



# (Un-)gerechte Texte und (un-)gerechte Lektüren. Ein biblisches ›anything goes‹?

Überlegungen zu den Schöpfungserzählungen

Kathrin Gies

## 1. Problemaufriss

»Betrachtet man die Auslegungsgeschichte der Bibel, so muss man beinahe feststellen: *anything goes*. Denn historisch gesehen wurde die Bibel leider auch häufig zur Legitimierung von Ansichten verwendet, die in den Texten keinerlei Anhaltspunkte haben.«<sup>1</sup>

Der Blick in die Geschichte des Christentums zeigt: Biblische Texte wurden und werden zur Rechtfertigung von Gewalt und ungerechten Strukturen, von Ausbeutung und Unterdrückung herangezogen. In ihrem Namen wurden und werden Menschen gedemütigt und diskriminiert, und ihnen wird soziale Teilhabe vorenthalten. Und hier muss man auch zugeben: Zum Teil gibt es Anhaltspunkte in den Texten, die dies begünstigen. In die Texte sind die ungerechten Strukturen ihrer Entstehungsbedingungen eingeschrieben. Auf der anderen Seite gibt es Beispiele, wie sich Menschen mit Bezug auf die biblischen Texte für Freiheit und Gerechtigkeit, für Gleichheit und Solidarität engagierten und engagieren. Schließlich gilt der Einsatz für eine gerechtere Welt als Grundgedanke und zentraler Auftrag der biblischen Botschaft.

Wir haben es also im Hinblick auf die Gerechtigkeit mit einem zweifachen Problem zu tun: Zum einen spiegeln die Texte gesellschaftliche Strukturen, die wir aus unserer heutigen Perspektive als ungerecht und diskriminierend wahrnehmen. Sie wurzeln in einem bestimmten sozio-kulturellen Kontext, der unseren Maßstäben von Gerechtigkeit widersprechen kann. Die Texte selbst scheinen ungerecht zu sein. Diese Texte des-

---

<sup>1</sup> Fischer 2021, 21f.

halb als bedeutungslos und irrelevant abzutun, sie quasi auszusortieren, wird ihrem kanonischen Anspruch nicht gerecht. Sie damit zu entschuldigen, dass die Verhältnisse damals nun einfach andere waren, widerspricht hingegen dem Anspruch, der an sie gestellt wird, nämlich, Orientierung zu geben. Zum anderen wird deutlich, dass die Auslegungsbedürftigkeit der Texte zu Lektüren führt, die dem widersprechen, was wir als Gerechtigkeit verstehen. Solche ungerechten Lektüren verstärken entweder ungerechte Strukturen, die in die Texte eingeschrieben sind, oder deuten Grundlinien der Texte, die auf Gerechtigkeit ausgerichtet sind, um und sogar fehl und spiegeln darin gesellschaftliche Strukturen derer, die sie auslegen.

Allerdings muss man hier auch festhalten: Die Vorstellung, man könne zwischen einem (un-)gerechten Text und einer (un-)gerechten Lektüre differenzieren, wird der Komplexität des Sachverhaltes nicht gerecht und führt in die Irre. Texte müssen gelesen werden; es gibt sie nicht jenseits der Lektüre derer, die sie lesen. Und die, die sie lesen, aktivieren bestimmte Sinnpotenziale, die in die Texte eingeschrieben sind. Die Exegese ist aber, auch wenn sie natürlich immer ein Kind ihrer Zeit bleibt, bemüht, methodisch geleitet Sinnlinien der Texte herauszuarbeiten. Dabei versucht sie, die Texte auch in ihren historischen Kontexten zu lesen, die ihnen inhärenten Sinnpotenziale bestmöglich zu beschreiben und auch für Auslegungen in gegenwärtige Kontexte hinein zu nutzen. In diesem Sinne können die den Texten eingeschriebenen ungerechten Strukturen aufgedeckt oder ihr Interesse an Gerechtigkeit aufgezeigt, bestimmte Lektüren zurückgewiesen und andere ermöglicht werden.

Die beiden biblischen Schöpfungserzählungen sind Texte, die Realitäten von Frauen und Männern von Anfang an prägen. Im Hinblick auf die Geschlechterdifferenz bezeugt schon Paulus (1 Kor 11,2–16) eine Lektüre, die zu Ungunsten der Frauen ausfällt. Durch die gesamte Geschichte des Christentums hinweg wird mit den Schöpfungserzählungen eine Geschlechterhierarchie legitimiert, die nichts mit Gleichheit und Gerechtigkeit zu tun hat. Aber es gab und gibt Lektüren der Texte, die auf ein egalitäres Verhältnis der Geschlechter und Gerechtigkeit gegenüber Frauen und Männern zielen. Schließlich gibt es in der Gegenwart auch das Bemühen, die Texte jenseits einer binären Geschlechterdifferenz zu lesen und sie nicht auf heterosexuelle Beziehungen zwischen Frauen und Männern engzuführen, um so der Vielfalt menschlicher Realität gerecht zu

werden. An diesem Beispiel scheinen verschiedene Fragen auf: Gibt es eine (und nur eine) Grundaussage oder Sinnlinie der Schöpfungserzählungen zum Verhältnis von Frauen und Männern? Worauf beziehen sich Lektüren derjenigen Tradition, die mit den Texten die Unterordnung der Frau legitimiert? Welche in den Texten gründende Argumente gibt es, sich mit ihnen für Geschlechtergerechtigkeit und Gerechtigkeit jenseits binärer Geschlechterkonstruktionen einzusetzen? Wie können die Texte also gelesen werden, so dass sie gerechte Strukturen ermöglichen? Und schließlich: Bedeutet dies für die Auslegung *anything goes*?

Im Folgenden sollen daher Aussagen und Sinnlinien der Schöpfungserzählungen zur Geschlechterdifferenz vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsbedingungen und so, wie sie von der gegenwärtigen exegetischen Forschung gelesen werden, dargelegt werden. Daran anschließend erfolgt ein Überblick über ihre verschiedenen Lektüren, wobei gefragt wird, welche Textmerkmale welche Lektüren begünstigen. Abschließend soll die Frage nach Kriterien einer ›gerechten‹ Lektüre gestellt werden.

## 2. Zur Geschlechterordnung in den Schöpfungserzählungen

Zweimal wird in den biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1,1–2,3 und Gen 2,4–3,24)<sup>2</sup> von der Erschaffung des Menschen in seiner geschlechtlichen Differenziertheit erzählt. Beide Erzählungen unterscheiden sich dabei und sollen zunächst getrennt voneinander vorgestellt werden, so wie sie in der Gegenwart von einer Exegese verstanden werden, die versucht, sie vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsbedingungen zu lesen und ihre literarischen Eigenarten zu beschreiben.

---

<sup>2</sup> Zur Diskussion um die Abgrenzung der beiden Erzählungen vgl. Gertz 2018, 29. Die Toledotformel in Gen 2,4a greift Lexeme und Inhalte der ersten Schöpfungserzählung auf und dient gleichzeitig wie auch sonst innerhalb der Genesis als Eröffnung der zweiten Schöpfungserzählung.

