

Michael Pohl

Feministische Interpretationen des zweiten Schöpfungsberichts im Lichte der allgemeinen Feminismuskritik Judith Butlers

.....

abstract:

Genesis 2-3 has always been a text to which feminism and especially feminist theology has paid special attention because it is one of the main passages of the canon that deal directly with the relationship between the sexes. One of the main goals of feminist exegesis has been to overcome the predominance of the traditional, patriarchal interpretations of the text by developing alternative, feminist readings, and it is (or should be) widely acknowledged that they have successfully done so. But what I want to show is that if one steps back from the theological perspective for a moment and examines the common feminist interpretations from a philosophical point of view, more precisely in the light of the general critique of traditional feminism brought forward by the philosopher Judith Butler in her well-known book “Gender Trouble”, one might nevertheless be worried if feminist critique has gotten far enough in their re-interpretation of Genesis 2-3.

.....

Einleitung

In ihrem Buch „Das Unbehagen der Geschlechter“ entwickelt die Philosophin Judith Butler weniger eine neue Theorie der Geschlechterbeziehung, sondern übt vor allem grundsätzliche Kritik an bisherigen feministischen Theorien. Dabei ist einer ihrer wesentlichen Punkte, dass bisherige Theorien in ihrer Kritik der bestehenden Geschlechterverhältnisse nicht fundamental genug ansetzten. Klassische Theorien nahmen zumeist an, dass Männer ihre Machtstellung gegenüber Frauen vorwiegend mit naturalistischen Argumenten, also durch Verweis auf „natürliche Tatsachen“ über Frauen und Männer und ihre Beziehung zueinander, legitimieren. Eine Kritik der bestehenden Machtverhältnisse war daher vor allem eine Kritik an bestehenden Behauptungen über natürliche Tatsachen bezüglich Frauen und Männern. Hierin liegt auch der Ursprung der bekannten Unterscheidung zwischen einem natürlichen Geschlecht (Sex) und einer kulturell

konstruierten Geschlechtsidentität (Gender): Natürlich gegebene Tatsachen sollten von kulturell konstruierten Tatsachen unterschieden werden, um so letztlich die naturalistische Legitimation der bestehenden Herrschaftsverhältnisse durch den Nachweis untergraben zu können, dass es sich bei vielen der als natürlich angesehenen Tatsachen eigentlich um kulturell konstruierte und somit auch veränderbare Tatsachen handelt. Dabei wurde das gegensätzliche Kategorienpaar „Mann/Frau“ selbst nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern konstituierte weiterhin den festen Rahmen, innerhalb dessen sich die Diskussion abspielte. Feministische Kritik war zwar anderer Ansicht darüber, was natürlich weiblich oder natürlich männlich ist, bestritt aber keineswegs die Legitimität der natürlichen Kategorien „Mann/männlich“ und „Frau/weiblich“ an sich. Judith Butler hingegen schreibt bereits in ihrem Vorwort:

„Tatsächlich zeigte sich, dass die Macht in der Produktion des binären Rahmens, der das Denken über die Geschlechtsidentität bestimmt, am Werke ist. Ich fragte: welche Konfiguration der Macht konstruiert [...] die binäre Beziehung zwischen ‚Männern‘ und ‚Frauen‘ [...]?“¹

Anders ausgedrückt: Das Problem ist nach Butler nicht einfach nur die Machtverteilung und deren Legitimation innerhalb des Verhältnisses zwischen Männern und Frauen, sondern das Verhältnis selbst – dass wir überhaupt in den grundsätzlichen Kategorien „Mann/männlich“ oder „Frau/weiblich“ denken und diese Binarität als etwas natürlich Gegebenes betrachten. Wenn Butler damit Recht hat, dann würde eine feministische Theorie, die mittels der Sex/Gender-Unterscheidung lediglich innerhalb dieses binären Rahmens Annahmen über natürliche Tatsachen bezüglich Frauen und Männern kritisiert, zu kurz greifen. Vielmehr sollte eine effektive feministische Kritik im Sinne Butlers eine kritische Genealogie der Naturalisierung der Geschlechter darstellen, die untersucht, wie sich eigentlich das feststehende Kategorienpaar „Mann/Frau“ entwickelt hat und warum wir ihm den Charakter des Natürlichen zuschreiben.² In einem weiteren Schritt kann dann untersucht werden, ob es hierzu Alternativen geben kann und wie diese artikuliert werden könnten. Feministische Kritik sollte demnach Butler zufolge die Form einer „radikalen Kritik dieser Identitätskategorien“³ selbst annehmen und sich nicht nur auf eine Kritik der Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen innerhalb des durch diese Identitätskategorien vorgegebenen Rahmens beschränken.⁴

