

Paradies und Geschlecht

Die Thematik von „Paradies und Geschlecht“ hat im Wesentlichen zwei Aspekte: einerseits die Frage nach dem biologischen Geschlecht und dessen Spezifizierung der erschaffenen Spezies Mensch sowie dem Verhältnis der Geschlechter und andererseits die Frage nach der Geschlechtlichkeit und dem sexuellen Verhalten im Paradies. Nach einem Blick auf die biblischen Erzählungen werden sodann einige Blitzlichter auf die Rezeptionsgeschichte und zuletzt auf heutige Aktualisierungsmöglichkeiten geworfen ...

Irmtraud Fischer

Dr.ⁱⁿ theol. Irmtraud Fischer, Univ.-Prof.ⁱⁿ i. R. für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Als Prämisse sei hier bereits offengelegt, dass ein Bibeltext nur dann seine kanonische Dignität erhält und behält, wenn er mit den aktuellen Fragen jener Menschen, die ihn als „Heilige Schrift“ schätzen, ausgelegt und damit in die Gegenwart seiner Leserinnen und Leser geholt wird. Ausschließlich die Fragen vergangener Jahrhunderte – inklusive jener seiner Entstehungszeit – an ihn zu stellen, würde bedeuten, die Bibel nur mehr als historischen Text zu verstehen und seiner zweifelsohne interessanten Rezeptionsgeschichte nachzugehen, ihm aber jegliche Gegenwarts- oder gar Zukunftsbedeutung abzusprechen.

Es müsste daher vor allem im Interesse der Religionsgemeinschaften sein, für die die Bibel formativ und normativ ist, den Text möglichst lebendig zu erhalten, zu aktualisieren und zu inkulturieren, da er nur so seine vitale Funktion der Weltdeutung, der Sinngebung und der Welterzeugung entfalten kann.¹

Zweigeschlechtlich, heterosexuell und geschlechtlich inaktiv? Sinndimensionen der Paradieserzählung

Die traditionelle Deutung kirchlicher Theologie beider Schöpfungstexte in Bezug auf Geschlecht ist mit der Kurzformel zweigeschlechtlich, heterosexuell und sexuell inaktiv zusammenzufassen. Eine solche Exegese des Textes ist möglich, aber ist sie wirklich die einzig mögliche Auslegung und ist der Text nicht vielleicht wesentlich polyvalenter als die zur Tradition hochstilisierte Engführung seit der Patristik?

Für Gen 1,26-31 lässt sich eine solche Deutung nur dann halten, wenn man unter Zuhilfenahme der platonischen Philosophie den nach dem „Bild Gottes“ erschaffenen Menschen als eikon, als Idee, die sodann in Gen 2 realisiert wird, versteht. Der hebräische Text legt eine solche Auslegung deswegen nicht nahe, da das primäre Ziel der geschlechtlich differenzierten Menschenschöpfung ja im dauernden Erhalt des vergänglichen Lebendigen und deswegen in der generativen Mehrung besteht (V. 27f.). Sexuelle Aktivität ist damit nach Gen 1 unumgänglich als schöpfungsgemäß vorauszusetzen, wengleich mit der Erschaffung von „männlichem und weiblichem“ Menschen keine ausschließlich zweigeschlechtliche und heterosexuelle Menschenschöpfung intendiert sein muss, sondern vielmehr aufgrund der im gesamten Text angelegten Polarität der Schöpfungswerke, die als Stilfigur des Merismus gelesen werden kann, durchaus alle geschlechtlichen Variationen und Orientierungen mitgemeint sein können.² Die Sinndimensionen von Gen 1 lassen sich also nicht auf nur zwei heterosexuell einander zugetane Geschlechter reduzieren und schon gar nicht auf schöpfungsgemäße sexuelle Inaktivität. Aber wie sieht die Paradieserzählung diese Aspekte?

Im Folgenden wird der Schöpfungstext, nach dem Gott die Welt in sechs Tagen erschafft und am siebten Tage ruht, als Gen 1 bezeichnet, obwohl die genaue Abgrenzung Gen 1,1-2,4a lauten müsste. Die Schöpfung der Paradieserzählung wird demgegenüber als Gen 2 bezeichnet und ist mit 2,4b-25 anzugeben. Für die Entstehungsgeschichte beider Texte schließe ich mich jenen Thesen an, die den priester-schriftlichen Text von Gen 1 als älter und Gen 2 als Erzählung, die unter Kenntnis

1 Vgl. Fischer, Texttreue.

2 Vgl. Fischer, Liebe, Laster, Lust und Leiden.

von Gen 1 an den Schluss in Gen 2,4 mit einem Chiasmus anschließt und im Milieu der theologischen Weisheit genau für den Ort als Eröffnung der Tora entstanden sein dürfte; siehe dazu Unger, Die Paradieserzählung Gen 2/3; Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2-3; Mettinger, The Eden Narrative. Gen 2-4 nimmt als Erzählung das vorweg, was der Schluss von Deuteronomium als Folge der Gebotsübertretung androht (Dtn 28-30) und am Ende der Vorderen Prophetie (2 Kön 25) eintritt: den Verlust des Landes, das Gott gibt, und in dem der Mensch gutes Auskommen hat, aus dem er aber aufgrund der Übertretung des göttlichen Gebots vertrieben wird. Siehe dazu ausführlicher Fischer, Die Schöpfungserzählungen der Genesis.

Geschlechtlich undifferenziert

In der Schöpfungserzählung von Gen 2 stellt sich der Sachverhalt wesentlich anders dar, da der Mensch als Spezies ohne geschlechtliche Differenzierung und offenkundig zur Arbeit (2,5) erschaffen wird.³ Die Vorstellung, dass nach Gen 2 adam nicht erst ab V.22 „Mann“ bedeute,⁴ sondern zuerst der männliche Mensch erschaffen wurde, ist bereits im Neuen Testament belegt (1 Kor 11,8f.), ist aber keinesfalls die einzig mögliche Deutung. Wer den Text ohne diese sehr bekannte Rezeption liest, wird adam als das verstehen, was das Wort grundsätzlich bedeutet: Es bezeichnet ein Individuum der Gattung Mensch. Ob man sich dieses Individuum als geschlechtlich pluripotent oder asexuell vorzustellen hat, wird nirgends gesagt, aber Frank Crüsemann wird mit seiner Deutung des nach der Erschaffung der Frau verbliebenen Subjekts als „Rest des Menschenwesens“⁵ wohl Recht haben, denn die Vorstellung von der Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes entspricht nicht dem hebräischen Text. Dieser spricht vielmehr von *sela*, der Seite des Menschen, die entnommen und ausgebaut wird (V.21f.). Die Seite kann auch so verstanden werden, dass die eine Seite zur Frau ausgebaut wird, während die andere Seite als Mann bestehen bleibt. Damit wäre freilich mit einem ursprünglich zweigeschlechtlichen Menschenwesen zu rechnen, das nach dem Schöpferwillen ursprünglich keine binäre Geschlechtsidentität hatte.

