

### III. THEOLOGISCHE FRAUENFORSCHUNG ALS FAKTOR DER ERNEUERUNG CHRISTLICHER SOZIALETHIK

CHRISTOPH DOHMEN

#### Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext der anthropologischen Aussagen von Gen 1–3

»Kein Text der Bibel oder einer anderen Heiligen Schrift hat solche Wirkungen gehabt auf das, was als christliches Frauenbild bezeichnet wird, wie die ersten drei Kapitel der Bibel.«<sup>1</sup> Auf die Frage, warum gerade Gen 1–3 das »christliche Frauenbild«, das sich durch kirchliche Verkündigung und theologische Lehren über Jahrhunderte hinweg in unzähligen fragwürdigen und auch unangemessenen Äußerungen herausgebildet und dargestellt hat<sup>2</sup>, so entscheidend geprägt hat, gibt Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben »Mulieris dignitatem« vom 15. August 1988 die Antwort, wenn er nach einer marianischen Einleitung auf die »Grundlage« seiner weiteren Überlegungen verweist: »Wir müssen uns in den Bereich jenes biblischen ›Anfangs‹ begeben, wo die über den Menschen als ›Abbild und Gleichnis Gottes‹ offenbarte Wahrheit die unveränderliche *Grundlage der gesamten christlichen Anthropologie* darstellt.«<sup>3</sup> Diese »unveränderliche Grundlage der gesamten christlichen

<sup>1</sup> *Helen Schüngel-Straumann*, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg 1989, 5.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Darstellungen von *Elisabeth Gössmann*, Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: *Theodor Schneider* (Hrsg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121) Freiburg 1989, 25–52; *Marianne Heimbach-Steins*, Würde und Rechte der Frau aus der Sicht der katholischen Soziallehre, in: *Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in den Krisen der Gegenwart, Berlin/Hildesheim 1991, 214–247; *Ingetraud Ludolfy*, Frau V–VI, TRE 11, 436–443; *Gerta Scharffenorth/Erika Reichle*, Frau VII–VIII, TRE 8, 443–467.

<sup>3</sup> *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben »Mulieris dignitatem« über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J. (1988) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 86).

Anthropologie« scheint also der Schlüssel zum Verständnis der für Frauen fatalen Wirkungsgeschichte von Gen 1–3 zu sein. Da aber zumindest seit dem Vatikanum II die katholische Theologie biblisch zentriert werden sollte, was in dem schönen, auf Papst Leo XIII. zurückgehenden Bild von der »Seele der Theologie«, als welche die Heilige Schrift selbst (OT 16) ebenso wie ihr Studium (II DV 24) bezeichnet werden, zum Ausdruck gebracht wird, ist es sinnvoll und notwendig, diese Texte von Gen 1–3 in bezug auf die in ihnen enthaltenen Aussagen, die für ein christliches Frauenbild Relevanz besitzen, nochmals bibeltheologisch aufzuarbeiten.

Obwohl es schon zur theologischen Allgemeinbildung gehört, in Gen 1–3 zwei Schöpfungsberichte zu unterscheiden, einen älteren (jahwistischen) in Gen 2,4b–3,24 und einen jüngeren (priesterschriftlichen) in Gen 1,1–2,4a<sup>4</sup>, sollen die hermeneutischen und exegetischen Implikationen dieser Trennung zu Anfang kurz bedacht werden. Haben wir es in Gen 1–3 wirklich mit zwei Texten zu tun oder liegen hier vielleicht nicht sogar drei Texte vor? Die Frage scheint lapidar, doch weisen moderne Argumentationen auf die Notwendigkeit ihrer Klärung hin. Wenn die Feststellung von zwei verschiedenen Schöpfungstexten zu dem Urteil führt, daß Gen 1–3 nicht als Einheit gelesen und interpretiert werden kann<sup>5</sup>, dann wird der theologische Anspruch des Endtextes, der in weiten Kreisen heutiger Exegese aufgrund fundierter Einsichten in die Relevanz des biblischen Kanons gerade herausgestrichen wird<sup>6</sup>, vollständig ignoriert. Die Redaktion beziehungsweise Komposition, der Gen 1–3 als Einheit zuzuschreiben ist, wäre somit sinnlos oder eben gedankenlos sammelnd zu denken. Demgegenüber begegnet der Text von Gen 1–3 uns aber als Einheit, die zuallererst einmal – vor aller Analyse oder auch wieder nach

---

<sup>4</sup> Der Einfachheit halber werden die beiden so abgegrenzten Texte im folgenden nur als Gen 1 (= Gen 1,1–2,4a) und Gen 2/3 (= Gen 2,4b–3,24) angegeben.

