

DIE SELBSTREFLEXIVITÄT DES HEBRÄISCHEN MENSCHEN IN GEN 2,4B – 5,1F.

Michaela Bauks

ABSTRACT

Die in den genannten Texten verwendeten Bezeichnungen des Menschen als אָדָם, אִישׁ, אִשָּׁה bzw. mit den Eigennamen Adam und Chawwa/Eva ergeben ein recht buntes Bild, in das bereits die antiken Übersetzungen (insbes. LXX) versuchten, Ordnung zu bringen, indem z. B. sehr gezielt das generische Verständnis oder die Spezifizierung durch Eigennamen eingetragen wurde. Exegetische Untersuchungen konzentrieren sich entweder auf literarkritische Lösungsmodelle oder auf genderrelevante Fragestellungen. Besonders letztere führen innerhalb eines religionsgeschichtlichen Vergleichs zu der Einsicht, dass die Mann-Frau-Konstruktionen in altorientalischen Anthropogonien weitgehend fehlen. Altorientalische Schöpfungsmythen wie Enki und Ninma und Atra asis berichten zwar vergleichbar, wie die Schöpfung des ersten Menschen eine Art Modell bzw. einen Protoplasten/Urmenschen hervorbringt, aus dem der Mensch seiner Bestimmung gemäß prozesshaft ausgestaltet wird. Mit ihnen teilt Gen 2-3 die Nähe zum Mythos durch die Kontextualisierung in einem scheinbar raum- und zeitlosen Bereich und dem großen Interesse an Welterklärung und -legitimierung. Doch der Grad an Selbstreflexivität gegenüber menschlicher Existenz als »zwei-gestaltiges« Wesen nimmt in Gen 2ff. MT deutlich zu, um in Gen 2ff. LXX deutliche Pointierung im Sinne der Entstehung der sichtbaren Schöpfung zu erfahren, die eine andere Reflexion der Zweigestaltigkeit vorlegt als sie etwa aus Plat.Tim. 90e; Philo (*Opif. 134.151f.166; Leg. II etc.*) bekannt ist.

1. EINLEITUNG

Wie steht es in biblischen Texten um den Zusammenhang von Selbstreflexivität und Körperwahrnehmung? Und wird – im Kontext der Frage nach Identität und Selbstwahrnehmung – die Existenz des Menschen in seiner Körperlichkeit in biblischen Schöpfungstexten sichtbar? Diesem Aspekt möchte ich nachgehen, dies aber nicht ausgehend von der zuletzt viel bedachten Frage

nach dem konstellativen Menschenbild, sondern aus Sicht der Genderkonstruktion. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Forschungslandschaft verändert: einerseits durch J. Butler u. a., die Geschlecht als soziale Konstruktion begreifen; andererseits durch die Körperforschung (Embodiment), wie z.B. T. Csordas' Konzept vom »analytic, topical und multiple body«,¹ B. Dudens »Körpergeschichtsforschung« oder A. Kochs Körperästhetik aus religionswissenschaftlicher Perspektive, die als neuere Ansätze hervorgetreten sind. Hatte Geschlechterforschung ursprünglich als frauenspezifische Forschung (»Unterdrückungsgeschichtsschreibung«) begonnen, ist sie inzwischen als Frauen- und Männerforschung aufgestellt.² Es geht um Gendergeschichtsschreibung, deren Hauptfelder in Gender-Anthropologie und historische Anthropologie zu differenzieren sind.³ Auf S. de Beauvoirs⁴ angestellte Überlegungen, inwieweit Gender mehr soziales Konstrukt denn natürliche Setzung sei, folgt folgerichtig Kritik an der scheinbar natürlich vorgegebenen Geschlechterdichotomie.⁵ So werden neben Männer- und Frauenwelten liminale Übergangsbereiche (Queer theory) erkennbar,⁶ die – wie z. B. J. Butler anhand von Beispielen aus der antiken Mythologie wiederholt gezeigt hat – keineswegs erst ein modernes Phänomen darstellen, sondern auch in alten Literaturen begegnen. Zudem kommt der Frage der Intersektionalität von Rasse, Ethnie, Alter kombiniert

¹ »In Arbeiten, die den »analytischen Körper« in Blick nehmen, werden Sinnessysteme, Körperteile, Körperprozesse und Körperpraktiken in Bezug auf ihre soziale und symbolische Bedeutung untersucht. Arbeiten, die sich für den »topologischen Körper« interessieren, stellen ihn in einem bestimmten Verhältnis etwa zu Gewalt, Technik, Geschlecht, Religion, Gefühl usw. dar. »Multiple Körper« entstehen in Ansätzen, die Aspekte unterscheiden, z. B. die zwei Körper des Königs (Kantorowicz), die zwei Körper (politisch und sozial) bei Mary Douglas.« ANNE KOCH, Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik, Habilitationsschrift, München 2007 (open access), 43, hier auch zur Kritik.

² Vgl. z. B. PAULINE SCHMITT-PANTEL, *Histoire des femmes: L'Antiquité*, Paris 1990; BEATE WAGNER-HÄSEL/THOMAS SPÄTH, Einleitung: Neue Fragen an ein altes Thema: Frauen- und Geschlechtergeschichte in den Altertumswissenschaften, in: DIES., *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart 2000, XII.XVIII, die ihrerseits den Akzent auf Frauenwelten sowie literarische und ikonographische Quellen legen.

³ REBEKKA HABERMAS, *Geschlechtergeschichte und »anthropology of gender«*. Geschichte einer Begegnung, *Historische Anthropologie*, 1/3 (1993) 485–509.

⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris 1948: »On ne naît pas femme, on le devient.«

⁵ Vgl. dazu ANNE KOCH, *Körperwissen*, 39.

⁶ JUDITH BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990; DIES., *Bodies that Matter. On the discursive limits of »sex«*, New York 1993 und die Adaptation auf antike Texte wie z. B. in *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York 2000 zu Transgressionen von Gender- und Verwandtschaftskonventionen.

mit dem Körper⁷ große Bedeutung zu, die auch in den Bibelwissenschaften Eingang fand.⁸ Diese neuen Zugänge im Hinterkopf möchte ich im Folgenden den Transformationsprozess von אָדָם in Gen 2-3 im MT und in der LXX vergleichend untersuchen und auf die Genderfrage hin auswerten.

2. DIE VIELDEUTIGKEIT VON אָדָם IN GEN 2-3 (MT)

Die sehr komplizierte und in mehreren Etappen beschriebene Genese des Menschen in Gen 2-3 mündet am Ende der Erzählung in der Selbstwahrnehmung der Menschen, nackt zu sein, und die Wahrnehmung als zwei Geschlechter. – Mit der Nacktheit handelt es sich um eine Metapher, die m. E. vorrangig das Differenzverhältnis zum Göttlichen beschreibt und nur am Rande die Entdeckung von Sexualität einbezieht.⁹

Besonderes Augenmerk muss auf der Bedeutung des Nomens אָדָם liegen, das in der Erzählung sehr unterschiedliche Facetten zeigt: Wenigstens die Bedeutungen »Mensch«, »Mann«, »Menschheit« stehen zur Disposition.

Beginnen möchte ich mit ein paar Stationen der exegetischen Auslegungsgeschichte: Die Differenzierung des Begriffs אָדָם haben die gängigen christlich-exegetischen Kommentare insofern nicht ausreichend reflektiert, als sie sehr selbstverständlich Mensch und Mann parallelisiert haben: So erwähnt z. B. H. Seebass in seinem Kommentar zu V. 21 »ausdrücklich beim Mann, daß Gott die Stelle der Rippe mit Fleisch verschloß«,¹⁰ obwohl der Text auch hier das in Gen 2-3 durchaus mehrdeutig verwendete אָדָם bietet. Für das weit verbreitete Verständnis steht das Resümee C. Westermanns:

»Was hier dargestellt wird, ist Urgeschehen, und die Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes ist ebensowenig vorzustellen, wie die Erschaffung des Mannes aus Erde oder Staub. Man kann nicht einmal sagen, daß J, der diese Erzählungen wiedergibt, sich die Erschaffung des Mannes und der Frau so vorgestellt habe; er setzt vielmehr voraus, daß er Vorgänge wiedergibt, die jenseits der Möglichkeiten unseres Vorstellens liegen. Er setzt auch bei seinen Hörern ein Wissen davon voraus, daß er selbst diese Vorstellung nicht geprägt hat, sondern sehr alte, längst fest geprägte Traditionen weitergibt. (...) Die Absicht dabei ist

⁷ Vgl. z. B. NINA DEGELE/GABRIELA WINKER, Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld 2009.

⁸ UTE E. EISEN, u. a. (Hrsg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, WUNT I/302, Tübingen 2013. Explizit zu Gen 2-3 vgl. BEVERLY J. STRATTON, Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2-3, JSOT.SS 208 (1995), insbes. 169-213.

⁹ Vgl. MICHAELA BAUKS, Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and Hermeneutical Techniques in Gen 2-3, in: THOMAS B. DOZEMAN, u. a. (Hrsg.), The Pentateuch, FAT 78, Tübingen 2011, 137-168.

