



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Eva — Mensch, Frau, Ebenbürtige
Eva in Gen 2-3 und modernen Lesarten

verfasst von | submitted by
Nora Matern BTh

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

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 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-Lagler

Inhaltsverzeichnis

Abstract	1
1 Einleitung	2
2 Eva in der Paradieserzählung Gen 2-3	3
2.1 Die textliche Grundlage: Genesis 2-3	3
2.1.1 Die Entstehung von Gen 2-3	3
2.1.2 Umfang und Besonderheiten	8
2.1.3 Gen 2-3 als Ätiologie	14
2.2 Theologische Aspekte in Gen 2-3 anhand ausgewählter Motive	15
2.2.1 Erschaffung der Gattung Mensch	15
2.2.2 Die Erschaffung der Frau	20
2.2.3 Verhältnis zwischen Frau und Mann	26
2.2.4 Erkenntnis von Gut und Böse	33
2.2.5 Sünde und Schuld	40
3 Drei moderne Perspektiven auf Gen 2-3	49
3.1 Richard Kearney und die Schwache Ontologie als Spiel zwischen Verantwortung und Möglichkeit	50
3.1.1 Das Verständnis der Schwachen Ontologie und die philosophische Einordnung von Richard Kearney	50
3.1.2 Der schwache Gott und der schwache Mensch bei Richard Kearney	53
3.1.3 Eva und die Paradieserzählung durch die Brille der Schwachen Ontologie	62
3.2 Die Wahrheit über Eva: Was die Evolutionsbiologie über Eva weiß	64
3.2.1 Wie der evolutionäre Blick auf die Bibel gelingt	65
3.2.2 Evolutionäre Bibelbetrachtung: Drei Beispiele	68
3.2.3 Eva und die Paradieserzählung durch die Brille der kulturalanthropologischen Evolutionsbiologie	77
3.3. Feministische Theologie als Durchbruch zur Würdigung von Eva	79
3.3.1 Neue Impulse Feministischer Theologie(n)	80
3.3.2 Beispiele feministischer Auseinandersetzungen mit Eva	84
3.3.3 Eva und die Paradieserzählung durch die Brille der pluralen feministisch-theologischen Ansätze	91
4 Die „neue“ Eva: Reflexionen und Fazit	95
Literaturverzeichnis	102
Anhang	107
Eigene Übersetzung Gen 2,4-3,24	107

Abstract

Die Figur Eva aus der biblischen Paradieserzählung ist einem großen Spannungsfeld ausgesetzt: Einerseits gilt sie archetypisch als Verführerin, Schuldige und dem Mann Untergeordnete. Andererseits entfaltet Gen 2-3 eine Eva, die als ebenbürtige Partnerin des Mannes, wesensgleich als Mensch aber in ihrer Besonderheit als Frau dargestellt wird. Mit dem Erlangen der Erkenntnisfähigkeit, die man zugleich als wertvolle Unterscheidungskompetenz in der post-paradiesischen Realität deuten kann, tritt eine Veränderung der paradiesischen Verhältnisse ein, die das Gottesverhältnis des Menschen sowie das zwischenmenschliche Verhältnis betrifft. Für die Konsequenzen in der post-paradiesischen Lebensrealität ist aber nicht explizit Eva, sondern das Menschenpaar gemeinsam verantwortlich. Die vorliegende Masterarbeit untersucht das Bild der Eva in Gen 2-3 und stellt dieses in den Zusammenhang moderner Lesarten der Paradieserzählung. Die drei ausgewählten Perspektiven, die Schwache Ontologie nach Richard Kearney, die evolutionsbiologische Betrachtung von Carel van Schaik und Kai Michel sowie die feministischen Theologie(n) der 1970/80er-Jahre ermöglichen einen offenen Zugang zu Gen 2-3. Es wird gezeigt, welchen Mehrwert und welche Grenzen moderne Lesarten, auch aus nicht-theologischer Perspektive, für die theologische Betrachtung haben können. Die im Bibeltext vorhandene gleichwertige Darstellung der ersten Frau/Eva wird dadurch stärker wahrgenommen und kann facettenreicher nachvollzogen werden.

The character of Eve from the biblical story of paradise is exposed to a great conflict: on the one hand, she is archetypically seen as a seductress, guilty and subordinate to man. On the other hand, Gen 2-3 presents an Eve who is portrayed as an equal partner of the man, equal in essence as a human being but in her speciality as a woman. With the gaining of the ability to knowledge, which can also be interpreted as valuable discernment in the post-paradisiac reality, a change occurs in the paradisiacal relationships, which affects the human relationship with God as well as the interpersonal relationship. However, it is not explicitly Eve who is responsible for the consequences in the post-paradisiac reality, but the human pair together. This master's thesis examines the image of Eve in Gen 2-3 and places it in the context of modern readings of the paradise narrative. The three selected perspectives, the weak ontology of Richard Kearney, the evolutionary biological view of Carel van Schaik and Kai Michel and the feminist theology(ies) of the 1970s/80s, enable an open approach to Gen 2-3. This thesis demonstrates what value and what limitations modern readings, even from a non-theological perspective, can have for theological consideration. The equal representation of the first woman/Eve in the biblical text is thus perceived more strongly and can be understood in a more varied way.

1 Einleitung

Eva — Zweitgeschaffene, Verführerin, Schuldige. Diese Sichtweise gehört wohl zu den am meisten vorkommenden Bildern von Eva und hat schon fast archetypischen Charakter. Denn die Paradieserzählung hat eine Fülle an einseitigen Bildern und Motiven hervorgebracht, die in der Rezeptionsgeschichte aufgenommen, verfremdet und neu interpretiert wurden. Manche davon sind mittlerweile selbstverständlich in die heutige Vorstellungs- und Sprachwelt übergegangen.

Bei genauer und offener Betrachtung des Bibeltextes Gen 2-3 ergibt sich jedoch ein Bild, das dem oben genannten konträr gegenübersteht. Dann nämlich müsste die Bezeichnung heißen: Eva — Mensch, Frau, Ebenbürtige.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Bild Evas auf Basis des biblischen Textes Gen 2-3 und dem Zusammenhang moderner Lesarten der Paradieserzählung. Ausgangspunkt ist die Erfahrung, dass sich trotz einer Fülle an Beiträgen zu Gen 2-3 in der Theologiegeschichte mitsamt den Bemühungen um Rehabilitation des „schlechten Images“ der ersten Frau, in den Köpfen der meisten Menschen hartnäckig ein negatives Eva-Bild hält. Vor diesem Hintergrund wird gefragt: Wie stellt Gen 2-3 Eva dar? Was tragen moderne Lesarten zur Veränderung des Bildes der Eva in Gen 2-3 bei? Und wie gut vertragen sich diese mit dem biblischen Text?

Dabei wird in einem ersten Schritt der Text Gen 2-3 exegetisch untersucht, mit einem besonderen Fokus auf Motive, die mit der ersten Frau/Eva zusammenhängen. Dazu wurde das Wesen des Menschen, das Verhältnis zwischen Mann und Frau, die Erkenntnis des Guten und Bösen sowie die Frage nach Schuld und Sünde ausgewählt, weil diese besonders aussagekräftig für das Verständnis der ersten Frau sind. In einem zweiten Schritt werden drei Lesarten herausgegriffen, die sich entweder direkt mit der Figur Eva beschäftigen oder die hermeneutisch interessant sind, um Gen 2-3 neu in den Blick zu bekommen. Dabei handelt es sich a) aus dem Bereich der Philosophie um einen Ansatz von Richard Kearney im Zuge der Schwachen Ontologie, b) aus dem Bereich der Evolutionsbiologie und Kulturanthropologie um eine nicht-theologische Beschäftigung mit der Bibel und der Figur Eva von Carel van Schaik und Kai Michel sowie c) aus der Theologie um die Kritik der feministischen Theologie, die sich um eine Würdigung der Eva bemüht hat. Alle drei Perspektiven werden je für sich vorgestellt und auf Gen 2-3 zurückgeführt. Abschließend soll in einem dritten Schritt eine selbstständige Lesart von Gen 2-3 vorgestellt und vor dem Hintergrund der zuvor untersuchten Perspektiven reflektiert werden. Es soll gezeigt werden, wie Eva heute verstanden werden kann, damit die urgeschichtliche Erzählung auch im 21. Jahrhundert freier von scheinbar manifestierten Färbungen und für Gläubige mit einer neuen Lebendigkeit und Wertschätzung erlebbar wird.

2 Eva in der Paradieserzählung Gen 2-3

In der Paradieserzählung erscheint Eva erst gegen Ende, weil sie erst spät ihren Namen erhält. Davor erzählt Gen 2-3 von der Schöpfung des ersten Menschenpaares, Aufgabe und Bestimmung des Menschen sowie die Abkehr von Gott und der damit verbundenen Ausweisung aus dem paradiesischen Garten. Wie der Text die erste Frau darstellt, welche Motive und Besonderheiten dafür ausschlaggebend sind, wird in diesem Abschnitt untersucht. Dafür erfolgt zunächst eine überblicksartige Analyse über die textliche Grundlage, bevor in einem zweiten Schritt auf die theologischen Motive eingegangen wird.

2.1 Die textliche Grundlage: Genesis 2-3

Der Text Gen 2,4b-3,24 (im Folgenden: Gen 2-3)¹ ist eingebunden in den größeren Zusammenhang Gen 1-11. Zunächst soll Gen 2-3 als Text in den Blick kommen: Dem größeren Zusammenhang Gen 1-11 mitsamt dessen literarischen Schichtungen sowie der Frage nach Einflüssen anderer Traditionen folgen Überlegungen zur zeitlichen Abgrenzung. Zu fragen ist auch nach dem Umfang des Textes Gen 2-3 in Abgrenzung zu Gen 1 und Gen 4 sowie nach der Gattung und dem daraus folgenden hermeneutischen Zugang zu Gen 2-3.

2.1.1 Die Entstehung von Gen 2-3

a) Gen 2,4b-3,24 im Zusammenhang der Urgeschichte Gen 1-11

Gemeinsam mit Gen 1 eröffnet Gen 2-3 als eine Art Prolog die Bibel und hat damit bereits einen besonderen Stellenwert, der durch ihr Schöpfungsthema unterstrichen wird. Die Paradieserzählung ist eingebettet in den größeren Zusammenhang der Kapitel Gen 1-11², die als „Urgeschichte“ bekannt sind. Abgeleitet vom ersten Wort des Buches (בראשית; am Anfang) gibt dieser Name bereits einen Hinweis auf den Inhalt und stellt gewissermaßen eine Gattungsbezeichnung dar: Die Urgeschichte erzählt von den Anfängen der Welt, der Menschheit und dem Volk Israel. Sie gibt Antworten auf die menschlichen „Fragen nach dem Ursprung der Welt und der Menschheit, nach den Grundlagen der Zivilisation (Viehzucht, Ackerbau, Weinanbau, Städtebau usw.) und Kultur (Aufteilung der Völker nach Erdteilen, Völkern und Sprachen usw.)“³ Vor diesem Hintergrund erzählt Gen 2-3 von der Schöpfung der ersten Menschen und ihrem Sein in der Welt. Für die gesamte Urgeschichte gilt, dass es sich dabei nicht um „Geschichte“ in einem historischen oder empirischen Sinn handelt, sondern dass diese Erzählungen vielmehr als Mythen zu verstehen sind. Außerhalb von Zeit

¹ Wenn in der Arbeit von Gen 2-3 die Rede ist, ist damit der Umfang von Gen 2,4b-3,24 gemeint. Siehe zu dieser Abgrenzung Kapitel 2.1.2.

² Es besteht ein weitgehender Konsens über die Abgrenzung der Urgeschichte in Gen 1-11 gegenüber den ab Gen 12 einsetzenden Erzählungen der Erzeltern und ihrer Nachkommen, auch wenn die redaktionelle Zugehörigkeit von Gen 10 und 11 unklar ist. Diese sind vermutlich erst später hinzugefügt worden, werden jedoch aufgrund ihres ätiologischen Charakters noch zur Urgeschichte gezählt. Vgl. Uehlinger, Genesis 1-11, 178; Gertz, Entstehung, 39; Gertz, Tora, 260f.

³ Uehlinger, Genesis 1-11, 177.

und Geschichte verdeutlichen sie den Leser:innen existenzielle Grundzüge des Menschen, bevor die konkrete Geschichte des Volkes Israel ab Gen 12 erzählt wird. Insofern hat Gen 1-11 nach Christoph Uehlinger den besonderen Charakter eines „Zyklus von Ursprüngen“⁴: Es sind die großen theologischen und anthropologischen Fragen, die als urgeschichtlicher Prolog am Anfang der Bibel stehen.⁵

b) Priesterschriftliche und Nicht-Priesterschriftliche Urgeschichte

Bei Gen 1-11 handelt es sich um eine redaktionelle Komposition, in der in einem langen Prozess mehrere Quellen und Schichten zusammengefügt wurden. Dies wird erkennbar an Spannungen, Doppelungen und Widersprüchen, worauf bereits die doppelte Erzählung der Schöpfung in Gen 1 und Gen 2 verweist. Zur Entstehung der Urgeschichte hat die Genesis-Forschung als Konsens grundsätzlich zwei klar voneinander abgrenzbare Textschichten innerhalb Gen 1-11 festgestellt, umstritten ist dabei aber, wie sich diese zueinander verhalten und ob beide bereits vor ihrer Verbindung als je selbstständige Quelle existiert haben.⁶ Unterschieden wird zwischen der Priesterschrift (P) als relativ gut abgrenzbares Werk sowie einer Schicht nicht-priesterschriftlicher Texte (nicht-P)⁷, wobei bei dieser weder die ursprüngliche Eigenständigkeit, die Abgrenzung noch die Datierung eindeutig ist. Im Kern geht es dabei zunächst um die Frage, ob die nicht-priesterschriftlichen Texte literarisch einheitlich oder in sich geschichtet sind, und in weiterer Folge darum, ob der Text bereits als eigenständige Quelle existiert hat oder insgesamt als Redaktion entstanden ist.⁸ Charakteristisch ist für diese Schicht jedenfalls die eindeutige Differenzierung zur Priesterschrift, weshalb die Benennung als nicht-priesterschriftlich passend vor allem „das *eine* gemeinsame Merkmal dieser Texte [hervorhebt] und alle weiteren Festlegungen meidet“⁹.

Die Paradieserzählung Gen 2,4b-3,24 wird in Abgrenzung zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4a den nicht-priesterschriftlichen Texten zugeordnet. Weiters zählen dazu nach Jan Christian Gertz die Texte Gen 4,1-26; 6,5-8,22* sowie aus einer späteren Bearbeitung Gen 6,1-4; 9,19-27; 10* und 11,1-9.¹⁰ Diese nicht-priesterschriftlichen

⁴ Uehlinger, Genesis 1-11, 178.

⁵ Vgl. Römer, Pentateuch, 95; Uehlinger, Genesis 1-11, 177f.

⁶ Vgl. zur Diskussion Gertz, Entstehung, 40-43; Gertz, Tora, 260-265; Römer, Pentateuch, 94-101; Uehlinger, Genesis 1-11, 181-187; Arneft, Durch Adams Fall, 11-18; Zenger/Frevel, Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexte, 216.

⁷ Die Bezeichnung als nicht-priesterschriftliche Texte hat sich als neutralere Formulierung nach Kritik an der *Neueren Urkundenhypothese* unter anderem durch ein Modell von Erhard Blum zunehmend durchgesetzt, der im Pentateuch zwischen P und nicht zu P gehörigen Texten unterscheidet. Damit ist vor allem die traditionelle Formulierung „Jahwist“ für eine eigenständige Quellenschrift abgelöst, jedoch gibt es bisher keine einheitliche Bezeichnung dieser Texte. Vgl. Gertz, Tora, 210f.; Römer, Pentateuch, 75. In Bezug auf Gen 2-3 wird hier die Charakterisierung „nicht-priesterschriftlich“ als neutrale Abgrenzung gegenüber dem „priesterschriftlichen“ Schöpfungstext in Gen 1 verwendet.

⁸ Vgl. zur literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Diskussion Gertz, Tora, 262; Arneft, Durch Adams Fall, 230-232; allgemein auch Zenger/Frevel, Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexte, 211-213.

⁹ Gertz, Das erste Buch Mose, 7.

¹⁰ Vgl. Gertz, Tora, 260f. Vgl. ähnlich die Einteilung mit dem Fokus auf vier Hauptphasen der Entstehung bei Uehlinger, Genesis 1-11, 183-187.

Texte konzentrieren sich thematisch stark auf den Menschen, die Entwicklung zur Kultur und die zunehmende Entfernung des Menschen von Gott, die in der ebenfalls zunehmenden Entstehung der Sünde gründet. Besonders auffällig dabei ist die tendenziell negative Betrachtung des Menschen und seiner Handlungen, die bei der Übertretung eines göttlichen Gebots einsetzt und in Gen 6,5 bzw. Gen 8,21 theologisch zugespitzt wird. Generell ist die nicht-priesterschriftliche Urgeschichte von einer sündentheologischen Ausrichtung geprägt, die mit anthropologischen Aussagen verschmilzt und damit deutlich den Hang des Menschen zum Bösen als Grundzug unterstreicht. Letztlich wird diese negative anthropologische Perspektive auch nach der Sintflut nicht aufgelöst (vgl. Gen 8,21f.).¹¹

c) Schöpfung und Flut: Altorientalische Parallelen

Auffällig ist, dass beide Erzählstränge der Urgeschichte (P und nicht-P) je die Themen Schöpfung und Flut umfassen und in weiterer Folge in einen größeren Zusammenhang mit derselben Dynamik gestellt haben, womit sich die Urgeschichte insgesamt von anderen Schöpfungstexten der Bibel unterscheidet. Während die priesterschriftliche Urgeschichte kosmologisch ausgerichtet ist (vgl. bes. Gen 1), wird in den nicht-priesterschriftlichen Anteilen stärker die anthropozentrische Perspektive eingebracht. Damit wird bei der Betrachtung der Welt von Anfang neben der Schöpfung Gottes die Schuld des Menschen angesprochen.¹² Durch diese anthropozentrische Fokussierung liefern deshalb für Jan Christian Gertz die nicht-priesterschriftlichen Texte innerhalb der Endgestalt von Gen 1-11 eine Erklärung für den in P fehlenden Übergang zwischen urzeitlichem Frieden der Schöpfung und Notwendigkeit der Flut.¹³

Nicht nur in der Verbindung von Schöpfungs- und Fluterzählung dürften die biblischen Verfasser und Redaktoren auf altorientalische Traditionen aus Mesopotamien zurückgegriffen haben. Auch die Reflexion über die Herkunft und den Sinn des Menschen auf der Welt wird in den ältesten Schöpfungserzählungen thematisiert. Als bemerkenswerteste Parallelen zu den Erzählungen der Urgeschichte gelten das im Alten Orient weithin bekannte *Gilgamesch*-Epos, das altbabylonische *Atraḫasis*-Epos, das bereits den Bogen von Schöpfung bis Flut spannt, sowie das Marduk-Epos *Enuma Eliš*.¹⁴ Dabei steht häufig der Mensch als zentrales Objekt im Mittelpunkt, von dem aus die Welt in Beziehung zum Menschen definiert wird.¹⁵ In Bezug auf die Menschenschöpfung fallen Motive auf wie der Lehm als Grundsubstanz des Menschen (*Gilgamesch*) sowie die handwerkliche Vorstellung eines Töpfers im Vorgang der Schöpfung (*Atraḫasis*, *Enuma Eliš*). Auch die Vorstellung einer Gottähnlichkeit des Menschen (*Atraḫasis*; allerdings hauptsächlich zur Kommunikation mit den Göttern), die Entwicklung der Kultur (*Gilgamesch*;

¹¹ Vgl. Gertz, Tora, 266f.

¹² Vgl. Jeremias, Theologie des Alten Testaments, 338-340.

¹³ Vgl. Gertz, Tora, 261f.

¹⁴ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 19f.

¹⁵ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 136.

die Menschwerdung vollzieht sich hier vom „Wildling“ zum „Kulturmensch“) oder die menschliche Erkenntnisfähigkeit und Vernunft (*Atrahasis*) ziehen Parallelen zu Gen 2-3. Daneben ist die grundsätzliche Reflexion von Leben, Tod und Endlichkeit des Menschen im *Gilgamesch*-Epos für Gen 2-3 interessant, wobei darin auch die Rolle der Schlange mit dem Kraut der Unsterblichkeit auffällig ist.¹⁶ Die Eigenständigkeit der Paradieserzählung gegenüber dieser Traditionen zeigt sich vor allem in der allgemeinen Stellung des Menschen: Während in den altorientalischen Mythen die Menschen im Zuge eines Konflikts der Götter oder als Entlastung der Götter geschaffen werden und entsprechend auf diese ausgerichtet sind, werden sie in Gen 2 um ihrer selbst willen erschaffen. Das erste Menschenpaar übernimmt keine besondere Aufgaben für Gott, sondern wird umgekehrt von diesem umsorgt. Als Besonderheit ist auch das Interesse an der Erschaffung der Frau und ihrer Funktion zu nennen, mit der die Einsamkeit des Menschen beendet wird.¹⁷ Ein weiterer markanter Unterschied zu den altorientalischen Quellen ist die monotheistische Perspektive, wodurch JHWH alle Rollen, die sonst unter der Vielzahl der Götter aufgeteilt sind, übernimmt.¹⁸ Dass dies für die biblischen Autoren eine Herausforderung darstellte, zeigt sich im Kleinen bereits in Gen 2-3 an der Funktion der Schlange als Auslöserin der Handlung, spätestens aber in Gen 6-8, als Gott zugleich über den Beginn und das Ende der Flut bestimmt.¹⁹

d) Weisheitliche Einflüsse und die zeitliche Entstehung

Wie generell für die nicht-priesterschriftlichen Anteile der Urgeschichte charakteristisch, ist Gen 2-3 von weisheitlichen Vorstellungen geprägt, ohne damit den Text zu eng im Sinne einer Gattung in den Kontext der Weisheitsliteratur zu stellen. Dies macht sich vor allem thematisch bemerkbar an der Beschäftigung mit der Erkenntnis des Guten und Bösen (vgl. Gen 2,9.17; 3,5-7.22) und der Reflexion der Ambivalenz menschlicher Lebenserfahrungen (vgl. Gen 2,23-25; 3,7-10.14-19.23). Weitere Anzeichen für weisheitliche Sprache und weisheitliches Denken sind der Baum des Lebens, die Sterblichkeit des Menschen mit der zugehörigen Staubmetaphorik sowie das verwendete Vokabular „klug“ (ערום) für die Schlange oder „Einsicht zu erlangen“ (להשכיל) als Handlungsimpuls der Frau.²⁰ Gleichzeitig zeugt der Text in der Vielfalt seiner Motive von einem bereits ausgeprägten theologischen Denken,

¹⁶ Vgl. Zgoll, *Alter Orient*, 40-49; Keel/Schroer, *Schöpfung*, 136-142. Auf die Verbindung von Menschenschöpfung und Erkenntnisfähigkeit in altorientalischen Mythen verweist Schellenberg, *Erkenntnis*, 248-250.

¹⁷ Vgl. Keel/Schroer, *Schöpfung*, 142. Die im *Gilgamesch*-Epos vorkommende Frau bzw. Dirne nimmt trotz ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Wildmenschen Enkidu zum Kulturmenschen einen untergeordneten Stellenwert innerhalb der Erzählung ein. Vgl. Keel/Schroer, *Schöpfung*, 138.

¹⁸ In Bezug auf die monotheistische Perspektive stellt vor allem die im Plural formulierte Aussage Gottes „der Mensch ist geworden wie einer von uns“ (האדם היה כאחד ממנו; Gen 3,22; vgl. auch Gen 1,26) eine Schwierigkeit dar. Womöglich schwingt hier noch ein altes polytheistisches Verständnis mit. Dennoch fällt gerade im Unterschied zur altorientalischen Götterwelt, in der verschiedene Götter namentlich genannt und ihnen eigene Zuständigkeiten zugeschrieben werden, auf, dass in Gen 2-3 Gott stärker als einzelne Handlungsfigur auftritt. Diese wird zusätzlich mit JHWH identifiziert. Insofern zeigt sich in Gen 2-3 trotzdem eine deutlich monotheistischere Perspektive.

¹⁹ Vgl. Uehlinger, *Genesis 1-11*, 189f.

²⁰ Vgl. Schmid, *Unteilbarkeit*, 22f.; auch Gertz, *Das erste Buch Mose*, 16; Arneht, *Durch Adams Fall*, 233f.

worauf beispielsweise die Darstellung der kulturellen Entwicklung als Folge der Übertretung eines göttlichen Gebotes sowie der menschliche Anteil daran oder im Zusammenhang mit der Fluterzählung das Nebeneinander von unterschiedlichen Gottesbildern JHWHs verweisen.²¹ Vereinzelt ist Gen 2-3 auch von „sündentheologischen“ Aspekten durchzogen. Diese werden nach Jan Christian Gertz primär in der Verknüpfung von Anthropogonie (Entstehungsgeschichte des Menschen), Anthropologie (theologische Lehre vom Wesen des Menschen) sowie Harmatiologie (narrative Sündenlehre) sichtbar.²²

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Frage, in welcher Zeit Gen 2-3 entstanden sein könnte. Nachdem in der *Neueren Urkundenhypothese* mit der Zuordnung von Gen 2,4b-3,24 zum sogenannten *Jahwist* lange von einer relativ frühen Entstehung im 10. Jh. v.Chr.²³ ausgegangen wurde, geht man heute tendenziell von einer späteren Entstehung aus. Für die Priesterschrift wird weitgehend und mit hoher Wahrscheinlichkeit die Entstehung in der exilisch-frühnachexilischen Zeit angenommen als theologische Reaktion auf die Geschichte des Volkes Israel, die diese in eine von der Schöpfung ausgehenden Heilsgeschichte darstellt.²⁴ Die Datierung der nicht-priesterschriftlichen Texte hängt eng zusammen mit der Beurteilung des redaktionellen Verhältnisses zur Priesterschrift. Ob die nicht-priesterschriftlichen Texte gänzlich älter und bereits vor der Entstehung der Priesterschrift in einem literarischen Zusammenhang standen, teilweise älter und teilweise jünger oder insgesamt als jüngere Ergänzung zur Priesterschrift anzusehen sind, wird jedoch kontrovers diskutiert.²⁵ Gut sichtbar wird diese Problematik am Verhältnis von Gen 2-3 (nicht-P) zu Gen 1 (P): Je nachdem, ob man Gen 2-3 älter oder jünger als Gen 1 einordnet, ergibt sich ein anderes Bild der Paradieserzählung. Dabei ist auch fraglich, ob beide Text zunächst unabhängig voneinander entstanden und erst durch einen Redaktor verbunden wurden²⁶ oder ob bereits eine literarische Abhängigkeit zwischen beiden Texten besteht.²⁷ Grundsätzlich legen viele Berührungspunkte zwischen Gen 2-3 und Gen 1 eine literarische Abhängigkeit nahe,²⁸ wobei beide Abhängigkeitsrichtungen denkbar sind. Die für eine Ursprünglichkeit von Gen 1 vorgebrachten Argumente charakterisieren Gen 2-3 jedoch mehrheitlich als Interpretation oder Kommentierung von Gen 1 und könnten sich schlicht auch aus der vorliegenden Aneinanderreihung der Endredaktion ergeben. Demgegenüber können bei einer Ursprünglichkeit von Gen 2-3 überzeugender auch andere Verbindungen zwischen Gen 1 und 2-3 erklärt werden. Insofern ist die traditionelle Annahme, dass die

²¹ Vgl. Uehlinger, Genesis 1-11, 183; Gertz, Tora, 265f.

²² Vgl. Gertz, Tora, 265.

²³ Vgl. Gertz, Tora, 206f.

²⁴ Vgl. Gertz, Tora, 244f.

²⁵ Vgl. zum Überblick Zenger/Frevel, Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexte, 211f.; Blum, Gottesunmittelbarkeit, 14-16; Uehlinger, Genesis 1-11, 183-185; Arnoeth, Durch Adams Fall, 15-18; 231-233; Gertz, Tora, 261f.

²⁶ Vgl. Gertz, Tora, 263.

²⁷ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 240.

²⁸ Vgl. die übersichtliche Auflistung bei Schellenberg, Bild Gottes, 238-240. Siehe vereinzelt auch Kapitel 2.1.2.b.

Paradieserzählung älter ist als der erste Schöpfungsbericht und vor allem eigenständig entstanden ist, mit Annette Schellenberg nach wie vor plausibel.²⁹

Das führt noch einmal zurück zur Frage der eigentlichen Datierung von Gen 2-3: Konkret könnte man gegen die extreme Frühdatierung von Gen 2,4b-3,24 im 10. Jh. v.Chr. nach Jan Christian Gertz vor allem die sündentheologische Ausrichtung der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte nennen, da diese die prophetische Gerichtsankündigung des 8./7. Jh. v.Chr. voraussetzen würde und somit frühestens im 7. Jh. v.Chr. denkbar wäre.³⁰ Anders ordnet beispielsweise Jean-Louis Ska Gen 2,4b-3,24 aufgrund seiner weisheitlichen Orientierung als sehr jungen Text vollständig in die nachexilische Zeit ein.³¹ Letztlich ist eine genaue Bestimmung der Datierung von Gen 2,4b-3,24 nicht mehr möglich. Aufgrund der grundsätzlichen literarischen Eigenständigkeit des Textes (vgl. Kapitel 2.1.2) und der angenommenen Ursprünglichkeit von Gen 2-3 gegenüber Gen 1 (s.o.) spricht trotz der weisheitlichen Ausrichtung viel für eine unabhängige Entstehung, womit eine (spät-)vorexilisch bis (früh-)nachexilische Entstehungszeit denkbar wird.³²

2.1.2 Umfang und Besonderheiten

Die Paradieserzählung stellt innerhalb der Urgeschichte eine eigene Einheit dar. Sie lässt sich literarisch sowohl am Anfang Richtung Gen 1 (Gen 1,1-2,4a) als auch am Ende zu Gen 4 abgrenzen, ist jedoch auch durch thematische Bezüge mit beiden Kapiteln verbunden. Sie umfasst die Verse Gen 2,4b-3,24, wobei der Vers 2,4 eine eigene Stellung einnimmt. Zu fragen ist nach der inneren Zusammengehörigkeit von Gen 2 und 3 sowie ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 und der Erzählung von Kain und Abel in Gen 4.

a) Gen 2,4b-3,24: Die innere Zusammengehörigkeit beider Teile der Erzählung

Bei Gen 2,4b-3,24 handelt es sich um einen zugleich kunstvollen wie spannungsvollen Text. Inhaltlich lässt sich dieser in zwei Teile gliedern: Gen 2,4b-25 legt den Fokus auf die Schöpfung der Menschen und der Tiere und schildert das uranfängliche menschliche Zusammenleben zwischen Mann und Frau. Der zweite Teil setzt mit dem Auftreten der Schlange in Gen 3,1 eine Zäsur und leitet damit einen neuen Erzählstrang ein. Gen 3,1-24 schildert mit dem Dialog zwischen Schlange und der Frau das Übertreten des göttlichen Gebots und thematisiert die Konsequenzen dieses Handelns für die Menschen. Damit wird auch das Verhältnis von Gott und Mensch berührt. Beide Teile zusammen geben ein

²⁹ Vgl. den guten Überblick der Argumente beider Seiten bei Schellenberg, *Bild Gottes*, 238-243.

³⁰ Vgl. Gertz, *Tora*, 265f.

³¹ Hauptgründe für die Spätatierung sind für Ska vor allem die weisheitlichen Motive in Gen 2-3, die erst späte Rezeption der Paradieserzählung in den ebenfalls jungen Texten *Jesus Sirach* und *Weisheit* sowie die weitere fehlende Rezeption im Alten Testament. Vgl. Ska, *Fundamental Questions*, 16-20.

³² Hier ist mit Schellenberg, *Bild Gottes*, 190f. darauf zu verweisen, dass auch eine vorexilische Datierung nicht eindeutig nachzuweisen ist, aber Hinweise auf eine vorexilische Entstehung wie das verwendete klassische Hebräisch oder ältere Motive eine spätnachexilische Datierung unwahrscheinlicher machen.

umfangreiches Bild von der Ambivalenz menschlicher Daseinserfahrung wieder, die sich vom urzeitlichen Zustand bis zur menschlichen Lebensrealität streckt.

Insofern stellt sich die Frage, ob es sich bei Gen 2,4b-3,24 um eine einheitliche Erzählung oder um zwei unabhängige und später zusammengefügte Berichte handelt. Trotz beobachtbarer Spannungen wie die unterschiedliche Anzahl der Bäume in Gen 2,9.16; 3,3.22.24³³ inklusive unklarer Verweise auf den Baum in der Mitte des Gartens im Kontext des Verbots³⁴, die doppelten Erwähnungen über das Setzen des Menschen in den Garten (Gen 2,8.15) und die Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3,22.23) oder die doppelte Namensgebung der Frau in Gen 2,23; 3,20 sind beide Teile der Erzählungen miteinander verbunden.³⁵ Vor allem thematische Querbezüge unterstreichen die innere Zusammengehörigkeit von Gen 2,4b-3,24:³⁶

- Ein zentrales Thema ist die Erkenntnis (ידע) in der konkreten Ausgestaltung als Erkenntnis des Guten und Bösen (הדעת טוב ורע). Diese wird bereits in Gen 2,9 eingeführt, ist der Kern des Verbots in Gen 2,17 und wird in Gen 3 differenziert aufgegriffen: Die Erkenntnis des Guten und Bösen ist Ausdruck der Gottähnlichkeit (3,5.22), jedoch erkennen (ידע) die Menschen in einer Form der Selbsterkenntnis konkret ihre Nacktheit (3,7). Im weitesten Sinn steht auch das Sehen (ראה; 3,6) der Frau, das Öffnen (פקח; 3,7) der Augen und der Wunsch nach Einsicht (שכל; 3,7) im Zusammenhang der Erkenntnisthematik. Auch die Klugheit (ערום; Gen 3,1) der Schlange berührt dieses Thema.
- Das Motiv der „Nacktheit“ zieht sich durch beide Kapitel, auch wenn im Hebräischen zwei leicht verschiedene Begriffe dafür verwendet werden (ערום, 2,25; עירום, 3,7.10.11). Während die in Gen 2,25 noch schamfreie Nacktheit (ולא יתבשו; sie schämten sich nicht) als Ausdruck eines verbindenden Verhältnisses zwischen Mann und Frau gilt, ist sie in Gen 3,7-11 als negative Folge der Gebotsübertretung mit Scham verbunden. Das Verstecken (הבא; 3,8.10) und die (provisorischen) Gewänder (3,7.21) ziehen über das Motiv der Scham das Motiv der Nacktheit in einer veränderten Bedeutung weiter.
- Daran anschließend fällt das semantische Wortspiel zwischen ערום (nackt; Gen 2,25) und ערום (klug, listig; Gen 3,1) auf, wodurch sich sowohl sprachlich als auch thematisch eine

³³ Anders erklärt Ska das Fehlen des Lebensbaums in der Mitte der Erzählung mit narrativen Stilmitteln: Nach dem „Sparsamkeitsprinzip“ konzentriert sich die Erzählung in Gen 3,1-21 auf die wesentlichen Elemente, um dadurch die eigentliche Handlung besser wahrnehmen zu können. Die gemeinsame Erwähnung der beiden Bäume erfolgt daher nur am Anfang (2,9) und am Ende (3,22.24) der Erzählung. Insofern handelt es sich nach Ska hier nicht um eine Spannung im Text. Vgl. Ska, Fundamental Questions, 9-12.

³⁴ Nach Gen 2,16f. wird das Verbot für den Baum der Erkenntnis ausgesprochen, in 3,3 wird auf den Baum in der Mitte des Gartens verwiesen, wo nach 2,9 aber der Baum des Lebens steht. Somit bleibt es auf Textebene uneindeutig, um welchen Baum es sich handelt, auch wenn die weitere Erzählung semantisch und thematisch den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nahelegt (Gen 3,5-24).

³⁵ Darüber hinaus sind der Vollständigkeit halber die Dubletten in Gen 2,8.15 (der Mensch wird zwei Mal von Gott in den Garten gestellt/gesetzt) sowie in 3,23.24 (das erste Menschenpaar verlässt zwei Mal den Garten) zu erwähnen. Die Erwähnung der vier Ströme in Gen 2,10-14 fällt aus der Erzählung heraus und scheint auch im Widerspruch zu stehen zu der Trockenheit der urzeitlichen Welt (2,5). Auffällig ist auch der Wechsel der Gottesbezeichnung in Gen 3,1-5 (יהוה אלהים statt אלהים). Vgl. Schüle, Prolog, 153; Ska, Fundamental Questions, 4f.

³⁶ Vgl. dazu die Untersuchungen von Schüle, Prolog, 152-156; Gertz, Adam, 85-106; Ska, Fundamental Questions, 1-16; Gertz, Das erste Buch Mose, 85-90; Bühner, Am Anfang, 175-180.

Brücke zwischen Gen 2 und 3 ergibt. Klugheit und Erkenntnis, Nacktheit und Scham sind in Gen 2-3 eng miteinander verflochten.

- Obwohl die zwei Bäume im Garten in einem Spannungsverhältnis stehen, sind sie in Bezug auf ihre Früchte als Nahrung zugleich auch ein verbindendes Merkmal von Gen 2 und 3. Bereits in Gen 2,9 werden Bäume, die „gut sind zur Nahrung“ (וטוב למאכל) erwähnt, in 2,16 folgt die grundsätzliche Freigabe der Früchte aller Bäume, jedoch mit der Einschränkung vom Baum der Erkenntnis zu essen (2,17). Dieses Thema wird mit Gen 3,1-6 aufgegriffen und innerhalb der Erzählung fortgeführt.
- Als weiteres verbindendes Motiv ist der Erdboden (אֲדָמָה, Gen 2,5.7; 3,17.19.23) bestimmend, der zunächst in seiner Erschaffung, seiner Aufgabe zur Feldarbeit und später als mühevoller Strafe das Wesen des Menschen bestimmt und insofern wie eine Klammer um Gen 2,5-3,23 wirkt. Darauf verweist zusätzlich das Wortspiel mit אָדָם (Mensch). In diesen Zusammenhang wird auch die Lebendigkeit und Sterblichkeit des Menschen gestellt (Gen 2,7; 3,19).
- Zusätzlich sind die beiden Kapitel durch die auffällige Gottesbezeichnung יהוה אלהים verbunden. Nur Gen 3,1-5 bildet hier mit der einfachen Verwendung אלהים eine Ausnahme. Auch auf Ebene der Handlung spricht vieles für eine Zusammengehörigkeit von Gen 2,4b-3,24:³⁷
- Hier nimmt Gen 2,5 eine Schlüsselrolle ein: Mit der Eröffnung der Episode durch eine Reihe von „Noch-nicht“-Aussagen (טָרָם) wird von Anfang an eine Aufhebung dieses Zustands erwartet. Diese tritt durch die Wiederaufnahme des Themas „Bebauen des Erdbodens“ (לעבד את־הָאדָמָה) erst in Gen 3,23 ein.³⁸ Somit weist die Handlung von Gen 2 bereits ab 2,5 über sich hinaus und findet ihr abschließendes Ziel in Gen 3,23.
- Auf einer übergeordneten Ebene entsteht beim Lesen der Eindruck, dass beide Erzählstränge sich gegenseitig ergänzen. Somit bildet Gen 2,4b-25 eine Art Vorspann zu Gen 3,1-24, ohne den Gen 3 unvollständig wirkt. Andererseits bleibt ohne Gen 3 der Sinn von Motiven wie den zwei Bäumen oder dem Verbot in Gen 2 offen und wird erst im Kontext von Gen 3 gefüllt. Gen 2 braucht nach 2,25 eine Fortsetzung, die in Gen 3 gegeben ist. In diesem Zusammenhang verweist Jean-Louis Ska auf die Perspektive der Leser:innen: Die Notwendigkeit des Erzählstrangs in Gen 3 ergibt sich allein daraus, da ohne diesen der wahrgenommene Unterschied zwischen der eigenen Lebensrealität und dem uranfänglichen Status des Menschen nicht erklärt werden könnte.³⁹

Aufgrund der genannten Beobachtungen und Überlegungen ist von einer prinzipiellen Zusammengehörigkeit von Gen 2,4b-3,24 auszugehen.⁴⁰ Damit bildet Gen 2,4b-3,24 eine

³⁷ Vgl. Gertz, Adam, 93f.; Schüle, Prolog, 152f.; Ska, Fundamental Questions, 6f.

³⁸ Inwieweit Gen 2,5b auch eine Binnengliederung für die folgende Dynamik der Erzählung in Schöpfung und Fall darstellt, wie J. Chr. Gertz interpretiert, bleibt offen. Vgl. Gertz, Adam, 93f.

³⁹ Vgl. Ska, Fundamental Questions, 6f.

⁴⁰ Vgl. auch Blum, Gottesunmittelbarkeit, 17. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass innerhalb dieser Einheit auch kleinere redaktionelle Bearbeitungen vorgenommen worden sein könnten (z.B. Gen 2,10-14; 3,24). Vgl. Bühner, Am Anfang, 214-220; 258-261.

Erzähleinheit, die im Folgenden genauer auf ihre theologische Aussagekraft untersucht wird (vgl. Kapitel 2.2).

b) Gen 1 und Gen 2-3: Zwei Perspektiven der Schöpfung

Die Abgrenzung zwischen beiden Schöpfungsberichten wird in der Regel in Gen 2,4 gesehen. Der Vers scheint mit der sogenannten Toledotformel (אלה תולדות) neu einzusetzen. Dies wirft Fragen zur Bewertung von Gen 2,4 auf, weil die Toledotformel das zentrale Gliederungsmerkmal der Priesterschrift in der Genesis ist und dort die Funktion einer Überschrift hat. Somit wäre entweder Gen 2,4a als Unterschrift ungewöhnlich oder die Toledotformel in einem nicht-priesterschriftlichen Text auffällig. In der Regel wird jedoch Gen 2,4a als ungewöhnliche Unterschrift und Rahmen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts zugeordnet, während Gen 2,4b als Auftakt zur Paradieserzählung angesehen wird.⁴¹ Im vorliegenden Nebeneinander beider Schöpfungsberichte gestaltet Gen 2,4 jedenfalls den „Übergang von der Weltschöpfung in Gen 1 zur Paradieserzählung in Gen 2f [und setzt] durch die Wiederholung der Zeitangaben eine Fermate im Geschehensablauf“⁴².

Gegenüber dem hymnischen priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) fällt Gen 2,4b-3,24 zunächst durch seinen narrativen Erzählstil auf. Auch wenn beide Texte Gottes Schöpfungshandeln zum Thema haben, unterscheiden sie sich durch ihre je eigene Gesamtausrichtung: Während Gen 1,1-2,4a die Schöpfung als geordnetes und strukturiertes Geschehen darstellt, ist Gen 2,4b-3,24 stärker interessiert an der Erschaffung des Menschen und seiner Bestimmung in der Welt. Damit legt Gen 2-3 gegenüber der universalen Sicht von Gen 1 den Fokus auf die Welt und ihre Verhältnisse.

Zu den auffälligsten thematischen Spannungen zählen der Vorzustand der Welt als Ausgangspunkt der Schöpfung (vgl. Gen 1,2; 2,4bf.)⁴³, die Reihenfolge der Schöpfungswerke und damit die Stellung des Menschen im Vergleich zu Pflanzen und Tieren⁴⁴, das Verhältnis zwischen Mann und Frau (vgl. Gen 1,27; 2,18.21f.)⁴⁵ sowie das

⁴¹ Vgl. die Untersuchungen und Anmerkungen bei Gertz, Adam, 87-93; Arneht, Durch Adams Fall, 24-27. Demgegenüber hält Schüle, Prolog, 48-51 fest am bewussten Neuanfang durch Gen 2,4 als einheitlichen Vers. Damit trete Gen 2,4-3,24 (mit Erweiterung bis 4,26a) durch den übernommenen Toledotrahmen in bewusste Konkurrenz zu Gen 1,1-2,3.

⁴² Gertz, Adam, 87.

⁴³ Im Unterschied zu Gen 1, der den Urzustand der Welt im Bild einer überschwemmten Ebene, aus der später die Erde hervorgeht, beschreibt, wird der Vorzustand der Welt in Gen 2 als trockene Steppe mit ausgetrocknetem Boden (2,5) dargestellt. Dieser wird von Gott bewässert, womit das für die Erschaffung des Menschen notwendige Material zustande kommt (2,6f.). Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 84.

⁴⁴ Gen 1 stellt den Menschen als letztes Schöpfungswerk als krönenden Abschluss der Schöpfung dar. In Gen 2 ist dieser das erste Werk Gottes und bildet den Mittelpunkt der weiteren Erzählung. Sowohl der Garten als auch die Tiere werden für den Menschen angelegt bzw. geschaffen, um ihm eine Aufgabe und einen Lebenssinn zu geben. Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 84.

⁴⁵ Während in Gen 2 Mann und Frau erst durch einen längeren Entstehungsprozess zustande kommen (2,18-25), wird der Mensch in Gen 1 bereits in einem Schöpfungsakt als männlich und weiblich geschaffen (1,27). Jedoch ist bei dem Begriff אדם in Gen 2 zunächst von der Gattung Mensch auszugehen. Siehe Kapitel 2.2.3.b.

Gottesbild⁴⁶. Mit diesen Aspekten ergeben sich aus den Texten zwei unterschiedliche Weltbilder, die damit Einblicke in die Umwelt ihrer Entstehung geben.⁴⁷

Durch sprachliche Anpassungen und thematische Querbezüge⁴⁸ entsteht der Eindruck eines Spannungsbogens von Gen 1 bis Gen 3, bei dem zu fragen ist, ob er zufällig entstanden oder bewusst so erschaffen ist.⁴⁹ Auffällig ist jedenfalls, dass durch die Redaktion beide Erzählungen nebeneinander gestellt wurden. Durch die Reihung Gen 1—Gen 2-3 erscheint die Paradieserzählung als Korrektur der anfänglich „sehr guten Schöpfung“ (Gen 1,31).⁵⁰ Es ist jedoch hervorzuheben, dass diese korrigierende Funktion erst durch den Redaktor zustande kommt und nicht in Gen 2-3 selbst enthalten ist, da diese vermutlich älter als Gen 1 ist (vgl. Kapitel 2.1.2.d). Werden beide Texte zusammengelesen, ergibt sich für heutige Leser:innen das Bild einer Ergänzung oder sogar (sündentheologischen) Korrektur der ersten Erzählung durch die zweite: Gen 2-3 erklärt dann, wie Gottes gute Schöpfung von Gewalt durchzogen wurde.⁵¹ In dieser Reihung wird die Paradieserzählung zum „Bindeglied zwischen dem idealen göttlichen Plan [Gen 1] und der erfahrbaren Realität mit all ihren Widersprüchen und ihrer Gewalt“⁵².

Im Gesamtzusammenhang bieten Gen 1-3 unabhängig ihrer Spannungen jedoch zwei Perspektiven auf die Welt, die mehrere Dimensionen von Wirklichkeit deutlich machen. Georg Fischer sieht darin auch eine Einladung an die Leser:innen, beide Perspektiven wahrzunehmen.⁵³

c) Gen 2-3 und Gen 4: Eine Fortsetzung der Paradieserzählung?

Sowohl inhaltlich wie stilistisch erfolgt mit *והאדם ידע* in Gen 4,1 ein Neueinsatz, wodurch die Paradieserzählung mit 3,24 prinzipiell als abgeschlossen angesehen werden kann. Gleichzeitig setzt hier ein Erzählfaden ein, der sprachlich eng an Gen 2-3 anknüpft und die Folgen der Paradieserzählung inhaltlich und theologisch weiterführt. Diese Weiterführung zeigt sich am deutlichsten daran, dass „in Gen 4 vom Leben jenseits des Garten Edens

⁴⁶ Hier fällt zunächst die unterschiedliche Bezeichnung Gottes auf (Gen 1: אלהים; Gen 2-3 [mit Ausnahme 3,1-5]: יהוה אלהים). Darüber hinaus präsentiert Gen 1 einen souveränen und transzendenten Schöpfergott jenseits von Himmel und Erde, dessen Macht in seinem schöpfenden Wort liegt. Statt mit seinen Geschöpfen direkt zu reden, spricht er einen Segen über sie (1,22.28). Im Vergleich wird Gott in Gen 2-3 sehr plastisch und anthropomorph gezeichnet, der als Gärtner auftritt, in seiner Schöpfung wandelt (3,8), sich um seine Geschöpfe sorgt (2,18; 3,21) und mit ihnen direkt spricht (2,16f.; 3,9-19).

⁴⁷ Vgl. Zenger/Prevel, Theorien über die Entstehung, 93; allgemein auch Gertz, Das erste Buch Mose, 84; Fischer, Genesis 1-11, 177.

⁴⁸ Dazu zählen nach Arneft, Durch Adams Fall, 233 vor allem das Motiv der Essensgebote in Gen 1,29, das in 2,16f. aufgenommen, erweitert und in 3,18b modifiziert wird, sowie das Motiv der Gottähnlichkeit in Gen 1,26 und 3,22, das durch die analoge Gesprächssituation als Selbstermunterung Gottes im Plural in beiden Fällen unterstützt wird. Vgl. weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Überblick bei Schellenberg, Bild Gottes, 238-240, wobei manche der Querbezüge auch auf die redaktionelle Verbindung von Gen 1 und 2-3 zurückgeführt werden könnten.

⁴⁹ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 240.

⁵⁰ Auf das redaktionelle Verhältnis zwischen priesterschriftlicher und nicht-priesterschriftlicher Urgeschichte wurde bereits hingewiesen. Siehe Kapitel 2.1.2.b.

⁵¹ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 177; Gertz, Entstehung, 48. Siehe auch Kapitel 2.1.1.d.

⁵² Uehlinger, Genesis 1-11, 179-181.

⁵³ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 177.