<sup>5</sup> »Aufgrund dieses historischen Sachverhalts der Entstehung der beiden Quellenschriften erledigen sich alle Argumente aus der Tradition sozusagen von selbst, die aus der Aufeinanderfolge von Gen 1 und Gen 2f. stammen. Niemand kann heute mehr die sogenannte Paradies- oder Sündenfallzählung als Erläuterung und Entfaltung von Gen 1 betrachten, wie dies lange üblich war.« *Helen Schüngel-Straumann*, Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte, in: *Schneider (Hrsg.)*, Mann und Frau (s. Anm. 2) 143.

<sup>6</sup> Exemplarisch führt dies am Beispiel von Mann und Frau in Gen 1–3 einer der führenden Vertreter der sogenannten »kanonischen Schriftauslegung« vor Augen: *Brevard S. Childs*, *Old Testament Theology in a canonical context*, London 1985, 188–192; zum Stand der aktuellen Kanondebatte vgl. den Überblick bei *Christoph Dohmen/Manfred Oeming*, *Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137)* Freiburg 1992, 11–26.

solcher – als *ein* Text zu betrachten ist<sup>7</sup>. Von *zwei* Texten kann man folglich sachlich korrekt nur ausgehen, wenn man die Priesterschrift, der der Text Gen 1 zugeschrieben wird, nicht als eigenständige Quelle, sondern als Redaktion oder Fortschreibung betrachtet, die durch Erweiterung den ihr vorliegenden Textbestand von Gen 2/3 verändert und dabei neu interpretiert hat. Von *drei* Texten kann man schließlich ausgehen, wenn man an zwei später miteinander verbundene Quellentexte denkt. Zwischen Gen 1 und Gen 2/3 bricht aber unter schöpfungstheologischem Gesichtspunkt ein so tiefer Graben auf, daß die beiden Teile auch und gerade in ihrem Hintereinander von dieser Besonderheit her gelesen werden müssen, die verkürzt formuliert darin gipfelt, daß Gen 1 die *creatio prima* thematisiert, während Gen 2/3 sich der *creatio continua* zuwendet<sup>8</sup>, so daß eigentlich gar nicht von zwei *Schöpfungsberichten* gesprochen werden darf.

Dies vorausgesetzt sollen im folgenden die für das Thema relevanten Aspekte in drei – chronologisch geordneten – Abschnitten gebündelt und skizziert werden.

## I. GEN 2,4b–3,24<sup>9</sup>

Grundvoraussetzung des Verständnisses der Aussagen dieser Erzählung ist ihre thematische Konzentration auf den Menschen, was im Gegenüber zum ersten Schöpfungsbericht oft zu einer traditionsgeschichtlichen

---

<sup>7</sup> Das demgegenüber als historisch ausgegebene Urteil gegen die Interpretation des Gesamtzusammenhangs Gen 1–3 von *Schüngel-Straumann*, Mann und Frau (s. Anm. 5) 143 entbehrt gerade unter historischem Gesichtspunkt jeder Grundlage: »Daß auch eine zweitausendjährige Interpretationsgeschichte schlicht falsch sein kann, muß hier zur Kenntnis genommen werden«. Nicht postmoderne Beliebigkeit stellt diesen Satz in Frage und kein Plädoyer für die totale Offenheit des Kunstwerkes, sondern der historisch interessierende »intendierte Textsinn«. Der aber bei Gen 1–3 zuerst einmal von der vorliegenden Einheit her zu erheben ist, und genau dort hat auch jene »zweitausendjährige Interpretationsgeschichte« angesetzt. Daß wir nicht alle ihre Ergebnisse heute teilen, liegt aber nicht an diesem Einsatzpunkt, sondern an den Voraussetzungen, Methoden und Interessen der Interpretation.

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung und ihrer Anwendung auf die »Schöpfungstexte« des Alten Testaments *Christoph Dohmen*, Schöpfer des Himmels und der Erde. Christliche Orientierung am Alten Testament?, in: *Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Hölscher* (Hg.), Gottes Namen. Gott im Bekenntnis der Christen, Berlin/Hildesheim 1992, 32–54 (dort auch weitere Lit. zum Ganzen).

<sup>9</sup> Zum Folgenden vgl. insgesamt *Christoph Dohmen*, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17) Stuttgart 1988 sowie die in der vorausgehenden Anm. genannte Arbeit.

