹם „klug“ wird auch häufig als „schlau“, „gerissen“ oder „listig“ übersetzt. Er ist jedoch nicht mit Bösartigkeit gleichzusetzen, sondern findet in der weisheitlichen Literatur durchaus positive Verwendung. Auffallend sind zudem seine konsonantische Deckungsgleichheit und phonetische Ähnlichkeit mit עָרוֹם „nackt“, was sowohl eine Anspielung auf das physische Erscheinungsbild der Schlange, als auch ein Wortspiel mit der im vorangehenden Vers erwähnten Nacktheit der Menschen darstellt. Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 163; Schellenberg, *Mensch*, 201, Anm. 82; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 96; Gesenius, *Handwörterbuch*, 1012–1013.

¹⁰⁶ Die Formulierung מִכָּל [...] לֹא „nicht [...] von allen“ bezeichnet auch an anderen Stellen in der Hebräischen Bibel (Ex 20,15; Dtn 8,9) ein umfassendes Verbot, kann also auch sinngetreu als „von keinem“ übersetzt werden; vgl. Schellenberg, *Mensch*, 208–209, Anm. 108.

¹⁰⁷ Gen 3,1–7; Übersetzung: SH.

Mit dem dritten Kapitel setzt eine neue Szene und zugleich der Wendepunkt der Erzählung ein.¹⁰⁸ Darin kommt der Frau ein autonom handelnder Subjektstatus zu, was die zuvor patriarchal geprägte Perspektivierung des Textes kurzzeitig unterbricht.¹⁰⁹ Zudem wird das Figurenarsenal mit der Einführung der Schlange erweitert. Über deren Motivierung, die Frau in ein Gespräch zu verwickeln, trifft die Erzählstimme keine Aussage und eröffnet somit eine weitere Leerstelle, welche über Jahrhunderte zu füllen versucht wurde.¹¹⁰ In der erzählerischen Charakterisierung der Schlange kommt allerdings lediglich ihre außergewöhnliche Klugheit unter den Tieren des Feldes, die Gott gemacht hatte, zur Sprache. Da die Schöpfung der Tiere des Feldes durch Gott zuvor im Rahmen der Suche nach einer Hilfe für den Menschen erzählt wurde, wird die Vorgehensweise der Schlange von manchen als Racheakt eines verschmähten Gegenübers des Menschen ausgelegt.¹¹¹ Historisch begründbar ist die Wahl der Frau als Gesprächspartnerin der Schlange anhand der starken motivischen Verknüpfung von Bäumen, Fruchtbarkeitsgöttinnen und Schlangen als mythische Weisheits- und Lebenssymbole in altorientalischer Literatur und Ikonographie.¹¹² Auf der Erzählebene wurde die Motivierung der Schlange oftmals an der vermeintlich ontologischen Beschaffenheit der Frau festgemacht. Indem ihr Schwäche, Leichtgläubigkeit und Einfalt unterstellt werden, gelte sie der Schlange als vermeintlich einfaches Opfer. Dem kann jedoch auch die Intelligenz und Einsichtsfähigkeit der Frau entgegengehalten werden, da ihre kognitiven und argumentativen Leistungen jene des Menschen übertreffen, der die Frucht schließlich kommentarlos entgegennimmt und isst.¹¹³ Die Strategie der Schlange könnte also auch in der absichtlichen Konfrontation der willensstärkeren Frau gesehen werden, mit deren erfolgreicher Überzeugung die Schlacht bereits gewonnen wäre.¹¹⁴ Beide Interpretationslinien, die jeweils auf einer ontologischen Wertung der Geschlechter gründen, verlieren jedoch die geschlechterumfassend ätiologische Komponente der Passage aus dem Blick:

Both answers are sexist because the question itself is sexist. Both answers can be argued because J shows no interest in the question and makes no explicit comment on it. Apparently J is perfectly serious about the equality of the man and woman; one will serve just as well as the representative of humanity as would the other. Only the later insistence on Adam as primary and Eve as secondary led to the feeling that it was strange for Eve to take the primary role. As Gen. 3:20 shows, if Adam means „humanity,“ Eve means „life“; and so her experience in making the grasp for independence in vv. 1-6 is the experience

¹⁰⁸ Vgl. Blenkinsopp, *Creation*, 72.

¹⁰⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 121.

¹¹⁰ Vgl. Gowan, *From Eden*, 53.

¹¹¹ Vgl. Spieckermann, *Gottes Liebe*, 55; Zevit, *What Really Happened*, 166.

¹¹² Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 98–99; Gertz, *Genesis*, 132; Schüle, *Urgeschichte*, 89–90; Zevit, *What Really Happened*, 165–166.

¹¹³ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 63; Zevit, *What Really Happened*, 23, 170–171; Meyers, *Rediscovering Eve*, 80.

¹¹⁴ Vgl. Gowan, *From Eden*, 53.

of all of us. If men do not recognize themselves in this woman, then they allow the true force of this story to bypass them. Eve's reasoning process is not feminine; it is human.¹¹⁵

Wenn der Text also in ätiologischer Manier die allumfassende *conditio humana* widerspiegeln soll, kann die oftmals der Frau zugeschriebene Schuldfrage schwerlich an geschlechtlichen Kategorien verhandelt werden.¹¹⁶

Wie überzeugt nun aber die Schlange die Frau und weshalb oszilliert die Benennung dieses Geschehens zwischen den Begriffen der Verführung, Täuschung und Rebellion? Zu Beginn derselben verwickelt die Schlange die Frau mit einer Falschinformation erfolgreich in ein Gespräch, welche entweder als Frage oder auch als Aposiopese übersetzt werden kann.¹¹⁷ Sie erweitert dabei das zuvor von Gott in Gen 2,17 erteilte Essensverbot vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse auf alle Bäume des Gartens. Gleichzeitig wird das positiv besetzte Essensgebot von allen übrigen Bäumen aus Gen 2,16 unterschlagen und somit die Motivierung der göttlichen Aussage in ein negatives Licht gerückt.¹¹⁸ Die darauf erfolgende, korrigierende Erwiderung der Frau beinhaltet jedoch ebenfalls Abweichungen von den Gottesaussagen. In ihrer Replik kommt es genauso zu einer Ausweitung des Essensverbots, der zufolge jedoch nicht bloß die Speise, sondern bereits das Berühren der Früchte des Baumes inmitten des Gartens untersagt sei. Nicht nur handelt es sich dabei um eine Verschärfung des göttlichen Verbots, selbst der verbotene Gegenstand hat in der Aussage der Frau eine Verwechslung erfahren. Schließlich wird der Baum in der Mitte des Gartens in Gen 2,9 als Baum des Lebens identifiziert, das Essensverbot aus Gen 2,17 bezieht sich dagegen ausschließlich auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Die Worte der Frau weichen daher von den ursprünglichen göttlichen Aussagen in Gen 2,16f. sogar stärker ab als jene der Schlange.¹¹⁹ Ob es sich dabei um einen logischen Widerspruch oder eine intendierte Fehlkommunikation auf der Erzählebene handelt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit festlegen. In jedem Fall besteht aber eine Leerstelle bezüglich des Wissens der Frau und der Schlange um die göttlichen Aussagen, welche immerhin noch vor der Schöpfung der beiden erfolgten und ausschließlich an den Menschen gerichtet waren:

For this conversation between the serpent and Hawwa to have taken place, both must have known about God's instruction to Adam. This indicates to the modern reader that the author compressed events in composing his narrative, skipping over a scene in which Adam told her about that meeting with God. For the serpent to have initiated the exchange with Hawwa, he, too, had to have been in the know. Since the serpent was formed after

¹¹⁵ Gowan, *From Eden*, 53.

¹¹⁶ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 78.

¹¹⁷ Vgl. Westermann, *Genesis*, 326; Zevit, *What Really Happened*, 166–167.

¹¹⁸ Vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 102.

¹¹⁹ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 149–150.

God had instructed Adam, the serpent must have overheard Adam's history lesson to Hawwa. Like all smooth serpents, he knew how to use what he had heard.¹²⁰

Aufgrund der Tatsache, dass die besagte Szene in der Erzählung nicht wiedergegeben, sondern lediglich notwendigerweise vorausgesetzt wird, kann auch nicht die exakte Schnittstelle festgestellt werden, an welcher die Fehlinformationen Eingang in das Narrativ erhielten. Ob nun der Mensch das Verbot Gottes oder die Frau die Nacherzählung des Menschen missverstanden oder falsch wiedergegeben hat, lässt sich bloß spekulieren. Ebenso ließe sich die Diskrepanz auch anderweitig erklären, beispielsweise mit einer zusätzlichen Instruktion der Frau durch Gott oder einer bewussten Verschärfung der göttlichen Aussage als Vorsichtsmaßnahme.¹²¹ Wie bei jeder Leerstelle eröffnet sich auch hier ein weites Feld an Interpretationsmöglichkeiten, welches nur durch die textlich vorgegebenen Rahmenbedingungen und den Einfallsreichtum seiner Leserschaft begrenzt ist. Für das im Text vermittelte Geschlechterverhältnis kann aber lediglich das implizite Vorhandensein eines kommunikativen Störfaktors oder einer sonstigen Intervention in der erzählerischen Auslassung festgestellt, dies jedoch keiner Figur mit Bestimmtheit angelastet werden. Daher ist auch der oftmalig vorgebrachte Vorwurf an die Frau, die göttlichen Anweisungen erweitert zu haben, aufzugeben.¹²² Aufgrund ihrer defensiven und verbotszentrierten Antwort lässt sich jedoch vermuten, dass ihr bereits Zweifel an der wohlgesonnenen Motivierung Gottes gekommen sind.¹²³

Im weiteren Gesprächsverlauf greift die Schlange die soeben erwähnte Todesandrohung auf, verneint sie vehement und steht damit in direktem Widerspruch zu der Gottesaussage in Gen 2,17. Da sich das Verbot dort ausschließlich an den noch einzelnen Menschen richtete und daher grammatikalisch als Singular formuliert wurde, kann der scheinbar eklatante Antagonismus auch als beabsichtigtes Spiel der Schlange mit einem definitorischen Graubereich aufgefasst werden:¹²⁴

The serpent takes the initiative now, in making an independent judgement, quoting the death penalty in his own, ambiguous way, so that we may translate it either, „You certainly will not die!“ or „You will not certainly die.“ Is it a direct challenge, or just a suggestion that there might be a loophole somewhere?¹²⁵

Letztlich erweist die Schlange sich mit ihrer Behauptung jedenfalls im Recht: Die zuvor von Gott angedrohte, unmittelbare Todesfolge am Tage des Essens vom Baum der Erkenntnis

¹²⁰ Zevit, *What Really Happened*, 167.

¹²¹ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 150.

¹²² Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 78.

¹²³ Vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 103; Stratton, *Out of Eden*, 150; Gowan, *From Eden*, 53.

¹²⁴ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 168–169.

¹²⁵ Gowan, *From Eden*, 53–54.

von Gut und Böse bewahrheitet sich schlussendlich nicht.¹²⁶ Sogar die Vorhersagen der Schlange, den Menschen würden die Augen aufgehen und sie würden wie Gott werden in ihrer Kenntnis von Gut und Böse, bestätigen sich im weiteren Verlauf der Erzählung (vgl. Gen 3,7.22). Sofern es sich bei der Konversation zwischen der Schlange und der Frau tatsächlich um eine Verführung oder Täuschung handelt, so erfolgt diese jedenfalls nicht unter dem Vorwand falscher Tatsachen. Indem die Schlange ihre Vorhersagen jedoch an eine Gruppe im Plural richtet und Gottes Missgunst gegenüber den Menschen suggeriert, wird die Frau unter Handlungsdruck gesetzt.¹²⁷

An dieser Stelle wechselt die Erzählperspektive in das Innenleben der Frau und ermöglicht durch diese Fokalisierung die Identifikation der Leserschaft mit ihrer Figur. Die einmalige Introspektion gewährt Einblick in ihre Wahrnehmung, Gedankengänge und Handlungsmotivation, welche dem Wortwechsel mit der Schlange folgen. Dabei kommt es im Verhältnis zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit zu einer Dehnung, was den Inhalt ihrer Gedankenwelt zusätzlich hervorhebt.¹²⁸ Im Zuge ihrer Betrachtung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse stellt die Frau dessen Eignung zur Ernährung, begehrenswerte Ästhetik und Potential zum Erkenntnisgewinn fest. Die insinuierte Motivation der Schlange, durch den Verzehr der Frucht gottgleich zu werden, findet in ihren Erwägungen jedoch keine Resonanz.¹²⁹ Der gängige Vorwurf gegenüber dem Menschenpaar, vorwiegend aus Hybris oder Rebellion gehandelt zu haben,¹³⁰ kann daher nicht als deren zentrale Motivation behauptet werden. In den Worten der Schlange mag ein entsprechender Fehlschluss von Unsterblichkeit und Gottgleichheit intendiert gewesen sein,¹³¹ aus den drei Beobachtungen der Frau sticht jedoch vor allem die Erkenntnisfähigkeit hervor. Denn darin besteht der entscheidende Unterschied zu den übrigen Bäumen des Gartens, welche in Gen 2,9 ebenso als nahrhaft und ansehnlich bezeichnet werden.¹³² Der eigentliche Reiz steckt für die Frau also im potentiellen Weisheitsgewinn und in der Entwicklung ihrer geistigen Reife. In der Entstehungswelt des Textes kommt diesem Streben nach intellektueller Selbstverbesserung auch keine negative Wertung zu und ist daher von einem selbstüberheblichen Wunsch nach Gottgleichheit klar abzugrenzen.¹³³

¹²⁶ Vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 103; Stratton, *Out of Eden*, 151.

¹²⁷ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 169; Steck, *Paradieserzählung*, 103–104.

¹²⁸ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 153.

¹²⁹ Vgl. Krüger, „Sündenfall?“, 97.

¹³⁰ Vgl. Ruppert, *Genesis*, 149; Gertz, *Genesis*, 134–135.

¹³¹ Vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 103.

¹³² Vgl. Blenkinsopp, *Creation*, 76; Zevit, *What Really Happened*, 170; Ruppert, *Genesis*, 151.

¹³³ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 170.

Ebenso haben das Erkennen von gut und schlecht [...] wie auch das Bemühen, klug zu werden (*škl/hi.; V. 6; vgl. Jes 44, 18; Jer 9, 23; 23, 5), einen durchweg positiven Klang. Allenfalls ließe sich aus den Ausdrücken des Begehrens der negative Aspekt der Verführbarkeit heraushören (vgl. *ta^{wā}* in Num 11, 4; Ps 78, 29–31 sowie **hmd* im Begehrverbot des Dekalogs in Ex 20, 17 sowie in Jes 1, 29; Spr 12, 12). Doch ist selbst dies nicht eindeutig (vgl. Ps 10, 17; 21, 3 sowie Gen 2, 9; Spr 21, 20; Hhld 2, 3). Entscheidend ist indes, ob die Ansage „ihr werdet sein wie Gott“ (*k^ē-^wlōhīm*) das sonst positiv konnotierte Erkenntnisversprechen im Sinne der Hybris-Deutung ins Negative wendet. Dies ist eindeutig zu verneinen, wie schon daraus hervorgeht, dass diese Aussage in V. 6 nicht wiederholt wird. Die Frau greift nicht zum Baum, weil sie an Gottes Stelle treten will. Sie strebt nach Einsicht, was im Alten Testament grundsätzlich positiv bewertet wird (vgl. 1Kön 3,5–14). Ebenso lockt die Schlange nicht mit dem Versprechen der Vergöttlichung, sondern mit der Teilhabe an einem Wissen, wie es bislang Gott vorbehalten ist (vgl. auch Gen 3, 22).¹³⁴

Zudem verstärkt die Deutung der Wendung יָדָעִי טוֹב וְרָע („wissend um Gut und Böse“) als Merismus, welcher das gesamte Bedeutungsspektrum zwischen zwei Begriffspolen umfasst,¹³⁵ den Fokus auf den Aspekt der Wissenserweiterung. Angesichts der positiv konnotierten Motivation der Frau, ihres eigenverantwortlichen, kognitiven Prozesses und des Mangels an Hybris gegenüber Gott scheinen die Begriffe einer Verführung oder Rebellion als Motivation für die Übertretung somit nicht angemessen.¹³⁶ Zugleich lassen aber die geschickte und subtile Gesprächsführung der Schlange, ihre erfolgreich gestreuten Zweifel an Gottes Beweggründen sowie ihre gleichzeitige Vermeidung von Falschaussagen die Bezeichnungen „Täuschung“ oder „Betrug“ ebenso nur partiell zutreffend wirken. Dies wird insbesondere auch anhand des semantisch weitläufigen Verbs (נָשָׂא) deutlich, welches hierfür in V. 13 im Wortlaut der Frau geäußert wird.¹³⁷

In Wissbegierde also greift die Frau nach der Frucht, isst davon und gibt auch ihrem Mann, der ebenfalls davon isst. Auffällig ist sowohl der nun erfolgte Wechsel vom „Mensch“ (אָדָם) zum „Mann“ (אִישׁ) als auch die kurze Anmerkung am Satzende, dass dieser bei der Frau war. Aufgrund der Tatsache, dass die Verben der direkten Reden dieser Passage im Plural gehalten sind, ist darauf zu schließen, dass der Mann für die Dauer der gesamten Szene als anwesend zu denken ist.¹³⁸ Dabei wird das in Gen 2 propagierte Näheverhältnis zwischen Mann und Frau als Motiv in dieser Randnotiz wieder aufgenommen, da die Phrase sowohl als Ausdruck physischer Nähe wie auch im Sinne von Loyalität und Gemeinschaft verstanden werden kann.¹³⁹ Die späte und beiläufige Erwähnung der Anwesenheit des Mannes mag diesen Umstand unbedeutend erscheinen lassen, bestätigt jedoch seine Zeugenschaft des

¹³⁴ Gertz, *Genesis*, 135.

¹³⁵ Vgl. Meyers, *Rediscovering Eve*, 79–80; Navarro Puerto, „Abbild“, 219.

¹³⁶ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 170.

¹³⁷ Siehe dazu die näheren Ausführungen in Kap. 2.2.2.

¹³⁸ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 152–153.

¹³⁹ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 78.

Geschehens. In seiner stummen Beobachterrolle beim Gespräch zwischen Schlange und Frau, seiner widerstandlosen Akzeptanz der Frucht und seiner augenblicklichen Entscheidung zu deren Verzehr mag er naiv, unreflektiert oder gar unbeabsichtigt beteiligt wirken.¹⁴⁰ Durch die Nennung seiner durchgehenden Präsenz wird seine Mittäterschaft oder doch zumindest sein Mitläufertum festgehalten und der Mann somit seiner vermeintlich passiven, unbeteiligten Rolle enthoben, ja vielmehr vom Erzähler in die Mitverantwortung gezogen.¹⁴¹ Tatsächlich lassen die Leerstellen über das Innenleben des Mannes, seine Beweggründe zur schweigenden Konformität sowie das Ausbleiben jeglichen verbalen Austausches zwischen Mann und Frau während der gesamten Szene einen großen Interpretationsspielraum offen. Darin lassen sich die unterschiedlichsten Motivierungen der handelnden Figuren eintragen sowie das Geschlechterverhältnis, welches hier durch die aktive Vorreiterrolle der Frau und die angepasste Passivität des Mannes gezeichnet ist, je nach ideologischem Grundverständnis der Leserschaft als geschlechterkonform oder als davon abweichend auffassen.

Allerdings werden Mann und Frau im gesamten Narrativ von Gen 2–3 als zusammengehöriges Paar betrachtet,¹⁴² wie es auch anhand der Chronologie der unmittelbaren Folgen ersichtlich wird. Denn erst nachdem auch der Mann von der Frucht gegessen hat, öffnen sich ihrer beider Augen und sie werden ihrer eigenen Nacktheit gewahr. Somit kann der erzählerische Mangel an interfiguraler Dynamik möglicherweise auf das Verständnis von Mann und Frau als gemeinschaftlich handelnde Entität zurückgeführt werden, der auch gemeinsame Konsequenzen für ihre Taten zukommen. Eine andere Begründung für die erst nach dem Verzehr des Mannes einsetzenden Folgen stellt dessen größere Verantwortlichkeit gegenüber den Vorgaben Gottes dar. Als deren alleiniger direkter Rezipient in Gen 2,16–17 treten auch die angekündigten Folgen des Essens vom Baum der Erkenntnis erst nach seiner Beteiligung vollständig ein. Beide Textverständnisse relativieren jedenfalls die Lesart einer hauptverantwortlichen Schuldhaftigkeit aufseiten der Frau.

Die erste, direkte Folge des Verzehrs der Frucht wurde bereits in V. 5 von der Schlange vorhergesagt und ist als eine metaphorische Illustration zu verstehen:

His use of „to open the eyes“ in addressing the woman appeals to the most common, concrete way people obtain knowledge. The expression, always with a verb formed from the root *p-q-h*, when not referring to actual vision—as in Genesis 21:29; 2 Kings 6:17–20; Psalm 146:8—refers figuratively to comprehension and understanding, as in Isaiah 42:7 and Jeremiah 32:19. [...] Her achievement of „knowing“ would occur as a somatic reflex to the swallowed fruit. Her eyes would open themselves.

¹⁴⁰ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 171.

¹⁴¹ Vgl. Parker, „Blaming Eve“.

¹⁴² Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 79.

In colubrine calculation he hinted, „See, you shall understand.“ English has much the same meaning: „I see/hear what you mean.“ The ophidian’s use of the „opening the eyes“ metaphor may have been stimulated by the author’s knowledge that the eyes of snakes are always open. They lack movable eyelids.¹⁴³

Anstelle der zu erwartenden Erzählernotiz, dass mit dem Öffnen ihrer Augen das Erkennen von Gut und Böse einhergeht, entwickelt sich in Mann und Frau ein neues Bewusstsein für ihre eigene Nacktheit und sie bekleiden sich mit Schurzen aus Feigenblättern. Dies kann entweder als humoristische Ironie oder aber als Bestätigung des Erkenntnisgewinns von Gut und Böse verstanden werden, da innerhalb des kulturellen Entstehungskontexts ein Urteilsvermögen „zwischen lebensförderlicher Scham und lebenshinderlicher Schamlosigkeit“¹⁴⁴ schließlich positiv konnotiert war. Daneben können der Zugewinn an Wahrnehmungsschärfe, das Aufkommen von Nacktheitsscham und das Setzen eigenständiger Handlungen auch als Indizien für ihrer kindlichen Naivität entwachsene und gereifte Menschen gelten.¹⁴⁵ Schließlich gilt körperbezogene Scham als ein Unterscheidungsmerkmal erwachsener Menschen von Kindern und der Tierwelt.¹⁴⁶ An dieser Stelle ist präzisierend festzuhalten, dass in dem Ereignis der Selbsterkenntnis sowie in der Reaktion der Kleidungsherstellung keine Äußerungen menschlichen Schuldbewusstseins verlautbart werden. Zwar wird auch der Aspekt der Scham nicht explizit genannt, das Motiv der Nacktheit verweist jedoch zurück zu der in Gen 2,25 erwähnten simultanen Schamfreiheit.¹⁴⁷ Zudem deutet die definitorische Unterscheidung zwischen Scham und Schuld sowie die reaktive Handlung des Menschenpaares auf eine entsprechende Bedeutung hin:

Although their rush to make loincloths is sometimes presented as a demonstration of their guilt, it is actually about the rush of knowledge that follows a blush of shame. Shame is tied to understanding cultural values and to changeable individual behavior; guilt is tied to juridic, forensic contexts and can sometimes be expiated. For individuals to experience shame, they must know social codes and must be aware that they committed or were subjected to an impropriety related to a particular value or norm. They also must know what is required to rectify the situation.¹⁴⁸

Wenn die Konsequenz der Nacktheit und die Motivation zur Anfertigung von Kleidungsstücken also die Scham darstellt, bleibt zu fragen, ob sich diese auf die Beziehung zum eigenen Körper, auf das Gesehenwerden desselben vom Vertreter des anderen Geschlechts oder von einer äußeren Instanz wie der Gesellschaft bezieht, wie es später in V. 10 gegenüber Gott

¹⁴³ Zevit, *What Really Happened*, 169.

¹⁴⁴ Gertz, *Genesis*, 137.

¹⁴⁵ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 214–215; Gertz, *Genesis*, 137.

¹⁴⁶ Vgl. Carr, „Competing Construals“, 257–258.

¹⁴⁷ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 173–174.

¹⁴⁸ Zevit, *What Really Happened*, 172–173.

bekundet wird. Da es sich bei der Nacktheitsscham wie gesagt um eine stark sozio-kulturell geprägte Gegebenheit menschlicher Natur handelt, scheint sich die ätiologische Herleitung sowohl auf den gesamtgesellschaftlichen als auch den zwischenmenschlichen und personalen Aspekt zu beziehen. Somit tritt an dieser Stelle bereits ein erster Bruch in das Geschlechterverhältnis, welches insbesondere im Kontrast zu Gen 2,25 nicht länger von schamfreier Unbekümmertheit und partnerschaftlicher Nähe geprägt ist, sondern unter Abhilfe von Kleidungsherstellung einen Wandel hin zur Distanzierung, Abgrenzung und Entfremdung zwischen den Geschlechtern erfährt.¹⁴⁹

Für das Geschlechterverhältnis im Rahmen der Passage ist also festzuhalten, dass die einzigartige Zentrierung der Figur der Frau, die außergewöhnliche Fokalisierung auf ihr Innenleben und die gleichzeitige Formulierung der direkten Reden im Plural auf ihre stellvertretende Rolle für die menschliche Gattung hinweisen, welche die Erkenntnisfähigkeit der Menschheit im Rahmen einer Ätiologie darstellt. Somit sind die Ursachen und Folgen des Falls nicht auf ihre Figur oder auf das von ihr vertretene weibliche Geschlecht zu begrenzen, sondern stehen für menschliche Beweggründe, menschliches Handeln und die gegenwärtigen Umstände menschlicher Natur per se. Mit dem schweigsamen, aber konformen Beisein des Mannes, welcher hier wohlgemerkt nicht mehr die Bezeichnung des generischen Menschen trägt, wird die Übertretung beiden Geschlechtern gleichermaßen zugeschrieben. Mann und Frau erleben die Ereignisse des Falls gemeinsam und in Fortführung des Motivs ihrer engen Verbundenheit und ihres ungetrübten Verhältnisses in Gen 2. Zwar variiert ihre jeweilige Initiative und verbale sowie kognitive Beteiligung am Geschehen, doch die letztendliche Übertretungshandlung wird von beiden Figuren aktiv durch den je individuellen Essvorgang vollzogen. Für die Schuldfrage, welche an dieser Stelle noch gar keine nähere Berücksichtigung im Text erfährt, hat die geschlechtliche Differenzierung innerhalb der erzählerischen Ausformung des Handlungsgeschehens jedoch bedeutende Konsequenzen, wie im weiteren Verlauf der Erzählung und insbesondere in deren Rezeptionsgeschichte deutlich wird:

In der Episode der Übertretung wird die Symmetrie allerdings gewahrt, denn dort ergreift die Frau die Initiative. Beide, Frau und Mann, sind an dem Akt beteiligt. Der große Unterschied wird im letzten Abschnitt hergestellt. Im Gespräch mit der Schlange war die Frau als Vertreterin der menschlichen Totalität oder Dualität (wie es der Gebrauch des Duals zeigt) im Namen beider aktiv und präsent. Am Schluss setzt der Erzähler das Verb in die erste Person Singular und macht so den Differenzierungsprozess deutlich. Jetzt ist es die Frau allein, vom Mann wird nichts gesagt. Hat dieser Unterschied Konsequenzen?

¹⁴⁹ Vgl. Gertz, *Genesis*, 137; Zevit, *What Really Happened*, 174.