Im Folgenden möchte ich untersuchen, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn man Butlers allgemeine Kritik im Grundsatz akzeptiert und auf einen konkreten Fall innerhalb der feministischen Theologie anwendet. Als Beispiel wähle ich dazu einige femini-

stischen Interpretationen des zweiten Schöpfungsberichts in Genesis 2-3, die ich hier- nach aufgrund ihres Bekanntheitsgrades auch als „klassisch“ bezeichnen werde. Ich beginne zunächst mit einer Übersicht einiger zentraler Punkte solcher klassischer femi- nistischer Interpretationen und werde anschließend zeigen, wie sich aus den philosophi- schen Überlegungen Butlers eine Kritik dieser Interpretationen entwickeln lässt. Mein Ziel ist es dabei nicht, die von diversen Autoren/innen entwickelte feministische Exege- se von Genesis 2 und 3 im Einzelnen in Frage zu stellen, sondern vielmehr aufzuzeigen, welche weitergehenden Probleme und Fragen sich bezüglich einer solchen Auslegungen des Textes ergeben, wenn man sie aus der philosophischen Perspektive Judith Butlers betrachtet.

I. Klassische feministische Interpretation von Genesis 2

1. Kernthesen patriarchalischer Interpretationen von Genesis 2

Zur Vorbereitung der Darstellung einiger klassischer feministischer Interpretationen von Genesis 2 sollen zunächst die Kernthesen einer patriarchalischen Interpretation die- ses Textes aufgezeigt werden. Zu diesem Zweck gebe ich den ersten Teil einer Liste dieser Thesen wieder, die Phyllis Trible in ihrer Auseinandersetzung mit Genesis 2-3 vorgelegt hat.⁵

- a) Gott schafft zuerst den Mann und dann die Frau. Dies ist ein Zeichen für die Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau. (Genesis 2,7)
- b) Die Frau wird um des Mannes willen als seine Gehilfin erschaffen und soll ihm somit dienen. (Genesis 2,18)
- c) Die Frau ist aus der Rippe des Mannes geschaffen und damit in ihrer Exi- stenz vollständig von seiner Existenz abhängig. (Genesis 2,21-22)
- d) Der Mann gibt der Frau, wie zuvor auch den Tieren, ihren Namen. Dies ist als Zeichen der Macht des Mannes über die Frau zu bewerten. (Genesis 2,23)

Die aufgeführten Punkte sind von mehreren Autoren/innen aus unterschiedlichen Grün- den als unzutreffend kritisiert worden.⁶ Die wesentlichen Argumente gegen diese Inter- pretationen werden im Folgenden dargestellt. Sie stellen in ihrer Gesamtheit eine Re- Interpretation des zweiten Schöpfungsberichts dar, also den Versuch, den Text der pa- triarchalischen Deutungshoheit zu entreißen.

2. Drei grundlegende Fehler der patriarchalischen Interpretation von Genesis 2

Einer der grundlegenden Fehler patriarchalischer Interpretation von Genesis 2 besteht in der Annahme, dass im Text von Anfang an von einem männlichen Individuum mit Namen Adam die Rede sei. Dies ist jedoch schlicht falsch. Weder handelt es sich bei „Adam“ um einen Eigennamen, noch bezeichnet der Ausdruck ein Wesen männlichen Geschlechts, noch handelt es sich bei diesem Wesen um ein sich selbst bewusstes Individuum oder eine Person.⁷ Diese Behauptungen sollen hier kurz erläutert werden.