[berichtet wird], das gekennzeichnet ist durch die in Gen 2-3 genannten Themen Sterblichkeit und Fortpflanzung sowie Beschwerden des alltäglichen Lebens und Fähigkeit zur Kulturleistungen durch Erkenntnisbegabung.⁵⁴ Sprachliche Verbindungen sind durch Begriffe wie zum Beispiel עֵדֶן (Eden; Gen 2,8.10.15; 3,22.24; 4,16), יָדַע (erkennen; Gen 2,9.17; 3,5.7.22; 4,1.9.17.25) oder גָּרַשׁ (vertreiben; Gen 3,24; 4,14) gegeben, aber auch durch die zitatartige Aufnahme von Gen 3,16b in Gen 4,7.⁵⁵ Besonders auffällig ist die Aufnahme von אֲדָמָה (Erdboden), mit dem in Gen 2-3 zunächst das Wesen des Menschen bestimmt wird, in Gen 4 aber vor dem Hintergrund des Fluches (vgl. Gen 3,17) aufgegriffen wird. Dies wird zuletzt mit Gen 4,11-16 zugespitzt, wo nun Kain selbst verflucht (אָרַר) und vom Erdboden vertrieben (גָּרַשׁ) wird. Zudem findet sich in Gen 4,1 die einzig weitere Stelle neben 3,20 im Alten Testament, wo die erste Frau namentlich הָוָה (Eva) genannt wird. Daneben lassen sich auch Parallelen im Textaufbau in der Abfolge narrativer Teil mit längerer Gottesrede, bei der die jeweiligen Verhör- und Strafszenen kompositorisch einander entsprechen (vgl. Gen 3,9-19; 4,9-15), sowie in der Form der rhetorischen Gottesfragen und den Fluchsprüchen (vgl. Gen 3,16; 4,7) feststellen.⁵⁶

Mit diesen Beobachtungen sowie der Tatsache, dass nach Gen 2,4 die nächste gliedernde Toledotformel erst in Gen 5,1 erscheint, ergibt sich mit Gen 2-4 ein Abschnitt, der das erste Menschenpaar (Gen 2-3) sowie deren erste Nachkommen Kain, Abel und Set bis zu deren Kindern (Gen 4) umfasst.⁵⁷ Gen 4 kann deshalb nach Walter Bühner als „Fortsetzung und zugleich Anwendung“⁵⁸ der Paradieserzählung angesehen werden. Insofern ordnen auch die meisten Exeget:innen Gen 4 der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte, und dabei meist der gleichen Schicht wie Gen 2-3, zu.⁵⁹

Theologisch ist Gen 4 vor allem hinsichtlich der Auswirkungen der Handlungen in Gen 3 interessant, weil sich darin zeigt, wie sich die post-paradiesische Realität nach Erlangen der Erkenntnis von Gut und Böse realisiert. In diesem Zusammenhang erscheint erstmals der Begriff „Sünde“ (חַטָּאת; Gen 4,7),⁶⁰ von dem aus die Frage nach der Bewertung der Erkenntnis von Gut und Böse (vgl. Kapitel 2.2.4) sowie nach Sünde und Schuld in Gen 2-3 (vgl. Kapitel 2.2.5) zu stellen ist. Insgesamt sind sowohl literarische als auch theologische „Interdependenzen“⁶¹ zwischen Gen 2-3 und Gen 4 festgestellt worden, die zu einem umfassenderen Verständnis von Gen 2-3 beitragen können. Die Paradieserzählung erhält durch die Erzählung von Kain und Abel (und in weiterer Folge auch bis zur Fluterzählung in Gen 6-8) einen neuen Rahmen.

⁵⁴ Bühner, Am Anfang, 263f.

⁵⁵ Vgl. Bühner, Am Anfang, 264, Anm. 418 für weitere semantische Verbindungen; Schüle, Prolog, 191.

⁵⁶ Vgl. Schüle, Prolog, 191; Bühner, Am Anfang, 265; dazu auch Smith, Before Human Sin, 227f.

⁵⁷ Vgl. Gertz, Adam, 87f.

⁵⁸ Bühner, Am Anfang, 268.

⁵⁹ Vgl. Gertz, Tora, 260.

⁶⁰ Vgl. dazu Kapitel 2.2.4.b.

⁶¹ Vgl. dazu ausführlich die Überlegungen bei Schüle, Prolog, 191-195.

2.1.3 Gen 2-3 als Ätiologie

Wie kann Gen 2-3 gelesen werden und welcher Umgang mit dem Text bietet sich an? Grundsätzlich handelt es sich bei dem vorliegenden Text um eine Erzählung, welche die Geschichte der Menschen mit Gott vermittelt, diese allerdings mit anderen Mitteln als der historischen Geschichtsschreibung darstellt.⁶² Als Mythos vom Uranfang, der sich als Gattung „in allen Literaturen des alten Vorderen Orients“⁶³ findet, weist sie einen ätiologischen Charakter auf. Ätiologien beschäftigen sich mit dem Grund und der Ursache von Ereignissen, Gegenständen, Namen und Orten und spielen im Alten Testament häufiger eine Rolle. Dementsprechend versucht Gen 2-3 Fragen der menschlichen Existenz, die Beziehung zu Gott und untereinander, das Verhältnis zu Tieren und insbesondere zu Schlangen sowie die Sterblichkeit des Menschen und sein mühevolleres Leben oder die Geburtsschmerzen der Frau zu erklären. Auch die Bedeutung der Namen wird erklärt sowie die Beobachtung, dass Schlangen am Boden kriechen. Indem Gen 2-3 mehrere Ätiologien in sich vereint, kann der Text insgesamt als Ätiologie angesehen werden.⁶⁴

Einen besonderen Charakter erhält Gen 2-3 dadurch, dass dieser Text nicht nur Vergangenheit schildert, sondern zugleich auch die Gegenwart berührt.⁶⁵ Generell sind in alttestamentlichen Erzählungen nach Frank Crüsemann zwei Muster erkennbar, mit denen das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart reflektiert wird: Über das Muster *Ätiologie* (1) werden gegenwärtige Strukturen über ein Ereignis in der Vergangenheit begründet, womit das Gegebene zum Ausgangs- und Zielpunkt gemacht wird. In dem Muster des *Paradigmas* (2) findet eine Parallelisierung zwischen Gegenwart und Vergangenheit statt, indem ein vergangenes Ereignis als Parallele, Typos, Paradigma oder Präzedenzfall für Gegenwärtiges herangezogen wird. Mit dieser Einordnung sieht Frank Crüsemann allerdings beide Muster in Gen 2-3 vorliegend. In erster Linie sind die Konsequenzen aus Gen 3,14-19 für die Realität des Verfassers prägend, aber auch Gen 2 spielt in dieser Realität nach wie vor eine Rolle und kann demnach nicht einfach als „positive[s] Gegenbild“ zur negativen Gegenwart⁶⁶ angesehen werden.⁶⁷ Durch die Erzählung von den Anfängen gibt Gen 2-3 Antwort auf „existenzielle Fragen und Nöte ihrer Gegenwart“⁶⁸. Die Gesamtkomposition kann demnach als „Ätiologie der Widersprüchlichkeit der menschlichen Erfahrungen in der Gegenwart [des Verfassers]“⁶⁹ verstanden werden, der ätiologische und paradigmatische Muster miteinander verbunden hat und somit die Ambivalenz der menschlichen Existenz erzählerisch gestaltet.⁷⁰

⁶² Vgl. von Rad, Genesis, 51.

⁶³ Gertz, Das erste Buch Mose, 90.

⁶⁴ Vgl. Houtman, Art. Ätiologie, 901f.; Dohmen, Art. Ätiologie, 1160-1162.

⁶⁵ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 180.

⁶⁶ Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 55.

⁶⁷ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 54f.

⁶⁸ Gertz, Das erste Buch Mose, 91.

⁶⁹ Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 55.

⁷⁰ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 55.

Über die Beschreibung der Entstehung der gegenwärtigen Welt mit einer Bewegung von der irrationalen Vorzeit (Urzustand) über eine Zwischenzeit (Garten) werden die Leser:innen in die eigene Realität (jenseits von Eden) geleitet. In dieser werden die mühevollen Arbeit, Geburtsschmerzen sowie die Ungleichbehandlung von Frauen und Männern erfahren.⁷¹ Somit gibt Gen 2-3 ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis zu erkennen, das beim Lesen des Textes immer mitschwingt. Gerhard von Rad spricht in diesem Zusammenhang von Gen 2-3 als „Tatsachenbericht“, da Ereignisse in Form von Tatsachen geschildert werden, „die jeder kennt und deren Realität niemand in Frage stellen kann“⁷².

Die Paradieserzählung ist also von der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung der Autoren als Ausgangspunkt zu lesen. Damit wird aber auch deutlich, dass ihre Inhalte trotz ihres Schöpfungsthemas, das gerne den Eindruck macht, „so soll es sein“, nicht als unabänderliche Wahrheiten oder historische Fakten zu behandeln sind. Vielmehr ist für die theologische Beurteilung ihr jeweiliger Kontext mitzudenken.⁷³

2.2 Theologische Aspekte in Gen 2-3 anhand ausgewählter Motive

Die Vielfalt der Motive und Themen in Gen 2-3 kann als eine Besonderheit der Erzählung aufgefasst werden. Konkret wird im Folgenden nach den Inhalten und der Theologie von Gen 2-3 gefragt und dabei besonders nach der Darstellung und Rolle der Frau/Eva. Die folgende Auswahl der Motive ergibt sich aus dieser Themenstellung. Es ist anzumerken, dass sich viele der Motive durch eine zum Teil enge Verknüpfung gegenseitig beeinflussen und sich entsprechend nicht immer klar voneinander trennen lassen. Dennoch sollen die Einzelmotive hier zum besseren Überblick weitgehend getrennt beleuchtet werden.

2.2.1 Erschaffung der Gattung Mensch

Mit ihrem Fokus auf den Menschen thematisiert die Paradieserzählung wesentliche Momente der biblischen Anthropologie.⁷⁴ Die Erschaffung des Menschen wird innerhalb des göttlichen Schöpfungshandelns in Gen 2-3 relativ früh berichtet: Der Mensch ist hier das erste Geschöpf Gottes, womit sein Wesen grundlegend bestimmt ist und insgesamt die anthropozentrische Perspektive des ganzen Abschnitts eingeleitet wird.⁷⁵ In einem zweiteiligen Prozess wird der Mensch in einem ersten Schritt aus dem Staub des Erdbodens geformt und erhält in einem zweiten Schritt von Gott den Lebensatem eingehaucht. Dieser

⁷¹ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 91.

⁷² Von Rad, Genesis, 51.

⁷³ Es ist jedoch auch hinzuweisen darauf, dass eine Ätiologie nicht nur erklärenden Charakter hat, sondern durchaus auch eine Tendenz zur Legitimierung. Inwieweit dies von den Inhalten von Gen 2-3 anzunehmen ist, wird zu untersuchen sein. Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 65.

⁷⁴ Vgl. Janowski, Anthropologie, 423.

⁷⁵ Vgl. von Rad, Genesis, 53.

Prozess endet damit, dass der Mensch zum Lebewesen (= lebendiges Wesen) wird (Gen 2,7).⁷⁶

a) Der Mensch als Geschöpf Gottes

Gen 2,7 beschreibt die Erschaffung des Menschen mit dem Verb יצר (formen, bilden, gestalten, v. Gott: schaffen). Die Wurzel יצר bezeichnet im Alten Testament sowohl eine alltägliche handwerkliche Tätigkeit als auch das Schöpfungshandeln Gottes, wobei vor allem die zweite Bedeutungsdimension im Alten Testament eine zentrale Stellung einnimmt, um das göttliche Bilden und Schöpfen zu beschreiben.⁷⁷ Gott erscheint durch diese Tätigkeit als Töpfer, wodurch in der Regel „die Erhabenheit Gottes gegenüber den Menschen und die Hinfälligkeit, Zerbrechlichkeit, Ohnmacht menschlicher Existenz“⁷⁸ betont wird. Mit diesem handwerklichen Bild knüpft Gen 2-3 an altorientalische Schöpfungsvorstellungen des Menschen an.⁷⁹

Indem Gen 2,7 mit JHWH als Handlungsakteur (JHWH formt [יצר] und bläst [נפח]) das göttliche Schöpfungshandeln in den Blick nimmt, wird der Mensch von Anfang an als Geschöpf Gottes eingeführt. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch charakterisiert sich somit in einer Schöpfer-Geschöpf-Beziehung, die im wesentlichen alle weiteren Beziehungen des Menschen zu seinem Umfeld (zu den Tieren wie zu seinen Mitmenschen) im Verlauf der Paradieserzählung beeinflusst.⁸⁰ Zwei Aspekte fallen in diesem Verhältnis besonders auf:

(1) Das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ist im doppelten Sinn geprägt von Abhängigkeit, aber auch von Fürsorge. Die Abhängigkeit des Menschen gegenüber seinem Schöpfer zeigt sich insbesondere an seiner passiven Rolle in Gen 2,8.15,⁸¹ in der er von Gott in den Garten gestellt wird. Somit verdeutlicht der Garten, der zugleich Ausdruck von Gottes Fürsorge (paradiesischer Lebensraum, Bereitstellung von Nahrung etc.) ist, wie das menschliche „Schicksal [...] in Gottes Hand“⁸² liegt. Gottes Fürsorge für den Menschen bleibt über den Garten hinaus aber auch in der post-paradiesischen Realität erhalten, wie Gen 3,21 mit der Bereitstellung von Fellkleidern andeutet.⁸³

(2) Für das Schöpfer-Geschöpf-Beziehungsgefüge ist als zweiter Aspekt die Erkenntnis des Guten und Bösen wesentlich, weil sich damit das Verhältnis von Nähe und Distanz zwischen

⁷⁶ Vgl. Janowski, Anthropologie, 50f.

⁷⁷ Vgl. Otzen, Art. יצר, 833f.

⁷⁸ Keel/Schroer, Schöpfung, 123.

⁷⁹ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 121-123; Gertz, Das erste Buch Mose, 103f. Das Bild des Töpfers wird weiter verstärkt durch die Erwähnung des Wasserstroms/Dunstes (אָר), der das zuvor trockene Land flutet (Gen 2,6), denn ohne Wasser ließe sich der Staub nicht formen. Somit wird auch das Wasser zu einem Element, das die Schöpfung fördert. Vgl. von Rad, Genesis, 53.

⁸⁰ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 205.

⁸¹ Die Wiederholung und Präzisierung dieser Aussage (wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen) unterstreicht nach A. Schellenberg die Passivität des Menschen an dieser Stelle. Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 207.

⁸² Schellenberg, Bild Gottes, 207.

⁸³ Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit, 24.; zur engen Verbundenheit von Abhängigkeit und Fürsorge im Garten Schellenberg, Bild Gottes, 205-207. Insbesondere die Fürsorge Gottes zu seinem Geschöpf unterscheidet Gen 2-3 von altorientalischen Schöpfungstraditionen, in denen die Erschaffung des Menschen zum Nutzen der Schöpfungsgottheit dient. Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 142.

Schöpfer und Geschöpf fundamental ändert. Das Urteil Gottes, dass der Mensch durch die erworbene Erkenntnisfähigkeit (Gen 3,6f.) gottähnlich geworden ist (האדם היה כאחד מימנו; Gen 3,22),⁸⁴ stellt die ursprüngliche Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf in Frage. Denn mit der Gottähnlichkeit rückt zum einen der Mensch als Geschöpf in unmittelbare Nähe zu seinem Schöpfer. Demnach geht es bei dieser Erkenntnis nicht nur um „eine besondere Fähigkeit, sondern um etwas, das den Menschen wesentlich (substantiell) mit Gott verbindet.“⁸⁵ Zum anderen vergrößert diese substantielle Annäherung zugleich die Distanz zwischen Gott und Mensch. Dem Menschen wird durch die Erkenntnis die von Anfang an bestehende Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf schmerzlich bewusst.⁸⁶ Um weiterhin die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufrecht zu erhalten und das ursprüngliche Verhältnis zu wahren, wird dem Menschen der Zugang zum Baum des Lebens verwehrt (Gen 3,22.24), durch den der Mensch sonst an der ganzen Fülle des Göttlichen teilhaben könnte.⁸⁷

b) Der Mensch aus Staub und Erde

Durch das im Schöpfungsvorgang verwendete Material „Staub vom Erdboden“ (עפר מן־האדמה; Gen 2,7) wird das Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes in doppelter Weise in Bezug auf seine Bestimmung und seine Sterblichkeit näher bestimmt.

Zunächst wird durch den sprachlichen Zusammenhang zwischen אָדָם (Mensch) und אֲדָמָה (Erdboden) deutlich, wie eng der Mensch mit dem Erdboden verbunden gedacht ist. Die Ähnlichkeit ergibt sich vielleicht durch die mögliche etymologische Herleitung über die Farbe „rot(braun)“ (אָדָם).⁸⁸ Beachtenswert ist sodann aber vor allem auch, dass in der Antike die Ansicht weit verbreitet war, dass der Name und das Wesen einer Sache ineinanderfließen. Mit dem Gleichklang zwischen zwei Wörtern wird die innere Verbindung im Wesen von zwei Elementen betont,⁸⁹ in dem konkreten Fall die Verbindung zwischen אָדָם (Mensch) und אֲדָמָה (Erdboden). Sprachlich stellt bereits Gen 2,7 ein Entsprechungsverhältnis dar, das die Verbindung des Menschen mit dem Erdboden von Anfang an bekräftigt: „der *'ādām* ist ein ‚Erdling‘ und gehört zur *'ādāmāh*, zu deren ‚Staub‘ er im Tod zurückkehren wird“⁹⁰. Am Ende der Erzählung wendet sich diese Bestimmung des Menschen ins Negative (vgl. Gen 3,17-19)

⁸⁴ Die Zusammengehörigkeit von Erkenntnis und Gottähnlichkeit ist bereits in Gen 3,5 ausgedrückt: Hier wird Gottes Alleinstellungsmerkmal gegenüber dem Menschen mit „erkennend gut und böse“ (ידעי טוב ורע) festgehalten.

⁸⁵ Schellenberg, Bild Gottes, 213.

⁸⁶ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 217-219; Janowski, Anthropologie, 434f.

⁸⁷ Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit, 25. Blum geht dabei von einer engen Verbindung von Erkenntnis von Gut und Böse mit der Unsterblichkeit aus, die sich aus dem Nebeneinander der beiden Bäume in der Mitte des Gartens ergibt. Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit, 24f.

⁸⁸ Vgl. Bühner, Am Anfang, 208 mit Anm. 191.

⁸⁹ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 103.

⁹⁰ Janowski, Anthropologie, 51.

und die Verbindung zum Erdboden wird in Folge der Gebotsübertretung zur mühevollen Feldarbeit und damit zur Belastung (vgl. Gen 3,23).⁹¹

Gerade weil die Bestimmung des Menschen bereits etymologisch angedeutet ist, irritiert die Ergänzung von Staub (עָפָר) als Schöpfungsmaterial.⁹² Für das Verständnis von Gen 2,7 ist die Formel „Staub bist du und zu Staub wirst du zurückkehren“ (כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב; Gen 3,19) aufschlussreich, die sich auch innerhalb der biblischen Reflexion über das Lebensende findet (vgl. Ps 104,29; Pred 3,20; 12,7).⁹³ Zusätzlich gilt die Staubmetaphorik insgesamt als Inbegriff der Vergänglichkeit des Menschen (vgl. Ps 103,14; 104,2; Hi 4,19).⁹⁴ Trotz ihrer Stellung innerhalb der Strafsprüche Gottes (Gen 3,14-19) wird die Sterblichkeit des Menschen in Verbindung mit Gen 2,7 nicht erst als Konsequenz der Gebotsübertretung angesehen.⁹⁵ Vielmehr unterstreicht Gen 2,7 bereits mit der Formulierung „Staub vom Erdboden“ die schöpfungsgemäße Sterblichkeit des Menschen, auch im Unterschied zu Gott.⁹⁶

Im ersten Schöpfungsschritt wird mit der Wahl des Schöpfungsmaterials sowohl die Geschöpflichkeit und die Vergänglichkeit des Menschen betont, als auch ein erster Hinweis auf seine arbeitsmäßige Bestimmung vorgelegt. Damit ist die Schöpfung des Menschen und die volle Bestimmung seines Wesens aber noch nicht abgeschlossen.

c) Der Mensch als lebendiges (aber nicht unsterbliches) Wesen

Was den Menschen zusätzlich auszeichnet wird in einem zweiten Schöpfungsschritt beschrieben: Gott haucht der aus Staub und Erde geformten Figur den Lebensatem (נְשֵׁמַת הַחַיִּים) ein, wodurch diese zum lebendigen Wesen (בְּנֶפֶשׁ חַיָּה) wird. Damit findet eine Veränderung statt, die sich auf das Wesen des Menschen auswirkt.⁹⁷ Dieser zweite Schritt im Schöpfungshandeln Gottes ist entscheidend, da durch diesen Akt der Mensch erst lebendig wird. Somit stellt נְשֵׁמַת הַחַיִּים (Lebensatem) für den Verfasser die „den Menschen belebende

⁹¹ Im Zusammenhang mit dem von Gott gegebenen Auftrag des Menschen, den Garten Eden zu bearbeiten und zu bewahren (Gen 2,15, vgl. bereits 2,5) wird an dieser Stelle ein deutlicher Kontrast gesetzt zwischen der paradiesischen und der post-paradiesischen Lebensrealität. Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 206.

⁹² Deshalb wird der Begriff עָפָר (Staub) häufig als Ergänzung betrachtet. Vgl. zur Einordnung des Begriffs Staub Bühner, Am Anfang, 208f. Inhaltlich ist aber auch im Bild des Töpfers die Wahl des Schöpfungsmaterials ungewöhnlich, weil das dafür typische Material in der Regel Ton oder Lehm ist. Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 101; Fischer, Genesis 1-11, 185. Jedoch kann עָפָר auch den feuchten Lehm bezeichnen bzw. steht in gedanklicher Nähe dazu (vgl. Lev 14,42; Hi 10,9). Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 145.

⁹³ Vgl. Janowski, Anthropologie, 77-80; Wächter, Art. עָפָר, 282f. Dazu verweist Janowski, Anthropologie, 79f. auch auf die analogen Formulierungen bei der Erschaffung und dem Lebensende des Menschen, in der jeweils die Verknüpfung aus dem Staub des Erdbodens und dem Atem Gottes erfolgt (vgl. Gen 2,7; Pred 12,7).

⁹⁴ Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 53; Schellenberg, Bild Gottes, 194.

⁹⁵ Anders deutet beispielsweise Blum durch die gemeinsame Erwähnung der beiden Bäume in der Mitte des Gartens die Sterblichkeit des Menschen als Folge der Gebotsübertretung. Ursprünglich wäre für den Menschen die Unsterblichkeit in Gottesnähe zumindest als Potentialität vorhanden. Blum sieht Gen 3,19 als Strafe an, womit erst die Realität des Todes greifbar wird. Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit, 22-25. Zu einem ähnlichen Schluss kommen Keel/Schroer, Schöpfung, 140 im Vergleich mit altorientalischen Schöpfungsmythen.

⁹⁶ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 101; Bühner, Am Anfang, 208f.; Schellenberg, Bild Gottes, 206. Dabei steht gleichzeitig die Betonung des Lebensbaums in einer Spannung zu dieser Vergänglichkeit des Menschen. Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 52f.

⁹⁷ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 187.

Macht“⁹⁸ dar. Die Verbindung von נְשָׁמָה (Atem) mit חַיִּים (Leben) hebt diesen Charakter in besonderer Weise hervor. Auch bei diesem Bild greift Gen 2 auf ältere altorientalische Traditionen zurück, in denen das Töpfern mit dem Lebenszeichen verknüpft wird.⁹⁹

Wenn die Sterblichkeit von Anfang an Teil des Menschen ist, stellt sich die Frage, wie sich demgegenüber seine Lebendigkeit verhält oder ob in Gen 2-3 doch ein Verständnis von Unsterblichkeit vorliegt. Zentral dafür ist das Verständnis von Gen 2,7b und dem Begriff נְפֶשׁ (Kehle, Seele, Leben). Das äußerst breite Bedeutungsspektrum von נְפֶשׁ im Alten Testament¹⁰⁰ macht deutlich, dass es sich bei der Notiz in Gen 2,7b nicht um den Empfang einer göttlichen „Seele“ handelt, die eigenständig im Gegenüber zum Leib über den Tod hinausgeht. Diese Vorstellung entwickelte sich erst in hellenistischer Zeit weiter.¹⁰¹ Vielmehr wird hier die Lebendigkeit des Menschen betont, die sich aus dem zweifachen Schöpfungsprozess ergibt. Die נְפֶשׁ kommt nicht als weiteres Element neben dem Lebensatem hinzu, sondern stellt das Ergebnis des Schöpfungsaktes dar: Der Mensch ist nun insgesamt ein lebendiges Wesen.¹⁰² Der Mensch wird damit, wie generell im Alten Testament, ganzheitlich wahrgenommen mit allen körperlichen, geistigen und emotionalen Aspekten. Dazu zählt auch die Ausstattung eines eigenen Willens.¹⁰³ Dass der Mensch einen eigenen Willen hat, legt das Gebot in Gen 2,16f. nahe: Dieses ist nur dann sinnvoll, wenn die Annahme besteht, dass es von der betreffenden Person eingehalten werden kann.

Insofern ist in Gen 2,7 der Gedanke eines ursprünglich unsterblichen Menschen nicht erkennbar.¹⁰⁴ Dafür spricht auch, dass die נְפֶשׁ im Alten Testament nirgendwo in einem unsterblichen Sinn verstanden wird.¹⁰⁵ In eine ähnliche Richtung deutet auch der Schluss der Paradieserzählung, in dem Gott die Bewachung des Lebensbaums veranlasst (Gen 2,8; 3,22.24). Mit der starken Betonung der Lebendigkeit des Menschen wird umgekehrt auch deutlich, dass ihm der Lebensatem wieder entzogen werden kann (vgl. Ps 104,29f.). Somit ist auch das Einhauchen des Lebensatems ein Ausdruck der menschlichen Geschöpflichkeit.¹⁰⁶

⁹⁸ Lamberty-Zielinski, Art. נְשָׁמָה, 670.

⁹⁹ Vgl. Lamberty-Zielinski, Art. נְשָׁמָה, 670; Keel/Schroer, Schöpfung, 145.

¹⁰⁰ Vgl. zu den vielfältigen Bedeutungen die Übersicht bei Janowski, Anthropologie, 54-60.

¹⁰¹ Vgl. Janowski, Anthropologie, 59f. Zwei diesbezüglich prägende Auslegungen von Gen 2,7 finden sich bei Philo von Alexandrien und Origenes. Philo verknüpfte Gen 2,7 mit Platons Konzeption einer präexistenten, unsterblichen ψυχή, die sich während des irdischen Lebens mit dem vergänglichen Leib des Menschen bis zu dessen Tod verbinde. Die unsichtbare ψυχή sieht Philo als Gabe Gottes an, die dem unsterblichen Anteil des Menschen entspricht. Mit dem Einhauchen des Lebensatems wird diese unsichtbare Seele auf den Menschen übertragen. Ähnliche Vorstellungen finden sich bei Theologen, die von Origenes geprägt wurden. Nach der Vorstellung Origenes' erschuf Gott Adam und Eva zunächst als Seelen, denen erst bei Vertreibung ein irdischer Leib in Form von Fellkleidern gegeben wurde. Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 107.

¹⁰² Vgl. Janowski, Anthropologie, 51; 53.

¹⁰³ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 106; von Rad, Genesis, 53; Lamberty-Zielinski, Art. נְשָׁמָה, 670.

¹⁰⁴ Vgl. anders Blum, Gottesunmittelbarkeit, 24.

¹⁰⁵ Vgl. Janowski, Anthropologie, 60.

¹⁰⁶ Vgl. Lamberty-Zielinski, Art. נְשָׁמָה, 670; von Rad, Genesis, 53.

2.2.2 Die Erschaffung der Frau

Die Erschaffung der Frau, die zunächst genau wie der Mensch namenlos bleibt und damit nicht nur ein Individuum darstellt, sondern ebenso als Gattung „Frau“ in den Mittelpunkt rückt, erfolgt als erzählerischer Höhepunkt am Ende von Gen 2, nach einer langen Suche nach einer gleichgestellten „Hilfe“ für den einsamen Menschen (vgl. Kapitel 2.2.3.a). Auffällig ist, dass der Schöpfungsprozess der Frau anders als der des Menschen dargestellt wird. Sie unterscheiden sich in erster Linie in dem verwendeten Material sowie in der Aussage zum Lebensatem Gottes. Der zweite Aspekt liegt vermutlich daran, dass mit der Frau lediglich ein neues Geschlecht geschaffen wird, aber nicht mehr die umfassendere Gattung Mensch, die bereits den Lebensatem Gottes erhalten hat. Auch für die Frau gilt, dass sie im Sinne von Gen 2,7 ein „lebendiges Wesen“ ist.¹⁰⁷ Nachdem das Verhältnis des ersten Menschenpaares beleuchtet wurde, soll in diesem Abschnitt bewusst danach gefragt werden, wie die erste Frau vorgestellt wird, welche Rolle ihr zukommt und wie sie zur Eva wird.¹⁰⁸

a) Die „Rippe“ als Bausubstanz der Frau

Anders als der Mensch, der aus Staub aus dem Erdboden erschaffen wird, bildet die Bausubstanz der Frau die צֶלֶע (Rippe, Seite, Flanke) des Menschen. Generell fällt auf sprachlicher Ebene auf, wie der jeweilige Entstehungsprozess von Mensch und Frau mit unterschiedlichen Wörtern beschrieben wird: Anders als in Gen 2,7 mit dem Verb יָצַר (formen, bilden, gestalten) verwendet Gen 2,21 das Verb בָּנָה (bauen)¹⁰⁹, womit zwar ebenfalls das Formen und Bilden angedeutet, aber in einem technischeren Sinn ausgedrückt wird. Damit wird ein „neuer und eigenartiger Schöpfungseingriff Gottes“¹¹⁰ signalisiert, als dessen Ergebnis die Frau erscheint. Dieser Prozess des Bauens findet statt, während der Mensch in einen tiefen Schlaf bzw. einer Art bewusstlosen Zustand¹¹¹ versetzt wurde. Vor diesem Hintergrund ist auffällig, dass mit der Bausubstanz צֶלֶה zusätzlich ein eher seltener sowie technisch-architektonischer Begriff verwendet wird. Mit Ausnahme der beiden Verwendungen in Gen 2,21f., die in deutschen Bibeln in der Regel mit „Rippe“ übersetzt werden,¹¹² findet sich der Begriff vor allem im Zusammenhang sakraler Architektur beim Tempel Salomos (1Kön 6), dem Tempelentwurf Ezechiels (Ez 41) sowie der Beschreibung des

¹⁰⁷ Vgl. Bühner, Am Anfang, 228.

¹⁰⁸ Aufgrund enger Verknüpfungen und Bezüge in Gen 2-3 ist davon natürlich auch das Verhältnis der Frau zum Mensch/Mann berührt. Beides kann schwer gänzlich voneinander gelöst betrachtet werden. Jedoch soll hier der Fokus auf die Eigenständigkeit der Frau gelegt werden.

¹⁰⁹ Mit dieser Wurzel wird auch in akkadischen und ugaritischen Texten das Schöpfungshandeln Gottes ausgedrückt. Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 70.

¹¹⁰ Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 59.

¹¹¹ Möglicherweise drückt der Verfasser damit aus, dass der Mensch keine Einsicht hatte in Gottes schöpferisches Handeln und ihm dieses verborgen blieb. Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 124; von Rad, Genesis, 59; Fischer, Genesis 1-11, 210. Entgegen jüngerer Tendenzen als auch der Darstellung mittelalterlicher Kunstwerke, die Erschaffung der Frau als Geburt aus dem Mann darzustellen, verdeutlicht diese Bewusstlosigkeit des Menschen seine völlige Passivität. Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 71.

¹¹² Vgl. Luther (2017), Elberfelder (2006), Zürcher Bibel (2007), Gute Nachricht Bibel, BasisBibel, Einheitsübersetzung, Hoffnung für Alle, Neue Genfer Übersetzung. Ebenso wird in englischen Bibeln mit „rib“ übersetzt: NIV, English Standard Version, King James Version.

Wüstenheiligtums (Ex 25-31.35-40).¹¹³ Im Zusammenhang mit dem Menschen entspricht das Motiv der Rippe nach Ludger Schwienhorst-Schönberger aber durchaus verbreiteten Schöpfungsvorstellungen vieler Kulturen.¹¹⁴

Um die Verwendung dieses auffälligen Begriffs zu erklären, wurde auf mehrere Beobachtungen aufmerksam gemacht: (1) Es besteht eine mögliche Nähe zu sumerischen Vorstellungen durch ein Wortspiel in der sumerischen Sprache. Die Göttin Nin-ti wird (zusammen mit mehreren Göttinnen) geschaffen, um die Krankheiten des Gottes Enki zu heilen, von denen sie konkret für die Rippe verantwortlich war. Die sumerische Silbe *ti* enthält dabei die zweifache Bedeutung sowohl für „Rippe“ als auch für „lebendig machen“. Entsprechend wird Nin-ti in doppelter Weise interpretiert als „die Frau der Rippe“ (oder: „die Dame aus der Rippe“) oder auch „die Frau, die lebendig macht“ (oder: „Herrin des Lebens“ als Titel der Göttin). Dieses Wortspiel wurde in Zusammenhang mit der späteren Benennung der Frau als „Eva“ gebracht, weil diese als „Mutter alles Lebendigen“ (Gen 3,20) vorgestellt wird.¹¹⁵ Es ist möglich, dass der Verfasser der Paradieserzählung diese Bedeutung kannte und bewusst auf die Figur Eva bezogen hat.¹¹⁶ (2) Das Verb בנה (bauen) verweist auf den Schöpfungsprozess als Bauvorhaben, zu dem es im hebräischen Denken ein festes Baumaterial braucht.¹¹⁷ Deutlich wird hier einmal mehr die Lebenswelt des Töpfers, auf die der Text hier wie bereits bei der Erschaffung des Menschen (Gen 2,6.7) zurückgreift. Dabei sorgte ein Knochen für eine höhere Stabilität einer Tonfigur.¹¹⁸ Somit verleiht die הָלֶצֶס des bereits erschaffenen Menschen der Frau Stabilität und erklärt damit gleichzeitig in ätiologischer Weise die Zusammengehörigkeit beider Geschlechter.¹¹⁹ (3) Darüber hinaus hat sich mit der besonderen Verwendung des Begriffs für die Entstehung der Frau eine Bandbreite an mythologischen, assoziativen, ätiologischen, anthropologischen, metaphorischen und psychologischen Deutungsvorschlägen¹²⁰ entwickelt, in denen der Zusammenhang zwischen der Frau und הָלֶצֶס erklärt wurde. Relativ neutral übersetzt die LXX הָלֶצֶס die meisten Belege mit *πλευρόν/πλευρά* (Seite) und lässt damit früh Gen 2,21f. weitgehend offen für Interpretationen.¹²¹

¹¹³ Vgl. Fabry, Art. הָלֶצֶס, 1062-1064.

¹¹⁴ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Als Mann und Frau erschaffen, 24.

¹¹⁵ Vgl. Kapelrud, Art. הָלֶצֶס, 796f.; Phillips, Eva, 38f.

¹¹⁶ Vgl. Phillips, Eva, 38f.; auch Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 70. Anders sieht Fabry, Art. הָלֶצֶס, 1061 keinen Zusammenhang zum sumerischen Mythos und kritisiert, dass das Wortspiel zwischen „Rippe“ und „Leben“ im Hebräischen nicht funktioniere. Auf einen anderen Aspekt in diesem Zusammenhang verweist Schwienhorst-Schönberger, Als Mann und Frau erschaffen, 25 im Anschluss an Uehlinger: Dieser bringt das sumerische *ti* für „Rippe“ und zugleich „Leben“ in Verbindung mit altorientalischen Liebesliedern, in denen die Geliebte auch als „lebendige Statuette“ (Götter- und Göttinnenstatuetten) bezeichnet wird. Die von Gott geschaffene Figurine in Gen 3,20 enthielte demnach eine ihr eigene Lebendigkeit, wie der sumerische Bezug verdeutlichen würde.

¹¹⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 70.

¹¹⁸ Archäologische Funde verweisen darauf, dass man kleine Statuetten nach dieser Bauart angefertigt hatte. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Als Mann und Frau erschaffen, 24.

¹¹⁹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Als Mann und Frau erschaffen, 24f.

¹²⁰ Vgl. den Überblick bei Fabry, Art. הָלֶצֶס, 1060f. Ähnlich verknüpft mit Beispielen aus der Wirkungsgeschichte Phillips, Eva, 35-46.

¹²¹ Vgl. Fabry, Art. הָלֶצֶס, 1064.

Mit dem besonderen Motiv stellt sich die Frage nach der Intention dieser Szene. Zunächst ist festzuhalten, dass die Frau aus einem Teil des Menschen (אדם) und nicht aus dem Mann (איש) genommen wird.¹²² Dieser erkennt sich erst durch die Frau als Mann (vgl. Kapitel 2.2.3.b). Ungeachtet einer zeitlichen Reihenfolge im Schöpfungsvorgang drückt sich durch diese Entnahme die Gleichartigkeit der Frau zum Mann aus:¹²³ Sie entsteht aus einem Teil des Menschen und damit letztlich aus dem selben Material. Den beiden nun neu etablierten Geschlechtern liegt ein „ursprüngliches, gemeinsames Menschsein zugrunde“¹²⁴. Damit wird die Zusammengehörigkeit beider Geschlechter verdeutlicht. Darauf verweist der Jubelschrei des Menschen in Gen 2,23 als er sein ihm entsprechendes Gegenüber erkennt: Die Verwandtschaftsformel „Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“ (עצם מעצמי ובושר מבשרי), die an mehreren Stellen im Alten Testament verwendet wird (vgl. Gen 29,14; Ri 9,2f.; 2Sam 5,1; 19,13f.) stellt an dieser Stelle das ätiologische Ziel der Szene dar, auf die alles hinausläuft.¹²⁵ In ihr drückt sich bildlich die engste Zusammengehörigkeit zweier Menschen in einer Art Blutsverwandtschaft aus, die untrennbar ist.¹²⁶ Dass die Frau aus der „Rippe“/„Seite“ des Mannes gebaut wird, verdeutlicht somit zugleich den besonderen Vorgang der Erschaffung der Frau, der eben nicht als Geburt oder Zeugung verstanden werden kann, und die stoffliche Einheit von Mann und Frau.¹²⁷ Der Text versucht an dieser Stelle zu begründen, warum sich beide Geschlechter zueinander hingezogen fühlen und hebt damit die Gleichartigkeit beider Seiten hervor, die zusammen eine partnerschaftliche Ur-Gemeinschaft bilden.¹²⁸

So verstanden, ist an dieser Stelle noch kein Unterordnungs- oder Herrschaftsverhältnis zwischen den beiden Geschlechtern ersichtlich: Dass es sich nicht um eine zeitlich unterschiedliche Schöpfung von zuerst dem Mann und dann der Frau handelt, macht erstens der bewusste Wechsel von אדם zu איש deutlich, wodurch ähnlich wie in Gen 1 die beiden Geschlechter zugleich entstehen. Erst mit der Schöpfung der Frau findet auch der Mann seine Bestimmung. Zweitens vermittelt gerade ein Teil des Menschen als Baustoff für die Frau deren gegenseitiges Aufeinanderbezogenheit aus, wie bereits die Charakterisierung als „ihm entsprechende Hilfe“ (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ) verdeutlicht. Drittens drückt diese Szene trotz ihrer androzentrischen Sprache und Bilder, die letztlich auf die Lebenswelt des Erzählers zurückgeführt werden müssen, die Aufhebung von Herrschaft, Spontaneität, Freiheit und

¹²² Vgl. Bär, Mensch und Ebenbild Gottes sein, 302.

¹²³ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 59.

¹²⁴ Schwienhorst-Schönberger, Als Mann und Frau erschaffen, 24.

¹²⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 71.

¹²⁶ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 59.

¹²⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 71f; Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 59f.; Bühner, Am Anfang, 227f.

¹²⁸ Vgl. Bär, Mensch und Ebenbild Gottes sein, 302; Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 71f.

Gleichheit aus.¹²⁹ Zuletzt gilt es zu erkennen, mit welchem Zweck die Frau geschaffen wurde: Entgegen der konkreten gesellschaftlichen Situation der Frau damals, spielt nach Frank Crüsemann weder ihre Funktion als Gebärerin der Kinder zum Erhalt der Familie, noch ihre Stellung als Eigentum des Mannes noch ihre Lebenshilfe im ökonomischen Überlebenskampf eine besondere Rolle in Gen 2,21f. Die Frau wird erschaffen zur „volle[n] Entsprechung, Jubel und schamlose[n] Freude aneinander“¹³⁰ ohne ökonomischer Notwendigkeit. Dem Menschen wird das Leben voll umfassend von Gott ermöglicht und die Frau trägt mit ihrer Existenz dazu bei, die Schöpfung zu verbessern und zu vollenden.¹³¹

b) „Eva“ — Mutter alles Lebendigen

Zwischen den göttlichen Strafsprüchen (Gen 3,14-19) und der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Garten (Gen 3,21-24), wurde eine Szene eingefügt, die der ersten Frau ihren Namen gibt. Literarkritisch wird Gen 3,20 häufig als „Bruchstelle“¹³² wahrgenommen bzw. als unpassende Reaktion auf die zuvor verkündeten Strafsprüche angesehen. Behauptet wird: der Name mitsamt seiner Herleitung würde aus dem Kontext gerissen wirken, da an dieser Stelle die Motive Geburt und Nachkommenschaft noch nicht hinreichend thematisiert wurden, sondern immer noch die Beziehung zwischen Mann und Frau im Mittelpunkt stehe.¹³³ Entgegen der Annahme eines sekundären Einschubs oder einer redaktionsgeschichtlichen Verbindung mit Gen 2,22, sieht Walter Bührer die Benennung Evas vielmehr als Hinweis auf die erlangte Erkenntnisfähigkeit des Menschen. In einer Art Trotzreaktion auf die vorangegangene Strafe Gottes, die die Sterblichkeit betont, reagiert der Mensch mit der Benennung Evas als „Mutter alles Lebendigen“ und bringt damit die Fortpflanzung als Weiterbestehen der Menschheit und andere Form der Unsterblichkeit ins Spiel. Somit dürfte Gen 3,20 eine überleitende Funktion haben.¹³⁴

Anders als in Gen 2,23 erhält hier die Frau tatsächlich einen Namen (mit אֵשֶׁת formuliert).¹³⁵ Vorerst unabhängig davon, ob die Benennung der Frau durch den Mann als Element der Unterordnung anzusehen ist oder nicht (vgl. Kapitel 2.2.3.b), sticht dieser Name ins Auge: Der Mensch nennt die erste Frau הַחַוָּה und fügt dem zugleich die Bedeutung „Mutter alles Lebendigen“ (אִמּוֹת כָּל-חַיִּים) hinzu. Durch die Übersetzung ins Griechische und Lateinische setzte

¹²⁹ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 60. Dennoch verweist Crüsemann darauf, dass letztlich auch Gen 2 in einer androzentrischen Welt eine androzentrische Sprache spricht, was vor allem im Gegensatz zu Gen 1 deutlich wird: Dort gelten alle Bestimmungen über die Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsansprüche und der Schöpfungssegen immer beiden Geschlechtern zugleich, die in einem gleichzeitigen Schöpfungsakt geschaffen wurden. Gen 2 hingegen entspricht seiner patriarchalen Umwelt, weshalb der entstehungsgeschichtliche Zusammenhang des Textes immer mitbedacht werden muss. Entscheidend ist jedoch vielmehr, dass der Mensch als Gottes erstgeschaffenes Wesen einsam ist und die Schöpfung hier einen Makel aufweist. Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 57-61.

¹³⁰ Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 61.

¹³¹ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 60f.

¹³² Von Rad, Genesis, 69.

¹³³ Vgl. Schüngel-Straumann, Art. Eva. Biblisch, 125.

¹³⁴ Vgl. Bührer, Am Anfang, 253f. und zur weiteren Argumentation für die Eigenständigkeit von Gen 3,20 auch Bührer, Am Anfang, 178f.; Gertz, Das erste Buch Mose, 145f.; Kapelrud, Art. הַחַוָּה, 797.

¹³⁵ Mit הַחַוָּה als Eigenname entwickelt sich zunehmend auch ein Verständnis von אֵשֶׁת als Eigenname. Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 95.

sich der Name „Eva“¹³⁶ für die erste Frau durch.¹³⁷ Interessant ist, dass die erste Frau der Schöpfung ansonsten im Alten Testament keine Rolle zu spielen scheint und ihr Name neben Gen 3,20 nur ein weiteres Mal in Gen 4,1 erwähnt wird.¹³⁸

Unklar ist der Ursprung und die Etymologie des Namens תְּוֹהָה. Während der Text selbst den Namen der ersten Frau in volksetymologischer Weise mit der hebräischen Wurzel חיה für „leben“ erklärt, wurden auch andere Alternativen diskutiert: Besonders auffällig ist im Kontext Gen 3,1-5 der Erklärungsversuch, hinter dem Namen תְּוֹהָה das aramäische Wort *ḥewjā'* für „Schlange“¹³⁹ zu sehen. Neben weiteren Überlegungen zu Ableitungen aus der arabischen Sprache, ist die Erklärung interessant, תְּוֹהָה könnte auch als Form des ugaritischen *ḥjt* oder *ḥwt* für „Leben“ in ein altes Hebräisch als Sprache der Eingeborenen übernommen worden sein.¹⁴⁰ Auch der Kontext der Benennung, als Übergang zwischen den die Schwangerschaft thematisierenden Strafsprüchen und dem Beginn der neuen Lebensrealität außerhalb des Gartens, könnte durchaus eine Verbindung zwischen dem Namen und dem Thema Leben nahelegen. Die erste Frau erhält mit dieser Benennung die besondere Rolle als „Leben, von der alles Leben stammt“¹⁴¹.

Wahrscheinlich blitzt in dem Zusatz „Mutter alles Lebendigen“ die sehr alte Tradition der Urmutter auf, die an dieser Stelle eingefügt und mit der ersten Frau in Verbindung gebracht wurde. In altorientalischen Religionen wurde die Urgöttin oder Urmutter vielfach mit dem Titel „Mutter aller Lebendigen“ verehrt, unabhängig von ihrem jeweiligen Namen. Die ältesten Erzählungen von der Entstehung der Welt beginnen mit der Urgöttin, aus der die Erde geboren oder gebildet wurde. Eva wird durch diesen Ehrentitel in diese altorientalische Tradition gestellt, dabei allerdings entmythologisiert als einfache, geschaffene Frau dargestellt. Im Vergleich mit dieser Tradition (insbesondere mit dem *Atrahasis*-Epos) könnte nach Isaac Kikawada in der Figur Eva als erste menschliche Mutter die Figur der Schöpferin oder Muttergottheit versteckt sein. Zusätzlich zu ihrem geschöpflichen Charakter erhält sie dadurch Attribute der Schöpferin selbst.¹⁴² Folgt man dieser Bewegung von der Urgöttin zur einfachen Frau Eva, präsentiert sich Gen 2-3 stärker als „Geschichte der Verdrängung der Göttin durch den männlichen Jahwe“¹⁴³, was jedoch dem Facettenreichtum der Erzählung nicht gerecht wird. Innerbiblisch wird dieser Titel durch eine andere Entwicklung abgelöst: Die Weitergabe des Lebens, genauso wie die Stämme Israels und der Erhalt des Landes,

¹³⁶ Interessanterweise gibt die LXX der ersten Frau den Namen Zoe (Ζωή) und hält damit das Wortspiel zwischen „Leben“ (ζωή) und „Mutter alles Lebendigen“ (μήτηρ πάντων τῶν ζώντων) aufrecht, wechselt in Gen 4,1 aber zu Eva (Ἐῶα).

¹³⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, Art. Eva. Biblisch, 125.

¹³⁸ Eva wird erst später in der deuterokanonischen Literatur aufgegriffen (Tob 8,6; Sir 25,24).

¹³⁹ Dahinter wurde in weiterer Folge eine phönizische Schlangengöttin angenommen. Vgl. Kapelrud, Art. תְּוֹהָה, 795; Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 94 mit Anm. 226.

¹⁴⁰ Eine Übersicht der Erklärungsversuche bietet Kapelrud, Art. תְּוֹהָה, 795-797.

¹⁴¹ Bühner, Am Anfang, 253.

¹⁴² Vgl. Kikawada, Two Notes on Eve, 34f.

¹⁴³ Phillips, Eva, 13.

wird im Alten Testament patriarchal über die Linie des Mannes definiert, worauf die Genealogien (mit wenigen weiblichen Ausnahmen; vgl. z.B. Gen 4,17-22; 5; 10 u.a.) verweisen.¹⁴⁴ Demgegenüber wird die Frau als „Mutter alles Lebendigen“ in Gen 3,20 noch bewusst in den Mittelpunkt gerückt¹⁴⁵ und erhält damit trotz der bereits post-paradiesischen Perspektive eine zentrale Funktion als Lebenschenkende.

