

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die Rezeptionsgeschichte von Genesis 2–3 in der Vita Adae et
Evae und mittelhochdeutschen Texten unter besonderer
Berücksichtigung Evas

verfasst von | submitted by
Sophie Karner BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 506 518 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Deutsch Unterrichtsfach Katholische Religion

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Agnethe Siquans

Es läßt sich mit ziemlicher Gewißheit behaupten,
daß über keine andern Kapitel der heiligen Schrift und über keinen andern,
im Umfange so geringen Abschnitt irgend eines Buches in der Welt
so Vieles, so Vielerlei und von so Vielen geschrieben sei,
als über die ersten Kapitel des ersten Buches Mosis.¹

¹ Friedrich PUSTKUCHEN, Die Urgeschichte der Menschheit in ihrem vollen Umfange. Erster oder historischer Theil, Lemgo 1821, XI.

Abstract

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Rezeptionsgeschichte von Genesis 2–3, mit einem besonderen Fokus auf die Figur der Eva und ihrer Darstellung in verschiedenen Texten. Untersucht werden neben dem biblischen Text die *Vita Adae et Evae*, eine frühjüdische Schrift, sowie zwei mittelhochdeutsche Werke: Lutwins *Eva und Adam* und die *Weltchronik* von Jans von Wien. Ziel der Arbeit ist es, die Entwicklung der Darstellung Evas im Spannungsfeld von theologischen, literarischen und gesellschaftlichen Kontexten nachzuzeichnen. Mit einem interdisziplinären Ansatz, der feministische Exegese, *Gender-Studies* sowie literaturwissenschaftliche und theologische Methoden kombiniert, wird analysiert, wie Eva in verschiedenen Epochen als zentrale Figur der Paradieserzählung interpretiert wurde.

Die Arbeit zeigt, wie die traditionelle Sichtweise, die Eva primär als Verführerin und Ursprung des menschlichen Sündenfalls darstellt, durch moderne hermeneutische Zugänge hinterfragt und neu bewertet wird. Besonders die mittelhochdeutschen Texte weisen dabei innovative Perspektiven auf, indem sie Eva in einem aktiveren und differenzierteren Licht präsentieren. Ein Vergleich der *Vita Adae et Evae* mit den mittelhochdeutschen Texten verdeutlicht zudem, wie kulturelle und historische Hintergründe die Interpretation und symbolische Bedeutung Evas beeinflussen. Die Ergebnisse unterstreichen, dass Eva nicht nur als theologische, sondern auch als literarische Figur eine Schlüsselrolle in der Aushandlung von Geschlechterrollen und ethischen Fragen einnimmt.

Abstract (English)

This thesis explores the reception history of Genesis 2–3 with a particular focus on the representation of Eve in various textual traditions. The study examines the biblical narrative alongside the *Vita Adae et Evae*, an early Jewish text, and two Middle High German works: Lutwin's *Eva und Adam* and Jans von Wien's *Weltchronik*. The primary aim is to trace the development of Eve's depiction within the theological, literary, and sociocultural contexts of these texts. Using an interdisciplinary approach that combines feminist exegesis, gender studies, as well as literary and theological methodologies, the thesis analyzes how Eve has been interpreted as a central figure in the Eden narrative across different epochs.

The findings highlight how traditional interpretations, which predominantly portray Eve as the temptress and origin of humanity's fall, are challenged and reevaluated through modern hermeneutical frameworks. The Middle High German texts, in particular, provide innovative perspectives, portraying Eve in a more active and nuanced role. A comparative analysis of the *Vita Adae et Evae* and the Middle High German sources further reveals how cultural and historical contexts shape the symbolic meaning and representation of Eve. The study underscores that Eve, as both a theological and literary figure, plays a pivotal role in negotiating gender roles and ethical considerations across time and traditions.

Inhaltsverzeichnis

1.	<u>Einleitung.....</u>	<u>1</u>
2.	<u>Hermeneutische Zugänge.....</u>	<u>4</u>
2.1	Rezeptionsästhetik.....	4
2.2	Feministische Exegese	6
2.3	<i>Gender-Studies</i> in der Mediävistik.....	8
3.	<u>Der biblische Text Gen 2–3</u>	<u>11</u>
3.1	Zur Textentstehung und Datierung.....	11
3.2	Zum Verhältnis Gott und Mensch.....	16
3.3	Zum Verhältnis Mensch und Mensch	20
3.4	Zur innerbiblischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte.....	25
3.5	Zur Figur der Eva im biblischen Text	34
4.	<u>Die <i>Vita Adae et Evae</i></u>	<u>42</u>
5.	<u>Mittelhochdeutsche Texte</u>	<u>45</u>
5.1	<i>Eva und Adam</i> von Lutwin	47
5.2	Die <i>Weltchronik</i> von Jans von Wien	57
6.	<u>Vergleich der Darstellung Evas in der <i>Vita Adae et Evae</i> mit jener in den mittelhochdeutschen Texten</u>	<u>82</u>
7.	<u>Conclusio.....</u>	<u>84</u>
9.	<u>Literaturverzeichnis</u>	<u>86</u>

1. Einleitung

„Die biblische Paradieserzählung Gen 2–3 [...] gehört zu den am meisten ausgelegten und wirkungsgeschichtlich wichtigsten Texten der Bibel.“²

Die Erzählung vom Sündenfall aus Gen 2–3 hat die christliche Theologie nachhaltig geprägt.³

MERK weist darauf hin, dass die Zeugnisse über das Nachdenken zum Schicksal und Verhalten des ersten Menschenpaares von der Zeitenwende bis ins hohe Mittelalter und von Armenien über Georgien bis nach Frankreich, Deutschland und Dänemark reichen.⁴

Die narrative Vielschichtigkeit und die ethische wie theologische Deutungskraft der Paradiesgeschichte haben nicht nur unterschiedliche Interpretationen hervorgebracht, sondern auch immer wieder den Blick auf Eva als zentrale Figur gelenkt.⁵ Im Verlauf der theologischen und hermeneutischen Entwicklung wandelte sich jedoch die Interpretation dieses Textes, insbesondere in Bezug auf die Frau. Eva wurde lange als sündhaft und minderwertig dargestellt, doch moderne Ansätze bemühen sich um eine gerechtere und differenziertere

² Friedhelm HARTENSTEIN, Orte des Ursprungs und der Erneuerung: Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: Christiane KARRER-GRUBE u. a. (Hgg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und seinem Umfeld (AOAT 359), Münster 2009, 35–48, hier 43; Stephen GREENBLATT, Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit, München 2018; Bob BECKING, Out of paradise. Eve and Adam and their interpreters, Sheffield 2011.

³ Eine Vielzahl an Werken widmet sich der Analyse von Gen 2–3. Die folgende Darstellung erhebt daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll lediglich einen Überblick über die Bandbreite der verfügbaren Literatur bieten: Christfried BÖTTICH, Adam und Eva im Christentum, in: DERS. – Beate EGO – Friedmann EISSLER, Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 79–134; Georg FISCHER, Genesis 1–11 (HThKAT), Freiburg 2018; Jan Christian GERTZ, Das erste Buch Mose Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen 2021; Thomas KRÜGER, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: Konrad SCHMID – Christoph RIEDWEG, Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History (FAT.2 34), Tübingen 2008, 95–109; Tryggve N. D. METTINGER, The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3, Pennsylvania 2007; Chingboi Guite PHAIPI, The Bible and Women's Subordination. A Tribal Woman Re-Reads Genesis 2–3, in: International Journal of Asian Christianity (2022), 69–88; Terje STORDALEN, Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (CBET 25), Leuven 2000; Beverly J. STRATTON, Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3 (JSOTS 208), Sheffield 1995.

⁴ Vgl. Otto MERK – Martin MEISER, Das Leben Adams und Evas, in: DERS. u. a., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Das Leben Adams und Evas, Band II: Unterweisung in erzählender Form, Gütersloh 1998, 740–788, hier: 740.

⁵ Vgl. Irmtraud FISCHER – Mercedes Navarro PUERTO – Andrea TASCHL-ERBER (Hgg.), Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie (Hebräische Bibel – Altes Testament, 1.1), Stuttgart 2010, 12.

Betrachtung.⁶ In diesem Zusammenhang ist besonders die feministische Exegese⁷ zu nennen, die entscheidend dazu beigetragen hat, traditionelle Geschlechterbilder in Frage zu stellen und Evas Rolle im Diskurs neu zu bewerten. Dabei wird deutlich, dass Rezeptionsgeschichte nur dann als solche verstanden werden kann, wenn sie ohne geschlechtsspezifische Verzerrung erfolgt, wie von FISCHER treffend formuliert wurde: „Rezeptionsgeschichte ist wie allgemeine Geschichte nur dann als solche zu bezeichnen, wenn sie nicht mit einem Genderbias die Hälfte der Menschheit als unbedeutend ausschließt.“⁸

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Rezeptionsgeschichte von Gen 2–3 mit einem besonderen Fokus auf der Darstellung der Figur Evas. Neben dem biblischen Text⁹ werden drei weitere Quellen untersucht: die frühjüdische lateinische *Vita Adae et Evae*¹⁰ sowie die beiden mittelhochdeutschen Texte: die *Weltchronik*¹¹ von Jans von Wien und *Eva und Adam*¹² von Lutwin, der sich durch sein bemerkenswert frauenfreundliches Bild der Eva auszeichnet.

Im Zentrum der Untersuchung stehen vier Forschungsfragen: Wie hat sich der biblische Text Genesis 2–3 entwickelt? Wie wird die Geschichte von Adam und Eva in der *Vita Adae et Evae* behandelt, insbesondere mit Blick auf die Darstellung Evas im Vergleich zu Adam? Wie unterscheidet sich die Darstellung Evas in der *Vita Adae et Evae* von den mittelhochdeutschen Texten? Welche Rolle wird Eva in den jeweiligen Texten zugeschrieben? Um diese Fragen zu beantworten, wird ein interdisziplinärer Ansatz verfolgt, der

⁶ Vgl. Michael MECKLENBURG, Der Sündenfall als Glücksfall Lutwins ‚Eva und Adam‘, in: Nathanael BUSCH – Björn REICH, *Vergessene Texte des Mittelalters*, Stuttgart 2014, 79–90, hier: 79.

⁷ Siehe dazu auch: Gerlinde BAUMANN, Seit Adam und Eva... werden Geschlechterrollen konstruiert. Feministische Exegese und Gender-Frage am Beispiel der Schöpfungserzählung Gen 2,4b–3,24, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 56/4 (2004), 297–308; Erhard S. GERSTENBERGER, Wo steht feministische Exegese heute? Eine (deutsche) Zwischenbilanz, in: *Evangelische Theologie* 62/6 (2002), 464–473; Luise SCHOTTROFF – Silvia SCHROER – Marie-Theres WACKER, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995.

⁸ I. FISCHER – PUERTO – TASCHL-ERBER, *Die Bibel und die Frauen*, 12.

⁹ Siehe dazu: Christoph DOHMEN (Hg.), *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Altes Testament* (Bd. 1), Stuttgart 2018.

¹⁰ Siehe dazu: Otto MERK u. a., *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Das Leben Adams und Evas. Band II. Unterweisung in erzählender Form*, Gütersloh 2019.

¹¹ Siehe dazu: Philipp STRAUCH, Philipp (Hg.), *Jansen Enikels Werke* (MGH Deutsche Chroniken III), Hannover – Leipzig 1900, 1–596. https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00000_774?page=1 [Abruf: 30.09.2023].

¹² Siehe dazu: Mary-Bess HALFORD, *Lutwin’s Eva und Adam. Study – Text – Translation* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 401), Göppingen 1984; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 298.

literaturwissenschaftliche, theologische und geschichtswissenschaftliche Perspektiven mit feministischen und gender-theoretischen Ansätzen verknüpft.

Zunächst wird im Methodenkapitel geklärt, was unter rezeptionsgeschichtlichen Arbeiten in der Bibelwissenschaft zu verstehen ist, bevor der mittelalterliche Zugang zur Bibelexegese beleuchtet wird. Das dritte Kapitel analysiert den biblischen Text Gen 2–3. Es beginnt mit einer Untersuchung der Entstehung und Datierung und beleuchtet anschließend das Verhältnis zwischen Gott und Mensch sowie zwischen den Menschen untereinander. Besondere Aufmerksamkeit gilt der Figur der Eva, die als Archetyp der Frau betrachtet wird. Dabei wird auch eine gender-faire Exegese im Sinne von FISCHER¹³ angewandt, um aufzuzeigen, wie die Paradieserzählung das europäische Frauenbild geprägt hat. Das darauffolgende Kapitel widmet sich der *Vita Adae et Evae*. Diese frühjüdische Schrift wird auf ihre Erweiterung und Transformation der biblischen Motive hin untersucht, wobei der Fokus auf der Darstellung Evas und deren theologischer sowie narrativer Funktion liegt. Das fünfte Kapitel richtet den Blick auf die mittelhochdeutschen Texte *Eva und Adam* von Lutwin sowie die *Weltchronik* von Jans von Wien. Im Werk Lutwins wird analysiert, wie Eva als aktive und selbstbestimmte Figur präsentiert wird, was ein außergewöhnliches Frauenbild innerhalb der mittelalterlichen Literatur darstellt. In der *Weltchronik* wird untersucht, wie biblische Motive in den historischen Kontext eingebettet und für eine christliche Weltsicht genutzt werden. Im sechsten Kapitel wird die Darstellung Evas in der *Vita Adae et Evae* mit jener der mittelhochdeutschen Texte verglichen. Das abschließende Kapitel, die *Conclusio*, fasst die zentralen Erkenntnisse der Arbeit zusammen. Es wird aufgezeigt, wie die Figur der Eva über verschiedene Texte und Epochen hinweg unterschiedlich interpretiert und adaptiert wurde. Besonderes Augenmerk liegt darauf, welche Botschaften mit ihrer Darstellung verbunden wurden und welche Rolle sie für die Vermittlung gesellschaftlicher und theologischer Konzepte spielte.

¹³ Vgl. Irmtraud FISCHER, Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten, Münster 2004.

2. Hermeneutische Zugänge

Im folgenden Kapitel werden die hermeneutischen Zugänge beschrieben, die als Grundlage für diese Arbeit dienen. Dabei werden auch wichtige Begriffe und Konzepte näher erläutert und definiert, um ein besseres Verständnis für die Forschungsansätze und Herangehensweisen der vorliegenden Arbeit zu ermöglichen.

2.1 Rezeptionsästhetik

Wesentlich für diese Studie ist eine Methode der Literaturanalyse, nämlich die Rezeptionsästhetik¹⁴, insofern im Folgenden Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte untersucht werden. Es handelt sich bei der Rezeptionsästhetik um einen Sammelbegriff für die Theorie und Analyse der Wechselbeziehungen zwischen dem literarischen Text und seinen Leser:innen.¹⁵ Dabei liegt der Schwerpunkt der Rezeptionsästhetik auf dem Prozess der Aneignung des Texts durch die Rezipient:innen. Es wird davon ausgegangen, dass die Bedeutung eines Textes nicht in diesem selbst zu finden ist, sondern dass sie erst während der Rezeption von den Leser:innen konstituiert wird.¹⁶

Diese Theorie wurde in zwei Hauptströmungen entwickelt. Zum einen wurde sie in ihrer wirkungstheoretischen Ausrichtung durch Hans Robert JAUß¹⁷, zum anderen in ihrer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive durch Wolfgang ISE¹⁸ begründet. Beide Richtungen

¹⁴ Texte, die sich mit dieser Methode der Literaturanalyse auseinandersetzen, siehe: Hans Robert JAUß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanz 1967; Wolfgang ISE, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Konstanz 1970; DERS., *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972; DERS., *Im Lichte der Kritik*, in: Rainer WARNING (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975; DERS., *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München ⁴1994; Rainer WARNING (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München ⁴1994; Hans Robert JAUß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main ²1997; Gérard GENETTE, *Impliziter Autor, impliziter Leser?*, in: Fotis JANNIDIS u.a. (Hgg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 233–246; Tilmann KÖPPE u. a., *Rezeptionsästhetik*, in: DERS. u. a., *Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung*, Stuttgart 2013, 85–96; Uwe BECKER, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen ⁵2021, 59–62.

Es sei angemerkt, dass hier nur einige ausgewählte wissenschaftliche Beiträge genannt werden, ohne den Anspruch auf eine vollständige und umfassende Würdigung aller Forschungsbeiträge zu diesem Thema zu erheben.

¹⁵ Vgl. KÖPPE, *Rezeptionsästhetik*, 85.

¹⁶ Vgl. BECKER, *Exegese des Alten Testaments*, 59.

¹⁷ Vgl. JAUß, *Literaturgeschichte als Provokation*; DERS., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*.

¹⁸ Vgl. ISE, *Die Appellstruktur der Texte*; DERS., *Der implizite Leser*; DERS., *Der Akt des Lesens*.

betonen die Aufwertung der Leser:innenrolle und distanzieren sich gleichzeitig von einer ausschließlichen Fokussierung auf eine ‚Darstellungsästhetik‘.¹⁹

Seit der Etablierung im Jahr 1967 in Konstanz hat sich dieses Forschungsfeld kontinuierlich weiterentwickelt und spezifiziert.²⁰ Es sei angemerkt, dass die Fragen, die von dieser Disziplin gestellt werden, wie beispielsweise die Wechselwirkung zwischen Leser:in und Text nicht neu sind. Bereits im Jahr 1960 hat Hans Georg GADAMER²¹ die *Wirkungsgeschichte* als grundlegende Kategorie in die Diskussion eingebracht.²² Dieser Ansatz untersucht, inwiefern literarische Texte eine implizite Leser:innenrolle beinhalten, die maßgeblich beeinflusst, wie Rezipient:innen einen Text aufnehmen und auslegen.²³ Ebenso steht die *Rezeptionsästhetik* in enger Verbindung mit der *Rezeptionsgeschichte*, welche die Art und Weise untersucht, wie ein literarischer Text im Laufe der Zeit von seinen Rezipient:innen aufgenommen wurde.²⁴ Eine weitere Disziplin, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen wird, ist die *Redaktionsgeschichte*, insofern besonders alttestamentliche Texte wie Gen 2–3 einem Prozess der Selbstausslegung und damit einem Rezeptionsprozess zu verdanken sind.²⁵

In diesem Modell wird die Grundannahme formuliert, dass ein Text nicht nur von Autor:innen geschaffen, sondern insbesondere für Leser:innen konzipiert wurde.²⁶ Das bedeutet, dass bei der Verfassung eines Textes die beabsichtigte Wirkung auf die Leser:innen und deren Auslegung relevant ist. Daher nimmt die Idee des/der ‚impliziten Lesers/Leserin‘ eine zentrale Rolle ein. Damit wird umschrieben, ob der Text Leerstellen oder Unbestimmtheiten enthält, die während des Lesens aufgefüllt werden und sich dadurch der Sinn eines Textes konstituiert. ISER betont, dass „der implizite Leser [...] den im Text vorgezeichneten Aktcharakter des Lesens und nicht eine Typologie möglicher Leser [meint]“²⁷. ISER zeigt in diesem Zusammenhang auch auf, dass jener „die Gesamtheit der Vororientierungen [verkörpert],

¹⁹ Vgl. KÖPPE, *Rezeptionsästhetik*, 85.

²⁰ Vgl. BECKER, *Exegese des Alten Testaments*, 59.

²¹ Vgl. Hans Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁶1990.

²² Vgl. BECKER, *Exegese des Alten Testaments*, 59.

²³ Vgl. KÖPPE, *Rezeptionsästhetik*, 85.

²⁴ Vgl. ebd., 85

²⁵ Vgl. BECKER, *Exegese des Alten Testaments*, 60.

²⁶ Vgl. KÖPPE, *Rezeptionsästhetik*, 87.

²⁷ ISER, *Der implizite Leser*, 8.

die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet.“²⁸ Weiters weist BECKER darauf hin, dass dies immer vorläufig und subjektiv sei.²⁹

In der wissenschaftlichen Forschung wurde dieses Konzept unter anderem von GENETTE immer wieder kritisiert, da es sowohl als kommunikationstheoretische, als auch als interpretationstheoretische Größe irreführend sei.³⁰ Da diese Theorie an literarischen Werken und nicht an biblischen Texten entwickelt wurde, zeigten Forscher:innen auch immer wieder die Grenzen dieses Ansatzes auf. So verweist BECKER darauf, dass die alttestamentlichen Texte sich einer Überlieferungstätigkeit verdanken und sich daher einer rezeptionsästhetischen Analyse entziehen.³¹ Dem widerspricht BREED wenn er sagt, dass der historische Kontext eine Struktur bietet, innerhalb derer der Text auf verschiedene Weisen interpretiert werden kann. Denn die Potenziale eines Textes können sich im Laufe der Zeit und in verschiedenen Umgebungen verändern, was wiederum verdeutlicht, dass eine rezeptionsästhetische Analyse relevant und anwendbar ist, auch wenn die Texte einer Überlieferungstätigkeit unterlagen.³² So resümiert FREY, dass die Bedeutung eines Textes weder ausschließlich aus seiner Entstehung abzuleiten noch allein durch die Perspektive der Lesenden zu verstehen sei. Vielmehr entfaltet sich der Sinn eines Textes in der Interaktion zwischen Text und Leser:in.³³

2.2 Feministische Exegese

Im Verlauf der letzten beiden Jahrzehnte hat die Verbreitung feministischer Exegese kontinuierlich zugenommen. Dieser Zuwachs wird in der Forschungsliteratur dadurch begründet, dass dieser Art der Bibelauslegung vielfältige Methoden und unterschiedliche Interessenschwerpunkte der Forscher:innen zu Grunde liegen. Gegenwärtig werden kritisch-

²⁸ Iser, Der Akt des Lesens, 60.

²⁹ Vgl. BECKER, Exegese des Alten Testaments, 60.

³⁰ Vgl. GENETTE, Impliziter Autor, impliziter Leser; KÖPPE, Rezeptionsästhetik, 88.

³¹ Vgl. BECKER, Exegese des Alten Testaments, 61.

³² Vgl. Brennan BREED, What Can a Text Do? Reception History as an Ethology of the Biblical Text, in: Emma ENGLAND – William John LYONS (Hg.), Reception History and Biblical Studies. Theory and Practice, London – New York 2015, 95–109, hier: 101.

³³ Vgl. Jörg FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte. Der ‚Akt des Lesens‘ nach Wolfgang Iser und seine hermeneutische Relevanz, in: ThBeitr 23 (1992), 266-290, hier: 288.

feministische Analysen auf die gesamte Bibel, mit besonderem Fokus auf das Alte Testament, angewendet.³⁴

Vorab ist zu erwähnen, dass die Bibel in einem patriarchalischen Kontext entstanden ist und dementsprechend auch die damit verbundenen gesellschaftlichen Strukturen, die nicht nur geschlechtsspezifische Diskriminierung, sondern auch Ungleichheiten auf Grundlage anderer sozialer Merkmale verfestigten.³⁵ Im Alten Orient und in der Antike war das entscheidende Kriterium für den sozialen Status eines Individuums die Unterscheidung zwischen frei und unfrei. Diese Klassifikation bestimmte, ob eine Person Rechte als Individuum besaß oder, wie im Fall von Sklavinnen und Sklaven, als Eigentum unter die Rechte des Besitzers oder der Besitzerin fiel. Innerhalb derselben sozialen Schicht war das Geschlecht ein weiteres Unterscheidungsmerkmal, das den Rang und die Stellung einer Person festlegte. So waren Frauen als Töchter ihren Vätern oder nach deren Tod ihren ältesten Brüdern untergeordnet. In der Ehe stand die Frau unter der Autorität ihres Ehemannes. Patriarchat bezieht sich dabei nicht ausschließlich auf die Herrschaft von Männern, sondern umfasst ein komplexes Geflecht sozialer Hierarchien, die auf unterschiedlichen Merkmalen basieren.³⁶

Wie bereits von FISCHER problematisiert, wird das Alte Testament in erster Linie mit Männern assoziiert, während Frauen oftmals nur in ihrer Rolle als Ehefrauen in den Blick kommen. Daher verwundert es nicht, dass die Unterdrückung von Frauen kontinuierlich auf der Grundlage des Alten Testaments gerechtfertigt wurde.³⁷ Insbesondere in Gen 2–3 verortete man in einer rund zweitausendjährigen Tradition die Zweitrangigkeit der Frau und ihre Unterordnung. Überdies wurde ihr aufgrund dieser Bibelstelle die aktivere Rolle im Sündenfall zugeschrieben, wodurch die Frau als Verführerin gebrandmarkt und der Mann von der Verantwortung für das Böse entbunden wird.³⁸

³⁴ Vgl. Luise SCHOTTRUFF – Marie-Theres WACKER, Kompendium. Feministische Bibelauslegung. Sonderausgabe, München ³2007.

³⁵ Siehe dazu auch: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge, Gütersloh 1993, 62 sowie Irmtraud FISCHER, Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 21 (2006), 25–44, hier: 29.

³⁶ Vgl. I. FISCHER – PUERTO – TASCHL-ERBER, Die Bibel und die Frauen, 16–17.

³⁷ Vgl. I. FISCHER., Gender-faire Exegese, 2004, 16, 28.

³⁸ Vgl. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Genesis 1–11. Die Urgeschichte, in: SCHOTTRUFF – WACKER, Kompendium, 1–11, hier: 1.

Angesichts des zentralen Forschungsgegenstands der vorliegenden Arbeit, nämlich der Untersuchung der Figur der Eva in Gen 2–3, führt kein Weg an einer Berücksichtigung der feministischen Exegese vorbei. Der Ausgangspunkt dieser Art der Auslegung ist die Erkenntnis, dass biblische Texte „von Männern primär für Männer“³⁹ verfasst wurden. Daraus zieht FISCHER den Schluss, dass die biblischen Erzählungen hauptsächlich die männliche Perspektive auf das Leben der Frauen in der Zeit der Bibel widerspiegeln und daher keine direkten Einblicke in ihre tatsächlichen Lebensumstände gewähren.⁴⁰

Anhand dieser Überlegungen formuliert FISCHER einen gender-fairen Forschungsansatz „mit feministischer Option für die alttestamentliche Exegese“⁴¹, an dem sich auch die vorliegende Arbeit orientieren wird. Sie verortet diesen Forschungsansatz in der zweiten Frauenbewegung, in der immer mehr Theolog:innen Frauen betreffende Fragen an die klassische Theologie richteten. Es geht FISCHER darum, festzuhalten, dass bei der Betrachtung antiker Texte, obwohl sie die damalige Realität der dargestellten Figuren nicht genau abbilden, diese dennoch in ihrer Zeit als glaubhaft angesehen werden müssen. Daher ist es in der Exegese von Bedeutung, die Geschlechterverhältnisse in der Genesis zu verstehen und die Rolle der Frauen in biblischen Zeiten zu erklären. Sie fordert die traditionelle Exegese auf, das Geschlecht als äußerst wirksames exegetisches Kriterium zu reflektieren und schlussfolgert, dass dies dazu führe, die gängige Auslegungstradition zu verlassen und Geschichten im Kontext, in dem sie entstanden sind und verfasst wurden, zu interpretieren.⁴²

2.3 Gender-Studies in der Mediävistik

Es muss auch ein Augenmerk daraufgelegt werden, inwiefern *Gender Studies*⁴³ bereits in der Mediävistik Beachtung gefunden haben. Die Auseinandersetzung mit ‚Gender‘ nahm in den letzten Jahren kontinuierlich zu, was sich auch in der Mediävistik widerspiegelt. Es wurde eine Vielzahl relevanter Sammelbände, Monografien und Artikel veröffentlicht, die

³⁹ Georg FISCHER, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung*, Stuttgart 2019, 264. [Hervorhebungen G. F.].

⁴⁰ Vgl. FISCHER, *Gender-faire Exegese*, 16.

⁴¹ Ebd., 31.

⁴² Vgl. ebd., 25–26.

⁴³ Zum allgemeinen Forschungsbereich der *Gender Studies* siehe auch Franziska BERGMANN, *Gender studies*, Bielefeld 2012; Wolfgang FUNK, *Gender Studies*, Paderborn 2018.

sich diesem Themenfeld widmen und Einblicke in den aktuellen Stand der Forschung gewähren.⁴⁴

Mit der Einführung des neuen Paradigmas ‚Gender‘ in den 1980er Jahren kam es zu einem Umbruch innerhalb der feministischen Forschung.⁴⁵ Daher leiten sich wesentliche Themen und Forschungsmethoden der *Gender Studies* zunächst aus feministischer Kritik an ungleichen Geschlechterverhältnissen ab. Während der Feminismus⁴⁶ den Schwerpunkt auf ‚Frauen‘ legt, konzentrieren sich die *Gender Studies* auf die Geschlechtlichkeit als ein historisch und kulturell veränderliches Phänomen. Das bedeutet, dass das binäre System, das die Unterscheidung zwischen Frau/Mann oder weiblich/männlich vorsieht, grundsätzlich in Frage gestellt wird.⁴⁷

Im Bereich der germanistischen Mediävistik zeigt sich im Vergleich zur neueren deutschen Literaturwissenschaft, dass das Problem der unterrepräsentierten Autorinnen, welches innerhalb der *Gender Studies* häufig diskutiert wird, aufgrund des nahezu vollständigen Fehlens weiblicher Schriftstellerinnen in vielen mittelalterlichen literarischen Gattungen marginal ist. Dies hat zur Folge, dass in den Anfängen der Bereich der volkssprachigen Frauenmystik verstärkt im Rahmen der *Gender Studies* untersucht wurde. In einem nächsten Schritt setzte man in der Mediävistik einen Schwerpunkt auf das Kleidertauschmotiv⁴⁸. Wenig Beachtung fanden in der Forschung bislang die Verknüpfungen zwischen Geschlecht

⁴⁴ Texte, die sich mit der Kategorie ‚Gender‘ in der Mediävistik auseinandersetzen, sind beispielsweise: Andrea SIEBER, *Gender Studies*, in: Christiane ACKERMANN u. a. (Hgg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2015, 103–140; Judith KLINGER, *Gender-Theorien. Ältere deutsche Literatur*, in: Claudia BENTHIEN u. a. (Hgg.), *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Reinbek b. Hamburg 2002, 267–297; Ingrid BENNEWITZ u. a., *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalitätsforschung. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive* (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25), Göttingen 2019.

⁴⁵ Vgl. Tanja PAULITZ, *Die Überwindung der Sex/Gender Unterscheidung als Errungenschaft der Gender Studies? Zur Problematik eines dominanten Narrativs*, in: *Feministische Studien* 39/2 (2021), 352–372, hier: 352–353.

⁴⁶ Mit der Beziehung zwischen *Gender Studies* und Feminismus beschäftigt sich u. a. Regina BECKER-SCHMIDT – Gudrun AXELI-KNAPP, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 72020.

⁴⁷ Vgl. SIEBER, *Gender Studies*, 104.

⁴⁸ Das Kleidertauschmotiv in der mittelalterlichen Literatur wird häufig als Mittel verwendet, um Geschlechterrollen und -grenzen zu hinterfragen. Im Kontext von Geschichten wie „Frau als Mönch“ oder „Mann als Nonne“ werden Frauen in Männerkleidern dargestellt, um entweder religiöse Buße zu tun oder gesellschaftlichen Einschränkungen zu entkommen. Diese Geschichten bestätigen auf subtile Weise die bestehende Geschlechterhierarchie, indem Frauen auch in Männerrollen ihre untergeordnete Position beibehalten. Vgl. Edith FEISTNER, *Manlīchiu wīp, wīplich man. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 119/2 (1997), 235–260.

und Rhetorik, ebenso wie Geschlechterfragen in Bereichen der historischen Semantik und Narratologie.⁴⁹

Abschließend sollte festgehalten werden, dass *Gender Studies* keine vorgefertigten Modelle bereitstellen, sondern vielmehr methodische Verfahren in die Literaturanalyse einbringen.⁵⁰ Im Kontext der Ziele der vorliegenden Arbeit sei angemerkt, dass bei der Anwendung moderner Methoden zur Auslegung eines antiken Textes gewisse Spannungen entstehen können, da die verwendeten Analysebegriffe oft nur wenig Bezug zur antiken Kultur des untersuchten Textes haben.⁵¹ Da sich die Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit aber mit der Darstellung von Frauen und geschlechtsspezifischen Kategorien beschäftigen und diese nicht allein der feministischen Exegese zugeschrieben werden können, ist es von Bedeutung, auch die *Gender Studies* in diese Arbeit zu integrieren.

⁴⁹ Vgl. SIEBER, *Gender Studies*, 114.

⁵⁰ Vgl. ebd., 109.

⁵¹ Vgl. Cynthia Ruth CHAPMAN, *Modern Terms and their Ancient Non-Equivalents. Patrilineality and Gender in the Historical Study of the Bible*, in: *HeBAI* 5/2 (2016), 78–93, hier: 79.

3. Der biblische Text Gen 2–3

Das erste Buch des Ersten Testaments wird aufgrund seines Inhalts *Genesis* genannt, was ‚Entstehung‘ beziehungsweise ‚Ursprung‘ bedeutet. ZENGER charakterisiert den Inhalt als einen narrativen Weltentwurf, der die Ursprünge Israels als die Familie JHWHs im Spannungsfeld von Chaos und Kosmos darstellt.⁵² Das Buch Genesis setzt mit dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ein, in dem über den Anfang der Welt berichtet wird.⁵³ Es folgt in Genesis 2–3 ein weiterer Text, der das schöpferische Wirken Gottes beschreibt. SCHELLENBERG betont, dass auch in diesen Erzählungen der Mensch eine zentrale Sonderstellung einnimmt.⁵⁴ In der Bibelwissenschaft existiert eine Vielzahl von wissenschaftlichen Arbeiten, die sich eingehend mit dem Buch Genesis auseinandersetzen. Dabei rückt immer wieder die Paradies- und Fallerzählung (Gen 2,4b–3,24) in das Zentrum des Interesses.

3.1 Zur Textentstehung und Datierung

„Die klassische Quellenscheidung der Urkundenhypothese [sic!] ist überholt. Darüber gibt es Einigkeit in der Forschung. Noch gibt es jedoch kein zustimmungsfähiges Alternativmodell“.⁵⁵

Auch gegenwärtig gerät der biblische Text Gen 2–3 immer wieder in den Fokus exegetischer Untersuchungen⁵⁶, die unter anderem zu komplexen redaktionsgeschichtlichen Theorien sowie zu einer Debatte über die seit Wellhausen⁵⁷ traditionelle zeitliche Ordnung der beiden Schöpfungserzählungen, nämlich die Priorität von Gen 2–3 gegenüber Gen 1, führen. Diese Einordnung wird heute zunehmend hinterfragt, wobei einige Forschende dafür

⁵² Vgl. Erich ZENGER – Christoph DOHMEN – Irmtraud FISCHER, Das Buch Genesis, in: Christoph DOHMEN (Hg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Altes Testament. Band 1, Stuttgart ²2018, 6–434, hier: 7.

⁵³ Vgl. ebd.; GERTZ, Das erste Buch Mose Genesis.

⁵⁴ Vgl. Annette SCHELLENBERG, Der Mensch das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, in: AThANT 101 (2011), 179–230, hier: 179.

⁵⁵ Thomas RÖMER, Wege aus dem Labyrinth der Pentateuchforschung, in: Bibel und Kirche 1 (2024), 4–11, hier: 4.

⁵⁶ Nachfolgend werden einige Quellen aufgeführt, die sich mit der Entstehung des Pentateuchs beschäftigen. Die Auswahl ist nicht als vollständig zu verstehen, sondern soll einen Eindruck von der Breite und Vielfalt des aktuellen Forschungsfeldes vermitteln: A. Graeme AULD, Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch in a Generation since 1938, Edinburgh 1980; Jan Christian GERTZ, Die Literatur des Alten Testaments I. Tora und Vordere Propheten, in: DERS. (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen ³2009, 193–311; Christophe NIHAN – Thomas RÖMER, Die Entstehung des Pentateuch. Die aktuelle Debatte, in: Thomas RÖMER u. a., Einleitung in das Alte Testament, Zürich 2013, 138–164; Christoph DOHMEN, Wenn die Argumente ausgehen. Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung, in: BiKi 53 (1998), 113–117.

