

WORT-SCHATZ BIBEL

Irmtraud Fischer
Die Schöpfungserzählungen der Genesis

**Graz University
Library Publishing**



KATHOLISCHE
KIRCHE STEIERMARK

THEOLOGISCHE
KURSE



kph
GRAZ



Irmtraud Fischer

Die Schöpfungserzählungen der Genesis

Irmtraud Fischer, Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c., Karl-Franzens-Universität Graz, i.fischer@uni-graz.at

<https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Gen1-3.2021.1.1>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz, ausgenommen von dieser Lizenz sind Abbildungen, Screenshots und Logos.

Wortschatz-Bibel, Hg. von Pichler, Josef, 2021

Zusammenfassung

Die Schöpfungstexte der Genesis beeinflussen bis heute überaus wirksam die Weltbeziehungen der Menschen in ihrem Verhältnis zur unbelebten Schöpfung, in ihrer Gemeinsamkeit mit den Tieren und vor allem im Verhältnis der Geschlechter zueinander: KreationistInnen und GenderistInnen beziehen sich auf diese Texte, wenn sie gegen Evolution und Gleichbehandlung aller Geschlechter ankämpfen. Der Beitrag lotet die Sinndimensionen des hebräischen Texts von Gen 1–3 aus und zeigt, dass er für westliche Geschlechterdemokratien noch immer an schlussfähig ist – wenn man ihn nicht fundamentalistisch liest.

Schlagwörter: Schöpfungsakt, andauernde Schöpfung, creatio ex nihilo, Kreationismus, Evolution, Mensch als Bild Gottes, Geschlechteregalität, Geschlechterhierarchie, Bedeutung von Erstschaffenem und „Hilfe, die entspricht“, Gebotsübertretung, Nacktheit, Scham, Sexualität, göttliche versus gefallener Schöpfungsordnung, Mühsal menschlicher Lebensbedingungen

<◊>

The Creation Narratives of Genesis

Abstract

Until today, the creation texts in Genesis influence the human world-relationships in a very strong manner: the relationship to inanimate creation, the common origin with animals, and above all the relationship between the sexes: creationists and genderists refer to these texts, struggling against evolution concepts and gender equality. This article delves into the dimensions of possible interpretations of the Hebrew text and shows its connectivity to our western gender democracies – if it is not read in fundamentalist ways.

Keywords: Act of creation, continuing creation, creatio ex nihilo, creationism, evolution, humankind as image of god, gender equality, gender hierarchy, significance of the first-created, suitable partner/help, transgression of commandments, nakedness, shame, sexuality, God's creation-order versus social order after the fall, labour of human conditions

Die drei ersten Kapitel der Bibel sind in den historisch vom Judentum und Christentum geprägten Gesellschaften zu einem kulturellen Code geworden: Gen 1* (= Gen 1,1–2,4a), das Kapitel, das Gott die Welt in sechs Tagen erschaffen lässt, wird bis heute vor allem im *bible belt* der USA von den Kreationisten gegen naturwissenschaftliche Erkenntnisse ins Treffen geführt und hat in der Auseinandersetzung der Katholischen Kirche mit den kritischen Wissenschaften traurige Berühmtheit erlangt. Aber Texte aus diesem Kapitel sind es auch, die durch die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen als Grundlage für die menschliche Würde und die Menschenrechte gelten.

Die Paradieserzählung von Gen 2–3* (2,4b–3,24) ist als kultureller Code vielleicht noch eindrücklicher, wird sie doch bis heute in der Werbung als *die Verführungsgeschichte* schlechthin vermarktet. Zudem wird (vor allem über den Umweg der neutestamentlichen Interpretationen) der sogenannte Strafspruch gegen die Frau in 3,16 bis heute als Legitimierung zur Frauenunterdrückung verwendet.

Mit dem Wortlaut der Texte der Hebräischen Bibel gehen diese Deutungen nicht konform. Sie sind vielmehr historisch gewachsene und durch bestimmte Gruppen bevorzugte Aktualisierungen einer gewissen Epoche, die es im Laufe der Zeit geschafft haben, sich als „*die Tradition*“ zu behaupten.

Im Folgenden soll aber nicht diesen Rezeptionen nachgegangen, sondern vielmehr werden, den originalen Texten entlang, die drei Kapitel der Bibel vorgestellt und sodann auf ihren Bedeutungsgehalt in unserer heutigen europäischen Gesellschaft hin ausgelotet. Zuerst aber seien ein paar Deutungsrichtlinien für diese Texte vorangestellt.

1. Schöpfungstexte als Welt erzeugende Erzählungen

Ein Konflikt mit naturwissenschaftlichen Theorien der Weltentstehung ist nur in jenen Kreisen möglich, die die Bibel in ausgesuchten Teilen wortwörtlich nehmen (das Auge reißen auch diese Leute sich trotz Mt 18,9 nicht aus!). Die Heilige Schrift ist aber weder ein historisches noch ein naturwissenschaftliches Lehrbuch, sondern ein theologisches. Ihre Wahrheit ist also nicht auf den beiden erstgenannten Feldern zu suchen, sondern in der Theologie. Allein die Tatsache, dass es hintereinander zwei völlig unterschiedliche Darstellungen gibt, wie denn die Welt und das Leben geworden ist, zeigt an, dass man die beiden Schöpfungstexte nicht wortwörtlich zu nehmen hat, denn damit widerspräche sich die Bibel bereits in ihren ersten beiden Kapiteln selber. Sie sind vielmehr als Welt erzeugende Erzählungen¹ zu verstehen, die in

1 Diese Bezeichnung geht auf GOODMAN, Nelson: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984 (Originalausgabe: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett 1978/1992) zurück. Im deutschen Sprachraum hat NÜNNING, Ansgar: Welten – Weltbilder – Weisen der Welterzeugung. Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 59 (2009) 65–80 (siehe auch: NÜNNING, Vera/NÜNNING, Ansgar/NEUMANN, Birgit [Hg.]: *Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives*, Berlin: de Gruyter 2010 [= *Concepts for the Study of Culture 1*]) diesen Ansatz weiterentwickelt. Zur Adaption dieses Konzepts in der alttestamentlichen Exegese siehe FISCHER, Irmtraud: Dokumentierte Welt versus Welt erzeugende Erzählung. Aspekte zur Sinn stiftenden Funktion der Bibel, in: BÜTTNER, Gerhard u.a. (Hg.): *Narrativität*, Bielefeld: Ludwig Sauer 2016 (= *Jahrbuch für konstruktivistische*

einer bestimmten Zeit weltdeutend und identitätsbildend wirken. Sie haben und hatten also nie das Ziel, zuverlässig mitzuteilen, wie denn tatsächlich der gesamte Kosmos mit all seinen Gegebenheiten entstanden ist. Vielmehr stellen sie Reflexionen einer Zeit dar, die den Wandel zum Monotheismus vollzogen hat: Wenn die Gottheit Israels die einzige ist, muss sie zeitlich und räumlich für alles und jedes zuständig sein. Auf sie allein geht daher das gesamte Universum zurück. JHWH wird in dieser Zeit zur Schöpfergottheit, die für alles Existente und universalistisch auch für alle Menschen und Völker Verantwortung trägt.