Vom narrativen Standpunkt ja, denn der Mann wird ihn benützen, um sich zu rechtfertigen und die Verantwortung der Frau zuzuschieben.¹⁵⁰

2.2.2 Die gegenseitigen Schuldzuweisungen (V. 11–13)

11 וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עִירָם אָתָּה הַמֹּדֵעַן אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵבְלֹתִי אֶכְל־מִמֶּנּוּ אֲכָלָתָ:
12 וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נָתְנָהּ-לִי מִן-הָעֵץ וָאֵכָלָ: 13 וַיֹּאמֶר
יְהוָה אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה-זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הִנֵּחַשׁ הַשִּׂיָּאֲנִי וָאֵכָלָ:

11 Und er sagte: Wer hat dir kundgetan, dass du nackt bist? Hast du von dem Baum gegessen, von welchem ich dir geboten habe, nicht von ihm zu essen? 12 Und der Mensch sagte: Die Frau, welche du zu mir gegeben hast, sie gab mir von dem Baum und ich aß. 13 Und JHWH, Gott, sagte zu der Frau: Was hast du dies getan?¹⁵¹ Und die Frau sagte: Die Schlange hat mich getäuscht und ich aß.¹⁵²

Nachdem sich das Menschenpaar Schurze aus Feigenblättern angefertigt hat, vernehmen sie Gottes Stimme und verstecken sie sich unter den Bäumen des Gartens (V. 8). Gott ruft den Menschen und jener antwortet mit dem Geständnis, sich aus Furcht versteckt zu haben, da er nackt sei (V. 9–10). Die Tatsache, dass der Mensch dabei von sich im Singular spricht und die Frau nicht in seine Antwort miteinbezieht, kann als Hinweis auf deren bereits brüchig gewordene Partnerschaft verstanden werden, da sie nicht mehr gemeinsam, sondern je individuell aus ihrer Angst und Scham heraus reagieren.¹⁵³ Gott adressiert zunächst auch nicht das Paar als solches, sondern nur den Menschen und erst später die Frau. Den Grund für die gewählte Reihenfolge lässt der Text allerdings offen. Es ist außerdem bezeichnend, dass nun wieder vom Menschen, nicht vom Mann die Rede ist. Insofern dürfte der Erzähler nach der Episode, deren Fokalisierung die Frau zum Zentrum hatte, wieder den Menschen als generischen Vertreter seiner Gattung bezeichnen. Auffällig ist zudem die konzentrische Struktur des Textes sowie die umgekehrte Reihenfolge der erwähnten Figuren in der vorangehenden Szene: Nachdem in V. 1–7 erst die Schlange, dann die Frau und zuletzt der Mann genannt werden, fängt die Befragung nun mit dem Menschen an und geht anschließend zur Frau über.¹⁵⁴ Einzig die Schlange wird nicht verhört, da ihr Handeln lediglich ihrer natürlichen Beschaffenheit entsprechen dürfte,¹⁵⁵ derer sich Gott als ihr Schöpfer bereits bewusst ist.¹⁵⁶ Das gespiegelte Muster der Figurennennung, das sich auch in der Abfolge der Strafsprüche wieder umkehrt, dürfte aufgrund seines stetigen Wechsels in der Erzählung keine

¹⁵⁰ Navarro Puerto, „Abbild“, 220.

¹⁵¹ Zur Übersetzung der direkten Rede siehe unten.

¹⁵² Gen 3,11–13; Übersetzung: SH.

¹⁵³ Vgl. Gertz, *Genesis*, 137.

¹⁵⁴ Vgl. Gertz, *Genesis*, 139.

¹⁵⁵ Zur Beschaffenheit der Schlange siehe Anm. 105.

¹⁵⁶ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 183.

hierarchische Ordnung zur Grundlage haben, sondern der Abwechslung und Intensivierung des Spannungsbogens dienen.¹⁵⁷

Im Zuge seiner Befragung des Menschen hakt Gott nach, woher dieser sich seiner Nacktheit bewusst sei. Dabei schlussfolgert Gott korrekterweise dessen Verzehr vom verbotenen Baum, formuliert dies jedoch erneut als Frage und gibt dem Menschen somit Gelegenheit, die Wahrheit zu gestehen. Die erste Frage Gottes nach der Quelle des erwachten Selbstbewusstseins wird vom Menschen gar nicht beantwortet, auch die zweite Frage nach dem Essen vom verbotenen Baum bejaht er nicht direkt. Vielmehr entzieht er sich der Übernahme seiner Verantwortung für die Übertretung, obgleich ihm die Gelegenheit hierzu durchaus geboten wurde.¹⁵⁸ Stattdessen lenkt der Mensch den Fokus des Gesprächs zunächst auf die Vermittlerrolle der Frau um. Aufgrund der Tatsache, dass die Frau ihm die Frucht gereicht hat, schreibt er ihr implizit die Schuld an seiner Speise zu, obwohl er diese Handlung selbst vollzogen hat. An dieser Stelle gelangt eine neue Dissonanz in die Erzählung, das Verhältnis zwischen der Frau und dem Menschen gerät zum ersten Mal in eine intendierte, verbal vollzogene Distanzierung. Diese steht in starkem Kontrast zu der Darstellung in Gen 2,23, wo der Mensch noch die enge Verbundenheit mit der Frau mit einem Wortspiel und der Verwandtschaftsformel bekundet hatte.¹⁵⁹ Indem er ihr die aktive Rolle der Handlung zuschreibt, zeichnet er sich selbst lediglich als Opfer ihres Verhaltens. Die distanzierende Reaktion des Menschen kann als Ablenkungsmanöver verstanden werden, das eine direkte Konfrontation mit dem eigenen Vergehen und den Konsequenzen für das Verhältnis gegenüber Gott zu vermeiden sucht.¹⁶⁰ Zugleich weitet er mit seiner Näherbestimmung der Frau, Gott habe sie zu ihm gegeben, die Schuldzuweisung auf Gott selbst aus. Ohne dessen Schöpfungshandeln wäre die Frau schließlich nicht existent und hätte ihm die Frucht nicht reichen können. In dieser Lesart schwingt die Implikation mit, dass der Mensch aus eigenem Antrieb niemals so gehandelt hätte. Somit wird Gott in den Worten des Menschen indirekt für das Handeln seines Geschöpfes mitverantwortlich gemacht.¹⁶¹ Die Konsequenzen der Übertretung führen somit sowohl in der Beziehung zu Gott als auch im zwischenmenschlichen Verhältnis zu einem „Vertrauens- und Beziehungsbruch“.¹⁶²

Auf die Frage Gottes gibt *'adam* auch sein Motiv bekannt, nämlich Angst. Die Übertretung hat Angst vor Gott ausgelöst und damit das Zerschneiden der Solidarität der

¹⁵⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 103.

¹⁵⁸ Vgl. Gertz, *Genesis*, 140; Fischer, *Liebe*, 54.

¹⁵⁹ Vgl. Gertz, *Genesis*, 137.

¹⁶⁰ Vgl. Navarro Puerto, „Abbild“, 220–221.

¹⁶¹ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 180.

¹⁶² Fischer, „Der Mensch lebt“, 18.

Menschen. Die Frau wird nun nicht mehr in freudiger Einheit mit dem Mann geschildert, sondern dieser distanziert sich von ihr und beschuldigt sie (und letztlich Gott! [...]), das Vergehen veranlaßt zu haben [...].¹⁶³

Eine andere Lesart der Replik des Menschen bezieht sich auf das singularisch formulierte Verbot in Gen 2,17, das sich nur an den Menschen richtete. Da das Paar den Übertretungsakt jedoch gemeinsam verübt habe, betrachtet der Mensch dieses Verbot rein technisch als nicht übertreten. So gesehen wäre die Verteidigungsrede des Menschen ein formal-rechtliches Gegenargument, das die Gültigkeit des Verbots auf Grundlage grammatikalischer Nuancen in Frage stellt.¹⁶⁴ Für die Frau mag diese Argumentation als Entlastung gelten, da sie das Verbot ohnehin nie direkt betroffen hätte, da es nur dem Menschen gegeben worden war. Dafür spräche auch der späte Eintritt der Konsequenz geöffneter Augen und einsetzender Nacktheitsscham, deren Wirkung erst nach der Speise des Mannes geschildert werden. Den Worten des Menschen liegt in dieser Lesart also weiterhin ein partnerschaftliches, solidarisches Denken zugrunde. Seiner Argumentation fällt jedoch wiederum die Frau zum Opfer, da sie nun als Mittäterin in eine rechtliche Auseinandersetzung mithineingezogen wird, die sie nicht direkt betroffen hätte. Insofern scheint seine Argumentationslinie letztlich doch eher seiner eigenen Selbsterhaltung zu dienen, ungeachtet deren vermeintlicher Intention.

In jedem Falle kommt der Frau in der Entgegnung des Menschen also eine Teilschuld zu. Die direkte Beantwortung der zweiten göttlichen Frage an den Menschen, selbst von dem Baum gegessen zu haben, erfolgt erst am Ende seiner Aussage. Sein Eingeständnis wird also als Folge der vorangehenden Prämissen und in unmittelbarer Abhängigkeit von diesen dargestellt. Ohne die Vorbedingungen der Schöpfung der Frau und ihres Handelns sähe sich der Mensch nicht mit seiner derzeitigen Lage konfrontiert und somit bar der vollen Verantwortung für sein eigenes Vergehen. Auf dieses stark abgeschwächte Schuldbekenntnis folgt vorerst keine direkte Konsequenz. Gott lässt sich zunächst auf die rechtliche Argumentationslinie bzw. das schuldabwälzende Ablenkungsmanöver ein und wendet sich in einem zweiten Schritt seiner Befragung an die Frau.¹⁶⁵

Seine nächste Aussage in formuliert er jedoch in Form einer rhetorischen Frage, die keine direkte Antwort erfordert: „Was hast du dies getan?“ (V. 13). Sie drückt vielmehr eine Reaktion auf ein unerwartetes und unerhörtes Ereignis aus, dessen Auslöser bereits feststeht. Daher stellt auch die Replik der Frau im selben Vers keine richtige Antwort dar, sondern ist

¹⁶³ Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 103.

¹⁶⁴ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 180–181.

¹⁶⁵ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 181.

lediglich eine Reaktion auf die implizite Anschuldigung:¹⁶⁶ „Die Schlange hat mich getäuscht und ich aß.“ Allerdings wirft die offene Formulierung Gottes eine weitere Leerstelle im Text auf, welche ebenso unterschiedliche Lesarten der Entgegnung der Frau ermöglicht:

Streng genommen beschuldigt Gott keine/n der Handelnden. Die Frage an die Frau hat jedoch mit dem zu tun, was der 'adam zuvor sagte. Bezieht sich die Frage JHWH *Elohim's* „Was hast du da getan?“ darauf, dass sie dem 'adam vom Baum gegeben hat, oder vielmehr darauf, dass sie selbst vom Baum gegessen hat? Das ist unklar. Trifft Letzteres zu, ist die Antwort der Frau „die Schlange hat mich verführt und so habe ich gegessen“ durchaus korrekt. Wenn sich die Frage auf den Umstand bezieht, dass sie dem 'adam vom Baum gegeben hat, dann ist es notwendig, die Szene der Verführung der Frau durch die Schlange und somit den Dialog zu untersuchen.¹⁶⁷

Die Leerstelle in der anklagelosen, rhetorischen Fragestellung erinnert an die formal-rechtliche Interpretationslinie zur Replik des Menschen. Jener zufolge war der Frau der Verzehr der Frucht nicht explizit verboten. In diesem Falle käme ihr keine Schuld in Bezug auf die Übertretung des Verbots zu, selbst die Weitergabe der Frucht an den Mann könnte ihr nicht im Sinne eines Rechtsbruchs angelastet werden. Dies vermag also die vage Formulierung Gottes gegenüber der Frau zu erklären, die keine direkte Anklage enthält.¹⁶⁸

Die Entgegnung der Frau lässt sich aber ebenso als eine defensive Ausflucht lesen, die sich mit einer impliziten Beschuldigung der Schlange zu rechtfertigen sucht, welche sie getäuscht und somit zum Verzehr der Frucht gebracht haben soll.¹⁶⁹ Sie beantwortet sogar indirekt die erste Frage Gottes an den Menschen, die nach dem Informanten des neu erworbenen Wissens um die eigene Nacktheit forschte und vom Menschen nicht beantwortet wurde. Die Frau nennt die Schlange korrekterweise als neue Auskunftsquelle, qualifiziert deren Aussagen jedoch als Irreführung. Dabei stellt sie eine Kausalität zwischen dem Vorgehen der Schlange und ihrer eigenen Entscheidung her, zeichnet diese also als Auslöser ihrer eigenen Tat. Das hierbei von der Frau verwendete Verb *אָפֶּטַח* hi. umfasst das Bedeutungsspektrum „täuschen, betören, betrügen, verführen, anstacheln“¹⁷⁰ und bezeichnet somit eine intentionale, potenziell feindselige Handlung der Schlange. Die oftmals behaupteten sexuellen Konnotationen des Verführungsbegriffs müssen an dieser Stelle jedoch abgewiesen werden, da das Verb andernorts nie für eine solche Bedeutung Verwendung findet.¹⁷¹

¹⁶⁶ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 181–182.

¹⁶⁷ Navarro Puerto, „Abbild“, 221.

¹⁶⁸ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 181.

¹⁶⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 103.

¹⁷⁰ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 182; Gesenius, *Handwörterbuch*, 854.

¹⁷¹ Vgl. Gertz, *Genesis*, 141; Schüngel-Straumann, *Eva*, 159.

Mit dem Schuldverweis an die Schlange kommt es wiederum zu einer Abwälzung der Verantwortung auf eine andere Figur. Ob sich die rhetorische Frage Gottes nun auf die Darreichung der Frucht an den Menschen oder das eigene Essen der Frau bezieht, ihre Replik darauf lässt sich jedenfalls als ein Ablenkungsmanöver lesen. Wie bereits in der Antwort des Menschen werden die Verantwortung für das eigene Handeln nicht unmittelbar übernommen und die Fragen Gottes nicht direkt beantwortet. Auch ihr Schuldeingeständnis, bei welchem der Verzehr der Frucht explizit geäußert wird, findet sich wie schon beim Menschen erst im letzten Wort ihrer Aussage. Damit wird wiederum eine Abhängigkeit von den zuvor genannten Prämissen suggeriert. Auffällig ist jedoch das Fehlen jeglicher Bezugnahme zum Menschen:

Beim Dialog zwischen JHWH *Elohim* und dem Mann und zwischen JHWH *Elohim* und der Frau wird eine Distanz zwischen den Menschen sichtbar. In der vorausgehenden Geschichte sprechen sie nie direkt miteinander und auch jetzt ist die Kommunikation nicht unmittelbar: Der Mann spricht zu Gott *über* seine Frau, aber nicht *mit* ihr. Die Frau spricht nicht einmal über ihren Gefährten, sondern über die Schlange.¹⁷²

Im Bericht der Frau wird dem Menschen wohlgermerkt keinerlei Mitschuld zugesprochen, ungeachtet dessen durchgehender Anwesenheit und Passivität in der vorangehenden Passage. Schließlich hätte der Mensch als direkter Adressat des göttlichen Verbots in Gen 2,17 jederzeit einschreiten, sich an dem Gespräch beteiligen und den weiteren Verlauf der Handlung beeinflussen können. Ebenso wenig richtet sich die Frau in einem Versuch der Selbsterhaltung gegen Gott als Schöpfer der klugen Schlange. Dies spricht für ihre zumindest teilweise verantwortungsbewusstere Wiedergabe des Geschehens im Vergleich zur Verteidigungsrede des Menschen. Indessen erwähnt sie jedoch auch nicht ihre Vermittlerrolle der Frucht an den Menschen und übernimmt hierfür keine Verantwortung, sollte dies tatsächlich der Kern der Frage Gottes an sie gewesen sein.

Wie bereits an der vagen Formulierung der göttlichen Frage an die Frau deutlich wurde, birgt die Passage zahlreiche Leerstellen und lässt somit unterschiedlichste Interpretationen des knappen Dialogs zu. Bereits der Mangel an Erzählerkommentaren zum Innenleben oder Tonfall der Figuren lässt die jeweiligen Aussagen des Menschen und der Frau mal im Licht eines neutralen Tatsachenberichts, einer beschuldigenden Gegenargumentation oder einer schuldbewussten Verantwortungsübernahme erscheinen. Die bereits brüchig gewordene Partnerschaft zwischen dem Menschen und der Frau verliert jedoch in allen Lesarten weiter

¹⁷² Navarro Puerto, „Abbild“, 220.

an Substanz und das vorige Motiv ihrer engen Verbundenheit schwindet in ihrer mangelnden Solidarität schließlich völlig:

There seems to be a measure of mutuality in the story in 2.23–3.8, but this mutuality falls apart under stress. As soon as God questions the man about the events that have transpired, the man thinks only of himself. When the going gets tough, the man blames the woman for his action. The woman either does not confirm or deny the man's depiction of the problem or she is not allowed (by the narrator or by God) to do so. The woman does not support the man's story, nor does he confirm hers. Mutuality has vanished.¹⁷³

2.3 Das post-paradiesische Geschlechterverhältnis in Gen 3

2.3.1 Die geschlechtsspezifischen Konsequenzen des Falls (V. 14–19)

14 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים | אֶל־הַנָּחַשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכָּל־חַיַּת
הָשָׂדֶה עַל־גֻּחְנֶךָ תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ | וְאִיְכָה | אֲשִׁית בֵּינֶךָ וּבֵין הָאִשָּׁה
וּבֵין זֶרְעֶךָ וּבֵין זֶרְעָהּ הוּא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֲקֵב: 16 אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר הָרְבָה
אֲרָבָה עֲצָבוֹנְךָ וְהִרְגִּי בְעָצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל־אִישׁךָ תִּשְׁקָתִי וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ: 17
וּלְאָדָם אָמַר כִּי־שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל
מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרְךָ בְּעֲצָבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ: 18 וְקוֹץ וְדִרְדָּר תַּצְמִיחַ
לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה: 19 בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבֶךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי
מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב:

14 Und JHWH, Gott, sprach zu der Schlange: Weil du dies getan hast, seist du verflucht, mehr als alles Vieh und mehr als alle Tiere des Feldes. Auf deinem Bauch wirst du kriechen und Staub wirst du fressen alle Tage deines Lebens. 15 Und Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Er wird deinen Kopf zertreten¹⁷⁴ und du wirst ihm die Ferse zerstechen. 16 Zu der Frau sagte er: Ich werde deine Mühsal und deine Schwangerschaft sehr vermehren, mit Mühe wirst du Kinder gebären. Nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich herrschen.¹⁷⁵ 17 Und zum Menschen sagte er: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast und von dem Baum gegessen hast, von welchem ich dir geboten habe: Du sollst nicht davon essen. Verflucht sei der Erdboden um deinetwillen, mit Mühsal wirst du davon essen alle Tage deines Lebens. 18 Und Dornen und Disteln wird er dir sprossen lassen und du wirst das Kraut des Feldes essen. 19 Im Schweiß deines Angesichts wirst du Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehren wirst, denn von ihm bist du genommen worden. Denn du bist Staub, und zu Staub wirst du zurückkehren.¹⁷⁶

Die Struktur der sogenannten Straf- bzw. Fluchsprüche, in welchen die Konsequenzen der menschlichen Übertretung durch Gott artikuliert werden, folgt nun wieder dem entgegengesetzten Muster der vorangehenden Befragung.¹⁷⁷ Ihre vorwiegend misogyne Rezeptionsgeschichte kann teilweise diesem Verständnis eines Fluchs oder Strafvollzugs zugeschrieben

¹⁷³ Stratton, *Out of Eden*, 99.

¹⁷⁴ Die einheitliche Übersetzung der beiden Verben mit der Wurzel שׁוּף „angreifen, attackieren, treten, beißen“ gestaltet sich aufgrund der unterschiedlichen Instrumente und Angriffsflächen schwierig. Während manche Übertragungen idente, dafür allgemeine Formulierungen vorziehen, wird in der vorliegenden Übersetzung die Wahl semantisch zutreffender, doch unterschiedlicher Verben mit demselben Präfix präferiert, um die grammatikalische Nähe im hebräischen Text anzudeuten. Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 1335.

¹⁷⁵ Zur Übersetzung des Verses siehe unten.

¹⁷⁶ Gen 3,14–19; Übersetzung: SH.

¹⁷⁷ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 64.

werden, welcher als theologische Rechtfertigung patriarchaler Vorstellungen herangezogen wurde.¹⁷⁸ Dabei wird jedoch in den Worten Gottes kein neuer Idealzustand festgelegt, wie er bereits in Gen 2 geschildert wurde, vielmehr dienen die göttlichen Aussagen als ätiologische Erklärung der vorherrschenden Lebensrealität zur Entstehungszeit des Textes. Diese war von antiken agrarischen und medizinischen Lebensbedingungen, patriarchalen Strukturen und einer unmittelbaren Bedrohung durch Raubtiere geprägt.¹⁷⁹ Fernerhin ist daher auch von der Bezeichnung „Strafsprüche“ abzusehen. Geeigneter erscheint die Vorstellung zwangsläufiger Folgen der Übertretung, schließlich werden die alltäglichen Erschwernisse der antiken Leserschaft als Konsequenzen eines ursprünglichen Vertrauensbruchs geschildert. Der Terminus „Fluchsprüche“ mag dagegen angesichts der entsprechenden Terminologie in der Passage zunächst zulässig erscheinen, allerdings trifft dieser nicht auf alle Sprüche Gottes zu. Mit einem expliziten Fluch belegt werden ausschließlich die Schlange und der Erdboden, Frau und Mensch empfangen dagegen lediglich eine konstatierende Schilderung ihrer nunmehr veränderten Lebensrealität.¹⁸⁰

Als erste Adressatin wird die Schlange für ihre Tat verantwortlich gemacht und von Gott verflucht. Der begründende Rückverweis *כִּי עָשִׂיתָ זֹאת* („weil du dies getan hast“) impliziert, dass Gott der vorangehenden Schilderung der Frau Gehör und Glauben schenkt. Die Tatsache, dass die Schlange für ihre Täuschung mit einem Fluch belegt wird, hebt die Schwere ihres Vergehens hervor,¹⁸¹ bestätigt zugleich die Perspektive der Frau und deren Selbstdarstellung als Betrugsopfer. Die Absonderung der Schlange von der restlichen Tierwelt, unter welcher sie in V. 1 noch durch ihre Klugheit ausgezeichnet wurde,¹⁸² die Ankündigung ihrer zukünftigen Fortbewegungsmethode und Ernährungsgewohnheiten beschreiben existenzielle Veränderungen, die mit der Animosität gegenüber den Menschen zu einem ultimativen Feindbild kulminieren.¹⁸³ Auffällig ist an dieser Stelle, dass wiederum die Frau als Ursprung und Stellvertreterin der gesamten Menschheit genannt wird. Letztere ist schließlich universal von der durch Schlangen ausgehenden Gefahr betroffen, wie auch dem antiken Entstehungskontext zu entnehmen ist.¹⁸⁴ Die Nachkommenschaft der Frau wird sogar wörtlich als „ihr Samen“ (*זַרְעָהּ*) bezeichnet – ein Substantiv, das neben seiner botanischen Semantik auch die Bedeutung von Sperma tragen kann und daher häufig mit maskulinem Possessivsuffix als

¹⁷⁸ Vgl. Schüngel-Straumann, „Eva, die Frau“, 33; Crüsemann, „Er aber soll“, 65.

¹⁷⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Eva*, 172.

¹⁸⁰ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 64; Schüngel-Straumann, *Eva*, 172–173.

¹⁸¹ Vgl. Navarro Puerto, „Abbild“, 221.

¹⁸² Vgl. Fischer, *Genesis*, 248.

¹⁸³ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 64; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 105.

¹⁸⁴ Vgl. Gertz, *Genesis*, 143.

Metapher für patrilinear gedachte Nachkommenschaft gebraucht wird.¹⁸⁵ Nur an wenigen anderen Stellen innerhalb der Hebräischen Bibel bezieht sich diese Metapher (auch) auf eine Frau (Gen 4,25; Lev 22,13; 1Sam 2,20),¹⁸⁶ in keinem dieser Fälle wird jedoch ein entsprechendes feminines Possessivsuffix verwendet, das ihr die Nachkommenschaft direkt als eigenen Samen zurechnet. Obgleich die metaphorische Semantik bereits längst in den damaligen Sprachgebrauch übergegangen sein dürfte, ist die Implikation weiblicher Beteiligung am Zeugungsgeschehen doch beachtlich. Während in der Antike verschiedenste gynäkologische und prokreative Theorien fluktuierten, von denen manche auch von einem Samenbeitrag der Frau im Zeugungsprozess ausgingen,¹⁸⁷ ist dies im Kontext der Hebräischen Bibel doch ein einzigartiges Vorkommen. Der Frau kommt also auch im Rahmen der Sprüche Gottes eine generische Vertretungsfunktion der Menschengattung zu, die sich nicht auf das weibliche Geschlecht allein beschränkt. Dennoch werden der Mensch und die Frau im weiteren Verlauf jeweils individuell von Gott angesprochen und über die Folgen der Übertretung instruiert. Wie schon bei der Schlange kommt es auch hier jeweils zu einer körperlichen bzw. existenziellen Veränderung sowie zu einer negativen Verhältnisverschiebung in einer spezifischen Beziehung.¹⁸⁸ Die solidarische Paargemeinschaft ist zwar bereits von den vorangehenden Begebenheiten schwer erschüttert, erfährt nun jedoch weitere Verschärfungen. Der Spruch an die Frau ergeht in deutlicher Abgrenzung zu jenem an die Schlange und ist deutlich kürzer, was als Hinweis auf die vergleichsweise geringere Schwere ihres Vergehens gedeutet werden kann.¹⁸⁹ Zudem wird den angekündigten Konsequenzen keine Begründung vorausgeschickt, die sich auf ein konkretes Fehlverhalten der Frau bezöge. Somit kommt der Frau weder in der Befragung noch in den Sprüchen Gottes eine explizite Anschuldigung oder gar ein Fluch zu.¹⁹⁰ Die anfängliche Verstärkung der göttlichen Aussage durch den Gebrauch eines absoluten Infinitivs in Kombination mit der einmaligen Formulierung in der ersten Person Singular impliziert dagegen ein betont aktives, gezieltes und hart durchgreifendes Handeln Gottes. Ebenso unklar ist die Einordnung der Nomina מַעֲבֹל („Mühsal“) und הָרֶוֶן („Schwangerschaft“) als Hendiadyoin oder als separate Sinneinheiten, was die abweichenden Bedeutungen einer Steigerung der Geburtsschmerzen oder aber einer Vermehrung der allgemeinen Mühsal sowie der Schwangerschaften zur Folge hätte. Gegen eine solche

¹⁸⁵ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 313–314.

¹⁸⁶ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 314.

¹⁸⁷ Vgl. Weissenrieder und Dolle, *Körper und Verkörperung*, 498–503, 508–514.

¹⁸⁸ Vgl. Fischer, *Genesis*, 247.

¹⁸⁹ Vgl. Fischer, *Genesis*, 247.

¹⁹⁰ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 79.

semantische Verengung auf Geburtsschmerzen spricht, dass עָצָבֹן keine solche Verwendung in der Hebräischen Bibel findet, dem Mann im darauffolgenden Vers ebenfalls Mühsal in Bezug auf den Ackerbau angekündigt wird und הָרֶן als Terminus eher den Beginn der Schwangerschaft anstelle deren Ende im Geburtsakt bezeichnet.¹⁹¹ Daher wurde vor wenigen Jahren auch die Deutung des Begriffs als genitale Schmerzstörungen bei Frauen erwogen, welche in antiken Texten zwar selten Erwähnung finden, jedoch kein völlig unbekanntes Phänomen darstellen.¹⁹² Da V. 16 außerdem lediglich die Thematik der Reproduktion erwähnt und spezifisch an die Frau gerichtet ist, erscheinen Interpretationen mit Formen menschlicher Anstrengung aus anderen Lebensbereichen weithergeholt.¹⁹³ Erst mit der Phrase בְּעָצָב תֵּלְדִי בָנִים („mit Mühe wirst du Kinder gebären“) kommt es zu einer expliziten Erwähnung des Geburtsvorgangs. Allerdings wird auch der darin enthaltene Begriff עָצָב („Kränkung, Mühe“) nicht üblicherweise dem Bereich der Schwangerschaft und Geburt zugeordnet, sondern beschreibt ebenso allgemein menschliche Anstrengungen, die meist zu lohnenden und positiven Resultaten führen. Da derselbe Terminus im Kontext des Fluchspruchs über den Erdboden Gebrauch findet, wird das Austragen von Kindern also landwirtschaftlicher Arbeit in seiner fordernden Intensität und bereichernden Produktivität gleichgestellt:¹⁹⁴

What is clear, however, from the use of the same term is that the woman's toil is considered as the same level of toil of the man (Gen 3:17). The pain and toil of the woman is seen as not less important or intense than the man's but rather the same.¹⁹⁵

Tatsächlich dient die Bezeichnung andernorts auch nicht dem Ausdruck physischer Schmerzen, sondern seelischen Leids (vgl. Jes 54,6).¹⁹⁶ Die Ambiguität der gegebenen Terminologie lässt also wiederum verschiedene Rückschlüsse zu, die Zielaussage des Versteils ist jedoch eindeutig in einer mehrfachen Verhältnisumkehrung für das weibliche Geschlecht zu finden: Sowohl im Anheben allgemeiner Mühsal bzw. schmerzhaften Geschlechtsverkehrs, in der steigenden Anzahl von Schwangerschaften wie auch im Aufkommen von Geburtsschmerzen bzw. psychischer Drangsal erhalten fortan existenzielle Veränderungen Eingang in die Lebensrealität der Frau. Ein Verständnis dieses Wandels als Verschlechterung, wie es aus moderner Perspektive naheliegen mag, liegt dem alttestamentlichen Denken allerdings fern. Schließlich gilt die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft in der Hebräischen

¹⁹¹ Vgl. Meyers, *Rediscovering Eve*, 89–90.

¹⁹² Vgl. Dijk-Coombes, „Towards a New Understanding“.

¹⁹³ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 79–80.

¹⁹⁴ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 77.

¹⁹⁵ Phaipi, „Bible and Women“, 80.

¹⁹⁶ Vgl. Meyers, *Rediscovering Eve*, 90.