⁵⁷ Siehe dazu: Julius WELLHAUSEN, Geschichte Israels I, Berlin 1878.

plädieren, die bisher angenommene Priorität der Paradiesgeschichte vollständig oder teilweise umzukehren.⁵⁸ Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit wird im Folgenden nur ein Überblick über den aktuellen Stand der Forschung gegeben. Eine ausführliche Darstellung sämtlicher Ansätze zur Redaktionsgeschichte kann hier nicht erfolgen, obwohl dies für eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Gen 2–3 von großer Bedeutung wäre. In diesem Zusammenhang gibt SPIRA aber zu bedenken, dass die Entstehungsgeschichte dieses Textes wahrscheinlich nie eindeutig rekonstruierbar sein wird.⁵⁹

ZENGER betont, dass es keine direkten Berichte über die Entstehung der fünf Bücher Mose gibt. Die Forschung ist daher darauf angewiesen, die Entwicklung aus der heutigen Gestalt des Pentateuchs zu rekonstruieren.⁶⁰ ASSMANN beschreibt diesen Prozess anschaulich als einen lebendigen Fluss, dessen Verlauf sich ständig verändert: „Er verlagert sein Bett und führt bald mehr, bald weniger Wasser. Texte geraten in Vergessenheit, andere kommen hinzu, sie werden erweitert, abgekürzt, umgeschrieben, anthologisiert in wechselnden Zusammenstellungen. Gewisse Texte erringen aufgrund besonderer Bedeutsamkeit zentralen Rang, werden öfter als andere kopiert und zitiert und schließlich zum Inbegriff normativer und formativer Werke.“⁶¹ Insofern wird in der Forschungsliteratur auch erwähnt, dass der Text, der bis heute ein Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses ist⁶², ursprünglich auf mündlichen Überlieferungen basierte⁶³ und erst später verschriftlicht, dann kontinuierlich weiterentwickelt, angereichert und schließlich redaktionell bearbeitet wurde.⁶⁴ ZENGER hebt aber hervor, dass die Vorstellung, mündliche Traditionen seien einfach verschriftlicht

⁵⁸ Vgl. Erhard BLUM – Wolfgang OSWALD, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung (Textgestalt und Komposition 69), Tübingen 2010, 1.

⁵⁹ Vgl. Gabriele SPIRA, Paradies und Sündenfall. Stoffe und Motive der Genesis 3. Rezeption von Tertullian bis Ambrosius, Frankfurt am Main u. a. 2015, 12.

⁶⁰ Vgl. Erich ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher 1/1), Stuttgart⁹2016, 89.

⁶¹ Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck'sche Reihe 1307), München⁶2007, 92.

⁶² Siehe dazu: ebd. Der Gedanke, dass „Texte von normativem und formativem Anspruch“ (ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, 92) in einen Traditionsstrom eingehen, ist plausibel. Assmann betont, dass die Erinnerung an verbindliche und unvergessliche Ereignisse zentral ist, besonders im Zusammenhang mit Israels kollektiver Identität (vgl. ebd., 255). Er argumentiert, dass die Fallerzählung die Geschichte durch die erste Schuld in Gang setzte, insofern das Paradies eine Vor-Geschichte darstellt (vgl. ebd., 254).

⁶³ Siehe dazu: Odil Hannes STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970 sowie Hermann GUNKEL, Genesis. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, I. Abteilung, Die historischen Bücher. 1. Band, Göttingen⁶1964.

⁶⁴ Vgl. SPIRA, Paradies und Sündenfall, 12.

worden, zu kurz greift. Stattdessen müsse von einer dynamischen Wechselwirkung zwischen mündlichen und schriftlichen Textformen ausgegangen werden.⁶⁵

ZENGER reduziert die Vielzahl der seit den Anfängen vertretenen Hypothesen zur Entstehung des Pentateuchs auf drei grundlegende Modelle, von denen sämtliche weitere Ansätze abgeleitet wurden. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen Modellen liegt in der Frage, ob der Pentateuch auf einen einheitlichen Erzählstrang (Grundschrift), mehrere eigenständige Erzählfäden (Quellen) oder unverbundene Einzelstücke (Fragmente) zurückzuführen ist. Das erste Modell ist die Grundschrifthypothese, die davon ausgeht, dass der Pentateuch ursprünglich als ein geschlossenes Werk entstanden ist, welches im Laufe der Überlieferung ergänzt und erweitert wurde.⁶⁶ Das zweite Modell ist die Urkundenhypothese, nach der der Pentateuch aus mehreren eigenständigen Hauptquellen – Jahwist, Elohist, Deuteronomium und Priesterschrift – zusammengestellt wurde. Dieses Modell hat jedoch in der aktuellen Forschung an Bedeutung verloren.⁶⁷ Das dritte Modell, die Fragmentenhypothese, nimmt an, dass der Pentateuch aus einzelnen, zunächst unabhängigen Erzählungen besteht, die erst in exilischer oder frühnachexilischer Zeit durch redaktionelle Bearbeitungen verbunden wurden. In der aktuellen Forschung wird wieder verstärkt die Grundschrifthypothese favorisiert.⁶⁸

Die Frage nach der Datierung und Zusammensetzung einzelner Teile des Pentateuchs, insbesondere der Erzählungen in Gen 2–3, ist nach wie vor Gegenstand intensiver Diskussionen.⁶⁹ Einige Forschende argumentieren, dass diese Texte auf vorexilische Traditionen zurückgehen und somit bereits in einer frühen Phase der israelitischen Geschichte entstanden sind. Andere vertreten die These, dass Gen 2–3 einer späteren Entstehung zuzuordnen ist, wobei die Texte während der nachexilischen Zeit stark durch monotheistische Überarbeitungen geprägt wurden, die eine theologische Neuinterpretation älterer mythologischer Motive widerspiegeln.⁷⁰ In diesem Zusammenhang führt RÖMER auch an, dass in der Forschung Konsens darüber herrscht, dass es keine endgültige „Endredaktion“ existiert.

⁶⁵ Vgl. ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 90.

⁶⁶ Vgl. ebd., 104–105.

⁶⁷ Vgl. RÖMER, Wege aus dem Labyrinth der Pentateuchforschung, 4.

⁶⁸ Vgl. ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 105–106.

⁶⁹ Vgl. Henrik PFEIFFER, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), Teil I: Analyse, in: ZAW 112 (2000), 487–500, hier: 487–488; Jan Christian GERTZ, Grundinformation Altes Testament; ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 91–135.

⁷⁰ Vgl. RÖMER, Wege aus dem Labyrinth der Pentateuchforschung, 32–34.

Stattdessen wird die Entstehung des Werks als ein dynamischer, langandauernder Prozess verstanden, der zahlreiche Überarbeitungen und Ergänzungen erfuhr und bis in die hellenistische Zeit hinein andauerte. Diese kontinuierliche Weiterentwicklung zeigt, dass der Pentateuch nicht nur als normativer Text religiöser Identität diene, sondern zugleich eine literarische Grundlage bot, die immer wieder neu interpretiert und aktualisiert wurde, um den wechselnden Bedürfnissen der jeweiligen Gemeinschaften zu entsprechen.⁷¹

Die Pentateuchforschung ist sich einig, dass der Pentateuch nicht in einem einzigen Formulierungsprozess entstanden ist und kein durchgängig kohärentes Werk darstellt. Dabei spielt die Literarkritik eine zentrale Rolle. Diese Methode untersucht die literarische Einheitlichkeit eines Textes, indem sie auf Kohäsion und Kohärenz achtet. Auffälligkeiten wie Widersprüche, Wiederholungen, Leerstellen oder syntaktische Brüche werden analysiert, um auf unterschiedliche Ursprünge und Redaktionsstufen zu schließen.⁷² So zeigt sich im Hinblick auf die Spannungen in der Genesis-Textanalyse⁷³ beispielsweise, dass in Gen 2,5.⁷⁴ die Erschaffung des Menschen zum Zweck der Bebauung des Erdbodens beschrieben wird. Dies wird in Gen 2,7⁷⁵ und Gen 3,23⁷⁶ damit begründet, dass der Mensch vom Erdboden genommen ist. In Gen 3,17.23⁷⁷ tritt die erste Spannung auf, insofern diese Arbeit als Strafe Gottes dargestellt wird. Des Weiteren wird in Gen 3,19.22⁷⁸ angedeutet, dass die Sterblichkeit des Menschen eine Folge seines Ungehorsams sei, wobei auf das Genommensein vom Erdboden verwiesen wird. In widersprüchlicher Weise wird dieses Motiv aber

⁷¹ Vgl. RÖMER, Wege aus dem Labyrinth der Pentateuchforschung, 37–38.

⁷² Vgl. ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 91.

⁷³ Hierbei orientiere ich mich an SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 186–187.

⁷⁴ „gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen, denn Gott, der HERR, hatte es auf die Erde noch nicht regnen lassen und es gab noch keinen Menschen, der den Erdboden bearbeitete“ (Gen 2,5); „Gott, der HERR, nahm den Menschen und gab ihm seinen Wohnsitz im Garten von Eden, damit er ihn bearbeite und hüte.“ (Gen 2,15)

⁷⁵ „Da formte der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ (Gen 2,7)

⁷⁶ „Da schickte Gott, der HERR, ihn aus dem Garten Eden weg, damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war.“ (Gen 3,23).

⁷⁷ „Zum Menschen sprach er: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten hatte, davon nicht zu essen, ist der Erdboden deinetwegen verflucht. / Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens.“ (Gen 3,17); „Da schickte Gott, der HERR, ihn aus dem Garten Eden weg, damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war.“ (Gen 3,23).

⁷⁸ „Im Schweiß deines Angesichts / wirst du dein Brot essen, / bis du zum Erdboden zurückkehrst; / denn von ihm bist du genommen, / Staub bist du / und zum Staub kehrst du zurück.“ (Gen 3, 19); „Dann sprach Gott, der HERR: Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden, dass er Gut und Böse erkennt. Aber jetzt soll er nicht seine Hand ausstrecken, um auch noch vom Baum des Lebens zu nehmen, davon zu essen und ewig zu leben.“ (Gen 3,22)

bereits in Gen 2,7 eingeführt, also bevor der Mensch überhaupt Kenntnis von den verbotenen Früchten hat.⁷⁹

Auf sprachlicher Ebene wird deutlich, dass von der Setzung des Menschen in den Garten Eden in Gen 2,8⁸⁰ und 3,23⁸¹ berichtet wird, allerdings mit unterschiedlichen Verben. Während Gen 2,8 vom ‚Garten in Eden‘ spricht, wird in Gen 3,23 der ‚Garten Eden‘ erwähnt.⁸²

Auf inhaltlicher Ebene fällt eine Unterbrechung auf. Gen 2,10–14 unterbricht die Beschreibung, wie Gott den Menschen in den Garten setzte (Gen 2,8–9 sowie Gen 2,15–17) und fügt eine Beschreibung des Landes Eden ein. In diesem Zusammenhang ist in Gen 2,9⁸³ von zwei Bäumen in der Mitte des Gartens die Rede, später, in Gen 3,3⁸⁴, aber nur noch von einem, nicht näher spezifizierten Baum. Ob es sich um den Baum des Lebens oder den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse handelt, ist unklar. Dies könnte auf eine Verschmelzung zweier traditionell getrennter Erzählungen hinweisen, wie Michaela BAUKS argumentiert. Sie vertritt die These, dass ursprünglich nur ein Baum in der Mitte des Gartens stand und spätere redaktionelle Eingriffe diese Motive zusammengeführt haben. Diese redaktionellen Änderungen könnten darauf abzielen, den narrativen und theologischen Gehalt der Schöpfungserzählung zu erweitern. BAUKS betont, dass diese doppelte Baum-Symbolik eingeführt wurde, um komplexe Fragen menschlicher Existenz, wie Unsterblichkeit und moralische Unterscheidungsfähigkeit, innerhalb eines einzigen Erzählrahmens zu verhandeln.⁸⁵

Eine weitere inhaltliche Spannung ist auch die Ankündigung Gottes in Gen 2,17⁸⁶, dass der Mensch sterbe, wenn er vom Baum der Erkenntnis esse. Dies tritt jedoch am Ende nicht ein.⁸⁷ Es treten auch Wiederholungen auf. So beispielsweise bei der Benennung Evas durch Adam in Gen 2,23, „Frau soll sie genannt werden; / denn vom Mann ist sie genommen“

⁷⁹ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 186.

⁸⁰ „Dann pflanzte Gott, der HERR, in Eden im Osten, einen Garten und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte.“ (Gen 2,8)

⁸¹ Vgl. Fn. 76.

⁸² Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 186.

⁸³ „Gott, der HERR, ließ aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und köstlich zu essen, in der Mitte des Gartens aber den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.“ (Gen 2,9)

⁸⁴ „nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht [...]“ (Gen 3,3)

⁸⁵ Vgl. Michaela BAUKS, Erkenntnis und Leben in Gen 2–3. Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs, in: ZAW 127/1 (2015), 20–42.

⁸⁶ „doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn am Tag, da du davon isst, wirst du sterben.“ (Gen 2,17).

⁸⁷ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 186.

(Gen 2,23) und in Gen 3,20, „der Mensch gab seiner Frau den Namen Eva, Leben“ (Gen 3,20). Außerdem reagiert Gott zweimal auf den Ungehorsam der Menschen, einmal mit Fluchen in Gen 3,14–19 und dann mit der Vertreibung aus dem Paradies in Gen 3,22–24.⁸⁸

Die Betrachtung dieser Spannungen innerhalb des Textes ist besonders wertvoll für überlieferungsgeschichtliche Rekonstruktionsversuche im Sinne der Redaktionsgeschichte.⁸⁹ Insgesamt wird deutlich, dass der Text eine wohlstrukturierte Komposition darstellt, in der Motive wiederholt und modifiziert werden. Der Inhalt weist Parallelen zu den Erzählungen von Adapa⁹⁰, Gilgamesch⁹¹ sowie zu den biblischen Texten Ijob 15,7f. und Ezechiel 28 auf. Gen 2 und die folgenden Kapitel sind daher „vielschichtig, aber nicht im redaktionsgeschichtlichen, sondern im inhaltlichen Sinn.“⁹²

Abschließend lässt sich sagen, dass die genaue Datierung bis heute in der Forschung nicht geklärt ist. Daher muss als möglicher Entstehungszeitraum der (spät-)vorexilische bis zum (früh-)nachexilischen in Betracht gezogen werden. „Der Paradieserzählung selbst tut das keinen Abbruch, denn sie ist (auch inhaltlich) zeitlos.“⁹³

3.2 Zum Verhältnis Gott und Mensch

Zu den grundlegenden Annahmen des Alten Testaments zählt die Überzeugung, dass der Mensch als Schöpfung Gottes verstanden wird.⁹⁴ So ist die besondere Beziehung zwischen Mensch und Gott das zentrale Thema von Gen 2–3, insofern diese Erzählung im Kontext der Bibel als Beginn des Bundes zwischen Gott und der Menschheit verstanden wird.⁹⁵

⁸⁸ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 187.

⁸⁹ Vgl. SPIRA, Paradies und Sündenfall, 2015, 19.

⁹⁰ Siehe dazu: Seth L. SANDERS, *From Adapa to Enoch: scribal culture and religious vision in Judea and Babylon*, Tübingen 2017; Sara J. MILSTEIN, *The Origins of Adapa*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 105/1 (2015), 30–41.

⁹¹ Gilgamesch, eine mythische Figur und König von Uruk, ist die Hauptfigur des Gilgamesch-Epos. Das auf zwölf Tafeln überlieferte Epos schildert seine Suche nach Unsterblichkeit. Nachdem sein Freund Enkidu stirbt, sucht Gilgamesch bei Utnapischtim, dem Überlebenden der Sintflut, nach ewigem Leben, findet jedoch nur ein Verjüngungskraut, das von einer Schlange gefressen wird. Am Ende erlangt er Weisheit statt Unsterblichkeit. Das Epos stammt vermutlich aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. und wurde in der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive entdeckt (vgl. Jürgen WERLITZ (Hg.), *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe Lexikon* (Bd. 4), Stuttgart 2018, 134). Für weitere Informationen siehe auch: Stefan MAUL, *Das Gilgamesch-Epos*, München 2005.

⁹² SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 187.

⁹³ Ebd., 191.

⁹⁴ Vgl. Kathrin GIES, *Anthropologie des Alten Testaments*, Paderborn 2023, 41.

⁹⁵ Vgl. Christoph LEVIN, *Das verlorene Paradies und weitere sieben Vorträge zum Alten Testament*, Stuttgart 2020, 90.

Dennoch, so betont GIES, werden in den Schöpfungserzählungen unterschiedliche Darstellungen des Menschseins vertreten, die auf einen literarischen Diskurs hindeuten, in dem die Frage nach der menschlichen Existenz immer wieder neu verhandelt wird. Die Vorstellung der Gott-Ebenbildlichkeit⁹⁶ steht im Kontrast zum ambivalenten Menschenbild, das in Gen 2–3 entwickelt und später durch Kain und Abel in Gen 4 fortgeführt wird.⁹⁷

Die Vorstellung des Menschen als *imago Dei* gehört zu den zentralen Aussagen der theologischen Anthropologie und hat eine bedeutende Rezeptionsgeschichte, obwohl sie sich nur auf eine geringe Textbasis stützt. Durch ihre Platzierung in der einleitenden Schöpfungserzählung erhält sie aber eine herausragende Bedeutung. Die Erschaffung des Menschen in Gen 1 bildet das zweite Werk des sechsten Tages und somit den Abschluss der schöpferischen Tätigkeiten, wobei die Schöpfung ihre eigentliche Vollendung erst durch Gottes Ruhe am siebten Tag findet. Daher liegt der Höhepunkt der Schöpfungserzählung nicht in der Erschaffung des Menschen, sondern zeigt eine klare Ausrichtung auf Gott.⁹⁸

Während im ersten Schöpfungsbericht Gen 1⁹⁹ und Ps 8¹⁰⁰ der Mensch seine herausragende Stellung allein dem göttlichen Willen verdankt, so betont SCHELLENBERG, wird zwar in Gen 2–3 eine gewisse Überordnung des Menschen über die Tiere auf Gottes Schöpfungswillen zurückgeführt (Gen 2,19–20), dennoch erlangt der Mensch diese Position auch durch eigene Handlungen.

Bereits in den einleitenden Versen der Paradieserzählung wird deutlich, dass Gott zwar ohne den Menschen existieren kann (Gen 2,4–6), der Mensch jedoch nicht ohne Gott. Erst in Vers 2,7 tritt der Mensch in die Handlung ein,¹⁰¹ als „Gott, der Herr, den Menschen, Staub vom Erdboden [formte], und [...] in seine Nase den Lebensatem [blies]“ (Gen 2,7). Gott gestaltet den Menschen אָדָם (*’ādām*) aus dem Staub der Erde אֲדָמָה (*’adāmāh*).¹⁰² Das

⁹⁶ Siehe dazu: Gen 1,26–28; 5,1–3; 9,4–6.

⁹⁷ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 41.

⁹⁸ Vgl. ebd., 42.

⁹⁹ „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! Siesollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.“ (Gen 1,26)

¹⁰⁰ „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, / hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ (Ps 8,6)

¹⁰¹ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 205.

In diesem Zusammenhang merkt SCHELLENBERG auch an, dass damit die paradiesische Gegenwelt der realen Welt weicht (vgl. Ebd.). Für Literatur dazu siehe auch: Fritz STOLZ, Paradiese und Gegenwelten, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1/1 (1993), 5–24; Johannes HILGART, Die Erde und das Paradies. Dualistische Weltansichten in der deutschen Nachkriegsliteratur, St. Augustin 2002.

¹⁰² Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 49.

Wortspiel zwischen אדם (Mensch) und אדמה (Erdboden) verdeutlicht nicht nur eine sprachliche Nähe, sondern verweist auch auf tiefere Aspekte der Herkunft und Bestimmung des Menschen.¹⁰³ Erst durch Gottes direktes Eingreifen¹⁰⁴ wird der Mensch zu einem „lebendigen Wesen“ (Gen 2,7).¹⁰⁵ Dadurch wird sowohl die besondere Beziehung zwischen Gott und Mensch als auch die Unterscheidung des Menschen von den Tieren, bei denen diese Behauchung nicht erwähnt wird, betont. Dies unterstreicht die einzigartige Stellung des Menschen.¹⁰⁶

Die an den Schöpfungsbericht des Menschen anschließenden Verse verdeutlichen die Abhängigkeit des Menschen von Gott als seinem Schöpfer, insofern Gott den Menschen nach der Schöpfung nicht sich selbst überlässt, sondern ihn „nahm“ und „ihm seinen Wohnsitz im Garten von Eden [gab]“ (Gen 2,15). Diese Handlung betone die enge Beziehung zwischen göttlicher Fürsorge und menschlicher Abhängigkeit, die das Verhältnis von Gott und Mensch präge, so SCHELLENBERG.¹⁰⁷ Gott kümmert sich fürsorglich um den Menschen und sieht, dass „es [...] nicht gut [ist], dass der Mensch allein ist“ (Gen 2,18).¹⁰⁸ Diese Fürsorge zeigt sich bereits bei der Einhauchung des Lebensatems, was eine intime Zuwendung symbolisiert (Gen 2,7).¹⁰⁹ Deutlicher wird Gottes Fürsorge in der Beschreibung des Gartens Eden (Gen 2,9–14), der als idealer Lebensraum für den Menschen dargestellt wird, in dem alles für sein Wohlergehen bereitgestellt ist.¹¹⁰

In Gen 2 wird dem Menschen die Aufgabe übertragen, den Garten Eden zu bearbeiten und zu hüten (Gen 2,15). Gott stellt dem Menschen die Bäume im Garten Eden als Nahrung zur Verfügung und gibt ihm im Zuge dessen das Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (Gen 2,16–17).¹¹¹ Der Verzehr dieser Früchte führt laut göttlicher

¹⁰³ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 205.

¹⁰⁴ Diese Beschreibung hat Vorbilder im Alten Orient und Ägypten. Siehe dazu: Elisabeth KLEIN, Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, Darmstadt 1977. Zum Alten Orient siehe auch: Walter BEYERLIN (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT (Grundrisse zum AT 1), Göttingen ²1985.

¹⁰⁵ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 205.

¹⁰⁶ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 49.

¹⁰⁷ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 207.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 207.

¹⁰⁹ Vgl. Thomas HIEKE, Staub vom Ackerboden oder wenig geringer als Gott? Menschenbilder des Alten Testaments in spannungsvoller Beziehung, in: Lebendiges Zeugnis-Paderborn. Bonifatiuswerk d. Dt. Katholiken 53/4 (1998), 245–261, hier: 245.

¹¹⁰ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 207.

¹¹¹ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 50.

Warnung (Gen 2,17), zum unmittelbaren Tod. Dieses Verbot zeigt, so SCHELLENBERG, dass Gott nicht nur die Lebensdauer, sondern auch die Lebensqualität des Menschen im Blick hat. Obwohl Gott in diesen Versen fürsorglich dargestellt wird, zeigt Gen 2,17 erstmals, dass dieses Ungleichgewicht im Verhältnis zwischen Gott und Mensch auch Nachteile für den Menschen hat. Das Essensverbot relativiert die zuvor gegebene Erlaubnis, „von allen Bäumen des Gartens“ zu essen, und begrenzt die menschliche Freiheit. Im weiteren Verlauf der Geschichte wird deutlich, dass die tatsächlichen Folgen der Übertretung des Verbots nur teilweise den Warnungen in Gen 2,17 entsprechen.¹¹² Ebenso fällt auf, dass die Übertretung dieses Gebots nicht als ‚Sünde‘¹¹³ bezeichnet wird. Es geht der Frau nicht um Selbstverherrlichung, sondern um das Streben nach Einsicht und einem guten Leben (Gen 3,6).¹¹⁴

In Gen 2,19–20 tritt der Mensch aus seiner Passivität heraus und beginnt, selbstbestimmte Handlungen vorzunehmen. Auch wenn Gott in dieser Situation die Kontrolle behält, indem er die Tiere zu ihm bringt, verleiht das Benennungsrecht dem Menschen eine bedeutende Aufgabe, bei der seine eigenen Entscheidungen gefragt sind. Die Tiere werden dem Menschen untergeordnet und können daher nicht die „Hilfe“ sein, die dem Menschen „ebenbürtig“ ist (Gen 2,18).¹¹⁵ Gott entscheidet, die Einsamkeit des Menschen zu beenden und schafft aus einer Rippe eine „ebenbürtige Hilfe“, wobei auch in diesen Versen (Gen 2,21–22) Gott der allein Handelnde, der Mensch aber passiv ist.¹¹⁶

Obwohl der Mensch durch die Erschaffung der Frau nicht mehr allein ist, bleibt seine Situation nicht völlig „gut“ (Gen 2,18). Die Schlange, das klügste der Tiere, schafft es in Gen 3,1, sowohl die Frau als auch den Mann an Gottes Wort zweifeln zu lassen. Sie argumentiert, „Nein, ihr werdet nicht sterben. /Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ (Gen 3,4–5). Damit verfälscht die Schlange Gottes Wort und verdreht subtil die Verbotsformulierung. Adam und Eva stimmen zu und essen von der verbotenen Frucht. Ihre Augen öffnen sich, und sie erlangen wie Gott Wissen über Gut und Böse (Gen 3,7).¹¹⁷

¹¹² Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 207.

¹¹³ Der Begriff ‚Sünde‘ wird erst in der Erzählung von Kain und Abel verwendet (Gen 4,7).

¹¹⁴ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 51.

¹¹⁵ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 208.

¹¹⁶ Siehe dazu Kapitel 3.3.

¹¹⁷ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 208–209.

Doch als Gott in Gen 3,22 feststellt, dass der Mensch in Bezug auf das Wissen um Gut und Böse „wie einer von uns“ geworden ist, wird deutlich, dass diese Gottähnlichkeit des Menschen ursprünglich nicht beabsichtigt war. Um zu verhindern, dass der Mensch auch noch Unsterblichkeit erlangt, vertreibt Gott Adam und Eva aus dem Garten Eden, wodurch das Gleichgewicht wiederhergestellt wird.¹¹⁸ Innerhalb der theologischen Forschungsdiskussion vertreten viele Theolog:innen aber nicht die Ansicht, dass das Essen vom Baum und das Streben nach Erkenntnis etwas Böses und Gottwidriges sei. Unter anderem vertritt Johann Gottfried Herder (1744–1803), ein Schriftsteller, Philosoph und Theologe des 18. Jahrhunderts, die Auffassung, dass der Akt des Essens vom Baum der Erkenntnis keine böse Tat oder Rebellion gegen Gott, sondern ein wichtiger Schritt zur menschlichen Selbstverwirklichung war. Für ihn stand das Streben nach Wissen und Erkenntnis im Mittelpunkt des Menschseins, und er betrachtete den Verlust der ursprünglichen Unschuld als notwendige Voraussetzung für die Entwicklung des menschlichen Geistes. Der Sündenfall bedeutete für Herder, dass der Mensch zwar von seinem ursprünglichen Naturzustand entfremdet wurde, dies aber eine bewusste Entscheidung war, die ihn näher zu seiner göttlichen Bestimmung führte. Statt der Vorstellung, dass der Mensch Erlösung braucht, betonte Herder die immanente Möglichkeit, Glück und Vervollkommnung im Diesseits zu erreichen. In dieser Perspektive erscheint der Sündenfall nicht als eine Katastrophe, sondern als eine Chance, sich weiterzuentwickeln.¹¹⁹

Diese Ansicht steht damit im Kontrast zu traditionellen Interpretationen, die den Sündenfall als das zentrale Problem der menschlichen Natur und die Notwendigkeit der Erlösung durch Gott betonen.

3.3 Zum Verhältnis Mensch und Mensch

Im Gegensatz zu den älteren Schöpfungserzählungen der benachbarten Kulturen richtet sich das Augenmerk der israelitischen Schöpfungsgeschichten besonders auf die Entstehung der Menschheit in einer männlichen und weiblichen Form.¹²⁰ STAUBLI betont, dass dies im zweiten Schöpfungsbericht aber nicht in Zusammenhang mit Fruchtbarkeit oder

¹¹⁸ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 204.

¹¹⁹ Siehe dazu: Christina Juliane FLECK, Das Göttliche im Menschen. Ästhetik und Theologie bei Herder, in: Hans-Edwin FRIEDRICH – Wilhelm HAEFS – Christian SOBOTH (Hg.), Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 41), Berlin – New York 2011, 261-274.

¹²⁰ Vgl. Thomas STAUBLI – Silvia SCHROER, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014, 63.

Fortpflanzung erörtert wird, sondern vielmehr das Problem der Einsamkeit des Menschen im Vordergrund steht. Dies wird wiederum von Gott und nicht vom Menschen selbst festgestellt:¹²¹ „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ebenbürtig ist“ (Gen 2,18). Der Mensch wird hier als soziales Wesen betrachtet, das auf Gemeinschaft angewiesen ist¹²² und nicht autark existieren kann. Gott fordert nicht, dass der Mensch allein in der Beziehung zu Gott Erfüllung finden¹²³ soll, denn nur ebenbürtige Mitgeschöpfe können die Einsamkeit¹²⁴ lindern.¹²⁵ Die Tiere erfüllen die Rolle eines gleichwertigen Gegenübers nicht, weshalb JHWH eine „Rippe“ des Menschen nimmt und daraus die Frau formt (Gen 2,21–25).¹²⁶

GIES betont, dass diese Passage in der christlichen Tradition oft zur Begründung der Unterordnung der Frau unter den Mann herangezogen wurde. In diesem Zusammenhang gibt sie aber zu bedenken, dass der ursprüngliche Mensch geschlechtlich undifferenziert war.¹²⁷ So fällt sprachlich im zweiten Schöpfungsbericht auf, dass in Gen 2–3 durchgängig der Begriff „der Mensch“ (הָאָדָם) verwendet wird, der sowohl Adam und Eva als auch die Menschheit allgemein bezeichnet. Es wird somit nicht klar zwischen „Mann“ (אִישׁ) und „Frau“ (אִשָּׁה) unterschieden, außer wenn Begriffe wie „Vater“ (אָב) und „Mutter“ (אִמָּה) verwendet

¹²¹ Vgl. ebd., 63.

¹²² Siehe dazu Aristoteles Konzept des *zōon politicon*, nachzulesen u. a. bei: Dorothea FREDE, Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1–5), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Aristoteles. Politik, Berlin 2011, 63–78.

¹²³ „Ich wünschte aber, ihr wäret ohne Sorgen. Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau aber und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist. Die Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; sie will ihrem Mann gefallen. Das sage ich zu eurem Nutzen: nicht um euch eine Fessel anzulegen, vielmehr, damit ihr in rechter Weise und ungestört immer dem Herrn dienen könnt.“ (1 Kor 7,32–35)

¹²⁴ „Zwei sind besser als einer allein, falls sie nur reichen Ertrag aus ihrem Besitz ziehen. Denn wenn sie hinfallen, richtet einer den anderen auf. Doch wehe dem, der allein ist, wenn er hinfällt, ohne dass einer bei ihm ist, der ihn aufrichtet. Außerdem: Wenn zwei zusammen schlafen, wärmt einer den andern; / einer allein - wie soll er warm werden? Und wenn jemand einen Einzelnen auch überwältigt, / zwei sind ihm gewachsen / und eine dreifache Schnur reißt nicht so schnell.“ (Koh 4,9–12)

¹²⁵ Vgl. STAUBLI – SCHROER, Menschenbilder der Bibel, 63.

¹²⁶ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 49.

Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch. / Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Mann genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein / und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie genannt werden; / denn vom Mann ist sie genommen. Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an und sie werden ein Fleisch. Beide, der Mensch und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander. (Gen 2,21–25)

¹²⁷ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 50.

werden.¹²⁸ Der Begriff אָדָם wird damit vielseitig genutzt, als allgemeiner Oberbegriff für „Mensch“, als Synonym für „Mann“ und gelegentlich auch als Eigenname „Adam“. Diese mehrdeutige Verwendung zeigt, dass die Erzählung sowohl die individuellen Geschichten von Adam und Eva als auch die Geschichte der Menschheit insgesamt darstellt.¹²⁹

Darüber hinaus merken sowohl FISCHER als auch GIES an, dass der biblische Begriff עֲזָרָה für „Hilfe“ und die Formulierung „ihm entsprechend“ auf eine Beziehung von Solidarität und Gleichberechtigung hindeuten und eben nicht auf eine untergeordnete Unterstützung.¹³⁰ In den Psalmen wird Gott oft als solche Hilfe beschrieben, indem er durch seine Nähe den Menschen Trost und Unterstützung bietet.¹³¹ Diese Hilfe betont also nicht Demut, sondern vielmehr das gleichrangige Gegenüber. Dementsprechend wird die spätere Herrschaft des Mannes über die Frau als Verzerrung der ursprünglichen göttlichen Schöpfungsordnung angesehen (Gen 3,16).¹³²

Zur Interpretation im Sinne einer Unterordnung beigetragen hat die klassische Übersetzung von צִלָּה als „Rippe“, die häufig als Hinweis auf ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis interpretiert wurde, was jedoch aus mehreren Gründen fragwürdig erscheint. Der Begriff צִלָּה entstammt nicht dem Schöpfungs-vokabular und ist auch kein anatomischer Begriff. Vielmehr wird er im architektonischen Kontext verwendet, wo er entweder eine „Seite“ oder ein Bauelement bezeichnet. Daher ist es naheliegend, dass vom ursprünglichen Menschen eine „Seite“, also eine Hälfte, abgetrennt wurde, um Mann und Frau zu erschaffen. Diese Vorstellung betont die Bezogenheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, was auch im Wortspiel zwischen אִישׁ (Mann) und אִשָּׁה (Frau) zum Ausdruck kommt. Gegen diese Interpretation spricht jedoch, dass der Text weiterhin vom Menschen (hebr. אָדָם) im Verhältnis zur Frau spricht, selbst wenn „Mann“ (hebr. אִישׁ) zu erwarten wäre.¹³³

Die Erschaffung der Frau stellt in der Genesis einen Fortschritt hin zu einer besseren Realität dar. Sie wird aus der Substanz des Mannes geformt, was die Verwandtschaft zwischen beiden betont. Adam wird aus Lehm geschaffen und durch Gottes Atem lebendig. Da die

¹²⁸ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 219.

¹²⁹ Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 49.

¹³⁰ Vgl. ebd., 49–50.

¹³¹ „Unsere Seele hofft auf den Herrn; / er ist für uns Schild und Hilfe.“ (Ps 33,20).

¹³² Vgl. GIES, Anthropologie des Alten Testaments, 49.

¹³³ Siehe Gen 2,22–25; Gen 3,12 und Gen 3,20. Vgl. STAUBLI – SCHROER, Menschenbilder der Bibel, 63; I. FISCHER, Gender-faire Exegese, 20.

Frau aus seiner Seite geschaffen ist, wird deutlich, dass sie von Anfang an lebendig ist. In diesem Zusammenhang vermutet STAUBLI, dass damit die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit des weiblichen Geschlechts reflektiert wird. In Gen 3,20 wird Eva als „Mutter alles Lebendigen“ bezeichnet, was auf die besondere Rolle der Frau als Lebensspenderin hinweist.¹³⁴

Die biblische Erzählung zeigt auch eine Diskrepanz zwischen der ursprünglichen göttlichen Intention einer gleichwertigen Beziehung zwischen Mann und Frau und der späteren patriarchalen Realität. Die Schöpfungsgeschichte spiegelt eine Vision von Gleichheit wider, die jedoch durch die gesellschaftlichen Strukturen und gesetzlichen Regelungen geprägt wurde, wie in Lev 12,1–8, wo Frauen nach der Geburt eines Mädchens länger als unrein gelten als nach der Geburt eines Jungen. Frauen hatten keinen Zugang zu priesterlichen Ämtern und standen unter der Autorität eines männlichen Familienoberhauptes, der über sie weitreichende Rechte ausübte. Dem gegenüber gibt es in der Heiligen Schrift aber auch Hinweise auf starke, unabhängige Frauen, die eine wichtige Rolle in der israelitischen Gesellschaft spielten und oft auch Verbündete Gottes waren. Die Trennung der Geschlechter, wie sie in religiösen Institutionen zu finden ist, entstand erst mit wachsendem Wohlstand.¹³⁵

Demgegenüber weist SCHELLENBERG darauf hin, dass sich bereits in Gen 2–3 eine Veränderung im Verhältnis zwischen Mann und Frau vollzieht. Sie betont, dass die hierarchische Beziehung der Geschlechter differenziert betrachtet werden sollte. Dabei wird zwischen der paradiesischen und der nach-paradiesischen Welt unterschieden: Während die Frau im Paradies als gleichberechtigte Partnerin des Mannes geschaffen wurde, gehört in der durch göttliche Lebensbeschränkungen geprägten nach-paradiesischen Welt die Vorherrschaft des Mannes über die Frau zur Realität.¹³⁶

Die Benennung der Frau durch den Mann muss aber in diesem Zusammenhang einzeln betrachtet werden, da bei der Benennung der Tiere argumentiert wurde, dass diese eine Unterordnung unter den Menschen verdeutlicht. Auch die Frau wird zunächst als „Frau“

¹³⁴ Vgl. STAUBLI – SCHROER, Menschenbilder der Bibel, 64.

¹³⁵ Vgl. ebd., 65.