Dieses Motiv der חַיָּה als Lebenschenkende hat wiederum im Kontext der Strafsprüche einen ambivalenten Charakter.¹⁴⁶ Als Folge des Gebotsübertritts werden der Frau in Gen 3,16 große Mühen bei Schwangerschaft und Schmerzen bei der Geburt (הָרְבָה אֲרָבָה עֲצָבוֹךָ וְהָרַגְךָ בְּעֵצָב) (תְּלִדֵי בָנִים) angekündigt. Zusätzlich wird ihr eine unauflöbliche Spannung zwischen dem Verlangen (תְּשׁוּקָה) nach ihrem Mann und dessen Herrschaft (מִשְׁלָל) über sie zugedacht (vgl. Kapitel 2.2.3.c). Dabei scheint es die Frau härter zu treffen als den Mann, da sie neben dem für beide gültigen Tod und der mühevollen Arbeit zusätzlich Geburtsschmerzen erleidet und sich in der Spannung zwischen Herrschaft und Verlangen wiederfindet.¹⁴⁷ Im Zusammenhang mit der Namensgebung und der Figur Eva ist jedoch die positive Konnotation ihres Titels auffällig. Trotz der Schmerzen und dem Mühsal, das sie erleiden wird, bleibt sie die Lebenschenkende, die das Leben weitergibt.¹⁴⁸ Diese Erkenntnis hebt die drastischen Folgen für die Frau in Gen 3,16 nicht auf, dennoch wird diesem Urteil durch 3,20 auch eine positive Facette hinzugefügt. Gewissermaßen trotz der Mensch mit der Benennung der Frau als Eva dem harten Schicksal, das ihm nach dem Verbotsübertritt erwartet. Insofern stellt die Erzählung mit der Figur der Eva das Leben über die Mühsal und den Tod hinaus als großes Wunder und Geheimnis in den Mittelpunkt.¹⁴⁹ Als „Mutter alles Lebendigen“ ist Eva die Trägerin dieses Geheimnisses.

c) Fazit zur Erschaffung der Frau

In zwei Schritten erfolgt die Ausgestaltung der Figur der Frau hin zur Figur Eva. Zunächst aus der „Rippe“/„Seite“ des Mannes erschaffen, woraus sich die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Entsprechung der Geschlechter ätiologisch erklärt, wird die Frau zur Urmutter, die trotz Mühen und Schmerzen immer noch das Leben weitergibt. Dies ist insofern bemerkenswert, da sich im Alten Testament die Nachkommenschaft über die männliche Linie etabliert hat.

Ungeachtet dessen, ob hinter der Formulierung „Mutter alles Lebendigen“ eine alte Muttergöttin-Tradition durchscheint oder diese erst in einem späteren Schritt damit in Verbindung gebracht wurde, wurde dieser Name bewusst an einem Übergangsmoment der

¹⁴⁴ Vgl. Schüngel-Straumann, Art. Eva. Biblisch, 125.

¹⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist auch die für patrilinear denkende Gesellschaften ungewöhnliche Formulierung in Gen 2,24 interessant, wonach nicht die Frau, sondern der Mann die Familie verlassen wird. Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 125-127.

¹⁴⁶ Vgl. allgemein zu den Ambivalenzen von Gen 2-3 Spieckermann, Ambivalenzen, 49-61.

¹⁴⁷ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 64.

¹⁴⁸ Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 60.

¹⁴⁹ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 259; von Rad, Genesis, 69.

Erzählung eingefügt bzw. stehengelassen¹⁵⁰ und lässt die Figur Eva in einem neuen Licht erscheinen. Statt Frust und Verzweiflung über das soeben ausgesprochene Urteil Gottes, erinnert Eva an die Urmutter, schenkt Leben über Schmerzen und den Tod hinweg und verleiht damit dem neuen Schicksal in der post-paradiesischen Realität eine neue Perspektive. Daraus abgeleitet kann die Frau nicht auf ihre Rolle als Mutter reduziert werden, weil der Text sie viel facettenreicher darstellt. Jedoch kommt die Frau an dieser Stelle als Mutter und Lebenschenkende in den Blick. Die Figur erscheint in Gen 3,20 erstmals als greifbares Individuum bzw. wird um diese weitere Facette ergänzt.

2.2.3 Verhältnis zwischen Frau und Mann

Zum Wesen des Menschen gehört es auch, dass er als Mann und Frau geschaffen ist. Generell spielt das Verhältnis der beiden Geschlechter eine wichtige Rolle in der Paradieserzählung, wie sonst kaum im Alten Testament. Wie sich dieses Verhältnis in Gen 2-3 konkret darstellt, wird im Folgenden untersucht.

Zunächst fällt auf, dass die erste Unterscheidung von אִישׁ (Mann) und אִשָּׁה (Frau) in Gen 2,23.24¹⁵¹ vorgenommen wird. Diese explizite Benennung und ausführliche Reflexion des Geschlechterverhältnisses ist eine Besonderheit der Paradieserzählung, das mehrere Phasen einer Veränderung durchläuft und, wie Annette Schellenberg feststellt, differenziert beantwortet wird: Gen 2-3 unterscheidet zwischen einer paradiesischen und einer post-paradiesischen Perspektive, die unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Frau und Mann geben.¹⁵² Die Stellung der Frau wird in einer großen Bandbreite dargestellt: von einer gleichberechtigten Partnerin des Mannes bis zu einer untergeordneten Rolle unter einer Herrschaft des Mannes. Ausschlaggebend für das Verhältnis von Mann und Frau sind die beiden Ausdrücke „Hilfe, die ihm entspricht“ (2,18) und „Knochen von meinem Knochen“ (2,23) in der paradiesischen Perspektive sowie das Motiv von Verlangen und Herrschen im Kontext der Strafe der Frau (3,16) als Ausdruck der post-paradiesischen Perspektive. Die doppelte Benennung der Frau berührt beide Perspektiven.

a) Die paradiesische Perspektive

Anders als in Gen 1, wo beide Geschlechter in *einem* Schöpfungsakt der Gattung Mensch erschaffen werden (vgl. Gen 1,27: „als Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich [זָכָר וּנְקֵבָה] schuf er sie“), leitet Gen 2 das Verhältnis der beiden als längeren Prozess ein, der auch die Erschaffung der Tiere beinhaltet. Rein formal erfolgt mit diesem Prozess die Erschaffung

¹⁵⁰ Vgl. Kapelrud, Art. תָּוָה, 797.

¹⁵¹ Der Begriff אִשָּׁה (Frau) taucht bereits in Gen 2,22 sowie dann in 2,25 auf, hier aber ohne den Begriff אִישׁ (Mann) als Gegenüber, sondern in Verbindung קָדָם (Mensch).

¹⁵² Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 221f.

der Frau zeitlich später, wobei aus dieser Reihenfolge keine Aussage über den Rang des Erschaffenen abgeleitet werden kann.¹⁵³

Einen Schlüsselmoment in der Frage nach dem Verhältnis bietet Gen 2,18: Gott stellt fest, dass es „nicht gut ist, dass der Mensch allein ist“ (לֹא־טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבָדוֹ). Damit nimmt die Erzählung in Gen 2 einen Lauf, der in 2,23 seinen Höhepunkt findet. Gen 2,18 fällt im Gesamtzusammenhang der Urgeschichte insofern auf, da hier die Ordnung der Welt in der Darstellung von Gen 1 kontrastiert wird. Wurde in Gen 1 noch die Gesamtbewertung „sehr gut“ (Gen 1,36; vgl. 1,4.10.12.18.21.25) vergeben, findet Gen 2 einen Makel in Gottes sehr guter Schöpfung. Dieser Makel liegt im Alleinsein des Menschen und gibt damit zu erkennen, dass der Mensch als soziales und geselliges Wesen gesehen wird. Diese Sozialität des Menschen bezieht sich nach alttestamentlichen Vorstellungen sowohl auf die Gottesbeziehung als auch auf die Weltbeziehung, durch die der Mensch in seine Umwelt eingebunden ist. Mit Gen 2,18 wird die Beziehungsfähigkeit des Menschen schöpfungsgemäß eingeführt und drückt aus, dass der Mensch „ein immer schon auf andere bezogenes Lebewesen“¹⁵⁴ ist. Insofern stellt die Einsamkeit eine Form von Hilflosigkeit und Bedrohung für den Menschen dar.¹⁵⁵

Im Rahmen dieser Erkenntnis folgt in der Erzählung zunächst die Erschaffung der Tiere, die diesem Makel entgegenwirken sollen, bevor am Ende der Suche mit der Erschaffung der Frau¹⁵⁶ die Schöpfung des Menschen abgeschlossen ist. Die eingeschobene Szene zur Erschaffung der Tiere (Gen 2,19-20) verdeutlicht in erster Linie, dass der Mensch eingebunden wird in den Beschluss Gottes und damit zu einem gewissen Grad auch selbst Anteil an Gottes Schöpfung hat. Er kann selbst mitentscheiden über ein angemessenes Gegenüber und die Tiere selbstständig benennen (vgl. Gen 2,20).¹⁵⁷

Gott initiiert für den Menschen „eine Hilfe, die ihm entspricht“ (עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ; Gen 2,18b) als Ziel gegen die Einsamkeit. Was ist mit „Hilfe“ (עֹזֵר) gemeint, und um welche Art von Hilfe handelt es sich? Die Wurzel עזר (helfen, beistehen, unterstützen) findet sich im Alten Testament sowohl als Verb (61x) als auch als Substantiv (47x). In der Mehrheit der Fälle handelt es sich um den helfenden Gott bzw. um die Hilfe, die von ihm erwartet wird (vgl. z.B. Gen 49,25;

¹⁵³ Deutlich wird dies durch den Vergleich mit den Tieren, die nach Gen 2 vor der Frau erschaffen werden sowie im Vergleich zu Gen 1. Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 191; 222 mit Anm. 167. Entgegen dem daraus häufig gezogenen Schluss einer Unterordnung der Frau (vgl. bereits 1Tim 2,12-24) findet sich so eine Wertung nicht im Text.

¹⁵⁴ Dietrich, Sozialanthropologie, 224. Dietrich verweist mit Blick auf Gen 2-3 weiters darauf, dass die Beziehungsfähigkeit des Menschen nicht allein die zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft, sondern diese eben nur eine Form der Bezogenheit neben den Gottes- und den Tierbeziehungen darstellen. Vgl. Dietrich, Sozialanthropologie, 226.

¹⁵⁵ Vgl. von Rad, Genesis, 57. Diese Sichtweise der Paradieserzählung findet sich insgesamt im Alten Testament. Vgl. dazu ausführlich die Darstellung zu Einsamkeit und Zweisamkeit bei Janowski, Anthropologie, 105-107 sowie zur Sozialidentität Dietrich, Sozialanthropologie, 229-232.

¹⁵⁶ Siehe dazu Kapitel 2.2.2.

¹⁵⁷ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 121; Keel/Schroer, Schöpfung, 135. Zum Verhältnis zwischen Mensch und Tier in Gen 2 hält Schellenberg fest, dass im Akt der Benennung zwar durchaus ein hierarchisches Verhältnis angedeutet sein kann. Jedoch finden sich in der Erzählung keine weiteren expliziten Merkmale für eine stellungsmäßige Unterscheidung von Mensch und Tier. Betont wird auch, dass die Erschaffung der Tiere nicht als misslungener Schöpfungsversuch zu bewerten ist. Vgl. ausführlich Schellenberg, Bild Gottes, 191-201.

1Sam 7,12; Dtn 33,26; Ps 121,1f.). Ebenso auffällig ist die Verwendung von עֲזָרָה im militärischen Kontext, womit sowohl der Beistand im Krieg als auch ein Kriegsherr oder Krieger als Subjekt der Hilfe genannt wird (vgl. 2Chr 14,10; 18,31; 26,7; 32,8). Dies deutet auf eine Hilfe hin, die einen rettenden Charakter hat. Besonders in den Klageliedern der Psalmen taucht das Wort häufig auf, wobei es nicht selten wiederum Gott selbst ist, der zu Hilfe kommt (vgl. Ps 37,40; 46,6; 79,9; 109,26; 119,86).¹⁵⁸ Dieser Befund legt nahe, dass im alttestamentlichen Sprachgebrauch mit עֲזָרָה „nicht die zudienende Hilfe eines Untergebenen, sondern die Not abwendende Hilfe eines Retters“¹⁵⁹ hervorgehoben wird.

Vor diesem Hintergrund sticht עֲזָרָה im Zusammenhang der Schöpfung hervor, wenn noch vor ihrer Erschaffung die Frau als „Hilfe, Beistand, Unterstützung“¹⁶⁰ für den Menschen charakterisiert wird. Der sonstige Sprachgebrauch der Wurzel lässt darauf schließen, dass die paradiesische Perspektive an ein gleichwertiges Verhältnis zwischen Frau und Mann denkt und nicht an eine untergeordnete Dienerschaft der Frau. Sie ist dem Menschen eine Unterstützung im Leben, die das Leben erst lebenswert zu machen scheint. Auch wenn dies nicht direkt angesprochen wird, verweist indirekt der innere Zusammenhang von Gen 2,18 darauf: Im Fokus steht die Einsamkeit des Menschen und nicht die Arbeit (vgl. Gen 2,5),¹⁶¹ wodurch die Frau zu einer Partnerin gegen die Einsamkeit wird.

Der Zusatz כְּנֶגְדּוֹ (ihm gegenüber, angesichts von) verstärkt diese Sichtweise. Die auffällige Formulierung mit der Präposition כְּ wird nur in der Paradieserzählung verwendet, kann aber abgeleitet aus der rekonstruierten, wörtlichen Übersetzung „entsprechend seinem Gesicht/ Gegenüber“ von נֶגֶד (gegenüber, das Gegenüber) mit „ihm entsprechend“ wiedergegeben werden, wie Annette Schellenberg analysiert.¹⁶² Wie schon in Gen 1,27 darf damit auch für Gen 2,18 die Gleichrangigkeit und Augenhöhe zwischen beiden Geschlechtern angenommen werden.¹⁶³ Diese wird durch die Wendung עֲזָרָה כְּנֶגְדּוֹ mit zwei Aspekten präzisiert und doppelt betont: Zum einen soll die angekündigte Hilfe dem Menschen ebenbürtig sein (כְּנֶגְדּוֹ-Aspekt: Entsprechung der Geschlechter), zum anderen erhält der Mensch ein Gegenüber, durch das seine Einsamkeit beendet wird (עֲזָרָה-Aspekt; Hilfsbedürftigkeit des Menschen).¹⁶⁴

Diese grundlegende Entsprechung der Geschlechter wird darüber hinaus mit der sogenannten Verwandtschaftsformel „Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“ (עֵצָה מֵעֵצָי וּבֶשֶׂר מִבֶּשֶׂרִי) in Gen 2,23 festgehalten. Diese drückt im Kontext der Erschaffung der Frau die ursprungsmythische und engste Zusammengehörigkeit von Mann

¹⁵⁸ Vgl. Lipiński, Art. עֲזָרָה, 15-18.

¹⁵⁹ Schellenberg, Bild Gottes, 192.

¹⁶⁰ Gesenius, עֲזָרָה 1, 948.

¹⁶¹ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 192; Janowski, Anthropologie, 104.

¹⁶² Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 193.

¹⁶³ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 207; Gertz, Das erste Buch Mose, 122.

¹⁶⁴ Vgl. Janowski, Anthropologie, 104; Schellenberg, Bild Gottes, 193.

und Frau aus (vgl. Kapitel 2.2.2.a), die über das traditionell geprägte Verwandtschaftsverhältnis zwischen Eltern und Kindern hinausgeht (vgl. Gen 2,24).¹⁶⁵

b) Die Benennung der Frau als Kriterium für das Verhältnis der Geschlechter

Viel diskutiert wird, inwieweit die Benennung der Frau durch den Menschen (Gen 2,23; 3,20 jeweils mit אָדָם eingeleitet) einen Ausdruck für ein untergeordnetes Verhältnis darstellt und aussagekräftig ist für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden. Zuerst erfolgt in Gen 2,23 die Bezeichnung durch den Menschen mit dem Gattungsnamen אִשָּׁה (Frau; 2,23), später in Gen 3,20 mit dem Eigennamen Eva (חַוָּה; 3,20). Somit erfolgt sowohl in der paradiesischen als auch in der post-paradiesischen Perspektive ein Benennungsakt, der sich weiter unterschiedlich qualifizieren lässt durch die Art des Namens (Gattungsname, Eigenname).

Der Name spielt im Alten Testament wie generell in altorientalischen Kulturen eine wichtige Rolle. Er ist eng mit der Person verknüpft: Als Persönlichkeitszeichen drückt er das soziale Ansehen einer Person in der Welt aus oder hält Verstorbene in lebendiger Erinnerung.¹⁶⁶ Am Beispiel der Namensgebung der Tiere (Gen 2,19f.) zeigt sich gut, wie der Akt der Namensgebung im doppelten Sinn einen Herrschaftsakt als auch einen Sprachakt darstellen kann: Bei der Benennung wird das Benannte (hier: die Tiere) einem Lebensbereich zugeordnet und damit auch als Gegenüber erkannt. Mit diesem Schritt kann sich der Mensch in weiterer Folge zu den Tieren verhalten.¹⁶⁷ In diesem Sinne ist die erste Benennung der Frau in der paradiesischen Perspektive als אִשָּׁה im wesentlichen als Ausdruck zu verstehen, der die Zusammengehörigkeit zwischen Frau und Mann hervorhebt. Es steht der Aspekt im Vordergrund, dass der Mensch die ihm entsprechende Hilfe als Partnerin akzeptiert.¹⁶⁸

Inwieweit die Benennung durch eine andere Person mit Hierarchie zu tun hat, wird unterschiedlich beantwortet. Prinzipiell besteht eine gewisse Verfügungsgewalt von der benennenden Person über die benannte Person.¹⁶⁹ Allerdings sieht Phyllis Trible diesen Machtaspekt zwar in Gen 3,20 aber nicht in Gen 2,23 gegeben, da es sich hier um keine richtige Benennung handle. Sowohl das Verb קָרָא (rufen, nennen) im Nifal sowie das fehlende Nomen שֵׁם (Name), würden darauf hindeuten.¹⁷⁰ Ähnliches leitet auch Georg Fischer aus der Stammform ab: Durch diese stelle die Passage keine klassische Namensgebung dar und würde demnach auch nichts über eine Unterordnung der Frau aussagen. Er fügt hinzu, dass der Gattungsname אִשָּׁה nicht im Sinne eines Eigennamens verwendet wird.¹⁷¹ Frank

¹⁶⁵ Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit, 19.

¹⁶⁶ Vgl. Gerlitz, Art. Name/Namengebung I., 743; Janowski, Anthropologie, 71f., siehe auch Anm. 119. Die Konstitution von Name und Person gilt sowohl für Menschen als auch für Götter. Dazu hat sich ein magisches Verständnis des Namens entwickelt, bei dem derjenige, der den Namen kennt, Macht über den Namensträger erlangen kann. Vgl. ausführlich zur Bedeutung des Namens bei Gerlitz, Art. Name/Namengebung I., 743.

¹⁶⁷ Vgl. Janowski, Anthropologie, 73.

¹⁶⁸ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 221.

¹⁶⁹ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 222.

¹⁷⁰ Vgl. Trible, Gott und Sexualität, 121-123.

¹⁷¹ Vgl. Fischer, Genesis 1-11, 213.

Crüsemann lehnt den hierarchischen Charakter einer Benennung ab, womit weder aus Gen 2,23 noch aus Gen 3,20 ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mann und Frau abgeleitet werden könne. Stattdessen finde sich in Gen 2-3 ein System von Benennungen (Mensch-Mensch, Mensch-Tier), das als Ausdruck einer Gegenseitigkeit verstanden werden kann.¹⁷² Im Fall von Gen 2,23 und 3,20 spricht gegen eine unterordnende Intention, dass jeweils der „Name“ selbst im Mittelpunkt steht und der Machtaspekt keine Rolle spielt (vgl. dagegen Gen 2,19, wo die Tiere zum Menschen gebracht werden, um ihnen Namen zu geben). Im Kontext wird weder der Wille Gottes noch die Vollmacht des Mannes angesprochen, womit besonders in Gen 2,23 keine intendierte Unterordnung angenommen werden kann. Annette Schellenberg verweist aber plausibel auf die post-paradiesische Perspektive des Verfassers, die bereits in Gen 2,23 vorgreift. Durch diese Brille erscheint somit bereits Gen 2,23 in einem tendenziösem, androzentrischem Licht, in dem die Frau dem Mann untergeordnet wirkt.¹⁷³ Ob nun mit oder ohne hierarchischem Charakter enthält die Benennung jedenfalls den Aspekt der Identifizierung, der Einordnung in die jeweilige Lebenswelt und der Individualisierung.¹⁷⁴ Dies gilt auch für Gen 2,23 und 3,20, wenn zunächst die „Frau“ als individuelles Gegenüber zum „Mann“ in Erscheinung tritt und später als „Eva“ zum Individuum des ersten Menschenpaares wird.¹⁷⁵ Umgekehrt hat die Benennung auch Auswirkungen auf den אִישׁ (Mann): Denn erst mit der Benennung der Frau konkretisiert sich das Wesen des Mannes, der damit erstmals als Individuum in Erscheinung tritt. Dies ist insofern hervorzuheben, weil an dieser Stelle mit der unterschiedlichen Verwendung der Begriffe אָדָם und אִישׁ ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Mann markiert wird, der Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis hat. Hier ist ein differenzierter Blick für den Begriff אָדָם (Mensch, Mann) hilfreich: Zwar wird das Wort אָדָם in Gen 1 und 2f. sowohl als Oberbegriff für den Menschen verwendet, bei dem Mann und Frau inkludiert gedacht sind (vgl. Gen 3,22.24), synonym aber auch mit dem Zusatz „und seine Frau“ (וְאִשְׁתּוֹ) männlich gedacht wird (vgl. Gen 2,25; 3,8.12.20). Auch der Abschnitt über die Erschaffung der Frau lässt für Gen 2,5-23 rückwirkend zumindest teilweise eine männliche Sicht zu. Allerdings deutet die Verwendung des Artikels darauf hin, אָדָם vordergründig als Gattungsbezeichnung „Mensch“ zu verstehen.¹⁷⁶ Erst in der Wahrnehmung der Frau und der Einsicht über ihre Zusammengehörigkeit nimmt sich der „Mensch“ (אָדָם) selbst als „Mann“ (אִישׁ) wahr.¹⁷⁷ Dass in Gen 2,20b; 3,17.21 אָדָם als Eigename Adam übersetzt werden kann¹⁷⁸ hängt nach Annette Schellenberg an den Masoreten, die in ihrer Vokalisierung

¹⁷² Vgl. Crüsemann, Eva, 58.

¹⁷³ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 222f.

¹⁷⁴ Vgl. Liwak, Art. Name/Namensgebung III., 751; auch Hutter, Art. Name III. 33; Janowski, Anthropologie, 71f.

¹⁷⁵ Vgl. Crüsemann, Eva, 56f.

¹⁷⁶ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 219f.; Janowski, Anthropologie, 100. Der bewusst männliche Aspekt von אָדָם kommt nach Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 56f. vor allem an den Stellen zum Ausdruck, in denen eine sachliche Opposition zur Frau anklingt.

¹⁷⁷ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 125.

¹⁷⁸ Zum Teil auch in deutschen Bibelübersetzungen wie Elberfelder (2006) oder Schlachter (2000) übernommen. Damit wird eine patriarchale Sicht geprägt, die rückwirkend auch auf Gen 2 angewandt wird und den ersten Menschen stärker als männliches Individuum ins Zentrum stellt.

zeigen, dass sie das Wort ohne Artikel (und damit als Eigenname) lesen. Unvokalisiert könnte ursprünglich aber auch hier an den „Menschen“ im Sinne einer Gattungsbezeichnung gedacht gewesen sein. Denn es fällt auf, dass die Paradieserzählung den Eigennamen Adam sonst nicht verwendet, sondern dieser erst in Gen 4,24 und 5,1-5 anklingt, womit in beiden Kapiteln deutlicher der Schwerpunkt auf die Geschichte der Individuen Adam und Eva gelegt wird.¹⁷⁹

c) Die post-paradiesische Perspektive

Nicht nur die Beziehung zwischen Gott und den Menschen ändert sich durch die Entwicklungen im Garten Eden, sondern auch das Verhältnis zwischen Mann und Frau, wie vor allem Gen 3,16 deutlich macht. An dieser Stelle wird mit der Wurzel משל (herrschen, beherrschen, Herr sein) eine Hierarchie zwischen Mann und Frau eingezogen. Das Herrschen als Tätigkeit wird im Alten Testament sowohl Gott als auch dem Menschen zugeschrieben. Dahinter steht eine umfassende Ordnungsstruktur der gesamten geschaffenen Welt. Das Herrschen ist in einer derartigen Struktur auf die Umsetzung des göttlichen Plans hin ausgerichtet, durch den der Lauf der Welt und das Leben der Menschen aufrecht erhalten werden.¹⁸⁰ In einem allgemeinen, nicht zwingend politischen Sinn werden mit dem Verb sowohl das Herrschen des Menschen über die Schöpfung (vgl. Ps 8,7) als auch das Herrschen des Menschen über seine Mitmenschen (vgl. Gen 3,16; 37,8; Ex 21,8; Dtn 15,6; Joel 2,17 u.a.) beschrieben. Weiters klingt wie z.B. im Fall von Gen 4,7 eine Form der Selbstbeherrschung an.¹⁸¹ Die Ermächtigung zum Herrschen erhält der Mensch von Gott selbst.¹⁸²

Anders als die gleichberechtigte Hilfe in 2,23 verwendet 3,16 mit משל ein Wort, das stärker auf die Autorität, in diesem Fall die des Mannes, verweist.¹⁸³ Dass diese Art der Autorität auch eine positive Konnotation im Sinne einer auf das Wohl des Anderen achtenden Fürsorge, Schutz, Versorgung und Vertretung der anvertrauten Person (vgl. Gen 45,8; 2Sam 23,3f.) beinhalten kann,¹⁸⁴ kann nicht darüber hinweg täuschen, dass mit Gen 3,16 eine Veränderung im Beziehungsgefüge zwischen Mann und Frau eintritt. Durch das Übertreten des Gebots wird „aus dem paradiesischen Partnerschafts-Verhältnis zwischen Mann und Frau post-paradiesisch ein Ungleichverhältnis zugunsten des Mannes“¹⁸⁵. Allerdings spricht der Text dieses Ungleichverhältnis nur an, beschreibt aber die Art der Herrschaft nicht weiter. Es erfolgt kein expliziter Auftrag an den Mann zur Herrschaft bzw. an die Frau zur

¹⁷⁹ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 220.

¹⁸⁰ Vgl. Groß, Art. משל 2, 74.

¹⁸¹ Vgl. Soggin, Art. משל, 931.

¹⁸² Vgl. Groß, Art. משל 2, 74.

¹⁸³ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 143.

¹⁸⁴ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 143; Fischer, Genesis 1-11, 253 betont, dass משל nicht auf die „uneingeschränkte Verfügungsgewalt oder Überlegenheit“ des Mannes über die Frau abzielt. Stattdessen erkennt er im Verlangen der Frau und der Herrschaft des Mannes immer noch die ursprüngliche Gleichrangigkeit des Paares, das aber nur im gemeinsamen Zusammenspiel die neue Realität bestreiten kann (siehe auch Anm. 37).

¹⁸⁵ Schellenberg, Bild Gottes, 223.

Unterordnung (vgl. den „Herrschaftsauftrag“ in Gen 1,28¹⁸⁶), vielmehr wird das neue Verhältnis als Tatsache festgestellt.¹⁸⁷

Dem Verb „herrschen“ steht in Gen 3,16 das Nomen תְּשׁוּקָה (Verlangen, Begehren, Sehnsucht) gegenüber. Im Alten Testament wird dieses nur an zwei weiteren Stellen (Gen 4,7; Hld 7,11) verwendet. Dabei lassen sich zwei verschiedene Sichtweisen auf das Verlangen feststellen: (1) In Gen 4,7 wird תְּשׁוּקָה durch den Bezug auf die Sünde im Sinne einer „Verführung zu Lüge, Gewalt und Mord“¹⁸⁸ verstanden. Auffällig ist hier die mit Gen 3,16 ähnliche Gegenüberstellung von מָשַׁל (herrschen), womit die Beherrschbarkeit der Sünde in Form von Dominanz angedeutet ist. (2) In Hld 7,11 wird תְּשׁוּקָה positiver als Ausdruck für Zärtlichkeit, Erotik und Freude verwendet. Anders als in Gen 3,16 wird hier das Verlangen auffälligerweise dem Mann und nicht der Frau zugeschrieben.¹⁸⁹ Aufgrund der sehr ähnlichen Formulierung der drei Verse, kann angenommen werden, dass diese bewusst gestaltet und aufeinander bezogen wurden, auch wenn hier die Frage nach der Richtung der Bezugnahme offen bleiben muss.

In Gen 3,16 fällt demgegenüber die klare und einseitige Verteilung auf, die das Verlangen (תְּשׁוּקָה) der Frau und das Herrschen (מָשַׁל) dem Mann zuschreibt. Insbesondere durch Gen 4,7 wird das Verhältnis von Mann und Frau zusätzlich negativ gedeutet, während der Ausblick auf Hld 7,11 die ursprüngliche Gegenseitigkeit und Zusammengehörigkeit der paradiesischen Perspektive unterstrichen wird. In seiner ätiologischen Funktion spiegelt und legitimiert der Text damit zu einem gewissen Grad die Strukturen seiner Realität.¹⁹⁰

Umso interessanter ist der Kontext von Gen 3,16: Die Herrschaft des Mannes und damit die Unterordnung der Frau mitsamt ihrem Verlangen stehen hier im Zusammenhang der Strafsprüche Gottes (Gen 3,14-19). Die Aussage Gottes ist klar gekennzeichnet als Folge der Übertretung und somit nicht Teil der ursprünglichen Schöpfung (vgl. Gen 1,27). Das hierarchische Verhältnis zwischen Mann und Frau wird zwar zur neuen Realität, die der ursprünglichen Schöpfung aber äußerst konträr gegenübersteht. Der Kontext von Gen 3,16 wertet die neue Realität selbst als negativ.¹⁹¹

d) Fazit zum Verhältnis zwischen Mann und Frau

Die Unterscheidung in paradiesische und post-paradiesische Perspektive macht deutlich, dass das Verhältnis zwischen Mann und Frau sowohl in einem positiven als auch einem

¹⁸⁶ Hier allerdings mit den deutlich negativer konnotierten Wurzeln יָרַד 1 (treten, herrschen) und כָּבַשׁ (unterwerfen, niedertreten, vergewaltigen).

¹⁸⁷ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 223. In ähnlicher Form betont Trible, Gegen das patriarchalische Prinzip, 107, dass die Aussage nicht als Anordnung und Genehmigung für ein hierarchisches Verhältnis verstanden werden darf, sondern als Ausdruck der zunehmenden Entfernung der guten Schöpfung.

¹⁸⁸ Schüle, Prolog, 197.

¹⁸⁹ Vgl. Schüle, Prolog, 196f.; Trible, Gegen das patriarchalische Prinzip, 114.

¹⁹⁰ Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 59; Gertz, Das erste Buch Mose, 143. Dabei zieht Gen 3,16 selbst die Unterscheidung von paradiesischer und post-paradiesischer Realität ein: Während mit der Aussage über das Verlangen der Frau noch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Paares festgehalten wird, drückt die Aussage über die Herrschaft des Mannes die soziale Realität des Verfassers aus. Vgl. Crüsemann, Eva, 60.

¹⁹¹ Vgl. Schellenberg, Bild Gottes, 223; auch Gertz, Das erste Buch Mose, 143.

negativen Sinne zur Sprache kommt. Der schöpfungsgemäße Zustand des Menschen sieht dabei Mann und Frau als ebenbürtige Partner und Partnerin, die sich im Leben gegenseitig unterstützen. Dieses Verhältnis wird vor allem dadurch begründet, dass der Mensch ein soziales Wesen ist. Indem die Frau als „Hilfe, die ihm entspricht“ eingeführt wird, wird sie zur Unterstützung gegen die anfängliche Einsamkeit des Menschen. Besonders auffällig ist, dass sich das Verhältnis von Mann und Frau erst nach der Erschaffung der Frau vollständig realisiert, indem sich der bis dahin neutral gezeichnete Mensch im Gegenüber der Frau selbst als Mann erkennt. Dabei verdeutlicht die erste Benennung der Frau einen Individualisierungsprozess, aus dem zunächst die Frau und dann auch der Mann als zwei Individuen der Gattung Mensch hervorgehen.

Dass sich dieses ursprünglich gleichwertige Verhältnis in weiterer Folge zum Nachteil der Frau entwickelt und hierarchisch bestimmt wird, verdankt sich dem ätiologischen Charakter der Erzählung, bei der die post-paradiesische Lebensrealität des Verfassers einfließt. Wenn die Benennung der Frau als Eva als Ausdruck des hierarchischen Gefälles verstanden wird, hängt dies ebenfalls mit dem ätiologischen Charakter zusammen. Hier ist allerdings noch einmal die offene Haltung des Textes zu betonen, der sprachlich keine Bewertung zu diesem neuen Verhältnis vornimmt. Vielmehr verdeutlicht der Kontext einer Strafe, dass die Unterordnung der Frau nicht dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken entspricht. Ohne die post-paradiesischen Verhältnisse zu ignorieren, spricht vieles in Gen 2-3 für ein grundsätzlich gleichwertiges, aufeinander bezogenes und positives Verhältnis zwischen Mann und Frau.

2.2.4 Erkenntnis von Gut und Böse

Ein wichtiges Schlüsselement in der Paradieserzählung ist der „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“, mit dem auch die zentralen Themen Erkenntnis und Weisheit in Gen 2-3 eingeführt sind.¹⁹² Auffällig ist zunächst die Nennung von zwei Bäumen, die innerhalb der Erzählung aber unterschiedlich gewichtet werden. Während der Baum des Lebens als ein Art Rahmen die Geschichte umfasst (Gen 2,9; 3,22.24), wird der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen neben Gen 2,9; 3,24 zusätzlich in 2,17 genannt. Obwohl in 2,9 der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens verortet wird, scheint in 3,3 aber die Rede vom Baum der Erkenntnis zu sein, da hier im Kontext das Wissen und die Erkenntnis das entscheidende Gesprächsthema zwischen Schlange und der Frau ist.¹⁹³ Vor allem die grammatikalische Stellung des Baumes der Erkenntnis hinter dem Lebensbaum in Gen 2,9 sowie die Tatsache, dass dieser im Gegensatz zum Baum des Lebens im Alten Testament kein weiteres Mal erwähnt wird, hat zu der Annahme geführt, dass der Baum der Erkenntnis erst in einer

¹⁹² Vgl. Bühner, Am Anfang, 220f.; Schellenberg, Erkenntnis, 240; Ska, Fundamental Questions, 9; Schmid, Unteilbarkeit, 27.

¹⁹³ Vgl. Ska, Fundamental Questions, 4; 9.

redaktionsgeschichtlich späteren Verbindung hinzugekommen ist.¹⁹⁴ Dagegen lenkt Erhard Blum den Fokus auf das bewusste Nebeneinander von Erkenntnis- und Lebensthematik innerhalb von Gen 2-3: Die später thematisierte Sterblichkeit des Menschen lässt die beiden Bäume als Repräsentation von „zwei Aspekte[n] des Göttlichen“ erscheinen, an denen der Mensch zumindest potentiell partizipieren kann. Entsprechend wird das Nebeneinander der beiden Bäume von Anfang an angenommen.¹⁹⁵ Auch Jean-Louis Ska plädiert für ein bewusstes Nebeneinander der beiden Bäume, weil es grammatikalisch und stilistisch keine Auffälligkeiten in Gen 2,9 gibt, die für eine spätere Einfügung herhalten könnten. Dass der Baum des Lebens nur am Anfang und am Ende erwähnt wird, kann mit dem Sparsamkeitsprinzip (wörtl. „law of thrift“) erklärt werden, wonach die Erzählung einer einfachen Linie folgt, um jede Ablenkung zu vermeiden.¹⁹⁶

Inhaltlich erfolgt der Übergang von der paradiesischen Urzeit zur geminderten Realität im Wesentlichen durch das Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.¹⁹⁷ In der Auslegungstradition wurde dieses Essen zum Inbegriff des „Sündenfalls“, womit auch dem Erkenntnisgewinn eine negative Deutung widerfahren ist. Insofern muss zunächst gefragt werden, wie der Text selbst die Erkenntnis des Guten und Bösen sieht und welche Rolle diese in der neuen Realität des ersten Menschenpaars spielt.

a) Erkenntnis des Guten und Bösen im alttestamentlichen Kontext

Die „Erkenntnis des Guten und Bösen“ (הדעת טוב ורע) wird in Gen 2-3 insgesamt vier Mal erwähnt. In Verbindung mit dem Baum im Garten Eden in Gen 2,9.17 (gebildet mit dem Substantiv דָּעַת; Erkenntnis, Wissen) und im Zusammenhang mit Aussagen über ein gleichsein-wie-Gott in Gen 3,5.22 (gebildet mit der Wurzel ידע; erkennen, wissen).¹⁹⁸

Mit der Wurzel ידע (kennenlernen, erkennen, wissen) wird im Alten Testament grundsätzlich ein Erkenntnisakt beschrieben, der häufig über den visuellen oder auditiven Sinn gewonnen wird. Darauf verweist auch die Tatsache, dass das Subjekt des Erkennens allein schon physisch zur Erkenntnis fähig sein muss: geöffnete Augen und geöffnete Ohren sind die Voraussetzung zur Erkenntnis nach alttestamentlichem Verständnis (vgl. z.B. Gen 3,7; Num 24,16; Jes 32,3f.; 44,18; 48,8; u.a.). Darüber hinaus soll auch das Herz (לֵב) als Erkenntnisorgan nicht verschlossen sein (vgl. Jes 6,9f.; 32,3f.), damit das äußerlich Wahrgenommene zu einer tieferen Wahrnehmung führt und der umfassenden Entscheidungsfindung dient. Damit ist der Mensch fähig zu einem Urteil und kann Verantwortung übernehmen gegenüber den wahrgenommenen Dingen (vgl. Jos 14,7).¹⁹⁹

¹⁹⁴ Vgl. von Rad, Genesis, 54.

¹⁹⁵ Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit, 22-24. Allerdings besteht diese These in der Voraussetzung, dass die Realität des Todes erst in Gen 3 zur Sprache kommt und damit die Sterblichkeit des Menschen nicht Teil der ursprünglichen Schöpfung ist. Nach Blum besteht zumindest potentiell die Unsterblichkeit des Menschen (vgl. Kapitel 2.2.1.a).

¹⁹⁶ Vgl. Ska, Fundamental Questions, 9-12.

¹⁹⁷ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 240.

¹⁹⁸ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 241.

¹⁹⁹ Vgl. Botterweck, Art. ידע, 491-493.

Allerdings spricht Gen 2-3 nicht nur allgemein von Erkenntnis, sondern hat sehr spezifisch die Erkenntnis von Gut und Böse zum Thema und leitet die Erzählung damit in eine bestimmte Richtung. Ein besonderes Merkmal dieser Erkenntnisfähigkeit im alttestamentlichen Kontext ist, dass die Erkenntnisfähigkeit nicht allen Menschen zugleich zukommt: Es wird unterschieden zwischen unmündigen Kindern, reifen Erwachsenen und wiederum greisen Menschen. Sowohl den unmündigen Kindern (vgl. Dtn 1,39; 1Kön 3,7; Jes 7,15f.; Jer 4,22) als auch den alten Menschen (vgl. 2Sam 19,36) wird die Erkenntnisfähigkeit zwischen Gut und Böse abgesprochen — dem Kind, weil ihm noch das Bewusstsein über die Reichweite seiner Entscheidungen fehlt, dem Alten, weil ihm diese nicht mehr zuzumuten ist. Einzig der erwachsene Mensch hat die volle Urteilsfähigkeit zwischen dem Guten und dem Bösen.²⁰⁰

Wie ist der Zusatz „gut und böse“ (טוב ורע) in Gen 2-3 zu verstehen? Diese Frage wurde im Laufe der Zeit unterschiedlich beantwortet, womit auch eine unterschiedliche Beurteilung der Paradieserzählung erfolgt. Im Grunde lassen sich vier verschiedene Interpretationsweisen unterscheiden: (1) Moralisch verstanden, wird die Erkenntnis des Guten und Bösen zur ethischen Urteilsfähigkeit des Menschen (K. Budde). (2) Mit Blick auf die Freiheit wird der Ausdruck zum Inbegriff autonomer Entscheidungen, die dem Menschen eine selbstständige Lebensgestaltung und Daseinsbewältigung ermöglicht (M. Buber, H.J. Stoebe, E. Albert u.a.). (3) Als „lust- und leidvoll“ interpretiert, wird die Erkenntnis des Guten und Bösen zu einer geschlechtlichen Erfahrung, die dem Menschen seine Befähigung zu Zeugung und Geburt verdeutlicht (H. Schmidt). (4) Im Sinne einer umfassenden Erkenntnis, die letztlich wertfrei funktional verstanden wird, kann die Erkenntnis des Guten und Bösen auch „alles“ sein, was dem Menschen nützt oder schadet (J. Wellhausen).²⁰¹ Dass das Begriffspaar „gut und böse“ auf eine „Allwissenheit im weitesten Sinne des Wortes“²⁰² verweist, wie Gerhard von Rad vorschlägt, lässt sich jedoch im Text nicht direkt begründen. Denn die Geschichte erzählt nicht von einem umfassenden Wissen, mit dem der Mensch neuerdings konfrontiert ist, sondern setzt ihn letztlich vor neue Herausforderungen und Entscheidungen. Somit wird in der Paradieserzählung mit der Formulierung „Erkenntnis des Guten und Bösen“ das grundlegende „Urteilsvermögen des [erwachsenen] Menschen bezeichnet“²⁰³. Als Lebensorientierung und als Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen dem Guten im Sinne des Lebensförderlichen und dem Bösen im Sinne des Lebensschädlichen wird der Ausdruck zu einer anthropologischen Grundkomponente.²⁰⁴ Diese ist allerdings die Folge des Verstoßes gegen das göttliche Gebot, was die Frage aufwirft, ob die an sich wertfreie

²⁰⁰ Vgl. Botterweck, Art. ידע, 495; Schottroff, Art. ידע, 688.

²⁰¹ Vgl. Schottroff, Art. ידע, 688f.; Botterweck, Art. ידע, 495.

²⁰² Von Rad, Genesis, 57.

²⁰³ Schellenberg, Erkenntnis, 241. Ähnlich betrachtet auch Bühner, Am Anfang, 238f. die Erkenntnis des Guten und Bösen als „Unterscheidungskompetenz“, mit der der Mensch das fürs Leben Förderliche vom Schädlichen auseinander halten kann. Um die moralische Konnotation des Begriffs zu vermeiden, schlägt er dementsprechend auch die Übersetzung „Gut und Schlecht“ vor.

²⁰⁴ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 241.

Fähigkeit dadurch in ein positives oder negatives Licht gerückt wird. Beide Aspekte wurden in der Forschungsdiskussion behandelt, wobei zunehmend eine Wandlung von einem gänzlich negativen Bild zu einer positiven Betrachtungsweise der Fähigkeit zu beobachten ist.

b) Die negative Seite der Erkenntnis des Guten und Bösen

Bereits in Gen 2,17 wird das Verbot ausgesprochen, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Unterstrichen wird die Ernsthaftigkeit des Verbots durch die Androhung des Todes (מות תמות; wirst du sterben). Vor diesem Hintergrund wird das zur Frucht Greifen Evas charakterisiert als Missachtung des göttlichen Willens. Daneben lässt auch die Ankündigung des wie-Gott-werdens (והייתם כאלהים; Gen 3,5) aus dem Mund der Schlange die Erkenntnis des Guten und Bösen wie etwas erscheinen, das der Mensch nicht besitzen sollte.²⁰⁵ Eine negative Assoziation rufen zudem die Strafsprüche in Gen 3,14-19 hervor, die als unmittelbare Folge des Geschehens dargestellt sind. Der Erzähler hält damit sinngemäß fest: ‚Weil ihr vom Baum der Erkenntnis gegessen habt, was euch ausdrücklich verboten wurde, wird eure Realität nun so aussehen.‘ Auch wenn diese Sätze als ätiologische Erklärung für die Realität des Verfassers gesehen werden können, klingt darin auch eine negative Bewertung des Geschehens und damit auch der Erkenntnis selbst an. In der christlichen Auslegungstradition wurde vor allem dieser Aspekt der Paradieserzählung sehr stark betont. Dies hat zur Folge, dass die positiven Konsequenzen für den Menschen unterbelichtet bleiben und sich ein Verständnis von der Erzählung als „Sündenfall“ etabliert hat.²⁰⁶

Inwieweit aber ist die Erkenntnis des Guten und Bösen „Sünde“ oder das Erlangen der Erkenntnisfähigkeit ein Akt der Sünde? Ausgehend von Sir 25,24, wo die Sünde eindeutig mit der ersten Frau in Zusammenhang gebracht wird, und vor dem Hintergrund der oben erwähnten negativen Assoziationen der Erzählung ist diese Frage essenziell für das Bild der Eva.

Diesem negativen Bild folgend wurde in der christlichen Theologie sowie im Katechismus der römisch-katholischen Kirche Gen 1-3 lange als „Bericht der Erschaffung der Welt und dem Sündenfall des ersten Menschenpaares“²⁰⁷ angesehen und als solcher rezipiert. Die Ursünde bzw. der Sündenfall besteht für diese Sichtweise im mangelnden Vertrauen auf Gott und dem Ungehorsam gegen ihn, da die Menschen wie Gott sein wollten. Weil sie ohne Gott leben wollten, stellten sie sich seinem Willen entgegen, wodurch sie ihre von Gott geschenkte Heiligkeit verloren. Die Lehre der Erbsünde etablierte sich in weiterer Folge dadurch, dass die ersten Menschen diesen Verlust an ihre Nachkommen weitergeben, wodurch alle Menschen sterben müssen (vgl. Sir 25,24). Demnach wird Gen 2-3 als in sich

²⁰⁵ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 243 mit Anm. 192.

²⁰⁶ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 243 mit Anm. 191.

²⁰⁷ Krüger, Sündenfall, 95.

schlüssige Geschichte gelesen, die die Menschen daran erinnern soll, dass sie selbst sündig sind und die Gnade Gottes brauchen.²⁰⁸ In dieser Lesart wird die „Sünde“ zum Dreh- und Angelpunkt der Auslegung, über den sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch definiert.

Dem widerspricht vorerst, dass der Sündenbegriff wie auch andere gängige Worte für das Konzept Sünde (חַטָּאת; Sünde, Vergehen, Schuld; עֲוֹנוֹת; Vergehen, Verbrechen, Frevel),²⁰⁹ die sonst im Alten Testament begegnen, in Gen 2-3 keine Erwähnung finden.²¹⁰ Erst in Gen 4,7 wird im Zusammenhang der Geschichte von Kain, der seinen Bruder ermordet, vor der „Sünde“ (חַטָּאת, Verfehlung, Vergehen) gewarnt. Dort wird die Sünde beschrieben wie ein lauernes wildes Tier, von dem jederzeit Gefahr ausgehen könnte. Wo der Mensch sich den „negativen Folgen seines Tuns durch verbrecherische Aktivitäten zu entziehen versucht“²¹¹, wird die Sünde zu einer Macht, die mit Gewalt nach dem Menschen greift, die aber genauso beherrschbar ist.²¹² Anders als in Gen 2-3, wo das Fehlverhalten der Menschen in der Übertretung eines göttlichen Gebots liegt, wird mit חַטָּאת in Gen 4,7 eine Verletzung eines Gemeinschaftsverhältnisses (im konkreten Fall der Geschwisterbeziehung) bezeichnet. Grundsätzlich ist das Kriterium für חַטָּאת im Alten Testament in der Regel nicht ein konkretes Gebot.²¹³ In dieser Hinsicht unterscheidet sich Gen 2-3 von 4,7. Nach Frank Crüsemann besteht entsprechend auch keine Verbindung zwischen dem Vorgang, der in Gen 4,7 als Sünde gekennzeichnet wird, und der Erzählung in Gen 2-3. Die Sünde stelle keine unmittelbar Konsequenz aus dem Erlangen der Erkenntnis des Guten und Bösen dar, sondern ist eine „bedrängende, aber vermeidbare Handlungsweise, die als Möglichkeit vor allem dann auftaucht, wenn das selbstbestimmte Handeln des Menschen ungewollte, negative Folgen hat.“²¹⁴ Sich dieser Handlungsweise nicht hinzugeben, liegt nach Gen 4,3-16 für den Menschen im Bereich des Möglichen und Umsetzbaren.²¹⁵ Folgt man dieser Sichtweise, legt Gen 2-3 selbst keine direkte Verbindung zwischen der Handlung des ersten Menschenpaares und der Sünde nahe.

c) Die positive Seite der Erkenntnis des Guten und Bösen

Legt man den Sündengedanken vorerst beiseite, rückt eine alternative Betrachtungsweise der Erkenntnis des Guten und Bösen in den Blick, insbesondere auch, da diese in der Paradieserzählung nicht gänzlich negativ bewertet wird. Eine positive Konnotation ergibt sich sowohl aus der prinzipiell positiven Verwendung von Formulierungen wie „erkennen von gut und böse“ im alttestamentlichen Kontext (vgl. Kapitel 2.2.4.a) als auch durch die Anmerkung

²⁰⁸ Vgl. Krüger, Sündenfall, 95f.; auch Janowski, Gott, 242f.

²⁰⁹ Vgl. zu den gängigsten Sündenbegriffen im Alten Testament die Übersicht bei Janowski, Gott, 236-239.

²¹⁰ Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 64.

²¹¹ Crüsemann, Autonomie und Sünde, 66.

²¹² Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 66. „Sünde“ ist entsprechend auch nicht nur einfach als „Tatsünde“ zu verstehen. Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 69.

²¹³ Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 66f.; auch Schüle, Prolog, 191f.

²¹⁴ Crüsemann, Autonomie und Sünde, 67.

²¹⁵ Vgl. Schüle, Prolog, 187f.

