GENDER OPEN REPOSITORIUM

Bei Adam und Eva anfangen. Theologische Frauen- und Genderforschung mit der Bibel : Abschiedsvorlesung am 06. Juli 2018 an der Universität Münster

Wacker, Marie-Theres

2018

https://doi.org/10.25595/2300

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wacker, Marie-Theres: *Bei Adam und Eva anfangen. Theologische Frauen- und Genderforschung mit der Bibel : Abschiedsvorlesung am 06. Juli 2018 an der Universität Münster*, in: Journal Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW, Jg. 43 (2018), 46-55. DOI: https://doi.org/10.25595/2300.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Marie-Theres Wacker

Bei Adam und Eva anfangen. Theologische Frauen- und Genderforschung mit der Bibel

Abschiedsvorlesung am 06. Juli 2018 an der Universität Münster

I.

Im Münsteraner Landesmuseum für Kunst und Kultur findet sich eine Figurengruppe aus Sandstein, die auf den Bildhauer Johann Brabender zurückgeht. Dargestellt sind, das erkennt man auf den ersten Blick, Adam und Eva unter dem Paradiesesbaum. Eine Besonderheit aber fällt erst bei genauerem Hinsehen auf, die Darstellung der Schlange: Sie wendet sich aus der Baumkrone heraus Eva zu und hat unverkennbar weibliche Formen.

Damit steht Brabender in einer ikonographischen Tradition, die in Bild- und Textzeugnissen bis ins 14. bzw. sogar ins 12. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann, wie dies kürzlich Linda Michalke in einem von Studierenden unserer Fakultät erarbeiteten Reiseführer zu Münsteraner Kunstwerken mit alttestamentlichem Bezug zusammengefasst hat.[1] Eva und die Schlange erscheinen in diesen Darstellungen gewissermaßen als Double oder auch: die Schlange als ein Aspekt Evas. So wird für die Betrachtenden die Botschaft unterstrichen, dass Eva, von der Schlange verführt, gegenüber Adam selbst zur Schlange wird und ihn verleitet, von der verbotenen Frucht zu essen.

Diese Beobachtung reicht schon hin, die Erinnerung daran wachzurufen, dass die biblische Geschichte von Adam, Eva und der Schlange im Lauf der Jahrhunderte, angefangen bereits im Neuen Testament, immer wieder dazu benutzt worden ist, die christlichen Frauen auf ihr behauptetes weibliches Wesen festzulegen und in ihre Schranken zu weisen: Seid Euren Männern untertan, denn Ihr seid leicht verführbar und braucht die männliche Vormundschaft (vgl. 2 Kor 11,2–4); redet nicht in der Öffentlichkeit, denn es ziemt sich nicht für eine Frau öffentlich zu sprechen, weil sie sich damit Macht anmaßt, die ihr als Evastochter nicht zusteht (vgl. 1 Tim 2,9–15).

Es wird aber noch dramatischer, wenn man den Ort mit einbezieht, an dem Brabenders Figurengruppe ursprünglich angebracht war: Sie befand sich bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein am Münsteraner Dom, und zwar außen im Spitzbogen über dem Portal, das in das sogenannte Paradies führt, die dem Dominnern vorgelagerte Halle. Wer hier eintrat, war durch den Blick auf die Figurengruppe draußen daran erinnert worden, zu den verbannten Kindern Evas zu gehören, die trauernd und weinend in dieser Welt, im Tal der Tränen, unterwegs sind.

Im Innern des Paradieses dann standen die Besucherinnen und Besucher den beiden hohen Eingängen gegenüber, durch die man den Dom selbst betritt. Über dem Türsturz des linken Eingangs sahen sie, sieht man auch heute ein Steinrelief, in dessen Mitte die Gottesmutter Maria thront, ihren Sohn auf dem Schoß haltend, von links gerahmt durch die drei Könige, die mit großen Palmwedeln dem Kind und seiner Mutter huldigen, von rechts eingefasst durch die sogenannte Darstellung Jesu im Tempel. Das Steinrelief stammt aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und war zunächst wohl als Altarretabel gedacht. Wann es an seine jetzige Stelle kam, ist umstritten, möglicherweise ebenfalls erst zu der Zeit, als Brabenders Figurengruppe außen angebracht wurde.

Maria aber gilt in der christlichen Tradition schon früh als die neue Eva. Sie hat, so glaubt man, der Welt den Erlöser geschenkt und damit das Paradies, das durch Evas Schuld verschlossen wurde, neu geöffnet. Das Motiv der verbannten Kinder Evas, das ich eben benutzt habe, stammt denn ja auch aus einer der marianischen Antiphonen, dem Salve Regina. Wer von außen durch das Paradiesportal eintrat, wurde erinnert an die Schuld Evas, wer dann vor den mächtigen Toren stand, die ins Dominnere führten, sah die Himmelskönigin Maria, die neue Eva. Erneut aber kann man sich auch hier an eine lange Geschichte dieser Typologie erinnern, die oft genug gegen Frauen gewendet wurde: Als Vorbild galt Maria, die Gehorsame, die Ja zum Willen Gottes sagt, nicht Eva, die den Aufstand gegen Gott und sein Gebot wagt.

Die Mariendarstellung im Paradies des Münsteraner Domes transportiert darüber hinaus aber noch eine weitere Botschaft: Zu Füßen des Thrones sieht man zwei kleine Gestalten am Boden kauern. Bei der rechten setzt Maria ihren Fuß auf den Rücken, benutzt sie als Fußschemel. Das entspricht einer Herrschaftsideologie, wie sie schon im Alten Orient greifbar ist und sich über

[1] Linda Michalke, Adam und Eva. Johann Brabender liest Gen 2-3, in: Ludger Hiepel, Reinhard Hoeps u. a. (Hrsg.), Mose in Münster. Ein Reiseführer zu alttestamentlichen Bildwerken, Paderborn: Schöningh 2018, 53–63. Vgl. vertiefend Andrea Imig, Luzifer als Frau? Zur Ikonographie der frauengestaltigen Schlange in Sündenfalldarstellungen des 13. bis 16. Jahrhunderts, Köln: Verlag Dr. Kovač 2009.

Johann Brabender, Adam und Eva unter dem Paradiesesbaum, LWL-Museum für Kunst- und Kulturgeschichte.

Das Marienrelief im Paradies der Kathedralkirche St. Paulus, Baumberger Sandstein, H: 82 cm, B: 186 cm; T: 55 cm (Foto: Stephan Kube).

Jahrtausende hinweg erhalten hat; die Geste versinnbildlicht den Sieg des Herrschers über seine Feinde. Diese Herrschaftsideologie liegt auch dem biblischen Psalm 110 zugrunde, wenn Gott dem König Israels zuspricht: „Ich werde Dir deine Feinde als Schemel unter Deine Füße legen" (Ps 110,1). Zu Jesu Zeiten wurde dieser Psalm auf den kommenden Messias gedeutet (vgl. Mt 22,41–45; Mk 12,35–37; Lk 20,4–44), eine Deutung, der sich das spätere Christentum anschloss. Für das Münsteraner Marienrelief ergibt sich damit die Aussage: Maria ist Himmelskönigin und zugleich Thron ihres Sohnes, des Messias, und zusammen triumphieren sie über ihre Feinde. Bei der linken Gestalt ruht der Fuß der Himmelskönigin nicht auf deren Rücken, sondern auf dem Kopf, sodass diese Gestalt auf den Boden gedrückt und fast zermalmt wird. Dieser Zug der Darstellung wird verständlich, wenn man nun auch die Geschichte von Adam, Eva und der Schlange, die biblische Paradiesgeschichte, hinzuzieht. Im Urteilsspruch Gottes über die Schlange heißt es ja: „Weil du das getan hast, bist du verflucht unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. Auf dem Bauch wirst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens. Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Nachwuchs und ihrem Nachwuchs. Er wird Dir den Kopf zertreten, und Du wirst ihm nach der Ferse schnappen" (Gen 3, 14–15) – ich habe hier bewusst näher an dem Wortlaut übersetzt, der im Mittelalter, aber auf katholischer Seite noch bis ins 20. Jahrhundert hinein der gängige war, und das war nicht der Text der hebräischen Bibel, sondern der der lateinischen Vulgata.