¹³⁶ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 221 sowie zum Verhältnis von Frau und Mann in Gen 2–3: Phyllis A. BIRD, Differentiation and Dominion. Genesis 1 and 3 and the Ideology of Gender in Genesis 13, in: Peggy L. DAY, Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 19–21; Frank CRÜSEMANN, Eva – die erste Frau und ihre „Schuld“. Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte. URL: https://wuecampus.uni-wuerzburg.de/moodle/pluginfile.php/2465861/mod_resource/content/1/Cr_üsemann%20Schuld%20Eva.pdf [Abruf: 10.12.2024].

(Gen 2,23) und später als „Eva“ (Gen 3,20) durch den Mann benannt, was innerhalb der Forschung die Frage aufwirft, ob auch hier eine Unterordnung der Frau angedeutet wird. Angesichts der Vorstellung, dass Mann und Frau ursprünglich gleichwertig erschaffen wurden, ist besonders Gen 2,23 erklärungsbedürftig, denn diese Benennung erfolgt unmittelbar nach der Erschaffung der Frau, also noch in der paradiesischen Zeit, bevor diese durch die Sünde getrübt wird. Schellenberg weist darauf hin, dass der Erzähler durch den Benennungsakt des Mannes möglicherweise bereits auf die post-paradiesische Realität hindeutet, in der eine gewisse Verfügungsgewalt über die Frau angedeutet wird. Dennoch wird dieser Machtaspekt hier, anders als bei der Benennung der Tiere, nicht betont. Vielmehr liegt der Fokus auf der Verwandtschaft zwischen Mann und Frau, die sich im Namen ausdrückt. Es geht in Gen 2,23 also nicht um eine Überordnung des Mannes, sondern um die Anerkennung der Verwandtschaft.¹³⁷

In Gen 3,16 wird zum Ausdruck gebracht, dass sich nach dem Sündenfall das Verhältnis zwischen Mann und Frau radikal verändert. Gott lässt den Mann in seinem Strafspruch über die Frau „herrschen“, was klar macht, dass aus der ursprünglichen Partnerschaft ein Ungleichgewicht zugunsten des Mannes geworden ist. Diese Herrschaft wird jedoch in den Kontext der göttlichen Strafe eingebettet und als etwas Negatives gewertet, das nicht dem ursprünglichen Willen Gottes entspricht.¹³⁸

¹³⁷ Vgl. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes, 222–223.

¹³⁸ Vgl. ebd., 224.

3.4 Zur innerbiblischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte¹³⁹

Im Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte von Gen 23 ist zunächst festzuhalten, dass es im Alten Testament kaum literarische Bezüge auf diesen Text zu geben scheint, im Gegensatz zum Neuen Testament, wo sich zahlreiche Anspielungen finden.¹⁴⁰ Dies stellte ein erhebliches Problem für frühere wissenschaftliche Ansätze dar, die eine monarchische Datierung dieses Textes befürworteten.¹⁴¹ In jüngerer Zeit zeichnet sich jedoch zumindest in der europäischen Diskussion ein breiterer Konsens ab, dass Gen 2–3 vermutlich ein Text aus der Perserzeit ist, was durch die spezifische Ausprägung der darin enthaltenen theologischen Positionen gestützt wird.¹⁴² Diese Texte spiegeln eine bestimmte Entwicklung in der Geschichte des religiösen Denkens wider, was es sehr unwahrscheinlich macht, dass Gen 2–3 zu den frühen Texten zählt. Die darin vorausgesetzte und universalisierte deuteronomistische Vorstellung, dass Land durch Ungehorsam verloren gehen kann, sowie die Kritik an traditionellen Weisheitspositionen bezüglich menschlicher Erkenntnis, lassen das Schweigen über die Paradiesgeschichte in der Hebräischen Bibel weniger überraschend erscheinen. Es finden sich einige Reflexionen über Gen 2–3 innerhalb der frühjüdischen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts v. Chr. Die bekanntesten frühjüdischen Rezeptionen finden sich in zwei eher kryptischen und sehr kurzen Anspielungen bei Jesus Sirach (Sir

¹³⁹ In diesem Zusammenhang wäre es zudem aufschlussreich, auch die große außerbiblische Wirkungsgeschichte von Gen 2–3 zu beleuchten, die bis in die Gegenwart reicht. Zwar wird im anschließenden Kapitel Zur Figur der Eva im biblischen Text kurz auf ausgewählte Texte eingegangen, jedoch bleibt diese Auseinandersetzung hinter der erforderlichen tiefgreifenden Analyse zurück. Aufgrund des begrenzten Rahmens der vorliegenden Arbeit kann eine solche umfassende Untersuchung aber nicht geleistet werden, weshalb diese Thematik für zukünftige Forschungsarbeiten offenbleiben muss.

¹⁴⁰ Dies gilt insbesondere für Gen 3, 1–24 (vgl. Burkard M. ZAPFF, Die Rezeption von Gen 3 bei Jesus Sirach, in: Katja HESS – Lothar WEHR – Burkard M. ZAPFF (Hgg.), *Katholische Bildung aus biblischer Perspektive*, Regensburg 2024, 129–144, hier: 129). Ausnahmen bilden das Buch Jesus Sirach sowie die Stellen „Du hast Adam erschaffen und hast ihm Eva zur Frau gegeben, damit sie ihm hilft und ihn ergänzt. Von ihnen stammen alle Menschen ab. Du sagtest: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist, wir wollen für ihn einen Menschen machen, der ihm hilft und zu ihm passt.“ (Tob 8, 6) und „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen / und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt / und ihn erfahren alle, die ihm angehören.“ (Weish 23–24)

¹⁴¹ Vgl. Konrad SCHMID, *Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions*, in: DERS. – Christoph RIEDWEG (Hgg.), *Beyond Eden (Forschungen zum AT 2/34)*, Tübingen 2008, 58–78, hier: 65.

¹⁴² Siehe dazu: OTTO, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3*, 173–185; Andreas SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (ATHANT 86)*, Zürich 2006, 149–217; Martin ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 217)*, Göttingen 2007, 227–236.

25,24) und in der Weisheit Salomos (Weish 2,23–24).¹⁴³ Diese haben aber stark zur frauenfeindlichen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Gen 23 geführt. Diese spätalttestamentlichen und frühjüdischen Weisheitstexte prägten somit auch das Umfeld, in dem das Neue Testament entstand. Es ist aber zu beachten, dass die kanonisch gewordenen Weisheitsbücher der Bibel nur einen kleinen Teil der altorientalischen Weisheitsliteratur darstellen.¹⁴⁴

„Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, / ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24). Dieser Vers stammt aus dem Buch Jesus Sirach, dem umfangreichsten jüdischen Weisheitsbuch, welches Themen wie Ehe, Familie, Selbstbeherrschung und sexuelle Moral umfasst.¹⁴⁵ Während es in den orthodoxen und katholischen Traditionen ein Teil des alttestamentlichen Kanons ist, zählt es in den protestantischen Kirchen zu den Apokryphen.¹⁴⁶ Jesus Sirach war ein Weisheitslehrer und Schriftgelehrter in Jerusalem, der adelige Jugendliche unterrichtete. Das Buch wurde um 180 v. Chr. auf Hebräisch von „Jesus, Sohn Eleasars, des Sohnes Sirachs“ (Sir 50,27; 51,30) verfasst.¹⁴⁷ Sein Enkel übersetzte seine Lehren später ins Griechische.¹⁴⁸

Das Buch Jesus Sirach richtet sich explizit an ein männliches Publikum, unter anderem mit Anreden wie „Mein Sohn“ (Sir 2,1; 3,17; 4,1; 4,20) oder „Hört, ihr Söhne“ (Sir 3,1) und präsentiert eine durchgehend androzentrische Perspektive.¹⁴⁹ In den Passagen, die Frauen thematisieren oder weibliche Charaktere darstellen, zeigt sich diese Sichtweise oft in einer

¹⁴³ Vgl. SCHMID, *Loss of Immortality*, 65.

¹⁴⁴ Vgl. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Eva. die erste Frau der Bibel – Ursache allen Übels?*, Paderborn 2014, 122.

¹⁴⁵ Vgl. Ibolya BALLA, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 8), Berlin – New York 2011, 1.

¹⁴⁶ Vgl. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24). Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der ersten drei Kapitel der Genesis in biblischer Zeit, in: *BiKi* 53 (1998), 11–20, hier: 11.

¹⁴⁷ Vgl. BALLA, *Ben Sira*, 2.

¹⁴⁸ Vgl. Rudolf SCHMID, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906, XIV.

¹⁴⁹ Vgl. Ursula RAPP, *Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch*, in: Irmgard FISCHER – Ursula RAPP – Johannes SCHILLER (Hgg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung*, Berlin – Boston 2003, 325–338, hier: 325.

überwiegend misogynen Haltung.¹⁵⁰ „Die Klassifizierung, die Ben Sira vorschlägt, funktioniert also auf folgende Weise: Die Ehefrau ist gut, wenn sie für den Mann gut ist, und schlecht, wenn sie für den Mann schlecht ist.“¹⁵¹ Besonders die oben zitierte Bibelstelle Sir 25,24 rückt die Rolle Evas in der Sündenfallerzählung von Gen 3 in ein negatives Licht. Diese Passage ist insofern bemerkenswert, als sie eine der frühesten jüdischen Darstellungen innerhalb des biblischen Kanons ist,¹⁵² die Eva – und damit symbolisch alle Frauen – explizit für die Folgen des Sündenfalls verantwortlich macht.¹⁵³

Von den Anfängen des Bösen, wie sie in den rezeptionalen Texten des Frühjudentums narrativ und paränetisch aufgezeigt werden, braucht es nur mehr den kleinen und schnell gemachten Schritt der Verallgemeinerung, um zu einer solchen Aussage zu kommen, wie sie Ben Sira mitten in seinen Meinungen über die Frau fallen ließ: Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang. (Sir 25,24)¹⁵⁴

Kaum ein anderer Vers aus der griechischen Bibel wurde in frauenfeindlichen Auslegungen so häufig zitiert wie dieser. Doch SCHÜNGEL-STRAUMANN stellt die Frage in den Raum, ob dieser Satz auch anders interpretiert werden könnte, da er deutlich von der üblichen Argumentation über gute und böse Frauen abweicht.¹⁵⁵ Die meisten Exeget:innen beziehen das „ihretwegen“¹⁵⁶ auf die Frau, da sie das Subjekt in der ersten Zeile ist. Grammatisch ist aber sowohl „Frau“ als auch „Sünde“ im Hebräischen und Griechischen feminin, weshalb dieser Bezug auf die Frau nicht zwingend erscheint. Es wäre naheliegend, so SCHÜNGEL-STRAUMANN, „ihretwegen“ auf die Sünde zu beziehen. Der Autor würde sich sonst selbst widersprechen, wenn er plötzlich die erste Frau in der Bibel für alles Übel verantwortlich machen würde.¹⁵⁷ ELLIS hat sich in ihrer Forschung mit dieser Stelle ausführlich auseinandergesetzt, um

¹⁵⁰ Vgl. Angelika STROTMANN, Das Buch Jesus Sirach. Über die schwierige Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und konkreten Frauen in einer androzentrischen Schrift, in: DIES. u. a. (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 428–440, hier: 430: „Er spricht also nicht Frauen direkt an, sondern entsprechend seinem Adressatenkreis versucht er, jüdische Männer aus seiner Schicht zu einem aus seiner Sicht klugen Verhalten gegenüber verschiedenen Gruppen von Frauen zu bewegen.“

Siehe dazu auch: Sir 25,13–26; 26,5–12.

¹⁵¹ Nuria CALDUCH-BENAGES, Gute und schlechte Ehefrauen im Buch Jesus Sirach – eine harmlose Unterscheidung?, in: Christl MAIER – DIES. (Hgg.), Schriften und späte Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen 1.3), Stuttgart 2013, 105–121, 119.

¹⁵² Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte, 11.

¹⁵³ Vgl. DIES., Genesis 1–11, 133.

¹⁵⁴ Max KÜCHLER, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Fribourg – Göttingen 1986, 218.

¹⁵⁵ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 126.

¹⁵⁶ „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24).

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 127.

herauszufinden, wer in diesem Vers gemeint sei. Angesichts der Vertrautheit des Verfassers von Jesus Sirach mit der griechischen Literatur seiner Zeit vermutet Ellis, dass die Gestalt in Sir 25,24 demnach nicht Eva selbst sei, sondern vielmehr Eva als Verkörperung der ‚bösen Frau‘.¹⁵⁸

Die moderne Exegese interpretiert diesen Satz nicht mehr zwingend als frauenfeindlich, sondern lässt seine Bedeutung ambivalent. Dennoch hat er langfristig das Frauenbild negativ geprägt, indem er aus dem Kontext gerissen und verallgemeinert wurde. Sir 25,24 ist ein Beispiel unter vielen misogynen Texten der hellenistisch-römischen Zeit, die durch asketisch-körperfeindliche Männertheologie reproduziert wurden.¹⁵⁹

Das Neue Testament greift die Überlieferungen des Alten Testaments auf und interpretiert sie teils neu. Jesus selbst zeigt in seinen Begegnungen mit Frauen eine positive Haltung, frei von der damals unter religiösen und gebildeten Männern verbreiteten Frauenfeindlichkeit. Nur einmal verweist Jesus auf die beiden Schöpfungsberichte, um in Mk 10,2–9 die willkürliche Anwendung des Scheidungsrechts zu begrenzen und damit den Schutz der Frauen zu stärken. Damit stellt er gleichzeitig auch die männliche Willkür infrage.¹⁶⁰

In mehreren Abschnitten des Neuen Testaments werden Adam und Eva direkt genannt. Darüberhinaus existieren weitere Stellen, die indirekt auf die Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte anspielen.¹⁶¹ Die erste dieser expliziten Erwähnungen findet sich in der Genealogie Jesu im Lukas-Evangelium. Es werden alle Vorfahren von Josef als Einzelnamen aufgelistet und am Ende folgt „Enosch, Set, Adam; (der stammte von) Gott“ (Lk 3, 38). WALTON betont, dass Adam hier als Einzelperson und als der Ursprung dieser spezifischen menschlichen Abstammungslinie betrachtet wird. Diese Passage wird zwar in der Diskussion über Adam berücksichtigt¹⁶², jedoch liefert sie keine Informationen über die Paradies- und Sündenfallgeschichte, die in der vorliegenden Arbeit im Mittelpunkt steht.

Die restlichen Passagen, in denen insbesondere negative Frauenbilder vermittelt werden, finden sich gehäuft in den neutestamentlichen Briefen der zweiten und dritten

¹⁵⁸ Vgl. Teresa Ann ELLIS, Is Eve the „Woman“ in Sirach 25:24?, in: CBQ 73 (2011), 723–742, hier: 724.

¹⁵⁹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 127.

¹⁶⁰ Vgl. DIES., Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Diss., Münster u. a. ²1997, 25.

¹⁶¹ Da es in der vorliegenden Arbeit vorrangig um jene Bibelstellen geht, die Gen 2–3 auslegen, wird hier nicht der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Weitere interessante Stellen wären beispielsweise Eph 5 oder Kol 3,18–19. Es sei verwiesen auf SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis.

¹⁶² Vgl. John H. WALTON, The Lost World of Adam and Eve. Genesis 2–3 and the Human Origins Debate, Illinois 2015, 93.

Generation. Auch Paulus selbst greift antike Interpretationen auf und passt sie neuen theologischen Kontexten an. SCHÜNGEL-STRAUMANN warnt davor, ihn allein für die vorherrschende Misogynie verantwortlich zu machen, insofern sich besonders negative Aussagen auch in Pastoralbriefen finden,¹⁶³ die etwa um 100 n. Chr. oder später verfasst wurden, also mehr als 30 Jahre nach Paulus' Tod.¹⁶⁴ Ein Beispiel dafür ist 1 Tim 2,8–15, in dem „Frauen als zweiter schaffen, aber als einzig verführt vor[gestellt werden]“.“¹⁶⁵

Ich will, dass die Männer überall beim Gebet ihre Hände in Reinheit erheben, frei von Zorn und Streit. Auch sollen die Frauen sich anständig, bescheiden und zurückhaltend kleiden; nicht Haartracht, Gold, Perlen oder kostbare Kleider seien ihr Schmuck, sondern gute Werke; so gehört es sich für Frauen, die gottesfürchtig sein wollen. Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt. (1 Tim 2,8–15)

Dieser Brief an Timotheus stellt eine der komplexesten Darstellungen von Adam und Eva dar. In 1 Tim 2,13–15 wird auf die Schöpfungsreihenfolge, die im Gegensatz zur Reihenfolge der Täuschung steht, verwiesen: Adam wurde zuerst geschaffen, Eva wurde zuerst getäuscht.¹⁶⁶ „Die Frau ist somit erstklassig in der Sündenordnung, aber zweitklassig in der Schöpfungsordnung.“¹⁶⁷ Aus der literarischen Reihenfolge der Erschaffung von Mann und Frau wird eine zeitliche Abfolge konstruiert, die wiederum zu einer Wertung führt. Nicht nur diese Interpretation widerspricht den Aussagen in Gen 3, sondern auch die Tatsache, dass in 1 Tim 2,14 ausschließlich der Frau die Übertretung zugeschrieben wird. Im darauffolgenden Vers wird zudem behauptet, dass die Frau durch das Gebären von Kindern gerettet werde¹⁶⁸, was im Gegensatz zu den paulinischen Lehren steht, die betonen, dass sowohl Frauen als auch Männer durch ihren Glauben gerettet werden. Der Verfasser des Textes scheint somit die Verantwortung der Frau für die Sünde zu erschweren und gleichzeitig ihre Rolle in der Kirche abzuwerten.¹⁶⁹ In diesem Zusammenhang schreibt KNOCH, dass „eine gewisse antiweibliche Grundeinstellung dieser pastoralen Anweisungen [...] deutlich hinter

¹⁶³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 25.

¹⁶⁴ Siehe dazu auch: KÜCHLER, Schweigen, Schmuck und Schleier.

¹⁶⁵ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 25.

¹⁶⁶ Vgl. WALTON, The Lost World of Adam and Eve, 94.

¹⁶⁷ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 26.

¹⁶⁸ Ein interessanter Beitrag stammt von Anna Rebecca SOLEVAG, Salvation, Gender and the Figure of Eve in 1 Timothy 2:9–15, in: *lectio difficilior* 2 (2012), 1–27.

¹⁶⁹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 26–27.

dem zurückbleibt, was das AT, Jesus und Paulus über die Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott sagen.“¹⁷⁰ Auch SCHOTTROFF betont, dass „unverblümter Hass auf Frauenbefreiung als Teil des christlichen Kanons eine deutliche[...] Herausforderung darstellt.“¹⁷¹

Ein weiterer Text, der an den ersten Timotheusbrief anschließt und in dem ein ähnliches Verbot formuliert wird, ist der 1. Korintherbrief. In der Forschung zum *Corpus Paulinum* ist weitgehend anerkannt, dass dieses Fragment aber nicht von Paulus selbst verfasst wurde.¹⁷²

Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz es fordert. Wenn sie etwas wissen wollen, dann sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es gehört sich nicht für eine Frau, vor der Gemeinde zu reden. Ist etwa das Gotteswort von euch ausgegangen? Ist es etwa nur zu euch gekommen? (1 Kor 14,33–36)

Dabei wird auf Gen 3,16 „er aber wird über dich herrschen“ referenziert. SCHÜNGEL-STRAUMANN verbindet dies mit der Beobachtung, dass in diesem Text auf Grundlage einer frühjüdisch-antiken Tradition die ätiologische Aussage in ein Gebot umgewandelt wird. Diese Umdeutung stellt eine erhebliche Verzerrung der ursprünglichen Intention dar. Dennoch werden die bekannten *mulier-taceat*-Verse auch heute noch häufig gegen Frauen eingesetzt, um die Überlegenheit des Mannes innerhalb der Kirche zu stärken.¹⁷³

Diese Aussagen stehen im Gegensatz zu Paulus' Haltung gegenüber Frauen. Die weitere Entwicklung hat aber versucht, sich dem gesellschaftlichen Umfeld anzupassen. KLAUCK schreibt dazu: „Eine frühe Aufbruchsphase, wo wir Frauen in vielerlei Funktionen antreffen, wurde im Verlauf der Entwicklung allmählich abgedrängt und durch sozial konservierende Modelle ersetzt.“¹⁷⁴

¹⁷⁰ Otto KNOCH, 1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief (Neue Echter Bibel), Würzburg 1988, 27.

¹⁷¹ Luise SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, Gütersloh 1994, 104–106.

¹⁷² Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang*, 27.

„Dieser in sich geschlossene Abschnitt sprengt den Zusammenhang: Er unterbricht das Thema der Prophetie und stört den Duktus der Darlegung. Sachlich steht er im Widerspruch mit 11,2ff, wo das Auftreten von Frauen in der Gemeinde vorausgesetzt ist. [...] Hinzu kommen Besonderheiten des Sprachgebrauchs, des Gedankens. [...] In dieser Anordnung spiegelt sich die bürgerliche Konsolidierung der Kirche, etwa auf der Stufe der Pastoralbriefe. Man bindet sich an die allgemeine Sitte“, schreibt Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1969, 289.

¹⁷³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang*, 27–28.

¹⁷⁴ Hans-Josef KLAUCK, 1. Korintherbrief (Neue Echter Bibel), Würzburg 1984, 106.

Die ausführlichste Auseinandersetzung des Paulus mit der Rolle der Frau findet sich in 1 Kor 11,3–11.¹⁷⁵ Dieser Abschnitt zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Dichte an Argumentationsstrukturen aus und kann aufgrund dessen als repräsentativ für die paulinische Sichtweise herangezogen werden, insbesondere da hier beide Schöpfungstraditionen, also Gen 2–3 sowie die priesterliche Tradition aus Gen 1, thematisiert werden.¹⁷⁶

Ihr sollt wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. / Wenn ein Mann betet oder prophetisch redet und dabei sein Haupt bedeckt hat, entehrt er sein Haupt. / Eine Frau aber entehrt ihr Haupt, wenn sie betet oder prophetisch redet, und dabei ihr Haupt nicht verhüllt. [...] / Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. / Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. / Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann. / Deswegen soll die Frau mit Rücksicht auf die Engel das Zeichen ihrer Vollmacht auf dem Kopf tragen. / Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau. / Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt von Gott. (1 Kor 11,3–12)

In dieser Stelle zeigt sich die problematische Vermischung unterschiedlicher Auslegungstraditionen der Schöpfungserzählungen aus Gen 2–3 mit Interpretationen von Gen 1,26–27, die eine Benachteiligung der Frau begünstigen.¹⁷⁷ Darüber hinaus wird deutlich, dass im Verlauf der gesamten Argumentation das Konzept des ‚Hauptes‘ im Mittelpunkt steht. Einerseits im wörtlichen Sinne als physischer Kopf, der bedeckt oder unbedeckt bleiben soll, andererseits im übertragenen Sinne als Symbol für die hierarchische Über- und Unterordnung. Darüber hinaus wird deutlich, dass Paulus zwischen zwei Positionen schwankt. Einerseits betont er, dass in Christus die Unterschiede zwischen Mann und Frau aufgehoben sind und beide dieselbe Würde besitzen,¹⁷⁸ andererseits strebt er eine Unterordnung der Frau an. Die Hierarchie „Gott – Christus – Mann – Frau“ verdeutlicht die Konzepte von Über- und Unterordnung durch den Begriff „Haupt“. ¹⁷⁹ Die Position der Frau am Ende dieser Reihe legt

¹⁷⁵ Untersuchungen, die die Authentizität des 1. Korintherbriefes in Frage stellen, siehe: Hermann DETERING, *Der Gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielficht*, Düsseldorf 1995. Er argumentiert, dass einige der Briefe, die Paulus zugeschrieben werden, späteren Ursprungs sind, einschließlich des 1. Korintherbriefes. Walter SCHMITHALS, *Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1970. Hier wird die Möglichkeit diskutiert, dass einige Teile der Korintherbriefe späteren gnostischen Einflüssen unterliegen und möglicherweise nicht direkt von Paulus stammen.

¹⁷⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 91.

¹⁷⁷ Vgl. DIES., *Die Frau am Anfang*, 33.

¹⁷⁸ Vgl. DIES., Eva, 92.

¹⁷⁹ Vgl. Gerhard DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, in: DERS. u. a. (Hgg.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg – Basel – Wien 1983, 182–224, hier: 211.

nahe, dass die Hierarchie primär dazu dient, die Überordnung des Mannes zu legitimieren und zu festigen.¹⁸⁰

Innerhalb der hierarchischen Struktur von 1 Kor 11 ist somit nur der Mann als vollwertiges Abbild Gottes zu sehen. Christus wird als Haupt des Mannes gedeutet, während der Mann das Haupt der Frau ist. Dadurch entsteht aber eine theologische Aussage, die vom ursprünglichen Text von Gen 1 abweicht.¹⁸¹ SCHÜNGEL-STRAUMANN schlägt einen alternativen Interpretationsansatz vor, indem sie darauf hinweist, dass die Beziehung auch nicht hierarchisch, sondern als Nebeneinander verstanden werden kann. Analog zur Gleichheit von Christus und Gott ist auch die Frau als gleichwertig zum Mann zu betrachten.¹⁸² Diese Auslegungslinie findet sich auch in der Tradition von Hildegard von Bingen, die eine Parallele zwischen der Frau und Christus zieht.¹⁸³

HEINE weist darauf hin, dass Paulus bei seinen anfänglichen Ausführungen möglicherweise in seine frühere rabbinische Denkweise zurückgefallen ist, wenn er dann in den Versen 11 und 12 seine vorherigen Aussage relativiert, indem er betont, dass „im Herrn“ die Frau nicht ohne den Mann und der Mann nicht ohne die Frau ist, da beide gleichermaßen aus Gott stammen (1 Kor 11,11–12).¹⁸⁴ In Bezug auf die Herrschaft Christi werden also die Unterschiede grundsätzlich aufgehoben, wie es die alte Taufformel in Gal 3,28 zum Ausdruck bringt:¹⁸⁵ „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, / nicht Sklaven und Freie, / nicht männlich und weiblich; / denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28).

Es sei angemerkt, dass dieser Text eine große historische Wirkungsgeschichte hat, denn während der Antike und des gesamten Mittelalters wurde die Frage nach der Gottebenbildlichkeit der Frau kontrovers diskutiert, oft zugunsten einer Reduktion oder gar Verneinung derselben. Dies prägt bis heute das christliche Frauenbild, das von den frauenfeindlichen Interpretationen dieses Textes beeinflusst ist. Während Paulus in seinem patriarchalen Umfeld vermutlich keine bewusste Diskriminierung der Frau beabsichtigte, stellt seine Typologie, insbesondere die Gegenüberstellung von Adam und Christus, ein Problem dar. In dieser Sichtweise wird Christus, der als Mann dargestellt wird, mit Adam als erstem Menschen

¹⁸⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 33.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 92.

¹⁸³ Siehe dazu: Elisabeth GÖSSMANN, Hildegard von Bingen. Versuche einer Annäherung, München 1995.

¹⁸⁴ Vgl. Susanne HEINE, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ³1990, 108.

¹⁸⁵ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 91.

gleichgesetzt, was die Frau automatisch in eine sekundäre Rolle drängt.¹⁸⁶ Resümierend hält DAUTZENBERG fest, dass es Paulus hier „nicht gelungen ist, eine einheitliche Konzeption zum Thema Gleichwertigkeit von Mann und Frau zu entwerfen und durchzuhalten.“¹⁸⁷

In seinem zweiten Brief an die Korinther verweist Paulus nicht auf Adam, sondern auf Eva: „Ich fürchte aber, wie die Schlange einst durch ihre Falschheit Eva täuschte, könntet auch ihr in euren Gedanken von der aufrichtigen und reinen Hingabe an Christus abkommen“ (2 Kor 11,3). Paulus deutet hier nicht an, dass die Korinther alle durch Eva archetypisch vertreten werden. Vielmehr nutzt er sie als ein warnendes Beispiel, das verdeutlichen soll, was er in Korinth unbedingt verhindern möchte. Eva wird weder als Archetyp noch als Antityp dargestellt. Außerdem impliziert Paulus nicht, dass Eva von Natur aus anfällig für Täuschungen war.¹⁸⁸

In Röm 5,12–17 setzt sich Paulus mit der grundlegenden Frage auseinander, wie Sünde und Tod in die Welt gekommen sind und welche Auswirkungen dies auf die Menschheit hat. Er beginnt mit der Aussage, dass durch einen einzigen Menschen, Adam, die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod.

Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde [in] die Welt und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten. [...] Anders als mit dem, was durch den einen Sünder verursacht wurde, verhält es sich mit dieser Gabe: Das Gericht führt wegen der Übertretung des einen zur Verurteilung, die Gnade führt aus vielen Übertretungen zur Gerechtsprechung. Ist durch die Übertretung des einen der Tod zur Herrschaft gekommen, durch diesen einen, so werden erst recht alle, denen die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit reichlich zuteil wurde, leben und herrschen durch den einen, Jesus Christus. (Röm 5,12;16–17)

Paulus erklärt in Röm 5, dass Sünde und Tod durch einen einzigen Menschen in die Welt kamen (Röm 5,12), und verweist dabei auf Adams Rolle als Individuum (Röm 5,16–17). Anschließend stellt er fest, dass „der Tod zu allen Menschen kam, weil alle sündigten“, damit wechselt Paulus zu einer archetypischen Betrachtung, insofern mit Adams Sünde alle gesündigt haben.¹⁸⁹

Abschließend sei noch 1 Petr 3,1–6 erwähnt.

Ebenso sollt ihr Frauen euch euren Männern unterordnen, damit auch sie, falls sie dem Wort (des Evangeliums) nicht gehorchen, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, / wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt. / Nicht auf äußeren Schmuck sollt ihr Wert legen, auf Haartracht, Gold und prächtige Kleider, / sondern was im Herzen

¹⁸⁶ Vgl. ebd.

¹⁸⁷ DAUTZENBERG, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, 213.

¹⁸⁸ Vgl. WALTON, The Lost World of Adam and Eve, 94.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 93.

verborgen ist, das sei euer unvergänglicher Schmuck: ein sanftes und ruhiges Wesen. Das ist wertvoll in Gottes Augen. / So haben sich einst auch die heiligen Frauen geschmückt, die ihre Hoffnung auf Gott setzten: Sie ordneten sich ihren Männern unter. / Sara gehorchte Abraham und nannte ihn ihren Herrn. Ihre Kinder seid ihr geworden, wenn ihr recht handelt und euch vor keiner Einschüchterung fürchtet. (1 Petr 3,1–6)

Der Text zeigt eine deutliche Abhängigkeit von 1 Tim 2,8–15 und fordert ebenso die Unterordnung der Frau unter den Mann. Der Verfasser dieses Briefes bezieht diese Verse aber nicht auf die Erzählungen der Schöpfungsgeschichte, sondern verweist stattdessen auf Gen 18, die Geschichte von Abraham und Sara.¹⁹⁰

Die oben behandelten Passagen haben gemeinsam, dass die Verfasser:innen in den Schriften nach Argumenten zur Begründung der Unterordnung der Frau suchen. Dabei werden Zitate aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst und in einer Weise verwendet, die ihrer eigentlichen Intention widerspricht.¹⁹¹ In diesem Zusammenhang fasst KÜCHLER treffend zusammen:

Die Kraft des Arguments kommt somit nicht aus dem biblischen Grundtext, sondern aus der Art der Exegese, mit welcher der Grundtext angegangen und gedeutet wird. Im Rekurs auf die primäre Intention des Grundtextes kann deshalb die argumentenbauende Exegese des neutestamentlichen Autors kritisiert und die daraus entstandene kirchliche Praxis hinterfragt werden.¹⁹²

3.5 Zur Figur der Eva im biblischen Text

In der christlichen Theologie werden die ersten elf Kapitel der Genesis traditionell auf bestimmte Themen eingeengt. Insbesondere Genesis 2–3 dient als Grundlage, um die Rolle der Frau auf Unterordnung und Zweitrangigkeit gegenüber dem Mann sowie auf ihre Verantwortung im Sündenfall zu beschränken. SCHÜNGEL-STRAUMANN hebt hervor, dass diese Interpretation den Mann von der Verantwortung für das Böse entlaste. Hinzu kommt, dass einige neutestamentliche Schriftsteller:innen eine solche Sicht weiter fortgeschrieben haben, was wiederum die Auslegungen der Kirchenväter und somit auch das mittelalterliche Denken beeinflusst hat.¹⁹³

Über die Erzählung von der Erschaffung der Frau wurde bereits in Kapitel 3.3 ausführlich gesprochen. Dennoch sei hier noch einmal betont, dass beide, Mann und Frau, von Gott

¹⁹⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 90.

¹⁹¹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 28.

¹⁹² KÜCHLER, Schweigen, Schmuck und Schleier, 72.

¹⁹³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Genesis 1–11, 1.

geschaffen und für ein dauerhaftes Zusammenleben bestimmt sind. Die Realität, dass diese Idealvorstellung oft nicht erfüllt wird, wird erst im darauffolgenden Kapitel thematisiert.¹⁹⁴

In Gen 3 steht nämlich Eva, die Frau, im Mittelpunkt der Erzählung, während Adam, der Mann, eine passive Rolle einnimmt.¹⁹⁵ Der Text beginnt mit einem Dialog zwischen der Schlange und der Frau, wobei deutlich wird, dass in diesen Anfangsversen noch nicht die Frau im Vordergrund steht, sondern die Schlange. Gen 3 beginnt also mit „Die Schlange war schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte“ (Gen 3,1). Die Schlange hat in der Tradition eine vielschichtige Symbolik und wird in verschiedenen Kulturen unterschiedlich interpretiert. In Gen 2–3 wird ihr jedoch eine negative Rolle zugeordnet. Während die Schlange in späteren Überlieferungen oft mit dem Satan identifiziert wird, betont der biblische Text, dass sie ein Geschöpf Gottes ist. Diese Darstellung verdeutlicht, dass die Schlange – ebenso wie der Satan – nicht als gleichwertige Macht, sondern als untergeordnetes Wesen agiert, das nur im Rahmen göttlicher Zulassung handeln kann. Sie wird zum Symbol der Verführung und den Verlust von Unschuld in der biblischen Erzählung.¹⁹⁶

Der Verfasser von Gen 2–3 nutzt einen Dialog, um den Prozess der Täuschung¹⁹⁷ darzustellen und zu verdeutlichen, wie Menschen gegen ihren Willen handeln können. Dies geschieht durch die Schlange, die das göttliche Verbot mit der Frage „Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?“ (Gen 3,1) umkehrt. Die Frau stellt das richtig.¹⁹⁸ Sie erklärt, dass sie und der Mann von allen Bäumen essen dürfen, nur nicht vom Baum in der Mitte des Gartens, da sie sonst sterben würden (Gen 3,2–3). Die Schlange widerspricht und behauptet, sie würden nicht sterben, sondern vielmehr wie Gott sein und Gut und Böse erkennen (Gen 3,4–5). Diese Verlockung führt schließlich dazu, dass die Frau von der verbotenen Frucht isst.

Entgegen einer späteren Interpretation ist der hier dargestellte Ungehorsam nicht als sexuelles Vergehen beschrieben und die Frau wird auch nicht als Verführerin dargestellt. Vielmehr geschieht der Akt des Essens der Frucht gemeinsam und gleichzeitig, was durch die Aneinanderreihung von Verben verdeutlicht wird. „Da sah die Frau, dass es köstlich

¹⁹⁴ Vgl. DIES., Eva, 72–73.

¹⁹⁵ Vgl. DIES., Genesis 1–11, 3.

¹⁹⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 157–159.

¹⁹⁷ An dieser Stelle ist wichtig zu erwähnen, dass nur das Verb „täuschen“ und nicht „verführen“ verwendet wird.