## 2.1. »Männlich und weiblich schuf er sie.« (Gen 1,27) – Gleichheit der Geschlechter als Bild Gottes

Die erste Schöpfungserzählung in Gen 1,1–2,3, der zufolge Schöpfung die Leben ermöglichende Ordnung des Chaos ist, erzählt von der Erschaffung der Welt durch das wirkmächtige Wort Gottes in sieben Tagen. Der Mensch wird als zweites Werk des sechsten Tages als letztes der Geschöpfe erschaffen. Jedoch zielt die Erzählung auf die Vollendung der Schöpfung durch die Ruhe Gottes am siebten Tag und nicht auf die Erschaffung des Menschen. Diese theozentrische Ausrichtung zeigt sich auch in Bezug auf den Menschen. Betont wird mit der Rede vom Menschen als Bild Gottes die Verbindung von Schöpfer und Geschöpf.

Hier soll der Frage nachgegangen werden, was diese Vorstellung über das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung und zu Gott aussagt und welche Implikationen sie für das Geschlechterverhältnis hat:

- 27 Und Gott schuf den Menschen als sein Bild (בְּצֶלְמֹו *b<sup>e</sup> + šelem*),  
als Bild Gottes (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים *b<sup>e</sup> + šelem*) schuf er ihn,  
männlich und weiblich (זָכָר וּנְקֵבָה *zakar u=n<sup>e</sup>qewa*) schuf er sie.

Der Mensch wird – noch bevor auf die geschlechtliche Differenzierung Bezug genommen wird – als Bild (בְּצֶלֶם *šelem*) Gottes verstanden. Das Substantiv בְּצֶלֶם *šelem* bedeutet »Statue/Rundplastik« und kann ein Wandrelief oder eine Statue bezeichnen.<sup>3</sup> Im Alten Orient war Ziel der bildenden Kunst nicht eine genaue Abbildung des Dargestellten, sondern dessen Repräsentation: Eine Statue im Tempel repräsentiert den Beter vor der Gottheit. Die Statue eines siegreichen Königs vergegenwärtigt im Land des besiegten Feindes dessen machtvoll Anwesenheit. Das Abgebildete wird als in der Statue wirkmächtig präsent gedacht. Die Rede vom Bild Gottes bezieht sich nicht auf eine wesensmäßige Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf, sondern gehört in den Kontext der ägyptischen und mesopotamischen Königsideologie, der zufolge der König Bild Gottes ist. Bemerkenswert an der biblischen Schöpfungserzählung ist daher, dass die Vorstellung der Gottbildlichkeit auf den Menschen an sich, unabhängig von Geschlecht oder gesellschaftlicher Stellung, übertragen wird. Dem Kontext der Erzählung zufolge ist der Mensch insofern Gottes Bild, als er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen (V. 26.28). Ob sich die dabei verwen-

<sup>3</sup> Vgl. auch im Folgenden Groß 2000.

deten Herrschaftsverben auf eine friedliche oder eher gewalttätige Ausübung von Herrschaft beziehen, wird diskutiert.<sup>4</sup> Herrschaft wird im Alten Orient insofern positiv verstanden, als es Aufgabe des königlichen Herrschers ist, die Gesellschaft nach innen und außen zu sichern, das Chaos abzuwehren und für die gottgewollte Weltordnung einzustehen. Außerdem steht der Herrschaftsauftrag in der Schöpfungserzählung im Zusammenhang mit dem göttlichen Segen (V. 28) und der Vorstellung einer guten Schöpfung. Daher kann die Funktion der Gottbildlichkeit darin gesehen werden, dass der Mensch in Verantwortung steht, die Welt vor dem Chaos zu bewahren und für die gerechte und gute Ordnung einzustehen.

Während dem Text zufolge Pflanzen und Tiere »nach ihrer Art« geschaffen werden, also nach Gruppen und Klassen verschieden sind, werden in Bezug auf den Menschen keine schöpfungsmäßigen Unterschiede gemacht. Anders als anderen altorientalischen Schöpfungsvorstellungen zufolge gibt es keine verschiedenen Menschen-Klassen, sondern jeder Mensch ist Bild Gottes. »Der Text bekommt damit eine deutlich herrschaftskritische Spitze«<sup>5</sup>, auch wenn die realen Verhältnisse im Alten Israel anders ausgesehen haben und die gesellschaftliche Organisation sehr wohl Herrschaftshierarchien kannte.

In Bezug auf die Geschlechterdifferenz ist entscheidend, dass der Text an die Vorstellung »als Bild Gottes schuf er ihn [= den Menschen]« (V. 27) sofort anschließt »männlich und weiblich schuf er ihn« (V. 27). Die duale geschlechtliche Klassifizierung »männlich und weiblich« (זָכָר וּנְקֵבָה *zakar u=neqewa*) ist aus weiteren Texten bekannt, die gemeinhin der Priesterschrift zugeordnet werden. So dient sie in der Fluterzählung als Kategorisierung der Tiere (vgl. Gen 6,19; 7,3.9.16) und ist von kultischer Bedeutung im Buch Leviticus (vgl. Lev 3,1.6).

Aus heutiger Perspektive, die zwischen *sex* und *gender* unterscheidet, begreift sie Jan Christian Gertz als »biologische Begriffe«<sup>6</sup>. Anders als die Bezeichnungen אִשָּׁה *'išša* »Frau« und אִישׁ *'iš* »Mann« zielten sie gerade nicht als soziales Geschlecht auf eine Differenzierung von kulturell zugeschriebenen Rollen und Fähigkeiten.<sup>7</sup> Der Alte Orient kannte sicher keine

<sup>4</sup> Vgl. Janowski 2008, 196–198.

<sup>5</sup> Scoralick 2018, 70.

<sup>6</sup> Gertz 2018, 72; aufgegriffen von Leuenberger 2020, 216f.

<sup>7</sup> Vgl. Leuenberger 2020, 216f.

Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, vielmehr ist von einem ganzheitlichen Körperverständnis auszugehen.<sup>8</sup> Hinzukommt, dass fraglich ist, ob es überhaupt einen neutralen Blick auf ein biologisches Geschlecht geben kann oder nicht auch der Körper immer schon sozial konstruiert ist.<sup>9</sup> Dennoch ist auffällig, dass diese Begriffe gewählt werden. Sie verdeutlichen, dass es nicht um Individuen geht, die geschaffen werden, sondern um den Menschen schlechthin, den es in männlicher und weiblicher Ausprägung gibt. Entscheidend ist: In Bezug auf die Gottbildlichkeit und ihre Befähigung zu Herrschaft wird nicht zwischen männlichen und weiblichen Menschen unterschieden.<sup>10</sup>

Der Mensch ist also »Gottes Bild und Repräsentant auf Erden – und zwar eben als in unhintergebar und elementarer Weise geschlechtlich differenziertes Geschöpf (1,26–31)«<sup>11</sup>. Die Gottbildlichkeit kommt dem Menschen zu und ist gleichermaßen auf beide Geschlechter zu beziehen. Insofern ist von einer »schöpfungsgemäßen Gleichheit der Geschlechter«<sup>12</sup> zu sprechen, was zumindest vor dem Hintergrund der patriarchalen Ordnung des Alten Orient bemerkenswert ist.

## 2.2. »Gebein von meinem Gebein« (Gen 2,23) – Brechung der Gleichheit der Geschlechter

Die zweite Schöpfungserzählung (Gen 2,4–3,24) hat vollkommen andere Ausgangsvoraussetzungen. Sie beschwört nicht den guten Anfang einer geordneten Schöpfung, sondern setzt bei den ambivalenten Erfahrungen

<sup>8</sup> Zudem zeigt Laqueur 1996, dass bis in das 17. Jahrhundert von einem biologischen Ein-Geschlecht-Modell auszugehen ist.