Gottes in Gen 3,22, die die Erkenntnisfähigkeit als gottgleich charakterisiert. Entsprechend wird in dieser Lesart das Essen vom Baum der Erkenntnis nicht als ein Verlust, sondern als Gewinn betrachtet: Der Mensch gewinnt seine Urteilsfähigkeit und Unterscheidungskompetenz, die ihm in der neuen Lebensrealität Orientierung ermöglichen. Somit wird das Greifen zur Frucht zu einem Akt der Emanzipation und des Erwachsenwerdens des von Gott zunächst in kindlicher Naivität geschaffenen Menschen.²¹⁶ Anthropologisch betrachtet wird der Mensch durch diesen Akt zu dem, „was er nach Gottes Willen sein sollte.“²¹⁷

Die positive Bedeutung der Wurzel ידע (erkennen) als Zeichen des Erwachsenwerdens/-seins (vgl. Kapitel 2.2.4.a) sowie das Verständnis der Erkenntnis des Guten und Bösen als Entscheidungs- und Urteilskompetenz aufnehmend, kann die Paradieserzählung insgesamt interpretiert werden als ein Modell des Erwachsenwerdens. Durch den Erkenntnisgewinn löst sich der Mensch aus der Fürsorge Gottes, wie das Kind von den Eltern. In dieses Verständnis fügt sich auch die Notiz in Gen 2,24 über das Verlassen von Vater und Mutter ein, womit der Prozess des Erwachsenwerdens thematisiert wird.²¹⁸ Weiters verdeutlicht in diesem Zusammenhang auch das Handeln Gottes, der die Menschen nicht nur bestraft, sondern weiter umsorgt (vgl. Gen 3,21) und vor der vollständigen Umsetzung der Todesandrohung bewahrt, dass die Paradieserzählung die post-paradiesische Perspektive nicht gänzlich negativ betrachtet.²¹⁹

Diese Interpretation negiert nach Thomas Krüger nicht, dass die Ablösung des Menschen von Gott auch ein schmerzhafter und konfliktbeladener Prozess ist. Dieser wird aber viel stärker als ein notwendiger Schritt in die Selbstständigkeit des Menschen und als Chance betrachtet, der zu einer tieferen Beziehung zwischen Gott und Mensch führen kann.²²⁰

Das Leben außerhalb des Paradieses, das traditionell als schlechtere Option und Daseinsminderung angesehen wird, erfährt damit eine Aufwertung, indem die Freiheit des Menschen betont wird. Statt der abhängigen Geborgenheit bei Gott im Paradies erlangt der Mensch durch die Erkenntnis des Guten und Bösen Selbstständigkeit und Autonomie. Dass dem Menschen darin auch Grenzen aufgezeigt sind, soll ihn aber nicht davon abhalten, selbstständig und damit vor allem verantwortungsvoll zu handeln. Die Fürsorge Gottes besteht weiterhin in der Form, dass dieser den Menschen darin unterstützt, in seiner Selbstständigkeit bleiben zu können, weil ihm der Weg zurück ins Paradies verwehrt ist. Statt sich wie ein Kind zurück zu Gott zu flüchten, soll der Mensch in der neuen Verantwortung bestehen.²²¹

²¹⁶ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 243f.

²¹⁷ Krüger, Sündenfall, 102.

²¹⁸ Vgl. Krüger, Sündenfall, 102-104.

²¹⁹ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 243f.

²²⁰ Vgl. Krüger, Sündenfall, 104.

²²¹ Vgl. Krüger, Sündenfall, 104-107.

d) Das Erkennen als Autonomie des Menschen

Wie wirkt sich die Erkenntnis des Guten und Bösen auf das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen aus? Meistens steht im Zusammenhang der Erkenntnis des Guten und Bösen der Mensch im Mittelpunkt, da er das Subjekt der neu gewonnenen Fähigkeit ist. Entsprechend ist es aber allein Gott, der bis zu diesem Moment bestimmt, was für den Menschen gut oder böse ist (vgl. Gen 2,18). Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist somit bis zu diesem Moment einseitig bestimmt, weil sich der Mensch in Gottes Fürsorge aufgehoben weiß und entsprechend auch keine Verantwortung für sein Handeln trägt.

Erst in Folge der Missachtung des Gebots wandelt sich dieses Verhältnis. Durch die Erkenntnisfähigkeit kann nun der Mensch selbst darüber bestimmen, was er als gut oder böse, als lebensförderlich oder -schädlich empfindet. Der Mensch wird autonom gegenüber Gott.²²² Diese Autonomie bestimmt nach Frank Crüsemann das postparadiesische Leben der Menschen:

„[F]ür den Erzähler [ist] die menschliche Autonomie in all ihrer Ambivalenz zum unausweichlichen Signum des nachparadiesischen Menschen geworden [...]. Er steht nicht mehr vor der Alternative, dem ursprünglichen Gebot zu gehorchen oder nicht [...]. Er kann nicht nur, er muß [sic!] autonom sein.“²²³

Die Erkenntnisfähigkeit wird zum anthropologischen Grundphänomen, das nun wesentlich zum Menschen gehört. Die damit erlangte Selbstständigkeit kann nicht mehr abgegeben werden, womit der Mensch stärker in seiner Verantwortung gefordert ist. Dahinter steckt womöglich die Erfahrung, dass in keiner konkreten Situation dem Menschen durch ein göttliches Gebot die Entscheidung über sein Verhalten abgenommen werden kann.²²⁴

Der häufigen Darstellung der Erzählung als „Sündenfall“, in deren Folge auch die menschliche Autonomie zur Sünde selbst wird,²²⁵ hält Frank Crüsemann entgegen, dass die neu erhaltene Autonomie zwar die Folge einer Verbotsübertretung ist, die den Menschen in die immerwährende Pflicht autonom zu handeln stellt. Allerdings wird die Handlung mitsamt der neuen Autonomie im Text selbst nicht als Sünde bezeichnet und ist auch nicht als solche gekennzeichnet. Mit aller Ambivalenz bestimmt diese Autonomie von nun an die neue Lebensrealität des Menschen.²²⁶

e) Fazit zur Erkenntnis des Guten und Bösen

Sowohl die negative als auch die positive Sichtweise finden ihre Anhaltspunkte im Text.²²⁷ Im Vergleich wird aber deutlich, dass eine Gegenüberstellung im Sinne eines entweder-oder zu kurz greift, da sich beide Sichtweisen auf je unterschiedliche Aspekte stützen. Während die

²²² Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 67-69.

²²³ Crüsemann, Autonomie und Sünde, 69.

²²⁴ Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 68f.

²²⁵ Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 61.

²²⁶ Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 69.

²²⁷ Schellenberg hält dazu fest, dass in Gen 2-3 ein Nebeneinander in beiden Tendenzen der Beurteilung herrscht: Es gibt keine eindeutig negative (als Dekadenz) noch eindeutig positive (als Fortschritt) Beurteilung der Realwelt im Vergleich zum paradiesischen Urzustand. Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 244.

rein negative Interpretation von der Beziehung zwischen Gott und Mensch ausgeht und in dieser nun einen Bruch wahrnimmt, der als negativ bewertet wird, kommt in der rein positiven Betrachtung stärker der Mensch und sein Leben außerhalb des Paradieses in den Blickpunkt. Beide Sichtweisen greifen jedoch zu kurz und übersehen jeweils die zentralen Punkte der anderen Sichtweise, die im Text ebenfalls präsent ist. Der Mensch steht als Geschöpf Gottes in einer Beziehung zu seinem Schöpfer — eine Beziehung, die durch den Gewinn der Erkenntnisfähigkeit einen Bruch erlebt. Dementsprechend erhält das Erlangen der Erkenntnis des Guten und Bösen durchaus eine negative Konnotation. Andererseits wertet der Text selbst die Handlung nicht im Sinne einer Sünde, wie der Vergleich mit Gen 4,7 zeigt. Außerdem ist das Alte Testament von einem positiven Verständnis der Erkenntnis geprägt, wodurch sich neue Sichtweisen ergeben.

Gen 2-3 kennt somit beide Aspekte: Der Text erkennt die positive Seite der Erkenntnisfähigkeit genauso an, wie er auf die negative Kehrseite möglicher Auswirkungen dieser menschlichen Autonomie hinweist. Der Mensch wird ab Gen 3,7 grundlegend bestimmt durch die Fähigkeit zwischen dem Nützlichen und dem Schlechten unterscheiden zu können, wodurch diese zu einer anthropologischen Grundkomponente wird. Hinzu kommt, dass die Erkenntnis des Guten und Bösen eben nicht nur das Böse im Blick hat, sondern dem Menschen eben gerade die Möglichkeit gibt, das Gute zu erkennen und sich dafür zu entscheiden. Diese optimistische Betrachtung der Erkenntnis darf in Gen 3 nicht übersehen werden. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Fähigkeit an sich und dem Umgang mit ihr: Aus der Fähigkeit folgt nicht zwingend der verantwortungsvolle Umgang in der Anwendung der Fähigkeit.²²⁸

2.2.5 Sünde und Schuld

Mit der Einsicht, dass die Erkenntnis des Guten und Bösen nicht gleichzusetzen ist mit der Sünde und dass der Begriff „Sünde“ in der Paradieserzählung nicht zu finden ist (vgl. Kapitel 2.2.4.b), soll nun abschließend noch einmal konkret nach dem Aspekt von Sünde und der Legitimität einer Interpretation der Erzählung als Erzählung von einem „Sündenfall“ gefragt werden. Denn auch wenn diese traditionelle Sichtweise durch eine sehr einseitige Auslegung des Textes geprägt wurde, ist nicht zu übersehen, dass der Spannungsbogen der Erzählung einen Abfall nach der Schöpfung des ersten Menschenpaares enthält, der letztlich zur Vertreibung aus dem Paradies und damit aus der unmittelbaren Nähe Gottes führt. Insofern gilt es zu klären, ob und wenn ja, wie die Thematik von Sünde, Schuld und Vergehen dargestellt ist und welchen Stellenwert sie innerhalb der Erzählung erhält. Kann für Gen 3

²²⁸ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 253.

überhaupt von Schuld gesprochen werden, und in welcher Form würde diese vorliegen?²²⁹ Zentral für diese Frage ist der Dialog zwischen der Schlange und der Frau (Gen 3,1-5) sowie die Beurteilung von Gen 3,6f. im Kontext des in Gen 2,17 ausgesprochenen Verbot Gottes. Außerdem soll explizit nach der Rolle der Frau gefragt werden.

a) Die Schlange und ihr Gespräch mit der Frau

Dem vermeintlichen „Sündenfall“ geht ein Gespräch zwischen der Schlange und der Frau voraus (Gen 3,1-5), das wesentlich die Dynamik der Erzählung bestimmt. Das Gespräch wird von der Schlange dominiert und geleitet: Von ihr geht der erste Impuls an die Frau aus (3,1), der zunächst offen und neutral wirkt, und sie reagiert ein weiteres Mal auf die Antwort der Frau (3,4f.). In dieser präsentiert sich die Schlange als Wissende des göttlichen Willens, durch das sie in weiterer Folge das Geheimnis vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen deuten kann.²³⁰ Demgegenüber wird die Frau naiver gezeichnet, indem sie zunächst nur auf die Fragen der Schlange antwortet (3,2f.). Insgesamt hat das Gespräch einen verführenden Charakter seitens der Schlange, der sich vor allem durch die leichten Veränderungen in den Formulierungen im Vergleich zu den ursprünglichen Aussagen Gottes in Gen 2,16f. ergibt: Indem die Schlange die grundsätzliche Erlaubnis Gottes von allen Bäumen zu essen (2,16b) als Verbot formuliert (3,1), übersteigert sie von vornherein die Forderung. Daraufhin rückt die Frau in die Defensive und übersteigert ihrerseits das Verbot Gottes mit einer Ausweitung, nicht nur nicht davon zu essen (2,17), sondern diesen auch nicht zu berühren (3,3).²³¹ Das Gespräch wird somit von der Schlange in eine Richtung gedreht, welche die Frau nach Einschätzung von Jan Christian Gertz letztlich nur zu einer Handlung führen kann — dem Griff zur Frucht (3,6).²³²

Entgegen der (späteren) Identifikation der Schlange mit dem Teufel oder Satan in rabbinischer und christlicher Zeit (vgl. SapSal 2,24; Röm 16,20; 2Kor 11,3; Offb 12,9),²³³ stellt der Text die Schlange explizit als Geschöpf Gottes und nicht als Gegenspieler Gottes vor (vgl. Gen 3,1). Bereits im altorientalischen Umfeld kommt der Schlange ein hoher symbolischer Stellenwert zu, mit dem sehr ambivalent sowohl Feindschaft als auch Schutz für Gottheiten und Könige verbunden wird. Sie verkörpert aufgrund ihrer Häutung ewiges Leben und wird durch ihre Erdverbundenheit mit Fruchtbarkeit und Sexualität verbunden, zugleich aber auch mit dem Tod und der Unterwelt in Verbindung gebracht. In Mesopotamien

²²⁹ Dazu kritisiert Albertz, *Ihr werdet sein wie Gott*, 23, dass die Auslegungstradition in der Regel von einem „neutestamentlich-dogmatischen Verstehenshorizont“ ausgeht, womit von vornherein tendenziell der religiöse und kulturelle Kontext der Erzählung übersehen werden. Auch wenn Tribbe, *Gegen das patriarchalische Prinzip*, 99 in Bezug auf die Unterordnung auf den Zirkel der Interpretation hinweist, durch den jeweils Beweise für die angenommene Sichtweise gefunden werden, soll an dieser Stelle die Frage nach der Schuld nicht ausgeklammert werden. Denn es ist m.E. für ein erweitertes Bild der Eva nicht ausreichend, lediglich auf den nicht-vorhandenen Sündenbegriff zu verweisen.

²³⁰ Vgl. Speckermann, *Ambivalenzen*, 55.

²³¹ Vgl. Gertz, *Das erste Buch Mose*, 131f.

²³² Vgl. Crüsemann, *Er aber soll dein Herr sein*, 63.

²³³ Vgl. Uehlinger, *Art. Schlange I.*, 901.

und Ägypten haben sich entsprechend eigene Schlangenkulte entwickelt. Die Schlange taucht hier häufig in ikonografischen Darstellungen auf.²³⁴ In diesem Zusammenhang ist besonders die Rolle der Schlange im *Gilgamesch*-Epos als auffällige Parallele zu Gen 3 zu erwähnen: Dort erhält die Schlange ewiges Leben, indem sie dem Helden Gilgamesch das Kraut der Unsterblichkeit stiehlt und selbst frisst.²³⁵

Im Alten Testament fällt im Gegensatz dazu besonders die tendenziell negative Deutung der Schlange auf: Sie gilt als unrein und lebensgefährlich, was vermutlich der realen Gefahr für die Menschen der damaligen Zeit entspricht (vgl. auch Gen 3,15).²³⁶ Insofern wurde viel über die Deutung der Schlange in Gen 3 diskutiert, die in einer großen Bandbreite interpretiert wird: als Symbol für das ewige Leben, das Böse oder das Chaos bis hin zu historischen Anspielungen und Kritik an der Heiratspolitik Salomos oder in Bezug auf die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten in Israel.²³⁷ Vieles davon scheint aber die ursprüngliche Intention von Gen 3 auszublenden.

Die Beschreibung der Schlange als עָרוֹם (klug, listig) stellt sie vor allem in den weisheitlichen Kontext, in dem der Begriff durchaus positiv konnotiert ist.²³⁸ Es spricht vieles dafür, die Schlange als „klug“ statt als „listig“ anzusehen, wobei im alttestamentlichen Kontext auch das Bewusstsein für den Missbrauch und die Gefahr der Klugheit vorhanden ist, was sich durchaus im Gespräch zwischen der Schlange und der Frau zeigt.²³⁹ Das Motiv der Klugheit korrespondiert im Wortspiel mit עָרוֹם (nackt; Gen 2,25; 3,7), was die Schlange nach Walter Bühner zum „Geburtshelfer der Erkenntnis der Menschen“²⁴⁰ macht. Damit wird in Kombination mit der weiteren Erwähnung der Nacktheit in Gen 3,7(10.11) der Übergang vom zuerst unbewusst nackten Menschen zum klugen und erkennenden Menschen angezeigt.²⁴¹ Auch wenn die Schlange mit ihren Ankündigungen Recht behält (Gen 3,4f.) und die Menschen nicht sterben, darf nicht übersehen werden, dass die Szene mit der Überlegenheit der klugen Schlange gegenüber der Frau an dieser Stelle teilweise Verführungscharakter hat. Dem entspricht auch die Aussage der Frau im Verhör Gottes, wonach die Schlange sie betrogen (נִשָּׂא; Gen 3,13) habe. Auf erzählerischer Ebene hat die Schlange die Funktion, von außen den (notwendigen) Anstoß für das weitere Handeln der Frau zu geben.²⁴² Damit entkommt die Erzählung dem monotheistischen Problem, den Ursprung des Bösen bei Gott selbst anzusiedeln (vgl. die Aufgabenteilung in polytheistischen Götterwelten). Dennoch hält sich Gen 3 insgesamt mit einer Bewertung der Handlungen zurück, womit auch die Schlange

²³⁴ Vgl. ausführlich zur Symbolik der Schlange im Alten Orient Fabry, Art. נָחָשׁ, 389-391; Uehlinger, Art. Schlange I., 900f.; Staubli, Art. Schlange II., 901.

²³⁵ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 19; 130.

²³⁶ Vgl. Uehlinger, Art. Schlange I., 900f.; Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 76.

²³⁷ Vgl. den Überblick bei Fabry, Art. נָחָשׁ, 391-394.

²³⁸ Vgl. Schmid, Unteilbarkeit, 33f.

²³⁹ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 131.

²⁴⁰ Bühner, Am Anfang, 234.

²⁴¹ In weiterer Folge stellt Bühner, Am Anfang, 234 mit Anm. 305 auch die Bekleidung in den Kontext der Klugheit und nimmt ein Verständnis von „bekleidet sein = klug sein“ bzw. „nackt sein = unklug sein“ an.

²⁴² Vgl. Janowski, Anthropologie, 434.

nicht als der Ursprung des Bösen in der Welt angesehen werden kann, sondern vorerst unabhängig jeder Symbolik den Übergang von der paradiesischen zur post-paradiesischen Realität einleitet.²⁴³

b) Die Übertretung des Gebots und die Frage nach der Schuld

Wenn in Gen 2-3 eine Vorstellung von „Sünde“ oder Schuld zu finden ist, hängt diese zentral mit Gen 3,6f. zusammen. In dem Griff der Frau zur Frucht findet sich der narrative Wendepunkt der Erzählung: In Verbindung mit dem Gebot Gottes (Gen 2,16f.) entzündet sich hier nach Bernd Janowski der „Konflikt zwischen Erkenntnis und Verfehlung, d.h. zwischen dem Wissen von Gut und Böse und der Übertretung des göttlichen Gebots“²⁴⁴.

Zunächst ist es die neue, von Ambivalenzen geprägte Lebensrealität, in der sich der Mensch durch das „Öffnen der Augen“ (ותקחנה עיני שניהם)²⁴⁵ wiederfindet, die diesen Konflikt näher beschreibt. Diese wird als „Depotenzierung erträumter Möglichkeiten“²⁴⁶ erlebt, weil sich die neue Wirklichkeit anders als die ursprünglichen Erwartungen herausstellt: Den Menschen begegnen

„kein Erkennen von Gut und Böse, sondern Erkennen der eigenen Nacktheit und Bewußtwerden [sic!] des eigenen Gestellseins zwischen Gut und Böse, keine Einheit der Liebenden, sondern liebende Vereinigung von zwei Individuen, die definitiv getrennt bleiben in Scham und Schuld, keine Gottgleichheit, sondern begrenzte und verführbare Geschöpflichkeit.“²⁴⁷

Trotz des Gewinns der an sich positiven Urteilsfähigkeit werden in den ätiologischen Strafsprüchen Gottes in Gen 3,14-19 Zustände beschrieben, die eine Lebensminderung gegenüber der paradiesischen Fülle sowohl auf individueller als auch gemeinschaftlicher Ebene darstellen.²⁴⁸

Die Spannung zwischen paradiesischer und post-paradiesischer Realität ergibt sich dadurch, dass die Erkenntnis des Guten und Bösen im Zusammenhang mit der Übertretung eines göttlichen Gebots steht (vgl. Gen 2,16f.). Denn erst vor dem Hintergrund des göttlichen

²⁴³ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 129f. Dass für diese Funktion die Schlange gewählt wurde, könnte nach J. Chr. Gertz mit der bereits geprägten Tradition der Verbindung von Schlange und heiligen Bäumen erklärt werden.

²⁴⁴ Janowski, Anthropologie, 432.

²⁴⁵ Sowohl das „Öffnen der Augen“ als auch weitere prägende Begriffe in Gen 3,6f. wie das „klug werden“, das „sein/werden wie Gott“ oder eben die „Erkenntnis von Gut und Böse“ sind im alttestamentlichen Kontext jeweils positiv konnotiert. Damit wird einmal mehr deutlich, dass nicht die Erkenntnis oder der Vorgang an sich negativ bewertet werden. Vgl. ausführlich die Kontextanalyse bei Albertz, Ihr werdet sein wie Gott, 25-33.

²⁴⁶ Spieckermann, Ambivalenzen, 57. Es fällt aber auch auf, dass Gen 3 diesen Übergang nicht näher benennt oder bewertet. Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 56.

²⁴⁷ Spieckermann, Ambivalenzen, 57; ähnlich auch Janowski, Anthropologie, 434f. Nach Albertz ist diese Ambivalenz durchaus auch gegeben, gleichzeitig würde der Mensch mit der erworbenen Fähigkeit aber seine Situation besser einschätzen können und über das Anfertigen der Fellschurze einen Weg finden, sich in dieser neuen Realität zu helfen. Vgl. Albertz, Ihr werdet sein wie Gott, 32.

²⁴⁸ Vgl. allgemein dazu Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 61-63; Gertz, Das erste Buch Mose, 137-139. Zu einem anderen Schluss kommt Krüger, Sündenfall, 100-104 nach einem Gedankenexperiment über mögliche Alternativen des Menschseins in Gen 2-3. Aus den Kombinationsmöglichkeiten „endliches Leben/kein Paradies/Wissen um Gut und Böse“, „ewiges Leben/kein Paradies/kein Wissen um Gut und Böse“ oder „endliches Leben/Paradies/kein Wissen um Gut und Böse“ wird die Erkenntnisfähigkeit höher gewichtet, wodurch letztlich die erste Option die beste darstelle: Der Mensch führt sein Leben in seiner Sterblichkeit, dafür mit einer Entscheidungskompetenz außerhalb des Paradieses.

Verbots wird der Griff zur Frucht als Missachtung charakterisiert,²⁴⁹ womit der Mensch seine geschöpfliche Begrenztheit gegenüber Gott übertritt.²⁵⁰ Diese Verknüpfung von Erkenntnisgewinn und Gebotsübertretung ist im altorientalischen Vergleich einzigartig.²⁵¹ Das göttliche Verbot hat in erster Linie die Funktion, den Menschen in Gottes Ordnung zu halten.²⁵² Gleichzeitig dient es als Grenze zwischen Gott und dem Menschen und unterstreicht damit, dass „der Mensch für die Begrenztheit seiner Existenz, in der er sich vorfindet, selber verantwortlich“²⁵³ ist. Die potenzielle Gefährdung des Lebens liegt demnach beim Menschen selbst, wie sich nach Bernd Janowski an der bewussten Formulierung von Gen 2,17 als explizites Verbot anstatt einer schlichteren Warnung zeigt.²⁵⁴ Und letztlich ist das Nehmen (לקח), Essen (אכל) und Weitergeben (נתן) eine aktive Handlung der Frau (und des Mannes), womit durchaus von einer Gebotsübertretung gesprochen werden kann. Allerdings liegt die Motivation zu dieser Handlung nicht in einer Hybris des Menschen, „wie Gott sein zu wollen“ (3,4), sondern im Wunsch der Frau, Einsicht zu erlangen (להשכיל).²⁵⁵ Das die Erkenntnis begleitende Aufkommen der Scham²⁵⁶ deutet ein gewisses Schuldbewusstsein an, wie auch die jeweiligen Schuldzuweisungen von Mann und Frau im folgenden Gespräch mit Gott (Gen 3,9-13) unterstreichen.²⁵⁷ Auch ohne die Gebotsübertretung als „Sünde“ zu bezeichnen, zeigt sich an dem Schamgefühl, dass sich etwas im Vergleich zur ursprünglichen Schöpfung im negativen Sinn verändert hat. Diese Veränderung manifestiert sich in weiterer Folge in Gen 4, weshalb für die Frage nach Schuld und Sünde darüber hinaus der größere Zusammenhang der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte relevant ist. Insbesondere die Brudermörderzählung (Gen 4,1-16) sowie der Rahmen der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung (Gen 6,5-8; 8,21f.) verdeutlichen in dieser Hinsicht eindrücklich die Auswirkungen der Handlung in Gen 3 in der post-paradiesischen Lebensrealität.²⁵⁸ Dabei ist aber mit Andreas Schüle festzuhalten, dass trotz einer gewissen Parallelität die Handlungen in Gen 3,6 und Gen 4,1-16 qualitativ anders bewertet werden. Hier liegen zwei verschiedene Vergehen vor, die sich nicht nur in ihrer Ausrichtung unterscheiden (Gen 3: Auflehnung des Menschen gegen Gott; Gen 4: Verbrechen am Mitmenschen). Mit der klaren Beurteilung des Mords an Abel als חַטָּאת

²⁴⁹ Vgl. Schellenberg, Erkenntnis, 243.

²⁵⁰ Vgl. Knierim, Art. Sünde II., 368.

²⁵¹ Vgl. Albertz, Ihr werdet sein wie Gott, 36-43.

²⁵² Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 69.

²⁵³ Albertz, Ihr werdet sein wie Gott, 43.

²⁵⁴ Vgl. Janowski, Anthropologie, 434.

²⁵⁵ Vgl. Schmid, Unteilbarkeit, 34; auch Schellenberg, Erkenntnis, 243.

²⁵⁶ Dass das Erkennen der eigenen Nacktheit mit Scham verbunden ist, kann aus Gen 2,25 abgeleitet werden, auch wenn in Gen 3,7 בוש (sich schämen) nicht mehr explizit genannt wird. Mit der Scham ist nach Smith, Before Human Sin, 224f. als eine der ersten Emotionen des Menschen nach dem Essen der Frucht auch Furcht verbunden (vgl. Gen 3,10).

²⁵⁷ Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 56f.; Dohmen, Schöpfung und Tod, 177. Allerdings endet es nach Bühner, Am Anfang, 245f. nicht bei den Schuldzuweisungen, sondern letztlich wird der Mensch seinem mit der Erkenntnis des Guten und Bösen einhergehendem Verantwortungsbewusstsein gerecht, indem beide auch zugeben, von der Frucht gegessen zu haben (vgl. Gen 3,12f.).

²⁵⁸ Dabei scheint sich die Sünde innerhalb der Urgeschichte zu akkumulieren, wovon die Menschheit insgesamt betroffen ist. Vgl. Knierim, Art. Sünde II., 368.

(Sünde), ist dies der eigentliche Moment, in dem die Sünde und mit dieser die endgültige Abgrenzung zu Gott für den Menschen als Realität spürbar wird. In weiterer Folge aktiviert sich ein „Interdependenzgeflecht“²⁵⁹ aus Gewalt und Zerstörung für Menschen und Lebensraum sowie in der Trennung von Gott.²⁶⁰ Wo in dem Erlangen der Erkenntnis des Guten und Bösen noch eine gewisse Chance für das erste Menschenpaar enthalten ist, wird diese bei Kain zur Verfehlung und verstärkt sich von da bis zum strafenden Urteil Gottes in Gen 6,5-8. Mit der theologischen Spitzenaussage „alles Sinnen der Gedanken seines Herzens sind nur böse“ (וּכְלִי-צַר מֵחִשְׁבַּת לְבוֹ רַק רָע; Gen 6,5) wird in dieser Hinsicht die willentliche Boshaftigkeit des Menschen festgestellt, anstatt den Menschen milder nur als für Gewalt anfällig zu betrachten: „Gerade in dem, was sie strategisch-bewusst denken und planen [...], wollen sie Böses. Und dies ohne Ausnahme und Unterbrechung.“²⁶¹ Bemerkenswert ist, dass es letztlich für Gen 6,5-8 keine unmittelbare Rolle zu spielen scheint, woher die Bosheit des Menschen kommt. Weder eine Selbstverschuldung noch Gottes Mitwirken an diesem Zustand werden thematisiert.²⁶²

Vor diesem Hintergrund wird das Greifen zur Frucht und das Öffnen der Augen in ein neues Licht gerückt, in dem zumindest die Potenzialität der negativen Kehrseite bereits angedeutet ist. Bei der grundsätzlichen Möglichkeit zu einer positiven Lebensgestaltung schwingt immer mit, dass „der Mensch in seinem Leben scheitert, sein Geschöpfsein verfehlt, ja sich sogar gegen seinen Schöpfer vergeht“²⁶³. Dieses Scheitern realisiert sich erstmals im Handeln Kains.

Zuletzt betrifft die Erkenntnis von Gut und Böse eben nicht nur das zwischenmenschliche Verhalten, sondern berührt im Kern auch die ursprüngliche Schöpfer-Geschöpf-Beziehung des Menschen (vgl. Kapitel 2.2.1.a). Dass diese nun ebenfalls mit Scham und Furcht gefüllt ist, verdeutlicht zunächst das Verstecken des ersten Menschenpaares vor Gottes Angesicht (Gen 3,8). Dann erfolgt die erste Schuldzuweisung des Menschen zuerst in Richtung Gott und weiter in Richtung Frau (3,12). Die wohlwollende Intention Gottes, dem Menschen eine „Hilfe, die ihm entspricht“ an die Seite zu stellen, wird vom Menschen nun als Vorwurf vorgebracht. Mit der aufkommenden Nähe zu Gott, wird das Verhältnis zwischen Mensch und Gott zerrüttet und ist von nun an von Distanz geprägt.²⁶⁴ Der Mensch hat seine „Gottesunmittelbarkeit“²⁶⁵ verloren, wodurch nun alle schöpfungsgemäßen Beziehungen von einem tiefen Riss durchzogen sind.²⁶⁶ Umso bedeutsamer ist die anhaltende Fürsorge Gottes, mit der Gott trotz der zunehmenden Distanz dem Menschen immer wieder begegnet

²⁵⁹ Schüle, Prolog, 194.

²⁶⁰ Vgl. Schüle, Prolog, 191. Vgl. auch die weiteren Ausführungen zum Sündenbegriff unter Kapitel 2.2.4.b.

²⁶¹ Schüle, Prolog, 279.

²⁶² Vgl. Schüle, Prolog, 278-280.

²⁶³ Albertz, Ihr werdet sein wie Gott, 44.

²⁶⁴ Vgl. von Rad, Genesis, 65.

²⁶⁵ Blum, Gottesunmittelbarkeit, 25.

²⁶⁶ Vgl. Crüsemann, Autonomie und Sünde, 67f.

(vgl. Gottes Schutz für Kain [Gen 4,15]; Gottes Gnade nach der Flut, trotz der weiter bestehenden Bosheit des Menschen [Gen 8,21]).²⁶⁷

c) Ist die Frau an allem Schuld?²⁶⁸

Da die „Schuld“ der Frau ein äußerst prägendes Motiv in der Wirkungsgeschichte geworden ist, soll hier abschließend zum Thema Schuld und Sünde die spezifische Rolle der Frau in Gen 3 diskutiert werden. Die Hauptfrage ist dabei, inwiefern sich die Behauptung, Eva sei die Hauptschuldige, am Text festmachen lässt.

Als mögliche Verweise auf eine besondere Schuld der Frau könnten genannt werden: (1) Die Frau ist in Gen 3,1-7 die Hauptfigur der Erzählung und nimmt damit eine besonders wichtige Rolle ein. Dementsprechend scheint es mehr ins Gewicht zu fallen, dass sie als Erste zum Baum greift und in weiterer Folge auch ihrem Mann die Frucht hinhält (vgl. Gen 3,6). (2) Die Frau trifft in der post-paradiesischen Realität ein härteres Schicksal als den Mann, da sie zusätzlich zum Tod und weiteren allgemeinen Mühen auch noch die Schmerzen der Geburt und die Widersprüchlichkeit zwischen Verlangen und Herrschaft erfährt (vgl. Gen 3,16).²⁶⁹ Eine schwerere Strafe könnte entsprechend als größere Schuld gelesen werden.

Hingegen wären Aspekte, die gegen eine (alleinige) Schuld der Frau sprechen: (1) Die Beobachtung, dass die Schlange eine geschickt und psychologisch verstrickte Gesprächsführung anwendet, welche die Frau zur Verführung führt,²⁷⁰ könnte die Schuld der Frau zumindest teilweise mildern. (2) Dem Prinzip „größere Schuld = schwerere Strafe“ folgend, darf nicht übersehen werden, dass mit der Verfluchung (ארר) der Schlange ihre Strafe am schwersten gewichtet wird. Davon sind zwar auch die Frau und der Mann indirekt betroffen, das Wort ארר wird aber explizit nur auf die Schlange (und den Erdboden) bezogen (vgl. Gen 3,14.17).²⁷¹ (3) Im Verlauf der Handlung fällt auf, dass Gott das Verbot bereits ausgesprochen hat, als es die Frau theoretisch noch gar nicht gab (vgl. Gen 2,16f.). Somit rückt auch der Mann stärker in den Fokus, wenn es um die Bewertung der Gebotsübertretung geht. Dennoch scheint die Frau Kenntnis von diesem Verbot zu haben (vgl. Gen 3,1-5), was daran liegen könnte, dass das Verbot dem Mensch als Gattungswesen und nicht als Individuum gegeben wurde. (4) Weiters kann angeführt werden, dass letztlich auch der Mann von der Frucht isst und beide die Erkenntnis von gut und böse erlangen. Selbst wenn man dem Reichen der Frucht mehr Bedeutung beimisst (was der Text selbst nicht tut), übertritt letztlich auch der Mann das Gebot Gottes.²⁷² Zusätzlich wird er genauso wenig wie die Frau als reumütig dargestellt. Vielmehr beschuldigt er in einer ersten Reaktion Gott selbst, genauso wie die Frau die Schuld weiter auf die Schlange abwälzen will (vgl. Gen

²⁶⁷ Vgl. Janowski, Anthropologie, 439f.

²⁶⁸ Aufgrund fehlender Schuldzuweisungen auf narrativer Ebene hält Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 74 die Frage im Ansatz verfehlt. Sie ist jedoch relevant, wenn man dieses Bild überwinden will.

²⁶⁹ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 63f.

²⁷⁰ Vgl. Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 63.

²⁷¹ Vgl. Spieckermann, Ambivalenzen, 57f.

²⁷² Vermutlich war der Mann überhaupt während der ganzen Szene anwesend. Vgl. Bühner, Am Anfang, 243.

3,12.13). Damit stehen Mann und Frau auf der selben Ebene, wenn es um die Übertretung des Gebots geht.

Von diesem Befund ausgehend ist die Frage, ob die Frau die alleinige Schuld trägt, negativ zu beantworten. Es finden sich zwar Aspekte, die sie als aktive Akteurin in den Mittelpunkt stellen, diese ändern aber nichts daran, dass das erste Menschenpaar die Schuld letztlich gemeinsam trägt und gemeinsam für die Konsequenzen in der post-paradiesischen Lebensrealität verantwortlich ist. Warum Gen 3 die Frau als Hauptfigur so prominent in den Blick nimmt, erklärt sich Frank Crüsemann über den ätiologischen Charakter der Erzählung: Die Fragen, warum die Frau mehr leide als der Mann oder warum sie von ihm beherrscht werde, beantwortet der Text, indem er „die Frau den entscheidenden Schritt tun lässt [sic!], weil nur [...] so ihr härteres Geschick erklärt werden kann“²⁷³. Erst durch die Darstellung der Frau in ihrer hauptagierenden Rolle zeige sich „die größere Spannung zwischen dem von Gott Gewollten und dem, was sie konkret trifft“²⁷⁴. Einen anderen Erklärungsversuch liefert Helen Schüngel-Straumann, die von der in der altorientalischen Ikonografie geprägten Verbindung von Baum und Frau (bzw. Göttin) ausgeht, die dem Verfasser der Erzählung vorgegeben sein könnte. In der Kombination der Motive (Lebens-)Baum und Schlange folgt demnach konsequenterweise die Zuordnung zum Motiv der Frau.²⁷⁵

Auch wenn die Frau gemeinsam mit dem Mann Anteil an der Schuld hat, darf diese jedenfalls nicht mit vermeintlich negativen Eigenschaften oder biologischen Gegebenheiten²⁷⁶ der Frau in Zusammenhang gebracht werden. Dafür gibt es im Text keine Anhaltspunkte. Genauso wenig darf ihr alleine die Schuld zugesprochen werden.

d) Fazit zu Sünde und Schuld

Insgesamt kann festgehalten werden, dass das Thema Schuld in der Paradieserzählung nicht ausgeklammert wird, aber nicht die Prägnanz hat, die der Gedanke eines „Sündenfalls“ suggeriert. Dies wird besonders daran deutlich, dass die Paradieserzählung keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen gibt, sondern mit der „Faktizität der Sünde“²⁷⁷ rechnet, die sich in der Spannung von Verbot und Übertretung andeutet. Von Schuld und Sünde kann dort gesprochen werden, wo die Erzählung das Gottesverhältnis und das davon beeinflusste zwischenmenschliche Verhältnis und seiner Umwelt berührt. Das Kennzeichen dafür ist die Scham, die eine offene und ganzheitliche Begegnung verhindert. Vor diesem Hintergrund zeichnet Gen 3 das Bild eines fehlbaren Menschen. Im Dialog mit der Schlange wird dann in erster Linie deutlich, dass es oft nur einen kleinen Anstoß braucht, „um das

²⁷³ Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 64.

²⁷⁴ Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 65.

²⁷⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 77-79.

²⁷⁶ Vgl. diverse Auslegungsversuche zusammengestellt bei Crüsemann, Er aber soll dein Herr sein, 63: Die Frau sei der schwächere Teil, versuchlicher, unverständiger und sinnlicher als der Mann oder anfälliger für dunkle Kulte. Umgekehrt dürften nach Crüsemann auch die positiven Eigenschaften aktiver und initiativer als der Mann zu sein, hier nicht ins Gewicht fallen.

²⁷⁷ Janowski, Anthropologie, 433.

Böse zur aktuellen Sünde werden zu lassen“²⁷⁸. In jedem Fall ist auch an dieser Stelle der verantwortungsvolle Umgang des Menschen mit der Erkenntnis von Gut und Böse zu betonen. Der Mensch wird in Gen 3 in seiner Fehlbarkeit und Begrenztheit wahrgenommen und gleichzeitig auf seine Verantwortung vor Gott und vor seinen Mitmenschen angesprochen.²⁷⁹ Genauso wie das Essen der Frucht eine aktive Handlung darstellt, ist der Mensch nun auch in seiner Verantwortung aktiv gefordert. Insofern begegnet das Thema Schuld nicht als alleiniges Merkmal in Gen 2-3, sondern ist stets gekoppelt mit dem Thema Übernahme von Verantwortung für das eigene Handeln, um darüber hinaus einen Umgang mit dieser Schuld zu finden. Dass der Mensch der Sünde in der post-paradiesischen Lebensrealität nicht heillos ausgeliefert ist, zeigt bereits Gen 4,7 mit der Vorstellung, dass ein Beherrschen der Sünde möglich ist.

Das besondere Interesse des Textes an der Frau ist offensichtlich (vgl. die Art ihrer Erschaffung, die Hauptdarstellerin in Gen 3,1-5, ihre schwere Strafe). Insofern ist sie durchaus mit dem Thema Schuld verbunden und davon betroffen: Dieses bezieht sich jedoch nicht in der Form einer Alleinverantwortung, Verführung oder Ursache des Bösen auf die Frau, sondern besteht in der Gesamtbetrachtung darin, dass sich das Verhältnis des Menschen zu Gott ändert, bei dem die Frau mit eingeschlossen ist. Im Sinne des gleichartigen Verhältnisses in der paradiesischen Perspektive sind hier Mann und Frau ebenfalls als Einheit zu sehen.

²⁷⁸ Fabry, Art. שָׂרָא, 393.

²⁷⁹ Vgl. Alberty, Ihr werdet sein wie Gott, 45.

3 Drei moderne Perspektiven auf Gen 2-3

Die Paradieserzählung in Gen 2-3 hat eine breite Rezeptionsgeschichte. Bis heute ist der Text Ausgangspunkt für weitere Lesarten und wird in teilweise sehr unterschiedlicher Form interpretiert. Damit ergeben sich auch immer wieder neue Bilder von Eva und anderen Motiven der Paradieserzählung. Im zweiten Teil dieser Arbeit werden nun drei ausgewählte moderne Perspektiven auf Gen 2-3 untersucht.

Außerhalb der Theologie erfährt die Paradieserzählung viel Beachtung und die Figur Eva wird rezipiert, wobei häufig sehr frei mit dem Bibeltext umgegangen wird. Als zwei spannende Beispiele werden hier eine philosophische Perspektive und eine evolutionäre Perspektive aufgegriffen: Die Interpretation von Richard Kearney, einem Vertreter der sogenannten Schwachen Ontologie, die einen neuen Blick auf die Paradieserzählung freigibt (3.1), und die Betrachtungsweise durch die evolutionäre und kulturanthropologische Brille von Carel van Schaik und Kai Michel, um die „Wahrheit über Eva“ aufzudecken (3.2). Relativ gut bekannt sind die Deutungen der feministischen Theologie, die bereits in den 1970/80er-Jahren gezeigt hat, dass unter anderen Prämissen ein verändertes Bild von Eva möglich ist. Viele Erkenntnisse daraus haben mittlerweile in die allgemeine exegetische und theologische Literatur Eingang gefunden, dennoch soll die Deutung der Paradieserzählung durch die feministische Theologie im Folgenden als eigene Perspektive vorgestellt werden (3.3).²⁸⁰ Die drei Perspektiven wurden vor allem aufgrund ihrer Modernität ausgewählt, weil sie vor dem Hintergrund einer sehr langen Rezeptionsgeschichte vermitteln, dass der biblische Text und die Problematik der Interpretation immer noch aktuell sind und dabei vielfältige Ansatzmöglichkeiten zulassen. Sie beziehen sich auf den Text unter dem Einfluss moderner Gesichtspunkte und können damit neue Zugänge eröffnen.

Im Folgenden werden alle drei Lesarten vorgestellt, in ihren jeweiligen Kontext eingeordnet sowie ihre spezifischen Herausforderungen und Argumente nachgezeichnet. Dies kann aufgrund der Fülle zum Teil nur überblicksartig geschehen. Interessant ist auch, wie mit dem Bibeltext umgegangen wird und wie die theologische Betrachtungsweise durch den Blick von außen bereichert werden kann. Dabei geht es nicht um einen direkten Vergleich der drei Perspektiven, sondern primär um ihren jeweiligen Rückbezug zum Bibeltext und ihr Potential für ein modernes Bild der Eva. Damit sollen in diesem Abschnitt folgende Leitfragen beantwortet werden: Wie erscheinen die erste Frau und der Bibeltext in dieser Perspektive? Und worin liegen die Stärken und Schwächen des jeweiligen Ansatzes im Bezug auf eine Veränderung des Eva-Bildes in Gen 2-3?

²⁸⁰ Die Reihenfolge der drei Perspektiven führt bewusst zunächst aus der Theologie hinaus und soll gedanklich mit der feministischen Theologie wieder den Kreis zur Theologie schließen.

3.1 Richard Kearney und die Schwache Ontologie als Spiel zwischen Verantwortung und Möglichkeit

Der irische Philosoph Richard Kearney (geb. 1954) gilt als Vertreter der sogenannten „Schwachen Ontologie“ bzw. „Schwachen Metaphysik“. Seine Sichtweise auf Gott und den Menschen ermöglicht einen neuen Zugang zum Verständnis von Gen 2-3. Bevor Richard Kearneys Ansatz genauer betrachtet wird, erfolgt zunächst eine allgemeine Darstellung der Schwachen Ontologie sowie eine philosophische Einordnung von Richard Kearney.²⁸¹

3.1.1 Das Verständnis der Schwachen Ontologie und die philosophische Einordnung von Richard Kearney

a) Schwache Ontologie

Die Schwache Ontologie hat sich in der modernen Philosophie aus einer Kritik an der lange vorherrschenden traditionellen Metaphysik entwickelt. Statt der Frage nach dem Seienden als solches, als Grundstruktur der Wirklichkeit und damit im Speziellen nach Gott, der Seele und der Welt, steht eine gedankliche „Schwächung“ im Mittelpunkt.

Nach Esther Heinrich-Ramharter lehnen Vertreter:innen einer schwachen Metaphysik alle Aussagen über das Sein ab, die einen ewig gültigen, objektiven, allgemeinen und gesetzesähnlichen Charakter haben. Eine schwache Ontologie setzt sich gegenüber einer „starken“ Metaphysik ab, indem jede Aussage über das Sein zumindest in einem Aspekt geschwächt ist.²⁸² Vorausgesetzt wird ein Verständnis des Seins, das „einem geschichtlichen Vorgang der Schwächung seiner ontologischen Züge wie Notwendigkeit, Eindeutigkeit, Einheit, Wahrheit usw. unterworfen“²⁸³ ist. Ein „starkes“ Vokabular, das sich kontextunabhängig an außersprachlichen Dingen wie der Idee, dem Wesen, der Substanz oder dem Ding an sich orientiert, soll verabschiedet werden.²⁸⁴

Geprägt wurde der Begriff des „Schwachen Denkens“ durch den italienischen Philosophen Gianni Vattimo, der ihn in den 1980er-Jahren im Kontext emanzipatorischer Bewegungen der Gesellschaft gebrauchte. Von hier aus breitete sich der Begriff dann in den englischen Raum aus.²⁸⁵ Beim Schwachen Denken handelt sich nicht um eine einheitliche und klar abgrenzbare Theorie. Vielmehr können verschiedene Philosoph:innen dem „Schwachen Denken“ mit sehr unterschiedlichen Ausprägungen zugeordnet werden. Insofern darf man

²⁸¹ Zur Schwachen Ontologie ist anzumerken, dass es sich um eine philosophische Denkart handelt, deren Ansatz nicht sehr verbreitet ist und die nicht zwingend Anerkennung in der (klassischen) Philosophie findet. Es geht hier auch nicht um eine Bewertung oder Kritik dieser philosophischen Denkart und auch nicht um das Gesamtwerk R. Kearneys, sondern lediglich um seine Perspektive auf Gott und das erste Menschenpaar unter theologischer Betrachtung. Insofern wird diese Lesart in der vorliegenden Weise aufgegriffen, um dadurch einen neuen Blick zu gewinnen.

²⁸² Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 388.

²⁸³ De Candia, Gianni Vattimo, 412.

²⁸⁴ Vgl. De Candia, Gianni Vattimo, 411f.

²⁸⁵ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 388; auch De Candia, Gianni Vattimo, 411f.

sich das „Schwache Denken“ als Bewegung oder Prozess vorstellen.²⁸⁶ Für Gianni Vattimo geht es um „einen Vorschlag für die Deutung der Geschichte des Abendlandes“²⁸⁷, wodurch die Schwache Ontologie auch einen historischen Charakter bekommt. Das Erbe Friedrich Nietzsches und Martin Heideggers aufgreifend, sieht er den Übergang von der Moderne zur Postmoderne als „Übergang von starken zu schwachen Strukturen[, der darin sichtbar wird, dass es] keine Systeme mehr, keine allumfassenden Ideologien, keine Vernunft, die ‚im Mittelpunkt steht‘“²⁸⁸ geben soll. Daraus kann aber kein „einfaches Zur-Kennntnis-Nehmen eines Sachverhaltes, einer wahreren, nämlich pluralen, Struktur der ‚Wirklichkeit‘“²⁸⁹ abgeleitet werden. Vor diesem Hintergrund ist „Schwäche“ nicht als minderwertig gegenüber „Stärke“ zu verstehen, sondern als struktureller Unterschied gegenüber einem starken Denken, das seine eigene Stärke aufgrund seiner Logik aus der Geschichte erhält.²⁹⁰

Typische Punkte einer Schwächung des Seins sind a) die Orientierung am Individuellen statt dem Allgemeinen, b) die Höherbewertung des (ontologisch schwächeren) Möglichen gegenüber dem Wirklichen, c) die Betonung des Schwachen und Machtlosen statt des Starken und Machtvollen sowie d) die Fokussierung auf eine zeitliche und räumliche Lokalisierung statt dem Ewigen und Überräumlichen, womit auch die Geschichte bzw. das Historische in den Mittelpunkt rückt.²⁹¹ Umgekehrt wird durch diese schwach-ontologische Sicht die Verantwortung des Menschen gestärkt, denn wenn etwas zum Beispiel in Bezug auf Gott nicht mehr allgemeingültig gesagt werden kann, spielt der Mensch und insbesondere sein Handeln eine größere Rolle. Statt böses Handeln auf Gott abzuwälzen muss sich der Mensch dafür selbst verantworten, wobei nicht konkreter beantwortet wird, wem gegenüber er sich zu verantworten hat.²⁹²

b) Religionshermeneutik nach Richard Kearney

Diese schwache Sichtweise auf die Wirklichkeit aufgreifend, etablierte der irische Philosoph Richard Kearney eine Religionshermeneutik, die wesentlich auf der Kategorie des Möglichen basiert. In dem Versuch, den traditionellen (ontologischen) Gottesgedanken zu überwinden, strebt Kearney nach einem eschatologischen Gottesverständnis,²⁹³ das er in einem phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz im Anschluss an Martin Heidegger und Paul

²⁸⁶ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 395. Für weitere Vertreter:innen, die heute dem schwachen Denken zugeordnet werden können vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 388 mit Anm. 4.

²⁸⁷ Vattimo, *Philosophie*, 104.

²⁸⁸ Vattimo, *Philosophie*, 104.

²⁸⁹ Vattimo, *Philosophie*, 104.

²⁹⁰ Vgl. Welsch, *Vernunft*, 195; 202.

²⁹¹ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 399f.

²⁹² Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393.

²⁹³ Vgl. Kearney, *God*, 3.

