



# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„*Evâ, dû bist vertân!* Zu weiblichen Handlungsspielräumen  
in der Schöpfungsgeschichte in mittelhochdeutschen  
*Weltchroniken* des 13. Jahrhunderts“

verfasst von / submitted by

Sarah Lehner, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Deutsche Philologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer, M.A.



## VORWORT

Ohne Unterstützung wäre diese Masterarbeit nicht zustande gekommen.

Ich bedanke mich ganz herzlich bei meinem Betreuer Matthias Meyer für seine Anregungen, Hilfe und für ein auch in schwierigen Zeiten stets offenes Ohr.

Carmen Rob-Santer sei an dieser Stelle für ihre Mühen hinsichtlich der Darstellung von Eva in mittelalterlichen Handschriften gedankt.

Danke auch an Andreas Kraß für seine Anregungen im Rahmen einer Lehrveranstaltung an der Humboldt-Universität zu Berlin und an Michaela Wiesinger, die mich zuerst für Weltchroniken begeistert hat.

Herzlicher Dank gebührt Monika Lehner, Lisa Schötz, Stefan Zurucker-Burda, Roman Zurucker-Burda, Jacqueline Klein und Florence Rayner für ihre Anmerkungen, kritische Sichtweise, Hilfe und aufmunternden Worte.

## EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre eidesstattlich, dass ich die Arbeit selbstständig angefertigt, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt und alle aus ungedruckten Quellen, gedruckter Literatur oder aus dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte gemäß den Richtlinien wissenschaftlicher Arbeiten zitiert, durch Fußnoten gekennzeichnet bzw. mit genauer Quellenangabe kenntlich gemacht habe.

Wien, Juli 2020

Sarah Lehner

## INHALTSVERZEICHNIS

1	Hinführende Bemerkungen	1
1.1	Vorstellung des Arbeitsvorhabens	2
1.2	Textkorpus	4
1.2.1	Zur Gattungsthematik	4
1.2.2	Zu Textauswahl und Verfasser	7
1.3	Theoretisch-methodische Grundlagen	11
2	Gott schuf also den Menschen als sein Abbild: Mensch – Mann – Frau in der Bibel	14
3	Die <i>Weltchronik</i> von Jans von Wien	19
3.1	<i>Adam, den einen boum lâ mir</i> : Geschlechterverhältnisse vor dem Sündenfall	20
3.2	Eva, Sathanas und Lucifer: Die Entstehung des Handlungsspielraums	33
3.3	Wiederherstellung der gestörten Ordnung	51
4	Die <i>Weltchronik</i> von Rudolf von Ems	63
4.1	<i>Das mensche im paradiz</i> : Geschlechterverhältnisse vor dem Sündenfall	64
4.2	Ein versteckter Handlungsspielraum entsteht	68
4.3	Gottes Strafkatalog: Adam und Eva werden vertrieben	76
5	Die <i>Christherre-Chronik</i>	78
5.1	<i>Adam und sin wip</i> : Geschlechterverhältnisse vor dem Sündenfall	78
5.2	Zwei Frauen im Paradies: Die Entstehung des Handlungsspielraums	85
5.3	Der Tod haftet an den Menschen	94
6	Fazit	100
7	Anhang	104
8	Bibliographie	111
8.1	Primärtexte	111
8.2	Forschungsliteratur	113
8.3	Handschriften	121
	Abstract (Deutsch/Englisch)	124



## 1 HINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

Der Untertitel der deutschen Ausgabe von STEPHEN GREENBLATTS 2018 erschienener Monographie „Die Geschichte von Adam und Eva“ lautet „Der mächtigste Mythos der Menschheit“.<sup>1</sup> Zweifellos haben Adam und Eva, die Ureltern, das menschliche Denken über Jahrtausende geprägt und tun es noch. Die biblische Geschichte ist so bekannt, dass jede/r Betrachtende/r beim Anblick eines Baumes, einer Schlange und einer Frau das Bild sofort der Schöpfungsgeschichte zuschreiben würde – nur wenigen anderen biblischen Erzählungen kommt ein solch hoher Bekanntheitsgrad zu. Alle drei großen monotheistischen Religionen kennen, wenn auch in unterschiedlicher Ausführung und mit unterschiedlichen Auslegungen, die Geschichte von den Anfängen des Menschen.<sup>2</sup> Und Adam und Eva finden sich nicht nur in religiösem Kontext oder in der darstellenden Kunst; das Motiv einer Frau, einer Schlange und eines Apfels hat es bis ins amerikanische Unterhaltungsfernsehen geschafft.<sup>3</sup>

Bekannt ist gemeinhin, wie die Geschichte von Adam und Eva ausgeht: Eva begeht eine verbotene Tat und als Konsequenz müssen sowohl sie als auch Adam Gottes Garten verlassen. Gott bestraft seine Geschöpfe; insbesondere die Frau und ihre Strafe mitsamt ihren Ausdeutungen sind aus dem christlichen Dogma nicht wegzudenken. Die Geschichte legte den Grundstein für die Ungleichheit zwischen Mann und Frau und legitimierte für rund 2000 Jahre die Unterordnung der Frau unter den Willen des Mannes – die gesellschaftlichen Verhältnisse wurden aufgrund der Strafe als von Gott legitimiert angesehen. Dabei spielt auch das Neue Testament eine entscheidende Rolle.<sup>4</sup> Alle drei monotheistischen Weltreligionen folgen größtenteils denselben Annahmen, was Frauen in der Gesellschaft bzw. ihre Verbindung zum Sündenfall angeht. Es ist erstaunlich, welche Wirkungsmacht die Geschichte von Adam und Eva hat. Gemeinhin wird behauptet, dass Gott zuerst den Mann und danach die Frau erschaffen habe, wobei er aufgrund der Entstehung aus der

---

<sup>1</sup> Stephen Greenblatt: Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit. München: Siedler 2018.

<sup>2</sup> Vgl. ebda., S. 15-19.

<sup>3</sup> Vgl. Theresa Sanders: Approaching Eden. Adam and Eve in Popular Culture. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers 2009, hier S. 44. SANDERS weist darauf hin, dass Adam im Intro zur amerikanischen TV-Serie „Desperate Housewives“ sogar von einem stark vergrößerten Apfel erschlagen wird. Als Bild dient hierbei Lucas Cranachs Gemälde „Adam und Eva“ (1526) (vgl. ebda.).

<sup>4</sup> Vgl. Helen Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung als ‚Gründungsmythos‘ der Geschlechter. In: Claudia Benthien/Manuela Gerlof (Hg.): Paradies. Topografien der Sehnsucht. Köln/Weimar (u.a.): Böhlau 2010 (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte 27), S. 99-114, hier S. 99-100.

Rippe ihr Ursprung sei. Die Frau trage die Schuld am Sündenfall und stehe somit am Beginn des weltlichen Leids und selbstverständlich nicht zu vergessen ist das Argument, dass die Frau als Hilfe für den Mann geschaffen worden sei und nicht umgekehrt, es gibt sie also nur in Verbindung mit dem ersten Menschen.<sup>5</sup>

Demnach ist es natürlich keine Überraschung, dass Adam und Eva in verschiedenen Formen Eingang in die deutschsprachige Literatur des Mittelalters gefunden haben. Für die vorliegende Masterarbeit habe ich mich für drei mittelhochdeutsche *Weltchroniken* des 13. Jahrhunderts entschieden, an deren Anfang, sozusagen als die Geschichte der Menschheit strukturierendes Element, die Schöpfungsgeschichte steht. Die Wahl fiel auf die *Weltchronik* von Jans von Wien, die *Weltchronik* von Rudolf von Ems und die anonyme *Christherre-Chronik*. Dabei akzentuieren die Verfasser unterschiedliche Aspekte der Erzählung, zeichnen Eva auf jeweils andere Weise und gestehen ihr, je nach narrativem Interesse, einen unterschiedlich großen Raum auf der Bühne des Geschehens zu. Damit wären wir beim Thema dieser Arbeit angelangt.

## 1.1 VORSTELLUNG DES ARBEITSVORHABENS

Warum Eva letztlich die verbotene Frucht genommen und somit Gottes Zorn auf die Menschheit gezogen hat, fand in der exegetischen Tradition nur sehr wenig Beachtung.<sup>6</sup> Mich hingegen interessiert genau dieser Aspekt. Klassischerweise wird Eva nur als das passive, leicht zu verführende und vor allem nicht reflektierende Objekt dargestellt, das den teuflischen Einflüsterungen Glauben schenkt. In den *Weltchroniken* zeigt sich jedoch zumeist bereits auf den ersten, manchmal auch erst auf den zweiten Blick, dass die Verfasser ihren Eva-Figuren – zumindest zwischenzeitlich und letztlich mit negativer Bewertung – einen Handlungsspielraum zugestehen, innerhalb dessen die verbotene Tat stattfindet. Neben Evas eigentlichem Handeln bzw. Denken interessieren mich die Konsequenzen, die dieses Handeln nach sich zieht, denn ihr Verhalten kann, wie auch in der bekannten biblischen Vorlage, nicht ohne Folgen bleiben. Darüber hinaus verdienen die von Gott diktierten Geschlechterrollen und Hierarchien sowohl vor als auch nach dem Sündenfall Beach-

---

<sup>5</sup> Vgl. Riffat Hassan: Feministische Interpretationen des Islams. In: Claudia Schöning-Kalender/Aylâ Neusel [u.a.] (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt a. M./New York: Campus: 1997, S. 217-233, hier S. 220.

<sup>6</sup> Vgl. Margarete Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Ulrich Müller/Werner Wunderlich (Hg.): Verführer, Schurken, Magier. St. Gallen: UVK 2001 (Mittelaltermythen 3), S. 243-261, hier S. 245.

tung. Ich möchte zeigen, wie unterwürfig bzw. beinahe irrelevant Evas Rolle bereits vor dem Sündenfall gezeichnet wird, wie sie sich durch den Auftritt des Teufels davon befreit und wie ihre Position nach dem Sündenfall noch prekärer ist, als sie es zu Beginn der Erzählung war. Die Verwendung von Sprache scheint mir hierfür von fundamentaler Bedeutung zu sein und in weiterer Folge auch die Beziehung zwischen Eva, Adam und Gott. Daran anschließend soll konkret folgenden Fragestellungen nachgegangen werden:

Wie und wodurch eröffnet sich der weibliche Handlungsspielraum? Welche Konsequenzen hat dieser für Eva? Wie sehen die von Gott diktierten Geschlechterrollen und Hierarchien vor und nach dem Sündenfall aus? Wer hat das Recht zu sprechen bzw. angesprochen zu werden? Wie gestaltet sich die Beziehung zwischen Eva, Adam und Gott? Welche Funktion kommt den Figuren im Hinblick auf das Publikum zu?

Zur Beantwortung der Fragen bietet sich die Methode des *close reading* an. Das Erscheinen des Teufels ist das konstitutive Element für die Generierung von Evas Handlungsspielraum bzw. ihrer Handlungsmacht. Für sie eröffnet sich die Möglichkeit, eigenständig zu denken und zu handeln. Damit einher geht das Recht zu sprechen, angesprochen zu werden und zu befehlen. Durch den Auftritt des Widersachers der Menschen wird Eva ein Raum zugestanden, der ihr zuvor verwehrt geblieben ist. Dass sich ihr Verhalten grundlegend ändert, ist offensichtlich; dennoch wird die weibliche Figur in allen drei *Weltchroniken* unterschiedlich gezeichnet. Meines Erachtens steigert sich Evas Handlungsmacht konstant. Den Höhepunkt erreicht sie, als sie Adam befiehlt, das verbotene Obst zu essen. Diese Ursünde, die sich daraus generiert, lässt sich als metaphorische und unheilbare Krankheit lesen, mit der sich jeder Mensch ansteckt. Evas dominantes Verhalten ist in Gottes Geschlechterordnung nicht vorgesehen. Die göttliche Weltordnung ist temporär empfindlich gestört, was selbstverständlich nicht ohne Konsequenzen bleiben kann. Letztlich werden wir sehen, dass Eva vollends deklassiert wird. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass *Weltchroniken* lehrhaften Charakter besitzen, sie sollen etwas beim Publikum bewirken. Es wird daher zu zeigen sein, wie Adam und Eva als warnende Exempel fungieren.

Selbstverständlich ist die Bibel für eine Analyse der *Weltchroniken* nicht außer Acht zu lassen. Aus diesem Grund steht zu Beginn der Überlegungen ein Kapitel über die biblische Schöpfungsgeschichte. Dabei habe ich mich jedoch weniger für einen analytischen als für

einen deskriptiven Ansatz entschieden, da die Bibel nicht das Hauptthema der Arbeit, aber dennoch elementar für die *Weltchroniken* ist. Mir ist bewusst, dass das Thema ‚Mann – Frau‘ in der Bibel seit Jahrtausenden die Bibliotheken aller drei Weltreligionen<sup>7</sup> füllt und eine Vielzahl an unterschiedlichen Auslegungen zum Vorschein gebracht hat, die hier nicht alle wiedergegeben werden können bzw. sollen. Ich beschränke mich auf die Elemente, die mir in weiterer Folge relevant erscheinen. Die Gliederung der Arbeit folgt der Veränderung von Evas Verhalten. Demnach gibt es den Anfangszustand, in dem die göttliche Ordnung noch aufrecht erhalten wird und Evas Figur keine zentrale Bedeutung zukommt; danach tritt mit dem Erscheinen des Teufels ein Ausnahmezustand ein. Letzten Endes kehrt die alte Ordnung in Form von Gott ins Paradies zurück und Eva wird bestraft. Die Anordnung der Texte folgt keinem chronologischen, sondern einem pragmatischen Prinzip, welches für die Betrachtung der Eva-Figur besonders geeignet scheint. Weitere Texte werden zum exemplarischen Vergleich herangezogen; dazu zählen mitunter das *Anegeenge*, die apokryphe *Vita Adae et Evae* sowie Lutwins *Eva und Adam* als auch die Überlegungen von Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin.<sup>8</sup> Die Darstellung Evas in den Texten hat sich natürlich auch auf die bildliche Gestaltung der Handschriften ausgewirkt. Aus diesem Grund ziehe ich einige bebilderte Handschriften, die mir im Hinblick auf Eva in den behandelten Texten besonders erhellend erscheinen, heran.

## 1.2 TEXTKORPUS

### 1.2.1 ZUR GATTUNGSTHEMATIK

Um das Themengebiet sinnvoll einschränken zu können, fiel die Wahl auf drei prominente deutschsprachige *Weltchroniken* des 13. Jahrhunderts, an deren Beginn die biblische Schöpfungsgeschichte erzählt wird.

Was zeichnet eine *Weltchronik* aus?

A world chronicle, or universal chronicle, is a history book which begins at the very beginning, with the creation of the world, or perhaps even with the events in Heaven which preceded it, and traces the history of the whole world right up to the date of writing, often with a glance forward toward the end of the world and subsequent events, back in Heaven. Into this already enormous body of material, there is often inserted a description of the world and its peoples, their customs and curiosities. And as the structure of history in Christian thought is profoundly linked to the structure of theology – creation, fall, redemption, eternal life – the whole project is inevitably a religious statement which may be expounded explicitly in lengthy theoretical

---

<sup>7</sup> Vgl. Greenblatt: Die Geschichte von Adam und Eva, S. 15-19.

<sup>8</sup> Ursprünglich lateinische Texte werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben oder paraphrasiert; ist keine Übersetzung greifbar, findet sich die deutsche Übersetzung in der Fußnote.

digressions. A world chronicle is no less than the encyclopædic gathering of the total factual knowledge of the age.<sup>9</sup>

Gegliedert werden *Weltchroniken* zumeist in sechs Weltalter bzw. in vier Weltreiche, wobei die Gegenwart des Dichters stets im sechsten Weltalter bzw. im vierten Weltreich, kurz vor dem Jüngsten Gericht, verortet ist.<sup>10</sup> Generell ist der Einfluss der *Weltchroniken* nicht zu unterschätzen, liefern sie doch ein frühes Zeugnis der Vermittlung von Bibelwissen in der Volkssprache.<sup>11</sup>

Im Hinblick auf das vorliegende Thema möchte ich vorab festhalten, dass die Chronikdichtung im Bereich der Lehrdichtung zu verorten ist.<sup>12</sup> Die *Weltchroniken* ordne ich hier dem zu, was BERNHARD SOWINSKI als „Dichtungen, die mittelbar belehren“<sup>13</sup> bezeichnet. Diese Texte belehren,

[...] indem sie allgemeingültige Lehrinformationen in die Gespräche der handelnden Personen oder die Schilderungen des Autors einfügen, die dargestellten Personen zu positiven oder negativen Beispielsfiguren stilisieren, um Lebens- und Verhaltensideale sichtbar zu machen oder didaktisch-erzieherische Wirkungen zu erzielen, durch satirische oder groteske Verzeichnungen vorgeblicher Wirklichkeiten auf ein Ideal und dessen Verkehrung verweisen oder durch die Gesamtkomposition der poetischen Wirkungselemente eines Werkes zur dichterischen Weltdeutung und Belehrung beizutragen suchen.<sup>14</sup>

*Weltchroniken* wurden einer wohl reichen und interessierten Schicht laut vorgelesen.<sup>15</sup> In den Texten, die sich überwiegend als ‚Geschichtsbücher‘ verstehen, verschmelzen Bibel- und Geschichtsdichtung miteinander; das Alte Testament diente als Grundlage für die früheste Geschichte der Menschen.<sup>16</sup> Dabei kommt diesen Berichten eine besondere Funktion zu: „Sie [die biblischen Erzählungen] gehören zum notwendigen Wissen, das sich im Glauben und Handeln auswirken soll.“<sup>17</sup> Daneben sind auch die Form und die AdressatInnen nicht zu vernachlässigen:

Wie bei allen didaktischen Dichtungen, so sollte auch hier durch die an Metrum und Reim gebundene Sprachform eine Steigerung des Aussagewertes erreicht werden, zugleich wurde damit eine Annäherung an die Adel und patrizischem Bürgertum als dem vermutlichen Publikum

---

<sup>9</sup> Raymond Graeme Dunphy: *History as literature: German world chronicles of the thirteenth century in verse*. Kalamazoo: Medieval Inst. Publ. Kalamazoo 2003 (Medieval German Texts in Bilingual Editions III), hier S. 1.

<sup>10</sup> Vgl. U. Liebertz-Grün: *Reimchronik. II. Deutsche Literatur*. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020)

<sup>11</sup> Vgl. Mathias Herweg: *Erzählen unter Wahrheitsgarantie – Deutsche Weltchroniken des 13. Jahrhunderts*. In: Norbert H. Ott/Gerhard Wolf (Hg.): *Handbuch Chroniken des Mittelalters*. Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 145-179, hier S. 153.

<sup>12</sup> Vgl. Bernhard Sowinski: *Lehrhafte Dichtung des Mittelalters*. Stuttgart: Metzler 1971 (Sammlung Metzler/Realien zur Literatur), hier S.3, S. 7-8.

<sup>13</sup> Ebda., S. 2.

<sup>14</sup> Ebda., S. 2-3.

<sup>15</sup> Vgl. Dunphy: *History as Literature*, S. 2.

<sup>16</sup> Vgl. Sowinski: *Lehrhafte Dichtung des Mittelalters*, S. 7-8.

<sup>17</sup> Ebda., S. 4.

der Reimchroniken vertraute Form des höfischen Romans erstrebt, von dem sich jedoch die nichtfiktiven Inhalte der Chronikdichtungen durch einen eigenen Wahrheitsgehalt unterscheiden, der sie mit anderen didaktischen Dichtungen verbindet.<sup>18</sup>

SOWINSKIS Definition der mittelbar belehrenden Texte scheint mir insbesondere für die Analyse der Eva-Figur wichtig zu sein. Die folgenden Seiten sollen verdeutlichen, wie die *Weltchroniken* allgemeingültiges Wissen – teils durch die Figuren selbst, teils durch den Erzähler – durch die Erzählung der Schöpfungsgeschichte zu vermitteln suchen. Die Verfasser der *Weltchroniken* führen anhand der ersten Menschen vor Augen, wie ein vermeintlich ideales Zusammenleben der Geschlechter aussieht, wie diese scheinbare Vollkommenheit korrumpiert werden kann und – als Warnung an beide Geschlechter – welche Konsequenzen ‚falsches‘ Verhalten nach sich zieht. Adam und Eva werden als positive und negative Exempel gezeichnet, die das Publikum erziehen sollen. Es wird auf einen Idealzustand verwiesen, der temporär verkehrt, letztlich aber selbstverständlich wiederhergestellt wird. Insbesondere hinsichtlich der Eva-Figur ist ein „[...] zeigende[r] oder ermahnende[r] Sprachgestus [festzustellen], mit dem die poetisierten Wissensinhalte dargeboten werden oder zur Befolgung von Lehren angehalten wird.“<sup>19</sup> Dies wird an den Texten zu zeigen sein.

---

<sup>18</sup> Sowinski: *Lehrhafte Dichtung des Mittelalters*, S. 7.

<sup>19</sup> *Ebda.*, S. 2.

## 1.2.2 ZU TEXTAUSWAHL UND VERFASSER

Jans von Wien, auch Jans Enikel genannt – der Name hat in der Forschung einige Kontroversen ausgelöst –,<sup>20</sup> geboren zwischen 1230 und 1240, gestorben um das Jahr 1302, gehörte, wie er selbst bekennt, einer bürgerlichen Familie in Wien an. Es sind zwei Reimchroniken des Dichters überliefert, die in erster Linie der Unterhaltung der bürgerlichen Schicht dienten. Einer dieser beiden Texte, die *Weltchronik*, ist für das vorliegende Thema von Interesse. Der Text zählt 28.958 Verse und reicht von der Entstehung der Welt bis zu Kaiser Friedrich II. im Jahr 1250. Anhand der vom Dichter herangezogenen Quellen lässt

---

<sup>20</sup> FRITZ PETER KNAPP schreibt: „[...] Enikel als Nachname hat zwar eine ehrwürdige Forschungstradition hinter sich, aber keinerlei sachliche Berechtigung [...]“ (Fritz Peter Knapp: Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439. I. Halbband. Die Literatur in der Zeit der frühen Habsburger bis zum Tod Albrechts II. 1358. Graz: Akad. Dr.- u. Verl.-Anst. 1999 (Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart 2/1), hier S. 237). Aus diesem Grund schlägt KNAPP den Namen ‚Jans von Wien‘ statt ‚Jans Enikel‘ vor (vgl. ebda.). DUNPHY hingegen vertritt einen anderen Standpunkt. Er schreibt: „Wenn Generationen von Wissenschaftlern doch problemlos mit der Bezeichnung ‚Enikel‘ gearbeitet haben, ist es nur schwer verständlich, warum eine Änderung jetzt dringend erforderlich sein soll, zumal seit mindestens 110 Jahren keine neuen Erkenntnisse unser Verständnis zur Sachlage geändert haben.“ (Raymond Graeme Dunphy: Jans der Enkel oder Jans von Wien? In: Perspicuitas. Internet-Periodikum für mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft, S. 1-5. Online unter [https://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/dunphy\\_jansderenkel.pdf](https://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/dunphy_jansderenkel.pdf) (zuletzt aufgerufen: 04.05.2020), hier S. 1). Die Bezeichnung ‚Enikel‘, so stellt DUNPHY fest, wäre von der Forschung generell niemals als Nachname interpretiert worden; lediglich aufgrund möglicher Missverständnisse wurde aus dem Genitiv ‚Jansen‘ der Nominativ ‚Jans‘ und somit entstand in weiterer Folge der Name ‚Jans Enikel‘, wobei auch hier ‚Enikel‘ nicht als Nachname fungierte. DUNPHY argumentiert, dass auch PHILIPP STRAUCH keine Änderung des Namens in Erwägung gezogen hätte (vgl. ebda., S. 1-2). Dazu ist allerdings anzumerken, dass STRAUCH den Dichter stets ‚Jansen Enikel‘ oder ‚Enikel‘ nennt (vgl. Philipp Strauch: Einleitung. In: Philipp Strauch (Hg.): Jansen Enikels Werke. Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=xdsydeayaewqsdasxsxdsydzstseayaxdsydxdsyd&no=8&seite=9> (zuletzt aufgerufen: 27.05.2020), S. I-C), was durchaus missverständlich interpretiert werden könnte. Dennoch scheint der Großvater des Dichters eine entscheidende Rolle für dessen Selbstverständnis gespielt zu haben. In weiterer Folge wäre es demnach nicht unwahrscheinlich, dass der Dichter auch von seinem Umfeld *der Jansen Enikel* genannt wurde. Der Vater oder Onkel des Dichters, genau ist dies nicht nachzuweisen, nannte sich *herrn Jansen sun* (vgl. Dunphy: Jans der Enkel oder Jans von Wien?, S. 2-3). KNAPPS Vorschlag, den Namen „Jans von Wien“ (Knapp: Die Literatur des Spätmittelalters, S. 237) zu verwenden, weist DUNPHY als „Verlegenheitslösung“ (Dunphy: Jans der Enkel oder Jans von Wien?, S. 4) zurück, zumal der Ort für den Dichter selbst weniger wichtig gewesen sei als der Großvater (vgl. ebda., S. 5). Letztlich schlägt DUNPHY vor, den Namen des Dichters, sofern er unzulänglich scheint, zu „Jans *dem* Enikel“ (ebda., S. 5, Hervorhebung dort) zu ändern. Um Missverständnissen vorzubeugen, habe ich mich für die vorliegende Arbeit für die Bezeichnung ‚Jans von Wien‘ entschieden.

sich die Entstehungszeit der beiden Werke auf die 1280er-Jahre datieren.<sup>21</sup> Der Dichter Jans ist urkundlich nicht belegbar;<sup>22</sup> jedenfalls nennt er sich in der *Weltchronik* jedoch selbst und gibt Auskunft über seine Lebensverhältnisse:<sup>23</sup> *Der ditz getiht gemachet hât, / der sitzt ze Wienn in der stat / mit hûs und ist Johans genant. [...] der Jansen enikel sô hiez er.* (JWch v. 83-87).<sup>24</sup> Der Text der *Weltchronik* ist in fünf Handschriften vollständig bzw. beinahe vollständig überliefert; Teile des Textes finden sich auch in Kompilationen wie beispielsweise der Heinrichs von München.<sup>25</sup>

Zu Beginn der zweiten hier behandelten *Weltchronik* findet sich ein Akrostichon,<sup>26</sup> welches Aufschluss über den Verfasser des Textes gibt: Es handelt sich um die zwischen 1250 und 1254 entstandene *Weltchronik* von Rudolf von Ems. Rudolf war Ministeriale in

<sup>21</sup> Vgl. P. Csendes: Enikel, Jans. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexie-ma/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020); vgl. Raymond Graeme Dunphy: Jans [der] Enikel. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 2, S. 905, hier S. 905. Die spätere und unvollendete Chronik von Jans von Wien ist das *Fürstenbuch*. Dieses ist mit 4.258 Versen weitaus kürzer als die *Weltchronik* und bezieht sich hauptsächlich auf die österreichische Geschichte mit besonderem Augenmerk auf die späte Babenbergerzeit und die Stadt Wien (vgl. Csendes: Enikel, Jans). KARL-ERNST GEITH betrachtet das *Fürstenbuch* als künstlerisch höherstehend als die *Weltchronik*, wenngleich der Dichter manche Verse aus der *Weltchronik* in das *Fürstenbuch* übernommen hat. Das Todesjahr Jans' von Wien wird mitunter auch auf das Jahr 1290 datiert (vgl. Karl-Ernst Geith: Enikel, Jans. In: <sup>2</sup>VL 2, Sp. 535-569, hier Sp. 565). Eine genaue Datierung der *Weltchronik* ist schwierig und beruht eher auf vagen Vermutungen (vgl. Knapp: Die Literatur des Spätmittelalters, S. 237). MATHIAS HERWEG geht davon aus, dass die *Weltchronik* möglicherweise schon vor den 1280er-Jahren, jedenfalls jedoch nach 1272 entstanden sein könnte (vgl. Herweg: Erzählen unter Wahrheitsgarantie, S. 146). Begonnen wurde die Arbeit an dem Text wohl 1272 (vgl. Dunphy: Jans [der] Enikel, S. 905).

<sup>22</sup> Vgl. Geith: Enikel, Jans, Sp. 565. Dennoch sind Informationen über die Familie des Dichters greifbar. Demnach weiß man über die Kinder des Dichters, weitere Verwandte und den Klostersaufenthalt seiner Mutter Bescheid. Dazu ist erstaunlicherweise sogar die Wiener Adresse überliefert; Jans wohnte in der heutigen Wipplingerstraße 1 (vgl. Dunphy: Jans der Enkel oder Jans von Wien?, S. 3)

<sup>23</sup> Vgl. Geith: Enikel, Jans, Sp. 565.

<sup>24</sup> Jans Enikel: *Weltchronik*. In: Strauch, Philipp (Hg.): Jansen Enikels Werke. Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3), S. 1-596. Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=112> (zuletzt aufgerufen: 10.12.2019). Alle weiteren Belege dieser *Weltchronik* werden nach dieser Ausgabe zitiert.

<sup>25</sup> Vgl. Dunphy: Jans [der] Enikel, S. 905.

<sup>26</sup> Vgl. Herweg: Erzählen unter Wahrheitsgarantie, S. 148; vgl. Dunphy: History as literature, S. 7; vgl. Christian Kiening: Literarische Schöpfung im Mittelalter. Göttingen: Wallstein 2015, hier S. 108-110. Jedes neue Weltalter beginnt mit einem Akrostichon (vgl. Dunphy: History as literature, S. 7-8; vgl. Kiening: Literarische Schöpfung, S. 110). Rudolf selbst reiht sich mit der Nennung seines eigenen Namens unter die prominenten Persönlichkeiten ein (vgl. Kiening: Literarische Schöpfung, S. 110). Daran anschließend schreibt JÜRGEN WOLF: „Rudolf hat die zentralen Einschnitte seiner alttestamentarischen Erzählfolge von Noah über Abraham zu Moses und David jeweils mit Akrosticha markiert, die wie Abschnittsmarker im Alten Testament organisiert zu sein scheinen, d.h. sie wirken wie die aus vielen lateinischen Bibelhandschriften bekannten großen, reich illuminierten Bibel-Buch-Gliederungen.“ (Jürgen Wolf: Rudolf von Ems als Bibeldichter? *Weltchronik* und biblische Geschichtsschreibung. In: Elke Krotz/Norbert Kössinger [u.a.] (Hg.): Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung. Stuttgart: Hirzel 2020 (ZfdA Beiheft 29), S. 267-279, hier S. 272). Obgleich dies die Intention Rudolfs gewesen sein dürfte, ist die Umsetzung in den Handschriften dahingehend nicht konsequent ausgeführt (vgl. ebda., S. 272-273).

Schwaben, der Text entstand im Auftrag des Staufeschen Hofes,<sup>27</sup> um das Adelsgeschlecht zu legitimieren.<sup>28</sup> Auch bei Rudolf fehlt jeder urkundliche Beleg, weswegen viele Stationen seines Lebens nur schwer nachzuvollziehen sind.<sup>29</sup> Der Dichter, der seine *Weltchronik* nie fertiggestellt hat, war in den Genuss einer überaus umfassenden Bildung gekommen; er war des Französischen und Lateinischen mächtig und hatte sich auch auf anderen Gebieten Wissen angeeignet. Der Text umfasst in etwa 36.000 Verse und thematisiert den Werdegang der Menschen vom biblischen Ursprung bis ins 13. Jahrhundert.<sup>30</sup> Als wichtige Quelle Rudolfs von Ems gilt, neben der *Vulgata*, die *Historia Scholastica* des Petrus Comestor aus dem 12. Jahrhundert.<sup>31</sup> Die *Historia Scholastica* ist zwischen 1169 und 1173 zu datieren.<sup>32</sup> DOROTHEA KLEIN fasst zusammen:

Es handelt sich hierbei um eine fortlaufende Darstellung der biblischen Geschichte, bestehend aus – der Textchronologie der Bibel folgenden – Inhaltsangaben zu den historischen Büchern des Alten und Neuen Testaments, vom Pentateuch bis zu Christi Himmelfahrt, die um wörtliche Zitate, grammatische und Sachkommentare und apokryphes Material erweitert sind, aber auch um knappe *incidentia*, d. h. Anmerkungen zu zeitgleichen profangeschichtlichen Ereignissen [...].<sup>33</sup>

Für die *Weltchroniken* war die *Historia Scholastica* von unverkennbarem Einfluss,<sup>34</sup> wobei nicht immer klar hervorgeht, ob ein Dichter sich nun auf die *Vulgata* oder die *Historia Scholastica* bezieht, zumal sich einige Passagen wortwörtlich gleichen.<sup>35</sup> Daneben sind als weitere Quellen das *Pantheon* von Gottfried von Viterbo, Frutolfs von Michelsberg *Chronicon universale* und die *Imago mundi* des Honorius Augustodunensis zu nennen. Von Ru-

---

<sup>27</sup> Vgl. Herweg: Erzählen unter Wahrheitsgarantie, S. 146; vgl. Dunphy: History as literature, S. 6; vgl. Dorothea Klein: Rudolf von Ems. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 2, S. 1307-1309, hier S. 1307. Letztlich ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob Rudolf tatsächlich Ministeriale war (vgl. Wolfgang Walliczek: Rudolf von Ems. In: <sup>2</sup>VL 8, Sp. 322-345, hier Sp. 322).

<sup>28</sup> Vgl. N. H. Ott: Rudolf v. Ems. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020).

<sup>29</sup> Vgl. Walliczek: Rudolf von Ems, Sp. 322.

<sup>30</sup> Vgl. Dunphy: History as literature, S. 6.

<sup>31</sup> Vgl. ebda., S. 9; vgl. Herweg: Erzählen unter Wahrheitsgarantie, S. 153. Der Einfluss der *Historia Scholastica* ist kaum zu überschätzen. Sie wird, so WOLF, „[...] zu einem Basistext für fast jede ‚gute‘ Weltchronik, sei es in Latein oder in der Volkssprache. Das gilt nicht nur für den Stoff, die bibelgesättigte *materia*, sondern mehr noch für die Grundkonzeption, d.h. die Synthese von Bibel, Bibelexegese, (Bibel-)Wissenschaft und Profangeschichte.“ (Wolf: Rudolf von Ems als Bibeldichter?, S. 268).

<sup>32</sup> Vgl. Dorothea Klein: Petrus Comestor. In: <sup>2</sup>VL 11, Sp. 1205-1225, hier Sp. 1205-1206.

<sup>33</sup> Ebda., Sp. 1206. Darüber hinaus hat die *Historia Scholastica* von fundamentaler Bedeutung für die Tradierung von Bibelwissen zu gelten, sowohl für die Lesekundigen als auch für die *illiterati* (vgl. ebda.).

<sup>34</sup> Vgl. ebda., Sp. 1208. Auch die Bibeldichtung und die Historienbibeln wurden davon beeinflusst (vgl. ebda.). KLEIN hält fest: „An der Entstehung einer Universalchronistik in mhd. Versen hatte die ‚H. s.‘ maßgeblichen Anteil; auch wenn volkssprachige Vorbilder und Vorstufen geltend gemacht werden können, so ist der eigentliche Durchbruch der Gattung im 13. Jh. in Verbindung mit der ‚H. s.‘ zu sehen. Die mhd. gereimten Weltchroniken des 13. Jh.s sind so mit das früheste Zeugnis einer Rezeption der ‚H. s.‘ in der dt. Literatur.“ (ebda., Sp. 1209).

<sup>35</sup> Vgl. ebda., Sp. 1208-1209.

dolfs *Weltchronik* sind sowohl über 100 vollständige als auch fragmentarische Handschriften, teils mit einer Vielzahl an Miniaturen versehen, überliefert.<sup>36</sup>

Die *Christherre-Chronik* verdankt ihren Namen ihrem ersten Vers; der Verfasser des Textes ist unbekannt.<sup>37</sup> Es ist davon auszugehen, dass die *Christherre-Chronik* nach der *Weltchronik* des Rudolf von Ems in den späten 1250er- oder aber 1260er-Jahren entstanden ist;<sup>38</sup> der Verfasser des anonymen Textes war wohl mit Rudolfs Text vertraut und hat mitunter die eine oder andere Anregung daraus bezogen.<sup>39</sup> Daneben kannte der anonyme Verfasser auch Rudolfs *Barlaam und Josaphat*.<sup>40</sup> Die *Christherre-Chronik* entstand möglicherweise, so beteuert der Dichter – *Min here lantgreue Heinrich / Von Düringen der uurs- te wert, / Der des hat an mir gegert / Daz ich daz buch berichte* (ChChr v. 280-283)<sup>41</sup> –, auf Geheiß eines Landgrafen Heinrich von Thüringen.<sup>42</sup> Die *Christherre-Chronik* umfasst 24.331 Verse, das Hauptaugenmerk liegt auf der Heilsgeschichte.<sup>43</sup> Als Quelle sind auch hier die *Vulgata*, die *Historia Scholastica*<sup>44</sup> sowie Gottfrieds von Viterbo *Pantheon*<sup>45</sup> zu nennen. Die *Christherre-Chronik* ist in etwa 100 vollständigen oder fragmentarischen Handschriften – teilweise selbstständig, teilweise in Kombination mit anderen Texten wie etwa Rudolfs *Barlaam und Josaphat* oder seiner *Weltchronik* – überliefert. Der Text der *Christherre-Chronik* wurde auch mit der *Weltchronik* Jans' von Wien kompiliert, was den

<sup>36</sup> Vgl. Klein: Rudolf von Ems, S. 1308.

<sup>37</sup> Vgl. Dunphy: History as literature, S. 13; vgl. N. H. Ott: Christherre-Chronik. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020).

<sup>38</sup> Vgl. Dunphy: History as literature, S. 13; vgl. Monika Schwabbauer: Profangeschichte in der Heilsgeschichte: Quellenuntersuchungen zu den Incidentien der „Christherre-Chronik“. Bern/Berlin (u.a.): Lang 1997 (Vestigia Bibliae 15/16), hier S. 6.

<sup>39</sup> Vgl. ebda., S. 110. Ob der anonyme Dichter tatsächlich gezielt Rudolfs Text herangezogen hat, kann nicht endgültig geklärt werden – den lateinischen Quellen wurde mit Sicherheit mehr Bedeutung beigemessen. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass sich der Verfasser der *Christherre-Chronik* aus seiner Erinnerung auf Rudolfs *Weltchronik* bezogen hat (vgl. ebda.). Jans von Wien kannte keinen der beiden Texte (vgl. Ralf Plate: Die Überlieferung der „Christherre-Chronik“. Wiesbaden: Reichert 2005 (Wissensliteratur im Mittelalter 28), hier S. 1).

<sup>40</sup> Vgl. Ralf Plate: Christherre-Chronik. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1, S. 270-272, hier S. 270.

<sup>41</sup> Christherre-Chronik. Text der Göttinger Handschrift 2° Cod. Ms. philol. 188/10 Cim. (olim Gotha, Membr. I 88). Editionsprojekt „Christherre-Chronik“ unter der Leitung von Kurt Gärtner am Fachbereich II der Universität Trier 1991. Transkription von Monika Schwabbauer. Online unter <http://dtm.bbaw.de/bilder/christ-h.pdf> (zuletzt aufgerufen: 06.01.2020). Alle weiteren Belege der *Christherre-Chronik* werden nach dieser Ausgabe zitiert.

<sup>42</sup> Vgl. Schwabbauer: Profangeschichte in der Heilsgeschichte, S. 6. Zur Thematik von Auftraggeber und Datierung vgl. ebda., S. 6-10. OTT schlägt vor, dass es sich beim Auftraggeber um den Landgrafen Heinrich den Erlauchten (1247-1288) handeln könnte (vgl. Ott: Christherre-Chronik) oder aber, so PLATE, um dessen Vorgänger, Heinrich Raspe (vgl. Plate: Christherre-Chronik, S. 270).

<sup>43</sup> Vgl. Schwabbauer: Profangeschichte in der Heilsgeschichte, S. 10-11.

<sup>44</sup> Vgl. ebda., S. 87. MONIKA SCHWABBAUER hält fest: „Da das Hauptthema der ‚Christherre-Chronik‘ die biblische Geschichte ist, und die *Vulgata* auch die Grundlage der ‚*Historia Scholastica*‘ ist, basiert letztendlich der größte Teil unserer *Weltchronik* – entweder direkt oder indirekt – auf der *Vulgata*.“ (ebda., S. 94).

<sup>45</sup> Vgl. Ott: Christherre-Chronik.

sogenannten *Enikel-Christherre-Mischtext* ergab, der wiederum eine entscheidende Rolle für die *Erweiterte Christherre-Chronik* spielte. Ursprünglich blieb die überwiegende Zahl nicht kompilierter Texte der *Christherre-Chronik* ohne Miniaturen; erst durch die Kombination mit den Texten von Jans und Rudolf änderte sich das.<sup>46</sup>

Warum nun diese drei *Weltchroniken*? Sie sind sich, das hat DUNPHY bereits bemerkt, sowohl in ihrer zeitlichen Entstehung als auch in ihrer sprachlichen Ausgestaltung ähnlich und die Dichter vertreten – das wird sich insbesondere anhand der Schöpfungsgeschichten zeigen – durchaus übereinstimmende Vorstellungen. Sie teilen diese Vorstellungen, obwohl sie unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus entstammen; Jans von Wien ist dem urbanen Bürgertum zuzurechnen, Rudolf von Ems wirkte im höfischen Umfeld und der anonyme Verfasser gehört der geistlichen Sphäre an.<sup>47</sup> Sie alle legen die Geschichte um den Ursprung der Menschen zwar einerseits in mehrfacher Hinsicht unterschiedlich an, andererseits werden anhand einer genauen Analyse und in weiterer Folge eines intertextuellen Vergleichs auch die Gemeinsamkeiten deutlich werden, weswegen sich gerade diese drei *Weltchroniken* für eine Analyse besonders lohnen.

### 1.3 THEORETISCH-METHODISCHE GRUNDLAGEN

Zu Beginn scheint es mir sinnvoll zu sein, die grundlegenden theoretischen Ansätze zu reflektieren. Von besonderem Interesse für die nachstehenden Überlegungen sind die Begriffe ‚Handlungsspielraum‘ und der oftmals eng damit verknüpfte Begriff ‚Handlungsmacht‘. Unter ‚Handlungsspielraum‘ verstehe ich einen sich generierenden, jedoch temporär begrenzten Raum der Handlungsfreiheit, innerhalb dessen die Möglichkeit zur freien Entscheidung gegeben ist.<sup>48</sup> Dabei scheint mir der Begriff ‚Raum‘ besonders geeignet zu sein. In den nachfolgenden Überlegungen möchte ich zeigen, wie sich ein Raum generiert, den Evas Handlungen – und in erster Linie nur diese – ausfüllen. Für den Begriff der ‚Handlungsmacht‘, englisch ‚Agency‘, finden sich insbesondere in der englischsprachigen Forschungsliteratur eine Vielzahl von unterschiedlichen Definitionen für verschiedene Anwendungsbereiche. Für das Ziel dieser Arbeit habe ich mich für den Ansatz von MARTIN

---

<sup>46</sup> Vgl. Plate: *Christherre-Chronik*, S. 272.

<sup>47</sup> Vgl. Dunphy: *History as literature*, S. 2.

<sup>48</sup> Der Duden definiert den Begriff ‚Handlungsspielraum‘ als „Spielraum, der jemandem für sein Handeln zur Verfügung steht“ (Handlungsspielraum. In: Der Duden. Online unter <https://www.duden.de/rechtschreibung/Handlungsspielraum> (zuletzt aufgerufen: 02.05.2020).

HEWSON entschieden. In ihrer grundlegendsten Form beschreibt HEWSON Agency als „[...] the condition of activity rather than passivity. It refers to the experience of acting, doing things, making things happen, exerting power, being a subject of events, or controlling things.“<sup>49</sup> Doch wie wir sehen werden, ist dieser Zustand in den analysierten Texten nicht von Beginn an gegeben; gleichzeitig mit der Eröffnung des Handlungsspielraumes konstituiert sich auch die Handlungsmacht. Daraus lässt sich schließen, dass vor der Eröffnung des Handlungsspielraumes das vorherrscht, was HEWSON „to lack agency“<sup>50</sup> nennt und damit Passivität, Objektstatus, Kontrolle und Einschränkung einer Person beschreibt.<sup>51</sup> HEWSON unterscheidet drei Arten von Handlungsmacht, wobei der erste Typus, „Individual agency“<sup>52</sup>, für unsere Zwecke hier von besonderem Interesse ist. Individuelle Handlungsmacht bedeutet hier, dass ein Individuum entweder auf der Mikro- oder der Makroebene, privat oder öffentlich, handelt.<sup>53</sup>

Es gibt drei grundlegende Schlüsseleigenschaften, die zur Konstitution von Agency beitragen. Die erste dieser Eigenschaften ist „Intentionality“<sup>54</sup>:

Human beings are *purposive or intentional*. This is one source of their agency. Action comes in two varieties: On the one hand, action can be aimless, accidental, or unconscious; on the other hand, *action can be purposive and goal oriented*. In the latter, people seek out the good things they want in life. Only the latter sort of action involves agency. Lack of agency or absence of agency is to be found when a person acts unintentionally. Accidental or unconscious conduct involves things that happen to us, rather than things that are done by us. Yet, intentionality is not sufficient to give rise to agency. Goals are not deeds.<sup>55</sup> (Hervorhebungen S. L.)

Wir werden sehen, dass Eva nicht nur absichtlich und vorsätzlich handelt, sondern dass sie dazu Entschlossenheit und Zielstrebigkeit entwickelt, um ihr Ziel zu erreichen. Sie ist sich ihrer Handlungen sehr wohl bewusst; in einem zeitlich begrenzten Handlungsspielraum entscheidet sie alleine über ihr Verhalten und erreicht ihr Ziel zwischenzeitlich auch.

Die zweite elementare Eigenschaft zur Genese von Handlungsmacht ist „Power“<sup>56</sup>: „Human beings wield resources and *capabilities*. This is a second source of their agency. Since power is typically distributed in an uneven fashion, it follows that so too is agency.

---

<sup>49</sup> Martin Hewson: Agency. In: Gabrielle Durepos/Albert J. Mills [u.a.] (Hg.): Encyclopedia of Case Study Research 1. Los Angeles/London (u.a.): Sage 2010, S. 12-16, hier S. 12. Ich werde in weiterer Folge beide Termini, sowohl ‚Handlungsmacht‘ als auch ‚Agency‘, verwenden.

<sup>50</sup> Ebda., S. 12.

<sup>51</sup> Vgl. ebda.

<sup>52</sup> Ebda. Dazu kommen bei HEWSON noch „Proxy Agency“ und „Collective Agency“ (Ebda., S. 12-13).