<sup>9</sup> Vgl. Butler 1991; vgl. auch Karle 2006, 81–88.

<sup>10</sup> Vgl. Gertz 2018, 72. Allerdings lässt die Erstnennung des Männlichen doch auch auf eine strukturelle Vorrangstellung schließen, wie auch an der Sprache selbst die kulturelle Dominanz des Männlichen zu erkennen ist: So ist hebräisch נָקְבָּה *n'qewa* »weiblich« etymologisch von der Wurzel נָקַב NQB »durchbohren« abzuleiten (vgl. Dietrich/Arnet 2013, 362 und Gesenius 2013, 842). Frausein wird damit passiv über die Penetration durch den Mann bestimmt. Deutlich wird, wie über die Sprache Geschlechterdifferenz als Zuschreibung von Aktivität und Passivität konstruiert wird: Das Weibliche wird erst zum Weiblichen durch das sexuelle Tun des Mannes.

<sup>11</sup> Leuenberger 2020, 213.

<sup>12</sup> Janowski 2019, 94.

des menschlichen Lebens an.<sup>13</sup> Als Ätiologie erklärt sie diese als Folge der ebenfalls ambivalenten durch den Menschen zu verantwortenden Gebots-übertretung: Sie hat die Erlangung von Einsicht zur Folge und ermöglicht menschliche Kultur, führt jedoch zu einer Daseinsminderung.

Zwei Aspekte sollen in Bezug auf die anthropologische Konzeption der Erzählung auch hier näher betrachtet werden: Das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung sowie zu Gott und das Geschlechterverhältnis.

Erzählt wird von der Menschen-Schöpfung als kreativem Akt JHWH Elohim in zwei Schritten:

2,7 Da formte JHWH Elohim den Menschen (אָדָם 'adam) aus Staub vom Erdboden (אֲדָמָה 'adama).

Und er blies in seine Nase den Lebensatem (נִשְׁמַת חַיִּים *nišmat hajjim*).

So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen (לְנֶפֶשׁ חַיָּה *l' + nefēš hajja*)

Das Material, aus dem Gott den Menschen (אָדָם 'adam) in einem ersten Schritt formt, ist der Ackerboden (אֲדָמָה 'adama). Deutlich wird im Wortspiel die konstitutive Bezogenheit des Menschen auf seinen Lebensraum, die Schöpfung. In einem zweiten Schritt bläst der Schöpfer den göttlichen Lebensatem in seine Nase. Folge dieser Belebung ist, dass der Mensch zum lebendigen Wesen wird. Darin unterscheidet er sich fundamental von allen anderen Geschöpfen: Nur der Mensch erhält den Lebensatem als Gabe Gottes. Darin zeigt sich die herausgehobene Stellung des Menschen im Blick auf die Schöpfung.

Weiter gerät der Mensch nicht nur als vitales Selbst, sondern als soziales Wesen in den Blick: »Es ist nicht gut, dass der Mensch (אָדָם 'adam) allein ist, ich will ihm eine Hilfe (עֵזֶר 'ezer) machen, die ihm entspricht.« (Gen 2,18). Unter den Tieren findet sich keines, das dem Menschen entspricht. Gesucht wird nicht eine dem Menschen untergeordnete Hilfe, die ihn unterstützt und ihm zuarbeitet, wie es Tiere könnten. Gesucht wird vielmehr Gemeinschaft, die Solidarität und Gleichberechtigung umfasst.<sup>14</sup> Schließlich baut JHWH Elohim aus der Seite (צֵלָה *šela*) des Menschen die Frau. Erst im Gegenüber der Frau wird dieser zum Mann. Die biblische Verwendung des Wortes צֵלָה *šela* zeigt, dass das Lexem kein anatomischer Begriff ist, sondern in den Bereich der Architektur gehört und eine »Sei-

<sup>13</sup> Vgl. Spieckermann 2001; Otto 1996.

<sup>14</sup> Vgl. Kessler 2006, 35–40.

te« oder ein Bauelement bezeichnet.<sup>15</sup> Insofern liegt hier also die Vorstellung eines geschlechtlich noch undifferenzierten Urmenschen vor, aus dem durch Teilung der geschlechtlich differenzierte Mensch entsteht. Plausibilisiert wird diese Annahme auch durch mesopotamische Texte, das akkadische Epos *Atram-Hasis* und das sumerische Epos *Enki und Ninmah*. Leider weist *Atram-Hasis* an der entscheidenden Stelle, an der man die Schilderung der Teilung erwartet, eine Textlücke auf. Aber da zuvor der Urmensch Widimmu ein Einzelwesen ist und danach von einem Menschenpaar die Rede ist, liegt nahe, dass der Urmensch geteilt worden ist.<sup>16</sup> Betont wird auf diese Weise und auch mit der Verwandtschaftsformel »Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch!« (V. 23) die Gleichheit und Ebenbürtigkeit der Geschlechter in ihrer geschlechtlichen Differenz.

Kaum jedoch ist diese Gleichheit der Geschlechter begründet, zerbricht sie wieder. Der Mann versteht nur sich selbst als uranfängliches Menschenwesen und leitet die Frau von seiner Existenz ab: »Diese soll Frau (חַוְּאָה 'išša) heißen, denn vom Mann (אָדָם 'iš) ist sie genommen.« (V. 23). So ist auch auf Ebene der Erzählstimme vom אָדָם 'adam im Gegenüber zur חַוְּאָה 'išša die Rede, wenn wir eigentlich אִשׁ 'iš erwarten würden (Gen 2,22.23.25; 3,12.17.20). Gen 2 als »programmatrischer Kontrasttext gegen alle patriarchalen und sexistischen Diskriminierungen der Frau«<sup>17</sup> zeigt also auch eine androzentrische Tendenz, die die gesellschaftliche Ordnung der Entstehungszeit der Texte widerspiegelt. Dennoch wird in Gen 3 die Überordnung des Mannes als Verkehrung der göttlichen Schöpfungsintention gewertet. Die sogenannten Strafsprüche beschreiben die erfahrene Wirklichkeit des Menschen. Ihr steht die ursprüngliche Schöpfung Gottes gegenüber, die auf eine Gemeinschaft von Frau und Mann ausgerichtet ist und in der beide einander in Gleichberechtigung entsprechen. Auf Ebene der Erzählung gilt diese als gottgewollt, nicht die in der Welt vorfindliche Hierarchie der Geschlechter.

<sup>15</sup> Vgl. Janowski 2019, 97.

<sup>16</sup> Vgl. von Soden 1994, 614.

<sup>17</sup> Zenger 1996, 32.



### 3. Lektüren der Schöpfungserzählungen in Vergangenheit und Gegenwart

Beide Texte haben in Bezug auf die Geschlechtergerechtigkeit eine katastrophale Wirkungsgeschichte und wurden »in frauenfeindlicher Weise ausgelegt und zum Beleg der Minderwertigkeit und Unterordnung (Subordination) von Frauen herangezogen«<sup>18</sup>. Neuere Auslegungen, die sich um eine genderfaire Lektüre bemühen, können sich aber auch auf eine nie verstummte Tradition beziehen, die eine schöpfungsgemäße Gleichheit von Männern und Frauen kennt.

#### 3.1. Geschlechterhierarchie und Subordination der Frau

Hinweise auf eine Umdeutung der biblischen Vorstellungen der Ebenbürtigkeit der Geschlechter oder einer Verschärfung ihrer patriarchalen Tendenzen finden sich von Anfang an.