Geschlechtlichkeit als Heilmittel gegen Einsamkeit

Die geschlechtliche Differenzierung findet nach Gen 2 nicht wie in Gen 1 aufgrund des durch die Vergänglichkeit notwendigen Erhalts des Lebens durch aufeinander folgende Generationen statt, sondern um der Einsamkeit der so beschaffenen Spezies Abhilfe zu schaffen. Der erste Versuch Gottes, dies durch die Tiere als Gefährten des Menschen zu leisten, schlägt fehl. Der Mensch benennt die Tiere, findet aber in ihnen nicht die ersehnte Ansprache. So baut die Gottheit den Menschen um, teilt ihn offenkundig in zwei Teile, die fähig sind zur intensiven Begegnung. Die Erschaffung eines geschlechtlichen Gegenübers findet also aus sozialen und emotionalen Gründen statt, nicht aus jenen der biologisch notwendigen Fortpflanzung. Aber muss eine solche Schwerpunktsetzung konsequent in der These „no sex in paradise“⁶ münden? Ohne Reproduktion würde es bei Menschen und Tieren zum Problem der mangelnden Beständigkeit führen. Aber gerade Gen 2 ist sich ja der Vergänglichkeit des Menschen als Erdling, dem der Lebenshauch erst eingeblasen werden muss, voll bewusst. Vielmehr hat Gen 2 die göttliche Ordnung im Paradies im Blick als das Leben außerhalb des Gottesgartens, andernfalls die Schöpfung auf die Gebotsübertretung hin ausgerichtet wäre.

3 Vgl. Fischer, Zur Arbeit erschaffen.

4 Die Inkongruenzen in der Verwendung der Bezeichnungen „Mann“ und „Mensch“ hat bereits Walther Vogels, „It is not Good“, aufgezeigt. Dieser von einem Ordensmann verfasste Artikel sei allen zur Lektüre empfohlen, die sich mit der katholischen Doktrin der Ungleichbehandlung der Geschlechter auf die Schöpfungserzählungen berufen.

5 So seine Übersetzung zu Gen 2,22 in: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006 z. St.

6 Vgl. Schmid, Die menschliche Sexualität und Irmtraud Fischer, Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit.

Stark ist, wer Hilfe ist, nicht wer Hilfe braucht

Im kanonischen Endtext, der Gen 2 auf Gen 1 folgen lässt, bietet nach der stetig festgestellten Güte der Schöpfungswerke die Notiz, dass etwas „nicht gut“ sei, einen Überraschungseffekt. Die Vereinzelung des Menschen, des animal socia-

Die geschlechtliche Differenzierung findet nach Gen 2 nicht wie in Gen 1 aufgrund des durch die Vergänglichkeit notwendigen Erhalts des Lebens durch aufeinander folgende Generationen statt, sondern um der Einsamkeit der so beschaffenen Spezies Abhilfe zu schaffen.

le, stellt die Gottheit JHWH in 2,18 als Mangel fest. Der erste Versuch, ezer k^e negdo, „eine Hilfe, die ihm entspricht“ zu schaffen, die zur Behebung der Einsamkeit geeignet wäre, ist durch die Erschaffung der Tiere allerdings nicht von Erfolg bekrönt (V.19f.). Deswe-

gen kreierte die Gottheit in einem zweiten Akt für und aus dem Menschen die Geschlechterdifferenz. Töpfer die Gottheit den adam und die gesamte Tierwelt offenkundig aus adamah, der „Ackererde“, so entsteht das Wesen, das tatsächlich ein gemeinschaftliches Gegenüber zu bilden imstande sein wird, aus demselben Material wie der Mensch. In einem narkotischen Tiefschlaf teilt er gleichsam das erste Menschenwesen und führt danach das neu Erbaute dem Rest des Menschenwesens zu. Die Hilfe, die entspricht, zielt aber nicht auf Arbeitserleichterung, denn durch die Erschaffung der Arbeitstiere würde der Mensch eine solche gefunden haben. Das neue, weiblich erschaffene ist dem verbliebenen, nun männlichen gewordenen Menschenwesen vielmehr Stütze und Beistand. Denn das Wort ezer bezeichnet an anderen Stellen die göttliche Hilfe (z. B. Ps 30,11; 54,6; 124,8), während Menschen einander keine Hilfe sind (Ps 72,12; 89,20; Jes 31,3). Der hebräische Text macht mit dieser Wortwahl evident, dass nicht der, der Hilfe ist, schwach ist, sondern der, der Hilfe braucht.⁷ Die in der Rezeptionsgeschichte immer wiederkehrende Auslegung, dass die Frau bloß ein „Hilfsmensch“ sei (so

Die in der Rezeptionsgeschichte immer wiederkehrende Auslegung, dass die Frau bloß ein „Hilfsmensch“ sei (so schon 1 Kor 11,9), ist in Anbetracht des hebräischen Originals als klare Fehlrezeption zu beurteilen.

schon 1 Kor 11,9) und der männlich gedachte Mensch sie ausschließlich zur Fortpflanzung als Hilfe benötige, ist in Anbetracht des hebräischen Originals als klare Fehlrezeption zu beurteilen.

Sie kann aber als Zeugnis dafür dienen, wie frei man mit den Texten in der Kirchengeschichte umging. Da die Kirchen bereitwillig diese misogynen Deutung als Standard übernahmen (und sie einige davon bis heute als offizielle Lehre bewahren), kann sie als Beweis dafür dienen, wie bereitwillig man in früheren Epochen dem Zeitgeist entsprach.

Geschlechtsgemeinschaften gehen vor Elternbeziehungen

Obwohl Gen 2 von der Erschaffung des ersten Menschenpaares handelt, tauchen in Gen 2,24 plötzlich Eltern auf, die es textintern nach dem Erzählverlauf ja noch gar nicht geben kann. An solchen Punkten wird deutlich, dass der Bibeltext nicht fundamentalistisch verstanden wurde, so, als ob er eine historisch zuverlässige Abfolge von Geschehnissen mitteilen wollte, sondern als Welt erzeugende Erzählung zu lesen ist, die den Menschen nicht ohne Generationenfolge denken kann.⁸ Wenn das „Verlassen von seinem Vater und seiner Mutter, um seiner Frau anzuhängen“ gegen Ende der Schöpfungserzählung wie eine Ätiologie eingeleitet wird (al ken, „deshalb“), steht diese dem Usus der Eheschließung in Alt-Israel

⁷ Diesen Aspekt hat bereits Vogels, „It is not Good“, 9-35, hervorgehoben.