<sup>53</sup> Vgl. ebda., S. 12.

<sup>54</sup> Ebda., S. 13.

<sup>55</sup> Ebda.

<sup>56</sup> Ebda.

*Some have greater agency than others.*<sup>57</sup> (Hervorhebungen S. L.) Die Lektüre der Primärtexte wird zeigen, dass auch Eva über Fähigkeiten verfügt – wie hätte sie sonst zur verbotenen Frucht greifen können? Wie verteilt sich die Handlungsmacht im Paradies?

„Rationality“<sup>58</sup> ist das dritte und letzte charakteristische Zeichen von Agency:

Human beings are *rational*. They use their intelligence to guide their actions. *They calculate how to achieve their ends, and they think about what ends to pursue.* [...] To act with effect, it is necessary for agents to *reflect upon their circumstances and to monitor the ongoing consequences of their actions.*<sup>59</sup> (Hervorhebungen S. L.)

Meines Erachtens handelt Eva durchaus rational und zielorientiert. Ob sie sich auch der Konsequenzen bewusst ist, die ihr Handeln nach sich zieht, muss an den einzelnen Texten erprobt werden.

Daran anschließend komme ich auf die bekannte und viel zitierte Formulierung JOAN WALLACH SCOTTS für die Kategorie ‚Gender‘ zurück: „[...] gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power.“<sup>60</sup> Darüber hinaus hält sie fest: „[...] gender is a primary field within or by means of which power is articulated.“<sup>61</sup> In eine ähnliche Kerbe schlägt auch GAYLE RUBIN, die ganz grundlegend festhält: „Gender is a socially imposed division of the sexes.“<sup>62</sup> Unter ‚Gender‘ verstehe ich hier die von Gott festgelegten sozialen Verhaltensweisen für Mann und Frau, die sich danach richten, „[...] was man am Körper sieht [...]“.“<sup>63</sup> Sollte eine Inkongruenz zwischen der Verhaltensweise und dem biologischem Geschlecht entstehen, kollabiert die göttliche Ordnung, genau jener Punkt, der mich hinsichtlich der Eva-Figur besonders interessiert. Die etablierte (Geschlechter-)Ordnung kommt zu Fall und wird verkehrt, was unweigerlich Folgen nach sich ziehen muss.

---

<sup>57</sup> Hewson: Agency, S. 13.

<sup>58</sup> Ebda.

<sup>59</sup> Ebda.

<sup>60</sup> Joan Wallach Scott: Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: The American Historical Review 91/5 (1986), S. 1053-1075, hier S. 1067.

<sup>61</sup> Ebda., S. 1069.

<sup>62</sup> Gayle Rubin: The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex. In: Rayna R. Reiter (Hg.): Toward an Anthropology of Women. New York/London: Monthly Review Press 1975, S. 157-210, hier S. 179.

<sup>63</sup> Thomas Laqueur: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Aus dem Engl. von H. Jochen Bußmann. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag 1992, hier S. 35. Zur Sichtbarkeit bzw. Sichtbarmachung des weiblichen Körpers bzw. der weiblichen Sexualität über die Jahrhunderte hinweg vgl. ebda., S. 13-38. Zum Verhältnis der (biologischen) Geschlechter im Laufe der Zeit hält LAQUEUR fest, dass „[...] der herrschende Diskurs den männlichen und weiblichen Körper zu einer Zeit als hierarchisch bzw. vertikal angeordnete Versionen eines einzigen Geschlechts auffaßte und zu einer anderen als horizontal angeordnete Gegensätze, als inkommensurable Größen [...]“. (ebda., S. 23).

## 2 GOTT SCHUF ALSO DEN MENSCHEN ALS SEIN ABBILD: MENSCH – MANN – FRAU IN DER BIBEL

Der Inhalt der berühmtesten Geschichte der Bibel ist hinreichend bekannt: Gott erschafft Schritt für Schritt alles, was es auf der Erde gibt und ist jeweils sehr zufrieden mit seinem Werk. Am sechsten Tag beschließt er, den Menschen zu erschaffen, am siebten Tag ruht Gott (vgl. Gen 1,1-2,4a).<sup>64</sup> Die Schöpfungsgeschichte könnte an diesem Punkt zu Ende sein, doch der Erzähler holt erneut aus und berichtet vom sechsten Tag, dem Tag der Erschaffung des Menschen, ausführlicher. Genesis 2,4b-3 erzählt von der Erschaffung und dem Fall der Protoplasten, und dieser Teil ist insbesondere für die Analyse der *Weltchroniken* relevant.

Dass die beiden Schöpfungsgeschichten diverse Widersprüche beinhalten, ist auf den ersten Blick ersichtlich. Interessant ist an dieser Stelle bereits eine Stelle aus Genesis 1, wo es heißt:

Dann sprach Gott: Lasst uns *Menschen* machen als unser Abbild, uns ähnlich. *Sie sollen herrschen* über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also *den Menschen* als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als *Mann und Frau* schuf er sie. *Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen*: Seid fruchtbar und vermehret euch, bevölkert die Erde, *unterwerft sie euch und herrscht* über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen. Dann sprach Gott: *Hiermit übergebe ich euch* alle Pflanzen auf der Erde [...]. (Gen 1,26-29) (Hervorhebungen S. L.)

Hier bietet sich ein ausgenommen egalitäres Bild der ersten von Gott geschaffenen Menschen. Zunächst ist vom Plural ‚Menschen‘ die Rede, die Gott ähnlich sein sollen. Damit einher geht ein Aufruf zur Herrschaft: Gott befähigt sie zur Herrschaft über seine gesamte Schöpfung. ‚Mensch‘ subsumiert hier sowohl Mann als auch Frau; diese wiederum stehen sich gleichberechtigt gegenüber. Aus dieser Textstelle geht keine erkennbare Hierarchie hervor, Gott spricht zu beiden Menschen und auch das verhängnisvolle Verbot findet sich an dieser Stelle noch nicht.

---

<sup>64</sup> Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1986. Alle weiteren Belege der Bibel folgen der deutschen Einheitsübersetzung.

Die zweite Schöpfungsgeschichte, „the ‚garden story‘“<sup>65</sup>, bietet ein ganz anderes Bild, die Gleichberechtigung der beiden Menschen ist verschwunden.<sup>66</sup> Gott beschließt, einen Menschen zu formen – auch hier heißt es zunächst immer ‚Mensch‘, nicht ‚Mann‘ – um den Ackerboden zu bewirtschaften; an dieser Stelle wird Adams spätere Strafe bereits vorweggenommen. Gott haucht dem Menschen durch seinen Atem das Leben ein und setzt ihn in einen herrlichen Garten, in dessen Mitte der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse steht (vgl. Gen 2,4b-9). Bemerkenswert ist, dass in der gesamten Schöpfungsgeschichte das Wort ‚Paradies‘ nicht ein einziges Mal fällt; es ist stets der ‚Garten‘, in dem sich die Protoplasten befinden.<sup>67</sup> Der Mensch soll sich um den Garten kümmern, ihn bebauen und behüten (vgl. Gen 2,15), vor allem aber soll er Gottes Gebot beachten: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.“ (Gen 2,16-17). Der erste Mensch bleibt hier stumm, es gibt keinerlei Interaktion mit Gott. Besonders bemerkenswert ist natürlich die Tatsache, dass es den zweiten Menschen, Eva, zu diesem Zeitpunkt noch nicht gibt. Zwar weiß sie von dem Verbot (vgl. Gen 3,2-3), doch aus der eben zitierten Stelle lässt sich schließen, dass sich das Gebot wohl primär an den ersten Menschen richtet, was in weiterer Folge sowohl für die Erzählung in der Bibel als auch für die *Weltchroniken* von Bedeutung ist.

Gott beschließt, den ersten Menschen nicht länger alleine zu lassen und sucht nach einer passenden ‚Hilfe‘ für ihn – von Gleichberechtigung kann hier keine Rede mehr sein. An dieser Stelle dreht sich die Reihenfolge von Genesis 1 um: Gott formt nun wie auch den Menschen die Tiere aus dem Ackerboden und der erste Mensch bekommt die Kompetenz, jedes Lebewesen zu benennen, darunter findet sich jedoch keine geeignete Hilfe für

---

<sup>65</sup> Bob Becking: *Once in a Garden: Some Remarks on the Construction of the Identity of Woman and Man in Genesis 2-3*. In: Bob Becking/Susanne Hennecke (Hg.): *Out of Paradise: Eve and Adam and their Interpreters*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011 (Hebrew Bible Monographs 30), S. 1-13, hier S. 4. BOB BECKING sieht in Genesis 1 eher ein schönes Gedicht über die Schöpfung, wohingegen Genesis 2-3 seiner Ansicht nach nicht als Schöpfungsgeschichte zu bezeichnen sei, sondern „[...] as the ‚garden story‘, a text with a narrative structure and theology of its own [...]“ (ebda.). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch diese zweite Schöpfungsgeschichte, Genesis 2 und 3, „[...] ursprünglich nicht [zusammengehören]; die Erschaffung der Menschen und ihr Leben im Paradiesgarten ist die eine Überlieferung, die Geschichte vom „Sündenfall“ die andere. Beide Teile sind in der Redaktion kunstvoll zusammengefügt – das Baum-Motiv verbindet sie.“ (Eva Schirmer: *Eva – Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen*. Offenbach a. M.: Burckhardt-Laetare 1988, hier S.10).

<sup>66</sup> In der Forschung wurde vorgeschlagen, Genesis 2 und 3 nicht hintereinander, sondern nebeneinander zu lesen: Wo Genesis 2 eine egalitäre und idealere Vorstellung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau bietet, findet sich in Genesis 3 ein weitaus realistischeres Bild der Geschlechterhierarchie (vgl. Schüngel-Straumann: *Die biblische Paradieserzählung*, S. 100-101).

<sup>67</sup> Vgl. ebda., S. 100.

den Menschen (vgl. Gen 2,18-20). Dass der erste Mensch alle Lebewesen benennen darf – er bekommt die Erlaubnis, zu sprechen – und in weiterer Folge das einzige Lebewesen ist, das seinen Namen von seinem Schöpfer selbst erhält, impliziert eine unübersehbare Hierarchie. Der Name ‚Adam‘<sup>68</sup> fällt zum ersten Mal in Genesis 3,25. Erst, als keine passende Unterstützung gefunden werden kann, versetzt Gott den Menschen in einen tiefen Schlaf und baut aus einer Rippe eine ‚Frau‘, keinen ‚Menschen‘.<sup>69</sup> Die Reihenfolge bei der Erschaffung der Protoplasten impliziert unübersehbar eine Rangfolge, was sich mitunter auch in den Paulus-Briefen widerspiegelt.<sup>70</sup> Wie die übrigen Lebewesen wird auch die Frau dem Menschen zugeführt, dieser gibt ihr aber keinen spezifischen Namen, sondern sagt: „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. *Frau* soll sie heißen, denn vom *Mann* ist sie genommen.“ (Gen 2,23) (Hervorhebungen S. L.). An dieser Stelle fallen die Begriffe ‚Mann‘ und ‚Frau‘ zum ersten Mal – der Mann konstituiert sich erst in dem Moment, in dem es eine Frau gibt.<sup>71</sup> In weiterer Folge lässt sich daraus schließen, dass die Frau lediglich eine vom Menschen bzw. vom Mann abweichende Kopie ist. Eine sich aus Adams Aussage ableitende Gleichberechtigung, wie ANNE-MARIE KORTE und BOB BECKING sie feststellen,<sup>72</sup> ist meines Erachtens nicht nachvollziehbar. Dem Mann wird durch den Eigennamen ein höheres Maß an Individualität eingeräumt, die Frau existiert nur

---

<sup>68</sup> Die Namen der Protoplasten verbreiteten sich erst in der griechischen Übersetzung. Interessant ist an dieser Stelle insbesondere die Veränderung des Textes im Laufe der Zeit. Im Hebräischen bedeutet ‚adam‘ ‚Mensch‘ oder auch ‚Erddling‘, ‚adamah‘ ist die ‚Erde‘. Der Mensch entsteht somit aus der Erde; der Kollektivbegriff ‚adam‘ bezieht sich sowohl auf Männer als auch auf Frauen. Übersetzt wird der Begriff mit ‚Mensch‘, ‚alle Menschen‘ oder ‚Menschheit‘. Ursprünglich bezog sich ‚adam‘ somit auch auf die Frau; erst im Griechischen änderte sich das und ‚adam‘ wurde zunehmend als Eigenname gelesen. Dass sich damit auch der ursprüngliche Sinn grundlegend verändert, liegt auf der Hand: Was über den Mann gesagt wird, gilt nicht mehr für die Frau; sie wird gleichsam ausgeschlossen, sie ist diejenige, die nicht mehr das Ebenbild Gottes ist wie noch in Genesis 1. Diese Ehre kommt einzig dem Mann zu (vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 101-104).

<sup>69</sup> In Genesis 5,2 heißt es jedoch: „Als Mann und Frau erschuf er sie, er segnete sie und nannte sie Mensch an dem Tag, da sie erschaffen wurden.“

<sup>70</sup> Vgl. Schirmer: Eva – Maria, S. 14. Besonders deutlich zu sehen ist diese Rangfolge auch – um hier nur eines von mehreren Beispielen zu nennen – im ersten Korinther-Brief: „Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. [...] 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.“ (1 Kor 11,3-9). Eva wird im Neuen Testament zwei Mal erwähnt, einmal in 2 Kor 11,2-3 und einmal in 1 Tim 2,11-15 (vgl. Geert van Oyen: The Character of Eve in the New Testament: 2 Corinthians 11.3 and 1 Timothy 2.13-14. In: Bob Becking/Susanne Hennecke (Hg.): Out of Paradise: Eve and Adam and their Interpreters. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011 (Hebrew Bible Monographs 30), S. 14-28, hier S.14).

<sup>71</sup> Vgl. Schirmer: Eva – Maria, S. 12; vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 107.

<sup>72</sup> Vgl. Anne-Marie Korte: Paradise Lost, Growth Gained: Eve’s Story Revisited – Genesis 2-4 in a Feminist Theological Perspective. In: Bob Becking/Susanne Hennecke (Hg.): Out of Paradise: Eve and Adam and their Interpreters. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011 (Hebrew Bible Monographs 30), S. 140-156, hier S. 141; vgl. Becking: Once in a Garden, S. 9.

im Zusammenhang mit dem Mann<sup>73</sup> – sie wird „seine Frau“ (Gen 2,25) genannt –; ihr wird diese Individualität verwehrt.

Mit dem Auftritt der Schlange – vom Teufel ist hier keine Rede – nimmt das Unheil seinen Lauf. In der gesamten Schöpfungsgeschichte findet sich weder bei der Frau noch bei der Schlange der Begriff ‚verführen‘<sup>74</sup> und auch ‚überreden‘ scheint mir hier nicht auf die Schlange zuzutreffen. Sie behauptet lediglich, dass Gottes Verbot und Todesdrohung keinerlei Geltung besäße, dass eine Frucht von jenem verbotenen Baum Adam und seine Frau gottgleich werden ließe und sie Gut und Böse voneinander unterscheiden könnten. Interessant ist nun, aus welchem Grund die Frau handelt: Sie möchte klug werden. Und auch sie überredet Adam, der an dieser Stelle bei ihr ist, nicht; sie reicht ihm eine Frucht und er isst sie, ohne über die möglichen Konsequenzen zu reflektieren oder sich zur Wehr zu setzen (vgl. Gen 3,1-7).<sup>75</sup> Die ‚Tat‘ der ersten Frau lässt sich auf fünf ausschlaggebende Verben reduzieren: sie sieht, sie nimmt, sie isst, sie gibt, er isst (vgl. Gen 3,6).<sup>76</sup> Ohne an dieser Stelle eine dezidierte Analyse des weiblichen Handlungsspielraumes vornehmen zu wollen, lässt sich dennoch ein deutlicher Unterschied zwischen Adam und seiner Frau konstatieren: Wo Adam an dieser Stelle in vollkommener Passivität verharrt, übernimmt die Frau den aktiven Part, indem sie zuhört und spricht, etwas erreichen möchte und aus diesem Grund auch handelt.<sup>77</sup>

Die unvermeidbaren Konsequenzen folgen sofort: Adam und seine Frau werden sich ihrer Nacktheit gewahr und schämen sich, weswegen sie sich mit Blättern bedecken. Interessant ist, dass die Nacktheit erst offenkundig wird, nachdem sie beide die verbotene Frucht gegessen haben.<sup>78</sup> Gott, zu diesem Zeitpunkt scheinbar selbst noch in menschlicher

---

<sup>73</sup> Eine ähnliche Ansicht vertritt SCHIRMER, vgl. Schirmer: Eva-Maria, S. 10.

<sup>74</sup> Vgl. ebda., S. 12; vgl. Helen Schüngel-Straumann: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. 2., verbesserte Auflage. Münster/Hamburg (u.a.): Lit-Verlag 1997 (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht 6), hier S. 96; vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 110. Tatsächlich ist sich BECKING anzuschließen, der festhält: „Phrased otherwise, the garden story narrates deeds and doings by human agents, by God, and by the serpent in relatively neutral wordings. It is up to the reader to evaluate the actions described and in doing so to construct a view on the relationship between woman and man.“ (Becking: Once in a Garden, S. 1). Demnach spielt beim Lesen der Schöpfungsgeschichte die Tradition eine nicht zu vernachlässigende Rolle (vgl. ebda., S. 2-3; vgl. Raymond Graeme Dunphy: *Daz was ein michel wunder*. The presentation of Old Testament Material in Jans Enikel's *Weltchronik*. Göppingen: Kümmerle 1998, hier S. 83).

<sup>75</sup> Diese Sichtweise findet sich auch bei SCHIRMER, vgl. Schirmer: Eva – Maria, S. 12. Adam hingegen scheint nicht daran interessiert zu sein, klug zu werden (vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 108).

<sup>76</sup> Vgl. ebda., S. 110.

<sup>77</sup> Vgl. Korte: Paradise Lost, Growth Gained, S. 141; vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 108; vgl. Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen, S. 243-244.

<sup>78</sup> Vgl. Becking: Once in a Garden, S. 10; vgl. Schirmer: Eva – Maria, S. 12.

Form, denn er geht durch den Garten und spricht mit den von ihm geschaffenen Lebewesen von Angesicht zu Angesicht, ruft nach Adam, der sich ob seiner Nacktheit versteckt. Adam gibt die Schuld an der Übertretung des Gebots der Frau, diese wiederum macht die Schlange dafür verantwortlich. Was folgt, ist ein Strafkatalog,<sup>79</sup> der die gestörte göttliche Ordnung wiederherstellen soll, wobei nicht übersehen werden darf, dass diese Ordnung in ihren Grundzügen bereits vor der Übertretung des Gebots vorgezeichnet ist. Insbesondere Adams Strafe scheint eine Erneuerung seiner ursprünglichen Aufgaben zu sein, wenn auch unter erschwerten Bedingungen:

Zu Adam sprach er: *Weil du auf deine Frau gehört und von dem Baum gegessen hast*, von dem zu essen ich dir verboten hatte: So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln lässt er dir wachsen und die Pflanzen des Feldes musst du essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bist du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück. (Gen 3,17-19) (Hervorhebungen S. L.)

In Gottes Augen macht sich Adam eines zweifachen Vergehens schuldig: Er hat anstatt auf Gott auf seine Frau gehört *und* er hat die Frucht gegessen. Die Strafe der Frau fällt dagegen sehr knapp aus: „Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. *Unter Schmerzen gebierst du deine Kinder*. Du hast *Verlangen nach deinem Mann*; er aber wird *über dich herrschen*.“ (Gen 3,16) (Hervorhebungen S. L.). Damit ist die anfängliche Hierarchie wiederhergestellt. Nur die Strafe adressiert Gott direkt an die Frau, vor der Übertretung des Gebots spricht er lediglich mit Adam (vgl. Gen 2,16-17). Obgleich sowohl der Mann als auch die Frau deklassiert werden, behält der Mann eindeutig die Oberhand, die Frau hingegen hat sich unterzuordnen. Zudem beziehen sich die Strafen an die Frau einzig und allein auf ihr – um auf LAQUEUR zurück zu kommen – sichtbares Geschlecht: Die Frau hat Verlangen nach dem Mann; wie es um die Sexualität des Mannes bzw. sein Verlangen steht, wird nicht thematisiert.<sup>80</sup> SCHIRMER stellt fest: „Mit einiger Vorsicht könnte sogar aus der Bemerkung, daß er ihr Herr sein sollte, auch *seine Herrschaft über ihre Sexualität abzulesen sein*.“<sup>81</sup> (Hervorhebungen dort).

Bei der Strafe der Schlange zu Beginn des Strafkatalogs heißt es:

---

<sup>79</sup> Eine interessante Beobachtung hierzu stammt von HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN: Sie bemerkt, dass sich im hebräischen Originaltext kein Wort für ‚Sünde‘ oder ‚Strafe‘ findet – die beiden Wörter fallen im Hebräischen zudem in einem gemeinsamen Begriff zusammen (vgl. Schüngel-Straumann: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, S. 99). Auch im deutschen Text der Einheitsübersetzung fehlen diese Termini.

<sup>80</sup> Vgl. Schirmer: Eva – Maria, S. 15; vgl. Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen, S. 244.

<sup>81</sup> Schirmer: Eva – Maria, S. 15-16.

Da sprach Gott, der Herr, zur Schlange: Weil du das getan hast, bist du verflucht<sup>82</sup> unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. *Auf dem Bauch sollst du kriechen* und Staub fressen alle Tage deines Lebens. Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf und du triffst ihn an der Ferse. (Gen 3,14-15) (Hervorhebungen S. L.)

Die Schlange kriecht vor dem Sündenfall nicht, sie geht. Dieser Aspekt wird uns weiter unten noch näher beschäftigen.

Nach dem göttlichen Strafkatalog bekommt auch die Frau als letztes Lebewesen einen Eigennamen von Adam, er nennt sie Eva. Gott kleidet Adam und Eva mit Fellen und verweist sie des Gartens mitsamt dem Baum des Lebens, den die Cherubim bewachen sollen (vgl. Gen 3,20-24). In der biblischen Erzählung stirbt Adam im Alter von 930 Jahren (vgl. Gen 5,5); wann Eva stirbt, wird nicht berichtet.

Eva steht in der christlichen Weltsicht mitsamt den ihr zugeschriebenen negativen Attributen am Anfang allen Leides in der Welt: So wird sie gemeinhin als die Verführerin des Mannes sowie als der Ursprung aller Sündhaftigkeit gesehen und gilt dadurch als Sinnbild des ‚weiblichen Ungehorsams‘. Die ersten beiden Menschen dienten als Vorbild sowohl für Männer als auch für Frauen. Evas ‚negatives‘ Verhalten wurde generell auf das weibliche Geschlecht übertragen und legitimierte ein strikt hierarchisches Geschlechterverhältnis, innerhalb dessen sich die Frau dem Mann unterzuordnen hatte. Aus welchen Motiven Eva handelte, wurde oftmals weitaus weniger Bedeutung beigemessen.<sup>83</sup> Die nachfolgenden Kapitel wollen dem auf den Grund gehen.

### **3 DIE *WELTCHRONIK* VON JANS VON WIEN**

Als Gott in der *Weltchronik* von Jans von Wien beschließt, den Menschen zu erschaffen, wurde die göttliche Ordnung bereits einmal empfindlich gestört: Der Engel Lucifer, selbst Teil von Gottes Schöpfung, will *got gelich sîn* (JWch v. 193) und macht sich in Gottes Augen der *hōchvart* (JWch v. 253) schuldig. Die göttliche Strafe lässt nicht lange auf sich warten: Lucifer und seine Anhänger werden aus dem Himmel verstoßen und in die Hölle verbannt (vgl. JWch v. 247-265). Nach der ersten himmlischen Schöpfung – die Erschaf-

---

<sup>82</sup> Nur die Schlange wird verflucht, Adam und Eva werden dagegen bestraft (vgl. Becking: *Once in a Garden*, S. 10; vgl. Schirmer: *Eva – Maria*, S. 16). Dazu ist jedoch anzumerken, dass Adam selbst zwar kein göttlicher Fluch trifft, wohl aber den Ackerboden, den er bestellen soll (vgl. Gen 3,17).

<sup>83</sup> Vgl. Hubrath: *Eva. Der Sündenfall und seine Folgen*, S. 243-245. BRIAN MURDOCH stellt fest, dass sich das Judentum hingegen sehr wohl mit den Gründen für das Handeln der Frau befasste (vgl. Brian Murdoch: *The Fall of Man in the Early Middle High German Biblical Epic. The ‚Wiener Genesis‘, the ‚Vorauer Genesis‘ and the ‚Anegenge‘*. Göppingen: Kümmerle 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 58), hier S. 59).

fung und der Sturz der Engel sind hier Teil der Schöpfungsgeschichte (vgl. JWch v. 139-330) –, wendet sich Gott der irdischen Schöpfung zu. Der Dichter folgt der biblischen Vorlage: Er berichtet zuerst von den ersten fünf Schöpfungstagen (vgl. JWch v. 335-440), im Anschluss daran wendet er sich Adam und Eva zu;<sup>84</sup> die Beziehungen zwischen den Geschlechtern haben in der *Weltchronik* einen besonderen Stellenwert.<sup>85</sup> Es ist davon auszugehen, so HARTMUT KUGLER, dass Jans von Wien, wenn auch nicht konsequent, seine *Weltchronik* in Weltalter einteilt.<sup>86</sup>

### 3.1 ADAM, DEN EINEN BOUM LÂ MIR: GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE VOR DEM SÜNDE-FALL

*,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 lip.  
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 mëren solden  
und ouch wahsen wolden,  
und daz in wær undertân  
beidiu wilt unde zam.*

*des machet er si gewaltic gar.* (JWch v. 443-461) (Hervorhebungen S. L.)

Gott erschafft also den Menschen – die Entstehung des ersten Menschen aus dem Ackerboden wird hier nicht erwähnt –, der Gott *gelîch* werden soll. Hier finden sich meines Erachtens bereits zwei bemerkenswerte Unterschiede im Vergleich zum Bibeltext: ‚Mensch‘ wird hier scheinbar mit ‚Mann‘ gleichgesetzt und subsumiert nicht beide Geschlechter; der ‚Mensch‘ bekommt ein *wîp* an die Seite gestellt, es wird somit von Beginn an deutlich zwischen Mensch bzw. Mann und Frau unterschieden. Darüber hinaus sticht Vers 445 ins

<sup>84</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 74. Nur Genesis 1,1 findet in der *Weltchronik* vor dem Engelsturz statt (vgl. ebda.).

<sup>85</sup> Vgl. Gesine Mierke: Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel. In: Philipp Billion/Nathanael Busch [u.a.] (Hg.): *Weltbilder im Mittelalter. Perceptions of the World in the Middle Ages*. Bonn: Bernstein 2009, S. 149-165, hier S. 155).

<sup>86</sup> Vgl. Hartmut Kugler: Jans Enikel und die Weltchronistik im späten Mittelalter. In: Winfried Frey/Walter Ritz [u.a.] (Hg.): *Einführung in die deutsche Literatur des 12. bis 16. Jahrhunderts*. Band 2: Patriziat und Landesherrschaft: 13.-15. Jahrhundert. Opladen: Westdeutscher Verlag 1982 (Grundkurs Literaturgeschichte), S. 216-252, hier S. 220-223. Jans’ Gliederung hat in der Forschung einige Diskussionen ausgelöst, vgl. dazu Gesine Mierke: *Riskante Ordnungen. Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien*. Berlin: Akademie Verlag 2014 (Deutsche Literatur Studien und Quellen 18), hier S. 64.

Auge. Gott erschafft ein Wesen, das ihm gleich sein soll. Gemäß der biblischen Erzählung könnte sich *uns gelîch* auf die Gottebenbildlichkeit des ersten Menschen beziehen, es scheint jedoch bemerkenswert zu sein, dass auch Lucifer sagt, er wolle *got gelîch* (JWch v. 193) werden, sich der *superbia* schuldig macht und dafür letztlich von Gott verstoßen wird. Wie wir sehen werden, spielt diese Todsünde auch bei den ersten Menschen eine signifikante Rolle.<sup>87</sup> Möglicherweise könnte hierin bereits ein Hinweis auf die folgenden Ereignisse gesehen werden.

Es ist offensichtlich, dass der Dichter an dieser Stelle Genesis 1 und Genesis 2 vermischt. Die Erschaffung des Menschen, sowohl Mann als auch Frau und der Aufruf zur Herrschaft an beide stammen aus Genesis 1, die Entstehung der Frau aus der Rippe des Menschen bzw. Mannes hingegen findet sich in Genesis 2<sup>88</sup> und wird dann erst relevant. Interessant ist meines Erachtens, dass die Rippe in der *Weltchronik* gleich zwei Mal erwähnt wird, einmal in Vers 453 und ein weiteres Mal nur kurze Zeit später in Vers 537.<sup>89</sup> Zwar ergeht auch in der *Weltchronik* der Aufruf zur Herrschaft an beide Geschlechter, doch die Differenzierung von ‚Mensch‘ und ‚Frau‘ scheint mir eine gewisse Hierarchie vorzuzeichnen; das egalitäre Bild aus Genesis 1 ist bereits hier nicht mehr gegeben. Nennenswerte Beschränkungen formuliert Gott an dieser Stelle noch nicht; der verhängnisvolle Baum findet in der Auflistung der paradiesischen Nahrungsmittel keine Erwähnung (vgl. JWch v. 462-471). Doch schon hier ist klar, dass die Handlungsmacht im Paradies ungleich verteilt ist, wenn es heißt:

*nâch sînem willen geschach daz.  
dô got hêt gesehen,  
daz alliu dinc wârn geschehen  
und daz ir dheinez nie  
sînen willen übergie: [...]* (JWch v. 472-476) (Hervorhebungen S. L.)

Gottes Wille ist Gesetz; er hat die volle Entscheidungsfreiheit. Bereits Lucifers Deklassierung hat gezeigt, welche Konsequenzen die Missachtung des göttlichen Willens nach sich zieht.

Der biblischen Vorlage folgend wendet sich Jans von Wien einige Verse später erneut der Erschaffung des ersten Menschen zu:

*Nû lâz wir die rede stân*

<sup>87</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 76.

<sup>88</sup> So auch DUNPHY, vgl. ebda., S. 74.

<sup>89</sup> Vgl. ebda. DUNPHY stellt fest, dass Jans aufgrund der ausführlich berichteten Geschichte von Adam und Eva einige Elemente wiederholt (vgl. ebda.).

und grifen zuo **Adam** an.  
 der was der **êrst mensch** ein,  
 der ûf daz ertrîch ie erschein,  
 und was der **êrst man**,  
 den got machen began.  
 von leim und von ertrîch  
 machet er in wærlîch.  
 dô er in dô gemachet hêt,  
 als sîner gotheit wol an stêt,  
 dô segent er in mit sîner hant,  
 der vil sîez heilant. (JWch v. 497-508) (Hervorhebungen S. L.)

Hier findet sich Adams Name zum ersten Mal. Wie Adam zu seinem Namen kommt, lässt sich anhand des Textes nicht nachvollziehen; aufgrund der biblischen Vorlage ist jedoch anzunehmen, dass Gott den ersten Menschen benennt. Obwohl die Frau zu diesem Zeitpunkt noch nicht erschaffen wurde, fällt hier der Begriff *man*; anders als in der Bibel scheinen sich ‚Mann‘ und ‚Frau‘ hier nicht gegenseitig zu konstituieren.

Gott sieht sich in der Pflicht, sein Geschöpf zu belehren und wendet sich direkt an dieses: *er sprach: ‚erkenn mich, ich bin got, / dû solt leisten mîn gebot.‘* (JWch v. 509-510). Damit ist die Rangfolge zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf festgeschrieben, denn dieses antwortet bereitwillig:

[...] ‚lieber herre mîn,  
 dîn will müez ervollet sîn  
 an mir hiut und alle stunt.  
 dîn genâd ist mir worden kunt.‘ (JWch v. 511-514)

Der Schöpfer ist mit der Antwort Adams zufrieden: Er erwartet Anerkennung von seinem Geschöpf und bekommt sie auch.<sup>90</sup> Der erste Mensch, *ein biderb man* (vgl. JWch v. 521), soll als Belohnung Gesellschaft, *ein gemechît* (JWch v. 523), bekommen, das ihm *gelîch* (JWch v. 524) ist.<sup>91</sup> Zwar scheint der erste Mensch einer neuen Gefährtin nicht gänzlich abgeneigt zu sein, aber er verhält sich überaus passiv: Er stimmt nicht zu und lehnt sie nicht ab, er unterwirft sich allein Gottes Willen (vgl. JWch v. 529-532). Gemäß der biblischen Vorlage lässt Gott Adam einschlafen, um ein *wîp* aus seiner Rippe zu formen. Gott benennt seine zweite Schöpfung selbst, er gibt ihr zuerst den Namen *Viragô* – Jans über-

<sup>90</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 76.

<sup>91</sup> Diese Ansicht findet sich auch bei DUNPHY, vgl. ebda. MIERKE erkennt hier eine Bitte von Adam an Gott, ihm Gesellschaft beizugeben (vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 221), was meines Erachtens nicht haltbar ist.

setzt diese Bezeichnung mit *menninne* (JWch v. 546), „Mannweib“<sup>92</sup> –, erst später heißt sie Eva (vgl. JWch v. 535-546).<sup>93</sup> Möglicherweise könnte der Begriff *menninne*, sozusagen eine Mischung aus Mann und Frau, bereits als Vorausdeutung auf die folgenden Geschehnisse gelesen werden.

Die beiden ersten Menschen sind geschaffen; nackt stehen sie vor ihrem Schöpfer. Gott wendet sich direkt an seine Geschöpfe, um ihnen die Ordnung der von ihm geschaffenen Welt mitzuteilen. Die erste Anweisung geht an Adam:

*,vil lieber friunt, froun Even man,  
ich enpfilch dir daz wîp  
ûf dîn sêl und [ûf]<sup>94</sup> dînen lîp,  
daz dû ir pflegest alsô wol,  
als ein frumer man sol  
pflegen sînes wîbes,  
ir êren und ir lîbes. [...].’* (JWch v. 550-556) (Hervorhebungen S. L.)

Adam wird die Verantwortung für Eva übertragen, er soll sie *pflegen*, sich um sie kümmern. Meines Erachtens könnte hier noch einen Schritt weiter gegangen werden: Adam soll sich nicht nur um seine Frau kümmern, er hat in erster Linie dafür zu sorgen, dass sie sich zu nichts Unerlaubtem verleiten lässt, was ihrer *êre* abträglich sein könnte.<sup>95</sup> Dass er

<sup>92</sup> Matthias Lexer (Hg.): *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38. Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992, hier S. 138. Im Vergleich zur Wiener *Weltchronik* freut sich Adam im *Anegenge* sichtlich über die Gesellschaft, die ihm Gott zuteil werden lässt (vgl. *Das Anegenge*. Textkritische Studien. Diplomatischer Abdruck. Kritische Ausgabe. Anmerkungen zum Text. Herausgegeben von Dietrich Neuschäfer. München: Fink 1966, zugl. Diss. Univ. Marburg 1964 (Medium Aevum/Philologische Studien 8), S. 97-267, hier v. 1.179-1.186. Alle weiteren Belege aus dem *Anegenge* werden nach dieser Ausgabe zitiert). Der Dichter setzt dieser Freude jedoch ein jähes Ende, indem er von vornherein klarstellt: *dô hiez er [Adam] Êven daz wîp, / diu uns allen doch sît / half ze grôzer nôt / durch des tievels rât.* (Aneg v. 1.187-1.190.) (Hervorhebungen S. L.)

<sup>93</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 76. In der klassischen lateinischen Literatur wird der Terminus *Virago* für kriegerische Göttinnen verwendet. Ab dem 6. Jahrhundert findet die Bezeichnung allgemein für eine Frau Verwendung; ab dem 11. Jahrhundert kommt es zu einer zunehmenden Bedeutungsverschlechterung des Wortes, das nun soviel wie ‚Hexe‘ oder ‚Männerschreck‘ bedeutet (vgl. ebda).

<sup>94</sup> Eingriff des Herausgebers.

<sup>95</sup> Diese Passage erinnert an Gottfrieds von Straßburg *huote*-Exkurs im *Tristan*. Im Gegensatz zum göttlichen Diktat der *Weltchronik* verurteilt Gottfried die *huote* als *daz vertâne antwerc* (Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 2 Bände. 15. Auflage. Stuttgart: Reclam 2017, hier v. 17.848. Alle weiteren Belege aus dem *Tristan* werden nach dieser Ausgabe zitiert). Er rät den Männern davon ab; eine Bewachung habe lediglich gegenteiligen Effekt und eine gute Frau benötige ohnehin keine *huote* (vgl. Tr v. 17.817-17.924). An dieser Stelle geht Gottfried dezidiert auf Eva ein: Frauen *sint ir muoter Êven kint* (Tr v. 17.934) und würden Verbotenes unterlassen, sofern es nicht verboten wäre (vgl. Tr v. 17.925-17.935). Auch Gott habe Eva eine Frucht – hier ist es die *vîge* (Tr v. 17.944) – verboten, doch sie konnte nicht widerstehen und pflückte die verbotene Frucht (vgl. Tr v. 17.936-17.946). Gottfried verteidigt Eva: *ez ist ouch noch mîn vester wân: / Êve enhaete ez nie getân / und enwaere ez ir verboten nie. [...] swer sich aber der dinge enstât, / sô haete es Êve guoten rât / umbe daz obez daz eine. / si haete doch gemeine / diu anderen alle / nâch allem ir gevalle / und enwolte ir keinez niuwan daz, / dar an s’ouch alle ir êre gaz. / sus sint ez allez Êven kint, / die nâch der Êven g’êvet sint* (Tr v. 17.947-17.962). Der Hang zur Gebotsübertretung scheint das grundlegende Wesen aller Frauen auszumachen; kann eine Frau diesem Drang widerstehen, ist sie keine wirkliche Frau mehr: *wan swelh wîp tugendet wider ir art, / diu gerne wider ir art bewart / ir lop, ir êre unde ir lîp, / diu ist niwan mit namen ein wîp / und ist ein man mit muote* (Tr v. 17.971-17.975).

dieser Aufgabe nicht nachkommen kann und dieses Versäumnis unweigerlich Konsequenzen nach sich ziehen muss, liegt auf der Hand.

Auch Eva wird in Gottes Vorhaben eingeweiht:

*.[...] alsô enpfilch ich dir Evâ  
dinen man aldâ,  
daz du pflegest sînes lîbes wol,  
als ein frum wip sol.’ (JWch v. 557-560) (Hervorhebungen S. L.)*

Eine deutlich sichtbare Markierung der beiden Körper, mittels derer sie eindeutig als ‚Mann‘ oder ‚Frau‘ zu identifizieren sind, muss der göttlichen Geschlechterordnung präexistieren, zumal Gott seinen beiden Geschöpfen sonst kein geschlechtsspezifisches Verhalten diktieren könnte. Die zitierten Stellen verweisen auf diese sexuellen Unterschiede zwischen Mann und Frau und suggerieren eine Verteilung der Aufgaben zwischen den Geschlechtern, auf die nicht mehr weiter eingegangen werden muss, da sie dem Publikum bekannt ist. Wo Eva zuerst ihrem Mann Adam übergeben wird,<sup>96</sup> bietet sich hier ein anderes Bild. Zwar soll sich auch die Frau um ihren Mann kümmern, jedoch nicht auf die gleiche Weise, wie Adam sich um Eva zu kümmern hat. Ihre vorrangige Aufgabe ist es, sich um sein körperliches Wohl zu sorgen; Adam steht im Gegensatz zu seiner Frau nicht unter deren Aufsicht. Den Geschlechtern werden offenkundig unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche zugeschrieben. DUNPHY erkennt in dieser Szene Parallelen zu einer Hochzeit.<sup>97</sup> Und auch er stellt fest: „Interesting here is that he [God] exhorts them to adopt gender rôles which in the Bible come only after the fall, as part of the curse.“<sup>98</sup>

Bereits anhand der oben zitierten Stellen lässt sich eine klare Rangordnung zeichnen: An erster Stelle steht Gott, danach folgt der erste Mensch, die Frau steht an letzter Stelle. Dieses (Geschlechter-)Verhältnis bestätigt sich in weiterer Folge; Adam ist in der Position, Gott zu antworten:

*dô sprach Adam, froun Even man:  
herre, dîn will sol ergân  
an allen dîngen, swâ dû wil,  
wan ich von dir freuden vil  
hân, die wil ich leb.  
wider dîn gebot ich nimmer streb.’ (JWch v. 561-566)*

Gemäß seiner neuen Rolle als Ehemann antwortet Adam als *froun Even man*.<sup>99</sup> Auffallend ist, dass Adam nicht sowohl für seine Frau als auch für sich spricht, sondern einzig für sich

<sup>96</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 96.

<sup>97</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 76.

<sup>98</sup> Ebda.

<sup>99</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 222.

alleine. Er verspricht Gott, dessen Willen zu achten und niemals gegen sein Gebot aufzubegehren; zu groß sind die paradisischen Freuden, um sie aufzugeben.

Eva bleibt an dieser Stelle passiv; sie äußert sich nicht, weswegen anzunehmen ist, dass sie ihre Rolle stillschweigend akzeptiert. Der Schöpfer ist jedoch noch nicht fertig und sieht weitere Verhaltensregeln für die Frau vor:

*‚Evâ, ich tuon dir mêr bekant:  
ich enpfilch dir aber dînen man.  
dû solt im wesen undertân  
beidiu tac unde naht,  
als ich mir vor hân gedâht.  
dar umb wil ich ze lône  
iu beiden geben die krône  
und mîn vil werdez paradîs.  
dar inn sült ir werden wîs.  
nû gêt mit êrn dar in,  
diu zît gê iu mit freuden hin!‘* (JWch v. 568-576) (Hervorhebungen S. L.)

Gott installiert eine patriarchale Ordnung.<sup>100</sup> Obwohl der Sündenfall noch nicht stattgefunden hat, wird Eva eindeutig deklassiert. Gott zeigt ihr den Platz in seiner Schöpfung auf und diktiert das ihr angemessene Verhalten ihrem Mann gegenüber; sie hat ihm untertan zu sein, was einem vorweggenommenen und selbstverständlich misogynen Strafkatalog gleichkommt. Der Schöpfer verschweigt auch nicht, was ein möglicher Verstoß gegen seine Ordnung bedeuten könnte. Solange sich Adam und Eva an ihre vorgegebenen Rollen und die damit verbundenen Pflichten halten, können sie sich der Krone und des Paradieses – im Gegensatz zum biblischen Text findet sich der Begriff hier – sicher sein. Insbesondere Eva wird hier eindringlich an die Erfüllung ihrer Pflichten erinnert; nach meiner Lesart liegt es ausschließlich an ihr und ihrem Verhalten, ob sie und ihr Mann im Paradies bleiben dürfen. Darüber hinaus sollen Adam und Eva im Paradies *wîse* werden, was Gott mit dem verbotenen Baum eigentlich verhindern will. In meinen Augen kann hier ein weiterer Hinweis auf spätere Vorkommnisse gesehen werden. Erst nachdem Gott seine Regeln verkündet hat, dürfen Adam und Eva das Paradies betreten. Gottes Garten strahlt und ist lichterfüllt – die Helligkeit entzieht sich Adams Beschreibungsvermögen – und die Nacht hat dort keinen Platz (vgl. JWch v. 583-592).

Im Paradies zu sprechen bzw. angesprochen werden zeigt meines Erachtens die Rollen- und Geschlechterverhältnisse besonders deutlich. Wie bereits herausgearbeitet wurde, ist Adam in der Position, mit Gott zu sprechen, wenngleich dieses Sprechen sehr unterwür-

---

<sup>100</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 96.

fig ist und aus diesem Grund wohl kaum von Handlungsmacht gesprochen werden kann. Zwar ist Adam im Vergleich zu Eva hier viel handlungsaktiver, jedoch handelt er beim Sprechen mit Gott – von einem Gespräch kann hier in meinen Augen nicht die Rede sein; Gott befiehlt, Adam nimmt den Befehl stets sehr gerne entgegen und verspricht, ihn zu befolgen – keinesfalls intentional. Adam agiert lediglich zustimmend und unterwürfig, um seine Vorteile nicht zu verlieren. Zugegebenermaßen könnte an dieser Stelle möglicherweise eingewendet werden, Adam handle somit zielorientiert; mir scheint sein vorausseilender Gehorsam gegenüber dem Schöpfer vielmehr auf das Fehlen von Macht und Rationalität im Sinne der Handlungsmacht-Definition (vgl. Kapitel 1.3) hinzuweisen. Dennoch darf Adam – mit göttlicher Erlaubnis – sprechen; Eva hingegen muss stumm bleiben. An diesem Punkt ist die Frau für die Erzählung von keinerlei handlungsrelevanter Bedeutung. Zwischenzeitlich scheint sie beinahe vergessen zu werden; nur, wenn über sie gesprochen wird oder Gott bzw. Adam sich direkt an sie wenden, kommt ihr Aufmerksamkeit zu. Der zweite Punkt der Agency-Definition von HEWSON (vgl. Kapitel 1.3) bezieht sich hierauf. Sprechen ist in dieser Konstellation ein Zeichen von Macht. Macht und Handlungsmacht bedingen einander; ist Macht ungleich verteilt, betrifft diese Ungleichheit auch die Handlungsmacht. Eva befindet sich in solch einer prekären Position, dass sich in der gegebenen Konstellation der drei Figuren keine Handlungsmacht für sie konstituieren kann. Gottes zweites Geschöpf ist völlig passiv und scheint den Status eines willenlosen Objekts zu haben, zudem unterliegt sie der männlichen – in erster Linie der göttlichen, aber auch der ehelichen – Kontrolle und Beschränkung. Obgleich Adam von Gott mit mehreren Privilegien gegenüber Eva ausgestattet wird, hat auch er keine Handlungsmacht und trachtet auch nicht danach. Dennoch ist er aufgrund seiner Vorrechte weitaus weniger passiv als Eva. Wo Gott stets das Recht hat zu sprechen und seine Geschöpfe anzusprechen – weder Adam noch Eva dürfen sich von sich aus direkt an Gott wenden – spricht Eva in der Eröffnungsszene nur ein einziges Mal, um die Schönheit von Gottes Schöpfung zu preisen, und sagt zu ihrem Mann:

*dô Evâ ouch die wunn an sach,  
wider Adam si dô sprach:  
,Adam, mîn vil lieber man,  
die wîl und wir daz leben hân,  
süll wir von hinnen nimmer mê.  
hie stêt gras, bluomen unde klê.  
schæner wunn mîn ougen nie gesach.  
wir haben hie guoten gemach.’ (JWch v. 593-600)*

An dieser Stelle lohnt sich ein kurzer Blick auf die französische Literatur des Mittelalters. *Chansons de geste* sind, wie SIMON GAUNT festhält, stark männlich dominiert. Wo Frauen dort oftmals übergangen werden, werden Männer hingegen – wenngleich in Beziehung zu anderen Männern – als Individuen gezeichnet.<sup>101</sup> Darüber hinaus formuliert GAUNT, wenn auch in einem anderen Kontext, für die *chansons de geste* eine „[m]onologic masculinity“<sup>102</sup>, „[...] a ‚monologic‘ construction of gender, a model which has difficulty in tolerating difference and which therefore engages in an obsessional, but ultimately unsuccessful attempt to repress and marginalize alterity.“<sup>103</sup> Diese monologische Maskulinität lässt sich auch auf die *Weltchronik* ummünzen: Adam steht in der Hierarchie über Eva, er spricht häufig, sie selten. Das Weibliche als ‚das Andere‘ wird – das zeigt sich meines Erachtens insbesondere am Sprechverhalten der Figuren – nicht toleriert und marginalisiert, an den Rand gedrängt. Adam ist als erster Mensch das Individuum, dem zweiten Geschöpf wird dieser Status nicht gewährt. Auch im Falle der Wiener *Weltchronik* wird diese Unterdrückung von allem anderen nicht dauerhaft gelingen. INGRID BENNEWITZ schlägt in eine ähnliche Kerbe: Sie stellt für die profane deutschsprachige Literatur des Mittelalters einen Mangel an weiblichen Stimmen fest<sup>104</sup> und spricht in diesem Zusammenhang von einer „geschlechtsspezifisch[en] Besetzung von Sprache“<sup>105</sup>, die sich auch für die *Weltchronik* feststellen lässt. An anderer Stelle formuliert BENNEWITZ: „Es geht [...] um eine Kenntlichmachung des Sonderfalls ‚weiblicher Körper‘ über das Medium der Literatur, deren Ziel [...] sein Unsichtbarmachen zu sein scheint.“<sup>106</sup> Es gibt mehrere Möglichkeiten, wie der weibliche Körper unsichtbar gemacht werden kann; für uns hier von besonderem Inter-

---

<sup>101</sup> Vgl. Simon Gaunt: *Gender and genre in medieval French literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004 (Cambridge Studies in French 53), hier S. 22.