So gibt die Septuaginta im Kontext der zweiten Schöpfungserzählung zunächst ἄνθρωπος *’adam* als »Mensch« (ἄνθρωπος *ánthropos* vgl. Gen 2,7) wieder, identifiziert diesen jedoch schon vor seiner Teilung mit dem Mann, indem sie zum Eigennamen Adam (Ἀδάμ *Adám* vgl. Gen 2,16) wechselt. So entsteht die Vorstellung, der erste Mensch sei ein Mann gewesen, aus dem die Frau sekundär abgeleitet wird.

Die Gottbildlichkeit wird bereits im Neuen Testament von *Paulus* in seinem ersten Brief an die Korinther auf den Mann enggeführt (1 Kor 11,2–16).<sup>19</sup> Hintergrund der Äußerungen des Paulus ist die Gebetspraxis der Gemeinde: Frauen und Männer beten gemeinsam, dabei bedecken die Frauen nicht ihren Kopf. Paulus fordert, dass Frauen die Haare verhüllen, Männer jedoch keine Kopfbedeckung tragen. Ein Argument ge-

<sup>18</sup> Scoralick 2018, 66.

<sup>19</sup> Vgl. Leuenberger 2020, 214: »Diese in ihrem Entstehungskontext durchaus innovative [egalitäre] Bestimmung des Menschen wurde rezeptionsgeschichtlich bekanntlich, insbes. im neuzeitlichen ›Westen‹, mitunter zu einer despotischen Theo- und Anthropologie verzerrt, was hier wenigstens zu vermerken ist [...]. Innerhalb der christlichen Bibel ist namentlich 1 Kor 11,7 zu nennen, wo mit der ›exegetisch unhaltbare[n] Einengung der Gottesebenbildlichkeit auf den Mann‹ die in P [= der Priesterschrift] errungene theologische Egalität wieder ›weit unterschritten wird‹ [Gertz 2018, 73].«

winnt er aus der ersten Schöpfungserzählung: »Der Mann aber darf das Haupt nicht bedecken, denn er ist Bild und Abglanz Gottes; die Frau aber ist Abglanz des Mannes.« (1 Kor 11,7)

Nur der Mann ist also Paulus zufolge ursprüngliches Bild Gottes; die Frau ist dies nur insofern, als sie Bild des Mannes ist. Als Begründung bezieht sich Paulus wiederum auf die zweite Schöpfungserzählung in der Übersetzung und Tendenz der Septuaginta: »Denn der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann.« (1 Kor 11,8)

Der Septuaginta zufolge lässt Gott Adam einschlafen, nimmt eine seiner Seiten und erbaut daraus eine Frau (Gen 2,21–22). Damit ist die Frau sekundär aus dem Mann abgeleitet. Diese sekundäre Abstammung der Frau hat Paulus also in Gen 1,27 hineingelesen: Auch die Gottbildlichkeit kommt ursprünglich nur dem Mann zu. Nur er ist Bild Gottes; die Frau hingegen ist lediglich Abglanz des Mannes (vgl. 1 Kor 11,7). Der Reihenfolge der Erschaffung der Geschlechter entspricht nach Paulus auch die Zuordnung der Geschlechter in ein hierarchisches Dienstverhältnis: »Denn der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann.« (1 Kor 11,9).

Die Erzählung der Erschaffung der Geschlechter im hebräischen Text zielt mit dem Bild der Teilung eines Ur-Menschen auf eine schöpfergemäße Geschlechtergleichheit. In der Fassung der Septuaginta werden die Inkonsistenzen des hebräischen Textes in Bezug auf die Bezeichnung für »Mensch« und »Mann« so aufgegriffen und verändert, dass von einer sekundären Schöpfung der Frau aus dem Mann die Rede ist. Paulus liest nun beide Schöpfungserzählungen zusammen und überträgt die abgeleitete Schöpfung der Frau auch auf den Gedanken der Gottbildlichkeit. Er steht damit in der Tradition der Septuaginta und folgt vermutlich einer bestimmten Richtung der jüdischen Auslegungstradition, die die Gottbildlichkeit auf den Mann allein bezieht.<sup>20</sup> Hinzukommt, dass diese Lektüre den ihm bekannten gesellschaftlichen Strukturen und Vorstellungen einer patriarchalen Geschlechterordnung entspricht bzw. er diese in die biblischen Texte hineinliest. Damit erweist sich die Lektüre des Paulus als hochgradig kontextgebunden.<sup>21</sup> Sie ist damit aber nicht automatisch ›falsch‹, sondern geht konsequent vom griechischen Text, so wie er Paulus vorliegt, aus, und folgt bestimmten hermeneutischen Prämissen,

<sup>20</sup> Vgl. Schrage 1995, 509.

<sup>21</sup> Vgl. Wacker 2017, 166.

nämlich, dass eine Stelle der Heiligen Schrift von einer anderen Stelle her beleuchtet, erklärt und gelesen werden kann.

Spielarten dieser Lesart der Schöpfungserzählungen legitimierten die Unterordnung der Frau bis in die Neuzeit hinein, wie ja auch die Vorstellung, dass die Frau aus der Rippe des Adams geschaffen sei, nach wie vor präsent ist. Die Lektüren fußen dabei auf bestimmten konzeptionellen Voraussetzungen und spiegeln ihre eigene Gesellschaftsordnung.

So wurzelt die einflussreiche Deutung des *Augustinus* in der neuplatonischen Tradition, die anders als die biblischen Schöpfungserzählungen einen Leib-Seele-Dualismus kennt. Nach Augustinus ist die Seele des Menschen geschlechtslos, und nur auf dieser Ebene kommt Mann und Frau die Gottebenbildlichkeit zu. Gen 1,27 beziehe sich also nur auf die Seele. Auf Ebene der Geschlechtlichkeit, wie sie Gen 2 beschreibe, gebe es sehr wohl eine Unterschiedenheit von Mann und Frau: Der Mann stehe über der Frau wie die Seele über dem Leib, woraus sich die Forderung ergebe, dass der Mann über die Frau herrsche, wie der Geist über das Fleisch.<sup>22</sup>

*Thomas von Aquin* wiederum, der ebenfalls die weitere Theologiegeschichte bestimmte wie kaum ein anderer, nähert sich den biblischen Schöpfungserzählungen von der Anthropologie des Aristoteles aus und von überholten biologischen Vorstellungen zur Reproduktion her. So sei nur der Mann Mensch im Vollsinn, die Frau hingegen ein abgeleiteter, defizitärer Mensch, ein missglückter Mann (lat. *mas occasionatus*). Entsprechend der aristotelischen hämatogenen Samenlehre, der zufolge der männliche Samen aus Blut entstehe, sei nämlich das menschliche Wesen, die *Form*, ganz im Samen enthalten, während die Frau Ort der Entstehung von Leben sei, also *Materie* bereitstelle. Der Same des Vaters sei ganz auf die Hervorbringung eines ihm ähnlichen, also männlichen Kindes ausgerichtet, während ein weibliches Kind Ergebnis eines fehlerhaften Vorgangs sei.<sup>23</sup> Unter diesen Voraussetzungen liest Thomas die Schöpfungserzählungen. Diese liest er allerdings aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse nicht in Hebräisch, sondern in Latein. Dabei greift er auf die paulinische Deutung in 1 Kor 11,2–16 zurück. Nur dem Mann komme die Gottbildlichkeit in Bezug auf die *principalitas*, das Ursprungs-

---

<sup>22</sup> Vgl. Pagels 1991, 235; Schüngel-Straumann 1989, 29–31.