Diese Worte aus der Paradiesgeschichte wurden im Christentum auf Maria und ihren Sohn gedeutet: Jesus Christus, der Sohn Mariens, wird der Schlange den Kopf zertreten, wird der Macht des Teufels ein Ende bereiten. Die linke Gestalt, niedergehalten durch den Fuß der Himmelskönigin, wäre also ein Mensch, der durch diese Darstellung verteufelt wird.

Sieht man genau hin, erkennt man, dass der Gestalt ein Hut vom Kopf rutscht – es ist der spitze Hut, der in der mittelalterlichen Kunst oft dazu benutzt wird, Juden zu kennzeichnen. Die vollständige Botschaft dieses Marienreliefs ist also die: Maria, die Himmelskönigin, thront auf den Feinden des Gottesvolkes, den Heiden, rechts, über die sie triumphiert, und den Juden, links, die sie als Volk des Satans niedertritt. Das Relief ist Ausdruck einer Theologie der Feindschaft und Verachtung gegenüber den Andersgläubigen, besonders den Juden, wie sie im Mittelalter, als dieses Relief entstand, verbreitet war. Es ist eine Theologie, die aber auch zu der Zeit, als Brabenders Figuren dazukamen, nach wie vor in der Kirche lebendig war und die sogar noch, als die Figurengruppe von Adam und Eva abgenommen wurde und ins Depot kam, im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, von der Kirche weitergetragen wurde. Erst das Zweite

Vatikanische Konzil hat in den 1960er-Jahren eine neue Sichtweise der katholischen Kirche auf das Judentum und auf die anderen Religionen eröffnet, und ich freue mich, dass vor wenigen Wochen, zum Katholikentag in Münster, eine kleine Schrift zum Marienrelief erschienen ist, verantwortet vom Domkapitel, in dem der Skandal dieser Darstellung erklärt wird, wenn auch unter Weglassung der Schlangen-Teufel-Motivik, und man sich theologisch davon distanziert.[2]
Wer bei Adam und Eva anfängt, stößt auf schwierige Traditionen: die Frauen, die Einfallstor des Teufels sind, wie dies der Kirchenvater Tertullian drastisch auf den Punkt gebracht hat (de cultu feminarum I,1), die Juden, die Kinder des Satans sind, wie das Johannesevangelium nicht minder drastisch formuliert (Joh 8,44). Antijudaismus und Sexismus, Judenfeindschaft und Frauenfeindschaft folgen in Manchem vergleichbaren Mustern und sind tief in die Geschichte des Christentums eingeschrieben. Ich bin allerdings in einer Zeit auf die feministische Theologie gestoßen, als innerhalb der feministischen Theologie selbst darum gerungen wurde, traditionelle christliche Muster der Judenfeindschaft nicht undurchschaut weiter zu transportieren, als es also darum ging, sich als Frau nicht zu schnell darin zu gefallen, unterdrückt zu sein genau wie die Juden, sondern erst einmal anzuerkennen, dass wir als christliche Frauen, ob wir wollen oder nicht, in die Schuldgeschichte des Christentums gegenüber dem Judentum verstrickt sind.[3]
Mir war und ist es deshalb ein Anliegen geworden, kritisch-selbstkritisch und im Gespräch mit jüdischen Frauen – und gern auch Männern! – den Respekt vor ihrer Religion zu verbinden mit dem Streit gegen die Unmündigkeit von Frauen, wo immer sie in unseren jeweiligen Religionen aufrechterhalten wird.
Bei Adam und Eva in Münster habe ich angefangen. Im weiteren Verlauf meiner Ausführungen möchte ich hin und hergehen zwischen der biblischen Erzählung mitsamt Aspekten ihrer Auslegung und Blicken auf zwei Jahrzehnte der theologischen Frauen- und Genderforschung, auch hier wieder besonders in Münster.

II.

Als im Juli 1992 eine C4-Professur für „Feministische Theologie" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster ausgeschrieben wurde, waren die Mitglieder des 1986 eingerichteten Beirats feministische Theologie sicherlich der Überzeugung, dass ihr langjähriger Einsatz für einen solchen Lehrstuhl nun bald zum Erfolg führen würde. Die Bewerbungen trafen ein, im Dezember wurden die Probevorlesungen gehalten – ich war auch dabei – und Anfang des Jahres 1993 wurde eine Liste erstellt. Allerdings erreichte die Fakultät einige Monate später ein Brief des Bischofs von Münster, in dem dieser über die Bedenken der römischen Congregatio de Institutione Catholica im Hinblick auf die Einrichtung eines neuen Faches an Katholisch-Theologischen Fakultäten informierte. Im Klartext heißt das: Rom hatte sich eingeschaltet und die Rechtmäßigkeit des Verfahrens in Zweifel gezogen. Nach einer längeren Phase der Verhandlungen zwischen dem Wissenschaftsministerium in Düsseldorf und dem Heiligen Stuhl[4] kam im April 1994 ein ministerieller Erlass, der festhielt, dass es nicht möglich sei, die erstellte Liste weiter zu verfolgen. Es könne aber über eine mögliche Neuausschreibung beraten werden, die den Widmungsteil „und theologische Frauenforschung" beinhalte. Auf den Punkt gebracht: die Benennung mit „Feministischer Theologie" musste fallen und die Ausschreibung für theologische Frauenforschung sollte als bloßer Zusatz zu einem konkordatär anerkannten theologischen Fach erfolgen. Im Übrigen traf das gleiche Urteil auch die Fakultät in Bonn, die den weicheren Weg versucht hatte und einen Lehrstuhl für Theologische Frauenforschung einrichten wollte: auch hier die Forderung, dass ein kirchen-staatsrechtlich genehmigtes theologisches Fach im Vordergrund zu stehen hätte.
Für die Verfechterinnen und Verfechter eines Lehrstuhls Feministische Theologie in Münster war das ein kaum zu verkraftender Rückschlag, und erst nach einem längeren und kontroversen Diskussionsprozess fand sich die Fakultät dazu bereit, auf diese Bedingungen einzugehen. Im Sommer 1996 wurde die Stelle erneut ausgeschrieben – für ein Fach aus der praktischen oder systematischen Theologie in Verbindung mit Theologischer Frauenforschung; und schließlich gab es noch eine dritte Ausschreibung, im Sommer 1997, bei der auch die Bibelwissenschaft als in Frage kommendes theologisches Fach mitgenannt wurde. Dieses Mal mündete das Verfahren in eine Berufung, und so kam ich im September 1998 nach Münster als Professorin für „Altes Testament und Theologische Frauenforschung".
Einige von denen, die damals an den Verfahren beteiligt waren, sind heute hier, und ich kann aus der Rückschau nur bewundern, dass Ihr diese Frustrationen ausgehalten und gleich mehrmals wieder bei Adam und Eva angefangen habt.
Die Fakultät war willens, den neuen Lehrstuhl den anderen gleichzustellen, und beschloss Ende 1998 die Einrichtung eines Seminars, das die Bezeichnung „Seminar für Feministische Theologie" tragen sollte. Das Rektorat der Universität leitete diesen Beschluss der Fakultät zur Geneh-

[2] Domkapitel Münster (Hrsg.), Kunstwerke des St. Paulus-Domes zu Münster: Das Marienrelief im Paradies (Imaginationen des Unsichtbaren No. 26), Münster 2018.