Diese Entwicklung ist frühestens in der Mitte des 6. Jh. v. Chr., also in der Exilszeit, denkbar. Der erste Schöpfungstext, der aus dem priesterschriftlichen Kontext kommt und theologisch Jes 40–55* nahesteht, reflektiert damit den massiven Umbruch, den der Wandel der Gotteskonzeption von einem auf das Volk Israel beschränkten Nationalgott hin zu einer monotheistischen und daher universalistischen Gottheit verursacht. Während die altorientalische (und nicht nur diese!) Kriegsideologie die mangelnde Kraft einer Gottheit durch einen verlorenen Krieg gegeben sah, bekennt Israel ausgerechnet in einer Epoche politischer Ohnmacht erstmals die universale Macht JHWHS: Hinter der Zerstörung von Volk und Land, inklusive des zentralen Tempels in Jerusalem, steht nicht das triumphierende Pantheon der siegreichen Babylonier. Vielmehr hat die züchtigende Macht der eigenen Gottheit gegen sein Volk, das nicht nach den lebensförderlichen Regeln im verheißenen und als Gabe verliehen Land gelebt hat, die Katastrophe bewirkt. Dieser Versuch einer Theodizee entlässt Gott zwar nicht aus der Verantwortung für den Untergang der Königszeit, aber sucht die Schuld dafür doch bei den Menschen. Die daraus entstehende Problematik eines strafenden Gottesbildes wird durch die gegenwärtige Traumaforschung entscheidend relativiert: Für viele Traumatisierte stellt die Suche nach der Ursache der Traumatisierung auch im eigenen Verhalten den ersten Schritt zu einem Entkommen aus der Schreckensstarre über das Erlebte dar. Paradoxe Weise hilft das gerade nach der traumatisierenden Ohnmachtserfahrung dabei, das Gesetz des Handelns wieder in die eigne Hand zu bekommen.²

Wenn also die Gottheit Israels gerade im Exil zur einzigen wird, muss diese auch die Ereignisse und sogar die Existenz der gesamten Welt bestimmen. Beide Schöpfungstexte verdanken sich also dem Anliegen, den vormaligen Nationalgott als universalistischen Schöpfergott zu bekennen. Sie bieten Orientierung und Identität für ein Volk, das ans Ende gekommen schien, dessen Gottheit es aber nie verlassen hatte. Gen 1–3 sind damit als Welt erzeugende Erzählungen einer religiösen Gemeinschaft zu lesen, die sich nach der Zerstörung Jerusalems und der Exilierung weiter Teile der Bevölkerung neu orientieren muss, wenn sie nicht im Exil

sche Religionsdidaktik 7), 23–32; DIES.: Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen, in: Bibel und Kirche 70 (2015) 190–197; sowie DIES.: Rahel und Lea bauten ganz Israel auf – Rebekka ermöglichte eine gemeinsame Identität, in: BRETT, Mark G./WÖHRLE, Jakob (Hg.): The Politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36, Tübingen: Mohr-Siebeck 2018, 167–183.

2 Vgl. POSER, Ruth: Verkörperte Erinnerung: Trauma und „Geschlecht“ in prophetischen Texten, in: FISCHER, Irmtraud/CLASENSSEN, Juliana (Hg.): Prophetie, Stuttgart: Kohlhammer 2019 (= Die Bibel und die Frauen 1.2), 273–292, hier: 285–290.

aufgerieben werden will. Aus ihnen sprechen die vom Glauben getragenen immensen theologischen Anstrengungen, JHWH nicht als unwirksame Gottheit preiszugeben, sondern sie als einzige wirksame transzendentale Macht über das gesamte Universum zu etablieren.

2. Genesis 1*: Schöpfung durch das Wort

2.1. Stilistische Präsentation in der Tradition der Listenwissenschaft

Der erste Schöpfungstext, Gen 1,1–2,4a ist in der altorientalischen Tradition der „Listenwissenschaft“ gestaltet, die in der Form der Kunstkammern bis ins 19. Jh. hinein auch unsere wissenschaftliche Erfassung der Welt mitprägte: Durch die Sammlung und Kategorisierung möglichst vieler herausragender Objekte und Arten aus der Natur wurde die Welt nicht nur beschreibbar und benennbar, sondern auch erfassbar gemacht. Gen 1 tut dies in sehr formelhafter Sprache und in der polaren Anordnung der jeweiligen Schöpfungswerke (z. B. Himmel – Erde; Tag – Nacht; Wasser – Trockenes), die in der Benennung der äußeren Pole immer die Gesamtheit von allem dazwischen meint.

1,3 **Und die Gottheit sprach:** **Anordnung** (Tag und Nacht)
 1,3 **Erschaffung durch Wort der Gottheit**
 1,4 **Und die Gottheit sah, dass das Licht gut war**
 1,5 **Und die Gottheit nannte ...**
 1,5 **Es wurde Abend und es wurde Morgen: erster Tag**
 1,6 **Und die Gottheit sprach:** **Anordnung** (Himmel)
 1,7 **Erschaffung durch Tun der Gottheit**
 1,7 **Und so geschah es**
 1,8 **Und die Gottheit nannte ...**
 1,8 **Es wurde Abend und es wurde Morgen: zweiter Tag**
 1,9 **Und die Gottheit sprach:** **Anordnung** (Erde und Meer)
 1,9 **Und so geschah es**
 1,10 **Und die Gottheit nannte ...**
 1,10 **Und die Gottheit sah, dass es gut war**
 1,11 **Und die Gottheit sprach:** **Anordnung** (Pflanzen)
 1,11 **Und so geschah es ...**
 1,12 **Und die Gottheit sah, dass es gut war**
 1,13 **Es wurde Abend und es wurde Morgen: dritter Tag**
 1,14 **Und die Gottheit sprach:** **Anordnung** (Lichter)
 1,15 **Und so geschah es ...**
 1,16 **Erschaffung durch Tun der Gottheit**
 1,18 **Und die Gottheit sah, dass es gut war**
 1,19 **Es wurde Abend und es wurde Morgen: vierter Tag**
 1,20 **Und die Gottheit sprach:** **Anordnung** (Wasser- und Lufttiere)