<sup>23</sup> Vgl. Schüngel-Straumann 1989, 22f.

sein Gottes, zu:<sup>24</sup> »Der Mann ist der Anfang bzw. das Prinzip der Frau und ihr Ziel, so wie Gott der Anfang bzw. das Prinzip und das Ziel jedes Geschöpfes ist.«<sup>25</sup>

Die Auslegung dieser Tradition wird wiederum zur Prämisse nachfolgender Lektüren der Schöpfungserzählungen und ihrer Aussagen zur Gottbildlichkeit und zum Geschlechterverhältnis.<sup>26</sup> So schreibt der Dogmatiker *Matthias Joseph Scheeben* in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik, das 1888 erschien und 1961 kommentiert herausgegeben wurde<sup>27</sup>, in der Linie von Thomas von Aquin:

»Das Weib [ist], weil ihm die menschliche Natur erst sekundär und mittelbar, vermittelt des Mannes und um seinetwillen mitgeteilt wird resp. weil es nur als *aditum viri* von Gott intendiert ist, nicht in dem vollen Sinne Bild Gottes [...] wie der Mann.«<sup>28</sup>

Gleichermaßen bezieht er sich unhinterfragt auf Augustinus: Zwar sei die Frau als Mensch von der Schöpfung her Bild Gottes, allerdings unter Absehung ihrer Geschlechtlichkeit. Unterschieden werden müsse aber zwischen der *ratio inferior*, die der Frau zugeordnet wird, dem »dem Manne gegenüber tieferstehenden und schwächeren Wesen«<sup>29</sup>, und der *ratio superior*, die dem Mann entspricht, der über die Frau herrschen soll. Daher sei

»das Weib, *obgleich* es als Mensch ebenfalls Bild Gottes ist, doch als Weib in seinem positiven Verhältnis zum Manne, welches in einem Empfangen und Be-

<sup>24</sup> Vgl. Schüngel-Straumann 1989, 24; dort auch das Zitat von Thomas von Aquin.

<sup>25</sup> Thomas von Aquin: S.th. I q. 93 a. 4: »vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae.«

<sup>26</sup> Auch in Bezug auf die Lektüre von Gen 3 als Sündenfallerzählung gibt es misogynie Auslegungen noch bis ins 20. Jahrhundert. In der 1910 in Halle erschienen Schrift *Sind die Weiber Menschen? Muliers homines non sunt* führt der Verfasser Max Funke aus: »Und als Gott Adam und Eva aus dem Paradiese stieß, richtete er an Adam die Frage: ›Warum hast du von dem verbotenen Baum gegessen?‹ Hätte Gott aber Eva als einen Menschen anerkannt, so würde er gewiß auch an sie diese Frage gerichtet haben.« (Dokumentiert in Gössmann 1988, zit. nach Schüngel-Straumann 1989, 11f.).

<sup>27</sup> Vgl. Scheeben 1961.

<sup>28</sup> Scheeben 1961 Nr. 366, zit. nach Faber 2007, 124.

<sup>29</sup> Scheeben 1961, Nr. 256, zit. nach Faber 2007, 127.

herrscht werden besteht und daher ein *passives und unterwürfiges* ist, *gar nicht Bild Gottes*, sondern eher umgekehrt Typus der Kreatur im Verhältnis zu Gott<sup>30</sup>.

Deutlich wurde, dass mit der Septuaginta eine Lesart der Schöpfungserzählungen einsetzt, die Tendenzen des hebräischen Textes in Gen 2–3 aufgreift, die gegen eine egalitäre Konzeption des Geschlechterverhältnisses stehen. Vor dem Hintergrund der eigenen gesellschaftlichen Strukturen und unter Anwendung einer bestimmten Schrifthermeneutik kommt es zu Auslegungen, die innerhalb ihrer Logik durchaus als sinnvoll anzusehen sind,<sup>31</sup> die entgegen der nach Gen 1,27 schöpfungsgemäßen Gleichheit von Frau und Mann und entgegen der egalitären Tendenzen, die es in Gen 2–3 teilweise auch gibt, aber auf eine Überordnung des Mannes und eine Unterordnung der Frau hinauslaufen. Diese Lektüren werden von bestimmten philosophischen und theologischen Traditionen begünstigt und immer wieder aufgegriffen und aktualisiert.

### 3.2. Geschlechtergleichheit und Überschreitung binärer Konstruktionen

Daneben gibt es Lektüren, die andere, im Text offensichtliche Positionen aufgreifen oder angelegte egalitäre Tendenzen verstärken.

Der exegetische Midrasch *Genesis Rabba* aus dem ca. 5. Jahrhundert kennt auch die Vorstellung eines Urmenschen, der geteilt wird.<sup>32</sup> Sie findet sich in einer Auslegung von Gen 1,26 »Lasst uns einen Menschen machen«:

»Es sagte R. Jirmeja ben Leazar:

Als der Heilige, gepriesen sei er, den ersten Menschen erschuf,

erschuf er ihn androgyn (אַנְדְּרוֹגִינִים *'androginos*);

denn es heißt:

»Als Mann und Frau erschuf er sie.« (Gen 5,2)

Es sagte R. Samuel bar Nachman:

Als der Heilige, gepriesen sei er, den ersten Menschen erschuf,

erschuf er ihn zweigesichtig.

Er erschuf und zersägte ihn und machte ihm einen Rücken hier und einen Rücken dort.

Man erhob gegen ihn den Einwand:

<sup>30</sup> Scheeben 1961 Nr. 366, zit. nach Faber 2007, 127.

<sup>31</sup> Vgl. Wacker 2017, 163.

<sup>32</sup> Vgl. Stemberger 1989, 91–100.

Aber es steht doch geschrieben:

›Und er nahm eine seine Rippen (עֲצָמָא *šela*)‹ (Gen 2,21)!

Er (also R. Samuel bar Nachman) antwortete ihnen:

›(Eine) seiner Seiten!‹

So liest du ja auch: ›Für die zweite Seite (עֲצָמָא *šela*) der Wohnstätte.‹ (Ex 26,20)«  
(GenR 8,1)

Hier werden nun zunächst Gen 1,26 und 5,2 zusammengelesen: Während in Gen 1,26 die Rede von der Schöpfung eines Menschen (Singular) ist, bringt Gen 5,2 den Plural: »Als Mann und Frau erschuf er sie.« Dieser Wechsel von Singular zu Plural wird damit erklärt, dass der erste Mensch androgyn ist, es sich also um einen Menschen mit zwei Geschlechtern handelt – so die Erklärung von R. Jirmeja. R. Samuel ergänzt, dass dieser zweigesichtige erste Mensch durch Teilung zu Mann und Frau wird. Als Beleg für diese Teilung gilt die zweite Schöpfungserzählung. Dies wird jedoch erst durch einen Einwand deutlich. Der Einwand versteht עֲצָמָא *šela* als anatomischen Begriff für »Rippe«, wonach Gen 2 die Erschaffung der Frau aus der Rippe des ersten Menschen kenne, diese also nicht zugleich mit dem Mann durch Teilung des Urmenschen entstehe. Dieser Einwand wird mit dem Verweis auf die Verwendung von עֲצָמָא *šela* im architektonischen Kontext für »Seite« in Ex 26,20 entkräftet. Mittels dieser semantischen Analyse wird somit die Auffassung gestützt, dass auch die zweite Schöpfungserzählung mit der Vorstellung von der Teilung des Urmenschen von der Gleichursprünglichkeit und damit Gleichberechtigung der Geschlechter ausgeht.