Trennung von Welt- und Menschenschöpfung geführt hat, besser aber von der theologischen Basis, der (Welt-)Erhaltung (*creatio continua*) gegenüber der Ersterschaffung (*creatio prima*) her aufzufassen ist. Daß die Entwicklungslinie im AT von der *creatio continua* zur *creatio prima* verläuft, belegen zahlreiche Psalmentexte<sup>10</sup> ebenso wie die *Schöpfungstexte* im Jeremiabuch<sup>11</sup>, so daß die *Schöpfungsberichte* sich in diese Entwicklung problemlos eingliedern lassen<sup>12</sup>. In der Erzählung von Gen 2/3 läßt sich überhaupt kein theologisches Interesse an der *creatio prima* als selbständiges Thema erkennen. Alles, was in dieser Erzählung auf die Erschaffung rekurriert, ist daraus zu erklären, daß hier anthropologische Aussagen ätiologisch in der Weise entfaltet werden, daß diese Ätiologien bis zum *Nullpunkt* geführt werden, worin sich die Aufnahme und Verarbeitung von Urzeitmythen widerspiegelt. Der Gedanke einer konstituierenden Schöpfungstat ist in diesem Kontext zwar bekannt, dient aber lediglich als Folie für weitergehende Reflexionen und wird nicht eigens thematisiert.

In diesen *ätiologischen Kontext* sind nun auch die Einzelaussagen des Textes in bezug auf die anstehende Thematik zu stellen. Nimmt man sodann den von der Geschichte selbst konstruierten Erzählrahmen ernst, dann ist dieses Stück in Gen 2/3 als »prototypische Setzungsgeschichte« zu verstehen, das heißt es handelt sich um eine narrativ entfaltete Protologie, keine Erzählung im Raum der *Weltgeschichte*. Dies wird vor allen Dingen dadurch unterstrichen, daß nur in diesem Abschnitt zum israelitischen Gottesnamen *JHWH* immer die Gattungsbezeichnung *Elohim* »Gott« gesetzt wird und die Menschen noch nicht mit Eigennamen als Individuen aufgefaßt werden (also keine Adam-Eva-Geschichte vorliegt)<sup>13</sup>. Daß dieser Text in seiner ätiologisch orientierten Anthropologie das Phänomen der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit einbringt, hängt wohl damit zusammen, daß diese Protologie als *Voraussetzung* eines *Geschichtswerkes* gebraucht wird und Geschichte sich konsequent aus der menschlichen Genealogie entwickelt.

In diesem Horizont ist sodann auch die von vielen Deutungen überstrapazierte *Rollenverteilung* zwischen Mann und Frau in dieser Erzählung zu

---

<sup>10</sup> Vgl. insgesamt die Beispiele bei *Hermann Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 21–86.

<sup>11</sup> So die Gesamtthese von *Helga Weippert*, Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981.

<sup>12</sup> Vgl. auch *Jörg Jeremias*, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments, JBTh 5 (1990) 11–36.

<sup>13</sup> *Adam* ist im Hebräischen Gattungsbegriff und meint nur »Mensch«, während der Name *Eva* lediglich in der späteren Ergänzung in Gen 3,20 begegnet (s.u.).

verstehen. Genau gesehen stellt sich diese Rollenverteilung als in sich geschlossenes System von sechs Phasen dar:

1. Von Gen 2,4b–18 wird allgemein nur vom Menschen gesprochen.
2. Darauf folgend bis zum Ende des zweiten Kapitels wird vom Menschen und der (seiner) Frau gesprochen, so daß deutlich ist, daß hier Mann und Frau gemeint sind.
3. In der dritten Phase zu Beginn von Gen 3 erscheint die Frau als Verführerin zur Sünde, was aber in eine
4. Phase einmündet, die von der Handlungseinheit von Mann und Frau in der Sünde ausgeht.
5. Die Strafurteile in Gen 3,14–19 differenzieren sodann zwischen Mann und Frau, wobei Spezifika der Lebenssituation von Mann und Frau im Horizont der Ätiologie erklärt werden sollen.
6. Danach kehrt die Erzählung zur allgemeinen Rede vom Menschen, wie sie die erste Phase kannte, zurück.