<sup>102</sup> Ebda.

<sup>103</sup> Ebda., S. 23. GAUNT schickt dem voraus: „One consequence of the exclusion of women from the ethical system of the genre and of the foregrounding of male bonding (or its disintegration) is that ideals of the masculine gender are not constructed in relation to the feminine, but in relation to other models of masculinity. Yet because the texts also draw on a strong and pervasive myth of brotherhood, of the unity of the masculine [...]“ (Ebda.).

<sup>104</sup> Vgl. Ingrid Bennewitz: *Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters*. In: Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Hg.): *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Hamburg: Lit 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 1-10, hier S. 8. BENNEWITZ bemerkt dieses Fehlen weiblicher Stimmen jedoch primär für „die Aufführungssituation von Literatur“ (ebda.).

<sup>105</sup> Ebda.

<sup>106</sup> Ingrid Bennewitz: *Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von ‚Weiblichkeit‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters*. In: Jan-Dirk Müller (Hg.): *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und früher Neuzeit*. Stuttgart/Weimar: Metzler 1996 (Germanistische Symposien Berichtsbände XVII), S. 222-238, hier S. 225.

esse ist „[d]ie sensuelle Einschränkung“<sup>107</sup>, die „[...] [das] Gebot des leisen Redens bis zum Rede-Verbot, Hör- und Seh-Verbot [...]“<sup>108</sup> beinhaltet. So wird auch Evas Körper unsichtbar gemacht; als einzige weibliche Figur ist sie ein Sonderfall. Eva trifft ein unausgesprochenes Rede-Verbot – einzig in der oben zitierten Textstelle darf sie ‚leise‘, unterwürfig sprechen – und auch das Hör- und Sehverbot treffen hier zu. Indem Gott in erster Linie mit Adam spricht, hört und sieht Eva weniger – sie bekommt schlichtweg weniger Informationen –, was sich weiter unten insbesondere am für die Schöpfungsgeschichte zentralen Gebot zeigen wird. Die Handschrift Cgm 250 der Bayerischen Staatsbibliothek, entstanden in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts,<sup>109</sup> zeigt auf fol. 1v<sup>110</sup> (Abb. 1) lediglich die Erschaffung Adams – Evas Erschaffung wird in dieser Handschrift nicht illustriert. Die Illustration dieser Handschrift unterstützt somit die Überlegung des versteckten weiblichen Körpers. Zu sehen ist hier Adam, wie er vor Gott kniet; besonders interessant ist hierbei das Spruchband; Adam spricht mit Gott. Für die *Weltchronik* lässt sich die Beziehung zwischen Gott, Adam und Eva wohl am besten mittels eines Dreiecks, ein „*triangulum*“<sup>111</sup>, visualisieren, dessen Seiten nicht gleich lang sind.<sup>112</sup> Gott wäre demnach am oberen Punkt zu verorten, Adam und Eva an den beiden unteren Eckpunkten. Adams Punkt stünde dabei Gott näher als Evas.

Was nun folgt, ist eine längere Rede von Adam. Er nimmt Eva bei der Hand und belehrt sie beim Anblick der paradiesischen Bäume ganz so, wie Gott sie kurze Zeit zuvor unterwiesen hat (vgl. JWch v. 601-602). Sehen wir uns zunächst den ersten Teil von Adams Monolog an:

*er sprach: ‚Evâ, liebez wîp,  
swie alt, swie kranc wirt unser lip,  
ezz wir diser reinen fruht,  
wir sîn gar frî vor der suht,  
vor allem siechtuom gemeine,*

<sup>107</sup> Bennewitz: Der Körper der Dame, S. 225. Andere Formen wären, den Körper mittels Kleidung zu verhüllen oder seine räumliche Bewegungsfreiheit zu beschränken (vgl. ebda.).

<sup>108</sup> Ebda.

<sup>109</sup> Vgl. Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00048175/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=1&pdfseitentext=> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

<sup>110</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 1v.

<sup>111</sup> René Girard: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und das Andere in der fiktionalen Realität*. Mit einem Nachwort von Wolfgang Palaver. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. 2. Auflage. Wien/Berlin: Lit 2012 (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung 8), hier S. 12. GIRARDS Theorie bezieht sich allerdings stets auf den Mittler, das Subjekt und das Objekt (vgl. ebda., insbes. S. 11-58); eine Konstellation, die so in der *Weltchronik* nicht gegeben ist.

<sup>112</sup> Eine ähnliche Idee formuliert RENÉ GIRARD in seiner Theorie des mimetischen Begehrens. Er beschreibt ein Dreieck, das „die *Distanz* [zwischen zwei Figuren] variieren [lässt]“ (ebda., S. 17) (Hervorhebung dort).

*ezz wir daz obz reine.  
dhein hunger uns niht bestêt,  
wan al bôsheit von uns gêt  
und al frümkeit ist uns bi.  
aller sorgen werd wir frî.  
dhein frost uns niht entuot. [...].'* (JWch v. 603-613) (Hervorhebungen S. L.)

Adams Überlegungen scheinen bemerkenswert zu sein. Zum einen stellt sich die Frage, woher Adam dieses Wissen hat; obgleich der Erzähler nichts davon zu berichten weiß, ist anzunehmen, dass Gott Adam ins Vertrauen gezogen hat. Zum anderen ist es natürlich auffällig, dass sich hier bereits Begriffe wie *alt*, *kranc*, *suht*, *siechtuom*, *hunger*, *bôsheit*, *frümkeit*, *sorgen* und *frost* finden. Die sich aus der Übertretung des göttlichen Gebotes ergebenden Konsequenzen sind offensichtlich nicht allein menschlichem Ungehorsam zuzuschreiben. Die Körper der Menschen wären auch im Paradies Alter und Krankheit anheimgefallen; einzig die *reine frucht* (vgl. JWch v. 605) könnte dem Abhilfe schaffen.<sup>113</sup> Jans lässt Adam und Eva zu *den boumen* (vgl. JWch v. 602) gehen, womit wohl entweder allgemein die Obstbäume des Paradieses gemeint sein könnten oder aber möglicherweise nur zwei Bäume, der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens.

Adams Unterweisung verkehrt sich zunehmend in eine erneute Lobpreisung der göttlichen Schöpfung und enthält viele Elemente, die an einen *locus amoenus* erinnern. CURTIUS definiert den *locus amoenus* folgendermaßen:

Er [der *locus amoenus*] ist [...] ein schöner, beschatteter Naturausschnitt. 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 Windhauch dazu.<sup>114</sup>

Dass sich im Paradies mehrere Bäume befinden, ist offensichtlich; auch *bluomen* erwähnt der Text (vgl. JWch v. 586). Adam sagt:

*,[...] swie heiz diu **sun**n ist als ein gluot,  
diu ist uns als ein **balsam**mac.  
dâ von uns niht geschaden mac.  
**uns ist dhein durst bî,**  
swie nâhen uns daz **wazzer sî.**  
noch kan sô sūezez niht ensîn,  
als **diu kleinen voglîn**  
**singent dâ ir sūezen sanc.**  
dâ von diu zît ist niht lanc,  
**wan tûsent jâr ist ein tac,**  
wan ez niht sūezer wesen mac.  
**heîâ wie mangan sūezen dôn**  
**singent diu kleinen voglîn schôn***

<sup>113</sup> Diese Passage weist bereits auf Seth hin, den Adam zum Paradies zurückschickt und ihn bittet, ihm eine Frucht zu bringen (vgl. JWch v. 1.575-1.596; vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 77).

<sup>114</sup> Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. 11. Auflage. Tübingen/Basel: Francke 1993, hier S. 202.

*hie bî uns in dem paradîs!  
bî den sô werd wir nimmer gris.  
mit èren sî wir hie vil wol,  
sît unser lîp ist freuden vol.* (JWch v. 614-630) (Hervorhebungen S. L.)

Außer dem Windhauch sind alle einen Lustort konstituierenden Elemente vertreten. Solange Adam und Eva sich im Paradies befinden, können ihnen Hitze, Durst und Alter nichts anhaben und auch Zeit<sup>115</sup> spielt an diesem Ort keine Rolle; Adam erfreut sich am schönen Vogelgesang.

Obgleich die Rang- und Geschlechterordnung längst feststeht, überantwortet Gott das Paradies sowohl dem Mann als auch der Frau (vgl. JWch v. 631-632) und verabsäumt es nicht, seinen Geschöpfen diese Hierarchie nochmals zu verkünden: *er sprach zuo in: ‚sît ich bin got, / sô sült ir leisten mîn gebot, / wan ir habet wîse sinne.* (JWch v. 633-635). Beinahe die gleichen Worte richtet Gott nur wenige Verse zuvor an Adam. Nun hat sich der Schöpfer auch Eva gegenüber als Gott zu erkennen gegeben; auch sie hat sich an das göttliche Gebot zu halten. Und genau hier wird es interessant: Das zentrale Gebot der Schöpfungsgeschichte richtet sich bekannterweise nicht an Adam und Eva, sondern ausschließlich an den Mann. In der biblischen Erzählung hat Gott Eva zu diesem Zeitpunkt noch nicht erschaffen, in der *Weltchronik* jedoch wendet sich Gott dezidiert an Adam, obwohl er sich nur kurze Zeit vorher noch seinen beiden Geschöpfen erneut als Gott zu erkennen gegeben hat. Ein anders Bild bietet sich auf fol. 2v<sup>116</sup> (Abb. 2) der Handschrift Cgm 250: Hier geht das Verbot sowohl an den Mann als auch an die Frau. Gezeigt werden Eva und Adam, letzterer mit gefalteten Händen, und Gott, der auf den verbotenen Baum zeigt. In der *Weltchronik* ist das Paradies der Lohn – hier heißt es *iuwer lôn* (JWch v. 638) (Hervorhebung S. L.) – für bedingungslosen Gehorsam. Die göttliche Autorität wendet sich erneut an Adam; aus *iuwer* wird *dir*:

*.[...] dâ von, Adam, bevilch ich dir:  
den einen boum lâ mir –  
di andern sîn dir undertân –  
und tuo daz ich gesprochen hân,  
wan izzest dû den apfel rôt,  
sô muost dû wærlîch ligen tôt.* (JWch v. 639-644) (Hervorhebungen S. L.)

---

<sup>115</sup> JEAN DELUMEAU zeigt die Debatten, die jahrhundertlang hinsichtlich des zeitlichen Aspekts in Gottes Garten und der Abfolge der Ereignisse geführt wurden (vgl. Jean Delumeau: *History of Paradise. The Garden of Eden in Myth and Tradition*. Translated by Matthew O’Connell. New York: Continuum 1995, hier S. 175-186).

<sup>116</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 2v.

Blickt man zurück auf die von Gott vorgegebene Ordnung und die Aufgaben der Geschlechter, fügt sich diese Passage nahtlos darin ein. Zwar ergeht das zentrale Gebot nur an Adam,<sup>117</sup> doch er ist für seine Frau verantwortlich, er hat dafür zu sorgen, dass auch seine Frau sich an das göttliche Gebot hält. Gott befiehlt Adam, ihm den einen Baum zu überlassen – ein reichlich merkwürdiger Befehl angesichts der Allmacht des Schöpfers. Es scheint fast, als wäre er selbst auf diesen Baum angewiesen, um seinen Geschöpfen überlegen zu sein. Selbstverständlich beinhaltet die Order auch die Todesandrohung, sollte das Gebot übertreten werden. Adams Antwort ist keine Überraschung:

*dô sprach Adam: ‚herre mîn,  
swaz dû wil daz sol sîn.  
dû bist mîn herr und mîn got.  
ich leist geren dîn gebot.  
ich nim daz leben für den tôt,  
wan mich twinget grôz nôt.  
ich wil sîn bî der voglîn sanc,  
wan vil süez ist ir klanc,  
der ûz ir werdem munde gât,  
wan ez in wunniclich an stât  
ir lieplîchez singen. [...]‘ (JWch v. 645-655)*

Erneut verpflichtet sich Adam dazu, Gottes Willen zu akzeptieren, der *voglîn sanc*, *vîal*, *rôsen*, *klê* und *liljen* (vgl. JWch v. 651-661) ziehen ihn vollends in ihren Bann. Für ihn ist das Paradies zu schön, um es für einen einzigen Baum zu riskieren.<sup>118</sup> An dieser Stelle lohnt sich ein kurzer Seitenblick auf die Erzählsituation. Wir haben es in der *Weltchronik* mit einem Ich-Erzähler zu tun:<sup>119</sup>

Der heterodiegetische Erzähler steht als ‚Vermittler zwischen den Welten‘, denn er arrangiert als auktoriale Instanz die Geschichten und holt diese gleichzeitig in die Gegenwart des Publikums. Er berichtet chronologisch über vergangene Ereignisse, präsentiert diese zum Teil durch szenische Wiedergabe. Obwohl er aus einem zeitlichen Abstand erzählt, steigt er, indem er die Gedanken einzelner Figuren kennt, unmittelbar in das Geschehen ein und wird auf diese Weise zum Boten zwischen den Welten. So kann er beispielsweise den Paradiesgarten in der Schöpfungsgeschichte beschreiben, als hätte er ihn selbst gesehen [...]<sup>120</sup>

In der Schöpfungsszene sprechen nicht nur die Figuren, sondern auch der Erzähler; dadurch treten abwechselnd der auktoriale Bericht des Erzählers und die szenischen Elemente in den Vordergrund. Dieser Wechsel wird meistens durch *verba dicendi* angezeigt, so etwa, um einige zu nennen, in Vers 509, Vers 561 und Vers 567, wobei der Dichter über-

<sup>117</sup> In Lutwins *Eva und Adam* ergeht das Gebot an Adam und Eva (vgl. Lutwin: *Eva und Adam*. In: Mary-Bess Halford: *Lutwin’s Eva und Adam. Study – Text – Translation*. Göppingen: Kümmerle 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 401), S. 101-236, hier v. 306-319. Alle weiteren Belege aus *Eva und Adam* werden nach dieser Ausgabe zitiert).

<sup>118</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 77.

<sup>119</sup> Vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 217.

<sup>120</sup> Ebda.

wiegend auf das Verb *sagen* zurückgreift. Generell ergibt sich für die direkte Figurenrede in der Schöpfungsszene in der *Weltchronik* von Jans von Wien – dies wird in den folgenden Überlegungen zunehmend deutlich werden – ein Anteil von 58,40%. Somit lässt der Dichter seine Figuren in der Anfangsepisode mehr sprechen als in späteren Passagen.<sup>121</sup> Jede Figurenrede wird vom Erzähler vorbereitet; nach einer kurzen Einleitung dürfen die Figuren, beispielsweise der Teufel (vgl. JWch v. 677-679), sprechen – Jans lenkt damit den Blick des Publikums.<sup>122</sup>

Zurück zur Schönheit des Paradieses: DUNPHY konstatiert, dass die Wertschätzung der Natur in der Adamsliteratur keineswegs unüblich ist.<sup>123</sup> Die Beschreibung der Natur ist an dieser Stelle besonders interessant, weil sie als der Ursprung von Adams Gehorsam gesehen werden kann.<sup>124</sup> Bereits die Tatsache, dass Gott weitaus seltener mit Eva als mit Adam spricht, legt einerseits die Annahme nahe, dass Adam wohl als vermittelndes Medium zwischen Gott und Eva fungiert; andererseits könnte auch angenommen werden, dass Eva möglicherweise von manchen Geboten gar nicht erst tangiert wird. Das verhängnisvolle Gebot teilt der Mann seiner Frau jedenfalls nicht mit:

*„der smac, der von in [den bluomen] gêt  
und daz ob; daz ûf dem boume stêt,  
der smeckt als der balsam schön.  
daz gît dir got und mir ze lôn’  
sprach er zuo sînem wîbe.  
freud hab wir an dem libe.  
wie mac uns immer missegên,  
swenn wir vor unserm trehtîn stên,*

<sup>121</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 218.

<sup>122</sup> Vgl. ebda., S. 219-220.

<sup>123</sup> So etwa in der *Wiener Genesis*, vgl. Rainer Gruenter: Der paradus der Wiener Genesis. In: Euphorion 49 (1955), S. 121-144.

<sup>124</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 78. Als überaus vermessen stellt Lutwin Evas Lobpreisung der Wonnen der Liebe dar. Eva sagt zu ihrem Mann: „[...] *Mich ruwet, das so manig tag / Zwüschent uns ergangen ist, / Das wir nit vor langer frist / Die herten liebe hüben an, / Sit su so wol hat getan. / Das ruwet mich und ist mir leit. [...].*“ (Lutw v. 1.536-1.541). Adam würde die Liebe gerne gegen das Paradies eintauschen: „[...] *Doch müs ich dem paradis iehen / Vur alle schöne und wunne, / Die der tag und die sunne / Erluhten mag und ir schin, / Das mag yme nit glich sin, / Dovon wene ich, du tobest, / Das du so hoch lobest / Die liebe vor das paradis. / Jo hette ich ein risz / Usz dem paradise here, / Jch gepflege niemer mere / Der mynne und liebe mit dir, / Wie wol sie aber liebet mir, / Und wil dir sagen, wo won. [...].*“ (Lutw v. 1.555-1.568). Für Adam ist die irdische Liebe mit Leid verbunden, das er im Paradies nicht gekannt hat. Im Gegensatz zu den paradiesischen Freuden halten die der Liebe nur kurz an und sie können die Entbehrungen außerhalb des Paradieses nicht wettmachen (vgl. Lutw v. 1.569-1.602). Eva bevorzugt die (körperliche) Liebe, Adam das Paradies – ein klassisches misogynyn Bild. Auf diese Stelle verweist auch SPREITZER (vgl. Brigitte Spreitzer: Fallstrick Frau. Weiblichkeit, Tod und Teufel im Mittelalter. In: Markus J. Wenninger (Hg.): *du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“ Friesach (Kärnten), 19.-23. September 1994. Klagenfurt: Wieser 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3), S. 319-346, hier S. 324). Die intendierte Botschaft liegt demnach auf der Hand: Adam, der Mann, dient als Vorbild für das zu belehrende Publikum und die frauenfeindliche Grundhaltung wird offensichtlich (vgl. ebda., S. 326). SPREITZER betont, es gehe um „[...] die Diabolisierung weiblicher, vor allem weiblicher aktiver Sexualität.“ (ebda., Hervorhebung dort).*

*der uns sô schôn beschaffen hât  
ân aller hant missetât?’* (JWch v. 663-672) (Hervorhebungen S. L.)

An dieser Stelle endet die Eröffnungsszene der Schöpfungsgeschichte in der *Weltchronik*. Das Verhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen steht fest, ebenso die Ordnung zwischen den Geschlechtern.

### 3.2 EVA, SATHANAS UND LUCIFER: DIE ENTSTEHUNG DES HANDLUNGSSPIELRAUMS

Lucifer, einstiger Lieblingsengel Gottes, nun als stinkender *vûler hund* (JWch v. 309) in die *helle* verbannt, ist von Neid auf die ersten Menschen ob des Paradieses getrieben und intrigiert:

*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  
breht von irr gehôrsam.* (JWch v. 677-682) (Hervorhebungen S. L.)

Der gefallene Engel trachtet danach, beide von ihrem Gehorsam abzubringen und somit ihre Vertreibung aus dem Paradies zu erwirken.

In der *Weltchronik* des Jans von Wien ist Lucifer nicht alleine. Er lässt *sînen gesellen* (vgl. JWch v. 683), der sowohl Tag als auch Nacht *nâch bôsheit ringen kund* (vgl. JWch v. 686-687), kommen. Die Rede ist hier von Sathanas, einem *bæsen wiht* (vgl. JWch v. 690), der Lucifer bei dessen Vorhaben unterstützen soll. In der Literatur des Mittelalters ist es keine Seltenheit, dass Lucifer und Sathanas als zwei unterschiedliche Widersacher des Menschen begegnen.<sup>125</sup> Lucifer klagt Sathanas sein Leid:

*,Sathanas, lieber friunt mîn,  
dû solt von mir enpfangen sîn.  
ich wil dir klagen mîniu leit,  
diu mîn lîp unsanfte treit.  
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.’ [...]  
,Sathanas, nû tuo schîn,  
ob dû ein schalc mûgest gesîn,  
und var zuo Adâmen  
und sæ dînen sâmen,  
alsô daz Evâ und Adâm*

---

<sup>125</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 78. Da Jans in der späteren Hiob-Szene (vgl. JWch v. 13.173-13.456) den Teufel beständig als ‚Sathan‘ und nicht wie in der Schöpfungsgeschichte als ‚Sathanas‘, wengleich es sich hier um eine Variation von ‚Satan‘ handelt, bezeichnet, überlegt DUNPHY, ob es sich hierbei möglicherweise ebenfalls um zwei unterschiedliche Figuren handelt (vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 78).

**in dem pardīs iht bestân.**  
*nû var, vil lieber Sathanas,*  
**rât Adam und Even daz,**  
*daz si daz bot zerbrechen,*  
**und wir uns an in rechen.**' (JWch v. 693-712) (Hervorhebungen S. L.)

Es scheint fast, als wäre die verkehrte Welt bereits in Lucifers Befehl an Sathanas vorgezeichnet: Adam ist hier zuerst lediglich der *man*, die Frau wird beim Namen genannt. Lucifer ist neidisch; Gott hat, nachdem er seine ersten Geschöpfe, die Engel, teilweise aufgrund ihres Ungehorsams bestrafen musste, neue Wesen geschaffen, womit der Verbannte ganz und gar nicht zufrieden ist und was ihm *leit und ungemach* bereitet. Besonders bemerkenswert ist, dass Lucifer seinen Gehilfen zu Adam schicken möchte; in seinen Augen ist der erste Mann sehr wohl empfänglich für vom Gehorsam abbringende Einflüsterungen. Eva wird hier nur in Verbindung mit ihrem Mann genannt – in Lucifers Augen ist Adam der entscheidende Faktor, um beide aus dem Paradies zu vertreiben. Zum Vergleich: In der *Vita Adae et Evae* fragt Eva den Teufel, weshalb er es auf die Menschen abgesehen habe (vgl. VitAd 11,2-11,3).<sup>126</sup> Lutwin, dessen Text *Eva und Adam* aus dem 14. Jahrhundert stammt,<sup>127</sup> lässt hingegen Adam den Teufel zur Rede stellen (vgl. Lutw v. 1.311-1.326). In beiden Texten ist Adam der Grund für den Hass und den Neid des Teufels auf die Menschen, da er sich geweigert hat, den ersten Menschen – und nur diesen – anzubeten, was die Verbannung aus dem Himmel zur Folge hatte (vgl. VitAd 12,1-16,4, vgl. Lutw v. 1.327-1.490).

Sathanas muss nicht lange überlegen und verkündet Lucifer seinen Plan:

*,Lucifer, lieber meister mîn,*  
*ir sült des vil gewis sîn,*  
**daz Adam nindert ist sô wîs,**  
**ich bring in ûz dem paradīs.**  
*ich tuon dir wærlîch bekant,*  
**ich wil varn in den serpent,**  
**sît si schôn gêt ûfgereht,**  
*reht als ein kerz sleht.*  
*dar inn wil ich erwerben wol,*  
**daz ich si beid verrâten sol,**  
**Even und ouch Adâmen.**  
**ich teil in mînen sâmen**  
**mit, alsô daz Adam**  
**entrinnet her ûz mit scham. [...]**  
**dâ von rât ich froun Evâ,**  
**daz si niht lenger dâ**

<sup>126</sup> Apokalypse Mosis/Vita Adae et Evae. In: Otto Merk/Martin Meiser: Das Leben Adams und Evas. Band II: Unterweisung in erzählender Form. Lieferung 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit), S. 788-864. Alle weiteren Belege der *Vita Adae et Evae* sowie der *Apokalypse Mosis* werden nach dieser Ausgabe zitiert.

<sup>127</sup> Vgl. Bruno Jahn: Lutwin. In: DLL MA 1, Sp. 1036-1037, hier Sp. 1036.

**belibent in dem paradís, [...]**  
*si wellent mit irn witzzen*  
**unsern kôr besitzen,**  
**dâ von wir verstôzen sîn**  
**von dem heiligen trehtîn. [...]**  
**ir freud diu muoz ende hân.**  
**si müezen ezzen den tôt.**  
*ich bring si schier in grôz nôt.* (JWch v. 715-746) (Hervorhebungen S. L.)

Sathanas teilt Lucifers Missgunst und Neid den Menschen gegenüber und möchte unbedingt verhindern, durch letztere ersetzt zu werden. Seine Wahl fällt auf die Schlange,<sup>128</sup> von der er Besitz ergreifen will, um seine Pläne zu verwirklichen. Adam steht im Fokus von Sathanas Überlegungen; niemals wäre Adam klug genug, um den Betrug zu durchschauen. Er soll dazu gebracht werden, das Paradies voller Scham zu verlassen. Sathanas ist derjenige, der beschließt, Lucifers Anliegen mithilfe des Apfels umzusetzen und die Menschen somit den Tod essen zu lassen.

Lucifer zeigt sich von Sathanas Plan begeistert und belohnt ihn:

*[...] er sprach: ‚gesell, lieber kneht,  
 wirp mir und dir die botschaft reht.  
 sô gib ich dir ze lône  
 die fiurînen krône  
 und tuon dir sicherlichen kunt,  
 ich setz dich in der helle grunt  
 und gib dir, liep geselle,  
 halp mîn grimmige helle.‘* (JWch v. 749-756). (Hervorhebungen S. L.)

Sathanas verschafft sich in Gestalt der Schlange Zutritt zum Paradies und findet, scheinbar zufällig, zuerst Eva (vgl. JWch v. 763-766). Durch den Auftritt des Teufels im Paradies eröffnet sich Evas Handlungsspielraum, der eng verbunden ist mit der Konstitution der weiblichen Handlungsmacht. Sathanas wendet sich an sie und schmeichelt ihr *sanft* und *lîse* (vgl. JWch v. 767-774). Wo Eva – hier noch mit dem Attribut *rein* versehen (JWch v. 775) – zuvor stets stumm und passiv geblieben ist, nimmt sie sich nun das Recht zu sprechen und antwortet ihrem Widersacher. Indem sie hier aktiv das Wort ergreift, ist das Sprechen nicht mehr ausschließlich männlich dominiert:<sup>129</sup>

**‚jâ ich bin frou al ein  
 über daz paradîse.  
 dâ von bin ich wîse  
 und pfleg sîn alles gemeine**

<sup>128</sup> DUNPHY geht davon aus, dass einem aufrecht gehenden Tier mehr Glaubwürdigkeit zukommt als einem mit vier Beinen (vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 79).

<sup>129</sup> HUBRATH stellt für das *Anegenge* fest, dass dort gerade Evas Redeschwall auf ihre angebliche Verführbarkeit verweist. Es heißt *des wîbes getelôser muot* (Aneg v. 1.300) bzw. wird sie später nochmals als *getelôs* (vgl. Aneg v. 2.833) beschrieben; sie wird als hemmungslos charakterisiert und somit gilt sie selbst als Hauptverantwortliche und nicht mehr der Teufel (vgl. Hubrath: *Eva. Der Sündenfall und seine Folgen*, S. 249-250).

*wan des boumes eine.*’ (JWch v. 776-780) (Hervorhebungen S. L.)

Der Teufel gesteht Eva den Raum zu, der ihr vorher verwehrt geblieben ist. Wir haben es nach wie vor mit einer triangulären Struktur zu tun, jedoch ändern sich die Positionen innerhalb des Dreiecks. Nicht mehr Gott, sondern Sathanas nimmt in dieser Szene den oberen Eckpunkt des Dreiecks ein, Adam und Eva tauschen ihre Plätze. Eva nimmt Adams bisherigen Platz im Beziehungsdreieck ein – schließlich steht sie dem Teufel hier eindeutig näher als Adam. Sie scheint für seine Schmeicheleien empfänglich zu sein, was die Ungleichheit der Geschlechter vor dem Sündenfall einmal mehr unterstreicht. Was hier und auch bereits zuvor an Sathanas’ Rede ersichtlich geworden ist, ist wie er Eva adressiert, nämlich als *frou* und sie wird nicht mehr, wie es vor dem Auftritt des Teufels der Fall war, als *wîp* bezeichnet. Interessant ist gerade in diesem Kontext die Etymologie des Substantivs ‚Frau‘. Sowohl das im Mittelhochdeutschen in vielen Varianten belegte Substantiv *vrouwe*, das althochdeutsche *frouwa* als auch der Name der altnordischen Göttin Freyja sind movierte feminine Substantiva des althochdeutschen Wortes *frō*, was ‚Herr‘ bedeutet.<sup>130</sup> Der Teufel bezeichnet Eva als ‚Herrin‘ und sie selbst übernimmt diesen Titel, als sie beteuert, Herrin des Paradieses zu sein, was ganz klar als Herrschaft über Gottes Garten gelesen werden kann – eine Herrschaft, die jedoch noch von Gott legitimiert zu sein scheint (vgl. JWch v. 573-576). Dass Sathanas Eva als *frou* tituliert, verleiht der Szene eine höfische Komponente, denn die *vrouwe* ist, so das klassische Handbuchwissen, eindeutig in der höfischen Sphäre zu verorten.<sup>131</sup> „*Vrouwe*“, so schreibt OTFRID EHRISMANN, „akzentuierte also den sozialen und höfisch-kulturellen Aspekt, es war der Statusbegriff [...] gegenüber dem Genusbegriff *wîp* [...]“.“<sup>132</sup> Bevor der Teufel die Bühne des Geschehens betritt, findet sich der Begriff *frou* zwei Mal; er bezieht sich jedoch nicht direkt auf Eva, sondern auf Adam als *froun Even man* (JWch v. 550, v. 561). Eva wird überwiegend als *wîp* bezeichnet, was sie eindeutig als Adams Ehefrau<sup>133</sup> ausweist – schließlich soll er seine Frau *pflügen* (vgl. JWch v. 553-556) – und ihr eine untergeordnete Rolle zuweist (vgl. Eph 5, 22-33). Der Teufel hingegen wendet sich mit der Anrede *frou* direkt an Eva und verleiht ihr dadurch einen besonderen Status.

---

<sup>130</sup> Vgl. Frau. In: Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. Online unter <https://www.dwds.de/wb/Frau#d-1-1> (zuletzt aufgerufen: 18.05.2020).

<sup>131</sup> Vgl. Otfried Ehrismann: *Ehre und Mut, Abenteuer und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*. München: Beck 1995, hier S. 229.

<sup>132</sup> Ebda.

<sup>133</sup> Vgl. Lexer: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, S. 324.

Evas Auftreten wirkt erstaunlich selbstsicher. Sie ist sich bewusst, dass dieser eine bestimmte Baum für Gott reserviert ist. Zwischen Sathanas und Eva beginnt ein gleichberechtigter Dialog, in dem der Teufel sie über den verbotenen Baum, den Grund des Verbotenes und den Urheber des Gebotes befragt (vgl. JWch v. 781-788). Eva kennt die Strafe einer Übertretung: ‚[...] æz ich daz obz, sô wær ich tôt.‘ (JWch v. 788). Sathanas nutzt die Gelegenheit und straft Gottes Gebot Lügen:

*‚du geloubest an got stæte,  
sîn wort und sîn ræte,  
und hâst ez für ein wârheit.  
ez wirt dir noch her nâch leit. [...]‘ (JWch v. 791-794)*

Die Handschrift Cgm 250 zeigt auf fol. 3r<sup>134</sup> (Abb. 3) wie die Schlange, hier selbstverständlich noch aufrecht, mit Eva spricht. In der *Weltchronik* beteuert Sathanas, die Frau würde die Einhaltung des Gebotes bald bereuen; die Schlange versichert sie ihrer Treue (vgl. JWch v. 795-798).<sup>135</sup> Sathanas geht noch einen Schritt weiter und sagt:

*‚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 schæen sam er ist**  
zwâr in vil kurzer frist:  
dar umb hât er ez getân.  
des solt dû dich an mich verlân.‘ (JWch v. 800-808) (Hervorhebungen S. L.)*

Wie bisher bereits deutlich geworden ist, nehmen die Dialoge der Schöpfungsgeschichte in der *Weltchronik* weitaus mehr Raum ein, als es in der biblischen Vorlage der Fall ist.<sup>136</sup> Hier fallen die Schlüsselworte, die Evas nachfolgende Handlungen bedingen. Sathanas verspricht ihr, genauso weise und schön zu werden wie Gott. Wie auch in der biblischen Vorlage ist Eva davon entzückt, klug zu werden; mögliche Schönheit findet sich dort hingegen nicht und erinnert an das Vergehen des *schæenen* Lucifer zu Beginn der *Weltchronik*, der sich auf die selbe Stufe wie Gott stellen möchte und diese *hôchvart* letzten Endes büßen muss (vgl. JWch v. 161-316). Der Teufel verspricht Weisheit und Schönheit (vgl. JWch v. 800-824); besonders betont er jedoch die ihr winkende Schönheit, die er für eine Frau möglicherweise als passender erachtet als das Wissen.<sup>137</sup> Zu Beginn der *Weltchronik* lobt

<sup>134</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 3r. Die Schlange kann jedoch auch mit Extremitäten dargestellt sein, wie die Historienbibel des Evert van Soudenbalch aus ca. 1465 zeigt (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2771, fol. 10r).

<sup>135</sup> Auch in der Noah-Episode versichert der Teufel den Sohn Noahs und dessen Frau seiner vermeintlichen Treue (vgl. JWch v. 1.998-2.002, v. 2.099-2.102).

<sup>136</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 80.

<sup>137</sup> Vgl. ebda.

Gott – ohne ersichtlichen Grund – den schönen Engel und, so MARIA DOBOZY weiter, es scheint beinahe, als wäre Gott von der Perfektion seiner eigenen Schöpfung überrascht. Lucifer ist Gott hörig, solange dieser ihn über seine Schönheit im Unklaren lässt; sobald er davon weiß, ist der Fall vorgezeichnet.<sup>138</sup> Nachdem Gott ihn auf seine Schönheit hingewiesen hat, tobt Lucifer – auch dies ist überraschend – vor Freude. Sowohl der plötzliche Ausbruch des Engels als auch die Sünde an sich scheinen beinahe auf kindisches Verhalten hinzuweisen.<sup>139</sup> Dies weist jedoch auf die Gefahr hin, die Lucifer darstellt: Solange Eva nicht schön bzw. weise ist, gehorcht sie Gott; sobald sie ihre Ziele erreicht hat, muss auch sie fallen. Freude kann es nur im Zusammenhang mit Harmonie geben, Harmonie ist jedoch unabänderlich an die göttliche Ordnung geknüpft.<sup>140</sup>

Dass Eva, eine Frau, sich Wissen aneignen möchte, gilt im christlich-mittelalterlichen Denken ohnehin als Anmaßung. Die Frau lebe „[...] eher nach fleischlichem Sinn als nach geistigem Verstand [...]“<sup>141</sup>, der Mann hingegen sei mit der *ratio*<sup>142</sup> ausgestattet. Aurelius Augustinus (354-430)<sup>143</sup> fragt in seinem Genesiskommentar: „Wenn die Frau dem Manne nicht zur Hilfeleistung, um Kinder hervorzubringen, gemacht worden ist, zu welcher Hilfe ist sie dann gemacht worden?“<sup>144</sup> Bereits kurz vor dieser Frage kommt er zu dem Schluss: „Wenn nun gefragt wird, wozu dieses Gehilf nötig war, zeigt sich wahrscheinlich nichts anderes als die Hervorbringung von Kindern [...]“<sup>145</sup> Die Frau wurde nur aus einem einzigen Grund erschaffen, der Mann hingegen aus vielen.<sup>146</sup> Aus diesem Grund, so Augustinus,

<sup>138</sup> Vgl. Maria Dobozy: Historical Narrative and Dialogue: The Serious and the Burlesque in Jans der Enikel's *Weltchronik*. In: Sibylle Jefferis (Hg.): Current Topics in Medieval German Literature: Texts and Analyses (Kalamazoo Papers 2000-2006). Göppingen: Kümmerle 2008 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 748), S. 151-168, hier S. 157.

<sup>139</sup> Vgl. ebda., S. 155-156.

<sup>140</sup> Vgl. ebda., S. 156.

<sup>141</sup> Aurelius Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis. De genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. II. Band, Buch VII bis XII. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Schönigh 1964, hier Buch XI, xlii, 58, S. 225.

<sup>142</sup> Rüdiger Schnell: Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur. Bern/München: Francke 1985 (Bibliotheca Germanica 27), hier S. 478. Deswegen hätte Adam den teuflischen Einflüsterungen auch keinen Glauben geschenkt (vgl. Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch XI, xlii, 58, S. 224-225).

<sup>143</sup> Vgl. H.-J. Oesterle: Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater. I. Leben. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 02.05.2020)

<sup>144</sup> Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch IX, v, 9, S. 95.

<sup>145</sup> Ebda., Buch IX, iii, 5, S. 93.

<sup>146</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 97. Wäre die Frau so wie der Mann dazu auserkoren gewesen, das Feld zu bestellen, wäre, wenngleich die Arbeit vor dem Sündenfall noch keine Mühen abverlangt hätte, dennoch eine männliche Hilfe vorzuziehen gewesen (vgl. Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch IX, v, 9, S. 95).

konnte die Schlange auch nur Eva verführen, denn Adam hätte dem Teufel keineswegs Glauben geschenkt.<sup>147</sup>

Auch die Bibel, insbesondere die paulinischen Briefe, bewertet Evas Verhalten als verwerflich. Im ersten Korinther-Brief heißt es: „Sie [die Frauen] 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.“ (1 Kor 14,34-35) Auch der erste Brief an Timotheus geht auf das Thema ein:

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 übertrat das Gebot. (1 Tim 2,11-14) (Hervorhebungen S. L.)

Wissen ist eindeutig ein männliches Vorrecht. Das von BENNEWITZ festgestellte Unsichtbarmachen der Dame bezieht sich auch auf deren geistige Fähigkeiten. Aus dem buchstäblichen Verstecken des Frauenkörpers resultiert „[...] eine intellektuelle Einschränkung [...] bzw. die Forderung nach Unsichtbarmachen des (trotzdem noch vorhandenen) Intellekts.“<sup>148</sup> Aufgrund ihres Naturstands Frau unterliegt Eva dieser intellektuellen Einschränkung. Das Recht auf Wissen wird ihr von vornherein abgesprochen – was sie wissen darf, bestimmen Gott und Adam – und neben ihrem Körper muss auch ihr Geist unsichtbar gemacht werden – eine Forderung, der sie sich hier ganz augenscheinlich widersetzt. Eva bleibt nicht still und lässt sich auch nicht belehren; sie ist diejenige, die sich selbst Wissen aneignen möchte. Der Wille zum Wissen wird Eva in der *Weltchronik* als „unbedingte[r] Wille [...] zur Herrschaft“<sup>149</sup> ausgelegt. Es ist offensichtlich, dass Eva sich den ihr zugeschriebenen Pflichten zur Wehr setzt, was ihr überaus negativ ausgelegt wird und sie in den Augen des Dichters dazu prädestiniert, auf die falschen Einflüsterungen des Teufels hereinzufallen.<sup>150</sup> Jans stilisiert sie damit zur „Erbin Lucifers“<sup>151</sup>.

---

<sup>147</sup> Vgl. Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch XI, xlii, 58, S. 224-225.

<sup>148</sup> Bennewitz: Der Körper der Dame, S. 225.

<sup>149</sup> Mierke: Riskante Ordnungen, S. 98.

<sup>150</sup> Vgl. ebda., S. 97.

<sup>151</sup> Ebda.

Indem Eva sich Wissen aneignen möchte, verlässt sie die ihr zugeschriebene klassisch weibliche Sphäre. In der germanistischen Mediävistik ist der Begriff des ‚Crossdressing‘<sup>152</sup> hinreichend bekannt. Meiner Lesart nach vollzieht sie durch ihre Liebe zum Wissen und ihren damit verbundenen Vorstoß in eine männliche Domäne ebenfalls eine Art Crossdressing. Wenngleich sie sich auch nicht verkleidet und ihr metaphorischer Kleidertausch nicht äußerlich an ihrem Körper sichtbar ist, so schlüpft sie dennoch in männliche ‚Kleidung‘, um, wie EDITH FEISTNER für eine als Mönch verkleidete Frau feststellt, „[...] [ihre] Bestrebungen, eigene, tatsächlich als ‚männlich‘ kodierte Interessen zu verwirklichen.“<sup>153</sup> Die Bibel ist in Bezug auf das Geschlecht und die zugehörige Kleidung überaus deutlich: „Eine Frau soll nicht die Ausrüstung eines Mannes tragen und ein Mann soll kein Frauenkleid anziehen; denn jeder, der das tut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.“ (Deut 22,5) Die Bereiche ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ werden strikt voneinander getrennt; aus theologischer Sicht hat der Körper, sprich das biologische Geschlecht, eine gesellschaftlich akzeptierte soziale Identität zu generieren, letztere muss vice versa wiederum auf den Körper verweisen. Eine Überschneidung wie Eva sie hier vollzieht, kommt einer von der Kirche abgelehnten Vermischung der Geschlechter und ihrer Identitäten gleich – sie generiert sozusagen ein drittes Geschlecht, das nach kirchlichem Standpunkt in Gottes Ordnung nicht vorgesehen ist.<sup>154</sup> Richtiges, den gesellschaftlichen Normen der mittelalterlichen Gesellschaft entsprechendes Verhalten ist untrennbar mit dem biologischen, sichtbaren Geschlecht verbunden. Ist diese Korrelation nicht gegeben – der Mann agiert wie eine Frau, die Frau ver-

---

<sup>152</sup> Vgl. zu diesem Thema etwa Edith Feistner: *Manlīchiu wīp, wīplīche man*. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters. In: PBB 119/2 (1997), S. 235-260; vgl. Valerie R. Hotchkiss: *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*. New York/London: Garland Publishing 1996 (The new Middle Ages 1/Garland Reference Library of the Humanities 1991). Dass weiblichem und männlichem Crossdressing dabei unterschiedliche Konnotationen eingeschrieben sind, bringt EDITH FEISTNER auf den Punkt: „Der Mann in Frauenkleidern kann, ja darf nicht ernst genommen werden; die Frau in Männerkleidern aber kann nicht ernst genug genommen werden.“ (Feistner: *Manlīchiu wīp, wīplīche man*, S. 247). BRIGITTE SPREITZER definiert neben dem Crossdressing weitere dem Crossdressing ähnliche Phänomene, die sich in der mittelalterlichen Literatur finden: „[...] männliche Schwangerschaft, kriegerische Aktivitäten von Frauen, der Bruch mit der Heterosexualität, Geschlechtswechsel u.ä. [...]“ (Brigitte Spreitzer: *Störfälle. Zur Konstruktion, Destruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter*. In: Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Hg.): *Manlīchiu wīp, wīplīch man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997. Berlin: Erich Schmid 1999 (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), S. 249-263, hier S. 254).

<sup>153</sup> Feistner: *Manlīchiu wīp, wīplīche man*, S. 240.

<sup>154</sup> Vgl. Bennewitz: *Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht*, S. 7.

hält sich wie ein Mann – ist die Geschlechterordnung empfindlich gestört.<sup>155</sup> Eva, im metaphorischen Sinne ‚verkleidet‘, ist, wie VALERIE HOTCHKISS festhält, „a source of disorder“<sup>156</sup> und ist dem zuzurechnen, was BRIGITTE SPREITZER als „Störfälle“<sup>157</sup> klassifiziert. Die Frau ist aufgrund ihres von der Norm abweichenden Verhaltens das subversive Element. Indem sie der weiblichen Gehorsamspflicht nicht nachkommt oder – dies zeigt sich aus der klassischen misogynen Sichtweise heraus gelesen auch in der *Weltchronik* – sich über ihren Mann erheben will, bringt sie die gegebene Ordnung zum Einsturz.<sup>158</sup> CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE schreibt, die Frau wolle „[...] sich [selbst] zum Herrn, den Mann zur Dienerin machen [...]“.<sup>159</sup> HOTCHKISS führt diesen Gedanken noch weiter aus und hält fest:

*Cross dressing becomes a sign of the desire for dominance as a wife (an „unnatural“ state), and, furthermore, it aids these women in schemes to outwit their husbands. [...] If presented with the proper tone, contravention of taboos becomes humorous. Instead of returning to positions as subservient wives, these women use disguise to gain the upper hand in the contentious struggle of the sexes for power within relationships.*<sup>160</sup> (Hervorhebungen S. L.)