Bibel gewöhnlich als Segen (vgl. Gen 16,10; 22,17), während die Ambivalenz weiblicher Körpererfahrung zwischen Leid und Freude in androzentrischer Perspektive verloren geht.¹⁹⁷

Nach diesen substanziellen Veränderungen in Bezug auf den weiblichen Körper und seine Lebensumstände beschreibt der Spruch Gottes in der zweiten Vershälfte den Wandel der Beziehung zwischen Mann und Frau. Darin wird der Frau mit dem Terminus *תְּשׁוּקָה* ihre künftige Haltung gegenüber dem Mann angekündigt, welcher gemeinhin mit „Sehnsucht, Begehren, Verlangen“ übersetzt wird.¹⁹⁸ Welcher Art dieses Begehren sein soll, wird jedoch nicht näher definiert. Da der Begriff in der Hebräischen Bibel insgesamt nur dreimal Gebrauch findet, werden die beiden parallelen Stellen von Gen 3,16b (Gen 4,7; Hld 7,11) gerne für dessen Interpretation herangezogen. Ebenfalls die Beziehung zwischen Mann und Frau behandelt Hld 7,11, wo aus der Perspektive der Frau das Verhältnis zu ihrem Liebhaber folgendermaßen definiert wird: „Ich bin meines Geliebten und nach mir ist sein Verlangen“ (*אֲנִי לְדֹדִי וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ*). Aufgrund des weitgehend erotischen Kontexts des Hohelieds lässt sich zunächst die sexuelle semantische Komponente des Begriffs feststellen. Im Rahmen von Gen 3,16b wurde *תְּשׁוּקָה* daher oftmals auch im Sinne des sexuellen Trieb der Frau interpretiert, wie es auch die im ersten Versteil vorherrschende Thematik menschlicher Fortpflanzung suggeriert.¹⁹⁹ Allerdings richtet sich im Hohelied in umgekehrter Richtung das Verlangen des Mannes auf die Frau:

Das darin ausgesprochene Verhältnis zwischen Mann und Frau ist terminologisch dem in Gen 3,16 geradezu entgegengesetzt. [...] Tatsächlich wird hier zum Ausdruck gebracht, was ursprünglich beabsichtigt war: eine von Freude bestimmte Beziehung der Geschlechter, die zudem nicht von einer Seite ausgeht, sondern im Parallelismus deutlich als gegenseitige geschildert ist. Wo diese Gegenseitigkeit nicht gewahrt ist, kommt es dazu, daß der Mann seine Position ausnützt und die Frau unterdrückt. Die Umkehrung von Gen 3,16 zeigt somit deutlich die Störung bzw. Ver-kehrung eines guten Zustandes an.²⁰⁰

Die dritte biblische Stelle, welche den Terminus *תְּשׁוּקָה* enthält, findet sich in Gen 4,7. Dort wird Kain mit der analogen Formulierung „und nach dir ist ihr Verlangen, du aber herrsche über sie“ (*וְאַחֲרַיִךְ תְּשׁוּקָתָן וְאַתָּה תִּשָּׁרָה*) vor der ihm auflauernden Sünde gewarnt, bevor er schließlich den Brudermord an Abel begeht. Die Phrase ist derjenigen in Gen 3,16b („und nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich herrschen“; *וְאַחֲרֵי אִשְׁתְּךָ יִשְׁתָּ וְהָאִישׁ יִשָּׁרָה*)

¹⁹⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 108–109.

¹⁹⁸ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 1461.

¹⁹⁹ Vgl. Meyers, *Rediscovering Eve*, 93–94.

²⁰⁰ Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 109–110.

מִשָּׁל־בָּדָד (תְּשׁוּקַתָּךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּדָד) sowohl in syntaktischer Hinsicht als auch in ihrer Inszenierung als direkte Rede Gottes sehr ähnlich. Zudem wird in beiden Versen die Herrschaft des jeweiligen Objekts der Begierde über das jeweilige Subjekt des Begehrens konstatiert. Diese markanten Parallelen innerhalb derselben Erzählung eröffnen die Möglichkeit einer Identifikation der Frau mit der Sünde sowie der Vorstellung eines weiblichen Strebens nach Herrschaft und Machtausübung über den Mann.²⁰¹ Im Unterschied zu Gen 3,16b wird allerdings das Bruderverhältnis anstelle des Geschlechterverhältnisses thematisiert.²⁰² Zudem findet in Gen 4,7 ein Wechsel des grammatikalischen Geschlechts statt: Während das feminine Subjekt der Begierde „Sünde“ (חַטָּאת) ein Äquivalent zur Frau darstellen kann, handelt es sich bei dem Partizip רֹבֵץ („er lagert, lauert“) sowie bei dem präpositionalen Objekt בּוֹ („über ihn“), über welches Herrschaft ausgeübt werden soll, um Maskulina. Eine Gleichsetzung der Frau mit der Sünde und die Lesart ihrer Machtlust sind also bereits aus diesen Gründen in Frage zu stellen.

Außerdem ist die Bedeutung des in beiden Versen gebrauchten Verbs מִשָּׁל („herrschen, beherrschen“) umstritten, welches neben unterdrückender Herrschaft auch verantwortliche Fürsorge auszudrücken vermag.²⁰³ Daneben beinhaltet die Wurzel eine Reihe weiterer möglicher Bedeutungen wie „gleichen, ähneln“, „ein Gleichnis sprechen“ und „spotten“.²⁰⁴ Insbesondere erstere Deutung einer Entsprechung von manchen als naheliegendste für Gen 3,16 gehandelt, da sie mit dem Motiv der gegenseitigen Bezüglichkeit zwischen Mann und Frau übereinstimmt.²⁰⁵ Dabei kann gerade die semantische Durchlässigkeit des Begriffs als beabsichtigte Mehrdeutigkeit verstanden werden:

The above analysis reveals two crucial things about the term *māšal*. First, as in the case of ‚helper‘ seen earlier (2:18,20), *māšal* in Gen 3:16b is not as straightforward as it seems and is open to more than one meaning—‚rule‘ and ‚resemble‘. Secondly, the choice of this word may even be intentional such that the dual meaning of ‚rule‘ and ‚resemble‘ ring in the background. The man is also still ‚like‘ the woman even though tension develops in their togetherness. The main theme of sameness and togetherness continues throughout, before and after this statement in Gen 3:16b.²⁰⁶

Demnach enthält der göttliche Spruch über die Frau sowohl die mögliche Lesart einer Ätiologie des kulturübergreifenden Patriarchats als auch der trotz aller Brüchigkeit bestehenbleibenden Bezüglichkeit zwischen den Geschlechtern. Dieses Textverständnis kongruiert

²⁰¹ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 211.

²⁰² Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 110.

²⁰³ Vgl. Gertz, *Genesis*, 145–146; Schüngel-Straumann, *Eva*, 178.

²⁰⁴ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 754–755.

²⁰⁵ Vgl. Navarro Puerto, „Abbild“, 223; Phaipi, „Bible and Women“, 82–84.

²⁰⁶ Phaipi, „Bible and Women“, 84.

zudem mit anderen Übersetzungsmöglichkeiten für den ambivalenten Begriff תְּשׁוּקָה, welche unter Berücksichtigung weiterer Belege in der Septuaginta und außerbiblischen Texten vorgeschlagen wurden. So kann dieser neben einem sexuellen oder hierarchischen Begehren der Frau auch als Drang zur Rückkehr zu ihrem einstigen Ursprung verstanden werden:

In view of the discussion above, and in the light of similar examples in extant ancient literature, it would seem that תְּשׁוּקָה (in Gen 3:16) is operating in conjunction with תְּשׁוּבָה (in Gen 3:19) to form a type of *inclusio*. [...] The text would also like to explain, however, that the man and woman will return to their places of origin. Just as the 'āḏām is said, in his „curse,“ to return (תְּשׁוּבָה) to the 'āḏāmā from which he was taken, so too is the 'iššā, in her „curse,“ said to return (תְּשׁוּקָה; or be driven to return) to the 'iš from which she was taken.²⁰⁷

Bei dieser bereits in der Übersetzung der Septuaginta enthaltenen Semantik (ἀποστροφή), die eine Umkehr bzw. Rückkehr der Frau zum Mann impliziert, sticht also anstelle eines hierarchischen Verhältnisses erneut das Motiv der einstigen Verbundenheit hervor oder schwingt zumindest als unterschwellige Konnotation mit. Besonders überzeugend wirkt dieses Verständnis angesichts seiner Einbettung in das narrative Gesamtgefüge:

Understanding *tešūqah* as turning/returning provides another connection between God's words to the woman and God's words to the man. Just as there is a lexical link between „toil“ in this verse and in verse 17, so too does the woman's „returning“ in this verse resonate with the man's mortality—his „return“ to the ground, or its clods, which appears twice in verse 19. The words there for return (*šub* and *tašub*) are from the same root as *tešubah*, the word that apparently overlaps semantically with the *tešūqah* of verse 16. Together, the idea of returning for both the woman and the man creates a fascinating echo—even a reversal—of the creation of humans. Life outside of the garden will mean that: (1) the female is rejoined with the male, temporarily undoing the separation of 2:22-24 and thus allowing for procreation; and (2) the man will rejoin the soil (i.e., die), reversing the creation of humanity *from* the soil in 2:7. Procreation is accounted for, and individual human mortality is the concomitant.²⁰⁸

In dieselbe Kerbe schlägt eine jüngere Begriffsstudie, welche ebenfalls die Lesart eines Wunsches zur Rückkehr in das verlorengegangene Vertrauens- und Näheverhältnis unterstützt:²⁰⁹

In summary, I conclude that ‚desire‘ is not a proper rendering of the Hebrew word תְּשׁוּקָה in the Hebrew Bible or in the Dead Sea Scrolls. Rather, on the evidence of comparative philology and of the ancient versions, ‚concern, preoccupation, (single-minded) devotion, focus‘, appears to be more likely.²¹⁰

²⁰⁷ Lohr, „Sexual Desire“, 246.

²⁰⁸ Meyers, *Rediscovering Eve*, 94–95.

²⁰⁹ Vgl. Tribble, *God*, 127–128; Phaipi, „Bible and Women“, 84.

²¹⁰ Macintosh, „Meaning“, 385.

Dieser neuere Übersetzungsvorschlag eignet sich ebenso für die Interpretation der jeweiligen Parallelstellen,²¹¹ da er sowohl den zielgerichteten Fokus der auf Kain lauenden Sünde in Gen 4,7 wie auch die leidenschaftliche Hingabe des Liebhabers für die Frau in Hld 7,11 umfasst. Im Unterschied zu Gen 2,24, wo das Verlassen der eigenen Eltern und die Vereinigung mit seiner Frau in bundeterminologischen Verben (עָזַב „verlassen, zurücklassen, überlassen“ und קָרַב „ankleben, anhaften, anhängen“)²¹² noch dem Mann zugeschrieben wird, verschiebt sich die aktive Handlungsrolle des Beziehungsstrebens in Gen 3,16 also auf die Frau. Wird nun das Verb מָשַׁל („herrschen, ähneln“) im Sinne einer Herrschaft des Mannes gelesen, beruht die Hingabe der Frau auf Einseitigkeit und ist der Text u. a. als Ätiologie des Patriarchats zu lesen. Versteht man den Terminus hingegen als Ausdruck einer Entsprechung des Mannes, erwidert dieser ihre Sehnsucht nach Wiedervereinigung und dürfte eher das Thema der Prokreation vordergründig sein. Auch an dieser Stelle kann von einer intendierten Mehrdeutigkeit ausgegangen werden, welche sowohl die Vorherrschaft des Patriarchats als auch die gegenseitige Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern zur Entstehungszeit des Textes als universal gegebenes Faktum sieht.

Die semantische Ambiguität der Terminologie lässt also eine Vielzahl an Interpretationen zu. Manche versuchen daher die komplexen Verbindungslinien zwischen den Parallelstellen mithilfe textkritischer oder literarkritischer Hypothesen zu lösen.²¹³ Ungeachtet aller Vorzüge und Schwächen der vorgestellten Erklärungsversuche bleibt aber zu betonen, dass es sich bei der Aussage Gottes keinesfalls um einen Fluch, sondern die Ankündigung bzw. Feststellung neu eingetretener Umstände handelt.²¹⁴ Auch wenn diese in androzentrischer Perspektive negative Konnotationen insinuieren und patriarchale Strukturen abbilden,²¹⁵ stellen sie als direkte Rede Gottes keine gottgewollte, gute Schöpfungsordnung dar, sondern sind möglicherweise gar als Warnung an die Frau vor der zukünftigen Unterdrückung durch den Mann zu verstehen.

Dieser erhält als letzter Adressat Gottes eine weitaus umfangreichere Ansprache, die im Gegensatz zur Anrede der Frau mit einer Begründung einsetzt und dadurch an die Verfluchung der Schlange erinnert. Da der Mensch auf die Stimme seiner Frau gehört und von dem Baum gegessen habe, dessen Verzehr ihm untersagt wurde, wird der Erdboden verflucht. Wohlgemerkt ist es wiederum nicht der Mensch, über welchen ein Fluch ausgesprochen wird,

²¹¹ Vgl. Macintosh, „Meaning“, 385.

²¹² Vgl. Warner, „Therefore a Man“, 275–278; Gesenius, *Handwörterbuch*, 237, 943–944.

²¹³ Vgl. Beattie, „Genesis 3“; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 109, 111.

²¹⁴ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 66–67.

²¹⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 112.

sondern lediglich die Grundlage seiner zukünftigen Nahrungsquelle. Wie im Falle der Schlange und der Frau, wo zweitens ebenfalls nicht verflucht, aber in die Feindschaft mit der Schlange gesetzt wurde, ist er indirekt durchaus davon betroffen. Die Verse dienen somit als Ätiologie der erlebten Beschwerden und ambivalenten Erfahrungen in den Bereichen der landwirtschaftlichen Arbeit, Ernährungsversorgung und Lebenserhaltung.²¹⁶ Sie kulminieren in der Ankündigung der Rückkehr des Menschen zum Staub des Erdbodens, welchem er einst entnommen wurde, und damit seiner Sterblichkeit. Die Inhalte des Spruchs an den Menschen treffen jedoch genauso auf die Frau als Mitglied der menschlichen Gattung zu. Sowohl die Mühsal der Arbeit wie auch die materielle Endlichkeit betreffen das weibliche Geschlecht ebenso wie das männliche. Insofern sind ihr und somit dem weiblichen Geschlecht insgesamt mehr Folgen anzurechnen als dem Menschen respektive der gesamten Menschheit. Eben dieser Umstand, der die Benachteiligung der Frau in diversen Aspekten des menschlichen Daseins hinterfragt, soll anhand dieser Erzählung ätiologisch erklärt werden.²¹⁷

Bezeichnend ist daher die Begründung der Verfluchung des Erdbodens, welche auf das Hören des Menschen auf die Stimme seiner Frau zurückgeführt wird. Da die Frau jedoch an keiner Stelle der Erzählung das Wort an den Menschen richtet,²¹⁸ bezieht sich die Aussage Gottes entweder auf eine äußererzählerische Aussage der Frau oder impliziert eine dem Deutschen ähnliche Semantik des Verbs *שמע*, die neben „hören, zuhören, erhören“ auch „gehören“ umfasst.²¹⁹

Gegenüber der Frau betont JHWH *Elohim* den geschlechtsspezifischen Konflikt in Zusammenhang mit ihren reproduktiven Aufgaben und ihrem Spannungsverhältnis zum Mann. Jenem gegenüber hebt JHWH *Elohim* den Geschlechterkonflikt in anderer Weise hervor: „Weil du auf deine Frau gehört hast“, das kann entweder bedeuten, *dass die Frau auf [sic!] gesagt habe, dass er nackt sei* oder dass er auf die Frau anstatt auf JHWH *Elohim* gehört und vom verbotenen Baum *gegessen* habe. Dadurch weitet sich der Konflikt, vom Mann ausgehend, auf die Umwelt aus, wie er sich bei der Frau, von ihr ausgehend, auf deren Nachkommenschaft erstreckt.²²⁰

Die Passivität des Mannes in der Passage des Falls kann in diesem Sinne als Unterordnung unter die führende, aktive Rolle der Frau verstanden werden. Dabei würde die Begründung Gottes eine direkte Replik auf die Aussage des Menschen in V. 12 darstellen, im Zuge welcher der Mensch die Frau beschuldigte, ihm die Frucht dargeboten zu haben.²²¹ Es ist jedoch

²¹⁶ Vgl. Westermann, *Genesis*, 358.

²¹⁷ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 64.

²¹⁸ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 85.

²¹⁹ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 1382–1383.

²²⁰ Navarro Puerto, „Abbild“, 221–222.

²²¹ Vgl. Gertz, *Genesis*, 146.

fraglich, ob tatsächlich der Gehorsam gegenüber der Frau durch Gott kritisiert wird, oder vielmehr dessen Folge. So gesehen wäre der Einfluss der Frau als Auslöser zum Übertritt des Verbots zu denken, welches ausschließlich an den Menschen selbst erging und letztlich durch diesen allein missachtet wurde. Schließlich liegt der Fokus des göttlichen Urteils auf der verbotenen Handlung des Essens, wie auch an der Prävalenz der Nahrungsthematik in den Konsequenzen für den Menschen deutlich wird.²²² Allerdings werden sowohl sein eigenständiges Essen von dem Baum wie auch sein Hören auf die Frau gleichermaßen als Ursachen der Konsequenzen angeführt – letztere sogar an erster Stelle. Daher lohnt sich ein Blick auf die gesamte Phrase *וְהָאִשָּׁה שָׁמְעָה לְקוֹלָאָהּ* („auf die Stimme hören“): Diese Wendung kann Gehorsam gegenüber dem Träger der Stimme bzw. das Befolgen der getätigten Aussage implizieren²²³ und wird üblicherweise mit der Präposition *לְ* gebildet. Bei der präpositionalen Verbindung mit *שָׁמְעָה* wird jedoch manchmal eine Reaktion auf die Beobachtung einer Handlung, eines Objekts oder einer Person beschrieben, welcher keine direkte Rede vorausgeht (vgl. Ex 4,8–9; Jer 18,19).²²⁴ Insofern stellt das nachahmende Essen vom verbotenen Baum das eigentliche Vergehen des Mannes dar, nicht sein Gehorsam gegenüber der Frau. Im Zentrum des göttlichen Interesses steht vielmehr die Missachtung des göttlichen Verbots, nicht die Umkehrung einer vermeintlichen hierarchischen Geschlechterordnung.²²⁵ Ebenso wenig wird die geschlechtliche Identität der Figuren als Beweggrund für ihr Verhalten oder Ursache ihrer Täuschung herangezogen, sie spiegelt sich höchstens in der körperlichen Dimension der daraus entstandenen Lebensbedingungen wider. Vielmehr bildet die Erzählung allgemein menschliche Verhaltensmuster ab, die trotz ihrer Varianz im Detail schließlich demselben Ausmaß an Verantwortung unterzogen werden:

The gender-differentiated roles in the drama do not describe gender-specific patterns of sin, but they do illustrate differing responses to temptation, one involving active reasoning, the other unreflective acquiescence to another's leading. We may speculate about the motive, but it has no place in the judgment. The man has chosen, whether by reason or not, to heed the voice of his companion over the voice of God.²²⁶

Die für Gott vordergründige Relevanz des Übertretungsaktes anstelle der von den Menschen verhandelten Schuldfrage wird auch in der Gestaltung der Konsequenzen deutlich. Obgleich die Länge und Inhalte der Sprüche Gottes an die Frau und den Menschen stark variieren, zeigen sie doch auch viele Gemeinsamkeiten auf. Solche finden sich vor allem in ihrer

²²² Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 84.

²²³ Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, 1383.

²²⁴ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 220–221.

²²⁵ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 85.

²²⁶ Bird, *Missing Persons*, 191.

thematisch gleichartigen Struktur, die sowohl körperliche Veränderungen, existenzielle Erschwernisse und ambivalente Beziehungen umfassen.²²⁷ In der Behandlung der Schuldfrage kommt es zu einem recht ausgewogenen Verhältnis, da es trotz der doppelten Betroffenheit der Frau durch beide Sprüche zu keiner direkten Anklage ihrer Person kommt. Mag ihr auch ein insgesamt schwereres Los zukommen, zeugt dies keinesfalls für eine größere Verantwortlichkeit. Als lediglich indirekte Adressatin des Verbots widerfährt ihr in den Worten Gottes auch kein Schuldspruch:

The punishments are parallel in structure and clearly meant to be comparable. There is no disproportionate emphasis on the woman's punishment—and no mention of her crime. In fact, the weight of emphasis falls clearly on the man. Because the woman's work depends on relationship with the man, however, her punishment has a social dimension lacking in the man's. This etiology of life and work in a peasant agricultural society knows a fundamental social order characterized by patriarchy—and views it as a consequence and sign of sin, of human action that has altered God's original intention for creation.²²⁸

Ob nun also von der ausschließlichen Verantwortlichkeit des Mannes als alleinigem Empfänger des Verbots oder einer gemeinsamen Schuld von Mann und Frau ausgegangen wird, letztlich treffen beide die Konsequenzen gleichermaßen, ungeachtet ihrer äußerlichen Beeinflussungen, vermeintlichen Motivation und vorgebrachten Ausflüchte. Insofern findet auch die Schuldfrage in der Tatsache des beiderseits willentlich verübten Übertretungsaktes und der äquivalenten Zuschreibung von Verantwortung durch die ähnlichen Folgen ihre Antwort und Begrenzung.

2.3.2 Der Verlust der paradiesischen Existenz (V. 20–24)

20 וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל־חַי: 21 וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוֹת עוֹר וַיְלַבֵּשֵׁם: 22 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה בְּאֶחָד מִמְּנוֹ לִדְעוֹת טוֹב וָרָע וְעַתָּה לִפְנֵי־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם: 23 וַיִּשְׁלַחֵהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן־עֵדֶן לְעַבֵּד אֶת־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם: 24 וַיִּגְרֹשׁ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁכַּן מִקֶּדֶם לְגִן־עֵדֶן אֶת־הַכְּרָבִים וְאֵת לֶהֱטֵ הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת לְשֹׁמֵר אֶת־דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים:

20 Und der Mensch benannte seine Frau mit dem Namen Eva, denn sie wurde die Mutter allen Lebens.²²⁹ 21 Und JHWH, Gott, machte Fellkleider für den Menschen und für seine Frau und bekleidete sie. 22 Und es sprach JHWH, Gott: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns im Wissen um Gut und Böse. Nun aber, dass er nicht seine Hand ausstrecke und auch vom Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe! 23 Und JHWH, Gott, sandte ihn aus dem Garten Eden, um den Erdboden zu bebauen, von welchem er genommen war. 24 Und er vertrieb den Menschen und ließ östlich des Garten Edens die

²²⁷ Vgl. Fischer, *Genesis*, 247.

²²⁸ Bird, *Missing Persons*, 190.

²²⁹ Zur Übersetzung des Eigennamens und der Namensätiologie siehe unten.

Cherubim sich lagern und die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.²³⁰

Direkt im Anschluss an die göttliche Verkündigung der Konsequenzen wird von einer neuerlichen Benennung der Frau durch den Menschen erzählt. Diesmal erfolgt die Namensgebung jedoch nicht auf Basis einer Gattungsbezeichnung, wie dies bei der Benennung der Tiere in Gen 2,20 anzunehmen ist, oder einer Geschlechtsbezeichnung, wie es im Wortspiel mit אִשָּׁה („Frau“) in Gen 2,23 geschah. Stattdessen wird der Frau nun ein Eigenname zugesprochen.²³¹ Die Bedeutung dieses neuen Namens חַוָּה („Eva“) lässt sich auf mehrere mögliche Ursprünge zurückführen. Zunächst stellt die innertextliche Etymologie אִם כָּל-חַי („Mutter allen Lebens“) einen Bezug zu der Wurzel חיה („leben“) her.²³² Dies stellt Eva in engen Bezug mit dem Gottesnamen יהוה („JHWH, Jahwe“), welcher aufgrund der damaligen Substituierbarkeit der Konsonanten ו und י eine starke phonetische Ähnlichkeit aufweist und trotz umstrittener etymologischer Herleitung u.a. auf dieselbe Wurzel zurückgeführt werden kann.²³³

Es lassen sich also mögliche Verbindungen zwischen Gott als JHWH und der Frau als *Chawwah* in Erwägung ziehen. Gott, JHWH, ist im Besitz des unsterblichen Lebens und Schöpfer des menschlichen Lebens als sterblich und endlich. Eva ist im Besitz dieses von Gott gegebenen endlichen Lebens und befähigt, es hervorzubringen. Auf diese Weise ist sie an der Schöpfung beteiligt. Ewiges Leben und sich fortsetzendes Leben stehen einander gegenüber. Das göttliche Leben schließt per se den Tod aus, das menschliche Leben braucht den Tod, um weitergehen zu können und eine Generationenkette zu ermöglichen. Die Gottesrede, die die schmerzhafteste, konfliktgeladene und tödliche Seite der Erkenntnis von Gut und Böse hervorhebt, legt offen, dass das Leben der Frau und mit ihr das ganze menschliche Leben an die Sterblichkeit geknüpft sind.²³⁴

Daneben ruft die dem Namen zugrundeliegende Wurzel חוה Assoziationen mit dem aramäischen Wort für „Schlange“ hervor,²³⁵ weshalb eine Verbindung zu phönizischen Schlängengöttinnen erwogen wurde.²³⁶ Außerdem ähnelt die erzählerische Begründung den Titeln alt-orientalischer Göttinnen wie Mami und Aschera, die als Mütter aller Götter galten.²³⁷ Zudem wird oftmals angenommen, dass es sich bei „Eva“ (חַוָּה) um einen weitaus älteren Namen einer Urmutter-Figur handelt.²³⁸ Dieser entspreche der Vorstellung einer

²³⁰ Gen 3,20–24; Übersetzung: SH.

²³¹ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 222.

²³² Vgl. Gertz, *Genesis*, 148.

²³³ Vgl. Navarro Puerto, „Abbild“, 226; Gesenius, *Handwörterbuch*, 446–447.

²³⁴ Navarro Puerto, „Abbild“, 226.

²³⁵ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 228.

²³⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 117.

²³⁷ Vgl. Blenkinsopp, *Creation*, 77.

²³⁸ Vgl. Schüngel-Straumann, „Eva, die Frau“, 33.

lebensspendenden Mutter Erde und sei von Gen 3 aufgenommen und weiter tradiert worden.²³⁹ Ein weiterer Interpretationsvorschlag sieht in der Qattal-Form des Namens, die durch eine Verdopplung des mittleren Konsonanten und einem langen Vokal der letzten Silbe gekennzeichnet ist, ein Äquivalent zu modernen Berufsbezeichnungen. Im Deutschen werden diese mit dem Suffix „-er/in“ gebildet und beschreiben die wiederholte Ausübung einer Tätigkeit. Im Falle der Frau handle es sich um die Prokreation, der Name könne also auch mit „Lebensspenderin“ übersetzt werden.²⁴⁰

Bei all diesen Erklärungsversuchen bleibt jedoch die Bedeutung der Verbindung *כָּל-חַי* („alles Leben“) ungeklärt, die zwar im Singular formuliert ist, jedoch ein von der Frau geborenes Kollektiv impliziert, das über die Grenzen der menschlichen Spezies hinausreicht. Aus diesem Grund wurde die phonetische Nähe zum arabischen Nomen für „Verwandtschaft, Sippe“ (*ḥayya*) als möglicher Bedeutungsschlüssel vorgeschlagen, welcher sowohl den Eigennamen Evas wie auch seine textinterne Interpretation als Ätiologie menschlicher Nachkommenschaft auslegt.²⁴¹

Hawwa's name, *ḥawwāh*, is derived from *ḥ-w-y*—also cognate to *ḥ-y-y*—and refers to related people. Its translation should reflect that fact, and verse 20a, paraphrased expansively, reads: „And he called her Hawwa, that is, Kin-maker, because she was the mother of all kinfolk.“ Her renaming indicates that [...] Adam [...] imagined their progeny and their progeny's progeny. His statement places a lock on the meaning of *'ēzer kenegdōw*. Adam's grandchildren would have what he had once lacked: relatives, people who help each other.²⁴²

Auch wenn die Bedeutung des Namens Evas nicht restlos zu klären ist, so ist doch dessen erzählerisch hergestellte Verbindung zum Motiv des Lebens offenkundig.²⁴³ Dies kann als narrativer Kontrast zur vorangehenden Todesankündigung Gottes an den Menschen gelesen,²⁴⁴ oder auch als Andeutung des bevorstehenden Entzugs des menschlichen Zugangs zum Baum des Lebens verstanden werden.²⁴⁵ Aufgrund mangelnder Interpunktion für direkte Rede im Bibelhebräischen ist allerdings unklar, ob die Erklärung der Namenswahl ebenfalls aus dem Munde des Menschen stammt oder bereits aus Erzählersicht formuliert wird. Die Namensetymologie mag also der Kreativität und bewussten Intention des Menschen entsprungen sein oder lediglich eine beigelegte, erläuternde Erzählernotiz darstellen. Dies lässt der Text jedoch ebenso wie die konkrete Motivation des zweiten Benennungsaktes

²³⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 118.

²⁴⁰ Vgl. Mettinger, *Eden Narrative*, 26; Zevit, *What Really Happened*, 228.

²⁴¹ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 229.

²⁴² Zevit, *What Really Happened*, 229.

²⁴³ Vgl. Ego, „Adam und Eva“, 23–24.

²⁴⁴ Vgl. Gertz, *Genesis*, 148.