Ricoeur entwickelt.²⁹⁴ Zwischen den beiden Extremen einer negativen Theologie²⁹⁵ und einer Ontotheologie²⁹⁶, in denen Gott letztlich undenkbar, unbenennbar und unvermittelbar bleibt, wählt Richard Kearney einen Mittelweg und betrachtet Gott als die „Möglichkeit-zu-sein“ (*possibility-to-be*).²⁹⁷

Für diese „Philosophie des Möglichen“ zieht Kearney vor allem drei Aspekte heran, denen er eigene Namen gibt: (1) Ausgehend von dem griechischen Begriff δύνάμις (Kraft, Macht, Vermögen), spielt die Potentialität oder Potenz eine wichtige Rolle. Er bezeichnet mit „dynamatology“ eine Logik der Dynamisierung des Möglichen, die im Wirklichkeitsverständnis zum Tragen kommt. (2) Als „metadoxology“ (griech. μεταξύ; in der Mitte zwischen) bezeichnet er seinen Ansatz, den Mittelweg zwischen den beiden Extremen Absolutismus und Relativismus zu wählen. Ihm geht es um eine Vermittlungsfunktion. (3) Mit dem Begriff „metaphorology“ drückt Kearney sein Verständnis von religiöser Sprache aus, der er die Fähigkeit, etwas über das Unsagbare zu sagen, zuschreibt. Erst in Metaphern lässt sich in einer doppelten Bewegung ein Gedanke von Gott erfassen.²⁹⁸ Im Zusammenhang aller drei Aspekte etabliert Kearney einen religionshermeneutischen Ansatz, den er als „onto-eschatology“ bezeichnet.²⁹⁹

Richard Kearney spricht selbst nicht von einer Schwachen Ontologie oder dem Schwachen Denken. Esther Heinrich-Ramharter ordnet Kearney jedoch der Schwachen Ontologie zu, weil er sowohl in Bezug auf Gott als auch auf den Menschen eine „Schwächung“ vornimmt. Dabei bezieht sich Kearney explizit auf Gen 2-3 und indirekt auf Gen 1.³⁰⁰ Wichtig ist dabei, dass seine Aussagen über einen „God-who-may-be“ (vgl. Kapitel 3.1.2.b) auf den Seins-Modus Gottes zu beziehen sind und nicht als Wahrscheinlichkeitsaussagen über Gottes Existenz missverstanden werden dürfen.³⁰¹ Im Zentrum steht nicht die Frage, ob Gott existiert oder nicht, sondern, in welcher Art und Weise Gott existiert (sein Seins-Modus). Diese Existenz Gottes besteht für Kearney in der Möglichkeit Gottes.

²⁹⁴ Vgl. Manoussakis, Art. Religion, Philosophy of, 492.

²⁹⁵ In der Negativen Theologie kann eine angemessene Weise, Gott zu denken, nur mittels Verneinung bzw. Absprechung erlangt werden, weil Gott jenseits des Seins und damit auch jenseits aller menschlicher Sprache und Denkens ist. Diese Jenseitigkeit Gottes führt allerdings so weit, dass letztlich nichts mehr über Gott ausgesagt werden kann. Besonders in der Philosophie des 20. Jh. erscheint Gott als der „Andere“. Bei Lévinas hängt damit auch die Verantwortung des Menschen zusammen, die letztlich auch bei R. Kearney eine zentrale Rolle einnimmt. Vgl. Stolina, Art. Negative Theologie, 170-173; Kearney, God, 6f.

²⁹⁶ Die Ontotheologie geht davon aus, dass Gottes Sein nur durch Begriffe erkannt wird, ohne Hilfe von Erfahrung. Diese Sichtweise geht auf Kant zurück und wurde von Heidegger weiter geprägt. Heidegger versteht die ganze abendländische Metaphysik kritisch im Sinne einer „Onto-Theo-Logik“, insofern darin das Sein als solches erfasst, als Ganzes begründet und eine allgemeine und höchste Einheit des Seienden angestrebt wird. Vgl. Gander, Art. Ontotheologie, 568f.; Summerell, Art. Ontotheologie, 419. Nach Kearney läuft diese Reduzierung Gottes auf das Sein Gefahr, allzu positive oder grundlegende Aussagen zu treffen. Vgl. Kearney, God, 8.

²⁹⁷ Vgl. Kearney, God, 8.

²⁹⁸ Vgl. Kearney, God, 6-8.

²⁹⁹ Vgl. Kearney, God, 8.

³⁰⁰ Vgl. Heinrich-Ramharter, Weak Metaphysics, 388; 393-395.

³⁰¹ Vgl. Heinrich-Ramharter, Weak Metaphysics, 393.

Wird das Sein Gottes als Möglichkeit gedacht, bietet dies nach Kearney zum einen die Chance, dass vorgefertigte Annahmen und Vorurteile des täglichen Lebens hinterfragt werden. In Bezug auf menschliche Handlungen betont er, „that history is never over and our duty never done“³⁰². In diesem Zusammenhang wird anstelle der Vorherbestimmung durch Gottes Willen der freie Wille des Menschen und dessen Verantwortung betont. Das Böse versteht Kearney Augustinus folgend als Abwesenheit von Gott. Zum anderen wandelt ein möglicher Gott durch dessen verändernde Kraft dem Menschen Unmögliches in etwas Mögliches, womit Kearney die Hoffnung betont.³⁰³ Gerade dieser Aspekt wird interessant für die Beurteilung der Handlungen in Gen 3.

Insgesamt stellt Richard Kearneys Religionshermeneutik einen Mittelweg dar, der sich zwischen einer Hermeneutik der Romantik und einer radikalen Hermeneutik wiederfindet: Weder Gott als Präsenz noch Gott als das undefinierbare Andere, sondern Gott als Möglichkeit zum Sein bildet den Ausgangspunkt seiner Überlegungen.³⁰⁴

3.1.2 Der schwache Gott und der schwache Mensch bei Richard Kearney

Um die Argumentation Richard Kearneys Schwacher Ontologie in Hinblick auf Gott und den Menschen sowie die Paradieserzählung nachvollziehen zu können, wird im Folgenden auf seine beiden Bücher „The God Who May Be“ (2001) und „The Wake of Imagination“ (2005) Bezug genommen und dabei die Überlegungen von Esther Heinrich-Ramharter zu Kearney einbezogen. Dabei stechen drei Aspekte zentral heraus, die für das Bild der Eva interessant sind: Die Kategorie des Möglichen und ihr Einfluss auf das Gottesbild (a), die Betrachtung Gottes (b) sowie die Betrachtung des Menschen (c). Wie sieht die Schwache Ontologie nach Richard Kearney im Hinblick auf diese drei Elemente aus?

a) Die Kategorie des Möglichen

Eine zentrale Kategorie in Kearneys Religionshermeneutik ist die Kategorie des Möglichen. Sie ist die Grundlage seiner Überlegungen. In der philosophischen Beschäftigung mit der Wirklichkeit ist von Anfang an das Sein (griech. εἶναι, lat. esse) zentral, auch wenn sich das Verständnis des Seins immer wieder geändert hat. Wesentlich hing aber am Sein und damit der Wirklichkeit die Frage nach Wahrheit, was in weiterer Folge auch die Frage nach Gott stark beeinflusst hat. Im Zuge einer Fundamentalontologie bestimmte Martin Heidegger, der später auch Richard Kearney beeinflusst hat, den Seinsbegriff neu und unterscheidet nach Dietmar Köhler als Seinsweisen nun zwischen Existenz (geschichtliches, um seiner selbst

³⁰² Kearney, God, 4.

³⁰³ Vgl. Kearney, God, 4f.

³⁰⁴ Vgl. Manoussakis, Art. Religion, Philosophy of, 492 und allgemein zur Einordnung einer Religionshermeneutik, in deren Tradition Kearney steht, 490-492.

willen existierendes Dasein), Zuhandenheit (alltäglicher Umgang mit Gebrauchsdingen) und Vorhandenheit (Gegenstände, wenn diese der theoretischen Betrachtung unterliegen).³⁰⁵

Neben der traditionellen, statischen und „starken“ Auffassung des Seins etablierte sich nach Wilfried Härle ein ontologisches Verständnis, das die Möglichkeit als eigenständige ontologische Modalität versteht, die einen Aspekt von Wirklichkeit anstatt ein Gegenüber zur Wirklichkeit darstellt. Dies gelingt, wenn Möglichkeit als Basis und nicht nur in Ergänzung von Kontingenz und Notwendigkeit verstanden wird. Vorausgesetzt wird dabei, dass alles Wirkliche zugleich auch möglich und alles Mögliche eine spezifische Form der Wirklichkeit ist. Inwiefern diese Modalität sinnvoll auf Gott angewandt werden kann, wird jedoch unterschiedlich beantwortet.³⁰⁶ Richard Kearney steht in dieser Tradition und knüpft für sein Gottesverständnis zum Beispiel an Nikolaus Cusanus an (vgl. Kapitel 3.1.2.b). Genauso deuten nach Kearney Friedrich Schellings Gottesverständnis (in Ex 3,14) als „possibility-to-be“ (orig. *seyn wird*)³⁰⁷ oder Martin Heideggers spätes Verständnis von Sein als „loving-possibilizing“ (orig. *Vermögen des Mögens*) diese Kategorie des Möglichen im Vergleich zum absoluten Sein an.³⁰⁸

In der Regel wird nach Kearney im Verhältnis zwischen dem Sein (Wirklichkeit) und dem Vielleicht (Möglichkeit) der Wirklichkeit mehr Gewicht gegeben und diese insofern höher und besser bewertet als die Kategorie des Möglichen.³⁰⁹ Dieses Verständnis wurde seit Aristoteles über die Jahrhunderte geprägt.³¹⁰ Im Zusammenhang einer Schwachen Ontologie verleiht Kearney der Kategorie des Möglichen einen Eigenwert, die nun der Wirklichkeit nicht mehr nachgereiht wird, sondern selbstständig und ebenso als ernstzunehmendes Gut wahrgenommen wird. In Bezug auf Gott stellt diese Kategorie für ihn die einzig adäquate Form zu denken dar.³¹¹

Die Hervorhebung des Möglichen über das Wirkliche ergibt sich bei Kearney aus einer (onto-)eschatologischen Sichtweise. Auch wenn der Mensch dazu tendiert, komplizierte Dinge zu vereinfachen, gibt es bestimmte Paradoxien, deren Gleichzeitigkeit es immer wieder auszuhalten gilt. Darauf verweist für Kearney die eschatologische Perspektive. In der eschatologischen Kategorie des Möglichen liegt vieles, was noch werden kann. Das letzte Versprechen für Kearney ist Gottes Reich der Gerechtigkeit und Liebe (*kingdom of justice and love*):³¹² Dieses wird durch einen als Möglichkeit gedachten Gott offenbart, liegt aber nicht vollendet vor und erfordert die Antwort des Menschen.³¹³

³⁰⁵ Vgl. Köhler, Art. Sein, 529f.

³⁰⁶ Vgl. Härle, Art. Möglichkeit, 1392-1394.

³⁰⁷ Vgl. Kearney, God, 105.

³⁰⁸ Vgl. Kearney, God, 37.

³⁰⁹ Vgl. Kearney, God, 1.

³¹⁰ Vgl. Heinrich-Ramharter, Weak Metaphysics, 393.

³¹¹ Vgl. Kearney, God, 1f. Vgl. auch Heinrich-Ramharter, Weak Metaphysics, 393.

³¹² Vgl. Kearney, God, 38.

³¹³ Vgl. Kearney, God, 4f.; 38; auch Kearney, Imagination, 51f.

b) Der mögliche Gott als Spieler

Kearneys Anfangsthese lautet „God neither is nor is not but may be“³¹⁴. Sie verdeutlicht, wie er Gott als Möglichkeit denkt und sich damit von traditionellen Gottesverständnissen abgrenzt, die Gott als Wirklichkeit oder Akt verstehen. In dieser These wird die schwache Denkweise Kearneys deutlich erkennbar.³¹⁵ Damit lehnt Kearney die klassische Höherbewertung des Seins ab und postuliert ein ontologisches Konzept der Möglichkeit. Exemplarisch für Kearneys Gottesverständnis soll hier seine Interpretation von Ex 3 vorgestellt werden, die dafür wesentlich ist. Kearney greift nur indirekt auf Gen 1 oder Gen 2-3 zurück, wenn er die „Schwächung“ Gottes thematisiert (dies geschieht erst für sein Menschenverständnis direkt). Es ist daran zu erinnern, dass sein Gedankengang aus philosophischer und nicht aus exegetischer Perspektive geschieht. Seine Gedanken und Perspektiven können aber gut weitergedacht und auf die Paradieserzählung insgesamt bezogen werden — was im Folgenden geschehen soll.³¹⁶

Die viel diskutierte und interpretierte Selbstoffenbarung Gottes als „Ich werde sein, der ich sein werde“ (אהיה אשר אהיה) in Ex 3,14³¹⁷ hält für Kearney den Moment des Möglichen bereit. Dieser liegt in der Gleichzeitigkeit und Paradoxie der Erzählung: Gott erscheint und bleibt zugleich verborgen, er offenbart sich in einem Moment als noch Kommender.³¹⁸ In jedem Fall bleibt der rätselhafte Name Gottes bestehen, mit dem er sich zugleich als nicht-erkennbar zu erkennen gibt. Aus onto-eschatologischer Perspektive, die Kearney vorschlägt, offenbart sich Gott hier als „I am who may be“ und eröffnet dadurch eine neue Seinsform: Die Möglichkeit zu sein (*possibility-to-be*). Darauf verweist Gott und hebt damit die Grenzen von Sein und Nicht-Sein auf, wie Kearney festhält.³¹⁹ „In the circular words, I-am-who-may-be, God transfigures and exceeds being. His esse reveals itself, surprisingly and dramatically, as *posse*.“³²⁰ Diese Möglichkeit enthält zudem das Versprechen auf Gottes Reich der Gerechtigkeit und Liebe.³²¹

³¹⁴ Kearney, God, 1.

³¹⁵ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393.

³¹⁶ Dies geschieht im Anschluss an die grundsätzlichen Gedanken von Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393-395; 399-401.

³¹⁷ Vgl. dazu ausführlich Kearney, God, 20-38.

³¹⁸ Vgl. Kearney, God, 20.

³¹⁹ Vgl. Kearney, God, 22.

³²⁰ Kearney, God, 37.

³²¹ Vgl. Kearney, God, 37f.

Kearney greift für seine onto-eschatologische Perspektive unter anderem auf Erkenntnisse des Theologen und Philosophen Nikolaus Cusanus³²² zurück. Nach Cusanus sei die angemessenste Form des begrenzten menschlichen Denkens, von Gott bzw. dem Göttlichen als *possest* (lat. Können-Ist) zu sprechen. In diesem Ausdruck wird grundlegend anerkannt, dass die Möglichkeit selbst eine Form der Existenz darstellt.³²³ Cusanus postuliert als Voraussetzung der Existenz (*esse*) überhaupt die Möglichkeit (*posse*), womit nichts existieren kann, wenn nicht zuerst die Möglichkeit zur Existenz besteht.³²⁴ In Gott fällt beides zusammen, wodurch sich in Gott die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit findet. Im Gegensatz zu den Dingen in der Welt, die „hinter ihrem Seinkönnen zurückbleiben“³²⁵ ist Gott zugleich alles.³²⁶ In diesem Zusammenhang spricht Kearney von einer „verwirklichten Möglichkeit“ (*actualized possibility*), in der alle Dinge enthalten sind. Auch wenn diese Art des Denkens alle menschlichen Fähigkeiten übersteigt, ist eine „verwirklichte Möglichkeit“ zumindest indirekt bezeugbar.³²⁷

Eschatologisch weitergedacht kommt zu diesem *possest* der geschichtliche Aspekt hinzu: Die Geschichte ist für Kearney die langsame Entfaltung eines in der Vorzeit festgelegten Plans, im Gegensatz zu einer Ontologie, in der jede Möglichkeit bereits vor allen Zeiten unausweichlich aktualisiert worden wäre.³²⁸ Die Geschichtlichkeit wird damit in die Etablierung und Realisierung des Reich Gottes einbezogen.

In der Verbindung beider Aspekte — Gott als Möglichkeit mit der Geschichte — bekommt der Mensch eine wichtige Rolle: Nach Kearney sind die Menschen berufen und dazu eingeladen, die durch den ermöglichenden Gott angebotenen Möglichkeiten durch ihre eigenen Handlungen zu aktualisieren. Erst indem sie auf Gottes Einladung reagieren und diese Möglichkeiten ergreifen, tragen sie zu einer positiven Umwandlung der Welt bei. Eine Auslassung oder Verhinderung dieser Einladung entspricht in dieser Denkweise dem Tun des Bösen.³²⁹ Es wird deutlich, dass diese Umwandlung der Welt ein dringend nötiges Ziel

³²² Das Denken von Nikolaus Cusanus (1401-1464) enthält an der Schwelle zur neuzeitlichen Moderne Motive, die für die neuzeitliche Philosophie und Theologie zentral geworden sind. Zudem ist Cusanus ein gutes Beispiel dafür, wie uneindeutig die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie sind. Es handelt sich um eine rationale Theologie, welche die Autonomie der Vernunft in den Mittelpunkt stellt und eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung vornimmt, indem Offenbarung nicht mehr als übervernünftige Mitteilung satzhafter Wahrheiten verstanden wird. In dieser Ausrichtung, die auch (neo-)platonische Züge aufgreift, wird die Theologie von Cusanus als Gegenentwurf zu Thomas von Aquin gesehen. Zentrale Elemente bei Cusanus sind die Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis und damit die Bedeutung der individuellen Religiosität und eine besondere Kosmologie. Momente einer negativen Theologie werden bei Cusanus in Bezug auf die menschliche Gotteserkenntnis sichtbar, weil Gott nicht mit einzelnen Bezeichnungen positiv und durchgängig bestimmt werden kann. Gott ist für Cusanus die Koinzidenz aller Gegensätze (Sein und Nichts, Selbstheit und Andersheit, Identität und Differenz, Einheit und Unterschiedenheit, Einzelheit und Allgemeinheit), die er übersteigt und umschließt. Vgl. ausführlich zur Einordnung und Theologie von Nikolaus Cusanus Wendel, Nikolaus Cusanus, 98-100; 104-107. Kearney greift besonders diesen Moment negativer Theologie von Cusanus auf und verknüpft diese mit Überlegungen von Meister Eckhart, der vor allem eine mystische Theologie betreibt. Vgl. Kearney, God, 35-37.

³²³ Vgl. Kearney, God, 103.

³²⁴ Vgl. Kearney, God, 37.

³²⁵ Burkard, Art. Possest, 458.

³²⁶ Vgl. Burkard, Art. Possest, 458.

³²⁷ Vgl. Kearney, God, 103.

³²⁸ Vgl. Kearney, God, 105. Besonders in diesem Punkt übt Kearney Kritik an Nikolaus Cusanus.

³²⁹ Vgl. Kearney, God, 105.

für Kearney darstellt: Ein Hoffnungsgedanke, der durch einen *God-who-may-be* in Aussicht gestellt wird.³³⁰

Diese grundlegenden Überlegungen über Gott als Möglichkeit (*possibilizing God*) kombiniert Richard Kearney mit der Kategorie des Spiels, was wiederum Auswirkungen auf die Betrachtung des Menschen hat: Innerhalb der Kategorie des Möglichen wird Gott als „Spieler“ (*deus ludens*) betrachtet, der in einem „Gottesspiel“ (*godplay*) die Grenzen des Seins verschiebt.³³¹ In einem Spiel zwischen Gott und dem Sein wird die „Macht des Möglichen“ (*power of the possible*) freigesetzt.³³² Diese löst Macht und Herrschaft, in einem hierarchisch und absoluten Sinn verstanden, ab durch Machtlosigkeit und Fragilität zugunsten eines Versprechens, das neue Perspektiven eröffnet.³³³ Gleichzeitig geht Kearney dabei von einem bewussten Akt Gottes aus. Das heißt, dass er sich dazu entschließt, ein Spieler zu sein:

„By choosing to be a player rather than an emperor of creation, God chooses powerlessness. [...] God thus empowers our human powerlessness by giving away his power, by possibilizing us and our good actions — so that we may supplement and co-accomplish creation.“³³⁴

In diesem eschatologischen Spiel ermöglicht (*possibilizes*) Gott zuerst die Welt, indem verschiedene Möglichkeiten aufgezeigt werden. Zusätzlich braucht es dazu die Menschen als Mitspielende, die durch Gott an diesem Spiel Anteil haben. Sie verwirklichen im Rahmen der von Gott eingebrachten Möglichkeiten die Verheißungen und Prophezeiungen. Dabei ist für Kearney wesentlich, dass dieser Gott des Möglichen die Freiheit sowie das ‚Reich der Möglichkeiten‘ eröffnet, dieses aber nicht ohne die Hilfe des Menschen aktualisiert und verwirklicht werden kann. Somit verändert sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, weil Gott mehr auf den Menschen angewiesen ist. Die „Schwächung“ Gottes entspricht dieser einem Kind ähnelnden Hilflosigkeit, welche die Angewiesenheit Gottes auf den Menschen ausdrückt.³³⁵ Dieser Aspekt erinnert an die Lesart eines Emanzipationsmodells des Menschen in Gen 2-3 (vgl. Kapitel 2.2.4.c), das hier jedoch umgedreht wird: Nicht die Menschen sind wie Kinder, die aus der Obhut der Eltern in die Mündigkeit wachsen, sondern der mögliche Gott selbst erscheint in diesem Bild.

³³⁰ Vgl. Kearney, *God*, 107-109.

³³¹ Vgl. Kearney, *God*, 106. Für den Gedanken des *godplay* greift Kearney wesentlich auf Heideggers „Spiegel-Spiel“ zurück und denkt dieses in eschatologischer Perspektive weiter. Er sieht den Gedanken des Spiels in Bezug auf Gottes Reich zumindest ansatzweise auch bei Kirchenvätern wie Origenes, Gregor von Nyssa, Clemens von Alexandria oder Maximus Confessor vertreten und greift diese auf. Vgl. Kearney, *God*, 107.

³³² Vgl. Kearney, *God*, 106.

³³³ Vgl. Kearney, *God*, 107.

³³⁴ Kearney, *God*, 108.

³³⁵ Vgl. Kearney, *God*, 107f. Um das Bild der Hilflosigkeit Gottes in Beziehung zum Menschen zu veranschaulichen, greift Kearney auf eine Aussage der niederländischen Jüdin Etty Hillesum im Kontext der Schrecken des Nationalsozialismus zurück: „If God does not help me to go on, then I shall have to help God. ... I shall merely try to help God as best I can, and if I succeed in doing that, then I shall be of use to others as well.“ Etty Hillesum, *An Interrupted Life*, 176, New York 1996, zitiert nach Kearney, *God*, 107. Vgl. zur „Schwächung“ Gottes bei Kearney auch Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393f.

Für die Menschen bedeutet diese „Schwächung“ Gottes (Gott als Möglichkeit und als Spieler) eine neue Fülle an Möglichkeiten, die aber gleichzeitig in Verantwortung genutzt werden sollen. Durch die Vorstellung eines möglichen Gottes werden einerseits die Gewissheit des menschlichen Lebens immer wieder in Frage gestellt und Menschen an ihre Verantwortung in der Welt erinnert, die nicht weggeschoben werden kann.³³⁶ Andererseits werden sich Menschen durch das „spielerische Mögliche“ ihrer Existenz in der Welt bewusst, deren Ursprung aber nicht vollständig von der Welt ist. Dadurch befindet sich der Mensch in einer Spannung zwischen Engagement und Loslösung, wodurch sich für Kearney die Verpflichtung des Menschen zum Handeln ergibt: Er soll aktiv am Spiel teilnehmen und Spieler in der Welt werden (*players in the world*).³³⁷

c) Der mögliche Mensch

Auch für das Bild des Menschen greift Richard Kearney auf die Kategorie des Möglichen zurück und entwickelt unter expliziter Bezugnahme auf die Paradieserzählung in Gen 2-3 ein schwach-ontologisches Konzept des Menschen. In diesem Zusammenhang steht die „Vorstellungskraft“ (*imagination*) des hebräischen Denkens im Mittelpunkt, die er im hebräischen Begriff יָצַר (*yetser*)³³⁸ ausgedrückt sieht.

Bei dem hebräischen Begriff יָצַר handelt es sich in der Grundform eigentlich um das Formen und Gestalten im Sinne eines Töpfers. Die Wurzel יצר spielt auch in Gen 2 für die Erschaffung des Menschen eine wichtige Rolle (vgl. Kapitel 2.2.1). Darüber hinaus gibt es Belege des Nomens, die auf einer abstrakten Ebene das Denken, Streben und den Sinn des Menschen bezeichnen (vgl. Gen 6,5; 8,21; Dtn 31,21; 1Chr 29,9; 29,18).³³⁹ Kearney unterstreicht in seinen Überlegungen zum Begriff die Verbindung zwischen dem Schöpfungshandeln Gottes (vgl. Gen 2,7f.19.21f.) und dem Denken des Menschen als schöpferische Tätigkeit. Konkret ist *imagination* bzw. *yetser* für Kearney der kreativ-schöpferische Impuls des Menschen, Gottes Schöpfung zu imitieren und darin selbst schöpferisch tätig zu werden.³⁴⁰ Diese Fähigkeit wurde nach Kearney erstmals durch das Essen der verbotenen Frucht von Adam und Eva verwirklicht (vgl. Gen 3,7).³⁴¹

Kearneys Überlegungen zu יָצַר passen eher zu Gen 6,5 und 8,21, zwei Verse im Kontext der Fluterzählung (Gen 6-8). Da in Gen 2-3 das Verb der gleichen Wurzel gebraucht ist, kann Kearney sie auf die Paradieserzählung ausdehnen. Allerdings ist das Menschenbild von Gen

³³⁶ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393; Kearney, *God*, 4-5.

³³⁷ Vgl. Kearney, *God*, 109.

³³⁸ Kearney verwendet für יָצַר jeweils die englische Transliteration und schreibt *yetser*. Diese Schreibweise wird hier zur Übersichtlichkeit aufgegriffen.

³³⁹ Vgl. Otzen, Art. יצר, 838; Gesenius, יצר 1, 486.

³⁴⁰ Vgl. Kearney, *Imagination*, 39. Kearney hält darüber hinaus für das hebräische Konzept des *yetser* vier grundlegende Eigenschaften fest: *Yetser* ist a) mimetisch (spiegelt Nachahmung des göttlichen Schöpfungsaktes wider), b) ethisch (Entscheidungsmöglichkeit zwischen Gut und Böse), c) historisch (Projektion zukünftiger Möglichkeiten der Existenz) und d) anthropologisch (eine dem Menschen eigene Tätigkeit, die sowohl von einer höheren göttlichen Ordnung sowie einer niedrigeren tierischen Ordnung abgegrenzt ist). Vgl. Kearney, *Imagination*, 53.

³⁴¹ Vgl. Kearney, *Imagination*, 39.

6,5 von demjenigen in Gen 2-3 (mit Gen 4) unterschieden.³⁴² In Gen 6,5 ist יָצַר in Kombination mit מַחְשַׁבַת לִבּוֹ (Gedanken seines Herzens) Ausdruck eines grundlegenden anthropologischen Pessimismus, der nicht nur die Handlungen des Menschen, sondern den Menschen in seinem Wesen ohne Ausnahme als böse betrachtet.³⁴³ An dieser Stelle ist die Bosheit und Schuld des Menschen die Ursache für die Flut, womit es sich bei dem Urteil Gottes um eine theologische Spitzenaussage handelt, die in einer gewissen Spannung zu Gen 2-4 steht. Demgegenüber steht das Sündenverständnis in Gen 4,7, das dem Menschen noch die Wahl lässt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und die Sünde zu bekämpfen (vgl. Kapitel 2.2.4.b).

Es lässt sich bei Kearney beobachten, dass er für seine Konstruktion des Menschen die Grundbedeutung von Gen 6,5 in Bezug auf das menschliche Denken aufnimmt und mit dem schöpferischen Handeln Gottes in Gen 2,7 verknüpft. Infolgedessen betont Kearney den schöpferischen Aspekt der Wurzel יָצַר. Exegetisch könnte man dagegen einwenden, dass die Wörter der Wurzel יָצַר an den beiden Stellen ganz anders gebraucht werden. Jedoch hat Kearney als Leser die Freiheit, die beiden Aspekte kreativ übereinander zu legen. Andererseits steht bei beiden Erzählsträngen das „Böse“ (רַע/רָעָה) im Hintergrund, wenn auch hier in unterschiedlicher Wertigkeit: Während in Gen 6,5 das Böse als absolute Gegebenheit betont wird, thematisiert Gen 2-3 die Erkenntnis des Guten und Bösen im Sinne einer Unterscheidungsfähigkeit.

Aus dieser Verknüpfung leitet Kearney innerhalb Gen 2-3 offenbar eine Nähe zwischen *yetser* als grundlegendes Wesensmerkmal des Menschen und der Erkenntnis des Guten und Bösen als explizite Fähigkeit ab: Verwirklicht sich diese Vorstellungskraft (*imagination*), ist es dem Menschen möglich, in Gegensätzen zu denken: Er kann zwischen Gut und Böse, Vergangenheit und Zukunft, aber auch zwischen Gott und Mensch unterscheiden. Somit gelangt der Mensch durch *yetser* sowohl zu einem ethischen als auch zu einem historischen Bewusstsein und erlangt damit in weiterer Folge auch ein Bewusstsein für Sünde. Auffällig ist bei Kearney die Nähe zwischen den Begriffen *imagination* (יָצַר) und Erkenntnis (דָּעַת), die er im Zusammenhang mit *yetser* wechselseitig zu gebrauchen scheint. In der übertragenen Bedeutung von *yetser* aus Gen 6,5 wird diese bei Kearney offenbar zur Voraussetzung von Erkenntnis. Dies könnte damit zusammenhängen, dass *yetser* nach Kearney erstmals durch das Essen der verbotenen Frucht von Adam und Eva verwirklicht wurde (vgl. Gen 3,7). Durch die gewonnene Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, bekommt der Mensch auch eine Vorstellung, wie eine Welt im Guten oder Bösen sein könnte.³⁴⁴ Der Mensch wurde mit dieser Vorstellungskraft (*yetser*) von Anfang an ausgestattet, die sich durch den Verbotsübertritt nun realisiert. *Yetser* ist für Kearney somit zugleich die grundlegende Voraussetzung dafür, dass die Schlange die Menschen in Gen 3 überhaupt

³⁴² Obwohl beide Texte nicht-priesterschriftlich sind, gehören sie vermutlich zu unterschiedlichen literarischen Schichten. Vgl. Kapitel 2.1.1.b.

³⁴³ Vgl. Gertz, Das erste Buch Mose, 237f.

³⁴⁴ Vgl. Kearney, Imagination, 39f.

verführen kann. Erst durch diese Fähigkeit kann sich der Mensch vorstellen, wie es wäre, etwas anderes zu sein, als er ist (in diesem Fall gottähnlich) und erst damit würde die Frucht eine tatsächliche Verführung darstellen.³⁴⁵

Unter Aufnahme der talmudischen Tradition überträgt Richard Kearney die Kategorie des Möglichen auch auf *yetser* und gliedert diese in sein schwach-ontologisches System ein: Es kann nach Kearney zunächst zwischen zwei verschiedenen Traditionssträngen unterschieden werden, die *yetser* je nach ihrer Ausrichtung anders bewerten. In der traditionellen Auslegung gilt *yetser* im Sinne eines „bösen *yetser*“ (יצר הרע) prinzipiell negativ, womit jede Vorstellungsfähigkeit mit der Sünde gleichgestellt wird. Der Mensch wird durch diese Fähigkeit vor einen endlosen Horizont des Möglichen gestellt, wodurch er jede Orientierung verliert und nicht mehr in der Wirklichkeit lebt.³⁴⁶ Statt den Plänen Gottes zu folgen, folgt er seinen eigenen Wegen. Entsprechend wird die Vorstellungskraft gleichgesetzt mit der Sünde.³⁴⁷ Demgegenüber hat sich eine zweite Lesart zur Vorstellungskraft entwickelt, welche die negative Seite von *yetser* mit ihren Folgen nicht ablehnt, aber in *yetser* auch einen positiven Aspekt erkennt (יצר הטוב; „gutes *yetser*“). Statt die Fähigkeit (*yetser*) an sich zu bewerten (wie in der rein negativen Lesart), steht der Umgang des Menschen mit seiner Fähigkeit im Mittelpunkt: „[*Y*]etser is neither good nor bad until man makes it so.“³⁴⁸ In der Frage um Gut und Böse geht es dementsprechend nicht um ontologische Aussagen, sondern um die ethische Entscheidung des Menschen, womit *yetser* grundsätzlich einen stark ethischen Charakter bekommt.³⁴⁹ Kearney favorisiert die zweite, insgesamt neutralere Lesart von *yetser* und stellt damit ebenfalls den Menschen in den Mittelpunkt.³⁵⁰

Zudem sind für Kearney die menschliche Vorstellungskraft und die Geschichtlichkeit eng miteinander verknüpft:³⁵¹ Mit der Vertreibung aus dem Paradies tritt der Mensch in die Geschichtlichkeit ein. Kearney sieht dies als positive Entwicklung, wobei in der erworbenen Freiheit der Erkenntnisfähigkeit sowohl ein Fluch als auch ein Segen liegt, der dem Menschen Befreiung bringt:³⁵² Auch wenn der Mensch das Paradies „verliert“, gewinnt er die Geschichtlichkeit, die ihn auf seinen Weg setzt. Mit dieser ist der Mensch stark in seiner Verantwortung gefordert, weil die ewigen, allgemeingültigen Gesetze nicht mehr bestimmend sind (vgl. Kapitel 3.1.1.a). Genauso wie die Aneignung der Erkenntnisfähigkeit durch das Essen von der Frucht eine eigene Entscheidung war, kann und soll der Mensch diese Fähigkeit auch zum Guten nutzen und damit zu seinem Schöpfer zurückkehren. Kearney

³⁴⁵ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393. Dass Kearney *yetser* als Voraussetzung der Verführung betrachten kann, liegt vermutlich ebenfalls an der Übertragung des Begriffs aus Gen 6,5 auf Gen 2-3.

³⁴⁶ Vgl. Kearney, *Imagination*, 42f.; 43-45; Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 393.

³⁴⁷ Vgl. Kearney, *Imagination*, 43. Letztlich ist von dieser Auslegungstradition auch vieles in die christliche Vorstellungswelt übergegangen. Vgl. auch Crüsemann, *Autonomie und Sünde*, 60f.

³⁴⁸ Kearney, *Imagination*, 48.

³⁴⁹ Vgl. Kearney, *Imagination*, 46-49.

³⁵⁰ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 394.

³⁵¹ Vgl. dazu ausführlich Kearney, *Imagination*, 49-53.

³⁵² Vgl. Kearney, *Imagination*, 41.

betont, dass nicht Gott verantwortlich ist für die schlechten Handlungen des Menschen, sondern immer der Mensch selbst.³⁵³ *Yetser* im ethischen Sinn verdeutlicht für Kearney, dass der Mensch die freie Wahl hat zwischen Gut und Böse. Durch die schwach-ontologische Brille stellt das Böse keine kosmologische Größe des Seins dar, sondern wird als anthropologischer Akt vorgestellt, der die Verantwortung des Menschen einbezieht. Das Böse wie das Gute ist immer eine Option, die der Mensch durch seine Vorstellungsfähigkeit zur Gestaltung der Geschichte wählen oder ignorieren kann.³⁵⁴

Weil der Mensch durch seine Vorstellungskraft, die vor jeder Handlung steht, vor verschiedene Optionen gestellt ist, existiert er nicht mehr in erster Linie in seiner Realität, sondern in seinen Möglichkeiten. Aus der schwach-ontologischen Perspektive wird der Mensch hier als *possibilized* (ermöglicht) gedacht.³⁵⁵ Dieser hat nach Kearney die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen. Diese Freiheit wird im Zusammenhang mit *yetser* (als „passion for the possible“³⁵⁶) zum Impuls, über die Existenz hinaus in Kategorien dessen, was existieren könnte, zu denken.³⁵⁷ Der ermöglichte (*possibilized*) Mensch wird damit zeitgleich zum verantwortungsvollen Umgang mit seinen eigenen Handlungen herausgefordert.

d) Gott und Mensch: Im Spiel um Macht(losigkeit) und Verantwortung

Der ermöglichende Gott und der ermöglichte Mensch stehen sich in einem Spiel um Macht(losigkeit) und Verantwortung gegenüber. Auch hier bildet einmal mehr die Kategorie des Möglichen die Grundlage. Dies zeigt sich, indem Gott als *God-who-may-be* etwas von seiner Macht abgibt und damit die Machtlosigkeit wählt. So gesehen wird er zu einem „schwachen“ Gott. Gleichzeitig ermächtigt er damit den Menschen, der mit seinen individuellen Möglichkeiten Gottes Schöpfung ergänzen und umgestalten soll. So gesehen kann der Mensch auf Gottes Offenbarung als „I may be“ mit „I can“ antworten und ergreift damit das Angebot Gottes, dessen Reich zu realisieren.³⁵⁸ Diese Antwort unterliegt aber der Freiheit des Menschen, die ihm durch seine Vorstellungskraft immer zukommt. Diese führt dazu, dass sowohl das Erlangen der Erkenntnis von Gut und Böse als auch die Rückkehr zum Schöpfer für Kearney eigene freie Entscheidungen sind, unabhängig davon, wie diese gefällt werden.³⁵⁹

Für Kearney liegt im Moment des Möglichen (*possibility-to-be*) die Überschneidung des unendlichen Eschaton und der endlichen Struktur des Seins, wodurch sich ein Grenzbereich öffnet, in dem Erzählungen ihren Anhaltspunkt finden, um das Unsagbare auszudrücken und

³⁵³ Vgl. Kearney, *Imagination*, 50f.

³⁵⁴ Vgl. Kearney, *Imagination*, 52.

³⁵⁵ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 394.

³⁵⁶ Kearney, *Imagination*, 42.

³⁵⁷ Vgl. Kearney, *Imagination*, 42; 50f.

³⁵⁸ Vgl. Kearney, *God*, 108; Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 394.

³⁵⁹ Vgl. Kearney, *Imagination*, 50f.

das Udenkbare in Gedanken zu fassen.³⁶⁰ Die Paradieserzählung in Gen 2-3 fällt ebenfalls in diesen Überschneidungsbereich und verdeutlicht dabei auf eine ganz besondere Weise das Verhältnis zwischen dem ermöglichendem Gott und dem ermöglichten Menschen. Somit kann Gen 2-3 nach Esther Heinrich-Ramharter auch als Urszene (*primal scene*) für schwache Ontologien angesehen werden, insofern die Paradiesgeschichte die Schwache Ontologie narrativ illustriert.³⁶¹ Bei Richard Kearney wird erkennbar, dass er beide Schöpfungsberichte zusammenliest und in einer Kombination sowohl für Gott als auch für den Menschen eine schwache Ontologie vorlegt. Biblisch ausgedrückt besteht diese darin, dass Gott seine Schwäche (Gen 2-3) auf sein Bild (Gen 1) überträgt, in dem dann auch der Mensch mit seiner Vorstellungsfähigkeit als Wesen der Möglichkeiten geschaffen wird.³⁶²

3.1.3 Eva und die Paradieserzählung durch die Brille der Schwachen Ontologie

Welches Bild ergibt sich bei der Betrachtung der Paradieserzählung durch die Perspektive der Schwachen Ontologie unter Bezugnahme auf die Denkweise Richard Kearneys? Durch die besondere Weise, Gott und damit auch den Menschen zu denken, die Kearney zum Teil explizit aus den beiden Schöpfungsberichten ableitet, bietet es sich an, Philosophie und Theologie zusammenzubringen und danach zu fragen, inwieweit sich durch die philosophischen Überlegungen auch unser Umgang mit dem Bibeltext ändern kann.

Esther Heinrich-Ramharter hält in ihrer These von Gen 2-3 als Urszene für das Schwache Denken bereits fest, dass Gen 2-3 mehrere Punkte einer Schwächung beinhaltet. Zum Beispiel verweist der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (vgl. Gen 2,17) auf die Freiheit, die der Mensch hat, womit dieser in den Bereich des Möglichen gestellt wird. Wie in Gen 3,5 erkennbar wird, ist der Mensch ein Wesen der *imagination* und somit zugleich auch ein Wesen der Möglichkeiten. Ebenfalls ein Moment der Schwächung im Sinne des schwachen Denkens zeigt sich im Verlust des Paradieses (vgl. Gen 3,22-24), wodurch der Mensch zu einem geschichtlichen Wesen und daher zur Verantwortung herausgefordert wird.³⁶³

Die Schwache Ontologie ermöglicht durch eine Schwächung des Bekannten und Allgemeingültigen einen Perspektivenwechsel, der das Individuelle und Mögliche stärkt und damit den Blick in Richtung Zukunft statt Vergangenheit zu richten vermag. Insgesamt wird der Mensch bereits ab dem Moment seiner Schöpfung in Gen 2 als ein Wesen der Möglichkeiten gesehen. In Kombination mit Elementen wie dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, der auf die eigene „Schwächung“ Gottes verweist, erfährt der Mensch

³⁶⁰ Vgl. Kearney, *God*, 8.

³⁶¹ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 399.

³⁶² Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 394f.

³⁶³ Vgl. Heinrich-Ramharter, *Weak Metaphysics*, 399. Als weitere Beispiele können die Individualität von Adam und Eva durch das Einhauchen des Atem Gottes genannt werden (Gen 2,7; nach Mark Glouberman) oder Eva als Hilfe für Adam, womit Gott seine Macht als derartiger Helfer für den Menschen abgibt (Gen 2,18-19; nach Gianni Vattimo).

insgesamt eine völlig neue Bewertung, die auch Auswirkungen auf Gen 3 und darüber hinaus hat. Über die Gedanken von Esther Heinrich-Ramharter hinaus tritt zum Beispiel an die Stelle der Schuldfrage der Frau die Verantwortung des Menschen in seiner neuen Situation außerhalb des Paradieses: Als erkenntnisfähiges, verantwortungsvolles Wesen hat der Mensch einen gewissen Einfluss und kann an Gottes Reich mitwirken. Dieser Aspekt dürfte nicht nur hinsichtlich der Gleichstellung von Frau und Mann wichtig sein, sondern kann generell für Strukturen in Kirche und Gesellschaft neue Perspektiven eröffnen.

In weiterer Folge hat die Kategorie des Möglichen auch positive Auswirkungen auf die Figur der Eva: Wenn der Mensch als erkenntnisfähiges, verantwortungsvolles Wesen voller Möglichkeiten wahrgenommen wird, wird auch Eva vor diesem Hintergrund als Individuum gestärkt. Statt der Verführung als ihr charakteristisches Merkmal können andere Aspekte wie zum Beispiel ihre Ebenbürtigkeit ins Zentrum rücken. Durch die Handlung Evas erlangt der Mensch seine Freiheit und in weiterer Folge seine Geschichtlichkeit, wodurch beide auf den Weg der Möglichkeiten geführt werden. Dieser Schritt wird durch die Schwache Ontologie aber nicht als Befreiungsschlag aus Gottes „Gefangenschaft“ interpretiert, weil Gott seine Macht durch das Pflanzen des Baums der Erkenntnis von Gut und Böse bereits selbst abgegeben hat und diesen Weg ermöglicht. Er ist der Spielleiter im ontologischen Spiel, zu dessen Mitspielen der Mensch eingeladen ist.

Probleme bereitet in dieser Lesart das Gebot Gottes, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen 2,17). Denn auch wenn die Erkenntnis nach Kearney positiv bewertet wird und die bloße Anwesenheit des Baums der Erkenntnis in der Mitte des Gartens auf die prinzipielle Freiheit des Menschen verweist, wird von Gott ein Gebot ausgesprochen, das von den Menschen übertreten wird. Zu einem gewissen Grad nimmt Gott damit seine ursprüngliche „Schwächung“ durch seine Machtabgabe, indem er den Baum der Erkenntnis pflanzt, wieder zurück und präsentiert sich doch wieder als „starker“ Gott, der Gebote erteilt. Diesen Aspekt scheint Kearney zu übersehen oder ihn zumindest nicht zu beschäftigen. Hier kommt die Schwache Ontologie an ihre Grenzen,³⁶⁴ denn innerhalb der Struktur der biblischen Erzählung bleibt die Handlung Evas und Adams eine Übertretung eines Gebots, die auch durch die Kategorie der Möglichkeit keine wesentliche Veränderung erfährt.

Umgekehrt wird der Handlung in der positiven Betrachtung des (möglichen) Menschen und seiner Entwicklungsmöglichkeiten sowohl vor als auch nach dieser Handlung selbst keine so große Bedeutung zugesprochen. Die Gebotsübertretung ist eine Folge der Möglichkeiten und somit in der Perspektive der Schwachen Ontologie nach Kearney, die ihren Fokus stärker auf die Geschichte, die Möglichkeiten des Menschen sowie die darin liegende Verantwortung des Menschen legt, Mittel zum Zweck. Erst Gen 4 zeigt mit der Verwendung

³⁶⁴ Das Gebot und das Übertreten des Gebots spielen bei Kearney nicht direkt eine Rolle. Allerdings hält er fest, dass die neu gewonnene Freiheit zugleich ein Segen und ein Fluch ist, indem der Mensch zwar die Geschichtlichkeit erlangt, aber er zugleich das Paradies verliert. Die Gebotsübertretung tritt in den Hintergrund, weil Kearney insgesamt mehr an der positiven Folge nach dem Paradies und dessen Auswirkungen für den Menschen (bis heute) festhält. Vgl. Kearney, *Imagination*, 41f.; 50f.

des Begriffs תּוֹעֵבָה (Sünde; Gen 4,7) die volle Auswirkung der Gebotsübertretung und wie der Mensch in seinen Möglichkeiten auch dazu in der Lage ist, das Böse zu tun.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Betrachtungsweise Richard Kearneys interessante Implikationen für Gen 2-3 enthält. Diese wurden zum Teil schon in der Theologie diskutiert und zeichnen auch hier ein durchaus positives Bild des Menschen und der Geschichte vom Anfang. Durch die Kategorie des Möglichen werden gesellschaftlich heute relevante Aspekte wie Verantwortung und Selbstständigkeit unterstrichen und in den Mittelpunkt gestellt. Die biblische Botschaft der Paradieserzählung dreht sich dann weniger um den Mensch in seiner Sündhaftigkeit und Verfehlung, sondern ermutigt zu einem verantwortungsvollen Umgang mit seiner Umwelt, immer im Bewusstsein, dass auch das Böse eine mögliche Handlungsoption darstellt.³⁶⁵

3.2 Die Wahrheit über Eva: Was die Evolutionsbiologie über Eva weiß

Bibel und Evolution werden in der Regel in einem konträren Verhältnis wahrgenommen. Das ergibt sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Prämissen für eine Erklärung zur Entstehung der Welt. In einer naturwissenschaftlich orientierten Welt wird die Bibel mit ihrer Erzählung von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen nachgereiht. Dieses Gegenüber von naturwissenschaftlichem und theologischem Wirklichkeitsverständnis wirkt bis heute zum Teil unüberbrückbar, wobei es mittlerweile auch viele verbindende Positionen gibt. Auf sich aufmerksam machten vor diesem Hintergrund der Evolutionsbiologe und Anthropologe Carel van Schaik und der Historiker und Literaturwissenschaftler Kai Michel, die anhand einer evolutionären bzw. evolutionsbiologischen Betrachtung der Bibel die „Wahrheit über Eva“ suchen. Im Folgenden soll gefragt werden, welches Bild von Eva sich ergibt, wenn man für die biblische Paradieserzählung und ihre Motive eine evolutionäre Betrachtung heranzieht. Die Grundlage dafür bilden die beiden Bücher „Das Tagebuch der Menschheit“ (2016) und „Die Wahrheit über Eva“ (2020) von Carel van Schaik und Kai Michel.

Bei der hier vorgestellten Perspektive auf Eva ist vor allem die Art und Weise spannend, wie sich ein Evolutionsbiologe und ein Historiker aus explizit nicht-theologischer Perspektive auf die Bibel beziehen. Die Bibel stellt für sie eine Bezugsgröße dar, die sie offenbar fasziniert³⁶⁶ und mit der sie sich aus ihrer Perspektive auseinandersetzen. In diesem Sinne bildet der evolutionäre Blick auf die biblischen Texte auch eine Form der Rezeption, wobei diese mehr

³⁶⁵ Darüber hinaus wäre es interessant, über die Frage nachzudenken, welche Auswirkungen ein als Möglichkeit gedachter Gott für die christliche Rechtfertigungslehre und die Gnade Gottes hätte. Dies würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit übersteigen und kann deshalb nur als Gedankenimpuls angeregt werden.

³⁶⁶ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 12.

als Kulturphänomen denn als „heilige Texte“ wahrgenommen werden.³⁶⁷ Die Figur Eva wird aufgegriffen, um dem Thema Evolution nachzuspüren und dem Ursprung der sozialen Ungleichbehandlung von Männern und Frauen in der heutigen Gesellschaft auf den Grund zu gehen.³⁶⁸ Eva dient den beiden Forschern dabei als Inspirationsquelle und ist im Sinne des evolutionären Blickwinkels auch paradigmatisches Beispiel für heutige Strukturen. Diese relativ neue Lesart ist ein interessantes Beispiel dafür, wie weit die Rezeption der Figur Eva reichen kann. Aufgrund des aus theologischer Perspektive provokant wirkenden Titels „die Wahrheit über Eva“ ist sie für diese Arbeit eine spannende Ergänzung für einen Blick auf Eva außerhalb der gängigen Schubladen.

Stand bei Richard Kearney (vgl. Kapitel 3.1) mehr die Beschäftigung mit dem Gottesbild und möglichen Auswirkungen für das Eva-Bild im Mittelpunkt, ist in dieser Lesart die Frage nach dem heutigen Umgang mit dem biblischen Text aufgeworfen. Wie sich noch zeigen wird, hat für Carel van Schaik und Kai Michel die Bibel vor allem einen kulturellen Mehrwert, der sich aus der Fülle ihrer Menschheitserfahrung ergibt. Die Frage nach ihrer Bedeutung innerhalb des Christentums wird nicht gestellt und soll deshalb auch hier nicht explizit aufgemacht werden. Die Herangehensweise der beiden Forscher zeigt jedenfalls, dass beide Perspektiven nicht zwingend im Widerspruch stehen müssen.