Letztlich obliegt es jedoch dem Mann, dieser Subversion und dem damit verbundenen „Herrschaftswechsel“<sup>161</sup> entgegenzuwirken. Er ist sowohl für sein eigenes als auch für das Seelenheil seiner Frau verantwortlich – auch in der *Weltchronik* kommt Adam, wie bereits gezeigt wurde, diese Aufgabe zu –; eine Ehe, in der verkehrte Geschlechterordnungen vorherrschen, kann vor Gottes Augen nicht bestehen. Kommt der Mann seiner Pflicht, die Frau zu ‚beschützen‘ – wenn nötig darf er dazu auch Gewalt anwenden – nicht nach, hat er seinen Platz in der Gesellschaft verwirkt und auch kein Anrecht auf Mitleid.<sup>162</sup> Im Kontext von Legenden weiblicher Mönche verweist SPREITZER auf den Teufel, der stets in einer Form in das Geschehen rund um die in Bewegung geratenen Geschlechtergrenzen invol-

---

<sup>155</sup> Vgl. Claudia Brinker-von der Heyde: *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen? Zur Konstruktion und Symbolik der Geschlechterbeziehung*. In: Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Hg.): *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997. Berlin: Erich Schmid 1999 (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), S. 47-66, hier S. 58.

<sup>156</sup> Hotchkiss: *Clothes Make the Man*, S. 97.

<sup>157</sup> Spreitzer: *Störfälle*, S. 255.

<sup>158</sup> Vgl. Brinker-von der Heyde: *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?*, S. 62.

<sup>159</sup> Ebda.

<sup>160</sup> Hotchkiss: *Clothes Make the Man*, S. 97. Zu weiteren – mitunter auch positiv konnotierten – Formen von Crossdressing vgl. ebda. Selbstverständlich, das ist den RezipientInnen klar, wird Eva wieder in ihre unterwürfige Position zurückkehren. Auf den komisch-karnevalesken Effekt der Konstellation werden wir weiter unten zurückkommen.

<sup>161</sup> Brinker-von der Heyde: *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?*, S. 62.

<sup>162</sup> Vgl. ebda.

viert ist.<sup>163</sup> Auch die Wiener *Weltchronik* kommt ohne eine teuflische Motivation nicht aus; am Anfang steht der Teufel, der den Anstoß zur Transgression der Geschlechtergrenzen gibt.

Im Gegensatz zur Bibel zeigt der Teufel hier sehr wohl alle seine Überredungskünste – diese sind auch nötig, denn Eva beginnt erst, dem Teufel Glauben zu schenken, als er ihr sagt, dass Gott seinen Geschöpfen den Baum absichtlich vorenthält (vgl. JWch v. 800-814). Die klassische – misogynen – Auslegung ist bekannt: Eva würde sich aufgrund ihrer im Vergleich zu Adam weniger ausgeprägten *stæte* auf die Einflüsterungen des Teufels einlassen.<sup>164</sup> Besonders liegt Lucifers Handlanger daran, dass auch Adam das Gebot übertritt:

*.[...] brich den apfel an der stunt  
und iz ir einen in den munt  
und brinc den andern dīnem man,  
sô wirt er wunnliclich getân  
und traget die öbristen krôn  
vor got in dem himel schön.  
sô habt ez himel und paradīs.  
allerêrst sô sīt ir worden wīs.* (JWch v. 817-824) (Hervorhebungen S. L.)

Mit dem Auftritt des Teufels auf der Bühne des Geschehens ändert sich auch Evas Wahrnehmung. Bevor Sathanas erscheint, wird Evas Blick einzig auf die Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung gelenkt, was sie auch sprachlich zum Ausdruck bringen darf. Sobald der Schöpfer nicht mehr allgegenwärtig ist, gibt es diese „Disziplinierung des weiblichen Blicks“<sup>165</sup> nicht mehr: „[...] so wird andererseits der gesenkte Blick ein generelles Merkmal des weiblichen Körpers und kennzeichnet seine grundsätzliche und andauernde Bereitschaft zur Anerkennung der männlichen Vorherrschaft in sozialer und sexueller Hinsicht.“<sup>166</sup> Wenngleich Eva ihren Blick in der *Weltchronik* zugegebenermaßen nicht senkt, zeigt sich in der Steuerung ihres Blickes zu Beginn der Schöpfungsszene dennoch die Akzeptanz der männlichen (Vor-)Herrschaft. Sobald Lucifers Komplize erscheint, beginnt Eva zu sehen; möglicherweise beginnt sie auch, ihre Möglichkeiten zu sehen. Besonders wichtig ist das Erkennen des verbotenen Baums, zumal der Text zuvor im Gegen-

---

<sup>163</sup> Vgl. Spreitzer: Störfälle, S. 258.

<sup>164</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 97. Augustinus fragt: „Wie hätte die Frau jemals auf diese Worte hin glauben können, daß ihnen von Gott etwas Gutes und Nützliches verboten worden sei, wenn nicht in ihrem Inneren bereits jene Liebe zur Eigenmacht und eine gewisse stolze Selbstüberhebung gewesen wäre, die jene Versuchung überwinden und demütigen sollte?“ (Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch XI, xxx, 39, S. 208).

<sup>165</sup> Bennewitz: Der Körper der Dame, S. 227.

<sup>166</sup> Ebda.

satz zu Adam keine direkte Verbindung zwischen Eva und dem Baum herstellt. Sehen und gesehen werden sind grundlegende Elemente für die Konstitution von Evas Handlungsmacht.

Vor dem Engelsturz will auch Lucifer die *öbriste krôn* (vgl. JWch v. 192) tragen; hier wird sie Adam versprochen, der nicht nur Gott gleich werden, sondern sogar über Gott stehen soll. Sathanas verspricht Himmel und Paradies. Obwohl Eva der Schlange glaubt, ist sie darüber *trûric und unfrô* (JWch v. 826). Sie pflückt zunächst einen Apfel für sich und isst ihn<sup>167</sup> – interessant ist, dass unmittelbar nach Evas Zuwiderhandeln keinerlei Konsequenzen folgen, zunächst bleibt alles unverändert.<sup>168</sup> Zum ersten Mal seit ihrer Bewunderung der göttlichen Schöpfung wendet sich Eva an Adam und spricht ihn direkt an:

*[...] ,ich hân mich wol bedâht,  
ich hân dir einen apfel brâht,  
den schænsten den ich indert vant.  
bî dem sô tuon ich dir bekant,  
daz er ist bezzer dann golt,  
wan ich bin dir mit triuwen holt.  
lieber Adam, nim in in den munt,  
sô wirst dû an der selben stunt  
vor allem ungelücke vrî.  
sæld und heil wonet dir bî,  
und wirst zwar als wîse  
als der beschuof daz paradîse.  
diu nâter hât mir daz geseit  
für die ganzen wârheit.* (JWch v. 831-844) (Hervorhebungen S. L.)

Vers 831 scheint mir von besonderem Interesse zu sein: Eva hat, wenngleich der Text diesen Prozess nicht zeigt und das Pflücken des Apfels lediglich als Resultat der teuflischen Überredungskünste scheinen lässt, über ihre Tat und die daraus folgenden Konsequenzen nachgedacht. Zwar legt Sathanas Eva nahe, auch ihrem Mann einen Apfel zu bringen, sie ist jedoch kein passives Objekt, sondern aktives Subjekt und denkt – ganz offensichtlich – vorher darüber nach. Generell scheint Jans an den Gedanken seiner Figuren jedoch nur wenig Interesse zu haben.<sup>169</sup> Eva will nicht nur selbst klug werden, sie möchte diese Weisheit auch für Adam, der dadurch von allem Unglück – wenngleich hier zu hinterfragen

---

<sup>167</sup> HALFORD stellt fest, dass Lutwin hingegen Eva sogar in der Apfelszene als sowohl körperlich als auch geistig schwach zeichnet, wobei sie niemals Böses im Sinn habe, sondern ihre Missetat lediglich ihrer kindlichen Naivität zuzuschreiben sei (vgl. Lutw v. 391-506; vgl. Mary-Bess Halford: Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation. Göppingen: Kümmerle 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 401), hier S. 62).

<sup>168</sup> Vergleicht man die *Weltchronik* von Jans von Wien an diesem Punkt mit dem *Aneenge*, sticht ein deutlicher Unterschied ins Auge: Im *Aneenge* isst Eva das Obst und wird sich ihrer Nacktheit sofort gewahr. Bereits mit Blättern bedeckt geht sie zu Adam, um auch ihm etwas von dem Obst zu geben. Das *loup* an Eva scheint er nicht zu bemerken; ihm fällt nur auf, dass Eva nicht gestorben ist (vgl. *Anege* v. 1.320-1.364).

<sup>169</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 219. Wohl aber kennt der Erzähler Gottes Gedanken und teilt sie den RezipientInnen mit (vgl. ebda., S. 221).

wäre, worin das Unglück vor der göttlichen Strafe besteht – befreit würde. An dieser Stelle zeigt sich nochmals, dass es Eva im Gegensatz zu Lucifer nicht um die Schönheit geht, die der Apfel angeblich mit sich bringt, sondern um die *wisheit*. Die Geschlechterverhältnisse haben sich gewandelt; Eva bestimmt und Adam kann dem, obgleich darin seine Pflicht bestünde, nichts entgegensetzen. Ein essentieller Teil der Agency-Definition (vgl. Kapitel 1.3) bezieht sich auf dieses zielorientierte Handeln; Eva weiß, was sie möchte und handelt auch dementsprechend.

Adams Verzweiflung tritt nach Evas Vorschlag, den Apfel zu essen, deutlich zutage. Eva gibt ihm bereitwillig Auskunft darüber, woher sie die Frucht hat (vgl. JWch v. 845-852); Adam äußert kein Wort der Kritik an Evas Verhalten, sondern ist lediglich um sich selbst besorgt:

*,izz ich daz obz, sô lîd ich schâm  
und hiet zerbrochen daz gebot,  
daz mir verbôt der liebe got.  
daz wil ich niht zerbrechen.  
waz sold ich an mir rechen?  
sold ich umb disen apfel rô  
liden den bitterlichen tô?* (JWch v. 854-860)

An dieser Stelle wird offensichtlich, was sich seit dem Erscheinen Sathanas' entwickelt hat: Wo Adam sich unsicher ist und keinen Gedanken an das Wissen verschwendet, das mit der Übertretung des Gebotes einhergeht, handelt Eva weitaus entschlossener. Sie ist keineswegs mehr passiv, was sich nicht nur an dem Dialog zeigt, in den sie und Adam treten – um ein gleichberechtigtes Gespräch handelt es sich hier meines Erachtens nach nicht, denn Eva behält die Oberhand. Sie spricht nicht nur mit ihrem Mann, sondern fährt ihn regelrecht an.<sup>170</sup> Wo sie zuerst versucht hat, ihn auf freundliche Weise von ihrem Vorhaben zu überzeugen, verbietet sie ihm nun – ebenfalls ein Anzeichen für die verdrehten Geschlechterverhältnisse – die Rede: *,swîc und iz den apfel sâ, / und brichest dû hiut daz gebot, / sô wirst dû schæner dann got. [...].* (JWch v. 862-864) (Hervorhebungen S. L.). Eva ist sichtlich von Zorn erfüllt. Was EVAMARIA FREIENHOFER in anderem Kontext als zu wenig komplex zurückweist, scheint mir jedoch auf die vorliegende *Weltchronik* zuzutreffen, nämlich die Wertungen, die mit einer Emotion einhergehen, einem bestimmten Geschlecht

---

<sup>170</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 97.

zuzuweisen.<sup>171</sup> FREIENHOFER schreibt: „Wenn es um eine Negativierung weiblicher Figuren [geht], [werden] sie stolz im Sinne von ‚anmaßend‘ oder als unrechtmäßig zornig gezeigt [...], wohingegen männliche Figuren als stolz mit der Bedeutung ‚großmütig‘ oder als rechtmäßig zürnend geschildert werden [...].“<sup>172</sup> Diese „einfache Dichotomie“<sup>173</sup> verweist auf die von Gott vorgegebenen Geschlechterrollen, denn Evas Stolz und Zorn gegenüber ihrem Mann scheinen in der göttlichen Ordnung nicht vorgesehen zu sein und rücken sie aufgrund ihres stolzen Verhaltens und ihres Zorns gleich in mehrfacher Hinsicht in ein negatives Licht. Anhand der kontextuellen Situierung der Emotionen zeigt sich, dass auch diese ein wesentlicher Teil von Gender sind: Evas Stolz wird als anmaßend und ihr Zorn als unrechtmäßig dargestellt.

Von Gottes ursprünglicher Ordnung kann an diesem Punkt keineswegs mehr die Rede sein. Die Geschlechterrollen haben ihre Geltung verloren: Nicht mehr Adam dominiert seine Frau, sondern umgekehrt, sie erteilt ihm Befehle, was ihr natürlich überaus negativ ausgelegt wird – sie scheint einer Herrschaft sowohl über das Paradies als auch über das Himmelreich nicht abgeneigt zu sein (vgl. JWch v. 868-870). Dass Eva den Apfel isst, stellt gleichermaßen den Zenit ihrer Handlungsmacht dar, denn erst, nachdem sie die Frucht gegessen hat, ist sie – wohl aufgrund ihrer Erkenntnis – in der Position, Adam zu beherrschen.<sup>174</sup> Eva wird zum aktiven Subjekt, sie handelt, ist für ihre Handlungen selbst verantwortlich und hat sich von der männlichen Vormundschaft befreit. Die Parallele zu Lucifer – und damit ist Evas Handeln von vornherein negativ konnotiert – liegt jedoch auf der Hand: Indem sie ihrem Mann rät, so *schæen* und *wîs* wie Gott zu werden, begeht sie das gleiche Vergehen, das einst Lucifer begangen hat und macht sich der *superbia* – sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber Adam – schuldig.<sup>175</sup> Als Eva ihrem Mann befiehlt, den Apfel zu essen, steigert sich der ihr zur Last gelegte Hochmut noch, indem Adam nicht nur *schæen*, sondern *schæener* als Gott werden soll (vgl. JWch v. 864). Der Teufel verspricht schließlich die höchste Krone und die Herrschaft sowohl über das Paradies als auch über

---

<sup>171</sup> Vgl. Evamaria Freienhofer: *Ir traiget zwêne zornbrâten*. Die Funktion von Stolz und Zorn für die Geschlechterkonstruktion in den Kurzerzählungen „La dame escoillée“ und „Frauenzucht“. In: Martin Baisch/ Evamaria Freienhofer [u.a.] (Hg.): *Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters*. Göttingen: V&R Unipress 2014 (Aventiuren 8), S. 153-169, hier S. 158.

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Ebd.

<sup>174</sup> In einer heterosexuellen Ehe ist eine Herrin im Mittelalter und darüber hinaus – abgesehen von der Literatur – nicht vorgesehen (vgl. Brinker-von der Heyde: *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?*, S. 48).

<sup>175</sup> Vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 97.

den Himmel; wohlgemerkt bezieht sich dieses Versprechen aber auf Adam und Eva – Eva handelt somit nicht nur für sich allein (vgl. JWch v. 821-822). Dennoch wird ihr Wille zur Herrschaft deutlich artikuliert, sie will über das Paradies und über den Himmel herrschen – würde sie diese Chance nicht ergreifen, so sagt sie, wäre sie *vil unwise* (vgl. JWch v. 867-870). Dass Eva auch über den Himmel herrschen und sich somit Gott untertan machen möchte, ist ungewöhnlich,<sup>176</sup> unterstreicht aber das negative Bild, das von Eva gezeichnet wird. GESINE MIERKE hält fest: „Hier geht es nicht nur um das Vergehen gegen den Befehl Gottes, sondern um die Überzeichnung Evas als Inbegriff weiblicher Hybris. Indem sie Adam Befehle erteilt, werden die Verkehrung der Rollen und die Diffamierung der Frau als ungehorsam festgeschrieben.“<sup>177</sup> Darüber hinaus werden Eva Begierlichkeit und Schwäche zugeschrieben; Attribute, die auch noch über das Mittelalter hinaus zur Beschreibung von Weiblichkeit herangezogen wurden.<sup>178</sup>

Welche Rolle nimmt nun Adam in dieser verkehrten Welt ein? Unfähig, seine ihm von Gott auferlegten Pflichten auszuüben, wirkt er beinahe ein wenig deplatziert. Adam findet sich in einer langen Reihe antiker oder alttestamentarischer weiser Männerfiguren,<sup>179</sup> die allesamt listigen Frauen zum Opfer fallen und in weiterer Konsequenz Gottes Gebote missachten.<sup>180</sup> NORBERT OTT sieht in der Figur des Adam aufgrund dessen untergeordneter Position den ersten „Minnesklaven“<sup>181</sup>. Aber ist Adam tatsächlich ein Opfer der Minne? RÜDIGER SCHNELL postuliert einen grundlegenden und überzeugenden Unterschied, den es

---

<sup>176</sup> Vgl. Mierke: Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel, S. 155.

<sup>177</sup> Mierke: Riskante Ordnungen, S. 97.

<sup>178</sup> Vgl. ebda., S. 98.

<sup>179</sup> Vgl. Schnell: Causa Amoris, S. 480; vgl. Norbert H. Ott: Minne oder *amor carnalis*? Zur Funktion der Minnesklaven-Darstellungen in mittelalterliche Kunst. In: Jeffrey Ashcroft/Dietrich Huschenbett [u.a.] (Hg.): Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters. St. Andrews-Colloquium 1985. Tübingen: Niemeyer 1987, hier S. 107. Die Szene des dominierten Mannes wird auch gerne bildlich realisiert: Eine Frau reitet auf einem Mann. Insbesondere im 15. und 16. Jahrhundert finden sich zahlreiche Variationen dieses Motivs. Die intendierte Botschaft ist eindeutig: Jeder Mann, egal, wie klug, stark oder fromm, kann einer listigen Frau zum Opfer fallen (vgl. Irene Erfen: Phyllis. Zu einigen antiken Exempla des ‚Weibersklaven‘-Topos. In: Ulrich Müller/Werner Wunderlich (Hg.): Verführer, Schurken, Magier. St. Gallen: UVK 2001 (Mittelaltermythen 3), S. 751-776, hier S. 752).

<sup>180</sup> Vgl. Schnell: Causa Amoris, S. 476-477.

<sup>181</sup> Ott: Minne oder *amor carnalis*?, S. 107; allgemein zum Minnesklaventopos vgl. Friedrich Maurer: Der Topos von den ‚Minnesklaven‘. Zur Geschichte einer thematischen Gemeinschaft zwischen bildender Kunst und Dichtung im Mittelalter. In: Friedrich Maurer (Hg.): Dichtung und Sprache des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze. 2., stark erweiterte Auflage. Bern/München: Francke 1971 (Bibliotheca Germanica 10), S. 224-248.

hinsichtlich des Sklaven-Topos zu beachten gilt: „von der Macht der Minne besiegt“<sup>182</sup> und „von Frau(en) besiegt“<sup>183</sup> ist nicht das Gleiche. SCHNELL konstatiert:

Wenn statt vom Sieg der Minne vom Sieg der Frau gesprochen wird, so verbirgt sich hinter der letzteren Perspektive eine ‚realistischere‘, illusionslose Auffassung. Zugleich ist damit fast immer eine negative Bewertung der Frau und des Mann/Frau-Verhältnisses überhaupt verbunden, ganz im Gegensatz zum Minnesklaventopos.<sup>184</sup>

Von einem Sieg der Minne ist in der vorhandenen Konstellation wohl kaum zu sprechen; Adam scheint seiner Frau nicht sonderlich zugetan zu sein. Eva würde Adam mit ihrem Ungehorsam überwältigen, wie Augustinus feststellt:

Nachdem er [Adam] sah, wie die überlistete Frau vom verbotenen Baum gegessen hatte und sie ihm hiervon gab, damit sie zusammen äßen, da wollte er sie nicht betrüben. Er glaubte wohl, sie könnte ohne seinen Trost dahinschwinden [...]. Er war durchaus nicht von einer fleischlichen Begehrlichkeit besiegt, denn er empfand noch nicht den Widerstand des Gesetzes der Glieder gegen das Gesetz seines Verstandes, sondern er tat es aus einem gewissen freundschaftlichen Wohlwollen heraus; einem Wohlwollen, das nur zu oft dazu führt, daß Gott beleidigt wird aus Angst, aus einem Freunde könne ein Feind werden. Erst der gerechte Ausgang des göttlichen Machtspruches am Ende hat ihm gezeigt, was er nicht hätte tun sollen.<sup>185</sup>

Adam unterwirft sich somit dem Willen Evas, was – dies sei an dieser Stelle vorweggenommen – den grundlegenden Bestandteil von Adams Missetat darstellt. Für Augustinus etwa, so hält SCHNELL fest, ist eindeutig die Frau, nicht die Minne der Ursprung des Übels.<sup>186</sup> Hieran wird nochmals deutlich, dass Adam nicht unbedingt zu den Minnesklaven gezählt werden kann; der Terminus „Frauensklave“<sup>187</sup> scheint mir weitaus treffender zu sein.<sup>188</sup> Wir haben es in der *Weltchronik* eindeutig mit einem ‚realistischeren‘ Bild zu tun und auch die Beziehung zwischen Adam und Eva wird, wenngleich Gottes Strafspruch noch nicht stattgefunden hat, deutlich negativ gezeichnet – immerhin setzt sich Eva gegen den Willen des Schöpfers über Adam hinweg und stört damit die ursprüngliche Ordnung. Das Motiv des Frauensklaven und die Kritik am Verhalten der Frau sind untrennbar mit-

---

<sup>182</sup> Schnell: *Causa Amoris*, S. 475.

<sup>183</sup> Ebda. Minne ist bei SCHNELL das idealisierte Abstraktum, die Frau das illusionslose Konkretum (vgl. ebda., S. 471-472).

<sup>184</sup> Ebda., S. 475-476.

<sup>185</sup> Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch XI, xlii, 59, S. 226. HALFORD sieht Jans' Eva ähnlich, wie Augustinus sie hier beschreibt: Nur Adam wüsste, welche Konsequenzen die Frucht nach sich ziehen würde, stimmt Eva zu – auch hier stellt sich in meinen Augen die Frage, warum er das tut – und wäre auch bereit, gemeinsam mit ihr zu leiden (vgl. Halford: *Lutwin's Eva und Adam*, S.65).

<sup>186</sup> Vgl. Schnell: *Causa Amoris*, S. 478.

<sup>187</sup> Ebda., S. 475.

<sup>188</sup> Vgl. ebda., S. 476-477, S. 488.

einander verbunden.<sup>189</sup> Adam fungiert hier als negatives Exempel und ist ein Opfer weiblicher (Über-)Macht, der er letztlich nichts entgegenzusetzen hat.<sup>190</sup>

Was bewirkt der Frauensklaventopos im Hinblick auf Adam? Adams Statusverlust und die verkehrten Geschlechterverhältnisse lassen ihn, wie bereits im Abschnitt zum Cross-dressing anzitiert wurde, aufgrund der Dominanz seiner Frau lächerlich erscheinen; er wird aufgrund der verkehrten Geschlechterhierarchie zu einer komischen Figur. Bereits KNAPP hält fest: „Er [Jans] will unterhalten, in Erstaunen versetzen, Unerhörtes, Einmaliges, Neuartiges [...] erzählen [...]“. <sup>191</sup> An dieser Stelle sei auf eine bekannte Definition des Komischen hingewiesen. ODO MARQUARD schreibt: „Komisch ist und zum Lachen bringt, was im offiziell Geltenden das Nichtigte und im offiziell Nichtigen das Geltende sichtbar werden läßt.“ <sup>192</sup> WALTER HAUG hält dazu fest: „Das Komische ist [...] eine aus dem Ernst selbst geborene Gegenbewegung. Das Ernste droht, in dem Maße, in dem es sich verabsolutiert, zu einer Karikatur seiner selbst zu werden.“ <sup>193</sup> Unter dem Geltenden kann hier die von Gott etablierte Ordnung verstanden werden, das Nichtigte bezieht sich auf das subversive Element. Und genau dort, wo das Geltende seine Geltung verliert, kann Komik entstehen. <sup>194</sup> Adam ist ohnmächtig, Eva ist überlegen – ein Zustand, den es so nicht geben dürfte. Doch, so formuliert MIERKE, kann das Komische nicht ewig währen, obgleich es, temporär begrenzt, die geltende Ordnung negiert, denn „[...] es birgt auch ein rettendes Moment, das

---

<sup>189</sup> Vgl. Schnell: *Causa Amoris*, S. 482. SCHNELL verortet den Frauensklaventopos aufgrund der negativen Konnotation der Frau weniger in der höfischen Literatur, in der die Frauen oftmals idealisiert werden, sondern vorrangig in der klerikalen und didaktischen Literatur (vgl. ebda.).

<sup>190</sup> Vgl. ebda., S. 485, S. 490. Auch bei David und Batseba sowie Samson und Dalila bietet sich eine ähnliche Szenerie. Batsebas Schönheit ist der vermeintliche Grund, aus dem David sündigt und Urias töten lässt (vgl. JWch v. 11.185-11.284); der Text schiebt die Verantwortung an Davids Sünde eindeutig der Frau zu: ‚*Davit, du hast vil übel getân, / daz Urjas hât verlorn den lip / durch Bersabê daz schên wip. [...]*‘. (JWch v. 11.288-11.290; vgl. Mierke: *Risikante Ordnungen*, S. 106). Ähnlich wie Adam stellt auch Samson seine Frau über Gott: *si was im lieber dann got, / vil gern behielt er ir gebot.* (JWch v. 12.429-12.430). Ihre Schönheit wird einem heidenischen man kunt (vgl. JWch v. 12.431-12.432), der sie umwirbt. Auch Samson fällt seiner Frau letztlich zum Opfer; sie schneidet ihm die Haare ab und beraubt ihn damit seiner Stärke (vgl. JWch v. 12.707-12.749). Dalila verkörpert das, was MIERKE „gefährliche Weiblichkeit“ (Mierke: *Risikante Ordnungen*, S. 108) nennt. Im Gegensatz zu Eva jedoch verflucht sich Dalila selbst; sie wünscht ihrem *bâesen lip* (vgl. JWch v. 12.641) den Tod (vgl. JWch v. 12.633-12.660). Letzten Endes wird Dalila wie auch Eva zur Missetat überredet (vgl. JWch v. 12.663-12.706; vgl. Mierke: *Risikante Ordnungen*, S. 109-110). Im Gegensatz zu Eva wird Dalilas Schuldigkeit in der *Weltchronik* gegenüber dem Alten Testament jedoch gemildert (vgl. ebda., S. 107), weswegen, so MIERKE, „[...] die Dalila-Episode vordergründig nicht als Negativexempel für Frauenlist und Verrat zu verstehen [ist] und [...] in der erzählten Variante weniger frauenfeindlich [erscheint].“ (ebda., S. 111).

<sup>191</sup> Knapp: *Die Literatur des Spätmittelalters*, S. 236.

<sup>192</sup> Odo Marquard: *Exile der Heiterkeit*. In: Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning (Hg.): *Das Komische*. München: Fink 1976 (Poetik und Hermeneutik VII), S. 133-151, hier S. 141.

<sup>193</sup> Walter Haug: *Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters*. In: Walter Haug (Hg.): *Strukturen als Schlüssel der Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Tübingen: Niemeyer 1990, S. 257-274, hier S. 259.

<sup>194</sup> Vgl. Mierke: *Risikante Ordnungen*, S. 191.

letztlich eine Restitution des Bewährten auslöst.<sup>195</sup> Auch in der *Weltchronik* kann der komisch-karnevaleske Zustand nicht andauern, auch hier gibt es – dies sei an dieser Stelle vorweggenommen – ein rettendes Moment, das die alte Ordnung reetabliert, nämlich Gott selbst. Dieser rückt die „umgestülpte Welt“<sup>196</sup> wieder zurecht und „[d]ie Gesetze, Verbote und Beschränkungen, die die gewöhnliche Lebensordnung bestimmen [und die] für die Dauer des Karnevals außer Kraft gesetzt [sind]“<sup>197</sup>, erlangen ihre Gültigkeit zurück. Jans von Wien scheint mir hier ganz nach dem Motto *prodesse et delectare* vorzugehen.

Zurück zu den Vorgängen im Paradies. Eva verspottet und beschimpft<sup>198</sup> Adam als *ein vorhtic man* – HALFORD erkennt darin den mangelnden Respekt gegenüber ihrem Ehemann<sup>199</sup> – der keine Ehre hat und sich aufgrund seines furchtsamen Verhaltens sogar den *haz* seiner Frau zuzieht (vgl. JWch v. 873-875). Adam ist ob Evas stolzem Verhalten sichtlich eingeschüchtert, ein Anzeichen dafür, dass „[...] Stolz eine Gefahr für die von Gott gewollte Gesellschaftsstruktur [...]“<sup>200</sup> ist. Anders als in der biblischen Vorlage versucht Eva mithilfe angeblicher Vorteile, die das Essen des Apfels mit sich brächte, Adam zu überreden. Nun ist es der Mann, der zum Objekt geworden ist und unter der Kontrolle seiner Frau steht. Adam könnte den Wunsch seiner Frau einfach ablehnen und den Apfel nicht anrühren, er nimmt ihn aber trotzdem. In der Handschrift Cgm 250 illustriert auf fol. 3r<sup>201</sup> (Abb. 4) eine Miniatur den Sündenfall: Die Schlange windet sich um den Baum und reicht Eva einen Apfel aus ihrem Maul; Eva wiederum gibt Adam die verbotene Frucht. Schon bevor er ihn gegessen hat, häufen sich in der *Weltchronik* seine Anschuldigungen gegen Eva:

*„und ist daz ich **lîd ungemach**  
daz ist von **dîner schulde**  
verlius ich gotes hulde.  
**swaz mir dâ von mac geschehen,**  
**des wil ich vor got verjehen,**  
**daz ez von dînen schulden vert,**  
**wan uns beidiu nieman nert.**“*

<sup>195</sup> Mierke: Riskante Ordnungen, S. 192.

<sup>196</sup> Michail Bachtin: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Alexander Kaempfe. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch 1990, hier S. 48.

<sup>197</sup> Ebda.

<sup>198</sup> Vgl. Mierke: Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel, S. 155.

<sup>199</sup> Vgl. Halford: Lutwin’s Eva und Adam, S. 64. KNAPP vertritt eine ähnlich negative Ansicht: „Aus Hochmut und Ehrsucht will Eva im Himmel herrschen und schilt Adam ob seiner Gottesfurcht ängstlich und ehrlos.“ (Knapp: Die Literatur des Spätmittelalters, S. 234)

<sup>200</sup> Freienhofer: *Ir traget zwêne zornbrâten*, S. 157. Auch MIERKE sieht in Adam einen ob Evas Verhalten angsterfüllten Mann (vgl. Mierke: Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel, S. 155).

<sup>201</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 3r.

*wir müezen umb die schulde  
verliesen gotes hulde.* (JWchv. 880-888) (Hervorhebungen S. L.)

Wer die *schulde* – allein in dieser kurzen Textstelle fällt der Begriff drei Mal, ein weiteres Mal findet er sich in Vers 913 – trägt, liegt auf der Hand. Adam verspricht, Eva für ihr Vergehen vor Gott zur Rechenschaft zu ziehen. Adams eigener Fehltritt hingegen wird nur sehr kurz geschildert. Er sagt zu Eva: *„wir müezen beidiu liden scham. / nû gip mir her den apfel rôt.“* (JWch v. 894-995). KNAPP hält fest: „Adam hat aber vor ihr [Eva] offenbar die meiste Angst, droht ihr nur, sich hernach auf sie auszureden, und reagiert völlig kurzschlüssig [...]“<sup>202</sup>. Adam erkennt die Auswirkungen der Tat sofort und richtet seinen Zorn gegen Eva (vgl. JWch v. 898-902). Adam ist verzweifelt:

*dô er der scham wart gewar,  
dô brach er ûz dem kopf daz hâr,  
wan er schrei mit grimme  
mit vil lûter stimme:  
,ôwê mir armen diser nôt!  
ich hân den bitterlîchen tôt  
gerüeret an mit mîner hant.  
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.  
nû muoz ich decken mîn scham,  
ich vil armer man.  
daz hân ich allez von dir.  
got müez mich an dir rechen schier. [...].* (JWch v. 903-918) (Hervorhebungen S. L.)

Adams Reaktion und die Regieanweisungen<sup>203</sup> des Dichters setzen Evas Strategie und Rhetorik hier bereits ein Ende. In seiner Verzweiflung schreit Adam; der Dichter untermalt die Szene mit der *scham*, die den ersten Menschen dazu bringt, sich die Haare auszureißen. Wenige Verse zuvor wird auf das *ungemach* und den *zorn* verwiesen, mit dem sich Adam an seine Frau wendet. Die vom Erzähler geschilderten Emotionen Adams verweisen darauf, dass er im Gegensatz zu seiner Frau zu Recht zornig ist,<sup>204</sup> immerhin macht er sie für den Verlust der paradiesischen Freuden verantwortlich. Wo Eva zunächst keine Veränderungen bemerkt, nachdem sie den Apfel gegessen hat, sieht Adam die Konsequenzen sofort; URSULA LIEBERTZ-GRÜN schreibt dies der vermeintlich mangelnden Einsicht Evas

<sup>202</sup> Knapp: Die Literatur des Spätmittelalters, S. 234.

<sup>203</sup> Zur Funktion der Regieanweisungen in der *Weltchronik* vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 219.

<sup>204</sup> Vgl. Freienhofer: *Ir traget zwêne zornbrâten*, S. 158.

nach der Tat zu.<sup>205</sup> Adam ist unfähig, sich selbst gegen seine Frau zur Wehr zu setzen, aus diesem Grund solle Gott diese Aufgabe für ihn übernehmen und Eva bestrafen. Eva soll gehen und *krût* (JWch v. 923) holen, um ihre beiden Körper zu bedecken – traditionsgemäß sind die Blätter ein Anzeichen der nun in die Welt gekommenen Sexualität, denn Adam und Eva erkennen ihre Nacktheit.<sup>206</sup> Augustinus kommentiert:

In jener Unordnung geschah es, daß sie ihre Zuflucht nahmen zu den Feigenblättern und sich Schurze daraus machten, um ihre Scham zu bedecken, weil sie das, was ihr Ruhm gewesen war, verloren hatten. Ich glaube nicht, daß sie sich etwas dabei gedacht haben, als sie sich anschickten, gerade mit diesen Blättern ihre aufrührerischen Glieder zu bedecken. Es trieb sie in ihrer Beunruhigung vielmehr ein geheimer Instinkt, um die Bedeutung ihrer Bestrafung auch Unwissenden kundzutun; einer Bestrafung, die den Sünder durch die Tat überführt und den Leser durch die Beschreibung belehrt.<sup>207</sup>

Ist Eva vorher in einen regelrechten Redeschwall ausgebrochen, verstummt sie hier; nur Adam klagt über das vermeintlich von ihr verursachte Leid. Bezeichnend für die verkehrte Welt ist Adams Ausruf: ‚*wie bin ich worden ze spot! [...]*‘ (JWch v. 927). Aus Angst vor Gottes Zorn und der möglichen Strafe versteckt sich Adam vor seinem Schöpfer, versäumt es aber nicht, Eva ein weiteres Mal Vorwürfe zu machen – vorrangig geht es ihm dabei um sich selbst, weniger um ihr gemeinsames Schicksal (vgl. JWch v. 928-940). Es scheint, als hätte Eva allein eine verbotene Tat begangen und nur Adam müsste dafür büßen.<sup>208</sup>

### 3.3 WIEDERHERSTELLUNG DER GESTÖRTEN ORDNUNG

Nachdem Adam den Apfel gegessen hat, lässt Gott, bereits wissend, was geschehen ist, nicht lange auf sich warten. Gemäß der biblischen Vorlage kommt er ins Paradies, ruft Adam – wohlgemerkt nicht Eva – und spricht ihn auf die Übertretung des Gebotes an (vgl.

---

<sup>205</sup> Vgl. Ursula Liebertz-Grün: Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschichtserkenntnis um 1300. Studien zu Ottokar von Steiermark, Jans Enikel, Seilfried Helbling. München: Fink 1984 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 5), hier S. 94. Ein Blick auf die apokryphe *Vita Adae et Evae* verrät, dass Eva genau dieses Wissen, das sie anstrebt, letztlich abgesprochen wird. Nachdem Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben wurden, leiden sie Hunger, finden aber nichts Essbares, wie sie einst im Paradies finden konnten. Aus Verzweiflung fasst Adam den Entschluss zur Buße, um Gott gnädig zu stimmen. Eva braucht Adams Hilfe zur Buße, sie weiß weder, was Reue ist noch ist sie dazu selbst in der Lage. Adam beschließt, 40 Tage im Jordan zu fasten, Eva soll dies aufgrund ihrer schlechteren körperlichen Konstitution 37 Tage im Tigris tun. Auch hier lässt der eifersüchtige Teufel nicht lange auf sich warten; nach 18 Tagen erscheint er Eva in der Gestalt eines Engels und bewegt sie abermals mit falschen Versprechungen dazu, die Buße abubrechen, denn Gott hätte ihre Bitte erhört. Eva erkennt den verkleideten Teufel nicht – sie kann das Böse nicht erkennen – und lässt sich von ihm dazu überreden; als Adam ihn sieht, erkennt er ihn sofort. Erst, nachdem Adam Eva auf den Teufel hinweist, sieht sie, wer sie erneut hintergangen hat (vgl. VitAd 1,1-11,1). Ein ähnliches Bild bietet sich bei Lutwin (vgl. Lutw v. 908-1.311).

<sup>206</sup> Vgl. Andreas Kraß: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen/Basel: Francke 2006, zugl. Habil.-Schr. Univ. München 2002/2003 (Bibliotheca Germanica 50), hier S. 39, S. 46; vgl. Gen 3,7.

<sup>207</sup> Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch XI, xxxii, 42, S. 212.

<sup>208</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 81.

JWch v. 941-948). Wie zu Beginn der Schöpfungsgeschichte sprechen Adam und Gott miteinander; Eva bleibt stumm. Wo sich mit dem Erscheinen Sathanas' ein Handlungsspielraum für sie eröffnet und sich aufgrund dessen auch ihre Handlungsmacht konstituiert, wird mit dem Auftritt des Schöpfers im Paradies schrittweise die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt. Bevor dies jedoch gänzlich geschieht, gesteht Adam, dass sowohl er als auch seine Frau Gottes Gebot missachtet haben; für sich selbst bittet er um Gnade, für Eva hingegen nicht – für die Frau scheint sich der Schöpfer zunächst auch gar nicht zu interessieren (vgl. JWch v. 951-968). Nachdrücklich verweist Adam auf seine Frau – ‚[...] *mir riet ez daz wîp mîn [...]*‘ (JWch v. 971) –, um wenig später jegliche Schuld von sich zu weisen:

*‚[...] herr, bî diner hulde  
jâ hân ich niht vil schulde.  
mir riet ez Evâ mîn wîp.  
ze riuwen müez ir ir lîp  
werden an dirre stunt.  
diu unsæld wart mir von ir kunt.‘* (v. 975-980) (Hervorhebungen S. L.)

Gott gibt sich mit Adams Ausrede zufrieden.<sup>209</sup> Erst, als Adam mit dem Finger auf seine Frau zeigt, adressiert Gott – übrigens zum ersten Mal seit der Verkündung der weiblichen Pflichten – Eva:

*‚war umb hâst dû verrâten sâ  
dînen man und dînen lîp?  
zwar dû bist ein armez wîp,  
daz dû verriet dînen man.  
dû hâst vil übel getân.<sup>210</sup>  
wâ von ist ez zem êrsten komen,  
daz dû daz obz hâst genomen,  
dâ mîn gebot an lac?  
dar umb dû mangeln leiden tac  
muost lîden, grôzen smerzen  
an lîb und an herzen,  
wan dir verfluochet müez sîn  
ûf dem ertrîche mîn:  
Adam dîn herr müez wesen.  
ân in sô mügest dû niht genesen.  
dû müezt ouch heizen sîn wîp.  
an maht, an kraft sî dir der lîp  
krenker dann er im sî:  
elliu krancheit sî dir bî.  
der fluoch sî hiut dîn:*

<sup>209</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 82. Der Erzähler im *Anegenge* hingegen kommentiert Adams Verteidigung sogar als Anmaßung gegenüber Gott: *reht als ob er jæhe: ‚ich wil vil unschuldic sîn; / daz dû mir geb daz wîp, des sint die schulde dîn!‘* (Aneg v. 1.419-1.421). Besonders schlimm ist, dass die verbotene Tat im geheiligten Paradies stattgefunden hat (vgl. Aneg v. 2.775-2.781), was sich in den Augen des Erzählers überaus negativ auf Adam auswirkt: *von diu ist er unwise, / der dâ sprichet, daz Adâm / niht vil hete getân / wider die gotes hulde, / wan er sie verlôs mit voller schulde.* (Aneg v. 2.782-2.786).

<sup>210</sup> Beinahe die gleiche Formulierung wird Adam in Vers 911 in den Mund gelegt; sowohl Gott als auch Adam bewerten Evas unerlaubtes Handeln somit als *übel*.

*undertân müezt dû im sîn.  
als er dich mit ruoten welle bern,  
sô mügest dich sîn niht erwern  
und alz daz von dir künftic si,  
diu sîn des fluoches niht frî,  
daz einem ieslichem man  
sîn wîp müez wesen undertân. [...]*  
*alliu wîp und alliu kint,  
diu her nâch dir künftic sint,  
diu müezen din engelten. [...]*  
*wan von dem fluoch lit manic [wîp]<sup>211</sup> tôt,  
diu wol nâch wunn hiet gelebt  
und nâch freuden hiet gestrebt,  
ob dû daz obz hetest vermiten.  
diu werlt wær mit guoten siten  
gewesen in dem paradîs;  
nimmer wær si worden grîs,  
wan ir wær gewesen wol.  
ir lîp wær aller freuden vol,  
wan alliu kleiniu kindelîn,  
diu geborn solden sîn,  
diu wærn geborn âne smerzen  
an lîb und an herzen,  
daz muoter und ouch kindelîn  
dhein leit kund geschehen sîn  
von der geburt natouwer.  
nû müez si dir ein schouwer  
werden und allen wîben.  
diu müezen vertriben  
ir geburt mit jæmerlichen siten,  
sît dû daz obz niht hâst vermiten.’ (JWch v. 982-1.038) (Hervorhebungen S. L.)*

Dass sich im Strafkatalog der *Weltchronik* einige Abweichungen zur biblischen Bestrafung Evas finden, liegt auf der Hand. In der Bibel gehen dem göttlichen Strafkatalog gegenseitige Beschuldigungen voraus; hier beschuldigt Adam Eva und Gott glaubt seinem ersten Menschen. Die Fragen des Schöpfers an Eva – sie bekommt ihre Strafe zuerst – sind wohl rein rhetorischer Natur; ihre Sichtweise scheint für sein Urteil gänzlich irrelevant zu sein, denn er lässt sie nicht antworten und geht gleich zum Strafspruch über.<sup>212</sup> Wo in der Bibel nur die Schlange verflucht wird, trifft der Fluch hier auch Eva – der Begriff *fluoch* fällt in Gottes Monolog vier Mal (JWch v. 1.001, v. 1.006, v. 1.015, v. 1.018). Durch Evas eigenmächtiges Handeln habe sie ihren Mann verraten und muss sich ihm als Konsequenz vollends unterwerfen – streng genommen handelt es sich hierbei um eine Wiederholung bzw. Verschärfung der bereits von Gott diktierten Pflichten: Die Frau muss ihrem Mann *undertân wesen* (vgl. JWch v. 570). Wie bereits gezeigt wurde, findet sich der Aspekt der totalen Unterwerfung in der Bibel nicht; Kern der Bestrafung sind dort ausschließlich eine schmerzhaft geburt und die sexuelle Abhängigkeit von Adam. Jans von Wien gestaltet

<sup>211</sup> Eingriff des Herausgebers.

<sup>212</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 82.

seinen Strafkatalog weitaus freier und erfindet zusätzliche Strafen für Eva; die Frau ist kraftloser als der Mann und anfälliger für Krankheiten, sie muss *sîn wîp* (JWch v. 997) heißen und existiert somit noch mehr als zuvor nur noch in Verbindung mit ihrem Mann – eine vergleichbare Strafe für Adam findet sich natürlich nicht. Adam hat das Recht, seine Frau zu schlagen<sup>213</sup> – wie von Adam gewünscht, gibt ihm Gott eine Möglichkeit, sich gegen seine Frau zur Wehr zu setzen und sie selbst zu bestrafen –, wogegen Eva sich nicht wehren kann. Nicht nur die göttliche Ordnung wird in verschärfter Form wiederhergestellt, sondern die Ordnung der Welt als solche wird begründet. Die Sanktionen treffen nicht nur Eva, sondern auch alle Frauen nach ihr; jede Frau muss sich ihrem Mann unterwerfen. Sowohl Mütter als auch Kinder müssen die schmerzhaft und gefährliche Geburt fürchten – Eva wird somit die Verantwortung für alles Leid, insbesondere für das Leid der Frauen, zugeschrieben. In der Erwähnung der Freuden, die den Menschen hätten zuteil werden können, wenn das Gebot nicht gebrochen worden wäre, sieht DUNPHY noch eine Verschlimmerung des Fluches.<sup>214</sup> Für Vers 1.018 ist ein kurzer Vergleich der Handschriften lohnenswert. Im Anmerkungsapparat verweist STRAUCH auf eine andere Variante in Handschrift 14,<sup>215</sup> womit Cgm 250 gemeint ist.<sup>216</sup> Dort heißt es: *wan durch den fluch leit mani-*

<sup>213</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 82. Auch aus der *Vita Adae et Evae* lässt sich herauslesen, dass Eva sich bereits vor der Gebotsübertretung Adam unterzuordnen hatte: „Siehe, du [Adam] wirst sterben, weil du das Gebot Gottes übertreten hast, weil du mehr auf die Stimme deiner Frau gehört hast, *die ich dir in deine Gewalt gegeben habe, damit du sie nach deinem Willen behandelst*. Und du hast auf sie gehört und meine Worte übertreten.“ (VitAd 26,2) (Hervorhebungen S. L.).