1,21 *Erschaffung durch Tun der Gottheit*1,21 **Und die Gottheit sah, dass es gut war**1,22 **Und die Gottheit segnete sie und sprach: „Seid fruchtbar ...!“**1,23 **Es wurde Abend und es wurde Morgen: fünfter Tag**1,24 **Und die Gottheit sprach: Anordnung (Landtiere)**1,24 **Und so geschah es ...**1,25 *Erschaffung durch Tun der Gottheit*1,25 **Und die Gottheit sah, dass es gut war**1,26 **Und die Gottheit sprach: Anordnung als Selbstaufforderung (Menschen)**1,27 *Erschaffung durch Tun der Gottheit*1,28 **Und die Gottheit segnete sie und sprach: „Seid fruchtbar ...!“**1,29 **Und die Gottheit sprach: Anordnung (Nahrung für Mensch und Tier)**1,30 **Und so geschah es ...**1,31 **Und die Gottheit sah alles ... und siehe, es war sehr gut**1,31 **Es wurde Abend und es wurde Morgen: sechster Tag**2,2 **Am siebten Tag vollendete die Gottheit das Werk, das sie geschaffen hatte ...**2,3 **die Gottheit segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig ...**

Diese stilistische Präsentation erweckt gerade durch die (allerdings unterschiedlich häufige) Wiederholung der einzelnen Elemente den Eindruck der strengen Ordnung und der Vollständigkeit. Damit wird der altorientalischen Vorstellung sprachlich Ausdruck verliehen, dass der geordnete Kosmos aus dem ungeordneten Chaos entsteht und diesem auch andauernd gegenübersteht. Die Schöpfung besteht also nicht nur in einem einmaligen Akt, sondern wird durch andauerndes göttliches Handeln jeden Tag weiter gewährleistet. Das herausragende Element, das den Text gliedert, ist die zeitliche Strukturierung durch den Ablauf einer Woche. Sechs Tage lang arbeitet Gott, um am siebten Tag zu ruhen und diesen Tag zu heiligen und ihn zu segnen. Die dem Mondkalender zugehörige Wochenstruktur wird damit als zeitliches Ordnungsprinzip der Ausgestaltung des Raumes der gesamten Welt verstanden.

2.2. Schöpfung durch das Wort

Wenngleich Gott arbeitet, ihm also Verben wie „machen“ (7x: V. 7.16.25.26.31; 2,2.2) oder „geben“ (V. 17.29) zugeschrieben werden, fehlt dem ersten Schöpfungstext jeglicher Anthropomorphismus. Die Schöpfung insgesamt – und im Speziellen die Menschenschöpfung – wird mit dem auch bei (dem etwa zeitgleich entstehenden) Deuterojesaja³ sich findenden Verb *bārā'* „erschaffen“, beschrieben (1,1.21.27; 2,3), das im gesamten AT ausschließlich mit Gott als Subjekt vorkommt. Sonst prägen Sprachvorgänge wie „Nennen“ (1,5.8.10.10), „Segnen“ (1,22.28; 2,3) oder das zehnmal vorkommende anweisende „Sprechen“ (1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29) die Art der Welterschaffung. Gen 1 erzählt von der *Schöpfung durch das Wort* und lässt Gott damit

3 Siehe dazu die Abschnitte 2. Zur Terminologie sowie 3.2.2 Welt (Kosmogonie) bei: SCHELLENBERG, Annette: Schöpfung (2016), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/> [abgerufen am 16.03.2020].

intellektuell arbeiten.⁴ Für die im Vergleich zu anderen, auch altorientalischen Schöpfungstexten doch originelle Darstellung der Schöpfung durch das Wort wurde auf die Ähnlichkeiten in der memphitischen Theologie verwiesen,⁵ die von einer Wortschöpfung und der Ruhe des Schöpfergottes weiß. Ob die Erzähler von Gen 1 diesen Text kannten, lässt sich jedoch nicht verifizieren. Vielsagender für die theologische Bedeutung ist wohl das Faktum, dass in derselben Epoche auch eine weitere sehr einflussreiche theologische Strömung in Alt-Israel eine Konzentration auf das Wort kennt, wenn in der deuteronomisch-deuteronomistisch geprägten Prophetie nur mehr das Wort als Offenbarungsmittel zählt und keine anderen Praktiken der Gegenwartsdeutung und Zukunftsergründung mehr zugelassen werden.

2.3. *Creatio ex nihilo*

Die traditionelle Übersetzung von Gen 1,1 „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ vereindeutigt den mehrdeutigen Text in Richtung einer Schöpfung aus dem Nichts. Walther Groß hat darauf hingewiesen, dass V. 1–2 als Pendenskonstruktion verstanden werden kann, und sodann übersetzt werden muss: „Im Anfang, als **lohîm* den Himmel und die Erde erschuf, war die Erde Öde und Leere, wobei Finsternis über der Urflut (*r̄hōm*) war und **lohîms* Wind über den Wassern in Bewegung war.“ Damit sind die Erde, die Finsternis und die Urflut bereits gegeben. Gen 1,2 spricht denn auch von keiner göttlichen Aktivität, sondern beschreibt nur eine Art Urzustand, in dem aber die Gottheit durch ihre *r̄âh*, ihren ‚Geist‘ oder ‚Sturm‘, präsent ist. „Gott hat zwar alles gut, aber er hat nicht alles erschaffen. Der Autor kann die Güte der göttlichen Schöpfungswerke nur retten, indem er auch unerschaffene Größen zulässt.“⁶ „Die Tradition hat hier von der ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ (*creatio ex nihilo*) gesprochen, allerdings gegen die Aussageintention des Textes, der im Unterschied zu 2 Makk 7,28 nicht von einer *creatio ex nihilo*, sondern von einer *creatio contra nihilum*, von einer Schöpfung gegen das vorgegebene Chaos spricht.“⁷ Das hängt wohl auch damit zusammen, dass das Hebräische nicht vom ‚Nichts‘ redet, sondern vielmehr in subtraktivem Verfahren einen solchen Zustand mit ‚noch nicht‘ beschreibt (siehe Gen 2,5) und erst das hellenistische Denken in der Lage ist, solche Fragestellungen miteinzubringen.

4 Ausführlicher vgl. FISCHER, Irmtraud: Zur Arbeit erschaffen, in: OORSCHOT, Jürgen van/WAGNER, Andreas (Hg.): *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 187–202.

5 Siehe dazu: RUPPERT, Lothar: Die Ruhe Gottes im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Gen I und die „zufriedene Ruhe“ des Ptah im Denkmal memphitischer Theologie. Zu Leistung und Grenze des religionsgeschichtlichen Vergleichs, in: DERS.: *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994 (= Stuttgarter biblische Aufsatzbände 18), 110–123 (Erstpublikation 1983); sowie QUACK, Joachim Friedrich: Denkmal memphitischer Theologie, 2018, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16329/> [abgerufen am 16.03.2020].

6 GROSS, Walter: Das Negative in Schöpfung und Geschichte: YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen (Jes 45,7), in: DERS./KÜSCHEL, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992, 34–46, hier: 36.