[3] Vgl. dazu Marie-Theres Wacker, Von der Wurzel getragen. Feministische Exegese und jüdisch-christliches Gespräch in biographischer Brechung, in: Edith Petschnigg, Irmtraud Fischer (Hrsg.), Der „jüdisch-christliche" Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnensicht, Wien-Köln: Böhlau 2016, 97–111.

[4] Der Einspruch erfolgte auf Grundlage des so genannten Düsseldorfer Vertrags vom 26. März 1984 zwischen dem Land Nordrhein-Westfalen und dem Heiligen Stuhl. Dieser staatskirchenrechtliche Vertrag regelt das Mitspracherecht des Bischofs bzw. der kirchlichen Behörden in Rom bei der Besetzung der Lehrstühle an den katholisch-theologischen Fakultäten, das sog. nihil obstat, und die Rechtsstellung von DozentInnen, die in der Lehrerausbildung tätig sind.

Forschung

Fachhochschule Magdeburg

Professorenstelle

Lehrkräfte für besondere Aufgaben

Professur

WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

Praktische Theologie

Biblische Theologie und ihre Didaktik

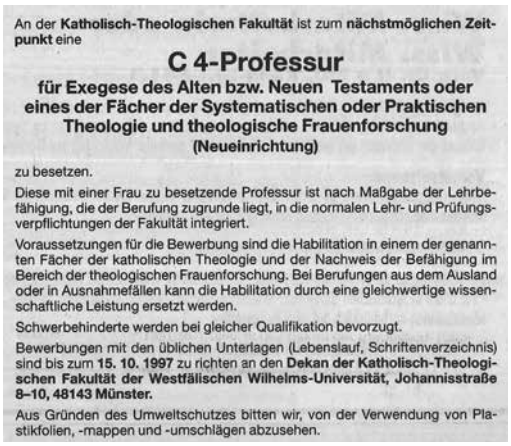
C 4-Professur für Feministische Theologie

C 3-Professur für Öffentliches Recht

C 3-Professur für Didaktik der Mathematik

C 4-Universitätsprofessur

In: Die Zeit, Nr. 31, 24. Juli 1992. BU: Zuerst wurde die Ausschreibung einer C4-Professur für „Feministische Theologie" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster bekanntgegeben.



An der **Katholisch-Theologischen Fakultät** ist zum **nächstmöglichen Zeitpunkt** eine

C 4-Professur

für Exegese des Alten bzw. Neuen Testaments oder eines der Fächer der Systematischen oder Praktischen Theologie und theologische Frauenforschung

(Neueinrichtung)

zu besetzen.

Diese mit einer Frau zu besetzende Professur ist nach Maßgabe der Lehrbefähigung, die der Berufung zugrunde liegt, in die normalen Lehr- und Prüfungsverpflichtungen der Fakultät integriert.

Voraussetzungen für die Bewerbung sind die Habilitation in einem der genannten Fächer der katholischen Theologie und der Nachweis der Befähigung im Bereich der theologischen Frauenforschung. Bei Berufungen aus dem Ausland oder in Ausnahmefällen kann die Habilitation durch eine gleichwertige wissenschaftliche Leistung ersetzt werden.

Schwerbehinderte werden bei gleicher Qualifikation bevorzugt.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (Lebenslauf, Schriftenverzeichnis) sind bis zum **15. 10. 1997** zu richten an den **Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster.**

Aus Gründen des Umweltschutzes bitten wir, von der Verwendung von Plastikfolien, -mappen und -umschlägen abzusehen.

In: Die Zeit, Nr. 28, 5. Juli 1996. BU: Dann folgte nach dem Einspruch des Heiligen Stuhls die Ausschreibung für ein konkordatär anerkanntes theologisches Fach mit dem Zusatz „theologische Frauenforschung".

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

In der **Katholisch-Theologischen Fakultät** ist zum **Sommersemester 1997** eine

C 4-Professur

für ein Fach aus dem Bereich der Systematischen oder Praktischen Theologie und für theologische Frauenforschung

erstmalig zu besetzen.

Diese Stelle ist nach Maßgabe der Lehrbefähigung, die der Berufung zugrunde liegt, in die Lehr- und Prüfungsverpflichtungen der Fakultät integriert.

Voraussetzung für eine Bewerbung ist in der Regel die Habilitation. Bei Bewerbungen aus dem Ausland oder in Ausnahmefällen kann diese durch eine gleichwertige wissenschaftliche Leistung in einem der genannten Fächer der Katholischen Theologie und den Nachweis der Befähigung im Bereich der theologischen Frauenforschung ersetzt werden.

Bewerbungen von Schwerbehinderten werden bei gleicher Qualifikation bevorzugt berücksichtigt.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (Lebenslauf, Schriftenverzeichnis) sind bis zum **30. September 1996** zu richten an den **Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster.**

In: Die Zeit, Nr. 32, 1. August 1997. BU: Die dritte – erfolgreiche – Ausschreibung galt einem Fach aus der Systematischen oder der Praktischen Theologie oder den Bibelwissenschaften in Verbindung mit Theologischer Frauenforschung.

migung an das Wissenschaftsministerium weiter, aber von dort kam im April 1999 ein Erlass, dass man dem nicht zustimmen könne. In der Begründung hieß es, die Bezeichnung mit Feministischer Theologie habe bekanntlich kirchlicherseits einen „gewissen Reizcharakter". Erneut also ein Machtkampf zwischen Staat und Kirche, und erneut sah die Fakultät keinen anderen Weg als zwar Protest gegen diese Begründung anzumelden, aber sich letztlich zu beugen – das Seminar erhielt den Namen „Seminar für Theologische Frauenforschung".

Wer wissen will, was man denn kirchlicherseits an der Feministischen Theologie so reizend fand, muss sich den Ansatz dieser theologischen Richtung genauer anschauen: feministische Theologie stellt die Frage, warum die Kirche die Last ihrer patriarchalischen Vergangenheit nicht durcharbeiten und überwinden kann und Frauen als mündige Menschen mit allen Pflichten und Rechten anerkennt. Feministische Theologie legt den Finger auf die Machtstrukturen der Kirche und fragt, ob die Koppelung von Entscheidungsmacht, Männlichkeit und Priesteramt wirklich dem Willen Gottes für seine Kirche entspricht, wie dies in lehramtlichen Äußerungen seit 1976 immer wieder festgehalten wird. Feministische Theologie ist ungemütlich. Und umgekehrt: von einer theologischen Frauenforschung, una teologia della donna, erhoffte man sich von Seiten der Amtskirche, dass sie den Platz der Frauen, besser noch: „der Frau" innerhalb dieses traditionellen, lehramtlich umrissenen Denkens erläutern und legitimieren würde. Dass das von mir nicht wirklich zu erwarten war, hatte ich seit Mitte der 1980er-Jahre immer wieder gesagt und geschrieben, und von daher war es für mich auch noch einmal eine Auseinandersetzung mit sehr ungleichen Mitteln, für meine erste Professur in Köln die römische Lehrerlaubnis zu erhalten, ein Verfahren, an das ich auch heute, mehr als zwei Jahrzehnte später, mit sehr gemischten Gefühlen zurückdenke.

III.