Jedwede Bewertung dieser Rollenverteilung muß sich bewußt werden, daß die Kriterien der Wertung nicht aus dem Text selbst stammen. Der Erzählung ist allein wichtig, allgemein vom Gattungswesen Mensch zu sprechen, wie der Rahmen der Erzählung zeigt, darin aber die Besonderheit des Menschen schon einzuführen, nämlich Mann und Frau zu sein. Der so um die Geschichte gesetzte Rahmen, bei dem allgemein vom Menschen gesprochen wird, macht deutlich, daß die hier vorgelegte Protologie sich gegen eine Aufspaltung in ein Nacheinander sträubt. Der notwendige narrative Progreß ist kein sachlicher, denn sonst müßte bei der Deutung, die Frau sei durch die Erschaffung dem Mann nachgeordnet, auch die Konsequenz gezogen werden, daß sie am Ende der Geschichte dem Mann in irgendeiner Weise wieder »einverleibt« werden müsse, weil vorausgesetzt ist, daß Mann und Frau zusammen aus dem Garten vertrieben werden. Die Notwendigkeit, den narrativen Progreß nicht als sachlichen, sondern als erzähltechnisch bedingten zu verstehen, wird in bezug auf die häufig mißverstandene Aussage, die Frau sei nach Gen 2/3 »als Hilfe des Mannes« geschaffen worden, besonders dringlich. Mit Gen 2,18 beginnt innerhalb der Erzählung eine kleine Episode, deren Ausgangspunkt darin liegt, daß Gott feststellt, daß des Menschen Alleinsein nicht gut für ihn ist, so daß er eine »Abhilfe« für diesen Zustand zu suchen beabsichtigt<sup>14</sup>, indem er ihm ein »gleichwertiges Gegenüber« schaffen will. Die darauf folgende Erschaffung der Tiere ist nicht – wie oft

<sup>14</sup> Zur Interpretation 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.

geschehen – als Experimentieren Gottes zu verstehen, sondern es wird versucht, das Wesen des Menschen durch die narrativ entfaltete Suche nach einem ihm entsprechenden Gegenüber zu erfassen. In der zum Abschluß der Geschichte in Gen 2,23a aufgenommenen sogenannten *Verwandtschaftsformel*: »Dieses Mal ist es Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch« kommt die Episode sodann auch zu ihrem Ziel, das in der gefundenen »Abhilfe« für den Zustand von Gen 2,18 durch die festgestellte Wesensgleichheit besteht. Im protologischen Kontext wird hier das *proprium humanum* entwickelt, der Mensch wird als Gemeinschaftswesen verstanden, als geschlechtlich differenziertes Wesen von Mann und Frau ist er ein *ens sociale*, was bei aller biologischen Gemeinsamkeit von einer Relation Mensch – Tier im Sinne der Erzählung niemals eingeholt werden kann.

In dieses Konzept fügen sich auch die übrigen Entfaltungen der Erzählungen ein, so die Gestaltung aus der »Rippe«, der das aus dem Alten Orient bekannte Motiv der »Geliebten als lebendige Statuette«<sup>15</sup> im Schöpfungskontext zugrundeliegt. Eine Unterordnung der Frau unter den Mann läßt sich aus diesem Textstück gerade nicht ableiten, denn hier steht die für altorientalische Schöpfungstexte völlig singuläre Vorstellung der geschlechtlichen Ausdifferenzierung des Menschen im Vordergrund, die aber die Wesensgleichheit und -einheit voraussetzt.

Diese Einheit und Gleichheit von Mann und Frau wird von Gen 2/3 sodann auch als *Handlungseinheit* im Zentrum der Geschichte aufgefaßt. Als wichtigste anthropologische Aussage hält die vorliegende Erzählung das Faktum der *Gottähnlichkeit* des Menschen fest. Diese erweist sich in der Erkenntnis von Gut und Böse und kommt dem Menschen, Mann und Frau gemeinsam, zu, was sowohl im narrativen Ausgangspunkt (Gen 3,4), Vollzug (Gen 3,7) und Abschluß (Gen 3,22) festgehalten wird. Wenn diese Gottähnlichkeit des Menschen infolge der Übertretungstat als »Erkenntnis von Gut und Böse« gefaßt wird, dann läßt sich dies nur so verstehen, daß hier die – modern gesprochen – sittliche Autonomie des Menschen als konstitutives Element seines Wesens festgeschrieben wird. Narrativ wird in dieser Geschichte der für spätere philosophische und theologische Tradition so gewichtige Gedanke der theonom begründeten Autonomie entfaltet<sup>16</sup>. Dabei ist interessant, wie weit die klassische

<sup>15</sup> Vgl. *Christoph Uehlinger*, Eva als »lebendiges Kunstwerk«. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21–22(23,24) und 3,20, BN 43 (1988) 90–99.

<sup>16</sup> Vgl. *Franz Böckle*, *Fundamentalmoral*, München, 2.Aufl. 1978, bes. 70ff; *Walter Kasper*, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: *ders.*, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 149–175.