⁸ Zu diesem auf Nelson Goodman, Weisen der Welterzeugung zurückgehenden Konzept in der alttestamentlichen Exegese siehe ausführlicher Irmtraud Fischer, Menschheitsfamilie.

diametral entgegen, denn die Ehe wurde regulär im Haus des Vaters des Bräutigams gelebt, nicht im Elternhaus der Braut. Virilokale Eheform bedeutet, dass die Frau bei der Hochzeit ihren sozialen Kontext verlassen muss, während der Mann auch als Verheirateter in der sozialen Kontinuität im eigenen Familienkreis weiterlebt und damit kontinuierlich verankert bleibt. Auch deshalb ist dieser Vers teils als Hinweis auf einen antiken Rest matriarchaler Kultur bewertet worden. Eine solche Deutung ist freilich nur dann sinnvoll, wenn man der Paradieserzählung sehr hohes Alter zuschreibt, wie dies in Zeiten einer Vierquellentheorie der Pentateuchentstehung häufig bei einem im 10. Jh. v. Chr. datierten „Jahwisten“ der Fall war. Bei einem spätdatierten Text macht eine solche Annahme keinen Sinn, da man dann den jahrhundertelangen Traditionsweg matriarchaler Bräuche in eindeutig patriarchalen Sozialformen erklären müsste. Der Satz ist vielmehr so zu verstehen, dass im Erwachsenenalter die Geschlechterbeziehung in ihrer Bedeutung vor die Elternbeziehung tritt.

No sex in paradise?

Das Verlassen der Eltern und die starke Bindung des Mannes an die Frau (dbq) gehen auf das Resultat zu, dass die beiden ein Fleisch werden (lebasar ähad). Damit ist wohl die geschlechtliche Vereinigung angesprochen, die den soeben zweigeteilten Menschen wieder zu einem einzigen „Fleisch“ werden lässt. V. 24a verwendet dabei das Imperfekt, das auch futurisch, V. 24b jedoch das Perfekt, das auch präsentisch verstanden werden kann. Selbst wenn, wie Konrad Schmid für seine These „no sex in paradise“ herausgearbeitet hat, vom Erkennen von Adam und Eva erst in 4,1 die Rede ist, ist es m. E. äußerst schwierig, daraus zu folgern, dass sexuelle Aktivität erst außerhalb des Paradieses begonnen habe, denn diese Deutung hat die Konsequenz, dass Sexualität nicht in der göttlichen, sondern erst in der vom Menschen verursachten Ordnung angelegt gewesen sei.

Das im 2. Jh. v. Chr. entstandene Jubiläenbuch (3,32-34) liefert freilich den Beweis, dass bereits in der Antike die Notiz von Gen 4,1 auch chronologisch gedeutet werden konnte.⁹ Aber von der Erzählabfolge ist diese Auslegung nicht logisch, denn auch die Erwähnung von Eltern in 2,24 setzt gelebte Sexualität bereits voraus. Zudem spricht Gen 3 mehrfach von Schwanger- und Mutterschaft, die ohne den sexuellen Vollzug nicht möglich sind, gelebte Geschlechtsgemeinschaft ist damit in der Paradieserzählung schlicht omnipräsent, jedoch nicht als außergewöhnliches Ereignis, sondern als zutiefst zum Menschsein dazugehöriger Akt, der in völliger Selbstverständlichkeit und nie gestörtem oder in Frage gestelltem Vertrauen als schöpfungsgemäß und daher ohne jegliche Nacktheitsscham gelebt wird (V. 25).

Egalitäre Schöpfungsordnung versus menschengemachte Geschlechterhierarchie

Beide in ihrer Anlage doch sehr verschiedenen Schöpfungstexte bezeugen eine gottgewollte Egalität der Geschlechter: In Gen 1 sind alle Geschlechter als Bild der Gottheit erschaffen und damit auch zur Herrschaft über die gesamte Schöpfung, damit sie so fort dauert, wie die Gottheit sie erschaffen hat. In Gen 2 sind die Geschlechter einander zur Hilfe erschaffen und die Geschlechterbeziehung wird

9 Beide Möglichkeiten lassen sich bereits in den antiken Schriften um die Zeitenwende nachweisen, siehe Schmid, Heilig, 3f. Schmid deutet die Erzählung jedoch als Adoleszenzmythos: „Die ersten Menschen sind sich ihrer selbst noch nicht bewusst, und entsprechend steht die Frage sexueller Aktivität noch gar nicht zur Debatte – wenn man aber nach ihr fragt, erscheint es für die zu rekonstruierende und zu imaginierende Welt des Textes angemessener, die Menschen in einem Status träumender Unschuld zu sehen, als sie sich natürlich und ohne Scham vereinigend vorzustellen.“ (ebd., 6).

in ihrer Bedeutung sogar vor die Verbindlichkeit gegenüber der Herkunftsfamilie gesetzt. Allerdings wird bereits in Gen 2 dem verbliebenen, nun männlichen Menschenwesen eine Deutung der Geschlechterrelation in den Mund gelegt, in der es sich zum ursprünglichen Menschen hochstilisiert (V. 23: „... išša, Frau, soll sie heißen, denn vom iš, Mann, ist sie genommen!“). Die auktorialen Passagen hatten hingegen soeben erzählt, dass adam – und nicht iš – zweigeteilt wurde und daher nicht mehr das ersterschaffene Menschenwesen geblieben ist, sondern nur ein Teil davon.

Die Fortsetzung der Paradieserzählung in Gen 3 stellt zu Beginn eindeutig die Frau als dominante Figur vor. Sie wird von der Schlange versucht, widersteht diesem Anliegen jedoch zuerst mit theologischer Argumentation, die das Gottesgebot noch verschärft (3,1-3). Erst das in Aussicht gestellte Wissen, das den Menschen mit göttlichen Fähigkeiten begabt, erscheint der Frau als so begehrenswert, dass sie von der verbotenen Frucht isst und auch ihrem Mann davon gibt, der fraglos und ohne Widerspruch sich die Götterspeise einverleibt. Die erste Erkenntnis, die sie danach gewinnen, ist jene ihrer Nacktheit, die Schutzlosigkeit impliziert, und die sie sodann konsequent zu bedecken und zu beheben und vor der Gottheit zu verstecken versuchen. In die ungestörte Intimität ist das Misstrauen sowohl in die Geschlechter- als auch in die Gottesbeziehung eingedrungen, was die Gottheit sofort wahrnimmt. Im Strafspruch gegen die Frau beschreibt die Gottheit das gebrochene Geschlechterverhältnis damit, dass das Begehren der Frau zwar (nach wie vor?) nach dem Manne sei, dieser aber mit Dominanz darauf reagieren wird.