¹⁰ HORST SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte 1,1-11,26, Neukirchen-Vluyn 1996, 117.

klar: so konnte die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau aus dem Schöpfungsvorgang selbst erklärt werden.«¹¹

Die Kommentare reflektieren ausführlich das Wortspiel von אדם und אדמה, sowie die Ableitung von אדם »rot sein« und אדם »rot-braun, blutfarben« (HALAT, 14; Ges¹⁸, 15f.). Diskutiert ist auch die Verwendung als generischer Begriff (vgl. אדם בן־אדם zur Bezeichnung eines Individuums, Pl. in Gen 11,5)¹² sowie Adam als Eigenname (ab Gen 4,25; 5,1 u. ö.; 1Chr 1,1 MT). Weiterhin zu berücksichtigen ist, dass das Nomen zudem als Indefinitpronomen »jemand« fungieren kann (Lev 1,2; 13,2; Ps 105,14). In Parallelismen ist es häufig neben איש oder נשים genannt, was eine androzentrische Perspektive nahelegt. Das Nomen bezeichnet in der Regel den Menschen an sich (generisch) unter Betonung seiner Geschöpflichkeit und begegnet folglich insbesondere in der Urgeschichte.¹³

Victor P. Hamilton betont in seinem Kommentar die hierarchisierte Reihenfolge in der Menschenschöpfung: »The *male earthling* God made first. Just as the man was ›taken‹ from the earth (3:19, 23), so the woman is ›taken‹ from the man.«¹⁴ Er richtet sich zudem explizit gegen eine androgyne Vorstellung des ersten Menschen, wie sie in rabbin. Texten geläufig ist.¹⁵ Anders kommentiert z. B. U. Cassuto¹⁶ der jüdischen Tradition entsprechend, der den »hermaphroditen Charakter« von אדם voraussetzt, welcher im Talmud z.B. in dem Bild der Menschenschöpfung in zwei Gesichtern begegnet (s. unten bBer 61a; bEruvin 18a; GenR 8,1; vgl. IbnEsra ad 2,21).

Das in rabbinischen Schriften bezeugte androgyne Verständnis des Menschen findet sich auch in feministischen Ansätzen wieder. P. Trible¹⁷ formuliert das Verhältnis von Leben (Eros) und Tod als Grundthema von Gen 2-3 und betitelt die Erzählung als eine »Liebesgeschichte, die ein unglückliches Ende genommen hat«. Sie untergliedert Gen 2-3 in 3 Szenen:

¹¹ CLAUD WESTERMANN, Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn, ³1983, 313; ähnlich GERHARD VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2-4, Göttingen 1949; ¹¹1981, 59.

¹² THAT 1, 43.

¹³ ThWAT 1, 43-46.

¹⁴ VICTOR P. HAMILTON, The Book of Genesis Chapters 1-17, NICOT, Grand Rapids/Michigan 1990, 177; Hervorhebung von mir.

¹⁵ Vgl. JAMES BARR, One Man or All Humanity?, in: ATHALYA BRENNER/JAN W. VAN HENTEN (Hrsg.), Recycling Biblical Figures, Leiderdorp 1999, 3-21, der 'adam als männlich konnotierten Kollektivterminus versteht, der Frauen neben Männern inkludiert, vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung von JOHANNES C. DE MOOR The First Human Being a Male? A Response to Professor Barr, ebd., 22-27.

¹⁶ UMBERTO CASSUTO, A Commentary on the Book of Genesis, Part I (Genesis 1-4), Jerusalem 1972, 57.134 mit Hinweis auf ALEXANDER H. KRAPPE, The Birth of Eve, Occident and Orient. FS Gaster, London 1936, 312-322.

¹⁷ PHYLLIS TRIBLE, Gott und Sexualität im AT, Gütersloh 1993 (engl. 1978), 89-129.

Szene 1: von der Entwicklung des Eros (2,7–24)

Szene 2: von dem Ungehorsam des Menschen (2,25–3,7)

Szene 3: von dem Zerfall des Eros (3,8–24).

Diese Szenen sind gerahmt von der Einleitung (Schaffung des Gartens 2,4b-6), die in dem Schlussabschnitt motivisch unter den neuen Voraussetzungen (Vertreibung aus dem Garten) wiederaufgenommen ist. Dargestellt ist die Liebesgeschichte anhand von drei »Welten«, nämlich Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt, die sich aus der Gotteswelt herausentwickeln.

Kennzeichnend für diesen Entwurf ist, dass Trible in der Erzählung die Erschaffung bzw. Ausgestaltung des »Menschengeschöpf« in ein sexuell binomies Wesen thematisiert sieht. Geschildert ist der Vorgang wie die Operation eines Chirurgen und Anästhesisten. Unter Ausschluss der Selbstwahrnehmung wird das Wesen geradezu in Frau und Mann »entzweit«. Erst im Anschluss an die Entzweiung bedient sich der Mensch erstmals der Sprache. Auffällig ist das Hintereinander der Erschaffung: Darin unterscheidet sich Gen 2 von Gen 1 – hier werden Mann und Frau parallel erschaffen.

Trible betont, dass die Entzweiung des menschlichen Wesens sogleich wieder aufgehoben wird in dem Bild des von Gott zusammengeführten Paares (2,22). Sie verweist zudem darauf, dass die Frau nicht wie die Tiere benannt wird: Die Anrede als אִשָּׁה birgt die Erkenntnis, dass sie dem אִישׁ »Mann« gleich ist. Beide sind aus derselben Substanz. Das Urmaterial Erde spielt hier keine Rolle mehr. Sie sind in ihrer Zweiheit aus einem urzeitlichen Menschenwesen herausgespalten. Und dieser Gedanke sei nicht mit der Erschaffung der Frau aus dem Mann zu verwechseln. Die Spaltung führe nämlich gleichermaßen erst zu Mann und Frau (2,23). Daran schließe sich als weitere Differenzierung die in Vater und Mutter an, wobei interessanterweise der Mann Vater und Mutter verlässt, während die Frau unabhängig dasteht. Von der Frucht sexueller Vereinigung, von Kindern, die Mann und Frau wiederum zu Eltern werden lassen, ist in Gen noch keine Rede. Trible denkt, dass es bislang lediglich um die Schilderung von Eros und Sexualität geht, und das Motiv der Fortpflanzung erst in Szene 3 in den Fluchsprüchen an die Frau und schließlich in ihrer Namengebung in 3,20 begegnet.

Die Studie ist von C. Meyers,¹⁸ Helen Schüngel-Straumann¹⁹ u. a. aufgenommen und vertieft worden. C. Meyers übersetzt »Then God Yahwe formed the earthling [or human] from clods of the earth [or humus] and breathed into its nostril the breath of life; and the earthling [or human] became a living being.«²⁰ Sie betont, dass אָדָם – אִדָּמָה nicht nur ein Wortspiel bilden, sondern in

¹⁸ CAROL MEYERS, *Discovering Eve. Ancient Israel Women in Context*, Oxford 1991, 81ff.; DIES., *Rediscovering Eve. Ancient Israel Women in Context*, Oxford 2013, 71ff.

¹⁹ HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, 1989/1999; auch: DIES., *Eva. Die erste Frau der Bibel – Ursache allen Übels*, Paderborn 2014.

²⁰ MEYERS, *Rediscovering*, 72.

being.«²⁰ Sie betont, dass אדם – אדמה nicht nur ein Wortspiel bilden, sondern in einer *organischen* Beziehung zueinander stehen, ohne von Anfang an »gendered« zu sein. Da das Hebräische kein drittes Geschlecht kenne, könne es dieses Neutrum aber nicht neutral bezeichnen, sondern ist auf eine genderte Kategorie zurückgeworfen.²¹

Für C. Meyers dient der Begriff אדם dazu, ihn kategorial einerseits von Gott andererseits von anderen Lebewesen wie den Tieren zu unterscheiden. Die Unterteilung in zwei verschiedene Menschenwesen (אשה – איש) basiert für sie auf der Zuweisung von funktionaler Wertigkeit in einem Entsprechungsverhältnis, wodurch anfangs eine unhierarchisierte Beziehung eingeführt ist.²² Das besage aber nicht, dass die Wendung legale oder soziale Gleichheit einschließe.²³ Der Begriff צלע »Rippe« oder auch »Seite« ist im Anschluss an 1Kön 6,34 (Doppeltür) als passendes Bild für die *Art* der Einheit von Mann und Frau zu verstehen: Virtuell sind sie gleich und repräsentieren in Kombination die Menschheit, d.h. eine männliche oder weibliche Seite allein macht niemals die Ganzheit aus.²⁴ Wichtig ist, dass es nicht ein kleines Teil des männlichen Körpers ist, welches die Basis für die Erschaffung der Frau symbolisiert, sondern die ganze Seite bzw. eine Hälfte: Beide sind aus demselben Stoff (Knochen und Fleisch). »The androgynous being (Gen 2.7), more male than female, is now fully male; and he immediately proclaims that his counterpart is fully female: >this one shall be called Woman [isha], for our of Man [ish] this one was taken< (2,23).« (75)

Diese Terminologie zeigt an, dass das menschliche Geschlecht dem sozialen Kontext der biblischen Verwendung entstammt und ein Individuum bezeichnet, dass für die Gruppe repräsentativ ist (»social gender« gepaart mit »physical sex« in 2,24, der die ursprüngliche Einheit erinnert; 76).

²⁰ MEYERS, Rediscovering, 72.

²¹ Anders äußert sich PHYLLIS BIRD, Genesis I-III as a Source for a Contemporary Theology of Sexuality, Ex auditu 3 [1987] 31-44: 38f.: Adam trägt bereits den Namen der Spezie, ohne ihn voll zu repräsentieren. Die Personifizierung ist defektiv, indem sie nur auf den männlichen Anteil begrenzt ist. Im Zentrum steht das psycho-soziale Verhältnis der Geschlechter im Sinne gleichberechtigter sexueller Anziehungskraft (und erst dann funktional die Zeugung), die in Gen 3 eine Hierarchisierung zuungunsten der Frau erhält.