<sup>214</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 82. LIEBERTZ-GRÜN sieht in dem Fluch, der nun auf ewig alle Frauen trifft, die eigentliche Strafe Evas, zumal sie sich bereits vor dem Sündenfall ihrem Mann zu unterwerfen hat (vgl. Liebertz-Grün: *Das andere Mittelalter*, S. 94). Lutwin schreibt bereits bei Evas Erschaffung: *Dye wart Eua genant. / Jr namme wart uns sit erkant / Nach mangan unsern leiden. / Den wil ich uch bescheiden, / Was er bezeichnen tüt: / ‚Eu‘ in krieschem spricht ‚güt,‘ / ‚A‘ in latin betütet ‚an,‘ / Der den nammen prüfen kan, / So spricht ‚Eua one güt.‘ / Nach anders man in bedüiten düt: / Eua kriesch in latin verkeret / Sprichet ‚an.‘ Ich bin geleret, / Der erbet su zü rehte an, / Wanne Eua gütes uns verban. / Sü hat uns leit gemeret, / Und manig selde verkeret / Mit ungehorsam, / Dovan der erste val bekam, / Der menschlich kunne uber sich nam.* (Lutw v. 242-260) (Hervorhebungen S. L.). Dennoch scheint, wie MARY-BESS HALFORD schreibt, Lutwin Eva nicht gänzlich zu verdammen. Zwar ist auch für den Dichter klar, dass die erste Frau die Schuld trägt, aber gegen Ende des Gedichts scheint er Eva sogar in Schutz zu nehmen (vgl. Lutw v. 2.816-2.919; v. 2.983-3.012; v. 3.319-3.3447; vgl. Halford: *Lutwin’s Eva und Adam*, S. 81-82).

<sup>215</sup> Vgl. Philipp Strauch: *Kommentar-Teil zur Weltchronik*. In: Philipp Strauch (Hg.): *Jansen Enikels Werke*. Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=112> (zuletzt aufgerufen: 10.12.2019), S. 1-596, hier S. 20, Anmerkung zu den Versen 1.010-1.019, Anmerkung n.

<sup>216</sup> Vgl. Philipp Strauch: *Vorläufige Mitteilung*. In: Philipp Strauch (Hg.): *Jansen Enikels Werke*. Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=xdsydeayae-wqeyasdasxseayafsdrxseayayztsyzt&no=3&seite=110> (zuletzt aufgerufen: 27.05.2020), S. VII-VIII, hier S. VII.

ger den tot.<sup>217</sup> Das Substantiv *wîp* findet sich hier nicht, in Handschrift 13, Cgm 5,<sup>218</sup> hingegen schon: *wan von dem fluoch leit manick weib tot.*<sup>219</sup> Durch Cgm 250 ergibt sich natürlich eine andere Bedeutung, denn der Tod ereilt nicht nur die Frauen, sondern alle Menschen; Evas Handeln betrifft die gesamte Menschheit. Traditionsgemäß stilisiert Jans von Wien Eva hier zur Verantwortlichen, die von Gott an den von ihm vorgesehenen Platz in seiner Weltordnung verwiesen wird.<sup>220</sup>

Erst nachdem Gott seinem Zorn Ausdruck verliehen hat, darf Eva antworten; dass sie ihre Verteidigung direkt an Gott adressiert, ist ein Novum. Sie verweist auf *diu slang* (JWch v. 1.041) und bittet Gott, ähnlich wie Adam, ihr dafür nicht seine Gnade zu entziehen (vgl. JWch v. 1.049-1.050). Auf Evas Bitte geht Gott nicht ein.<sup>221</sup> Auch die Schlange wird verflucht, sie ist den Menschen *unwert* (JWch v. 1.059) und sie sollen *ir vâren* (vgl. JWch v. 1.065). Gott gibt sich damit jedoch noch nicht zufrieden: ‚[...] *si müez ûf irr brust stên / umb ir bæse missetât, / die ir lîp begangen hât.*‘ (JWch v. 1.072-1.074). Damit endet Gottes Rache; auffällig ist, dass Adams Strafe fehlt. Zwar bietet der Text eine Vielzahl von Hinweisen auf die Schmach, die auch Adam letztlich erwartet – nicht zuletzt etwa in Vers 938-940 –, doch die klassische direkte Strafe aus der Bibel fehlt. Es scheint, als hätte er erfolgreich jegliche Schuld von sich gewiesen und Gott glaubt seinem ersten Geschöpf. Gott weist den Engel Cherubin an, Adam und Eva mit dem Schwert aus dem Paradies zu vertreiben (vgl. JWch v. 1.075-1.082). Der Engel wendet sich an Eva und sagt: ‚[...] ‚*Evá, nim dînen man, / ginc ûz, dû bist vertân.*‘ (JWch v. 1.083-1.084). Adam ist ob dieser Vertreibung entsetzt; er wird blass und zögert, das Paradies zu verlassen. Der Engel agiert jedoch unerbittlich und er vertreibt die beiden ersten Menschen aus Gottes Garten. Auch Adam wird von Gott *verfluochet* (JWch v. 1.097), wobei sein Fluch jedoch darin zu bestehen scheint, aus dem Paradies vertrieben zu werden – Evas Strafe ist weitaus gravierender,

<sup>217</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 3v.

<sup>218</sup> Vgl. Strauch: Vorläufige Mitteilung, S. VII.

<sup>219</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 5, fol. 13v.

<sup>220</sup> Vgl. Mierke: Riskante Ordnungen, S. 98. LIEBERTZ-GRÜN verweist auf eine spätere Passage (vgl. Liebertz-Grün: Das andere Mittelalter, S. 94), die frauenfeindlicher wohl kaum sein könnte: ‚[...] *nu besehet, ob im daz hündlîn / immer möht getriuwer sîn: / slüeg er im iezunt ab den fuoz, / dâ von ez immer hinken muoz, / ez gieng doch zuo im hin wider: / swie hart im swüern sîniu glider, / dannoch ez ungeren sæch, / daz dem herrn leit geschæch. / dâ von ist ez getriu dem man. / ich getriuwers niht erkennen kan. / so ist ungetriu des mannes wîp. / ob er verlur sînen lîp, – / wenn er sie umb ir missetât, / die ir lîp begangen hât, / sleht, so wolt si, daz im leit geschæch: / vil gern si daz sæch. [...].*‘ (JWch v. 21.719-21.734).

<sup>221</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 82. In der *Apokalypse Mosis* wird Eva zur personifizierten Sünde stilisiert, als Gott sagt: „Und du [Eva] wirst bekennen und sagen: Herr, Herr, rette mich, und nimmermehr werde ich mich hinwenden zur Sünde des Fleisches.“ (ApkMos XXV, 3).

zumal auch sie den Ort verlassen muss. Der Cherubin übermittelt noch einen Nachtrag von Gott:

***,dir enbiutet got und dīnem wīb,  
daz ir verdienet mit dem līb  
mit sweiz iuwer teglich brôt,  
daz iu gē für des hungers nôt.  
der fluoch sī Even und Adam  
und sīner afterkunft alsam.  
Adam, diu nôt, diu arbeit,  
diu all der werlt ist ûf geleit,  
daz ist daz dû, unsælic man,  
wær dīnem wīb undertân  
irr ræt und ir gebotes  
noch mēr danne gotes.  
dâ von bist dû von schulden  
von unsers herren hulden.’*** (JWch v. 1.105-1.118) (Hervorhebungen S. L.)

Anstatt sich um ihrer beider Seelenheil zu sorgen, hat Adam seine Pflicht vernachlässigt. Beide haben sich entgegen der ihnen zugewiesenen Positionen verhalten, was nur eines zur Folge haben kann: Sie werden aus der Gesellschaft, hier symbolisiert durch das Paradies, vertrieben.<sup>222</sup> Was sich in der zitierten Textstelle findet, ist ein Teil der Strafe Adams aus Genesis 3 sowie eine Reihe von Zusätzen und Umdeutungen. Adams Strafe fällt in der *Weltchronik* nicht nur weit weniger gravierend aus als in der Bibel – dort ist Adam allein für den mühseligen Ackerbau verantwortlich, seine Strafe tangiert Eva nicht –, sondern es wird auch deutlich, dass ihm weniger Verantwortung an den Geschehnissen zugeschrieben wird. Wo jeder Lebensbereich der Frau erheblich erschwert wird, trifft Adam lediglich die Vertreibung sowie der Ackerbau – und das wohlgemerkt gemeinsam mit seiner Frau; Eva ereilt somit eine doppelte Strafe. Im Gegensatz zu seiner Frau erhält Adam seine Bestrafung nicht direkt von Gott; es scheint beinahe, als würde Gott vergessen, sein Verhalten zu sanktionieren und schickt den Engel, um die Strafe – dezidiert an beide Geschöpfe – zu übermitteln.<sup>223</sup> Besonders interessant scheint mir, dass Adam und Eva nicht nur unterschiedlich schwere Strafen auferlegt bekommen, sondern dass auch ihr Vergehen nicht gleicher Natur ist. Obwohl auch Adam die verbotene Frucht gegessen hat, ist dies nicht der Grund für seine Verbannung. Evas Handlungsspielraum und ihre Handlungsmacht haben eine temporär verkehrte Welt generiert, in der Adam seiner Frau mehr untertan und hörig war als dem Schöpfer selbst – Gott scheint neidisch zu sein.<sup>224</sup> Auch das ist eine Verschär-

---

<sup>222</sup> Vgl. Brinker-von der Heyde: *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?*, S. 64.

<sup>223</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 83.

<sup>224</sup> Adam warnt seine Söhne Kain und Abel davor, den gleichen Fehler zu begehen: *‘[...] und volget ouch niht stæte / iuwer wibe ræte, / als ich ê selb hân getân. / daz ich daz pardīs hân verlân, / daz geschach von mīnem wīb. / wê geschech irem līb!’* (JWch v. 1.297-1.302).

fung des biblischen Textes, denn dort macht sich Adam noch in zweifacher Hinsicht schuldig: Er hat auf seine Frau gehört *und* den Apfel gegessen (vgl. Gen 3,17). Letztlich, so hat DUNPHY überzeugend herausgearbeitet, bilden die Strafen der biblischen Genesis die Grundlage der Szene in der *Weltchronik*, die Reihenfolge wurde jedoch verkehrt, was von verheerender Auswirkung für Eva ist. In der Bibel ergibt sich folgendes Schema: Zunächst fragt Gott Adam, ob er von dem Baum gegessen habe (vgl. Gen 3,11), Adam verweist auf Eva (vgl. Gen 3,12). Gott wendet sich daraufhin Eva zu (vgl. Gen 3,13); diese schiebt die Verantwortung der Schlange zu (vgl. Gen 3,14), woraufhin Gott die Schlange verflucht (vgl. Gen. 3,14). Letztlich folgt noch die Verfluchung Adams (vgl. Gen 3,17) und er und seine Frau müssen das Paradies verlassen (vgl. Gen 3,23). In der *Weltchronik* findet sich, wie das bereits Gesagte impliziert, ein anderes Bild: Gott befragt auch hier zuerst Adam (vgl. JWch v. 945-948), Adam weist jegliche Schuld von sich und verweist auf Eva (vgl. JWch v. 951-980). Daraufhin folgt die Bestrafung Evas (vgl. JWch 981-1.038), Eva zeigt auf die Schlange (vgl. JWch v. 1.039-1.074). Anschließend folgen die Vertreibung aus dem Paradies und der Fluch des Engels, der sowohl Adam als auch Eva trifft (vgl. JWch v. 1.075-1.118). Welche Auswirkungen hat diese Anordnung nun auf Eva? So, wie die Missetaten in der Bibel begangen worden sind, erfolgt auch die Bestrafung der Figuren. Evas Bestrafung – bemerkenswerterweise die kürzeste der drei Strafen – ist zwischen der der Schlange und der ihres Mannes angesiedelt. Wo in der Bibel die gegenseitigen Anschuldigungen der Figuren vor dem Strafkatalog stehen, verbindet Jans von Wien jene Beschuldigungen mit dem Fluch, der Eva trifft. Dadurch scheint sie näher zur Schlange als der ursprünglichen Quelle des Ungehorsams gerückt zu werden, was sich selbstverständlich auf Evas Schuld auswirkt, die somit umso größer wirkt. In totalem Gegensatz dazu steht Adam, dessen Strafe, wie bereits gezeigt wurde, zuerst scheinbar gänzlich entfällt und der nur später noch – im Vergleich zu Eva sehr milde – bestraft wird. Diese strukturelle Änderung in der Anordnung der biblischen Elemente bringt das zum Ausdruck, was Adam kon-

sequent fordert: Eva allein ist die Schuldige, und dementsprechend muss auch ihre Strafe aussehen.<sup>225</sup>

Dass mit der Übertretung des Gebots Leid in die Welt kommt bzw. gemehrt wird, ist unbestritten. Nicht nur Eva, sondern auch Adam wird hier die Verantwortung für die Not der Welt zugeschrieben und seine Nachkommen werden ebenso darunter leiden (vgl. JWch v. 1.110, v. 1.236-1.238). An dieser Stelle ist ein kurzer Seitenblick auf die Beschaffenheit der Ursünde, jener Sünde, die mit dem Sündenfall in die Welt kommt, lohnenswert. Es ist davon auszugehen, dass die erste Sünde in einem metaphorischen Sinn gelesen werden kann.<sup>226</sup> Augustinus und Thomas von Aquin (1224/25-1274)<sup>227</sup> haben sich eingehend mit der ersten Sünde befasst. Im Genesis-Kommentar berichtet Augustinus von einem „Todeskeim“<sup>228</sup>, der den Menschen innewohnt; die Sterblichkeit des Menschen beschreibt er als Erbkrankheit.<sup>229</sup> Die Missachtung des Gebotes ist gleichzusetzen mit dem Empfang des

---

<sup>225</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 82-83. Auch in der folgenden Geschichte, die von Noah und seiner Familie, spielt Jans von Wien den Sündenfall erneut durch (vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 99, S. 101). Die Figurenkonstellation ist freilich eine andere; die Hauptfiguren sind Noah, ein namenloser Sohn und dessen Ehefrau. Der Teufel erlangt Zutritt zur Arche (vgl. JWch v. 1.805-1.820) und das Unheil nimmt schemagemäß seinen Lauf. Hier ist es nicht Gott, sondern Noah, der ein Gebot aufstellt: [...] *[ir] sült zuo süntlichen dingen / zuo iuwern hûsfroun niht gên, / weder sitzen noch enstên, / daz wir daz gebot iht krenken / und uns selb iht ertrenken. / ist ez wîp oder man, / daz daz gebot wil übergân, / ez wirt mir nimmêr als trût, / ich slach im ab hâr und hût / und ouch sîn fleisch gemeine / unz ûf daz gebeine* (JWch v. 1.831-1.840). Noahs Familie verspricht Gehorsam, doch Noah ist misstrauisch: *doch wolt er in gelouben niht, / si hieten mit ir wîben pfliht, / zesamen slichens lîse. / daz understuont der grîse, / wan er in seit stæte, / swer behielt sîn ræte, / der besæz daz paradîs. / wær ieman sô unwîs, / der gotes bot niht wolde / behalten als er solde, / der solt nimmer mêre /dhein triu noch êre / zuo im gewinnen* (JWch v. 1.845-1.857) (Hervorhebungen S. L.). Noah weiß ganz offensichtlich über die vorhergehenden Geschehnisse Bescheid (vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 99), denn er verweist sowohl auf Lucifer (vgl. JWch v. 1.901-1.910) als auch auf Adam und Eva: *[...] ir sült ouch merken wie Adam / und Evâ mit vil grôzer scham / ûz dem pardîs wurden vertriben. – / si wærn vil gern dar inn beliben. – / daz kom von ungehôrsum, / daz in got wart von herzen gram, / wan er si drât und niht lîs / rûmen hiez daz paradîs. [...].* (JWch v. 1.893-1.900) (Hervorhebungen S. L.). Damit ist die Verbindung zu den bereits begangenen Missetaten gegeben (vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 99). Selbstverständlich intrigiert der Teufel und überredet hier interessanterweise den Mann, der ihn nicht erkennt, das väterliche Gebot zu missachten und mithilfe des Teufels zu seiner Frau zu gehen (vgl. JWch v. 1.969-2.184). Natürlich entdeckt Noah das Vergehen – in dieser Passage finden sich intertextuelle Verweise, beispielsweise ganz offensichtlich auf die Mehl-Szene aus Gottfrieds *Tristan* (vgl. Tr v. 15.116-15.266; vgl. auch Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 100) oder auf das Tagelied (vgl. Knapp: *Die Literatur des Spätmittelalters*, S. 244) – und er hat zuerst die Frau als Ursprung des Ungehorsams im Verdacht und verurteilt sie (vgl. JWch v. 2.303-2.385; vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 100). Schließlich lässt Noah seinen Zorn sein und vertreibt den Teufel von der Arche (vgl. JWch v. 2.387-2.582). MIERKE schreibt dazu: „Der Sündenfall wiederholt sich, wobei nicht *hôchvart* wie bei Eva, sondern *luxuria*, das Begehren, thematisiert wird. In beiden Episoden ist es der Teufel, der die Ordnung stört; und beide Male ist es die Frau, die zum Medium der Sünde wird. Obwohl auch hier ein Vergehen gegen das Gebot vorliegt, endet die Episode nicht mit der Bestrafung des Sohnes und seiner Frau, sondern mit der Bestrafung des Teufels, den Noah von der Arche jagt.“ (Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 100). Letztlich stecken in dieser Episode mit ihren Verkettungen von Ereignissen komische Elemente (vgl. Dunphy: *Jans [der] Enikel*, S. 905; vgl. auch Mierke: *Riskante Ordnungen*, S.101).

<sup>226</sup> Diese Idee verdanke ich Prof. Dr. Andreas Kraß im Seminar „Krankheit als Metapher“, gehalten im Sommersemester 2019 am Institut für Deutsche Literatur an der Humboldt-Universität zu Berlin.

<sup>227</sup> Vgl. L. Elders: *Thomas v. Aquin. I. Leben*. In: *LexMA*. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.uni-vie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 15.05.2020).

<sup>228</sup> Augustinus: *Über den Wortlaut der Genesis*, Buch IX, vi, 11, S. 97.

<sup>229</sup> Vgl. ebda., Buch IX, ix, 14, S. 100.

„[...] Tod[es] als Todeskrankheit in ihren Gliedern [den Gliedern der Menschen] [...]“<sup>230</sup>  
Die unmittelbar aus der Sünde resultierende Krankheit besteht bereits im Moment der Zeugung. Doch nicht nur der Tod ist ein Anzeichen für die Krankheit, auch die sexuelle Begierde ist ein Bestandteil des Leidens.<sup>231</sup>

Ähnliche Überlegungen finden sich bei Thomas von Aquin. Er hält fest:

Aufgrund des katholischen Glaubens ist festzuhalten, daß die erste Sünde des ersten Menschen durch *Abstammung* auf die Nachkommen übergeht. Deshalb werden auch die Kinder bald nach der Geburt zur Taufe gebracht, weil sie gleichsam *von einer Ansteckung der Schuld gereinigt* werden müssen.<sup>232</sup> (Hervorhebungen S. L.)

Somit geht auch Thomas von einer ansteckenden Krankheit aus. Seiner Auffassung zufolge stecken sich alle Nachfahren Adams durch den menschlichen Samen und insbesondere auch durch die „Zeugungsbewegung“<sup>233</sup> an. Jeder Mensch macht sich dadurch an der ersten Sünde schuldig.<sup>234</sup> Wichtig hierbei ist, dass lediglich die Ursünde vererbt wird, nicht jedoch die Sünden der Eltern.<sup>235</sup> Die Taufe scheint als eine Art Medikament zu gelten, doch auch sie kann die Krankheit letztlich nicht heilen; sie ist unheilbar:

Die Ursprungssünde wird durch die Taufe ihrer Schadhaftigkeit nach weggenommen [...]. Es bleibt jedoch die Ursprungssünde wirksam [...]. Und so übertragen die Getauften die Ursprungssünde. Sie zeugen nämlich nicht, insofern sie erneuert sind durch die Taufe, sondern insofern sie immer noch etwas zurückbehalten von der alten Last der ersten Sünde.<sup>236</sup>

Besonders interessant für die Überlegungen in Bezug auf die *Weltchronik* ist die Tatsache der Übertragung der Ursünde. Anders als man vielleicht vermuten könnte, überträgt nicht die bei der Zeugung vermeintlich passive Mutter, sondern ausschließlich der aktive Vater die Krankheit. Hätte Adam jedoch dem Verbotenen widerstehen können, wären seine Söhne von der Erkrankung nicht betroffen gewesen; ebenso verhielte es sich, wenn Eva nicht gesündigt und somit die Töchter bewahrt hätte.<sup>237</sup> In weiterer Konsequenz kann letztlich nur Christus selbst nicht von dieser Krankheit betroffen sein.<sup>238</sup> Mir scheint, alle negativen

---

<sup>230</sup> Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch IX, x, 17, S. 102.

<sup>231</sup> Vgl. ebda., Buch IX, x, 17-18, S. 103.

<sup>232</sup> Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 12: Die Sünde. Kommentiert von Otto Hermann Pesch. Wien: Styria 2004, hier S. 329.

<sup>233</sup> Ebda., S. 335. Die „[...] aktive Kraft bei der Zeugung [...]“ (Ebda., S. 347) begünstigt die Übertragung der Krankheit. Nur Adam, nicht aber Gott ist für die Ansteckung verantwortlich (vgl. ebda., S. 377).

<sup>234</sup> Vgl. ebda., S. 335.

<sup>235</sup> Vgl. ebda., S. 337-341.

<sup>236</sup> Ebda., S. 343.

<sup>237</sup> Vgl. ebda., S. 349-350. Auch Maria konnte somit Thomas' Ansicht nach die Ursünde nicht auf Jesus übertragen und zwar nicht – Thomas bezieht sich hier auf Johannes von Damaskus – weil sie vorher vom Heiligen Geist von diesem Mangel gereinigt wurde, sondern weil sie sie als Mutter ohnehin nicht übertragen hätte können und dem Heiligen Geist die Aufgabe zukam, Maria „in größter Reinheit“ (ebda., S. 351) erstrahlen zu lassen (vgl. ebda., S. 349-351).

<sup>238</sup> Vgl. ebda., S. 341-343.

Konsequenzen, die mit dem Sündenfall in die Welt kommen, können als Anzeichen dieser unheilbaren Krankheit gelesen werden. Dabei geht es mir nicht nur um das Leid, das Eva durch ihr eigenmächtiges Handeln generiert, sondern auch um die körperlich sichtbaren Anzeichen, etwa die Sexualität, die nun deutlich sichtbar verdeckt werden muss.

In Gottes neu installierter Ordnung werden dem Mann und der Frau erneut ihre Plätze zugewiesen und die ursprüngliche Hierarchie wird, wenn auch verschärft, somit bestätigt. Eva verstummt nach ihrer Antwort auf die Strafe<sup>239</sup> – ein letztes Mal spricht sie einige Verse später, um sich Adam zu unterwerfen und das zu tun, was er von ihr verlangt (vgl. JWch v. 1.219-1.220) –; für die Handlung ist sie wieder ähnlich irrelevant wie zu Beginn der Schöpfungsgeschichte. Der Fokus der Erzählung liegt nun wieder auf Adam; Evas Reaktion auf die Vertreibung scheint von keinerlei Relevanz zu sein, sie ist sogar noch weiter deklassiert, als sie es vor der Eröffnung des Handlungsspielraumes war. Adam beklagt sein Schicksal ununterbrochen:

*,ôwê des leiden ungemach,  
daz ich daz pardîs rûmen sol,  
dâ mir inn ist gewesen wol!  
ich hân dâ wûnn so vil verlân,  
daz ich sîn niht gesagen kan.'* (JWch v. 1.146-1.150)

In seine Verzweiflung mischen sich erneute Vorwürfe an seine Frau, der es nicht gestattet wird zu antworten. Sprache wird nach dem Sündenfall erneut zu einem männlichen Vorrecht:

***vil dick er hinder sich sach.***  
*ein wort er jâmerlîchen sprach:*  
***,ôwê! daz ich sô stæte***  
***volget Even ræte!***  
***dâ von bin ich von schulden***  
***von unsers herren hulden.***  
***Evâ, waz hâst dû getân! [...].'*** (JWch v. 1.159-1.163) (Hervorhebungen S. L.)

Adam wiederholt die Worte des Engels. Für den Mann steht fest, dass Eva aufgrund ihres eigenmächtigen Handelns die alleinige Schuld an ihrer prekären Lage zukommt. Um die Scham zu bedecken, tötet Adam einige Schafe, um sich mit ihrem Fell zu kleiden; anstatt das Fleisch jedoch zu essen, wirft er es seinen Hunden zu;<sup>240</sup> zu den Blättern tritt somit eine weitere Form der Bekleidung. Interessant ist die von ANDREAS KRAß festgestellte

---

<sup>239</sup> Hier bietet sich ein Blick auf Lutwins *Eva und Adam* an. Dort entzieht Gott Eva jegliche Form der Zuwendung. Als die Geburt ihres ersten Kindes Kain näher kommt, bittet Eva Gott um Hilfe, was dieser jedoch ignoriert; jene Hilfe bekommt sie erst, als Adam sich für sie einsetzt (vgl. Lutw v. 1.636-1.787, vgl. Halford: Lutwin's *Eva und Adam*, S. 61-62).

<sup>240</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 85. In der Bibel fertigt Gott die Felle (vgl. Gen 3,21; vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 85).

Verbindung zwischen Eva und dem nun benötigten Gewand: „In der Ikonographie und volkssprachlichen Dichtung des Hoch- und Spätmittelalters ist die Vorstellung gegenwärtig, daß nach der Vertreibung aus dem Paradies Eva das Textilhandwerk ausübte, während sich Adam im Ackerbau betätigte.“<sup>241</sup> Die Bibel enthält sich einer möglichen Interpretation der Felle.<sup>242</sup> In *De Genesi Contra Manichaeos* assoziiert Augustinus die Felle mit dem Tod, der nun sichtbar am Menschen haftet.<sup>243</sup> Außerhalb von Gottes Garten findet Adam keine Freude mehr, er trauert dem süßen Vogelgesang – auf diesen geht er noch zwei Mal ein – nach und vermisst die *liechten bluomen*, die mit ihrem Licht die *vinsternisse* vertreiben (vgl. JWch v. 1.171-1.190, vgl. v. 1.246-1.250) – er wiederholt hier, was er bereits zu Beginn der Schöpfungsgeschichte gepriesen hat (vgl. JWch v. 580-630). Auch diesen Verlust lastet er Eva an:

*„[...] Evâ, daz hân ich von dir vlorn.  
des muoz ich liden gotes zorn.  
ôwê! daz got der rîch  
gegen mir wart zorniclîch,  
dô er dich mir ze wîbe  
gap! wê dînem lîbe!  
nû hab ein trûrigen muot,  
sît dû niht freud hêtst für guot. [...]  
got müez, mich an dir rechen schier!  
mich hungert, des tet ez ê niht.  
ôwê der jâmerlîchen geschih!  
mich dÛrstet nû, des was ich frî. [...]  
nû lîd mit mir die arbeit,  
dî dû uns beiden hâst bereit. [...]“* (JWch v. 1.193-1.214) (Hervorhebungen S. L.)

Eva ist nicht in der Position, Adams Vorwürfen – nur wenige Verse später beschuldigt er sie erneut (vgl. JWch v. 1.230-1.235) – etwas entgegenzusetzen; wie zu Beginn hat sie alles stillschweigend zu akzeptieren und ist in ihren Anfangszustand zurückgefallen – sie hat keine Handlungsmacht mehr. Obgleich Adam erneut eine privilegierte Position innehat und mit sämtlichen Vorrechten gegenüber seiner Frau ausgestattet ist, scheint er nach wie vor nicht dazu in der Lage zu sein, sich gegen sie zu wehren – diese Aufgabe überlässt er Gott. Auch in Lutwins *Eva und Adam* zeigt sich, dass die beiden ersten Menschen nur schwer mit den neuen Umständen zurechtkommen (vgl. Lutw v. 845-955). Jans von Wien schweigt über die Geschehnisse unmittelbar nach der Vertreibung aus dem Paradies. Die

<sup>241</sup> Kraß: Geschriebene Kleider, S. 52.

<sup>242</sup> Vgl. ebda., S. 48.

<sup>243</sup> Vgl. Aurelius Augustinus: On Genesis. Two Books on Genesis Against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book. Translated by Roland J. Teske, S.J. Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1990 (The Fathers of the Church A New Translation 84), hier Buch II, xxi, 32, S. 127-128.

*Vita Adae et Evae* sowie Lutwins *Eva und Adam* zeigen, wie sehr Eva letztlich deklassiert wird und sie ihre neue Position verinnerlicht. Sie bietet ihrem Mann an, sie zu töten, um Gott damit gnädig zu stimmen, auf dass er ihn wieder in seinen Garten hole; Adam lehnt die Tötung jedoch ab (vgl. VitAd 3,2-3, vgl. Lutw. v. 888-907). Lutwins Eva beteuert, dass Adam keine Schuld an dem Vergehen treffe, sondern nur sie allein (vgl. Lutw. v. 986-990).

Im Alter von 930 Jahren wird Adam zunehmend kränker und ahnt, dass er nicht mehr lange zu leben hat. Er schickt seinen *sun*, Seth,<sup>244</sup> zum Paradies, das nach wie vor vom Engel bewacht wird, und trägt ihm auf, um einen roten Apfel zu bitten – wir erinnern uns an die heilenden Früchte, die Adam zu Beginn preist –, um dem Tod zu entinnen. Mit dem Hinweis darauf, dass sein Vater bei seiner Rückkehr bereits tot ist, schickt der Engel Seth ohne den gewünschten Apfel fort (vgl. JWch v. 1.569-1.634). Sowohl in der *Vita Adae et Evae* als auch in Lutwins *Eva und Adam* begleitet Eva ihren Sohn zum Paradies (vgl. VitAd 36,1-39,2; vgl. Lutw. 2.476-2.579);<sup>245</sup> in der *Weltchronik* geht Seth ohne seine Mutter zum göttlichen Garten und auch ihr Tod wird nicht erwähnt. Bevor der Text die Geschichte von Noah und der Sintflut berichtet, tritt der Dichter noch einmal ganz offen in Erscheinung, um die Passage von Adam und Eva zusammenzufassen und den Lehren von den Konsequenzen einer verkehrten Welt(ordnung) Nachdruck zu verleihen:

*Ich wil iu bescheiden:  
Adam was ein heiden.  
sîn sêl muost liden scham  
umb sîn ungehørsam,  
wan si ze hell muost varn –  
dâ maht si sich nicht vor bewarn –  
und muost dâ sîn fünf tûsent jâr.  
nû hân ich iu gesaget gar  
von Adames sêl und von dem lîb  
und ouch von sînem wîb.  
diu muost ouch liden die selb nôt  
zwâr nâch ir beider tôt. (JWch v. 1.659-1.670)*

<sup>244</sup> Vgl. Strauch: Kommentar-Teil zur *Weltchronik*, S. S. 31, Anmerkung 4. Aufgrund der Bekanntheit der Geschichte muss es sich um Seth handeln (vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 94).

<sup>245</sup> Die beiden Texte scheinen die Rückkehr zum Tor des göttlichen Gartens jedoch zu nutzen, um Evas Schwäche nochmals in aller Deutlichkeit offenzulegen. Der Teufel erwartet Eva auf dem Weg und nur ihr Sohn ist dazu in der Lage, ihn zu vertreiben, Eva ist dazu nicht fähig (vgl. VitAd 37,3-39,2; vgl. Lutw. v. 2.531-2.579; vgl. Halford: *Lutwin's Eva und Adam*, S. 62).

#### 4 DIE *WELTCHRONIK* VON RUDOLF VON EMS

Auch Rudolf von Ems lässt seine *Weltchronik* mit der Geschichte der beiden ersten Menschen beginnen, gesteht ihnen jedoch im Gegensatz zu Jans von Wien weitaus weniger Verse zu. Bevor sich Rudolf Adam und Eva widmet, schickt er eine Lobpreisung Gottes mit einer Bitte um Weisheit für den Dichter und sein Werk vorweg (vgl. RWch v. 1-77).<sup>246</sup> Rudolf gliedert die *Weltchronik* in sechs Welten, die den *sex aetates mundi* entsprechen.<sup>247</sup> Bevor die sechs Weltalter auserzählt werden, findet sich eine Art Inhaltsangabe (vgl. RWch v. 75-188). Der Dichter wandelt das traditionelle Weltalter-Schema ein wenig ab und stellt an den Beginn eines jeden neuen Weltalters eine prominente Figur: Adam, Noah, Abraham, Moses (anstatt wie üblich David), David ersetzt das babylonische Exil, Christus und zuletzt Konrad.<sup>248</sup> Betrachtet man den Schluss des Prologs (vgl. RWch v. 147-188), wird klar, was das Publikum zu erwarten hat, nämlich eine Bearbeitung der Heiligen Schrift.<sup>249</sup> Die *Weltchronik* sollte von der Schöpfung bis hin zu Konrad IV. reichen, bricht jedoch im fünften Weltalter ab.<sup>250</sup> Der Beginn des Textes, sozusagen der Anfang vom Anfang, weist eine Besonderheit auf, die mir für das vorliegende Interesse relevant zu sein scheint. Damit das Akrostichon überhaupt erst möglich wird, entscheidet sich Rudolf hier für eine ungewöhnliche Lösung und adressiert Gott als Richter (vgl. RWch v. 1-7).<sup>251</sup> „Damit nennt er ein Stichwort, das die Frage menschlichen Handelns und dessen Beurteilung betrifft und für die Entfaltung der Weltgeschichte in den verschiedenen Weltaltern von Bedeutung ist“<sup>252</sup>, hält KIENING fest. Gottes Rolle ist somit von Beginn an klar definiert.

---

<sup>246</sup> Rudolf von Ems: *Weltchronik*. Aus der Wernigeroder Handschrift. Herausgegeben von Gustav Ehrismann. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1915 (Deutsche Texte des Mittelalters XX), S. 1-512. Online unter <https://ia800500.us.archive.org/35/items/RudolfsVonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift/RudolfsVonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift.pdf> (zuletzt aufgerufen: 06.01.2020). Alle weiteren Belege dieser *Weltchronik* werden nach dieser Ausgabe zitiert.

<sup>247</sup> Vgl. Dunphy: *History as literature*, S. 7.

<sup>248</sup> Vgl. Herweg: *Erzählen unter Wahrheitsgarantie*, S. 151.

<sup>249</sup> Vgl. Wolf: *Rudolf von Ems als Bibeldichter?*, S. 271.

<sup>250</sup> Vgl. Pia Rudolph: *Welt- und Werkschöpfung und ihre Rezeption. Darstellungen am Beginn der ‚Weltchronik‘ Rudolfs von Ems*. In: Elke Krotz/Norbert Kössinger [u.a.] (Hg.): *Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Stuttgart: Hirzel 2020 (ZfdA Beiheft 29), S. 326-342, hier S. 325.

<sup>251</sup> Vgl. Kiening: *Literarische Schöpfung*, S. 110. Zum Vergleich dazu der *Willehalm*-Prolog: *Ane valsch dû reiner; / dû drî unt doch einer; / schephaere über alle geschäft, / âne urhap dîn staetiu kraft / ân ende ouch belîbet*. (Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Herausgegeben von Joachim Heinze. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 2015 (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 39), hier I, 1-5). Wolfram nennt Gott hier ‚Schöpfer‘ und ‚Trinität‘ (vgl. Kiening: *Literarische Schöpfung*, S. 110).

<sup>252</sup> Ebda.

#### 4.1 DAS MENSCHEN IM PARADIS: GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE VOR DEM SÜNDENFALL

Darüber, wie die Geschlechterverhältnisse in der *Weltchronik* aussehen, lässt Rudolf sein Publikum nicht lange im Dunkeln. Bereits zu Beginn heißt es:

*[...] und von der ersten stunde  
das dú menscheit begunde  
mit Adame dem erstin man  
wurzin und sich hebin an;  
und wie sin súnlich schulde  
virworhte dine hulde  
durch sinis wibis tumbin rat;  
und wie dú selbe missetat  
an der nahkomindin art  
mit dinim slage irrochin wart, [...]* (RWch v. 85-94) (Hervorhebungen S. L.)

Die Übertretung des göttlichen Gebotes und die daraus resultierenden Konsequenzen nimmt der Erzähler an dieser Stelle bereits vorweg. Gott wird direkt angesprochen; es scheint, als würde der Erzähler weniger zu seinem Publikum sprechen als zu Gott selbst. Adam, dem ersten Mann, wird eine sündhafte Schuld zugeschrieben, durch die er die Gnade des Schöpfers verwirkt hat – sogar der Grund für Adams Vergehen wird bereits vorweggenommen: Sein Fall ist die Schuld seiner Frau. Damit wird dem Publikum bereits suggeriert, wie sowohl Adam als auch seine Frau einzuordnen sind; Adam wird offensichtlich „von Frau(en) besiegt“<sup>253</sup> und ist somit in die Reihe der Frauensklaven einzuordnen. Den AdressatInnen ist somit noch vor begangener Tat klar, wie letztere einzuordnen ist: Die Tat selbst und die sie ausführende Frau werden überaus negativ beurteilt.<sup>254</sup> Rudolf möchte sein Publikum belehren; in der didaktischen Literatur ist der Topos vom Frauensklaven häufig anzutreffen.<sup>255</sup>

Die eigentliche Schöpfungsgeschichte beginnt erst einige Verse später. Anders als bei Jans von Wien ist der Engelsturz kein Thema bei Rudolf; er folgt hier dem biblischen Muster aus Genesis 1:<sup>256</sup> Am ersten Tag *geschüf Got himil und erde* (RWch v. 193), anschließend folgen Tag und Nacht, der Himmel, das Meer und das Land, die Sterne und am fünf-

---

<sup>253</sup> Schnell: *Causa Amoris*, S. 475.

<sup>254</sup> Vgl. ebda., S. 476.

<sup>255</sup> Vgl. ebda., S. 482.

<sup>256</sup> Vgl. Dunphy: *History as literature*, S. 9.

ten Tag erschafft er schließlich die Tiere (vgl. RWch v. 189-217).<sup>257</sup> Schemagemäß folgt am sechsten Tag die Erschaffung des Menschen:

*alse do der sehste tac irschein,  
do wart dú gotheit inein  
das sin gotlih gewalt  
nah sinim anlúze gestalt  
ein menschin mahte. das irgie.  
das mensche lebindin geist empfie,  
anevengic lebin und lebindin lip:  
diz waz Adam, dem Got ein wip  
mahte uz sinim rúppe sa,  
dú was geheizen Eva.* (RWch v. 219-228) (Hervorhebungen S. L.)

Hier zeigt sich zunächst eine ähnliche Situation, wie sie aus Genesis 2 bekannt ist, wobei der Erzähler der *Weltchronik* hier dem Geschehen in mehrfacher Hinsicht vorgreift. Gott erschafft den ersten Menschen; der mittelhochdeutsche Terminus dafür steht hier im Neutrum.<sup>258</sup> Der Erzähler klärt unmittelbar auf, um wen es sich bei dem ersten Menschen handelt: Wie auch in der Bibel ist Adam der Mensch, dem eine Frau zur Seite gestellt wird. Dennoch scheint es mir bemerkenswert zu sein, dass Adam in der zuvor zitierten Textstelle als ‚erster Mann‘, hier jedoch als ‚Mensch‘ bezeichnet wird, für die Frau verwendet der Dichter beide Male den Begriff *wip* (vgl. RWch v. 91, v. 226). Darüber hinaus sind zwei Dinge besonders augenfällig: Rudolf erwähnt die Rippe, ein wichtiges Element aus Genesis 2, bereits hier, später jedoch nicht mehr<sup>259</sup> und beide Geschöpfe Gottes bekommen bereits hier ihre Namen. Adams Name findet sich bereits vor der Schöpfungsgeschichte (vgl. RWch v. 87), Eva erhält ihren Namen unmittelbar nach ihrer Erschaffung (vgl. RWch v. 226-228). In der Bibel hingegen finden sich die Namen erst später (vgl. Kapitel 2). Wenngleich die Geschlechterverhältnisse bereits vor dem Sündenfall anzitiert werden und, wie wir bei Jans von Wien gesehen haben, die der Übertretung des Gebots folgende (Ge-

---

<sup>257</sup> Bemerkenswert ist die wortwörtliche Übereinstimmung am Beginn des Schöpfungsberichts in der *Weltchronik* Rudolfs und in der *Christherre-Chronik* (vgl. Schwabbauer: Profangeschichte in der Heilsgeschichte, S. 110). Bei Rudolf heißt es *In dem ersten anegeunge – / ich meine nah der lenge / dú anegeunge nie gewan* (RWch v. 189-191), in der *Christherre-Chronik* steht: *In dem ersten anegeunge / Ich meine nach der lenge / Di anegeunge ni gewan* (ChChr v. 1.293-1.295). Dennoch hält SCHWABBAUER grundlegend fest: „Wenn manche Abschnitte in den beiden Werken ähnlich gestaltet sind und mitunter einige Worte oder Versteile übereinstimmen, selten auch einmal ein ganzer Vers, so sind diese Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen im Verhältnis zu den Abweichungen eher gering und vor allem auf den gleichen Inhalt und die gemeinsamen Hauptquellen (Vulgata, ‚Historia Scholastica‘) zurückzuführen sowie darauf, daß die Entstehung beider Werke zeitlich sehr nahe beieinander liegt.“ (Schwabbauer: Profangeschichte in der Heilsgeschichte, S.110) Auch in den beiden *Weltchroniken* wird die unterschiedliche Bearbeitung durch die Verfasser schnell deutlich; wo Rudolf die Schöpfungsgeschichte stark kürzt und sie auf die ihm wesentlich scheinenden Punkte reduziert, wählt der Dichter der *Christherre-Chronik*, wie weiter unten noch gezeigt wird, einen anderen Weg (vgl. ebda., S. 13).

<sup>258</sup> Das Substantiv *mensche* oder *mensch* kann im Mittelhochdeutschen sowohl im Maskulinum als auch im Neutrum stehen (vgl. Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, S. 138).

<sup>259</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 74.

schlechter-)Ordnung bereits vorweggenommen wird, übernimmt Rudolf von Ems hier kurzzeitig das egalitäre Geschlechterbild aus Genesis 1:

*dén mahte Got mit sinir kraft  
undirtan alle geschafft:  
tier und gefúgele und wilt und zam  
machte **in** Got gehorsam,  
**ir kraft, ir listin undirtan,**  
**das si gewalt ir soltin han,**  
und swas uf erde krutis wirt  
und an im bernden samin birt,  
und ellú holz dú mit genuht  
in ir geslehte bringint fruht  
ze nutzechlichir lipnar. (RWch v. 229-239) (Hervorhebungen S. L.)*

Dass Rudolf hier Genesis 1 folgt, liegt auf der Hand: Der Aufruf zur Herrschaft ergeht an Adam und Eva.

Gott beschließt, den Menschen in sein traumhaftes Paradies zu führen:

*inder wolluste paradiz  
**Got das selbe mensche liez.**  
das paradiz Got werden hiez  
aller erst von aneenge gar.  
**das paradiz mit frühte bar**  
**das schone holz des süzü fruht**  
**vil süzü und senftú mit genuht**  
**zezzenne und ze niezinne schein**  
**und dem menschin niht entzswain**  
**ze fúre und ze spise.**  
in des wunsches paradise  
emittin an der miteln stat  
**wart das reine holz gesat**  
**von des fruht wart irkant**  
**swas gút und úbil was genant,**  
**das ez das zeigite und tet irchant,**  
**swer ez az, das er bevant**  
**beidú úbil und gút vil gar:**  
**das holz des obezsis fruht gearbar. (RWch v. 264-282) (Hervorhebungen S. L.)***

Nicht nur das Paradies wird in Umrissen umschrieben, sondern auch der Baum der Erkenntnis wird zum ersten Mal erwähnt. An ihm hängt noch kein Verbot; er scheint lediglich besonders zu sein, da seine Früchte eine besondere Wirkung auf den Essenden haben.

Der Erzähler berichtet zwei Mal davon, dass Gott sein Geschöpf in das Paradies setzt (vgl. RWch v. 264-265, vgl. v. 311-312). Beim zweiten Mal heißt es:

*Got das mensche sazte do  
ins paradiz und hiez ez so  
das ez ein hüttere  
des paradisis were  
und drinne hûte. do das geschach,  
Got gebot im unde sprah:  
,swas das paradiz gebirt,  
holz, obiz und das drinne wirt,  
das iz algemeine,  
und mit das holz alleine  
das gút und úbil ze wizzenne git:*

*in swelhir stunt, ze swelhir zít  
du das holz izzist, du bist tot.'* (RWch v. 311-323) (Hervorhebungen S. L.)

Hier findet sich das Substantiv ‚Mensch‘ erneut im Neutrum, wobei es sich auch hier um Adam zu handeln scheint. Es liegt an ihm, das Paradies zu behüten; Gott überantwortet es seinem ersten Menschen und erteilt Adam damit indirekt den Auftrag, über die göttliche Ordnung im Paradies zu wachen.<sup>260</sup> Rudolf vom Ems verzichtet in seinem Schöpfungsbericht auf detaillierte Redeszenen und ersetzt die direkte Figurenrede durch die indirekte Rede des Erzählers. Nur der Schöpfer, auch in dieser *Weltchronik* wieder in privilegierter Position, spricht zwei Mal, seine Geschöpfe hingegen bleiben – zumindest auf den ersten Blick – stumm. In seiner ersten Rede belehrt Gott den Menschen; mit Ausnahme der Früchte vom Baum der Erkenntnis dürfe er alles essen. Sollte der Mensch das Gebot übertreten, müsse er sterben. Obwohl der Mensch Gott gleicht, ist es ihm nicht erlaubt, auf die Rede des Schöpfers zu antworten. Die Erschaffung der Frau folgt dem bereits bekannten Narrativ, Gott spricht zum zweiten Mal:

*alse Got das selbin holz virbot  
für ungehorsamen mût,  
er sprach: ‚dem menschen ist niht gût  
das ez gar alleine si:  
machen im ein helfe bi,  
dú im si gelich irchant!‘* (RWch v. 324-329) (Hervorhebungen S. L.)

Auf die Hilfe, die dem Menschen beigegeben werden soll, wird nicht weiter eingegangen. Wer damit gemeint ist, ist klar: Eva, die Frau, wird gleichgesetzt mit der *helfe*, die sie für Adam sein soll. In der oben zitierten Textstelle findet sich kein direkter Hinweis auf Eva, weder ihr Name noch die Bezeichnung *wip* fallen hier, ihre Rolle wird auf die der Gehilfin für den Menschen, den Mann, reduziert.<sup>261</sup> Strenggenommen wird an dieser Stelle nicht einmal in ‚Mann‘ und ‚Frau‘ unterschieden – es gibt lediglich den Menschen und seine

---

<sup>260</sup> In der apokryphen *Vita* teilt Gott das Paradies zwischen Mann und Frau auf; Engel bewachen sie (vgl. VitAd 32,1-33,1). Sowohl Adam als auch Eva sollen die ihnen zugewiesenen Teile des Paradieses behüten. Gott überantwortet Eva den Süden und den Westen des Paradieses, wo alle weiblichen Tiere zu finden sind. Die männlichen gehören zu Adams Gebiet (vgl. ApkMos XV, 2-3).