Kein unmittelbarer Tod, sondern Leben

Der erste Teil dieses Strafspruchs in 3,16a gegen die Frau konterkariert freilich die Drohung aus Gen 2,16f. und seiner Rezeption in der Rede der Frau in 3,3, wenn ihr die Weitergabe des Lebens zugesagt wird – wenngleich in mühsamer Weise. Im Kontext der Paradieserzählung liest sich dieser Teil der Gottesrede allerdings fast wie eine Verheißung: Er lässt das Menschenpaar nicht wie angekündigt auf der Stelle sterben, sondern sagt ihm sowohl fortdauernden Bestand als auch Mehrung durch die Generationenfolge zu. Die Gegengeschlechtlichkeit wird somit nicht nur als „Hilfe“ gegen ein einsames Leben gesehen (Gen 2,18-23), sondern wird zum Heilmittel gegen den Tod. Ausgerechnet die Frau, die als erste das Gebot brach und von der als todbringend deklarierten Frucht aß, wird zur Mutter aller Lebenden (3,20). Wenn der die Schwangerschaft bewirkende Geschlechtsakt als erste Handlung bereits außerhalb des Gottesgartens erzählt wird (4,1), dann wohl nicht deswegen, weil es nach den Vorstellungen der Erzählung im Paradies keine Sexualität gegeben habe, sondern weil durch die Vertreibung aus dem Gottesgarten die erzählte Zeit gestaucht wird: Das in Gen 3 Erzählte kann als konsistente Abfolge gelesen werden, in der eine Handlung auf die andere folgt und damit gleichsam das Geschehen einer Stunde wiedergeben könnte. Die Protoplasten nehmen damit außerhalb des Paradieses ihr gewohntes Leben wieder auf, sie leben ihre Sexualität weiter und werden fruchtbar, sie gehen derselben Arbeit nach, für die sie erschaffen wurden. Allerdings tun sie dies unter widrigen Umständen, nicht sorglos und unbeschwert, sondern eigenverantwortlich sich ab-

mühend, fern vom vertrauten Umsorgtwerden durch die Gottheit und vom schamlosen Zutrauen zueinander.

Das fatale Dreieck von Geschlecht, Geschlechtlichkeit und Schuld: Christliche Rezeptionen

Ein kanonischer Text bedarf der Auslegung, und diese kann und muss durchaus kreativ die jeweiligen Verhältnisse miteinbeziehen. Wie couragiert man durch die Geschichte hindurch gerade bei der Paradiesgeschichte dabei war, soll an einigen ausgewählten Beispielen aufgezeigt werden.

Zweiterschaffen und erstverführt: Die christliche Rezeption des Weiblichen als deviantes Geschlecht

Die heutige Exegese legt großen Wert darauf, dass jedem Text seine Eigenheit erhalten bleibt und die Einbeziehung intertextueller oder kontextueller Zusammenhänge die Charakteristika eines Textes nicht einebnen dürfen.

Das war freilich nicht immer so. Bereits das Neue Testament legt nach der jüdischen Exegese seiner Zeit einen Text durch den anderen aus.¹⁰ So nützt Paulus beide Schöpfungstexte, um seine hierarchischen Vorstellungen einer Gemeindeordnung aus der Schrift zu begründen und hüpft für seine Argumentation zwischen den theologisch doch sehr unterschiedlichen Entwürfen hin und her. In 1 Kor 11,7-12 konzipiert er eine Geschlechterhierarchie, die er aus Textteilen von Gen 1,28 und Gen 2,18-25 als schriftgemäß zu erweisen versucht. Dabei behauptet er gegen den hebräischen und auch griechischen Bibeltext, dass ausschließlich der Mann Abbild Gottes sei und begründet dies damit, dass die Frau ja aus dem Mann erschaffen worden und infolgedessen nur das Abbild des Mannes sei. Zudem deutet er die zur Hilfe, ezer, des geschlechtlich undifferenzierten Menschen erschaffene Frau als Erschaffung für den Mann. In V. 12 thematisiert er allerdings die gegen jede Erfahrung sprechende Behauptung, dass die Frau vom Mann komme und setzt dem quasi als gleichwertig entgegen, dass der Mann doch durch eine Frau geboren werde. Das weibliche Geschlecht ist damit nicht das Original des Menschen, der entgegen den Aussagen sowohl in Gen 1 als auch in Gen 2 als männlich gedacht wird. Das weibliche ist das bloß abgeleitete Geschlecht, das dem männlichen zur Hilfe dient.

1 Tim 2,8-15 greift in der Zeit der Pastoralbriefe in V. 14 für die Begründung der die Frau unterjochenden Geschlechterhierarchie ebenso auf die Paradiesgeschichte zurück, indem behauptet wird, dass allein die Frau verführt worden sei, nicht jedoch Adam, der Mann. Dieser Text, der Frauen in voller Unterordnung unter ihre Männer sehen will (V. 12), kann entweder so verstanden werden, dass er die in Gen 3,16a im Spruch gegen die Frau festgesetzte Strafe der Mühen bei der Geburt so auslegt, dass das Kindergebären die einzige geschlechtsspezifisch mögliche Rettung für die Frauen darstelle (V. 15), oder aber die Rettung selbst durch das Kindergebären hindurch noch möglich sei.¹¹ Die misogynen Exegese

¹⁰ Zur Verankerung der Argumentation des Paulus in der jüdischen Exegese seiner Zeit siehe Weidemann, Heilig, 106.

¹¹ Siehe Weidemann, Heilig, 129-139; insbes. 135.

dieser neutestamentlichen Schrift wird allerdings durch keine der beiden Deutungen aufgehoben.

Beide Auslegungen würde man unter dem historisch-kritischen Paradigma als Fehlrezeptionen bewerten, als Eiselesen, die in die Texte das hineinlesen, was nach den Vorstellungen der Zeit einigen Gruppen im frühen Christentum angebracht erschien. Bibelauslegung in dieser Zeit ist jedoch nicht nach unseren heutigen methodischen Maßstäben zu messen, sondern als Rezeption einer bestimmten Epoche, die mit ihren spezifischen Deutungen die frühen Gemeinden formen will. Wenn Exegese im 21. Jahrhundert berechtigt darauf besteht, die Gemeindeordnungen zeitgemäß aus der Heiligen Schrift zu begründen, so tut sie dabei weder Verwegenes noch Verbotenes, sondern bleibt ganz und gar auf der Schiene, die das Neue Testament bereits gelegt hat: Die Texte müssen aktualisiert werden, wenn sie nicht die kanonische Dignität verlieren wollen.