²⁴⁵ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 229.

offen. Die zweite Namensgebung wirkt auf der Handlungsebene wie ein scheinbar unbegründeter Impuls,²⁴⁶ scheint jedoch eine erzählerische Funktion zu erfüllen. Wie bereits mittels des Wortspiels zwischen „nackt“ (עָרֹם) und „klug“ (עָרוֹם) eine narrative Verschränkung von Gen 2 mit Gen 3 geschaffen wurde, fungiert nun חוה als Scharnier zwischen Gen 3 und Gen 4. Denn erst im nachfolgenden Kapitel findet die Namensetymologie ihre Erfüllung, wenn erstmals von der Schwangerschaft Evas sowie der Geburt Kains berichtet wird.²⁴⁷ Mit der Einführung des Eigennamens Evas wird nun auch der zukünftige Gebrauch der Gattungsbezeichnung אָדָם („Mensch“) für den Eigennamen Adams angedeutet.²⁴⁸ Realisiert wird dies aber erst in Gen 5, zunächst bleibt die Ambiguität der generischen Bezeichnung für den Mann erhalten. Möglicherweise sollte durch die Identifikation Evas mit dem Motiv des Lebens gerade diesem Ungleichgewicht zwischen den Bezeichnungen „Mensch“ und „Frau“ erzählerisch abgeholfen werden.²⁴⁹

Daneben klingt im Umstand einer erneuten Benennung der Frau durch den Menschen wiederum ein Ausdruck männlicher Überordnung an. Angesichts der zuvor angekündigten Herrschaft des Mannes über die Frau kann die zweite Namensgebung als unmittelbare Verwirklichung der göttlichen Vorhersage verstanden werden.²⁵⁰ Infolge der im Fall brüchig gewordenen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau etabliert sich nun ein hierarchisches Machtverhältnis, das von einem patriarchalischen Primat gekennzeichnet ist, jedoch nicht dem göttlichen Schöpfungswillen entspricht.²⁵¹ Besonders deutlich wird dies anhand der Parallele zur Benennung der Tiere in Gen 2,20, welche hierfür ebenfalls explizit das Substantiv שֵׁם („Name“) verwendet, während dies bei der Geschlechtsbezeichnung der Frau in Gen 2,23 noch nicht der Fall ist. Insofern kann der zweite Benennungsakt als eine Degradierung der Frau durch ihre Gleichstellung mit den Tieren verstanden werden:²⁵²

Now, in effect, the man reduces the woman to the status of an animal by calling her a name. The act itself faults the man for corrupting one flesh of equality, for asserting power over the woman, and for violating the companion corresponding to him. Ironically, he names her *Eve*, a Hebrew word that resembles in sound the word *life*, even as he robs her of life in its created fullness. [...] What alone might be a title of honor, „mother of all living,“ is in context intertwined with a position of inferiority and subordination.²⁵³

²⁴⁶ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 228.

²⁴⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 70–71.

²⁴⁸ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 119.

²⁴⁹ Vgl. Gowan, *From Eden*, 60.

²⁵⁰ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 100.

²⁵¹ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 223.

²⁵² Vgl. Tribble, *God*, 133.

²⁵³ Tribble, *God*, 133–134.

Allerdings reicht das Fehlen des Nomens אִשָּׁה in Gen 2,23 nicht aus, um die erste Benennung der Frau zu relativieren, da bereits das Verb קָרָא („rufen“) in Kombination mit der substantivischen Bezeichnung die Verleihung eines Namens hinreichend markiert.²⁵⁴ Ob daher bereits die erste Benennung der Frau als Ausdruck männlicher Vorherrschaft zu lesen ist oder lediglich eine Feststellung ihres Geschlechts darstellt, bleibt umstritten. Denn es bleibt zu bedenken, dass die Frau bereits vom Erzähler in Gen 2,22 als solche bezeichnet wurde, bevor dies in den Worten des Mannes geschieht. Somit kann der prinzipielle Akt der Benennung auch als einfache Verbalisierung einer bereits ontologisch gefestigten Identität verstanden werden. Dies untermauert auch der überwiegende Befund anderer Namensvergaben in der Hebräischen Bibel, die für gewöhnlich keinen autoritativen Status des Namensgebers implizieren. Neben einem Ausdruck von Dominanz, Überordnung oder willkürlicher Identitätsstiftung kann eine Namensvergabe also auch die Erkenntnis des wahren Wesens eines Gegenübers vermitteln.²⁵⁵ Dies lässt sich sodann auch auf die zweite Benennung Evas übertragen, indem „Eve did not become the mother of all living because of her name but, rather, she was named so to reflect what she was (Gen 3:20)“.²⁵⁶

Auffällig ist außerdem, dass die Namensvergabe in Gen 2–3 jeweils durch den Mann erfolgt, während diese Aufgabe bei Kindern üblicherweise der Mutter zukommt.²⁵⁷ Mit der Namens-etymologie in Gen 3,20 wird wiederum eine genealogische Zuordnung der Nachkommen zur Frau vorgenommen, wobei Abstammung in der Entstehungskultur des Textes vorwiegend patrilinear bestimmt wurde.²⁵⁸ Der Frau kommt also eine bedeutende Ehrenbezeichnung zu, indem ihr allein das lebensspendende Wirken und die Fortsetzung des göttlichen Schöpfungswirkens zugeschrieben wird.²⁵⁹ An all diesen kulturell subversiven Darstellungen wird eine widersprüchliche Spannung deutlich, die zugleich den Anbruch des Patriarchats ätiologisch wiedergibt und die androzentrischen Geschlechtervorstellungen des historischen Entstehungsumfeldes des Textes unterläuft. In diesem Paradoxon mag eine Andeutung auf den fortwährenden Geschlechterkampf vorliegen,²⁶⁰ oder auch dessen Widerspruch zur Intention Gottes latent in die Erzählung eingewoben worden sein.

Ein gegenteiliger Wille Gottes wird auch in dessen weiterem Handeln deutlich, welches von Schonung und Fürsorge geprägt ist. Zuvor trat bereits die göttliche Todesankündigung aus

²⁵⁴ Vgl. Clines, *What Does Eve*, 38–39.

²⁵⁵ Vgl. Phaipi, „Bible and Women“, 76–77.

²⁵⁶ Phaipi, „Bible and Women“, 76.

²⁵⁷ Vgl. Stratton, *Out of Eden*, 101.

²⁵⁸ Vgl. Crüsemann, „Er aber soll“, 65.

²⁵⁹ Vgl. Ruppert, *Genesis*, 164.

²⁶⁰ Vgl. Navarro Puerto, „Abbild“, 222.

Gen 2,17 nicht unmittelbar ein, sondern wurde durch die ambivalenten Sprüche über das zukünftige Dasein von Frau und Mann relativiert.²⁶¹ Sodann kommt durch die Ausstattung der beiden mit Fellkleidern eine Würdigung ihrer nunmehr schambehafteten Natur sowie ihrer Schutzbedürftigkeit zum Ausdruck.²⁶² Während sich dieser Akt der Fürsorge noch an Mann und Frau gleichermaßen richtet, erwähnen die darauffolgenden Verse jeweils nur den Menschen. Bei seiner singularischen Nennung in Gottesrede und Erzählersicht wird das Geschick der Menschheit wiederum auf eine androzentrische Perspektive reduziert. Die menschliche Errungenschaft der Erkenntnis von Gut und Böse, die mit einer Form von Gottähnlichkeit einherging, soll nun nicht durch das Erlangen von Unsterblichkeit ergänzt werden. Daher wird dem Menschen der Zugang zum Baum des Lebens verwehrt und dieser aus dem Garten geschickt, um seiner ursprünglichen Bestimmung in Gen 2,5 nachzukommen und den Erdboden zu bebauen, aus welchem er einst geschaffen wurde. Als Begründung des Handelns Gottes kann das Motiv der Überpopulation aus mesopotamischen Epen herangezogen werden, dessen Handhabung durch die Götter mit leidvollen Folgen für die Menschheit verbunden war. Vor dieser Schablone wird der Mensch nicht aus göttlichem Ärger oder zur Strafe aus dem Garten Eden verbannt, sondern aus einem Akt göttlicher Güte, der vor den negativen Folgen seiner potentiellen Unsterblichkeit bewahren soll.²⁶³ Indem Gott dem Menschen die zeitgleiche Errungenschaft der gottgleichen Attribute der Erkenntnis und des ewigen Lebens versagt, wird dessen Menschlichkeit bewahrt und dennoch seine Reife zu einem vernunftbegabten Wesen gewährt.²⁶⁴ Im Zentrum der Sorge Gottes steht hier also wiederum allein der generische Mensch. Obgleich Eva in diesen Ausführungen unerwähnt bleibt, zeigt ihre namentliche Nennung in Gen 4,1, dass sie von der Verbannung zumindest indirekt mitbetroffen war und den Garten Eden zusammen mit dem Mann verlassen hat. Nachdem Gen 3 noch mit einer gynozentrischen Fokalisierung einsetzte, endet das Kapitel nun mit einem erzählerischen Fokus auf den Mann, wobei die Figur der Frau völlig aus dem Blick gerät. Wenn auch manche Interpretationen des Textes eine Darstellung der Patriarchatsentstehung ablehnen oder abschwächen mögen, so wird doch zumindest auf der Erzählebene durch diese zunehmend androzentrische Perspektivierung eine deutliche Verschiebung nach dem Fall sichtbar. Der Verlust des Gartens Eden und der paradiesischen Existenz geht mit dem Verlust des egalitären Geschlechterverhältnisses einher.

²⁶¹ Vgl. Steck, *Paradieserzählung*, 115–116.

²⁶² Vgl. Ruppert, *Genesis*, 164.

²⁶³ Vgl. Zevit, *What Really Happened*, 229–233; gegen Ruppert, *Genesis*, 166.

²⁶⁴ Vgl. Krüger, „Sündenfall?“, 38–39.

3 Das Geschlechterverhältnis von Gen 2–3 in der frühen Rezeptionsgeschichte

Nach der exegetischen Analyse der Darstellung des Geschlechterverhältnisses in Gen 2–3 soll nun den schöpfungstheologischen Argumentationsstrategien in ausgewählten frühen Rezeptionen des Textes nachgespürt werden. Hierbei ist danach zu fragen, welche Interpretationstendenzen in Bezug auf den Referenztext (Gen 2–3) vorliegen, auf welchen Prämissen diese Auslegungen beruhen und welche theologischen Argumentationslinien in den Rezeptionstexten verfolgt werden.

Aus dem breitgefächerten Spektrum der Rezeptionsgeschichte von Gen 2–3 werden im Folgenden drei Beispiele aus der frühen antiken Rezeption ausgewählt. Für dieses Florilegium werden unterschiedliche Textgattungen (Weisheitsliteratur, Briefliteratur, Erzählung) und religiöse Entstehungskontexte (jüdisch, frühchristlich, gnostisch) berücksichtigt. Die ausgewählten Texte sollen als stichprobenartiger Einblick in die Interpretationstendenzen zum Geschlechterverhältnis dienen. Daneben sollen Vergleichstexte einen breiteren Überblick über den schöpfungstheologischen Diskurs in der frühen Rezeptionsgeschichte bieten.

3.1 Die Schuldfrage, ausgehend von Sir 25,24

24 ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες.

24 Von einer Frau kommt der Anfang der Sünde,
und ihretwegen sterben wir alle.²⁶⁵

Dieser Vers entstammt dem Sirachbuch, dem längsten jüdischen Weisheitsbuch, das in der Orthodoxie und im Katholizismus als Bestandteil des alttestamentlichen Kanons gilt. In den protestantischen Kirchen wird es dagegen zu den Apokryphen gezählt.²⁶⁶ Jesus Sirach enthält poetische Passagen und Lehren zu Alltagsthemen wie Ehe, Familienleben, Begierde und Selbstbeherrschung.²⁶⁷ Es wurde um 180 v. Chr. von einem Weisen auf Hebräisch verfasst und später von dessen Enkel ins Griechische übertragen (vgl. Sir 1,1). Es wurde in zahlreichen weiteren Sprachen tradiert, in seiner ursprünglichen, hebräischen Fassung ist es jedoch nicht vollständig erhalten.²⁶⁸ Der Text wurde vermutlich zum Zwecke der Bildung und

²⁶⁵ Sir 25,24; Übersetzung nach Sauer, *Jesus Sirach*, 190.

²⁶⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, „Von einer Frau“, 11.

²⁶⁷ Vgl. Balla, *Ben Sira*, 1.

²⁶⁸ Vgl. Balla, *Ben Sira*, 2; Adams, Goering und Goff, *Sirach*, 3.

Erziehung junger Männer geschrieben, die zu weiser Lebensführung und Gesetzeskonformität angehalten werden sollten, um später hoher Ämter besetzen zu können.²⁶⁹

Insofern ist das Buch „in aller Deutlichkeit an Männer adressiert“²⁷⁰ (vgl. Sir 2,1; 3,1.17; 4,1.11.20)²⁷¹ und weist einen „ungebrochen androzentrischen Blick“²⁷² auf. In jenen Passagen, die sich mit Frauen befassen oder weibliche Figuren darstellen, schlägt sich dieser Umstand in einer weitgehend misogynen Perspektive nieder (vgl. Sir 25,13–26; 26,5–12).²⁷³ So wirft auch Sir 25,24 ein entsprechendes Licht auf die Rolle Evas im Erzählgeschehen von Gen 3. Mit seiner expliziten Anschuldigung der Frau steht er allerdings allein auf weiter Flur, zumindest innerhalb des biblischen Kanons.²⁷⁴ Damit handelt es sich bei Sir 25,24 um eine der frühesten jüdischen Zuschreibungen der Schuld und ihrer Folgen an die Figur der Eva – und damit implizit an alle Frauen:²⁷⁵

Denn niemand hat vorher in der alttestamentlichen Geschichte die Erzählung von Gen 3 so verstanden, daß die Frau die größere Schuld an der Sünde und der Sündenverfallenheit der Welt trifft. Auch bringen die Propheten, die ja häufig und sehr deutlich von Sünde und Schuld sprechen, keine einzige Anspielung auf die Frau bzw. ihre größere Verführbarkeit. Erst die Spätzeit, etwa ab dem Ende des 3. Jh. v. Chr., gewinnt ein negatives Interesse an der Rolle der Frau.²⁷⁶

Wie kam es also zu dieser misogynen Auslegung des Schöpfungstextes in Jesus Sirach? Zur Zeit der Abfassung des Weisheitbuches dürften soziale Umbrüche in der städtischen Kultur dazu geführt haben, dass ein ungezwungenerer Umgang zwischen den Geschlechtern vorherrschte und auch die sozialen Normen bezüglich des Sexuallebens einen Wandel durchliefen. Als Triebfeder dieser Durchbrechung gesellschaftlicher Schranken erachtet der Autor offenbar einzig die Frauen und begründet diese Sichtweise in Sir 25,24 mit einer Bezugnahme auf Gen 3,6.²⁷⁷ So zeichnet er in Kapitel 25 das warnende Bild einer schlechten Ehefrau, welches er im darauffolgenden Kapitel mit den vermeintlichen Vorzügen einer guten Ehefrau kontrastiert. Bereits diese Reihenfolge im Text, welche zuerst die negativen Aspekte behandelt, lässt den frauenfeindlichen Fokus seiner Entstehungszeit ersichtlich werden.²⁷⁸ Der von dieser Tendenz geprägte Abschnitt verknüpft wiederholt das Motiv der Bosheit mit der Frau und schildert katastrophale Folgen ihres Handelns, zuvorderst für ihren Ehemann.

²⁶⁹ Balla, *Ben Sira*, 2.

²⁷⁰ Rapp, „Gottesfürchtigen Frau“, 325.

²⁷¹ Vgl. Rapp, „Gottesfürchtigen Frau“, 325, Anm. 1.

²⁷² Rapp, „Gottesfürchtigen Frau“, 325.

²⁷³ Vgl. Rapp, „Gottesfürchtigen Frau“, 325.

²⁷⁴ Vgl. Schüngel-Straumann, „Von einer Frau“, 11; Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 70.

²⁷⁵ Vgl. Trenchard, *Ben Sira*, 81; Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 133.

²⁷⁶ Schüngel-Straumann, „Von einer Frau“, 11.

²⁷⁷ Vgl. Sauer, *Jesus Sirach*, 191.

²⁷⁸ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 70.

Mit der intertextuellen Bezugnahme auf Gen 3 wird in Sir 25,24 schließlich ein schöpfungstheologisches Argument zur Begründung all dieser Behauptungen herangezogen.²⁷⁹ Diese neue, prinzipielle Identifikation des Bösen mit der Frau kann darauf zurückgeführt werden, dass sie vermehrt in der Rolle einer Verführerin wahrgenommen und mit sexuellem Verlangen assoziiert wird.²⁸⁰

Zwei Strömungen sind in dieser Spätzeit besonders wichtig: Einmal die *Erotisierung* der alten Erzählungen, dann ihre *Dämonisierung*. Die Gefährlichkeit von Eros und Schönheit zu thematisieren, gehörte geradezu zu den Modeströmungen der Zeit. Zugleich wird nun Schönheit immer mehr zu etwas Gefährlichem, vor dem der Mann sich hüten muß, weil es ja in den Zusammenhang mit Verführung gestellt wird. Wegen ihrer erotischen Ausstrahlung und ihrer Schönheit gilt die Frau als Gefahr für den Mann, vor der es gilt, auf der Hut zu sein.²⁸¹

Die Gefährlichkeit der Frau gipfelt laut V. 24 darin, dass sie für die menschliche Sterblichkeit verantwortlich ist. Das Ausmaß frauenfeindlicher Rezeptionsgeschichte von Gen 3 fußt also mitunter auf dieser frühen misogynen Interpretation Ben Siras, welche über die Jahrhunderte oftmals losgelöst von ihrem Kontext rezipiert wurde.²⁸² Der Vers diente zudem als eine der biblischen Belegstellen für die Erbsündenlehre des Augustinus, welche die Sündhaftigkeit und Todesverfallenheit aller Menschen auf deren erblich bedingte Teilhabe an der Übertretung Adams und Evas zurückführt und deren fatale Folgen nur durch die Taufe zu tilgen seien.²⁸³

Gegen diese Auslegung von Sir 25,24 spricht allerdings der Umstand, dass die menschliche Sterblichkeit andernorts im Buch Jesus Sirach nicht menschlicher Verfehlung, sondern vielmehr dem ursprünglichen göttlichen Willen zugeschrieben wird (vgl. Sir 17,1–2; 40,11; 41,3–4).²⁸⁴ In Sir 17 wird die Schöpfung der Menschen zudem äußerst positiv und ohne eine Erwähnung von „Sünde“ (ἁμαρτία) geschildert. Angesichts dieser innertextlichen Widersprüche wird eine dem Vers inhärente, syntaktische Mehrdeutigkeit ersichtlich: Im griechischen Wortlaut der Septuaginta bezieht sich die Verbindung aus Präposition und Relativpronomen δι' αὐτῇν („durch sie, um ihretwillen“) auf ein Femininum, wofür zwei feminine Nomina aus der vorangehenden Vershälfte in Frage kommen: neben γυνή („Frau“) auch ἁμαρτία („Sünde“). Da letzteres Wort syntaktisch näher am Relativpronomen platziert ist, scheint es naheliegender, dass nicht die Frau für den Tod verantwortlich gemacht wird,

²⁷⁹ Vgl. Ego, „Adam und Eva“, 29–30.

²⁸⁰ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 74.

²⁸¹ Schüngel-Straumann, „Von einer Frau“, 11.

²⁸² Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 131.

²⁸³ Vgl. Ellis, *Gender*, 158, insb. Anm. 13; Ego, „Adam und Eva“, 30.

²⁸⁴ Vgl. Balla, *Ben Sira*, 93; gegen Ego, „Adam und Eva“, 30.

sondern die Sünde selbst. Auch in der ursprünglichen hebräischen Version des Textes dürfte diese syntaktische Reihenfolge und die grammatikalische Mehrdeutigkeit bezüglich des Genus vorgelegen haben, soweit es sich aus einer späten hebräischen Handschrift aus dem 10. Jahrhundert rekonstruieren lässt (vgl. MS C). Erst mit der lateinischen Vulgata wurde die Ambiguität zuungunsten der „Frau“ (*mulier*) aufgelöst, da es sich bei dem Nomen *peccatum* („Sünde“) um ein Neutrum handelt und dieses mit dem feminin übersetzten Pronomen *per illam* („durch sie“) inkompatibel ist.²⁸⁵ Damit ist es fraglich, ob Ben Sira tatsächlich so ausdrücklich Eva beschuldigt hat. Allerdings wird die Frau in der ersten Vershälfte als die Ursache für die Existenz der Sünde beschrieben, womit sie als ursprünglicher Auslöser wiederum für die Gegebenheit menschlicher Sterblichkeit mitverantwortlich wäre.

Die Aussage des Verses ist also umstritten und die Inkongruenz mit der restlichen Theologie Ben Siras durch keine der beiden Lesarten gelöst. Manche Forschende sehen daher in der Nennung einer Frau keine Anspielung auf die Frau in Gen 2–3, sondern lediglich das Motiv der schlechten Ehefrau, von welchem schließlich der unmittelbare Kontext des Verses handelt.²⁸⁶ Eva wird ohnehin nicht namentlich genannt. Die unspezifisch formulierte Ansicht des Autors wird dabei also lediglich als allgemeine, metaphorische Warnung an Ehemänner vor dem drohenden Unheil betrachtet, welches die Wahl einer unangebrachten Ehepartnerin nach sich ziehen könne. Andere sehen darin einen Einfluss des griechischen Mythos der Pandora, deren Handeln ebenfalls für den Eintritt des Unheils in die Welt verantwortlich gemacht wird.²⁸⁷

Auch in anderen spätjüdischen Texten wird die Schuld nicht Eva zugeschoben, sondern die Verantwortung einer anderen Figur angelastet (meist Adam oder dem Satan). Der berühmte Vers 4Esr 7,118 macht Adam für den Fall verantwortlich:

Ach, Adam, was hast du getan? Als du gesündigt hast, gereichte es ja nicht nur zum Sturz für dich allein, sondern auch für uns, die wir von dir stammen.²⁸⁸

Obgleich das 4. Esrabuch erst um 100 n. Chr. und somit nach Jesus Sirach entstanden ist, zeigt es doch die Tendenz einer Interpretationslinie vom Motiv des Sündenfalls auf, die sich erst später entwickelt haben dürfte. Darin wird die Schuld für den Fall der Menschheit der Figur des Menschen bzw. des Mannes in Gen 2–3 gegeben, deren Konsequenzen sich auf seine Nachkommenschaft niederschlagen. Als ein weiterer Vertreter dieser

²⁸⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 131–133.

²⁸⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 132; Balla, *Ben Sira*, 93–94.

²⁸⁷ Vgl. Ellis, *Gender*, 159–163; Blenkinsopp, *Creation*, 78.

²⁸⁸ 4Esr 7,118; Übersetzung nach Schreiner, *4. Buch Esra*, 358.

Auslegungstradition ist der Apostel Paulus zu nennen, insbesondere in seiner Typologie zwischen dem ersten Adam und Christus, den er auch als letzten Adam bezeichnet.²⁸⁹

Daneben entwickelt sich noch eine weitere Auslegungstradition, welche den Ursprung des Vergehens in Gen 3 nicht in den menschlichen Akteuren, sondern im Neid des Satans verortet. In Weish 2,24 wird der Teufel für die Sterblichkeit der Menschheit verantwortlich gemacht:

24 φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.

24 Aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt hineingekommen und ihn werden schmecken, die ihm angehören.²⁹⁰

Im Buch der Weisheit, welches aus Ägypten und dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammen dürfte,²⁹¹ wird also der Grundgedanke einer persönlichen Schuld von Jesus Sirach aufgegriffen. Nun aber wird dem Satan die zentrale Rolle für die Missachtung des göttlichen Verbotes zugewiesen.²⁹² Beide Interpretationslinien, welche die Schuld entweder der Frau oder dem mit der Schlange identifizierten Teufel zuweisen, entwickeln sich parallel. Sie werden in der späteren Rezeption schließlich auch miteinander verflochten, so beispielsweise in christlichen ikonographischen Darstellungen.²⁹³

In der frühen Rezeptionsgeschichte von Gen 2–3 sind also drei Versionen der Schuldzuweisung zu beobachten: jene an die Frau, jene an den Mann und jene an den Satan. Alle diese Interpretationslinien werden in der späteren Zeit fortgeführt. Neben der Beschuldigung Adams hielt auch das frauenfeindliche Verständnis von Sir 24,25 Einzug in frühchristliche Texte:²⁹⁴

Diese Wertung wird später von den neutestamentlichen Schriftstellern zum Teil übernommen, so in 2 Kor 11,3 und 1 Tim 2,14. [...] Umfassender sieht diese Entwicklung Paulus in Röm 5,12–15. Hier wird die Schuldzuweisung nicht einseitig der Frau angelastet, sondern im Zusammenhang der gesamten zwischengeschlechtlichen Beziehungen gedeutet.²⁹⁵

Der Einfluss der misogynen Strömung auf die frühchristliche Rezeption von Gen 3 könnte auf die frühere Entstehung Jesus Sirachs zurückgeführt werden, welcher als erster jüdischer

²⁸⁹ Siehe z.B. 1Kor 15,22.45; vgl. Westermann, *Genesis*, 375.

²⁹⁰ Weish 2,24 LXX; Übersetzung: SH.

²⁹¹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 71.

²⁹² Vgl. Ego, „Adam und Eva“, 30.

²⁹³ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 71–72.

²⁹⁴ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 71.

²⁹⁵ Sauer, *Jesus Sirach*, 191.

Text die Schuldfrage behandelt. Schließlich kommt ihm als kanonischer Bestandteil der Septuaginta eine größere religiöse Bedeutung zu, da diese den frühchristlichen Autoren als Heilige Schrift galt.²⁹⁶ Die theologische Wirkmacht des Verses für die Rezeptionsgeschichte ist somit nicht zu unterschätzen, selbst wenn die vage Anspielung auf Gen 3 keine ausführlichen, schöpfungstheologischen Argumente preisgibt. Zur Rechtfertigung seiner Schlussfolgerung, dass die Frau für den Tod verantwortlich sei, wird weder der Umstand, dass die Schuldfrage bereits auf der Handlungsebene verhandelt wird, noch die erzählerische Perspektivierung oder eine andere Begründung angeführt. Vielmehr wird Gen 3 selbst als Argument für den Kontext in Sir 25 herangezogen und als Begründung für das Wesen und die Wirkungen der schlechten Ehefrau gebraucht. Insofern kommt es zu keiner näheren Auseinandersetzung mit Gen 2–3, sondern lediglich zu einer schöpfungstheologischen Behauptung, die aus der offenen Ambiguität des zugrundeliegenden Textes geschlossen wird und keiner argumentativen Begründung zu bedürfen scheint. Während Gen 3,1–6 durch die verstärkte Perspektivierung der Frau durchaus zu dieser Lesart zulässt, übersieht eine solche Interpretation doch das Beisein des Mannes und seine selbstverantwortete Teilhabe am Geschehen ebenso wie den realisierten Handlungsspielraum Gottes und der Schlange. Insofern wird eine für misogynie Zwecke intendierte Entfremdung der Erzählung deren theologischem Potential nicht gerecht:

Eine Erklärung für das Böse gibt der Jahwist nicht, das tut auch die ganze Bibel nicht. Der Jahwist schildert die Sünde, wie sie ist, erklärt aber nicht, woher sie kommt. Das Böse *ist* in der Welt. Das ist eine Erfahrungstatsache. Es gibt aber keinen Sündenbock. Wenn darum die kurzschlüssige Interpretation *die Frau* zum Sündenbock stempelt, macht sie es sich zu einfach. Die Schwierigkeit, daß das Böse nicht zu erklären ist, muß ausgehalten werden.²⁹⁷

3.2 Die Unterordnungsfrage, ausgehend von 1Kor 11,2–16

2 Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. 3 Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. 4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. 5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἐν γὰρ ἐστίν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρμένῃ. 6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω. 7 Ἄνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρὸς ἐστίν. 8 οὐ γὰρ ἐστίν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· 9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. 10 διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. 11 πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ. 12 ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικὸς· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. 13 Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστίν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ

²⁹⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 71; Öhler, *Geschichte*, 77.

²⁹⁷ Schüngel-Straumann, *Frau am Anfang*, 103.