¹⁹⁸ Vgl. Mercedes Navarro PUERTO, Abbild und Ebenbild Gottes. Frau und Mann in Gen 1–3, in: I. FISCHER – PUERTO – TASCHL-ERBER, Die Bibel und die Frauen, 186–237, hier: 218.

wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß“ (Gen 3,6). Interessant bleibt die Frage, warum die Frau allein mit der Schlange spricht, während der Mann passiv bleibt. Traditionelle Erklärungen, die Frauen als lebhafter oder begehrllicher charakterisieren, spiegeln ein einseitiges Verständnis wider, das aus einer patriarchalen Tradition stammt.¹⁹⁹

Ein weiterer Punkt, der die Verbindung von Frau und Sünde fragwürdig erscheinen lässt, ist, dass in Gen 2 der Mensch ein Verbot erhält. Dies geschieht also vor der Schaffung der Frau. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, den Blick auf die Übersetzung zu lenken, insofern die Übertretung des Verbots nicht als Sünde zu verstehen ist, da in Gen 2–3 jeder Terminus für Sünde oder Schuld fehlt, und erst in der Erzählung von Kain und Abel in Gen 4 eingeführt wird. Die Drohung aus Gen 2,17, dass der Mensch sterben müsse, tritt ebenso nicht ein, da die Menschen nach dem Essen der Frucht weiterleben. Dies lässt darauf schließen, dass „Leben und Tod“ nicht wörtlich zu verstehen sind, sondern vielmehr die Bedeutung von Gehorsam und Ungehorsam in einem deuteronomistischen Kontext haben.²⁰⁰

Es folgen die drei ätiologischen Strafsprüche in Gen 3, die in Versform verfasst sind und sich somit deutlich von dem restlichen Prosatext abheben. Es wird davon ausgegangen, dass diese Sprüche nicht zur ursprünglichen Vorlage gehören. Die Sprüche sind „ätiologisch“, insofern sie die Lebensrealitäten des Verfassers erklären. Im Folgenden wird vor allem auf die Strafsprüche der Frau eingegangen, in deren Fokus das Leben der Frau steht, die mit den Herausforderungen der Mutterschaft und ihrer Rolle in der Gesellschaft konfrontiert ist. Die Erwähnung des schmerzhaften Kindergebärens und der Unterordnung unter den Mann sind wesentliche Elemente dieser Darstellung. Hier wird klar, dass die poetischen Aussagen keine Strafen im klassischen Sinne beschreiben, sondern vielmehr den aktuellen Zustand reflektieren. Diese Umstände sind nicht von Gott gewollt, sondern sie zeigen, wie die Welt nach dem Sündenfall wahrgenommen wird.²⁰¹

„Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. / Unter Schmerzen gebierst du Kinder. / Du hast Verlangen nach deinem Mann; / er aber wird über dich herrschen“ (Gen 3,16). In diesem Strafspruch werden zwei unterschiedliche Aspekte

¹⁹⁹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 158–159.

²⁰⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 158–159.

²⁰¹ Vgl. ebd., 172.

behandelt, die, nach SCHÜNGEL-STRAUMANN, nicht harmonisierbar sind. Im ersten Teil des Verses wird die Schwierigkeit und die Vielzahl an Schwangerschaften und Geburten thematisiert. Anstelle von „Schmerzen“ wird hier von „Mühsal“ gesprochen, was sich auch im Kontext der menschlichen Arbeit findet (vgl. Gen 3,17). Die gängige Übersetzung, die sich auf Schmerzen fokussiert, wird als männlich geprägt kritisiert, da sie die ambivalente Erfahrung von Frauen, die sowohl Freude als auch Leid umfasst, nicht angemessen widerspiegelt.²⁰² Eine jüdische Perspektive sieht in der biblischen Aufforderung zur Fortpflanzung einen Segen,²⁰³ während die christliche Tradition den Text oft in einem negativ geprägten Kontext interpretiert, der die Stellung der Frau einschränkt.

Im zweiten Teil des Verses wird die Beziehung zwischen Mann und Frau angesprochen. Der Ausdruck für „Verlangen“ kommt im Alten Testament nur an wenigen Stellen vor und impliziert ein ungleiches Machtverhältnis, während das Wort für „herrschen“ eine dominante Rolle des Mannes andeutet.²⁰⁴ An dieser Stelle sei die Publikation von John J. SCHMITT²⁰⁵ genannt, der sich intensiv mit der Frage, ob das hier verwendete Verb tatsächlich im Sinne einer hierarchischen Herrschaft verstanden werden muss, auseinandergesetzt hat. Er argumentiert, dass im narrativen Kontext der Paradiesgeschichte keine Anhaltspunkte für eine solche Lesart zu finden sind, so sei auch das Benennen der Tiere eher als ein Akt der Wahrnehmung zu verstehen und nicht als ein Akt der Dominanz. In seiner Analyse führt Schmitt drei mögliche Übersetzungen an. Einerseits die herkömmliche Wiedergabe mit „herrschen über“, die aber seiner Meinung nach von ideologischen Einflüssen geprägt sei und meist in politischen oder königlichen Zusammenhängen gebraucht werde, die aber mit Gen 3,16 nichts zu tun haben. Andererseits störe die Übersetzung mit „spotten über“ den Zusammenhang der Erzählung, während die Bedeutung „gleich sein wie“ am besten in den Kontext passe. Daher schlägt SCHMITT vor, den Vers folgendermaßen zu übersetzen: „Nach deinem Mann wird dein Verlangen gehen, und er wird dir entsprechen“, womit eine reziproke Beziehung zwischen Mann und Frau beschrieben wird, statt einer hierarchischen Unterordnung.²⁰⁶ Dies wiederum entspricht auch anderen Textstellen, wie im Hohelied, das

²⁰² Vgl. ebd., 176.

²⁰³ Siehe dazu: Sara JAPHET, Gottes Ebenbild oder Rippe Adams?, in: Manfred OEMING (Hg.), Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen, Münster 2003, 77–87.

²⁰⁴ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 178.

²⁰⁵ Siehe dazu: John J. SCHMITT, Like Eve, Like Adam. mšl in Gen 3,16, in: Bib 72 (1991), 1–22.

²⁰⁶ Vgl. PUERTO, Abbild und Ebenbild Gottes, 223.

das ursprüngliche Verhältnis zwischen Mann und Frau als gleichwertig auslegt. Diese Diskrepanz, die entsteht, wenn man „herrschen über“ verwendet, wird als eine Verzerrung des ursprünglichen Schöpfungsplans gedeutet.²⁰⁷ In diesem Sinne schreibt Frank CRÜSEMANN: „Sobald man das streng ätiologisch-sagenhafte Denken verlässt, macht man das Opfer zum Schuldigen.“²⁰⁸ Auch KEEL schrieb bereits:

Man hat in der kirchlichen Praxis die Worte von den Schmerzen bei der Geburt und die von der Herrschaft des Mannes über die Frau nicht selten als Gebot aufgefasst, statt sie als das zu nehmen, was sie sind, nämlich die Beschreibung eines Unheilszustands, der überwunden werden muss. So hat man sich mit Hilfe von Genesis 3,16a bis in die neueste Zeit gegen Bemühungen um eine schmerzarme Geburt zur Wehr gesetzt. Das Verräterische dabei ist, dass man nicht gleichzeitig unter Berufung auf Gen 3,17-19 gegen die Einführung von Traktoren und Motorsägen zu Felde gezogen ist, die den von Genesis 3,19 bei der Feldarbeit vorgesehenen Schweiß verringern.²⁰⁹

SCHÜNGEL-STRAUMANN plädiert dafür, dass sich die Suche nach der zentralen Rolle der Frau in dieser Erzählung sich von den altvertrauten Deutungen lösen soll, die oft die Schuld für das Böse und die Sünde auf die Frauen projizieren, um das männliche Handeln zu entlasten.²¹⁰

Die christliche Tradition hat diese Geschichte aber dennoch als Grundlage für die Lehre vom Sündenfall verwendet, eine Interpretation, die bereits in der Spätantike begann.²¹¹ Gerade dieses biblische Kapitel ist es auch, dass die Integration biblischer Texte in moderne Gesellschaften, die Geschlechtergleichheit fördern, erschwert. FISCHER weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Fortschritte in der Bibelhermeneutik und der historischen Forschung mittlerweile dazu geführt haben, dass die Bibel insgesamt nicht als Grundlage für die Unterdrückung von Frauen herangezogen werden kann. Vielmehr stützen solche Argumentationen lediglich auf ausgewählte Texte – etwa auf die Auslegung von Gen 3.²¹² Es ist aber zu beachten, dass sich innerhalb der alttestamentlichen Schriften sich die Verbindung von Frau und Sünde nur an einer Stelle findet: „Von einer Frau nahm die Sünde ihren

²⁰⁷ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 178.

²⁰⁸ Frank CRÜSEMANN, „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: DERS. – Hartwig THYEN (Hg.), Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Berlin 1978, 13–106.

²⁰⁹ Othmar KEEL, Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall, in: Orientierung 39 (1975), 74–76, hier: 75.

²¹⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 167–168.

²¹¹ Vgl. DIES., Genesis 1–11, 3.

²¹² Vgl. I. FISCHER – PUERTO – TASCHL-ERBER, Die Bibel und die Frauen, 13.

Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24), was auf Gen 3 verweist.²¹³ In diesem Zusammenhang merkt SCHÜNGEL-STRAUMANN an, dass in den prophetischen Texten, die viel von Sünde sprechen, keine Verbindung zwischen Frau und Sünde hergestellt wird. Sie folgert daraus, dass diese Interpretation „nicht aus den Genesistexten [stammt], sondern [...] das Produkt einer tendenziösen Interpretation, die von der christlichen Tradition, besonders von asketischen Kreisen übernommen und weiter ausgebaut wurde.“²¹⁴

Zusätzlich verschlechterte sich das christliche Frauenbild, als bereits im 2. Jahrhundert eine typologische Entgegensetzung von Eva und Maria etabliert wurde, analog zur paulinischen Typologie von Adam und Christus. Eva wurde dabei als sündhafte Figur der makellosen Maria gegenübergestellt.²¹⁵ Im Judentum existiert diese Dichotomie nicht, stattdessen findet sich dort die Gegenüberstellung von Eva und Lilith, der ersten Frau Adams. Lilith übernimmt in dieser Tradition die negative Rolle, während Eva als ‚Mutter aller Lebendigen‘ großen Respekt genießt.²¹⁶

Im Hinblick auf die Rolle der Frau zeigt sich in einigen wissenschaftlichen Diskursen, dass die Frau verführbarer und damit anfälliger für die Sünde sei. Wie schon SCHÜNGEL-STRAUMANN schreibt, sind solche Deutungen aber abzulehnen. Sie bleibt in ihrer Begründung nah am biblischen Text und betont, dass jeder Mensch an die zeitgenössischen Vorstellungen und kulturellen Kontexte gebunden ist. Das Motiv der Frau in Verbindung mit Baum und Schlange bildet in der damaligen Zeit einen in sich geschlossenen Komplex, der zunächst wertfrei ist. Nutzt der Verfasser von Gen 2–3 also diese Motive, war er gezwungen, ihnen eine weibliche Figur zuzuordnen. Der Verfasser ist somit nicht für die späteren Missinterpretationen verantwortlich, da er selbst aus diesem Teil der Erzählung keine moralischen Folgerungen oder Wertungen ableitet, die sich gegen die Frau richten. Vielmehr bewegt er sich innerhalb einer ihm vertrauten Vorstellungs- und Bildwelt. Ein weiterer Aspekt dieser Zusammenstellung ist die Beobachtung, dass es in vielen, insbesondere ägyptischen Darstellungen häufig die Frau ist, die die Nahrung reicht.²¹⁷

²¹³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Genesis 1–11, 3.

²¹⁴ Ebd. 4.

²¹⁵ Vgl. Markus HOFMANN, Maria, die neue Eva: geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential, Regensburg 2011.

²¹⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Genesis 1–11, 4.

²¹⁷ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 161.

Die Frage, ob Eva größere Schuld habe als Adam, wurde auch im Mittelalter verhandelt. In diesem Zusammenhang ist insbesondere die Schrift von Isotta NOGOROLA *De pari aut impari Evae atque Adae peccato* zu nennen. Die Veroneser Adelige gilt als talentierte Humanistin des 15. Jahrhunderts. Dennoch wurde in der Forschung bisher wenig unternommen, ihre Erfahrungen als Gelehrte in einer Zeit zu beleuchten, die Frauen wenige Möglichkeiten bot, erfolgreich zu sein. Isottas Laufbahn als Gelehrte begann vielversprechend, doch einige Jahre später wandte sie sich vom weltlichen Humanismus ab und begann das Studium der heiligen Schriften. Sie lehnte es ab zu heiraten, legte ein Gelübde ewiger Jungfräulichkeit ab und führte fortan ein zunehmend zurückgezogenes und asketisches Leben. Fast ein Vierteljahrhundert verbrachte sie in ungewollter Einsamkeit, die ihr von einer Gesellschaft auferlegt wurde, die der Kreativität von Frauen feindlich gegenüberstand. Trotz dieser widrigen Umstände schuf Isotta bis zu ihrem Tod weiterhin bedeutsame Werke.²¹⁸

Zu den erhaltenen Werken aus ihren späteren Jahren gehört ein bedeutender Dialog²¹⁹ über Adam und Eva, in dem die Frage der Schuld am Sündenfall diskutiert wird. Dieses Werk gibt tiefen Einblick in ihre isolierten Jahre und spricht für alle Frauen der italienischen Renaissance, die durch die Tradition mit der Schuld der Erbsünde belastet waren. NOGOROLA bietet eine weibliche Perspektive auf die Tragödie im Garten Eden, die sich gegen die männliche Sichtweise stellt. Sie verteidigt Eva, während ihr Geliebter Adam verteidigt. Beide Sprecher:innen zeigen ihre grundlegenden Annahmen über die Natur und die Rollen von Männern und Frauen.²²⁰

Isotta argumentiert in ihrer Verteidigung Evas, dass diese weniger schuldhaft sei als Adam, da sie von Gott als schwach, unwissend und fragiles Wesen, das als Lustobjekt für Adam dient, geschaffen wurde. Adam hingegen, ausgestattet mit rationaler Denkfähigkeit, sollte die Verantwortung für die erste Sünde tragen. Ihr Gesprächspartner Ludovico sieht Evas Sünde jedoch nicht als Ausdruck ihrer Schwäche, sondern als Folge von Stolz. Ihr Bestreben, wie Gott zu werden, führte zu ihrer Arroganz und damit zum Unheil für die

²¹⁸ Vgl. Margaret L. KING, *The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418–1466). Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century*, in: *Signs* 3/4 (1978), 807–822, hier: 807.

²¹⁹ Der 1451 verfasste Dialog mit dem Titel *De pari aut impari Evae atque Adae peccato ... contentio super Aureli Augustini sententiam videlicet peccaverunt impari sexu sed pari fastu* wurde im 16. Jahrhundert von einem Mitglied der Familie Nogarola plagiiert und nachgedruckt. Für die Datierung und Geschichte des Werks siehe Eugenius ABEL, *Isotae Nogarolae veronensis opera quae supersunt omnia, accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina*, Wien 1886.

²²⁰ Vgl. KING, *The Religious Retreat of Isotta Nogarola*, 818.

Menschheit. Ludovico betrachtet Evas Natur als grundsätzlich gut und zur Erlösung ausreichend, doch durch ihren Stolz entstellt. Während Isotta also Evas Schwäche anführt, um sie zu verteidigen, argumentiert Ludovico mit Evas Stärke, um sie zu verurteilen.²²¹

In ihrem zweiten Argument behauptet Isotta, Evas Sünde sei weniger gravierend als die von Adam, insofern Evas Vergehen nur sie selbst verletze, während Adams Sünde die gesamte Menschheit schädige. Gottes Gebot, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis zu essen, galt nur Adam und somit hat auch nur er es übertreten. Evas Sünde ist demnach trivial, während Adams Sünde so schwerwiegend war, dass sie die Kreuzigung Christi erforderte. Ludovico hingegen ist von diesen Argumenten unbeeindruckt und betont, dass Eva das gleiche Gebot übertreten habe wie Adam, unabhängig davon, wem es gegeben wurde. Zudem sei Adams Sünde durch Erlösung gesühnt worden.²²²

In ihrem dritten Argument analysiert Isotta die Strafen, die Adam und Eva auferlegt wurden, als Indikatoren für die Schwere der Sünde. Eva wurde dazu verurteilt, in Schmerzen Kinder zu gebären und dem Mann untergeordnet zu sein, während Adam zur Arbeit und zum Tod verurteilt wurde, was für sie eine größere Strafe darstellt. Ludovico hält dagegen, dass Eva sowohl die Strafen für Adams Vergehen als auch ihre eigenen erleiden musste.²²³

Das vierte Argument, das Ludovico vorbringt, weist Eva sowohl die Verantwortung für ihre eigene Sünde als auch für die von Adam zu. Hätte sie nicht gesündigt, hätte Adam keinen Grund zur Sünde gehabt. Zudem habe Eva Adam getäuscht und ihn dazu gebracht, die Frucht zu essen, in dem Wissen, dass er ihr vertrauen würde. Isotta verteidigt Eva erneut mit dem Argument der Schwäche: Eva war der listigen Schlange in ihrer Unwissenheit unterlegen, während Adam die Fähigkeit hatte, die verbotene Frucht abzulehnen. Aufgrund ihrer fragilen Natur sollte Eva nicht die Schuld für Adams Sünde oder die volle Verantwortung für ihre eigene tragen.²²⁴

Trotz ihrer lebendigen Argumentation und des geschickten Umgangs mit Augustinischen und biblischen Quellen geht Ludovico als Sieger aus der Debatte hervor. Er eröffnet die Diskussion und sein scharfes Urteil steht am Ende: „The first mother [...] set torch to a great fire which, to our ruin, has not yet been extinguished“²²⁵

²²¹ Vgl. ebd., 819.

²²² Vgl. ebd.

²²³ Vgl. KING, *The Religious Retreat of Isotta Nogarola*, 819–820.

²²⁴ Vgl. ebd., 820.

²²⁵ Ebd.

4. Die *Vita Adae et Evae*

„Die Brisanz des biblischen Berichtes Gen 2–5 bot den Anlaß, seine Kürze den Freiraum zum weiteren Nachdenken.“²²⁶ Die in lateinischer Sprache verfasste *Vita Adae et Evae* (V)²²⁷ stellt eine Reaktion auf die Unvollständigkeiten und Spannungen des biblischen Schöpfungsberichts dar. Sie hat über lange Zeiträume und geographische Grenzen hinweg eine signifikante Wirkung entfaltet.²²⁸ Inhaltlich stimmt diese weitgehend mit der *Apocalypsis Mosis*²²⁹ überein und umfasst die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies sowie ihr weiteres Schicksal, bis hin zu deren Tod. Anhand dieses Textes wird die besondere Relevanz des Themas vom Ursprung der Sünde und des Todes zur Zeitenwende deutlich. In dieser Erzählung zeigt sich Eva immer wieder als die schwächere Figur, die sich in Selbstanklagen verliert und erneut der Versuchung des Teufels erliegt, wodurch sie die auferlegte Buße nicht durchhält. Adam hingegen bleibt stark und standhaft.²³⁰

Inhaltlich setzt die *Vita Adae et Evae* unmittelbar nach der Vertreibung aus dem Paradies ein, wobei Adam und Eva sich außerhalb des Gartens in einer Situation des Hungers wiederfinden. Eva klagt:²³¹

„Mein Herr, hältst du es für richtig, so mache, dass ich sterbe, und vielleicht führt dich der Herr von neuem in das Paradies, weil er meiner wegen gegen dich zornig geworden ist. Willst du mich töten, damit ich sterbe? Und vielleicht wird dich Gott der Herr in das Paradies führen, weil du aufgrund meiner vertrieben worden bist.“ Adam antwortete: „Rede nicht so, Eva, damit Gott der Herr nicht erneut einen Fluch aus uns kommen lässt. Wie kann es geschehen, dass ich meine Hand gegen mein eigenes Fleisch erhebe?“ (V, V. 3,2–3)

Adam interpretiert diese Notlage als göttliche Strafe, der nur durch Buße begegnet werden kann (V, V. 1,1–4,3).²³² Da Eva weniger aushalten kann als Adam (V, V. 6,1), soll Adam für 40 Tage im Wasser des Jordans Buße tun, während Eva für 37 Tage im Tigris stehen soll.²³³ Während Adam seine Bußhandlungen im Jordan erfolgreich absolviert, überzeugt

²²⁶ MERK – MEISER, Das Leben Adams und Evas, 740.

²²⁷ Im Folgenden wird die Version von Wilhelm MEYER, *Vita Adae et Evae*, München 1878 verwendet.

²²⁸ Vgl. MERK – MEISER, Das Leben Adams und Evas, 740.

²²⁹ Siehe dazu: Jan DOCHHORN, *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar*, Tübingen 2005; Stefan SCHREIBER, *Der Mensch im Tod nach der Apokalypse des Mose. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus*, in: *Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman period* 35/1 (2004), 49–69.

²³⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 113.

²³¹ Vgl. MERK – MEISER, Das Leben Adams und Evas, 741.

²³² Vgl. ebd.

²³³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 114.

der Teufel Eva, dass Gott ihre Buße angenommen habe, woraufhin sie den Tigris verlässt und zu Adam zurückkehrt (V, V. 5,1–10,2).²³⁴

Als aber Adam sie sah und den Teufel mit ihr, rief er unter Tränen aus: ‚O Eva, o Eva, wo ist das Werk deiner Reue? Wie bist du zum zweiten Mal von unserem Feind verführt, durch den wir unserer Wohnung im Paradies und unserer geistlichen Freude entfremdet sind?‘ (V, V. 10,3)

Das darauffolgende Gespräch zwischen Adam, Eva und dem Teufel enthüllt den Ursprung der ersten Verführung Evas. Es wird offenbart, dass der Teufel aus dem Paradies verbannt wurde, nachdem er sich geweigert hatte, Adam als Ebenbild Gottes zu verehren. Diese Weigerung führte zur Verführung Evas als Vergeltung (V, V. 10,3–17,3).²³⁵ SCHÜNGEL-STRAUMANN merkt in diesem Zusammenhang an, dass es auffällig ist, dass nur Adam als Bild Gottes dargestellt wird. Diese Betonung führt zu einer Darstellung, die Eva weiter herabsetzt und auf ihre Rolle als Verführte und Schwächere reduziert.²³⁶

Die genauen Details dieser Verführung scheinen jedoch für den Verfasser von geringer Bedeutung zu sein. Durch Adams Gebet wird ein weiteres Erscheinen des Satans verhindert, und Adam setzt seine Buße fort. Evas erneuter Sündenfall führt sie zu einem Zustand tiefer Verzweiflung und sie trennt sich von Adam. Sie zieht schwanger nach Westen. Während der Geburt Kains erleidet Eva starke Schmerzen, die erst durch Adams Fürbitte gelindert werden, nicht durch ihr eigenes Gebet (V, V. 18,1–22,3). Ein Traum offenbart Eva den bevorstehenden Brudermord Kains an Abel. Der Versuch, die Brüder zu trennen, erweist sich als erfolglos. Nach dem Mord (V, V. 22,4–23,2) wird Seth geboren (V, V. 23,3–24,2), der in der *Vita* sofort als Empfänger einer göttlichen Vision für Adam vorgestellt wird (V, V. 25,1–29,10). In dieser Vision erfährt Adam das Urteil Gottes: Er müsse sterben, da er dem Gebot Gottes nicht gehorcht und stattdessen auf die Stimme Evas gehört habe, die ihm als Gefährtin gegeben wurde. Auf Adams Bitte um Vergebung antwortet Gott mit der Zusage, dass es stets Nachkommen aus Adams Linie geben werde, die ihm dienen.²³⁷

SCHÜNGEL-STRAUMANN verweist auch auf die christliche Interpretation des zuvor erwähnten Bußaktes von Adam und Eva. V. 42,2–4 besagt, dass Christus, der Sohn Gottes, im Jordan getauft werden wird, wenn er kommt. Der Erzengel Michael sagt:²³⁸

²³⁴ Vgl. MERK – MEISER, Das Leben Adams und Evas, 741.

²³⁵ Vgl. ebd.

²³⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 114.

²³⁷ Vgl. MERK – MEISER, Das Leben Adams und Evas, 741–742.

²³⁸ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 115.

Und er selbst, der Sohn Gottes, wird getauft werden im Jordanfluss, um mit dem Öl der Barmherzigkeit die Völker zu salben. Und es wird Öl der Barmherzigkeit sein von Geschlecht zu Geschlecht für die, die wiedergeboren sind aus Wasser und dem Heiligen Geist zum ewigen Leben. Dann wird der innig geliebte Sohn Gottes, Christus, auf Erden herabsteigen und deinen Vater Adam in das Paradies zum Baum der Barmherzigkeit führen. (V, V. 42,2–4)

Diese Passage verdeutlicht, weshalb Adam seine Buße im Jordanwasser ableisten musste, in dem später Christus getauft wird, während Eva dies im weiter entfernten Tigris tat. Auch hier zeigt sich eine klare Abwertung der Frau, die nicht mit dem heiligen Wasser des Jordans in Berührung kommen durfte, sondern auf den Tigris beschränkt blieb, der als heidnisch angesehen wurde. Adam wird damit durchgehend als näher zum Göttlichen und Himmlischen dargestellt.²³⁹

Im Anschluss an diese Vision werden die Versammlung der Kinder Adams (V, V. 30,1–4) und die Ereignisse bis zum Tod der Stammeltern geschildert (V, V. 31,1–51,3).²⁴⁰

²³⁹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Eva, 115.

²⁴⁰ Vgl. MERK – MEISER, Das Leben Adams und Evas, 741–742.

5. Mittelhochdeutsche Texte

Der Begriff ‚Höfisierung‘ beschreibt die Transformation religiöser Stoffe in die volkssprachliche Dichtung im 12. bis 14. Jahrhundert. Die Mediävistik hat durch verschiedene methodische Ansätze gezeigt, dass zahlreiche Texte ihre religiösen Themen explizit an ein höfisch-laikales Publikum anpassen und dementsprechend präsentieren.²⁴¹ Dabei werden heilsgeschichtlich bedeutende Erzählungen aus der Bibel mit Elementen der feudalen Adelskultur angereichert und durch zusätzliche, plausibilisierende Motivationsstrukturen erweitert.²⁴² Trotz der strengen Verbindlichkeit des Kanons der Heiligen Schrift, der auf der Annahme beruht, dass die Verfasser:innen durch göttliche Inspiration geleitet wurden, bleibt eine wissenschaftliche Interpretation und Auslegung notwendig.²⁴³ In diesem Zusammenhang schreibt KÖBELE, dass „biblepisches Erzählen [...], wie nahezu alles literarische Erzählen im Mittelalter, Wiedererzählen“²⁴⁴ sei und QUAST weist auf das Spannungsverhältnis, in dem die Literarisierung eines biblischen Prätextes steht, hin:

Der Literarisierung des biblischen Prätextes, wenn man so will: dem Transfer religiöser Kommunikation in ein literarisches System, wohnt stets ein doppeltes Erfordernis inne: die Orientierung am geschlossenen Prätext, aber auch die Auseinandersetzung mit einem Transgressiven, das die lautliche und sinnhafte Geschlossenheit des Prätextes aufsprengt und das

²⁴¹ Vgl. Tim MEYER, Wer die worheit gerne mynn / Und sich güter dinge versynn, / Der müsz der besten einre sin: Zu Wahrheitsanspruch und Autorbewusstsein in Lutwins ‚Eva und Adam‘, in: Frühmittelalterliche Studien 57/1 (2023), 133–156, hier: 133–134.

²⁴² Vgl. ebd., 134.

Siehe dazu auch: Nikolaus HENKEL, Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. Priester Wernher, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: Timothy R. JACKSON u. a. (Hgg.), Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Tübingen 1996, 1–21; Bruno QUAST, Von den ewangelien wil ich tihten. Spielräume des Narrativen in Gundackers von Judenburger Christi Hort und in Der Saelden Hort, in: Ursula PETERS – Rainer WARNING (Hgg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters, München 2009, 387–405; Brian MURDOCH, The apocryphal Adam and Eve in medieval Europe. Vernacular translations and adaptations of the Vita Adae et Evae, Oxford 2009; Stefanie SCHMITT, Zwischen Heilsgeschichte und höfischer Literatur. Erzählen von der Kindheit Jesu beim Priester Wernher und bei Konrad von Fußesbrunnen, in: Elke BRÜGGEN u. a. (Hgg.), Text und Normativität im deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German Colloquium, Berlin – Boston 2012, 421–435; Nicole EICHENBERGER, Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters (Hermaea. Germanistische Forschungen N.F. 136), Berlin u. a. 2015; Susanne SPRECKELMEIER, Biblepisches Erzählen vom Transitus Mariae im Mittelalter. Diskurshistorische Studien (Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 14), Berlin – Boston 2019.

²⁴³ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 135; Achim MASSER, Bibel. Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters, Berlin 1969, 19; SPRECKELMEIER, Biblepisches Erzählen, 22–24.

²⁴⁴ Susanne KÖBELE, Registerwechsel. Wiedererzählen, biblepisch („Der Saelden Hort“, „Die Erlösung“, Lutwins „Adam und Eva“), in: Bruno QUAST u. a. (Hgg.), Inkulturation. Strategien biblepischen Schreibens im Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin – Boston 2017, 167–202, hier: 168.

Wiedererzählen biblischer Ereignisse erst zu einem Erzählen im eigentlichen Sinne und nicht zur bloß reduplizierenden Wiedergabe des heiligen Textes macht.²⁴⁵

Darüber hinaus ist der höfische Modus des Wiedererzählens²⁴⁶ geprägt von einem Überbietungsanspruch, der besonders im Kontext des biblischen Kanons eine gewisse Problematik in sich birgt, insofern es nicht möglich ist, die durch göttliche Offenbarung festgelegten Worte der Heiligen Schrift in einer treffenderen Form darzustellen.²⁴⁷ Mittlerweile hat sich in der modernen Forschung ein Verständnis für die „Pluralität und Antagonismen der mittelalterlichen Kultur“²⁴⁸ herausgebildet, auch wenn die zentrale Stellung der christlichen Religion unbestritten bleibt.²⁴⁹ MÜLLER argumentiert, dass das *sumum bonum* nicht ausschließlich in Christus verankert war, sondern auch in der Liebesleidenschaft gesehen wurde, was eine „latente Konkurrenz zur christlichen Weltsicht“²⁵⁰ implizierte.²⁵¹

In diesem Zusammenhang stellt Lutwins *Eva und Adam* (L)²⁵² einen interessanten Forschungsgegenstand dar, insofern das Werk Elemente höfischer Erzählkonventionen in die biblische Darstellung der ersten Menschen einfließen lässt.

Auch die *Weltchroniken*, insbesondere die von Jans von Wien und die *Christherrechronik*, verdienen in diesem Zusammenhang Beachtung, da sie biblische Erzählungen in den breiteren Kontext der Weltgeschichte einbetten und dabei spezifische narrative und didaktische Strategien nutzen, um das Verständnis der Schöpfungsgeschichte zu formen und zu erweitern.

²⁴⁵ QUAST, Von den ewangelien wil ich tihen, 388.

²⁴⁶ Siehe dazu die Schriften von Franz Josef WORSTBROCK, wie beispielsweise: Franz Josef WORSTBROCK, Wiedererzählen und Übersetzen, in: Susanne KÖBELE – Andreas KRASS (Hgg.), Franz Josef Worstbrock. Ausgewählte Schriften (Schriften zur Literatur des Mittelalters 1), Stuttgart 2004, 183–196 sowie DERS., Die Erfindung der wahren Geschichte. Über Ziel und Regie der Wiedererzählung im Trojanerkrieg Konrads von Würzburg, in: Ursula PETERS – Rainer WARNING (Hgg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters, München 2009, 155–173.

²⁴⁷ Vgl. Burkhard HASEBRINK, Die Ambivalenz des Erneuerns. Zur Aktualisierung des Tradierten im mittelalterlichen Erzählen, in: PETERS – WARNING (Hgg.), Fiktion und Fiktionalität, 387–405, hier: 388.

²⁴⁸ Jan-Dirk MÜLLER, Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum ‚Herzmaere‘ Konrads von Würzburg, in: PBB 137 (2015), 396–419, hier: 397.

²⁴⁹ Vgl. Sabine GRIESE, Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters, Leipzig – Stuttgart 2021, 6.

²⁵⁰ MÜLLER, Wie christlich ist das Mittelalter, 418.

²⁵¹ Vgl. GRIESE, Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters, 6.

²⁵² Die Textgrundlage bildet das Werk von HALFORD, Lutwin’s Eva und Adam.

5.1 *Eva und Adam* von Lutwin

Der Text *Eva und Adam*²⁵³ ist nur in einer unikal überlieferten Handschrift des 15. Jahrhunderts erhalten, welche heute in Wien aufbewahrt wird.²⁵⁴ Das Werk stammt von dem weitgehend unbekannten Autor Lutwin, der zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert lebte.²⁵⁵ In 3939 Reimpaarversen werden die deutsche Bearbeitung der biblischen Paradiesgeschichte (Gen 2–3) sowie die Übertragung und Erweiterung der im Mittelalter weit verbreiteten außerbiblischen Erzählung *Vita Adae et Evae*, die das Leben von Adam und Eva nach dem Sündenfall thematisiert, überliefert.²⁵⁶ Diese volkssprachige Neuerzählung blieb sowohl im Mittelalter als auch in der Gegenwart weitgehend unbeachtet. MECKLENBURG führt diese geringe Rezeption auf die ungewöhnliche Darstellung der Sündenfallthematik zurück.²⁵⁷ In diesem Zusammenhang schreibt GRIESE, dass Lutwin „literarisches und theologisches Wissen [kombiniert] und [...] zwischen den Räumen Wahrheit und Fiktion, zwischen geistlicher und weltlicher Literatur [changiert]“.²⁵⁸

Der Name des Autors ‚Lutwin‘ wird an zwei Stellen genannt. Die erste Nennung erfolgt in den einleitenden Versen, was im mittelalterlichen Kontext durchaus typisch ist, da es zu jener Zeit keine Titelblätter oder Umschläge gab²⁵⁹, die den Namen des Autors oder der Autorin vermerkte hätten.

*Wünschent alle zu dirre frist,
Wer dis höre oder lese,
Das yme got genedig wese,
Der dis buch hat gedihet,
Mit rymen wol berihet.
Er ist Lutwin genant.*

Bittet alle zu diesem Zeitpunkt,
wer dies hört oder liest,
dass ihm Gott gewogen sei,
der dieses Buch mit guten Reimen
gedichtet/verfasst hat:
Er wird Lutwin genannt.

²⁵³ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2980, URL: <https://handschriftencensus.de/11495> [Abruf: 14.08.2024].

²⁵⁴ Vgl. Gerhard EIS, Heimat, Wellen und Entstehungszeit von Lutwins ‚Adam und Eva‘, in: DERS., Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte (Germanische Studien 161), Berlin 1953, 25–106, hier: 99; Gertrude MIKSCHE, Der Adam- und Evastoff in der deutschen Literatur, Wien 1954, 30.

²⁵⁵ Vgl. MECKLENBURG, Der Sündenfall als Glücksfall, 79; GRIESE, Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters, 6.

²⁵⁶ Vgl. MECKLENBURG, Der Sündenfall als Glücksfall, 79.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 80.

²⁵⁸ GRIESE, Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters, 6.

²⁵⁹ Zur mittelalterlichen Buchkultur siehe auch: Volker HONEMANN, Funktionen des Buches im Mittelalter und früher Neuzeit, in: Joachim-Felix LEONHARD u. a., Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen, 1. Teilband. Berlin – New York 2000, 539–560; Herbert HUNGER, Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen, Zürich 1961; Yorck A. HAASE – Gerhardt POWITZ, Handschriften und frühe Drucke. Ausgewählte Aufsätze zur mittelalterlichen Buch- und Bibliotheksgeschichte, in: Jens MITTELBACH (Hg.), Bibliothek Forschung und Praxis 30/2 (2006), 240–242.

*Sin nammen ist lutzel jeman erkant,
Das machet sind grosz unheil
Und sind kraneker synne ein teil.
Das er nit has erkant ist.*
(L, V. 57–63)

Sein Name ist kaum jemanden bekannt.
Das liegt an seinem großen Unglück und
ein wenig an seinem schwachen Ver-
stand,
dass er nicht näher bekannt ist.
[e. Ü.]

Lutwin fügt bei dieser Selbstvorstellung eine Demutsformel²⁶⁰ hinzu, in der er bescheiden betont, dass niemand ihn kenne, da sein Verstand schwach sei. Diese Selbstabwertung ist ein charakteristischer Topos der mittelalterlichen Literatur, der dazu diene, die eigene Bescheidenheit und Gottesfürchtigkeit zu unterstreichen. GRIESE betont, dass sich Lutwin als „inkompetenter, unglücklicher und weitgehend unbekannter Autor inszeniert.“²⁶¹

Der Name des Dichters wird ein zweites Mal am Ende eines ausführlichen Abschnitts über Frauen genannt, bei dem er sich eindeutig auf deren Seite positioniert²⁶²:

*Aber ich, armer Lutwin,
Sencke darzu myn synne,
Das ich in wünschende bin
Den reinen maniges gütes,
Die unverhowendes mütes
Sint gegen den valschen mannen*
(L, V. 1254–1259)

Aber ich armer Lutwin,
besinne mich darauf,
dass ich Ihnen, den Reinen,
viel Gutes wünsche,
die unversehrter Gesinnung
gegenüber den schlechten Männern
sind. [e. Ü.]