3.2.1 Wie der evolutionäre Blick auf die Bibel gelingt

a) Tagebuch der Menschheit: Das biblische Verständnis

Eine evolutionäre bzw. evolutionsbiologische Perspektive auf die Bibel wirkt im ersten Moment irritierend, da sich im offenen Verhältnis von Evolution und Schöpfungsvorstellung die Spannung zwischen Naturwissenschaften und Theologie zeigt.³⁶⁹ Carel van Schaik und Kai Michel bringen beide Dimensionen zusammen. Über die Bibel als „Buch der Bücher“ wird der Raster der Evolution gelegt, wobei Evolution sowohl die biologische als auch die kulturelle Evolution der Menschheit beinhaltet.³⁷⁰ Nach van Schaik/Michel zeichnet die Bibel vor allem von der kulturellen Evolution der Menschheit ein klares Bild. Die kulturelle Evolution habe sich niedergeschlagen und erhalten in Form von Erzählungen über jene Schwierigkeiten, die sich durch eine neue Existenzweise der Menschen ergaben.³⁷¹ Carel van Schaik und Kai Michel sind überzeugt, die Bibel „als Reaktion [...] auf die radikale

³⁶⁷ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 15; van Schaik/Michel, Tagebuch, 12. Es sei angemerkt, dass es hier nicht um eine allgemeine Frage nach einem bestimmten Bibelverständnis gehen soll. Van Schaik/Michel beziehen sich auf die Bibel aus ihrer nicht-theologischen Perspektive. Dass die Bibel aus christlicher Perspektive als „Gottes Wort“ gilt und zumindest soweit religiöse Bedeutung hat, wie ihr diese innerhalb der religiösen Gemeinschaft zugeschrieben wird, steht damit m.E. nicht im Widerspruch. Die vorgestellte evolutionäre Perspektive muss nicht ausschließen, dass aus Glaubensperspektive diese Bedeutung bis heute aktuell ist. Van Schaik/Michel betonen aber auch, dass die Bibel viele Schätze zu bieten hat und nicht nur der Religion vorbehalten werden kann. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 19.

³⁶⁸ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 10; 16.

³⁶⁹ Teil dieser Spannung ist auch, dass sich die Bibel in der Spannung zwischen Forschungsobjekt und „Wort Gottes“ befindet. Das ist deutlich in den USA zu beobachten, letztlich aber auch im europäischen Kontext spürbar. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 11.

³⁷⁰ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 75.

³⁷¹ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 56.

Verhaltensänderung der menschlichen Spezies, die das Leben umherziehender Jäger und Sammler aufgab, um fortan das Dasein sesshafter Bauern zu führen“³⁷² lesen zu können. Entsprechend schreiben die beiden der Bibel den Charakter einer anthropologischen Quelle zu, die in vielfältigen Geschichten von den Schwierigkeiten der Menschheit sowie daraus entwickelten Überlebensstrategien erzählt. Die Tatsache, dass diese Geschichten so lange erhalten blieben und weitererzählt wurden, zeugt von dem Erfolg der Strategien der Menschen zur Anpassung an seine Umwelt.³⁷³ In diesem Sinne bezeichnen Carel van Schaik und Kai Michel die Bibel als „Tagebuch der Menschheit“³⁷⁴: Aufgrund ihres langen Entstehungsprozesses sowie tiefgreifender Auswirkungen auf die Gesellschaft erzählt die Bibel als solches viel über den Menschen, sein Wesen, seine Entwicklung und seine Kultur.³⁷⁵ In ihr liegt der „Schlüssel zum Verständnis des Menschen“³⁷⁶.

Bemerkenswert ist die prinzipielle Hochschätzung der Bibel der beiden Forscher: Sie ist laut ihnen in kultureller Hinsicht „das wichtigste Buch der Menschheit“³⁷⁷ mit einem hohen Lehrfaktor, zumindest dann, wenn sie unter anthropologischen und nicht religiösen Gesichtspunkten betrachtet wird.³⁷⁸ Selbst für nichtreligiöse Menschen hat die Bibel durch ihren Fokus auf das Schicksal des Menschen eine Aussagekraft für die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts.³⁷⁹ Van Schaik/Michel gestehen der Bibel an mehreren Beispielen zu, dass sie aus evolutionärer Sicht auch „recht“ hat³⁸⁰ und betonen ihr schillerndes Facettenreichtum.³⁸¹ Demgegenüber lehnen sie zumindest indirekt religiöse Deutungen und Interpretationen der biblischen Texte ab, die den Charakter eines normativen Anspruchs innerhalb der christlichen (und jüdischen) Religion aufweisen.³⁸² Dies wird besonders dort deutlich, wo sie traditionelle Motive aufgreifen und in anthropologisch-evolutionärer Perspektive neu interpretieren, wie zum Beispiel die Rede vom Sündenfall und der Ursünde. Verstärkt wird dies auch durch eine deutliche Kritik an der Institution Kirche und ihren Lehraussagen, da diese mit ihrem strengen Frauenbild und ihrer Monopolstellung wesentlich zu einem ungleichen Geschlechterverhältnis beigetragen habe.³⁸³ Das bewusste Spiel mit dem Wahrheitsbegriff im Titel „Die Wahrheit über Eva“ spiegelt ebenfalls die zum Teil kritische Haltung der Autoren

³⁷² Van Schaik/Michel, Tagebuch, 56; als Überblick auch van Schaik/Michel, Tagebuch, 12-17.

³⁷³ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 36.

³⁷⁴ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 7; 478f.

³⁷⁵ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 7.

³⁷⁶ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 17.

³⁷⁷ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 7.

³⁷⁸ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch 478.

³⁷⁹ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch 63. Vgl. auch van Schaik/Michel, Wahrheit, 15.

³⁸⁰ Vgl. beispielsweise van Schaik/Michel, Wahrheit, 7; 198; van Schaik/Michel, Tagebuch, 477.

³⁸¹ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 12f.

³⁸² Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 477-479; 24; van Schaik/Michel, Wahrheit, 47-49.

³⁸³ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 563f. Für eine ausführliche Analyse, inwiefern die Kirche bzw. das Christentum von ihren Anfängen bei Paulus über die Christenverfolgung und im Verhältnis zum Staat zum Patriarchat beigetragen hat, vgl. van Schaik/Michel, 423-493. Vgl. zusammengefasst auch bei Haiden, Die Sache mit Eva, online unter: <https://www.welt-der-frauen.at/die-sache-mit-eva/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2025).

gegenüber dem bisherigen Umgang mit dem biblischen Frauenbild sowohl in Kirche als auch Gesellschaft wider. Statt religiöser Aussagen über die Bibel³⁸⁴ wollen die beiden Forscher den Blick auf eine Ebene hinter dem religiösen Gehalt der Texte lenken, wobei das selbsterklärte Ziel auch darin besteht, keine Konkurrenz zu religiösen Deutungen sein zu wollen.³⁸⁵

Die Religion selbst wird als Teil der kulturellen Evolution wahrgenommen, wenn auch durchaus ambivalent beurteilt. Unterschieden werden zwei Aspekte von Religion, nämlich einerseits in Form einer spezifischen Weise, die Welt zu interpretieren, und andererseits als kulturelles Set, das helfen soll, in der Welt zu bestehen. Die Herausforderungen des menschlichen Lebens haben zu einem kulturellen Schutzsystem mit verschiedenen Ausprägungen geführt.³⁸⁶ Kritisiert wird jedoch ein Verständnis von Religion als „immer schon vorhandene Entität“³⁸⁷.

b) „Evolutionär orientierte Bibelarchäologie“: Zur Methode

Methodisch betreiben Carel van Schaik und Kai Michel eine „evolutionär orientierte Bibelarchäologie“³⁸⁸, die aus einem Dreischritt besteht: Zunächst werden (1) die Geschichten in Erinnerung gerufen, wobei bewusst versucht wird, alle Interpretationen weitgehend abzulegen, um den Text als solchen in den Blick zu bekommen. Mithilfe der Erkenntnisse der historisch-kritischen Religionswissenschaften wird (2) das altorientalische Umfeld der biblischen Texte betrachtet, um die alten Geschichten besser nachvollziehbar zu machen. In einem dritten Schritt (3) soll gezeigt werden, welche neuen Perspektiven auf die Bibel sich durch diese evolutionäre Betrachtung eröffnen. „Evolutionäre Betrachtung“ meint dabei insbesondere die Aufnahme der existenziellen Schwierigkeiten und Begebenheiten evolutionärer Entwicklungen in die biblischen Geschichten.³⁸⁹

Dieser Vorgehensweise folgen van Schaik/Michel im Wesentlichen auch für die Frage nach den evolutionären Strukturen der sozialen Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, auch wenn hier nicht die Bibel als solche im Mittelpunkt steht. Mit dem Ziel, „Eva Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“³⁹⁰, wird in sieben Schritten in ähnlicher Weise zunächst das Problem skizziert, dann auf in der Gesellschaft vorherrschende „Mythen“ und Denkstrukturen eingegangen, die aus evolutionsbiologischer Perspektive keinen Halt haben, um dann das Thema auf Basis archäologischer, genetischer, historischer und religionswissenschaftlicher Erkenntnisse zu vertiefen und einen möglichen Ausblick zur Bewältigung von ungleichen Strukturen aus evolutionärer Sicht zu geben.³⁹¹ Dabei ziehen sich vor allem zwei Motive wie

³⁸⁴ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 7.

³⁸⁵ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 487.

³⁸⁶ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 479-481.

³⁸⁷ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 479.

³⁸⁸ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 37.

³⁸⁹ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 37f.

³⁹⁰ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 37.

³⁹¹ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 35-37.

ein roter Faden durch, von denen aus weitere Überlegungen erfolgen: Zum einen ist der Bezug auf Eva sowohl in einem biblischen wie in einem biologischen Sinn als Metapher wesentlich. Das heißt, die Figur Eva wird tatsächlich in ihrem biblischen Zusammenhang thematisiert, darüber hinaus aber auch als Metapher für die Evolution selbst (plakativ „Evaluation“ genannt)³⁹² bzw. für die evolutionären Entwicklungen im Hinblick auf die Frauen gebraucht. Zum anderen identifizieren van Schaik/Michel die patriarchale Matrix (plakativ „Patric“ genannt)³⁹³ als eine Scheinrealität, die unter dem Vorwand, etwas anderes zu sein, tief in der Gesellschaft verwurzelt ist und von diesem Standpunkt aus viele Entwicklungen bestimmt.

Die evolutionäre Perspektive hat für das Verständnis der Bibel einen großen Vorteil, weil sie mit Bezug auf die Evolution einen sehr großen Zeitraum in den Blick nimmt. Dadurch können nach van Schaik/Michel neue Elemente in die biblische Betrachtung einbezogen werden, die andernfalls übersehen werden könnten. Gleichzeitig bietet der Fokus auf die großen Entwicklungslinien die Chance, sich nicht in Detailfragen zu verlieren.³⁹⁴ Insgesamt ist dabei allein durch die jeweiligen Forschungshintergründe der Autoren als Biologen, Historiker und Anthropologen ein sehr interdisziplinärer Zugang erkennbar, der durch Erkenntnisse der Religionswissenschaft und der Archäologie erweitert wird.³⁹⁵ Mit dieser Kombination eröffnet dieser Ansatz eine umfassende und eigenständige Perspektive auf Eva.

3.2.2 Evolutionäre Bibelbetrachtung: Drei Beispiele

Aus evolutionärer Sicht beschreibt Gen 2-3 vor allem drei Themen, welche die Menschen seit ihrer Sesshaftigkeit beschäftigen und herausfordern: Das Hadern mit den Herausforderungen des Lebens, die Schwierigkeiten im Umgang mit dem neuen Konzept Eigentum und die Unterordnung der Frauen als auffallend neues Verhältnis.³⁹⁶ Damit ist im Anschluss an van Schaik/Michel ein erster Zusammenhang zwischen Gen 2-3 aus evolutionärer Perspektive hergestellt. Im Folgenden werden für das Bild der Frau drei Beispiele aufgrund ihrer theologischen Gemeinsamkeit herausgegriffen, die diesen

³⁹² Die Verbindung zwischen Eva und der Evolution liegt für van Schaik/Michel in der Darstellung Evas als „Mutter alles Lebendigen“, was zugleich die Evolution charakterisiert. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 63.

³⁹³ Von dem Film „Matrix“ inspiriert, wird der Begriff „Patric“ bzw. patriarchale Matrix von van Schaik/Michel anstatt dem Begriff Patriarchat verwendet. Gemeint ist damit die „männlich deformiert[e] Realität [...], die so tut, als sei sie die tatsächliche Wirklichkeit, dabei ist sie nur ein kulturelles Produkt“ (31). Damit diese Scheinrealität aufrecht erhalten werden kann, würden solche Geschichten wie von Adam und Eva dazu dienen, diese Verzerrung der Normalität als gottgegeben festzuhalten. Damit wollen van Schaik/Michel zeigen, wie die menschliche Kultur funktioniert und dass es auch Alternativen gibt. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 28-34.

³⁹⁴ Van Schaik/Michel kritisieren, dass die Betrachtung der Kulturgeschichte häufig erst mit der Antike einsetzt und damit einen Großteil der Menschheitsgeschichte ausblendet. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen ist eine geweitete Perspektive von Vorteil, weil die seit der Antike zunehmende männliche Dominanz im Bild der Menschheitsgeschichte als 24-Stunden-Tag damit nur vier Minuten dauern würde. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 27f.

³⁹⁵ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 16.

³⁹⁶ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 77.

Zusammenhang gut darstellen: das Motiv des Sündenfalls (a), das soziale Verhältnis zwischen Mann und Frau (b) sowie das Motiv der Eva als Göttin (c).

a) Der Sündenfall der Menschheit

In der Evolution des Menschen bildet die Entwicklung von einer nomadischen Lebensweise als Jäger und Sammler³⁹⁷ in die Sesshaftigkeit mit Landwirtschaft³⁹⁸ eine markante Zäsur.³⁹⁹ In Folge dieses als „neolithische Revolution“ bezeichneten Wandels ergeben sich nach van Schaik/Michel fundamentale Verhaltensveränderungen für den Menschen und damit auch für die Entwicklung der Kultur sowie das gesellschaftliche Zusammenleben.⁴⁰⁰ Van Schaik/Michel gehen davon aus, dass sich durch die im Vergleich deutlich längere Existenz als Jäger und Sammler hier viele der physischen und psychischen Gegebenheiten des Menschen ausformten, die zum Teil bis heute prägend sind. Diese zeigen sich vor allem als „angeborene Gefühle, Reaktionen und Vorlieben“⁴⁰¹ in einer Art „ersten Natur“ des Menschen, die auch das menschliche Zusammenleben steuerten. Der Mensch war als Jäger und Sammler über Jahrtausende erfolgreich genetisch an seine Umwelt angepasst, worin van Schaik/Michel eine biblische Entsprechung in der anfänglichen Unbeschwertheit des ersten Menschenpaares (vgl. Gen 2,25) sehen. Die „erste Natur“ entspricht somit der genetisch bedingten, biologischen Seite des Menschen.⁴⁰² Der fundamentale Wandel im Lebensstil führte zu Herausforderungen, weil ab dem Zeitpunkt der Sesshaftigkeit die neue Umwelt nicht mehr mit den biologischen Gegebenheiten korrespondierte. Die Menschen mussten sich kulturell anpassen, was nach van Schaik/Michel schließlich zur Ausbildung der „zweiten Natur“ des Menschen führte: Durch schnell adaptierte kulturelle Lösungen entwickelte der Mensch neue Gewohnheiten, Traditionen, Konventionen und Mentalitäten, die erst nach Bewährung weitergegeben wurden und individuell erlernt werden mussten.⁴⁰³ Da sich die kulturelle Evolution nach van Schaik/Michel immer schneller entwickelte und noch weiter entwickelt,⁴⁰⁴ kommt es zu einer immer größeren „Kluft zwischen ‚alter‘ Psyche und ‚neuer‘ Umwelt“⁴⁰⁵. Dieses Auseinanderdriften zwischen biologischer und kultureller Weiterentwicklung bezeichnen van Schaik/Michel als „Mismatch“⁴⁰⁶. Als „dritte Natur“ hat sich

³⁹⁷ Vgl. zur Lebensweise der Jäger und Sammler ausführlich bei van Schaik/Michel, Tagebuch, 57-59; van Schaik/Michel, Wahrheit, 98-107.

³⁹⁸ Vgl. zur neuen Lebensweise der Sesshaftigkeit ausführlich bei van Schaik/Michel, 59f.; van Schaik/Michel, Wahrheit, 227-241.

³⁹⁹ Was nach einer schlagartigen Veränderung klingt, hat wohl als langsame Transformation über einen längeren Zeitraum stattgefunden. In der Forschung wird heute angenommen, dass sich diese Entwicklung über etwa 15.000 Jahre vollzogen hat. Eine Zäsur bildet diese Transformation also vor allem in Bezug auf die Konsequenzen aus dieser Entwicklung, nicht in zeitlicher Hinsicht. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 218.

⁴⁰⁰ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 59f.; 62.

⁴⁰¹ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 29.

⁴⁰² Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 28f.; 57f.; van Schaik/Michel, Wahrheit, 108.

⁴⁰³ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 29f.; 61f. Vgl. zum Prozess der kulturellen Evolution und ihren Auswirkungen van Schaik/Michel, Tagebuch, 26-28.

⁴⁰⁴ Vgl. allgemein zur kulturellen Evolution van Schaik/Michel, Tagebuch, 26-28; van Schaik/Michel, Wahrheit, 74-82.

⁴⁰⁵ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 59.

⁴⁰⁶ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 28.

die Vernunft des Menschen entwickelt, also „jene kulturell verankerten Maximen, Praktiken, Institutionen, denen [der Mensch] aufgrund einer weitgehend bewussten Rationalität folg[t]“⁴⁰⁷. Auch die Vernunftnatur ist ein kulturelles Produkt, die aber noch nicht der „zweiten Natur“ entspricht.⁴⁰⁸ Aus evolutionärer Perspektive tritt das Problem der menschlichen Natur dort auf, wo die drei Naturen nicht aufeinander abgestimmt sind, wie van Schaik/Michel betonen. Die Sesshaftigkeit und damit einhergehende Entwicklungen führten zu deutlich schlechteren Existenzbedingungen als zu Zeiten der Jäger und Sammler.⁴⁰⁹ Nach van Schaik/Michel treten ab diesem Zeitpunkt die drei Naturen bis heute spürbar in Konflikt, weil die etablierten biologischen und kulturellen Anpassungen des Menschen nicht mehr mit gegenwärtigen Lebensbedingungen übereinstimmen.⁴¹⁰

Vor diesem Hintergrund rückt nach van Schaik/Michel die Paradieserzählung in Gen 2-3 in ein neues Licht. Die Strafsprüche Gottes (Gen 3,14-19) stellen beispielsweise eine gewisse Parallele zu diesem evolutionären Entwicklungsschritt dar, indem das Leben nach dem Paradies im Kontext von Fluch und Mühsal geschildert wird.⁴¹¹ Über das kollektive kulturelle Gedächtnis, das Erinnerungen in Form von Mythen, Ritualen und Glaubensvorstellungen bewahrt, könnte in dieser Erzählung somit die Ahnung an ein anderes geartetes, paradiesisches Leben vor der Sesshaftigkeit erhalten sein.⁴¹² Diese Einschätzung überschneidet sich mit der Betrachtung der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) als Ätiologie (vgl. Kapitel 2.1.3). Im Kern der Erzählung ist dann die Wahrnehmung festgehalten, dass die Menschen ursprünglich anders und vor allem besser lebten, als die biblischen Autoren es in ihrer Umwelt wahrgenommen haben. In der Paradieserzählung ist der Kulturschritt von einer Welt des Überflusses zum (unfreiwilligen) Schritt in die Welt des mühsamen Ackerbaus als eine Verschlechterung des Daseins verarbeitet.⁴¹³

Aus evolutionärer Perspektive ist für Carel van Schaik und Kai Michel besonders jener Moment auffällig, der traditionell als „Sündenfall“ interpretiert wird. Bedenkt man das lange Dasein des Menschen als Jäger und Sammler, irritiert es, dass das Urvergehen

⁴⁰⁷ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 30.

⁴⁰⁸ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 30f.; van Schaik/Michel, Wahrheit, 111.

⁴⁰⁹ Diese bestanden nach van Schaik/Michel vor allem in mühevoller Feldarbeit, die durch die neuen Lebensumstände trotzdem nicht mehr Ertrag einbrachte. Zusätzlich hatten durch die Ortsgebundenheit Naturkatastrophen unmittelbare Auswirkungen. Hunger und Krankheiten sowie eine kleinere Körpergröße waren Folgen der sesshaften Existenz. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 60. Vgl. ausführlich zu den Auswirkungen des Sesshaftwerdens auch van Schaik/Michel, Wahrheit, 239-241 sowie mit Blick auf die Folgen für die Frau van Schaik/Michel, Wahrheit, 236-239.

⁴¹⁰ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 112f.

⁴¹¹ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 59f.

⁴¹² Van Schaik/Michel verweisen auf das kollektive Gedächtnis, das nach Erkenntnissen der Kulturwissenschaften aus dem „kommunikativen Gedächtnis“ (über max. drei Generationen, an Personen gebunden) und dem „kulturellen Gedächtnis“ (weiter zurückreichend) besteht. Damit würde die große zeitliche Lücke zwischen Verfassen der alttestamentlichen Schriften und dem Sesshaftwerden zumindest ansatzweise überbrückt werden können. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 60-62.

⁴¹³ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 54f.

gewissermaßen in einem „Eigentumsdelikt“⁴¹⁴ besteht, denn erst durch die Sesshaftigkeit werden Besitz und Eigentum eine feste Größe und regeln das Zusammenleben neu. Davor bestand innerhalb der Gruppe ein gemeinsames Nutzungsrecht und der:die Einzelne hatte nur wenig Eigenbesitz.⁴¹⁵ Dieser Wechsel in der Bedeutung von Eigentum spiegelt sich nach van Schaik/Michel innerhalb von Gen 2-3 im Verbot, von der Frucht zu essen. Die Irritation liegt in der Vorstellung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse als Besitz Gottes. Aus Perspektive der Jäger und Sammler, deren psychische Gegebenheiten nach wie vor prägend sind, bleibt dieses Gebot unverständlich. Aus evolutionärer Perspektive liege der eigentliche „Sündenfall“⁴¹⁶ somit nicht wie in der Erzählung dargestellt in der Übertretung eines göttlichen Gebots, sondern in der Entwicklung hin zu sesshaften Gesellschaften:

„Mit dem Sesshaftwerden wurde eines der fundamentalen Gesetze menschlichen Zusammenlebens ausgehebelt, eines, das eine halbe Ewigkeit lang ein alltägliches Gebot gewesen war: Nahrung muss geteilt werden! [...] Plötzlich wird ein Allgemeingut — das Nahrungsangebot der Natur — monopolisiert. Das ist der Skandal!“⁴¹⁷

Die Rede vom Sündenfall wird bei van Schaik/Michel zur Metapher dieser kulturell bedeutenden Transformation, weil sich damit eine Fülle von Herausforderungen für die menschliche Existenz ergibt, die als nicht-paradiesisch wahrgenommen werden. Der Mensch lebt gewissermaßen „jenseits von Eden“⁴¹⁸. So wie der Griff zur Frucht in Gen 2-3 den narrativen Wendepunkt darstellt, auf den daseinsmindernde Konsequenzen folgen, bildet das Sesshaftwerden evolutionsbiologisch den Wendepunkt in der Entwicklung des Menschen, seiner Kultur und seinem Zusammenleben.

b) Das Verhältnis zwischen Mann und Frau

Der evolutionär geweitete Blick zeigt nach Carel van Schaik und Kai Michel, dass das Verhältnis der Geschlechter nicht immer in Form einer Unterordnung bestand. Auch hier hatte der Wandel zur Sesshaftigkeit Konsequenzen, die ein Ungleichgewicht begünstigten.⁴¹⁹ Um den Wandel im Verhältnis von Mann und Frau verstehen zu können, sind vor allem zwei Aspekte von van Schaik/Michel wichtig, die hier überblicksartig vorgestellt werden:

(1) Relevant ist dafür das Verständnis von Evolution sowie infolgedessen die Rolle der Biologie: Van Schaik/Michel halten fest, dass die Evolution selbst keine „Schöpferin“ ist,

⁴¹⁴ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 63. In diese Irritation reiht sich auch die vergleichsweise milde Bestrafung Kains nach dem Mord an seinem Bruder ein, während das Essen der Frucht den Verlust des Paradieses nach sich zieht. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 41.

⁴¹⁵ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 63f.

⁴¹⁶ Van Schaik/Michel verwenden den „Sündenfall“-Begriff in zweifacher Weise: Zum einen im traditionellen Verständnis als Moment der radikalen Veränderung und Verschlechterung des Daseins, zum anderen als Zusammenfassung der Paradieserzählung. Ihnen ist aber bewusst, dass der Begriff „Sünde“ nicht in Gen 2-3 vorkommt. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 41.

⁴¹⁷ Van Schaik/Michel, Tagebuch, 66.

⁴¹⁸ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 199.

⁴¹⁹ Aufgrund der Gegebenheiten dürfte das Verhältnis zwischen den Geschlechtern bei den Jägern und Sammlern deutlich ausgeglichener und egalitärer gewesen sein. Vgl. dazu als Überblick van Schaik/Michel, Tagebuch, 68f.; van Schaik/Michel, Wahrheit, 184-189.

womit sie aus christlicher Perspektive auch nicht Gott ersetzt.⁴²⁰ Damit ist gemeint, dass hinter evolutionären Entwicklungen keine bestimmten Gründe oder Intentionen stecken und somit auch biologische Gegebenheiten keine Vorgaben für menschliches Verhalten festlegen oder dieses in besonderer Weise legitimieren. Hieraus dürfen keine normativen oder moralischen Verbindlichkeiten abgeleitet werden, andernfalls liegt ein naturalistischer Fehlschluss vor. Damit wirken van Schaik/Michel einer von ihnen häufig wahrgenommenen Angst des Feminismus entgegen, biologische Unterschiede zwischen Mann und Frau könnten doch eine Art „natürliche“ Intention beinhalten und die Frau als das schwächere Geschlecht rechtfertigen.⁴²¹ Demgegenüber hat insbesondere die Kultur eine starke Wirkung auf das menschliche Verhalten. Zwar hängen nach van Schaik/Michel Biologie und Kultur des Menschen zusammen, doch ist ihr Verhältnis in der Weise bestimmt, dass die Evolution biologisch mehrere Möglichkeiten vorlegt und die Kultur diese gewissermaßen filtert. Damit hat die Kultur einen deutlich normativeren Charakter für das Verhalten des Menschen sowie einen stärkeren Anteil an der Unterordnung der Frau als biologische Gegebenheiten. Das bedeutet nach van Schaik/Michel aber auch, dass Kultur veränderbar ist.⁴²² Zusätzlich legen van Schaik/Michel dar, dass eine männliche Überlegenheit aus biologischer Sicht nicht haltbar ist, weil körperliche Stärke nicht allein das Machtverhältnis bestimmt und somit noch nicht mit Macht gleichzusetzen ist. Entsprechend lässt sich daraus kein Machtanspruch ableiten. Vielmehr sind auch andere biologische und soziale Strategien für das Geschlechterverhältnis relevant, das über lange Zeit ausbalanciert war.⁴²³

(2) Der zweite Aspekt bezieht sich auf die bereits angesprochene Entwicklung zur Sesshaftigkeit, die eine radikale Verhaltensänderung für die Menschheit zur Folge hatte. Davon ist wesentlich auch das Verhältnis zwischen Mann und Frau betroffen, das vor und nach dieser Transformation unterschiedlich bestimmt ist. Weil das Zusammenleben im nomadischen Jäger- und Sammlertum durch die spezifischen Bedingungen (z.B. Zusammenleben in kleinen Gruppen aus mehreren Familien, große Territorien, kaum materieller Besitz) weitgehend von Kooperationen und der gegenseitigen Abhängigkeit der Gruppenmitglieder bestimmt war, dürfte es hier nach van Schaik/Michel ein egalitäres sowie demokratisches Verhältnis gegeben haben.⁴²⁴ Wesentliche Merkmale für die Unabhängigkeit der Frau waren bereits in frühen Zeiten „sexuelle Autonomie, ökonomische Unabhängigkeit [und] belastbare weibliche Netzwerke“⁴²⁵, wodurch ein weitgehend egalitäres Verhältnis bestand. Außerdem leisteten Frauen in der nomadischen Lebensweise bereits einen

⁴²⁰ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 60.

⁴²¹ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 13.

⁴²² Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 25f.; 197f.

⁴²³ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 192. Im Wesentlichen geht es im Machtverhältnis um das Verhältnis von Stärke des Männchens, evolutionär entwickelte „Hebeleffekte“ der Weibchen sowie gemeinschaftliche Allianzen. Anhand dieser drei Elemente entscheidet sich oftmals, welches Geschlecht dominanter ist. Dies kann auch auf Weibchen zutreffen. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 180.

⁴²⁴ Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 57f.; 68f.

⁴²⁵ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 173.

wichtigen Beitrag zur Nahrungsbeschaffung.⁴²⁶ Gestützt wird die These durch archäologische Funde aus der Zeit des Jungpaläolithikums (43.000-10.000 v.Chr.), die bislang keine Rückschlüsse auf eine überwiegende Männerdominanz in dieser Zeit zulassen würden.⁴²⁷

Klimaveränderungen und damit einhergehende fruchtbare Bedingungen, erste längere sesshafte Phasen, ein zunehmendes Wachstum der Bevölkerung und die daraus folgende Einschränkung der Mobilität führten über einen längeren Zeitraum immer weiter zur Sesshaftigkeit, die auch die Landwirtschaft und den Ackerbau förderte. Insbesondere pflanzliche Ressourcen wie Wildgräser spielten eine große Rolle im Rahmen der kulturellen Evolution, während die Überjagung der Tierbestände aufgrund des Bevölkerungswachstums zunehmend Schwierigkeiten verursachte. Entsprechend verweisen van Schaik/Michel auf den immer wichtigeren ökonomischen Beitrag von Frauen, die zunehmend das Überleben der Gruppe sicherten.⁴²⁸ Insgesamt kann somit das Verhältnis von Mann und Frau vor bzw. im Übergang zur Sesshaftigkeit als weitgehend gleichberechtigt und egalitär bezeichnet werden.⁴²⁹

Im Zuge des Sesshaftwerdens sind für van Schaik/Michel drei Dynamiken erkennbar: die Vervielfachung der Bevölkerung, der kulturelle Quantensprung, mit dem man den neuen Herausforderungen der neuen Lebensweise begegnete, sowie erste Anzeichen für ein Ungleichgewicht zwischen Männern und Frauen. Letzteres liegt vor allem in den körperlich sehr unterschiedlichen Auswirkungen der ersten beiden Dynamiken, die für Frauen stärker gesundheitlich gefährlich wurden und sie dadurch zunehmend zum „schwächeren“ Geschlecht machten.⁴³⁰ Zusätzlich wurden durch die immer größeren Siedlungen Seuchen, Dürre und Hygiene zu neuen Herausforderungen. Demgegenüber zeigt der Blick auf den Mann eine Art Identitätsverlust, weil in dieser Phase die Jagd und damit die Reputation⁴³¹

⁴²⁶ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 100f.

⁴²⁷ Wesentlich sind dabei die Funde von über 200 Frauenfigurinen, die im Gebiet zwischen den Pyrenäen und dem Ural gefunden wurden und wahrscheinlich aus einer Zeitspanne von über 20.000 Jahren stammen. Diese Figurinen verweisen weniger auf gesellschaftliche Verhältnisse (z.B. matriachale Strukturen), sondern können als Hinweis für Wohlstand und lokalen Ressourcenreichtum erster sesshafter Jäger und Sammler im eiszeitlichen Europa gesehen werden. Als weitere Indizien für eine fehlende Männerdominanz gelten eine relativ gleichmäßige Bestattung der Toten sowie deren Beigabenausstattung, Plastiken mit Abbildern von Frauen sowie Höhlenmalereien, die vermutlich auch von Frauen gemalt wurden. Womöglich nahmen Frauen auch die Rolle von Vermittlerinnen zur Anderswelt ein, wie manche Grabbeigaben vermuten lassen. Insofern deutet viel auf eine starke Rolle der Frauen hin. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 220-227.

⁴²⁸ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 229-233.

⁴²⁹ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 184-186.

⁴³⁰ Genannt werden beispielsweise eine höhere Kinder- und Müttersterblichkeit, die Zunahme von Schwangerschaften sowie eine höhere Arbeitslast. Für Männer wurde demgegenüber eher der Verlust der sozialen Stellung durch Reputationsverlust zur Krise. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 239-241.

⁴³¹ In der Zeit der Jäger und Sammler war die Kooperation zwischen den Gruppenmitgliedern aufgrund ihrer gegenseitigen Abhängigkeit ein zentrales Gut. Aufgrund fehlender Nahrungsvorräte musste zum Überleben in soziale Beziehungen investiert werden. Entsprechend spielte für den Einzelnen sein guter Ruf eine wichtige Rolle, der auch die Stellung innerhalb der Gruppe festlegte. Vgl. van Schaik/Michel, Tagebuch, 57f. Mit der zunehmenden Veränderung der Gesellschaftsform und Lebensbedingungen änderte sich auch die Form der Reputation: „Der männliche Beitrag zur Ernährung der Gruppen nimmt ab, was eine Schwächung ihrer Position zur Folge hat.“ (Van Schaik/Michel, Wahrheit, 233). Während die Jagd auf Großwild schwieriger wurde, wuchs der ökonomische Beitrag der Frauen zum Überleben der Gruppen, da diese Kleintierjagd und langsam Landwirtschaft betrieben. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 233. Dieses Verhältnisse kippte, wo der Reputationsverlust zunehmend über das Töten und Krieg festgeschrieben wurde Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 262-264; 269.

des Jägers zunehmend an Bedeutung verlor. Unter der kulturwissenschaftlichen Annahme, dass Identitäten besonders dort, wo sie keine Selbstverständlichkeit mehr haben, gestärkt und inszeniert werden⁴³², identifizieren van Schaik/Michel erstmals eine Verfestigung ungleicher Geschlechterrollen. Männlichkeit wird in dieser Phase zunehmend über Potenz, Gefährlichkeit und das Töten festgeschrieben und durch eine Abgrenzung zur Weiblichkeit objektiviert.⁴³³ In diesem Zusammenhang ist auch ein Wandel vom Jäger zum Krieger wahrnehmbar, der den Wechsel „von der Jagd auf Tiere zur Jagd auf Menschen“⁴³⁴ beinhaltet. Insgesamt bestimmen Konkurrenz und Gewalt unter Gruppen bis hin zum Krieg immer mehr das soziale Gefüge des Menschen, wobei nach van Schaik/Michel Frauen zunehmend auch als Beute betrachtet wurden und damit das erste Opfer dieser Entwicklung waren. Damit wird der Krieg als neues Kompensationsmittel gegen das Reputationsdefizit der Männer zu einem Schlüsselfaktor, mit dem sich ein neues Geschlechterverhältnis entwickelte.⁴³⁵

Van Schaik/Michel zeigen mit diesen Entwicklungen auf, wie das Verhältnis zwischen Mann und Frau *nach* dem Schritt zur Sesshaftigkeit in ein Ungleichgewicht gerät und sich ab diesem Zeitpunkt immer mehr verdichtet. Der Vollständigkeit halber sei betont, dass es sich dabei um einen sehr komplexen Prozess handelt, für den nicht ein einzelner Ursprungsmoment ausschlaggebend ist. In vielen kleinen Entwicklungen etabliert sich immer mehr ein ungleiches Verhältnis und jene Realität, die von van Schaik/Michel als „patriarchale Matrix/Patrix“ bezeichnet wird. In diesem Prozess spielen auch die Religion und ihre Verfestigung in der Kultur sowie sich daraus entwickelnde Überzeugungen wie die Ehe, das Jungfräulichkeitsideal oder die Hochachtung der Treue eine wichtige Rolle.⁴³⁶

Die Parallelen der evolutionären Entwicklungen zu Gen 2-3 in Bezug auf das Verhältnis der Geschlechter sind auffallend. In beiden Perspektiven findet eine Veränderung im Verhältnis zwischen Mann und Frau statt, wobei diese durch die unterschiedlichen Prämissen unterschiedlich gedeutet wird. Dabei wird auch aus evolutionärer Betrachtung immer wieder das ursprünglich egalitäre und harmonische Verhältnis der Geschlechter betont,⁴³⁷ das biblisch gesprochen der göttlichen Intention entspricht. Innerhalb der Entwicklung zur Sesshaftigkeit wird auch betont, dass die Frauen in ihrer Funktion als ursprüngliche

⁴³² Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 265.

⁴³³ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 264-266. Hintergrund dieser These bildet der Fundort Göbekli Tepe in der heutigen Türkei: Hierbei handelt es sich um eine beeindruckende Anlage an runden oder ovalen Bauten und Steinkreisen aus dem 10. Jh. v.Chr. Die Steinkreise haben einen Durchmesser von 10-30 Meter und zeichnen sich durch auffallende Reliefs und Skulpturen von männlicher Potenz, Aggression und Tod aus. Womöglich wurden sie als eine Art Kultort erbaut, um die Mächte der Jagd zu beschwören. Vgl. dazu ausführlich van Schaik/Michel, Wahrheit, 255-259.

⁴³⁴ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 267.

⁴³⁵ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 266-269.

⁴³⁶ Vgl. zu der Bedeutung der Religion ausführlich van Schaik/Michel, Wahrheit, 270-290; van Schaik/Michel, Tagebuch, 479 und zur evolutionären Perspektive von Ehe, Jungfräulichkeit und Treue van Schaik/Michel, Wahrheit, 347-365.

⁴³⁷ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 37; 45-47; 199.

Sammlerinnen zu neuen Früchten und Samen griffen und damit (ähnlich wie Evas Griff zur Frucht) einen wesentlichen Beitrag zur Kulturentwicklung und Landwirtschaft beitrugen.⁴³⁸

c) Eva als Göttin

Neben den evolutionären und kulturellen Parallelen zur Bibel fokussieren sich van Schaik/Michel auch explizit auf die Figur Eva. Dabei weist ihr Umgang mit dem biblischen Text an dieser Stelle vor allem religionswissenschaftliche Züge auf, wodurch sich ein spezifisches Bild von Eva als Göttin ergibt.

Die christliche Auslegungstradition von Paulus über Tertullian und Augustinus bis zu den heute verfestigten Ansichten über die Erzählung im Paradies wird von van Schaik/Michel provokant als „Lüge über Eva“⁴³⁹ bezeichnet. Diese Haltung zeigt sich auch in der Kritik, dass die Geschichte von Adam und Eva lange vor allem als Legitimation zur Unterdrückung der Frauen gedient habe. Diese sei der „zentrale Mythos der Misogynie“⁴⁴⁰ mit toxischer Kraft für das gesellschaftliche Zusammenleben.⁴⁴¹ In der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Schuld von Eva setzen van Schaik/Michel dem ein deutlich selbstständigeres Eva-Bild entgegen: Eva sei selbstbewusst, trete aktiv auf, sei neugierig, müsse nicht um Erlaubnis fragen und ergreife selbst die Initiative. „Eva, das ist die erste Heldin der Menschheitsgeschichte.“⁴⁴² Diese Beschreibungen kommen einem Ehrentitel für die Figur Eva gleich.

Worauf stützt sich dieses Bild? Unter Rückgriff auf Funde aus Ugarit, die womöglich eine altorientalische Vorlage der Paradieserzählung zeigen,⁴⁴³ sind van Schaik/Michel von der Schuldlosigkeit Evas überzeugt.⁴⁴⁴ Durch ihre Parallelität sowie gemeinsame Motive würde diese Vorlage Verständnislücken in Gen 2-3 füllen und die Erzählung von ihrem göttlichen Offenbarungsanspruch befreien.⁴⁴⁵ Zentral sind dabei vor allem zwei Aspekte: Die Erschaffung der ersten Menschen sowie die Frage nach der Schuld Evas. Beide Aspekte zusammen ergeben in der Interpretation von van Schaik/Michel das neue Eva-Bild: (1) Die Entstehung der ersten Menschen erfolgt in dem ugaritischen Text durch den Verlust der Unsterblichkeit der Götter Adammu und Kubaba. Sie wurden in den Göttergarten geschickt,

⁴³⁸ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 231.

⁴³⁹ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 49. Zudem wird die christliche Auslegungstradition der Paradieserzählung als „christliche Obsession“ bezeichnet. Vgl. ausführlich van Schaik/Michel, Wahrheit, 47-49.

⁴⁴⁰ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 39.

⁴⁴¹ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 39.

⁴⁴² Van Schaik/Michel, Wahrheit, 37.

⁴⁴³ Konkret handelt es sich bei dieser möglichen Vorlage um die ugaritischen Schrifttafeln KTU 1.107 und KTU 1.100, die von Korpel/De Moor zusammen mit einer vermuteten, aber unbekanntem, dritten Tafel rekonstruiert und erstmals zusammengelesen werden. Darüber hinaus zeichnen sie eine mögliche Rezeption dieses Mythos in Gen 2-3 (und anderen Texten der Bibel mit Schöpfungsvorstellungen) nach. Vgl. zu den Schrifttafeln Korpel/de Moor, Adam, Eve, and the Devil, 5-80 und zur Rezeption in Gen 2-3 115-135. Es kann hier nicht diskutiert werden, ob diese These plausibel ist, jedoch soll darauf hingewiesen werden, dass sie in der neueren exegetischen Literatur noch wenig Beachtung findet. Im Folgenden soll die Argumentation von van Schaik/Michel, die die These von Korpel/De Moor aufgreifen, im Mittelpunkt stehen und danach gefragt werden, wie sie dabei mit Gen 2-3 umgehen.

⁴⁴⁴ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 41.

⁴⁴⁵ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 49-59.

um den bösen Gott Horon zu bekämpfen, der dort in Gestalt einer Schlange den Baum des Lebens vergiftete. Erst durch die Fortpflanzung erhalten die nun sterblichen Menschen eine neue Form der Unsterblichkeit.⁴⁴⁶ (2) Die Schuldthematik ergibt sich aus der Erfahrung einer mangelhaften Umwelt trotz einer guten Schöpfung Gottes. Diese kann in einer altorientalischen, polytheistischen Götterwelt wie im Vorlagen-Text mit dem böse gewordenen Gott Horon beantwortet werden. Dadurch trifft das erste Menschenpaar selbst keine Schuld an ihrem Leiden. Erst durch die monotheistische Perspektive wie in Gen 2-3⁴⁴⁷ muss diese zwangsläufig auf den Menschen (bzw. konkret auf die Frau) übertragen werden, wenn man an einem guten und allmächtigen Gott festhalten will. Somit werden die Helden der Geschichte unweigerlich zu Sündern.⁴⁴⁸ Daraus kann nach van Schaik/Michel abgeleitet werden, dass auch Gen 2-3 im Kern vor allem die Sterblichkeit des Menschen erklären will und darüber hinaus die vollkommene Schuldfreiheit der ersten Menschen im Mittelpunkt steht. Gleichzeitig wird mit dieser Vorlage aufgezeigt, dass es genauso wie in der biologischen Evolution auch in der kulturellen Evolution keine verbindlichen Anfänge gibt.⁴⁴⁹

Beide Textversionen (die ugaritische Vorlage und Gen 2-3) zusammen gelesen ergeben für van Schaik/Michel die „Wahrheit über Eva“: „Eva hat im Anfang kein Unheil über die Menschheit gebracht. Sie war eine Göttin, die ihre Unsterblichkeit opferte, um uns allen das Leben zu schenken!“⁴⁵⁰ Insgesamt werten van Schaik/Michel die (angebliche) ugaritische Vorlage stärker als Gen 2-3. Das stellt m.E. eine verkürzte Hermeneutik von Gen 2-3 dar. Zwar hat der exegetische Befund ebenfalls Bezüge zwischen der Figur Eva als „Mutter alles Lebendigen“ und einer Urgöttin ergeben und auch die Schuldzuweisung über die Handlung der Frau bleibt fraglich (vgl. Kapitel 2.2.2.b; Kapitel 2.2.5.c). Allerdings lassen van Schaik/Michel die spezifischen Eigenheiten von Gen 2-3 außer Acht, etwa das Gebot Gottes und die daraus folgenden Strafsprüche oder der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Im Sinne der ugaritischen Erzählung wird Gen 2-3 stark umgedeutet, um ein positives und starkes Bild der Eva zu zeichnen, was sich aber nur teilweise mit dem biblischen Text deckt. Unabhängig davon, ob die biblischen Autoren den ugaritischen Mythos tatsächlich gekannt und aufgegriffen haben, nutzen diese ihre Freiheit, um mit Gen 2-3 eine eigene Schöpfungsgeschichte zu schreiben. Diese hält fest am Glauben an den Schöpfergott, der die Menschen aus Staub vom Erdboden gemacht hat, thematisiert das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und verarbeitet die Lebensrealität des Menschen ätiologisch.

⁴⁴⁶ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 51f.

⁴⁴⁷ Siehe dazu bereits unter Kapitel 2.1.1.c mit Anm. 18.

⁴⁴⁸ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 55-57. Auch die katholische Kirche folgt mit der Etablierung der (antiken) Tradition einer Rebellion von Engeln in der göttlichen Sphäre für ihre Schöpfungslehre der inneren Logik des Textes und beantwortet damit irritierende Lücken wie die Frage, wieso sich die Schlange als Geschöpf Gottes im Paradies gegen Gott auflehnt. Damit würde sie unbewusst den ugaritischen Mythos restaurieren. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 53f.

⁴⁴⁹ Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 61-63. Auch wenn es den ersten Menschen in dieser Form nur im Mythos gibt, dient die biblische Eva letztlich als Personifikation der Evolution als wirkliche „Mutter alles Lebendigen“. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 63.

⁴⁵⁰ Van Schaik/Michel, Wahrheit, 59.

Zuzustimmen ist van Schaik/Michel in dem Punkt, dass sie die erste Frau sehr selbstständig zeichnen und ihr gleichwertiges Verhältnis zum Mann hervorheben. Das verleiht ihr noch keine Göttlichkeit (die auch der Mann nicht hat), fokussiert aber positiv auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau, das in paradiesischer Perspektive gegeben ist. Aus christlicher Perspektive kann die Schuldfrage nicht ignoriert werden, aber in ihrer Bedeutung verlagert werden: Dann geht es nicht darum, ob ein Gott oder der Mensch, die Frau oder der Mann die Schuld für das Leiden trägt, sondern darum, wie mit dieser Last umgegangen wird.

3.2.3 Eva und die Paradieserzählung durch die Brille der kulturanthropologischen Evolutionsbiologie

Üblicherweise begegnen Vorbehalte im Verhältnis zwischen Naturwissenschaften, und dabei insbesondere der Evolutionsbiologie, und der Theologie, samt ihrer Perspektive des Glaubens. Demgegenüber haben es Carel van Schaik und Kai Michel gewagt, beide Seiten zu verbinden, und sind dabei auf eine äußerst spannende Spur der Bibel und der Figur Eva gestoßen. Abschließend soll gefragt werden, welchen Mehrwert diese evolutionäre Betrachtung auf Eva und die Paradieserzählung hat und welches Bild sich daraus ergibt.

Spannend ist diese Spur insofern, als sie aufzeigt, wie es überhaupt möglich ist, evolutionsbiologische Aspekte in die biblische Erzählung Gen 2-3 einzubringen. Dabei muss nicht die Spannung zwischen der Evolutionstheorie und dem Schöpfungsmoment im Vordergrund stehen, sondern in erster Linie kann dieses Gedankenmodell helfen, den Blick zu weiten und klassische Interpretationsmuster der Bibel, die oft vielleicht auch schon durch eine bestimmte Brille gelesen werden, im positiven Sinn zu hinterfragen. Daraus folgt, dass die Paradieserzählung von einer ganz anderen Seite beleuchtet wird, was ihr eine weitere spannende Facette verleiht.

Als zentrales Element innerhalb der Evolution des Menschen hat sich für die Paradiesgeschichte die Entwicklung in die Sesshaftigkeit herauskristallisiert. Diese hat nach van Schaik/Michel zumindest für das ungleiche Verhältnis von Mann und Frau einen wesentlichen Anteil und wird dementsprechend entgegen der gängigen Interpretation dieses Entwicklungsschritts als Meilenstein der Kultur auch kritisch betrachtet und als „Sündenfall“ der Menschheit angesehen. Auf die Bibel bezogen stellt in einer Art Parallelsetzung die Phase vor der Sesshaftigkeit gewissermaßen den paradiesischen Ursprung dar, während die mühsamen Konsequenzen des Sesshaftwerdens das post-paradiesische Dasein des Menschen widerspiegeln.⁴⁵¹

⁴⁵¹ Diese Gegenüberstellung ist schematisch zu betrachten und ergibt sich aus der Perspektive der ersten Bauern und Landwirte, in deren Sicht das Jäger- und Sammlertum aufgrund seiner Einfachheit paradiesisch gewirkt haben muss. Van Schaik/Michel betonen aber, dass auch für Jäger und Sammler Herausforderungen vorhanden waren, wenn auch in anderer Auswirkung. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 102f.; 192f.

Die evolutionäre Perspektive hat den Anspruch, den Blick zu weiten und bleibt dementsprechend nicht bei den vermeintlichen Anfängen stecken. Für die theologische Perspektive gibt dies den Anstoß, ebenfalls den Fokus zu weiten und sich auf die Phase vor dem kulturellen Anfang zu konzentrieren. Die Geschichte der Menschheit entwickelt sich biblisch betrachtet als Folge des Verbotsübertritts und des anschließenden Verlassens des Paradieses. Insofern lädt die evolutionäre Perspektive ein, diejenigen Elemente in Gen 2-3, die zeitlich vor dieser Handlung liegen, genauer zu betrachten. Dabei rückt insbesondere das ursprüngliche Schöpfungshandeln Gottes in den Fokus. Statt sich vorschnell mit dem zu beschäftigen, was danach kommt, hilft die evolutionäre Betrachtung, den Fokus zunächst auf die schöpferischen Anfänge zu legen.