²² Vgl. auch ANNETTE SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, AThANT 101, Zürich 2011, 223: »Wohl wird das Verhältnis zwischen Mann und Frau hier so ausführlich thematisiert wie sonst nur noch selten im AT, doch was die ursprüngliche Gleichwertigkeit der beiden und die spätere [vgl. 3,16] Höherstellung des Mannes mit der Sonderstellung des Menschen zu tun haben, bleibt offen.«

²³ MEYERS, Rediscovering, 73f.

²⁴ MEYERS, Rediscovering, 75 mit Hinweis auf *Philo. Quaest. Gen. 1.25*, in androzentrischer Sicht.

Auch H. Schüngel-Straumann geht davon aus, dass der »Erdling, der aus der אדם geformt wird, [...] der Mensch schlechthin [ist], also kein Individuum im modernen Sinn.«²⁵ Adam ist anfangs in Gen 2 weder als Mann noch als Eigenname zu verstehen. Erst durch die Erschaffung der Frau wird er zum Mann. Es ist »von einem unbestimmten, einem auf beide Geschlechter hin offenen Wesen, das mit der Erschaffung der Frau nun deutlich in zwei Geschlechtern erscheint« (146f.) auszugehen. Das Nomen ist also nicht grundsätzlich geschlechtsbezogen zu verstehen.

J. Clines²⁶ weist darauf hin, dass selbst die Wendung, der »adam« und seine Frau nicht unbedingt als »Mann und seine Frau« verstanden werden muss:

»even when the narrative wants to refer to them both, and we might expect to hear of ›the man and his woman/wife‹ (האיש ואשתו), we read no such thing, but ›the human and his woman/wife‹ (האדם ואשתו), a strange expression (just twice, at ii 25; iii 8), which occurs nowhere else in the Hebrew Bible.«

Er vergleicht die Verwendung mit der geläufigen – aber logisch falschen – Rede von »einem Kanadier und seinem Sohn« (302f). S. E. hat das Nomen nur in Gen 2,22.23.25; 3,8.12.17.20.21 und Koh 7,28 die Bedeutung »Mann« im Parallelismus zu »Frau«, sonst bezeichnet es »humanity without distinction of gender«.²⁷

Neu ist somit in der christlichen Bibelexegese der Gedanke, dass der erste Mensch nicht von Anfang an der spätere »Mann« war, sondern ein Urmensch oder Protoplast (A. Schüle²⁸), ein Erdling (Schüngel-Straumann) oder Erdgeschöpf (Tribble) bzw. Menschenwesen (Crüsemann, BIGS).²⁹ Dieses Wesen ist der menschlichen Schöpfung als Paar vorausgehend gedacht. Die Vorstellung

²⁵ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 144. Nicht überzeugend ist ihre literarkritische Voraussetzung, dass die Erzählung ursprünglich nur von einem Menschen gehandelt habe, was sich daran zeigt, dass nur an Adam das Verbot ergangen sei und deshalb der Frau gar nicht bekannt gewesen sei (Eva, 139). Dies ist – wenn Adam ein androgynes Wesen ist, wie sie annimmt – nicht überzeugend, da dann weder Mann noch Frau oder aber beide von dem Verbot wussten.

²⁶ DAVID J. A. CLINES, אדם the Hebrew for »Human, Humanity«. A Response to James Barr, VT 53 (2003) 297–310.

²⁷ CLINES, אדם, 309

²⁸ ANDREAS SCHÜLE, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte, AThANT 85, Zürich 2006, 168–173. 181 zum Begriff.

²⁹ SCHÜNGEL-STRAUMANN (ebd. 148 mit Anm. 245) weist jedoch darauf hin, dass der Protoplast auch hier männlich ausgedeutet ist, wenn übersetzt wird: »Dann formte Adonaj, also Gott, die Seite, die sie dem Menschenwesen entnommen hatte, zu einer Frau um, und brachte sie zu Adam, dem Rest des Menschenwesens. Da sagte der Mensch als Mann:...«, was nicht zwangsläufig der Fall sein muss laut der Differenzierungen.

eines Urmenschen begegnet auch in mesopotamischen Anthropogonien, in denen wiederholt von *lullu* »Urmensch« die Rede ist, wenn hier auch die differenzierende Darstellung von der eigenen Erschaffung der Frau fehlt bzw. wie in VAT 17019 (1. Jahrtausend v. Chr.) durch die Unterscheidung in die Erschaffung des gewöhnlichen Menschen und des Königs ersetzt ist.³⁰ Dieser, wenn auch in Teilen korrupte Text lässt klar erkennen, dass der gewöhnliche Mensch als *lullu* geschaffen ist (Z. 32), woran sich dann in einem zweiten Schritt die Erschaffung des Königs – ohne Gender-Präzisierung – anschließt.

Adam ist im Akkad. bezeichnet durch *awilum* »Mensch« (vgl. *almat qaqqadi* »Schwarzköpfige«), »Menschheit« oder »Mann« (CAD 1, 54f. 2b) neben *amī/ēlu* »Menschheit« und *adamātu* »dunkle rote Erde« und *adamu* »Blut« (AHw 10). Das Nomen *amilu* oder *lullu* bezeichnet die Matrix, aus der später die Menschen beiderlei Geschlechts hervorgehen.³¹ Ähnlich wie in Gen 2 ist in dem Bericht von der Erschaffung des Menschen (*lullu*) und des Königs (*māliku amēlu*), zwar die Grundmaterie des Menschen mit Lehm³² präzisiert, nicht aber die des königlichen Menschen, woraus zu schließen ist, dass auch seine Erschaffung auf der des *lullu* basiert und erst die weiteren Charakteristika bzw. von den Göttern überreichten Insignien die Vormachtstellung als König legitimieren.³³

3. HISTORISCHE SEMANTIK

3.1 Der Masoretische Text

Das Nomen מַלְאָכַי begegnet in der Urgeschichte 54 mal.

1,26 (indeterminiert), 27 (determiniert); 2,5 (indeterminiert), 7 (2x determiniert), 8 (determiniert), 15 (determiniert), 16 (determiniert), 18 (determiniert), 19 (2x determiniert), 20 (2x, 1x indeterminiert), 21, 22 (2x determiniert), 23 (determiniert), 25 (determiniert); 3,8 (determiniert), 9 (determiniert), 12 (determiniert), 17 (inde-

³⁰ Vgl. SCHELLENBERG, Mensch, 327–342.

³¹ Vgl. MEYERS, Rediscovering, 73 mit Anm. 37; JAN J. W. LISMAN, Cosmogony, Theogony and Anthropogony in Sumerian Texts, AOAT 409, Münster 2013, 48–55.73f.; AAGE WESTENHOLZ/ULLA KOCH-WESTENHOLZ, Enkidu the noble savage, in: ANDREW R. GEORGE/IRVING L. FINKEL (Hrsg.), Wisdom, Gods, and Literature, FS WG Lambert, Winona Lake 2000, 437–451 zu Enkidu als *lullu*; ANDREW R. GEORGE, Gilgamesh Epic, Oxford 2003, 142.

³² Vgl. dazu zuletzt TAKAYOSHI OSHIMA, When the Gods Made us from Clay, in: ANGELIKA BERLEJUNG u. a. (Hrsg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, ORA 9, Tübingen 2012, 407–431.

³³ Vgl. WERNER R. MAYER, Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, Or. NS 56 (1987) 55–68; HANS-PETER MÜLLER, Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen. Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos, Or. 59 (1989) 61–85 und SCHELLENBERG, Mensch, 329.

terminiert), 20, 21 (indeterminiert), 22 (determiniert), 24 (determiniert); 4,1 (determiniert); 4,25 (indeterminiert), 5,1-5 (6x indeterminiert), 6,1-4 (4x determiniert), 5-7 (4x determiniert); 7,21 (determiniert), 23 (determiniert); 8,21 (2x determiniert); 9,5-6 (5x determiniert); 11,5 (בני האדם).

Mit Ausnahme von 11,5 (אשר בנו בני האדם) ist das Nomen alleinstehend und zumeist mit Artikel, an einigen wenigen Stellen aber auch ohne Artikel verwendet. Letzteren möchte ich mich zuerst zuwenden:

1,26	ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו
2,5	ואדם אין לעבד את־האדמה

Beide Stellen sind in ihrer Funktion eindeutig: Es geht um Erstnennungen; die Spezies Mensch wird also eingeführt.

Unklarer sind die folgenden Stellen in 2,20; 3,17.21:

2,20	ויקרא האדם...וילאדם לא־מצא עזר כנגדו
3,17	אמר כִּי־שמתם לקול אשתך ותאכל מן־וילאדם העץ
3,21	ויעש יהוה אלהים לאדם וילאשתו עזר וילבשם

Der Apparat der BHS schlägt an diesen drei Stellen vor, die Konstruktion Präposition אדם + ל־ determiniert zu vokalisieren. Das scheint unausweichlich, zumal hier weder ein Eigenname vorliegt noch generisch gedeutet werden kann.