7 JANOWSKI, Bernd: Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012) 502–521

2.4. Schöpfung und Evolution: Die Erde bringt hervor, Reproduktion als Garant der Dauerhaftigkeit

Die souveräne Schöpfung durch das Wort, die durch die Ausführung „und so geschah es“ Bestätigung findet, bringt ein Schöpfungswerk nach dem anderen ins Dasein, wobei die Antonymie jeweils polar gegenübergestellt werden. Der erste Tag ist dem Licht mit seinem Gegensatz der Finsternis gewidmet, eine Thematik, die sodann am vierten Tag durch die Erschaffung der Himmelskörper fortgesetzt wird. Dass hier auch der Aspekt der Depotenzierung von Gottheiten (Sonnengott Schamasch, Mondgottheit Sin; Gestirnsgottheiten) eine Rolle spielen könnte, wurde häufig bemerkt. Der zweite und dritte Tag spiegelt das Weltverständnis der Zeit wider, indem Gott die Erde aus der Urflut heraushebt und die Wasser durch das Firmament in obere und untere geteilt werden.

Am dritten Tag wird jedoch nicht nur Gott aktiv, sondern auch ein Schöpfungswerk, wenn es in der Ausführungsnotiz V. 12 heißt: „Die Erde brachte junges Grün hervor ...“ Die Schöpfung bringt hier offenkundig Evolution in Gang. Ab dem fünften Tag schafft Gott Lebendiges, das im Gegensatz zu den unbelebten Schöpfungswerken, die Bestand haben, Reproduktion zu seiner dauerhaften Erhaltung braucht. So weist bereits bei den Wasser- und Luftpflanzen ein göttlicher Segen die Mehrung und das Füllen von Himmel und Erde an (V. 22).

Am sechsten Tag gibt Gott wiederum einen Auftrag zur Evolution, diesmal aller Landtiere: „Die Erde bringe Lebewesen aller Art hervor ...“ (V. 24). Hier wird offenkundig von der eigenständigen Entwicklung höheren Lebens erzählt – KreationistInnen haben es also schwer, mit der Bibel in der Hand gegen die Evolutionstheorie vorzugehen.

2.5. Menschenschöpfung

Ganz anders wird jedoch von der Menschenschöpfung erzählt. Sie wird durch eine Selbstaufforderung im Plural formuliert: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich ...“ (V. 26). Da Gen 1 durchgehend die Gottesbezeichnung **lohîm*, „Gottheiten“, verwendet, die einen Plural darstellt, der jedoch in allen Versen außer diesem mit dem maskulin Singular verbunden wird, übersetzt man am besten jeweils mit ‚Gottheit‘, damit klar ist, dass hier nicht die Singularform *’el*, ‚Gott‘, steht. Der konsequente Plural in V. 26 hat zu einer reichen Auslegungstradition geführt, die im Christentum mit seinem Gott in drei Personen freilich leichter zu explizieren ist als im Judentum mit seinem strikten Monotheismus. Ob er gewählt wurde, weil der Mensch nicht als Einzelner, sondern in der Mehrzahl erschaffen wird?

Die Frage, worin die Gottebenbildlichkeit⁸ besteht, ist wohl dahingehend zu beantworten, dass der Mensch die Gottheit auf Erden repräsentiert, ähnlich wie eine Statue oder ein Bild

8 Ausführlich dazu: SCHELLENBERG, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2011 (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101), 75–84.

(Papst, Bischöfe in kirchlichen, Präsidenten oder Könige in staatlichen Räumen) präsent setzt.⁹ Über die belebten Kreaturen zu herrschen und sich die Erde untertan zu machen und über sie zu herrschen (V. 26f.) muss daher im Einklang mit der Intention des Bildgebers erfolgen: Wenn Gott die einzelnen Werke für „gut“ (V. 4.10.12.18.21.25) und die gesamte Schöpfung für „sehr gut“ (V. 31) befunden hat, muss der Mensch sie in diesem Sinne leiten und kann sie nicht zerstörerisch ausbeuten. Als Nahrung sieht die Gottheit für alles Lebendige, also auch für den Menschen, Vegetarisches vor. Erst nach der Sintflut wird kontrolliertes Schlachten erlaubt und tierische Nahrung als möglich angesehen (vgl. 9,1–4). Allerdings zeigen die Visionen vom Tierfrieden in Jes 11,6–9; 65,25, dass man sich die Rückkehr zu paradiesischen Verhältnissen auch mit dem strikten Ende des Tötens selbst für die Nahrungsversorgung von Raubtieren vorstellte.

Der Mensch wird „männlich und weiblich“ erschaffen. Der Text wählt damit eine Bezeichnung, die ausschließlich auf die sexuelle Differenzierung verweist und auch bei Tieren verwendet wird, nicht auch auf die damit verbundenen sozialen Genderkonstruktionen. Dabei ist beachtenswert, dass die in patriarchalen Gesellschaften vorauszusetzende Hierarchisierung der Geschlechter völlig fehlt. V. 27 ist dabei ebenso polar formuliert wie viele andere Schöpfungswerke. Damit kann man in diesem Text nicht von einer Normativität der Heterosexualität sprechen, sondern muss die polaren Angaben des Textes so auslegen, dass selbstverständlich alles zwischen den Polen ebenso erschaffen wurde, in diesem Fall sämtliche geschlechtlichen Formen und sexuelle Orientierungen. Männlich und weiblich bilden dazu die äußeren Pole, die allein fruchtbar sind und den Mehrungsauftrag erhalten, um die Erde zu füllen. Offenkundig ist mit dieser Notiz ein Endpunkt angegeben: Wenn die Erde voll ist, ist der Auftrag nicht mehr uneingeschränkt aufrecht zu erhalten. Dieser Vers kann also heute sicher kein Verbot von Empfängnisverhütung begründen.¹⁰

2.6. Vollendung der Schöpfung am siebten Tag

Der siebte Tag beschließt als Ruhetag die schöpferische Arbeit Gottes. Auch wenn das Wort nicht fällt, wird dadurch der Schabbat als ausgegrenzter, arbeitsfreier Tag (vgl. die Rezeption in der Exodusversion des Dekalogs Ex 20,8–11) bereits in der Schöpfung verankert. Der in der schöpferischen Arbeit Gott ähnliche Mensch lässt damit gleichsam als *imitatio dei* seine Arbeit auch zyklisch ruhen, um auch in der Heiligung des Tages seiner Bestimmung nachzukommen. Die Vollendung der Schöpfung wird in 2,4a durch eine sog. Toledot-Formel „Dies ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde in ihrer Erschaffung“ abgeschlossen, die sprachlich durch eine Inklusion auf 1,1 zurückverweist.

9 Siehe dazu GROSS, Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000) 11–38, hier: 11–21.

10 Zur Geschlechtlichkeit in den Schöpfungserzählungen siehe FISCHER, Irmtraud: Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmids These „*No sex in paradise*“, in: JBTh 33 (2018) 13–22.