Darstellung beispielsweise bei Thomas von Aquin mit der Umschreibung dieses Zusammenhangs in der biblischen Erzählung übereinstimmt, denn Thomas sieht in der »natürlichen Neigung der praktischen Vernunft zur normsetzenden Aktivität« die Teilnahme des Menschen an der göttlichen Vorsehung (*participatio providentiae*). Die göttliche Vorsehung/Fürsorge, die in Gen 3,21 sehr anschaulich dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß Gott für die Menschen Kleider anfertigt, ist für Thomas schöpfungstheologisch verortet, so daß damit das freiheitliche menschliche Tun schöpfungsmäßig begründet ist, und zwar in einem Schöpfungsgeschehen, das die Erhaltung (*conservatio*) einschließt. In der *creatio continua* kommt dieser Gedanke der göttlichen Vorsehung/Fürsorge und der menschlichen Teilhabe daran (Autonomie) zum Ausdruck<sup>17</sup>.

## II. GEN 1,1–2,4a<sup>18</sup>

Gen 1 ist in Absetzung von Gen 2/3 eher als *Schöpfungsbericht* zu bezeichnen, weil das Hauptinteresse dieses Textes der Ersterschaffung, der *creatio prima*, gilt. Im Kontext dieser Interessenlage des Textes ist auch die für die anstehende Fragestellung zentrale anthropologische Aussage des Textes in Gen 1,26f., die sogenannte Gottebenbildlichkeitsaussage, zu verstehen. Da die Priesterschrift insgesamt größten Wert auf Präzision ihrer Formulierungen legt, ist das betreffende Textstück mit seiner komplexen Syntax und der außergewöhnlichen Wortwahl genauer zu betrachten:

*Gen 1,26f (wörtl. Arbeitsübersetzung)*

(und dann sagte Gott:)  
Laßt uns Menschen (Menschheit) machen  
als unsere Statue  
wie unsere Ähnlichkeit,  
damit sie herrschen  
über die Fische des Meeres,...

<sup>17</sup> Vgl. bes. *Hans Jorissen*, Schöpfung und Heil. Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin, in: *Theodor Schneider/Lothar Ullrich* (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115) Freiburg 1988, 94–108.

<sup>18</sup> Vgl. zum folgenden insgesamt *Erich Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112) Stuttgart 2. Aufl. 1987, 51ff und bes. 213ff sowie *Odil Hannes Steck*, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, bes. 70–85.

und dann schuf Gott den Menschen (Menschheit)  
als seine Statue  
als Statue Gottes schuf er ihn  
männlich und weiblich schuf er sie.

Es scheint hier ein besonderes Spiel mit dem Numerus vorzuliegen, denn zuerst wird von Gott im Plural gesprochen, vom Menschen hingegen durch den Gattungsbegriff »Menschheit« im Singular, während am Ende von Gott im Singular gesprochen wird und auf der Seite des Menschen der Plural gebraucht wird. Was hier allerdings wie ein Spiel mit Worten aussieht, entpuppt sich bei genauerer Analyse als theologische Gratwanderung. Die Priesterschrift greift in diesem Kontext auf eine aus der altorientalischen Herrscherideologie, vor allen Dingen in Ägypten, bekannte Metapher (Bild Gottes) zurück<sup>19</sup>, führt sie allerdings aus dem monarchischen Kontext heraus in den anthropologischen und bringt sie dort in Verbindung mit der eigenen Tradition, die sich bei der Rede vom Bild Gottes vor allen Dingen in dem gerade in der exilischen Zeit in Verbindung mit dem Monotheismus herausgebildeten Bilderverbot zu Wort meldet. Es war also nötig, die Aussage vom Menschen als Bild Gottes in Verbindung mit dem Theologumenon vom bildlosen Gott zu interpretieren. Dies geschieht nicht dadurch, daß der Mensch als das einzig legitime Bild Gottes angesehen wird (was allein dadurch deutlich wird, daß Gen 1,26f Bildtermini gebraucht, die im Kontext der Bilderverbotsformulierungen nicht benutzt werden), sondern dadurch, daß die anthropologische Aussage (Mensch als Bild Gottes) und die theologische (Bildlosigkeit Gottes) mit höchster Präzision getrennt und aufeinander bezogen werden. Genau dies geschieht vor allen Dingen durch die Wahl des Plurals in der Gottesrede zu Beginn, denn dadurch wird eine erste Distanz im dem Sinne geschaffen, daß eben nicht der eine und einzige Gott ins Bild gefaßt wird, sondern aus der göttlichen Größe (Plural!) wird etwas »abgebildet«. Was dieses *Bild* betrifft, wird sodann in der auf den Menschen bezogenen pluralischen Formulierung »damit sie herrschen...« festgehalten, es geht um keinerlei Wesenselement, sondern allein um eine *Funktion*<sup>20</sup>. Dies entspricht exakt der altorientalischen Verwendung der Metapher »Bild Gottes«, die den Gedanken der Reprä-

<sup>19</sup> Vgl. insgesamt zu den entsprechenden ägyptischen Vorstellungen *Boyo Ockinga*, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (ÄAT 7) Wiesbaden 1984.