<sup>261</sup> Zum gleichen Schluss kommt auch HELENA STADLER, die im „[...] Bild der ‚Helferin‘ eine weibliche Inferiorität [...]“ (Helena Stadler: Die Sünderin Eva aus frauenmystischer Sicht: Zur Genesis-Auslegung Mechthilds von Magdeburg. In: Alois M. Haas/Ingrid Kasten (Hg.): Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Bern/Berlin (u.a.): Lang 1999, S. 201-220, hier S. 205) sieht. Betrachtet man die Verwendung der Namen ‚Adam‘ und ‚Eva‘ in der *Weltchronik*, ergibt sich ein großes Ungleichgewicht. Adams Name fällt 21 Mal, Evas hingegen nur fünf Mal (vgl. Gustav Ehrismann: Namenverzeichnis. In: Gustav Ehrismann (Hg.): Rudolf von Ems Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift. Berlin: Weidmännische Buchhandlung 1915 (Deutsche Texte des Mittelalters XX), S. 517-545. Online unter <https://ia800500.us.archive.org/35/items/RudolfsVonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift/Rudolfs-VonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift.pdf> (zuletzt aufgerufen: 06.01.2020), hier S. 518, S. 527).

Gehilfin. Und auch das verhängnisvolle Gebot ist nicht für die Ohren der Frau bestimmt, die in diesem Kontext deutlich als lediglich defizitäre Kopie des Mannes in Erscheinung tritt; Gott richtet das Gebot nur an Adam. Dazu fehlt die Rippe, aus der Eva entstehen soll<sup>262</sup> und auch sonst wird der Frau von vornherein weitaus weniger Raum zugesprochen als in den anderen beiden Schöpfungsberichten. Der Erzähler berichtet von Genesis 2, wo Gott beschließt, Adam eine Hilfe zu schaffen (vgl. Gen 2,18), kommt aber nicht mehr auf die eigentliche Erschaffung von Eva zurück. Gott lässt Adam alle weiteren Geschöpfe benennen (vgl. RWch v. 330-338), was möglicherweise, wie oben bereits thematisiert, ein Hinweis auf die im Gegensatz zur Frau mehrfache Bestimmung des Mannes sein könnte.<sup>263</sup> Obwohl Eva zu diesem Zeitpunkt bereits erschaffen worden ist, kommt sie für die Aufgabe der Benennung selbstverständlich nicht in Frage, obgleich auch in Rudolfs *Weltchronik* der Aufruf zur Herrschaft über alle Lebewesen an beide Geschlechter ergangen ist. Für den vorliegenden Text lässt sich, wie bereits bei Jans von Wien, die Beziehung der drei Figuren wohl am besten mittels eines Dreiecks visualisieren. Auch hier steht Gott am oberen Eckpunkt, Adams Punkt ist nicht weit von dem Gottes entfernt. Die Beziehung zwischen Gott und Eva gestaltet sich in Rudolfs *Weltchronik* jedoch anders; es gibt keinerlei direkte Interaktion zwischen dem Schöpfer und der Frau, weswegen ihr Eckpunkt nicht nur weiter entfernt anzusiedeln wäre, sondern auch eine direkte Verbindung der beiden Punkte wohl kaum möglich wäre.

#### 4.2 EIN VERSTECKTER HANDLUNGSSPIELRAUM ENTSTEHT

Wie bereits deutlich geworden ist, greift Rudolf von Ems an einigen Stellen dem Geschehen voraus, wodurch sich Lücken in der Handlung ergeben, die nur gefüllt werden können, weil die biblische Folie bekannt ist. In der Eröffnungsszene der Schöpfungsgeschichte kann man weder bei Adam noch bei Eva von einer erkennbaren Handlungsmacht sprechen. Zwar ist der Mann, der Mensch, der Frau, der Gehilfin, deutlich übergeordnet, doch auch er ist weitaus passiver, als es bei Jans' Adam zu beobachten war. Bei Rudolf von Ems geht Genesis 2 nahtlos in Genesis 3 über:

*Dirre grozin ere,  
mit der Got also sere  
das mensche hate geret*

---

<sup>262</sup> Vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 74.

<sup>263</sup> Vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 97.

*und mit wirde gemeret  
sine werdekeit uber alle geschafft  
mit sinir gotlichin craft,  
nu hate der tievil zallir zit  
haz mit zorne und grozin nit,  
das dem menschin was irchorn  
dú ere die er hate virlorn  
durh sine valschin missetat.* (JWch v. 339-349) (Hervorhebungen S. L.)

Die große Ehre scheint sich aufgrund der Präzisierung durch *das mensche* auf Adam zu beziehen, der allen von Gott geschaffenen Wesen ihren Namen zuweist; Eva wird nicht als ‚Mensch‘ beschrieben. Natürlich lässt auch hier der Teufel nicht lange auf sich warten. Traditionsgemäß tritt er als hass- und neiderfüllter Widersacher des Menschen – wie anhand der erneuten Betonung der Bezeichnung ‚Mensch‘ zu schließen ist, bezieht sich diese Abneigung jedoch nur auf Adam – auf. Der Engelsturz und das Vergehen des Teufels werden lediglich anzitiert; auch hier setzt der Erzähler Wissen über die *missetat* des gefallenen Engels voraus. Gott ersetzt den Teufel durch den Menschen und der Verstoßene schmiedet einen Plan:

*nu began des tievils rat  
daran gedenchin das das wip  
vil lihtir gemütin lip  
ze gehin dingin hete  
und das si baldir tete  
nah sinem rate dan der man.  
da bi gedahter ouh daran  
das dem slangin was bereit  
me liste und grozir kündekeit  
danne decheinim andirm tiere:  
durh das frumt er vil schiere  
den slangin zû dem wibe dar,  
der do mit valschin listen gar  
das wip mit kündekeit betroug  
und valscheliche das ane irloug,  
daz si zirbrah Gotis gebot  
und az das obiz, darumbe Got  
beidú das wip und ouh den man  
treip uz dem paradise dan.* (RWch v. 350-368) (Hervorhebungen S. L.)

Die Kernszene der gesamten Schöpfungsgeschichte ist hier erstaunlich kurz gehalten und einige zentrale Elemente fehlen. Welches Ziel der Teufel zunächst verfolgt, ist undurchsichtig; klar scheint nur, dass er dem Menschen in einer Form schaden möchte. Schnell rückt die vermeintlich schwächere Frau – an den zentralen Stellen wird sie stets mit *helfe* oder *wip* bezeichnet, nicht jedoch mit ihrem eigentlichen Namen<sup>264</sup> – in den Fokus der Gedanken des Teufels, da sie eher auf seine Einflüsterungen hören würde als der Mann. Dass

---

<sup>264</sup> Der Name ‚Eva‘ findet sich in der Sündenfallepisode lediglich zwei Mal. Die erste Erwähnung steht zu Beginn, als der Erzähler auf Genesis 1 eingeht (vgl. RWch v. 228), die zweite namentliche Bezeichnung findet sich hingegen erst nach dem Sündenfall und den Strafen (vgl. RWch v. 399).

der Teufel von der vermeintlichen Naivität und Verführbarkeit der Frau weiß, ist der volkssprachlichen mittelalterlichen Literatur nicht fremd.<sup>265</sup> Zum Vergleich: Im *Aneenge*, einem Text aus dem 12. Jahrhundert,<sup>266</sup> muss sich der Teufel seines Vorteils erst bewusst werden. Obwohl es heißt, er sei sich *ir bræde gewis* (Aneg v. 1.243) und – in meinen Augen besonders bemerkenswert – Eva möglicherweise leichter zu einer verbotenen Tat überreden kann, zumal sie das Verbot nicht kennt (vgl. Aneg v. 1.242-1.248), zeigt sich erst im Gespräch ihre verwerfliche Eigenschaft: [...] *daz er wol hôrte / an dem ir gechôse / daz ir herze was bôse* (Aneg v. 1.288-1.290).<sup>267</sup> Auch für die schwäbische *Weltchronik* lässt sich festhalten: Schon bevor der Sündenfall stattgefunden hat, ist Eva schwächer, besitzt weniger Verstand und muss sich als Hilfe ihrem Mann unterordnen – die Geschlechterrollen sind somit ausgehandelt.

Der *tievil* schickt die Schlange, klüger als alle anderen Tiere, zu Eva. Der Widersacher verschafft sich nicht selbst Zutritt zum Paradies, sondern überzeugt zunächst die Schlange von seinem Plan. Wie kann die Schlange nun weise sein und gleichzeitig Böses im Sinn haben? Das mittelhochdeutsche Substantiv *liste* bzw. *list* wird überwiegend positiv übersetzt.<sup>268</sup> Augustinus präzisiert:

Jene Schlange aber durfte nicht wegen ihrer unvernünftigen Seele, sondern bereits wegen eines fremden Geistes, nämlich des teuflischen Geistes, das weiseste unter allen Tieren genannt werden. [...] So hatte er [der Teufel] sie unter allen lebenden Tieren, die eine lebende und unvernünftige Seele haben, zum weisesten gemacht. Es ist ja nur ein Mißbrauch des Wortes, wenn man von Weisheit im Bösen spricht, gleichwie von Listigkeit im Guten, da man doch im allgemeinen zumindest in der lateinischen Sprache unter Weise lobwürdige Männer versteht, Listige aber jene nennt, die ihren Verstand auf böartige Weise benützen.<sup>269</sup>

Die wohl wichtigste Szene der gesamten Schöpfungsgeschichte ist noch kürzer gehalten als das biblische Original.<sup>270</sup> Wie bereits anhand der Bibelstelle gezeigt wurde (vgl. Kapitel 2), besteht die Missetat aus einer kurzen Abfolge von Verben: *betriegen, erliegen, zerbren-*

<sup>265</sup> Vgl. Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen, S. 249.

<sup>266</sup> Vgl. Christine Stridde: Das Aneenge. In: DLL MA 1, Sp. 499-503, hier Sp. 499.

<sup>267</sup> Vgl. Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen, S. 249. Darüber hinaus ist sich der Dichter des *Aneenge* der Widersprüchlichkeit hinsichtlich des Verbotes bewusst. Eva kennt das göttliche Gebot, obwohl es sich auch hier nicht an sie gerichtet hat (vgl. Aneg v. 1.109-1.113, v. 1.245–1.268). Es heißt: *wie sol disiu rede zesamme chomen, / daz ir von uns habt vernomen / daz sî dâ niht wære, / dâ unser schephære / im daz obez verbôt, / und daz sî sich selbe âne nôt / hât doch sô vaste an gezogen? / ir wænet gar, ich habe gelogen! / wir weln daz nicht vür lüge haben, / war zuo solde wirz iu danne sagen? / sô wær ez bezzer verdaget! / ir meht ez der man haben gesaget; / und gewuoc aber er irs nie zuo, / sô was ez ir wol verboten duo, / dô daz got wolte, / daz man und wîp ein lip wesen solte!* (Aneg v. 1.269-1.284) (Hervorhebungen S. L.).

<sup>268</sup> Vgl. Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, S. 128. BEATE HENNIG führt als weitere Übersetzungsmöglichkeiten hingegen noch ‚List‘ und ‚Trick‘ an (vgl. Beate Hennig: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. In Zusammenarbeit mit Christa Hepfer und unter redaktioneller Mitwirkung von Wolfgang Bachofer. 6., durchgesehene Auflage. Berlin/Boston: de Gruyter 2014, hier S. 200).

<sup>269</sup> Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch XI, ii, 4, S. 174-175.

<sup>270</sup> Vgl. Schwabbauer: Profangeschichte in der Heilsgeschichte, S. 13.

*chen, ezzen und treiben*. Eva wird betrogen und belogen, anschließend missachtet sie das Gebot und sie isst, was zur Vertreibung führt. Das Essen der Frucht impliziert eine unübersehbar misogynen Komponente: Eva isst alleine. Einerseits kann ihr somit eine vermeintliche Verführung Adams nicht zur Last gelegt werden, andererseits scheint ihre Verantwortung damit umso größer zu werden, weil sie alleine das Gebot Gottes übertritt und Adam hier mehr als in den anderen Schöpfungsberichten zum Opfer der Frau stilisiert wird. Für die Rolle der Frau scheint mir besonders schlimm zu sein, dass Lucifers Aufbegehren gegen den Schöpfer nicht näher erzählt wird, weil somit nun Eva aus christlicher Sicht das Böse in die Welt bringt und nicht der gefallene Engel. Dennoch: Kann man hier tatsächlich von einem Handlungsraum sprechen? Legt Eva ihre Passivität ab und handelt zielorientiert und rational? Anders gefragt: Handelt sie überhaupt? Ich möchte versuchen, eine alternative Lesart zur klassischen Sichtweise anzubieten.

Meines Erachtens sind die fünf Verben essentiell. Wenngleich der Text darüber schweigt, implizieren sie einen Vorgang dahinter. Wie betrügt der Teufel? Was sagt er zu Eva? Antwortet Eva? Wie geht die Übertretung des Gebots vonstatten, wie das Essen, das hier aufgrund der Einseitigkeit eine völlig andere Bedeutung bekommt? Was sagt Gott, als er Adam und Eva seines Gartens verweist? „The story is the murder weapon, so to speak.“<sup>271</sup> J. CHERYL EXUM befasst sich in „Fragmented Women“ mit der Darstellungsweise weiblicher Figuren in biblischen Texten; eine Darstellungsweise, die mir auch für die *Weltchronik* zuzutreffen scheint. Frauenfiguren werden stets in Verbindung mit einem Mann genannt – bei Rudolf ist Eva das *wip* oder die Gehilfin, die nur in Bezug auf Adam existiert und auch nur gemeinsam mit ihm genannt wird – und die Präsenz von Frauen im Text wird in erzählerischer Hinsicht oftmals versteckt oder negiert.<sup>272</sup> Rudolf räumt Eva von vornherein nur geringe narrative Präsenz ein; auch sie wird sozusagen versteckt. Eine derartige narrative Strategie, „[l]iterary murder“<sup>273</sup>, verfolgt patriarchal geprägte Ziele.<sup>274</sup> Wie geht so ein literarischer Mord vonstatten? Sprache bzw. das Verbot zu sprechen wird oftmals als ‚Mordwaffe‘ eingesetzt<sup>275</sup> – EXUM schlägt damit in eine ähnliche Kerbe wie BENNEWITZ, die auf das Hör-, Seh- und Sprechverbot als Mittel hinweist, um den weibli-

<sup>271</sup> J. Cheryl Exum: *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Second Edition. London: Bloomsbury T&T Clark 2016, hier S. 1.

<sup>272</sup> Vgl. ebda.

<sup>273</sup> Ebda., S. 2.

<sup>274</sup> Vgl. ebda., S. xx, S. 2.

<sup>275</sup> Vgl. ebda., S. 10, S. 12.

chen Körper zu verstecken.<sup>276</sup> Nun hat Sprache in der vorliegenden *Weltchronik* keine dominante Rolle, aber dennoch ist es bemerkenswert, dass Adam zumindest ein Mal unübersehbar gestattet wird zu sprechen, nämlich als er die Tiere benennt. Eva spricht, so impliziert es der Text jedenfalls, nie. Die meisten Frauenfiguren in Bibeltexten sind Konstrukte von Männern,<sup>277</sup> und das scheint im vorliegenden Fall auch auf Eva zuzutreffen.

EXUM geht noch weiter und führt die metaphorische Bezeichnung „[r]aped by the pen“<sup>278</sup> ein. Was Eva tatsächlich tut, wird dem Publikum vorenthalten; ihr Standpunkt wird vom Erzähler einfach übergangen.<sup>279</sup> EXUM beschreibt ihre Überlegungen anhand von Batseba: „By denying her subjectivity, the narrator symbolically rapes Bathsheba, and by withholding her point of view, he presents an ambiguous portrayal that leaves her vulnerable to the charge of seduction.“<sup>280</sup> Ebenso verhält es sich mit Rudolfs Eva-Figur: Ihr wird keinerlei Subjektivität zugeschrieben. Zwar enthält sich der Text des Vorwurfs der Verführung – Adam isst die Frucht ja nicht –, doch Eva tritt als durch den Teufel Verführte auf. Das Publikum folgt sehr wahrscheinlich der Darstellungsweise des Erzählers; er lenkt den Blick der RezipientInnen.<sup>281</sup> Auch der Erzähler der *Weltchronik* dominiert den Blick und er scheint sich nur dann auf Eva zu beziehen, wenn er es aus narratologischen Gründen

---

<sup>276</sup> Vgl. Bennewitz: *Der Körper der Dame*, S. 225.

<sup>277</sup> Vgl. Exum: *Fragmented Women*, S. 136. Judith, eine starke Frauenfigur des Alten Testaments, könnte hier als Ausnahme gesehen werden (vgl. Jdt 1,1-16,25).

<sup>278</sup> Exum: *Fragmented Women*, S. 135.

<sup>279</sup> Vgl. ebda., S. 138.

<sup>280</sup> Ebda. Was EXUM für die biblische Batseba feststellt, darf auch für Rudolfs Batseba-Figur gelten. In der Szene, in der David *Bersabe* zu sich holt, darf auch sie nicht sprechen, sie folgt lediglich seinem Befehl. Das Sprechverbot geht so weit, dass ihr der Erzähler die einzige direkte sprachliche Äußerung, die ihr im biblischen Text zuerkannt wird, verwehrt (vgl. Alice Bach: *Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible*. In: *Semeia* 63 (1993), S. 61-79, hier S. 71). In 2 Samuel 11,5 heißt es: „Die Frau war aber schwanger geworden und schickte deshalb zu David und ließ ihm mitteilen: Ich bin schwanger.“ Rudolf hingegen schreibt: *si wart bi im swangir da. / traginde schiet si von im sa, / das ir dewedirm was irkant. / zehant darnah do sis bevant, / si tet es Davide kunt / mit ir botschaft sa zestunt / und hiez mit vlehteclichin siten / ir botschaft vlehtecliche biten, / das er ir not bedehete / und sie uz dem lumen brehte / und von der grozen erbeit / die si durh in mit vorhten leit.* (RWch v. 28.655-28.666). Hier findet sich ein interessanter Zusatz, den der Bibeltext so nicht kennt: Rudolfs Batseba bittet David um Hilfe. Meines Erachtens verschiebt sich dadurch die Schuldigkeit am kommenden Tod Urias, da schließlich die Frau um Davids Hilfe bittet und dadurch verantwortlich für Davids schwere Missetat gemacht werden könnte – somit ist auch David zur langen Reihe von Frauensklaven zu zählen (vgl. Mierke: *Riskante Ordnungen*, S. 108; vgl. Schnell: *Causa Amoris*, S. 480). Dennoch: Der Erzähler der *Weltchronik* geht so vor, wie EXUM es für den biblischen Erzähler beschrieben hat. Was Batseba in der Szene, in der David sie sieht, sie zu sich ruft und ihren Mann ermorden lässt, denkt, welchen Standpunkt sie hat, wird schlichtweg übergangen und scheint für den Erzähler an diesem Punkt von keinerlei Relevanz zu sein. Wir sehen Batseba durch Davids Augen und sehen sie so, wie er sie sieht (vgl. Exum: *Fragmented Women*, S. 138-139). Dieser exemplarische Vergleich mit einer anderen biblischen Frauenfigur legt nahe, dass es sich hierbei tatsächlich um eine narrative Strategie handelt, die Frauen und ihre Sprache nur dann einsetzt, wenn sie für den Erzähler aus narrativer Sicht unverzichtbar sind. Interessant ist, dass Batseba in einer späteren Szene mit Adonias und Salomon vom Erzähler das Recht zugestanden bekommt zu sprechen – David ist hier bereits tot (vgl. RWch v. 31.859-31.939).

<sup>281</sup> Vgl. Exum: *Fragmented Women*, S. 138-139.

als notwendig erachtet. Zwischen der Schlange und Eva muss es eine Form der Interaktion geben, denn das Tier muss die Frau zuerst auf den Baum hinweisen – wie diese Worte lauten, liegt natürlich im Bereich der Spekulation. Es ginge wohl zu weit, in diesem Fall von Handlungsmacht zu sprechen, die sich mit dem Erscheinen des Teufels konstituiert. Dennoch scheint es, als würde der Erzähler Eva absichtlich noch weniger Raum als vorher zugestehen; sie ist das Objekt, das auf Befehl hin, ohne darüber nachzudenken, Gottes Gebot übertritt. Ein versteckter, teilweise auch nur erahnbarer Handlungsspielraum eröffnet sich dennoch für Eva, verborgen hinter der narrativen Strategie des Erzählers. Die drei Möglichkeiten, die BENNEWITZ formuliert, um den weiblichen Körper in der Literatur zu verstecken, führt der Erzähler fort und verstärkt sie, indem er die Frau nicht etwa nur räumlich oder sensuell einschränkt, sondern ihr jeglichen Raum in der Erzählung untersagt. Der Intellekt wird Eva abgesprochen, er wird versteckt, ist aber dennoch, verdeckt durch die Worte des Erzählers, vorhanden.<sup>282</sup>

Die Handschrift Cgm 8345 der Bayerischen Staatsbibliothek, entstanden um 1280,<sup>283</sup> zeigt auf fol. 1v<sup>284</sup> (Abb. 5), neben Maria und Christus sowie der Erschaffung der Tiere, sowohl die Erschaffung Evas als auch – wenn auch nicht mehr einwandfrei zu erkennen – den Sündenfall. Die Schlange windet sich um den Baum und scheint Eva die verbotene Frucht zu reichen – leider ist nicht mehr zu erkennen, wie die Schlange die Frucht darbietet. Eva jedenfalls reicht die Frucht weiter an Adam. Im Anschluss daran ist die Vertreibung von Adam und Eva, bereits mit Blättern bedeckt, durch den Cherub zu sehen.<sup>285</sup> Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel ist der 1365 entstandene Codex Donaueschingen 79 der Badischen Landesbibliothek.<sup>286</sup> Der Text der Schöpfungsgeschichte ist mit dem der vorliegenden Edition von EHRISMANN identisch, jedoch finden sich in der Handschrift viele Elemente der apokryphen *Vita*, in der Eva erneut vom Teufel betrogen wird und Adam Eva in ihrer Not der ersten Geburt beisteht.<sup>287</sup> Fol. 4r<sup>288</sup> (Abb. 6) zeigt die Erschaffung Evas aus Adams Seite und den Sündenfall. Die Miniatur der rechten Kolumne zeigt, wie sich die

---

<sup>282</sup> Vgl. Bennewitz: Der Körper der Dame, S. 225.

<sup>283</sup> Vgl. Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 8345. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.-de/0008/bsb00080685/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=1&pdfseite=> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

<sup>284</sup> Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 8345, fol. 1v.

<sup>285</sup> Vgl. Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 8345.

<sup>286</sup> Vgl. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79. Online unter <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/120343> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

<sup>287</sup> Vgl. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79, fol. 4r-7r.

<sup>288</sup> Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79, fol. 4r.

Schlange um den Baum windet (Abb. 7); rechts steht Eva, die bereits einen Apfel in der Hand hält, links Adam, dem sich die Schlange zuwendet und ihm die Frucht reicht. Interessant scheint mir diese Miniatur deshalb zu sein, da hier auch Adam eindeutig – entgegen des Textes – mit der verbotenen Frucht in Kontakt kommt, sowie die Tatsache, dass die Schlange beiden einen Apfel darbietet und deshalb nicht Eva allein dafür verantwortlich gemacht werden kann; ihr Handlungsspielraum würde sich dadurch erheblich verringern. Möglicherweise könnte hierin jedoch auch eine Parallelisierung von Frau und Schlange gesehen werden. Fol. 4v<sup>289</sup> (Abb. 8) zeigt Gott, wie er Adam und Eva zur Rede stellt; Adam hält hier noch den verbotenen Apfel in der Hand.

Was GAUNT als „[m]onologic masculinity“<sup>290</sup> bezeichnet, lässt sich wohl auch auf Rudolfs *Weltchronik* übertragen: Die Frau wird übergangen,<sup>291</sup> sie ist das Andere, das Abweichende, das, im Gegensatz zu GAUNTS Definition, erfolgreich dauerhaft marginalisiert wird.<sup>292</sup> Im Zusammenhang mit dieser Unterdrückung des Weiblichen stellt sich die Frage nach der Verwendung der Namen der beiden Figuren. Der sechste Schöpfungstag berichtet von der Erschaffung der Frau, die den Namen Eva trägt (vgl. RWch v. 226-228). Zweifellos handelt es sich bei der ersten Frau um Eva, aber wie der Erzähler im entscheidenden Moment vorgeht, scheint mir bemerkenswert zu sein: Im Moment der Übertretung des göttlichen Gebots verwendet der Erzähler nicht den Namen ‚Eva‘, sondern bezieht sich konstant auf *das wip*. Und auch Adams Name fällt in dieser Passage nicht, erst bei der Vertreibung bezieht sich der Erzähler wieder namentlich auf Adam und Eva (vgl. RWch v. 339-401). Selbstverständlich steht zweifellos fest, wer hier mit *wip* und *man* gemeint ist, nicht zuletzt aufgrund der Namen, die vor und nach der Baumszene genannt werden und auch die Szene an sich – eine Frau, ein Baum und eine Schlange – verraten sofort, dass es sich um die Geschichte von Adam und Eva handeln muss. Dass der Erzähler genau im entscheidenden Moment, nämlich der Baumszene, auf die Namen verzichtet, ist auffällig.<sup>293</sup>

---

<sup>289</sup> Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79, fol. 4v.

<sup>290</sup> Gaunt: Gender and genre, S. 22.

<sup>291</sup> Vgl. ebda.

<sup>292</sup> Vgl. ebda., S. 23.

<sup>293</sup> Auch die Figuren in mittelhochdeutschen Mären erhalten zumeist keinen Namen (vgl. Nina Nowakowski: Personelle Prägnanz. Figurendarstellung und exemplarisches Erzählen in Heinrich Kaufingers ‚Suche nach dem glücklichen Ehepaar‘. In: Friedrich Dimpel/Silvan Wagner (Hg.): Prägnantes Erzählen. Oldenburg: BIS-Verlag 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 411-429. Online unter <https://ojs.uni-oldenburg.de/ojs/index.php/bme/article/view/47> (zuletzt aufgerufen: 30.05.2020), hier S. 411; vgl. Coralie Rippl: Geld und *âventiure*. Narrative Aspekte der Zeit-Raum-Erfahrung bei Heinrich Kaufinger. In: PBB 134/4 (2012), S. 540-569, hier S. 543-544).

Durch das Fehlen der Eigennamen entstehen Leerstellen, die jede Frau und jeder Mann einnehmen können, was in meinen Augen die Lehrhaftigkeit des Textes für das Publikum unterstreicht. Dass die Frau dadurch in eine prekärere Position gerückt wird als der Mann, liegt auf der Hand. Die intendierte Botschaft ist klar: Beide Figuren werden als negative Exempel gezeichnet, die deutlich machen, was geschieht, wenn das ideale Verhalten nicht eingehalten wird.<sup>294</sup> Mit anderen Worten: Das am Körper sichtbare Geschlecht stimmt nicht mehr mit dem vorgesehenen sozialen Verhalten überein, jenes Verhalten, durch das Macht zum Ausdruck gebracht wird.<sup>295</sup> Vergleicht man die Passage von Adam und Eva mit der von Samson und Dalila (vgl. RWch v. 20.936-21.123) oder mit der von David und Batscha (vgl. RWch v. 28.631-28.967), zeigt sich, dass Rudolf bei keiner der beiden Stellen – insbesondere an den entscheidenden Punkten – so konsequent auf die Namen verzichtet, wie er es bei Adam und Eva tut. Als Samson Dalilas List zum Opfer fällt und sie ihm den Kopf schert, wird ihr Name genannt (vgl. RWch v. 21.056-21.087). Möglicherweise könnte dadurch die These von den in der Sündenfallszene vorhandenen Leerstellen gestützt werden: Jede Frau und jeder Mann könnte die Positionen der Ureltern einnehmen.

Generell ist anzumerken: Aufgrund der Kürze der entscheidenden Passage wird natürlich auch dem Mann etwas weniger Raum zugestanden, als es beispielsweise bei Jans von Wien oder im biblischen Text der Fall ist. So räumt auch der Dichter der *Christherre-Chronik*, wie wir sehen werden, den Geschehnissen mehr Raum ein, als Rudolf von Ems. Dennoch scheint mir das Übergehen des Mannes für seine Figur weniger gravierend zu sein. Adam rührt im Gegensatz zur Bibel das Obst nicht an; er wird an einer Stelle übergangen, die ihm ohnehin lediglich zum Nachteil gereicht hätte und ihn somit – die gesamte Passage bekommt dadurch einen anderen Sinn – für teuflische Einflüsterungen unempfindlich scheinen lässt. Dazu fehlt in logischer Konsequenz auch seine Schuldzuweisung an die Frau, schließlich hat sie ihm das Obst nicht gegeben. Auch im Hinblick auf den Mann handelt es sich meines Erachtens um eine narrative Strategie. Bei ihm gibt es keine Verben, hinter denen eindeutig ein Vorgang stattfinden muss, und wenn der Mann übergangen wird, dann scheinbar lediglich aus dem Grund, um jegliche Verantwortung von ihm zu weisen und sie der Frau zuzuschreiben. Aufgrund der Kürze der Episode gestaltet sich auch die

---

<sup>294</sup> Vgl. Sowinski: *Lehrhafte Dichtung des Mittelalters*, S. 2.

<sup>295</sup> Vgl. Bennowitz: *Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht*, S. 7; vgl. Brinker-von der Heyde: *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?*, S. 58; vgl. Wallach Scott: *Gender: A Useful Category*, S. 1067, S. 1069.

Beziehung zwischen dem Teufel, Eva und Adam als schwieriger zu analysieren. Dennoch scheint sich ein ähnliches Bild wie bereits bei Jans von Wien abzuzeichnen; der Teufel nimmt Gottes Platz ein und Adam und Eva tauschen die Plätze im Figurendreieck. Wo sich vorhin keine direkte Verbindung zwischen Eva und Gott feststellen ließ, scheint es hier, unterstützt durch die Darstellung Adams durch den Erzähler, keine solche Verbindung zwischen dem Mann und dem Teufel zu geben – Adam ist in den Augen des Erzählers schließlich unschuldig.

Zurück zur ausschlaggebenden Frage: Was genau tut Eva? Aufgrund der Bekanntheit der Geschichte besteht die Übertretung des göttlichen Gebots zweifelsohne im unerlaubten Konsum der Frucht, diese erscheint hier jedoch lediglich als Randnotiz. Wie bereits thematisiert, sind die Intentionen des Teufels nicht gänzlich klar und auch der Text ignoriert die Frucht zunächst: Es wird lediglich darauf hingewiesen, dass die Frau anfälliger für teuflische Ratschläge sei und ihnen eher Folge leisten würde als der Mann. Das *obiz* (RWch v. 366) wirkt beinahe wie ein Nachtrag des Erzählers. Obwohl vom Text nur impliziert, *entscheidet* Eva schemagemäß, die Frucht zu nehmen und handelt somit. Sobald wieder Gott und nicht länger der Teufel Teil der Erzählung ist, verschwindet auch der Handlungsspielraum und die Gehilfin wird weiter deklassiert.

#### 4.3 GOTTES STRAFKATALOG: ADAM UND EVA WERDEN VERTRIEBEN

Evas Handlungsspielraum währt weitaus kürzer als in der *Weltchronik* von Jans von Wien; Rudolf beschleunigt die Geschehnisse noch weiter:

*Got únsir herre do besloz  
das paradis mit hûte groz  
dem menschin vor durh solhin zorn  
das ez hate alse gar virkorn  
sin gebot, das er gebot  
an sine hulde und an den tot. (RWch v. 369-374)*

Gottes Fragen und die gegenseitigen Schuldzuweisungen entfallen hier. Anhand der zitierten Stelle zeigt sich nochmals überaus deutlich, wie Evas narrative Präsenz verschwindet, sobald sie für die Erzählung nicht mehr relevant ist. Der Erzähler stilisiert sie zur Schuldigen; gemeinsam mit Adam wird sie aus dem Paradies geworfen (vgl. RWch v. 367-368).

Gottes *vlûche* folgt:

*des wart **dén schuldehaften** drin  
mit Gotis vlûche dannen hin  
iemer durh al der welte lebin  
ir gediender vlûh gegeben:*

*den manne, das er die lipnar  
 irrunge mit erbeiten gar  
 in dem sweize sinis libis;  
 des schuldehaften wibis  
 vlüh wart ouh vil swere,  
 das si ir kint gebere  
 mit erbeiten und mit grozer not;  
 Got dem slangen ouh gebot  
 das er slichke uf dén brusten sin.  
 durh disen wol gidientin pin,  
 das er die missetat geriet,  
 Got im ze spise uz beschiet  
 erde alle sine lebende zit.  
 vientschaft, haz unde nit  
 saz er sinem libe  
 zwischent im und dem wibe,  
 das er ir versin were  
 mit bizzen vil gevere,  
 und si des niht virtrüge  
 und sin houbit im zerlüge.  
 sus wart Adam und Eva  
 gesetzet uf die erde sa  
 und uz dem paradise getriben (RWch v. 375-401) (Hervorhebungen S. L.)*

Gott verflucht Adam, Eva und die Schlange. Dass Eva als Hauptschuldige zu gelten hat, betont der Erzähler gleich mehrfach. Hier orientiert er sich weitgehend wieder an der biblischen Vorlage, wobei interessant ist, dass der Unterwerfungsbefehl unter den Mann fehlt. Im Gegensatz zu Jans von Wien fällt Evas Strafe in Rudolfs *Weltchronik* viel kürzer aus, er erfindet zusätzlich zur Bibel keine weiteren Sanktionen und auch die Bemerkung, dass alle Frauen künftig aufgrund Evas Missverhalten zu leiden hätten, fehlt. An das Ende der Sündenfallepisode stellt Rudolf eine Art Hochzeit: [...] *Adame do sin wip zehant, / so das si menshliche wart / sin wip nah menslichir art.* (RWch v. 404-406). Das Bild Evas ist in der Darstellung Rudolfs letztlich in zweierlei Hinsicht negativer, als es bei Jans zu beobachten ist. Rudolf verzichtet auf die karnevaleske Komik, was Eva und ihr vermeintliches Vergehen aus meiner Sicht in eine noch prekärere Lage rückt; die Komik weicht hier dem Ernst. Demnach ist die staufische *Weltchronik* gänzlich der Belehrung und Erziehung ihrer AdressatInnen verschrieben: „Die biblischen Erzählungen haben [...] keine unterhaltende, sondern eine informierende, belehrende Funktion“<sup>296</sup>, betont SOWINSKI. Adam ist zweifellos ein Frauensklave und kann den – wenn auch nur kurz währenden – fatalen „Herrschaftswechsel“<sup>297</sup> nicht unterbinden. Im Gegensatz zu Jans’ Adam, der, möglicherweise auch aufgrund der karnevalesken Komik, die dem Text an einigen Stellen innewohnt, angesichts

<sup>296</sup> Sowinski: Lehrhafte Dichtung des Mittelalters, S. 4.

<sup>297</sup> Brinker-von der Heyde: Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?, S. 62.

seines Versäumnisses kein Mitleid verdient hat,<sup>298</sup> scheint der Erzähler in Rudolfs *Weltchronik* darauf bedacht zu sein, dass das Publikum Mitleid für den ersten Menschen empfindet, immerhin rührt er die verbotene Frucht nicht an und wird dennoch aus dem Paradies vertrieben. Wo der Adam der Wiener *Weltchronik* in lautes Wehklagen ausbricht und, obwohl er selbst von dem verbotenen Baum gegessen hat, seine Frau mit Vorwürfen überhäuft, schweigt Rudolfs Adam; die Geschehnisse scheinen nicht mehr weiter kommentiert werden zu müssen. Gott ist der ihm zugewiesenen Rolle als Richter nachgekommen und hat über das Verhalten der Frau geurteilt. Vergleicht man letzten Endes die *Weltchronik* von Jans von Wien mit der Rudolfs, finden sich zwei komplett unterschiedliche narrative Strategien: Wo Jans Evas Handlungsspielraum und ihre Handlungsmacht ausgestaltet, entscheidet sich Rudolf für das Gegenteil und gewährt Eva keine große Bühne. Die grundlegende Botschaft ändert sich nicht: In beiden Fällen wird Eva in Misskredit gebracht; die Darstellungsweise ist jedoch eine andere.

## **5 DIE CHRISTHERRE-CHRONIK**

Anders als Jans von Wien oder Rudolf von Ems stellt der anonyme Dichter der *Christherre-Chronik* eine ausführliche theologische Einleitung an den Beginn seiner Erzählung.<sup>299</sup> Bevor die Rede auf Adam und Eva kommt, stört Lucifer bereits zum ersten Mal die göttliche Ordnung; er maß sich der *hochfart* (ChChr v. 744) an und wird von Gott verstoßen (vgl. ChChr v. 745-760).

### **5.1 ADAM UND SIN WIP: GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE VOR DEM SÜNDENFALL**

Die Schöpfungsgeschichte der *Christherre-Chronik* beginnt schemagemäß mit Genesis 1; der Dichter folgt dabei überwiegend der biblischen Vorlage (vgl. ChChr v. 1.290-1.691). Die *Christherre-Chronik* bietet eine Besonderheit: Die sieben Schöpfungstage werden mit ihrer christologischen Auslegung in Verbindung gebracht, genauer gesagt mit den *Proverbia Salomonis*, dem Buch der Sprichwörter; der Dichter nennt dieses das *buch der wisheit*

---

<sup>298</sup> Vgl. Brinker-von der Heyde: Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen?, S. 62.

<sup>299</sup> Vgl. Plate: Christherre-Chronik, S. 270.

(ChChr v. 1.261).<sup>300</sup> Dort heißt es: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen.“ (Spr 9,1). KURT GÄRTNER konstatiert:

Der Chronik-Autor verwendet das Bild von den sieben Säulen des Hauses der Weisheit durchgängig zur Gliederung seiner Auslegung, in der die sieben Säulen für die sieben Hauptereignisse des Erlösungswerks Christi stehen: Mariä Verkündigung, Christi Geburt, Christi Tod, Christi Auferstehung, Christi Himmelfahrt, Pfingsten [und] Missionsauftrag, Jüngstes Gericht.<sup>301</sup>

Noch bevor der Akt des Ungehorsams gegenüber Gott stattgefunden hat, wird bereits auf kommende Geschehnisse verwiesen, als es heißt:

*Daz er uns da mite irloste  
Von der bittern helle roste  
Dar in uns **Adamis missetat**  
Virworchte. vnd der **slangen rat**  
Daz wir der schult wurden vri* (ChChr v. 1.447-1.451) (Hervorhebungen S. L.)

Noch bevor der Mensch erschaffen wird, wird die Missetat thematisiert; diese wird jedoch ausdrücklich Adam und der Schlange zugeschrieben. Der Text berichtet von der Erschaffung des Menschen bereits am fünften Tag gemeinsam mit den Tieren:

*IN allin disen dingen  
Sprach Got. die erde bringen  
In lebendem geiste schire  
Mit mangirhande tyre  
Vie zam vnd ouch wilde  
In ir vrucht. vnd in ir bilde  
Daz irginc durch sin gebot  
Wilt vnd zam geschuf do got  
Wurme. vnd allirhande slangen* (ChChr v. 1.571-1.579)

Interessant ist hier, dass einerseits die Schlange bzw. der Wurm gesondert erwähnt werden, andererseits findet die Erschaffung der Schlange – wie der Text explizit betont – noch vor der des Menschen statt. Erst im Anschluss wendet sich Gott auch dem Menschen zu:

*Mit gotlichen sachen  
Sprach Got wir machen  
Einen | menschen nach vnsim bilde  
Dem beide zam vnd wilde  
Vische. voge. tyre | swaz lebe  
Vffir erden ge. in wazze(re)<sup>302</sup> swebe  
Si mit dinste vndertan  
Also mustiz schire irgan  
Vnd geschach zu hant also  
Got schuf daz mensche do  
Nach sinem bilde mannes lip  
Er geschuf man vnd wip  
Di segint er vnd sprach zuzin  
Nu wachset immir hinnen hin  
Vnd irvullet alle erde*

<sup>300</sup> Vgl. Kurt Gärtner: Die Auslegung der Schöpfungsgeschichte in der ‚Christherre-Chronik‘. In: Timothy R. Jackson/Nigel F. Palmer [u.a.] (Hg.): Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Berlin/New York: de Gruyter 1996, S. 119-151, hier S. 122.

<sup>301</sup> Ebda.

<sup>302</sup> Eingriff der Herausgeber.

*Vwir herschaft ste vil werde*  
*Ubfir<sup>303</sup> alle creature mit craft*  
*Di dine uch mit eigenschaft*  
*Vnd immir vrochtecliche* (ChChr v. 1.587-1.605) (Hervorhebungen S. L.)

Gott spricht und erschafft das Menschengeschlecht – genauer gesagt zunächst nur *einen* Menschen. Anders als in der Bibel ist hier vorerst von einer Frau keine Rede, nur von einem Menschen, der sich, nach Gottes Bildnis geschaffen, alle anderen Lebewesen untertan machen soll. Es ist davon auszugehen, dass auch hier die Bezeichnung *daz mensche* sich wohl weniger auf Mann und Frau bezieht – immerhin ist lediglich von einem Menschen die Rede, nicht von zwei – und dass auch der anonyme Dichter den Menschen mit dem Mann gleichsetzt. Der Mann ist nach dem Abbild Gottes geschaffen, der Frau hingegen wird diese Ehre nicht zuteil. Zugegebenermaßen verfolgt der Verfasser keine stringente Erzählstrategie; wo der Aufruf zur Herrschaft zunächst nur für den ersten Menschen gilt, wendet sich der Erzähler kurz darauf – dem biblischen Narrativ folgend – Mann und Frau zu, um ihnen beiden die Herrschaft über die Erde anzuvertrauen. Gott wendet sich an seine Geschöpfe, um sie weiter zu unterweisen:

*Do sprach Got der riche*  
*Ich han allir geschefte lebin*  
*Vch mit eigenschaft gegeben*  
*Vnde alle crut alsi werden*  
*Mit ir vrucht uf der erden*  
*Daz sie uwir ezzin wesin*  
*Vnd iz ouch mit uch genesin*  
*Tyr. vogele vnd alle lebin*  
*Dem geschaft vnd lebin ist gegeb(n)<sup>304</sup>*  
*Daz sie gespiset werden mite*  
*Alle nach ir naturen site* (ChChr v. 1.606-1.616)

Zwar geht Gott hier auf den Nahrungsaspekt ein; den verbotenen Baum lässt er jedoch noch außen vor. Merkwürdigerweise kommt der Dichter am sechsten Schöpfungstag auf die Erschaffung der Frau zurück, die, wie wir gerade gesehen haben, eigentlich bereits am fünften Tag gleich nach dem Mann erschaffen wurde. Nun ergeben sich daraus zwei Lesarten: Der Verfasser der *Christherre-Chronik* könnte sich geirrt haben, indem er die Schöpfung des Menschen am fünften Schöpfungstag verortet oder aber er hat sich ganz bewusst dafür entschieden, um die Rangfolge der Geschlechter deutlicher zu machen. Am sechsten Tag heißt es:

*Daz Got begunde machen*  
*Nach sinim bilde menschen lip*

---

<sup>303</sup> Eingriff der Herausgeber.

<sup>304</sup> Eingriff der Herausgeber.

*Dem er sint geschuf ein wip  
Zu helfe amme sechstin tage do (ChChr v. 1.638-1.641)*

Hier wird nochmals betont: Der Mensch bzw. Mann ist Gott nachempfunden, das *wip* hingegen ist lediglich die Gehilfin des Mannes – ein bereits bekanntes Bild.

Warum wird der Mensch eigentlich geschaffen? Der Verfasser bietet uns eine – zugegebenermaßen sehr interessante – Antwort:

*Daz Got von einem leime nam  
Menschen vrhab vnd stam  
In dem er im wolde gebin  
Beide lip vnd ouch lebin  
Daz geschach durch sulche site  
Daz Got den tufel schante mite  
Also | swanner daz gesehe  
Daz ein materie also smehe  
Di formen han in-ir gewalt  
Di noch Gote was gestalt  
Solde werden dar gesat  
Vnd in di nach im an sine stat  
Von der er vortriben wart  
Nicht wan durch sin vnnutze hochuart  
Daz er sich schamete der geschicht  
Vnd in ouch schante di gesicht  
Daz er i. di sunde irkos  
Di im so hoen namen uirlos  
Vnd engelische werdeheit (ChChr v. 1.977-1.995)*

Interessant scheint mir diese vorab gegebene Erklärung aus zwei Gründen zu sein: Mit der Erschaffung des Menschen möchte Gott den Teufel absichtlich beschämen und ihn an seine Sünde erinnern, durch die er die göttliche Gnade verloren hat. Da Gott den aufrührerischen Engel hier offensichtlich deklassiert und ihn durch ein neues Geschöpf ersetzt, zeichnet sich bereits eine potentielle Feindschaft zwischen den beiden von Gott erschaffenen Wesen ab.<sup>305</sup>

In Vers 2.005 kehrt der Erzähler zur Schöpfungsgeschichte zurück, genauer gesagt zu Genesis 2. Auch hier wird die Gleichsetzung von ‚Mann‘ und ‚Mensch‘ einmal mehr deutlich:

*Do geschuf Got uil bereite  
Von leime den di erde truch  
**Einin menschen** vn(d)<sup>306</sup> gab im gnuch  
Hoer sinne | vnd blis im in  
Lebenden geist vnd wisen sin  
Sele. wisheit mit uirnunst  
Nu hatte ouch di gotliche kunst  
Der wolluste paradis  
In wunschliches wunschis pris*

---

<sup>305</sup> So auch im *Anegenge*, wo Gott spricht: ‚einen menschen sul wir schephen, / den val dâ mit ersetzen, / den die engele hânt getân, / daz sie die selben wunne hân.‘ (Aneg v. 1.069-1.072).

<sup>306</sup> Eingriff der Herausgeber.