προσεύχεσθαι; 14 οὐδὲ ἡ φύσις αὐτῇ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν, 15 γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται [αὐτῇ]. 16 Εἰ δὲ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

2 Ich lobe euch aber, dass ihr in allem meiner gedenkt und an den Überlieferungen festhaltet, wie ich sie euch übergeben habe. 3 Ich will aber, dass ihr wisst: Das Haupt eines jeden Mannes ist Christus, aber das Haupt der Frau ist der Mann, das Haupt Christi aber ist Gott. 4 Jeder Mann, der betet oder prophezeit und etwas vom Haupt herab hat, entehrt sein Haupt. 5 Jede Frau aber, die unverhüllten Hauptes betet oder prophezeit, entehrt ihr Haupt; denn sie ist ein und dasselbe wie die Geschorene. 6 Denn wenn sich eine Frau nicht verhüllt, so werde es auch abgeschnitten. Wenn es aber eine Schande für die Frau ist, sich das Haar abschneiden oder scheren zu lassen, so soll sie sich verhüllen. 7 Der Mann soll gewiss nicht das Haupt verhüllen, als Gottes Bild und Herrlichkeit²⁹⁸ ist er entstanden; die Frau aber ist die Herrlichkeit des Mannes. 8 Denn es ist nicht der Mann aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann. 9 Denn es wurde auch nicht der Mann um der Frau willen geschaffen, sondern die Frau um des Mannes willen. 10 Daher soll die Frau eine Macht haben über ihr Haupt, um der Engel²⁹⁹ willen. 11 Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn. 12 Denn wie die Frau aus dem Mann, so ist auch der Mann durch die Frau; aber alle aus Gott. 13 Urteilt bei euch selbst: Ist es für eine Frau angemessen, unverhüllt zu Gott zu beten? 14 Lehrt euch nicht die Natur selbst, dass, wenn ein Mann langes Haar hat, es ihm eine Unehre ist? 15 Wenn aber eine Frau langes Haar hat, ist es ihr eine Herrlichkeit; denn das Haar ist ihr anstelle eines Schleiers gegeben. 16 Wenn aber jemand gedenkt, streitlustig zu sein, wir haben keine solche Gewohnheit noch die Gemeinden Gottes.³⁰⁰

Diese neutestamentliche Perikope ist einer der zentralen und zugleich umstrittensten Texte, die im Diskurs um das paulinische Frauenbild sowie die Rolle von Frauen in frühchristlichen Gemeinschaften erforscht und kontroversiell diskutiert werden. Zugleich handelt es sich dabei um die einzige Aussage von Paulus, welche das Motiv der Schöpfung von Mann und Frau aufgreift,³⁰¹ auf dieser Grundlage ein schöpfungstheologisches Geschlechterverhältnis postuliert und daraus geschlechtsspezifische Anordnungen für die gottesdienstliche Praxis folgert. Insbesondere die Reihenfolge der geschlechtlichen Ausdifferenzierung in Gen 2 wurde historisch häufig als Grundlage theologischer Interpretationen des zwischenmenschlichen Geschlechterverhältnisses herangezogen,³⁰² so auch in 1Kor 11,2–16. Nach einer knappen Einführung in den Ersten Korintherbrief soll daher zunächst ein Überblick über das breite Spektrum an Forschungshypothesen zu der Passage geboten werden, um anschließend deren schöpfungstheologische Argumente innerhalb ihres komplexen Kontextes analysieren zu können.

²⁹⁸ Zur Übersetzung von δόξα siehe unten.

²⁹⁹ Zur Übersetzung von ἄγγελοι siehe Anm. 312.

³⁰⁰ 1Kor 11,2–16; Übersetzung: SH.

³⁰¹ Vgl. Luttikhuisen, *Creation*, 78.

³⁰² Vgl. Fischer, „Der Mensch lebt“, 17; Schüngel-Straumann, „Von androzentrischer zu feministischer Exegese“, 137.

Die Passage findet sich im Ersten Korintherbrief, welcher vermutlich um 55 n. Chr.³⁰³ von Paulus in Ephesus verfasst wurde (vgl. 1Kor 16,8) und das älteste erhaltene Schreiben seines mehrfachen Briefwechsels mit der korinthischen Gemeinde ist. Paulus spricht in 1Kor diverse Probleme, Missstände und Fragen der von ihm gegründeten Gemeinde an, die sowohl theologischer als auch praktischer Natur sind. Dazu zählen innergemeindliche Zerwürfnisse, ethische Fragen sowie Diskurse um die Geistesgaben, den Verzehr von Götzenopferfleisch und die Auferstehung der Toten.³⁰⁴ Im elften Kapitel adressiert Paulus eine umstrittene Angelegenheit in der gemeindlichen Gottesdienstpraxis, welche die korrekte Form der Verhüllung von Frauen während ihres Gebets oder Vollzugs prophetischer Akte umfasst. Über welche konkrete Praxis von Frauen der korinthischen Gemeinde in 1Kor 11,2–16 gesprochen wird, ist jedoch selbst Gegenstand langjähriger Forschungsdebatten. Denn die Perikope enthält inhaltliche Spannungen (V. 6b.15b; 7–10.11–12) und eine polysemische Terminologie, die verschiedene Rückschlüsse auf die Gesamtaussage der Textstelle und die Position ihres Autors zulässt. Die Passage wird in der Forschung daher gemeinhin als *crux interpretum* betrachtet.³⁰⁵ Außerdem scheint sie in paradoxem Kontrast zu anderen paulinischen Aussagen zu stehen, die entweder das prinzipielle Schweigen von Frauen im gottesdienstlichen Rahmen voraussetzen (1Kor 14,33b–36) oder aber die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen angesichts der Einheit in Christus prinzipiell für hinfällig erachten (Gal 3,28). Manche versuchen daher die textinhärenten und kontextuellen Widersprüche mithilfe literarkritischer Hypothesen, wie beispielsweise der Interpolations- oder Zitattheorie, zu lösen.³⁰⁶ Geht man mit der überwiegenden Forschungsmeinung hingegen von der Einheitlichkeit des Textes und seiner durchwegs paulinischen Autorschaft aus,³⁰⁷ so bedarf es einer tieferschürfenden, sachlichen Interpretationsleistung.

Die traditionelle Auslegung sieht in der Gesamtaussage der Perikope eine Aufforderung an die Frauen der korinthischen Gemeinde, während des Betens oder Prophezeiens in der Versammlung einen Schleier oder ein ähnliches Kleidungsstück zu tragen, um ihr Haupthaar zu bedecken.³⁰⁸ Dies wird als kulturell geprägtes Zeichen der Unterordnung gegenüber den ebenfalls anwesenden Männern interpretiert, welche nicht durch das sexuell konnotierte Frauenhaar vom gottesdienstlichen Geschehen abgelenkt werden sollen:

³⁰³ Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 77.

³⁰⁴ Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 81–82.

³⁰⁵ Vgl. Luttikhuisen, *Creation*, 76.

³⁰⁶ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 4–7; Schirmacher, *Paulus*.

³⁰⁷ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 6–7.

³⁰⁸ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 14; siehe vor allem Massey, „Meaning“.

It is, therefore, the veil that serves to ward off the erotically charged male look from the face of the woman who prays or prophesies, in order that nothing might detract from the authority of her voice. In the veil, eros encounters its limit.³⁰⁹

Dieses Textverständnis geht von historisch-kulturell bedingten Verschleierungsnormen für Frauen aus, welche ihre von der Ehre- und Schandekultur geforderte Sittsamkeit gewährleisten und somit die Ehre ihres jeweiligen *pater familias* erhalten sollten.³¹⁰ In Verbindung mit der kryptischen Begründung in V. 10, die eine „Macht“ (ἐξουσία)³¹¹ der Frau über ihr Haupt um der „Engel“ (ἄγγελοι)³¹² willen einfordert, kann die angestrebte Prävention sexualisierender Wahrnehmung durch die Männer noch um jene durch die Engel erweitert werden. Bereits Tertullian (*De virginibus velandis* 7) identifiziert diese in Anlehnung an Gen 6,1–4 mit gefallenem Engeln, vor deren lüsternen Blicken sich die Frauen zu verbergen hätten.³¹³ Diesen kulturellen und religiös geprägten Forderungen seien die frühchristlichen Frauen in Korinth nun nicht länger nachgekommen, entweder aufgrund einer bewussten Aushebelung der Schöpfungsordnung durch frühchristlichen Egalitarismus (vgl. Gal 3,28) oder auch aufgrund des Einflusses der liberaleren, römischen Kleidungskonventionen auf die Modekultur in Korinth.³¹⁴

Wenn man die intensive Argumentation des Paulus mit der Schöpfungsgeschichte hier ernst nimmt, muss die korinthische Position etwas mit der Interpretation von Gen 1 und Gen 2 zu tun gehabt haben. Möglicherweise hatten die korinthischen Frauen, durch die Taufformel von Gal 3,28 veranlasst, ihre Schöpfungsposition von ihrer Christuszugehörigkeit her relativiert. Vielleicht hatten sie ihrer durch den Mann in der ersten Schöpfung vermittelten kreatürlichen Wirklichkeit im Bewusstsein der durch die Taufe gewirkten christlichen Neuschöpfung keine Rechnung mehr getragen. Dann hätten sie die nach Paulus auch für Christen und Christinnen weiterhin bestehende Realität und Gültigkeit der ersten Schöpfungsordnung außer Kraft gesetzt. Passen würde das, denn die Korinther hätten hier dann nur einmal mehr die fortdauernde Gültigkeit der irdisch-geschöpflichen Existenz auch für Getaufte in Frage gestellt.³¹⁵

Eine andere Interpretation hingegen, welche die negative westlich-moderne Perspektive auf weibliche Verschleierung hinterfragt, sieht von einer Auflehnung der korinthischen

³⁰⁹ Watson, „Authority“, 535.

³¹⁰ Vgl. Finney, „Honour“, 35–41.

³¹¹ In der klassischen Lesart wird der Begriff ἐξουσία als Metapher für den zu tragenden Schleier interpretiert, welcher wiederum die Autorität und Herrschaft des *pater familias* über die Frau symbolisieren soll. Da das Lexem in der Antike jedoch durchwegs im aktiven Sinne gebraucht wurde und somit eine Form der Machtausübung seitens der Frau selbst impliziert, bleibt jegliche Interpretation eines Symbols männlicher Dominanz über die Frau in diesem Vers auszuschließen; vgl. Jantsch, „Einführung“, 35–37, 41–42.

³¹² Auch die Semantik von ἄγγελοι ist umstritten, könnten damit schließlich sowohl „Engel“ im Sinne himmlischer Geistwesen gemeint sein, die nicht erzürnt oder verführt werden sollen, als auch menschliche „Boten“, also auswärtige Besucher der Gemeindeversammlung. Vor diesen sei ein gesittetes und kulturell angemessenes Auftreten gewünscht, um keinen Anstoß in der Gesellschaft zu erregen; vgl. Jantsch, „Einführung“, 42–48; Finney, „Honour“, 52.

³¹³ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 44.

³¹⁴ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 9–13; Lampe, „Paulus“, 196–197.

³¹⁵ Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 226.

Christinnen gegen die kulturellen Normen ihrer Zeit ab. Paulus argumentiere in der Passage weniger für ein Symbol der Unterordnung der Frauen unter die Männer oder für eine Kleidungs Vorschrift, welche die Ehre der Männer schützen und deren ungestörte Teilnahme am Gottesdienst ermöglichen soll. Vielmehr würde Paulus eine Forderung der Frauen aus der Unterschicht unterstützen, die ihre Schleier weiterhin tragen wollten, denen dies aber von den Männern in der korinthischen Gemeinde untersagt wurde. In der für Prostitution berückichtigten Stadt Korinth diene ein Schleier insbesondere dazu, unerwünschte Blicke in einer potentiell gefährlichen Umgebung abzuschirmen, und stellte außerdem ein Statussymbol für fromme und züchtige Frauen der Oberschicht dar. Diese Lesart würde auch die Formulierung in V. 10 erklären, gemäß welcher den Frauen selbst eine „Macht“ (ἐξουσία) über ihr eigenes Haupt zusteht. So verstanden zielt die Gesamtaussage des Textes nicht auf eine Subordination von Frauen ab, sondern bietet diesen vielmehr eine theologische Fundierung, um sich vor sexuellen Übergriffen zu schützen, soziale Statusunterschiede auszugleichen und ermächtigt Frauen zur selbstbestimmten Handlungsfähigkeit.³¹⁶

Gegen diese Interpretationen mit Fokus auf ein Kleidungsstück spricht jedoch, dass die Begriffe der damals üblichen Verschleierungsformen (κάλυμμα „Schleier“ für Frauen und ἱμάτιον „Mantel, Umhang“ für Männer, der von hinten über den Kopf gezogen wurde) in der gesamten Passage nie explizit erwähnt werden.³¹⁷ Das einzige Lexem, das auch als „Schleier“ übersetzt werden kann, wird in V. 15 genannt: περιβόλαιον („Tuch, Hülle“).³¹⁸ In genau diesem Vers wird jedoch festgehalten, dass der Frau ihr Haupthaar als Schleier gegeben ist, was eine zusätzliche Verschleierung wiederum obsolet macht.³¹⁹ Tatsächlich dürfte die Verschleierung von Frauen in der Öffentlichkeit zwar üblich, jedoch nicht verpflichtend gewesen und aus klimatischen Gründen nicht geschlechtsspezifisch eingefordert worden sein.³²⁰ Außerdem blieb es im Kontext der griechisch-römischen Kultpraxis bedeutenden Männern als Statussymbol vorbehalten, sich den Kopf beim priesterlichen Vollzug religiöser Rituale zu verhüllen (*capite velato*).³²¹ Somit ist die Verschleierung „weder im profanen noch im kultischen Bereich ein eindeutiges (weibliches) Geschlechtsrollensymbol“³²².

³¹⁶ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 28–37.

³¹⁷ Vgl. Ebner, „Wenn alle“, 164, Anm. 13; Montanari, *Brill Dictionary*, 977, 1028.

³¹⁸ Vgl. Montanari, *Brill Dictionary*, 1623.

³¹⁹ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 212, Anm. 31.

³²⁰ Vgl. Gielen, „Beten und Prophezeien“, 225–226.

³²¹ Vgl. Clarke, *Serve*, 184; Gielen, „Beten und Prophezeien“, 226.

³²² Gielen, „Beten und Prophezeien“, 225.

Daher wird in der jüngeren Forschungsliteratur zumeist nicht von einer paulinischen Forderung eines zu tragenden Kleidungsstücks in 1Kor 11,2–16 ausgegangen. Stattdessen wird ein Plädoyer von Paulus für eine kulturell angemessene, hochgesteckte Haartracht anstelle offen getragener Haare vermutet. Eine solche Hochsteckfrisur bedurfte einer aufwendigen Anfertigung und sollte den Frauen als Verhüllung ihrer ansonsten barhäuptigen Erscheinung dienen. Das in V. 5 gebrauchte Adjektiv „unverhüllt, offen“ (*ἀκατακάλυπτος*) lässt sich in Anlehnung an Lev 13,45 LXX auch entsprechend als „mit loseem Haar“ übersetzen.³²³ Eine Hypothese, die ebenfalls von der Vorschreibung einer spezifischen Haartracht ausgeht, sieht in dem Verstoß der korinthischen Christinnen gegen die von Paulus geforderten Normen einen noch drastischeren Ausdruck ihrer geschlechtlichen Gleichstellung:

V. 15a geht davon aus, daß die Frau langes Haar besitzt und leitet daraus das Urteil der Ehre ab. V. 15b begründet dies noch mit der verhüllenden Funktion langer Haare. V. 5a setzt dagegen voraus, daß die Frau gottesdienstliche Funktionen mit „unverhülltem“ Kopf ausübt und spricht darüber das Urteil der Schande. Setzt man also die VV. 5a.15 zueinander in Beziehung, so läßt sich V. 5a als Umkehrschluß zu V. 15 verstehen: Ist langes Haar aufgrund seiner verhüllenden Funktion eine Ehre für die Frau, dann kann der „unverhüllte Kopf“ in V. 5a, der Schande einträgt, im Argumentationsgang des Textes wohl kaum etwas anderes bezeichnen als eine *Kurzhaarfrisur*, denn eine solche war gemäß der zeitgenössischen Geschlechtsrollensymbolik allein den Männern vorbehalten.³²⁴

Eine solch plakative Überschreitung der Geschlechtergrenzen wurde im antiken Kontext mit gleichgeschlechtlicher Sexualität assoziiert und war insbesondere in der jüdischen Kultur ungerne gesehen. Denn dort spielte die eindeutige Zuordnung, so beispielsweise bei der Kategorisierung verschiedener Tierarten für die korrekte Einhaltung der Reinheitsvorschriften, eine große Rolle für das jüdische Alltagsleben.³²⁵

Bei der Lesart, die von dem paulinischen Verbot einer Kurzhaarfrisur ausgeht, ergibt sich allerdings das Problem, dass sich die Anweisungen von Paulus lediglich auf den gottesdienstlichen Rahmen und spezifische liturgische Handlungen beziehen. Wurde das Haar der korinthischen Frauen zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefs bereits abgeschnitten, ist dieser Umstand nicht umgehend reversibel und betrifft somit nicht bloß ihr Beten und Prophezeien in den gemeindlichen Versammlungen, sondern jeglichen situativen Kontext.³²⁶ Daher scheint es naheliegender, dass Paulus in der Passage für eine Hochsteckfrisur plädiert und sich nicht auf einen Kurzhaarschnitt oder ein bestimmtes Kleidungsstück bezieht. Für seine theologisch untermauerte Forderung bedarf es nebst kulturellen Erklärungsversuchen

³²³ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 212–213, insb. Anm. 33; Montanari, *Brill Dictionary*, 64.

³²⁴ Gielen, „Beten und Prophezeien“, 231.

³²⁵ Vgl. Ebner, „Wenn alle“, 170–172.

³²⁶ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 213, Anm. 33.

dennoch einer sachlichen Begründung.³²⁷ Daher soll die paulinische Argumentation nun näher auf das Geschlechterverhältnis in Verbindung mit schöpfungstheologischer Beweisführung hin untersucht werden.

In V. 3 kommt es zu einer ersten Aussage über das Geschlechterverhältnis, wobei Christus als Haupt des Mannes, der Mann als Haupt der Frau und Gott als Haupt des Christus festgehalten werden. Die Beschreibung Gottes als Christi Haupt deutet zumindest darauf hin, dass mit dieser Verhältnisbeschreibung keine prinzipielle Geringschätzung der Frau gemeint sein kann.³²⁸ Das hierfür gebrauchte Lexem „Haupt“ (κεφαλή) ist im Rahmen dieser Textstelle allerdings hochumstritten, da es einen semantisch ambivalenten Spielraum eröffnet. Neben seiner physischen Grundbedeutung „Kopf“ kann es auch metaphorisch gebraucht werden, etwa im Sinne einer hierarchischen Überordnung als „Oberhaupt, Anführer, Herrscher“ oder im Sinne einer zeitlichen Vorordnung als „Quelle, Anfang, Ursprung“.³²⁹ Ersteres Verständnis des übertragenen Begriffs unterstützt die klassische Lesart, die von einer naturgegebenen Unterordnung der Frau ausgeht, dann aber auch eine Subordination Christi unter Gott impliziert. Trifft hingegen die Ursprungsbedeutung zu, kann darin ein wertfreier Anklang auf die in V. 8–9 erwähnte Schöpfungsreihenfolge sowie ein Rückblick auf die in 1Kor 8,6 erwähnte Schöpfungsmittlerschaft Christi gesehen werden.³³⁰ Die Vertreter*innen der Übersetzung mit „Quelle“ argumentieren, dass eine hierarchische Konnotation des Ausdrucks κεφαλή zur Zeit des Paulus noch nicht etabliert gewesen sei. Die Verfechter*innen der traditionellen Übertragung mit „Oberhaupt“ sehen die Bezeichnung dagegen bereits in der Septuaginta für Führungspositionen in Gruppenkontexten verwendet (z.B. Ri 11,11 LXX; 2Sam 22,44 LXX; Ps 18,44 LXX) und daher als eine auch für 1Kor 11 zulässige Lesart.³³¹ Bei der Abwägung der vorgebrachten Argumente bleibt allerdings zu bedenken, dass die stark variierenden Interpretationstendenzen der Forschung selbst nicht in luftleerem Raum stehen:

An dieser für die Statusbestimmung der Frau grundlegenden Stelle scheiden sich die Geister nicht nur traditionell und entscheidet die eher konservative Exegese anders als liberalere und/oder feministische Ansätze, sondern heben sich auch ältere und neuere Exegese voneinander ab. Dass in einigen jüngeren Studien nur noch von der Bedeutung „Anfang, Ursprung“ ausgegangen und das Verständnis „Oberhaupt“ mehr oder weniger

³²⁷ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 213.

³²⁸ Vgl. Körner, *Sexualität*, 254.

³²⁹ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 215; Jantsch, „Einführung“, 20–24.

³³⁰ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 216–217.

³³¹ Vgl. Fitzmyer, „Kephale“.

ganz abgewiesen wird, ist dabei sicher auch dem Bemühen geschuldet, den Text und das Image des Paulus in dieser Frage für die Gegenwart zu „retten“.³³²

Manche tendieren daher zu einer Mittelposition, welche die umstrittene Bedeutung des Lexems von seinem jeweiligen Kontext abhängig macht.³³³ Ob nun also tatsächlich eine hierarchische oder zeitliche Abfolge gemeint ist, in welcher die Frau dem Mann nachgereiht ist, kann allein aus diesem Vers nicht mit Sicherheit geschlossen werden.

Zu der komplexen Sachlage kommt noch hinzu, dass der Begriff κεφαλή in der restlichen Perikope noch mehrmals gebraucht wird und dabei zwischen seiner wörtlichen und metaphorischen Bedeutung oszilliert. Diese semantische Polyvalenz scheint durchaus intendiert zu sein, denn sie ermöglicht Analogien im weiteren Argumentationsverlauf. Über das mehrdeutige Lexem wird eine Verbindung zwischen der wortwörtlichen und übertragenen Bedeutung des Hauptes hergestellt und damit das Fundament einer begrifflichen Durchlässigkeit für die weiteren Ausführungen gelegt. So kann in V. 4 sowohl Christus, das metaphorische Haupt, als auch der physische Kopf des Mannes als Objekt der Schändung verstanden werden. Desgleichen wird V. 5 sowohl der Mann als Haupt im übertragenen Sinne als auch der Kopf der Frau im wörtlichen Sinne entehrt, wenn diese unverhüllt betet oder prophezeit. Indem sowohl die physische als auch die metaphorische Lesart zutreffen können, verleihen sie der Hauptaussage der Passage zusätzliches Gewicht. Mit der hyperbolischen Formulierung in V. 6, die das gänzliche Abrasieren der Haare bei mangelnder Verhüllung vorschlägt, wird dies nochmals bekräftigt sowie die Abwegigkeit der korinthischen Position rhetorisch unterstrichen:³³⁴

Wenn die Frau sich nicht an ihre Schöpfungsposition hält, dann kann sie auch gleich die Schere ansetzen und ihren Schöpfungszustand verunstalten. Damit wird nur noch einmal deutlich, was hier eigentlich für Paulus auf dem Spiel stand. Wenn die Schöpfungsidentität infrage gestellt war, ging es um mehr und theologisch Tiefgründigeres als nur um die Wahrung einer konventionellen, auch die Außenwirkung der Gemeinde berührenden Geschlechtsrollensymbolik. Dann waren diese Symbole für Paulus auch nicht psychosozial „überdeterminiert“, sondern stand für ihn schlicht ein wichtiger Aspekt der Schöpfungsordnung und damit schriftgemäßes Verhalten zur Disposition.³³⁵

Mit der Polyvalenz des κεφαλή-Begriffs gehen auch verschiedene Lesarten bezüglich der vermeintlichen Autorenintention einher. So liegt der Fokus bei einer metaphorischen Lektüre stärker auf der Beachtung des patriarchalen Prinzips der Schändung des Familienoberhauptes, während die wörtliche Interpretation vorwiegend die gesellschaftliche Ächtung der

³³² Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 215–216.

³³³ Vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 216; Jantsch, „Einführung“, 26.

³³⁴ Vgl. Körner, *Sexualität*, 255–257.

³³⁵ Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 225.

Frau in den Blick nimmt und diese um ihrer selbst willen zu verhindern sucht.³³⁶ Ob Paulus also den Erhalt patriarchaler Strukturen oder einen respektvollen Umgang mit Frauen in den Gemeindeversammlungen gewährleisten will, lässt der Vers nicht eindeutig erkennen. In beiden Fällen wird allerdings die praktische Umsetzung der Verhüllungsaufforderung den Frauen selbst auferlegt, ob es nun ihrem Selbstschutz oder dem Schutz anderer dienen soll.

Ab V. 7 setzt die eigentliche schöpfungstheologische Begründung der vorangegangenen Geschlechterunterscheidung ein. In der ersten Vershälfte wird dem Mann die Verhüllung untersagt, da er Gottes „Bild“ (εἰκὼν) und „Herrlichkeit“ (δόξα) sei, was sich auf die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,27 beziehen dürfte. Diese wird in Gen 1,27 LXX ebenfalls mit εἰκὼν wiedergegeben, der Begriff δόξα findet dort allerdings keine Verwendung.³³⁷ Wie eingangs bereits festgestellt, werden in der ersten Schöpfungserzählung beide Geschlechter gleichermaßen im Ebenbild Gottes erschaffen. In der zweiten Vershälfte von 1Kor 11,7 wird der Frau diese Eigenschaft jedoch nicht zugeschrieben, sie gilt hier lediglich als die δόξα des Mannes. Da in Gen 1,27 vom Menschen bloß im Singular die Rede ist, wurde dies zur Zeit des Paulus für gewöhnlich auf den Mann bezogen und die Frau somit nicht als gottebenbildlich angesehen. Stattdessen wird in der Reihenfolge des Erzählerkommentars „männlich und weiblich schuf er sie“ (ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; Gen 1,27c LXX) ebenfalls eine Vorordnung des Mannes angenommen. Diese Tradition scheint Paulus in V. 7 aufzunehmen, wenn er die Frau nicht ebenso explizit als „Bild Gottes“ (εἰκὼν θεοῦ) bezeichnet wie den Mann. Schließlich ist davon auszugehen, dass er die beiden Schöpfungserzählungen als einheitlichen Text mit einer kontinuierlichen zeitlichen Abfolge verstand.³³⁸

Auch hier ergibt sich jedoch ein semantischer Spielraum bei der Übertragung des Begriffs δόξα ins Deutsche, der häufig mit dem abschwächenden Terminus „Abglanz“ wiedergegeben wird. Diese Übersetzung bietet eine hilfreiche Assoziation von reflektiertem und weitergeleitetem Licht, impliziert jedoch ebenso eine geringere, mit jeder Reflexion abnehmende Ähnlichkeit zum eigentlichen Ursprung. Damit suggeriert der Begriff „Abglanz“ eine gewisse Inferiorität der nachgereihten Frau, welcher somit keine direkte oder lediglich eine geringere Gottesebenbildlichkeit als dem Mann zugesprochen wird.³³⁹ Diese oftmals getroffene Wortwahl deutscher Übersetzungen kommt allerdings nur in diesem einen Vers im

³³⁶ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 98.

³³⁷ „Weil εἰκὼν in 1Kor 11,7 מַלְאָכָה „Bild“ aus Gen 1,26f. wiedergibt, sehen viele δόξα als Äquivalent für תְּמוּנָה „Abbild“ (vgl. Gen 1,26; 5,1), so dass δόξα synonym zur Aussage über den Mann als εἰκὼν θεοῦ in 1Kor 11,7 verstanden wird.“ Jantsch, „Einführung“, 30.

³³⁸ Vgl. Körner, *Sexualität*, 258–259; Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 217–218, 220.

³³⁹ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 31.

Neuen Testament vor,³⁴⁰ als weitaus gängigere Bedeutungen des Lexems gelten „Herrlichkeit, Ehre, Ansehen“.³⁴¹ Ein solches semantisches Feld entspräche auch dem thematischen Kontext von Ehre und Schande besser sowie der Verwendung in V. 15, wo offensichtlich die Reputation der Frau gemeint ist.³⁴² Insofern empfiehlt es sich eher *δόξα* mit einem positiv konnotierten Ausdruck wie „Herrlichkeit, Ehre, Ansehen“ zu übersetzen und von dem Gebrauch des Terminus „Abglanz“ abzusehen.

Ein unmittelbarer und ein abgeleiteter „Abglanz Gottes“ lässt sich daraus jedenfalls nicht schlussfolgern. Für die Lösung des korinthischen Problems taugt diese Argumentation ohnehin nur sehr bedingt: Müsste dann nicht vielmehr der Mann aufgrund eines stärkeren göttlichen Reflexes sein Haupt bedecken (wie Mose nach Ex 43,29–35 sein Gesicht), während das bei dem gleichsam verdünnten, abgeschwächten Glanz der Frau weniger notwendig wäre?³⁴³

In V. 8 wechselt der intertextuelle Bezug der schöpfungstheologischen Argumentation schließlich auf den Erzählstoff aus Gen 2 über, indem die Herkunft der Frau aus dem Mann konstatiert wird. Genauer bezieht sich die Anspielung auf die Darstellung in Gen 2,21–22, wo die Seite des Menschen von Gott entnommen und daraus die Frau gestaltet wird. Mit dieser unkommentierten Referenz auf den Ursprung der Frau aus dem Mann dürfte Paulus in 1Kor 11,8 implizieren, dass von der Schöpfungsreihenfolge auf eine prinzipielle Vorordnung des Mannes geschlossen werden kann:

Ganz klar steht hier eine spezifische Lesart von Gen 1–2 im Hintergrund, die Paulus aus seiner jüdischen Tradition übernommen hat. [...] Die Reihenfolge wird als Rangfolge verstanden. Adam / der Mann spiegelt die Herrlichkeit Gottes in größerer Intensität wider als Eva / die Frau, weil er in der Abfolge ihrer Erschaffung „näher dran“ ist. [...] Obwohl die Namen Adam und Eva gar nicht fallen, geht es doch ausschließlich um ihre Geschichte. Sie wird im Sinne einer Überordnung des Mannes verstanden, die aus seiner Ersterschaffung resultiert.³⁴⁴

Wie bereits in Bezug auf das Erstgeburtsrecht erläutert wurde,³⁴⁵ eignet sich die antike Vorstellung der Progenitur nicht sonderlich gut für Gen 2. Schließlich handelt es sich weder bei der Schöpfung des Menschen aus dem Erdboden noch bei der Gestaltung der Frau aus der Seite des Menschen um eine Geburt, zudem sind die beiden nicht als Geschwister mit Erbanspruch zu verstehen. Zum besseren Verständnis der paulinischen Einschätzung Adams verhilft ein Blick auf 1Kor 15,47, wo Paulus dessen Herkunft aus dem Erdboden mit der himmlischen Herkunft Christi kontrastiert. In 1Kor 15,45–46 weist Paulus noch darauf hin,

³⁴⁰ Vgl. Körner, *Sexualität*, 258.