M. E. lässt sich differenzierter argumentieren. 2,20 nennt zuerst den Urmenschen (determiniert), der die geschaffenen Tiere zu benennen hat, wodurch eine Relationsbestimmung getroffen ist. Die sich anschließende Aussage könnte dann tatsächlich ein generalisierendes Verständnis von אדם nahelegen.³⁴ Die folgenden Belege 3,17 und 21 sprechen dem Erzählverlauf nach aber sehr konkret und eindeutig vom Mann, was durch die Parallelnennung der Frau als אשה noch verdeutlicht ist. Das Nomen איש begegnet aber nur in 2,23f. Deshalb scheint in diesen Versen die Ergänzung des Artikels unausweichlich. Anders argumentiert B. Jacob mit Hinweis auf 2,20:

»Mit dem Worte אדם hat es insofern eine besondere Bewandtnis, als es sowohl Bezeichnung für die Gattung gegenüber Gott und Tier sowie allen andern Wesen und Dingen, als auch Eigenname eines einzelnen und einmaligen Individuums des ers-

³⁴ Es geht darum, dass die hier genannten Tiere dem Menschen an sich keine Entsprechung sein können. Und das würde mit dem fehlenden Artikel zum Ausdruck gebracht (BENNO JACOB, Das erste Buch der Tora. Genesis [1934], Stuttgart 2000, 97).

ten Menschen und Mannes, ist. Nur dieser Mensch hat »Mensch« geheißen. Als Urvater der Menschheit, d.h. an der Spitze der toledot stehend, heißt er אדם ohne Artikel, daher durchgehends [sic!] so 5,1-5, und seine Abkömmlinge heißen בני אדם [...]. Hingegen als der Bewohner und Wächter des Gartens, als Gatte der Eva, heißt er אהאדם.³⁵

Das indeterminierte אדם erklärt sich für ihn auch hier als bewusste Gegenüberstellung zu bzw. in Absetzung von den Tieren: »Denn die Urteile über diese beiden, Schlange und Mensch, sollen sich entsprechen, nicht aber ist eine Gleichordnung derselben beabsichtigt: a) Schlange, b) Weib, c) der Mann« (ebd.).

Jacobs Erklärung ist jedoch m. E. nicht überzeugend. Geht es doch in der sehr konkret geschilderten Situation des Verhörs eindeutig um den »Gatten Evas«. Wenn der Artikel in 3,17.21 so einfach fehlen kann, dann muss man sich fragen, warum der Artikel in der Erzählung überhaupt so zahlreich begegnet und nicht spätestens seit der Existenz von zwei menschlichen Wesen das indeterminierte אדם mit einer deutlichen Tendenz zum Eigennamen bevorzugt wird (s. z. B. LXX). Die wiederholt belegte Wendung »der Mensch und seine Frau« lässt sich nicht generisch deuten. Ausschlaggebend ist vielmehr eine philologische Erklärung: nämlich dass אדם + Präposition doppeldeutig sein kann (vgl. 6,7; 7,23 + min: מאדם), da der a-Vokal der Präposition häufig zu Schewa reduziert wird.³⁶

Die inklusive Verwendung des Nomens begegnet nochmals in Gen 5,2, einem Zitat von 1,27. Hier ist die Benennung als »Mensch« ausdrücklich auf Mann und Frau bezogen,³⁷ denn אדם wird hier als Bezeichnung »ihrer (beider) Namen« explizit eingeführt:

5,2	וַיִּקְרָא יְהוָה אֶת־אָדָם וַיִּקְרָא אֶת־שָׁמָּה אָדָם בַּיּוֹם הַהוּא:
1,27	אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ וַיִּקְרָא בָרָא אֹתָם

Es sind die priesterschriftlichen Texte, die stark von der biologischen Kategorisierung beeinflusst sind, die sich in den übrigen Schöpfungswerken in der Wendung למינהו »nach ihrer Art« bzw. auf die Menschen bezogen in der Beschreibung »männlich und weiblich schuf er sie« zeigt (s.o. Jacob).

³⁵ JACOB, Genesis, 119.

³⁶ Vgl. vgl. HANS BAUER/PONTUS LEANDER, Historische Grammatik der Hebräischen Sprache, Tübingen 1922, § 636k. Anders SCHELLENBERG, Mensch, 220, die hier vom Eigennamen ausgeht, den die Masoreten durch die Vokalisierung bewusst eintragen wollten.

³⁷ Vgl. dazu BIRD, Genesis 1-3, 41.

Die nicht-priesterlichen Texte haben jedoch (gegen Jacob) eine andere Zielrichtung. Während אדם in 4,1 noch determiniert verwendet ist, begegnet in 4,25 und 5,1.3 das *nomen proprium*.

4,1	והָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ וּתְלַד וּתְלֵד אֶת־קַיִן
4,25	וַיִּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ וּתְלַד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת
5,1	זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וַיְמָאֵת שָׁנָה וַיּוֹלַד
5,3	

Ab 6,1 schließt sich wieder der determinierte Gebrauch des Nomens in generischer oder aber generalisierender Bedeutung von »Menschheit« an.

Von zentraler Bedeutung für die Überlegungen zur Identitätsbildung ist Gen 2,21-23. Die Erschaffung der Frau unterscheidet sich von der des Menschlings und der Tiere, die aus Erde geformt sind und – wenigstens für den Menschling präzisiert – mit dem Lebensatem belebt werden (2,7).

וַיִּפֶּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרַדְמָה עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצַּלְעָתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר מִחֲסֻתָּהּ:

וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֶּלַע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָהּ אֶל־הָאָדָם:

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפַּעַם עָצַם מִעַצְמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ־זֹאת:

21 Da ließ JHWH Gott einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, so dass er einschlieft, nahm eine von seinen Seiten und verschloss die Stelle [an ihrer Stelle] mit Fleisch.

22 Dann baute JHWH Gott die Seite, die er vom Menschen genommen hatte, zu einer Frau und brachte sie zum Menschen.

23 Der Mensch sprach: »Dies ist diesmal Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Zu dieser wird 'išah (Frau) gerufen werden, denn von 'iš (Mann) ist sie genommen.

Wie oben bereits angedeutet, ist das Bauteil der Frau, hebr. צלע, mehrdeutig. Das Nomen findet sich häufig in der exilisch-nachexilischen Literatur und verweist im bautechnischen Bereich auf Seitenteile oder Streben des Tempels (1Kön 6f. oder Ez 41,5-11.26), des Wüstenheiligtums (Ex 26,20.26f.) oder auch der Lade (Ex 25,12).³⁸ In diesem Sinne übersetzt auch die LXX durch »Seite« (πλευρόν). Für den architektonischen Hintergrund spricht zudem das Verb בנה, das wenigstens im Kontext *hebräischer* Anthropogonien unüblich ist und von LXX durch das in diesem Kontext sehr ungewöhnliche οικοδομέω

³⁸ Vgl. ThWAT, 1061f.; SILVIA SCHROER/THOMAS STAUBLI, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014, 63f.

übersetzt wurde.³⁹ Somit wäre die Erschaffung der Zweiheit von »Mann und Frau in einer Terminologie geschildert, die Assoziationen an den Bau des Heiligtums wachrufen sollte und soll.«⁴⁰

Nun lässt sich die häufige Übersetzung durch »Rippe« etymologisch auch von akk. *elu* »Rippe« erklären. Die Vorstellung findet sich motivisch im sumerischen Dilmunmythos bezeugt,⁴¹ wo die Göttin Nin ursag aus der schmerzenden Rippe Enkis die Mondgöttin Nin-ti (»Herrin des Lebens« bzw. »Herrin der Rippe«) gebiert. Die Doppeldeutigkeit ihres Namens (sum. *ti* heißt »Leben« oder »Rippe«) entspricht der Erschaffungsweise der Frau in 2,21f. und korrespondiert mit ihrer Namengebung in 3,20 (z.St.). Deshalb erklärt C. Uehlinger⁴² צלע in Kombination mit בנה »bauen« als ein mesopotamisches Erbe in hebräischem Kontext. Diese Vorstellung lässt sich assoziieren mit dem in sumerischen Liebesliedern geläufigen Thema der bzw. des Geliebten als einer lebendigen Figurine oder Statuette aus kostbarem Material (z. B. PBS XII,53 vs. I,8), die in ihrer Beschreibung göttliche Züge annimmt und z. B. in einem Text wie Cant. 5,10-16 ein hebräisches Echo findet. So lässt sich s.E. in Gen 2,22 erklären, warum auch die Frau – gewissermaßen schon zu Beginn ihrer *Erbauung* – ein belebtes Wesen ist, das einer eigenen Beatmung gar nicht mehr bedarf. Weiterhin lässt sich auf die in der Levante verbreitete Gepflogenheit hinweisen, architektonische Bauten bzw. Bauteile wie Säulen literarisch (vgl. Ps 144,12; Prov 9,1) und ikonographisch, man denke z. B. an Frauengestalten, die die Eingänge von Tempelmodellen flankieren, weiblich darzustellen. Dieser Vorstellung nach würde baute Gott hier »das gewonnene Bauelement zu einer Frau aus«.⁴³ Am Ende des Akts verschließt Gott den menschlichen Körper mit בשר »Fleisch«, ein Begriff, der innerhalb der Urgeschichte das Menschsein an sich bezeichnet (s.u. Gen 6,12), in Mesopotamien aber auch als eine göttliche Substanz in den Anthropogonien begegnet (Atr. I,225). Das Verb סגר bezeichnet in Gen 7,6 das Verschließen der Tür der Arche sowie

³⁹ S. aber z. B. ug. *bny bnwt*, »Schöpfer der Geschöpfe« als Epitheton Els oder akk. *bānā* + Muttergöttin in Atr. I.190.195; En.el. VI, 7.33.35.129; Gilg. I, 2.30.35

⁴⁰ ThWAT, 1062; vgl. Ges¹⁸, 1120f.; zur griech. Übersetzung im Kontext von Großbauprojekten (Gen 4,17; 10,11; 11,4.5.8) vgl. SUSAN BRAYFORD, *Genesis, SEPT*, Leiden 2007, 233f. JAN N. BREMMER, *Pandora or the creation of a Greek Eve*, in: GERARD P. LUTTIKHUIZEN (Hrsg.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, TBN 3, Leuven 2000, 19–33, hier 21ff. verweist auf Parallelen zu Hesiod, *Theogonie* 589 u. a. bezüglich der als Folge der Erschaffung der Frau erreichten *conditio humana*.