*Von aneenge vollenbracht  
Vnd gemacht als iz was gedacht  
Dar in satz er **den menschen** sa  
Den er geschuf. [...] (ChChr v. 2.018-2.030) (Hervorhebungen S. L.)*

Gott schafft den Menschen und setzt ihn in seinen Garten. Kurz darauf verweist der Erzähler bereits auf das verhängnisvolle *holz*, das es erlaubt, Gut und Böse zu erkennen (vgl. ChChr v. 2.034-2.044). Dass es den Tod, eigentlich eine Strafe im Zusammenhang mit der Übertretung des Gebots, bereits vor dem Sündenfall gibt, verrät der Hinweis auf das *obz* (ChChr v. 2.102), das den Tod *von dem libe wert* (ChChr v. 2.104). Das Paradies ist ein makelloser Ort; weder Kälte noch Dürre herrschen dort und – hier greift der Erzähler dem Geschehen erneut vor – auch die kommende Sintflut kann dem Ort nichts anhaben. Beschrieben wird das Paradies zunächst so, wie es nach christlicher Vorstellung eigentlich erst nach der Vertreibung der Protoplasten ist: Das Tor ist verschlossen, der Engel Cherubin bewacht es mit dem feurigen Schwert (vgl. ChChr v. 2.105-2.125).

Ein weiteres Mal kehrt der Erzähler zur Erschaffung des Menschen und zu dessen Einlass in den herrlichen Garten zurück. Hier konkretisiert sich jedoch der ‚Mensch‘ aus den oben zitierten Textstellen:

*IN des wunsches paradis  
Sazte in vrolicher wis  
Got **den man** dem erz lebin  
Geschuf. vnd hatte gegeben  
**Daz er drinne were**  
**Mit vrouden sunder swere**  
**Vnd daz er mit reinim mute**  
**Drinne worchte vnd es hute**  
Vnd hiz in aller der vrucht  
Di der erden genucht  
In dem paradise bar  
Ezzen. er uirbot im uil gar  
Der wisheite holtz. daz di kunst  
Truc. vnd wisliche uirnunst  
Vbir alliz vbele. vnde daz gute  
Alda satz er in-do zu hute  
Vbir: vnser herre Got  
Siner hulde uil ho gebot  
**Vnd sprach. swenne daz du izzist**  
**Vnd din selbes dran uirgizzist**  
**So mustu uirterbin**  
**Vnd mit dem tode irsterbin**  
**Vnd immir dulden ungemach** (ChChr v. 2.139-2.161) (Hervorhebungen S. L.)*

Hier nun wird der Mann ins Paradies gesetzt. Gott verabsäumt es nicht, den Mann zu belehren und überantwortet ihm das Paradies; gleichzeitig verbietet der Schöpfer seinem Geschöpf den verhängnisvollen Baum – somit richtet sich das Verbot auch hier nur an den

ersten Menschen. Ein anders Bild bietet sich auf fol. 12v<sup>307</sup> (Abb. 9) des Cod. MS M. 769 der Morgan Library in New York, entstanden um 1360.<sup>308</sup> Der Text wird eigentlich Heinrich von München zugeschrieben und ist um 1375 zu verorten,<sup>309</sup> der Codex beinhaltet jedoch mehr als 21.000 Verse der reinen *Christherre-Chronik*.<sup>310</sup> Hier ergeht das Gebot an beide Geschöpfe. Zu sehen ist Gott mit einem Spruchband, der Adam und Eva den verbotenen Baum zeigt; Adam und Eva blicken beide zum Baum. Adam hebt beide Hände, Eva nur die rechte Hand.<sup>311</sup> Interessant scheint mir dies möglicherweise im Hinblick auf fol. 13r<sup>312</sup> (Abb. 10) des Cod. MS M. 769 zu sein, das den Sündenfall zeigt. Wie weiter unten zu sehen ist, reichen sich Adam und Eva die Hände; Adam isst den Apfel mit der linken Hand.<sup>313</sup> Es scheint, als wolle Adam etwas aus Evas Hand nehmen, womit nur der Apfel gemeint sein kann; die Verantwortung wird somit ganz klar der Frau zugeschrieben. Unter Umständen könnte auf fol. 12v eine Vorausdeutung auf kommende Geschehnisse gesehen werden.

Doch zurück zum Text: Wo Gott in der Position ist zu sprechen, darf der Mann auf das göttliche Gebot nichts erwidern und bleibt stumm. Auch hier beschließt Gott, den Mann nicht länger ohne Gesellschaft zu lassen:

*Got unser herre abir sprach  
**Dem mensch** ist nicht gut daz ez si  
 Eine. in insi ein ander bi  
 Wi sold ez alleine gelebin  
 Wir suln im machin vn(de)<sup>314</sup> gebin  
**Ein helfe** di im wone bi  
 Vnde im glicher geschefede si (ChChr v. 2.162-2.168) (Hervorhebungen S. L.)*

Obwohl die Frau noch nicht erschaffen worden ist, steht von Anfang an fest, welche Position ihr zugewiesen ist: die der *helfe*. Der Mann bedarf einer Hilfe, ohne die er nicht leben kann, weswegen Gott alle seine *geschefte* (ChChr v. 2.170) vor Adam (vgl. ChChr v. 2.169) – dessen Namen fällt hier zum ersten Mal, was impliziert, dass er seinen Namen

<sup>307</sup> The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 12v.

<sup>308</sup> Vgl. The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/thumbs/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

<sup>309</sup> Vgl. Ralf Plate: Heinrich von München. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1, S. 761-762, hier S. 761. PLATE zweifelt an, inwieweit es Heinrich von München tatsächlich gegeben hat und überlegt, ob es sich hierbei lediglich um eine Konstruktion handelt. Jedenfalls werden diesem Namen umfassende *Weltchronik*-Kompilationen des späten 14. Jahrhunderts zugeschrieben (vgl. ebda., S. 761-762).

<sup>310</sup> Vgl. Plate: Christherre-Chronik, S. 272.

<sup>311</sup> Vgl. The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 12v. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/11/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

<sup>312</sup> The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 13r.

<sup>313</sup> Vgl. The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 13r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/12/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

<sup>314</sup> Eingriff der Herausgeber.

von Gott erhält – führt, um sie benennen zu lassen. Schemagemäß ist Adam in der Position, allen Lebewesen ihre Namen zuzuweisen, er hat somit das Recht, zu sprechen und Gott akzeptiert offensichtlich seine Worte (vgl. ChChr v. 2.169-2.179). Adam spricht dann, wenn Gott ihm das Wort erteilt; auf das göttliche Gebot darf er nicht antworten, die Benennung der Tiere ist ihm jedoch erlaubt. Hieran zeigt sich bereits – insbesondere anhand eines vorausgreifenden Vergleichs mit der Positionierung der Frau –, dass Sprache und Sprechen ausschließlich männlich besetzt sind.<sup>315</sup> Da unter allen anderen Lebewesen keine Hilfe auszumachen ist, die Adam *glich* (vgl. ChChr v. 2.168) ist, wird die Frau erschaffen. Durch die Bezeichnung *helfe* und *glich* ergibt sich ein offensichtlicher Widerspruch, denn ein Geschöpf, das ausschließlich zur Hilfe für ein weiteres Geschöpf geschaffen wird, kann letzterem nicht gleichgestellt sein.

*Got einen slaf im sante  
 Daz er intslif | do daz geschach  
 Got von sime libe brach  
 Ein rippe vnd machte ein wip  
 Druz. vnd gab ir sele vnd lip  
 Vnd brachte si Adame do  
 Als erz gesach. er sprach also  
 Wissagende an der selbin vrist  
 Diz bein von minen beinen is  
 Geschaffen. vnd dor uon kumen  
 Daz vleisch von minem genumen* (ChChr v. 2.180-2.190) (Hervorhebungen S. L.)

Wie alle übrigen Geschöpfe wird auch die Frau vor Adam gebracht. Die Frau scheint nur nachträglich geschaffen zu werden, da sich in Gottes Schöpfung keine andere passende Hilfe findet – man bedenke Augustinus’ bereits oben thematisierten Überlegungen zur Funktion der Frau (vgl. Kapitel 3.2).

Adam und *sin wip* (vgl. ChChr v. 2.232) sind nackt und schämen sich nicht voreinander. Scham ist ihnen fremd, da erst eine Gehorsamsverletzung Scham generiert (vgl. ChChr v. 2.238-2.240). Der Erzähler berichtet *Si waren noch als di kint / Di zu irn iaren nicht kumen sint* (ChChr v. 2.241-2.242). Das Paradies wird hier mit der Kindheit des Menschen gleichgesetzt. Erst, wenn dieser behütete, gleichzeitig aber auch naive Zustand nicht mehr gegeben ist, werden Gottes Geschöpfe erwachsen, können Gut und Böse erkennen und somit kommt auch die Scham in die Welt. Es scheint, als wolle Gott seine beiden Geschöpfe vor der Erkenntnis von Gut und Böse behüten – das dafür nötige Gebot richtet sich jedoch

---

<sup>315</sup> Zur männlichen Besetzung von Sprache vgl. Bennewitz: Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht, S. 8.

nur an Adam, eine kindliche Naivität hingegen wird Mann und Frau attestiert (vgl. ChChr v. 2.245-2.260).<sup>316</sup>

Der Frau wird im ersten Teil der Schöpfungsgeschichte keine große Bedeutung beigegeben. Der Gedanke an sie wird an mehreren Stellen anzitiert, scheint aber immer wieder vom Erzähler vergessen zu werden. Die Frau darf nicht sehen, hören oder reden – sie wird versteckt.<sup>317</sup> Fol. 11v<sup>318</sup> (Abb. 11) des Cod. MS M. 769 der Morgan Library zeigt solch eine Szene. Eva wird gemeinsam mit Adam dargestellt, sie stehen rechts und links von Gott und strecken beide ihre Hand nach ihm aus. Adam gestikuliert darüber hinaus mit seiner rechten Hand;<sup>319</sup> die Darstellung legt nahe, dass Adam hier mit Gott interagiert, er spricht, wohingegen Eva, so ist anhand der Miniatur zu schließen, stumm bleibt. Die Erschaffung der Frau dient wohl eher der narrativen Vorbereitung auf noch zu erzählende Geschehnisse – den Sündenfall –, bei denen sie aus erzählerischer Hinsicht unverzichtbar ist. Gott behält sichtbar die Oberhand über seine beiden Geschöpfe, aber an seiner Umgangsweise mit ihnen zeigt sich, dass auch hier bereits vor dem eigentlichen Vergehen festgeschriebene Geschlechterrollen vorherrschen, die dem jeweiligen biologischen Geschlecht zugeschrieben werden und die eine unübersehbare Hierarchie etablieren. Gott und Adam sprechen, nur der Frau werden keine Worte in den Mund gelegt. Sprache darf auch hier als entscheidendes Moment gesehen werden: Für die vorliegende *Christherre-Chronik* ergibt sich das gleiche Figuren-Dreieck wie es in Rudolfs *Weltchronik* zu beobachten ist; eine direkte Verbindung zwischen Gottes Eckpunkt und dem der Frau gibt es nicht.

## 5.2 ZWEI FRAUEN IM PARADIES: DIE ENTSTEHUNG DES HANDLUNGSSPIELRAUMS

Der eifersüchtige Teufel, der neidische und hochmütige gefallene Engel, wird ins Spiel gebracht. Der Mensch hat den Platz des *tufelis* (ChChr v. 2.261) eingenommen. Hier heißt es:

*San begundes tufelis list*  
*Der allis nidis vrhab ist*  
***Si niden durch den zorn***  
***Daz in sin vroude was irkorn***  
*Vnd di ane sunden vorchte*  
*Sin selbis hochuart im worhte*  
*Vnd trachte wi er gedechte*

---

<sup>316</sup> Man bedenke, wie Lutwin Eva als naives und daher leichtes Opfer des Teufels charakterisiert (vgl. Kapitel 3.1).

<sup>317</sup> Vgl. Bennewitz: *Der Körper der Dame*, S. 225.

<sup>318</sup> The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 11v.

<sup>319</sup> Vgl. The Morgan Library & Museum: *Medieval & Renaissance Manuscripts*. *Weltchronik*, MS M. 769, fol. 11v. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/10/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

*Daz er **den menschen** brechte  
 Von **sinen wunnen in sulch leit**  
 Daz im selbin was bereit  
 Vnd er muste han uirlorn  
 Di vroude di im was irkorn  
 Vnd di im sin hochuart uirlos (ChChr v. 2.261-2.273) (Hervorhebungen S. L.)*

Die Personalpronomina wechseln hier zwischen Singular und Plural: Der Teufel beneidet ‚sie‘, da ‚ihnen‘ seine einstige Freude zuteil wird. Dennoch trachtet er nicht nach beiden Geschöpfen, sondern letztlich nach dem ‚Menschen‘. Da die Frau niemals mit dem Attribut ‚Mensch‘ versehen wird, kann es sich nur um den ersten Menschen, den Mann, handeln, den der Teufel ins Unheil stürzen möchte. Er möchte Gottes Kreatur das gleiche Leid bescheren, das auch ihm selbst – verursacht durch seinen eigenen Hochmut – zugefügt wurde. Der Teufel hat einen Plan:

***Den slangen er im do irkos**  
 Zu **botin.** wand er liste mere  
 Truc. von des tufelis lere  
 Vnd wiser von nature schein  
 Dan in allir geschafft dichein  
 Ander tyr. des kos er in sa  
 Zu boten. nu sait uns Beda  
 Der getruwe vnd der gewere  
**Di selbe slange di were**  
 In dem antlize glich einir mait (ChChr v. 2.274-2.283) (Hervorhebungen S. L.)*

Gemeint ist hier Beda Venerabilis (673/674-735);<sup>320</sup> die Vorstellung der Schlange mit dem Gesicht einer Frau geht auf das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts zurück.<sup>321</sup> Letztlich ist jedoch anzunehmen, dass sich dieser Gedanke nicht bei Beda findet, sondern auf die *Historia Scholastica* des Petrus Comestor zurückgeht.<sup>322</sup> Dort heißt es: *Elegit etiam quoddam genus serpentis, ut ait Beda, virgineum vultum habens, quia similia similibus applaudunt, et movit ad loquendum linguam ejus, tamen nescientis, sicut, et per fanaticos, et energumenos loquitur [...]*.<sup>323</sup> BONNELL geht davon aus, dass sich der Einschub *ut ait Beda* lediglich auf den ersten Teil des Satzes bezieht.<sup>324</sup>

<sup>320</sup> Vgl. H. Bacht: Beda Venerabilis. I. Leben. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.uni-vie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 30.05.2020).

<sup>321</sup> Vgl. Henry Ansgar Kelly: The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance. In: Viator. Medieval and Renaissance Studies 2 (1971), S. 301-327, hier S. 308.

<sup>322</sup> Vgl. John K. Bonnell: The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play. In: American Journal of Archaeology 21/3 (1917), S. 255-291, hier S. 257.

<sup>323</sup> Petrus Comestor: *Historia Scholastica*. In: PL 198, Sp. 1053-1722, hier Sp. 1072. „Er wählte auch das Geschlecht der Schlange, wie Beda sagt, weil sie das Gesicht einer Jungfrau hatte – gleich und gleich gesellt sich gern – und brachte ihre Zunge zum Sprechen, wobei sie dennoch nichts verstand, so wie auch Gleiches ein Fanatiker und Besessener spricht.“ (Eigenübersetzung)

<sup>324</sup> Vgl. Bonnell: The Serpent with a Human Head, S. 257.

Die Schlange scheint dem Teufel für sein Vorhaben bestens geeignet zu sein. Traditionsgemäß werden ihr alle nötigen Attribute zugeschrieben, doch was hier besonders scheint und sich in den beiden bereits behandelten *Weltchroniken* nicht finden lässt ist, dass die Schlange hier als Frau gezeichnet wird. Das mittelhochdeutsche Substantiv *slange* ist ein schwaches Maskulinum; umso bemerkenswerter scheint es, dass der Teufel *den slangen* als *botin* auserwählt.<sup>325</sup> Diese Titulierung steht nicht nur in grammatikalischem Widerspruch mit dem mittelhochdeutschen Wort, auch im Hebräischen und im Lateinischen ist das Substantiv ‚Schlange‘ maskulin.<sup>326</sup> Interessant ist, dass das Wort *slange* wenige Verse später auch im Femininum steht. Der Erzähler schreibt der Schlange sogar das Aussehen einer Frau zu, was das weibliche Geschlecht noch vor erfolgter Gebotsübertretung deutlich in Misskredit bringt. Was bedeutet das für die Geschlechterverhältnisse?

*Sus muste durch dis antlizes schin  
 Der wurm zu dem wibe bote sin  
 Vnd di er weichers mutes vant  
 Vnd krencher an ir were irkant  
 Danne er vnde den man  
 Durch daz hiz her si kumen an  
 D(er)<sup>327</sup> bete er vorchte den man  
 Vn(d)<sup>328</sup> torste in nicht kvmen an* (ChChr v. 2.287-2.292) (Hervorhebungen S. L.)

Die Frau erweist sich als weitaus leichteres Ziel; sie verfügt über einen weniger ausgeprägten Verstand und ist schwächer als der Teufel und der Mann. Bei Isidor von Sevilla heißt es, das lateinische Wort *mulier* habe seinen Ursprung in *mollities*, was so viel wie ‚Weichheit‘ bedeutet,<sup>329</sup> und auch hier wird die Frau mit vermeintlich weicherem Verstand be-

<sup>325</sup> In der *Apokalypse Mosis* ist die Schlange ein männliches Tier (vgl. ApkMos XV, 2- XVII, 2). Die Schlange fürchtet den Zorn Gottes, der sie treffen wird, wenn sie auf den Teufel hört (vgl. ApkMos XVI, 4). Interessant ist, dass Eva nur kurze Zeit später die gleichen Worte in den Mund gelegt werden, wenn sie der Schlange antwortet, wie diese dem Teufel geantwortet hat und wie Adam Eva antworten wird. Eva sagt hier: „Ich fürchte, daß mir Gott zürnt [...].“ (ApkMos XVIII, 2; die Schlange spricht in ApkMos XVI, 4 und Adam antwortet seiner Frau in ApkMos XXI, 4). Als Eva vom Sündenfall berichtet, zeigt sich, dass die Schlange auch hier mit sehr menschlichen Zügen beschrieben wird: „Als sie [die Schlange] aber von mir den Eid genommen hatte, dann kam sie und setzte der Frucht, ihr Gift der Bosheit bei, das ist der Begierde. Begierde nämlich ist Ursache jeder Sünde. Und sie bog den Zweig auf die Erde und nahm von der Frucht, und ich aß.“ (ApkMos XIX, 3).

<sup>326</sup> Vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 114. Erst die Übersetzung der Bibel durch Luther verdrängt das Maskulinum und das Substantiv wird feminin (vgl. Schlange. In: Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. Online unter <https://www.dwds.de/wb/Schlange> (zuletzt aufgerufen: 13.05.2020). Auch das Substantiv *serpant* ist im Mittelhochdeutschen ein starkes Maskulinum, in seltenen Fällen ist es auch als Neutrum belegt (vgl. Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, S. 192; vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 80). Der Begriff *nâter* aus der *Weltchronik* von Jans von Wien hingegen ist ein Femininum (vgl. Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, S. 197; vgl. Dunphy: *Daz was ein michel wunder*, S. 80).

<sup>327</sup> Eingriff der Herausgeber.

<sup>328</sup> Eingriff der Herausgeber.

<sup>329</sup> Vgl. Stephen A. Barney/J. A. Beach [u.a.] (Hg.): *The Etymologies of Isidore of Seville*. With the collaboration of Muriel Hall. Cambridge: Cambridge University Press 2006, hier Buch Buch XI, ii, 18, S. 242.

schrieben. Obgleich der Teufel eigentlich den Mann seiner paradiesischen Freuden berauben will, wird dieser nun als unantastbar geschildert, zumal er einen vermeintlich weitreichenderen Verstand besitzt und über mehr Stärke verfügt als das *wip*.<sup>330</sup> Noch einmal zurück zu der oben gestellten Frage: Was bedeutet das nun für die Geschlechterverhältnisse? Es ist offensichtlich, dass es den eigentlichen Sündenfall für die Deklassierung der Frau nicht mehr braucht: Sie wird als schwächlich und naiv dargestellt und nimmt darüber hinaus in den Augen des Schöpfers keine prominente Rolle ein. Durch das mädchenhafte Gesicht der Schlange bietet sich ein überaus misogyn geprägtes Bild. Dass die Schlange hier als zweite Frau fungiert, wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, dass das Tier geht: *DER wurm zum wibe do ginc* (ChChr v. 2.293) (Hervorhebung S. L.). Die Schlange ist somit ein aufrecht gehendes Tier mit einem weiblichen Gesicht – ein misogyneres Bild lässt sich wohl kaum evozieren. Belege dafür sind auch in der bildenden Kunst anzutreffen: Zu Beginn des 13. Jahrhunderts fand sich in der Kathedrale von Notre-Dame eine Marienstatue, die auf den Kopf einer mit menschlichem Gesicht gezeichneten Schlange trat – die Statue ist heute nicht mehr erhalten.<sup>331</sup> In der Kathedrale von Amiens findet sich eine nur wenig jüngere Statue, die erhalten geblieben ist. Auch hier tritt Maria auf eine Schlange mit menschlichem Gesicht; der Sockel der Statue erzählt die Geschichte von Adam und Eva.<sup>332</sup> In der zwischen 1226 und 1275 entstandenen Oxforder *Bible moralisée* der Bodleian Libraries<sup>333</sup> findet sich auf fol. 7v<sup>334</sup> (Abb. 12) eine Schlange mit weiblichen Zügen.<sup>335</sup> Hier wird betont, dass der Teufel die Frau nur aufgrund einer bestimmten Voraussetzung für sich gewinnen kann, denn „[...] in der Maske eines Spiegelbildes gewinnt der Verführer die Macht über das Weib.“<sup>336</sup> Einerseits unterstreicht dies den vermeintlichen Hochmut der Frau – sie lässt sich nur durch ihr eigenes Spiegelbild verführen –, andererseits verdop-

<sup>330</sup> Ein ähnliches Bild findet sich im *Anegenge*. Der Teufel wagt es nicht, Adam, der sichtbar *nâch got gebildet was* (Aneg v. 1.237), anzurühren, weswegen er sich für die Frau entscheidet, die nach dem Mann geschaffen wurde (vgl. Aneg v. 1.231-1.241).

<sup>331</sup> Vgl. Ernst Guldán: *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*. Graz/Köln: Böhlau 1966, hier S. 95.

<sup>332</sup> Vgl. ebda., S. 95-96.

<sup>333</sup> Vgl. Bodleian Libraries, University of Oxford. *Bible moralisée*, MS. Bodl. 270b. Online unter <https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/viewer/4cf7e9d2-c06e-4029-a3b1-152736320897#c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1578%2C0%2C8089%2C6128> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

<sup>334</sup> Bodleian Libraries, University of Oxford. MS. Bodl. 270b, fol. 7v.

<sup>335</sup> Vgl. Guldán: *Eva und Maria*, S. 96.

<sup>336</sup> Ebda.

pelt sie sich durch das Spiegelbild<sup>337</sup> – es gibt nun zwei Frauen im Paradies. Cod. MS M. 769 der Morgan Library ist auch im Hinblick auf die Darstellung der Schlange erhellend. Folio 13r<sup>338</sup> (Abb. 10) des Codex zeigt Adam und Eva, beide noch nackt. Die Schlange windet sich um den Baum und ist mit einem Frauengesicht dargestellt; dieses Gesicht gleicht dem von Eva. Sowohl die Schlange als auch Eva sehen Adam an, Eva reicht ihm ihre rechte Hand,<sup>339</sup> was wohl darauf verweist, dass der Mann das verbotene Obst von seiner Frau erhalten hat. Ihr Arm geht dabei hinter dem Baum mitsamt der Schlange vorbei, wodurch der Anschein erweckt wird, die Schlange selbst würde Adam die verbotene Frucht reichen. Das Nehmen und das Essen der Frucht werden hier parallelisiert dargestellt, beide Vorgänge scheinen als fatale Gebotsmissachtungen gezeichnet zu sein.

Die Parallelisierung von Schlange und Frau war auch Rupert von Deutz (1075/80-1129/30)<sup>340</sup> nicht fremd. Er wetterte:

Denn Eva ist ja gleichsam die Feindin, Eva gleichsam die *Natter*, Eva gleichsam die mit Schmach und mit Schande Bedeckte – Feindin für mich, *Natter für ihren Mann*, beschämte Schande für sich selbst. *Eine Feindin ist sie durch ihren Hochmut, durch den sie sich in ihrem Inneren aufblähte, eine Natter durch ihre Bosheit, durch die sie der von der Schlange empfangenen äußeren Versuchung leicht nachgab.* [...] Du aber bist „meine Freundin“ durch deine Demut, „meine Taube“ durch deine Liebe, „meine Schönheit“ durch deine Keuschheit. Du hast dich nicht gegen Gott aufgebläht, vielmehr hast du mit demütigem Geist dem Höchsten gefallen, und siehe: Eine Freundin bist du. Du hast der Schlange nicht dein Ohr hingehalten, vielmehr habe ich Feindschaft zwischen dich und die Schlange gesetzt (vgl. Gen 3,15), und siehe: Eine Taube bist du. Du bist nicht der Nacktheit der Wollust verfallen [...]. „Komm“ also, Maria, „komm“; denn Eva ist in ein Versteck geflohen (vgl. Gen 3,8). „Komm“ und glaube dem Engel, der die frohe Botschaft verkündigt, denn Eva hat der zischelnden Schlange geglaubt. Komm und zertritt der Schlange den Kopf (vgl. Gen 3,15), denn Eva ist seit der Verführung ihres Kopfes und der genossenen Lust ihres Leibes auch dem Schweif der Schlange ausgeliefert.<sup>341</sup> (Hervorhebungen S. L.)

<sup>337</sup> Vgl. Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen, S. 248; vgl. Guldan: Eva und Maria, S. 96. Das Bild einer mit menschlichen Zügen versehenen Schlange hielt sich bis ins 19. Jahrhundert und war bereits Raffael und Michelangelo bekannt. Das Motiv hat in verschiedenen Variationen Eingang in die Kunst gefunden: „[...] es kann das Gesicht allein Menschengüge tragen, die Schlange kann einen Frauenkopf oder einen weiblichen Oberkörper haben; daneben gibt es auch Mischwesen von Frau und Echse oder Frau und Drache. Der menschliche Teil des Untiers ist immer weiblich.“ (Hans Martin von Erffa: Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen. 1. Band. München: Deutscher Kunstverlag 1989, hier S. 172). Zur Geschichte der Darstellung der Schlange vgl. ebda., 171-176. Eine Historienbibel des 15. Jahrhunderts unterstützt die These der Verführung Evas durch ihr eigenes Spiegelbild. Zu sehen sind zwei mit einem Frauengesicht gezeichnete Schlangen; eine davon steht aufrecht, die andere windet sich um den Baum und reicht Eva den Apfel. Es ist anzunehmen, dass es sich hierbei um eine Darstellung des Gesprächs der Schlange mit Eva sowie um den eigentlichen Sündenfall handelt (Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Historienbibel, Ms. germ. fol. 1108, fol. 6v).

<sup>338</sup> The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 13r.

<sup>339</sup> Vgl. The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 13r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/12/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

<sup>340</sup> Vgl. W. Beinert: Rupert v. Deutz. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 15.05.2020).

<sup>341</sup> Rupert von Deutz: Commentaria in Canticum Canticorum. Kommentar zum Hohelied. Erster Teilband. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz. Turnhout: Brepols 2005 (Fontes Christiani 70/1), hier Buch 2, Cant. 2,10-13, S. 229-231.

Eva wird als die hinterlistige Feindin beschrieben, die sich gegen Gott auflehnt, Maria hingegen ist voller Demut. Auch Rupert von Deutz setzt Eva mit der Schlange gleich; sämtliche ihr zugeschriebenen negativen Attribute machen Eva zur Schlange, und zwar in erster Linie für ihren Mann. Maria hingegen ist die Taube. Welchen Zweck erfüllt eine Gleichsetzung von Eva mit der Schlange? MONIKA LEISCH-KIESL schreibt, eine Gleichsetzung „[...] schafft ein einprägsames Bild der Frau als – meist sexuell interpretierte – Ursache des Übels.“<sup>342</sup> In welcher prekären Lage die Parallelisierung der Frau mit der Schlange erstere bringt, ist offensichtlich. Eva wird dadurch zur personifizierten Sünde stilisiert, die den Mann jederzeit ins Verderben stoßen kann. Sie wird als hinterlistig, stolz und lüstern dargestellt, ein Indiz dafür, sich als Mann vor den gefährlichen Verführungskünsten der Frau zu hüten, mit denen sie sich letztlich vermeintlich über ihn erheben und ihn beherrschen möchte.<sup>343</sup> Im ausgehenden Mittelalter finden sich nicht nur Darstellungen, die die Schlange mit dem Kopf Evas zeigen, sondern mitunter auch mit ihrem Körper, der von Maria zertreten wird.<sup>344</sup> Die Gleichsetzung der Frau mit dem Teufel bzw. der Schlange rückt sie im Figuren-Dreieck selbstverständlich viel näher zum oberen Eckpunkt des Teufels, der auch Gottes Platz einnimmt. Zum Teufel in Frauengestalt hält SPREITZER letztlich fest: „Texte, in denen der Teufel selbst in Frauengestalt auftritt, offenbaren vor dem Hintergrund jener Erzählungen, in denen eine Frau zu seiner Handlangerin wird, die völlige Verwischung der Grenzen zwischen dem Weiblichen und der Projektionsfigur des Bösen.“<sup>345</sup> In der *Apokalypse Mosis* beispielsweise spricht der Teufel aus Eva und überredet Adam, das Obst zu nehmen (vgl. ApkMos XXI, 1-5).

Der Teufel wendet sich an die Frau:

*Der tufel drinne also anvinc  
Sine rede. als er wol kunde  
Vz des slangen munde  
Vnd sprach. warumbe hat uch Got  
Vf gesazt diz gebot  
Da mit ir sit besezzin  
Daz ir nicht sullet ezzin  
Al der vrucht di hinne wirt  
Vnde di daz paradys uch birt* (v. ChChr 2.294-2.302)

<sup>342</sup> Monika Leisch-Kiesl: Eva. In der Kunst. In: Elisabeth Gössmann/Helga Kuhlmann [u.a.] (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2002, S. 131-133, hier S. 132.

<sup>343</sup> Vgl. Hubrath: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen, S. 249.

<sup>344</sup> Vgl. Leisch-Kiesl: Eva. In der Kunst, S.132.

<sup>345</sup> Spreitzer: Fallstrick Frau, S. 326.

Der Teufel im Inneren der Schlange bestimmt ihre Worte. Im Gegensatz zu Gott spricht der Teufel die Frau direkt an und fragt sie, was es mit dem göttlichen Verbot auf sich hat. Mit dieser direkten Adressierung, die der Frau bis dahin verwehrt geblieben ist, beginnt die Eröffnung des Handlungsspielraumes, was sich an der Antwort der Frau manifestiert, die nun nicht länger in stummer Passivität verharrt. Der Teufel gibt der Frau die Möglichkeit zu sprechen, indem er ihr eine Frage stellt. Bis zum Erscheinen des Teufels wird die weibliche Figur unsichtbar gemacht; der Frau ist es verboten zu hören und zu sehen – dies lässt sich vorrangig anhand des Gebotes ausmachen, das sich an Adam richtet – und vor allem darf sie nicht sprechen.<sup>346</sup> Gott wohnt dem Geschehen nicht länger bei, weswegen auch die von ihm etablierte Ordnung nicht länger greift. Auf die Frage des Teufels antwortet die Frau:

*Si sprach. uns ist irloubit gar  
 Alliz daz obz zu lip=nar  
 Daz in dem paradise stat  
 Got uns da bi uirbotin hat  
 Der kunste holcz. daz der list  
 Beide ubels vnd gutis an ist  
 Daz wir des icht ezzin  
 Vnd ob wir dar an uirgezzin  
 Sins gebotis. wir muzen sterbin  
 Mit dem tode vnde uirterbin  
 Durch der uorchten so ho gebot  
 Mide wirz. daz hiz uns Got  
 Lan. durch des todes ungemach (v. ChChr 2.303-2.315)*

Die Frau spricht von der Frucht, die ihnen beiden verboten worden wäre; woher sie von dem Verbot weiß, verschweigt der Text. Augustinus widmet sich in seinem Genesiskommentar auch der Frage, ob Mann und Frau oder nur dem Mann allein das Gebot verkündet wurde. Er fragt: „War sie vielleicht schon erschaffen, und die Schrift hat, als sie später noch einmal von vorne anfang, das zurückliegende Ereignis nur noch ins einzelne gehend wiederholt?“<sup>347</sup> Augustinus bietet noch eine weitere Erklärung an, indem er fragt: „Ob Gott in seinem Wissen, daß er Adam eine Frau erschaffen werde, so überaus genau befohlen hat, damit durch den Mann das Gebot des Herrn zum Weib gelange?“<sup>348</sup> Dazu beruft er sich auf den bereits thematisierten Korinther-Brief, nach dem eine Frau sich stets an ihren Mann wenden solle, wenn sie etwas wissen möchte (vgl. Kapitel 3.2). Gott stattet Adam mit dem Recht aus, das Paradies zu behüten, und die Belehrung seiner Frau, die letztlich ein Teil des Paradieses ist, gehört zu Adams Aufgaben.

<sup>346</sup> Vgl. Bennewitz: Der Körper der Dame, S. 225.

<sup>347</sup> Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis, Buch VIII, xvii, 36, S. 73.

<sup>348</sup> Ebda.

Der Teufel zeigt der Frau die Möglichkeit auf, Gottes Gebot zu ignorieren. Sie sieht den Baum bewusst – das Sehverbot gilt nicht mehr. Und auch ihr Blick wird, wie bereits anhand der Eva-Figur in der *Weltchronik* des Jans von Wien festgestellt wurde, nicht länger diszipliniert,<sup>349</sup> was ebenfalls der Abwesenheit der göttlichen Autorität zuzuschreiben ist. Jegliche Objektivierung, Passivität, Einschränkung oder Kontrolle der weiblichen Figur gilt nicht mehr; dadurch, dass sie das Wort ergreift und spricht, wird sie von einer erzählerischen Randnotiz zum Subjekt, das nicht länger männlichen – oder göttlichen – einschränkenden oder kontrollierenden Maßnahmen unterliegt. Dass es Adams Gehilfin vermeintlich an Verstand bzw. an Rationalität im Sinne der Handlungsmacht-Definition fehlt, ist hier nicht haltbar; sie berichtet dem Teufel von den möglichen Folgen einer Missachtung des Gebots und ist sich ihrer Umstände somit vollends bewusst. Der Teufel schlägt die Bedenken der Frau hinsichtlich der möglichen Konsequenzen in den Wind und gibt ihr einen Grund zu handeln:

*Der tuvel do uz dem wurme sprach  
 Nicht invorchtet dise not  
 Irn liget nicht darumbe tot  
 Swelches tages ir gezzit  
 Daz obiz vnd ir dran uirgezzit  
 Des gebotis. **ir werdet zu hant**  
**Wise als di gote irkant**  
**Vnde werdent sundir lougin**  
**Vf getan. vnde offen uwir ougen**  
**Also daz uwir wisir mut**  
**Irkennit vbil vnde ouch gut**  
**Vnde werdet Gote glich**  
**An kunste. an witze ebin=rich** (ChChr v. 2.316-2.328) (Hervorhebungen S. L.)*

Wenngleich es sich um den Widersacher des Menschen handelt, lügt der Teufel hier keineswegs. Frau und Mann würden durch die Frucht so weise wie Gott – dieser schließlich weiß, dass seine Geschöpfe nackt sind. Ihre Augen würden aufgehen und sie würden sehen; auch dieses Versprechen wird sich als wahr erweisen. Zudem findet sich hier ein Argument, das bereits Jans' Eva zum Handeln verleitet hat, denn der Teufel verspricht Weisheit – etwas, das Frauen, das wurde gezeigt, nicht gestattet ist (vgl. Kapitel 3.2). Und da die Frau durch ihren Willen, Wissen zu erlangen, die ihr zugeschriebene weiblich definierte Sphäre verlässt, ist es kein Wunder, dass der Erzähler ihren Entscheidungs- und Handlungsentschluss überaus negativ schildert:

*Daz wip da **gelusten** began  
 Daz obiz sach si vrolich an*

<sup>349</sup> Vgl. Bennewitz: *Der Körper der Dame*, S. 227.

*Ez duchte si schone vnde gut  
Vnd uil suze. **ir tumber mut**  
**Vorbaz vnd hoer wolde**  
**Dan er zu rechte ouch solde**  
Daz obez daz az si san (ChChr v. 2.329-2.335) (Hervorhebungen S. L.)*

Der Entschluss zur Handlung wird als *gelusten* beschrieben und gleichzeitig wird ihr Hochmut zur Last gelegt; sie möchte sich damit in eine höhere Position bringen, als ihr zusteht. Die Frau handelt aktiv, zielorientiert und weiß, was sie möchte und aus welchem Grund. Der traditionellen Lesart zufolge – und auch der Erzähler verurteilt dies – möchte sie sich damit Gott gleich machen so wie Lucifer es einst versucht hat, weswegen sich bereits abzeichnet, dass ihr Verhalten Konsequenzen nach sich ziehen muss. Die Geschlechter- und Machtverhältnisse drehen sich in Folge ihres Handelns um:

*Daz obez daz az si san  
Si nam vnde bot ez dem man  
Vnd bat in ezzin. daz geschach  
**Als der man an dem wibe sach**  
**Daz si zu hant nicht irstarb**  
**Vnde von dem obeze nicht uirtarb**  
**Er dacht ouch vnde wante also**  
**Daz Gotis gebot nicht wan ein dro**  
**Were gein in beiden gewesin**  
**Do er sach daz wip genesin**  
**Do az er mit ir. zuhant**  
**Wart in-beiden irkant**  
**Schame vnd iroffent ir ougen**  
**Mit warheit sundir lougen**  
**Irkantens ir schemde schame [...]**  
Zu machene si begunden  
Von uigen loube questin dic  
Daz irn weders ougenblic  
Des andern schemde mochte sehin  
In was zu schemede geschehin  
Wan iris scheppheris hulde  
Virworchten durch | ir schulde (ChChr v. 2.335-2.358) (Hervorhebungen S. L.)*

Der eigentliche Akt des Ungehorsams findet sich hier in indirekter Rede. Die Frau entschließt sich dazu, das Obst zu essen und reicht es auch ihrem Mann. Dieser verhält sich an dieser Stelle nicht so passiv, wie es bei den anderen Adam-Figuren der Fall war. Auch Adams vermeintlich erhabene Position gerät hier ins Wanken: Er überlegt, ob es sich bei Gottes Verbot um nichts mehr als eine leere Drohung gehandelt haben könnte – somit scheint auch er für teuflische Einflüsterungen empfänglich zu sein. Interessant ist hier, wie unterschiedlich die Handlungen der beiden Figuren beschrieben werden. Wo der Handlungsprozess der Frau negativ bewertet wird – man denke an *gelusten* – überlegt Adam, ob er dem Beispiel seiner Frau folgen soll, was der Erzähler als ‚nachdenken‘ bezeichnet. *gelusten* und *denken* stehen einander gegenüber und implizieren eine völlig unterschiedliche

Bewertung des Verhaltens; die Frau gelüstet – möchte man der klassischen misogynen Lesart folgen – nach Gottesgleichheit, der Mann bedenkt sich hingegen. Dennoch missachtet auch Adam das göttliche Gebot und hört auf seine Frau – in Gottes Augen ein gravierendes Vergehen. Erneut ist Eva in die Reihe von literarischen „Störfälle[n]“<sup>350</sup> einzuordnen bzw. wird zu einer „source of disorder“<sup>351</sup>. Wenngleich der Erzähler an dieser Stelle darauf verweist, dass auch die Frau von dem Gebot gewusst habe, ist dennoch Adam ausschlaggebend für die Strafe, denn erst, nachdem sie beide die Frucht gegessen haben, gehen ihnen die Augen auf und – ganz dem teuflischen Versprechen gemäß – sie sehen das, was bislang nur Gott gesehen hat.

### 5.3 DER TOD HAFET AN DEN MENSCHEN

Gott bemerkt die Missachtung seines Gebots sofort und geht zornig ins Paradies; sein Erscheinen markiert das Ende des weiblichen Handlungsspielraumes und die göttliche Ordnung wird schrittweise reetabliert. Adam und seine Frau verstecken sich vor ihrem Schöpfer, da sie nackt sind (vgl. ChChr v. 2.359-2.365). Gott sucht Adam und zwischen den beiden entwickelt sich ein Dialog:

*Got rief Adame vnde sprach  
Adam wo bistu. hi bin ich  
Ich horte dine stimme. vnd barc mich  
Wan ich nacket bin irkant  
Daz vorcht ich. Got sprach zu hant  
Wer wiste dir daz. wan daz du  
Hast des obizis gezzin nu  
**Daz ich dir zu ezzen-i uirbot**  
**Do sprach er durch vorchte not**  
**Daz wip di du gebist mir**  
**Vnd mich zu gesellen ir**  
**Di gab mirz vnd ich az iz sa** (ChChr v. 2.366-2.377) (Hervorhebungen S. L.)*

Adam scheint sich seiner Mitverantwortung am Geschehen bewusst zu sein, denn er verweist aus Furcht vor Gott auf seine Frau. Der Schöpfer akzeptiert die Ausrede und wendet sich der Frau zu:

*Got sprach zume wibe | la  
mich horen. wer hiz iz dich  
Der wurm hat betrogen mich  
An dirre hoen geschicht* (ChChr v. 2.378-2.381)

Hier erlaubt Gott der Frau ein einziges Mal zu sprechen, ihre Rede beschränkt sich jedoch auf lediglich zwei Verse, Adam wird mehr Raum zu seiner Verteidigung eingeräumt. In den

<sup>350</sup> Spreitzer: Störfälle, S. 255.

<sup>351</sup> Hotchkiss: Clothes Make the Man, S. 97.

Augen des Schöpfers wird der Frau jegliche eigenständige Denk- und Handlungsfähigkeit abgesprochen, sie könne nur Befehlen folgen, nicht jedoch rational handeln. Wo der Teufel der Frau Raum gibt, wird er ihr von Gott wieder genommen; ein Interesse am genauen Hergang oder an der Motivation der Frau zeigt Gott nicht: *Got in vragete vurbaz nicht / Wi daz were irgangen* (ChChr v. 2.382-2.383). Gemäß der biblischen Vorlage wendet sich Gott nach der gegenseitigen Schuldzuweisung an die Schlange und bestraft sie. Das Tier hat sich eines dreifachen Vergehens schuldig gemacht; es war falsch, hat betrogen und gelogen.<sup>352</sup> Die drei Vergehen ziehen einen dreifachen Fluch nach sich: Die Schlange muss auf dem Bauch kriechen, sie muss Erde fressen, trägt Gift im Maul und Gott setzt Feindschaft zwischen das Tier und die Frau. Der Erzähler macht mehrfach deutlich, warum die Schlange verflucht wird; ein gewichtiger Grund ist, dass das Tier beide, Frau und Mann, belogen habe und Gott sie deshalb bestrafen muss. Dass die Schlange zur Strafe auch Gift in ihrem Maul tragen muss findet sich nicht im göttlichen Richtspruch, sondern in der Auslegung des Erzählers (vgl. ChChr v. 2.384-2.434). Interessant ist die Erklärung, die der Erzähler dem Fluch der Schlange folgen lässt: Die ewig währende Feindschaft, die Gott zwischen die Schlange und die Frau setzt, bezieht sich auf die ganze Menschheit. So kann die Schlange aufgrund ihres Giftes allen Menschen zwar gefährlich werden, sie kann ihnen jedoch nichts anhaben, wenn Mann und Frau nackt vor der Schlange stehen. Zu groß wäre die Angst des Tieres vor dem göttlichen Fluch, bei dem Adam und seine Frau noch nackt waren (vgl. ChChr v. 2.441-2.452). Dass der Schlange, dargestellt als Frau, große Schuld an den Geschehnissen zugeschrieben wird, geht aus der Erklärung des Erzählers hervor: *di wurme* (ChChr v. 2.453) waren nicht immer *schadhaft* (ChChr v. 2.458) sondern *Gut. vnd gar vnschedelich* (ChChr v. 2.461), wandten sich aber dem Bösen zu (vgl. ChChr v. 2.460-2.462). Die *Christherre-Chronik* kennt eine weitere Strafe, die den Menschen trifft:

*Nach des menschen missetat  
 Di sich hub durch des slangen rat  
 Nu ist gewurmes uil. daz wirt  
 Vf der erde | vnd daz birt  
 Virtorben luft. in boser zit  
 Vnd ein dinc daz uirfult lit  
 Als vloer. mucken. vliegen. bremin  
 Mit namen muge wir do zu nemin  
 Wibe. schaben. keuere maden  
 Daz alliz tut den luten schaden  
 Hiz daz alliz werden Got*

---

<sup>352</sup> Zur Lüge bzw. Nicht-Lüge der Schlange im biblischen Text vgl. Schüngel-Straumann: Die biblische Paradieserzählung, S. 110.

*Des tages. [...]*  
*[...] ez hub sich alliz sit*  
***Vnd wart dem menschen uf=geleit***  
***Zu musal vn(d)<sup>353</sup> zu grozer arbeit***  
***Daz man bilde nemin da bi***  
***Waz er werde vnd waz er si***  
***Wem er zu spise si beschert***  
***Swen er von disem libe vert*** (ChChr v. 2.463-2.484) (Hervorhebungen S. L.)

Mit der Übertretung des Gebotes kommt, als weiteres sichtbares Zeichen für die Krankheit, die durch den Sündenfall generiert wird, das Ungeziefer in die Welt. Nicht nur soll es den Menschen zu seinen Lebzeiten plagen, sondern ihn auch daran erinnern, was ihm bevorsteht: der Tod. Ist der Mensch erst einmal an der selbst verursachten Krankheit gestorben, wird sein Körper von Ungeziefer aufgefressen. Nach dieser additiven Strafe, die sich nicht in der Bibel findet, wendet sich Gott der Frau zu. Der Erzähler verabsäumt es nicht, seinem Publikum die Missetat der Frau nochmals genau vor Augen zu führen:

*Got da na zume wibe sprach*  
***Ich wil dich grozer arbeit gewern***  
***Du salt dine kint immir gebern***  
***Mit iemerlichem sere***  
***Vnd salt ouch immir mere***  
***Vnders mannis gewalt lebin***  
***Im si gewalt ubir dich gegeben***  
***Vnd du salt vnderenic im sin***  
*Disen zwiualden pin*  
*Got uber si zu rache do li*  
***Wan si zwo sunde begi***  
***Di eine was ir hochuart***  
***Dar vmbe si genidert wart***  
***Daz si Gotis gebot betwanc***  
***Daz si muste sundir danc***  
***Vnders mannes gewalt lebin***  
***Vnde sich sinem gewalde irgebin [...]***  
*Di ander sunde was an ir*  
***Daz si mit suntlicher gir***  
***Vbir=horte Gotis gebot***  
*Dar vmbe wart ouch ir von Got*  
*Der bitter vluch | so swere*  
*Daz si | ir kint immir gebere*  
*Mit wetundem smerzin*  
***Vnd angesthaftem herzin***  
***Menschliche vrucht mit pin intphi***  
*Di sie ans holczes vrucht begi*  
***Zu sunden do des mannis lip***  
***Vnd daz schuldehafte wip*** (ChChr v. 2.488-2.518) (Hervorhebungen S. L.)