³⁴¹ Vgl. Montanari, *Brill Dictionary*, 548.

³⁴² Vgl. Jantsch, „Einführung“, 30, 33–34.

³⁴³ Böttrich, „Adam und Eva“, 99–100.

³⁴⁴ Böttrich, „Adam und Eva“, 98–99.

³⁴⁵ Siehe Kap. 2.1.1.

dass nicht der letzte Adam (also Christus) zuerst gebildet wurde, sondern der erste, irdische Mensch – das Natürliche gehe dem Geistlichen voraus. Daraus lässt sich schließen, dass Paulus nicht der in der Antike üblichen Erstreichung des Älteren folgt und auch im geistlichen Sinne keinen Vorzug in zeitlich vorgereicher Existenz sieht:

The reference in 1 Corinthians 15:47 is a pejorative evaluation of Adam's formation from dirt compared with Christ's origin from heaven. In Paul's theology we can see that he was not impressed with the biological origin of Adam. In contrast, he was impressed with the biological origin of woman from the man. While the woman bore the image of the „man of dirt,“ she was actually formed from a higher order in creation, since Adam was already formed and alive through a direct act of God, and she was made from him. Therefore, woman is man's glory, or the glory of the glory, but this „something more“ is not described as hierarchical either in the Pauline corpus or in the creation account.³⁴⁶

Da Paulus in 1Kor 11,8 lediglich einen intertextuellen Bezug herstellt, ohne seine eigene Interpretation des Referenztextes näher zu erläutern, öffnet er also eine Leerstelle, die völlig gegensätzliche Interpretationen seiner schöpfungstheologischen Ausführungen zulässt. Ob nun also Adam aufgrund seiner Ersterschaffung vorgereicht zu sehen ist oder Eva, bleibt fraglich.

Eine ähnliche Verwendung der Schöpfungsreihenfolge bietet auch die deuteropaulinische Auslegung in 1Tim 2,11–15, wo sowohl mit der Ersterschaffung Adams als auch mit der Verführung und Übertretung der Eva schöpfungstheologisch argumentiert wird:

11 Γυνή ἐν ἡσυχίᾳ μαθησέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· 12 διδάσκειν δὲ γυναῖκι οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἄνδρος, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἴτα Εὕα. 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνή ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· 15 σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μένωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης·

11 Eine Frau lerne in Stille und in aller Unterordnung. 12 Ich gestatte aber einer Frau nicht zu lehren, auch nicht über einen Mann zu herrschen, sondern in Stille zu sein. 13 Denn Adam wurde zuerst gebildet, danach Eva. 14 Und Adam wurde nicht betrogen, sondern die Frau wurde betrogen und geriet in Übertretung. 15 Sie wird aber gerettet werden durch das Kindergebären, wenn sie bleiben in Glauben und Liebe und Heiligkeit mit Besonnenheit.³⁴⁷

Diese in der Forschung ebenfalls stark debattierte Passage scheint Frauen eine stärkere Verführbarkeit zu attestieren als Männern, aufgrund welcher ihnen die Lehre im gottesdienstlichen Kontext untersagt wird. Im Vergleich zu 1Kor 11,2–16 werden auch weitaus härtere Schlussfolgerungen aus der schöpfungstheologischen Begründung gezogen, die neben detaillierteren Kleidungsvorschriften (1Tim 2,9) ein Lehrverbot (1Tim 2,12) und ein Schweigegebot (1Tim 2,11–12) für Frauen beinhalten.³⁴⁸ In 1Tim 2,11–15 wird also die in

³⁴⁶ Westfall, *Paul and Gender*, 72.

³⁴⁷ 1Tim 2,11–15; Übersetzung: SH.

³⁴⁸ Vgl. Körner, *Sexualität*, 259–260.

1Kor 11,2–16 noch selbstverständliche Teilhabe von Frauen am Gottesdienst mit Gebet und Prophetie durch das Lehrverbot und Schweigegebot unterbunden.³⁴⁹ Bei Paulus wird die vermeintliche Verführbarkeit der Eva nicht dermaßen instrumentalisiert, selbst in 2Kor 11,3 dient das Motiv ihrer Verführung lediglich als Analogie für den geistlichen Abfall der Gemeinde, nicht aber zur ontologischen Abwertung des weiblichen Geschlechts oder zur Begründung seiner Unterordnung unter das männliche.³⁵⁰ Somit scheint sich eher der patriarchale Einfluss des kulturellen Geschlechterverhältnisses und dessen Verständnis der paulinischen Schriften in den frühkirchlichen Gemeinden durchgesetzt und im Ersten Timotheusbrief niedergeschlagen zu haben.³⁵¹ Im Vergleich zur Position von 1Tim 2,11–12 wirkt die paulinische Perspektive also weitaus gemäßigter.³⁵²

Eine andere Interpretation von 1Tim 2,11–15 geht von einer in der Gemeinde in Ephesus kursierenden Falschlehre aus, die vor allem durch Frauen propagiert wurde. Darin sei ein Schöpfungsmythos aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. vertreten gewesen, welcher die Reihenfolge der Erschaffung der Geschlechter nach Gen 2 umkehrte und möglicherweise gnostische Einflüsse in sich trug. Das Lehrverbot und Schweigegebot an Frauen sei vielmehr auf diese spezifische Situation bezogen und richte sich gegen eine Lehre der weiblichen Vorherrschaft.³⁵³ Dies wird unter anderem an der umstrittenen Übersetzung des *hapax legomenon* ἀυθεντέω festgemacht, das in der Übersetzung von 1Tim 2,12 zumeist mit „herrschen, volle Autorität besitzen“³⁵⁴ ins Deutsche übertragen wird, in der klassischen und hellenistischen Literatur jedoch durchwegs „ermorden“ oder „anstiften“ bedeutet.³⁵⁵ Außerhalb der Literatur hat sich daher in einem metaphorischen Sinne die negative Semantik einer usurpierenden Bevormundung durchgesetzt, die auch auf 1Tim 2,12 angewendet werden kann:

The syntax provides a more-than-sufficient basis for understanding 1 Tim 2:12 in a similar way: „I do not permit a woman *to teach with the intent to domineer over a man*.“ 1 Timothy 2:12 would then be prohibiting teaching that tries to get the upper hand (not women teaching men per sé).³⁵⁶

Somit kann die schöpfungstheologische Argumentation, die den Frauen in Ephesus das Schweigen im Gottesdienst auferlegt, wiederum als Versuch der Wiederherstellung eines ursprünglich ausgeglichenen Geschlechterverhältnisses gesehen werden. Sie wendet sich

³⁴⁹ Vgl. Böttrich, „Adam und Eva“, 102.

³⁵⁰ Vgl. Körner, *Sexualität*, 260, Anm. 656.

³⁵¹ Vgl. Böttrich, „Adam und Eva“, 101–102; Weidemann, „Heilig“, 135.

³⁵² Vgl. Körner, *Sexualität*, 260.

³⁵³ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 73–74.

³⁵⁴ Vgl. Montanari, *Brill Dictionary*, 337.

³⁵⁵ Vgl. Belleville, „Lexical Fallacies“, 340.

³⁵⁶ Belleville, „Lexical Fallacies“, 341.

gegen die Unterdrückung von Männern, zielt zugleich aber auch nicht auf die Unterjochung von Frauen ab, schließlich wird an keiner Stelle ein solcher Befehl an die Männer erteilt.³⁵⁷ Auch in der Forschung zur deuteropaulinischen Literatur bleibt also die Einordnung des Geschlechterverhältnisses strittig, was sich bereits auf die Mehrdeutigkeit der paulinischen Perspektive selbst zurückführen lässt.

An die interpretationsoffene Argumentation von 1Kor 11,8 schließt sich V. 9 mit der Behauptung an, die göttliche Schöpfungsabsicht bei der Erschaffung der Frau sei zweckgebunden an den Mann. Sie sei um seinetwillen geschaffen worden, nicht der Mann um ihretwillen. Paulus interpretiert also scheinbar den Beweggrund Gottes für die Schöpfung der Frau ausschließlich im Sinne ihrer Nützlichkeit für den Mann, womit er sich vermutlich auf ihre intendierte Funktion als dessen „Hilfe“³⁵⁸ bezieht (vgl. Gen 2,18.20). Aus diesem paulinischen Verständnis der Schöpfungsordnung, das den Ursprung der Frau und den Sinn ihrer Existenz im Mann verortet, soll anschließend der unterschiedliche Status von Männern und Frauen im gottesdienstlichen Kontext begründet werden. Diese Interpretationslinie geht zwar mit der damals gängigen Auslegungspraxis und dem kulturellen Geschlechterverhältnis ihrer Zeit konform, vereinnahmt die Aussage des Referenztextes jedoch in gewagter Manier:

Damit trägt Paulus die Ordnung des Oikos in die Schöpfungsgeschichte ein, wo sie nicht hingehört. Denn davon, dass Eva in einem größeren Abstand zu ihrem Schöpfer stünde und nur über Adam zu definieren sei, wird dort nichts gesagt. [...] Ihre Erschaffung aus Adams Rippe in Gen 2,21–23 beschreibt deshalb auch keine Unterordnung, sondern eine Zuordnung, die auf Entsprechung, Passfähigkeit und Arbeitsgemeinschaft aus ist. Eva fungiert weder als Dienerin für noch als Update auf Adam. Erst mit ihrer Erschaffung kommt es überhaupt zur Vervollständigung des bislang noch unvollständigen Menschenwesens.³⁵⁹

Wie bereits zuvor dargestellt,³⁶⁰ vollendet die geschlechtliche Ausdifferenzierung der Figur des Menschen in Gen 2,21–23 erst die Personifikation der Menschheit durch Mann und Frau. Der Frau ihre wesentliche Beteiligung an dieser Funktion abzusprechen, die sie doch spätestens in der gynozentrisch fokalisierten Passage in Gen 3,1–6 erfüllt,³⁶¹ entbindet sie auch von ihrer Mitverantwortung am Fall. Tatsächlich spricht Paulus in Bezug auf die Schuldfrage andernorts lediglich von Adam als dem Ursprung menschlicher Verfehlung (vgl. Röm 5,14; 1Kor 15,22). Eva hingegen verwendet er lediglich als Analogie für das Motiv der

³⁵⁷ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 75.

³⁵⁸ Zur näheren Erläuterung des Begriffs עֵזֶר („Hilfe“) in Gen 2,18.20 siehe Kap. 2.1.1.

³⁵⁹ Böttrich, „Adam und Eva“, 99.

³⁶⁰ Siehe Kap. 2.1.2.

³⁶¹ Siehe Kap. 2.2.1 zu Gen 3,1–7.

Verführung (vgl. 2Kor 11,3), worin wiederum Adam, der ebenfalls zum Verzehr der Frucht verleitet wurde, nicht miteinbezogen wird.³⁶² Scheinbar sieht Paulus in der ersten Frau ausschließlich die Stellvertreterin des weiblichen Geschlechts, das er als „Urbild der Verführbarkeit“³⁶³ betrachtet, während Adam für ihn als Prototyp der Menschheit sowie des männlichen Geschlechts gilt.³⁶⁴ Damit wird die Funktion der Frau allein auf eine untergeordnete Hilfe des Mannes, des eigentlichen Menschen, beschränkt.³⁶⁵

Die schöpfungstheologische Argumentation in 1Kor 11,9 kann jedoch auch zugunsten der Frauen verstanden werden. Das Motiv der Erschaffung der Frau für den Mann muss keine Indikation ihrer Inferiorität darstellen, sondern kann im Hinblick auf den Kontext des Verses stattdessen als Vorzug betrachtet werden:

It is often assumed that the information „woman was created for man“ (ἐκτίσθη ... γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα) means that God created woman to be subordinate to man as a helper. However, three things contribute to reconsidering the interpretation of the meaning of „woman was created for man“ (11:9): first, the assertion, that „woman was created for man“ supports „woman is the glory of man“; second, the assertion is interpreted by the creation account in Genesis 2:4–25; third, it supplies the grounds for the conclusion „a woman ought to have authority over her head“ (v. 10). „Woman is the glory of man“ is actually a positive evaluation of women and indicates a high status, because she is both the image and glory of God, and she has such additional beauty that she is the glory of humanity. She is the glory of man by virtue of the fact that she was created from him, and that is why her glory, her beauty, reflects on him. The fact that Paul supported a woman’s authority over her own head indicates a positive evaluation.³⁶⁶

Dieser Interpretation zufolge kann also die Erkenntnis des Mannes um sein Bedürfnis nach der Frau und seine Vervollständigung durch sie (Gen 2,23–24) als ein Ausdruck ihrer Machtstellung verstanden werden. Ihre Funktion als „Hilfe“ entspreche dem gönnerhaften Verhältnis zwischen einer Patronin und ihrem Klienten, außerdem übe die zwischengeschlechtliche Anziehung eine Macht auf den Mann aus, was die kulturelle Forderung der Verschleierung von Frauen begründe.³⁶⁷

This need and attraction is precisely the reason why certain cultures insist that respectable women wear a veil; these cultures place the responsibility and burden to control the men’s response to woman’s attraction on women and their attire and limit the power of women. In the Middle East, historically, men have responded to women’s beauty as both a threat and a commodity, and they have controlled veiling to suit their own agendas. In contrast, Paul indicates that in the Christian community, it is the woman’s right to veil, which transforms the symbol.³⁶⁸

³⁶² Vgl. Böttrich, „Adam und Eva“, 101.

³⁶³ Böttrich, „Adam und Eva“, 101.

³⁶⁴ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 85.

³⁶⁵ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 103.

³⁶⁶ Westfall, *Paul and Gender*, 103.

³⁶⁷ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 103.

³⁶⁸ Westfall, *Paul and Gender*, 103–104.

Angesichts der Prämisse dieser Auslegung, dass die korinthischen Christinnen um ihr Recht zur Verschleierung kämpften, liegt zwar eine Transformation des Symbols von weiblicher Unterordnung hin zu ihrer Eigenermächtigung vor. Allerdings verbleibt die unterstützende Haltung und Argumentation des Paulus innerhalb des patriarchalen Frameworks, welches Frauenkörper anstelle ihrer sexuellen Objektivierung durch Männer problematisiert. Selbst bei dieser Interpretation, die entgegen der klassischen sowie der feministischen Forschung keine Nachreihung der Frau in V. 9 sieht,³⁶⁹ werden die korinthischen Frauen doch weiterhin dazu angehalten, den kulturellen Normen ihrer Unterordnung zu entsprechen. Insofern erweist sich auch die argumentative Intention der schöpfungstheologischen Referenz in 1Kor 11,9 als ambivalent. Paulus rekurriert zwar eindeutig auf den Erzählstoff in Gen 2,18–23, jedoch ohne seine Interpretation des Referenztextes und die daraus resultierenden Schlussfolgerungen für seine Beweisführung näher zu explizieren. Damit bleibt auch diese schöpfungstheologische Argumentation interpretationsoffen und kann sowohl Auslegungsversuchen eines patriarchalen als auch eines egalitären Geschlechterverhältnisses dienen.

In V. 10 kulminiert die schöpfungstheologische Beweisführung in der praktischen Schlussfolgerung, die Frau habe aus diesem Grund „Macht über ihr Haupt zu haben“ (ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς)³⁷⁰ Dies wird noch durch die Beifügung „um der Engel willen“ (διὰ τοὺς ἀγγέλους)³⁷¹ untermauert, deren Anwesenheit im Gottesdienst gemäß jüdischer Tradition angenommen wurde.³⁷² Ob man bei der Interpretation dieser beiden umstrittenen Phrasen jeweils der klassisch-patriarchalen oder einer egalitären Lesart folgt, das Ziel bleibt in jedem Falle die Verhinderung von Scham bzw. Schande und der Erhalt von Ehre für alle Beteiligten:

By maintaining the appropriate head-covering, the woman maintains the structural balance of honour appropriate within the worshipping community, and it is precisely the presence of the head-covering which is a fitting symbol of her ability or capability (ἐξουσία) to do so. Such ability brings honour and respect to the community as a whole. Conversely, the woman also has ἐξουσία (in a wider sense, of freedom of choice together with an element of power) to bring dishonour upon the man, upon Christ and upon the community. [...] This then makes sense with regard to οἱ ἄγγελοι. For whether these are visiting human messengers, fallen „lusting“ angels or, most likely, „good“ angels present as guardians of order, the priority of maintaining the honour of the community by the women is vital. The head-covering means that the woman's own honour is safeguarded from the sexual desire of heavenly beings (or indeed the sexual temptations of other men), and, equally, that she maintains the natural order fitting for a worshipping community

³⁶⁹ Vgl. Wilk, *Der erste Brief*, 150–151; Schüngel-Straumann, *Eva*, 91–93.

³⁷⁰ Zur Übersetzung der Phrase siehe Anm. 311.

³⁷¹ Zur Übersetzung der Phrase siehe Anm. 312.

³⁷² Vgl. Wilk, *Der erste Brief*, 151.

(whether in the presence of angelic beings or outsiders), which then brings honour to the community.³⁷³

Interessanterweise werden die zuvor gebrachten Argumente auf Basis von Gen 2 in den beiden folgenden Versen wieder relativiert. In V. 11 wird die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Geschlechter voneinander betont und in V. 12 die zuvor etablierte Entstehungsabfolge nun doch auch in umgekehrter Reihenfolge validiert. Dieser scheinbare Widerspruch hat in der Forschung zu diversen textkritischen Hypothesen geführt, die beispielsweise von einer in den Text eingewanderten Glosse ausgehen oder den ersten Abschnitt der Passage als Zitat der korinthischen Perspektive betrachten, die Paulus nun mit Gegenargumenten widerlegt.³⁷⁴ Denn während in V. 8 noch auf die Abstammung der Frau vom Mann in Bezug auf Gen 2,21–22 verwiesen wurde, wird nun auch die Herkunft des Mannes aus der Frau betont, womit die Tatsache der Geburt eines jeden Mannes durch eine Frau gemeint sein dürfte. So, wie der Mann gemäß der Schöpfungserzählung als „Ursprung, Quelle“ (κεφαλή) der Frau gilt, ist diese seit jeher auch sein physischer Ursprung.³⁷⁵ Geht man mit der überwiegenden Forschungsmeinung von der Einheitlichkeit der Perikope aus, schafft die Verbindung aus schöpfungstheologischer und biologischer Herkunft der Geschlechter eine wechselseitige Interdependenz, was für einen Ausgleich des in den vorangehenden Versen tendenziell patriarchalen Geschlechterverhältnisses sorgt.³⁷⁶

Für diese Relativierung könnte der intertextuelle Bezug zu 3Esr 4,14–17 ausschlaggebend gewesen sein:

14 Ἄνδρες, οὐ μέγας ὁ βασιλεὺς καὶ πολλοὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ ὁ οἶνος ἰσχύει; τίς οὖν ὁ δεσπότης αὐτῶν ἢ τίς ὁ κυριεύων αὐτῶν; οὐχ αἱ γυναῖκες; 15 αἱ γυναῖκες ἐγέννησαν τὸν βασιλέα καὶ πάντα τὸν λαόν, ὃς κυριεύει τῆς θαλάσσης καὶ τῆς γῆς. 16 καὶ ἐξ αὐτῶν ἐγένοντο, καὶ αὗται ἐξέθρεψαν αὐτοὺς τοὺς φυτεύοντας τοὺς ἀμπελῶνας, ἐξ ὧν ὁ οἶνος γίνεται. 17 καὶ αὗται ποιοῦσιν τὰς στολὰς τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὗται ποιοῦσιν δόξαν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ οὐ δύνανται οἱ ἄνθρωποι εἶναι χωρὶς τῶν γυναικῶν.

14 Männer, ist nicht der König groß und die Männer viele und der Wein stark? Wer ist es dann, der sie beherrscht, oder wer gebietet über sie? Sind es nicht die Frauen? 15 Die Frauen gebären den König und jedes Volk, welches herrscht über das Meer und über die Erde. 16 Aus ihnen [den Frauen] kommen sie auch und sie [die Frauen] ziehen auf, die die Weinberge pflanzen, aus welchen der Wein kommt. 17 Sie [die Frauen] machen auch

³⁷³ Finney, „Honour“, 52.

³⁷⁴ Vgl. Jantsch, „Einführung“, 4–7; Schirmacher, *Paulus*.

³⁷⁵ Interessanterweise erinnert die von Paulus festgestellte, zyklische wechselseitige Abhängigkeit von Mann und Frau durch den Geburtsprozess an die dem Menschen in Gen 3,19 angekündigte Rückkehr zum Staub des Erdbodens, von welchem er genommen wurde. In diesem Hinweis auf den natürlichen Kreislauf des Lebens kann ebenso eine Anspielung auf die Benennung Evas als „Mutter allen Lebens“ in Gen 3,20 gesehen werden; vgl. Wilk, *Der erste Brief*, 151.

³⁷⁶ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 72–73.

die Gewänder der Menschen und sie [die Frauen] machen den Menschen Ehre und die Menschen können nicht sein ohne die Frauen.³⁷⁷

An dieser Passage ist auffallend, dass ebenfalls mit dem Terminus „Herrlichkeit, Ehre“ (δόξα) operiert wird und in ihrem unmittelbaren Kontext starke intertextuelle Bezüge zur zweiten Schöpfungserzählung anklingen (vgl. 3Esr 4,18–22).³⁷⁸ Somit liegt hier vermutlich ein zweiter Referenztext für Paulus in 1Kor 11,2–16 vor. Als Bestandteil der Septuaginta dürfte ihm der 3. Esrabrief ebenfalls eine gewichtige Text- und Argumentationsgrundlage gewesen sein, deren gynozentrische Aussagen er mit der Erschaffungsreihenfolge der Schöpfungserzählung in Einklang zu bringen suchte. Aus dieser Abwägung resultiert in 1Kor 11,11–12 eine Abschwächung der vorangehenden Verse und es ergibt sich ein durchaus egalitärer Standpunkt:

Ein Nachtrag stellt klar, dass es bei alledem um Differenzierung statt Abstufung geht. Er erinnert an die Aufhebung der Statusunterschiede „in Christus“, die Gal 3,28 bezeugt, setzt aber einen anderen Akzent: „Im Herrn“, d. h. im Horizont der Beziehung zu ihm (s. 4,17; 7,39 u. ö.) sind beide, Frau und Mann, aufeinander angewiesen – und insofern, bei aller Verschiedenheit, gleichberechtigt.“³⁷⁹

Aus diesem Grund kann die Forderung nach einer Verhüllung von Frauen im Gottesdienst zumindest nicht als absolutes Zeichen weiblicher Unterordnung oder Unterdrückung betrachtet werden. So vieldeutig und strittig die Intention der schöpfungstheologischen Argumentation in V. 8–9 auch ist, in V. 11–12 wird eine patriarchale Lesart jedenfalls entkräftigt und zuletzt mit dem Verweis auf den Ursprung aller Schöpfung bei Gott ein egalitäres Geschlechterverhältnis etabliert.

In V. 13–15 legt Paulus noch ein weiteres Argument zu geschlechtsspezifisch angemessener Haartracht nach, indem er an die persönliche Einschätzung seiner Adressat*innen appelliert. Dabei bezeichnet er langes Haar bei Männern als unehrenhaft sowie langes Haar bei Frauen als ihren schöpfungsgemäßen Schleier.³⁸⁰ Als Grundlage dienen ihm vermutlich stoische Prinzipien sowie die kulturellen Konventionen seiner Zeit, er beruft sich jedoch auf eine natürliche Schöpfungsordnung. Möglicherweise kursierten auch Vorstellungen, die Adam mit einer Kurzhaar- und Eva mit einer Langhaarfrisur imaginierten.³⁸¹ Zuletzt werden noch die Konventionen anderer Gemeinden in V. 16 als Vergleichswert angeführt.

³⁷⁷ 3Esr 4,14–17 LXX; Übersetzung: SH.

³⁷⁸ Vgl. Westfall, *Paul and Gender*, 67.

³⁷⁹ Wilk, *Der erste Brief*, 151.

³⁸⁰ Die Identifikation langen weiblichen Haupthaars mit einem Schleier spricht gegen die Forderung eines spezifischen Kleidungsstückes zum Zwecke ihrer Verhüllung als Gesamtaussage der Passage; vgl. Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 212, Anm. 31.

³⁸¹ Vgl. Wilk, *Der erste Brief*, 151; Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 222–223.

Zusammenfassend geben die intertextuellen Bezüge auf Gen 2 in 1Kor 11,2–16 keine eindeutigen Interpretationstendenzen preis, die Paulus in Bezug auf das paradiesische Geschlechterverhältnis hatte. Eine klare Autorenintention könnte nur aus der Gesamtbedeutung der Passage eruiert werden, die jedoch höchst strittig ist. Somit lässt sich zur paulinischen Schöpfungstheologie nur feststellen, dass trotz starker Ambivalenzen ein ausgeglichenes und reziprokes Geschlechterverhältnis im Hintergrund zu stehen scheint, welches in der Neuschöpfung in Christus gründet (vgl. Gal 3,28). Letztlich muss angesichts der vielen Spannungen und Mehrdeutigkeiten doch die Unergründlichkeit vieler verbleibender Fragen eingeräumt werden:

1Kor 11,2–16 ist ein Text, der zu vielen Interpretationen angeregt hat, weil er z.T. widersprüchlich ist und weil uns die konkreten historischen Hintergründe unbekannt sind. Ausgangspunkt der Interpretation muss dagegen sein, dass der Text gegen allen Augenschein eine kohärente Argumentation besitzt. Unser Unverständnis ist nicht zunächst der argumentativen und rhetorischen Ungeschicklichkeit des Autors, sondern dem „garstigen Graben der Geschichte“ geschuldet [...].³⁸²

3.3 Die Überlegenheitsfrage in NHC II,4

Die „Hypostase der Archonten“ ist ein sethianisch-agnostischer³⁸³ Text, der lediglich in einer einzigen koptischen Handschrift (NHC II) überliefert wurde und bis zu deren Entdeckung im Jahr 1945 völlig unbekannt war. Der Kodex, in welchem die Schrift an vierter Stelle enthalten ist, ist Bestandteil des Zufallsfonds der Nag Hammadi Texte in Oberägypten. Bei diesen handelt es sich um eine Handschriftensammlung aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr., deren Kodizes frühchristliche Texte in koptischer Sprache beinhalten. Allerdings dürfte die „Hypostase der Archonten“ ursprünglich im 3. Jahrhundert n. Chr. und auf Griechisch verfasst worden sein, die Autorschaft und der Entstehungsort sind jedoch ungewiss. Der Text wird aus thematischen und erzähltechnischen Gründen in zwei Hauptteile gegliedert, wobei der erste Teil eine interpretative Neuerzählung des Stoffes von Gen 1–6 darstellt. Der zweite Teil beinhaltet einen Entstehungsmythos der Archonten, der

³⁸² Jantsch, „Einführung“, 60.