Bei Adam und Eva anfangen – das habe ich in meinem ersten Semester, dem Wintersemester 1998/99, hier in Münster wörtlich genommen und ein Hauptseminar angeboten unter dem

Titel: „Eva – wer bist Du? Die erste Frau in der Sicht christlicher, jüdischer und muslimischer Frauen". Diesen frauenspezifischen Vergleich der drei Religionen im Blick auf ihre Heiligen Schriften fand ich schon damals reizvoll. Er stand seinerzeit im deutschsprachigen Raum noch eher am Anfang, denn es gab bis dahin, soweit ich weiß, nur einen einzigen Text aus muslimischer Perspektive, der ins Deutsche übersetzt war, einen Beitrag der pakistanischen Frauenrechtlerin Riffat Hassan, die nach Möglichkeiten einer feministischen Interpretation des Islams sucht.[5] Riffat Hassan macht darauf aufmerksam, dass die in Christentum und Judentum so wirkmächtig gewordenen Vorstellungen von der Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes und von der Frau als Gehilfin des Mannes im Koran gar nicht zu finden sind, wohl aber in den Hadithen, den ersten Auslegungen der Botschaft des Propheten. In ihrem Beitrag beruft sich Riffat Hassan deshalb auf den Koran, das Wort Gottes, und kritisiert damit die Hadithen, die die Auslegung des Wortes Gottes in eine falsche Richtung gelenkt hätten. Das kommt mir vor wie eine reformatorische Wende im Islam, die Riffat Hassan so wohl auch nur in England oder den USA, jedenfalls nicht in einem muslimischen Land entwickeln konnte: Mit der Heiligen Schrift wird die Tradition kritisiert; vielleicht kann man korantheologisch noch schärfer sagen: Die Offenbarung kritisiert ihre Auslegung. Für Riffat Hassan steht jedenfalls der Koran auf der Seite der Frauen und deshalb können Frauen ihn auch gegen die wirkmächtig gewordenen frauendiskriminierenden Traditionen im Islam in Anspruch nehmen.

Genau das aber ist aus christlich-feministischer Sicht mit der Bibel so einfach nicht, und es gab damals unterschiedliche Strategien, mit diesem Problem umzugehen. Ich nenne nur zwei:

In ihrem Evabuch von 1989 – inzwischen gibt es die dritte Fassung von 2014, in der auch die Kunstgeschichte rezeptionsgeschichtlich ausgewertet wird[6] – entwickelt Helen Schüngel-Straumann die Strategie, innerhalb der Bibel selbst Unterscheidungen zu treffen und dabei bemerkenswerterweise das Neue Testament, sprich Paulus und die paulinische Tradition, mit dem Alten Testament zu kritisieren, indem sie die Auslegung der Schöpfungsgeschichten im Buch Genesis historisch-kritisch und philologisch zurechtrückt. Ein zentraler Punkt ist dabei, und hier nimmt Helen Schüngel-Straumann Überlegungen der amerikanischen Exegetin Phyllis Trible[7] auf, dass die Bezeichnung des ersten Menschenwesens mit ʾādām noch keineswegs einen Mann meint, sondern auf einem Wortspiel mit dem hebräischen Wort für den Erdboden, ʾᵃdāmāh, beruht, sodass ʾādām besser mit Erdwesen oder Erdling zu übersetzen wäre. Erst als Gott die Frau erschafft und sie dem Erdling zuführt, reißt der gewissermaßen die Augen auf und erkennt, dass er selbst ein Mann ist, und auch dies wird wieder in einem Wortspiel ausgedrückt, klingen im Hebräischen die Wörter für Mann und Frau sehr ähnlich, ʾîš und ʾiššah, und hat Luther sie deshalb mit Mann und Männin übersetzt. So also kann man den Vers Gen 2,23 verstehen: „Da sagte haʾādām, also der Erdling: Diese ist diesmal Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird ʾiššah/Männin heißen, denn vom ʾîš/vom Mann ist diese genommen". Die Pointe dabei wäre die, dass ʾiššāh und ʾîš, Frau und Mann beide jeweils auf ihre Weise aus ʾādām entstanden sind und alle Behauptungen einer Zweiterschaffung der Eva oder einer Erschaffung der Eva als bloßer Gehilfin des Mannes für Unsinn erklärt werden können. Damit verbinden Helen Schüngel-Straumann und auch Phyllis Trible die Hoffnung, eine positivere Rezeptionsgeschichte dieser so belasteten und belastenden Erzählung anzustoßen.

Anders und deutlich skeptischer gegenüber dem biblischen Wortlaut setzt Jürgen Ebach an, evangelischer Alttestamentler, in dessen Publikationen schon früh eine Solidarität mit Anliegen der feministischen Theologie zu erkennen ist: In seinem Aufsatz von 1986 mit dem Titel „Liebe und Paradies"[8] legt er den Finger auf eine merkwürdige Verdrehung in der Episode über die Erschaffung der Frau, und dazu müssen wir den vorangehenden Vers in die Betrachtung miteinbeziehen: „Da baute der Ewige, also Gott, die Seite, die er von haʾādām, dem Erdling, genommen hatte, zu einer ʾiššāh und brachte sie zu haʾādām, dem Erdling" (Gen 2,22). Mit aller Klarheit formuliert der biblische Erzähler, dass Gott die ʾiššāh, die Frau, aus haʾādām, aus dem Erdling, hat entstehen lassen. Gleich anschließend jedoch sagt haʾādām, der Erdling: „Diese wird ʾiššāh/Männin heißen, denn vom ʾîš/vom Mann ist sie genommen". Damit aber behauptet doch der Erdling, dass er immer schon ein Mann war; damit setzt der erste Mensch sich mit dem Mann gleich. Das Problem, dass der Mann zum Herrscher über die Frau wird, beginnt also nicht erst nach dem Griff zur verbotenen Frucht, sondern schon vorher, in dem Moment, da ʾādām, der Erdling, sich selbst zu Adam, dem Mann macht und die Frau vom Mann ableitet. Diesen Akzent betont auch der belgische katholische Exeget André Wénin in seinem vor wenigen Jahren erschienenen Kommentar zur Urgeschichte[9], im Übrigen ohne sich dabei auf Ebachs Beitrag zu beziehen – seine narratologische Methode hat ihn zum gleichen Ergebnis geführt.

[5] Riffat Hassan, Feministische Interpretationen des Islam, in: Claudia Schöning-Kalender u. a. (Hrsg.), Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt/New York: Campus 1997, 217–233

[6] Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg: Herder 1989; dritte, stark erweiterte Ausgabe: Helen Schüngel-Straumann, Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels? Paderborn: Schöningh 2014.

[7] Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia, PA: Fortress Press 1978 (deutsch: Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993).

[8] Jürgen Ebach, Liebe und Paradies. Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik, in: ders., Ursprung und Ziel, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986, 111–125.

[9] André Wénin, D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4 (Lire la Bible), Paris: Cerf 2013.

Diese Selbstermächtigung des Mannes ist aber, so Ebach, noch nicht alles. Dazu kommt, dass in den Urteilssprüchen Gottes, von denen ich eben schon den über die Schlange zitiert habe, dem ʾādām, dem Erdling, gesagt wird, dass der Erdboden, die ʾ[a]dāmāh, um seinetwillen verflucht sei und er sich fortan im Schweiß seines Angesichts mühen muss, ihr den Ertrag zu entreißen, den er für sein Leben braucht. ʾādām, der Erdmann, kämpft gegen ʾādāmāh, die Mutter Erde. Bei aller Realistik, die dieses Bild in einer Ackerbaugesellschaft auch hat, ist hier doch auch ein Gegensatz, ein Kampf zwischen männlich und weiblich ausgesagt, der unheimlich anmutet und den man mit der Arbeit an den Bezeichnungen noch nicht erreicht hat. Solche Beobachtungen leiten dazu an, die biblischen Texte nicht zu schnell zu vereinnahmen oder zu glätten, sondern mit ihnen in dauerhafter Auseinandersetzung zu bleiben.