3. Die Paradieserzählung Genesis 2*-3: Gottgewollte Schöpfungsordnung und menschengemachte Gesellschaftsordnung

Die abschließende Toledot-Formel von 2,4a aufgreifend, konstruiert die Paradiesgeschichte durch ihren Anschluss in 2,4b einen dreigliedrigen Chiasmus: „Dies ist die Entstehungsgeschichte

*des Himmels
und der Erde
in ihrer Erschaffung.
Am Tag als machte JHWH ^{‘e}lohim
Erde
und Himmel ...“*

Unter dem alten Paradigma der Vierquellentheorie wurde die Paradieserzählung dem frühdatierten Jahuisten zugeordnet und damit als der ältere Text angesehen. V. 2,4b musste daher als redaktionelles Bindeglied literarkritisch bemängelt werden. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte¹¹ haben jedoch immer deutlicher nachgewiesen, dass Gen 2*-3 als weisheitlich-ätiologische Eingangserzählung zur Tora jünger ist als die Priesterschrift, die Abfolge daher nur konsequent und V. 2,4b als bewusst konstruierter Anschluss an den vorfindlichen Schöpfungstext von Gen 1* zu sehen ist.

3.1. Der aus Erde zur Arbeit erschaffene Mensch

Auch diese Darstellung der Schöpfung, die nicht additiv erzählt, sondern substraktiv beginnt („noch nicht“ V. 5) hat ihre Vorbilder im Alten Orient. Sie hebt sich zudem durch eine anthropomorphe Gottesdarstellung (der göttliche Gartenarchitekt als Töpfer, der durch Mundzu-Nasenbeatmung den Menschen belebt und im kühlen Lüftchen spazieren geht 2,7f.; 3,8) und vor allem durch einen völlig anders erzählten *Neubeginn* der Schöpfung von Gen 1* ab. Ähnlich wie in Gen 1 wird ein Element aktiv, von dem zuvor nicht gesagt wurde, dass es von Gott erschaffen wurde: Wasser steigt auf und tränkt die Erde (V. 6), wodurch diese formbar wird.

Der Mensch wird aus dem sehr irdischen Material der Töpfererde geformt, durch Gottes Atem zum Leben erweckt und zur Arbeit erschaffen (2,5–7.15). Er wird daher *’ādām*, Erdling, benannt und ist offenkundig geschlechtlich nicht differenziert. Ob man sich den Erdmenschen

11 UNGER, Michael: Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung, Graz 1994 (Dissertation Universität Graz); OTTO, Eckart: Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: DIESEL, Anja A. u. a. (Hg.): „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, Berlin/New York: de Gruyter 1996 (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 241), 167–192; METTINGER, Tryggve N.D.: The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3, Winona Lake: Eisenbrauns 2007.

ungeschlechtlich oder sexuell polymorph vorzustellen hat, wird nicht ausgeführt; jedenfalls wird der Mensch vorerst als Einzelfigur getöpfert.

3.2. Der Gottesgarten: Ausstattung und Gartenordnung

Gärten sind im Alten Orient eine kostbare Besonderheit. Die ersten Darstellungen finden wir im imperialen Ambiente Ägyptens und der neuassyrischen Herrscher. Wenn also die Gottheit Israels, die in Gen 2–3 mit dem schwierig zu übersetzenen JHWH *„elohim“*¹² benannt wird, einen Garten für sich selber anlegt, so wird dieser nach den Vorstellungen der Königs- und Tempelgärten konzipiert. So zeichnen etwa den königlichen Prunkgarten aus dem Nordpalast Assurbanipals in Ninive unterschiedliche Baumarten und mehrere Wasserläufe aus.¹³ Gen 2,8–14 erzählt von der Anlage des Gartens, in den er den Menschen setzt. Die Gehölze werden nicht gepflanzt, sondern Gott lässt sie wachsen. Alle sind von ihrem Aussehen begehrenswert und gut zu essen. In der Mitte des Gartens lässt er den Baum des Lebens und jenen der Erkenntnis von Gut und Böse wachsen, an die er in 2,17 ein Essverbot knüpft. Während also die Früchte aller Bäume des Gartens für den Menschen essbar sind und der Mensch sich daran sattessen soll (figura etymologica: „essend sollst du essen“ V. 16), sind die Früchte dieser Bäume für den Menschen nicht essbar. Hier klingt die antike Vorstellung der Götterfrüchte an, die das ewige Leben sowie das zeitlich und räumlich unbegrenzte Wissen gewährleisten und den Gottheiten vorbehalten sind. Ein Essen davon wird unter Todesdrohung gestellt (figura etymologica: „sterbend wirst du sterben“ V. 17).

Um die Bewässerung des Gartens zu gewährleisten, baut die Gottheit keine Wasserkanäle, sondern ist als Schöpfer in der Lage, die großen Ströme des fruchtbaren Halbmonds dafür zu verwenden (2,10–14): Nil, Euphrat und Tigris bewässern Eden, als vierte Wasserquelle wird der Gihon genannt, der Bach, der Jerusalem mit Frischwasser versorgt, jedoch nur in einem regenreichen Winter in seinem Wadi bis zum Toten Meer fließt. Hier zeigt sich die Erzähletechnik, die nicht auf die Mitteilung von Erfahrungs- oder Bildungswissen abzielt, sondern vielmehr auf die Vorstellung von Bedeutsamem: Mit dieser Notiz wird Jerusalem ins Paradies eingemeindet.

3.3. Heilmittel gegen die Einsamkeit

In der Paradieserzählung gehört die sexuelle Differenzierung – anders als in Gen 1* – nicht untrennbar zum Menschsein dazu. Der Mensch ist und bleibt Mensch durch göttliche Belebung

12 „JHWH, die Gottheit“ würde wohl die treffende Wiedergabe sein, aber dafür fehlt der Artikel; vermutlich soll aber doch mit dieser Bezeichnung bereits die Einzigkeit JHWHS als Gottheit hervorgehoben werden.

13 Vgl. dazu die Abb. 2 bei PFEIFFER, Henrik: Paradies/Paradieserzählung (2006), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29971/> [abgerufen am 16.03.2020]. Siehe ebenfalls: FISCHER, Irmtraud: Paradiese mit klaren Regeln. Gartenmetaphorik und soziale Beziehungen in der Bibel, in: ATTARD, Stefan M./PAVAN, Marco (Hg.): „Canterò in eterno le misericordie del Signore“ (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno, Roma: Gregorian & Biblical Press 2015 (= Analecta Biblica Studia 3), 371–384.

(2,7). Die geschlechtliche Unterscheidung wird jedoch eigens erschaffen, und zwar nicht zur Fortpflanzung, sondern als Heilmittel gegen die Einsamkeit.