<sup>20</sup> Vgl. *Walter Groß*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, ThQ 161 (1981) 244–264.

sentanz Gottes in der Welt durch König, Pharao etc. zum Ausdruck bringt<sup>21</sup>. Gen 1,26f schwenkt dann jedoch bei der Beschreibung der Ausführung dieser Ankündigung bei Gott und beim Menschen in den Singular, um diesen dann im Abschlusssatz allein beim Menschen in den Plural »männlich und weiblich schuf er sie« zu transponieren, womit gegenüber dem Ausgangsverfahren in diesem Punkt Übereinstimmung und in bezug zum Mittelstück die Differenz mit dem Gesamtergebnis festgehalten wird: *Der Einheit Gottes steht die geschlechtliche Aufteilung in Mann und Frau bei der Menschheit gegenüber*. Paraphrasiert läßt sich die Aussage von Gen 1,26f wie folgt zusammenfassen: Der Mensch als Stellvertreter und Repräsentant Gottes in der Schöpfung weist auf seinen Schöpfer zurück, der selbst – unsichtbar und bildlos – auf sein Geschöpf, den Menschen, hinweist. Hier wird in einmaliger Weise ein Programm von *theologischer Anthropologie* im ureigensten Sinn des Wortes vorgelegt, insofern die theologische Aussage in absolute Relation zur anthropologischen gestellt wird, so daß über Gott nur reden kann, wer über den Menschen redet, und über den Menschen nur reden kann, wer über Gott redet. Da die so formulierte – funktional ausgerichtete – Gottebenbildlichkeit eben keinerlei Anhaltspunkt für Wesensaussagen über den Menschen bietet<sup>22</sup>, ist sie in ihrem Ziel gar nicht so weit von der oben beschriebenen Aussage der *Gottähnlichkeit* von Gen 3,22 entfernt, denn das was hier als Herrschaftsauftrag in Gen 1 beschrieben wird, umfaßt im Bereich der *creatio continua* beziehungsweise *conservatio* die *participatio providentiae*. Um der Exaktheit der gewählten hebräischen Terminologie willen und um von platonischer Abbildtheorie stimulierten Mißverständnissen entgegenzuwirken, sollte man deshalb auch besser nicht von Gottebenbildlichkeit sprechen, sondern besser von der *Gottesbildlichkeit des Menschen*. Eine wie auch immer geartete Differenzierung dieser Gottesbildlichkeit des Menschen in bezug auf Mann oder Frau hat

<sup>21</sup> Die beiden gewählten Bildbegriffe in Gen 1,26 (Statue/Bild und Ähnlichkeit) entsprechen ägyptischen Formulierungen mit verschiedenen Bildbegriffen, auf die B. Ockinga, Gottebenbildlichkeit (s. Anm 19) hingewiesen hat: »... als Abbild Gottes repräsentiert der König Gott auf Erden, als dem Wesen nach Gottähnlicher besitzt er die nötigen Voraussetzungen für dieses Amt« (130); was für Gen 1,26 bedeutet, »daß sich die durch die Nennung des Bildes angezielte funktionale Aussage zusammensetzt aus einem auf Gott verweisenden Aspekt, d. h. der Mensch vertritt Gott in einem bestimmten Rahmen (vgl. Gen 1,26b) auf der Welt, und einem Gott wiedergebenden Aspekt, d. h. der Mensch erhält zur Ausübung dieser Funktion quasi göttliche Qualitäten« Christoph Dohmen, Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie, BN 22 (1983) 91–101.

<sup>22</sup> Selbst die durch das »Wie unsere Ähnlichkeit« oder »Wie wir beschaffen« ausgedrückte Qualitätsaussage bezieht sich nur auf den Herrschaftsauftrag (s. o.).

keinerlei Rückhalt im Text; denn die Gottesbildlichkeit beschreibt im Kern die Stellung des Menschen in der Welt, und der Text von Gen 1,26f hält als einzige *Wesensaussage* fest, daß es den Menschen in der Welt nicht anders gibt als männlich und weiblich.