⁴¹ Enki und Ninḫursag, Z. 265; vgl. TUAT III/3, 385.

⁴² CHRISTOPH UEHLINGER, *Eva als »lebendiges Kunstwerk«*. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,12–22 (23.24) und 3,20, BN 43 (1988) 90–99.

⁴³ SILVIA SCHROER, *Frauenkörper als architektonische Elemente*. Zum Hintergrund von Ps 144,12, in: SUSANNE BICKEL, u.a. (Hrsg.), *Bilder als Quellen/Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of OTHMAR KEEL*, OBO Sonderband, Fribourg/Göttingen 2007, 425–450, hier 445.

in 8,2 das Schließen der Quellen der Tiefe und der Fenster des Himmels, im übertragenen Sinne in Hi 3,10 das Verschließen des Mutterleibs. Z. Zevit⁴⁴ schlägt im Rekurs auf rabbinische Auslegungen wie BerR 17,6 vor, dass das Teil, das dem Menschen entnommen worden sei, um daraus die Frau zu gestalten, der im Vergleich mit den Säugetieren fehlende Penisknochen (*baculum*) sei und צלע als Euphemismus für ירך Penis anzusehen sei.⁴⁵

Anders als z. B. in den mesopotamischen Anthropogonien, wo der Mensch durch göttliches Fleisch, Blut oder Speichel Anteil an Göttlichkeit erhält, steht in Gen 2-3 die Bildung der Frau aus der (Rippe bzw. besser wohl) Seite des ersten Menschen für den gemeinsamen Anteil beider an derselben Materie, woraus sich schließlich auch die besondere Bezogenheit der beiden Menschen aufeinander ergibt.⁴⁶ Dies betont V. 23, die erste wörtliche Rede des Menschen, nachdem Gott die Frau zu ihm geführt hat: Ins Auge sticht die enge »substanzielle« Bezogenheit (»Knochen/Gebein von meinem Knochen/Gebein, Fleisch von meinem Fleisch«), aus der die relationale Bezogenheit (עזר כנגדו) folgerichtig erwächst.

Das Wort אִשָּׁה, das der hebräische Text in V. 23 neu einführt (vgl. 2,24; 3,6.16; 4,1 u. ö.), dient der Ausgestaltung zu einem »zweifachen« Wesen. Der »Erdling«/»Urmensch« wird hier zu dem ersten Menschenpaar ausdifferenziert, dessen innere Bezogenheit durch das hebräische Wortspiel אִשָּׁה - אִישׁ (vgl. die Neologismenbildung bei M. Luther: Mann - »Männin«) in der Volksetymologie hervorgehoben wird. Erneut begegnet der Begriff in Gen 3,6 (»und sie gab auch ihrem Mann, der mit ihr war, und der aß«) und V. 16 (»und zu deinem Mann soll dein Begehren sein und der wird über dich herrschen«). Auch diese zwei Stellen heben die enge Beziehung der Beiden hervor. Allerdings zeigt der Rückgriff auf den Terminus אָדָם ab 2,25 MT auch die Bedeutungsvermischung des ersten Menschen mit dem Mann an. Die Erzählung ist – wie bereits dargelegt – an einer strengen Trennung nicht interessiert und trägt dadurch eine androzentrische Perspektive in den Text ein.⁴⁷ Nur in 3,9.22.24 begegnet אָדָם nochmals als Kollektivbezeichnung für Mann und Frau, sofern man (m. E. richtig) davon ausgeht, dass das von Gott vor der Erschaffung der Frau ausgesprochene Verbot an beide gerichtet ist (vgl. 3,19 zur menschliche Sterblichkeit). An den anderen Stellen fungiert das determinierte

⁴⁴ ZIONY ZEVIT, What really happened in the Garden of Eden, Yael Press 2013, 138ff. Er weist darauf hin, dass diese Parallelisierung mit Gen 2-3 auch deshalb verwundet, weil die Rippe als Rippe in 3,20 keine Erwähnung mehr findet.

⁴⁵ ZEVIT, What, 140-142.146f.

⁴⁶ OTHMAR KEEL/SILVIA SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Fribourg 2002, 148.

⁴⁷ BIRD, Genesis 3, 12; Meyers, Rediscovering, 73; BEVERLY J. STRATTON, Out of the Garden: A feminist, theological study of reading, rhetoric, and ideology in Genesis 2-3, JSOT 208, Sheffield 1995, 206-209; MEIK GERHARDS, *Conditio humana*. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2-3 und 11,1-9, WMANT 137, Neukirchen-Vluyn 2013, 197.

Nomen אדם (s.u. 3,17.21) neben אשה als Genderbegriff »Mann« (vgl. 2,25; 3,8.12.[17].20f.; 4,1) und fungiert somit homonym mit איש.⁴⁸

Formal fällt V.23 MT aus dem Erzählkontext heraus, weil er in seinem poetischen Duktus die bisher narrative Struktur des Texts unterbricht. Die sich wiederholende Lexik und ein synthetischer Parallelismus strukturieren den Spruch, dessen chiasmische Doppelstruktur durch das dreifache זאת gegliedert ist.

זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי
לזאת יקרא אשה
כי מאיש לקחה זאת

Die Inklusion durch das einleitende und ausleitende Demonstrativum זאת unterstreicht einmal mehr die Entsprechung des neuen Geschöpfs mit dem ersten Menschen, die durch die konzentrische Struktur von V.23b (זאת – אשה; איש – זאת) noch unterstrichen ist. Der mittlere Halbvers zeigt im Gegensatz zu der ganz anders verlaufenen Begegnung mit den Tieren – erst hier wird der erste Mensch aktiv, nicht Gott – den Fortschritt an, antizipiert (oder ermöglicht) aber zugleich die später vorausgesagte Dominanz des Mannes über die Frau (3,16.20). Denn die Frau ist nicht um ihrer selbst, sondern im Bezug auf den Menschen/Mann geschaffen.

V.23a ist eine »rhythmische Liebesbotschaft«,⁴⁹ die die Ganzheit der Entsprechung im meristischen Stil zum Ausdruck bringt. Anstelle von צלע »Seite« oder »Rippe« liegt in diesem traditionell überlieferten Spruch⁵⁰ mit Knochen bzw. Gebein (עצם) ein semitisches Wort vor, das in der Hebräischen Bibel des Öfteren neben בשר »Fleisch« genannt ist und den menschlichen Körper entweder anthropologisch in seiner Ganzheit (Hi 2,5; Ps 38,4; Prov 3,8 cj.) oder in seiner kollektiven Zugehörigkeit in der zweigliedrigen »Verwandtschaftsformel«⁵¹ umschreibt (Gen 29,14; Ri 9,2; 2Sam 19,13f.; 2Sam 5,1/1Chr 11,1).⁵² In der Machart der Frau wird die größtmögliche Entsprechung (vgl. V.18), die Geschöpfe haben können, in Form einer »Wesens-

⁴⁸ S. aber oben Clines zu einem alternativen, m. E. aber nur bedingt überzeugenden Vorschlag.

⁴⁹ EVANGELIA G. DAFNI, אִשָּׁה כִּי מְאִישׁ – γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς (Gen 2,23). Zur Anthropologie von Gen 1-11, in: ANDRÉ WÉNIN, Studies in the Book of Genesis (BETL 155), Leuven 2001, 569-584, bes. 569.

⁵⁰ Auch wenn in diesem Zusammenhang von einer weitgehend einheitlichen Erzählung in Gen 2-3 ausgegangen wird, besagt das nicht, dass traditionell vorgegebene Spruch-elemente wie 2,23. 24 und 3,20 in die Erzählung eingefügt worden sind.

⁵¹ WERNER REISER, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2,23, in: ThZ 16 (1969) 1-4.

⁵² Anders als uns geläufig, lautet die hebräische Metapher nicht »aus gleichem Fleisch und Blut« (Sir 14,18; vgl. auch Atr. I,210.225, als göttlicher Anteil des Menschen oder En.el. VI,5, »Fleisch und Blut« als menschliche Grundsubstanz), sondern aus »(gleichem) Gebein und Fleisch«.

gleichheit« zum Ausdruck gebracht, ein Gedanke, der später in Sir 36,24 Handschrift B und 13,15-16 hervorgehoben ist.⁵³ LXX hat diese Ringstruktur nicht wiedergegeben (s. u.).

3.2 Der griechische Text (LXX)

Die oben genannten Inkohärenzen der Verwendung von אָדָם hat die LXX-Übersetzung wahrgenommen und z.T. auszuräumen versucht.

Während die Bezeichnung des Mannes im MT – mit Ausnahme von 2,23f.; 3,6.16, wo אָדָם begegnet – stets אָדָם ist, übersetzt LXX entweder durch ἄνθρωπος (2,5.7.8.15.18.24) oder transliteriert das hebräische Wort Adam (ab 2,16.19-22.25; 3,8.9.12.17.20.21.22.24). Nur an einer Stelle ist durch ἀνὴρ »Mann« übersetzt worden (2,23). Wohingegen V. 24 wiederum ἄνθρωπος für אָדָם bietet. Das hebräische Nomen אִשָּׁה »Frau« ist indes stets durch ἡ γυνή wiedergegeben.