Für die jüdische Perspektive fand ich am aufschlussreichsten die Figur der Lilith, auf die aus jüdisch-orthodoxer Sicht Pnina Navè Levinson[10], die erste Dozentin für rabbinisches Judentum an der Jüdischen Hochschule in Heidelberg, und aus dem liberalen Judentum die amerikanische Theologin Judith Plaskow[11] aufmerksam machen.

Was hat es mit Lilith auf sich? Wenn man die historisch-kritische Unterscheidung von zwei Schöpfungsgeschichten in den ersten Kapiteln der Genesis nicht voraussetzt – und bis weit in die Neuzeit hinein hat man diese Unterscheidung ja auch nicht vorgenommen – , dann kann wohl die Frage entstehen, wie sich die Erzählung über die Erschaffung der Frau aus dem ʾādāmwesen, dem Erdling, verhält zu der im biblischen Text vorangehenden Aussage, dass Gott am sechsten Tag doch schon den Menschen als männlich und weiblich erschaffen habe.

Eine Lösung des Problems, die man schon im babylonischen Talmud, zum Beispiel Traktat Berachot 61a findet und dann ausführlicher im Midrasch Genesis Rabba – und die, das kann ich hier nur andeuten, auf einem anderen Syntaxverständnis von Gen 1,27 beruht, also ganz nah am hebräischen Text bleibt – , ist die, sich den ersten ʾādām als androgyn vorzustellen, sodass die Frau aus ihm herausgelöst worden wäre und der Rest als Mann übrigblieb. Das ist ja auch die Vorstellung, die Frank Crüsemann in der „Bibel in gerechter Sprache" der Übersetzung der Schöpfungsgeschichten zugrunde gelegt hat.

Eine andere Lösung ist die Annahme, dass Eva die zweite Frau Adams wurde und eine erste Frau abhandengekommen ist. Die dazu entwickelte Geschichte wird greifbar in einem frühmittelalterlichen Werk mit dem Titel „Alfabet des Ben Sira"[12]; ich gebe sie in Grundzügen wieder: Gott erschuf aus Erdenstaub den Adam und daneben, ebenfalls aus Erde, eine Frau, die Lilith. Sie wollte beim Geschlechtsverkehr nicht unten liegen, denn, so ihr Argument, ʾādām war doch genauso aus Erdenstaub gemacht wie sie, soll er doch in den Staub. Als ʾādām nicht nachgeben wollte, flog sie davon. Gott schickte ihr Engel hinterher sie zurückzuholen, aber sie bestand darauf, lieber ein Dämon zu werden, der neugeborene Kinder tötet, als zurückzukehren. Man merkt, worum es in der Lilithgeschichte geht: sie erklärt, woher es kommt, dass so viele Neugeborene sterben müssen, in antiken Gesellschaften ein großes und leidvolles Thema. Man sieht aber auch, welches Frauenbild diese Erklärung transportiert: einer Frau, die sich nicht ihrem Mann fügt, ist alles Mögliche zuzutrauen, sie ist eine Lilith, eine gefährliche Dämonin. Diese Lilithfigur nun ist von jüdischen Feministinnen des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt und umgewertet worden: Statt der Eva, die in der jüdischen Tradition als brave jüdische Hausfrau und Mutter vermittelt wird, braucht es mehr Frauen, die wie Lilith aufbegehren und sich dafür engagieren, das Judentum zu einer Religion mündiger Frauen zu machen. – Judith Plaskow hat in ihrem feministischen Lilith-Midrasch im Übrigen eine Begegnung zwischen Eva und Lilith imaginiert und dafür die Lilith mit Erzählmotiven der biblischen Schlange ausgestattet. Darin steckt eine gleich doppelt kreative Umdeutung: die Schlange ist in der hebräischen Bibel ja männlichen Geschlechts, sie erhält hier also weibliche Züge, wie auch bei Brabender, aber die Begegnung zwischen Lilith und Eva führt dazu, dass Eva klug wird und nicht mehr alles glaubt, was Adam ihr erzählt.

Die Figur der Eva hat in Judentum beziehungsweise Christentum also einen jeweils recht anderen Stellenwert: Während sie christlichen Frauen als Problemfrau vorgehalten wurde, ist sie für jüdische Frauen eher das Modell der Normalität, und während kritische christliche Frauen sich auf Eva, die es wissen will, beziehen können, wie Ilse Müllner[13] es in einem Aufsatz so schön auf den Punkt gebracht hat, ist für manche jüdischen Frauen Lilith, die sich dem Diktat Adams entzieht, eine wichtige Bezugsgröße geworden. Hier wird im Übrigen auch noch einmal sehr deutlich, dass es nicht allein die biblischen Texte sind, die eine womöglich eindeutige Wirkung entfalten, sondern dass die Rezeption der biblischen Texte ganz offensichtlich stark gesteuert wird durch den sozialen, religiösen, zeitgeschichtlichen Kontext, in dem sie geschieht. Und was für die Rezeption in eher praktischer Absicht gilt, das gilt analog auch für die exegetische Wahrnehmung der Paradiesgeschichte in Abhängigkeit von wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen in

[10] Pnina Navè Levinson, Evas und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie (GTB 535), Gütersloh: Gütersloher Verlag 1992.

[11] Judith Plaskow, The Coming of Lilith, in: dies. /Carol Christ (Hrsg.), Womanspirit Rising. San Francisco: Harper&Row 1979, 206–207.

[12] Inzwischen bequem zugänglich: Dagmar Börner-Klein, Das Alphabet des Ben Sira. Hebräisch-deutsche Textausgabe mit einer Interpretation, Wiesbaden: Marix 2007.

[13] Ilse Müllner, Eva will es wissen, in: Bibel heute 51/4 (2015) 7–10.

der alttestamentlichen Zunft – mit erheblichen Auswirkungen auf das historische Verständnis dieser Erzählung. Wir sehen ja, um es knapp auf den Punkt zu bringen, seit einigen Jahrzehnten das Zerbrechen der Quellentheorien und die Auflösung des Pentateuchs in Kompositionsblöcke, die erst nach dem Exil in einen durchlaufenden, mit der Schöpfung einsetzenden Erzählzusammenhang gebracht worden wären. Die Paradiesgeschichte wird in dieser Sicht zu einer Erzählung, die nicht den Anfang eines älteren (jahwistischen oder jehowistischen) Erzählwerks gebildet hätte und der nicht der jüngere (priesterschriftliche) Bericht von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen korrigierend vorgeschaltet worden wäre, sondern die umgekehrt als weisheitlich geprägtes Kommentarelement zum Sechstagewerk in den priesterschriftlichen Erzählzusammenhang eingefügt wurde.[14] Dadurch aber rückt zumindest diese Kommentartätigkeit, wenn nicht auch die Gestaltung der Erzählung in ihrer jetzigen Form, zeitlich in eine Phase der Geschichte Israels, in der die Rolle von Frauen für die Stabilisierung oder Destabilisierung der eigenen Community kontrovers verhandelt wurde. Darauf wird zurückzukommen sein.

IV.