Die Erfindung legitimer männlicher Dominanz: Frühchristliche und patristische Transformationen

Dieser im Neuen Testament bereits begonnene Prozess wird in der Patristik fortgeführt. Die in christlichen Gemeinden anfangs gelebte Egalität der Geschlechter in Bezug auf Leitungsfunktionen wurde durch die zunehmende Ausbreitung des Christentums und der dadurch empfundenen Notwendigkeit, sich in seinen Geschlechterkonzeptionen der Umwelt anzupassen, immer mehr zurückgedrängt. Haustafeln¹² wie in Eph 5,21-6,9 oder Kol 3,18-4,1 übernehmen die Funktion, die Geschlechterhierarchien antiker Gesellschaften in das Christentum zu integrieren. Dieses Anliegen wird durch antike christliche Autoren mit Verve fortgesetzt. Hieronymus schreibt etwa mit seiner Vulgata nicht nur Rechtsgeschichte, sondern befördert auch in hohem Maße eine auf Ungleichheit aufgebaute Geschlechterpolitik, wenn er in seiner Übersetzung des Strafspruchs über die Frau in Gen 3,16

Die in christlichen Gemeinden anfangs gelebte Egalität der Geschlechter in Bezug auf Leitungsfunktionen wurde durch die zunehmende Ausbreitung des Christentums und der dadurch empfundenen Notwendigkeit, sich in seinen Geschlechterkonzeptionen der Umwelt anzupassen, immer mehr zurückgedrängt.

das für ihn ungeziemend erscheinende weibliche Begehren einfach weglässt und den Halbvers sodann mit einem synonymen Parallelismus auffüllt, der die Dominanz des Mannes über die Frau redupliziert: „unter der Verfügungsgewalt des Mannes wirst du sein und er selbst wird dich beherrschen“ („sub

viri potestate eris et ipse tui dominabitur“). Da er mit „potestas“ einen Rechtsterminus verwendet, schreibt er mit der Vulgata die rechtliche Bevormundung von Frauen durch Männer fest, was über eineinhalb Jahrtausende weitreichende legistische Konsequenzen für Frauen nach sich zog.¹³

In Bezug auf die Geschlechtlichkeit herrscht in der patristischen Literatur durch den platonischen Einfluss die Auslegung vor, dass Gen 1 eine rein spirituelle und Gen 2 die körperliche Erschaffung des Menschen erzähle, wengleich gerade der erste Text ausdrücklich vom Mehrungsauftrag spricht. Eva, die erste Frau, die durch die Sünde den Tod in die Welt brachte (vgl. dazu bereits Sir 25,24), wird

12 Siehe zu diesen und weiteren neutestamentlichen Haustafeltexten: Weidemann, Heilig, 122-129, sowie Mutschler, Haustafeln; Wagener, Die Ordnung des „Hauses Gottes“.

13 Zur Vulgata siehe Rodríguez, Soziale Veränderungen, 189f.; zur Auswirkung auf Frauenrechte bis ins 19. Jh. siehe Gerhard, Der Partikularismus, 56.

sodann zum Typos für die als Antitypos vorgestellte Maria, die mit ihrem Kind das ewige Leben in sich trug.

Die Zuordnung der beiden Schöpfungserzählung wird seit der patristischen Zeit in der Theologie diskutiert, vgl. Børresen, Gendermodelle bei Augustinus: „Vom Platonismus beeinflusste Kirchenväter versuchten die beiden Geschichten im Sinne einer sogenannten Doppelschöpfung miteinander zu vereinbaren, wonach die erste eine rein spirituelle sei und die zweite die geschlechtliche Körperlichkeit einschließe. Diesem zweigeteilten Paradigma zufolge wird die anfängliche Vollkommenheit der Menschheit als exemplarische vor- oder asexuelle Männlichkeit definiert, die damit Weiblichkeit als nicht in Gottes ursprünglichem Plan enthalten ausschließt. Um die Existenz des Bösen zu erklären, ohne den Schöpfer dafür verantwortlich zu machen, wird die Weiblichkeit und/oder Leiblichkeit als Ursache oder Folge des Sündenfalls gedeutet. Folglich sind körperliche Fruchtbarkeit und Tod der vollkommenen Menschennatur fremd; diese kann nur durch sexuelle Enthaltensamkeit im Rahmen des Mönchtums, der Jungfrauen- oder der Witwenschaft wiederhergestellt werden.“ (ebd., 194)

Genesiszyklen in mittelalterlichen Kirchen

Die Schöpfungsgeschichten der Genesis und insbesondere die Paradieserzählung haben eine intensive Rezeptionsgeschichte nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Kunst. Szenen aus Gen 1-3 finden sich nicht nur in der mittelalterlichen Tafelmalerei, sondern auch in zahlreichen Freskenzyklen, die teils die gesamte Genesis in kirchliche Innenräume projizierte. Im Folgenden sollen zwei der berühmtesten Beispiele kurz besprochen werden.

Die aus dem 13. Jh. stammenden Mosaiken aus der Vorhalle des Markusdoms in Venedig zeigen Szenen aus dem Buch Genesis und Teile des Exodus bis zum Auszug aus Ägypten. Die Schöpfungstexte sind in einer der Kuppeln in drei konzentrischen Ringen visualisiert. Einzigartig ist die Darstellung der sieben Tage von Gen 1 durch weißgekleidete Engelsegestalten. Die kunsthistorische Forschung¹⁴ ist sich einig, dass dieses Bildprogramm von der frühbyzantinischen Cotton Genesis abhängig ist, von der zwar für die ersten Kapitel der Genesis nur mehr Fragmente erhalten sind, für die es aber Kopien gibt.

Häufig wird in den mittelalterlichen Genesiszyklen die Menschenschöpfung ausschließlich durch die Paradieserzählung thematisiert. Die außergewöhnlich reichhaltige Bildauswahl aus Gen 1-3 in der Schöpfungskuppel, die allein für den ersten Schöpfungstext elf Bildfelder aufweist, setzt auch die Menschenschöpfung am sechsten Tag ins Bild. Der Mensch ist mit dunkler Farbe mosaiziert, wodurch er sich von den sechs Engelsegestalten abhebt. Aber dies ist wohl kaum der Grund für diese Darstellung, sondern vielmehr ist anzunehmen, dass Gen 1 und Gen 2 – wie bereits in neutestamentlichen Texten festzustellen – zusammengelesen wurden. Am sechsten Tag wird also der Erdling geschaffen, daher auch nicht als zweigeschlechtlich und in zwei Figuren, sondern als ein aus dunkler Erde Geformter. Auf dem Bild, das auf die Darstellung des siebten Tags folgt, wird dem

¹⁴ Siehe dazu das Standardwerk von Weitzmann / Kessler, *The Cotton Genesis*, das die seit Ende des 19. Jh. vermutete Abhängigkeit stützt. Die Nachzeichnungen im Codex 9530 der Bibliothèque National de France in Paris siehe ebd. Bildtafel 1 sowie die zu San Marco gehörigen Abbildungen 1-64.

nunmehr in Hautfarbe dargestellten Menschen der beseelende Lebensatem ein-geblasen, wodurch er zum lebendigen Wesen wird. Im nächsten Bild wird der Mensch durch eine Pforte ins Paradies geführt, wobei die vier Ströme, antiker Darstellungstradition folgend, als vier Männer symbolisiert werden. Die weitere Paradiesgeschichte ist im dritten Ring dargestellt und beginnt mit der Benennung der Tiere durch Adam, der konsequent als männlicher Mensch visualisiert wird. Die Geschichte beider Geschlechter im Paradies wird in zehn Bildfeldern illustriert, die teils mehrere Szenen zeigen. So wird die Erschaffung der Geschlechter sowohl als Operation des Schöpfers am männlichen Leib als auch als Kreation der Frau dargestellt. Das nächste Bildfeld führt die Frau zum Mann, der sie – auf sie zeigend – als Frau benennt. Die folgenden Bildfelder thematisieren die Versuchung, wobei hier die seit Sir 25,24 belegbare Deutung, dass die Sünde von der Frau ausgeht – und nicht vom Menschenpaar – dadurch visualisiert wird, dass Adam sowohl beim Gespräch mit der Schlange als auch in der Folgeszene der Bekleidung mit Blättern sich abwendet.