Wenn LXX anstelle des Gattungsbegriffs ὁ ἄνθρωπος ab Gen 2,16 Adam in Transliteration verwendet, geschieht dies im Zuge der ersten Anrede Gottes an den Menschen und setzt sich bis Gen 5,5 fort.⁵⁴ Stilistisch wird die Emphase der etymologischen Figur (אָדָם אִשָּׁה) in die direkte Anrede als Ἀδάμ transferiert (vgl. noch Gen 2,19.20.21.22.25; 3,8.9.12.17.20.21.22.24). Der Wechsel zum Eigennamen markiert den Menschen hier als ein Individuum (vgl. Tobit 8,6f. Adam im Parallelismus zu Eva; Zitat von 2,18.20b LXX).⁵⁵

Auffällig ist zudem die Ergänzung von οἱ δύο »beide« in V. 24 (s. Sam; vgl. V. 25) oder auch die Wiedergabe von אָדָם nicht durch das Standardäquivalent ἀνὴρ (vgl. V. 23), sondern durch ἄνθρωπος, was in den Vers ein generalisierendes Verständnis, die gesamte Menschheit betreffend, einträgt.

LXX liest hebr. צַל ebenfalls als bautechnischen Begriff und übersetzt durch »Seite« (πλευρόν), deren Zugehörigkeitsbereich durch das in diesem Kontext sehr ungewöhnliche οἰκοδομέω (für hebr. בָּנָה »bauen«) noch präzisiert ist.⁵⁶

⁵³ Vgl. JEAN-LOUIS SKA, »Je vais lui faire un allié qui soit son homologue« (Gn 2,18) A propos du terme 'ezer - »aide«, Bibl. 65 (1984) 233-238, 238; GEORG SAUER, Jesus Sirach/Ben Sira, ATD Apokryphen 1, Göttingen 2000, 122.252f.

⁵⁴ Vgl. MARTIN RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223, Berlin/New York 1994, 68.

⁵⁵ Für einen Vergleich der Hochzeitsätiologie mit Gen 2,18 s. im Detail JACQUES T. A. G. M. VAN RUITEN, The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature, in: GERARD P. LUTTIKHUIZEN, (Hrsg.), The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions, TBN 3, Leuven 2000, 34-62, bes. 36-38.

⁵⁶ Vgl. MONIQUE ALEXANDRE, Le commencement du livre Genèse 1-5. La version grecque de la Septante et sa réception (Christianisme Antique 3), Paris 1988, 284.287 zu rabbinischen Paralleldeutungen z. B. in Ber.R 17,6 (vgl. Ex 26,29) mit androgynem Sinn und den Hinweis auf Theodoret PG 80, 128BC im Sinne der Gleichheit beider.

Die formale Entsprechung (עזר כנגדו) bringt LXX zweifach zum Ausdruck: Während die Tiere lediglich als βοηθὸν κατ' αὐτόν eingeführt sind (die wörtliche Wiedergabe von MT V.18.20), wird der erklärte Misserfolg des Akts durch βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ wiedergegeben und somit die qualitative Differenz zwischen Tier- und Menschsein betont: Die Tiere eignen sich *nicht* als Hilfe, da sie dem Menschen nicht *ähnlich* sind.⁵⁷ Semantisch könnte dabei eine Anspielung auf den Gedanken der Ebenbildlichkeit (καθ' ὁμοίωσιν für כדמותו in Gen 1,26) vorliegen.⁵⁸ Das Nomen für »Hilfe« entspricht der sehr positiv-wertschätzenden Konnotation des hebräischen Nomens bei typischem Gebrauch in heilsgeschichtlichen Kontexten.⁵⁹

Die den hebräischen Text charakterisierende Volksetymologie (שׂא/השא) vermag das Griechische – ähnlich dem Wortspiel אדם-האדם – nicht so einfach zu kopieren (vgl. aber bei Symmachus ἀνὴρ – »ἀνδρίς« hap.leg.).⁶⁰ Im MT ruft der erste Mensch der Frau שׂא zu, denn von שׂא »Mann« ist sie genommen. Der Gebrauch des Verbs קאל qal (auch nif + ל 23b-) zeigt unpersönlichen Stil an, der einen Perspektivwechsel zwischen dem Ausruf in V.23a und der Namensätiologie in V.23b markiert und letztere formal zu V. 24 rückt.⁶¹ Der Zuruf in V. 23a zielt auf die Innigkeit der Beziehung von Frau und Mann, während der zweite Halbvers eine Volksetymologie des hebräischen Worts für »Frau« einfügt. LXX wirkt hier technischer und präzisiert durch das hinzugefügte Pronomen dahingehend, dass die Frau »aus *ihrem* Mann« genommen sei (ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη; vgl. Sam; TargO). Dieser Zusatz lässt sich entweder als eine sprachliche Harmonisierung mit 3,6 erklären oder aber als ein erläuternder Zusatz⁶², der das persönliche Aufeinanderbezogensein von Mann und Frau unterstreicht.⁶³ Die den gesamten Spruch bestimmende Ringkomposition des dreifachen נאז ist in dem αὕτη ... αὕτη von V. 23b nur noch angedeutet.⁶⁴ Weiterhin erweitert LXX in 3,12 zu »der Frau«,

⁵⁷ RÖSEL, Übersetzung, 69.

⁵⁸ Die Idee der zugleich spontanen und perfekten Entsprechung von Mann und Frau betont OrSib I,22–32: Der Mensch bittet selbst darum, dass von ihm als göttliche Kopie (I,22f. vgl. Gen 1,26f.) eine weitere Form wie er selbst geschaffen wird (I,27f.), die er schließlich als seine Entsprechung erkennt (I,32); vgl. VAN RUITEN, Creation, 53ff.

⁵⁹ BRAYFORD, Genesis, 231–233;

⁶⁰ Dafni weist aber darauf hin, dass LXX dies an anderen Stellen versucht (ad Gen 2,7; 3,20; 4,1.25f.; 5,29; 6,4; 11,9); Gen 2,23, 573–575.

⁶¹ DAFNI, Gen 2,23, 571f.; anders WESTERMANN, Genesis, 317; GERHARDS, Conditio, 211.

⁶² RONALD HENDEL, The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition, New York/Oxford 1998, 85.

⁶³ Vgl. DAFNI, Gen 2,23, 580f.

⁶⁴ Vgl. HENDEL, Genesis 1–11, 44, er spricht im MT von einem »explicating plus specifying the subject of the passive verb קקל.« Anders DAFNI, Gen 2,23, 572, die auch das Possessivpronomen αὕτη in 23b hinzuzieht und in der Komposition von 23b (versus Gesamtvers in MT) eine betonte Überleitung zu V. 24 sieht.

die zu essen gab, worin die bereits erfolgte Distanzierung zwischen dem Menschenpaar betont ist.

Wenn die LXX in V. 24 anstelle von ἀνὴρ nochmals ἄνθρωπος bietet, weist dies auf den Allgemeinanspruch des Spruchs in Form eines Erzählerkommentars hin.⁶⁵ Die Ergänzung von οἱ δύο (vgl. שְׁנֵיהֶם in V. 25) unterstreicht explizit die Zweierheit des Menschen. Während das hebr. בשר auf die Verwandtschaft verweist, trägt das griech. Nomen σάρξ deutlich den Aspekt der Sexualität ein. Andererseits ist im griech. Text die תְּשׁוּקָה »Begehren« in 3,16 entschärft: Ähnlich wie in 3,19 und 4,7 (ἀποστρέψαι) liest LXX ein Derivat von שׁוּב »umkehren«, nämlich αὐτή, für תְּשׁוּבָה und trägt somit die »Rückkehr« zum Ursprung ein: Wie der Mann zur Erde zurückgeht, so die Frau zum Mann.⁶⁶ In Gen 5,1 verändert LXX die *Toledot* Adams in den Plural ἀνθρώπων »der Menschen«/»Menschheit« (vgl. auch Mt 1,1) und unterstreicht darin die Funktion der Notiz, die sie im Kontext der Toledot-Abschnitte tatsächlich erhält: Es geht um den Beginn des Buchs der Genealogien der Menschheit.⁶⁷

Die markanteste Veränderung im Zuge der Menschenschöpfung nach LXX – neben den sprachlich unumgänglichen Differenzen, weil einige etymologische Figuren im Griechischen nicht reproduziert werden können – ist die Einführung der Transliteration durch Adam. So erfolgt die Individualisierung, die im MT in diesem Kapitel gänzlich fehlt, sehr früh mit der ersten Anrede durch Gott. Adam ist nur an wenigen Stellen, die auf allgemein menschliche Relevanz abzielen, durch die Übersetzung ἄνθρωπος (bzw. ἀνὴρ »Mann« in V. 23) ersetzt, sonst bereits ab 2,16 eindeutig männlich bzw. als Eigenname konnotiert. Gen 2-3 wird somit zur Erzählung von einem bestimmten ersten Urmenschenpaar, wobei die Frau allgemeiner, d.h. prototypisch gezeichnet bleibt. In 3,20 LXX erhält sie nicht etwa einen Individualnamen, indem – wie im Falle von Adam – das hebr. Chawwa – Eva einfach transkribiert würde. Der Name Eva bzw. Εὐα begegnet erst in Gen 4,1 LXX. In der Namensätiologie von 3,20 LXX wird das hebr. Wortspiel von Chawwa und Chay durch ein griechisches ersetzt (Ζωή ὅτι αὐτή μήτηρ πάντων τῶν ζώντων). Dies geschieht aber um den Preis, dass die Kontinuität mit dem Individualnamen Εὐα in 4,1 aufgegeben ist.

Allerdings betont das neue Wortspiel die Aufwertung, die die Frau erfährt, indem sie als Leben schlechthin charakterisiert ist. Die umstrittene hebräische Etymologie bzw. Volksätiologie bleibt offen. Die Lebensträgerin, die das

⁶⁵ JOHN W. WEVERS, Notes on the Greek Text of Genesis, Atlanta/GA 1993, 35 (anders Vulg., die nicht *homo*, sondern *vir* bietet).