Nach der siebenmaligen expliziten Feststellung der Güte der Schöpfung taucht in 2,18 ein Nichtgenügend auf: JHWH *‘w^olohim* stellt selber fest, dass es nicht gut ist, dass der Mensch allein ist, und beschließt, der Einsamkeit abzuhelfen, indem er *‘ādām* eine Hilfe formt. Aus demselben Material wie den Menschen töpfert er die gesamte Tierwelt und führt sie dem Menschen zu. Die Benennung der Tiere durch den Menschen macht deren Erschaffung für den Menschen evident, der jedoch in ihnen keine *‘ezār k^enāgdō*, „Hilfe, die ihm entspricht“, findet (V. 19f.). Die Hilfe, von der hier die Rede ist, zielt nicht auf Arbeitserleichterung, denn durch Arbeitstiere würde der Mensch eine solche gefunden haben. Sie zielt vielmehr auf Stütze und Beistand, denn das Wort findet an anderen Stellen für Gott Verwendung (vgl. z. B. Ps 30,11; 54,6), während Menschen einander keine Hilfe sind (Ps 72,12; 89,20; Jes 31,3). Nicht der, der Hilfe ist, ist also schwach, sondern der, der Hilfe braucht.¹⁴

Der erste Versuch, Abhilfe gegen die Vereinzelung zu schaffen, war nicht von Erfolg gekrönt. So lässt Gott einen narkotischen Tiefschlaf über den Menschen fallen, um aus seiner Seite eine Frau zu bauen. Die christliche Tradition hat diese Erzählung fast durchgängigfrauenfeindlich ausgelegt, indem sie Gen 1-2 zusammengelesen hat und von der Ersterschaffung des Mannes und der Zweiterschaffung der Frau als hierarchischem Gefüge spricht. Wie Walther Vogels ausführt, könnte man den Text auch gegenläufig lesen: Wenn in Gen 1* der Mensch als Krone der Schöpfung erschaffen wird, so ist es in Gen 2 die Frau, die aus wesentlich edlerem Material erschaffen wird als das ungeteilte Menschenwesen. Bleibt man am hebräischen Text, so ist dieser in der Verwendung der Bezeichnung *‘ādām* zwar nicht in allen Belegen logisch-konsequent (z. B. die Redeeinleitung V. 23), da Adam in der Folge zum Eigennamen des Mannes wird und dieser ja nur einen Teil des Menschenwesens darstellt, nicht den ganzen Menschen. Jedenfalls aber ist mit *‘ādām* nicht von Anfang an der Mann gemeint, wie uns die bewundernswerte Ikonographie vor allem mittelalterlicher Kirchen glauben machen will, sondern der Mann entsteht gemeinsam mit der Frau, er ist der nach der göttlichen Operation verbleibende Rest des Menschenwesens.¹⁵

V. 23 deklariert die Adäquatheit des neu erschaffenen Wesens (vgl. Gen 29,14) und mündet in eine Volksetymologie, die freilich sprachwissenschaftlich nicht zu halten ist: *‘is* und *‘issāh* entsprechen einander durch den Gleichklang, was dadurch erklärt wird, dass *‘issāh* vom *‘is* genommen sei. Luther hat dieses Sprachspiel aufgenommen und übersetzt das Wort für Frau mit ‚Männin‘, da sie vom Mann genommen sei. Vom Textverlauf her stellt der Vers freilich klar, dass dem Menschenwesen in der geschlechtlichen Ausdifferenzierung eine entsprechende Hilfe gegen die Einsamkeit geschaffen wurde. Die abschließende Begründung in V. 24 ist sicher nicht als aus Versehen nicht getilgter Überrest einer matriarchalen Kultur zu verstehen,

14 Diesen Aspekt hat bereits VOGELS, Walter: „It Is not Good that the ‚Mensch‘ Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her“ (Gen 2:18), in: *Église et Théologie* (Ottawa) 9 (1978) 9–35, hervorgehoben.

15 Frank Crüsemann übersetzt in der Bibel in gerechter Sprache daher mit „Rest des Menschenwesens“, so *‘ādām* für den Mann verwendet wird.

in der die Ehe im Haus der Mutter der Frau gelebt worden sei. Sie konstatiert vielmehr die Priorität der Geschlechterbeziehung vor der Elternbindung. Allein dieser Satz weist darauf hin, dass eine fundamentalistische Auslegung dieser Erzählung völlig verfehlt ist: Woher kommen plötzlich Vater und Mutter, wo doch erst das erste Menschenpaar erschaffen wurde?

Das Verlassen der Eltern für die Frau wird durch eine Bindungsaussage mit starkem Verb weiter betont: Der Mann wird an seiner Frau „kleben“ (*dbq*) und die beiden werden „zu einem Fleisch“. Mit dieser Aussage wird wohl recht realistisch auf die sexuelle Vereinigung angespielt, die sie bildlich quasi wieder zu einem einzigen Wesen verbindet. Wenn unmittelbar darauf betont wird, dass beide nackt und ohne Scham waren, so zeigt dies den gottgewollten Urzustand der Geschlechterordnung. Denn eine hierarchielle Zuwendung der Geschlechter produziert keine negativen Erfahrungen und braucht daher keine Schutzmechanismen. Scham als Schutz der Intimsphäre wird in der göttlichen Schöpfungsordnung daher als überflüssig angesehen.

3.4. Sein wollen wie Gott als Movens der Gesetzesübertretung

Gen 3 ist eine in mythische Bilder gefasste (z. B. sprechende Schlange) Sündenfallerzählung, die allerdings nicht als Ätiologie einer postulierten ‚Erbsünde‘ zu lesen ist, sondern vielmehr in ihrem literarischen Kontext der gesamten Tora zu verstehen ist: Der Mensch wird aus dem göttlichen Garten vertrieben, weil er gegen Gottes Gebot verstößt – genauso wie er aus dem gottgeschenkten Land vertrieben werden wird, wenn er sich nicht an die göttliche Weisung hält (vgl. Dtn 28,47–68). Gen 3 spiegelt also das Drama um das (mangelnde) Gottvertrauen des Menschen in seine Gottheit im Gebotsgehorsam in nuce wider.

Die Erzählung beginnt fabelartig mit der als Geschöpf Gottes vorgestellten Schlange, die klüger als andere Geschöpfe und der menschlichen Sprache mächtig ist. Wie weit hier die ikonographische Tradition des Alten Orients, die die Schlange mit Göttinnen verbindet, prägend hereinwirkt, kann hier nicht geklärt werden.¹⁶ Jedenfalls wird in 3,1–5 ein theologisches Streitgespräch über die Güte Gottes und seiner Gebote geführt. Die Schlange verfälscht dabei gezielt den Wortlaut von 2,16f., indem sie behauptet, dass der Mensch von keinem einzigen Baum essen dürfe. Damit stellt sie die gesamte Nahrungsversorgung des Menschen in Frage. Die Frau hingegen korrigiert diese Falschaussage und gibt das Gottesgebot richtig wieder: Nur vom Baum in der Mitte des Gartens darf der Mensch nicht essen. Aber sie verschärft die göttliche Anweisung insofern, dass bereits das Anfassen der Früchte unter göttlichem Verdikt stünde (V. 3). Daraufhin sät die Schlange Misstrauen in die Zuverlässigkeit der Aussagen Gottes (V. 4f.): Die Todesfolge werde bei Gebotsübertretung nicht eintreten, vielmehr wird der Mensch durch das Essen der Götterspeise die Fähigkeit erlangen, Gutes und Böses zu unterscheiden.