Krause, Venedigs Sitz im Paradies, 21, zeigt jedoch Abweichungen von der nur fragmentarisch erhaltenen Vorlage auf und führt sie auf spezifisch venezianische Rezeption zurück. Wenn etwa Adam in den Gen 3 betreffenden Mosaiken jeweils mit dem Finger auf Eva zeigt, so mag Krauses Annahme, dass dies aufgrund der Typologie Eva – Maria und der ausgeprägten venezianischen Marienverehrung, die sich auch in einem Portalmosaik in S. Marco ausdrückt, derart hervorgehoben wird, zwar stimmig sein, viel näherliegender ist jedoch die Rezeption durch die Brille der neutestamentlichen Texte sowie durch die vielfältigen apokryphen Genesisrezeptionen wie etwa der Vita Adam et Evae, und deren mittelalterliche Fortschreibungen. Zu diesen Rezeptionen siehe bereits Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 11-35.

Im nächsten Bildfeld wird nur Eva zweimal dargestellt; zuerst greift sie nach der Frucht und dann gibt sie diese Adam. Drei weitere Felder stellen die göttliche Rechenschaftsforderung dar, die das Paar vorerst als einander abgewandt, die Schuld abschiebend, und dann, die göttliche Rede hörend und dem sitzenden Weltenrichter zugewandt, zeigen. Die Strafsprüche werden durch ein knieendes, einander zugewandtes Paar dargestellt, das das gleiche Schicksal teilt. Der göttliche Christus spricht – dem biblischen Text entsprechend – jedoch vorerst mit der Schlange. Im nächsten Bildfeld bekleidet er Adam und Eva, die er danach aus dem Gottesgarten vertreibt. Diese beiden letzten Felder werden jedoch durch die Frau, die aus der Paradiespforte bereits hinaustritt, als Einheit wahrgenommen und stellen den Übergang vom paradiesischen zum alltäglichen Leben dar, das von harter Arbeit gekennzeichnet ist.

Die Mosaik von San Marco zeigen mit ihrem Bildprogramm eine eindeutig misogyne Deutung der Sündenfallgeschichte,¹⁵ die jedoch nicht spezifisch venezianisch ist, sondern vielmehr die seit der Spätantike vorherrschende Textauslegung¹⁶ repräsentiert, die sich in zahlreichen apokryphen Schriften¹⁷ belegen lässt und vor allem in der beliebten Schrift „Leben von Adam und Eva“¹⁸ nachweisbar ist.

¹⁵ Dies hat bereits Jolly, *Made in God's Image?* aufgezeigt.

Im Johannes dem Täufer geweihten Baptisterium des Doms zu Padua entwirft Giusto de' Menabuoi 1375-78¹⁹ mit seinen Fresken eine Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung bei der Wiederkehr Christi als Pantokrator. Christus, der über den Weg der von Spr 8,22-31 und Joh 1,1-13 inspirierten Sophia-Christologie zum präexistenten Weltenschöpfer wird und in fast allen mittelalterlichen Genesiszyklen – und so auch in diesem – als Schöpfer ins Bild gesetzt wird, wird damit zum Herrscher aller Zeiten. Denn der von Menabuoi zweimal ins Bild gesetzte Pantokrator in der Zentral- und der Absidenkuppel des Baptisteriums hält jene Buchseiten aufgeschlagen, die ihn als Alpha und Omega, als Ersten und Letzten bezeugen (vgl. das Zitat von Jes 44,6 in Off 22,13).

Neben vielen Episoden aus den Evangelien, die an den Wänden dargestellt werden, werden zwei Bücher gleichsam in ihren wichtigsten Erzählzügen ganz wiedergegeben: das erste Buch der Bibel, die Genesis, und das letzte, die Apokalypse. Wer in diesem Raum die Taufe empfängt, wird damit hineingenommen in die Generationenfolge vom Anfang an bis zum Ende der Zeiten und erhält die Verheißung, unter die Zahllosen aufgenommen zu werden, die den Pantokrator Christus in der zentralen Kuppel in mehreren Reihen umringen. Das Paradies, aus dem die Menschen durch die Sünde vertrieben wurden, wird als glänzende Verheißung neu aufgetan.

Die Genesis ist im Tambour der zentralen Kuppel dargestellt, wodurch sich die erste und die neue Schöpfung in großer räumlicher Nähe befinden und durch den jeweils vergoldeten Hintergrund eine Einheit bilden. Gen 1 ist mit einem einzigen Bild repräsentiert, in dem Christus umgeben von Serafen und Engeln – ähnlich wie in der berühmten Bible moralisée²⁰ – eine Welt (kugel- oder kreisförmig) erschafft, in der der blaue Himmel außen mit einem Zodiak illustriert und durch mehrere Farbkreise von der im Inneren dargestellten Land- und Wassersubstanz getrennt wird. Die Menschenschöpfung wird nach Gen 2 präsentiert: In einem durch Ornamentbänder abgetrennten Feld wird sowohl die Erschaffung des Menschen als auch jene der Erschaffung der Frau durch Christus ins Bild gesetzt. Im nächsten Feld, das ebenfalls zwei Szenen darstellt, sieht man das nackte Paar beim Essen der verbotenen Frucht im Baumgarten und im oberen Teil dasselbe Paar, das sich bereits seiner Nacktheit bewusst ist. Es bedeckt mit der einen Hand seine Scham, da Christus am Himmel erscheint und offenkundig Rechenschaft fordert. Durch einen ornamentierten Torbogen getrennt, der die Paradiespforte symbolisiert, ist das nächste Bildfeld, das die Vertreibung der nun bekleideten Menschen durch den Engel mit dem Schwert sowie das Opfer Kains und Abels, den Brudermord sowie das Gespräch Gottes mit Kain darstellt. Insgesamt vier Szenen also, die ganz unbefangenen Menschen in ihrer Blöße darstellen, so, wie Gott sie erschaffen hat.

16 Zu den Geschlechterkonzeptionen dieser Epoche und deren biblischen Begründungen, die im Mittelalter rezipiert werden, siehe Prinzivalli / Børresen (Hg.), *Christliche Autoren der Antike*.

17 Siehe dazu etwa Lillie, *The Rape of Eve*.

18 Vgl. dazu Díaz Araujo, *Die Sünden der ersten Frau*.

19 Auf die Innovation Menabuois in der Darstellung der Perspektive konzentriert sich das interessante Buch von Peter Scholz, *Räume des Sehens*; auf ikonographische Deskriptionen geht er allerdings nicht ein.