Dieser Abschnitt ist insofern bemerkenswert, als Lutwin hier an einer Neudefinition des vorherrschenden Frauenbildes arbeitet. Er verlagert die Perspektive von der Frau als Sünderin hin zur Vorstellung von ihr als Ausdruck des höchsten Gutes.²⁶³

Auch der Titel macht Lutwins Position deutlich, insofern er seine Dichtung selbst im abschließenden Satz des Epilogs benennt, wenn er schreibt *Hie hat Eva und Adam ein ende* (L, V. 3939). Damit kehrt er die übliche Doppelformel ‚Adam und Eva‘, die eine bestimmte Geschlechterordnung repräsentiert, nämlich den Vorrang der Männer gegenüber der Frauen, um.²⁶⁴ In diesem Zusammenhang weist MECKLENBURG darauf hin, dass dieser Titel nicht in Reimstellung steht und daher nicht nach formalen, sondern gezielt nach inhaltlichen

²⁶⁰ Siehe dazu: Julius SCHWIETERING, *Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter*, Göttingen 1970; Ernst Robert CURTIUS, *Mention of the author's name in medieval literature*, in: DERS., *European Literature and the Latin Middle Ages* (Bollingen Series 36), Princeton – New Jersey 2013, 515–518; DERS., *Devotional Formula and Humility*, in: DERS., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton 1990, 407–413.

²⁶¹ GRIESE, *Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters*, 7.

²⁶² Vgl. ebd., 8.

²⁶³ Vgl. ebd.

²⁶⁴ Vgl. MECKLENBURG, *Der Sündenfall als Glücksfall*, 80.

Kriterien gewählt wurde. Durch diese Titelwahl rückt Lutwin die Ursünderin Eva in den Mittelpunkt seiner Dichtung und hebt ihre zentrale Rolle hervor.²⁶⁵

GRIESE resümiert, dass Lutwin ein „geistlich ausgebildeter, mehrsprachiger und belesener Autor“²⁶⁶ war, wie seine Texte an verschiedenen Stellen zeigen. So verweist er zu Beginn auf die Orientierung des *Leben nach gottes lere* (L, V. 31) als den richtigen Weg und schließt seine Erzählung mit einem doppelten *Amen amen* (L, V. 3938). Trotz dieser geistlichen Ausrichtung verfasst Lutwin seine Erzählung vom Sündenfall jedoch auf Deutsch und in Versform, anstatt in der für gelehrte Diskurse üblichen lateinischen Prosa.²⁶⁷

Mit Blick auf den Aufbau des Textes, lässt sich festhalten, dass Lutwin die *Vita Adae et Evae* erweitert, indem er eine Rahmenhandlung schafft.²⁶⁸ Somit lässt sich der Text grob in drei Hauptteile gliedern.²⁶⁹ Während die *Vita* mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnt,²⁷⁰ ergänzt Lutwin als ersten Abschnitt die Paradieserzählung, die den Sündenfall bis zur Vertreibung aus dem Paradies umfasst. Als nächstes folgt das Leben von Eva und Adam nach der Vertreibung, einschließlich der zweiten Versuchung bis zur Geburt von Kain und Abel. Abschließend wird die Geschichte des Brudermordes, das Leben und der Tod der Ur- eltern erzählt und durch die Kreuzholzlegende²⁷¹ ergänzt, ohne diese jedoch vollständig zu

²⁶⁵ Vgl. ebd.

²⁶⁶ GRIESE, Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters, 8.

²⁶⁷ Vgl. ebd.

²⁶⁸ Vgl. Bruno QUAIST, Religiöse Erbauung, höfisch. Lutwins „Eva und Adam“, in: Susanne KÖBELE u. a., Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in „Erbauungs“-Konzepten des Mittelalters, Göttingen 2019, 267–281, hier: 270.

²⁶⁹ Vgl. MECKLENBURG, Der Sündenfall als Glücksfall, 81.

²⁷⁰ Vgl. QUAIST, Religiöse Erbauung, 270.

²⁷¹ Kreuzholzlegenden reichen bis in frühchristliche Zeiten zurück und sind in verschiedenen Versionen überliefert. Im Wesentlichen berichten sie von Seth, dem dritten Sohn Adams und Evas, der seinem sterbenden Vater zur Hilfe eilt. Adam beauftragt Seth, ein Heilmittel aus dem Paradies zu besorgen. Ein Engel übergibt Seth einen Zweig von dem Baum, an dem Adam gesündigt hatte, mit der Prophezeiung, dass dieser Zweig Frucht tragen und Adam dadurch geheilt werde. Allerdings kann der heilbringende Zweig Adams Tod nicht verhindern. Nach seinem Tod wird der Zweig auf Adams Grab gepflanzt und wächst zu einem großen Baum heran, der bis in die Zeit Salomos überlebt. Das Holz dieses Baumes durchlebt eine wechselvolle Geschichte: Es lässt sich nicht als Bauholz verwenden und wird schließlich als Steg über einen See gelegt. Als die Königin von Saba den weisen König Salomo besucht, erkennt sie, dass es sich bei dem Holz um jenes handelt, an dem der Erlöser der Welt hängen wird, und das den Untergang des jüdischen Reiches ankündigt. Sie weigert sich, über das Holz zu gehen, kniet stattdessen nieder und betet es an. Salomo lässt das Holz tief vergraben, da es mit dem Untergang des jüdischen Reiches in Verbindung steht. Nach langer Zeit wird an dieser Stelle ein Teich für kultische Zwecke angelegt, der zur Reinigung von Opfertieren dient und Kranken Heilung bringt, wenn sie mit dem Wasser in Berührung kommen. Als das Leiden Christi naht, taucht das Holz wieder auf und wird schließlich zum Kreuz, an dem Jesus gekreuzigt wird.

Siehe dazu auch: Wilhelm MEYER, Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus, München 1881; QUAIST, Religiöse Erbauung, 267–268.

erzählen.²⁷² Nach der Vertreibung aus dem Paradies müssen Eva und Adam neue Kulturtechniken entwickeln, um zu überleben.²⁷³ Um die Gnade Gottes zu erlangen, insbesondere um wieder Zugang zu den paradiesischen Speisen zu erhalten, schlägt Adam vor, Buße in den Flüssen Jordan und Tigris zu tun.²⁷⁴ Satan erscheint in Gestalt eines Engels und überzeugt Eva, ihre Bußleistung abubrechen. Er verspricht ihr fälschlicherweise, dass Gott mit dem Abbruch einverstanden sei. Eva erliegt erneut der Versuchung, doch Adam widersteht dem Teufel und vollendet seine vierzigtägige Buße.²⁷⁵ Lutwin schiebt an dieser Stelle den Beginn der körperlichen Liebe ein, in dem Adam nach der Buße der Minne²⁷⁶ verfällt und Eva schwanger wird.²⁷⁷

*Eua wart von yme gegrüsset
Mit vil lieplichen dingen.
In begunde sere zwingen
Die mynne und ir meisterschaft.
Su kam in an mit solicher crafft,
Das er des nit erwenden kunde.
Er müste begynnen an der stunde
Mit Eua seltzammer gedat
[...]
Su hetten sin ee nit getan,
In geschach beiden liep daran.
(L, V. 1511–1518; 1524–1525)*

Eva wurde von ihm begrüßt,
auf sehr liebevolle Art und Weise.
Die Liebe und ihre Macht
begann ihn zu bezwingen.
Sie überwältigte ihn mit solcher Kraft,
dass er ihr nicht widerstehen konnte.
Auf der Stelle musste er
mit Eva eine ungewöhnliche Handlung
beginnen.
[...]
So etwas hatten sie vorher nicht getan,
aber sie hatten beide Freude daran.
[e. Ü.]

Lutwins Darstellung liefert damit eine Erklärung für Evas, erst während der Trennungszeit offenbar werdende Schwangerschaft. Dies steht im Gegensatz zur *Vita Adae et Evae*, in der die Zeugung nicht thematisiert wird und die Schwangerschaft lediglich im Verlauf der Erzählung Erwähnung findet,²⁷⁸ „*et fecit ibi habitaculum habens in utero foetum trium mensium*“²⁷⁹ (Vita 18,4–7, 227).

²⁷² Vgl. MECKLENBURG, Der Sündenfall als Glücksfall, 81.

²⁷³ QUAIST, Religiöse Erbauung, 270–271.

²⁷⁴ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 144.

²⁷⁵ QUAIST, Religiöse Erbauung, 270–271.

²⁷⁶ Minne ist in der höfischen Literatur ein oft verwendetes Motiv. Siehe dazu: HENKEL, Religiöses Erzählen, 1996, 1–21; Susanne KÖBELE, Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134 (2012), 365–404; Bruno QUAIST, Von Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit (Bibliotheca Germanica 48), Tübingen 2005; S. SCHMITT, Zwischen Heilsgeschichte und höfischer Literatur, 421–435; Walter HAUG, Die Höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin – Boston 2004.

²⁷⁷ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn.

²⁷⁸ Vgl. QUAIST, Religiöse Erbauung, 274.

²⁷⁹ Und sie machte sich dort eine Unterkunft, da sie ein drei Monate altes Kind im Mutterleib hatte. [e. Ü.]

Zudem findet nach dem Einsetzen der Minne, eine Liebeskommunikation zwischen Adam und Eva statt, die, laut QUAST, bewusst komische Elemente integriert.²⁸⁰

*Eua su Adam sprach:/
„Eya, frunt und here myn,
Dü bist mir in das hertzen schrin
Gevallen so kreffticlichen,
Das ich das nit mag wichen,
Min hertze lige by dir begragen.
Sich hat ein nuwe liebe erhaben [...]“
(L, V. 1525–1531)*

Eva sprach zu Adam:
„Bitte, Freund und mein Herr,
du bist mir so kraftvoll
ins Herz gefallen,
dass ich dem nicht entfliehen kann,
mein Herz liegt bei dir begraben.
Eine neue Liebe hat sich erhoben. [...]“
[e. Ü.]

So beschreibt Eva Adam als fest eingeschlossen in ihres *hertzen schrin*²⁸¹ (L, 1528), während sie selbst ihr Herz symbolisch bei ihm begraben sieht. Lutwin verwendet hier die vertraute Metapher des Herzenstausches.²⁸² Die Trennung zwischen Adam und Eva wird in Lutwins Text somit durch einen Konflikt ausgelöst, der die Prioritätensetzung zwischen neu entdeckter Sexualität und den verlorenen Freuden des Paradieses thematisiert,²⁸³ denn im Gegensatz zu Adam zieht sie die sexuelle Liebe dem Paradies vor. Adam bestätigt zwar Evas Empfindungen, widerspricht ihr jedoch unvermittelt mit einer gegensätzlichen Bewertung des Paradieses. Er betont, dass er es jeder irdischen Freude vorziehe, da es ihm in vielerlei

²⁸⁰ Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 274.

²⁸¹ Herzscrein [e. Ü.]

²⁸² In der Liebesdichtung und epischen Erzählkunst wird mit der Herzenstausch-Metapher eine tiefe emotionale Verbundenheit angedeutet (vgl. Elisabeth LIENERT (Hg.), Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur (Contradiction Studies 138), Wiesbaden 2019). In der deutschsprachigen Literatur findet sich die Herzenstausch-Metapher erstmals bei Hartmann von Aue in *Erec* (vgl. HARTMANN VON AUE, *Erec*. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler *Erec*-Fragmente. Herausgegeben von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff. 7. Auflage besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006, V. 2358–2367). Die Vorstellung des Herzenstausches bei der Verabschiedung tritt erstmals in Hartmanns *Gregorius* auf (vgl. HARTMANN VON AUE, *Gregorius*, Armer Heinrich, Iwein. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens, Frankfurt am Main 2004, V. 651–654). Gottfried von Straßburg verwendet die Metapher zur Beschreibung der Liebe zwischen Rivalin und Blanscheßlûr (GOTTFRIED VON STRAßBURG, *Tristan*. Nach der Ausgabe von Reinhold Bechstein. Herausgegeben von Peter Ganz. 2 Bd. Wiesbaden 1978, V. 811–818). Bei Wolfram von Eschenbach symbolisiert der Herzenstausch die tiefe Verbindung zwischen Willehalm und Gyburc, selbst in Phasen der Trennung (vgl. WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben von Joachim Heinzle. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbüttler Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothea Diemer, Frankfurt am Main 1991, 109,8–15).

Für Literatur zur Herzenstausch-Metapher siehe auch: Sandra LINDEN, Körperkonzepte jenseits der Rationalität. Die Herzenstauschmetaphorik im Iwein Hartmann von Aue, in: Friedrich WOLFZETTEL (Hg.), Körperkonzepte im arthurischen Roman. Beiträge der Deutschen Sektionstagung der Internationalen Artusgesellschaft vom 23.–26.2.2005 in Rauschholzhausen, Tübingen 2007, 247–268; Christa Agnes TUCZAY, Differentielle Implikationen der Metapher vom Herzenstausch, in: Johannes KELLER (Hg.), Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer, Göttingen 2009, 499–520; Christian GELLNEK, Zu Hartmann von Aues Herzenstausch: 'Iwein' vv. 2956–3028 (Universität Basel, Deutsches Seminar, Aeschengraben 9), in: *Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik* 6/1 (1974), 133–142.

²⁸³ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 145.

Hinsicht Erleichterung verschafft habe, die ihm bisher unbekannt war. Er stellt fest, dass die Liebe zu Eva ihn weder vor Hunger noch vor Durst schützt und dass diese Bedürfnisse nach der körperlichen Vereinigung sogar noch zunehmen.²⁸⁴ Adam beschreibt seine Erfahrung so:

*Wanne ich zu der mynne go
So ist mir wol, und dar no
Bin ich aber fröiden losz.
Sit ich das paradis verkos,
Gewanne ich nie lieben tag,
Wanne sich nit glichen mag
Dem gnodenreichen paradis.
(L, V. 1586–1591)*

Wenn ich zur Liebe gehe,
ist es mir wohl, doch danach
bin ich wieder freudlos.
Seit ich das Paradies verließ,
erlebte ich nie mehr einen glücklichen
Tag,
denn nichts kann sich vergleichen
mit dem gnadenreichen Paradies.
[e. Ü.]

Evas Reaktion auf Adams Worte ist alles andere als positiv, denn *die rede wart Eua ungemach*²⁸⁵ (L, V. 1603), sie reagiert darauf mit einer unerwarteten Gegenargumentation.²⁸⁶

*In sorne su su Adam sprach:
„Lieber Adam, sit du mir
Nit gehillest als ich dir,
So will ich gon sunder heil
Westen in der welte teil,
Do die sunne under gat,
Syt myn lip nit selden hat
Von sunden weder hie nach dört/
Und das ich dir mynne wort
Missvallent an aller stat.“
(L, V. 1604–1614)*

Im Zorn sprach Eva zu Adam:
„Lieber Adam, wenn du mir
nicht hilfst, so wie ich dir,
dann will ich ohne Heil
in die westliche Welt ziehen,
dorthin, wo die Sonne untergeht,
da mein Leib weder hier noch dort
von Sünden verschont bleibt,
und weil meine Liebesworte
dir überall missfallen.“
[e. Ü.]

Dies führt zur Trennung und Eva zieht Richtung Westen, während Adam im Osten bleibt. Lutwin motiviert diese Trennung anders als die *Vita Adae et Evae*²⁸⁷, in der Eva aus Scham über ihre doppelte Gebotsübertretung Adam verlässt. In seiner Version tritt die erhoffte Harmonie der Liebenden nicht ein. Eva äußert Bedauern, dass die *hertzen liebe* (V. 1539),

²⁸⁴ QUAST, Religiöse Erbauung, 270–271.

²⁸⁵ Die Rede bereitete Eva Unbehagen. [e. Ü.]

²⁸⁶ QUAST, Religiöse Erbauung, 274–275.

²⁸⁷ *Et dixit Eva ad Adam: vive tu, domine mi. tibi concessa est vita, quoniam tu nec primam nec secundam praevaricationem fecisti, sed ego praevaricata et seducta sum, quia non custodivi mandatum dei. et nunc separa me a lumine vitae istius, et vadam ad occasum solis et ero ibi usque dum moriar. et coepit ambulare contra partes occidentales et coepit lugere et amare flere cum gemitu magno.* (V, 18,1 f.)

Und Eva sagte zu Adam: Lebe wohl, mein Herr. Dir wurde das Leben gewährt, denn du hast weder den ersten noch den zweiten Ungehorsam begangen, sondern ich bin es, die ungehorsam war und verführt wurde, weil ich das Gebot Gottes nicht beachtet habe. Und nun trenne mich vom Licht dieses Lebens, und will zum Sonnenuntergang gehen und dort bleiben, bis ich sterbe. Und sie begann, nach Westen zu gehen, und begann zu weinen und klagte bitterlich mit großem Seufzen. [e. Ü.]

also die körperliche Liebe, nicht schon früher zwischen ihnen entfacht ist.²⁸⁸ Lutwin scheint darum bemüht, die Entfremdung der beiden gegenüber den Vorlagen plausibler zu gestalten.²⁸⁹

MEYER betont, dass die Art und Weise, wie Lutwin diese Aspekte behandelt, darauf hindeutet, dass er ein höfisches Publikum als Zielgruppe im Blick hatte.²⁹⁰ MURDOCHS Auffassung, dass hier eine frühe Säkularisierung vorliege²⁹¹, lehnt QUAST ab und betont, dass sich in der Textstelle eine komplexe Verbindung von religiöser Vorlage und höfischem Minnecode zeige. Evas Weggang in den Westen reflektiere eine Ambivalenz zwischen der Ablehnung der Welt aufgrund ihrer begangenen Sünden und einer durch Zorn motivierten Trennung von Adam. Lutwin konstruiert eine minnebasierte Erklärung für die Trennung von Adam und Eva, während er gleichzeitig die theologische Grundlage der *Vita Adae et Evae* bewahrt.²⁹²

Als Eva ihre Geburt bevorsteht, bereut sie die Trennung und ihr Klagen erreicht Adams Ohren, der daraufhin zu ihr aufbricht. Mit Hilfe von Engeln bringt Eva Kain zur Welt. Es folgen die bekannten Ereignisse: die Geburt Abels, dessen Ermordung durch Kain und schließlich die Geburt Seths.²⁹³

Im letzten Drittel des Werks folgt Lutwins Version der Kreuzholzlegende²⁹⁴, in der Eva und Seth versuchen, dem sterbenden Adam das Öl der Barmherzigkeit aus dem Paradies zu bringen. Stattdessen erhalten sie vom Erzengel Michael einen Ölweig, der nach Adams Tod neben seinem Grab eingepflanzt wird. Der Engel verspricht, dass die Frucht dieses Zweiges Adams Auferstehung bewirke.²⁹⁵ Bis zu dieser Stelle bleibt Lutwin dicht an der Quellenvorgabe. Erst nach dem Tod der Ureltern baut er die Legende weiter aus.²⁹⁶ Die Nachkommen

²⁸⁸ Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 274.

²⁸⁹ Vgl. ebd.

²⁹⁰ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 145.

²⁹¹ Brian O. MURDOCH, Das deutsche Adambuch und die Adamlegenden des Mittelalters, in: Wolfgang HARMS – L. Peter JOHNSON (Hgg.), Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Colloquium 1973, Berlin 1975, 209–224; DERS., Eve's Anger: Literary Secularisation in Lutwin's Adam und Eva, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 215 (1978), 256–271.

²⁹² Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 275–276.

²⁹³ Vgl. ebd., 269.

²⁹⁴ In späteren Versionen der *Vita Adae et Evae* ist die Kreuzholzlegende auch zu finden, siehe dazu: Wilhelm MEYER, Nachwort zu Lutwins Adam und Eva, in: Konrad HOFMANN – Wilhelm MEYER, Lutwins Adam und Eva (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 153), Tübingen 1881.

²⁹⁵ Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 269.

²⁹⁶ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 145.

Adams pflegen den Baum gewissenhaft, in der Hoffnung, eines Tages die ersehnten Früchte zu ernten. Als kein Erfolg eintritt, begibt sich Seth erneut zum Paradies. Diesmal kommt ihm der Engel mit einem Zweig vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, der noch den halben Apfel trägt, entgegen. Der Zweig wird nicht eingepflanzt, aber der Engel versichert ihnen, dass von beiden Zweigen Heil kommen werde.²⁹⁷ Das Symbol des Sündenfalls wird dadurch zu einem Heilszeichen umgedeutet, während seine ursprünglich negative Bedeutungsdimension dennoch bewahrt bleibt.²⁹⁸

*Also si von disem höiltzelin
Gefallen sint jn den dot,
Also wurt alle jre not
An disem holtze verendet.
Das ist dir gesendet
Nach dinre truwen ger
Usz dem paradise her.
Du solt es haben jn dinre hut
Mit vil heiligen müte,
Und habe ouch in dinre hüte pflege
Den oley boum alle wege,
Der dort florierent stat,
Do din vatter sin grap hat.
Von disen holtzen beiden
Wurt erlost von allen leiden
Eua und din vatter Adam, /
Die durch ir ungehorsam
Habent er litten manige not
Und nu zu leste den dot,
Und als sie gewesent sint
Eigen und des Todes kint,
Als werdent su nach fry.
(L, V. 3760–3781)*

Wie sie durch dieses Holz,
das ewige Leben verloren haben,
so wird all ihre Not
mit diesem Holz beendet.
Das ist dir gesandt,
wegen deines treuen Verlangens,
aus dem Paradies.
Du sollst es beschützen,
mit viel heiliger Sorgfalt,
und schütze auch sorgfältig
den Ölbaum allezeit,
Der dort blüht, wo dein Vater sein Grab
hat.
Von diesen beiden Hölzern
werden erlöst von allen Leiden
Eva und dein Vater Adam,
Die für ihren Ungehorsam
viel Not und schließlich
den Tod erlitten haben,
Und wie sie
Eigentum und Kinder des Todes wurden,
so werden sie danach erlöst sein.
[e. Ü.]

Gemäß den Anweisungen des Engels wird auch dieser Zweig sorgsam gehütet und schließlich von Noah in der Arche aufbewahrt. Die Taube, die Noah aussendet, um zu prüfen, ob die Sintflut vorüber ist, kehrt mit einem Zweig des Ölbaums zurück, der an Adams Grab gepflanzt wurde. Die beiden Zweige werden in der Arche zusammengeführt, wodurch die Heilsgeschichte ihren symbolischen Höhepunkt erreicht.²⁹⁹ Es wird Lutwins besonderes

²⁹⁷ Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 269.

²⁹⁸ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 147.

²⁹⁹ Die auf den vorherigen Seiten verkürzt dargestellte Kreuzholzlegende findet sich bei Lutwin in V. 2522–3939.

Interesse an der Vereinigung der Zweige deutlich, ohne die weitere Geschichte des Leidens Christi am Kreuz zu verfolgen.³⁰⁰

*Wie unser herre Jhesum Crist
An dem swige die martel leit,
Das wurt von mir nu nit geseit.
Hie ist der rede nit mere.*³⁰¹
(L, V. 3933–3936)

Wie unser Herr Jesus Christus,
an dem Zweig sein Martyrium ertrug,
das wird von mir jetzt nicht erzählt.
Davon rede ich hier nicht mehr.
[e. Ü.]

So bleibt die Erlösung durch den Messias Jesus Christus ein zukünftiges Versprechen.³⁰² Für Lutwin, so QUAST, scheint die Bedeutung der Zweige in ihrer symbolischen Zusammenführung zu liegen, nicht in der Fortführung der christlichen Erlösungsgeschichte.³⁰³

„Es geht vor allem darum, eine Form dafür zu finden, vergangenes Heilsgeschehen für die Gegenwart als heilsbedeutsam zu gegenwärtigen – als Verheißung.“³⁰⁴ Dies wird bei Lutwin deutlich, da er in seiner Dichtung sowohl der Legende vom Kreuzesholz als auch den Verweisen auf Jesus Christus einen bedeutenden Raum einräumt, was die zentrale Bedeutung unterstreicht.³⁰⁵ Gleichzeitig hebt die Einbindung weltlich orientierter moralischer Lehren und höfischer Elemente den grundlegenden Anspruch der Erzählung aber nicht auf. Vielmehr könnte diese Anreicherung der biblischen und apokryphen Quellen dazu dienen, sie einem Publikum zugänglicher zu machen, das im höfischen Wertesystem verankert ist.³⁰⁶ Im Sinne von EICHENBERGER³⁰⁷ kann Lutwins Werk als Versuch, eine Harmonie zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre herzustellen, interpretiert werden:

Ein erstes Integrationsmodell ist von der Tendenz geprägt, religiöse und weltliche Sphäre zu harmonisieren. Dies zeigt sich etwa darin, dass laikale Lebensformen positiv dargestellt werden und dadurch ein Identifikationsangebot für laikale Rezipienten geschaffen wird, oder dass

³⁰⁰ Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 269.

³⁰¹ HALFORD, Lutwin's Eva und Adam, 236.

³⁰² Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 147.

³⁰³ Vgl. QUAST, Religiöse Erbauung, 269.

³⁰⁴ KÖBELE, Registerwechsel, 169.

³⁰⁵ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 147.

³⁰⁶ Vgl. SPRECKELMEIER, Bibelepisches Erzählen, 33–34, 60–61; QUAST, Religiöse Erbauung, 278; T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 148.

³⁰⁷ Im 13. Jahrhundert etablierte sich die geistliche Verserzählung als eigenständiger literarischer Texttyp und nahm eine wichtige Stellung innerhalb des literarischen Systems ein, da es nur wenige Alternativen gab, religiöse Themen in der Volkssprache darzustellen. Während auf formaler Ebene eine gewisse Stabilität herrschte, zeigen sich jedoch beträchtliche Unterschiede in den konzeptionellen Grundlagen der Erzählungen. Diese Unterschiede betreffen die Art und Weise, wie religiöse Inhalte mit höfischen Literaturtraditionen verknüpft werden. In diesem Zusammenhang hat Eichenberger verschiedene Modelle der Integration von religiöser und weltlicher Sphäre erarbeitet. Siehe dazu: EICHENBERGER, Geistliches Erzählen.

versucht wird, möglichst viele Elemente weltlich-höfischer Literaturtraditionen in den geistlichen Erzählstoff zu integrieren. Da sich die Erzählstoffe nicht immer ohne weiteres dafür eignen, können auf diese Weise auch Brüche entstehen, die jedoch nicht immer problematisiert oder explizit gemacht werden.³⁰⁸

Diese ‚Brüche‘ sind in *Eva und Adam* besonders deutlich. So weist QUAST daraufhin, dass diese vom Autor bewusst gesetzt wurden:

Spannungen konzeptioneller Art, Weltabsage versus Weltevokation, und solche motivationaler Art, das eher aggregative Nebeneinander konträrer Plausibilisierungen, durchziehen die höfische Überformung des apokryphen Textes, sie sind Teil des von Lutwin verfolgten Erzählprogramms, das man als erzählerische Syntheseleistung begreifen muss, die Kohärenzerwartungen in den Wind schlägt.³⁰⁹

Lutwin realisiert das Nebeneinander von apokrypher Erzählung und höfisch überformter apokrypher Erzählung daher so, dass Vorlage und Überformung als Unterschiedenes erkennbar bleiben, die Spannungen, motivationale wie konzeptionelle, offen zu Tage treten.³¹⁰

MEYER betont, dass das eindeutig höfische Erzählen durch seine Parallelisierung mit der apokryphen sowie biblischen Überlieferung der Heilsgeschichte deutlich aufgewertet wird. Dabei könnte das symbolische Element des angebissenen Apfels bereits die inhärente Spannung dieser Erzählweise widerspiegeln.³¹¹

Der Text endet mit einem Segenswunsch, *Got helffe uns zu einem gnoden / One alle swere. Amen amen*³¹² (V. 3937–3938).

³⁰⁸ Ebd., 140.

³⁰⁹ QUAST, Religiöse Erbauung, 276.

³¹⁰ Ebd., 278.

³¹¹ Vgl. T. MEYER, Wer die worheit gerne mynn, 149.

³¹² Gott helfe uns zu seiner Gnade / Ohne jede Last. Amen, Amen. [e. Ü.]

5.2 Die *Weltchronik* von Jans von Wien

Jans von Wien, auch bekannt als Jans Enikel³¹³, war ein bedeutender Chronist des 13. Jahrhunderts und stammte vermutlich aus einer angesehenen Wiener Familie. Er zählte zu den oberen Schichten des städtischen Ritterbürgertums, was auch die Perspektive seiner Dichtung prägte. Zu seinen Hauptwerken gehören zwei Reimchroniken, die zur Unterhaltung der bürgerlichen Schichten gedacht waren. Es handelt sich dabei um eine umfangreiche *Weltchronik*³¹⁴, die um 1272 begonnen wurde und 28.558 Verse umfasst, sowie ein fragmentarisches *Fürstenbuch*³¹⁵ mit 4.258 Versen, welches die Geschichte der österreichischen Herrscher behandelt und stärker auf die politische Situation der Zeit ausgerichtet ist.³¹⁶

³¹³ Sein Name hat in der Forschung zu einigen Kontroversen geführt. Die Diskussion um die Bezeichnung ‚Jans Enikel‘ oder ‚Jans von Wien‘ geht auf einen Vorschlag von Fritz Peter KNAPP zurück, der in seinem Werk *Geschichte der Literatur in Österreich* (1999) anregte, den mittelalterlichen Dichter-Chronisten Jans Enikel zukünftig als Jans von Wien zu bezeichnen. KNAPP argumentierte, dass der Name Enikel zwar eine ehrwürdige Forschungstradition habe, aber keine sachliche Berechtigung besitze. Raymond Graeme DUNPHY widerspricht dieser Ansicht. Er erklärt, dass Enikel nicht als Nachname gedacht ist, sondern als Beiname, der auf die Tatsache verweist, dass Jans der Enkel eines bedeutenden Wiener Bürgers war. Diese Bezeichnung sei in den historischen Texten belegt und seit langem in der Forschung etabliert. Der Vorschlag, den Namen in Jans von Wien zu ändern, wird von DUNPHY kritisiert, weil er die Identität des Dichters weniger präzise wiedergibt und zu Verwirrung führen könnte.

Siehe dazu: Fritz Peter KNAPP, Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439, in: Herbert ZEMAN (Hg.), *Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart II/1*, Graz 1999, 234–263; Elisabeth LIENERT, Rezension von Knapp, in: *ZfdA* 131 (2002), 395–398; Raymond Graeme DUNPHY, Jans der Enkel oder Jans von Wien?, *Perspicuitas* (2003), URL: https://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/dunphy_jansderenkel.pdf [Abruf: 15.08.2024].

³¹⁴ Die *Weltchronik* ist in mehreren Handschriften überliefert. Fragmente werden im Folgenden nicht angeführt: Augsburg, Universitätsbibl., Cod. I.3.2° II; Basel, Universitätsbibl., Cod. E VI 26; Berlin, Staatsbibl., Hdschr. 389 / mgf 480 / mgf 927 / mgf 1107 / mgf 1416; Colmar, Stadtbibl., Depositum Musée Bartholdi; Gotha, Forschungsbibl. der Universität Erfurt, Cod. Chart. A 3; Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 146 / Cpg 321 / Cpg 336; Kassel, Universitätsbibl. / LMB, 2° Ms. theol. 4; Leipzig, Universitätsbibl., Rep. II. 116a; Linz, Landesbibl., Hs. 472; Los Angeles, The J. Paul Getty-Museum, Ms. 33; München, Staatsbibl., Cgm 4 / Cgm 5 / Cgm 11 / Cgm 250 / Cgm 279 / Cgm 7330; New York, Public Libr., Spencer Collection, Ms. 38; Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Schlossbibl., Cod. 303; Regensburg, Fürstl. Thurn und Taxische Hofbibl., Ms. Perg. III; Stockholm, Königl. Bibl., Cod. Vu 74a; Stuttgart, Landesbibl., Cod. HB XIII 6; Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2768 / Cod. 2782 / Cod. 2880 / Cod. 2921 / Cod. 3060 / Cod. 12470 / Cod. Ser. nova 2642; Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. 1.5.2 Aug. 2° / Cod. 1.16 Aug. 2° / Cod. 417 Helmst.

³¹⁵ Das *Fürstenbuch* ist in folgenden Handschriften überliefert: Berlin, Staatsbibl., mgq 1680; Prag, Nationalbibl., Cod. XXIII.G.50; Schlierbach, Stiftsbibl., Cod. 27; Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2733 / Cod. 2778 / Cod. 2782 / Cod. 13897, Bl. 1–97.

³¹⁶ Vgl. Christian KIENING, Jans (der) Enikel, in: Wilhelm KÜHLMANN u. a., *Killy Literatur Lexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums*. Band 6 Huh – Kräf, Berlin – New York 2009, 108.

Der Name des Dichters ist zwar urkundlich nicht nachweisbar, aber er nennt ihn im Prolog seiner *Weltchronik* (W)³¹⁷ und beschreibt gleichzeitig auch seine Lebensverhältnisse.³¹⁸

*Der ditz getiht gemachet hât,
der sitzt ze Wienn in der stat
mit hûs und ist Johans genant.
an der korôniken er ez vant.
der Jansen enikel sô hiez er.
(W, V. 83–87)*

Der dieses Gedicht verfasst hat,
der wohnt in einem Haus
in der Stadt Wien und wird Johannes ge-
nannt.
In den Chroniken hat er es gefunden,
der Jansens Enkel, so hieß er.
[e. Ü.]

Jans von Wiens *Weltchronik* ist eine Chronik, die in ihrer Struktur verschiedene literarische Gattungen miteinander verknüpft, wobei dies eine für die mittelalterliche Praxis typische Vorgehensweise darstellt.³¹⁹ Seine ‚Geschichte der Welt‘ behandelt die Geschichte von der Schöpfung bis zu Friedrich II., wobei der Autor zahlreiche Quellen verwendet und diese frei interpretiert. Seine Erzählweise zeichnet sich durch seine emotionale und anekdotische Darstellung aus, bei der biblische Figuren oft wie zeitgenössische Bürger:innen wirken. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die ältesten überlieferten Fassungen der Sage von der Päpstin Johanna und der Parabel von den drei Ringen.³²⁰ Dennoch wurde die *Weltchronik* in der Forschung bislang nur in summarischer Form beschrieben, mit Ausnahme einer detaillierten Analyse des Abschnitts zu Karl dem Großen³²¹ und Abhandlungen zur Schöpfungserzählung³²².

GEITH beschreibt, dass im Prolog (W, V. 1–138) der Autor seinen Anspruch formuliert, sowohl biblische als auch weltliche Geschichte in dichterischer Form darzustellen. Die eigentliche Erzählung beginnt mit der Schöpfung der Welt und der Geschichte von Adam, Eva und deren Nachkommen (W, V. 139–1670), die in der vorliegenden Arbeit im Fokus steht. Es folgen weitere Erzählungen, wie die Geschichten von Noah (W, V. 1671–3198), Joseph (W, V. 4907–6156) und Moses (W, V. 6173–9396). Weitere bedeutende Abschnitte widmen

³¹⁷ Im Folgenden wird die Edition von STRAUCH, Jansen Enikels Werke verwendet.

³¹⁸ Vgl. Karl-Ernst GEITH, Enikel, Jans, in: Kurt RUH u. a. (Hgg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Band 2, Berlin – New York 2010, Sp. 565–569, hier: 565.

³¹⁹ Vgl. Beate KELLNER, ein maere will i’u niuwen. Spielräume der Fiktionalität in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘, in: PETERS – WARNING (Hgg.), *Fiktion und Fiktionalität*, 175–203, hier: 175–176; Gesine MIERKE, Riskante Ordnungen, in: DIES., *Riskante Ordnungen: Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*, Berlin – München – Boston 2014a, 253–276, hier: 254.

³²⁰ Vgl. KIENING, Jans (der) Enikel, 108.

³²¹ Siehe dazu: Karl-Ernst GEITH, *Carolus Magnus. Studien zur Darstellung Karls des Großen in der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 19), Bern – München 1977.