Wie auch Jans von Wien verleiht der Dichter der *Christherre-Chronik* seiner Abneigung gegen das eigenmächtige Handeln der Frau Nachdruck, indem er den biblischen Strafkatalog erweitert. Traditionsgemäß trifft die Frau die Strafe der schmerzhaften und gefährlichen Geburt, dazu hat sie sich ihrem Mann zu unterwerfen. Anders als in der Bibel, die

<sup>353</sup> Eingriff der Herausgeber.

diese Unterwerfung in erster Linie auf die Sexualität der Frau bezieht – „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.“ (Gen 3,16) – betrifft die Unterordnung hier alle Lebensbereiche. Die Geschlechterverhältnisse, die bereits vor dem Sündenfall gegeben waren, werden nochmals festgeschrieben, erweitert und begründet. Gott gibt dem Mann Gewalt über die Frau; er herrscht über sie und sie hat ihm untertänig zu sein. Wie auch die Schlange begeht die Frau in der Abwesenheit des Schöpfers mehrere gravierende Sünden, um derentwillen sie deklassiert wird: Für ihren Hochmut muss sie sich Adam unterordnen, ihre vermeintliche Gier bestraft Gott mit der Geburt. Dass die Frau auch hier in erster Linie anhand ihres biologischen Geschlechts bestraft wird, liegt auf der Hand. Schwerwiegend hinzu kommt, dass der Frau zwar jede Fähigkeit zum eigenständigen Handeln abgesprochen wird bzw. ihr dieses ausnahmslos negativ ausgelegt wird, sie – und sie allein – jedoch für das Vergehen ihres Mannes verantwortlich gemacht wird. Sie ist *daz schuldehafte wip* (ChChr v. 2.518), das den Mann zur Sünde verleitet hat.

Da Adam der Frau Glauben geschenkt hat, scheint Gott neidisch zu sein und sagt:

*Sint du dinis wibis gebot  
 V̄rnemis baz dan daz min  
 So muze uon den werken din  
 Di erde si uiruluchet dir  
 V̄nde du nicht woldest volgen mir  
 V̄nd ezis daz ich dir uirbot  
 Des muzes du mit sweizes not  
 V̄nd kummerlichen sinnen  
 Immir ezzin v̄nde gewinnen  
 Din brot. er iz din werde  
 V̄nde so du gebuwis di erde  
 Mit arbeit nach korne  
 Studech. distel. v̄nde dorne  
 Wirt si gebinde dir  
 Biz an den tac daz wider zu ir  
 Din lip kumet. v̄nd abir werde  
 Ein puluer. [...]  
 Adame wart der eine vluch  
 Wan er tet. als sagent di buch  
 Nicht dan di eine missetat  
 Daz er durch sines wibes rat  
 Wart Gote ungehorsam* (ChChr v. 2.520-2.443) (Hervorhebungen S. L.)

Gott und der Erzähler sind sich einig: Adams Tat ist weitaus weniger gravierend einzustufen als die der Frau. Und da ihr die volle Verantwortung für ihrer beider Vergehen zur Last gelegt wird, ist es nicht verwunderlich, dass Adam auch hier in die lange Reihe von Frauensklaven eingereiht werden kann. Der Erzähler zeichnet Adam als „von Frau(en) be-

siegt“<sup>354</sup>, die Frau wird negativ charakterisiert und ihr Verhalten missbilligt.<sup>355</sup> Dazu scheint es mir sinnvoll zu sein zu fragen, was die Bezeichnung *wip* – die Frau hat noch keinen Namen – im Zusammenhang mit dem Frauensklaventopos bedeutet. Der fehlende Name generiert, das wurde bereits anhand der *Weltchronik* Rudolfs von Ems gezeigt, auch hier eine Leerstelle, in die sich jede beliebige Frau einsetzen lässt, was als Warnung an die männlichen Adressaten der *Christherre-Chronik* vor den Fallstricken der Frauen gesehen werden kann.

Die Schlange begeht drei, die Frau zwei und Adam lediglich ein Vergehen, weswegen seine Strafe entsprechend milder ausfällt. Wo die Bibel Adam noch zwei Vergehen zur Last legt – er habe auf seine Frau gehört und den Apfel gegessen (vgl. Gen 3,17) –, wird er in der *Christherre-Chronik* entlastet. Es scheint nicht mehr um die Frucht zu gehen, sondern um das Prinzip, Gott unter allen Umständen gehorsam zu sein. Ohne Zweifel hört Adam auf seine Frau – diese verfolgt schließlich ein Ziel –, ihn aber als ausschließliches Opfer darzustellen, wie der Erzähler hier vorgeht, verweist lediglich auf die vollkommene Deklassierung der Frau. Dass Adam nachdenkt, bevor er das Obst nimmt, scheint für den Erzähler von keinerlei Relevanz zu sein, einzig der Rat seiner Frau verführe Adam zum Ungehorsam gegenüber Gott. Kurz und plakativ formuliert lässt sich festhalten: Denken und handeln wird der Frau, obgleich sie es tut, abgesprochen, dennoch gilt sie als der Ursprung jeglichen Unheils.

Als letztes Lebewesen, erst nach dem Sündenfall, bekommt die Frau einen Namen von Adam: *Adam nante sin wip do sa / Mit rechtim namen Eva* (ChChr v. 2.557-2.558). ‚Eva‘ bedeutet, so der biblische Text, „Leben“ (Gen 3,20); sie gilt als „die Mutter aller Lebendigen“ (Gen 3,20). Durch den Namen wird ihr eine ‚neue‘ Rolle, die sie nach ihrer Tat zu erfüllen hat, zugeschrieben, nämlich die Hervorbringung von Kindern. Bevor Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben werden, macht Gott ihnen Felle – von Feigenblättern ist zuvor keine Rede –, um sich zu bedecken:

*Adame vnde sinem wibe  
Machte Got rocke an sich  
Von **uellin** gar bezeichnenlich  
Was an in daz selbe cleit  
Daz er hatte an si geleit  
Von **totem vi** als Got gebot  
**Daz cleit bezeichent den tot***

---

<sup>354</sup> Schnell: *Causa Amoris*, S. 475.

<sup>355</sup> Vgl. ebda., S. 476.

*An dem si sterbin soldin  
Wan si nicht lebin woldin  
Do si zu=brachen Gotis gebot* (ChChr v. 2.566-2.575) (Hervorhebungen S. L.)

Mit den Fellen haftet der Tod als ein unübersehbares Anzeichen für die unheilbare Krankheit am Menschen. In der exegetischen Tradition wurden dem Menschen zwei Gewänder zugeschrieben: Das irdische Gewand kann als Anzeichen für die unheilbare Krankheit – neben dem Tod die Sexualität – gelesen werden. Das andere, himmlische Gewand, ging durch den Sündenfall verloren.<sup>356</sup> Dieses ist „das Kleid der Herrlichkeit und Gnade“<sup>357</sup>. In der *Apokalypse Mosis* berichtet Eva davon, wie sie dieses Gewand verloren hat: „Und in derselben Stunde wurden meine Augen aufgetan, und ich erkannte, daß ich entblößt war von der Gerechtigkeit, mit der ich bekleidet war.“ (ApkMos XX, 1). Cod. MS M. 769 bietet auf fol. 14r<sup>358</sup> (Abb. 13) ein anderes Bild: Hier knien Adam und Eva beide vor Gott, dieser zeigt wiederum mit der linken Hand abermals auf den Baum. Interessant ist, dass Adam und Eva ohne Bedeckung dargestellt werden, obgleich sie sich noch vor dem Eintreffen Gottes ihres Vergehens und ihrer Scham bewusst werden. Adam reckt seine beiden Arme flehend nach oben hin zu Gott, Eva hingegen wird mit verschränkten Armen gezeigt, als würde sie Gott nicht um Gnade bitten.<sup>359</sup>

Zurück zu den Vorgängen im Paradies: Was geschieht nach der göttlichen Strafe mit Eva? Sie hat ihren narrativen Zweck erfüllt und verschwindet nun zunehmend aus der Handlung bzw. wird wieder versteckt; ihre Rolle wird gleich nach der Vertreibung mit der Geburt von Kain und Abel auf die der Mutter beschränkt (vgl. ChChr v. 2.603-2.609). Bei der Vertreibung aus dem Paradies ist sie für den Erzähler von keinerlei Bedeutung und er legt sein Augenmerk auf Adam. Das, was Eva anstrebt – aus misogynen Sichtweise Gott gleich zu sein, aus anderer Sichtweise Wissen – wird ihr, obwohl ihr genau das zur Last gelegt wird, letztlich verwehrt, denn Gott sagt: *Sehit. Adam an dirre vrist / Als unser ein wurden ist / Wizzende beide ubel vnd gut* (ChChr v. 2.577-2.579) (Hervorhebung S. L.). Nur Adam ist letzten Endes so weise wie Gott geworden, Eva wird nicht erwähnt. Und auch Adam ist es, vor dem Gott den Baum des Lebens schützen möchte, damit er nicht ewig lebt (vgl. ChChr v. 2.581-2.586). Der Erzähler berichtet:

---

<sup>356</sup> Vgl. Kraß: Geschriebene Kleider, S. 38-39.

<sup>357</sup> Ebda., S. 39. Zur Kleidungsthematik vgl. auch Murdoch: Fall of Man, S. 106-118.

<sup>358</sup> The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 14r.

<sup>359</sup> Vgl. The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 14r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/13/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

*Adam uz getriben do wart  
 Daz paradis ward im uirsprat  
 Cherubin mit crefien groz  
 Des paradisis tur besloz  
 Vnd ouch daz viurine swert  
 Der beider wart dar gegert  
 Daz si hettin in irre phlege  
 Des lebins=holtzis enge wege  
 Vnd is mit vlize huten da  
 Adame wart uirlazen sa  
 Di erde. daz er buwete si  
 Got in uf dem erbe liz hi  
 Dannen im der lip was kumen  
 Di erde | dar uz er wart genumen  
 Daz im di gebe di lip=nar (ChChr v. 2.587-2.601) (Hervorhebungen S. L.)*

Der Text impliziert, dass auch Eva aus dem Paradies vertrieben wird und durch die biblische Folie ist die Geschichte auch bekannt; Raum wird der Frau jedoch nicht zugesprochen. Während der Teufel im Paradies weilt, zeigt sich – das wird insbesondere im Vergleich mit ihrer Position nach der Bestrafung klar –, dass Eva während ihres Handelns auch in sprachlicher Hinsicht mehr Raum einnimmt, der ihr vom Erzähler notwendigerweise zugesprochen wird. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf sie; nach der Bestrafung kehrt sich ihre neu gewonnene Position wieder ins Gegenteil, was sich auch anhand der Sprache zeigt. Gott kehrt ins Paradies zurück, entdeckt die verbotene Tat und erneuert seine göttliche Ordnung, die weder einen weiblichen Handlungsspielraum noch Handlungsmacht vorsieht.

## 6 FAZIT

Geht man auf die Suche nach Eva in mittelalterlichen Texten, scheint die Flut von Hinweisen zunächst nicht zu bewältigen zu sein. Und selbst wenn das Thema auf drei mittelhochdeutsche *Weltchroniken* des 13. Jahrhunderts eingeschränkt wird, scheint mir, dass auch hier lediglich ein vorläufiges Fazit möglich ist.

Zu Beginn habe ich mich für ein deskriptives Kapitel zur biblischen Genesis entschieden, die selbstverständlich von fundamentaler Bedeutung für die drei Schöpfungsberichte in den mittelhochdeutschen Texten ist. Wie klar hervorgegangen ist, beziehen sich die Verfasser in vielerlei Hinsicht auf Elemente der biblischen Geschichte – mitunter folgen sie ihr auch sehr genau –, an anderen Stellen jedoch erweitern oder verkürzen sie das gegebene Material, was nicht ohne Auswirkungen für die Figur der Eva bleibt. Wie gehen die Dichter

mit der Geschichte vom Anfang der Menschheit um, die doch in sehr neutraler Weise in der Bibel steht? Welche Rolle spielt dabei die traditionelle Interpretation des Bibeltextes?

Wo die Bibel zunächst ein egalitäres Bild des ersten Mannes und der ersten Frau zeichnet, konnte für alle drei *Weltchroniken* festgestellt werden, dass Mann und Frau einander nicht völlig gleichgestellt sind. Von Beginn an befindet sich Adam gegenüber Eva in einer privilegierten Position. Bei Jans von Wien zeigte sich dieser Aspekt insbesondere an der Sprache: Adam hat die Erlaubnis zu sprechen und wird auch von Gott angesprochen, Eva hingegen darf zu Beginn nur ein Mal sprechen – Sprechen ist männlich konnotiert. Der von Beginn an feststehende Unterschied zwischen Mann und Frau manifestiert sich hier an den Geschlechterrollen, die Gott diktiert. Diese Rollen geben Aufgaben und Pflichten vor, die eigentlich erst nach dem Sündenfall in die Welt kommen. Zunächst scheint Eva für die Erzählung von keiner großen Relevanz zu sein. Mit dem Auftritt Sathanas' bleibt Eva nicht länger passiv. Es wurde versucht zu zeigen, wie Sathanas' Auftritt Evas Verhalten grundlegend verändert. Eva scheint deutlich selbstsicherer zu sein und – das ist besonders bedeutsam – sie ergreift das Wort. In Evas Willen zum Wissen könnte ein metaphorisches Crossdressing gesehen werden; durch ihr Handeln verlässt sie die ihr zugeschriebene weibliche Sphäre und bringt somit Gottes Geschlechterordnung zum Einsturz. Sie bedenkt ihre Tat und handelt somit zielorientiert, als sie Adam den Apfel reicht; Evas Handlungsmacht steigert sich beständig. Kurzfristig ist sie, vermutlich aufgrund ihrer Erkenntnis, dazu in der Lage, Adam zu beherrschen – die Geschlechterverhältnisse drehen sich um – und ihm zu befehlen. Adam kann somit als Frauensklave gesehen werden; er unterliegt Eva. Diese temporär verkehrte Welt generiert eine karnevaleske Komik: Adam, von Eva verspottet und verhöhnt, ist wehrlos und hat ihrem vermeintlich falschen Verhalten nichts entgegenzusetzen. Evas Handlungsspielraum verschwindet in dem Moment, in dem Gott ins Paradies zurückkehrt. Der Strafspruch lässt nicht lange auf sich warten; im Gegensatz zu Adam trifft Eva eine weitaus schlimmere Strafe und die göttliche Ordnung wird in ihren Grundzügen wiederhergestellt. Letzten Endes wird Eva noch weiter deklassiert, als sie es zu Beginn der Schöpfungsgeschichte war. Mit der Ursünde kommt eine unheilbare Krankheit in die Welt, die der Menschheit sichtbar für alle Zeiten anhaftet.

Auch in der *Weltchronik* von Rudolf von Ems hat sich gezeigt, dass die Geschlechterverhältnisse bereits vor dem Sündenfall ausgehandelt sind. Die Frau wird lediglich als *hel-*

fe für den Mann erschaffen und auch hier darf nur Adam – selbstverständlich mit göttlicher Erlaubnis – sprechen; Eva hingegen wird kaum Raum in der Erzählung zugestanden. Der Teufel betritt bald die Bühne des Geschehens und wendet sich an die vermeintlich schwächere Frau: Ein weiteres Anzeichen dafür, dass die Geschlechterverhältnisse bereits vor dem Sündenfall ungleich sind. Die Kernszene hält Rudolf sehr kurz. Eva isst das verbotene Obst hier alleine, was sie in eine überaus prekäre Position rückt. Die Verantwortung am Vergehen lastet somit ausschließlich auf ihr, Adam hingegen wird als Opfer bzw. Frauensklave dargestellt. Da die Frau in dieser *Weltchronik* beinahe leicht übersehen werden könnte, wurde versucht, eine alternative Lesart anzubieten. Hinter der Kürze der Episode scheint eine narrative Strategie zu stecken, die patriarchal geprägte Ziele verfolgt. Eva wird nur in Verbindung mit ihrem Mann genannt und ihre Präsenz im Text wird auf ein Minimum reduziert. Sie darf nicht sprechen und ihre Sichtweise wird vom Erzähler übergangen. Es scheint, als würde Eva nur dann erwähnt, wenn es aus narrativen Gründen nötig ist. Hinter den Worten des Erzählers entsteht ein erahnbarer Handlungsspielraum; von Handlungsmacht kann in diesem Fall jedoch nicht die Rede sein. In der entscheidenden Baumscene verzichtet Rudolf auf die Namen der Protoplasten, was den lehrhaften Charakter der Episode zu unterstreichen scheint: Beide werden als negative Exempel gezeichnet, an deren Stelle aufgrund der Namenlosigkeit jede Frau und jeder Mann treten können. Letzten Endes gilt die Frau als die einzig Schuldige und sie fällt in eine ähnlich unbedeutende Position zurück wie zu Beginn der Erzählung.

Ein ähnliches Bild zeigte sich bei genauerer Betrachtung der *Chritherre-Chronik*. Von Beginn an gibt es einen Unterschied zwischen Mann und Frau; letztere fungiert auch hier in erster Linie als Gehilfin für den Mann. Sprechen ist ausschließlich männlich dominiert. Der Erzähler scheint sich nur dann der Frau zuzuwenden, wenn es der narrativen Vorbereitung auf das kommende Ereignis, den Sündenfall, dient. Der von Neid getriebene gefallene Engel intrigiert auch hier. Besonders interessant ist in diesem Text die Darstellung der Schlange mit einem weiblichen Gesicht, was vermutlich auf Petrus Comestor zurückgeht und sich auch in den Miniaturen mehrerer Handschriften niedergeschlagen hat, die für die Betrachtung des Textes sehr erhellend sind. Durch die Schlange mit weiblichen Zügen existieren zwei Frauen im Paradies; die Gleichsetzung von Frau und Schlange unterstreicht ein äußerst misogynen Bild und verweist somit auf die ungleichen Geschlechterverhältnis-

se, die bereits vor dem Sündenfall existieren. Der Verstand der Frau ist vermeintlich schwächer als der des Mannes – hier wurde auf Isidor von Sevilla verwiesen –, weswegen der Teufel leichteres Spiel mit ihr hätte. Der Teufel wendet sich direkt an die Frau und ihr Handlungsspielraum eröffnet sich. Sie ist nicht länger ein passives Objekt, das der männlichen bzw. göttlichen Kontrolle und Einschränkung unterliegt, sondern wird zum aktiven Subjekt. Auch hier strebt die Frau nach Erkenntnis, was ihr, im Gegensatz zu Adam, der ebenfalls kurzzeitig am göttlichen Gebot zu zweifeln scheint, überaus negativ ausgelegt wird. Gott kehrt zurück, entdeckt die verbotene Tat und reetabliert die ursprüngliche Ordnung; auch hier wird die Frau als Hauptverantwortliche gezeichnet. Letztlich hat sie sich, neben einer gefährlichen und schmerzhaften Geburt, ihrem Mann zu unterwerfen. Die Felle, mit denen sich die Menschen bekleiden, sind ein Anzeichen für den Tod; das himmlische Gewand, welches sie noch im Paradies getragen haben, ist verloren. Auch hier schwindet Evas Präsenz nach dem göttlichen Strafspruch und die Erkenntnis, die sie angestrebt hat, wird ihr letztlich verwehrt.

In den drei Texten zeigt sich trotz einiger großer Unterschiede somit ein einheitlicher Aufbau der Schöpfungsgeschichte, wobei stets verheerende Konsequenzen für Eva folgen; lediglich die Darstellungsweise ist eine andere. Der Raum, der sich für sie durch den Auftritt des Teufels generiert, wird ihr von Gott wieder genommen, der die gestörte Weltordnung wiederherstellt und dem ‚Intermezzo‘ weiblicher Dominanz ein Ende setzt.

7 ANHANG



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13

## 8 BIBLIOGRAPHIE

### Abkürzungen

Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1 & 2 ... Encyclopedia of the Medieval Chronicle. Volume 1 A-I, Volume 2 J-Z. General Editor: Graeme Dunphy. Leiden/Boston: Brill 2010.

DLL MA 1 ... Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Herausgegeben von Wolfgang Achnitz. Band 1. Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts. Berlin/New York: de Gruyter 2011.

LexMA ... Lexikon des Mittelalters

PBB ... Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur

PL ... Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 221 Bände. Herausgegeben von Jacques Paul Migne. Paris: Garnier 1844-1896.

<sup>2</sup>VL ... Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begründet von Wolfgang Stammler, fortgeführt von Karl Langosch. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Kurt Ruh [u.a.], fortgeführt von Burghart Wachinger. Berlin/New York: de Gruyter seit 1978.

ZfDA ... Zeitschrift für deutsches Altertum

### 8.1 PRIMÄRTEXTE

Apokalypse Mosis/Vita Adae et Evae. In: Merk, Otto/Meiser, Martin: Das Leben Adams und Evas. Band II: Unterweisung in erzählender Form. Lieferung 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit), S. 788-864. [Die Versangaben sind gekürzt als *ApkMos* und *VitAd*].

Aurelius Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis. De genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. II. Band, Buch VII bis XII. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Ferdinand Schönigh 1964.

Aurelius Augustinus: On Genesis. Two Books on Genesis Against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book. Translated by Roland J. Teske, S.J. Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1990 (The Fathers of the Church A New Translation 84).

Barney, Stephen A./Beach, J. A. [u.a.] (Hg.): The *Etymologies* of Isidore of Seville. With the collaboration of Muriel Hall. Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Christherre-Chronik. Text der Göttinger Handschrift 2° Cod. Ms. philol. 188/10 Cim. (olim Gotha, Membr. I 88). Editionsprojekt „Christherre-Chronik“ unter der Leitung von Kurt Gärtner am Fachbereich II der Universität Trier 1991. Transkription von Monika Schwab-bauer. Online unter <http://dtm.bbaw.de/bilder/christh.pdf> (zuletzt aufgerufen: 06.01.2020). [Die Versangaben sind gekürzt als *ChChr*].

Das Anegenge. Textkritische Studien. Diplomatischer Abdruck. Kritische Ausgabe. Anmerkungen zum Text. Herausgegeben von Dietrich Neuschäfer. München: Fink 1966, zugl. Diss. Univ. Marburg 1964 (Medium Aevum/Philologische Studien 8), S. 97-267. [Die Versangaben sind gekürzt als *Aneg*].

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1986.

Gottfried von Straßburg: Tristan. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 2 Bände. 15. Auflage. Stuttgart: Reclam 2017. [Die Versangaben sind gekürzt als *Tr*].

Jans Enikel: Weltchronik. In: Strauch, Philipp (Hg.): Jansen Enikels Werke. Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3), S. 1-596. Online unter: <https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=112> (zuletzt aufgerufen: 10.12.2019). [Die Versangaben sind gekürzt als *JWch*].

Lutwin: Eva und Adam. In: Halford, Mary-Bess: Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation. Göppingen: Kümmerle 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 401), S. 101-236. [Die Versangaben sind gekürzt als *Lutw*].

Petrus Comestor: Historia Scholastica. In: PL 198, Sp. 1053-1722.

Rudolf von Ems: Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift. Herausgegeben von Gustav Ehrismann. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1915 (Deutsche Texte des Mittelalters XX), S. 1-512. Online unter <https://ia800500.us.archive.org/35/items/Rudolfs-VonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift/RudolfsVonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift.pdf> (zuletzt aufgerufen: 06.01.2020). [Die Versangaben sind gekürzt als *RWch*].

Rupert von Deutz: Commentaria in Canticum Cantorum. Kommentar zum Hohelied. Erster Teilband. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz. Turnhout: Brepols 2005 (Fontes Christiani 70/1).

Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 12: Die Sünde. Kommentiert von Otto Hermann Pesch. Wien: Styria 2004.

Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Herausgegeben von Joachim Heinzle. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 2015 (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 39).

## 8.2 FORSCHUNGLITERATUR

Bach, Alice: Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible. In: Semeia 63 (1993), S. 61-79.

Bacht, H.: Beda Venerabilis. I. Leben. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 30.05.2020).

Bachtin, Michail: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Alexander Kaempfe. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch 1990.

Becking, Bob: Once in a Garden: Some Remarks on the Construction of the Identity of Woman and Man in Genesis 2-3. In: Becking, Bob/Hennecke, Susanne (Hg.): Out of Paradise: Eve and Adam and their Interpreters. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011 (Hebrew Bible Monographs 30), S. 1-13.

Beinert W.: Rupert v. Deutz. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 15.05.2020).

Bennewitz, Ingrid: Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von ‚Weiblichkeit‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Müller, Jan-Dirk (Hg.): „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und früher Neuzeit. Stuttgart/Weimar: Metzler 1996 (Germanistische Symposien Berichtsbände XVII), S. 222-238.

Bennewitz, Ingrid: Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters. In: Bennewitz, Ingrid/Kasten, Ingrid (Hg.): Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hamburg: Lit 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 1-10.

Bonnell, John K.: The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play. In: American Journal of Archaeology 21/3 (1917), S. 255-291.

Brinker-von der Heyde, Claudia: Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen? Zur Konstruktion und Symbolik der Geschlechterbeziehung. In: Bennewitz, Ingrid/Tervooren, Helmut (Hg.): Manlīchiu wīp, wīplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xan-

ten 1997. Berlin: Erich Schmid 1999 (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), S. 47-66.

Csendes, P.: Enikel, Jans. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020).

Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. 11. Auflage. Tübingen/Basel: Francke 1993.

Delumeau, Jean: History of Paradise. The Garden of Eden in Myth and Tradition. Translated by Matthew O'Connell. New York: Continuum 1995.

Dobozy, Maria: Historical Narrative and Dialogue: The Serious and the Burlesque in Jans der Enikel's *Weltchronik*. In: Jefferis, Sibylle (Hg.): Current Topics in Medieval German Literature: Texts and Analyses (Kalamazoo Papers 2000-2006). Göppingen: Kümmerle 2008 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 748), S. 151-168.

Dunphy, Raymond Graeme: *Daz was ein michel wunder*. The presentation of Old Testament Material in Jans Enikel's *Weltchronik*. Göppingen: Kümmerle 1998.

Dunphy, Raymond Graeme: History as literature: German world chronicles of the thirteenth century in verse. Kalamazoo: Medieval Inst. Publ. Kalamazoo 2003 (Medieval German Texts in Bilingual Editions III).

Dunphy, Raymond Graeme: Jans der Enkel oder Jans von Wien? In: Perspicuitas. Internet-Periodikum für mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft, S. 1-5. Online unter [https://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/dunphy\\_jansderenkel.pdf](https://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/dunphy_jansderenkel.pdf) (zuletzt aufgerufen: 04.05.2020).

Dunphy, Raymond Graeme: Jans [der] Enikel. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 2, S. 905.

Ehrismann, Gustav: Namenverzeichnis. In: Ehrismann, Gustav (Hg.): Rudolf von Ems Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift. Berlin: Weidmännische Buchhandlung 1915 (Deutsche Texte des Mittelalters XX), S. 517-545. Online unter <https://ia800500.us.archive.org/35/items/RudolfsVonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift/RudolfsVonEmsWeltchronikAusDerWernigeroderHandschrift.pdf> (zuletzt aufgerufen: 06.01.2020).

Ehrismann, Otfried: Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: Beck 1995.

Elders, L.: Thomas v. Aquin. I. Leben. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 15.05.2020).

Erfen, Irene: Phyllis. Zu einigen antiken Exempla des ‚Weibersklaven‘-Topos. In: Müller, Ulrich/Wunderlich, Werner (Hg.): *Verführer, Schurken, Magier*. St. Gallen: UVK 2001 (Mittelaltermythen 3), S. 751-776.

Erffa, Hans Martin von: *Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*. 1. Band. München: Deutscher Kunstverlag 1989.

Exum, J. Cheryl: *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Second Edition. London: Bloomsbury T&T Clark 2016.

Feistner, Edith: *Manlíchiu wîp, wîplíche man*. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters. In: PBB 119/2 (1997), S. 235-260.

Frau. In: *Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*. Online unter <https://www.dwds.de/wb/Frau#d-1-1> (zuletzt aufgerufen: 18.05.2020).

Freienhofer, Evamaria: *Ir traiget zwêne zornbrâten*. Die Funktion von Stolz und Zorn für die Geschlechterkonstruktion in den Kurzerzählungen „La dame escoillée“ und „Frauenzucht“. In: Baisch, Martin/Freienhofer, Evamaria [u.a.] (Hg.): *Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters*. Göttingen: V&R Unipress 2014 (Aventiuren 8), S. 153-169.

Gärtner, Kurt: Die Auslegung der Schöpfungsgeschichte in der ‚Christherre-Chronik‘. In: Jackson, Timothy R./Palmer, Nigel F. [u.a.] (Hg.): *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Berlin/New York: de Gruyter 1996, S. 119-151.

Gaunt, Simon: *Gender and genre in medieval French literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004 (Cambridge Studies in French 53).

Geith, Karl-Ernst: Enikel, Jans. In: <sup>2</sup>VL 2, Sp. 535-569.

Girard, René: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und das Andere in der fiktionalen Realität*. Mit einem Nachwort von Wolfgang Palaver. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. 2. Auflage. Wien/Berlin: Lit 2012 (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung 8).

Greenblatt, Stephen: *Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit*. München: Siedler 2018.

Gruenter, Rainer: Der paradisus der Wiener Genesis. In: *Euphorion* 49 (1955), S. 121-144.

Guldan, Ernst: *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*. Graz/Köln: Böhlau 1966.

Halford, Mary-Bess: *Lutwin’s Eva und Adam. Study – Text – Translation*. Göppingen: Kümmerle 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 401).

Handlungsspielraum. In: Der Duden. Online unter <https://www.duden.de/rechtschreibung/Handlungsspielraum> (zuletzt aufgerufen: 02.05.2020).

Hassan, Riffat: Feministische Interpretationen des Islams. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Aylâ [u.a.] (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt a. M./New York: Campus: 1997, S. 217-233.

Haug, Walter: Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters. In: Haug, Walter (Hg.): Strukturen als Schlüssel der Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen: Niemeyer 1990, S. 257-274.

Hennig, Beate: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. In Zusammenarbeit mit Christa Hepfer und unter redaktioneller Mitwirkung von Wolfgang Bachofer. 6., durchgesehene Auflage. Berlin/Boston: de Gruyter 2014.

Herweg, Mathias: Erzählen unter Wahrheitsgarantie – Deutsche Weltchroniken des 13. Jahrhunderts. In: Ott, Norbert H./Wolf, Gerhard (Hg.): Handbuch Chroniken des Mittelalters. Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 145-179.

Hewson, Martin: Agency. In: Durepos, Gabrielle/Mills, Albert J. [u.a.] (Hg.): Encyclopedia of Case Study Research 1. Los Angeles/London (u.a.): Sage 2010, S. 12-16.

Hotchkiss, Valerie R.: Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe. New York/London: Garland Publishing 1996 (The new Middle Ages 1/Garland Reference Library of the Humanities 1991).

Hubrath, Margarete: Eva. Der Sündenfall und seine Folgen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Müller, Ulrich/Wunderlich, Werner (Hg.): Verführer, Schurken, Magier. St. Gallen: UVK 2001 (Mittelaltermythen 3), S. 243-261.

Jahn, Bruno: Lutwin. In: DLL MA 1, Sp. 1036-1037.

Kelly, Henry Ansgar: The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance. In: Viator. Medieval and Renaissance Studies 2 (1971), S. 301-327.

Kiening, Christian: Literarische Schöpfung im Mittelalter. Göttingen: Wallstein 2015.

Klein, Dorothea: Petrus Comestor. In: <sup>2</sup>VL 11, Sp. 1205-1225.

Klein, Dorothea: Rudolf von Ems. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 2, S. 1307-1309.

Knapp, Fritz Peter: Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439. I. Halbband. Die Literatur in der

Zeit der frühen Habsburger bis zum Tod Albrechts II. 1358. Graz: Akad. Dr.- u. Verl.-Anst. 1999 (Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart 2/1).

Korte, Anne-Marie: Paradise Lost, Growth Gained: Eve's Story Revisited – Genesis 2-4 in a Feminist Theological Perspective. In: Becking, Bob/Hennecke, Susanne (Hg.): Out of Paradise: Eve and Adam and their Interpreters. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011 (Hebrew Bible Monographs 30), S. 140-156.

Kraß, Andreas: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel. Tübingen/Basel: Francke 2006, zugl. Habil.-Schr. Univ. München 2002/2003 (Bibliotheca Germanica 50).

Kugler, Hartmut: Jans Enikel und die Weltchronistik im späten Mittelalter. In: Frey, Winfried/Ritz, Walter [u.a.] (Hg.): Einführung in die deutsche Literatur des 12. bis 16. Jahrhunderts. Band 2: Patriziat und Landesherrschaft: 13.-15. Jahrhundert. Opladen: Westdeutscher Verlag 1982 (Grundkurs Literaturgeschichte), S. 216-252.

Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Aus dem Engl. von H. Jochen Bußmann. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag 1992.

Leisch-Kiesl, Monika: Eva. In der Kunst. In: Gössmann, Elisabeth/Kuhlmann, Helga [u.a.] (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2002., S. 131-133.

Lexer, Matthias (Hg.): Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38. Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992.

Liebertz-Grün, Ursula: Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschlechterkenntnis um 1300. Studien zu Ottokar von Steiermark, Jans Enikel, Seilfried Helbling. München: Fink 1984 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 5).

Liebertz-Grün, U.: Reimchronik. II. Deutsche Literatur. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020)

Marquard, Odo: Exile der Heiterkeit. In: Preisendanz, Wolfgang/Warning, Rainer (Hg.): Das Komische. München: Fink 1976 (Poetik und Hermeneutik VII), S. 133-151.

Maurer, Friedrich: Der Topos von den ‚Minnesklaven‘. Zur Geschichte einer thematischen Gemeinschaft zwischen bildender Kunst und Dichtung im Mittelalter. In: Maurer, Friedrich (Hg.): Dichtung und Sprache des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze. 2., stark erweiterte Auflage. Bern/München: Francke 1971 (Bibliotheca Germanica 10), S. 224-248.

Mierke, Gesine: Die Konstruktion der Welt in der ‚Weltchronik‘ des Jans Enikel. In: Billion, Philipp/Busch, Nathanael [u.a.] (Hg.): Weltbilder im Mittelalter. Perceptions of the World in the Middle Ages. Bonn: Bernstein 2009, S. 149-165.

Mierke, Gesine: Riskante Ordnungen. Von der Kaiserchronik zu Jans von Wien. Berlin: Akademie Verlag 2014 (Deutsche Literatur Studien und Quellen 18).

Murdoch, Brian: The Fall of Man in the Early Middle High German Biblical Epic. The ‚Wiener Genesis‘, the ‚Vorauer Genesis‘ and the ‚Anegenge‘. Göppingen: Kümmerle 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 58).

Nowakowski, Nina: Personelle Prägnanz. Figurendarstellung und exemplarisches Erzählen in Heinrich Kaufringers ‚Suche nach dem glücklichen Ehepaar‘. In: Dimpel, Friedrich/Wagner, Silvan (Hg.): Prägnantes Erzählen. Oldenburg: BIS-Verlag 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 411-429. Online unter <https://ojs.uni-oldenburg.de/ojs/index.php/bme/article/view/47> (zuletzt aufgerufen: 30.05.2020).

Oesterle, H.-J.: Augustinus, hl. Kirchenlehrer, lat. Kirchenvater. I. Leben. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 02.05.2020)

Ott, Norbert H.: Minne oder *amor carnalis*? Zur Funktion der Minnesklaven-Darstellungen in mittelalterliche Kunst. In: Ashcroft, Jeffrey/Huschenbett, Dietrich [u.a.] (Hg.): Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters. St. Andrews-Colloquium 1985. Tübingen: Niemeyer 1987.

Ott, N. H.: Christherre-Chronik. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020).

Ott, N. H.: Rudolf v. Ems. In: LexMA. Online unter <http://apps.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/lexiema/test/Default2.aspx> (zuletzt aufgerufen: 04.04.2020).

Oyen, Geert van: The Character of Eve in the New Testament: 2 Corinthians 11.3 and 1 Timothy 2.13-14. In: Becking, Bob/Hennecke, Susanne (Hg.): Out of Paradise: Eve and Adam and their Interpreters. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011 (Hebrew Bible Monographs 30), S. 14-28.

Plate, Ralf: Die Überlieferung der ‚Christherre-Chronik‘. Wiesbaden: Reichert 2005 (Wisensliteratur im Mittelalter 28).

Plate, Ralf: Christherre-Chronik. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1, S. 270-272.

Plate, Ralf: Heinrich von München. In: Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1, S. 761-762.

Rippl, Coralie: Geld und *âventiure*. Narrative Aspekte der Zeit-Raum-Erfahrung bei Heinrich Kaufringer. In: PBB 134/4 (2012), S. 540-569.

Rubin, Gayle: The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex. In: Reiter, Rayna R. (Hg.): Toward an Anthropology of Women. New York/London: Monthly Review Press 1975, S. 157-210.

Rudolph, Pia: Welt- und Werkschöpfung und ihre Rezeption. Darstellungen am Beginn der ‚Weltchronik‘ Rudolfs von Ems. In: Krotz, Elke/Kössinger, Norbert [u.a.] (Hg.): Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung. Stuttgart: Hirzel 2020 (ZfdA Beiheft 29), S. 326-342.

Sanders, Theresa: Approaching Eden. Adam and Eve in Popular Culture. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers 2009.

Schirmer, Eva: Eva – Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen. Offenbach a. M.: Burckhardthaus-Laetare 1988.

Schlange. In: Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. Online unter <https://www.dwds.de/wb/Schlange> (zuletzt aufgerufen: 13.05.2020).

Schnell, Rüdiger: Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur. Bern/München: Francke 1985 (Bibliotheca Germanica 27).

Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. 2., verbesserte Auflage. Münster/Hamburg (u.a.): Lit-Verlag 1997 (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht 6).

Schüngel-Straumann, Helen: Die biblische Paradieserzählung als ‚Gründungsmythos‘ der Geschlechter. In: Benthien, Claudia/Gerlof, Manuela (Hg.): Paradies. Topografien der Sehnsucht. Köln/Weimar (u.a.): Böhlau 2010 (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte 27), S. 99-114.

Schwabbauer, Monika: Profangeschichte in der Heilsgeschichte: Quellenuntersuchungen zu den Incidentien der „Christherre-Chronik“. Bern/Berlin (u.a.): Lang 1997 (Vestigia Biblicae 15/16).

Sowinski, Bernhard: Lehrhafte Dichtung des Mittelalters. Stuttgart: Metzler 1971 (Sammlung Metzler/Realien zur Literatur).

Spreitzer, Brigitte: Fallstrick Frau. Weiblichkeit, Tod und Teufel im Mittelalter. In: Weninger, Markus J. (Hg.): du guoter tât. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“ Friesach (Kärnten), 19.-23. September 1994. Klagenfurt: Wieser 1998 (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3), S. 319-346.

Spreitzer, Brigitte: Störfälle. Zur Konstruktion, Destruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter. In: Bennewitz, Ingrid/Tervooren, Helmut (Hg.): *Manlīchiu wīp, wīplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters.* Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997. Berlin: Erich Schmid 1999 (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), S. 249-263.

Stadler, Helena: Die Sünderin Eva aus frauenmystischer Sicht: Zur Genesis-Auslegung Mechthilds von Magdeburg. In: Haas, Alois M./Kasten, Ingrid (Hg.): *Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters.* Bern/Berlin (u.a.): Lang 1999, S. 201-220.

Strauch, Philipp: Einleitung. In: Strauch, Philipp (Hg.): *Jansen Enikels Werke.* Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=xdsydeayaewqsdasxsxdsydyztseayaxdsydxdsyd&no=8&seite=9> (zuletzt aufgerufen: 27.05.2020), S. I-C.

Strauch, Philipp: Kommentar-Teil zur *Weltchronik*. In: Strauch, Philipp (Hg.): *Jansen Enikels Werke.* Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=112> (zuletzt aufgerufen: 10.12.2019), S. 1-596.

Strauch, Philipp: Vorläufige Mitteilung. In: Strauch, Philipp (Hg.): *Jansen Enikels Werke.* Leipzig/Hannover: Hahn 1900 (Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00000774/images/index.html?id=00000774&groesser=&fip=xdsydeayaewqayasdaxsaxayafsdaxseayayzsyzts&no=3&seite=110> (zuletzt aufgerufen: 27.05.2020), S. VII-VIII.

Stridde, Christine: Das Anegenge. In: DLL MA 1, Sp. 499-503.

Wallach Scott, Joan: Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: *The American Historical Review* 91/5 (1986), S. 1053-1075.

Walliczek, Wolfgang: Rudolf von Ems. In: <sup>2</sup>VL 8, Sp. 322-345.

Wolf, Jürgen: Rudolf von Ems als Bibeldichter? *Weltchronistik und biblische Geschichtsschreibung.* In: Krotz, Elke/Kössinger, Norbert [u.a.] (Hg.): *Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung.* Stuttgart: Hirzel 2020 (ZfdA Beiheft 29), S. 267-279.

### 8.3 HANDSCHRIFTEN

Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 5, fol. 13v. Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/0008/bsb00082486/images/index.html?id=00082486&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=30> (zuletzt aufgerufen: 17.06.2020).

Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250. Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/0004/bsb00048175/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=1&pdfseitex=> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 8345. Online unter <https://daten.digital-sammlungen.de/0008/bsb00080685/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=1&pdfseitex=> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

Bodleian Libraries, University of Oxford. Bible moralisée, MS. Bodl. 270b. Online unter <https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/viewer/4cf7e9d2-c06e-4029-a3b1-152736320897#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1578%2C0%2C8089%2C6128> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020)

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79: <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/120343> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2771, fol. 10r. Online unter [https://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p\\_iBildID=5059839](https://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p_iBildID=5059839) (zuletzt aufgerufen: 18.06.2020).

Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Historienbibel, Ms. germ. fol. 1108, fol. 6v. Online unter [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN721552595&PHYSID=PHYS\\_0016&DMDID=DMDLOG\\_0001](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN721552595&PHYSID=PHYS_0016&DMDID=DMDLOG_0001) (zuletzt aufgerufen: 18.06.2020).

The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/thumbs/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 11v. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/10/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 12v. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/11/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 13r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/12/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

The Morgan Library & Museum: Medieval & Renaissance Manuscripts. Weltchronik, MS M. 769, fol. 14r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/13/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

## Abbildungen

Abb. 1: Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 1v. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00048175/images/index.html?id=00048175&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=6> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 2: Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 2v. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00048175/images/index.html?id=00048175&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=8> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 3: Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 3r. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00048175/images/index.html?id=00048175&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=9> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 4: Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 250, fol. 3r. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00048175/images/index.html?id=00048175&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=9> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 5: Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 8345, fol. 1v. Online unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/0008/bsb00080685/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=6&pdfseitex=> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

Abb. 6: Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79, fol. 4r. Online unter <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/120351> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

Abb. 7: Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79, fol. 4r. Online unter <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/120351> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

Abb. 8: Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 79, fol. 4v. Online unter <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/120352> (zuletzt aufgerufen: 23.05.2020).

Abb. 9: The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 12v. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/11/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 10: The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 13r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/12/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 11: The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 11v. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/10/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 12: Bodleian Libraries, University of Oxford, MS Bodl. 270b, fol. 7v. Online unter <https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/viewer/4cf7e9d2-c06e-4029-a3b1-152736320897#c=0&m=0&s=0&cv=17&r=0&xywh=1747%2C240%2C4790%2C3708> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

Abb. 13: The Morgan Library & Museum, MS M. 769, fol. 14r. Online unter <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/13/143938> (zuletzt aufgerufen: 22.05.2020).

#### **ABSTRACT (DEUTSCH)**

Die hier vorliegende Masterarbeit widmet sich Eva und ihrem Handlungsspielraum in drei mittelhochdeutschen *Weltchroniken* des 13. Jahrhunderts. Anhand der *Weltchronik* des Jans von Wien, der *Weltchronik* des Rudolf von Ems und der anonymen *Christherre-Chronik* soll gezeigt werden, wie sich durch das Erscheinen des Teufels Evas Handlungsspielraum und die damit verbundene Handlungsmacht generieren. Dabei sind natürlich die (Geschlechter-)Verhältnisse und Hierarchien, die Gott vor dem Auftritt des Widersachers des Menschen etabliert, nicht zu vernachlässigen. Anschließend wird das veränderte Verhalten der weiblichen Figur betrachtet, die nicht länger ein passives, der männlichen bzw. göttlichen Einschränkung unterliegendes Objekt ist, sondern zum aktiv handelnden Subjekt wird. Dieses Phänomen lässt sich in allen untersuchten Texten feststellen; die Dichter verfolgen dabei jedoch unterschiedliche narrative Strategien. Mit dem Auftritt des Teufels als auslösendes Moment drehen sich die von Gott gegebenen Geschlechterverhältnisse um. Es ist festzustellen, dass die Texte lehrhaften Charakter besitzen; Adam und Eva werden als (negative) Exempel für das ideale Zusammenleben der Geschlechter gezeichnet. Letzten Endes ist Evas aktives und dominantes Verhalten in Gottes Geschlechterordnung nicht vorgesehen – die Weltordnung ist temporär empfindlich gestört –, was selbstverständlich nicht ohne Konsequenzen bleiben kann; Eva wird völlig deklassiert. Die vermittelte Botschaft ist unmissverständlich: Weibliche Dominanz ist gefährlich.

#### **ABSTRACT (ENGLISCH)**

This master's thesis concerns Eve and her room for manoeuvre in three Middle High German world chronicles of the 13th century. Based on the *Weltchronik* of Jans von Wien, the *Weltchronik* of Rudolf von Ems and the anonymously published *Christherre-Chronik*, the aim is to show how Eve's room for manoeuvre and her agency are generated in the moment when the devil appears. Accordingly, the relationships between the sexes and the hierarchies that God installs before the adversary of man appears must not be neglected. Subsequently, the changed behavior of the female figure is considered, who is no longer a passive object under male or divine control but rather becomes an actively operating subject. This phenomenon can be found in all three texts; however, the poets pursue different narrative strategies. With the appearance of the devil as the triggering moment, the God-

given gender relations are reversed. The texts are didactic; Adam and Eve are drawn as (negative) examples of the ideal coexistence of the sexes. In the end, Eve's active and dominant behavior has no legitimate place in God's gender order and the world order is temporarily disturbed, which of course cannot remain without consequence; Eve is completely undone. The message conveyed is unmistakable: female dominance is dangerous.