20 Bible Moralisee, Cod. 1179.

Das Tridentinum als Zäsur: Keine Nacktheit – und auch kein Paradies mehr in den Kirchen

Das Konzil von Trient promulgierte in seinem *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*, dass liturgische Räume aus-

schließlich nur mehr mit Bildern, die die Andacht fördern und moralisch unbedenklich sind, ausgestaltet sein dürfen. Zudem bedürfen alle Kunstwerke, die künftig Kirchen zieren, der bischöflichen Genehmigung im Sinne des Dekrets. Im Konzilsdekret heißt es: „Wenn es also einmal vorkommen sollte, dass die Geschichten und Erzählungen der Heiligen Schrift ausgedrückt und dargestellt werden – falls das für die ungebildete Masse nützlich sein wird –, soll das Volk darüber belehrt werden, dass die Gottheit deswegen nicht dargestellt wird, als ob sie mit leiblichen Augen angesehen oder mit Farben oder Figuren ausgedrückt werden könnte. Darüber hinaus soll jeder Aberglaube bei der Anrufung der Heiligen, der Verehrung der Reliquien und dem heiligen Gebrauch von Bildern aufgehoben, jeder schändliche Gewinn beseitigt werden. Schließlich soll jede Zügellosigkeit dadurch vermeiden werden, dass die Bilder nicht mit Begehren weckender Schönheit gemalt oder ausgeschmückt werden. Und die Menschen sollen die Feier der Heiligen und das Aufsuchen der Reliquien nicht zu Mahlzeiten und Gelagen missbrauchen, also ob die Festtage zu Ehren der Heiligen in Luxus und Zügellosigkeit verbracht werden sollten.“²¹

Dies hat auch zur Folge, dass zahlreiche Freskenzyklen, die die Paradiesszene einbezogen, übermalt werden mussten. Als ein anschauliches Beispiel sei hier die kunsthistorisch überaus interessante und bedeutende Kirche von Gris²² im friulanischen Bicinicco, die dem Apostel Andreas geweiht ist, erwähnt: Erst Mitte des 18. Jh. wurden bei einer bischöflichen Visitation sein knapp vor dem Konzil von Trient (1529-31) von Gaspare Negro erschaffener Freskenzyklus wegen der Paradiesdarstellungen als mit dem Tridentinum nicht konform beanstandet und musste daher übertüncht werden. Im 20. Jh. wurde er wiederentdeckt und gehört heute zu den bedeutendsten Kunstschatzen der Region.

Das nackte Menschenpaar Adam und Eva, so wie Gott sie erschaffen hat, verschwinden nach dem Tridentinum nach und nach aus den Kirchen und mit ihnen auch viele der alttestamentlichen Sujets, die sich teils seit der Katakombenmalerei großer Beliebtheit erfreuten wie etwa Susanna im Bade.²³ Der katholische Freskenhimmel ist zwar auch noch im Barock voller nackter Gestalten, allerdings handelt es sich dabei um ungeschlechtliche Engelchen, die in Massen die hochgeschlossen gekleideten Heiligen und die geziemend mit Ausschnitt versehenen Madonnen oder die (weiblich personifizierten) Abstraktionen von Weisheit, von Mächten und Gewalten umschweben. Aber um die Nacktheit an sich ging es nie in mittelalterlichen Darstellungen, sondern vielmehr darum, was sie symbolisiert: die ungestörte Harmonie des göttlichen Schöpfungskonzepts, das zwar in dieser Welt gestört ist, jedoch in der künftigen wieder hergestellt werden wird.

Das 19. Jh. kehrt aufgrund der verweigerter Aufklärung mit seinem Nazarenerstil wieder ins ausgehende Mittelalter zurück, ohne jedoch gesteigerten Wert auf das Alte Testament zu legen, und stellt, wie das Tridentinum es befiehlt, kaum nackte Figuren in kirchliche Räume. Dieser Figuren nimmt sich sodann ausschließlich die säkulare Malerei an, wie etwa Adam und Eva von Franz Stuck²⁴ oder Judith von Gustav Klimt²⁵ es anschaulich zeigen. Ihre Werke hängen daher in Privaträumen oder Museen – nicht jedoch in Kirchen.

21 Übersetzung: Maria Altevogt, Vechta. Lat. Original: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Canones_et_Decreta_\(Altera_Lectio\)_LT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Canones_et_Decreta_(Altera_Lectio)_LT.pdf.html) 117 [Zugriff 30.1.2022].

22 Chiesa di Sant'Andrea Apostolo (Gris); Sacre scritture per immagini: gli affreschi della chiesetta di Gris.

23 Siehe dazu meinen Artikel Fischer, Die toratreue Susanna.

24 Von Struck, Adam und Eva.

25 Klimt, Judith.

Und heute? Paradies verschwunden – Sex geblieben?

Der in den letzten Jahren (auch aufgrund der massiven Missbrauchsfälle in der Katholischen Kirche und des überaus problematischen Umgangs des Vatikans und Teilen der Bischöfe mit diesen Verbrechen) galoppierend fortschreitende Prozess der Entkirchlichung und die in der Konsequenz daraus vollzogenen Kirchenaus-tritte haben zur Folge, dass Bibelwissen nicht mehr zu den Bildungsgütern, die man zumindest bei Abiturient:innen erwarten konnte, gehört.

Das Paradies als theologisches Paradigma, das die Welt als von einem Schöpfer gut gestalteten Lebensraum darstellt, ist heute auch in der Verkündigung (fast) verlorengegangen. Die verweigerter Aufklärung und eine durch den Historismus befeuerte fundamentalistische Bibelauslegung der Schöpfungstexte, die durch die Spielart des Kreationismus in scharfen Gegensatz zu den seit dem letzten Jahr-hundert dominanten Naturwissenschaften geriet, hat die Paradiesgeschichte als

sinnstiftende Welt erzeugende Erzäh-lung gleichsam verstummen lassen.

Das Paradies als theologisches Paradigma, das die Welt als von einem Schöpfer gut gestalteten Lebensraum dar-stellt, ist heute auch in der Verkündigung (fast) verloren-gegangen.