Die Rabbinen lesen hier wohl die Schöpfungserzählungen vom Mythos vom androgynen Urmenschen her, wie ihn Aristophanes in Platons *Symposium* erzählt: Der Urzwitter besteht aus zwei Gesichtern, vier Beinen, vier Armen und wird in zwei Hälften geteilt. Der Eros gilt als Heilkraft, die beiden unglücklichen Hälften wieder zu vereinen.<sup>33</sup> Auch die Auslegung von Genesis Rabba ist also kontextgebunden und erfolgt vor dem Hintergrund griechischer Vorstellungen, liegt damit aber auf der Linie der altorientalischen Konzepte zur Geschlechterdifferenz.

Andere Lektüren der Schöpfungserzählungen, die die Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Frau und Mann betonen, sind in der Antike oft nur in den Schriften der Gegner überliefert, die sie ablehnen. In einer Predigt

<sup>33</sup> Vgl. Krochmalnik 2001, 42f.

äußert sich jedoch *Basilius von Cäsarea* am Gedenktag der Julitta positiv über die Märtyrerin. Möglich wird dies allerdings nur über deren Vermännlichung. Sie sei »aufs mannhafteste in einem weiblichen Leibe«<sup>34</sup> für den Glauben eingestanden. Ihr legt er die Worte in den Mund:

»Wir sind [...] aus demselben Stoffe wie die Männer. Nach dem Bilde Gottes sind wir erschaffen — wie sie. Für die Tugend empfänglich ist das weibliche Geschlecht vom Schöpfer geschaffen, genauso wie das männliche. Wie? Sind wir nicht in allem den Männern verwandt? Nicht bloß Fleisch ward von ihm genommen zur Schaffung des Weibes, sondern auch Bein von seinem Bein. Deshalb schulden wir dem Herrn genauso wie die Männer Standhaftigkeit, Starkmut und Geduld.«<sup>35</sup>

Mit Bezug auf beide Schöpfungserzählungen wird hier für die Gleichheit von Frauen und Männern eingetreten. Für die Frau wird wie für den Mann Gottbildlichkeit reklamiert, und die sog. Verwandtschaftsformel in Gen 2,23 wird ebenso zum Beleg für die Ebenbürtigkeit. Beides wird in der Rede der Julitta zum Motiv für das Martyrium auch von Frauen. Vor dem Hintergrund sonstiger Überlieferungen ist diese Positionierung zugunsten einer Gleichheit von Frauen und Männern erstaunlich. Allerdings erscheint sie im Mund einer Frau und ausschließlich im Kontext des Martyriums.

Entgegen der im Mittelalter vorherrschenden Subordinationsthese gibt es immer wieder auch Deutungen der Schöpfungserzählungen, mit denen diese in Frage gestellt wird. Als Beispiel seien die Schriften von *Hildegard von Bingen* aus dem 12. Jahrhundert angeführt. Bei ihr findet sich zwar keine stringente Geschlechteranthropologie, jedoch umfangreiche Bezugnahmen auf die Schöpfungserzählungen.<sup>36</sup> Hildegard geht dabei von dominierenden Zuschreibungen aus, findet aber zu deutlich positiveren Deutungen Evas bzw. der Frau. So meldet sie sich in der Diskussion zu Wort, ob die Frau ebenso wie der Mann nach dem Bild Gottes oder nur nach seiner Ähnlichkeit geschaffen sei. Ihre Vorstellungen zur Gottebenbildlichkeit sind dabei inkarnatorisch akzentuiert. Adam und Eva gelten beide als gottebenbildlich: »Und der Mann bezeichnet die Göttlichkeit, aber die Frau die Menschlichkeit des Sohnes Gottes.«<sup>37</sup> Den Geschlechtern werden verschiedene Rollen zugewiesen, grundlegend ist jedoch de-

<sup>34</sup> Basilius von Caesarea 1925.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Vgl. im Folgenden Embach 2011.

ren Gleichwertigkeit, die sich in einer wechselseitigen Bezogenheit zeigt: »Ohne die Frau könnte der Mann nicht Mann genannt werden, ohne Mann könnte die Frau nicht Frau genannt werden.«<sup>38</sup> Schließlich verkehrt sie die paulinische Begründung der Unterordnung der Frau in 1 Kor 11,9, indem sie ergänzt: »Und der Mann ist wegen der Frau geschaffen.«<sup>39</sup>

Auslegungen der Schöpfungserzählungen, die die Gleichwertigkeit der Geschlechter betonen, finden sich zum Beispiel auch im Kontext der sich über drei Jahrhunderte erstreckenden *Querelle des femmes*. So argumentiert *Christine de Pisan* im 14./15. Jahrhundert, »daß Frau und Mann beide nach dem Bilde Gottes geschaffen wurden und ihre Gottebenbildlichkeit nicht im Körper, sondern in der bei Frau und Mann identischen Seele liegt«<sup>40</sup>.

In dieser Tradition stehen schließlich auch im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts die Lektüren feministischer Theologinnen wie *Phyllis Trible*<sup>41</sup> oder *Helen Schüngel-Straumann*<sup>42</sup>, die in der wissenschaftlichen Exegese breit rezipiert wurden. Sie zeigen in ihren Arbeiten auf, dass die biblischen Schöpfungserzählungen zwar, zumindest was Gen 2–3 anbelangt, von einem androzentrischen Kontext geprägt sind. Aber beide Schöpfungserzählungen präsentieren die Frau nicht als dem Mann unterlegen, sondern kennen vielmehr eine ursprüngliche Gleichheit der Geschlechter.

Neuere Gendertheorien und Diskussionen in den Kultur- und Humanwissenschaften stellen nun nicht nur eine Hierarchisierung der Geschlechter, sondern die binäre Geschlechterordnung überhaupt in Frage. Weder können eindeutig zwei und nur zwei Geschlechter unterschieden werden, noch gibt es nur Beziehungen zwischen Frau und Mann. Nun differenzieren Gen 1,27 und auch Gen 2,23 klar zwischen zwei Geschlechtern und setzen Heterosexualität als Bedingung für die Vermehrung des Menschengeschlechts voraus.<sup>43</sup> Aus heutiger Perspektive müs-

<sup>37</sup> Hildegard von Bingen: *Liber divinorum operum*, I,4/100, 243: »Et uir diuinitatem, femina uero humanitatem filii Dei significat.«

<sup>38</sup> Ebd.: »quia uir sine femina uir non uocaretur, nec femina sine uiro femina nominaretur.«

<sup>39</sup> Hildegard von Bingen: *Scivias* I,2/12, 251: »et vir propter mulierem factus est.«

<sup>40</sup> Fietze 1991, 101f.

<sup>41</sup> Trible 1978.

<sup>42</sup> Schüngel-Straumann 1989.

<sup>43</sup> Vgl. Wacker 2017, 171.



sen die damit verbundenen Ausschließungsmechanismen kritisiert werden, damit sie nicht perpetuiert werden.