Bei Adam und Eva anzufangen – nein, noch davor zurückgeworfen zu werden – das Gefühl hatten Stefanie Rieger-Goertz, meine wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar, und ich Anfang Februar 2004, als mir vom Prodekan und meinen Exegesekollegen eröffnet wurde, man wolle das Seminar für Theologische Frauenforschung, gerade einmal fünf Jahre nach seiner Einrichtung, wieder schließen, meinen Lehrstuhl mitsamt der Assistentinnen- und Sekretariatsstelle der Universität zurückgeben, die im Zuge von Sparmaßnahmen eine Rückgabe von mehreren Stellen gefordert hatte, und mich auf eine Professur für Altes Testament umsetzen. Diesmal war es kein Druck von Kirche oder Staat, sondern eine innerfakultäre Entscheidung, die hier fiel. Ich kann und will jetzt nicht die Hintergründe dieser Entscheidung ausleuchten, auch nicht die Verhandlungen im Einzelnen darstellen, die Stefanie Rieger-Goertz und ich geführt haben und bei denen wir von der Gleichstellungsbeauftragten im Wissenschaftsministerium und vom Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung des Landes Nordrhein-Westfalen unterstützt wurden. Ich halte nur das Ergebnis fest, das im Sommer 2004 beschlossen und drei Jahre später, im Sommer 2007, umgesetzt wurde:
Das Seminar für Theologische Frauenforschung wurde in eine Arbeitsstelle überführt, die wir, weil hier keine ministerielle Genehmigung notwendig war, benennen konnten mit „Arbeitsstelle Feministische Theologie und Genderforschung". Der Arbeitsstelle blieb schließlich doch eine Assistentinnenstelle erhalten, die ab dem Sommer 2005 Andrea Qualbrink übernahm; wir bekamen aber keinen weiteren dauerhaften Etat. Mir wurde die Leitung der Arbeitsstelle übertragen und dazu die Leitung des Seminars für alttestamentliche Exegese mit seiner vollen Ausstattung und den daran gebundenen Aufgaben, und ich konnte bis zu einem Drittel meines Lehrdeputates für Veranstaltungen zu Genderfragen auch außerhalb der Bibelwissenschaft verwenden. Vor allem aber: Ich blieb auf meinem Lehrstuhl für „Altes Testament und Theologische Frauenforschung". In diesem Rahmen sind die Jahre von 2007 bis heute an Arbeitsstelle und Seminar gestaltet worden. Im Rückblick möchte ich sagen: es war anstrengend, weil die Themen der theologischen Frauen- und Genderforschung sich in dieser Zeit eher von der Bibel wegbewegt haben und Fragen der Ethik und Dogmatik ins Zentrum rückten; es war aber auch spannend, so angefordert zu sein, und ich bin hier besonders Dr. Aurica Nutt und Daniel Bugiel, Mitarbeiterin und Mitarbeiter der Arbeitsstelle, verbunden für viele Gespräche und Steilkurse zu den anstehenden Problemen. Auf der anderen Seite konnte ich im Rahmen der alttestamentlichen Wissenschaft – und zusammen mit Stephanie Feder und Ludger Hiepel, Mitarbeiterin und Mitarbeiter am Seminar für Altes Testament, den einen oder anderen Schwerpunkt setzen, der über die Frauen- und Genderforschung hinausführte (zum Beispiel die Internet-Dokumentation[15] des jüdischen Friedhofs Münster mit seinen ca. 400 Grabsteinen).

V.

Die Doppelbezeichnung der Arbeitsstelle mit „Feministische Theologie und Genderforschung" haben Andrea Qualbrink und ich seinerzeit (2007) mit Bedacht gewählt. Denn so konnten wir zum einen dem kirchlich unerwünschten F-Wort doch noch wenigstens akademisch-theologische Weihe vermitteln, und auch von der Sache her blieb die Bezeichnung aktuell, denn die mit der Bezeichnung „Feministische Theologie" ausgedrückte Stoßrichtung unserer Arbeit war und ist ja keineswegs überholt. Dies hat sich mir noch einmal bestätigt in einer Kooperation mit Dr. Dina El Omari vom Münsteraner Zentrum für islamische Theologie. Die Kooperation besteht seit vier Jahren und bezieht sich auf die Lehrveranstaltung „Koran und Bibel aus Frauensicht". Dina El Omari hat die frauenspezi-

[14] Vgl. beispielsweise den Genesiskommentar von Andreas Schüle, Die Urgeschichte (Gen 1-11), Zürich: Theolog. Verlag 2009.

[15] www.juedischer-friedhof.muenster.de.

fische Perspektive für ihre Lehre und Forschung zum Koran ins Zentrum gerückt, sie spricht auch direkt von feministischer Koranexegese, und ihr geht es, wenn ich es mit meinen Worten auf den Punkt bringen wollte, um die Anerkennung muslimischer Frauen als den muslimischen Männern gleichgestellte Akteurinnen ihrer Religion.[16] Seit Riffat Hassans Aufsatz von 1992 hat sich einiges getan, nicht nur im englischen Sprachbereich, sondern auch hierzulande, auch und gerade in Münster!

Für einen Austausch über „Koran und Bibel aus Frauensicht" ist die Paradiesgeschichte ein außerordentlich ergiebiger Stoff. Es würde einen eigenen Vortrag brauchen, auch nur umrisshaft zu zeigen, wo und wie die biblische Paradiesgeschichte in den Koran Einzug gehalten hat, in vielen Fällen sichtbar vermittelt über frühjüdische, neutestamentliche, frühchristliche, patristische oder rabbinisch-jüdische Traditionen, und welche Fragen aus Frauenperspektive sich daran anschließen lassen. Dass nicht die Frau verführt wird, von der verbotenen Frucht zu essen, sondern Adam oder beide, ist nur ein Erzählzug, der aus christlicher Sicht erstaunt und ahnen lässt, dass das Geschehen im Garten Eden in der islamischen Theologie ein eigenes Profil erhält.

Ein Beispiel, auf das ich etwas näher eingehen möchte, ist der erste Vers von Sure vier nach der Basmala, der in einer relativ wörtlichen, aber natürlich trotzdem nur angenäherten Übersetzung lautet: „Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Lebewesen geschaffen hat und aus ihm sein Gegenüber, und aus ihnen viele Männer und Frauen sich hat ausbreiten lassen." Am Anfang war hier – nicht Adam, sondern eine nafs, ein lebendes Wesen, und aus ihm wurde nicht hā'iššāh, die Frau, erschaffen, sondern ein zawǧ, das Gegenüber des ersten Menschen. Der Koranvers setzt spürbar die Kenntnis der biblischen Paradiesgeschichte voraus, aber er nimmt sie in einer Weise auf, die nicht sofort Adam und Eva auf den inneren Bildschirm ruft und mit der Bezeichnung des zweiten Menschen als zawǧ auch nicht die Differenz, schon gar nicht die sexuelle Differenz zum ersten Menschen in den Vordergrund stellt, sondern die passende Zugehörigkeit, gleichsam das Gegenstück in einem Paar. Zwar wird in Sure 4,1 sofort auch klar, dass diese beiden ersten Menschenwesen die Kette der Generationen in Gang setzen, dass aus ihnen also das Menschengeschlecht entsteht – und hier überblenden sich in der koranischen Darstellung der zweite und der erste Schöpfungsbericht der Bibel, in dem die Erschaffung des männlichen und weiblichen Menschen ja gleich mit dem Fortpflanzungsgebot verbunden wird –, aber die koranische Benennung der beiden ersten Menschen mit nafs und zawǧuhā, lebendes Wesen und sein Gegenüber, ist semantisch doch offener als die mit hā'ādām wᵉ-'ištô, der Erdling und seine Frau, oder gar mit sāchār ûnᵉqevāh, männlich und weiblich. Und auch auf der grammatischen Ebene sind die beiden Bezeichnungen interessant: nafs, die Bezeichnung für den ersten Menschen, ist ein feminines Nomen, zawǧ, Bezeichnung für den zweiten Menschen, grammatisch maskulin. Damit wird die erwartbare Genus-Zuordnung chiastisch vertauscht und so ein wenig verwirrt. Mit solchen sprachlichen Beobachtungen können islamische Theologinnen arbeiten, sie in den Gesamthorizont einer geschlechtergerechten Koranauslegung einstellen und sie starkmachen für die Folgerung, um nicht zu sagen Forderung, dass in jeder Zeit zwischen den Geschlechtern neu auszuhandeln ist, wie das Leben zu organisieren, weiterzugeben, zu schützen und zu fördern sei.