Allerdings hat sich das nackte Paar, das der Verführung nicht widerstehen kann, zuvor als kultureller Code ver-

selbständig. Ohne den Text zu kennen, verstehen selbst areligiöse Menschen die Zeichenhaftigkeit von Baum, Apfel, Schlange und unbekleidetem Menschenpaar als beglückende Verführungsszenerie mit einem Hauch von Verbotenem. Die Werbeindustrie, die weiß, dass sex sells, nützt die paradiesische Anordnung, um Produkte in ein reizvolles Licht zu rücken, sie kokett als derart begehrenswert zu präsentieren, dass sie schon wieder sündhaft seien. Das Paradies mit seinem Konzept des harmonischen, ungestörten Lebens in intakten Beziehungen mit Menschen, Tieren, Umwelt und der Gottheit, seiner unbelasteten Lebensweise und seiner mangelnden Geschlechterhierarchie, nach dem sich in Zeiten ökolo-gischer Umbrüche Menschen mehr denn je sehnen, ist verblasst. Der Nachhall des Zusammenhangs von Sünde und Sexualität, den das Christentum kultiviert hat, ist als moralinsaurer Beigeschmack der süßen Verführung mittels sexuali-

sierter Symbole geblieben – bedauer-lich wenig und recht Marginales von der ursprünglichen Kraft der Paradies-erzählung!

Allerdings hat sich das nackte Paar, das der Verführung nicht widerstehen kann, zuvor als kultureller Code ver-selbständig.

Literatur

Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006.

Bible Moralisée, Cod. 1179, Österreichische Nationalbibliothek (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/4/42/Bible_moralis%C3%A9e_-_Vienne_Cod.1179_-frontispice.jpg/399px-Bible_moralis%C3%A9e_-_Vienne_Cod.1179_-frontispice.jpg [Zugriff: 19.1.2022]).

- Børresen, Kari Elisabeth, Gendermodelle bei Augustinus. Ein Gott und zwei Geschlechter, in: Kari Elisabeth Børresen / Emanuella Prinzivalli (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016 (dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber (Hg.)), 193-209.
- Chiesa di Sant'Andrea Apostolo (Gris), in: Wikipedia, l'enciclopedia libera. ([https://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_di_Sant%27Andrea_Apostolo_\(Gris\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_di_Sant%27Andrea_Apostolo_(Gris))) [Zugriff: 19.1.2022]; Sacre scritture per immagini: gli affreschi della chiesetta di Gris, in: Patrimonio Culturale. FriuliVeneziaGiulia (<http://www.ipac.regione.fvg.it/asp/ViewPercTemRicAppr.aspx?idAmb=120&idstem=2&idMenu=&liv=&idTem=160&TSK=&numTsk=&pg=4>) [Zugriff: XX.XX.2022]).
- Díaz Araujo, Magdalena, Die Sünden der ersten Frau. Eva-Traditionen in der Literatur des Zweiten Tempels unter besonderer Berücksichtigung der Schrift „Leben Adams und Evas“, in: Eileen Schuller / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen 3.1)*, Stuttgart 2017, 87-107.
- Fischer, Irmtraud, Die Schöpfungserzählungen der Genesis, in: Josef Pichler (Hg.), *Wort-Schatz Bibel*, Graz 2021 (online: <https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Gen1-3.2021.1.1>).
- Fischer, Irmtraud, Die toratreue Susanna schämt sich ihrer Nacktheit nicht. „Susanna ohne Scham“ im Kontext der abendländischen Malerei, in: *Die Bibel in der Kunst 5 (2021)* <https://www.bibelwissenschaft.de/die-bibel-in-der-kunst-bible-in-the-arts/#c8347>.
- Fischer, Irmtraud, Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament (Theologische Interventionen 5), Stuttgart 2021, 46-48.
- Fischer, Irmtraud, Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen, in: *Bibel und Kirche 70 (2015)* 190-197.
- Fischer, Irmtraud, Texttreue – Traditionstreue – Treue zu heutigen Menschen. Zu einem reflektierten Umgang mit kanonischen Texten in westlichen Geschlechterdemokratien, in: Margit Eckholt u. a. (Hg.), *Religiöse Differenzen gestalten*, Freiburg 2020, 61-76.
- Fischer, Irmtraud, Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmid's These „No sex in paradise“, in: *JBTh 33 (2018)*, Göttingen 2020, 13-22.
- Fischer, Irmtraud, Zur Arbeit erschaffen, in: Jürgen van Oorschot / Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, Leipzig 2015, 187-202.
- Gerhard, Ute, Der Partikularismus der Frauenrechte im 19. Jahrhundert. Rechtslagen und Rechtskämpfe der Frauenbewegungen in der westlichen Welt, in: Irmtraud Fischer / Angela Berlis / Christiana de Groot (Hg.), *Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts (Die Bibel und die Frauen 8.1)*, Stuttgart 2020, 29-106.
- Goodman, Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M. 1984; Original: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978/1992.

- Jolly, Penny Howell, *Made in God's Image? Eve and Adam in the Genesis Mosaics at San Marco*, Berkeley 1997.
- Klimt, Gustav, Judith, in: *belvedere* (<https://sammlung.belvedere.at/objects/3492/judith> [Zugriff: 19.1.2022]).
- Krause, Karin, Venedigs Sitz im Paradies. Zur Schöpfungskuppel in der Vorhalle von San Marco, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 48 (2004) 9-54.
- Lillie, Celene, *The Rape of Eve: The Transformation of Roman Ideology in Three Early Christian Retellings of Genesis*, Minneapolis 2017.
- Mettinger, Tryggve N. D., *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007.
- Morano Rodríguez, Ciriaca, Soziale Veränderungen und Entwicklungen des Frauenbildes im frühen Christentum. Philologische Zugänge zu lateinischen Bibelübersetzungen und -auslegungen, in: Kari Elisabeth Børresen / Emanuela Prinzivalli (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016 (dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber (Hg.)), 177-192.
- Mutschler, Bernhard, Haustafeln, in: *WiBiLex* v. September 2013 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46870/> [Zugriff: 19.1.2022]).
- Otto, Eckart, Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A.A. Diesel u. a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel) (BZAW 241)*, Berlin / New York 1996, 167-192.
- Prinzivalli, Emanuela / Børresen, Kari Elisabeth (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016; dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber (Hg.).
- Schmid, Konrad, Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft. Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch, in: *JBTh* 33 (2018), Göttingen 2020, 3-12.
- Scholz, Peter, Räume des Sehens. Giusto de' Menabuoi und die Wissenskultur des Trecento in Padua (*Zephyr* 8), Emsdetten / Berlin 2018.
- Schüngel-Straumann, Helen, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (*frauenforum*), Freiburg 1989, 11-35.
- Unger, Michael, *Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung*, unveröffentlichte Dissertation, Graz 1994.
- Vogels, Walther, „It is not Good that the ‚Mensch‘ Should be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her“ (Gen 2:18), in: *Église et Théologie* 9 (1978) 9-35.
- von Struck, Frank, Adam und Eva, in: *Digitale Sammlung*. Januar 2022 (<https://sammlung.staedelmuseum.de/de/werk/adam-und-eva-1> [Zugriff: 19.1.2022]).
- Wagener, Ulrike, Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (*WUNT* II/65), Tübingen 1994.

Weidemann, Hans-Ulrich, Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum, in: JBTh 33 (2018), Göttingen 2020, 107-141.

Weitzmann, Kurt / Kessler, Herbert L., The Cotton Genesis. British Library Codex Cotton Otho B. VI, Princeton 1986.