¹⁶ Vgl. dazu SCHROER, Silvia: Altorientalische Bilder als Schlüssel zu biblischen Texten, in: FISCHER, Irmtraud/ NAVARRO PUERTO, Mercedes/TASCHL-ERBER, Andrea (Hg.): Tora, Stuttgart: Kohlhammer 2010 (= Die Bibel und die Frauen 1.1), 36–62, hier: 42f.

V. 6 spielt vorerst die Worte des Erzählers über die Faszination der Früchte von 2,9 ein, die aber sodann durch das Begehr von Erkenntnis erweitert werden. Die Frau wird also nicht – wie häufig in der Rezeptionsgeschichte dargestellt¹⁷ – aufgrund ihrer (behaupteten) Schwäche einfach verführt, sondern sie führt einen hochtheologischen Diskurs um Weisheit, während der bei ihr stehende Mann von den verbotenen Früchten, die sie ihm schließlich gibt, frag- und gedankenlos isst.

Das Resultat ist im Hebräischen durch ein Wortspiel formuliert: Durch den Rat der klugen (‘ärûm) Schlange¹⁸ hoffte man, Erkenntnis zu erlangen; tatsächlich werden sie jedoch gewahr, dass sie nackt (‘ärôm) sind (V. 7 mit Rückbezug auf 2,25). Als unmittelbarer Effekt der Gebotsübertretung stellt sich die Nacktheitsscham ein (V. 7), der die Menschen durch vegetable Kleidung Abhilfe schaffen. Die Scham bezieht sich offenkundig nicht nur auf das gegengeschlechtliche Gegenüber, sondern auch auf Gott (V. 10).

3.5. Gottesbegegnung und Ätiologie menschlicher ‚Ordnung‘ und Lebensbedingung

Die Übertretung des Gebots bewirkt nicht nur Scham, sondern auch Furcht vor der Gottesbegegnung (V. 10). Als JHWH **lohîm* in seinem Garten spazieren geht, trifft er den Menschen nicht an; er muss ihn erst rufen (V. 8f.). Gott beschuldigt den Menschen nicht einfach, er richtet drei Fragen an ihn, von denen zwei allerdings bereits diagnostisch sind (V. 11): „Wer hat dir gesagt, dass Du nackt bist? Hast du von dem Baum gegessen, von dem ich dir befohlen habe, nicht zu essen?“ Anstatt zu seiner Tat zu stehen, schiebt der männliche Mensch die Schuld der Frau zu, die doch Gott ihm gegeben habe, wodurch diesem gleichsam eine Mitschuld am Desaster zugesprochen wird. Die mit der klassischen Rechenschaftsformel angesprochene Frau schiebt die Schuld auf die Schlange ab, die sodann in einer chiastischen Anordnung von Fragen und Gottesurteil zuerst angesprochen wird (V. 14f.). Lebensbedingung und reale Erfahrungswelt werden dabei jeweils ätiologisch im Strafspruch thematisiert: Die Schlange kriecht auf dem Bauch, und der Mensch versucht sie zu zertreten, weil ihr Biss Tod bedeuten kann.

Im Strafspruch über Frau und Mann wird deutlich, dass die Übertretung nicht das Ende des Lebens ist, sondern nun dessen Weitergabe und Erhaltung beginnt, allerdings unter mühsamen Bedingungen. Die hebräische Wurzel *’sb* wird für die Beschreibung dieser neuen Lebenssituation in beiden Sprüchen verwendet, wenngleich in unterschiedlichen grammatischen Formen. Es geht aber nicht an, sie mit einem Genderbias beim Mann mit ‚Mühsal‘ zu übersetzen, bei der Frau aber mit ‚Schmerzen‘, was bereits ab der Septuaginta belegt ist und bis in die Nachkriegszeit hinein so reale Folgen hatte, dass in Ordenskrankenhäusern bei der Geburt Schmerzmittel verweigert wurden, da dies der gottgewollten Ordnung und Bestimmung

17 Siehe LEISCH-KIESL, Monika: Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln/Wien: Böhlau 1992.

18 Der Effekt, dass dem Menschen die Augen aufgehen (V. 5) erfüllt sich allerdings ebenso wie der nicht unmittelbar eintretende Tod (V. 4).

der Frau widerspräche. Frank Crüsemann¹⁹ hat bereits in den Achtzigerjahren aufgezeigt, dass Gen 3,16 deskriptiv, nicht präskriptiv zu übersetzen ist und die Herrschaft des Mannes über die Frau die realen gesellschaftlichen Verhältnisse erklärt, nicht aber die gottgewollte Ordnung, die ja gerade durch die Gebotsübertretung korrumpiert wurde. Die Einheitsübersetzung hat diese Deutung übernommen, nicht aber die Lutherbibel, die sogar in ihrer neuesten Version noch darauf besteht: „Und dein Verlangen soll nach deinem Mann sein, aber er soll dein Herr sein.“

Die lange und überaus einflussreiche Tradition der lateinischen Bibelübersetzung, der Vulgata, die das weibliche Begehr, das in der Spätantike offenkundig als ungebührlich empfunden wurde, unübersetzt lässt, dafür aber einen synonymen Parallelismus konstruiert, der die männliche Dominanz verdoppelt, hatte in der Christentumsgeschichte eine massive Auswirkung auf das Geschlechterregime, das in der Katholischen Kirche bis heute fortgeschrieben wird: Die Frau steht unter der Rechtsgewalt (*potestas*) des Mannes, der sie daher beherrschen soll. Sie ist ihm also nicht ebenbürtig, sondern untergeordnet.²⁰

Der hebräische Text bietet demgegenüber vielmehr eine Ätiologie der real existierenden Lebensumstände der Menschen: Die Dominanz des männlichen über das weibliche Geschlecht wird als mit dem göttlichen Schöpfungsplan nicht vereinbar empfunden. Sie wird auch nicht als Anweisung Gottes wie V. 16a formuliert, sondern beschreibt, wie das Leben jenseits von Eden vonstattengehen wird. Ebenso sind die Aussagen des Strafspruchs über den Mann zu lesen. Die Erde gibt nicht mehr willig ihre Fülle als Lebensgrundlage, sondern diese muss ein Leben lang hart erarbeitet werden. Einer literarischen Inklusion zur Erschaffung in 2,7 gleich, wird der Mensch in 3,19 darauf verwiesen, dass er vom Staub genommen und zu diesem zurückkehren muss. Als ersten Akt patriarchaler Dominanz benennt Adam seine Frau mit dem Namen ‚Leben‘, da sie die Mutter aller Lebendigen wird (V. 20).

3.6. Leben jenseits von Eden

Alle Strafsprüche erweisen, dass das göttliche Gebot nicht mit der Todesstrafe, sondern vielmehr mit einer Strafdrohung versehen war, die die Gottheit nicht wahr macht. Sie lässt den Menschen weiterleben, entfernt ihn jedoch aus seiner unmittelbaren Nähe und aus dem versorgenden Garten, beschafft ihm jedoch vorher noch entsprechende Kleidung (V. 21–24). Trotz dieser Geste der Fürsorge, ist die Entfernung aus der unmittelbaren Gottesnähe jedoch unumkehrbar. Damit der Mensch nicht auch noch vom Baum mit den zweiten Götterfrüchten

19 CRÜSEMANN, Frank: „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16), in: DERS./THYEN, Hartwig: Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen/Berlin: Burckhardt-Verlag 1978 (= Kennzeichen 2), 15–106.