VI.

Mit dem Stichwort der Verwirrung, der Genus-Verwirrung bin ich bei der zweiten Komponente in der Bezeichnung der Arbeitsstelle: Ebenfalls mit Bedacht haben wir seinerzeit die Bezeichnung „Genderforschung" mit aufgenommen, denn mit der Rezeption der Genderperspektive auch in der Theologie hatten sich neue theoretische Raster und neue Forschungsfelder eröffnet. Die Genderperspektive in ihren verschiedenen Spielarten legt ja ganz grundsätzlich den Finger darauf, dass es das Geschlecht von Menschen nicht einfach von Natur aus gibt, sondern dass Geschlechter gemacht werden. Es mag zwar biologische Unterschiede geben, aber dass diese in einer Kultur oder Gesellschaft zum Ausgangspunkt dafür genommen werden, darauf ein ganzes Universum von Zuweisungen, Verboten, Geboten, Gratifikationen, Möglichkeiten oder auch Grenzen aufzubauen, die festlegen, was Männer und was Frauen „sind", das ist keineswegs natürlich oder selbstverständlich. Die große französische Philosophin Simone de Beauvoir hat das schon 1949 und noch ohne die Begrifflichkeit der Genderforschung charakterisiert als einen Prozess, der in jeder Gesellschaft stattfindet.

Von diesem kritischen Ansatz her kann erstens deutlich werden, dass die Genderperspektive nicht nur für Frauen wichtig ist, sondern auch für Männer, denn auch das männliche Geschlecht wird kulturell bzw. sozial gemacht. Von diesem Ansatz her aber öffnet sich zweitens der Blick auch auf das Thema der Sexualität oder genauer der Sexualitäten im Plural, denn unter dieser Perspektive lassen sich die Normalisierung der

[16] Vgl. Dina El Omari, Marie-Theres Wacker, Das Eigene im Fremden – das Fremde im Eigenen. Koran und Bibel feministisch-intersektional gelesen, in: Journal Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW Nr. 41 (2017) 22–28.

Heterosexualität und die Ausgrenzung anderer Formen sexueller Orientierung kritisch hinterfragen – es sind kulturelle oder gesellschaftliche Konstrukte, die mit dem Verweis auf eine vorgegebene Natur nicht oder nicht hinreichend begründet sind. Und ein dritter Bereich kommt in den Blick: die Identität von, der Umgang mit Menschen, die in der binären Logik von entweder Mann oder Frau keinen Ort finden.

Die Genderperspektive ist also eine, die umfassender ist als die feministische. Zudem stellt sie für die Analyse der Prozesse, in denen Geschlechter gemacht werden, schärfer noch als die feministische Forschung die Macht auch und gerade der Sprache in Rechnung. Nicht zuletzt dafür steht der Name Judith Butler, die auch anregt, die sprachlichen Mittel, die uns gegeben sind, dazu zu nutzen die Macht der Geschlechterbilder zu brechen, diese Bilder durcheinanderzubringen, zu verwirren, in diesem Sinne gender trouble, Geschlechterverwirrung zu erzeugen, um damit Räume eines gerechteren Umgangs mit Vielfalt zu eröffnen.[17] Deshalb ist die Beobachtung, die ich eben zum ersten Vers von Sure 4 vorgetragen habe, aus einer Genderperspektive so spannend: Der koranische Text enthält hier subtile Elemente von gender trouble und bringt das starre Bild Adams, des Mannes von Anbeginn, in Bewegung.

In einem letzten Durchgang durch die Paradiesgeschichte möchte ich in zwei ausgewählten Momentaufnahmen zeigen, was man mit einer Sensibilität für Geschlechter als gemachte und für gender trouble an und in dieser Geschichte entdecken kann.

Unter einem erzählanalytischen Zugriff ist für die Ebene der Figuren schon Phyllis Trible und dann Mieke Bal[18] und Uta Schmidt[19] aufgefallen, dass das erste Menschenwesen, als es von Gott geschaffen wird, noch weit entfernt ist von einem fertigen Mann. Es ist zunächst der Erdling, der durch den göttlichen Atem transformiert wird in ein lebendes Wesen, im Übrigen im Hebräischen mit einem ganz ähnlichen Wort wie das arabische nafs, nämlich dem Wort næfæš bezeichnet: schon in der Bibel wird ʾādām, der Erdling, zu einer næfæš ḥayyāh, zu einem atmenden Lebewesen. Als erstes wird der Gehörsinn dieses Menschenwesens aktiviert, als es Gottes Gebot vernimmt, nicht von einem bestimmten Baum zu essen. Dann beginnt es zu sprechen, indem es die Tiere benennt. Und schließlich erhält es ein zweites Menschenwesen neben sich und erkennt sich im Gegenüber zu diesem Menschenwesen, der ʾiššāh, als Mann, als ʾîš. Dabei ist bemerkenswert, dass das Wort ʾiššāh, Frau, im Zusammenhang der Paradiesgeschichte sicher auch die Konnotation einer Gefährtin und eines Gegenübers hat, aber die sexuell weibliche Form dieses Gegenübers klar zum Ausdruck kommt. Dagegen hat das Wort ʾîš zumindest auch die weitere Bedeutung von „irgendjemand", betont also nicht immer explizit das männliche Geschlecht. Zudem ist ʾādām, der Erdling, auch nach der Erschaffung seines Gegenübers noch keineswegs ein erwachsener Mann: Er lässt sich von der Frau mit der Frucht versorgen, er ist nicht in der Lage, zu seinem Tun zu stehen, sondern schiebt die Schuld auf die Frau, und seine Zeugungskraft tritt erst in Aktion, als er bereits aus dem Paradies vertrieben ist. Auffällig sind sodann zwei weitere Merkmale: Er wird durch den Urteilsspruch Gottes in harter Arbeit an die ʾ[a]dāmāh, die Erde gefesselt, die als verfluchte sich gegen ihn wendet, und er steht staunend vor der Frau als Mutter. Das Männerbild, das an der Figur des ʾādām entsteht, ist irritierend, ist brüchig, ist porös, und man kann den Eindruck gewinnen, dass Paulus und seine Schüler, die mit Berufung auf diese Geschichte den Mann zum Haupt der Frau erheben wollten, nur sehr selektiv gelesen haben.

Unter einem entstehungsgeschichtlichen Zugriff will ich den Blick auf den Vers Gen 3,16 lenken, den Urteilsspruch Gottes über die Frau, und hier nur auf die zweite Hälfte:

„Nach deinem Mann wird dein Begehren sein, er aber wird über dich herrschen."

Die beiden ersten Menschen sind hier eindeutig als Frau und Mann einander zugeordnet. Sehr klar wird die Störung ausgedrückt, die das Verhältnis von Frau und Mann nach dem Griff zur verbotenen Frucht bestimmt. Das Begehren der Frau – damit ist das erotisch-sexuelle Begehren gemeint – richtet sich auf den Mann, und seine Antwort ist Herrschaft. Auch wenn man diese Herrschaft nur als eine Art Kontrolle versteht, wie dies neuere Kommentare vorschlagen, bleibt die erkennbare Asymmetrie zwischen dem, was sie möchte, und dem, was er vollzieht, bestehen. Hier werden Geschlechter gemacht, hier wird das Geschlechterverhältnis konstruiert, wenn auch, darauf muss hingewiesen werden, im Wissen darum, dass es ein gestörtes Verhältnis ist. In diesem Sinn geht in den Urteilsspruch Gottes das Wissen ein, dass es auch anders sein könnte.