³²² Siehe dazu: Raymond Graeme DUNPHY, *The presentation of Old Testament material in Jans Enikel’s Weltchronik: daz was ein Michel Wunder*, Göppingen 1998.

sich David (W, V. 9397–11102) und seiner Auseinandersetzung mit Goliath, sowie Salomon (W, V. 11943–12378) und Samson, der merkwürdigerweise als Sohn Davids dargestellt wird (W, V. 16933–18164). Es folgen Abschnitte über Belsazar und Cyrus (W, V. 18165–18922) sowie Alexander den Großen (W, V. 18945–19658). Ab Vers 20021 wird die Geschichte Roms bis zur Missionstätigkeit des Apostels Petrus behandelt, angereichert durch Geschichten von Eraclius, einer Bildsäule mit Schellen, einem Wunderturm und Veronika. Ein Papstkatalog und Erzählungen über verschiedene Päpste, darunter auch die Päpstin Johanna, sowie Gerbert-Sylvester schließen daran an. Die römischen Kaiser werden im Stil der ‚Kaiserchronik‘ (W, V. 22741–25538) dargestellt. Die Chronik wechselt dann zu Karl dem Großen (W, V. 25539–26550) und Friedrich II., der fälschlicherweise oft mit Friedrich I. verwechselt wird (W, V. 27653–28958). Insgesamt lässt sich festhalten, dass eine durchgehende formale Struktur fehlt, aber durch die häufige Verwendung zeitlich beiordnender Ausdrücke entsteht der Eindruck einer kontinuierlichen Erzählung.³²³ MIERKE betont, dass die Chronik somit als eine Abfolge von Geschichten, in denen traditionelle Erzählmuster aufgebrochen und variiert werden, erscheint. Dies zeigt sich bereits am Beginn des Textes, insofern es vor der Erschaffung des Menschen, zum Fall der Engel kommt, bei dem die göttliche Ordnung gestört wird.³²⁴ Der Engel Lucifer möchte *got gelîch sîn*³²⁵ (W, V. 193) und will *daz himelrîch*³²⁶ (W, V. 194) erobern. Er betont, *verstôz ich got, sô ist mir wol / und bin immer freuden vol*³²⁷ (W, V. 209–210). Er hintergeht Gott, indem *ze ietlîchen engeln nam er rât*³²⁸ (W, V. 195), um dann mit seinen Anhängern in die Hölle zu stürzen. In diesem Zusammenhang wird nicht nur der *hochvârt*³²⁹ (W, V. 253) als Verstoß gegen das göttliche Gebot thematisiert, sondern auch die Torheit Lucifers als zentraler Aspekt dieser Situation hervorgehoben. Der Erzähler veranschaulicht das Scheitern des rebellischen Vorhabens einerseits durch die Darstellung der Verbannung von Lucifer und seinen Gefährten aus dem Himmel in die Hölle

³²³ Vgl. GEITH, Enikel, Sp. 566–567.

³²⁴ Vgl. Gesine MIERKE, Ordnung, Unordnung und Komik in der Weltchronik, in: DIES., Riskante Ordnungen, 187–226, hier: 188.

³²⁵ Gott gleich sein [e. Ü.]

³²⁶ das Himmelreich [e. Ü.]

³²⁷ Verstoße ich Gott, so geht es mir gut / und ich bin stets voller Freude. [e. Ü.]

³²⁸ Er holte bei jedem Engel Rat. [e. Ü.]

³²⁹ Hochverrat [e. Ü.]

und andererseits durch den klagenden Monolog des Teufels, in dem dessen neue, bedrängte Situation eindrücklich beschrieben wird.³³⁰

*,ich lîd vil billîch ungemach.
âwê unsæligiu hôchfart!
jâ solt ich ez wol haben bewart!
dâ liez mich niht der übermuot,
der lîb und sêl schaden tuot.
ê was ich lieht und schoen,
nû bin ich krump und hæen
unde trag ouch krumbiu horn
und bin êwiclîch verlorn.
ich stink als ein vûler hunt,
daz was mir ê vil unkunt.
zwâr ich hiet ez wol bewart
und hiet ich lân die hôchfart,
und wær diu hôchvart an mir niht,
sô hiet ich mit dem engel pfliht.
allez bet ist an mir vlorn.
ich muoz nû dulden gotes zorn.’
(W, V. 300–316)*

*,Ich erleide zurecht großes Ungemach.
Ach, unheilvolle Hochmut!
Ja, ich hätte es besser bewahrt!
Doch ließ mich der Übermut nicht,
Der Leib und Seele Schaden zufügt.
Einst war ich licht und schön,
Nun bin ich krumm und hässlich
Und trage auch krumme Hörner
Und bin ewiglich verloren.
Ich stinke wie ein fauler Hund,
Das war mir früher unbekannt.
Wahrlich, ich hätte es besser bewahrt
Und den Hochmut vermieden,
Und wäre der Hochmut nicht in mir ge-
wesen,
Dann hätte ich mit den Engeln Gemein-
schaft.
Alles Gute ist an mir verloren.
Nun muss ich Gottes Zorn erdulden.’
[e. Ü.]*

Lucifers Monolog ist eingebettet in eine längere Dialogszene zwischen Gott und Lucifer. DOBOZY hebt hervor, dass diese Dialoge zwangsläufig Jans’ Verständnis von Geschichtsschreibung widerspiegeln. Für Jans besteht die Aufgabe der Geschichtsdarstellung darin, historische Ereignisse in einer personalisierten Form zu präsentieren, wobei die Worte und Handlungen eines Herrschers seine unmittelbaren Anliegen sowie seine Macht verdeutlichen. Der wiederholte Einsatz von Dialogen, in denen Figuren in alltäglicher Sprache miteinander agieren, unterstreicht dabei, wie Geschichte gestaltet wird.³³¹ An diese Deutung schließt MIERKE an, wenn sie sagt, dass das historische Ereignis in eine „gelebte (literarische) Szene“³³² integriert wird und dadurch eine unmittelbare Nähe zum historischen Geschehen erzeugt wird.³³³

Nach dem Sturz der Engel widmet sich der Autor der Schöpfungserzählung, wobei er die zwei Schöpfungserzählungen aus Genesis vermischt. Im Mittelalter war dies eine übliche Vorgehensweise, die meist folgendermaßen strukturiert war: Zunächst werden die sechs

³³⁰ Vgl. MIERKE, Ordnung, Unordnung und Komik in der Weltchronik, 188.

³³¹ Vgl. Maria DOBOZY, Historical Narrative and Dialogue: The Serious and the Burlesque in Jans der Enikels ‚Weltchronik‘, in: Sibylla Anna BIERHALS JEFFERIS (Hg.), Current topics in medieval German literature. Texts and analyses (GAG 748), Göppingen 2008, 151–168, hier: 157.

³³² MIERKE, Ordnung, Unordnung und Komik in der Weltchronik, 189.

³³³ Vgl. ebd.

Tage der Schöpfung sowie Gottes Ruhetag am siebten Tag in groben Zügen angeführt, bevor die Erzählung zum sechsten Tag und somit zu Adam und Eva zurückkehrt.³³⁴ Diesem Modell folgt auch Enikel und leitet mit folgenden Versen seine Erzählung über die Schöpfung der Welt ein:

*Got der rein schepfær,
der sach die stat alsô lær
di er dô hêt verstôzen,
Luciferum und sîn genôzen.
,ich will ûf daz ertrîch
und will beschaffen wærlîch aller hande
kunder,
ieslîch slaht besunder.'
(W, V. 327–334)*

Gott, der reine Schöpfer,
sah den Ort so leer,
den er zuvor verstoßen hatte,
Lucifer und seine Gefährten.
,Ich will auf die Erde gehen
und will wahrhaft erschaffen
Menschen jeder Art,
jedes Geschlechts für sich.'
[e. Ü.]

Er paraphrasiert die entsprechenden biblischen Schöpfungsberichte, bleibt aber im Hinblick auf Abfolge und Ereignisse dicht an seiner Vorlage (W, V. 343–440). So wurde die Schöpfung von Adam und Eva bereits im Bericht über den sechsten Schöpfungstag erwähnt.³³⁵

*dô begund got aber jehen:
,wir süllen einen menschen machen
von sô getânen sachen,
der uns gelîch werde,
und alz daz ûf der erde,
swaz ich biz her geschaffen hân,
vil gar werde undertân,
und swaz ich vor hân genant.'
dô wart der mensch zehant,
nâch gotes bild sîn lîp.
dar nâch beschuof er im ein wîp.
die brach er ûz dem rippe sîn,
diu im triuwe tæte schîn.
er teilt in sînen segen mit
nâch sînem veterlîchen sit,
daz si sich mêren solden
und ouch wâhsen wolden,
und daz in wær undertân
beidiu wilt unde zam.
(W, V. 442–460)*

Da begann Gott aber zu sprechen:
,Wir wollen einen Menschen erschaffen,
von solchen Taten,
der uns gleich werde,
und wie es auf der Erde sein soll,
alles, was ich bisher geschaffen habe,
vollständig untertan werden,
Und alles, was ich vorhabe.'
Da wurde der Leib des Menschen erschaffen,
nach dem Abbild Gottes.
Darauf erschuf er ihm eine Frau,
die aus seiner Rippe genommen wurde,
die ihm Treue und Anstand zeigte.
Er teilte in seinem Segen mit,
dass sie sich, nach dem göttlichen Plan,
vermehrten und auch
wachsen sollten,
und dass sie in Eintracht
beide, willig und vereint, leben.
[e. Ü.]

Vergleicht man diese Darstellung mit dem Bibeltext, so fällt auf, dass die Erschaffung des Menschen aus „Staub vom Erdboden“, wie sie in der Bibel in Gen 2,7 beschrieben wird,

³³⁴ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 76.

³³⁵ Vgl. ebd.

fehlt.³³⁶ Dieser Abschnitt enthält dennoch Motive aus beiden Schöpfungserzählungen. So wird einerseits die Erschaffung der Frau aus der Rippe, was aus Gen 2³³⁷ stammt, und andererseits der Herrschaftsauftrag sowie die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1³³⁸ genannt.

Enikels Verwendung des Ausdrucks *got gēlīch*, der bereits im Zusammenhang mit Lucifer auftritt, wo er Überheblichkeit und sündhafte Anmaßung impliziert (W, V. 193), deutet laut DUNPHY darauf hin, dass auch später Adams Sünde als Überheblichkeit interpretiert werden kann.³³⁹

MIERKE weist bei dieser Textstelle darauf hin, dass darin die Beziehung zwischen den Geschlechtern eine zentrale Rolle spiele.³⁴⁰ Dies scheint auf den ersten Blick insofern zutreffend, als dass der Ausdruck ‚Mensch‘ hier scheinbar mit ‚Mann‘ gleichgesetzt wird, was besonders deutlich an dem Satz *dar nâch beschuof er im ein wîp*³⁴¹ (W, V. 452) wird. In diesem Zusammenhang formuliert auch LEHNER, dass „die Differenzierung von ‚Mensch‘ und ‚Frau‘ [...] eine gewisse Hierarchie vorzeichne[t]“³⁴². Ein Blick auf den Text der Bibel macht aber deutlich, dass auch hier steht „Gott, der HERR, baute aus der Rippe [...] eine Frau und führte sie dem Menschen zu“ (Gen 2, 22). Dass hier aber weder die Gleichsetzung von ‚Mensch‘ und ‚Mann‘ noch die damit einhergehende Unterordnung der Frau gemeint ist, wurde in der theologischen Forschung mit der ‚Verwandtschaftsformel‘³⁴³ erklärt. Diese hebt hervor, dass der Mann sich erst durch die Erschaffung der Frau als ‚Mann‘ erkennt, während zu Beginn nur von ‚Mensch‘ die Rede ist.³⁴⁴

³³⁶ „Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ (Gen 2,7)

³³⁷ „Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu.“ (Gen 2,22)

³³⁸ „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.“ (Gen 1,27); „Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“ (Gen 1,28)

³³⁹ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 76.

³⁴⁰ Vgl. Gesine MIERKE, Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel, in: Philipp BILLON u. a. (Hgg.), Weltbilder im Mittelalter. Perceptions of the World in the Middle Ages. Bonn 2009, 149–165, hier: 155.

³⁴¹ Danach schuf er ihr eine Frau. [e. Ü.]

³⁴² Sarah LEHNER, „Evâ, dû bist vertân!“: zu weiblichen Handlungsspielräumen in der Schöpfungsgeschichte in mittelhochdeutschen „Weltchroniken“ des 13. Jahrhunderts [Masterarbeit Universität Wien], 2020, 21.

³⁴³ Siehe dazu: Werner REISER, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2, 23, in: Theologische Zeitschrift 16/1 (1960).

³⁴⁴ Vgl. ZENGER – DOHMEN – I. FISCHER, Das Buch Genesis, 12.

Nach der Abfolge der Tage treten die Ureltern eigenständig auf. Zunächst wird erwähnt, dass Gott Adam von *leim und von ertrîch*³⁴⁵ (W, V. 503) erschaffen hat, was in der anfänglichen Darstellung, wie bereits erwähnt, nicht erzählt wurde. Ein kurzer Dialog zwischen Gott und Adam folgt, in dem Gott Anerkennung fordert, *erkenn mich, ich bin got, / dû solt leisten mîn gebot*³⁴⁶ (W, V. 509–510) und Adam fromm antwortet, *lieber herre mîin, / dîn will müez ervollet sîn / an mir hiut und alle stunt. / dîn genâd ist mir worden kunt*³⁴⁷ (W, V. 511–514). Gott beschließt, ihm eine Frau zu schaffen, indem er eine Rippe *dô er was entnucket*³⁴⁸ (W, V. 535) nimmt. In diesem Abschnitt werden zwei Aspekte besonders deutlich. Zum einen zeigt sich eine Verdopplung des Motivs der Rippe, zum anderen tritt ein wiederkehrendes Muster auf, da auch Lucifer nach Gottes Lob für seine Frömmigkeit zur Rebellion verführt wurde.³⁴⁹

*er brach ez ûz dem lîp
und macht im ein wîp.
die nant er Viragô.
(W, V. 539–541)*

Er nahm es [die Rippe] aus dem Leib
und machte ihm eine Frau.
Diese nannte er Virago.
[e. Ü.]

Nachdem die Frau aus der Rippe erschaffen wurde, wird sie zunächst *Viragô* (W, V. 541) genannt. Erst vier Verse später *wart si Evâ genant*³⁵⁰ (W, V. 545). Der Begriff ‚Virago‘, was ursprünglich ‚Kriegsmaid‘ bedeutet, bezeichnete meist Göttinnen. Ab dem 6. Jahrhundert wird er aber allgemein für Frauen verwendet und ab Anfang des 11. Jahrhunderts ist er auch im Sinne von ‚Zänke‘ bezeugt. DUNPHY betont, dass Enikel durch die Verwendung des lateinischen Begriffs den Eindruck erwecke, dass *Viragô* für ihn zu einem Eigennamen geworden sei, obwohl er dessen Bedeutung als *menninne* (W, V. 544) übersetzt.³⁵¹ Dies steht gemäß LEXER stellvertretend für ‚Frau‘ und bedeutet so viel wie ‚Mannweib‘.³⁵² Dies ahmt das Wortspiel im Hebräischen zwischen *ish* (Mann) und *ishah* (Männin) nach. Gleichzeitig eröffnet das Wort ‚Mannweib‘ wiederum Raum für Interpretation, insofern hier

³⁴⁵ Lehm und Staub von der Erde [e. Ü.]

³⁴⁶ Erkenne mich, ich bin Gott, / du sollst mein Gebot halten [e. Ü.]

³⁴⁷ Mein lieber Herr, / dein Wille muss erfüllt werden / an mir heute und zu jeder Zeit. / Deine Gnade ist mir offenbar geworden [e. Ü.]

³⁴⁸ als er entkleidet war [e. Ü.]

³⁴⁹ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 76.

³⁵⁰ wurde sie Eva genannt [e. Ü.]

³⁵¹ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 77.

³⁵² Vgl. Beate HENNING, mennin(ne), in: Kleines mittelhochdeutsches Wörterbuch, Berlin – Boston 2022, 213

‚Mann‘ und ‚Weib‘ zu einem Wort verschmelzen. Dem wird aber im Folgenden nicht nachgegangen.

Enikels Text setzt mit einer Rede von Gott fort, *Dar nâch sprach sicherlîche / got von himelrîche, dô er si nakent vor im sach stân*³⁵³ (W, V. 645–649), in der er Adam und Eva einander anvertraut. Dieses Geschehen vergleicht DUNPHY mit einer Hochzeitszeremonie³⁵⁴ und weist darauf hin, dass Gott den beiden Menschen bereits Geschlechterrollen zuweist, die in der biblischen Erzählung erst nach dem Sündenfall als Teil des Fluchs auftauchen.³⁵⁵

*,vil lieber friunt, froun Even man,
ich enpflich dir daz wîp
ûf dîn sêl und [ûf] dînen lîp,
daz dû ir pflegest alsô wol,
als ein frumer man sol
pflegen sînes wîbes,
ir êren und ir lîbes.
alsô enpflich ich dir Evâ
dînen man aldâ,
daz du pflegest sînes lîbes wol,
als ein frum wîp sol.'
(W, V. 550–560)*

*,Viel lieber Freund, Evas Mann,
ich vertraue dir die Frau an,
für deine Seele und für deinen Leib,
dass du für sie so gut sorgst,
wie ein frommer Mann
für seine Frau sorgen soll,
für ihre Ehre und ihr Leben.
So vertraue ich dir auch Eva
deinen Mann an,
dass du für seinen Leib gut sorgst,
wie es eine fromme Frau soll.'
[e. Ü.]*

Auffallend im Vergleich zum Bibeltext ist, dass sich Gott hier in direkter Rede an die Menschen wendet, zuerst an den Mann, dann an die Frau. Während sich der Mann um *ir êren und ir lîbes* (W, V. 556) kümmern soll, bekommt die Frau die Aufgabe, *du pflegest sînes lîbes wol* (W, V. 559). Aus diesen Versen lässt sich eine klare geschlechtsspezifische Rollenzuweisung ableiten. Dem Mann wird die Verantwortung übertragen, sowohl für die Ehre als auch für den Schutz und die Bewahrung des Lebens seiner Frau zu sorgen, der Frau wird die Aufgabe zugewiesen, sich um das Wohlergehen und die körperliche Versorgung ihres Mannes zu kümmern. Damit wird dem Mann eine aktive Rolle zugeschrieben, die auf Schutz und Erhalt der Ehre abzielt, was seine Position als dominanter und verantwortlicher Akteur innerhalb der Ehe und der Gesellschaft betont und somit das patriarchale Machtgefüge verfestigt. Die Frau hingegen wird in eine unterstützende und pflegende Rolle gedrängt, die

³⁵³ Danach sprach mit Bestimmtheit / Gott aus dem Himmelreich, als er sie nackt vor sich stehen sah [e. Ü.]

³⁵⁴ Eine solche paradiesische Hochzeit ist in der christlichen Exegese unüblich, im Judentum hingegen ist sie belegt. GINZBERG schreibt, dass diese Zeremonie „was celebrated with pomp never repeated in the whole course of human history since“. Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Band I, Philadelphia²2003, 68.

Die christliche Tradition bietet jedoch verschiedene Interpretationen der Liebe zwischen Adam und Eva. Siehe dazu auch: Kenneth J. NORTHCOTT, *Paradisical Love in Early Middle High German Literature*, in: Werner BETZ u. a. (Hgg.), *Taylor Starck. Festschrift*, The Hague 1964, 164–175.

³⁵⁵ Vgl. DUNPHY, *The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik*, 77.

ihre Position als untergeordnet und auf das Häusliche beschränkt charakterisiert. Im Hinblick auf diese Verse weist MIERKE auch auf das gegenseitige *enpflich* (W, V. 551; 557) sowie die Bezeichnungen *frumer man* (W, V. 554) und *frum wîp* (W, V. 560) hin und betont, dass sich diese auf den geschlechtlichen Unterschied und die damit verbundene Rollenzuweisung, die der Autor seinem Publikum als bekannt voraussetzt, beziehen.³⁵⁶

Adam antwortet auf die Rede Gottes, während Eva sich nicht direkt an Gott wendet. Dadurch wird die dominantere und aktivere Rolle des Mannes im Verhältnis zu Gott und innerhalb der Schöpfungsordnung betont. Adam übernimmt die Rolle des Sprechers und Vermittlers zwischen Gott und der Menschheit, während Eva passiv bleibt und nicht in den direkten Dialog mit Gott tritt. Auch dies spiegelt die Geschlechterrollen der Zeit wider, insofern der Mann, als derjenige angesehen wurde, der in religiösen und gesellschaftlichen Angelegenheiten die Führungsposition innehatte.³⁵⁷

*dô sprach Adam, froun Even man:
,herre, dîn will sol ergân
an allen dingen, swâ dû wil,
wan ich von dir freuden vil
hân, die wîl ich leb.
wider dîn gebot ich nimmer streb.'
(W, V. 561–566)*

Da sprach Adam, Evas Mann:
,Herr, dein Wille soll geschehen
in allen Dingen, wo immer du willst,
denn ich habe von dir viele Freuden,
solange ich lebe.
Gegen dein Gebot werde ich niemals
streben.' [e. Ü.]

Interessanterweise spricht hier *Even mann* (W, V. 561) nur für sich selbst und nicht für beide. In den daran anschließenden Versen, in denen sich Gott nochmals direkt an Eva wendet, betont er die patriarchalische Ordnung, die bereits implizit in der Zuweisung der Geschlechterrollen angelegt ist. Dabei paraphrasiert Enikel die paulinische Sichtweise, die in 1 Tim 2,11–14 dargelegt ist:³⁵⁸

Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam geschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. (1 Tim 2, 11–14)

So schreibt Jans von Wien in seiner Weltchronik:

*,Evâ, ich tuon dir mêr bekant:
ich enpfilch dir aber dînen man.
dû solt im wesen undertân*

,Eva, ich mache dir noch mehr bekannt:
Ich vertraue dir erneut deinen Mann an.
Du sollst ihm untertan sein,

³⁵⁶ Vgl. Gesine MIERKE, Ordnungsmuster, in: DIES., Riskante Ordnungen, 95–134, hier: 96.

³⁵⁷ Zu den Geschlechterrollen im Mittelalter siehe auch: Ruth Mazo KARRAS, Sexualität im Mittelalter. Sexuality in medieval Europe, Düsseldorf 2006; Annette KUHN, Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, Dortmund 1997. Zu Geschlechterrollen in der höfischen Epik siehe: Ines PALAU, Bild – Macht – Gender: Blicke, Bilder und Geschlechterrollen in der höfischen Epik, Berlin 2022.

³⁵⁸ Vgl. MIERKE, Ordnungsmuster, 96.

*beidiu tac unde naht,
als ich mir vor hân gedâht.
dar umb will ich ze lône
iu beiden geben die krône
und mîn vil werdez paradîs.
dar inn sült ihr werden wîs.
nû gêt mit êrn dar in,
diu zît gê iu mit freuden hin!’
(W, V. 568–578)*

sowohl bei Tag als auch bei Nacht,
so wie ich es vorherbestimmt habe.
Darum will ich euch zum Lohn
beiden die Krone geben
und mein sehr wertvolles Paradies.
Darin sollt ihr weise werden.
Nun geht mit Ehren dorthin,
die Zeit vergeht euch in Freuden!’
[e. Ü.]

In der naturrechtlichen³⁵⁹ Argumentation der mittelalterlichen Theologen werden die geschlechtsspezifischen Aufgaben von Adam und Eva klar vorgegeben. Augustinus formulierte in *De Genesi ad litteram*³⁶⁰, dass die Frau primär zur Fortpflanzung bestimmt sei, während dem Mann eine vielfältigere Rolle zukomme.³⁶¹

Nachdem die zwei das Paradies betreten, wird deutlich, dass Adam zwar in seiner Interaktion mit Gott mehr Aktivität als Eva zeigt, dennoch handelt er nicht aus eigenem Antrieb, sondern unterwürfig, um seine Vorteile nicht zu verlieren. Gott spricht Befehle aus, die Adam unhinterfragt annimmt. Sein Gehorsam weist aber eher auf das Fehlen von Macht und Rationalität hin. Im Gegensatz zu Adam, der allerdings mit göttlicher Erlaubnis sprechen darf, bleibt Eva stumm und hat in der Erzählung keine relevante Rolle. Sie tritt nur in Erscheinung, wenn Gott oder Adam sich an sie wenden. Sie ist dabei vollständig passiv und unterliegt sowohl göttlicher als auch ehelicher Kontrolle.³⁶² Eva äußert sich nur ein einziges Mal, indem sie sich an Adam wendet und die Schönheit des paradiesischen Gartens lobt.

*„Adam, mîn vil lieber man,
die wîl und wir daz leben hân,
süll wir von hinnen nimmer mê.
hie stêt gras, bluomen unde klê.
schoener wunn mîn ougen nie gesach.
wir haben hier guoten gemacht.’
(W, V. 595–600)*

„Adam, mein liebster Mann,
solange wir hier leben, sollten wir
von hier niemals mehr fortgehen.
Hier stehen Gras, Blumen und Klee.
Schöneres haben meine Augen noch nie
gesehen.
Wir haben hier ein gutes Leben.’
[e. Ü.]

In diesem Kontext weist BENNEWITZ darauf hin, dass in der Forschung zur deutschsprachigen Literatur des Mittelalters ein Mangel an weiblichen Stimmen bestehe und bezeichnet

³⁵⁹ Siehe dazu: Oliver BACH – Norbert BRIESKORN – Gideon STIENING, *Naturrecht zwischen Metaphysik und Theologie*, München 2017.

³⁶⁰ Aurelius AUGUSTINUS – Carl Johann PERL (Hg.), *Aurelius Augustinus’ Werke*. In deutscher Sprache. Über den Wortlaut der Genesis (= *De Genesi ad litteram libri duodecim*): der große Genesiskommentar in zwölf Büchern, Buch I bis VI, *De genesi ad litteram*, Paderborn 1961.

³⁶¹ Vgl. MIERKE, *Ordnungsmuster*, 96–97.

³⁶² Vgl. LEHNER, *Evâ, dû bist vertân*, 26.

dies als eine „geschlechtsspezifische Besetzung von Sprache.“³⁶³ Sie formuliert weiter: „Es geht vielmehr um eine Kenntlichmachung des Sonderfalls ‚weiblicher Körper‘ über das Medium der Literatur, deren Ziel [...] sein Unsichtbarmachen zu sein scheint.“³⁶⁴ Dass der weibliche Körper in Enikels *Weltchronik* ein Sonderfall ist, zeigt sich daran, dass Eva die einzige weibliche Figur ist. Die Unsichtbarkeit von Evas Körper wird allerdings noch deutlicher beim Blick auf die Illuminationen in den Handschriften. So ist beispielsweise in der Münchner Handschrift Cgm 250 nur die Schöpfung von Adam dargestellt, wie in Abbildung 1 erkennbar. Adam kniet in dieser Darstellung vor Gott, im Hintergrund sieht man einen Baum, vermutlich den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Verdeutlicht wird die Beziehung zu Gott auch durch das Spruchband³⁶⁵, welches neben Adam ist und hervorhebt, dass Adam mit dem Schöpfer sprechen kann.



Abbildung 1: Miniatur der Münchner Handschrift Cgm 250 – Die Erschaffung von Adam

Dies unterstreicht BENNEWITZ' These des ‚unsichtbaren weiblichen Körpers‘. Darüber hinaus hat Eva ein unausgesprochenes Redeverbot, was wiederum, laut BENNEWITZ, der „sensitive[n] Einschränkung“³⁶⁶ entspricht, die das „Gebot des leisen Redens bis zum Rede-

³⁶³ Ingrid BENNEWITZ, Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters, in: Jan-Dirk MÜLLER (Hg.), „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart – Weimar 1996, 222–238, hier: 225.

³⁶⁴ Ebd., 225.

³⁶⁵ Ein Spruchband hält „die gesprochene Rede im Bild fest und übermittelt durch ihre Form und Richtung zusätzliche Ausdruckswerte.“ (Susanne WITTEKIND, Vom Schriftband zum Spruchband. Funktionswandel von Spruchbändern in Illustrationen biblischer Stoffe, in: Frühmittelalterliche Studien 30/1 (1996), 343–367, hier: 343).

³⁶⁶ BENNEWITZ, Der Körper der Dame, 225.

Verbot³⁶⁷ umfasst.³⁶⁸ Das erinnert an die oben dargelegte paulinische Sichtweise in 1 Tim 2,11–14.

Es folgt ein längerer Monolog von Adam, nachdem er *Even bî der hant*³⁶⁹ (W, V. 601) und *wîst si da er die boume vant*³⁷⁰ (W, V. 602). Bei den Bäumen belehrt er Eva, wie es zuvor Gott tat.

*er sprach: ,Evâ, liebez wîp,
swie alt, swie kranc wirt unser lîp,
ezz wir diser reinen fruht,
wir sîn gar frî vor der suht,
vor allem siechtuom gemeine,
ezz wir daz obz reine.
dhein hunger uns niht bestêt,
wan al bôsheit von uns gêt
und al frûmkeit ist uns bî.
aller sorgen werd wir frî.
dhein frost uns niht entuot.
(W, V. 603–613)*

Er sprach: ,Eva, liebe Frau,
So alt und krank auch unser Leib werde,
Essen wir diese reine Frucht,
Sind wir ganz frei von Krankheit,
Von jedem allgemeinen Siechtum,
Essen wir diese reine Frucht.
Kein Hunger plagt uns,
Denn alles Böse geht von uns,
Und alle Frömmigkeit bleibt bei uns.
Wir werden frei von allen Sorgen,
Kein Frost wird uns schaden.
[e. Ü.]

Adam kommentiert, dass die Früchte des Gartens Heilung bringen werden, wenn sie alt und krank sind, was auf die spätere Geschichte von Seths Rückkehr ins Paradies vorbereitet.³⁷¹ An dieser Stelle ist interessant, dass hier bereits Wörter wie *alt* und *kranc* (W, V. 604) vorkommen. Im Bibeltext erfahren die Ureltern dies erst nach dem Verlust des Paradieses, was in der Forschungstradition immer wieder als „(Straf-)Folge der menschlichen Grenzüberschreitung, d. h. der Übertretung des göttlichen Verbotes von Gen 2,17“³⁷² gedeutet wird. Somit könnte aus Enikels Text geschlussfolgert werden, dass Alterung und Tod nicht Folgen menschlichen Ungehorsams sind, sondern selbst im Paradies ihren Lauf genommen hätten.³⁷³

Obwohl die Rang- und Geschlechterordnung bereits festgelegt ist, überlässt Gott das Paradies dem Mann und der Frau, *do bevalch in got der reine / das paradîs gemeine*³⁷⁴ (W, V.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Weitere Einschränkungen wären laut BENNEWITZ, die „Verhüllung des Körpers durch Kleidung“, was weitreichende Auswirkungen, wie Einschränkungen der Wahrnehmungs- und Bewegungsfreiheit, hat. Auch die „räumliche Einschränkung“ wird genannt und umfasst Verbote wie das Zutritts- und Angriffsverbot, das Lauf- und Reitverbot sowie das Verbot der körperlichen Erfahrung. (Vgl. BENNEWITZ, *Der Körper der Dame*, 225).

³⁶⁹ Eva an der Hand [e. Ü.]

³⁷⁰ führte sie dorthin, wo er die Bäume fand [e. Ü.]

³⁷¹ Vgl. DUNPHY, *The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik*, 77.

³⁷² ZENGER – DOHMEN – I. FISCHER, *Das Buch Genesis*, 14.

³⁷³ Vgl. DUNPHY, *The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik*, 77.

³⁷⁴ Da übergab ihnen Gott, der Reine, / das Paradies zur gemeinsamen Nutzung [e. Ü.]

631–632).³⁷⁵ Im Zuge dessen erinnert er sowohl Adam als auch Eva erneut an die göttliche Ordnung. Vergleicht man dies mit dem Bibeltext, fällt auf, dass das zentrale Gebot in der biblischen Erzählung (Gen 2, 16–17), nur Adam erhält, weil Eva zu diesem Zeitpunkt noch nicht erschaffen ist.³⁷⁶ In der *Weltchronik* existiert Eva bereits, das Gebot richtet Gott aber dennoch nur an Adam (W, V. 638–644). Das Paradies wird als *iuwer lôn*³⁷⁷ (W, V. 638) charakterisiert, wenige Verse später wird aber aus *iuwer* (W, V. 638) *dir* (W, V. 639), womit deutlich wird, dass Gott das Gebot nur Adam mitteilt (W, V. 639), der aber für seine Frau verantwortlich ist.³⁷⁸

In der bereits oben erwähnten Handschrift Cgm 250 zeigt sich allerdings ein anderes Bild, wie in Abbildung 2 dargestellt.



Abbildung 2: Miniatur der Münchner Handschrift Cgm 250 – Das zentrale Verbot

In Abbildung 2 wird deutlich, dass Gott sich hier an Adam und Eva wendet. Adam faltet seine Hände, während Gott auf den verbotenen Baum zeigt.³⁷⁹ Diese Illumination macht auch deutlich, dass Adam Gott nähersteht als Eva.

Schließlich warnt Gott die Ureltern, *sît ich bin got, / sô sült ir leisten mîn gebot, / wan ir habet wîse sinne*³⁸⁰ (W, V. 633–635), vor dem einen Baum, den sie nicht berühren dürfen. Gott spricht, *den einen boum lâ mir / di andern sîn dir undertân*³⁸¹ (W, V. 640–641) und

³⁷⁵ Vgl. LEHNER, *Evâ*, dû bist vertân, 29.

³⁷⁶ Eva wird erst in Gen 2,22 erschaffen.

³⁷⁷ euer Lohn [e. Ü.]

³⁷⁸ Vgl. LEHNER, *Evâ*, dû bist vertân, 30.

³⁷⁹ Vgl. ebd.

³⁸⁰ Da ich Gott bin, / so sollt ihr mein Gebot befolgen, / weil ihr weise Sinne habt. [e. Ü.]

³⁸¹ Den einen Baum lass mir, / die anderen sind dir untertan. [e. Ü.]

verkündet gleichzeitig die Konsequenz beim Verstoß, *so muost dû wærlîch lien tât*³⁸² (W, V. 644). Adam verspricht Gehorsam, da ihm das Paradies zu wertvoll sei, um es zu riskieren.³⁸³

*ich wil sîn bî der voglîn sanc,
wan vil süez ist ir klanc,
der ûz ir werdem munde gât,
wan ez in wunniclîch an stât,
ir lieplîchez singen.
swan ich sich her für dringen
die schænen bluomen ûz dem gras ...
hei wie schæen der vîal was!
und ouch die liechten rôsen rô,
die stuonden als in got gebôt,
der klê und ouch die liljen wîz,
als ez got worht mit flîz. ...
der smac der von in gêt
und daz obz daz ûf dem boume stêt,
der smeckt als der balsam schôn.
daz gît dir got und mir ze lôn.
(W, V. 614; 618; 651–666)*

Ich will bei dem Gesang der Vögel sein,
Denn sehr süß ist ihr Klang,
Der aus ihrem wertvollen Mund kommt,
Denn es klingt so wunderbar,
Ihr lieblicher Gesang.
Wann immer ich die schönen Blumen
Aus dem Gras hervordringen sehe...
Oh, wie schön die Veilchen waren!
Und auch die leuchtend roten Rosen,
Die standen, als wäre es Gottes Gebot,
Der Klee und auch die weißen Lilien,
Wie Gott sie mit Sorgfalt erschuf.
Der Duft, der von ihnen ausgeht,
Und die Früchte auf den Bäumen,
Sie schmecken so gut wie Balsam.
Das gibt dir Gott und mir als Lohn.
[e. Ü.]

DUNPHY betont, dass die Wertschätzung der natürlichen Welt, die in diesen Versen zum Ausdruck kommt, in der Adam-Literatur nicht ungewöhnlich sei und diese Beschreibung mit den vorhergehenden Versen *swie heiz diu sunn ist als ein gluot, [...] swie nâhen uns daz wazzer sî*³⁸⁴ (W, V. 614; 618) an den *locus amoenus* erinnere.³⁸⁵ Dieser wurde von CURTIUS als „ein schöner, beschatteter Naturausschnitt [beschrieben]. Sein Minimum an Ausstattung besteht aus einem Baum (oder mehreren Bäumen), einer Wiese und einem Quell oder Bach. Hinzutreten können Vogelgesang und Blumen. Die reichste Ausführung fügt noch einen Windhauch dazu.“³⁸⁶ Oft wird in Schöpfungserzählungen der Flora und Fauna sowie der Benennung der Tiere durch Adam besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Doch in diesem Fall stehen die Verse nicht in einem solchen Zusammenhang. Stattdessen sind sie Teil einer Rede des ersten Menschen. STRAUCH vermutet, dass die Verse 658–662 einen redaktionellen Einschub darstellen.³⁸⁷ DUNPHY bestätigt dies und betont, dass das Thema als Grundlage für Adams Entschluss diene, gehorsam zu sein.³⁸⁸ Eine ähnliche Beschreibung taucht ein

³⁸² So musst du wahrhaftig den Tod erleiden. [e. Ü.]

³⁸³ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 77.

³⁸⁴ So heiß ist die Sonne wie ein Glut, [...] so nah ist uns das Wasser [e. Ü.]

³⁸⁵ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 78.

³⁸⁶ Ernst Robert CURTIUS, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Tübingen – Basel ¹¹1993, 202.

³⁸⁷ Vgl. Philipp STRAUCH, Studien über Jansen Enikel, in: ZfdA 28 (1884), 35–64.

³⁸⁸ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 78.

zweites Mal auf, nämlich nach dem Fall, wenn Adam um das trauert, was er verloren hat.³⁸⁹ So spricht er: *ôwê der sîezen voglîn sanc, / da bî tûsent jâr niht wær lanc! [...] ôwê der liechten bluomen schîn, / vor den ez naht niht mac gesîn!*³⁹⁰ (W, V. 1183–1184; 1187–1188).