### III. GEN 1-3

Nimmt man nun noch einmal die Einheit Gen 1-3 in den Blick, dann fällt nach der separaten Behandlung ihrer beiden Teile vor allem auf, daß der jüngere Teil dem älteren vorgeordnet worden ist. Dies ergibt sich aber logischerweise aus der thematischen Vorordnung der *creatio prima* vor der *creatio continua*. Dieses Gefüge der Texte hat Konsequenzen für das Verständnis von Gen 2/3 gezeitigt: Die vormalig prototypische Setzungsgeschichte wird nun zur paradigmatischen Stammelternerzählung, was sich besonders in den Versen festmachen läßt, die den Rahmen der prototypischen Setzungsgeschichte aufsprengen und sich so als redaktionell erweisen (z. B. 2,23f; 3,16.20). Am Beispiel der unter I. behandelten Rollenverteilung läßt sich diese *Verschiebung* deutlich zeigen. Die Aufsprengung des prototypischen Rahmens hat zur Folge, daß der narrative Progreß der Erzählung nun auch zum zeitlichen und sachlichen wird. Jetzt erst gibt es in dem Textgefüge ein Vor- und Nach-dem-Sündenfall und somit einen Ansatzpunkt für Urstandsüberlegungen<sup>23</sup>, und gleichermaßen ist dann auch eine Vor- beziehungsweise Nachordnung von Mann und Frau möglich. Es ergibt sich hier eine Sukzession, die in bezug auf eine Abwertung der Frau gelesen werden kann. Diese Konsequenz scheint aber der Bearbeitung selbst deutlich gewesen zu sein, denn sie hat gerade in Gen 2,23b.24; 3,16b signalisiert, daß sie die Stellung der Frau durchaus reflektiert. Es findet sich zwar keine moderne Gleichberechtigungstheorie oder auch revolutionäre Heraushebung der Stellung der Frau aus der patriachal geprägten Gesellschaft der damaligen Zeit, aber es findet sich eine Betonung und durchaus positive Wertung der spezifischen Rolle der Frau als Beitrag zu den Problemen der damaligen (nachexilischen) Religionsform und Gesellschaft. Den beiden genannten Stellen ist gemeinsam, daß sie an eine im Grundtext übertragen gebrauchte Formel anschließen. In Gen 2,23a ist es die sogenannte Verwandtschaftsformel »Bein von (meinem) Bein und Fleisch von (meinem) Fleisch«, die durch

<sup>23</sup> Zum Problem insgesamt vgl. *Wolfgang Seibel*, Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen, MySal II 806-843.

den – die prototypische Setzungsgeschichte sprengenden – Zusatz auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt wird: Die Verbindung von Mann und Frau bildet die Grundlage aller Verwandtschaft. Der dies in Verbindung mit der Volksetymologie von Gen 2,23b erläuternde Satz »Deswegen verläßt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt seiner Frau an, und (so) werden sie zu einem Fleisch« enthält folglich auch keine urtümlichen Matriarchatsgedanken oder Hinweise auf Reste von Matrilokalität<sup>24</sup>, sondern folgt lediglich bei der Darstellung dieses *Verwandtschaftsgedankens* der Erzählperspektive und ihrer Logik; wenn Gen 2,22f notwendig aus dem Blick des Mannes formuliert, dann folgt Gen 2,24 dem einfach, indem bei der Trennung aus der einen Familie ebenso beim Mann angesetzt wird. Bei der vorliegenden Elipse ist in Gedanken zwischen Gen 2,24a und 2,24b zu ergänzen: »und eine Frau verläßt ihren Vater und ihre Mutter«.

Ebenso nimmt der vieldiskutierte Vers 3,16b die in den Strafurteilen übertragen gebrauchte, näherhin negativ gewendete Segensformel in bezug auf Nachkommenschaft auf und wendet sie in ihrem ursprünglichen Sinn auf die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau<sup>25</sup> wieder zurück. Bei dem komplizierten Beziehungsgeflecht des Satzes »Deinem Mann soll/wird dein ganzes Streben gelten, und er wird/soll dir vorstehen (dich leiten/schützen)« geht es letztlich darum, den Bogen zurückzuschlagen zur Aussage von Gen 2,23–24, so daß auch hier die positive Konnotation von Familie und Nachkommenschaft auch und gerade im vorliegenden Kontext unterstrichen werden soll.