Auf das Beispiel des Verhältnisses zwischen Mann und Frau übertragen bedeutet das konkret, nicht von der Ungleichheit, die an der Schwelle zur post-paradiesischen Lebensrealität entsteht, auszugehen, sondern mithilfe evolutionärer Erkenntnisse das ebenbürtige Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Schöpfung zu betonen (was sich ja bereits exegetisch nahe legt, vgl. Gen 1,27; 2,18.23.25; vgl. Kapitel 2.2.3.a). Denn auch evolutionsbiologisch haben van Schaik/Michel gezeigt, dass das Verhältnis von Mann und Frau bei den Jägern und Sammlern deutlich egalitärer war als in späteren Kulturformen. Wesentlichen Anteil daran hatte das gegenseitige Angewiesensein und die daraus folgende Solidarität und Wertschätzung unter allen Gruppenmitgliedern. Erst durch Entwicklungen, die wesentlich durch die Sesshaftigkeit angestoßen wurden, kam es immer stärker zu einem Ungleichgewicht. Insofern wirft die evolutionäre Interpretation ein neues Licht auf die Erzählung und stärkt damit auch das Bild der Eva, weil sie nicht auf ihre Handlung reduziert wird, sondern in ihrem Wesen als Mensch und als Frau im Gegenüber zum Mann betrachtet wird.

Umgekehrt kommt die theologische Perspektive mit der evolutionären Betrachtung auch an Grenzen: Dies geschieht an der Stelle, wo aus theologischer Sicht ein wesentliches Element vollständig übergangen oder ignoriert wird. Indem Gott aus der Erzählstruktur herausgenommen wird,⁴⁵² folgt auch ein Ausblenden eines für die Glaubensperspektive wichtigen Aspekts: die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Das zeigt sich unter anderem daran, dass auch das Gebot Gottes als Ausdruck dieser Beziehung evolutionär keine Rolle spielt. Auch wenn der Text verschiedene Interpretationen zum Gebot Gottes und zum Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zulässt, die das Handeln des Menschen neu bewerten, hat es doch innerhalb der Erzählung einen wichtigen Stellenwert und kann aus theologischer Sicht nicht weggedacht werden. Gerade das ursprüngliche Gottesverhältnis des Menschen bildet den Ausgangspunkt der folgenden Heilsgeschichte bis hin zu Jesus Christus und ist

⁴⁵² Aus evolutionärer und agnostischer Perspektive ist das ein nachvollziehbarer Schritt, der aber für die theologische Betrachtung weitreichende Konsequenzen hätte. Obwohl solche Gedankenspiele für den biblisch-evolutionären Vergleich reizvoll sind, ist allerdings zu hinterfragen, ob Gott in den biblischen Texten einfach weggedacht werden und aus dieser Perspektive neu interpretiert werden kann. Vgl. van Schaik/Michel, Wahrheit, 198.

damit aus christlicher Perspektive essentiell. Es hätte weitreichende Konsequenzen für die theologische Betrachtung, wenn dieses Element keine Relevanz mehr hätte. Ihre Herausforderung besteht in der Interpretation des Gebots und der Bewertung der Erkenntnis des Guten und Bösen. Insofern bleibt die evolutionäre Betrachtung an dieser Stelle in ihrer kulturellen Prämisse stecken und kann somit immer nur eine Teilbetrachtung der biblischen Erzählungen sein.

Als Teilbetrachtung jedoch fördert sie durch den kulturellen Ansatz einen offenen Zugang zu Gen 2-3. Denn obwohl die Interpretation der Eva als Urgöttin von van Schaik/Michel hermeneutisch und exegetisch wenig überzeugend ist (vgl. Kapitel 2.2.2.b), wird in dieser Lesart ein besonderer Fokus auf Eva gelegt, womit auch andere Aspekte als Schuld, Sünde und Verführung thematisiert werden können. Durch den Vergleich mit anderen Kulturen erfährt Eva eine Höherbewertung als weibliches, selbstständig handelndes und vernunftbegabtes Wesen. Erst in dem Moment, in dem Eva als Göttin vorgestellt wird, wird die Beziehung zwischen Gott und den Menschen ausgeblendet.

Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass die evolutionäre Betrachtung trotz Grenzen und mancher Spannungen, die sich vor allem aus dem exegetischen Umgang mit dem Text und theologischen Prämissen ergeben, wesentlich dazu beiträgt, eine neue Perspektive auf Eva zu gewinnen und sich mit dem Bild der Eva abseits klassischer Interpretationen auseinanderzusetzen. Indem sie es in ihrer naturwissenschaftlichen und kulturellen Perspektive schafft, sich von der „Glaubensbrille“ zu lösen, die oft eine gewisse Interpretation mit sich bringt, aber dennoch einen positiven Blick auf die Bibel zu bewahren, ermöglicht sie einen offenen Zugang zum biblischen Text. Die Bibel in evolutionärer Teilperspektive als „Tagebuch der Menschheit“ kann helfen, neue Aspekte in den Mittelpunkt zu stellen und damit ein facettenreiches Bild der Schöpfung, des Menschen, der Beziehung zwischen Menschen und ihrer Existenz in einer post-paradiesischen, durch Mühsal geprägten Welt zu sehen. Die theologische Perspektive ergänzt dazu die Beziehung des Menschen zu Gott, die trotz Spannungen von göttlicher Gnade durchzogen ist.

3.3. Feministische Theologie als Durchbruch zur Würdigung von Eva

Mit dem Aufkommen feministischer Theologie(n) erfolgte unter anderem ein Perspektivenwechsel auf Eva und den Schöpfungsbericht in Gen 2-3, indem traditionelle Interpretationen kritisiert und die Erzählung in ein neues Licht gerückt werden. Insbesondere Helen Schüngel-Straumann konzentrierte sich dabei auf die vielfältige Wirkungsgeschichte

dieser Erzählung über die Jahrhunderte und wies auf ihre aus Perspektive der Frauen unheilvolle Entwicklung hin.⁴⁵³

Um aus feministischer Perspektive einen Blick auf Eva zu gewinnen, sollen zunächst das Anliegen Feministischer Theologie(n) überblicksartig vorgestellt werden, bevor in einem zweiten Schritt einzelne Beispiele der Betrachtung Evas untersucht und wieder auf den Bibeltext rückbezogen werden. Vorweg ist anzumerken, dass die Feministische Theologie immer wieder für Aufregung gesorgt, weil sie traditionelle Vorstellungen massiv in Frage gestellt hat, aber zugleich auch neue Impulse in der Theologie gesetzt hat. Im Laufe der Jahre sind manche Erkenntnisse, die durch den feministisch-theologischen Diskurs zu Gen 2-3 aufgebracht wurden, zum theologischen Standard geworden und prägen bis heute neuere Kommentare und Werke zu dieser Erzählung. Dennoch ist es in diesem Teil der Arbeit interessant, einzelne Positionen feministischer Theologie gezielt zu betrachten, Beispiele zu vergleichen und anschließend zu überlegen, inwieweit diese Erkenntnisse auch heute noch anregend sein können.

3.3.1 Neue Impulse Feministischer Theologie(n)

a) Zielsetzung Feministischer Theologie

Unter Feministischer Theologie wird grundsätzlich eine Theologie verstanden, die Frauen in den Mittelpunkt stellt. Konkret kann das in unterschiedlichen Ausprägungen und Ansätzen geschehen.⁴⁵⁴ Insofern verweist Lucia Scherzberg darauf, dass es alleine aufgrund der unterschiedlichen Entstehungskontexte nie *die* feministische Theologie gab⁴⁵⁵ und auch Hedwig Meyer-Wilmes betont die Pluralität feministischer Theologien.⁴⁵⁶ Mit dem Aufkommen unterschiedlich geprägter (auch säkularer) Frauenbewegungen,⁴⁵⁷ die aufgrund fehlender Gleichberechtigung, Sexismus- und Gewalterfahrungen von Frauen auf die gesellschaftliche, soziale und politische Situation von Frauen reagierten, entstand ein neues Bewusstsein für alternative Theologiekonzepte, um den praktischen Anspruch von Gleichberechtigung der Frau in Kirche und Gesellschaft theologisch zu stützen.⁴⁵⁸ Somit reichen die Wurzeln der Feministischen Theologie bis in das 19. Jahrhundert zurück, als wissenschaftliche Strömung etablierte sie sich ab den 1970/80er-Jahren an den deutschsprachigen Fakultäten.⁴⁵⁹

⁴⁵³ Vgl. zum Überblick besonders Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 7-59; Schüngel-Straumann, *Eva*, 15-129.

⁴⁵⁴ Vgl. Meyer-Wilmes, *Art. Feminismus/Feministische Theologie I.*, 67.

⁴⁵⁵ Vgl. Scherzberg, *Feministische Theologie*, 68.

⁴⁵⁶ Vgl. Meyer-Wilmes, *Art. Feministische Theologie. Programm*, 147.

⁴⁵⁷ Wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung feministischer Theologie hatten die ökumenische Bewegung, die katholisch geprägte Frauenordinationsbewegung der USA sowie die Neue Frauenbewegung in den westlichen Industrieländern in der 2. Hälfte des 20. Jh.s. Vgl. Scherzberg, *Feministische Theologie*, 67. Für einen Überblick zur Geschichte und Etablierung einer wissenschaftlichen feministischen Theologie vgl. Schneider-Ludorff, *Art. Feministische Theologie. Geschichte*, 144-147; Wacker, *Feministische Exegese. Teil 1*, 3-33.

⁴⁵⁸ Vgl. Scherzberg, *Feministische Theologie*, 67.

⁴⁵⁹ Vgl. Wacker, *Feministische Exegese. Teil 1*, 25; Schneider-Ludorff, *Art. Feministische Theologie. Geschichte*, 144f.

Wie auch die feministische Wissenschaft im Allgemeinen haben feministische Theologien ihren Ausgang bei den Frauen und ihrer Wirklichkeit.⁴⁶⁰ Allerdings geht es nicht um eine „Theologie der Frau“, sondern um eine frauenbefreiende Theologie.⁴⁶¹ Somit verfolgen feministische Theologien als (übergeordnetes) Ziel die Aufdeckung von „Geschlechterdualismen und Weiblichkeitsstereotype[n]“⁴⁶² sowie in weiterer Folge die Entwicklung von frauengerechten Ansätzen innerhalb der Theologie.⁴⁶³ Starre Bilder und Rollenzuschreibungen sollen ausgehend von der „Brüchigkeit weiblicher Identität im Patriarchat“⁴⁶⁴ verworfen werden. Feministische Theologie versteht sich als Neukonzeption, wobei nach Lucia Scherzberg die Orientierung an der Erfahrung, das Beziehungsdenken und der Gemeinschaftsaspekt auch den reformtheologischen Bestrebungen des 20. Jahrhunderts zugeordnet werden können.⁴⁶⁵ Feministisch-theologische Denkmuster wollen bisherige Grenzen überschreiten und zielen insgesamt auf Veränderung ab.⁴⁶⁶ Das spezifisch Neue ist somit die Reflexion aus bewusst weiblicher Perspektive sowie die Berücksichtigung der Kategorie des „Geschlechts“.⁴⁶⁷ Zusammenfassend hält Sabine Pemsel-Maier fest: „Ihr Ausgangspunkt war die Unterdrückung oder Marginalisierung von Frauen, ihr Anliegen eine Theologie aus der Perspektive von Frauen für Frauen, ihr Ziel Frauenbefreiung.“⁴⁶⁸

Vor diesem Hintergrund ist für feministische Theologien ein kritisches Moment charakteristisch, das sich nach Helga Meyer-Wilmes zugleich als kritische Position gegenüber Patriarchat, Kultur und Theologie äußert. Konkret zeigt sich diese

„in der systematischen Darlegung der Entfremdung christlicher Glaubenserfahrungen und Offenbarung im Patriarchat, [...] in der Kritik der Marginalisierung von Frauen in Gesellschaft und Kultur [...] [sowie] in der Betonung von Frauenerfahrungen in den verschiedenen Kontexten jüdisch-christlicher Tradition“⁴⁶⁹.

Obwohl die unterschiedlichen Ansätze feministisch-theologischer Reflexion zum Teil stark auseinandergehen (vgl. Kapitel 3.3.1.c), ziehen sich nach Lucia Scherzberg als zentrale Kategorien besonders die plurale „Erfahrung von Frauen“ und die „Weiblichkeit“ durch, wobei auch diese unterschiedlich gefüllt werden.⁴⁷⁰ Helga Meyer-Wilmes erkennt als Gemeinsamkeit aller Ansätze hingegen die Kritik an der kyriarchalen Vorherrschaft sowie die Erkenntnis von Geschlecht als soziale anstatt von Gott gegebene „natürliche“ Kategorie.

⁴⁶⁰ Vgl. Wacker, Feministische Exegese. Teil 1, 34; 52.

⁴⁶¹ Vgl. Meyer-Wilmes, Art. Feministische Theologie. Programm, 148.

⁴⁶² Wacker, Feministische Exegese. Teil 1, 34.

⁴⁶³ Vgl. Wacker, Feministische Exegese. Teil 1, 34.

⁴⁶⁴ Meyer-Wilmes, Art. Feminismus/Feministische Theologie I., 67.

⁴⁶⁵ Vgl. Scherzberg, Feministische Theologie, 81; Meyer-Wilmes, Art. Feminismus/Feministische Theologie I., 67.

⁴⁶⁶ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 37f.

⁴⁶⁷ Vgl. Scherzberg, Feministische Theologie, 81.

⁴⁶⁸ Pemsel-Maier, Art. Feministische Theologie, WiReLex, 3.1. Sorge sieht die Feministische Theologie noch weiter als Denkrichtung, die über Frauenbefreiung hinausgeht und zu einer Veränderung einer Kultur beiträgt, die frei von Unterdrückung und Beschädigung ist. Vgl. Sorge, Religion und Frau, 37.

⁴⁶⁹ Meyer-Wilmes, Art. Feministische Theologie. Programm, 148.

⁴⁷⁰ Vgl. Scherzberg, Feministische Theologie, 69.

Charakteristisch für den feministisch-theologischen Diskurs ist auch seine internationale, interkontinentale und interreligiöse Ausrichtung.⁴⁷¹

b) Gleichheits- und Differenzfeminismus

Innerhalb der Feministischen Theologie unterscheidet man grob zwischen dem Gleichheitsfeminismus und dem Differenzfeminismus, die vor allem auf der jeweiligen Wahrnehmung und Definition von Weiblichkeit und ihrem Verhältnis zur Männlichkeit basieren. Im Gleichheitsfeminismus wird die Gleichwertigkeit beider Geschlechter betont und die Gleichberechtigung auf allen Ebenen angestrebt. Weiblichkeit wird als kulturelles und historisches Produkt und ideologisches Konstrukt zur Begründung des Patriarchats wahrgenommen. Allerdings orientiert sich Weiblichkeit hier tendenziell an männlichen Normen und Lebensweisen und läuft damit auch Gefahr, die ursprünglich feministischen Bestrebungen zu vergessen. Theologisch zielt der Gleichheitsfeminismus auf ein ganzheitliches Bild des Menschen ab, indem auf den androzentrischen Charakter des allgemeinen Begriffs des Menschen sowie das Fehlen der Erfahrungen von Frauen hingewiesen wird.

Demgegenüber steht im Differenzfeminismus die Differenz der Geschlechter im Mittelpunkt, wobei auch diese wieder verschieden betrachtet wird, wodurch sich viele Positionen in dieser Strömung entwickelt haben. Durch das Differenzdenken wird die Weiblichkeit in ihrem Wesen und ihren Qualitäten betont. Dadurch sollen Frauen zu ihrer eigenen Identität gelangen, die nicht durch männliche Charakterisierung geprägt ist. Der Weiblichkeit wird ein eigener Wert zugeschrieben, die zugleich als vorgegeben und zu erreichendes Ziel wahrgenommen wird. Während im Gleichheitsfeminismus das biologische Geschlecht (engl. *sex*) vom sozialen Geschlecht (engl. *gender*) unterschieden wird, wird dieses Verhältnis im Differenzfeminismus nicht genau bestimmt.

Ansätze, die sich vor allem aus der Tiefenpsychologie ableiten, verstehen Weiblichkeit wiederum als Leerstelle, die individuell gefüllt werden muss, wodurch sich auch theologische Anknüpfungspunkte ergeben. Primäres Ziel der theologischen Reflexion mit Fokus auf die differenzfeministische Ausrichtung ist eine Veränderung der Wahrnehmung von Weiblichkeit, wobei dies aufgrund der Schwierigkeit einer allgemeinen Wesensbestimmung, in der sich alle Frauen angesprochen fühlen, zugleich die größte Herausforderung und eigentlich unmöglich ist. Außerdem besteht darin die Gefahr, wieder in alte Rollenbilder zurückzufallen und diese zu bedienen. Eine spezifische Form am Rand des Differenzfeminismus bildet der gynozentrische Ansatz. Auch wenn sich dieser heute weiterentwickelt hat, wurde hier unter Berufung auf Göttinnenkulte der Früh- und Religionsgeschichte und alte Matriarchatstheorien an der Höherwertigkeit des weiblichen Geschlechts festgehalten. Vor diesem Hintergrund wird eine Umkehrung der bestehenden Geschlechterverhältnisse vorgenommen und darin

⁴⁷¹ Vgl. Meyer-Wilmes, Art. Feministische Theologie. Programm, 147f.

die Überlegenheit der Weiblichkeit betont, was neben der fehlenden Überprüfbarkeit einen Hauptkritikpunkt dieses Ansatzes darstellt.⁴⁷²

c) Hermeneutik feministischer Exegese

Für eine christlich-feministische Exegese fragt Marie-Theres Wacker nach geeigneten hermeneutischen Prinzipien und gliedert diese in fünf mögliche Typen, wobei *feministisch* als weit gefasster Begriff im Sinne jeglicher Form von Förderung der Würde von Frauen in allen Gesellschaftsbereichen zu Grunde gelegt wird: (1) Als *Hermeneutik der Loyalität* benennt sie jene Perspektive, die in der Bibel die gottgewollte Schöpfungsordnung als gegeben sieht und somit das Problem biblisch legitimer Frauendiskriminierung in der Auslegung der Bibel verortet. Während diese Hermeneutik zwar den Blick auf die ganze Schrift behält, kann allerdings durch das supranaturalistische Wirkungsverständnis Jesu Christi und der göttlichen Ordnungen die Frauendiskriminierung nur wegerklärt oder als zufällige Abweichung der zeitlos gültigen Ordnung dargestellt werden. Marie-Theres Wacker erkennt darin zwar den biblischen Ansatz, hält diese Hermeneutik jedoch für eine feministische Exegese ungeeignet. (2) Demgegenüber wird in der *Hermeneutik der Ablehnung* die Bibel als Autorität für Frauen insgesamt abgelehnt, weil ihre Wirkungsgeschichte durchgängig eine Patriarchatsgeschichte darstellt. Daraus folgt die Abwendung von der gesamten biblischen Glaubenstradition. Als besondere Stärke dieser Hermeneutik hebt Marie-Theres Wacker die Konfrontation des Universalanspruchs der biblisch-christlichen Tradition hervor, allerdings bleiben ihrer Einschätzung nach die Alternativen selbst in Aporien stecken. (3) Orientiert an historisch-kritischer Forschung (Verdeutlichung der Vielfalt der Frauenwirklichkeit zur biblischen Zeit) und dem Bemühen um literarisch-feministische Lesestrategien (Suche nach „Strukturen des Weiblichen“ im biblischen Text mitsamt einer neuen Rezeptionsperspektive) kann in einer *Hermeneutik der Revision* stärker unterschieden werden zwischen einer patriarchalen Prägung der Bibel als „Schale“ und einem nicht-patriarchalen „Kern“ der biblischen Offenbarung. In der Bibel ist trotz ihrer androzentrischen und sexistischen Perspektive die göttliche Wirklichkeit erkennbar. Exegetische Befunde werden mit einer konkreten Kritik an herrschenden gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen verbunden sowie frauenspezifische Elemente trotz androzentrischer Perspektive der Texte hervorgehoben. (4) Als *Hermeneutik des „Ewig Weiblichen“* benennt sie einen Ansatz, der seinen Ausgangspunkt in der Annahme matriarchaler Strukturen hat. Nur wenn die Bibel auf ein Göttliches verweist, das wesentlich in Symbolen des Weiblichen zu fassen ist und die Große Göttin die göttliche Rede der Bibel bestimmt, kann die Bibel in dieser Hermeneutik weiterhin Geltung beanspruchen. Dabei soll nicht nur Material über Frauen gesammelt werden, sondern dieses frauenspezifisch interpretiert, um eine konsequent frauenzentrierte Perspektive zu etablieren. Grundlage für diese Hermeneutik bildet die These der universalen Gültigkeit einer matriarchalen Weltanschauung. Ein inhaltlicher Kritikpunkt dieser Hermeneutik liegt in der grundlegenden Verschmelzung von Kosmos und Göttin. (5) Die

⁴⁷² Vgl. Scherzberg, *Feministische Theologie*, 68; 80f.; Pemsler-Maier, *Art. Feministische Theologie*, WiReLex, 3.3.

Hermeneutik der Befreiung legt im Vergleich zu den anderen Typen den Fokus stärker auf die Verbindung von Wissenschaft und Praxis, wodurch auch die ethische Entscheidung und politisches Engagement eine größere Rolle spielen. Theologisch wird die Orientierung an der Subjektwerdung aller Frauen vor Gottes Angesicht gefordert. Diese Hermeneutik weist eine Nähe zur matriarchal-feministischen Hermeneutik auf und die gegenwärtige Interpretationsgemeinschaft von Frauen gilt als ihr hermeneutisches Zentrum. Allerdings wird durch die parteilich-feministisch, praktisch orientierte Ausrichtung eine verzerrte Wahrnehmung historischer Sachverhalte befürchtet.⁴⁷³

Für die feministische Betrachtung von Gen 2-3 und der ersten Frau haben sich besonders eine *Hermeneutik der Revision* sowie eine *Hermeneutik des „Ewig Weiblichen“* herauskristallisiert, wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird.

3.3.2 Beispiele feministischer Auseinandersetzungen mit Eva

Die feministisch-theologische Reflexion hat es sich zur Aufgabe gemacht, biblische Texte aus weiblicher Perspektive zu betrachten und androzentrische Elemente aufzudecken. Hier kommt Gen 2-3 in den Blick, die Erzählung, die in besonderer Weise die Entstehung des Menschen sowie das Verhältnis zwischen Mann und Frau thematisiert. Von feministischer Seite wird immer wieder kritisiert, dass sie in negativer Weise dazu beigetragen habe, ein untergeordnetes Frauenbild im Christentum zu etablieren sowie die patriarchale Herrschaft der Gesellschaft theologisch zu legitimieren.⁴⁷⁴ Für Empörung sorgt besonders die Einschätzung, dass „diese Erzählungen dazu verwendet [wurden], die Frau für Sünde und Unheil der Menschheit verantwortlich zu machen“⁴⁷⁵ und sie tendenziell frauenfeindlich statt frauenfreundlich interpretiert wurde.⁴⁷⁶ Nach Phyllis Trible ist das der Grund, warum Gen 2-3 insgesamt von vielen Feministinnen abgelehnt wird. Sie kritisiert jedoch, dass durch solche Ablehnung gerade die eigentlich bekämpfte traditionelle patriarchale Exegese akzeptiert würde und schlägt eine neue Lesart auf Basis eines nicht-patriarchalen Prinzips biblischer Texte vor.⁴⁷⁷

In der feministischen Eva-Rezeption sind ohne Anspruch auf Vollständigkeit zwei sehr unterschiedliche Ansätze erkennbar: Zum einen fällt das Bemühen um eine Richtigstellung der Interpretation biblischer Texte auf Basis historisch-kritischer Exegese entgegen der langen, als fehlerhaft empfundenen Auslegungstradition auf (Phyllis Trible, Helen Schüngel-Straumann). Zum anderen kristallisiert sich in Bezug auf die Matriarchatsforschung der 1970er-Jahre⁴⁷⁸ der Versuch einer Re-Mythologisierung von Gen 2-3 durch die Wiederentdeckung des Weiblichen heraus, was auch zu einer Wiederentdeckung von Eva

⁴⁷³ Vgl. Wacker, *Feministische Exegese*. Teil 1, 34-46.

⁴⁷⁴ Vgl. Sorge, *Religion und Frau*, 101; Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 5.

⁴⁷⁵ Schüngel-Straumann, *Mann und Frau*, 144.

⁴⁷⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 5.

⁴⁷⁷ Vgl. Trible, *Gegen das patriarchalische Prinzip*, 94f.; 99.

⁴⁷⁸ Vgl. Brockmann, *Art. Matriarchat*, 408f.

als Urgöttin führt (Elga Sorge, Christa Mulack, Gerda Weiler). Bei beiden Ansätzen fällt auf, dass vor allem die Befreiung der Frau von der Zuordnung zur Schuld und dem Bild der Verführerin im Mittelpunkt steht, viel stärker als in den bisher untersuchten Lesarten von Richard Kearney und Carel Van Schaik/Kai Michel. In Bezug auf Gen 2-3 und Eva kann dies als Kern der Perspektive gelten, der die feministische Kritik an der traditionellen Exegese gut sichtbar werden lässt.

a) Befreiung durch Korrektur (Helen Schüngel-Straumann, Phyllis Trible)

Helen Schüngel-Straumann hat sich vielfach um ein neues Bild der Eva bemüht. Dabei erfolgt ihre Betrachtung immer unter Berücksichtigung der breiten Wirkungsgeschichte. Mit dieser soll aufgezeigt werden, „wie eine lange verkehrte [sic!] Interpretation verarbeitet, richtiggestellt und in ihren Wirkungen unschädlich gemacht werden kann“⁴⁷⁹. Methodisch arbeitet sie historisch-kritisch, wodurch sie in der Typisierung von Marie-Theres Wacker der *Hermeneutik der Revision* (3) zugeordnet werden kann.⁴⁸⁰

Den Ursprung der in ihrer Sicht frauenfeindlichen Argumente verortet Helen Schüngel-Straumann in der Spätzeit des Alten Testaments ab dem 2. Jh. v.Chr., unter anderem durch den Einfluss von zwei Strömungen der Spätantike, die auch von den neutestamentlichen Schriftstellern aufgenommen wurden. Diese Strömungen zeichnet die Erotisierung alter Erzählungen sowie Dämonisierung von Eros und Schönheit aus.⁴⁸¹ Der Einfluss dieser Strömungen auf den neutestamentlichen und frühchristlichen Entstehungsprozess führte zu einer Darstellung der Frau als Gefahr für den Mann aufgrund ihrer Schönheit und erotischen Ausstrahlung. Zusätzlich führte nach Helen Schüngel-Straumann der Rückgriff auf die frühjüdisch-hellenistischen Texte statt auf die hebräischen Ursprungstexte zu einer Auslegung entgegen der ursprünglichen Intention des Verfassers von Gen 2-3. In weiterer Folge wurde schließlich die Frau grundsätzlich mit dem Bösen in Verbindung gebracht und sexuelles Verlangen mit der Frau identifiziert (vgl. Sir 25,24). Insgesamt sind die Auslegungen daher von einer *theologischen* Begründung, von Gott verfügten Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau geprägt.⁴⁸²

Neben der Aufbereitung der als frauenfeindlich dargestellten Wirkungs- und Auslegungsgeschichte der biblischen Texte führt Helen Schüngel-Straumann verdrängte und vergessene biblische Tradition wieder in das Bewusstsein der theologischen Betrachtung.⁴⁸³ Um die Frau vom Bild als Untergeordnete, Schuldige und Verführerin zu entlasten, betont sie zum einen die paradiesische Perspektive in Bezug auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau und untersucht zum anderen die Rolle der Frau in Gen 3 anhand geprägter Motive sowie die Auswirkungen des Handelns. Grundsätzlich geht Helen Schüngel-Straumann

⁴⁷⁹ Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 58.

⁴⁸⁰ Vgl. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 63; Wacker, *Feministische Exegese*. Teil 1, 40.

⁴⁸¹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 57.

⁴⁸² Vgl. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, 56-59; Schüngel-Straumann, *Mann und Frau*, 145f.

⁴⁸³ Vgl. Wacker, *Feministische Exegese*. Teil 1, 40.

aufgrund der fehlenden Parallelen zu Ez 28⁴⁸⁴ davon aus, dass die Frau ein bewusstes Anliegen der ätiologischen Erzählung ist.⁴⁸⁵ Insbesondere durch die Unterscheidung der Begriffe „Mensch“ (אדם) als Gattungsbegriff und „Mann“ (איש) als Einzelwesen wird die erste Frau in das ganzheitliche Bild des Menschen eingeordnet. Erst durch die Erschaffung der Frau ändert sich das Wesen des „Menschen“ in „Mann“ und „Frau“, wodurch sich die besondere Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter ausdrückt. In diesem Sinne ist nach Helen Schüngel-Straumann auch die „Rippe“ als verwendetes Baumaterial für die Erschaffung der Frau zu verstehen: Statt die Unterscheidung zum Schöpfungsmaterial des Mannes („Staub vom Erdboden“) zu betonen und daraus eine Minderwertigkeit abzuleiten, ist mit Blick auf die Verwandtschaftsformel (Gen 2,23) die Zusammengehörigkeit und Gleichheit ausschlaggebend. Die „Rippe“, für die Helen Schüngel-Straumann auch ein sumerisches Wortspiel für „Leben“ und „Frau“ annimmt, wird als Teil des Menschen betrachtet, wodurch es sich letztlich um das gleiche Baumaterial handelt. Zentral für das schöpfungsgemäße gleichberechtigte Verhältnis zwischen Mann und Frau ist das Verständnis von „Hilfe“ (עזר) als ein besonders qualifizierter, umfassender und einen Notzustand beendender Ausdruck. Insofern wird die Frau nicht als Dienstmagd, sondern als gleichberechtigte Partnerin des Mannes verstanden. Dabei verweist Helen Schüngel-Straumann auch auf das alleinige Schöpfungshandeln Gottes bei der Erschaffung der Frau, bei dem der Mann nicht beteiligt ist.⁴⁸⁶

Dass die Frau auch in Gen 3 nicht die Schuldige ist, unterstreicht Helen Schüngel-Straumann mit ihrer Beobachtung, dass Gen 3 weder die Sünde erwähnt, um damit ihre Herkunft zu erklären, noch konkrete Schuldzuweisungen stattfinden. Hier würden insgesamt die patriarchalen Einflüsse des Verfassers in den ätiologischen Strafsprüchen deutlicher zum Vorschein kommen. Der Fokus in Gen 3 liegt aber vielmehr auf dem Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, das durch die Gebotsübertretung nun nicht mehr von Vertrauen, sondern von Schuld und Zerrissenheit geprägt ist und in weiterer Folge die Beziehungen und die Umwelt des Menschen betrifft.⁴⁸⁷ Dass dabei narrativ die Frau die Handlungsrolle übernimmt, erklärt Helen Schüngel-Straumann mit altorientalisch geprägten Motiven, die eine Verbindung von Frau, Schlange und Baum aufweisen.⁴⁸⁸

Generell bemüht sich Helen Schüngel-Straumann um eine ganzheitliche Perspektive auf Gen 2-3 und kritisiert, dass Einzelaussagen häufig aus dem Kontext gerissen werden, um

⁴⁸⁴ Es wird immer wieder auf die Beziehung zwischen Gen 2-3 und Ez 28 hingewiesen: Das Tyrosorakel in Ez 28 verarbeitet eine Erzählung von der Vertreibung des Urmenschen aus dem Gottesgarten. Auffällig ist dabei eine ähnliche Grundstruktur sowie gemeinsame Motive wie der Garten Eden/Gottesgarten, die Cheruben oder das Hineingestellt werden und die anschließende Vertreibung aus dem Garten. Als Unterschied fällt der Hochmut des Königs in Ez 28 auf, der als Auslöser für die Vertreibung gilt. Außerdem thematisiert Gen 2-3 den Erwerb der Weisheit, während Ez 28 den Verlust der Weisheit anspricht. Insgesamt ist jedoch die literarische Abhängigkeit umstritten. Vgl. ausführlich Bühner, Am Anfang, 358-369; Schmid, Unteilbarkeit, 36f. Vor allem weil Ez 28 nur den Menschen thematisiert, leitet Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 68 daraus das besondere Interesse an der Frau in Gen 2-3 ab.

⁴⁸⁵ Vgl. Schüngel-Straumann, Mann und Frau, 154.

⁴⁸⁶ Vgl. Schüngel-Straumann, Mann und Frau, 154-156; Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 69-73.

⁴⁸⁷ Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 79-82; Schüngel-Straumann, Mann und Frau, 156-161.

⁴⁸⁸ Vgl. dazu ausführlich Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 75-79.

daraus ein bestimmtes Verhältnis zwischen Mann und Frau abzuleiten.⁴⁸⁹ Für sie steht letztendlich die „volle Menschlichkeit der Frau“⁴⁹⁰ als von Gott geschaffene vollwertige und gleichberechtigte Partnerin des Mannes im Zentrum der biblischen Erzählung Gen 2-3.⁴⁹¹

Mit einer literaturwissenschaftlich orientierten Exegese hat Phyllis Trible das „nicht-patriarchalische Prinzip“ biblischer Texte geprägt. Methodisch steht bei ihr ähnlich wie bei Helen Schüngel-Straumann der biblische Text in seiner fertigen Gestalt im Vordergrund und sie bezieht sich vor allem auf sprachlich-rhetorische Figuren, Handlungsverläufe sowie Personendarstellungen (v.a. die Darstellung von Frauen), womit eine neue Rezeptionsperspektive feministisch erschlossen wird. Hermeneutisch ist sie damit nach Marie-Theres Wacker ebenso revisionistisch einzuordnen.⁴⁹²

Das „nicht-patriarchalische Prinzip“ besteht in der grundsätzlichen Annahme, dass „es nicht die Absicht des biblischen Glaubens ist, das Patriarchat einzusetzen oder zu erhalten, sondern das Heil für Männer und Frauen gleichermaßen [sic!] zu suchen.“⁴⁹³ Dies ist für Phyllis Trible zum einen gegeben in weiblichen Bildern, die die Bibel für Gott kennt (z.B. Gott als Gebärende, stillende Mutter, Hebamme, Näherin oder Versorgung mit Nahrung als Aufgabe der Frau) und dem gleichzeitigen monotheistischen Verständnis des Gottes Israels als Einheit gegenüber Fruchtbarkeitsgöttern und einer insgesamt schillernden Götterwelt der altorientalischen Kulturen. Damit steht das Wesen des Gottes Israels insgesamt dem Sexismus entgegen. Zum anderen spielt dafür die Gemeinschaft im Verhältnis zwischen Einzelpersonen und der Identität als Gruppe eine wichtige Rolle, weil auch die Geschlechter über Solidarität charakterisiert werden.⁴⁹⁴ Texte wie Gen 2-3 oder das Hohelied sind Beispiele für das nicht-patriarchale Prinzip der (hebräischen) Bibel.

Für die Interpretation von Gen 2-3 geht Phyllis Trible ähnlich vor wie Helen Schüngel-Straumann, indem sie vor allem jene Elemente literarisch beleuchtet, die rund um die Erschaffung der Frau, für das Verhältnis zwischen Mann und Frau vor und nach der Gebotsübertretung sowie die daraus folgenden jeweiligen Konsequenzen relevant sind. Die leitende Frage dahinter, ob die Erzählung mit dem Patriarchat bricht, beantwortet Phyllis Trible letztlich positiv: Dieser Mythos bestreitet

„das Patriarchat in entscheidender Weise, er legitimiert die Unterdrückung der Frau nicht. Er versucht, dem Sinn menschlicher Existenz auf den Grund zu gehen, sowohl für die Frau wie für den Mann. Er zeigt die Güte, aber auch die Schwäche beider Geschöpfe, ihre Gleichwertigkeit unter Gott und miteinander, ihre Gemeinsamkeit in Sünde und Leiden und ihre gemeinsame Erlösungsbedürftigkeit.“⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 97.

⁴⁹⁰ Schüngel-Straumann, Mann und Frau, 161.

⁴⁹¹ Vgl. Schüngel-Straumann, Mann und Frau, 161.

⁴⁹² Vgl. Wacker, Feministische Exegese. Teil 1, 71; 38.

⁴⁹³ Trible, Gegen das patriarchalische Prinzip, 94.

⁴⁹⁴ Vgl. Trible, Gegen das patriarchalische Prinzip, 95-99.

⁴⁹⁵ Trible, Gegen das patriarchalische Prinzip, 116.

Der Frau kommt entsprechend nicht die Schuld allen Übels der Welt zu. Vielmehr verweist der Name „Eva“ auf die fehlerhafte Abweichung der ursprünglich als gleichberechtigt gedachten Beziehung und gibt dem Mann in seiner mit der Namensgebung vollzogenen Herrschaft unrecht. Zusätzlich hat auch ein nicht- bzw. übergeschlechtlicher Gottesgedanke erheblichen Einfluss auf die Bewertung der menschlichen Geschlechter in Gen 2-3.⁴⁹⁶

b) Befreiung durch Fokus auf das Matriarchat (Elga Sorge, Christa Mulack, Gerda Weiler)

Eine andere Strömung feministisch-theologischer Reflexion stützt sich auf die Wiederentdeckung matriarchaler Mythen und die Matriarchatsforschung in den 1970er-Jahren. Sie ist geleitet von der Grundannahme der Existenz einer ursprünglichen und überall vorhandenen matriarchalen Kultur. Dabei bezieht sie sich stark auf Erkenntnisse der Mythologie, wobei Mythen als exaktes Abbild der Gesellschaft verstanden werden und somit den Status von historischen Quellen erhalten, die ein Bild der Vergangenheit sicher offenbaren und transportieren.⁴⁹⁷ Konkret benennt Elga Sorge als Ziel dieses feministisch-theologischen Anliegens die „Re-Mythologisierung“ im Sinne einer „Wiederentdeckung der Weisheit und der Heilskraft von mythischen Bildern“⁴⁹⁸, durch die der Mensch existenziell mit dem weiblichen Göttlichen in Berührung kommt. Damit kann dieser Ansatz nach Marie-Theres Wacker der *Hermeneutik des „Ewig Weiblichen“* (4) zugeschrieben werden.

Diese mythologische Perspektive auf Eva in Gen 2-3 ist beeinflusst von den Vorstellungen einer ursprünglich matriarchalen Kultur, die von Christa Mulack auch als das „Goldene Zeitalter des Matriarchats“⁴⁹⁹ bezeichnet wird. In dieser spielt die Weisheit eine große Rolle, die das Leben selbst darstellt und in allen Dingen enthalten ist. Sie ist das Symbol der „Himmelskönigin“ bzw. der „Herrin“, die wiederum der „Inbegriff aller Lebensordnung, die schöpferische Urkraft“⁵⁰⁰ ist. Vorherrschend ist die Vorstellung, dass die Schöpfung durchzogen ist von der weiblichen und allgegenwärtigen Kraft, die alles von Anfang an bestimmt:

„[Die Kraft] wohnte in [den Menschen] und in allen Dingen. Sie schuf die innewohnende Ordnung, die Rhythmen des Lebens und Vergehens, Flut und Ebbe, den Aufstieg und den Untergang der Sonne. Die Kraft des Weiblichen umgab [die Menschen] von allen Seiten.“⁵⁰¹

⁴⁹⁶ Vgl. Trible, *Gegen das patriarchalische Prinzip*, 99-108; 116f.

⁴⁹⁷ Vgl. Brockmann, *Art. Matriarchat*, 408.

⁴⁹⁸ Sorge, *Religion und Frau*, 102. Umgekehrt würde in der Historisierung und Entmythologisierung der Mythos seiner Vielfalt und seiner Tiefendimension beraubt. Deshalb ist es wichtig, den mythologischen Code zu entziffern, um mythologische Erzählungen ihrer Intention nach angemessen zu verstehen. Vgl. Sorge, *Religion und Frau*, 101f.

⁴⁹⁹ Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes*, 140.

⁵⁰⁰ Weiler, *Matriarchat im Alten Israel*, 17.

⁵⁰¹ Weiler, *Matriarchat im Alten Israel*, 16.

Entsprechend erhält in dieser Betrachtung nicht nur das Weibliche einen zentralen Stellenwert, sondern auch das Leben und die Natur, in die die Menschen ganzheitlich eingebunden waren, sowie die Himmelskönigin, in der all diese Elemente verkörpert sind. Diese gehören zu den charakteristischen Elementen der matriarchalen Vorstellungswelt.⁵⁰² In ähnlicher Weise spricht Christa Mulack von der Welt als Gottesgarten, der frei war von allen Mühen und in dem für das Leben alles in Fülle vorhanden war. Das Leben des Menschen bestand in enger Beziehung zur Gottheit. Vor diesem Hintergrund wird Gen 2-3 neu gedeutet, wobei konsequenterweise der Frau eine einzigartige Rolle zukommt: Die Frau wird hier eng mit der Weisheit verbunden. Indem sie in der matriarchalen Urzeit dem Mann von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen gibt, teilt sie ihre Weisheit und ihr Wissen mit ihm. Erst dadurch konnte auch der Mann zwischen Gut und Böse unterscheiden, wodurch er ebenfalls Anteil an der mutterrechtlichen Ordnung erhält und mit dem Weiblichen und der Göttin in Einklang leben kann.⁵⁰³ Eva wird in dieser mythologisch-feministischen Perspektive mit der kosmischen Göttin und Urmutter gleichgesetzt, die sich durch Weisheit und Stärke auszeichnet.⁵⁰⁴ Was traditionell als Übertritt des Verbot Gottes gewertet wird, lässt die Frau in dieser Perspektive als initiativ, klug und mutig erscheinen, die selbstbewusst eine „Entscheidung von weltpolitischer Tragweite“⁵⁰⁵ trifft.⁵⁰⁶

Vor diesem Hintergrund beinhaltet Gen 2-3 nach Elga Sorge eine Vielfalt an Erinnerungen an die ursprüngliche matriachale Ordnung. Dazu zählen die Bezeichnung Evas als „Mutter alles Lebendigen“, die Überlieferung des Lebensbaums, das Symbol des Apfels⁵⁰⁷, das Paradies und die Schlange⁵⁰⁸. Dabei unterstellt Elga Sorge dem Verfasser der Paradieserzählung eine absichtliche Umkehrung der natürlich-matriarchalen Verhältnisse, die im Glauben an die weibliche Schöpfungskraft der Frau sowie der Mutter Erde bestehen, um dagegen die männliche Herrschaft zu legitimieren. Statt die Urmutter Eva zu verehren, wird diese durch die Entstehung aus der Rippe als Gefährtin Adams herabgesetzt, womit die natürlichen Verhältnisse verkehrt würden. Die weibliche Schöpfungskraft wird durch eine männliche Schöpferkraft abgelöst. Die oben genannten Erinnerungen des matriarchalen Glaubens in Gen 2-3 sind für Elga Sorge ein Zeichen dafür, wie stark verankert diese Mythen in der Gesellschaft waren und wie schwer die Darstellung einer männlich dominierten

⁵⁰² Vgl. Weiler, Matriarchat im Alten Israel, 16-25.

⁵⁰³ Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 140; Sorge, Religion und Frau, 108.

⁵⁰⁴ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 108; 111; auch Weiler, Matriarchat im Alten Israel, 59.

⁵⁰⁵ Sorge, Religion und Frau, 108.

⁵⁰⁶ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 108.

⁵⁰⁷ Sorge geht davon aus, dass die Frucht in Gen 3 an den Liebesapfel aus dem Apfelgartenparadies der Göttin erinnert, womit der Apfel symbolisch auf die weibliche Macht und Weisheit verweisen würde. Vgl. Sorge, Religion und Frau, 108.

⁵⁰⁸ Zum matriarchalen Verständnis der Schlange vgl. den Überblick bei Sorge, Religion und Frau, 110-116.

Paradieserzählung für den Verfasser gewesen sein dürfte. Entsprechend liege die versteckte Botschaft der Paradieserzählung in der Stärke und Klugheit der Urmutter Eva.⁵⁰⁹

Besonders irritiert aus matriarchaler Perspektive das Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen 2,16f.), nicht nur, weil es von JHWH als männlichem Gott kommt, sondern auch weil das Essen ursprünglich als Gebot verstanden wurde, um durch die Nahrungsaufnahme mit der Göttin in Verbindung zu sein. Weil das Essen von den Bäumen als kraft- und lebensspendend angesehen wird, wird umgekehrt das Nichtessen als Ungehorsam gegen die Gottheit interpretiert.⁵¹⁰ Dementsprechend verdeutlicht das Verbot in Gen 2,17 die patriarchal geprägte Kultur, die stark von einem Entweder-Oder durchzogen ist.⁵¹¹ Der Höhepunkt dieses Denkens zeigt sich für Christa Mulack besonders in der Begründung der Strafe für den Mann („Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast...“; Gen 3,17), weil darin ein Gegenüber zwischen der Frau und JHWH und damit auch eine Gegenüberstellung der Verwirklichung weiblicher Werte und dem Patriarchat aufgemacht wird, zwischen denen sich der Mann entscheiden muss.⁵¹²

Insofern handelt aus matriarchaler Perspektive die Erzählung Gen 2-3 von einem „Sündenfall“, der aber anders gedeutet wird: Dieser liegt in der Umkehrung der Verhältnisse und im „Sturz der Göttin und des Matriarchats“⁵¹³. Dies wird beispielsweise in der Strafe für die Frau sichtbar. In der matriarchalen Kultur verleiht die Gebärfähigkeit der Frau eigentlich Würde und Macht und ist Ausdruck des schöpferischen Geistes, in Gen 2-3 wird sie aber als Strafe Gottes negativ konnotiert. Stattdessen wird in weiterer Folge der männliche Samen zur relevanten Kategorie der Fortpflanzung und die Frau auf die Funktion als Gefäß reduziert.⁵¹⁴ Die Umkehrung der Verhältnisse wird unterstützt, indem die schöpferische Macht in Gen 1 und Gen 2 mit dem männlichen Gott in Verbindung gebracht werden. In eine ähnliche Richtung zeigt auch die Verfluchung der Schlange, die mythologisch ein uraltes Fruchtbarkeitssymbol und Symbol für weibliche Macht und Weisheit darstellt.⁵¹⁵ Elga Sorge erkennt in der Verfluchung

„den patriarchalen Versuch [...], die Göttin zu stürzen und kosmische Fruchtbarkeit, Lebenskraft und Göttin-Weisheit zu entwerten, zu dämonisieren und zu verfluchen und

⁵⁰⁹ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 107f.

⁵¹⁰ Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 140. Die Frau dürfte mit dieser ursprünglichen Tradition gebrochen haben, indem sie das Verbot Gottes befolgte und keine Früchte der Weisheit mehr nahm und weitergab. Darauf verweise die Frage der Schlange (Gen 3,1). Indem diese Perspektive im biblischen Text unterschlagen wird, wird die männliche Dominanz bereits spürbar. Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 149f.

⁵¹¹ Typische Merkmale der patriarchalen Kultur, die anhand Gen 2,17 gezeigt werden können, sind nach Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 142f. (1) das Verbot selbst, weil damit dem Baum (der Erkenntnis) als Symbol der Fruchtbarkeit der Tod entgegengesetzt wird, (2) der Tod als Folge des Ungehorsams im Gegensatz zum Leben, während in der matriarchalen Kultur dieser Gegensatz durch die Vorstellung der Wiedergeburt keine Rolle spielt, sowie (3) der dargestellte Gegensatz von Gehorsam gegenüber Gott (JHWH) und der Erkenntnis. Alle drei Aspekte stellen anschaulich das charakteristische Entweder-Oder des patriarchalen Denkens dar.

⁵¹² Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 155f.

⁵¹³ Sorge, Religion und Frau, 110.

⁵¹⁴ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 108-110.

⁵¹⁵ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 110-112.

die unverzichtbaren weiblichen Fähigkeiten [neues Leben hervorzubringen] dem Mann zuzuschreiben⁵¹⁶.

Somit wird an der Schlange der Wandel einer Weisheits-Religion zu einer männerdominierten, patriarchalen Religion sichtbar, die auch die Entrechtung und Entmachtung der Frau zur Folge hat.⁵¹⁷

Insgesamt fällt bei der matriarchal-feministischen Perspektive eine starke Polarität zwischen männlich und weiblich sowie die scharfe Kritik am patriarchalen Gott JHWH auf. Diese wird besonders daran deutlich, dass diesem Gott vor allem Machtausübung, Gehorsam und Unterdrückung als Wesensmerkmale sowie das Absolutsetzen männlicher Werte gegenüber weiblicher Denkmuster zugesprochen werden, während dem Matriarchat Liebe, Friede, Vernunft, Gerechtigkeit und Freiheit zugeordnet werden.⁵¹⁸ Diese Kritik geht so weit, dass JHWH selbst als Verführer (Christa Mulack) oder Sünder (Elga Sorge) angesehen wird, weil er die Ganzheit des Menschen verhindert, den Mann auf seine Männlichkeit fixiert, der Frau und dem Mann keine autonome Identität zugesteht und Erkenntnis verbietet.⁵¹⁹ Entsprechend sieht Elga Sorge in Gen 2-3 ein „düstere[s] Bild [eines] verbotenden und strafenden Gottes“⁵²⁰, der kontrollierend und verurteilend auftritt. Gegen die durch das traditionelle Gottesbild etablierte metaphysisch festgeschriebene, unveränderbare und zeitlose „Schattenexistenz“⁵²¹ des Weiblichen hebt Elga Sorge die Göttin und eine das ganze Leben heiligende Spiritualität als eigentlichen Orientierungspunkt im Mythos Gen 2-3 hervor.⁵²²

3.3.3 Eva und die Paradieserzählung durch die Brille der pluralen feministisch-theologischen Ansätze

Dass Eva bzw. die erste Frau in der feministisch-theologischen Betrachtung eine wichtige Rolle einnimmt, ist wenig überraschend. Dieses Interesse ergibt sich besonders aus dem urgeschichtlichen Charakter, der zur Legitimierung der Unterordnung der Frau beigetragen

⁵¹⁶ Sorge, Religion und Frau, 112.

⁵¹⁷ Vgl. Sorge, Religion und Frau, 112.

⁵¹⁸ Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 165f. Mulack sieht bereits im Gottesnamen selbst diese patriarchale Struktur gegeben, indem sie diesen unter Bezugnahme auf die jüdische Kabbala betrachtet. Darin wird das Männliche dem hebräischen Buchstaben Jod und das Weibliche dem Buchstaben He zugeordnet. Daraus schlussfolgert sie, dass das männliche Jod und das weibliche He alleine durch die Anordnung im Gottesnamen (יהוה) bereits auf die männliche Struktur und die Unterdrückung des Weiblichen verweisen würden. Auch die Gegenüberstellung des Gottesnamen mit dem syrischen *ḥawa* für „Herrin“ und dem aramäischen *ḥewjā* für „Schlange“ in der Verbindung mit dem Name יהוה für die „Mutter alles Lebendigen“ (Gen 3,20) verdeutlicht das. In beiden Begriffen würde das vorangestellte weibliche He vor dem männlichen Jod noch auf die ursprüngliche Ordnung verweisen, durch die auch erst JHWH von dem uranfänglich Weiblichen hervorgebracht wird. Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 146. Fraglich ist, wie weit hier die matriachale Perspektive eigene Prämissen in vorgegebene Elemente einträgt.