³⁸³ Der weitläufige Terminus „Gnosis“ bezeichnet eine antike Lehre, die u.a. zwischen einem böartigen Schöpfergott der sichtbaren, geschaffenen Welt und einem transzendenten, höchsten Gott des Alls unterscheidet. Damit geht eine negative Einschätzung des Materiellen und die höhere Wertung des Geistigen einher. Da der menschliche Geist ursprünglich der Sphäre des höchsten Gottes entstammt, kann sein göttlicher Anteil über die Erkenntnis dieser Tatsache in diese transzendente Lichtwelt zurückkehren. Der Mensch ist in seiner Unwissenheit auf Erden jedoch Spielball der einander entgegengesetzten Mächte und deren zugehörigen göttlichen Figuren, weshalb er auf das wissensvermittelnde Eingreifen einer himmlischen Erlöserfigur angewiesen ist; vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 32–33; Marjanen, „Neuinterpretation“, 45, Anm. 4.

in eine Fortschreibung der Schöpfungserzählung eingebettet ist und Norea, die Tochter Adams und Evas, zur Protagonistin hat.³⁸⁴

Da es sich bei NHC II,4 um einen längeren Erzähltext handelt, wird er an dieser Stelle nicht vollständig wiedergegeben, sondern die für das Geschlechterverhältnis relevanten Passagen im Folgenden abschnittsweise angeführt und analysiert:

Die Archonten berieten miteinander und sagten: „Kommt, lasst uns einen Schlaf über Adam bringen!“ Und er schlief ein. Der Schlaf aber ist die Unwissenheit, die sie über ihn brachten, und er schlief ein. Sie öffneten seine Seite in der Art einer lebenden Frau. Und sie bauten seine Seite auf mit Fleisch an ihrer Stelle. Und Adam wurde ganz seelisch. Und die geistige Frau kam zu ihm, redete mit ihm und sprach: „Steh auf, Adam!“ Und als er sie sah, sagte er: „Du bist es, die mir das Leben gab. Du wirst die ‚Mutter der Lebenden‘ genannt werden. Denn: Sie ist meine Mutter, sie ist die Ärztin und die Frau und die, die geboren hat.“³⁸⁵

Die gnostische Nacherzählung des Motivs der Erschaffung der Frau weist zugleich eine große Nähe wie auch deutliche Unterschiede zu ihrem zentralen Referenztext in Gen 2,21–22 auf. So handelt es sich bei den Archonten um negativ konnotierte Wesen, die dem Machtbereich des böswilligen Schöpfergottes Samael zuzuordnen sind, welcher in anderen gnostischen Ursprungsmythen auch Sakla oder Jaldabaoth genannt wird.³⁸⁶ Von diesen wurde der Mensch zuvor geformt und vom Demiurgen Samael beseelt, aber erst durch die Einwohnung des Geistes aus dem Land Adamantine, also einem himmlischen Geist, wurde Adam zu einem lebendigen Menschen mit göttlichem Anteil (p. 87,23–88,17). Im vorliegenden Abschnitt wird Adam von den Archonten in einen Schlaf versetzt, was im Erzählkommentar als Rückversetzung in einen Zustand der Unwissenheit interpretiert wird. Dabei handelt es sich um ein Wortspiel, das auf der Mehrdeutigkeit des koptischen Begriffs für „Schlaf“ basiert, welcher auch mit „Vergessen“ wiedergegeben werden kann.³⁸⁷ Bei diesem Unterfangen wird dem Menschen seine Seite bereits in Gestalt der lebenden Frau entnommen und Adam dadurch in seinen lediglich seelischen Zustand zurückversetzt. Seinen geistlichen Anteil, welchen er im Zuge der Einwohnung des Geistes aus dem Land Adamantine erhielt und der ihn erst zu einem lebendigen Menschen machte, wurde ihm also in Form der Frau entnommen. Damit handelt es sich bei der soeben erschaffenen Frau allerdings nicht um eine irdische, sondern eine geistige bzw. himmlische Eva, die der geistigen Welt entstammt. Da der göttliche Funke, welcher Adam durch ihre Einwohnung innegeworden war, nun nicht

³⁸⁴ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 1, 13, 16–17, 31; Marjanen, „Neuinterpretation“, 45; Kaiser, „Hypostase der Archonten“, 164–165.

³⁸⁵ NHC II,4 (p. 89,3–17); Übersetzung nach Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 57–59.

³⁸⁶ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 46.

³⁸⁷ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 216–217.

mehr in ihm ist, entwickelt sich Adam auch wieder zu einem rein seelischen, also psychischen statt geistigen Wesen zurück.³⁸⁸

Die vermeintliche Intention der Archonten bei der Erschaffung der Frau weichen ebenfalls vom biblischen Befund ab. Wo die Frau in Gen 2 noch als „Hilfe“ und entsprechendes Gegenüber des Menschen geschaffen wurde, zielt die Schöpfungsabsicht der Archonten scheinbar auf die Aneignung des Geistes aus Adamantine ab:

Interpretiert man diese Handlung [...] als den Versuch der Archonten, den Geist aus Adam *herauszuholen*, um ihn zu besitzen, so muss man sehen, dass diese Deutung des Textes den ursprünglichen Intentionen der Archonten zuwider läuft [sic!]. Denn ihr früherer und in diesem Punkt sogar scheinbar geglückter Plan sah vor, sich des Bildes bzw. Geistes *in* ihrem Gebilde zu bemächtigen, und die Frage ist nun, warum die Archonten den Geist von eben dort entfernen sollten, wo sie ihn vorher mit List hinlocken wollten. Erklärbar wäre das nur, wenn sie den Geist in einem *weiblichen* Gebilde besser in ihre Gewalt bekommen könnten. Und das ist, wie der Fortgang der Handlung [...] zeigt (p. 89,17–28), tatsächlich der Fall.³⁸⁹

Eine solch geringschätzige Motivierung der Archonten erinnert an die Leerstelle zur Motivation der Schlange in Gen 3,1, bei welcher auch spekuliert wurde, die Frau sei als leichtere Beute ausgewählt worden.³⁹⁰ Hier wie dort ist dieser Begründungsversuch allerdings fraglich, im Falle von NHC II,4 bereits aufgrund der überraschten Reaktion der Archonten bei ihrem Anblick der geistigen Eva zu einem späteren Zeitpunkt in der Erzählung.³⁹¹ Wahrscheinlicher ist daher deren Absicht einer Bemächtigung des Menschen und seines ihm innewohnenden göttlichen Funkens durch die Sicherstellung seines Verbleibs in Unkenntnis:

Adam soll sich statt mit geistigen mit körperlichen Dingen befassen und somit noch fester als bereits durch den Unwissenheitsschlaf an die Welt der Archonten gebunden werden. Zu diesem Zweck erschaffen sie aus ihm eine Frau, die ihm nicht nur ähnlich, sondern Teil seiner selbst ist. Naturgemäß werden diese beiden Hälften danach streben, sich zu vereinigen, um wieder „ein Fleisch“ zu werden. Diese Begründung der Anziehung zwischen den Geschlechtern konnte die HA [d.i. „Hypostase der Archonten“; Anm. SH] ohne weiteres bereits aus Gen 2,23f. entnehmen. Zugleich spielt eine Rolle, dass Adam in der HA ursprünglich ein androgynes Wesen ist.³⁹²

Dieses Narrativ einer bewussten Ablenkung der Menschen von geistigen Angelegenheiten durch körperliches Verlangen fungiert zugleich als Grundlage der negativen Wertung von Materie und Sexualität im Gnostizismus. Ironischerweise tappen die Archonten diesbezüglich mehrmals in ihre eigene Falle,³⁹³ so auch später im Hinblick auf die von ihnen selbst

³⁸⁸ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 48.

³⁸⁹ Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 218.

³⁹⁰ Siehe Kap. 2.2.1.

³⁹¹ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 218–219.

³⁹² Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 219–220.

³⁹³ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 222.

aus dem Menschen hervorgebrachte Frau. Zuvor wird aber noch die Begegnung zwischen Adam und Eva geschildert.

Nach der Extraktion Evas wird sie nicht wie in Gen 2,22 von ihrem Schöpfer dem Menschen zugeführt, sondern sie kommt aus eigenem Antrieb zu Adam, erweckt ihn aus seinem Schlaf und gebietet ihm aufzustehen. Dieser Aufruf erinnert an neutestamentliche Überlieferungen (vgl. Mk 2,9.11 par; 5,41 par; Lk 7,14 Joh 5,8; Apg 3,6) und kann als Symbol für die Wiedergeburt verstanden werden.³⁹⁴ Das entschiedene, zielstrebige Auftreten Evas gegenüber dem Mann lässt keinen Raum für eine hierarchische Interpretation des Geschlechterverhältnisses zuungunsten der Frau. Noch deutlicher wird dies durch die anerkennende Reaktion Adams, wenn er sie als Mutter, Ärztin und ehemals Gebärende bezeichnet. Besonders in der Identifikation Evas als „Mutter der Lebenden“ wird eine vorgreifende Anspielung auf Gen 3,20 offensichtlich, wo die Frau im Rahmen ihrer zweiten Benennung als „Mutter allen Lebens“ bezeichnet wird.³⁹⁵ Zwar kommt Adam erneut die Rolle zu, Evas Wesen mit dieser Beschreibung zu definieren, doch handelt es sich dabei um keinen Benennungsakt und somit auch gewiss nicht um einen Ausdruck seiner Verfügungsgewalt über die Frau. Zu bedenken bleibt allerdings, dass es sich bei der Frau zu diesem Zeitpunkt jeweils noch um die geistige, nicht die irdische Eva handelt. Somit ist es tatsächlich der Geist aus dem Land Adamantine, also dem himmlischen Reich, welcher dem Menschen zum Leben verholfen hat und nunmehr in Gestalt einer Frau die Ehrerbietung Adams erfährt.³⁹⁶ In seinem Ausruf erkennt Adam also ihren Status als geistiges Wesen an und als Ursprung seiner Lebensfähigkeit. Dabei wird wohl absichtlich nicht auf Gen 2,23–24 rekurriert, wo der Mensch die Frau als „Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“ bezeichnet. Denn es ist gerade nicht ihre physische Form, die seine Aufmerksamkeit erregt, sondern ihre geistige Essenz. Die Verbindung ihrer Göttlichkeit mit dem Motiv des „Lebens“ (gr. ζωή) wird auch im Wissen um den Namen der Frau ersichtlich.³⁹⁷

Zωή ist ferner die griechische Übersetzung von Eva, hebr./aram. חַוָּה, deren Name im vorliegenden Abschnitt der HA nirgends begegnet, aber im Hintergrund stehend die Basis für mehrere Wortspiele liefert, die ihre Ursprünge in aramäischen Wortentsprechungen und -ähnlichkeiten haben.³⁹⁸

³⁹⁴ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 223–224.

³⁹⁵ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 48.

³⁹⁶ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 48.

³⁹⁷ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 224.

³⁹⁸ Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 224–225.

Die Absichten der Archonten realisieren sich also nicht, da Adam nicht der Anziehungskraft der Frau erliegt, sondern in ihr vielmehr den geistigen Aspekt seiner selbst erkennt, von welchem seine Schöpfergestalten ihn eigentlich abzulenken gedachten. Als sie zum Menschen zurückkehren, finden sie die beiden im Gespräch vor und verfallen sogleich selbst den Reizen der Frau.³⁹⁹

Da kamen die Mächte zu ihrem Adam. Und als sie sein Ebenbild sahen, wie sie mit ihm sprach, wurden sie von großer Erregung ergriffen. Und sie verliebten sich in sie. Sie sprachen zueinander: „Kommt, lasst uns unseren Samen auf sie herabwerfen!“ Sie verfolgten sie, doch sie lachte über sie in ihrer (Plur.) Dummheit und ihrer (Plur.) Blindheit. Und sie wurde unter ihren Händen ein Baum und ließ (nur) ihren Schatten, [der] ihr glich, bei ihnen. Und sie befleckten das Siegel ihrer Stimme. Daher werden sie selbst verurteilt werden von ihrem (Plur.) Gebilde [und seinem] Abbild.⁴⁰⁰

In dieser Passage weicht die Erzählung deutlich vom Narrativ in Gen 2–3 ab, allein das Motiv des Baumes, in welchen sich die geistige Frau aus Selbstschutz verwandelt, erinnert an den Baum des Lebens sowie den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Der Text expliziert nicht, ob und mit welchem der beiden Bäume die verwandelte Eva zu identifizieren ist, und erweist sich somit als ambivalent.⁴⁰¹ Da der Mensch jedoch bereits zuvor von den Archonten ein Essensverbot vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse erhalten hat (p. 88,24–89,3), scheint der Baum des Lebens naheliegender zu sein.⁴⁰² Die Trope einer verfolgten Frau, die sich in einen Baum verwandelt, um einer Vergewaltigung zu entkommen, stellt allerdings eine eindeutige intertextuelle Verbindung mit dem damals weithin bekannten griechischen Mythos vom Gott Apollo und der Bergnympe Daphne her.⁴⁰³

Das Motiv der Vergewaltigung Evas ist ebenfalls kein Novum, zumindest nicht in der gnostischen Literatur. Es findet sich mit Abweichungen auch in anderen Texten der Nag Hammadi Kodizes (NHC II,1; II,6; III,1; IV,1; BG 2), hat dort jedoch andere Konsequenzen für die Nachkommenschaft Evas und begründet den menschlichen Fortpflanzungstrieb.⁴⁰⁴ In NHC II,4 kommt es beim Anblick der geistigen Eva zur Vergewaltigungsabsicht der Archonten. Diese verlieben sich wohlgerne nicht in ihr eigenes Ebenbild, das sich im physischen Körper der Frau widerspiegelt, sondern in den geistigen Anteil der Frau, den die Archonten seit dessen Einwohnung in Adam in ihre Gewalt zu bringen trachten.⁴⁰⁵

³⁹⁹ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 226.

⁴⁰⁰ NHC II,4 (p. 89,17–31); Übersetzung nach Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 59.

⁴⁰¹ Vgl. Lillie, *Rape*, 199–200, Anm. 121.

⁴⁰² Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 228–229.

⁴⁰³ Vgl. Kaiser, „Und sie wurde“, 136.

⁴⁰⁴ Vgl. Lillie, *Rape*; Marjanen, „Neuinterpretation“, 49.

⁴⁰⁵ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 226.

Das Streben der Archonten nach dem „geistigen Wesen“ der Unvergänglichkeit und damit nach Herrschaft und Macht, ist als sexuelles Begehren geschildert. [...] Die Gleichsetzung des Strebens nach geistiger Macht und sexuellem Begehren wird auf dem Hintergrund der Ambiguität von geistigem und sexuellem „Erkennen“ verständlich. In der biblischen Tradition war die Doppeldeutigkeit des Begriffs durchaus bekannt und gebräuchlich. Der sprachliche Ausgangspunkt für diese Doppelsinnigkeit liegt in dem hebräischen Begriff יָדַע begründet. Das hebräische Verb יָדַע im Qal bedeutet sowohl „erkennen“ im Sinne von „Gott erkennen“ als auch „sexuell verkehren, vereinigen“. [...] Auch im Koptischen wird die sexuelle Vereinigung mit dem gleichen Begriff wie auch das geistige Erkennen wiedergegeben, mit COOYN .⁴⁰⁶

Allerdings stellt sich ihnen die geistige Frau als überlegen heraus, indem sie dem Übergriff der Archonten gleich einer Trickbetrügerin zu entweichen vermag und lediglich einen Schatten ihrer selbst wie eine Attrappe hinterlässt.⁴⁰⁷ Betont wird ihre Überlegenheit noch durch ihr triumphales Lachen und die Herabwürdigung der Archonten als dumme und blinde Wesen, welche der Täuschung nicht gewahr werden und sich unwissentlich mit der leeren Hülle der Frau zufriedengeben. Damit steht die Frau zugleich stellvertretend für die Souveränität der himmlischen, geistigen Welt gegenüber den Archonten.⁴⁰⁸

Erst durch die Flucht der geistigen Eva vor den zur Vergewaltigung entschlossenen Archonten tritt nun auch die Figur der irdischen Eva in die Erzählung ein, indem sie als fleischliche Hülle der entflohenen Geistigen übrigbleibt.⁴⁰⁹ Ihr widerfährt jedoch sogleich ein erniedrigendes Schicksal:

Der Text redet vom „Beflecken Evas“ unter Verwendung des koptischen Verbs $\text{xwz\mu}$, das in diesem Kontext eindeutig eine Vergewaltigung bezeichnet. Die Funktion der irdischen Eva ist anscheinend die eines Ersatzes für die geistige Eva, die sich in doketischer Art selbst aus ihrer schwierigen Lage befreien kann, um sich höheren Zielen zuzuwenden. In der Hypostase der Archonten scheint die Vergewaltigung keinem anderen Zweck zu dienen, als den gewalttätigen und brutalen Charakter der Mächte der materiellen Welt zu betonen. Auf diese Weise funktioniert der Text als Warnung vor – und vielleicht auch als Protest gegen – das grausame und schamlose Gebahren irdischer Gewalten. Vergewaltigung ist ein besonders effektives Mittel zur Unterordnung und Demütigung von Frauen.⁴¹⁰

Indem die als Schatten zurückgebliebene irdische Eva die degradierende Gewalt erfährt, die eigentlich der geistigen Eva zugedacht war, bleibt der erfolgreich entronnene Geist unangestastet. Angesichts des bevorstehenden Übergriffs löst sich der geistige Anteil durch Abspaltung bzw. Dissoziation vom Körper, womit ein psychologischer Schutzmechanismus bei traumatischen Erfahrungen beschrieben und im buchstäblichen Sinne literarisch verarbeitet

⁴⁰⁶ Losekam, *Sünde*, 209–210.

⁴⁰⁷ Vgl. Lillie, *Rape*, 200.

⁴⁰⁸ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 227, insb. Anm. 415.

⁴⁰⁹ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 48.

⁴¹⁰ Marjanen, „Neuinterpretation“, 48–49.

wird.⁴¹¹ Die extreme Darstellung einer Gruppenvergewaltigung Evas wird zusätzlich mit der Befleckung des Siegels ihrer Stimme qualifiziert, was als Strafe für ihre vorangehenden Sprechakte oder auch als Versuch gewertet werden kann, sie zum Schweigen zu bringen.⁴¹² Jedenfalls wird der Akt der Vergewaltigung eindeutig negativ bewertet, was auch an der Ankündigung deutlich wird, dass die Menschen die Archonten verurteilen werden. Die Herabwürdigung der irdischen Frau steht dennoch in starkem Kontrast zu ihrer vorangehenden Überlegenheit als geistige Eva. Sie ist nun wie Adam ein rein seelisches Wesen und ihm nicht länger durch ihren geistigen Anteil überlegen, sondern vielmehr ontologisch gleichgestellt. Für das Geschlechterverhältnis ist in dieser Passage außerdem die Unterscheidung zwischen Adam als dem „Gebilde“ der Archonten und Eva als seinem „Abbild“ relevant. Da der Mensch nach der materiellen Vorlage der Archonten geformt wurde und somit wie diese als androgynes Wesen zu denken ist,⁴¹³ kommen sowohl dem Mann als auch der Frau nach der geschlechtlichen Ausdifferenzierung des Menschen eine physische Ähnlichkeit mit ihren Schöpfergestalten zu. Die terminologische Unterscheidung dürfte also auf der Reihenfolge ihrer Entstehung basieren, jedoch keine ontologische Differenz bekunden. Obwohl sich die Passage kaum mit der Figur des Mannes befasst und seine Beteiligung am Geschehen eine Leerstelle bleibt, wird er dennoch an der zukünftigen Richterrolle über die Archonten beteiligt. Somit sind Mann und Frau gemeinsam als Personifikation der gesamten Menschheit zu verstehen.⁴¹⁴

Die vergewaltigte, irdische Eva wird jedoch nicht völlig im Stich gelassen, sondern von der Geistigen in einer neuen Verwandlungsform aufgesucht:

Es kam nun die Geistige [in] (Gestalt) der Schlange, des Unterweisers. Und er [belehrte sie] und sprach: „Was hat er zu euch [gesagt]: ‚Von jedem Baum im Paradies wirst du (mask.) essen, aber [vom Baum] der Erkenntnis des Bösen und des Guten esst nicht?‘“ Die irdische Frau sprach: „Er hat nicht nur gesagt: ‚Esst nicht,‘ sondern: ‚Berührt ihn nicht, denn an dem Tag, an dem ihr von ihm essen werdet, werdet ihr sterben.‘“ Und die Schlange, der Unterweiser, sagte: „Ihr werdet nicht sterben, denn er sagte euch dies, weil er neidisch war. Vielmehr werden eure Augen sich öffnen, ihr werdet sein wie die Götter und Böses und Gutes erkennen.“ Und die Unterweiserin wurde von der Schlange hinweggenommen und ließ sie allein zurück als ein (bloßes) Erdenwesen. Und die irdische Frau nahm von dem Baum, aß und gab auch ihrem Mann bei ihr. Und die Seelischen aßen, und ihre Unvollkommenheit offenbarte sich in ihrer Unwissenheit. Und sie erkannten, dass sie nackt gewesen waren hinsichtlich des Geistigen. Sie nahmen Feigenblätter und gürteten mit ihnen ihre Lenden.⁴¹⁵

⁴¹¹ Vgl. Lillie, *Rape*, 236.

⁴¹² Vgl. Lillie, *Rape*, 200–201.

⁴¹³ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 195.

⁴¹⁴ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 234.

⁴¹⁵ NHC II,4 (p. 89,31–90,19); Übersetzung nach Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 61–63.

In der Passage des Falls ist wieder eine größere textliche Nähe von NHC II,4 zum Narrativ von Gen 3,1–7 festzustellen. Die himmlische Vermittlerfigur begegnet darin der irdischen Eva im Körper einer Schlange und vermag diese zu überzeugen, dem Verbot der Archonten kein Vertrauen zu schenken. Wie in Gen 3,3 wird das Essensverbot zusammen mit einem Berührungsverbot genannt, sie wurden allerdings zuvor tatsächlich von den Archonten so erteilt (p. 88,27–32). Bei der Aussage der Frau handelt es sich also um keine Erweiterung des Gebotes, schon gar nicht um eine Lüge. Eine Inkongruenz zum vorangehenden Text findet sich vielmehr in der Aussage der Schlange, denn sie verengt den Plural der Archonten auf eine singuläre Figur, vermutlich deren Anführer.⁴¹⁶ Im Unterschied zu Gen 3,4–5 nennt sie als dessen Motivation explizit den Neid.⁴¹⁷ Nach der Konversation mit der Frau entweicht der Geist dem Körper der Schlange und hinterlässt diese als gewöhnliches Tier. Das wird auch am Wechsel des grammatikalischen Genus deutlich, denn „Schlange“ ist sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen und Koptischen ein maskuliner Begriff. Bei dem Geist, der zuerst dem Menschen, dann der Frau, dem Baum und schließlich der Schlange innewohnte, handelt es sich hingegen um ein Femininum.⁴¹⁸

Wie in der Passage des Falls in Gen 3 liegt auch hier der erzählerische Fokus weiterhin auf der sprechenden und handelnden Frau. Der Mann wird zwar ebenfalls explizit als anwesend ausgewiesen, doch kommt ihm keine eigenständige, aktive Handlung zu. Selbst das Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse wird zeitgleich und als gemeinsamer Akt von Mann und Frau mit einer Pluralform beschrieben, nicht als je einzelne Handlung der beiden Figuren. Die erzählerische Perspektivierung richtet sich also vordergründig auf die weiblichen Akteurinnen, die zur Übertretung des Verbotes und zum Erkenntnisgewinn der Menschen führen. Die in Gen 3 ambivalent konnotierte Errungenschaft menschlicher Erkenntnisfähigkeit wird in NHC II,4 eindeutig positiv dargestellt, denn sie steht zunächst scheinbar für den Erwerb des Erlösungswissens. Nach dem Verzehr der Frucht stellt sich jedoch heraus, dass die Menschen lediglich ein Bewusstsein für ihre eigene geistige Dürftigkeit erlangt haben.⁴¹⁹ Notdürftig bekleiden sie ihre nackten Körper und damit im metaphorischen Sinne ihren Mangel an Erkenntnis,⁴²⁰ woraufhin sie vom Anführer der Archonten überführt werden:

Dann kam der große Archont und sagte: „Adam, wo bist du?“, denn er wusste nicht, was geschehen war. Und Adam sagte: „Ich hörte deine Stimme und fürchtete mich, denn ich

⁴¹⁶ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 238.

⁴¹⁷ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 239.

⁴¹⁸ Vgl. Lillie, *Rape*, 201; Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 235–236.

⁴¹⁹ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 49–50.

⁴²⁰ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 244.

war nackt. Und ich habe mich versteckt.“ Der Archont sagte: „Warum hast du dich versteckt, es sei denn, dass du von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot: ‚Allein von ihm iss nicht‘? – Und du hast (doch) gegessen!“ Adam sagte: „Die Frau, die du mir gegeben hast, [gab] mir, und ich habe gegessen.“ Und der anmaßende [Archont] verfluchte die Frau. Die Frau sagte: [„Die] Schlange war es, die mich täuschte, (und deshalb) habe ich gegessen.“ [Sie wandten sich] der Schlange zu und verfluchten ihren Schatten, [der] machtlos ist, wobei sie nicht erkannten, [dass] es sich um [ihr] (eigenes) Gebilde handelte. Seit jenem Tag ist die Schlange unter dem Fluch der Mächte. Bis der vollkommene Mensch kommt, ist jener [Fluch] über die Schlange gekommen. Sie wandten sich ihrem Adam zu, nahmen ihn und warfen ihn aus dem Paradies mit seiner Frau. Es gibt nämlich keinen Segen bei ihnen, denn auch sie sind unter dem Fluch. Und sie warfen den Menschen herab zu großen Ablenkungen und Mühsalen des irdischen Lebens, damit ihre Menschen irdisch würden und keine Zeit hätten, am heiligen Geist festzuhalten.⁴²¹

Auch dieser Textabschnitt weist viele Ähnlichkeiten mit Gen 3 auf, beinhaltet jedoch auch bedeutende Abweichungen von seinem Referenztext. Die Frage des großen Archonten richtet sich wie die Frage Gottes in Gen 3,9 scheinbar ausschließlich an Adam. Dieser beantwortet sie im Phänotext fast identisch, allerdings gibt er den Umstand seiner Nacktheit nicht als präsentischen Zustand zu, sondern bekundet, dass er nackt „war“. Dieser Tempuswechsel ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, dass die Menschen nun um ihren eigenen Erkenntnismangel Bescheid wissen und daher nicht mehr völlig entblößt sind, was sich auch an ihrer Bekleidung zeigt. Der Archont geht auf diese Andeutung nicht ein und fragt im Gegensatz zu Gen 3,11 nicht weiter nach der Quelle menschlicher Erkenntnis, sondern hinterfragt lediglich Adams Motivation.⁴²² Dieser beschuldigt wie im Referenztext die Frau, die ihm gegeben wurde, welche daraufhin vom Archonten verflucht wird. Dies steht im Kontrast zu Gen 3, wo weder über die Frau noch den Mann ein Fluch gesprochen wird, sondern lediglich über die Schlange und den Erdboden (vgl. Gen 3,14.17). Die Frau verweist nun im Einklang mit Gen 3,13 auf die Schlange, welche zwar ebenfalls verflucht wird, jedoch inzwischen wieder ein gewöhnliches Tier und geistloses Geschöpf der Archonten geworden ist.⁴²³ Damit bietet der Phänotext auch eine implizite Erklärung für den Sprachverlust der Schlange, welcher in Gen 3 eine Leerstelle darstellt. Mit der Ankündigung der künftigen Erlösung der Schlange kehrt die Neuerzählung ein wesentliches Motiv des Genesisstoffes um, indem nun nicht mehr die Feindschaft zwischen ihren Nachkommen und jenen der Frau betont wird.⁴²⁴ Auch die geschlechterspezifischen Konsequenzen für Mann und Frau werden an dieser Stelle nicht ausgeführt, sondern Adam stattdessen direkt von den Archonten aus dem Paradies verbannt. Dabei wird explizit auch die Frau mit ihm ausgestoßen, wo in Gen 3,23–24 bloß singular vom „Menschen“ gesprochen wird. Erneut wird ihr verfluchter

⁴²¹ NHC II, 4 (p. 90,19–91,11); Übersetzung nach Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 63–65.

⁴²² Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 246–247.

⁴²³ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 247–248.

⁴²⁴ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 248–249.

Status betont, in welchen der Mann in der pluralischen Formulierung nun ebenfalls eingeschlossen wird.⁴²⁵ Die weiteren Konsequenzen der Übertretung werden nun nicht mehr geschlechtsspezifisch differenziert, sondern in einem Erzählerkommentar als „große Ablenkungen und Mühsale des irdischen Lebens“ als allgemeine Aussage festgestellt. Sie betreffen also Mann und Frau gleichermaßen und werden nicht bloß als Ätiologie ambivalenter Lebensbedingungen verstanden, sondern dienen vordergründig als Ablenkung von geistiger Erkenntnis:

Im Vergleich mit Gen 3,16–19 fällt auf, dass es sich hier um eine viel farblosere Darstellung der Beschwerlichkeiten des menschlichen Daseins handelt, als der biblische Text dies beschreibt. Es geht der HA nicht in erster Linie darum, das So-Sein der Welt mit Geburtsschmerzen, mühsamer Feldarbeit und Herrschaft des Mannes über die Frau zu erklären, sondern die dahinterliegende Strategie des niedrig gesinnten Schöpfergottes zu erläutern.⁴²⁶

Somit werden Adam und Eva in dieser Passage eindeutig als gleichwertige Repräsentanten der menschlichen Gattung dargestellt, zwischen denen keine weitere Differenzierung abseits von ihrer Geschlechtlichkeit getroffen wird. Dies wird auch daran deutlich, dass der zweite Benennungsakt ebenso entfällt.

Der weitere Erzählverlauf in der Hypostase der Archonten handelt von den Nachkommen Adams und Evas und bezieht sich dabei anfänglich auf Gen 4, berichtet aber nach Brudermordepisode mit Kain und Abel und der Geburt von ihrem dritten Sohn Seth schließlich von der Geburt ihrer Tochter Norea, deren Figur keine biblische Grundlage hat:⁴²⁷

Wiederum wurde Eva schwanger und gebar [Norea]. Und sie sagte: „Er hat [mir eine Jungfrau] gezeugt als Hilfe [für] die vielen Generationen von Menschen. Dies ist die Jungfrau, die die Mächte nicht befleckten.“⁴²⁸

Mit diesen Worten Evas wird die zentrale Rolle Noreas für das Narrativ vorweggenommen, welches angesichts des üblichen Fokus sethianisch-gnostischer Texte auf die Figur des Stammvaters Seth eine überraschende Gewichtsverlagerung zugunsten einer weiblichen Heldin vornimmt. Denn Norea wird zur Protagonistin, ja zur Ich-Erzählerin des zweiten Hauptteils sowie zur Empfängerin des Offenbarungswissens um die himmlische Herkunft der Menschheit und somit zur Stammutter der Sethianer*innen.⁴²⁹ Zuvor ereilt sie beinahe ein ähnliches Schicksal wie ihre Mutter, welches sie jedoch erfolgreich abzuwenden vermag:

⁴²⁵ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 249.