20 Siehe dazu ausführlicher: FISCHER, Irmtraud: Gleichwertig, andersartig – und daher nicht gleichberechtigt. Zur Problematik des traditionell-katholischen Menschenbildes in Geschlechterdemokratien – und was man dafür aus der Bibel und deren Auslegung lernen könnte, in: RAHNER, Johanna/SÖDING, Thomas (Hg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019 (= Quaestiones disputatae 300), 269–282.

isst, die das ewige Leben bewirken, wird er aus dem nun streng bewachten Garten vertrieben. Dieser Abschnitt ist durchaus zwiespältig. Man kann ihn so verstehen, dass ein geiziger und eifersüchtiger Gott die Domäne des Göttlichen nur für sich behalten möchte; aber die Bewahrung vor dem dauerhaften Sein in den doch misslichen Umständen kann auch als Ausfluss der Güte verstanden werden. Diese letztere Deutung ist insofern die wahrscheinlichere, als in der alttestamentlichen Spätzeit, aus der der Text ja stammt, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde die Rede ist, in denen sämtliche Widrigkeiten des derzeitigen Daseins aufgehoben sein werden (vgl. Jes 65,16b–25; 66,7–14a).²¹

Literatur

CRÜSEMAN, Frank: „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16), in: DERS./THYEN, Hartwig: Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen/Berlin: Burckhardt-haus-Verlag 1978 (= Kennzeichen 2), 15–106.

FISCHER, Irmtraud: Dokumentierte Welt versus Welt erzeugende Erzählung. Aspekte zur Sinn stiftenden Funktion der Bibel, in: BÜTTNER, Gerhard u.a. (Hg.): Narrativität, Babenhausen: Ludwig Sauter 2016 (= Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 7), 23–32.

FISCHER, Irmtraud: Gleichwertig, andersartig – und daher nicht gleichberechtigt. Zur Problematik des traditionell-katholischen Menschenbildes in Geschlechterdemokratien – und was man dafür aus der Bibel und deren Auslegung lernen könnte, in: RAHNER, Johanna/SÖDING, Thomas (Hg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019 (= Quaestiones disputatae 300), 269–282.

FISCHER, Irmtraud: Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen, in: Bibel und Kirche 70 (2015) 190–197.

FISCHER, Irmtraud: Paradiese mit klaren Regeln. Gartenmetaphorik und soziale Beziehungen in der Bibel, in: ATTARD, Stefan M./PAVAN, Marco (Hg.): „Canterò in eterno le misericordie del Signore“ (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno, Roma: Gregorian & Biblical Press 2015 (= Analecta Biblica Studia 3), 371–384.

FISCHER, Irmtraud: Rahel und Lea bauten ganz Israel auf – Rebekka ermöglichte eine gemeinsame Identität, in: BRETT, Mark G./WÖHRLE, Jakob (Hg.): The Politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36, Tübingen: Mohr-Siebeck 2018, 167–183.

FISCHER, Irmtraud: Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmids These „*No sex in paradise*“, in: JBTh 33 (2018) 13–22.

FISCHER, Irmtraud: Zur Arbeit erschaffen, in: OORSCHOT, Jürgen van/WAGNER, Andreas (Hg.): Anthropologie(n) des Alten Testaments, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 187–202.

GOODMAN, Nelson: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984 (Originalausgabe: Ways of Worldmaking, Indianapolis: Hackett 1978/1992).

21 Zur Vernetzung des Jesaja-Buchschlusses mit den Schöpfungstexten siehe STECK, Odil Hannes: Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25, in: RUITEN, Jacques van/VERVENNE, Marc (Hg.): Studies in the Book of Isaiah. Festschrift für Wim A.M. Beuken, Leuven: University Press 1997 (= Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 132), 349–365.

GROSS, Walter: Das Negative in Schöpfung und Geschichte: YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen (Jes 45,7), in: DERS./KUSCHEL, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992, 34–46.

GROSS, Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000) 11–38.

JANOWSKI, Bernd: Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Hebrew Bible and Ancient Israel 1 (2012) 502–521

LEISCH-KIESL, Monika: Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln/Wien: Böhlau 1992.

METTINGER, Tryggve N.D.: The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3, Winona Lake: Eisenbrauns 2007.

NÜNNING, Ansgar: Welten – Weltbilder – Weisen der Welterzeugung. Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 59 (2009) 65–80.

NÜNNING, Vera/NÜNNING, Ansgar/NEUMANN, Birgit (Hg.): Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives, Berlin: de Gruyter 2010 (= Concepts for the Study of Culture 1).

OTTO, Eckart: Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: DIESEL, Anja A. u. a. (Hg.): „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, Berlin/New York: de Gruyter 1996 (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 241), 167–192.

PFEIFFER, Henrik: Paradies/Paradieserzählung (2006), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29971/> [abgerufen am 16.03.2020].

POSER, Ruth: Verkörperte Erinnerung: Trauma und „Geschlecht“ in prophetischen Texten, in: FISCHER, Irmtraud/CLAASSENS, Juliana (Hg.): Prophetie, Stuttgart: Kohlhammer 2019 (= Die Bibel und die Frauen 1.2), 273–292.

QUACK, Joachim Friedrich: Denkmal memphitischer Theologie, 2018, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16329/> [abgerufen am 16.03.2020].

RUPPERT, Lothar: Die Ruhe Gottes im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Gen I und die „zufriedene Ruhe“ des Ptah im Denkmal memphitischer Theologie. Zu Leistung und Grenze des religionsgeschichtlichen Vergleichs, in: DERS.: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994 (= Stuttgarter biblische Aufsatzbände 18), 110–123 (Erstpublikation 1983).

SCHELLENBERG, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2011 (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101).

SCHELLENBERG, Annette: Schöpfung (2016), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/> [abgerufen am 16.03.2020].

SCHROER, Silvia: Altorientalische Bilder als Schlüssel zu biblischen Texten, in: FISCHER, Irmtraud/NAVARRO PUERTO, Mercedes/TASCHL-ERBER, Andrea (Hg.): Tora, Stuttgart: Kohlhammer 2010 (= Die Bibel und die Frauen 1.1), 36–62.

STECK, Odil Hannes: Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25, in: RUITEN, Jacques van/VERVENNE, Marc (Hg.): Studies in the Book of Isaiah. Fest-

schrift für Wim A.M. Beuken, Leuven: University Press 1997 (= Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 132), 349–365.

UNGER, Michael: Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung, Graz 1994 (Dissertation Universität Graz).

VOGELS, Walter: „It Is not Good that the ‚Mensch‘ Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her“ (Gen 2:18), in: *Église et Théologie* (Ottawa) 9 (1978) 9–35.