Damit endet der Beginn der Schöpfungserzählung und der Fall von Adam und Eva wird in der Hölle von Lucifer und *sîn gesellen*³⁹¹ (W, V. 683), der *tac unde naht*³⁹² (W, V. 687) *nâch bôsheit*³⁹³ (W, V. 686) trachtet, vorbereitet.³⁹⁴

*Dô hêt ouch Lucifer vernomen,
daz Adam und Evâ was komen
in das paradîse,
do gedâht er in manger wîse,
wie er Adam und Evam
bræht von irr gehôrsam.
(W, V. 677–682)*

Da hatte auch Lucifer vernommen,
dass Adam und Eva ins Paradies gekom-
men waren.
Da dachte er auf vielerlei Weise nach,
wie er Adam und Eva
vom Gehorsam abbringen könnte.
[e. Ü.]

Ein *bæser wiht*³⁹⁵ (W, V. 690) namens *Sathanas* (W, V. 689) soll Lucifer bei seinem Plan, dass Adam und Eva, *daz bot zerbrechen, / und wir uns an in [Gott] rechen*³⁹⁶ (W, V. 711–712), unterstützen. Sathanas und Lucifer treten somit als getrennte Figuren auf, was aber kein Sonderfall in der mittelalterlichen Literatur ist.³⁹⁷ DUNPHY versucht Sathanas mit Sathael in Verbindung zu bringen, was erklären würde, warum Satan zuvor nicht erwähnt wurde. Obwohl Enikels Verwendung von ‚Sathanas‘ eindeutig auf Satan verweist, nennt er später in der Geschichte von Hiob den Namen ‚Sathan‘. DUNPHY stellt die Hypothese auf, dass es sich auch hier um unterschiedliche Dämonen handle.³⁹⁸

Lucifer wendet sich an Sathanas und offenbart ihm seine Last.³⁹⁹

*got hât gemachet einen man,
dem wil er daz pardîs lân,
im und sînem wîb Evâ.
diu selb sol ouch belîben dâ.
daz ist mir leit und ungemach.
(W, V. 697–701)*

Gott hat einen Mann erschaffen,
dem er das Paradies überlassen will,
ihm und seiner Frau Eva.
Sie sollen dort auch bleiben.
Das erfüllt mich mit Leid und Unbeha-
gen. [e. Ü.]

³⁸⁹ Vgl. ebd.

³⁹⁰ Weh, wie süß das Vöglein sang, / dessen Gesang tausend Jahre lang nicht wahren konnte! [...] Weh, wie hell die Blumen erblühten, / vor denen niemand etwas anderes sehen konnte [e. Ü.]

³⁹¹ seinen Gesellen [e. Ü.]

³⁹² Tag und Nacht [e. Ü.]

³⁹³ nach Bosheit [e. Ü.]

³⁹⁴ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 33.

³⁹⁵ böser Wicht [e. Ü.]

³⁹⁶ das Gebot brechen, / und wir uns an Gott rächen [e. Ü.]

³⁹⁷ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 33.

³⁹⁸ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 78.

³⁹⁹ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 33.

Lucifer ist eifersüchtig auf die neue Schöpfung und es scheint, als würde die Umkehrung der Ordnung bereits in Lucifers Anweisung an Sathanas anklingen: Adam wird hier nur als *einen man*⁴⁰⁰ (W, V. 697) bezeichnet, während Eva namentlich erwähnt wird. Auffallend ist auch, dass Lucifer Sathanas zu Adam schicken will, *und var zuo Adâmen / und sae dînen sâmen*⁴⁰¹ (W, V. 705–706). Wie LEHNER betont, glaubt Lucifer, dass Adam anfälliger für Verführungen sei, die ihn vom Gehorsam abbringen und schlussendlich aus dem Paradies vertreiben könnten.⁴⁰²

Sathanas legt seinen Plan Lucifer vor:

*„Lucifer, lieber meister mîn,
ir sült des vil gewis sîn,
daz Adam nindert ist sô wîs,
ich bring in ûz dem paradîs.
ich tuon dir waerlich bekannt,
ich will varn in den serpent,
sît si schön gêt ûfgereht,
reht als ein kerz sleht. [...]
si müezen ezzen den tût.
ich bring si schier in grôz nôt.
(W, V. 715–722; 745–746)*

Lucifer, mein lieber Meister,
Ihr sollt dessen ganz gewiss sein,
Dass Adam keineswegs so weise ist,
Ich bringe ihn aus dem Paradies.
Ich mache dir wahrhaftig bekannt,
Ich will in die Schlange fahren,
Da sie schön aufrecht geht,
Gerade wie eine Kerze schlank. [...]
Sie müssen den Tod essen.
Ich bringe sie schnell in große Not.
[e. Ü.]

Lucifer beauftragt Sathanas damit, Adam und Eva ins Verderben zu führen, *sô gib ich dir ze lône / die fiurînen krône / [...] / und gib dir, lieb geselle, / halp mîn grimmige helle*⁴⁰³ (W, V. 751–752; 755–756).⁴⁰⁴

Sathanas beschließt, von der Schlange Besitz zu ergreifen, was die am weitesten verbreitete Version der Erzählung darstellt. Andere Überlieferungen berichten, dass sich der Teufel selbst in eine Schlange verwandelt oder der Schlange befiehlt, was sie sagen soll. Die Wahl der Schlange als Instrument ist darauf zurückzuführen, dass sie aufrecht steht und einem solchen Tier mehr Vertrauen entgegengebracht wird.⁴⁰⁵ Die Grundzüge dieser Geschichte sind auch in der Bibel zu finden, da dort eine Schlange mit Eva spricht. Die Schlange in Genesis 3 ist ein mythisches Element, dessen Ursprung im Verborgenen bleibt.⁴⁰⁶ Der biblische

⁴⁰⁰ ein Mann [e. Ü.]

⁴⁰¹ und fahre zu Adam / und sähe deine Samen [e. Ü.]

⁴⁰² Vgl. LEHNER, *Evâ, dû bist vertân*, 34.

⁴⁰³ So gebe ich dir als Lohn / die funkelnde Krone / [...] / und gebe dir, lieber Geselle, / Hilfe in meiner grimmigen Hölle [e. Ü.]

⁴⁰⁴ Vgl. LEHNER, *Evâ, dû bist vertân*, 35.

⁴⁰⁵ Vgl. DUNPHY, *The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik*, 78.

⁴⁰⁶ Vgl. LEHNER, *Evâ, dû bist vertân*, 34.

Text beschreibt sie als „schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der HERR, gemacht hat“ (Gen 3,1). ZENGER betont, dass die Schlange daher weder ein Gegengott noch der Teufel sei, sondern ein Geschöpf innerhalb der Schöpfung. Ihre außergewöhnliche Klugheit spielt eine Rolle dabei, den Menschen zur Erkenntnis von Gut und Böse zu führen. Obwohl Gottes Fluch auf sie fällt und ihre Verführung nicht gebilligt wird, bleibt ihr Wesen in der Bibel rätselhaft. Klar definiert ist nur ihre Funktion im erzählten Geschehen: Sie verkörpert das Wissen, das zur Überschreitung von Grenzen und zum Aufbegehren gegen Gott führt und somit die Widersprüchlichkeit des menschlichen Daseins initiiert.⁴⁰⁷

Im weiteren Verlauf der Dichtung *four er zuo dem paradîse / in einer slangen wîse*⁴⁰⁸ (W, V. 763–764) und trifft dort als erstes auf Eva. Er wendet sich ihr zu und sprach *sanft unde lîse*⁴⁰⁹ (W, V. 769). Eva wird in ihrer Antwort, in der sie aktiv das Wort ergreift, als *rein* (W, V. 715) beschrieben.⁴¹⁰ HUBRATH hebt jedoch hervor, dass sie durch ihre außergewöhnlich lange Antwort als maßlos porträtiert wird. Diese Darstellung verschiebt die Hauptverantwortung für das Geschehen von der Verführung durch den Teufel hin zu Eva selbst, die nun als die eigentliche Urheberin des Ungehorsams erscheint.⁴¹¹ Dies spiegelt die verbreitete mittelalterliche Vorstellung wider, dass die Frau allein Schuld am Sündenfall habe.⁴¹²

Auf sprachlicher Ebene fällt auf, dass Eva in der Weltchronik erst dann als *frou* (W, V. 770) bezeichnet wird, wenn der Teufel in Erscheinung tritt und ihr schmeichelnde Worte zuteil werden. Zuvor wird nur zweimal der Begriff *frou* verwendet und das im Zusammenhang mit Adams Frau.⁴¹³ In der direkten Ansprache wird sie ausschließlich als *wîp* (W, V. 560) beschrieben. Dies spiegelt nicht nur die sprachliche, sondern auch die narrative Dynamik wider. Das Wort *wîp* stammt aus dem Althochdeutschen *wîb* und wurde im

⁴⁰⁷ Vgl. ZENGER – DOHMEN – I. FISCHER, Das Buch Genesis, 14–15.

⁴⁰⁸ fährt er zu dem Paradies / in der Form einer Schlange [e. Ü.]

⁴⁰⁹ sanft und leise [e. Ü.]

⁴¹⁰ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 35.

⁴¹¹ Vgl. Margarete HUBRATH, Eva. Der Sündenfall und seine Folgen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit., in: Ulrich MÜLLER – Werner WUNDERLICH (Hgg.), Verführer, Schurken, Magier (Mittelaltermythen 3), St. Gallen 2001, 243–261, hier: 249–250.

⁴¹² Eva wurde daher häufig als ‚Mutter der Toten‘ dargestellt und stand damit im deutlichen Kontrast zu Maria, die als ‚Mutter der Lebenden‘ verehrt wurde.

Siehe dazu: Markus HOFMANN, Maria, die neue Eva; Peter LENGSELD, Adam und Christus: die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965; Maja WEYERMANN, Die Typologien von Adam-Christus und Eva-Maria und ihr Verhältnis zueinander, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 88/2 (1998), 204.

⁴¹³ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 36.

Mittelhochdeutschen verwendet, um eine erwachsene Frau unabhängig von ihrem sozialen Stand zu bezeichnen.⁴¹⁴ Mit dem Aufkommen von *frou*, das im höfischen Kontext deutlich positiver konnotiert war⁴¹⁵, wird eine Veränderung in der Wahrnehmung Evas deutlich. Diese sprachliche Verschiebung erfolgt in dem Moment, als der Teufel beginnt, ihr zu schmeicheln. So wird die sprachliche Veränderung auch als ein Spiegel der Manipulation sichtbar, die Eva durch die Schmeicheleien des Teufels widerfährt.⁴¹⁶

Eva antwortet:

*„jâ ich bin frou al ein
über daz paradîse.
dâ von bin ich wîse
und pfleg sîn alles gemeine
wan des boumes eine“* (W, V. 780).

„Ja, ich bin allein die Herrin
über das Paradies.
Deshalb bin ich weise
und Sorge für alles darin,
nur den einen Baum
schließe ich aus.“ [e. Ü.]

Eva erklärt sich in dieser Aussage selbst zur ‚Herrin über das Paradies‘. Sie erkennt ihre Weisheit und ihre Fähigkeit, für das Paradies zu sorgen. Dies lässt sie kompetent und mächtig wirken. Im letzten Teil betont sie, dass der eine Baum Gott gehöre. Es folgt ein Dialog zwischen Sathanas und Eva, der in groben Zügen an jenen aus Gen 3,1–4 erinnert. Die Schlange fragt, wer ihr das *den verboten* (W, V. 781) hat. Und Eva antwortet, *der almehtig got*⁴¹⁷ (W, V. 783). Daraufhin will die Schlange wissen, *war umb [...] er daz getân* hat⁴¹⁸ (W, V. 785). Eva betont, *æz ich daz obz, sô wær ich tôt*⁴¹⁹ (W, V. 788) und zeigt dem Publikum damit, dass ihr die Strafe für die Übertretung des Gebots bekannt ist. Sathanas in Form der

⁴¹⁴ DUDENREDAKTION, Frau, in: Duden – Das Herkunftswörterbuch, Berlin ⁶2020, 393–402.

⁴¹⁵ Exkurs: Der Wandel von Frauenbezeichnungen, von ursprünglich neutralen oder positiven Begriffen zu negativen Konnotationen, illustriert den Prozess der Pejorisierung (vgl. Damaris NÜBLING, Von der ‚Jungfrau‘ zur ‚Magd‘, vom ‚Mädchen‘ zur ‚Prostituierten‘. Die Pejorisierung der Frauenbezeichnungen als Zerrspiegel der Kultur und als Effekt männlicher Galanterie?, in: Jörg RIECKE (Hg.), Historische Semantik, Berlin – Boston 2011, 344–359, hier: 345). KELLER erklärt diese Entwicklung durch das „invisible-hand“-Phänomen und weist darauf hin, dass Pejorisierungen nicht durch „blame her“, sondern durch „praise her“ entstehen, basierend auf dem Galanteriegebot (vgl. Rudi KELLER, Sprachwandel. Von der unsichtbaren Hand in der Sprache, Tübingen – Basel ²1994, 107–109). NÜBLING kritisiert diese Ansicht, da sie impliziert, dass Frauen sich Männern gegenüber unhöflich verhalten und ausschließlich Männer über Frauen sprechen (vgl. NÜBLING, Die Pejorisierung der Frauenbezeichnungen, 349). CROFT widerspricht ebenfalls dem Konzept KELLERS und verweist auf andere Gruppen, deren sprachliche Abwertung nicht durch Galanterie erklärt werden können (vgl. William CROFT, Rezension zu: Rudi KELLER, On language change. The invisible hand in language, in: Journal of Pragmatics 27 (1997), 393–402).

⁴¹⁶ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 37.

⁴¹⁷ allmächtige Gott [e. Ü.]

⁴¹⁸ Warum hat er das getan? [e. Ü.]

⁴¹⁹ Wenn ich das Obst esse, so bin ich tot [e. Ü.]

aufrechtstehenden Schlange macht ihr nun deutlich, *ez wirt dir noch her nâch leit*⁴²⁰ (W, V. 794), wenn sie an Gottes Wort glaube.⁴²¹

In der Miniatur der Handschrift Cgm 250, in Abbildung 3, wird deutlich, dass Eva und die Schlange auf Augenhöhe miteinander kommunizieren.



Abbildung 3: Miniatur der Münchner Handschrift Cgm 250 – Das Gespräch zwischen Eva und der Schlange

Sathanas bedient sich eines direkten Rückgriffs auf die Heilige Schrift und betont:

*weist, umb wiuz verboten hât
dîn meister über das paradîs?
daz dû iht werdest alsô wîs
als er an der selben stat:
dar umb er dirz verboten hât.
dû wærest als schœn sam er ist
zwâr in vil kurzer frist:
dar umb hât er ez getân.
des solt dû dich an mich verlân.*
(W, V. 800–808)

Weißt du, warum dein Meister dir im Paradies den Zugang zur Frucht verboten hat?
Damit du nicht so weise wirst wie er an dieser Stelle:
Deshalb hat er es dir verboten.
Du würdest so schön wie er sein,
Und das in sehr kurzer Zeit:
Deshalb hat er es getan.
Darum sollst du auf mich vertrauen. [e. Ü.]

Dies erinnert stark an Gen 3,5, wenn die Schlange sagt „Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“. Dennoch fällt auf, dass die Dialoge in der *Weltchronik* länger sind als jene in der Bibel und es einige Änderungen in der Abfolge gibt. Sathanas überzeugt Eva, den Apfel zu essen, indem er ihr verspricht, dass sie dadurch so schön wie Gott wird (W, V. 805). Obwohl das biblische Versprechen von Erkenntnis ebenfalls erwähnt wird, legt Sathanas offensichtlich mehr Wert auf Schönheit, vermutlich weil dies für eine Frau als schmeichelhafter

⁴²⁰ es wird dir später noch leidtun [e. Ü.]

⁴²¹ Vgl. LEHNER, *Evâ*, dû bist vertân, 37.

angesehen wurde.⁴²² Dies ist kein Einzelfall, insofern andere Schriftsteller:innen ebenfalls Evas Schönheit betonen und ihre Eitelkeit als Ursache für den Sündenfall darstellen.⁴²³

Eine interessante Parallele zur Vorgeschichte mit Lucifer deckt DOBOZY auf, wenn sie anmerkt, dass Lucifer Gott so lange gehorcht, bis ihm seine eigene Schönheit bewusst wird, als Gott spricht: *„Lucifer, lieber engel mîn, / wie möhtst dû immer schoener gesîn in dem himelrîche mîn?“*⁴²⁴ (W, V. 181–183). Ab diesem Moment scheint sein Fall unvermeidlich.⁴²⁵ Auch Eva ist, solange sie sich ihrer Schönheit und Weisheit nicht bewusst ist, Gott hörig. Doch nachdem Sathanas ihr genau dies kundtut, ist auch ihr Fall unausweichlich.⁴²⁶ WENZEL bemerkt, dass hier „typische Züge der schwankhaften Märendichtung“⁴²⁷ erkennbar sind und Eva als „törichte Frau“⁴²⁸ dargestellt wird.

*Evâ geloubt der nâtern dô.
des wart si trûric und unfrô.
si brach einen apfel dô,
Adames wîp frou Evâ,
und az in an der selben stunt
und tet daz ouch Adâmen kunt.*
(W, V. 825–830)

Eva vertraute der Schlange,
Darüber wurde sie traurig und unglücklich.
Sie pflückte einen Apfel dort,
Adams Frau, Frau Eva,
Und aß ihn in demselben Moment
Und machte dies auch Adam bekannt.
[e. Ü.]

⁴²² Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 37.

⁴²³ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 80.

So berichtet etwa die Gedichtssammlung *Saltair na Rann*, dass Evas Schönheit nach ihrer Sünde verfällt (vgl. Brian MURDOCH, The Irish Adam and Eve Story from Saltair na Rann, II: Commentary, Dublin 1976, 67). Somit sind diese Elemente zwar in der Tradition vorhanden, aber selten werden sie im Zusammenhang mit dem Versprechen des Verführers gesehen. In diesem Zusammenhang hat MUIR festgestellt, dass das Versprechen von Schönheit in jenen Stücken vorkommt, in denen die Schlange kein weibliches Gesicht hat (vgl. Lynette R. MUIR, The Biblical Drama of Medieval Europe, Cambridge 1995, 69). Das weibliche Gesicht der Schlange taucht erstmals in der *Historia scholastica* auf und ist ein bekanntes Merkmal der späteren mittelalterlichen Darstellungen des Sündenfalls (vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 80). MUIR argumentiert, dass es für eine weibliche Schlange unpassend wäre, Eva bezüglich ihrer physischen Reize zu schmeicheln (vgl. MUIR, The Biblical Drama of Medieval Europe, 69). Auch wenn diese Korrelation, laut DUNPHY nicht zwingend notwendig erscheint, findet sie im Drama Anwendung und wird auch bei Enikel bestätigt, dessen Schlange in den frühesten Illustrationen einen normalen Schlangenkopf hat (vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 81).

⁴²⁴ Lucifer, mein lieber Engel, / wie konntest du immer schöner erscheinen im Himmelreich mein? [e. Ü.]

⁴²⁵ Vgl. DOBOZY, Historical Narrative and Dialogue, 157.

⁴²⁶ Vgl. ebd. 156.

⁴²⁷ Horst WENZEL, Höfische Geschichte, Literarische Tradition und Gegenwartsdeutung in den volkssprachigen Chroniken des hohen und späten Mittelalters (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 5), Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas 1960, 89.

⁴²⁸ Franz BRIETZMANN, Die böse Frau in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 1912, 132.

Eva lässt sich aufgrund mangelnder tugendhafter Beständigkeit schnell auf die Verführungen der Schlange ein.⁴²⁹ Mit dem Essen des Apfels stellt der Autor Eva damit in eine direkte Verbindung zu Lucifer, dessen Fall zu Beginn der *Weltchronik* thematisiert wurde und deutet sie als seine Nachfolgerin. Als Eva Adam auffordert, es ihr gleichzutun, will sie, dass er *als wîse / als der beschouf daz paradîse*⁴³⁰ (W, V. 841–842) wird. In dem Moment, in dem Eva Adam dazu drängt, sich mit Gott gleichzusetzen, macht sie sich, wie Lucifer, der *superbia* schuldig.⁴³¹ Als Adam auf Gottes Gebot hinweist, antwortet sie:⁴³²

*,swîc und iz den apfel sâ,
und brichest dû hiut daz gebot,
sô wirst dû schoener dann got.
daz weiz ich von der wârheit,
swem ez sî lieb oder leit.
solt ich niht lieber frou sîn,
und daz der himel wære mîn
und ouch daz paradîse,
sô wær ich vil unwîse.’* (W, V. 862–870)

*,Schweig und sieh den Apfel da,
Und brichst du heute das Gebot,
So wirst du schöner als Gott.
Das weiß ich aus der Wahrheit,
Ob es beliebt oder betrübt.
Sollte ich nicht lieber Herrin sein,
Und der Himmel wäre mein
Und auch das Paradies,
Dann wäre ich sehr unweise.’* [e. Ü.]

In diesem Kontext wird nicht nur das Vergehen gegen Gottes Befehl thematisiert, sondern auch die Darstellung Evas als Symbol weiblicher Überheblichkeit. Ihre Befehle an Adam verdeutlichen die Umkehr der Geschlechterrollen und unterstreichen die negative Darstellung der Frau als ungehorsam, was im späteren Verlauf auch durch Gott bestätigt wird, der Eva verantwortlich für die Sünde ihres Mannes macht (W, V. 982–983).⁴³³ Zunächst aber lehnt Adam ab und verweist immer wieder auf Gott und sein Gebot. Erst durch Vorwürfe der Feigheit, wie *Adam, dû bist ein vorhtic man*⁴³⁴ (W, V. 873), wird er dazu gebracht, dem Wunsch seiner Frau nachzugeben. Sobald er den Apfel gegessen hat, *wart im an der stat bekannt / beidiu scham und ungemach. / wider Even er ûz zorn sprach: / ,Evâ, was haben wir getân?*⁴³⁵ (W, V. 898–901). Er erklärt, dass sie ihre Ehre verloren haben, *unser beider êr muoz zergân*⁴³⁶ (W, V. 902). Dies ist ein Konzept, das in der höfischen Epik von großer

⁴²⁹ Vgl. MIERKE, Ordnungsmuster, 97.

⁴³⁰ so weise wird / wie jener, der das Paradies erschaffen hat [e. Ü.]

⁴³¹ Vgl. LEHNER, Evâ, dû bist vertân, 45.

⁴³² Vgl. MIERKE, Ordnungsmuster, 96–97.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Adam, du bist ein furchtbarer Mann [e. Ü.]

⁴³⁵ Er wurde ihm sogleich bewusst / mit Scham und Unbehagen. / Gegen Eva sprach er voller Zorn: / ,Eva, was haben wir getan? [e. Ü.]

⁴³⁶ Unser beider Ehre ist verloren. [e. Ü.]

Bedeutung war.⁴³⁷ Adam macht Eva für seine Übertretung des göttlichen Gebots verantwortlich:

*Evâ, ich bin von dir geschant,
wan dû vil übel hâst getân.
daz gebot daz ich zerbrochen hân
daz kumt von dîner schulde
daz ich verlius gotes hulde. (W, V. 910–
914)*

Eva, ich bin von dir enttäuscht,
denn du hast viel Unheil angerichtet.
Dass ich das Gebot gebrochen habe,
und dass ich Gottes Gnade verliere,
ist deine Schuld. [e. Ü.]

*got müez mich an dir rechen schie*⁴³⁸ (W, V. 918), sagt Adam über Eva. Sie fertigen Lendenschurze aus Blättern an, und erneut tadelt Adam Eva (W, V. 935–936). Entsprechend DUNPHYs Einschätzung entsteht durch diese Schilderung der Eindruck, dass die Frau Eva alleine gesündigt habe, *daz kumt von dîner Schuld*⁴³⁹ (W, V. 913) und der Mann Adam, *ich vil armer man*⁴⁴⁰ (W, V. 916), alleine dafür leiden müsse.⁴⁴¹

Als Gott das Paradies betritt und *dô Adam got selben sach*⁴⁴² (W, V. 941) bittet er um Gnade und erklärt, dass er durch Täuschung Gottes Gebote übertreten habe und schließt mit *herr, bî diner huld / jâ hân ich niht vil schulde / mir riet ez Evâ mân wîp*⁴⁴³ (W, V. 975–977). Gott scheint dieses Anliegen anzunehmen und wendet sich an Eva, *zwâr dû bist ein armez wîp, daz dû vereriet dînen man / dû hâst vil übel getân*⁴⁴⁴ (W, V. 984–989). Sie erhält keine Gelegenheit, sich zu erklären, und Gott schreitet direkt zur Verhängung des Fluchs.⁴⁴⁵ Eva wird dazu verurteilt, Adam untergeordnet zu sein, körperlich geschwächt zu werden, Schmerzen bei der Geburt zu erleiden und jede Strafe von Adam zu akzeptieren.⁴⁴⁶ Erst jetzt bekommt Eva die Gelegenheit zu sprechen, *herre mân, / dû solt mir genaedic sîn. / diu slang hât verrâten mich*⁴⁴⁷ (W, V. 1039–1041). Sie verteidigt sich, indem sie die Schlange beschuldigt und betont, dass sie es nicht verdient hätte, Gottes Gnade zu verlieren. Gott ignoriert diesen letzten Punkt und verflucht die Schlange. Anschließend weist Gott einen Engel namens Cherubin an, Adam und Eva aus dem Paradies zu vertreiben. Während Cherubin dies

⁴³⁷ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 81.

⁴³⁸ Gott muss mich an dir rächen, schnell. [e. Ü.]

⁴³⁹ das kommt von deiner Schuld [e. Ü.]

⁴⁴⁰ Ich bin ein sehr armer Mann [e. Ü.]

⁴⁴¹ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 81.

⁴⁴² als Adam Gott selbst sah [e. Ü.]

⁴⁴³ Herr, bei deiner Gnade / habe ich nicht viel Schuld / mir riet es Eva, mein Weib

⁴⁴⁴ Zwar bist du ein armes Weib, dass du deinen Mann verführt hast / du hast viel Übles getan [e. Ü.]

⁴⁴⁵ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 81.

⁴⁴⁶ Vgl. MIERKE, Ordnungsmuster, 96–97.

⁴⁴⁷ Mein Herr, / du sollst mir gnädig sein / die Schlange hat mich verraten. [e. Ü.]

vollzieht, verhängt er über Adam und Eva den Fluch, den Gott in Gen 3,19 („Im Schweiß
deines Angesichts / wirst du dein Brot essen, / bis du zum Erdboden zurückkehrst [...]“)
ursprünglich über Adam ausgesprochen hat, *daz ir verdienet mit dem lib / mit sweiz iuwer
teglîch brôt*⁴⁴⁸ (W, V. 1106–1107).⁴⁴⁹

Zusammenfassend zeigt sich, dass die Elemente der Abrechnung zwischen Gott und den
Ureltern weitgehend aus der Genesis-Erzählung übernommen, jedoch in einer Reihenfolge
präsentiert werden, die die Schuld Evas stärker betonen. In der biblischen Abfolge folgt zu-
nächst die Herausforderung an Adam (Gen 3,11), der dann Eva die Schuld zuschiebt (Gen
3,12). Im Anschluss fordert Gott Eva heraus, die wiederum die Schlange beschuldigt (Gen
3,13). Daraufhin verflucht Gott die Schlange (Gen 3,14), dann Eva (Gen 3,16) und schließlich
Adam (Gen 3,17), bevor Adam und Eva aus dem Garten vertrieben werden (Gen 3,23). Jans
von Wien hingegen ordnet diese Ereignisse anders an. Zunächst fordert Gott Adam heraus
(W, V. 945), der Eva die Schuld zuschiebt (W, V. 951). Daraufhin wird Eva verflucht (W, V.
981), bevor Eva die Schlange beschuldigt (W, V. 1035). Erst danach wird die Schlange ver-
flucht (W, V. 1051). Adam und Eva werden aus dem Garten vertrieben, und Cherubim
spricht einen zusätzlichen Fluch über beide aus (W, V. 1075; 1105). Durch diese Umstrukt-
rierung lenkt Jans von Wien den Fokus stärker auf die Schlange. Eva, die in dieser Darstel-
lung zwischen der Schlange und Adam positioniert wird, erscheint relativ unscheinbar und
erhält einen kürzeren Fluch. Durch diese Anordnung wird der Eindruck erweckt, dass die
Schuld proportional zur Nähe zum ursprünglichen Übeltäter zunimmt. Adam wird vollstän-
dig aus der ursprünglichen Reihe der Verfluchungen ausgeschlossen und erhält lediglich ei-
nen nachträglichen Fluch, der von einem Engel ausgesprochen wird und der nicht ihn allein
betrifft. In der biblischen Darstellung hingegen wird die Schuld in umgekehrter Reihenfolge
des Sündigens bestraft.⁴⁵⁰ In Enikels Darstellung wird Eva als Schuldige hervorgehoben, die
„sich auf immer bedingungslos ihrem Mann unterwerfen [muss].“⁴⁵¹

Wie DUNPHY bereits betont, weisen einige Stellen einen misogynen Ton auf, der aber im
Kontext einer langen literarischen Tradition verstanden werden muss. Zwar beschreibt die
Genesis-Erzählung, dass Eva als erste sündigt, jedoch wird diesem Fakt im Text selbst keine
besondere Bedeutung beigemessen. Erst in späteren Traditionen wird die Frau als

⁴⁴⁸ Dass ihr mit eurem Körper / euer tägliches Brot im Schweiß verdient. [e. Ü.]

⁴⁴⁹ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 81.

⁴⁵⁰ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 82–83.

⁴⁵¹ MIERKE, Ordnungsmuster, 98.

schuldiger angesehen als der Mann.⁴⁵² Hierbei wird die augustinische Erklärung des Sündenfalls herangezogen, nach der nur Eva und nicht Adam von der Schlange verführt werden konnte. Diese Perspektive basiert auf der Vorstellung, dass Frauen aufgrund ihres geringeren Verstandes anfälliger für Versuchungen sind und daher eher ihrer Libido nachgeben.⁴⁵³ Solche Vorstellungen finden sich auch in zwei Passagen des Neuen Testaments, „Ich fürchte aber, wie die Schlange einst durch ihre Falschheit Eva täuschte, könntet auch ihr in euren Gedanken von der richtigen und reinen Hingabe an Christus abkommen“ (2 Kor 11,3) und im weiter oben zitierten 1 Tim 2,11–14. Zur Zeit Enikels war diese Vorstellung weit verbreitet und diente als homiletisches Motiv.⁴⁵⁴

Als Nachsatz zum Fall wird gesagt, dass Adam und Eva nur *siben wîl* ⁴⁵⁵(W, V. 1129) im Paradies waren.⁴⁵⁶

*merk, ob daz niht wære
ein kurz wîl ân swære,
wan ein ieglich tac
niht lenger wîl gehaben mac
wan zwelf. daz ist diu wârheit.
daz predigt man uns und seit
der zwelf wurden in siben ze wîz.
dô rûmten si daz paradîs,
Evâ und ouch Adam,
mit jâmer und mit scham
(W, V. 1135–1144)*

Beachte, ob das nicht eine kurze Zeit lang
ohne Mühe wäre,
Wenn ein solcher Tag
Nicht länger dauern könnte als zwölf
Stunden. Das ist die Wahrheit.
Das predigt man uns und sagt, dass die
zwölf Stunden für sie als Strafe auf sie-
ben verkürzt wurden.
Dann verließen Eva und auch Adam das
Paradies
Mit Kummer und Scham. [e. Ü.]

Obwohl die meisten lateinischen Kommentare keine Angaben zur Dauer des Aufenthalts im Paradies machen, war diese Vorstellung dennoch bekannt. So erwähnt GINZBERG eine jüdische Tradition, die besagt, dass der Zeitraum nur einige Stunden betrug.⁴⁵⁷ Eine typologische Interpretation wird von VAN MAERLANT angeboten, der darauf hinweist, dass Adam und Eva am sechsten Tag, Freitag, erschaffen wurden und noch am selben Tag zur Mittagszeit gefallen sind, was eine Parallele zur Kreuzigung Jesu am Freitagmittag bildet.⁴⁵⁸

Adam und Eva müssen sich nun mit ihren neuen Umständen außerhalb des Paradieses arrangieren. Adam beklagt die Härte der Welt und macht weiterhin Eva für den Verlust des

⁴⁵² Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 82–83.

⁴⁵³ Vgl. AUGUSTINUS, De Genesis litteram XI, xlii, 58, in: PL 34, Sp. 245–486; HUBRATH, Eva, 243–256; MIERKE, Ordnungsmuster, 98.

⁴⁵⁴ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 82–83.

⁴⁵⁵ sieben Stunden [e. Ü.]

⁴⁵⁶ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 83.

⁴⁵⁷ Vgl. GINZBERG, The Legends of the Jews, 82.

⁴⁵⁸ Vgl. Jacob VAN MAERLANT – Frits P. VAN OOSTROM (Hg.), Spiegel historiael, Amsterdam 1994, 1–3.

Paradieses verantwortlich. Im Gegensatz zum biblischen Text fertigt Adam und nicht Gott Kleidung aus Schafshaut an. Diese Umgestaltung des göttlichen Handelns in menschliches Tun wird von DUNPHY als Hinweis auf Enikels Einstellung zur Religion gedeutet werden: Gott wird respektvoll behandelt, solange er gebraucht wird, verschwindet jedoch aus der Erzählung, sobald es der Stoff zulässt.⁴⁵⁹

Anschließend wird berichtet, dass Adam und Eva Kinder bekommen, woran die Geschichte von Kain und Abel anschließt, die jedoch im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht behandelt wird.

⁴⁵⁹ Vgl. DUNPHY, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik, 85.

6. Vergleich der Darstellung Evas in der *Vita Adae et Evae* mit jener in den mittelhochdeutschen Texten

Die Darstellung Evas in der *Vita Adae et Evae* und den mittelhochdeutschen Texten weist sowohl Gemeinsamkeiten als auch erhebliche Unterschiede auf, die auf die jeweiligen kulturellen und theologischen Kontexte zurückzuführen sind. Während die frühjüdische *Vita Adae et Evae* Evas Rolle im Licht der Sündenfall-Erzählung stark moraltheologisch akzentuiert, legen die beiden analysierten mittelhochdeutschen Texte, *Eva und Adam* von Lutwin und die *Weltchronik* von Jans von Wien, den Fokus auf narrative und gesellschaftliche Aspekte.

Im Hinblick auf die narrative Funktion fällt auf, dass in der *Vita Adae et Evae* die Frau als zentrale Figur in einem Prozess von Schuld, Reue und Vergebung steht. Ihr Handeln, also der Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot, wird als Ausgangspunkt für den Verlust des Paradieses dargestellt. Besonders bemerkenswert ist jedoch, dass ihre Reue in den Vordergrund gerückt wird. Ihre Bußhandlungen und ihre Trauer verdeutlichen eine narrative Wendung von der ursprünglichen Schuld hin zu einer Möglichkeit der Wiedergutmachung. Eva wird somit nicht nur als Täterin des Sündenfalls, sondern auch als aktive Teilnehmerin am Erlösungsprozess dargestellt. Diese Perspektive betont das menschliche Potential zur Umkehr und eröffnet einen neuen Zugang zur Interpretation der biblischen Urgeschichte.

Im Gegensatz dazu konzentrieren sich die beiden mittelhochdeutschen Texte stärker auf die Vermittlung moralischer und gesellschaftlicher Ideale. In Lutwins *Eva und Adam* wird Eva zwar ebenfalls für den Sündenfall verantwortlich gemacht, jedoch mit einem frauenfreundlichen Unterton, der die Unausweichlichkeit ihres Handelns im Rahmen des göttlichen Plans betont. Eva wird als aktive, zugleich jedoch verständnisvolle und leidende Figur gezeichnet, deren Handeln eine zentrale Rolle für die Menschheit spielt. Die *Weltchronik* von Jans von Wien wiederum integriert die Paradieserzählung in einen historischen Rahmen und nutzt Evas Figur, um christliche Tugenden wie Gehorsam und Demut zu betonen. Hier wird Evas Rolle weniger differenziert dargestellt, und sie bleibt stärker auf ihre Funktion als „Warnung“ vor Ungehorsam reduziert.

Ein zentraler Unterschied zwischen beiden Traditionslinien liegt in der theologischen Botschaft, die mit Evas Darstellung verknüpft wird. Die *Vita Adae et Evae* verortet die Erzählung in einem Heilsgeschichtskontext. Evas Schuld wird als universelles Problem

verstanden, ihre Reue und ihr Leid dienen jedoch auch als Vorbild für den Umgang mit Schuld. In den mittelhochdeutschen Texten verschiebt sich diese Perspektive hin zu einer stärker gesellschaftlichen Funktion. In *Eva und Adam* wird Eva als Frau gezeigt, die nicht nur Buße tut, sondern auch durch ihr Leid den göttlichen Plan mitträgt. Diese Darstellung spiegelt ein mittelalterliches Verständnis von Frauenrollen wider, das Gehorsam und Leidensfähigkeit idealisiert, gleichzeitig jedoch Evas Bedeutung für die Menschheit affirmiert. Jans von Wien wiederum nutzt die Paradieserzählung eher didaktisch, um moralische Normen zu betonen und weniger, um Eva als Figur eigenständig zu entwickeln.