⁶⁶ Vgl. WILLIAM LOADER, The Beginnings of Sexuality in Genesis LXX and Jubilees, in: MARTIN KARRER, u. a. (Hrsg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen 2008, 300–312, bes. 303 mit Hinweis auf die Verwendung in 1 Kor 6,16.

⁶⁷ Ich danke Thomas Hieke für den Hinweis; vgl. THOMAS HIEKE, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg 2003, bes. 249–251.346 zur Funktion von Gen 5,1ff.

Weiterleben der Menschheit durch Nachkommen ebenso sichert wie ihr Mann (vgl. 4,1), setzt diesen Einsatz ihrerseits im Prozess der Namengebung durch die Mutter fort (4,25).

Es ist immer wieder diskutiert worden, inwieweit diese Beobachtung nicht darauf schließen lasse, dass die Erschaffung der Frau, die in anderen Schöpfungsmythen stets sekundär berichtet ist,⁶⁸ nicht auch in der biblischen Erzählung einen späteren Zuwachs darstelle. Spätestens seit Philo von Alexandria bildet sich die Nachrangigkeit der Frau als moralisch und vernunftmäßig weniger ausdifferenziertes Wesen aus (Opif. 151-152),⁶⁹ indem das platonische Schema vom göttlichen Urbild und Abbild geradezu *ge-gendered* auf Mann und Frau Anwendung findet. M. E. nähme man mit der Annahme des sekundären Zuwachses der Erschaffung der Frau Gen 2-3 die besondere Pointe.

3.3 Die Rezeption in der rabbinischen Literatur

Ausgehend von Gen 1,26-28; 5,1-2a diskutieren die Rabbinen die Menschenschöpfung des אדם הראשון. Die Art und Weise, nach der Gott »Mensch« geschaffen hat, zieht die Frage nach sich, ob es sich anfangs um zwei oder ein Lebewesen handele, was der Suffixwechsel von Sg. zu Pl. in V. 27 nämlich offenlässt (»nach seinem Bilde schuf er ihn – männlich und weiblich schuf er sie [Pl.]«). Diese Inkohärenz im Verbund mit der doppelten Menschenschöpfung in Gen 1,26f. und 2 führte z. B. schon Targ.Ps-Jon zu einer Variante: »Als Mann und Frau ihrem Aussehen nach schuf er sie«.

⁶⁸ Enki und Ninmach, Z. 58-79 nennt Schöpfungsakte von Männern, Frauen und einem Wesen ohne Geschlechtsorgane, d.h. diverse Behinderungen, die sie für die zuge dachte Arbeit anstelle der Götter nicht geeignet sein ließen, bevor als achter Akt ein »normales« Baby entsteht, das die Geschlechterfolge der Menschheit eröffnet; etwas anders Platon Tim 90e: Nachdem das Ziel der menschlichen Existenz, die drei Seeeteile in ein Gleichgewicht zu bringen, scheitert, kommt es zur Wiedergeburt als Frau, Vogel, Landtier oder Fisch (vgl. dazu RÖSEL, Übersetzung, 78). Zu der Spannung einer doppelte Schöpfungsnotiz in Jub 2,14 und 3,1-8 vgl. VAN RUITEN, Creation, 41-48, für den aber die Spannung nicht innerhalb der Jub-Erzählung liegt, sondern aus der angestrebten Angleichung von Gen 1 und 2 resultiert: in der ersten Woche (vgl. Gen 1,26) trägt der Mensch weibliche und männliche Anteile, die erst in der zweiten Woche (vgl. Gen 2,18-24) einander als Menschenpaar gewahr werden, bevor sie sich nach Abschluss der Schöpfung in dem Garten als Symbol des Heiligtums aufhalten (Jub 3,8 + Reinheitshalacha). Die äth. Wendung für Rippe *ftrata labe'sit* (Jub 3,5) lässt sich auch mit »Ursprung oder Prinzip der Frau« übersetzen (VAN RUITEN, Creation, 47).

⁶⁹ Vgl. ANNEWIES VAN DEN HOEK, Endowed with Reason or Glued to the Senses, in: GERARD P. LUTTIKHUIZEN (Hrsg.), The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions, TBN 3, Leuven 2000, 63-75, bes. 71-73.

Die Zusammenschau von Gen 1–2 beschäftigt auch die rabbinische Auslegung.⁷⁰ R. Simlai antwortet seinem Schüler in GenR 8,9 auf die Frage des polytheistisch anmutenden Plurals in Gen 1,26: »Einst wurde Adama aus dem Ackerboden geschaffen und Eva aus Adam. Von da an und so weiter (soll der Vers bezogen werden) *mit unserem Bild als unser Gleichnis*: Weder Mann ohne Frau noch Frau ohne Mann noch beide ohne Shekhina.«⁷¹

Die Erklärung der Pluralpossessiva (1P. Pl.) »unser Gleichnis« zielt letztlich darauf, dass in Gen 2 אדמה als Bild von אדם und אדם als Bild von אשה/Chawwa zu verstehen sei, aus denen schließlich die Kette der Generationen (5,1 ausgehend von אשה/איש) – die eben auf die Schekina verweisen – hervorgeht. Gen 2 schildert diesem Verständnis nach nur den ersten Schritt, die mythischen Anfangselemente oder den Prototypen, an den sich die ontologische Werdung des Menschen erst anschließt. Während das Pluralverb in 1,26 sich auf Gott bezieht, setzen die Suffixe כדמותנו die Schöpfung eines Prototypen voraus (40). GenR 17,2 und bJeb 63b unterstreichen zudem die Pluralität Gottes, wie sie in der Doppelschöpfung von Mann und Frau zum Ausdruck kommt.⁷²

In rabbinischen Traditionen, infolge der »Devarim für Talmi«, die sich in besonderer Weise mit der LXX-Übersetzung auseinander setzen, werden verschiedene Auslegungen diskutiert. G. Veltri⁷³ liest die Aufnahme griechischen Denkens in antiken jüdischen Schriften z. B. anhand von griechischen Lehnwörtern ab. Einige Texte bezeugen die Erschaffung eines männlichen Paares, andere die eines männlichen und weiblichen Typs (vgl. MT). Besonderes Interesse gilt der Erschaffung eines männlichen Prototypen (זכראובר ונקרבו), dessen Schriftbezug in der Annahme der unmittelbaren Abfolge von Gen 1,26 mit 5,2 liegt.⁷⁴ Indem anstelle des Adjektivs נקבה »weiblich« das Verb »bohren« bzw. das Nomen נקב »Tunnel, Loch« gelesen wird, ist der Vers als Erschaffung der »männlichen Öffnungen« bzw. Körperteile gedeutet worden (BerR 8,11).⁷⁵ In unserem Zusammenhang ist die Auslegung des androgynen Urmenschen als אדם הראשון bzw. als transliteriertes griech. Lehnwort *androgynos* entschei-

⁷⁰ Vgl. dazu ausführlich LIEVE TEUGELS, *The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation*, in: GERARD P. LUTTIKHUIZEN, (Hrsg.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, TBN 3, Leuven 2000, 107–127.

⁷¹ Hier zitiert nach GIUSEPPE VELTRI, *Eine Tora für den König Talmi. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, TSAJ 41, Tübingen 1994, 39; vgl. auch TEUGELS, *Creation*, 109.111.

⁷² TEUGELS, *Creation*, 111.

⁷³ VELTRI, *Tora*, 31–50; Teugels sieht auch hier die Fortsetzung der Zusammenschau von Gen 1–2 und der Korrelierung der beiden Menschenschöpfungstraditionen (109).

⁷⁴ Vgl. hierzu auch TEUGELS, *Creation*, 110 Anm. 13, die zudem auf bSanh 38b verweist. Dieser Text schildert die Menschenschöpfung eines männlichen Wesens aus einer formlosen Masse (golem) in elf Etappen, deren siebte erst Eva erwähnt.

⁷⁵ VELTRI, *Tora*, 41f.

dend: in WaR 14,1: mit zwei Rücken; in BerR 8,1 mit einem Doppelgesicht (translit. *diprosopon*). Der Urmensch wird erst in einem zweiten Schritt in die zwei Seiten nach Geschlechtern differenziert, wobei aus einer der beiden die Frau aus der »Rippe« Adams gebildet ist (vgl. bBer 61).⁷⁶

»R. Na man b.R. isda trug vor: es heißt: *und der Herr, Gott, bildete den Menschen; [das Wort *vajjiçer*] hat zwei Jod, weil der Heilige, gepriesen sei er, [im Menschen] zwei Triebe schuf, einen guten und einen bösen Trieb. [...] Oder auch nach R. Jirmeja b. Eleazar sagte: Zwei Gesichter hatte der Heilige, gepriesen sein er, Adam, dem Urmenschen erschaffen, wie es heißt: *hinten und vorn hast du mich gebildet* [Ps 139,5].«⁷⁷*

G. Veltri erklärt den Versuch der Problembewältigung folgendermaßen:

»Zum einen spricht Gen 1,27 »zu früh« von der Erschaffung der Frau und daher scheint die Vorstellung des androgynen Prototyps als Antwort auf diese Tatsache passend. Zum anderen schwankt die biblische Beschreibung zwischen Singular und Plural, wodurch versucht wird, die Idee eines Doppelgesichts (Singular und Plural in einem!) logisch zu retten. Doch wäre ebenfalls denkbar, daß die Rabbinen durch die Verankerung des Hermaphroditismus des ersten Menschen in der Bibel den Versuch unternommen haben, die historisch bekannte Kategorie des *Mannweibes* (s. mBik 4,1 und tBik 2,3) zu rechtfertigen. Schuf Gott zwei oder drei Kategorien von Geschlechtern? Die Erwähnung von Gen 5,2 anstelle von Gen 1,27 könnte eine Art Hierarchie der Geschlechter begründen: 1. adam ha-rishon (Gen 1,26–27, weder weiblich noch männlich); 2. Mann und Frau (Gen 2,12–22); 3. androgyner Mensch (Gen 5,1–2), der in mBik 4,1 bzw. tBik 2,3 folgendermaßen beschrieben wird:Wohl daher ist das Mannweib nach rabbinischer Vorschrift verpflichtet, teilweise die Gebote des Mannes und teilweise die der Frau zu erfüllen.«⁷⁸

L. Teugels weist weiterhin auf die Besonderheit hin, dass sich der Vorbehalt gegenüber dem Alleinsein des Menschen in Gen 2,18 aus der Pluralität des Göttlichen ableiten lässt (GenR 17,2 im Bezug auf GenR 8,9).⁷⁹ So konstatiert

⁷⁶ Vgl. auch DIRK U. ROTTZOLL, *Rabbinischer Kommentar zur Genesis*, Stf 14, Berlin 1993, 81–83.94–97 zu bBer 61a u. a. »zwei Gesichter«; vgl. bBer 61a = bErub 18a.b zur »Seitek«; GenR 8,1 zu 1,26; LevR 14 zu 10,2; Midr LT zu Gen 1,7 u. a.; vgl. TEUGELS, *Creation*, 108–111.