Zum Ersten leitet sich der Ausdruck „Adam“ vom hebräischen אָדָמָה her, was Erdboden bedeutet. „Adam“ bezeichnet somit ein Wesen, das aus Erde gemacht oder von der Erde genommen ist. Nach Genesis 2,7 ist der Menschen ein solches Wesen. Bei dem Ausdruck „Adam“ handelt es sich mithin um eine Gattungsbezeichnung für ein Menschwesen,⁸ nicht um den Eigennamen eines bestimmten Menschen.⁹

Zum Zweiten gibt es keinen Hinweis darauf, dass dieses Menschwesen geschlechtlich bestimmt ist. Der Ausdruck „Mann“ wird im Text vor Genesis 2,23 überhaupt nicht verwendet. Das Menschwesen Adam ist demnach als geschlechtsloses Wesen anzusehen.¹⁰

Zum Dritten stellt Gott selbst fest, dass diesem Wesen noch etwas fehlt, um ein bewusstes, vollständiges Individuum zu sein, wenn es in Genesis 2,18 heißt: „Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Hilfe schaffen als sein Gegenüber.“ Der Ausdruck „Adam“ bezeichnet somit in Genesis 2 eher eine Vorstufe des Menschen und noch keine voll entwickelte Persönlichkeit.

3. Gegenentwurf: Genesis 2 als Geschichte der Menschwerdung

Wenn die im vorangegangenen Abschnitt aufgeführten Argumente stimmig sind und Genesis 2 somit nicht von einer Person namens Adam handelt, wovon handelt der Text dann? Die Antwort ist, dass die ganze Erzählung von der Erschaffung des Menschen und vor allem von seiner Entwicklung von einem geschlechtslosen, einsamen Erdwesen zu einem geschlechtlich bestimmten, selbstbewussten, sozialen Individuum handelt.

Im Text steht der zunehmenden Differenzierung der Umwelt durch die Erschaffung von Erde und Himmel, Pflanzen und Tieren (Genesis 2,5; 2,9 und 2,19) die schrittweise Entwicklung des menschlichen Seins (Genesis 2,6; 2,15 und 2,20) parallel gegenüber. Der Ursprung des Menschen liegt in der Erde, aus der er geschaffen ist, ähnlich wie die Pflanzen und später die Tiere. Er wird von Gott in den Garten Eden gesetzt, der seinen-

wegen geschaffen wurde, und der von ihm bebaut und bewahrt werden soll (Genesis 2,7 und 2,15).¹¹ Dadurch wird er in seinem Sein bestimmt als arbeitendes, für den Garten verantwortliches Wesen.¹² Die spätere Benennung der Tiere durch den Menschen (Genesis 2,20) drückt eine nochmalige Steigerung seiner Verantwortlichkeit aus.¹³ Gott gibt einen Teil seiner Kompetenzen ab und akzeptiert vorbehaltlos die Namensgebung des Menschen. Zudem erhält der Mensch hier die Fähigkeit zur Sprache, was ihn weiter in seinem Sein bestimmt. Der Mensch ist das sprechende Wesen, das wie der Gott in Genesis 1 den Dingen Namen geben kann. Den Höhepunkt der menschlichen Entwicklung stellt jedoch die Erschaffung der Frau dar. Das Menschwesen wird dadurch nicht nur aus seiner Einsamkeit befreit, die nach Gott nicht gut für es war (Genesis 2,18), sondern es erhält erst durch die Frau als Gegenüber eine geschlechtliche Identität und wird sich seiner selbst bewusst (Genesis 2,23-24).

Genauer gesagt erhält nicht das Menschwesen eine geschlechtliche Identität (als Mann), sondern es spaltet sich in Mann und Frau auf. Die Frau wird laut Erzählung aus der Rippe des Menschwesens erschaffen (Genesis 2,21), wobei Frank Crüsemann anmerkt, dass das hebräische Wort צַלְע statt mit „Rippe“ besser mit „Seite“ übersetzt werden sollte.¹⁴ Die Frau stellt nach dieser Interpretation die eine Seite der Menschheit dar, der Mann die andere. Im Moment der Erschaffung der Frau aus der Seite des Menschwesens wird der übrig bleibende Teil überhaupt erst zum Mann. Beide Geschlechter entstehen also gleichzeitig, da Mann und Frau denselben substantiellen Ursprung haben.¹⁵ Zudem kann es auch begrifflich keinen Mann vor einer Frau geben, da diese Begriffe wechselseitig durcheinander bestimmt sind. Dies wird durch das hebräische Wortspiel in Genesis 2,23 verdeutlicht: „Man wird sie Männin (אִשָּׁה) nennen, denn vom Mann (אִישׁ) ist sie genommen.“¹⁶