Der Bearbeiter, der Gen 2,23b.24 und Gen 3,16b in dieser Weise in den ihm vorliegenden Kontext von Gen 1–3 einbringt, betrachtet die Erzählung von Gen 2/3 schon als Stammelternerzählung; die beschriebenen Lebensbedingungen gelten also nicht mehr qua Ätiologie allen Menschen, sondern erst durch den Hinweis von Gen 3,20, daß diese Frau, Eva genannt, Urmutter sei, gehen sie auf alle Späteren über. Die deutliche Ambivalenz, die bei der Aussage von Gen 3,16 bestehen bleibt, läßt sich in diesem Kontext nur so verstehen, daß es die Intention der Bearbeitung ist, darauf abzuheben, daß Leben im Sinne von Lebensfülle und Überleben einer *Lebensgemeinschaft* bedarf. Bestätigt die lange Auslegungsgeschichte dieses Verses, die Benachteiligung, Unterordnung und Unter-

<sup>24</sup> Vgl. *Helen Schüngel-Straumann*, Matriarchat – Patriarchat, Lexikon der Religionen 394; *Reiner Neu*, Patrilokalität und Patriliniarität in Israel. Zur ethnosoziologischen Kritik der These vom Matriarchat, BZ 34 (1990) 222–233.

<sup>25</sup> Daß an dieser Stelle keine wie auch immer geartete allgemeine Aussage zur Geschlechterbeziehung vorliegt, wie so oft gemutmaßt wird, zeigt sich allein schon an der Formulierung »dein Mann«.

drückung der Frau – auch in der Ehe und durch deren gesellschaftliche Form – als von diesem Vers legitimierte aufweist, nicht gerade die Realitätsnähe dieser *ambivalenten Aussage*?

Die Aussagen von Gen 2,23b–24 und Gen 3,16b zeigen also eine gemeinsame und gleiche Zielrichtung, die auf die Probleme des Volkes Israel in nachexilischer Zeit weist<sup>26</sup>, und lassen sich nicht, wie häufig geschehen, einander gegenüberstellen als durch die Sünde veränderte Zustände. Daß Herrschaft des Mannes über die Frau Folge der Sünde sei und das »Ein-Fleisch-Sein« beider ablöse, läßt sich gerade nach einer differenzierten Textbetrachtung von Gen 1–3 nicht belegen.

Der größere, über Gen 1–3 hinausgehende Kontext hält fest, daß die dem Menschen – als Mann und Frau – von Gen 1,26f her zukommende Gottesbildlichkeit nicht durch die Sünde von Gen 3 verlorengegangen oder gemindert worden ist, weder für den Mann noch für die Frau. Dies unterstreicht (neben der Gottähnlichkeit von Gen 3,22) die Aussage von Gen 9,6 nach dem genealogischen Hinweis von Gen 5,3 in dem Begründungssatz »denn als Statue/Bild Gottes hat er den Menschen gemacht« ganz besonders. Hier wird das Lebensrecht des Menschen in dem für alle Zeiten konstitutiven Repräsentationselement der beschriebenen Gottesbildlichkeit fundiert.

Nach all dem, was hier betrachtet werden konnte, ist verständlich, warum der Text von Gen 1–3 wie kein anderer Text das christliche Frauenbild über Jahrhunderte geprägt hat. Der Grund für die sehr negative Weise dieser Prägung ist aber nicht in den Aussagen des Textes zu finden, sondern in dem, was in den Text *hinein-* statt im Sinne einer redlichen Exegese *herausgelesen* wurde. Weder den Texten noch den Menschen, für die sie geschrieben sind, wird man aber gerecht, wenn man die Einsicht in diese *Eisegese* nur dazu nutzt, nun anderes – vielleicht frauenfreundlicheres – hineinzulesen. Stattdessen ist es nötig, sich gerade angesichts so eminent theologischer und anthropologischer Fragestellungen den Grundanforderungen von Schriftauslegung zu stellen, was vor allen Dingen bedeutet, daß man die Suche nach dem ursprünglichen/intendierten Textsinn unbedingt trennen muß von jeder Form von Applikation beziehungsweise Rezeption.<sup>27</sup> Erst wenn beide kritisch aufeinander bezo-

---

<sup>26</sup> Eine ganze Reihe von Anklängen an das Rutbuch läßt sich hier ausmachen, und diese bilden den Hintergrund, der als Kontrast zu dem vom Tode bedrohten Volk zu lesen ist, vgl. dazu *Erich Zenger*, Das Buch Ruth (ZBK.AT 8) Zürich 1986, 121–124.

<sup>27</sup> Vgl. zu diesem Konzept *Christoph Dohmen*, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: *Thomas Sternberg* (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung (QD 140) Freiburg 1992, 13–74.

gen werden, kann es in einer Korrespondenz von Geschichte und Gegenwart, im lebendigen Nebeneinander der Synchronie und Diachronie unserer Glaubensgeschichte, zu einer neuen fruchtbaren Wirkung der biblischen Texte für unser konkretes Leben kommen.

Christoph Dohmen, Dr. theol., ist Professor für Exegese des Alten Testaments und Geschäftsführender Leiter des Instituts Kirche und Gesellschaft am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.