⁵¹⁹ Vgl. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 156; Sorge, Religion und Frau, 117.

⁵²⁰ Sorge, Religion und Frau, 117.

⁵²¹ Sorge, Religion und Frau, 117.

⁵²² Vgl. Sorge, Religion und Frau, 117.

hat, als auch durch die intensive Wirkungsgeschichte der Erzählung. In ausgewählten Schlaglichtern wurde gezeigt, welche Versuche unternommen wurden, um Eva mit dem Aufkommen der feministischen Perspektive in der Theologie zu rehabilitieren. Zusammenfassend stechen vor allem fünf Aspekte heraus, die für die weiterführende Betrachtung von Gen 2-3 hilfreich sein können:

(1) Das besondere Interesse der unterschiedlichen Betrachtungsweisen liegt in der Befreiung der Frau von der Schuld am Schicksal der Menschheit. Dieses ist zurückzuführen auf das allgemeine Ziel der feministischen Theologien, die Sichtweise der Frau in den Mittelpunkt zu rücken und dadurch auch neue Lesarten der biblischen Texte zu etablieren. Dabei hat sich aber auch herausgestellt, dass die Herangehensweise an Gen 2-3 sehr unterschiedlich ausfällt.

(2) Einen wichtigen Stellenwert in der feministischen Betrachtung nimmt die Bezeichnung Evas als „Mutter alles Lebendigen“ in Gen 3,20 ein. Sowohl in der matriarchal-mythologischen als auch in der historisch-kritischen Betrachtung wird darin der Bezug der Erzählung zu altorientalischen Mythen erkannt. Damit wird vor allem die Besonderheit der Urmutter hervorgehoben, diese aber auch als Lebensspenderin in den Mittelpunkt gerückt. Mit dieser Fokussierung erfolgt eine Aufwertung der ersten Frau innerhalb Gen 2-3. Jedoch führt die matriarchal-mythologische Verschmelzung von altorientalischen Mythen mit Gen 2-3 dazu, Eva mit der kosmischen Göttin selbst gleichzusetzen.

(3) Eine besondere Stärke der feministischen Perspektive, insbesondere unter historisch-kritischer Prämisse, liegt in der Einbeziehung der gesamten Episode, anstatt die Geschichte auf wenige Details zu reduzieren (z.B. nur der Griff der Frau zur Frucht [Gen 3,6] oder die Unterordnung der Frau als Strafe Gottes [Gen 3,16], u.a.). Durch den gezielten Fokus auf traditionsgeschichtliche sowie semantische Details der Erzählung gelingt ihr ein umfangreiches Bild auf die Frau und das Verhältnis der ersten Menschen. Damit einher geht auch die Betonung anderer Charaktereigenschaften der Frau als in der traditionellen Auslegungsgeschichte: Im Vordergrund stehen nun das mutige und initiative Handeln der ersten Frau sowie das bewusste Treffen einer Entscheidung, das in beiden Ansätzen positiv bewertet wird. Das hat zur Folge, dass der Moment der Gebotsübertretung weniger im Sinne einer schuldbehafteten Handlung ins Gewicht fällt, sondern stattdessen das Erlangen von Erkenntnis positiv gezeichnet wird.

(4) Innerhalb der feministisch-theologischen Perspektive wird Gott sehr unterschiedlich dargestellt. In dem Bemühen, die weibliche Perspektive einzubringen, wurde sowohl eine weibliche Seite im monotheistischen, tendenziell männlich geprägten Gottesbild entdeckt als auch der Fokus gänzlich auf eine ursprünglich lebensspendende Urgöttin gelegt. Mit dieser sticht der matriarchal orientierte Vorwurf gegenüber dem männlichen Gott JHWH als patriarchalen und Frauen unterdrückenden Gott Israels heraus. Diese Kritik ergibt sich konsequenterweise aus der Logik eines matriarchalen Ursprungs, der unter anderem durch die Etablierung des monotheistischen JHWH-Glaubens völlig aufgelöst wurde. Konsequenterweise wird JHWH als alleiniger und männlicher Gott abgelehnt.

Demgegenüber könnte der alternative und mildere Umgang mit dem biblischen Gott durch die Hervorhebung der weiblichen Aspekte hilfreicher sein, um damit Frauen auch heutzutage einen Zugang zu Gott zu ermöglichen. Auf Gen 2-3 hat dies insofern Auswirkungen, weil damit auch die Rollenverteilung innerhalb der Erzählung neu gewichtet wird. Unter matriarchaler Kritik/mythologischer Perspektive wird Gott selbst zum Verführer oder Sünder und hat durch sein Verbot Anteil an den neuen Lebensumständen der Menschen. Zudem wird, wie bereits erwähnt, Eva selbst in eine Linie mit der kosmischen Urmutter gestellt. Im zweiten Fall wird durch die Betonung der weiblichen Seite Gottes an anderen Stellen Weiblichkeit als Identifikationsmerkmal gestärkt und somit diese auch in Gen 2-3 betont.

(5) Die Strafsprüche Gottes (Gen 3,14-19) bleiben innerhalb der feministisch-theologischen Perspektiven ein Ausdruck der patriarchalen Wirklichkeit (des Verfassers). Dabei wird besonders auf die ursprüngliche Stellung von Mann und Frau in einer gleichberechtigten Partnerschaft verwiesen und das untergeordnete Verhältnis der Frau als fehlgeleitete Entwicklung hervorgehoben. In dieser ist auch der Mann am Vergehen beteiligt, indem er die ursprüngliche Ordnung missachtet und sich beispielsweise durch die Namensgebung (vgl. Gen 3,20) über die Frau stellt. Im Sinne der „Frauenbefreiung“ wird auch betont, dass der Fluch explizit nur für die Schlange sowie für die Erde um des Mannes willen ausgesprochen wird, aber nicht über die Frau. Darin wird einmal mehr ein Indiz gesehen, dass die Frau nicht die (alleinig) Schuldige der Handlung ist. Dennoch trägt die Frau die größten Folgen, weil sie zusätzlich zur harten Arbeit, die dem Menschen allgemein zugesprochen wird, noch die Mühen für Schwangerschaft und Geburt erleiden muss. Dies ist aus matriarchal-mythologischer Betrachtung besonders verheerend, da diese Aspekte ursprünglich Ausdruck des lebensspendenden, schöpferischen Geistes waren, die jedoch durch die patriarchalen Einflüsse nun mit Schmerzen verbunden sind. Anhand der Strafsprüche wird ein starkes Gegenüber der göttlichen Schöpfung (wobei auch dieses Göttliche sehr unterschiedlich gesehen wird) und des menschlichen Daseins in der Welt aufgemacht. Damit bekommt Gen 2-3 in feministisch-theologischer Betrachtung deutlich den Charakter einer Legitimationsgeschichte zugewiesen, mit der bestehende Verhältnisse legitimiert und gefestigt wurden.

An der matriarchalen Perspektive auf Eva ist die völlige Umkehrung der Verhältnisse zu kritisieren. Es ist fraglich, ob die Lösung des vielschichtigen Textes Gen 2-3 darin bestehen kann, die weiblichen Aspekte soweit zu überhöhen und gleichzeitig alle männlichen Aspekte einer radikalen Kritik zu unterziehen, dass dies letztlich nur zu einer Umkehrung der Verhältnisse zwischen Mann und Frau führen kann. Damit verkennt dieser Ansatz auch das ursprünglich gleichberechtigte Zusammenleben von Frauen und Männern, von dem auch Gen 1,27 berichtet und auf das die Erschaffung der Frau als „entsprechende Hilfe“ (Gen 2,18) hinweist. Obwohl die Gleichsetzung Evas mit der kosmischen Göttin zur Lösung des Problems der Ungleichberechtigung beitragen will, bleibt dieser Ansatz in einer Vermischung von Elementen aus verschiedenen altorientalischen Kulturen stecken, die unkritisch auf Gen

2-3 übertragen werden, und erscheint damit hermeneutisch fragwürdig. Demgegenüber nimmt die historisch-kritische Herangehensweise den biblischen Text in seiner Struktur und seinem Entstehungskontext ernst und schafft es damit, den Blick zu weiten. Dass in weiterer Folge viele dieser Erkenntnisse in den theologischen Diskurs des 21. Jahrhunderts eingeflossen sind, wurde bereits erwähnt und wird auch im exegetischen Teil dieser Arbeit deutlich. Dennoch bleiben die matriarchalen Ideen einer kosmischen Eva zumindest reizvoll und regen auf ihre Art und Weise an, über das eigene Bild der Eva immer wieder neu nachzudenken. Die Stärke des Eva-Bilds der feministischen Theologien liegt abschließend in der Betonung der Initiative und dem Selbstbewusstsein der ersten Frau und damit einhergehend im Aufbringen neuer Bilder von Eva insbesondere aus einer Zeit heraus, in der die Stellung der Frau noch deutlich mehr von Unterordnung geprägt war. Dieser Impuls lädt bis heute dazu ein, neue und andere Bilder der ersten Frau zu etablieren, die auf einer breiteren Basis im biblischen Text fußt und die den frauenfreundlichen Anteil von Gen 2-3 wahrnimmt.

4 Die „neue“ Eva: Reflexionen und Fazit

„Können wir bitte neue Eva-Bilder entwerfen?“⁵²³, schreibt die Berliner Pfarrerin Maïke Schöfer in einem Blog-Artikel der Online-Plattform *y-nachten.de* und fordert damit eine Alternative für das für viele immer noch vorherrschende Bild der Eva als „Sünderin, Verführerin und Verantwortliche für den Sündenfall“⁵²⁴. Wenn die Ausgangsfrage dieser Arbeit danach fragt, wie moderne Lesarten zu einer Veränderung des Bildes der Eva in Gen 2-3 beitragen, geht es dabei letztlich um ein ähnliches Anliegen. Denn aufgrund einer langen (zum Teil tendenziösen) Auslegungsgeschichte in Theologie, Kunst und Kultur sind zwar viele, aber dennoch einseitige Bilder der Schöpfungserzählung vorhanden, die bis heute Menschen prägen.

Die Exegese zeigte aber, dass das dem Bibeltext nicht gerecht wird: Denn demgegenüber bietet der Text Gen 2-3 selbst eine Bandbreite an Motiven, Facetten und Aspekten an und lässt damit von sich aus verschiedene Bilder und Interpretationen zu. Nach der theologischen Auseinandersetzung mit Gen 2-3 und den verschiedenen Perspektiven auf Eva soll abschließend eine eigene Lesart von Gen 2-3 vorgestellt werden, bei der auch die Erkenntnisse der unterschiedlichen Lesarten einfließen sollen. Um die Forschungsfrage beantworten zu können, muss zunächst eine zugrundeliegende Perspektive definiert werden, anhand derer die eigenständige Interpretation erfolgen kann: Ziel ist eine moderne Perspektive, die aber theologisch fundiert und für Gläubige im 21. Jahrhundert relevant sein möge. Mit dem Fokus auf die Figur Eva wird dabei das genuin feministische Anliegen aufgegriffen, indem eine gleichwertige Sichtweise auf die Frau auf Augenhöhe in den Blick kommen soll. Dieser Blickwinkel ermöglicht fünf zentrale Reflexionen, die das neue Eva-Bild beeinflussen und verändern können: paradiesische Perspektive, Blick für Details, Möglichkeit Raum geben, Tagebuch der Menschheit und Inspiration durch kritische Auseinandersetzung.

Die paradiesische Perspektive hervorheben

Für die Betrachtung von Eva ist als Grundlage konkret die Gesamtheit der Textkomposition entscheidend: Während sich die Rede vom „Sündenfall“ als Bezeichnung der Erzählung stärker auf die Handlung in Gen 3 fokussiert, verdeutlicht alleine schon der literarische Zusammenhang zwischen den Kapiteln eine weitere und vor allem offenere Perspektive. Die Erzählung wird nicht nur von den Ereignissen in Gen 3 bestimmt, sondern erfolgt immer auch auf dem Hintergrund der Ereignisse von Gen 2. Es hat sich gezeigt, dass die gesamte Erzählung bestimmt ist von dem Wechsel zwischen einer paradiesischen und einer post-paradiesischen Perspektive. Von diesen beiden Perspektiven sind alle wesentlichen Elemente der Erzählung berührt, wodurch insgesamt eine hohe Ambivalenz wahrnehmbar ist. Diese Ambivalenz durchzieht die Erschaffung und das Wesen des Menschen, das

⁵²³ Schöfer, Eva und der Sündenfall. Online unter: <https://y-nachten.de/2021/05/eva-und-der-suendenfall/> (Zuletzt abgerufen am 30.05.2025).

⁵²⁴ Schöfer, Eva und der Sündenfall. Online unter: <https://y-nachten.de/2021/05/eva-und-der-suendenfall/> (Zuletzt abgerufen am 30.05.2025).

Verhältnis zwischen Mann und Frau, die Benennung der Frau als Gattungsbezeichnung und mit einem konkreten Namen, die Erkenntnis von Gut und Böse und die neue Lebensrealität außerhalb des Paradieses. Diese Ambivalenz ermöglicht aber gleichzeitig einen Perspektivenwechsel: Denn insgesamt lässt Gen 2-3 viel stärker auch positive Sichtweisen zu, als man gemeinhin gewohnt ist. Damit soll nicht negiert werden, dass es durchaus auch negative Anklänge in der Erzählung gibt, mit denen die Leser:innen in ihre eigene Realität entlassen werden. Diese können aber durch die paradiesische Sichtweise angereichert werden, die in gleicher Weise enthalten ist. Denn die Erzählung thematisiert nicht nur Schuld und Leiden, sondern stellt dieser bewusst die schöpferische Perspektive Gottes gegenüber. Insofern scheint die Bezeichnung von Gen 2-3 als „Paradieserzählung“ geeigneter als die Überschrift „Sündenfall“, weil damit stärker die paradiesische Perspektive hervorgehoben wird, wodurch ein offener Blick auf die einzelnen Elemente ermöglicht wird.

Dieser Blickwinkel ist auch bei allen drei „Rezeptionen“ beobachtbar, der sich durch ihren je spezifischen Ansatz ergibt. Sowohl in der evolutionären Betrachtung als auch in der feministischen Kritik wird trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte (evolutionär: die Sesshaftigkeit des Menschen; feministisch: die Befreiung der Eva vom Bild der Sünderin) jeweils der Fokus stärker auf die paradiesischen Elemente gelegt. Gleiches gilt prinzipiell auch für den schwach-ontologischen Ansatz, wobei dieser mit der Kategorie des Möglichen vor allem die post-paradiesischen Anteile grundlegend neu bewertet. Somit liegt ein wesentlicher Mehrwert in diesen Betrachtungen darin, prinzipiell einen offeneren Blickwinkel zu ermöglichen, der die Erzählung in einem neuen Licht erscheinen lässt. Dieser offene Blickwinkel ist aber bereits im Text selbst angelegt. Für eine moderne und theologisch begründete Lesart des 21. Jahrhunderts besteht darin die grundlegende Einladung, den Blick zu weiten und die Paradieserzählung in ihrem Gesamtzusammenhang mit allen Ambivalenzen wahrzunehmen.

Ein Blick für Details

Wie detailliert und facettenreich die Paradieserzählung gestaltet ist, zeigen vor allem die vielen Feinheiten in der Sprache und bewusst angelegte Sprachspiele (אדם-אדמה, איש-אשה), (ערום/עירם-ערום, חוה-אם כל-חי), die zum Teil in der deutschen Übersetzung verloren gehen. Ein genauer Blick darauf eröffnet eine neue Bewertung insbesondere der Eva und das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Hervorzuheben ist die bewusste Charakterisierung der Frau als „Hilfe, die ihm entspricht“, mit der von Anfang an ein gleichberechtigtes Verhältnis dargestellt wird. Statt einer Hilfe im Sinne einer untergebenen Dienstmagd, wird die Frau geschaffen als Unterstützung und gleichwertige Partnerin für den Mensch als Sozialwesen. Dazu zählt aber auch die feine Unterscheidung zwischen „Mensch“ (אדם) und „Mann“ (איש) im Hebräischen, mit der die erste Frau selbst als Gattung Mensch in Erscheinung tritt. Die Einordnung als „Mann“ (איש) und „Frau“ (אשה) erfolgt sprachlich erst im gegenseitigen Erkennen, wodurch der Mensch erst durch die „Frau“ zum „Mann“ wird. In diesem Sinne ist die erste Benennung der Frau durch den Mann zu verstehen als beidseitiger Individualisierungsprozess. Der jubelnde

Ausruf „Diese ist nun endlich Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23) entspricht dieser ursprünglichen gegenseitigen Bezogenheit und soll nicht als Ausdruck einer Hierarchie verstanden werden. Auch die „Rippe“/„Seite“ (צלע) lässt durch diesen Ausruf keine minderwertige Interpretation der Frau zu, sondern ergibt sich in erster Linie aus einer Schöpfungsvorstellung, die an das Töpfern erinnert. Das auffällige Schöpfungsmaterial entspricht dem Menschen in seiner Grundsubstanz und stellt gleichzeitig die Eigenständigkeit der Frau heraus. Somit lässt sich vor allem in der paradiesischen Perspektive kein hierarchisches Verhältnis zwischen Mann und Frau ableiten, sondern stellt beide als ursprünglich gleichwertig und gleichberechtigte Individuen gegenüber. Sie ergänzen sich trotz Unterschiede. Dass sich dieses Verhältnis mit dem Erlangen der Erkenntnisfähigkeit verändert, hat Auswirkungen auf die post-paradiesische Realität, ändert aber auch rückblickend nichts an der ursprünglichen Ausrichtung. Das veränderte Verhältnis gründet vielmehr in einem entfernten Gottesverhältnis.

Dazu liegt ein besonderes Detail in der Beobachtung, dass die Erzählung weder im Hebräischen noch im Deutschen von „Sünde“ spricht. Weder der Griff zur Frucht noch die Erkenntnisfähigkeit sind demnach einseitig als „sündhaft“ anzusehen. Die „Sünde“ manifestiert sich erst in weiterer Folge im Mord Kains an Abel und thematisiert die Verletzung eines Gemeinschaftsverhältnisses unter Menschen. Entscheidend ist aber, dass sie grundsätzlich als beherrschbar gilt. Vor diesem Hintergrund ist von einer einseitigen Bewertung Evas als Sünderin abzusehen, wodurch sich auch hier ein neuer Zugang eröffnet. Dennoch deuten die negativen Konsequenzen nach dem Griff zur Frucht in Kombination mit dem anfänglichen Verbot Gottes an, dass es um ein Vergehen geht, womit das Thema Schuld angesprochen ist. Dieses liegt aber aufgrund der fehlenden Begriffe eben nicht darin, dass die Frau Sünderin oder die Erkenntnisfähigkeit von Grund auf schlecht wäre, sondern spielt auf das Verhältnis der Menschen zu ihrem Schöpfer an: Während die Menschen Gott ähnlicher werden, distanzieren sie sich gleichzeitig durch ihre neue Eigenständigkeit und Urteilskraft zunehmend von ihm.

Der Möglichkeit Raum geben

Der endgültige Wandel zwischen paradiesischer und post-paradiesischer Realität erfolgt mit der Erkenntnis des Guten und Bösen. Sie ist eine Urteils- und Entscheidungskompetenz, mit deren Hilfe der Mensch nun zwischen Lebensförderlichem und Lebensschädlichem unterscheiden kann. In Bezug auf das Gottesverhältnis, ist diese Kompetenz auch negativ konnotiert, da sich der Mensch damit zunehmend von seinem Schöpfer entfernt. Andererseits bildet diese Entscheidungskompetenz eine wichtige Voraussetzung für das post-paradiesische Leben. Von dieser Betrachtungsweise aus entspricht der Griff zur Frucht einem Emanzipationsakt, mit dem der Mensch gewissermaßen erwachsen wird und sein Wesen um eine wertvolle Kompetenz erweitert. Diese Sichtweise liegt angesichts der ansonsten sehr positiven Beurteilung der Erkenntnisfähigkeit oder Weisheit im Alten Testament nahe.

Bereichert wird die Beurteilung der Erkenntnis des Guten und Bösen durch die schwach-ontologische Perspektive von Richard Kearney, die auf einem Wirklichkeitsverständnis aufbaut, das von der Kategorie des Möglichen beeinflusst ist. In Form einer „Schwächung“ wird dabei das absolute und allgemeingültige Verständnis des Seins hinterfragt, wodurch gleichzeitig das Besondere und Individuelle betont wird. In diesem schwachen Denken Kearneys kann sowohl eine Schwächung Gottes als auch eine Schwächung des Menschen angenommen werden, die sich in der Paradieserzählung zeigen. Die Existenz des Erkenntnisbaums drückt damit die Schwächung Gottes aus, weil dieser damit seine Macht abgibt und dem Menschen durch die reine Existenz des Baumes Eigenständigkeit überhaupt erst ermöglicht. Der Mensch ist mit einer grundsätzlichen Vorstellungskraft (hebr. *yetser*) insgesamt ein Wesen der Möglichkeiten. Das hat aber zur Folge, dass mit dem Erlangen der Erkenntnisfähigkeit der Mensch stärker in seiner Verantwortung gefordert wird. Auch das Verlassen des Paradieses kann als Schwächung verstanden werden, weil damit die Geschichtlichkeit des Menschen beginnt.

Mit dem schwach-ontologischen Blick fokussiert sich die Paradieserzählung insgesamt stärker auf die Zukunft als auf die Vergangenheit und stellt dabei bewusst die Verantwortung des Menschen statt seiner Schuld in den Vordergrund. Der Mensch wird als selbstständiges und verantwortungsvolles Individuum angesehen, das durch seine Erkenntnisfähigkeit prinzipiell auch am Reich Gottes mitwirken kann. In diesem Sinne kann auch Eva als selbstständiges und verantwortungsvolles Individuum angesehen werden, das durch den Griff zur Frucht dem ersten Menschenpaar neue Möglichkeiten aufzeigt. Immer in dem Bewusstsein, dass auch das Böse eine mögliche Handlungsoption darstellt, wird die Erkenntnisfähigkeit in Gen 2-3 durch die schwach-ontologische Perspektive ein wesentlicher Ausdruck des verantwortungsvollen Umgangs des Menschen mit seiner Umwelt.

Tagebuch der Menschheit

Schmerzhaftes Geburten, die Unterordnung der Frau und mühevoller Feldarbeit des Mannes sind Konsequenzen, die aus der Gebotsübertretung hervorgehen. Doch auch hier zeigt die Unterscheidung zwischen paradiesischer und post-paradiesischer Perspektive, dass sich aus dieser im Kontext als Strafe formulierten Bestimmungen keine Ursprünglichkeit ableiten lässt. Kritisch zu hinterfragen ist damit auch der oft als normativ verstandene Charakter dieser Aussagen. Vielmehr wird an dieser Stelle besonders der ätiologische Charakter der Erzählung deutlich: Ausgehend von den eigenen, ambivalenten Erfahrungen des Verfassers mit seiner Umwelt, wird eine Erklärung für die Ursprünge dieser Ambivalenz gesucht und damit gleichzeitig angenommen, dass die Welt ursprünglich anders bzw. positiver gedacht war.

Obwohl die Paradieserzählung diese neue Lebensrealität als Folge einer Gebotsübertretung des göttlichen Verbots darstellt, könnten darin auch ganz allgemein kulturanthropologische und evolutionäre Erfahrungen verarbeitet sein. Das legt zumindest eine evolutionäre Betrachtungsweise der Bibel nahe, wodurch diese nach Carel van Schaik und Kai Michel das

„Tagebuch der Menschheit“ ist. Den Kern des Übergangs bildet aus dieser Perspektive allerdings der Kulturschritt des Menschen als Übergang vom Jäger- und Sammlertum in die Sesshaftigkeit. Neben dem schnellen Bevölkerungswachstum und damit einhergehenden neuen Herausforderungen hat diese Entwicklung vor allem für das Verhältnis zwischen Mann und Frau negative Auswirkungen. Denn dieses dürfte im Jäger- und Sammlertum noch deutlich egalitärer gestaltet gewesen sein als unter sesshaften Bedingungen. Von evolutionärer Perspektive ausgehend, enthält die Paradieserzählung doch einen „Sündenfall“, wobei damit nicht das Vergehen gegen Gott gemeint ist, sondern die umfassende Transformation des menschlichen Zusammenlebens.

Es ist relativ leicht, biblische Elemente durch die evolutionäre Perspektive zu deuten. Umgekehrt ist der Mehrwert der evolutionären Perspektive für die theologische Betrachtung weniger offensichtlich. Dieser liegt wesentlich im Eigenanspruch der evolutionären Herangehensweise, den Blick zu weiten. Mit dieser Grundhaltung kann es gelingen, auch bei der Paradieserzählung den Blick zu weiten, um nicht in den vermeintlichen Anfängen, die sich in Folge der neuen Lebensrealität außerhalb des Paradieses ergeben, stecken zu bleiben. Damit wird einmal mehr das gleichberechtigte Verhältnis zwischen Mann und Frau gestärkt, aber auch die Frau als selbstständiges Individuum hervorgehoben. Der Vergleich mit dem Sesshaftwerden enthält somit beide Perspektiven: Die negativen Konsequenzen werden ernst genommen und in einen Rahmen gesetzt, aber auch die Phase vor dieser Entwicklung beleuchtet, womit die paradiesischen Zustände ernst genommen werden. Insofern ergibt sich dank der evolutionären Perspektive eine gewisse Alltagstauglichkeit für Gläubige im 21. Jahrhundert. Demgegenüber ist Vorsicht geboten vor einer allzu einfachen Gleichsetzung der evolutionären mit der theologischen Perspektive. Diese Grenze wird besonders deutlich, wo Eva als „Mutter alles Lebendigen“ aufgrund altorientalischer Einflüsse selbst als Urgöttin angesehen wird oder die göttliche Perspektive gänzlich aus der Betrachtung gestrichen wird. Vor bewussten Grenzen jedoch bietet die evolutionäre Perspektive reizvolle Gedanken und dort neue Perspektiven, wo die theologische Betrachtung zu einseitig oder festgefahren wird, um in Eva mehr als eine Sünderin zu sehen.

Inspiration durch kritische Auseinandersetzung

Die Rolle der Frau ist innerhalb der Paradieserzählung trotz ihrer aktiven Haltung weit weniger entscheidend, als häufig angenommen. Das gilt vor allem in der Hinsicht, dass ihr nicht die alleinige Schuld am Unglück der Menschheit zugeschrieben werden kann. Sichtbar wird dies bereits unter anderem durch die Tatsache, dass auch der Mann von der Frucht gegessen hat und offenkundig keine unmittelbare Reue über die Gebotsübertretung empfindet, als auch durch die nicht-wertende Haltung des Textes. Gleichzeitig erhält die Frau eine wichtige Funktion als Unterstützerin („Hilfe“) gegen die Einsamkeit. Gegen Ende der Erzählung, erhält die erste Frau durch ihren Namen die tragende Rolle als „Mutter alles Lebendigen“. Obwohl Eva im Alten Testament sonst kaum noch erwähnt wird (außer Gen 4,1 erst wieder in der deuterokanonischen Literatur), hat die erste Frau bzw. Eva in dieser

Erzählung und damit am Beginn der Bibel als gleichberechtigte Partnerin und Lebenschenkende einen besonderen Stellenwert.

Dieses grundsätzlich positive Ansehen der ersten Frau verdankt sich heute in großen Teilen der feministisch-theologischen Betrachtung von Gen 2-3. Aus deren kritischen Haltung heraus, wurde Eva ab den 1970er-Jahren als erste Frau und Urmutter, als gleichberechtigte Partnerin und emanzipiertes Individuum gewürdigt und rehabilitiert. Insofern wurde damit bereits viel zu einer Veränderung der Lesart von Gen 2-3 beigetragen, wie auch die Aufnahme vieler Erkenntnisse in die aktuelle theologische Debatte zeigt. Dennoch sind auch hier Grenzen zu setzen, wo aufgrund der wichtigen Kritik an der Verkehrung der Verhältnisse selbst eine absolute Verkehrung der Verhältnisse zugunsten einer matriarchalen Weltanschauung etabliert wird. In Kombination mit der Verschmelzung altorientalischer Einflüsse wird Eva in manchen Strömungen mit der kosmischen Göttin selbst gleichgesetzt. Dies verkennt jedoch die grundsätzliche Gott-Mensch-Beziehung als Schöpfer-Geschöpf, die auch nach der Emanzipation des Menschen nicht grundlegend aufgegeben ist (vgl. die Sterblichkeit des Menschen und die anhaltende Fürsorge Gottes). Die patriarchale Kritik wird in diesem Zusammenhang vielmehr dort wirkungsvoll, wo nach weiblichen Aspekten im Gottesbild gesucht wird, die wiederum auch die Paradieserzählung positiv beeinflussen.

Fazit: Die „neue“ Eva

Mit der Paradieserzählung Gen 2-3 wird ein facettenreiches Bild geboten, welches das Verhältnis zwischen Mensch und Gott sowie seiner Umwelt reflektiert, die Schöpfung des ersten Menschenpaares in ihrer jeweiligen Besonderheit aber gleichzeitiger Zusammengehörigkeit vorstellt sowie Antworten auf die Fragen des Lebens vor dem Hintergrund realer Lebenserfahrungen, die sich mühsam, ungleich und schmerzvoll darstellen. Die theologische Beschäftigung mit Themen rund um die erste Frau/Eva aus moderner Perspektive zeigt zum einen die Verflochtenheit und den Facettenreichtum der Erzählung und zum anderen ein deutlich neutraleres bis positiveres Bild der ersten Frau bzw. der ersten Menschen, als diese nach wie vor offenkundig von Gläubigen gesehen wird.

Auf die Frage, was moderne Lesarten zu einer Veränderung des Bildes der Eva beitragen können, ist schließlich zu antworten, dass diese auf ihre je eigene Art einen Perspektivenwechsel ermöglichen. Sie sind immer eine Einladung, den biblischen Text mit offenem Blick neu zu lesen. Gerade der Zugang über die evolutionäre Betrachtung ist im mitteleuropäischen, wissenschaftlich geprägten Weltbild reizvoll, genauso wie der Zugang über die Kritik an absoluten Gegebenheiten durch die Schwache Ontologie. Auch wenn Bezüge zum Text festzustellen sind, vertragen sich die modernen Lesarten allerdings nicht immer mit dem biblischen Text, da entweder ein exegetisch-hermeneutisch fragwürdiger Umgang mit Gen 2-3 geboten wurde oder die Perspektive so sehr geweitet wird, dass sie an theologischen Prämissen vorbeigehen. Dazu gehört auch, dass außer in der historisch-kritischen feministischen Betrachtung selten der ganze Text Gen 2-3 in den Blick genommen wurde.

Gleichzeitig hat sich gezeigt, dass diese Lesarten an vielen Stellen letztlich eine Bestätigung dessen sind, was bereits im Text von Gen 2-3 selbst angelegt ist. Insofern ist Gen 2-3 selbst ein offener, aufgeschlossener, aus heutiger Perspektive vielleicht sogar feministischer Text mit vielen Facetten, die wiederum viele Interpretationsmöglichkeiten und Anknüpfungspunkte bieten. Die wohl wichtigste Eigenschaft für das neue Eva-Bild ist dabei wahrscheinlich seine prinzipielle Wertfreiheit gegenüber allen Handlungen.

Auch wenn Eva nicht gleich eine Göttin ist (wie manche Interpretationen denken), ist sie nach Gen 2-3 auch nicht in erster Linie eine Sünderin und Verführerin, auf deren Schultern das Unglück der Menschheit lastet. Sie wird dargestellt als eine dem Mann ebenbürtige Person, wesensgleich als Mensch aber in ihrer Besonderheit als Frau. Dabei tritt sie in ihrem Handeln auch als kluge und initiative Frau auf, durch deren Handeln der Mensch eine Unterscheidungskompetenz für die post-paradiesische Lebensrealität erhält. Eva eröffnet Frauen sowie Männern die Erkenntnismöglichkeit, dass das Bild hierarchischer Ungleichheit von Mann und Frau nicht im göttlichen Blick der paradiesischen Perspektive abzulesen ist.

Literaturverzeichnis

Lexika und Hilfsmittel

- Botterweck, G. Johannes: Art. יָדַע II.2.-III., ThWAT 3 (1982), 486-512.
- Brockmann, Doris: Art. Matriarchat, Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollst. überarb. und grundl. erw. Aufl. (2002), 408f.
- Burkard, Franz-Peter: Art. Possest, Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen (21999), 458.
- Dohmen, Christoph: Art. Ätiologie, LThK 1 (1993), 1160-1162.
- Fabry, Heinz-Josef: Art. צָלַע, ThWAT 6 (1989), 1059-1064.
- Fabry, Heinz-Josef: Art. נָקַשׁ, ThWAT 5 (1986), 384-397.
- Gander, Hans-Helmuth: Art. Ontotheologie, RGG⁴ 6 (2003), 568f.
- Gerlitz, Peter: Art. Name/Namengebung I. Religionsgeschichtlich, TRE 23 (1994), 743-747.
- Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. theol. Dr. phil. Herbert Donner, Dr. theol. h.c. em. Professor an der Christian-Albrechts-Universität Kiel, 18. Auflage, Heidelberg 2013.
- Groß, Heinrich: Art. מָשַׁל 2, ThWAT 5 (1986), 73-77.
- Härle, Wilfried: Art. Möglichkeit, RGG⁴ 5 (2002), 1392-1395.
- Houtman, Cornelis: Art. Ätiologie, RGG⁴ 1 (1998), 901f.
- Hutter, Manfred: Art. Name III. Religionswissenschaftlich, RGG⁴ 6 (2003), 33.
- Kapelrud, Arvid S.: Art. תָּהַן, ThWAT 2 (1977), 794-798.
- Knierim, Rolf P.: Art. Sünde II. Altes Testament, TRE 32 (2001), 365-372.
- Köhler, Dietmar: Art. Sein, Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen (21999), 529f.
- Lamberty-Zielinski, Hedwig: Art. נִשְׁמָה, ThWAT 5 (1986), 669-673.
- Lipiński, Edouard: Art. עָזַר, ThWAT 6 (1989), 14-20.
- Liwak, Rüdiger: Art. Name/Namengebung III. Biblisch, TRE 23 (1994), 749-754.
- Manoussakis, John Panteleimon: Art. Religion, Philosophy of, The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy (2005), 490-492.
- Meyer-Wilmes, Hedwig: Art. Feminismus/Feministische Theologie, I. Kulturgeschichtlich, RGG⁴ 3 (2000), 66-68.
- Meyer-Wilmes, Hedwig: Art. Feministische Theologie, Programm Feministischer Theologie(n), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollst. überarb. und grundl. erw. Aufl. (2002), 147-150.
- Otzen, Benedikt: Art. יָצַר, ThWAT 3 (1982), 830-839.

- Pemsel-Maier, Sabine: Art. Feministische Theologie, in: Das Wissenschaftliche Religionspädagogische Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2025. (Zuletzt abgerufen am 15.02.2025)
- Schneider-Ludorff, Gury: Art. Feministische Theologie. Geschichte, Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollst. überarb. und grundl. erw. Aufl. (2002), 144-147.
- Schottroff, Willy: Art. ידע (erkennen), THAT 1 (62004), 682-701.
- Schüngel-Straumann, Helen: Art. Eva. Biblisch, Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollst. überarb. und grundl. erw. Aufl. (2002), 125-128.
- Soggin, Jan Alberto: Art. משל (herrschen), THAT 1 (62004), 930-933.
- Staubli, Thomas: Art. Schlange II. Archäologisch-kunstgeschichtlich, RGG⁴ 7 (2004), 901.
- Stolina, Ralf: Art. Negative Theologie, RGG⁴ 6 (2003), 170-173.
- Summerell, Orrin F.: Art. Ontotheologie, Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen (21999), 419.
- Uehlinger, Christoph: Art. Schlange I. Religionsgeschichtlich, RGG⁴ 7 (2004), 900f.
- Wächter, Ludwig: Art. עֶפֶר, ThWAT 6 (1989), 275-284.

Sekundärliteratur

- Albertz, Rainer: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: Albertz, Rainer: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels (BZAW 326), Berlin/New York 2003, 23-47.
- Arneth, Martin: Durch Adams Fall ist ganz verderbt... . Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen 2007.
- Bär, Martina: Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottesbildlichen Dimension von Mann und Frau (EThSt 101), Würzburg 2011.
- Blum, Erhard: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Eberhardt, Gönke/Liess, Kathrin (Hg.): Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 9-29.
- Bührer, Walter: Am Anfang... . Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3 (FRLANT 256), Göttingen 2014.
- Crüsemann, Frank: „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: Crüsemann, Frank/Thyen, Hartwig: Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau (Kennzeichen 2), Gelnhausen/Berlin 1978, 13-106.
- Crüsemann, Frank: Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die „jahwistische“ Urgeschichte, in: Schottroff, Willy/Stegemann, Wolfgang (Hg.): Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen (Band 1 Methodische Zugänge), München 1980, 60-77.

- Crüsemann, Frank: Eva — die erste Frau und ihre „Schuld“. Ein Beitrag zu einer sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte, in: Crüsemann, Frank: Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 55-65.
- De Candia, Gianluca: Gianni Vattimo und Giorgio Agamben. Das „Schwache Denken“ als Ontologie dessen, was geschieht, in: Breul, Martin/Langenfeld, Aaron (Hg.): Der Glaube im Denken. Eine Philosophiegeschichte, Freiburg im Breisgau 2023, 411-419.
- Dietrich, Jan: Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, in: ZAW 127 (2015), 224-243.
- Dohmen, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35), Stuttgart 1996.
- Fischer, Georg: Genesis 1-11 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2018.
- Gertz, Jan Christian: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11 (ATD 1), Göttingen 2018.
- Gertz, Jan Christian: Die Entstehung der biblischen Urgeschichte, in: Gertz, Jan Christian: Studien zum Buch Genesis (FAT 175), Tübingen 2023, 37-63.
- Gertz, Jan Christian: Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2-4, in: Gertz, Jan Christian: Studien zum Buch Genesis (FAT 175), Tübingen 2023, 85-106.
- Gertz, Jan Christian: Tora und Vordere Propheten, in: Gertz, Jan Christian (Hg.) Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, 6., überarb. u. erw. Aufl., Göttingen 2019, 193-312.
- Heinrich-Ramharter, Esther: Genesis 2-3 as a Primal Scene for Weak Metaphysics, in: JRAT 10 (2024), 387-403.
- Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen — Kontexte — Themenfelder, 2. durchges. u. erg. Aufl., Tübingen 2023.
- Janowski, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, 2., durchges. u. um einen Literaturnachtrag erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2014.
- Jeremias, Jörg: Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2015.
- Kearney, Richard: The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington/Indianapolis 2001.
- Kearney, Richard: The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture, London/New York 2005.
- Keel, Othmar/Schroer, Silvia: Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2008.
- Kikawada, Isaac M.: Two Notes on Eve, in: JBL 91 (1972), 33-37.
- Korpel, Marjo C.A./de Moor, Johannes C.: Adam, Eve, and the Devil. A New Beginning (Hebrew Bible Monographs 65), Sheffield 2014.
- Krüger, Thomas: Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: Schmid, Konrad/Riedweg, Christoph (Hg.): Beyond Eden. The

- Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History (FAT II 34), Tübingen 2008, 95-109.
- Mulack, Christa: Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart/Berlin 1983.
- Phillips, John A.: Eva. Von der Göttin zur Dämonin [übers. von Eva Gärtner], Stuttgart 1987.
- Römer, Thomas: Der Pentateuch, in: Dietrich, Walter/Mathys, Hans-Peter/Römer, Thomas/Smend, Rudolf (Hg.): Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart 2014, 53-166.
- Schmid, Konrad: Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, in: ZAW 114 (2002), 21-39.
- Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (ATHANT 101), Zürich 2011.
- Schellenberg, Annette: Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2002.
- Scherzberg, Lucia: Feministische Theologie, in: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Hg.): Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 67-101.
- Schüle, Andreas: Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11) (ATHANT 86), Zürich 2006.
- Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation 6), Münster 1997.
- Schüngel-Straumann, Helen: Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?, Paderborn 2014.
- Schüngel-Straumann, Helen: Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1-3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte, in: Schneider, Theodor (Hg.): Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg/Basel/Wien 1989, 142-166.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger: Als Mann und Frau erschaffen. Aspekte biblischer Anthropologie, in: Fonk, Peter/Schlemmer, Karl/Schwiehorst-Schönberger, Ludger (Hg.): Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit, Freiburg/Basel/Wien 2000, 18-37.
- Ska, Jean-Louis: Genesis 2-3: Some Fundamental Questions, in: Schmid, Konrad/Riedweg, Christoph (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History (FAT II 34), Tübingen 2008, 1-27.
- Smith, Mark S.: Before Human Sin and Evil: Desire and Fear in the Garden of God, in: CBQ 80 (2018), 215-230.
- Sorge, Elga: Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart u.a. 1988.
- Spieckermann, Hermann: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f., in: Spieckermann, Hermann: Gottes Liebe zu Israel (FAT 33), Tübingen 2001, 49-61.

- Trible, Phyllis: Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente (GT.S 12), 3., veränd. Aufl., München 1982, 93-117.
- Trible, Phyllis: Gott und Sexualität im Alten Testament [übers. von Marianne Reppekus], Gütersloh 1993.
- Uehlinger, Christoph: Genesis 1-11: Die Urgeschichte, in: Römer, Thomas/Macchi, Jean-Daniel/Nilan, Christophe (Hg.): Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 176-195.
- Van Schaik, Carel/Michel, Kai: Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Reinbek bei Hamburg 2016.
- Van Schaik, Carel/Michel, Kai: Die Wahrheit über Eva. Die Erfindung der Ungleichheit von Frauen und Männern, Hamburg 2020.
- Vattimo, Gianni: Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung (Herder Spektrum 5176), Freiburg im Breisgau 2002.
- Von Rad, Gerhard: Das 1. Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen ¹²1987.
- Wacker, Marie-Theres: Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen (Teil 1), in: Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres: Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 1-79.
- Weiler, Gerda: Das Matriarchat im Alten Israel, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.
- Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main 1996.
- Wendel, Saskia: Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus. Mystische Aufbrüche an der Schwelle zur neuzeitlichen Moderne, in: Breul, Martin/Langenfeld, Aaron (Hg.): Der Glaube im Denken. Eine Philosophiegeschichte, Freiburg im Breisgau 2023, 98-108.
- Zenger, Erich/Frevel, Christian: Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexte, in: Frevel, Christian (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 9., aktual. Aufl. (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 210-227.
- Zenger, Erich/Frevel, Christian: Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: Frevel, Christian (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 9., aktual. Aufl. (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 87-135.
- Zgoll, Annette: Alter Orient. Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: Schmid, Konrad (Hg.): Schöpfung (TdT 4, utb), Tübingen 2012, 17-70.

Online Quellen

- Haiden, Christine: Die Sache mit Eva. Online unter: <https://www.welt-der-frauen.at/die-sache-mit-eva/> (Zuletzt abgerufen am 22.03.2025).
- Schöfer, Maïke: Eva und der Sündenfall. Online unter: <https://y-nachten.de/2021/05/eva-und-der-suendenfall/> (Zuletzt abgerufen am 30.05.2025)

Anhang

Eigene Übersetzung Gen 2,4-3,24

Genesis 2

4 Dies ist die Entstehungsgeschichte (Toledot) des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden, als JHWH-Gott die Erde und den Himmel machte.

5 Das ganze Gebüsch des Feldes war noch nicht auf der Erde und das ganze Kraut des Feldes wuchs noch nicht; denn JHWH-Gott hatte es noch nicht regnen lassen auf die Erde und kein Mensch war da, um den Erdboden zu bearbeiten.

6 Und ein Wasserstrom (Dunst) stieg von der Erde herauf und tränkte die ganze Oberfläche des Erdbodens.

7 (Da) bildete JHWH-Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden und er blies in seine Nase den Atem des Lebens; so wurde der Mensch zu einem Lebewesen (lebendige Seele).

8 Und JHWH-Gott pflanzte einen Garten in Eden, im Osten; und er setzte den Menschen dorthin, den er gebildet hatte.

9 Und JHWH-Gott lies vom Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert im Aussehen und gut zur Nahrung; und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.

[10-14]⁵²⁵

15 Und JHWH-Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bearbeiten und zu bewahren.

16 Und JHWH-Gott gebot dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen

17 aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen, denn an dem Tag, an dem du von ihm isst, wirst du sterben.

18 Und JHWH-Gott sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.

19 Und JHWH-Gott bildete/formte aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennt; und ganz wie der Mensch sie nennt als lebendiges Wesen, so sollte ihr Name sein.

20 Und der Mensch rief ihre Namen für alles Vieh und alle Vögel des Himmels und allen Tieren des Feldes; aber für den Mensch wurde keine Hilfe gefunden, die ihm entspricht.

21 Und JHWH-Gott ließ fallen einen Tiefschlaf auf den Menschen und er schlief ein; und er nahm eine von seinen Rippen und verschloss das Fleisch an der Stelle.

⁵²⁵ Auf eine Übersetzung der Verse 2,10-14 wurde verzichtet, da sich darin kein unmittelbarer Bezug zum Thema der Arbeit befindet.

22 Und JHWH-Gott baute die Rippe, die er genommen hatte vom Menschen, zu einer Frau und führte sie zum Menschen.

23 Und der Mensch sprach: Diese ist nun Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Diese soll genannt werden Frau, denn vom Mann wurde diese genommen.

24 Darum wird ein Mann verlassen seinen Vater und seine Mutter und er wird anhängen an seiner Frau; und sie werden sein ein Fleisch.

25 Und sie beide waren nackt, der Mensch und seine Frau; und sie schämten sich nicht.

Genesis 3

1 Aber die Schlange war klüger/listiger als alle Tiere des Feldes, die JHWH-Gott gemacht hatte. Und sie sprach zu der Frau: Stimmt es wirklich, dass Gott gesagt hat: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?

2 Da sagte die Frau zur Schlange: Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen,

3 aber von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens ist, hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht von ihm essen und ihr sollt sie nicht berühren; sonst werdet ihr sterben.

4 Da sagte die Schlange zur Frau: Ihr werdet sicher nicht sterben!

5 Denn Gott weiß, dass an dem Tag, an dem ihr von ihm esst, werden sich eure Augen öffnen und ihr werdet sein wie Gott, erkennend gut und böse.

6 Und die Frau sah, dass der Baum gut war zum Essen und dass er eine Lust war für die Augen; und dass der Baum begehrend war, um Einsicht zu erlangen. Und sie nahm von seiner Frucht und aß und sie gab auch ihrem Mann bei ihr und er aß.

7 Da öffneten sich die Augen der beiden und sie erkannten, dass sie nackt waren. Und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

8 Da hörten sie die Stimme von JHWH-Gott, der durch den Garten im Abendwind ging; da versteckten sich der Mensch und seine Frau vor dem Angesicht JHWH-Gottes, mitten in den Bäumen des Gartens.

9 Und JHWH-Gott rief den Menschen und er sprach zu ihm: Wo bist du?

10 Und er sprach: Deine Stimme habe ich gehört im Garten und ich fürchtete mich, weil ich nackt bin und ich versteckte mich.

11 Und er sprach: Wer hat dir erzählt, dass du nackt bist? Hast du von dem Baum gegessen, von dem ich dir geboten habe, nicht von ihm zu essen?

12 Und der Mensch sagte: Die Frau, die du mir gegeben hast an meine Seite, sie gab mir von dem Baum und ich aß.

13 Und JHWH-Gott sagte zur Frau: Was hast du gemacht? Und die Frau sagte: Die Schlange hat mich betrogen und ich aß.

14 Und JHWH-Gott sagte zu der Schlange: Weil du dieses gemacht hast, bist du verflucht von allem Vieh und allen Tieren des Feldes; auf deinem Bauch wirst du dich fortbewegen und Staub wirst du essen alle Tage deines Lebens.

15 Und Feindschaft bestimme ich zwischen dir und der Frau und zwischen deinem Nachwuchs und zwischen ihrem Nachwuchs. Er wird dich attackieren am Kopf und du wirst ihn an der Ferse attackieren.

16 Und zur Frau sagte er: Ich werde vermehren deine Mühsal und deine Schwangerschaft, mit Schmerzen wirst du Kinder gebären. Und nach deinem Mann ist dein Verlangen, aber er wird herrschen über dich.

17 Und zum Menschen sprach er: Weil du gehört hast auf die Stimme deiner Frau und du gegessen hast von dem Baum, von dem ich dir geboten habe: Du sollst nicht von ihm essen; verflucht ist der Erdboden um deinetwillen, mit Mühsal sollst du davon essen alle Tage deines Lebens.

18 Und Dornen und Disteln wird er dir sprießen lassen und du wirst essen das Kraut des Feldes.

19 Im Schweiß deines Gesichts sollst du Brot essen bis du zurückkehrst zum Erdboden, denn von ihm bist du genommen. Denn Staub bist du und zu Staub wirst du zurückkehren.

20 Und der Mensch gab seiner Frau den Namen Eva, denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen.

21 Und JHWH-Gott machte für den Menschen und für seine Frau Fellkleider und bekleidete sie.

22 Und JHWH-Gott sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, erkennend gut und böse. Und jetzt, damit er nicht seine Hand ausstreckt und auch von dem Baum des Lebens nimmt und isst und ewig lebt:

23 Und JHWH-Gott schickte ihn fort aus dem Garten Eden, dass er den Erdboden bearbeite, von wo er genommen wurde.

24 Und er vertrieb den Menschen und ließ wohnen/sich lagern östlich vom Garten Eden die Cheruben und die Flamme des zuckenden Schwerts, um zu bewachen den Weg zum Baum des Lebens.