Beide Traditionslinien greifen auf symbolische Elemente zurück, die Eva archetypisch als erste Frau und als „Mutter aller Lebenden“ (Gen 3,20) inszenieren. In der *Vita Adae et Evae* wird diese Rolle durch ihre Nähe zu Adam und ihre Verantwortung für die Nachkommenschaft betont. Die mittelhochdeutschen Texte heben dies ebenfalls hervor, gehen jedoch darüber hinaus, indem sie Evas Figur auch als Trägerin kultureller und geschichtlicher Verantwortung positionieren. Lutwin interpretiert Eva beispielsweise als Bindeglied zwischen der göttlichen Schöpfung und der irdischen Menschheit, während Jans von Wien sie stärker in die Genealogie der Menschheitsgeschichte einbettet.

Insgesamt zeigt sich, dass die Darstellung Evas in der *Vita Adae et Evae* und den mittelhochdeutschen Texten auf unterschiedlichen Schwerpunkten basiert: Während die frühjüdische Schrift einen heilsgeschichtlichen Fokus verfolgt, nutzen die mittelhochdeutschen Autoren die Figur Evas, um zeitgenössische gesellschaftliche und moralische Werte zu vermitteln. Beide Traditionen tragen jedoch dazu bei, Evas Rolle als zentrale Figur der biblischen Paradieserzählung in neuen Kontexten zu interpretieren und weiterzuentwickeln. Die kontinuierliche Transformation ihrer Figur verdeutlicht die kulturelle und theologische Vielschichtigkeit der Rezeptionsgeschichte.

7. Conclusio

Die vorliegende Arbeit widmete sich der Rezeptionsgeschichte der Paradieserzählung aus Gen 2–3 mit einem besonderen Fokus auf die Figur Evas. Es wurde die Darstellung Evas im biblischen Text mit der frühjüdischen *Vita Adae et Evae* sowie mit den mittelhochdeutschen Texten *Eva und Adam* von Lutwin und der *Weltchronik* von Jans von Wien verglichen. Diese interdisziplinäre Untersuchung hat gezeigt, wie stark die kulturellen, theologischen und literarischen Kontexte die Deutung und Weiterentwicklung der Eva-Figur beeinflussten.

Die vergleichende Analyse verdeutlicht, dass die Darstellung Evas nicht statisch, sondern über die Jahrhunderte hinweg dynamisch war. Der biblische Text bietet eine Grundlage, die sowohl eine Ambivalenz in Evas Charakter – zwischen Schuld und Potential zur Rettung – als auch eine archetypische Symbolik als ‚Mutter aller Lebenden‘ enthält. Diese Ambivalenz wurde von den Rezipient:innen unterschiedlich interpretiert und weiterentwickelt.

In der *Vita Adae et Evae* wird Eva in erster Linie als reuige Figur inszeniert. Ihre Reue und ihr Leid stehen im Vordergrund und bieten einen narrativen Ansatz, der den Heilsgedanken betont und die Möglichkeit der Vergebung in den Mittelpunkt rückt. Hier erscheint Eva als moralisches und spirituelles Vorbild, das die universelle menschliche Schuld und den Wunsch nach Erlösung verkörpert.

Die mittelhochdeutschen Texte greifen diese Motive auf, interpretieren Evas Rolle jedoch in spezifisch mittelalterlichen Kontexten. In Lutwins *Eva und Adam* wird sie als aktive und ambivalente Figur dargestellt, die sowohl ihre Verantwortung für den Sündenfall als auch ihre Bedeutung für den göttlichen Plan trägt. Dieses Bild von Eva reflektiert ein frauenfreundlicheres Verständnis, das ihre Rolle nicht nur als Verführerin, sondern auch als Mitträgerin der göttlichen Ordnung würdigt. Die *Weltchronik* von Jans von Wien hingegen rückt Evas Schuld und deren Konsequenzen stärker in den Mittelpunkt und verknüpft diese mit moralischen Botschaften für die Gesellschaft.

Die untersuchten Texte zeigen, dass Eva nicht nur als Figur der biblischen Urgeschichte, sondern auch als kulturelles und theologisches Symbol verstanden werden muss. Ihre Darstellung reflektiert nicht nur die theologischen Überzeugungen ihrer jeweiligen Entstehungszeit, sondern auch gesellschaftliche Ideale und Narrative. Besonders die mittelhochdeutschen Texte illustrieren, wie die biblische Erzählung transformiert wurde, um in spezifische historische und soziale Kontexte zu passen.

Ein zentraler Aspekt der Rezeptionsgeschichte liegt in der Frage nach der Rolle der Geschlechter in den Texten. Die feministische Exegese hat gezeigt, wie stark patriarchale Strukturen die Deutung von Eva geprägt haben. Gleichzeitig wird deutlich, dass die untersuchten Texte – besonders in ihrer mittelalterlichen Ausprägung – Raum für neue Interpretationen und die Betonung von Evas aktiver Rolle bieten.

Die Rezeptionsgeschichte der Figur Evas verdeutlicht die Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit biblischer Texte. Sie zeigt, wie eine einzelne Figur über Jahrhunderte hinweg neu interpretiert wurde, um auf die Fragen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit zu antworten. Eine weiterführende Untersuchung könnte insbesondere darauf abzielen, die Rezeption der Eva-Figur in späteren literarischen und theologischen Kontexten – etwa in der frühen Neuzeit oder in der modernen Theologie – zu analysieren. Darüber hinaus wäre eine eingehendere Betrachtung interkultureller Vergleiche lohnenswert, um die Vielfalt der Interpretationen und die transkulturelle Bedeutung der Paradieserzählung weiter auszuarbeiten.

Die vorliegende Arbeit leistet einen Beitrag zur Erforschung der Rezeptionsgeschichte von Gen 2–3, indem sie aufzeigt, wie unterschiedlich Evas Rolle über die Jahrhunderte interpretiert wurde. Diese unterschiedlichen Perspektiven tragen nicht nur zu einem besseren Verständnis der Figur Evas bei, sondern auch zu einem vertieften Einblick in die kulturellen, theologischen und literarischen Entwicklungen, die durch diese Erzählung angestoßen wurden.

9. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Gen 2–3:

DOHMEN, Christoph (Hg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Altes Testament (Bd. 1), Stuttgart ²2018.

Vita Adae et Evae:

MERK, Otto u. a., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Das Leben Adams und Evas. Band II: Unterweisung in erzählender Form, Gütersloh 2019.

Eva und Adam von Lutwin:

HALFORD, Mary-Bess, Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 401), Göttingen 1984.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2980, URL: <https://handschriftencensus.de/11495> [Abruf: 29.12.2024].

Weltchronik von Jans von Wien:

STRAUCH, Philipp (Hg.), Jansen Enikels Werke (MGH Deutsche Chroniken III), Hannover – Leipzig 1900, 1–596. <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00000774?page=1> [Abruf: 30.09.2023].

Handschriften: Augsburg, Universitätsbibl., Cod. I.3.2° II; Basel, Universitätsbibl., Cod. E VI 26; Berlin, Staatsbibl., Hdschr. 389 / mgf 480 / mgf 927 / mgf 1107 / mgf 1416; Colmar, Stadtbibl., Depositum Musée Bartholdi; Gotha, Forschungsbibl. der Universität Erfurt, Cod. Chart. A 3; Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 146 / Cpg 321 / Cpg 336; Kassel, Universitätsbibl. / LMB, 2° Ms. theol. 4; Leipzig, Universitätsbibl., Rep. II. 116a; Linz, Landesbibl., Hs. 472; Los Angeles, The J. Paul Getty-Museum, Ms. 33; München, Staatsbibl., Cgm 4 / Cgm 5 / Cgm 11 / Cgm 250 / Cgm 279 / Cgm 7330; New York, Public Libr., Spencer Collection, Ms. 38; Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Schlossbibl., Cod. 303; Regensburg, Fürstl. Thurn und Taxische Hofbibl., Ms. Perg. III; Stockholm, Königl. Bibl., Cod. Vu 74a; Stuttgart, Landesbibl., Cod. HB XIII 6; Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2768 / Cod. 2782 / Cod. 2880 / Cod. 2921 / Cod. 3060 / Cod. 12470 / Cod. Ser. nova 2642; Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. 1.5.2 Aug. 2° / Cod. 1.16 Aug. 2° / Cod. 417 Helmst.

Sekundärliteratur

ABEL, Eugenius, *Isotae Nogarolae veronensis opera quae supersunt omnia, accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina*, Wien 1886.

ARNETH, Martin, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 217)*, Göttingen 2007.

ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck'sche Reihe 1307)*, München ⁶2007.

AUGUSTINUS, Aurelis – PERL, Carl Johann (Hg.), *Aurelius Augustinus' Werke: in deutscher Sprache. Über den Wortlaut der Genesis (= De Genesi ad litteram libri duodecim): der große Genesiskommentar in zwölf Büchern, Buch I bis VI, De genesi ad litteram*, Paderborn 1961.

AUGUSTINUS, *De Genesis litteram XI, xlii, 58*, in: PL 34, Sp. 245–486.

AULD, A. Graeme, *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch in a Generation since 1938*, Edinburgh 1980.

BACH, Oliver – BRIESKORN, Norbert – STIENING, Gideon, *Naturrecht zwischen Metaphysik und Theologie*, München 2017.

BALLA, Ibolya, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 8)*, Berlin – New York 2011.

BAUKS, Michaela, *Erkenntnis und Leben in Gen 2–3. Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs*, in: ZAW 127/1 (2015), 20–42.

BAUMANN, Gerlinde, *Seit Adam und Eva... werden Geschlechterrollen konstruiert. Feministische Exegese und Gender-Frage am Beispiel der Schöpfungserzählung Gen 2,4b–3,24*, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56/4 (2004), 297–308.

BECKER, Uwe, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen ⁵2021.

BECKER-SCHMIDT, Regina – AXELI-KNAPP, Gudrun, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg ⁷2020

- BECKING, Bob, Out of paradise. Eve and Adam and their interpreters, Sheffield 2011.
- BENNEWITZ, Ingrid u. a., Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalitätsforschung. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 25), Göttingen 2019.
- BENNEWITZ, Ingrid, Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters, in: Jan-Dirk MÜLLER (Hg.), „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart – Weimar 1996, 222–238.
- BERGMANN, Franziska, Gender studies, Bielefeld 2012.
- BEYERLIN, Walter (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT (Grundrisse zum AT 1), Göttingen ²1985.
- BIRD, Phyllis A., Differentiation and Dominion. Genesis 1 and 3 and the Ideology of Gender in Genesis 13, in: Peggy L. DAY, Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 19–21.
- BLUM, Erhard – OSWALD, Wolfgang, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Eberhard GÖNKE – Kathrin LIESS (Hgg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 9–29.
- BÖTTRICH, Christfried, Adam und Eva im Christentum, in: DERS. – Beate EGO – Friedmann EISLER, Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 79–134.
- BREED, Brennan, What Can a Text Do? Reception History as an Ethology of the Biblical Text, in: Emma ENGLAND – William John LYONS (Hg.), Reception History and Biblical Studies. Theory and Practice, London – New York 2015, 95–109.
- BRIETZMANN, Franz, Die böse Frau in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 1912, 132.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria, Gute und schlechte Ehefrauen im Buch Jesus Sirach – eine harmlose Unterscheidung?, in: Christl MAIER – Nuria CALDUCH-BENAGES (Hgg.), Schriften und späte Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen 1.3), Stuttgart 2013, 105–121.

- CHAPMAN, Cynthia Ruth, Modern Terms and their Ancient Non-Equivalents. Patrilineality and Gender in the Historical Study of the Bible, in: HeBAI 5/2 (2016), 78–93.
- CONZELMANN, Hans, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 1969.
- CROFT, William, On language change: The invisible hand in language: Rudi Keller, London – New York 1997.
- CRÜSEMANN, Frank, „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: DERS. – Hartwig THYEN (Hg.), Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Berlin 1978, 13–106.
- CRÜSEMANN, Frank, Eva – die erste Frau und ihre „Schuld“. Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte. URL: https://wuecampus.uni-wuerzburg.de/moodle/pluginfile.php/2465861/mod_resource/content/1/Crüse-mann%20Schuld%20Eva.pdf [Abruf: 10.12.2024].
- CURTIUS, Ernst Robert, Devotional Formula and Humility, in: DERS., European Literature and the Latin Middle Ages, Princeton 1990, 407–413.
- CURTIUS, Ernst Robert, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Tübingen – Basel ¹¹1993.
- CURTIUS, Ernst Robert, Mention of the author's name in medieval literature, in: DERS., European Literature and the Latin Middle Ages (Bollingen Series 36), Princeton – New Jersey 2013, 515–518.
- DAUTZENBERG, Gerhaed, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: DERS. u. a. (Hgg.), Die Frau im Urchristentum, Freiburg – Basel – Wien 1983, 182–224.
- DETERING, Hermann, Der Gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielficht, Düsseldorf 1995.
- DOBOZY, Maria, Historical Narrative and Dialogue: The Serious and the Burlesque in Jans der Enikel's ‚Weltchronik‘, in: Sibylla Anna BIERHALS JEFFERIS (Hg.), Current topics in medieval German literature. Texts and analyses (GAG 748), Göppingen 2008, 151–168.
- DOCHHORN, Jan, Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar, Tübingen 2005.

- DOHMEN, Christoph, Wenn die Argumente ausgehen. Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung, in: BiKi 53 (1998), 113–117.
- DUDENREDAKTION, Frau, in: Duden – Das Herkunftswörterbuch, Berlin ⁶2020, 393–402.
- DUNPHY, Raymond Graeme, Jans der Enkel oder Jans von Wien?, Perspicuitas (2003), URL: https://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/dunphy_jansderenkel.pdf [Abruf: 15.08.2024].
- DUNPHY, Raymond Graeme, The presentation of Old Testament material in Jans Enikel's Weltchronik: daz was ein Michel Wunder, Göppingen 1998.
- EICHENBERGER, Nicole, Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters (Hermaea. Germanistische Forschungen N.F. 136), Berlin u. a. 2015.
- EIS, Gerhard, Heimat, Wellen und Entstehungszeit von Lutwins ‚Adam und Eva‘, in: DERS., Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte (Germanische Studien 161), Berlin 1953, 25–106.
- ELLIS, Teresa Ann, Is Eve the „Woman“ in Sirach 25:24?, in: CBQ 73 (2011), 723–742.
- FEISTNER, Edith, Manlîchiu wîp, wîplich man. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 119/2 (1997), 235–260.
- FISCHER, Georg, Genesis 1–11 (HThKAT), Freiburg 2018.
- FISCHER, Georg, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Stuttgart ⁵2019.
- FISCHER, Irmtraud, Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten, Münster 2004.
- FISCHER, Irmtraud, Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 21 (2006), 25–44.

- FISCHER, Irmtraud – PUERTO, Mercedes Navarro – TASCHL-ERBER, Andrea (Hgg.), Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie (Hebräische Bibel – Altes Testament, 1.1), Stuttgart 2010.
- FLECK, Christina Juliane, Das Göttliche im Menschen. Ästhetik und Theologie bei Herder, in: Hans-Edwin FRIEDRICH – Wilhelm HAEFS – Christian SOBOTH (Hg.), Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen (Halle-sche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 41), Berlin – New York 2011, 261-274.
- FREDE, Dorothea, Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1–5), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Aristoteles. Politik, Berlin ²2011, 63–78.
- FREY, Jörg, Der implizite Leser und die biblischen Texte. Der ‚Akt des Lesens‘ nach Wolfgang Iser und seine hermeneutische Relevanz, in: ThBeitr 23 (1992), 266-290.
- FUNK, Wolfgang, Gender Studies, Paderborn 2018.
- GADAMER, Hans Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁶1990.
- GEITH, Karl-Ernst, Carolus Magnus. Studien zur Darstellung Karls des Großen in der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts (Bibliotheca Germanica 19), Bern – München 1977.
- GEITH, Karl-Ernst, Jans von Wien: Weltchronik, in: ²VL 2 (1980), Sp. 565–569 und ²VL 11 (2004), Sp. 412.
- GEITH, Karl-Ernst, Enikel, Jans, in: Kurt RUH u. a. (Hgg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 2, Berlin – New York 2010, Sp. 565–569.
- GELLINEK, Christian, Zu Hartmann von Aues Herzenstausch: ‚Iwein‘ vv. 2956–3028 (Universität Basel, Deutsches Seminar, Aeschengraben 9), in: Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik 6/1 (1974), 133–142.
- GENETTE, Gérard, Impliziter Autor, impliziter Leser?, in: Fotis JANNIDIS u.a. (Hgg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 233–246.
- GERSTENBERGER, Erhard S., Wo steht feministische Exegese heute? Eine (deutsche) Zwischenbilanz, in: Evangelische Theologie 62/6 (2002), 464–473.

- GERTZ, Jan Christian, Die Literatur des Alten Testaments I. Tora und Vordere Propheten, in: DERS. (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen ³2009, 193–311.
- GERTZ, Jan Christian, Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen ⁶2019.
- GERTZ, Jan Christian, Das erste Buch Mose Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen ²2021.
- GIES, Kathrin, Anthropologie des Alten Testaments, Paderborn 2023.
- GINZBERG, Louis, The Legends of the Jews, Band I, Philadelphia ²2003.
- GÖSSMANN, Elisabeth, Hildegard von Bingen. Versuche einer Annäherung, München 1995.
- GOTTFRIED VON STRAßBURG, Tristan. Nach der Ausgabe von Reinhold Bechstein. Herausgegeben von Peter Ganz. 2 Bd. Wiesbaden 1978.
- GREENBLATT, Stephen, Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit, München 2018.
- GRIESE, Sabine, Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters, Leipzig – Stuttgart 2021.
- GUNKEL, Hermann, Genesis. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, I. Abteilung, Die historischen Bücher. 1. Band, Göttingen ⁶1964.
- HAASE, Yorck A. – POWITZ, Gerhardt, Handschriften und frühe Drucke. Ausgewählte Aufsätze zur mittelalterlichen Buch- und Bibliotheksgeschichte, in: Jens MITTELBACH (Hg.), Bibliothek Forschung und Praxis 30/2 (2006), 240–242.
- HARTENSTEIN, Friedhelm, Orte des Ursprungs und der Erneuerung: Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: Christiane KARRER-GRUBE u. a. (Hgg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und seinem Umfeld (AOAT 359), Münster 2009, 35–48.

- HARTMANN VON AUE, Erec. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente. Herausgegeben von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff. 7. Auflage besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006.
- HARTMANN VON AUE, Gregorius, Armer Heinrich, Iwein. Herausgegeben und übersetzt von Volker Mertens, Frankfurt am Main 2004.
- HASEBRINK, Burkhard, Die Ambivalenz des Erneuerns. Zur Aktualisierung des Tradierten im mittelalterlichen Erzählen, in: Ursula PETERS – Rainer WARNING (Hgg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters, München 2009, 387–405.
- HAUG, Walter, Die Höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin – Boston 2004.
- HEINE, Susanne, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ³1990.
- HENKEL, Nikolaus, Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. Priester Werner, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: Timothy R. JACKSON u. a. (Hgg.), Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Tübingen 1996, 1–21.
- HENNING, Beate, mennin(ne), in: Kleines mittelhochdeutsches Wörterbuch, Berlin – Boston ⁷2022.
- HIEKE, Thomas, Staub vom Ackerboden oder wenig geringer als Gott? Menschenbilder des Alten Testaments in spannungsvoller Beziehung, in: Lebendiges Zeugnis-Paderborn. Bonifatiuswerk d. Dt. Katholiken 53/4 (1998), 245–261.
- HILGART, Johannes, Die Erde und das Paradies. Dualistische Weltsichten in der deutschen Nachkriegsliteratur, St. Augustin 2002.
- HOFMANN, Markus, Maria, die neue Eva: geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential, Regensburg 2011.
- HONEMANN, Volker, Funktionen des Buches im Mittelalter und früher Neuzeit, in: Joachim-Felix LEONHARD u. a., Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen, 1. Teilband. Berlin – New York 2000, 539–560.

- HUBRATH, Margarete, Eva. Der Sündenfall und seine Folgen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit., in: Ulrich MÜLLER – Werner WUNDERLICH (Hgg.), *Verführer, Schurken, Magier (Mittelaltermythen 3)*. St. Gallen 2001, 243–261.
- HUNGER, Herbert, *Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen*, Zürich 1961.
- ISER, Wolfgang, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Konstanz 1970.
- ISER, Wolfgang, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972.
- ISER, Wolfgang, *Im Lichte der Kritik*, in: Rainer WARNING (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975.
- ISER, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München ⁴1994.
- JAPHET, Sara, *Gottes Ebenbild oder Rippe Adams?*, in: Manfred OEMING (Hg.), *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, Münster 2003, 77–87.
- JAUR, Hans Robert *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanz 1967.
- JAUR, Hans Robert, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main ²1997.
- KARRAS, Ruth Mazo, *Sexualität im Mittelalter. Sexuality in medieval Europe*, Düsseldorf 2006.
- KEEL, Othmar, *Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall*, in: *Orientierung* 39 (1975), 74–76.
- KELLER, Rudi, *Sprachwandel. Von der unsichtbaren Hand in der Sprache*, Tübingen – Basel ²1994, 107-109).
- KELLNER, Beate, *ein maere will i’u niuwen. Spielräume der Fiktionalität in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘*, in: Ursula PETERS – Rainer WARNING (Hgg.), *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, Paderborn – München 2009, 175–203.

- KIENING, Christian, Jans (der) Enikel, in: Wilhelm KÜHLMANN u. a., Killy Literatur Lexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums. Band 6 Huh – Kräf, 2. vollst. überarb. Aufl., Berlin – New York 2009, 108.
- KING, Margaret L., The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418–1466). Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century, in: *Signs* 3/4 (1978), 807–822
- KLAUCK, Hans-Josef, 1. Korintherbrief (Neue Echter Bibel), Würzburg 1984.
- KLINGER, Judith, Gender-Theorien. Ältere deutsche Literatur, in: Claudia BENTHIEN u. a. (Hgg.), *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Reinbek b. Hamburg 2002, 267–297.
- KNAPP, Fritz Peter, Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439, in: Herbert ZEMAN (Hg.), *Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart II/1*, Graz 1999, S. 234–263.
- KNOCH, Otto, 1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief (Neue Echter Bibel), Würzburg 1988.
- KÖBELE, Susanne, Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134 (2012), 365–404.
- KÖBELE, Susanne, Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch („Der Saelden Hort“, „Die Erlösung“, Lutwins „Adam und Eva“), in: Bruno QUAST u. a. (Hgg.), *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin – Boston 2017, 167–202.
- KÖPPE, Tilmann u. a., Rezeptionsästhetik, in: DERS. u. a., *Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung*, Stuttgart 2013, 85–96.
- KORPEL, Marjo C. A. u. a., *Adam, Eve, and the devil: a new beginning*, Sheffield 2014.
- KRÜGER, Thomas, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: Konrad SCHMID – Christoph RIEDWEG, *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History (FAT.2 34)*, Tübingen 2008, 95–109.

- KÜCHLER, Max, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Fribourg – Göttingen 1986.
- KUHN, Annette, Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, Dortmund 1997.
- LEHNER, Sarah, „Evâ, dû bist vertân!“: zu weiblichen Handlungsspielräumen in der Schöpfungsgeschichte in mittelhochdeutschen „Weltchroniken“ des 13. Jahrhunderts, [Masterarbeit Universität Wien, Wien], 2020.
- LENGSFELD, Peter, Adam und Christus: die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965.
- LEVIN, Christoph, Das verlorene Paradies und weitere sieben Vorträge zum Alten Testament, Stuttgart 2020.
- LIENERT, Elisabeth (Hg.), Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur (Contradiction Studies 138), Wiesbaden 2019.
- LIENERT, Elisabeth, Rezension von Knapp, in: ZfDA 131 (2002), 395–398.
- LINDEN, Sandra, Körperkonzepte jenseits der Rationalität. Die Herzenstauschmetaphorik im Iwein Hartmann von Aue, in: Friedrich WOLFZETTEL (Hg.), Körperkonzepte im arthurischen Roman. Beiträge der Deutschen Sektionstagung der Internationalen Artusgesellschaft vom 23.–26.2.2005 in Rauischholzhausen, Tübingen 2007, 247–268.
- MASSER, Achim, Bibel. Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters, Berlin 1969.
- MAUL, Stefan, Das Gilgamesch-Epos, München 2005.
- MECKLENBURG, Michael, Der Sündenfall als Glücksfall Lutwins ‚Eva und Adam‘, in: Nathanael BUSCH – Björn REICH, Vergessene Texte des Mittelalters, Stuttgart 2014, 79–90.
- MERK, Otto – MEISER, Martin, Das Leben Adams und Evas, in: DERS. u. a., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Das Leben Adams und Evas. Band II. Unterweisung in erzählender Form, Gütersloh 1998, 740–788.

- METTINGER, Tryggve N. D., *The Eden Narrative. A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*, Pennsylvania 2007.
- MEYER, Tim, *Wer die worheit gerne mynn / Und sich güter dinge versynn, / Der müsz der besten einre sin: Zu Wahrheitsanspruch und Autorbewusstsein in Lutwins ‚Eva und Adam‘*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 57/1 (2023), 133–156.
- MEYER, Wilhelm, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*, München 1881.
- MEYER, Wilhelm, *Nachwort zu Lutwins Adam und Eva*, in: Konrad HOFMANN – Wilhelm MEYER, *Lutwins Adam und Eva (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 153)*, Tübingen 1881.
- MEYER, Wilhelm, *Vita Adae et Evae*, München 1878.
- MIERKE, Gesine, *Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel*, in: Philipp BILLON u. a. (Hgg.), *Weltbilder im Mittelalter. Perceptions of the World in the Middle Ages*. Bonn 2009, 149–165.
- MIERKE, Gesine, *Riskante Ordnungen*, in: DERS., *Riskante Ordnungen: Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*, Berlin – München – Boston 2014a, 253–276.
- MIERKE, Gesine, *Ordnung, Unordnung und Komik in der Weltchronik*, in: DIES., *Riskante Ordnungen: Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*, Berlin – München – Boston 2014b, 187–226.
- MIERKE, Gesine, *Ordnungsmuster*, in: DIES., *Riskante Ordnungen: Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*, Berlin – München – Boston 2014c, 95–134.
- MIKSCH, Gertrude, *Der Adam- und Evastoff in der deutschen Literatur*, Wien 1954.
- MILSTEIN, Sara J., *The Origins of Adapa*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 105/1 (2015), 30–41.
- MUIR, Lynette R., *The Biblical Drama of Medieval Europe*, Cambridge 1995.
- MÜLLER, Jan-Dirk, *Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum ‚Herzmaere‘ Konrads von Würzburg*, in: *PBB* 137 (2015), 396–419.

- MURDOCH, Brian, Das deutsche Adambuch und die Adamlegenden des Mittelalters, in: Wolfgang HARMS – L. Peter JOHNSON (Hgg.), Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Colloquium 1973, Berlin 1975, 209–224.
- MURDOCH, Brian, Eve's anger: Literary Secularisation in Lutwin's Adam und Eva, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 215 (1978), 256–271.
- MURDOCH, Brian, The apocryphal Adam and Eve in medieval Europe. Vernacular translations and adaptations of the Vita Adae et Evae, Oxford 2009.
- MURDOCH, Brian, The Irish Adam and Eve Story from Saltair na Rann, II: Commentary, Dublin 1976.
- NIHAN, Christophe – RÖMER, Thomas, Die Entstehung des Pentateuch. Die aktuelle Debatte, in: Thomas RÖMER u. a., Einleitung in das Alte Testament, Zürich 2013, 138–164.
- NORTHCOTT, Kenneth J., Paradisiacal Love in Early Middle High German Literature, in: Werner BETZ u. a. (Hgg.), Taylor Starck: Festschrift, The Hague 1964.
- NÜBLING, Damaris, Von der ‚Jungfrau‘ zur ‚Magd‘, vom ‚Mädchen‘ zur ‚Prostituierten‘. Die Pejorisierung der Frauenbezeichnungen als Zerrspiegel der Kultur und als Effekt männlicher Galanterie?, in: Jörg RIECKE (Hg.), Historische Semantik, Berlin – Boston 2011, 344–359.
- PALAU, Ines, Bild – Macht – Gender: Blicke, Bilder und Geschlechterrollen in der höfischen Epik, Berlin 2022.
- PAULITZ, Tanja, Die Überwindung der Sex/Gender Unterscheidung als Errungenschaft der Gender Studies? Zur Problematik eines dominanten Narrativs, in: Feministische Studien 39/2 (2021), 352–372.
- PHAIPI, Chingboi Guite, The Bible and Women's Subordination. A Tribal Woman Re-Reads Genesis 2–3, in: International Journal of Asian Christianity (2022), 69–88.
- PFEIFFER, Henrik, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24), Teil I: Analyse, in: ZAW 112 (2000), 487–500.

- PUERTO, Mercedes Navarro, Abbild und Ebenbild Gottes. Frau und Mann in Gen 1–3, in: Irmtraud FISCHER – Mercedes Navarro PUERTO – Andrea TASCHL-ERBER (Hgg.), Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie (Hebräische Bibel – Altes Testament, 1.1), Stuttgart 2010, 186–237.
- PUSTKUCHEN, Friedrich, Die Urgeschichte der Menschheit in ihrem vollen Umfange. Erster oder historischer Theil, Lemgo 1821.
- QUAST, Bruno, Religiöse Erbauung, höfisch. Lutwins „Eva und Adam“, in: Susanne KÖBELE u. a., Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in „Erbauungs“-Konzepten des Mittelalters, Göttingen 2019, 267–281.
- QUAST, Bruno, Von den ewangelien wil ich tihten. Spielräume des Narrativen in Gundackers von Judenburg Christi Hort und in Der Saelden Hort, in: Ursula PETERS – Rainer WAR-
NING (Hgg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters, München 2009, 387–405.
- QUAST, Bruno, Von Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit (Bibliotheca Germanica 48), Tübingen 2005.
- RAPP, Ursula, Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch, in: Irmgard FISCHER – Ursula RAPP – Johannes SCHILLER (Hgg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, Berlin – Boston 2003, 325–338.
- REISER, Werner, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2, 23, in: Theologische Zeitschrift 16/1 (1960).
- RÖMER, Thomas, Wege aus dem Labyrinth der Pentateuchforschung, in: Bibel und Kirche 1 (2024), 4–11.
- SANDERS, Seth L., From Adapa to Enoch: scribal culture and religious vision in Judea and Babylon, Tübingen 2017.
- SCHELLENBERG, Annette, Der Mensch das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (ATHANT 101), Zürich 2011, 179–230.

- SCHMID, Konrad, Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions, in: DERS. – Christoph RIEDWEG (Hgg.), Beyond Eden (Forschungen zum AT 2/34), Tübingen 2008, 58–78.
- SCHMID, Rudolf, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906.
- SCHMITHALS, Walter, Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, Göttingen ³1970.
- SCHMITT, John J., Like Eve, Like Adam. mšl in Gen 3,16, in: Bib 72 (1991), 1–22.
- SCHMITT, Stefanie, Zwischen Heilsgeschichte und höfischer Literatur. Erzählen von der Kindheit Jesu beim Priester Wernher und bei Konrad von Fußesbrunnen, in: Elke BRÜGGEN u. a. (Hgg.), Text und Normativität im deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German Colloquium, Berlin – Boston 2012, 421–435.
- SCHOTTROFF, Luise – SCHROER, Silvia – WACKER, Marie-Theres, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.
- SCHOTTROFF, Luise – WACKER, Marie-Theres, Kompendium. Feministische Bibelauslegung. Sonderausgabe, München ³2007.
- SCHOTTROFF, Luise, Lydias ungeduldige Schwestern, Gütersloh 1994.
- SCHREIBER, Stefan, Der Mensch im Tod nach der Apokalypse des Mose. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus, in: Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman period 35/1 (2004), 49–69.
- SCHÜLE, Andreas, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (ATHANT 86), Zürich 2006.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24). Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der ersten drei Kapitel der Genesis in biblischer Zeit, in: BiKi 53 (1998), 11–20, hier: 11.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Eva. die erste Frau der Bibel – Ursache allen Übels?, Paderborn 2014.

- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Genesis 1–11. Die Urgeschichte, in: Luise SCHOTTROFF – Marie-Theres WACKER, Kompendium. Feministische Bibelauslegung. Sonderausgabe, München ³2007, 1–12.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Diss., Münster u. a. ²1997.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge, Gütersloh 1993.
- SCHWIETERING, Julius, Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter, Göttingen 1970.
- SIEBER, Andrea, Gender Studies, in: Christiane ACKERMANN u. a. (Hgg.), Literatur- und Kulturtheorien in der germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, Berlin – Boston 2015, 103–140.
- SOLEVAG, Anna Rebecca, Salvation, Gender and the Figure of Eve in 1 Timothy 2:9–15, in: *lectio difficilior* 2 (2012), 1–27.
- SPIRA, Gabriele, Paradies und Sündenfall. Stoffe und Motive der Genesis 3. Rezeption von Tertullian bis Ambrosius, Frankfurt am Main u. a. 2015.
- SPRECKELMEIER, Susanne, Bibelepisches Erzählen vom Transitus Mariae im Mittelalter. Diskurshistorische Studien (Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 14), Berlin – Boston 2019.
- STAUBLI, Thomas – SCHROER, Silvia, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014.
- STECK, Odil Hannes, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970.
- STOLZ, Fritz, Paradiese und Gegenwelten, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1/1 (1993), 5–24.
- STORDALEN, Terje, Echoes of Eden. Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (CBET 25), Leuven 2000.
- STRATTON, Beverly J., Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3 (JSOTS 208), Sheffield 1995.

- STRAUCH, Philipp, Studien über Jansen Enikel, in: ZfdA 28 (1884).
- STROTMANN, Angelika, Das Buch Jesus Sirach. Über die schwierige Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und konkreten Frauen in einer androzentrischen Schrift, in: DIES. u. a. (Hgg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 428–440.
- TUCZAY, Christa Agnes, Differenten Implikationen der Metapher vom Herzenstausch, in: Johannes KELLER (Hg.), Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer, Göttingen 2009, 499–520.
- VAN MAELANT, Jacob – VAN OOSTROM, Frits P. (Hg.), *Spiegel historiael*, Amsterdam 1994, 1–3.
- WALTON, John H., The Lost World of Adam and Eve. Genesis 2–3 and the Human Origins Debate, Illinois 2015.
- WARNING, Rainer (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1994.
- WELLHAUSEN, Julius, Geschichte Israels I, Berlin 1878.
- WENZEL, Horst, Höfische Geschichte, Literarische Tradition und Gegenwartsdeutung in den volkssprachigen Chroniken des hohen und späten Mittelalters (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 5), Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas 1960.
- WERLITZ, Jürgen (Hg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe Lexikon (Bd. 4), Stuttgart 2018.
- WEYERMANN, Maja, Die Typologien von Adam-Christus und Eva-Maria und ihr Verhältnis zueinander, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 88/2 (1998), 204.
- WITTEKIND, Susanne, Vom Schriftband zum Spruchband. Funktionswandel von Spruchbändern in Illustrationen biblischer Stoffe, in: Frühmittelalterliche Studien 30/1 (1996), 343–367.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben von Joachim Heinzle. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbüttler Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothea Diemer. Frankfurt am Main 1991.

WORSTBROCK, Franz Josef, Die Erfindung der wahren Geschichte. Über Ziel und Regie der Wiedererzählung im Trojanerkrieg Konrads von Würzburg, in: Ursula PETERS – Rainer WARNING (Hgg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters, München 2009, 155–173.

WORSTBROCK, Franz Josef, Wiedererzählen und Übersetzen, in: Susanne KÖBELE – Andreas KRASS (Hgg.), Franz Josef Worstbrock. Ausgewählte Schriften (Schriften zur Literatur des Mittelalters 1), Stuttgart 2004, 183–196.

ZAPFF, Burkhard M., Die Rezeption von Gen 3 bei Jesus Sirach, in: Katja HESS – Lothar WEHR – Burkard M. ZAPFF (Hgg.), Katholische Bildung aus biblischer Perspektive, Regensburg 2024, 129–144.

ZENGER, Erich – DOHMEN, Christoph – FISCHER, Irmtraud, Das Buch Genesis, in: Christoph DOHMEN (Hg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Altes Testament. Band 1, Stuttgart ²2018, 6–434.

ZENGER, Erich u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher 1/1), Stuttgart ⁹2016.