Auf die Paradiesgeschichte folgt die Erzählung vom Brudermord[20]: In Kain steigt die große Wut hoch, als er sieht, dass sein Opfer nicht angenommen wird, wohl aber das seines Bruders. In dieser Situation der aufsteigenden Wut spricht Gott den Kain an und erläutert ihm sinngemäß: Du hast nun die Fähigkeit das Gute zu wählen (dass Menschen die Erkenntnis von Gut und Böse haben, wird hier vorausgesetzt). Du musst Dir aber auch im Klaren darüber sein, dass die Sünde vor Deiner Tür lagert, dass die Sünde

[17] Vgl. Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: Routledge 1990; deutsch: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt: Suhrkamp 1991.

[18] Mieke Bal, Der Begriff „Person" oder: Warum Eva die Schuld bekam, in: dies. u. a., Und Sara lachte ... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten. München: Morgana Frauenbuchverlag 1988, 101–126.

[19] Uta Schmidt, Als das Leben anfing … Körperkonzepte in Gen 3, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hrsg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 44–63.

[20] Vgl. zum Folgenden Marie-Theres Wacker, Kain und die Macht der Sünde. Eine feministisch-gendersensible Lektüre von Gen 4,1-16, in: Nadine Weibel (Hrsg.), Weiblicher Blick – Männerglaube / Religions d'hommes – regards de femmes. Beiträge zur Gender-Perspektive in den Religionen, Münster: Lit 2008, 45–54.

darauf wartet, von Dir eingelassen zu werden. Hier kommt zum ersten Mal in der Bibel das Wort Sünde vor. Wenn Kain seiner Wut nachgibt, hat er der Sünde Einlass geboten.

Diese Situation wird sehr plastisch beschrieben: „Auf dich (= Kain) richtet sich sein (= der Sünde) Begehren, du aber wirst über ihn (= die Sünde) herrschen". (Gen 4,7) Kain ist also dem Begehren der Sünde ausgesetzt, die hier als eine Art Dämon an der Schwelle des Zeltes vorgestellt ist (deshalb auch „sein Begehren" statt „ihr Begehren"). Kain ist der Macht des Sündendämons ausgesetzt, aber er soll ihn bzw. sie beherrschen, er soll der Macht der Sünde nicht nachgeben.

Schön und gut. Das Fatale ist nun aber, dass diese Aufforderung an Kain die gleichen Worte und Wendungen benutzt wie die Sätze über die Frau. So wie die Frau ihr Begehren (tᵉšûqāh) auf den Mann richtet, so richtet die Sünde, der Sündendämon, sein bzw. ihr Begehren (tᵉšûqāh) auf Kain, und so wie der Mann über die Frau herrschen soll (māšāl), so soll Kain über die Sünde herrschen (māšāl). Kain rückt in die Rolle des Mannes ein, die Sünde in die Rolle der Frau, oder umgekehrt. Damit ist einer Quasi-Identifikation von Frau und Sünde der Weg gebahnt, damit ist die Sünde gegendert worden, vielleicht befördert durch das grammatisch weibliche Geschlecht des Nomens ḥaṭṭā't, Sünde, und der hellenistische Weise Jesus Sirach hat diese Spur aufgenommen, ohne sich durch die genderverwirrende Formulierung in der Brudermordgeschichte irritieren zu lassen, wenn er festhält: „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, und ihretwegen müssen wir alle sterben" (Sir 25,24).

Wenn ich nun entstehungsgeschichtlich davon ausgehe, dass die Geschichte vom Brudermord um diese Überlegung über die Macht der Sünde erweitert wurde, um sie mit der Paradiesgeschichte zu verknüpfen, und wenn ich dem jüngeren Trend folge, diese Erzählungen als Kommentar zum ersten Schöpfungsbericht zu verstehen, käme ich mit diesem Erweiterungs- und Kommentarprozess in die zeitliche Nähe des weisheitlichen Buches Kohelet, das auf seine Weise eine sehr skeptische Meinung über Frauen ausdrückt. An der Paradiesgeschichte, so scheint man dann sagen zu können, wird ein (androzentrischer) Disput ausgefochten, der darum kreist, was „Mann" an den Frauen hat, und hierbei geht es nicht um fremde Frauen, sondern um die eigenen Frauen, und gerade auch um die Frau, die einem Mann am allernächsten stehen sollte. Zum Glück aber gibt es in der Bibel auch die andere Linie, die Verbindung der Weisheit mit der Frau. Weisheit, die wiederum Zugang zur Weisheit Gottes hat und sie die Menschen lehrt (darüber haben Bernhard Lang und Gerlinde Baumann[21] viele schöne Dinge geschrieben), und dazu die Darstellungen und Erzählungen von Frauen, die Weisheit besitzen und sie leben und anwenden (hier sind insbesondere Silvia Schroer und Ulrike Bechmann[22] mit diversen Studien zu nennen). Liest man die Paradiesgeschichte, insbesondere auch das Gespräch zwischen der Frau und der Schlange, in diesem Licht, so fällt ein anderes Licht auch auf die Frau im Garten Eden: Sie strebt nach Klugheit, und sie vermittelt dem Menschengeschlecht eine Fähigkeit, die grundlegend ist: die Erkenntnis von Gut und Böse.[23]

Die Paradiesgeschichte stellt die Welt als fragile, von Rissen durchzogene dar, in der die Menschen nicht als fertige Wesen in ihre Aufgaben eingewiesen werden, sondern ihr Menschsein Schritt um Schritt entdecken oder aktivieren, aber durch die Erkenntnis von Gut und Böse, eine Form der Gottebenbildlichkeit, auch die Möglichkeit haben, nach einem guten Leben zu streben bzw. sich zumindest danach zu sehnen. Wenn Gott oder seine irdischen Repräsentanten uns die eigenverantwortliche Umsetzung dieser Erkenntnis in unser Leben streitig machen wollten, sollten wir ihnen widerstehen.

Bei Adam und Eva anfangen: das muss die Fakultät in Bezug auf die Frauen- und Geschlechterforschung im Jahr 2018 nicht mehr. Ich freue mich, dass zwei Kolleginnen das Arbeitsfeld Genderforschung in die Bezeichnung ihres Lehrstuhls aufgenommen haben, Judith Könemann und Marianne Heimbach-Steins. Und ich freue mich, dass es weitere Kollegen an der Fakultät gibt, die die Genderperspektive im Blick behalten. So möchte ich zum Schluss der Fakultät, meiner Fakultät, danken für zwei Jahrzehnte intensiver, herausfordernder, weiterführender Zusammenarbeit.

[21] Vgl. nur Bernhard Lang, Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined, New York, Pilgrim Press 1986 und Gerlinde Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, Tübingen: Mohr Siebeck 1996.

[22] Vgl. nur Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz: Grünewald 1996 und Ulrike Bechmann, Abigail: Prophetin – Weise Frau – Politikerin (Kleine Frauen-Reihe) Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2001.

[23] Vgl. dazu auch den oben genannten Beitrag von Ilse Müllner sowie dies., Bei Adam und Eva anfangen. Zur kulturproduktiven Kraft der Genesis-Erzählungen, in: Paul-Gerhard Klumbies/Ilse Müllner (Hrsg.), Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Musik, Literatur und Film, Leipzig 2016, 251–276.

Kontakt und Information
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker
Westfälische-Wilhelms-Universität Münster
Kath.-Theol. Fakultät
Johannisstraße 8-10
48143 Münster
wacker.mth@uni-muenster.de