Jedoch wird vermehrt in der Exegese auch diskutiert, ob es nicht queere Lesarten der Schöpfungserzählungen geben kann, um vielfältigeren Geschlechtsidentitäten und einer Vielfalt an sexueller Orientierung gerecht zu werden. Dabei ist offensichtlich, dass diese Fragen nicht im gesellschaftlichen und soziokulturellen Entstehungskontext der Texte gestellt wurden. Klar ist aber auch, dass die Texte zwar von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität ausgehen, aber nicht darauf zielen, diese als einzige naturgemäße Möglichkeit menschlicher Identität und Sexualität zu normieren. Gefragt werden kann, ob die Texte Lektüren erlauben, die menschlicher Geschlechter-Diversität gerecht werden, ob es also Anhaltspunkte in den Texten gibt, die diese Lektüren als angemessen erscheinen lassen.

So wird vorgeschlagen, Gen 1,27 als »spannende Leerstelle«<sup>44</sup> zu lesen und die Formulierung »männlich und weiblich« als Merismus zu verstehen, der wie »Himmel und Erde« (Gen 1,1) mit der Nennung der Pole die Ganzheit beschreibt, die diese umfassen.<sup>45</sup> Damit sei die Verwirklichung von »männlich und weiblich« offen für verschiedene Formen der Geschlechtsidentität. Legitimiert wird eine solche Lektüre innertextlich damit, dass der »in Gen 1 und auch 2f. deutliche und starke herrschaftskritische Impetus der Bibeltexte«<sup>46</sup> mit dem modernen Anliegen konvergiert, Diversität gerecht zu werden.

---

<sup>44</sup> Scoralick 2018, 74.

<sup>45</sup> Vgl. Scoralick 2018, 74; Fischer 2021, 47. Kritisch dazu Leuenberger 2020, 217f.: Dieses Verständnis der Formulierung als Merismus unterlaufe den Ordnungsanspruch der Priesterschrift, sei also zwar theologisch weiterführend, aber exegetisch nicht zu halten.

<sup>46</sup> Scoralick 2018, 75. Dem stimmt auch Leuenberger 2020, 218 zu: »Unter Einbezug aktueller Einsichten in die vielschichtige biologische Ausbildung geschlechtlicher Merkmale von Tieren und Menschen [...] und in die vielfältige soziokulturelle Konstruktion von Geschlechterrollen erweist sich eine solche (über P hinaus gehende und ihrem ursprünglichen Wortgehalt und Konzept sogar widersprechende) weiterführende Interpretation und kreative Lektüre von P nicht nur überaus instruktiv, sondern eben auch in deren sachlichem Gefälle liegend: Unter heutigen Bedingungen läuft die in P selbst bipolar-exklusiv konzipierte Egalität von ›männlich‹ und ›weiblich‹ doch sachgemäß auf eine multispektrale Egalität sämtlicher (biologischer) Geschlechteridentitäten hinaus.«

Auch für Gen 2,18 wird im Hinblick auf die sexuelle Orientierung mit einem »genderrelevanten ›Überschuss‹«<sup>47</sup> argumentiert. Die Erschaffung des zweiten Menschenwesens wird biblisch damit begründet, dass »es nicht gut ist, dass der Mensch alleine ist« (Gen 2,18). Damit zielt die Teilung des Urmenschen auf Geselligkeit und Gemeinschaft. Diese kann der Mensch nicht allein in Frau-Mann-Beziehungen finden, sondern auch »jenseits einer Differenzierung von zwei und nur zwei Geschlechtern und konkreten Vergesellschaftungsformen«<sup>48</sup>. Insofern kann hier die Lektüre auch auf queere Beziehungen hin geöffnet werden.

Es lassen sich bei diesen Lektüren, die zu neuen Deutungen der Schöpfungserzählungen jenseits einer binärer Geschlechterordnung führen, zwei hermeneutische Strategien unterscheiden. So werden zum einen texttheoretisch die semantischen Leerstellen bzw. der Bedeutungsüberschuss und Sinnpotentiale angeführt, die eine Weitung erlauben. Der historische Entstehungskontext der Texte bzw. die gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehungszeit spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle. Zum anderen wird gerade eine Aussage oder Sinnlinie des Textes in seinem Entstehungskontext rekonstruiert und dann mit »dem sachlichen Gefälle [...] [oder] dem egalitären Geist von P [= der Priesterschrift]«<sup>49</sup> argumentiert, so dass die herrschaftskritische Spitze der Texte ins Heute geholt werden könne und sie Lektüren ermögliche, die auf Diversität zielen.

Es gibt also bereits in der Antike Lektüren, die die Erschaffung eines androgynen ersten Menschen kennen. Und auch gegen die im Mittelalter dominierende Vorstellung, nur der Mann sei Bild Gottes, wird mit Bezug auf die erste Schöpfungserzählung die Gottbildlichkeit beider Geschlechter gesetzt. Über diese Lektüren hinaus, die auf Geschlechtergerechtigkeit zielen, findet sich in der Gegenwart schließlich das Bestreben, die biblischen Erzählungen von der Menschenschöpfung auch für Lektüren jenseits der Geschlechterdifferenz zu öffnen.

---

<sup>47</sup> Wacker 2017, 172.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Leuenberger 2020, 218.

#### 4. Auf der Suche nach Gerechtigkeit

Hält man sich die verschiedenen Deutungen der Schöpfungserzählungen vor Augen, kann man tatsächlich zu dem Urteil kommen: *anything goes!* Auf den ersten Blick erscheint es so, als sei es vollkommen beliebig, was jeweils in die Texte hineingelesen wird. Deutlich wurde, dass selbst Texte wie die erste Schöpfungserzählung, bei der es gute Gründe gibt, ihr zuzugestehen, dass sie eine ursprüngliche Geschlechtergleichheit und Gerechtigkeit für Frauen und Männer kennt, über sehr lange Zeiträume so ausgelegt wurden, dass mit ihrer Hilfe Unrechtsverhältnisse legitimiert und gestützt wurden. Wird damit nicht die Bibel selbst als Partnerin auf der Suche nach Gerechtigkeit unbrauchbar bzw. ist die Suche nach biblischer Gerechtigkeit damit gescheitert?

Auf den zweiten Blick aber wird deutlich, dass es nicht beliebig ist, wie die Texte gelesen wurden und werden. Texte brauchen die, die sie lesen. Sie sind auslegungsbedürftig und müssen gedeutet werden. Dabei sind weder die Texte selbst noch ihre Lektüren voraussetzungslos. Jede angeblich voraussetzungslose Lektüre entlarvt ihren Anspruch als Lüge. Die Texte wurzeln in einem bestimmten historischen und soziokulturellen Kontext, genauso wie die, die sie auslegen. Auch eine vermeintlich objektive Lektüre erweist sich als kontextgebunden. Insofern ist es auch schwierig, einen Text auf eine Aussage festlegen zu wollen. Die Lektüren spiegeln ihre eigenen gesellschaftlichen und sozialen Strukturen und ihre ideen- und diskursgeschichtliche Herkunft, die wiederum in Machtverhältnisse eingebettet sind. Sie sind also nicht beliebig, sondern gründen in ihren Kontexten. Sicher darf man annehmen, dass auch die Lektüren, die aus unserer heutigen Perspektive als falsch oder ungerecht erscheinen, von den Lesenden als richtig angesehen und als den Texten angemessen erachtet wurden. Und dies gilt auch in der Gegenwart für Lektüren, denen wir nicht zustimmen.