⁴²⁶ Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 250.

⁴²⁷ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 50–51.

⁴²⁸ NHC II,4 (p. 91,34–92,3); Übersetzung nach Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 69.

⁴²⁹ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 22; Marjanen, „Neuinterpretation“, 51.

Die Archonten trafen sie (sc. Norea) und wollten sie betören. Ihr Oberster sagte zu ihr: „Deine Mutter Eva kam zu uns.“ Aber Norea wandte sich ihnen zu und sagte zu ihnen: „Ihr seid die Archonten der Finsternis, ihr seid verflucht und habt auch meine Mutter nicht erkannt. Vielmehr habt ihr euer eigenes Ebenbild erkannt. Denn ich bin keine von euch, sondern bin von denen, die nach oben gehören, <gekommen>.“ Und der anmaßende Archont wandte sich um in (all) seiner Kraft. Und sein Blick wurde wie schwarzes [Feuer]. Er wurde dreist ihr gegenüber und [sagte] zu ihr: „Du musst uns dienstbar sein [wie] auch deine Mutter Eva. Denn sie gaben mir [...]. Norea aber wandte sich um mit der Kraft des [...]. [Sie] rief mit lauter Stimme [hinauf zu dem] Heiligen, dem Gott des Alls: „Hilf mir vor den Archonten des Frevels und errette mich aus ihren Händen – schnell!“⁴³⁰

Mit ihrem erfolgreichen Widerstand durchbricht Norea den Zyklus der Gewalt vonseiten der Archonten und bleibt gemäß der Vorhersage ihrer Mutter von diesen unbefleckt. In ihrer gewagten Widerrede wird deutlich, dass sie die Archonten in ihrem wahren, bösartigen Wesen zu erkennen vermag.⁴³¹ Ihr kühner und fordernder Hilferuf wird vom höchsten Gott erhört und ein Engel namens Eleleth zu ihrem Schutz entsandt. Von ihm empfängt Norea das Wissen um die Theogonie der Archonten sowie um die himmlische Herkunft der Menschen, was sie schließlich zur Vermittlerin des Erlösungswissens macht. Der erfolgreiche Widerstand Noreas wird in seiner Bedeutung oftmals auf ihren unversehrten, jungfräulichen Zustand reduziert, welcher im Kontrast zur Vergewaltigung Evas stünde.⁴³² Neben Noreas Bedeutsamkeit für die Tradierung des Erlösungswissens könnte die Episode jedoch auch sinnbildlich als Durchbrechung transgenerationalen Traumas verstanden werden, was eine starke Resonanz bei einer von der römischen Imperialmacht traumatisierten Leserschaft verspräche.⁴³³ Tatsächlich wird aufgrund der ungewöhnlichen Wahl seiner Protagonistin anstelle des Stammvaters Seth erwogen, dass es sich bei der Hypostase der Archonten um einen auf weibliches Zielpublikum ausgerichteten und/oder von einer Autorin verfassten Text handeln könnte.⁴³⁴ Die jahrhundertlang in Vergessenheit geratene Erzählung konnte sich aufgrund ihrer häretischen Klassifizierung durch die christliche Großkirche jedoch weder theologisch noch rezeptionsgeschichtlich durchsetzen.⁴³⁵

⁴³⁰ NHC II,4 (p. 92,18–93,2); Übersetzung nach Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 71–73.

⁴³¹ Vgl. Lillie, *Rape*, 207–208.

⁴³² Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 52.

⁴³³ Vgl. Lillie, *Rape*, 208, Anm. 176.

⁴³⁴ Vgl. Marjanen, „Neuinterpretation“, 52–53.

⁴³⁵ Vgl. Kaiser, *Hypostase der Archonten*, 1.

4 Konklusion und Ausblick

Das Forschungsziel der vorliegenden Arbeit war es, in der zweiten biblischen Schöpfungserzählung (Gen 2–3) inhaltliche Leerstellen, semantische Polyvalenzen und deutungsoffene Handlungsstränge zu eruieren, die unterschiedliche Interpretationen des Geschlechterverhältnisses zulassen. Die sechs untersuchten Passagen wurden hierfür im Einklang mit dem Erzählverlauf in drei Phasen eingeordnet: paradiesische Schöpfungsordnung, Fall und post-paradiesische Existenz. Während alle drei Phasen mehrdeutige und interpretationsoffene Elemente aufweisen, die bis in die gegenwärtige Forschung kontrovers diskutiert werden, haben sich doch deutliche Tendenzen herauskristallisiert:

In Gen 2 herrscht ein überwiegend egalitäres Geschlechterverhältnis vor, einzig der Benennungsakt der Frau durch den Menschen ist in seiner hierarchisierenden Bedeutung strittig. Mit Gen 3 tritt jedoch ein Ungleichgewicht in das Geschlechterverhältnis ein. Während die Perspektivierung in der Passage des Falls (Gen 3,1–6) noch die Figur der Frau im Fokus hat, wechselt der Text nach der Schilderung des Falls in eine zunehmend androzentrische Erzählperspektive. Das Geschlechterverhältnis ist in eine ambivalente Spannung geraten, die bereits im Zuge des Dialogs mit der Figur Gottes ersichtlich wird. Unter den post-paradiesischen Konsequenzen für das Menschenpaar sticht vor allem die Ankündigung des Patriarchats als Verkehrung der Schöpfungsordnung hervor. Somit zeichnet die Erzählung einen Spannungsbogen von einem egalitären zu einem hierarchischen Geschlechterverhältnis, das in der Spannung zwischen gegenseitiger Angewiesenheit und patriarchalem Machtgefälle verbleibt. Misogyne Lesarten der Rezeptionsgeschichte, welche die Entstehung des Patriarchats und die Unterordnung der Frau als die ursprüngliche, gottgewollte Schöpfungsordnung sehen wollen, missachten daher die narrative Komposition:

Eine Verklärung der Unterdrückung der Frau kann man diesem Erzähler nicht anlasten, liest man ihn von seinen eigenen Voraussetzungen her. Er hat die eigene Gesellschaftsordnung, auch die in den alten Traditionen des Patriarchalismus wurzelnde Minderbewertung der Frau *nicht* zur Schöpfungsordnung gemacht, wie es später viele unter Berufung auf ihn versucht haben, sondern er hat sie als deren Bruch qualifiziert. Er hat das Wesen der Frau *nicht* in ihrer Bestimmung zur Schwangerschaft und zum Dienst des Mannes gesehen, was das in seiner Zeit zu Erwartende gewesen wäre. Er hat das, was er auf diesem Gebiet kannte, als das angesehen, was es war, als schlecht, durch den Menschen verschuldet und nicht im Willen Gottes gelegen.⁴³⁶

Im zweiten Teil der Arbeit wurde anhand dreier Texte (Sir 25,24; 1Kor 11,2–16; NHC II,4) die frühe Rezeptionsgeschichte von Gen 2–3 auf ihre schöpfungstheologischen

⁴³⁶ Crüsemann, „Er aber soll“, 67.

Interpretations- und Argumentationstendenzen zum Geschlechterverhältnis untersucht. Dies geschah unter Berücksichtigung von Vergleichstexten zum jeweiligen rezeptionsgeschichtlichen Diskurs der Schuldfrage, der Unterordnungsfrage und der Überlegenheitsfrage. Dabei wurde der Gebrauch schöpfungstheologischer Argumente bzw. interpretativer erzählerischer Adaption zur Untermauerung der theologischen Wertung der Geschlechter analysiert. Auch hier ergab sich ein weitläufiger, ambivalenter Befund:

In Sir 25,24 wird die Leerstelle zur Schuldfrage aufgenommen, die bereits in den Schuldzuweisungen des Referenztextes anklingt (Gen 3,12–13), und füllt diese ohne theologische Begründung zuungunsten der Frau aus. Obgleich eine misogynen Auslegung von Sir 25,24 bereits auf syntaktischer Ebene hinterfragt werden kann, weist der Kontext des Verses doch auf ein hierarchisches und patriarchales Geschlechterverhältnis hin. 1Kor 11 befasst sich hingegen mit der Schöpfungsreihenfolge von Mann und Frau und zieht daraus praktische Schlüsse für die Gottesdienstordnung. Paulus' Referenzen auf Gen 2 sind rein faktuale Wiedergaben der Schöpfungsreihenfolge und -grund von Mann und Frau, diesen folgen aber keine expliziten Interpretationen für das Geschlechterverhältnis. Die Argumentation fußt vielmehr auf impliziten, kulturell geprägten Bedeutungen, die in der heutigen Forschung zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen führen. Die Textintention scheint jedoch insgesamt mehr auf die gegenseitige Bezüglichkeit der Geschlechter abzielen:

Das paulinische Verständnis der Schöpfungsgeschichte dürfte sowohl einen zeitlichen Vorordnungsaspekt [...] wie auch einen sachlichen Vorordnungsaspekt von κεφαλὴ [...] begründen – allerdings nicht im Sinne eines Über- und Unterordnung legitimierenden Herrschaftsanspruches, sondern im Sinne einer in der Schöpfung begründeten Relation untereinander. In dieser Relation sind weder Gott noch Christus, noch Christus und der Mann oder Mann- und Frausein gleich und also austauschbar. Sie sind auch nicht für sich allein bzw. absolut zu sehen.⁴³⁷

Die Hypostase der Archonten (NHC 11,4) kann schließlich als eine narrative Auseinandersetzung mit der Frage einer ontologischen Überlegenheit der Geschlechter betrachtet werden. Da es sich um eine Neuerzählung handelt, werden nicht nur Leerstellen des Referenztextes (Gen 1–6) interpretativ gefüllt, sondern auch neue Ambiguitäten kreiert. Die gynozentrische Perspektive des Textes, welche die Fokalisierung auf die Frau in Gen 3,1–6 aufgreift, richtet sich vorwiegend auf die weiblichen Figuren Eva und Norea. Diese werden im Hinblick auf ihre geistige Erkenntnis zumindest zeitweise als über ihr je männliches Pendant (Adam und Seth) erhaben dargestellt.

⁴³⁷ Böhm, „1 Kor 11,2–16“, 216.

Zusammenfassend ist also ein sehr breitgefächertes Spektrum an Interpretationen zum Geschlechterverhältnis und schöpfungstheologischen Argumenten in der frühen Rezeptionsgeschichte festzustellen. Gen 2–3 wurde von unterschiedlichen religiösen Strömungen in diversen literarischen Gattungen rezipiert und für konträre theologische Positionen herangezogen. Aus moderner Perspektive ist oft aufgrund von Leerstellen und historisch-kulturellen Nuancen nicht mehr mit Sicherheit nachvollziehbar, welches Geschlechterverhältnis die jeweiligen Texte ursprünglich propagieren sollten. Dass sich historisch vor allem hierarchische Lesarten des Referenztextes wie auch der Phänotexte durchgesetzt haben, ist angesichts ihrer patriarchalen Entstehungsumfelder und Rezeptionskontexte nicht weiter verwunderlich:

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die meisten frauenfeindlichen Argumente, die aus Gen 1–3 bezogen werden, keine Grundlage in der Hebräischen Bibel haben. Obwohl diese Texte in einer klar patriarchal strukturierten Gesellschaft entstanden, sind doch die eigentlichen Weichenstellungen für eine misogynen Tradition in der hellenistischen Umbruchszeit mit ihrem bereits dualistisch geprägten Weltbild entstanden, in dem die Frau regelmäßig auf die schlechtere Seite zu stehen kam.⁴³⁸

Die tatsächliche Bandbreite der damals kursierenden Lesarten und kreativen Neu- und Fortschreibungen ist jedoch beachtlich – vor allem, da eine unbestimmte Menge an Texten nicht erhalten sein dürfte und in der vorliegenden Arbeit nur ein geringer Ausschnitt der überlieferten Werke behandelt werden konnte. Als weitere Forschungsmöglichkeiten bieten sich daher Randtexte kleinerer religiöser Strömungen wie auch die Darstellung des Geschlechterverhältnisses bei den Kirchenvätern in der Spätantike an. Meine noch ausstehende germanistische Masterarbeit zu Lutwins *Eva und Adam* soll sich demnächst mit der mittelalterlichen Rezeption von Gen 2–3 befassen. Die ungebrochene Faszination mit der Schöpfungserzählung bietet jedoch bis in die Gegenwart ein breites rezeptionsgeschichtliches Untersuchungsfeld.

Zuletzt ist angesichts der bleibenden Ambivalenz bezüglich des Geschlechterverhältnisses in allen vorgestellten Texten festzuhalten, dass die theologische Fragestellung nach der Autoren- bzw. Textintention zwar ein fachspezifisch relevantes Anliegen, aus moderner literaturwissenschaftlicher Perspektive jedoch auch in seiner Umsetzungsfähigkeit zu hinterfragen ist:

Das Autor-Subjekt verliert an Bedeutung, da der Autor nicht mehr als Produzent eines Textes, als die schaffende Autorinstanz gedacht wird; die Bedeutung eines Textes

⁴³⁸ Schüngel-Straumann, „Eva, die Frau“, 36.

entsteht vielmehr durch den ihm immanenten Verweischarakter, durch die ihm eigenen Verweise und Kombinationsmöglichkeiten von Verweisen.⁴³⁹

Wie die vorliegende Arbeit zu zeigen vermochte, können sowohl in Gen 2–3 wie auch in den Texten seiner frühen Rezeption zugleich hierarchische und egalitäre Tendenzen wahrgenommen werden. Die Suche nach der ursprünglichen Autor*innen- bzw. Textintention bleibt damit ein niemals abgeschlossenes Unterfangen. Gerade die Polyphonie und Interpretationsoffenheit der Texte macht sie jedoch für die Forschung so interessant, wobei die theologische Auslegung für die kirchliche Praxis gewiss einen besonders verantwortungsvollen Umgang mit ihnen verlangt.

⁴³⁹ Becker, Hummel und Sander, *Grundkurs*, 271.

Bibliographie

- Adams, Samuel L., Greg Schmidt Goering und Matthew J. Goff (Hg.). *Sirach and Its Contexts. The Pursuit of Wisdom and Human Flourishing*. JSJ.S 196. Leiden/Boston: Brill 2021.
- Baden, Joel. „An Unnoted Nuance in Genesis 2:21–22“. *VT* 69 (2019): 167–172.
- Balla, Ibolya. *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*. DCL.St 8. Berlin/New York: De Gruyter 2011.
- Beattie, D. R. G. „Genesis 3 Revisited“. *ET* 125 (2014): 282–283.
- Becker, Sabina, Christine Hummel und Gabriele Sander (Hg.). *Grundkurs Literaturwissenschaft*. RUB 17662. Stuttgart: Reclam 2010.
- Belleville, Linda L. „Lexical Fallacies in Rendering ἀϋθεντεῖν in I Timothy 2:12. BDAG in Light of Greek Literary and Nonliterary Usage“. *BBR* 29 (2019): 317–341.
- Bird, Phyllis A. *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*. OBT. Minneapolis, MN: Fortress Press 1997.
- Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-creation, Re-creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11*. London/New York: T & T Clark 2011.
- Böhm, Martina. „1 Kor 11,2–16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief“. *ZNW* 97 (2006): 207–234.
- Böttrich, Christfried. „Adam und Eva im Christentum“. In *Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam*, Christfried Böttrich, Beate Ego und Friedmann Eissler. Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 79–137.
- Carr, David M. „Competing Construals of Human Relations with ‚Animal‘ Others in the Primeval History (Genesis 1–11)“. *JBL* 140 (2021): 251–269.
- Clarke, Andrew D. *Serve the Community of the Church. Christians as Leaders and Ministers*. First-Century Christians in the Graeco-Roman World. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000.
- Clines, David J. A. *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*. London: Bloomsbury Publishing Plc 1990.
- Crüsemann, Frank. „„...er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3, 16). Die Frau in der

- patriarchalischen Welt des Alten Testaments“. In *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Frank Crüsemann und Hartwig Thyen. Kennzeichen 2. Gelnhausen/Berlin: Burckhardthaus 1978, 13–106.
- Culler, Jonathan. *Literaturtheorie. Eine kurze Einführung*. RUB 18166. Stuttgart: Reclam 2002.
- Dijk-Coombes, Renate Marian van. „Towards a New Understanding of the Curse of Eve. Female Sexual Pain in Genesis 3:16 and Other Ancient Texts“. *Scriptura* 119/1 (2020): 1–14.
- Ebner, Martin. „Wenn alle ein einziger sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen. Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16“. In *Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen*, hrsg. v. Elmar Klinger, Stephanie Böhm und Theodor Seidl. Würzburg: Echter 2000, 159–183.
- Ego, Beate. „Adam und Eva im Judentum“. In *Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam*, Christfried Böttrich, Beate Ego und Friedmann Eissler. Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 11–79.
- Ellis, Teresa Ann. *Gender in the Book of Ben Sira. Divine Wisdom, Erotic Poetry, and the Garden of Eden*. BZAW 453. Boston: De Gruyter 2013.
- Finney, Mark. „Honour, Head-Coverings and Headship. 1 Corinthians 11.2–16 in Its Social Context“. *JSNT* 33 (2010): 31–58.
- Fischer, Georg. *Genesis I–II*. HThKAT. Freiburg im Breisgau: Herder 2018.
- Fischer, Irmtraud. „Der Mensch lebt nicht als Mann allein ... Kann eine biblische Anthropologie gender-fair sein?“ In „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (*Gen 1,27*). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft*, hrsg. v. Sigrid Eder und Irmtraud Fischer. TKD 16. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2009, 14–28.
- . *Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament*. Theologische Interventionen 5. Stuttgart: Kohlhammer 2021.
- . „Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmid's These ‚No sex in paradise‘“. In *Sexualität*, hrsg. v. Uta Poplutz und Irmtraud Fischer. JBTh 33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, 13–22.
- . „Von ‚Patriarchen‘, ‚Propheten‘ und den ‚Söhnen Israels‘. Ein Plädoyer für geschlechterfaire Bibelauslegung“. In *Geschlechterfairness. Plädoyer für eine*

- (menschen)gerechte Auslegung der Bibel, hrsg. v. Evangelische Akademie Baden. Herrenalber Forum 38. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden 2004, 22–52.
- Fitzmyer, Joseph A. „Kephālē in I Corinthians 11:3“. *Interp.* 47 (1993): 52–59.
- Gertz, Jan Christian. *Das erste Buch Mose Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11*, hrsg. v. Reinhard Gregor Kratz und Christoph Berner. Das Alte Testament Deutsch 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²2021.
- Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hrsg. v. Herbert Donner und Rudolf Meyer. Berlin u.a.: Springer ¹⁸1987.
- Gielen, Marlis. „Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1Kor 11,2–16“. *ZNW* 90 (1999): 220–249.
- Gilbert, Scott F., und Ziony Zevit. „Congenital Human Baculum Deficiency. The Generative Bone of Genesis 2:21–23“. *American Journal of Medical Genetics* 101 (2001): 284–285.
- Gowan, Donald E. *From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1–11*. ITC. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1988.
- Huber, Wolfgang. „Menschenrechte/Menschenwürde“. In *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. v. Horst Robert Balz et al. Bd. 22. Berlin: De Gruyter 1992, 577–602.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang*. Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- Jantsch, Torsten. „Einführung in die Probleme von 1Kor 11,2–16 und die Geschichte seiner Auslegung“. In *Frauen, Männer, Engel. Perspektiven zu 1Kor 11,2–16*, hrsg. v. Torsten Jantsch. BThSt 152. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2015, 1–60.
- Kaiser, Ursula Ulrike. *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4). Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt*. TU 156. Berlin/New York: De Gruyter 2006.
- . „Die Hypostase der Archonten (NHC II,4)“. In *Nag Hammadi Deutsch. NHC I–XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4. Studienausgabe*, hrsg. v. Hans Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser und Hans-Gebhard Bethge. De Gruyter Texte. Berlin/Boston: De Gruyter ³2013, 164–174.
- . „„Und sie wurde unter ihren Händen ein Baum“ (HA, NHC II,4 p. 89,26f.). Die

- Hypostase der Archonten und die antike Mythologie“. In *Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums*, hrsg. v. Jens Schröter und Konrad Schwarz. STAC 106. Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 133–140.
- Körner, Johanna. *Sexualität und Geschlecht bei Paulus. Die Spannung zwischen „Inklusivität“ und „Exklusivität“ des paulinischen Ethos am Beispiel der Sexual- und Geschlechterrollenethik*. WUNT 512. Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- Krüger, Thomas. „Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte“. In *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History*, hrsg. v. Konrad Schmid und Christoph Riedweg. FAT.2 34. Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 95–109.
- Lampe, Peter. „Paulus und die erotischen Reize der Korintherinnen (1 Kor 11,2–16)“. In *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, Reiner Knieling und Andreas Ruffing. BThS 36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 196–207.
- Lillie, Celene. *The Rape of Eve. The Transformation of Roman Ideology in Three Early Christian Retellings of Genesis*. Minneapolis, MN: Fortress Press 2017.
- Lohr, Joel N. „Sexual Desire? Eve, Genesis 3:16, and תְּשׁוּקָה“. *JBL* 130 (2011): 227–246.
- Losekam, Claudia. *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten*. TANZ 41. Tübingen: Francke 2010.
- Luttikhuisen, Gerard P. (Hg.). *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*. Themes in Biblical Narrative 3. Leiden/Boston/Köln: Brill 2000.
- Macintosh, Andrew A. „The Meaning of Hebrew תְּשׁוּקָה“. *JSS* 61 (2016): 365–387.
- Marjanen, Antti. „Die Neuinterpretation der Eva-Tradition in der Hypostase der Archonten (NHC II,4)“. In *Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums*, hrsg. v. Outi Lehtipuu und Silke Petersen. Die Bibel und die Frauen 3.2. Stuttgart: Kohlhammer 2020, 44–53.
- Massey, Preston T. „The Meaning of κατακαλύπτω and κατὰ κεφαλῆς ἔχων in 1 Corinthians 11.2–16“. *NTS* 53 (2007): 502–523.
- Mettinger, Tryggve N. D. *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2007.

- Meyers, Carol L. *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford/New York: Oxford University Press 2013.
- Montanari, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden/Boston, MA: Brill ²2018.
- Navarro Puerto, Mercedes. „Abbild und Ebenbild Gottes. Frau und Mann in Gen 1–3“. In *Tora*, hrsg. v. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto und Andrea Taschl-Erber. Die Bibel und die Frauen 1.1. Stuttgart: Kohlhammer 2010, 186–237.
- Noort, Ed. „The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions“. In *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, hrsg. v. Gerard P. Luttikhuisen. Themes in Biblical Narrative 3. Leiden/Boston/Köln: Brill 2000, 1–18.
- Öhler, Markus. *Geschichte des frühen Christentums*. UTB 4737. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- Parker, Julie Faith. „Blaming Eve Alone. Translation, Omission, and Implications of עמה in Genesis 3:6b“. *JBL* 132 (2013): 729–747.
- Phaipi, Chingboi Guite. „The Bible and Women’s Subordination. A Tribal Woman Re-Reads Genesis 2–3“. *International Journal of Asian Christianity* 5 (2022): 69–88.
- Rapp, Ursula. „Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch“. In *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*, hrsg. v. Irmtraud Fischer, Ursula Rapp und Johannes Schiller. BZAW 331. Berlin/New York: De Gruyter 2003.
- Ruppert, Lothar. *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. Bd. 1. FzB 70. Würzburg: Echter ²2003.
- Sauer, Georg. *Jesus Sirach/Ben Sira*. ATD.A 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Schellenberg, Annette. *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*. AThANT 101. Zürich: TVZ 2011.
- . „Schöpfung (AT)“. In *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de)*, 2016, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281>, abgerufen am 12.10.2022.
- Schirrmacher, Thomas. *Paulus im Kampf gegen den Schleier. Eine alternative Auslegung von 1. Korinther 11,2–16*. Zur Diskussion gestellt. Nürnberg: VTR ⁵2002.

- Schmid, Konrad. „Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft. Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch“. In *Sexualität*, hrsg. v. Uta Poplutz und Irmtraud Fischer. JBTh 33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, 3–12.
- Schmidt, Werner H. *Einführung in das Alte Testament*. GLB. Berlin: De Gruyter ⁵1995.
- Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. UTB 1830. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁹2017.
- Schreiner, Josef. *Das 4. Buch Esra*. JSRHZ 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1981.
- Schüle, Andreas. *Die Urgeschichte (Gen 1–11)*. ZBK. Zürich: TVZ ²2020.
- Schüngel-Straumann, Helen. *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*. Exegese in unserer Zeit 6. Münster: LIT ³1999.
- . *Eva. Die erste Frau der Bibel. Ursache allen Übels?* Paderborn: Schöningh 2014.
- . „Eva, die Frau am Anfang“. In *Geschlechterstreit zu Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des Femmes*, hrsg. v. Gisela Engel et al. Kulturwissenschaftliche Gender Studies 6. Königstein im Taunus: Helmer 2004, 28–37.
- . *Feministische Theologie und Gender. Interdisziplinäre Perspektiven*. Internationale Forschungen in feministischer Theologie und Religion 4. Berlin/Münster: LIT 2015.
- . „Von androzentrischer zu feministischer Exegese: Gen 1–3“. In *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza und Renate Jost. Die Bibel und die Frauen 9.1. Stuttgart: Kohlhammer 2015, 133–152.
- . „„Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24). Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der ersten drei Kapitel der Genesis in biblischer Zeit“. *BiKi* 53 (1998): 11–20.
- Spieckermann, Hermann. *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*. FAT 33. Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Steck, Odil Hannes. *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24*. BSt 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1970.
- Stordalen, Terje. *Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. CBET 25. Leuven: Peeters 2000.
- Stratton, Beverly J. *Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3*. JSOTS 208. Sheffield: Sheffield Academic Press 1995.

- Trenchard, Warren C. *Ben Sira's View of Women. A Literary Analysis*. BJSt 38. Chico, CA: Scholars Press 1982.
- Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. OBT 2. Philadelphia: Fortress Press 1978.
- Warner, Megan. „Therefore a Man Leaves His Father and His Mother and Clings to His Wife“. Marriage and Intermarriage in Genesis 2:24“. *JBL* 136 (2017): 269–288.
- Watson, Francis. „The Authority of the Voice. A Theological Reading of 1 Cor 11.2–16“. *NTS* 46 (2000): 520–536.
- Webb, William J. *Slaves, Women & Homosexuals. Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2009.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum“. In *Sexualität*, hrsg. v. Uta Poplutz und Irmtraud Fischer. JBTh 33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, 107–141.
- Weissenrieder, Annette, und Katrin Dolle (Hg.). *Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament*. FoSub 8. Berlin/Boston, MA: De Gruyter 2019.
- Westermann, Claus. *Genesis*. BKAT I/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.
- . *Genesis 1–11*. EdF 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ⁵1993.
- Westfall, Cynthia Long. *Paul and Gender. Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2016.
- Wilk, Florian. *Der erste Brief an die Korinther*. NTD 7/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.
- Zevit, Ziony. *What Really Happened in the Garden of Eden?* New Haven: Yale University Press 2013.

Abstract

Das paradiesische Geschlechterverhältnis in der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2–3) wird überwiegend egalitär dargestellt, kehrt sich jedoch nach dem Motiv des Falls in ein post-paradiesisches Spannungsverhältnis mit einem hierarchischen Machtgefälle um. Die Ambivalenz der betreffenden Passagen mit ihren zahlreichen Leerstellen, Polyvalenzen und Ambiguitäten schlägt sich auch in der frühen Rezeptionsgeschichte des Textes nieder. An Sir 25,24, 1Kor 11,2–16 und NHC II,4 wird beispielhaft gezeigt, wie die textinhärente Ambivalenz von Gen 2–3 für schöpfungstheologische Argumentationen instrumentalisiert wird und eine wesentliche Grundlage für antike Diskurse um das praktische Verhältnis zwischen Mann und Frau bietet. Die Ambivalenz des Genotextes führt zu konträren Auslegungen und transformierenden Adaptionen in den Phänotexten, die sowohl egalitäre als auch hierarchische Lesarten vertreten können und dabei selbst interpretationsoffen bleiben.

The paradisiacal gender relationship in the second creation narrative (Gen 2–3) is predominantly presented in an egalitarian way, but after the motif of the fall it reverses into a tense post-paradise relationship with a hierarchical power imbalance. The ambivalence of the passages in question, with their numerous blanks, polyvalences, and ambiguities, is also reflected in the early reception history of the text. Sir 25:24, 1 Cor 11:2–16, and NHC II:4 are used as examples to show how the text-inherent ambivalence of Gen 2–3 is instrumentalized for arguments in theology of creation and provides an essential basis for ancient discourses on the practical relationship between man and woman. The ambivalence of the genotext leads to contrasting interpretations and transformative adaptations in the pheno-texts, which can represent both egalitarian and hierarchical readings while themselves remaining open to interpretation.