⁷⁷ bBer 61 in der Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, Bd. 1: Berakoth, Darmstadt 1996, 273.

⁷⁸ VELTRI, 45f. mit Hinweis auf Plato, *Symp.* 189e.

⁷⁹ Hinsichtlich der von den Rabbinen wahrgenommenen Diskrepanz zwischen Erklärung und polytheistisch anmutendem Verständnis in Gen 1,26f wird der Plural mittels der Dreierkonstellation von Gott als männlich – weiblich – göttlichem Geist erklärt; vgl. TEUGELS, *Creation*, 111.

bJeb 63a: »R. Eleazar sagte: Ein Mensch [gemeint ist Mann], der keine Frau hat, ist kein Mensch, denn es heißt: Mann und Weib erschuf er sie &c. und nannte ihren Namen Mensch.«⁸⁰

Demnach ist der Mann zugleich Mensch, aber die Menschlichkeit des Menschen (allgemein) ist abhängig von seiner Zweigeschlechtlichkeit. Nach GenR 14.7 bedarf das Werk der Menschenschöpfung des Staubs (עפר; Nomen männlichen Geschlechts) und des Ackerbodens (האדמה; Nomen weiblichen Geschlechts), wodurch die androgyne Lesart nochmals bestätigt ist.⁸¹ Ein weiteres wichtiges Motiv ist das Verhältnis von Mann und Frau in der Wendung des »Gegenübers, das ihm entspricht« (עזר כנגדו), das interpretiert wurde im Sinne von Gegenseite/Opposition oder als Entsprechung (bJeb 63a), die in einigen Schriften kausal begründet ist (vgl. GenR 17).⁸²

»Ferner sagte R. Eleazar: Es heißt: *Ich will ihm eine Hilfe schaffen, ihm gegenüber*; es ist ihm beschieden, so ist sie ihm eine Hilfe, ist es ihm nicht beschieden, so ist sie gegen ihn. Manche lesen: R. Eleazar wies auf einen Widerspruch hin: es heißt *kenagedo* [wie er geschlagen] und wir lesen *kenegdo* [ihm gegenüber]; ist es ihm beschieden, so ist sie ihm gegenüber; ist es ihm nicht beschieden, so schlägt sie ihn.«⁸³

Die unterschiedlichen Zitate zeigen sehr pluralistische Vorstellungen, die nicht auf eine Bewertung der Menschen hinsichtlich ihres Geschlechts zielen, sondern auf die interpretative Bezogenheit der biblischen Texte, die diese Pluralität der Anschauung bereits mit sich bringen.

3.4 Zusammenfassung

Vielleicht lässt sich die in Gen 2–3 beschriebene Genese der Spezies Mensch am besten mit dem Sprichwort »*Ein Mensch ist kein Mensch*« beschreiben. Zuerst ein »Menschling«, ein Mensch in seiner Potentialität, aber ohne eigene Identität, entwickelt sich die menschliche Identität erst allmählich im Zuge der Differenzierung in Gender und Sexualität, die in Gen 2,24, 3,17.20 ansatzweise thematisiert ist. Unter dem Aspekt Gender sind Mann und Frau definiert in ihrer kollektiven Funktion, und zwar im Bild der gegenseitigen Angewiesenheit. Sexualität ist im paradiesischen Kontext durch das Bild einer ursprünglichen Einheit ersetzt, die aber – wie die übrigen menschlichen Be-

⁸⁰ bJab 63a in der Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, Bd. 4: NASCHIM, Darmstadt 1996, 531.

⁸¹ TEUGELS, *Creation*, 113.

⁸² Vgl. ROTTZOLL, 90 mit Anm. 70: GenR 17 zu Gen 2,18: »Wenn der Mann es verdient, so ist sie ihm eine Hilfe, wenn nicht, so ist sie ihm ein Dorn.«

⁸³ bJab 63a in der Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, Bd. 4: NASCHIM, Darmstadt 1996, 531; vgl. TEUGELS, *Creation*, 120–122; ROTTZOLL, *Genesis*, 90f. (mit anderer Textgrundlage).

züge auch – im Gendermodus der patriarchalen Gesellschaft für beide Geschlechter Ambivalenzerfahrung nach sich zieht. Was ursprünglich auf Erfüllung und Selbst-Transzendenz angelegt war, weicht im Laufe der Erzählung von Gen 2-3 der Erfahrung, dass der Mensch Instrument ist und von Mangel und Unterdrückung bestimmt wird.⁸⁴ Zwar ist diese Erfahrung – den Fluchsprüchen gemäß – Mann *und* Frau gemeinsam. Ebenso trifft die Vertreibung beide – auch in Gen 3,22-24 ist wieder in generalisierender Weise von האדם die Rede. Doch deuten die Fluchsprüche (וְהָיָא יָקָשׁ לְיָדָיךָ; 3,16) wie auch das Possessivpronomen in der Wendung »der Mann und seine Frau« (2,25 und 3,8: הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ) ein Gefälle d.h. eine neue Hierarchisierung der Beziehung an. Es kommt zu Unterschieden im Subjektstatus beider. B. J. Stratton⁸⁵ hat darauf hingewiesen, dass die Frau in der Trias Gott – Menschenpaar nur an einer Stelle in der ersten Person Sg. spricht (3,2-3 »wir«; anders der Mann in 3,10), und das nur, als sie eingesteht, von dem Baum gekostet zu haben. Auch redet die Frau weder Mann noch Gott direkt an. Als Gott die Übertretung bemerkt, spricht er durch das »Wo bist du?« in erster Instanz den Mann an. In dieser Hinsicht fungiert die Frau erzählerisch als Objekt. D. h. ihr Sozialstatus ist vom Mann abhängig gedacht. Allerdings ließ ihr Initiativwerden in 3,2ff. und ihr durchaus engagiertes und reflektiertes Vorgehen – im Vergleich mit dem eher unbeweglich gezeichneten Mann – anderes erwarten. Vielleicht deutet sich hier auch ein Ursprung von Frustration an: Während der Mann in ihr sein Gegenüber erkennt, wendet sich die Frau von ihm ab und dem von ihm als nicht so geeignet erkannten Geschöpf, einem Tier, zu.

Auch wenn der Erzählerkommentar in Gen 2,24 auf die sozialrechtliche Institution der Ehe anspielt, geht es in Gen 2-3 nicht um deren ätiologische Begründung – dem widerspricht geradezu die parodistisch anmutende Reihenfolge, dass es der Mann sei, der seine Sippe verlässt. Während die Frau anfangs nach Weisheit strebt (3,6), steht am Ende ihr Begehren des Mannes. Er beherrscht sie, was für sie Mühsal und Schwangerschaft nach sich zieht (3,16). Die Erzählung lässt sich m. E. aber nicht im Sinne einer »erotization of dominance«⁸⁶ interpretieren, die die androzentrische und patriarchal ausgerichtete Perspektive der Erzählung dazu nutzt, die Frau als ein »walking embodiment of the man's projected needs« zu zeichnen.⁸⁷ Diese Deutung verkennt die starke Position, die der Frau narrativ zukommt.

Im Sinne der Ansage S. de Beauvoirs »On ne naît pas femme, on le devient« möchte ich Gen 2-3 als einen Prozess des Gendering interpretieren, der die Identität und Selbstwahrnehmung des Menschen in seiner Zweiheit als einen ambivalenten Entfremdungsprozess von einer ursprünglichen Einheit

⁸⁴ S. dazu BIRD, Genesis 1-3, 44.

⁸⁵ STRATTON, *Out of Eden*, 158ff.

⁸⁶ Vgl. STRATTON, *Out of Eden*, 209.

⁸⁷ STRATTON, *Out of Eden*, 209 mit einem Zitat von CATHARINE MACKINNON, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge/Massachusetts 1989, 20.

beschreibt. In der ätiologischen Ausrichtung der Erzählung ist selbstverständlich die historische Realität der patriarchalen israelitischen Gesellschaft im Blick, die wirkungsgeschichtliche Konsequenzen bis in unsere Gegenwart nach sich zieht. Doch lässt sich dafür nicht die Erzählung verantwortlich machen, zumal diese im Vergleich mit altorientalischen Vorstellungen innovative Züge aufweist, indem sie in prägnanter Weise die Verschiedenheit des Menschen in seiner Geschlechtlichkeit als wichtige Etappe der Identitätsfindung ausgiebig reflektiert.