Allerdings ist die Tatsache der doppelten Kontextgebundenheit der biblischen Texte und ihrer Lektüren in anderer Hinsicht ein Glücksfall. Denn wäre es nicht möglich, diese zu entlarven und in Frage zu stellen, müssten wir ungerechte Strukturen entweder übernehmen oder die Texte für bedeutungslos erklären. Was als Glücksfall erscheint, hängt aber wiederum von einem bestimmten Verständnis von Offenbarung ab. Schließlich wird mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und *Dei Verbum* Offenba-

rung nicht mehr als übernatürliche Mitteilung, sondern als Selbstmitteilung Gottes verstanden und die Heilige Schrift auch nicht mehr als mit der Offenbarung identisch gedacht (DV 2 und 11).

Die Offenheit der Texte, ihre Interpretationsbedürftigkeit macht sie anfällig für diejenigen Deutungen, die aus späterer bzw. anderer Perspektive als Fehldeutungen erscheinen. Je nachdem, unter welchen methodischen und hermeneutischen Prinzipien der Text ausgelegt wird, entstehen andere Lektüren. Diese können, wie das Beispiel von Paulus' Lektüre der Schöpfungserzählungen in 1 Kor 11,2–16 zeigt, innerhalb ihrer Logik der Textauslegung durchaus folgerichtig und sogar angemessen sein. Vor dem Hintergrund einer veränderten, anderen Schrifthermeneutik und -methodik werden sie jedoch fragwürdig. Die Offenheit der Texte ist aber andererseits Bedingung dafür, dass ihnen aktuelle Bedeutung zugeschrieben werden kann. Das Interesse an den Texten könnte nur ein rein historisches sein, wenn sie nicht so ausgelegt werden könnten, dass sie auf gegenwärtige Kontexte und Fragen zu beziehen sind.

Lektüren müssen sich an den Texten selbst messen lassen. Der Blick auf die Entstehungskontexte und die literarische Eigenart der Texte hilft, die Texte besser zu verstehen. In Bezug auf die Schöpfungserzählungen gibt es gute Argumente dafür, dass sie die Vorstellung einer ursprünglichen Geschlechtergleichheit kennen. Der Maßstab dafür, ob die Lektüren beanspruchen können, gerecht zu sein, und ob sie auf Gerechtigkeit zielen, liegt aber außerhalb der Texte. Daher ist es auch möglich, ungerechte Lektüren zu kritisieren. Es sind also die lesenden Subjekte, als einzelne wie auch als Gemeinschaft, für die die biblischen Texte von autoritativer Bedeutung sind, die in der Verantwortung stehen. Sie müssen gewichten, werten und Leerstellen produktiv für die Auslegung nutzen. Dabei können sie nicht absehen von den Diskursen in ihrem gesellschaftlichen Kontext, was Recht und Gerechtigkeit bedeutet. So könnte man als Minimumskonsens bezeichnen, dass es in der Gegenwart die Menschenrechte sind, an denen Lektüren gemessen werden können. Im Laufe der Auslegungsgeschichte dominierende Lesarten der Schöpfungserzählungen, die Frauen unterordnen, können so als ungerecht entlarvt werden. Gleichermaßen müssen die Lektüren sich daran messen lassen, ob sich in ihnen die biblischen Texte als Offenbarung Gottes zeigen, ob sich in ihnen Gott selbst und das Heil der Menschen (DV 2) auftut. Insofern kann die Bibel

jenseits eines *anything goes* zur Partnerin auf der Suche nach Gerechtigkeit werden.

## Literatur

Basilios von Caesarea

- 1925    Ausgewählte Predigten, in: Basilios von Caesarea: Des heiligen Kirchenlehrers Basilios des Großen ausgewählte Schriften, Bd. 2 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 47) Kempten/München, online: <https://bkv.unifr.ch/de/works/CPG-2845-2869/versions/ausgewählte-predigten-bkv-3/divisions/37> (11.04.2022).

Butler, Judith

- 1991    Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.

Dietrich, W. / Arnet, S.

- 2013    Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden.

Embach, Michael

- 2011    Die Protoplasten in der Sicht Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie des 12. Jahrhunderts, in: Plate, Ralf / Schubert, Martin (Hg.): Mittelhochdeutsch. Beiträge zu Überlieferung, Sprache und Literatur, Berlin/Boston, 471–485.

Faber, Eva-Maria

- 2007    »Mut zur Erinnerung«. Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: Jeggle-Merz, Birgit / Kaupp, Angela / Nothelle-Wildfeuer, Ursula (Hg.): Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Leipzig, 117–139.

Fietze, Katharina

- 1991    Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts, Paderborn u.a.

Fischer, Irmtraud

- 2021    Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament (Theologische Interventionen 5), Stuttgart.

Gertz, Jan Christian

- 2018 Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (Altes Testament Deutsch 1), Göttingen.

Gesenius, Wilhelm

- 2013 Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. von H. Donner, 18. Auflage, Berlin/Heidelberg.

Gössmann, Elisabeth

- 1988 Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung 4), München.

Groß, Walter

- 2000 Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, 11–38.

Janowski, Bernd

- 2008 Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Ders.: Beiträge zur Theologie des Alten Testament, Bd. 4: Die Welt als Schöpfung, Neukirchen-Vluyn, 140–171.
- 2019 Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen, Tübingen.

Karle, Isolde

- 2006 »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh.

Kessler, Rainer

- 2006 Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2,18.20 und das biblische Verständnis von Hilfe, in: Ders.: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart, 35–40.

Krochmalnik, Daniel

- 2001 Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33.1), Stuttgart.

Laqueur, Thomas

- 1996 Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München.

Leuenberger, Martin

- 2020 Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament, in: Evangelische Theologie 80, 206–229.

Otto, Eckart

- 1996 Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: Ders. u.a. (Hg.): »Jedes Ding hat seine Zeit ...«. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 241), Berlin / New York, 167–192.

Pagels, Elaine

- 1991 Adam, Eva und die Schlange, Die Geschichte der Sünde (rowohlts enzyklopädie, kulturen und ideen), Hamburg.

Scheeben, Joseph Matthias

- 1961 Gesammelte Schriften, Bd. 5: Handbuch der katholischen Dogmatik. Drittes und viertes Buch: Schöpfungslehre. Sündenlehre [1880], hg. von Wilhelm Breuning und Franz Lakner, 3. Auflage, Freiburg.

Schrage, Wolfgang

- 1995 Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband: 1 Kor 6,12–11,16 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII.2), Neukirchen-Vlym.

Schüngel-Straumann, Helen

- 1989 Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (frauenforum), Freiburg.

Scoralick, Ruth

- 2018 Als Mann und Frau geschaffen? Die Bibel und ihre Leser\*innen, in: Bauer, Gero / Ammicht Quinn, Regina / Hotz-Davies, Ingrid (Hg.): Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit, Bielefeld, 61–78.

Soden, Wolfgang von

- 1994 Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Alte Folge III.4, Gütersloh, 612–645.

Spieckermann, Hermann

- 2001 Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f., in: Ders.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 49–61.

Stemberger, Günter

- 1989 Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, München.

Trible, Phyllis

- 1978 God and the Rhetoric of Sexuality (Overtures to Biblical Theology 2), Philadelphia.

Wacker, Marie-Theres

- 2017 Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten, in: Laubach, Thomas (Hg.): Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg, 161–174.

Zenger, Erich

- 1996 Die Schöpfungsgeschichten der Genesis im Kontext des Alten Orients, in: Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie und Geschichte 2, 20–33.