Durch die Erschaffung der Frau erhält das Menschwesen jedoch nicht nur eine geschlechtliche Bestimmung, sondern wird auch erstmalig zu einem selbstbewussten und somit vollständig bestimmten Menschen. Das Menschwesen kann als Einzelwesen nicht zur Selbsterkenntnis gelangen, sondern braucht hierzu, wie in Genesis 2,18 angedeutet wird, ein passendes Gegenüber von gleicher Art. Dazu waren die Tiere nicht geeignet, gerade weil sie nicht ebenbürtig waren. Es bedarf hierzu der Frau, die der Mensch als „Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch“ und somit als gleichwertig erkennt (und anerkennt), damit er sich seiner selbst bewusst wird. Das oben bereits angegebene hebräische Wortspiel (אִשָּׁה / אִישׁ) drückt also nicht nur die wechselseitige begriffliche Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit der geschlechtlichen Identitäten aus, sondern auch die generelle Abhängigkeit der sich selbst bewussten Individualität von

der Existenz eines gleichwertigen, aber dennoch auch von ihm verschiedenen Anderen. In diesem Sinne ist auch der hebräische Ausdruck עֲזָרָה in Genesis 2,18 zu verstehen, der üblicherweise mit „Hilfe“ oder „Gehilfin“ übersetzt wird und dadurch eine etwas abfällige Konnotation bekommt. Das hebräische Wort hat diese Konnotation jedoch nicht, sondern wird oft auch verwendet, um das helfende Handeln Gottes in Situationen zu bezeichnen, in denen der Mensch sich nicht selbst helfen kann.¹⁷

Zu der These, die Überlegenheit des Mannes würde sich darin zeigen, dass er der Frau wie zuvor auch den Tieren, den Namen gebe, ist noch Folgendes zu sagen: Diese These ignoriert wichtige Differenzen zwischen den beiden Stellen Genesis 2,20 und Genesis 2,23. Während in Genesis 2,20 eine klare Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Menschwesen und den Tieren besteht, liegt diese Beziehung in Genesis 2,23 nicht vor. Vielmehr klingt die Formulierung wie eine Feststellung: „Sie wird Frau genannt werden.“¹⁸ Von einer Form der Machtausübung durch Namensgebung wie im Falle der Tiere kann also schon aus Gründen der Grammatik keine Rede sein.

II. Klassische feministische Interpretation von Genesis 3

1. Kernthesen patriarchalischer Interpretationen von Genesis 3

Parallel zum vorangegangenen Teil werde ich hier zunächst wieder die Kernthesen einer patriarchalischen Interpretation von Genesis 3 wiedergeben, um anschließend die von der feministischen Interpretation formulierten Gegenargumente darzustellen. Ich bediene mich hierzu des zweiten Teils der von Tribble vorgelegten Liste dieser Thesen.¹⁹

- a) Die Frau lässt sich von der Schlange verführen und verführt selbst wiederum den Mann. Dies zeigt ihre Leichtgläubigkeit, Charakterschwäche und Unzuverlässigkeit. Außerdem ist die Frau durch dieses Verhalten letztlich verantwortlich für die Sünden der Welt. (Genesis 3,4-6)
- b) Die Frau wird von Gott dazu verflucht, unter Schmerzen zu gebären, was eine höhere Strafe darstellt als die des Mannes. Dies zeigt, dass die Sünde der Frau für Gott schwerer wiegt als die des Mannes. Weiter zeigt sich hier die natürliche Bestimmung der Frau zur Mutter. (Genesis 3,16)
- c) Gott überträgt dem Mann direkt die Herrschaft über die Frau und auferlegt der Frau somit Gehorsam gegenüber dem Mann und Verlangen nach ihm. (Genesis 3,16)

Grundsätzlich scheint die klassische feministische Kritik zwei Strategien zu verfolgen, um diesen Thesen entgegenzutreten. Die erste Strategie besteht darin, den Mann mehr in die Verantwortung zu nehmen und die Schuld am Sündenfall gleichwertiger zu verteilen. Die zweite Strategie versucht, zumeist in der Tradition der Aufklärung, das Ereignis des Sündenfalls positiv umzudeuten. Die Frau erscheint dabei gerade wegen ihrer „Schuld“ als Heldin und Befreierin der Menschheit gegenüber einem in dieser Beziehung recht schwach aussehenden Mann. Beide Strategien werden in den folgenden Abschnitten vorgestellt.

2. Erste Widerlegungsstrategie: Gemeinsame Schuld

Einen guten Ausgangspunkt für die Widerlegung der patriarchalischen These von der Hauptschuld der Frau bietet die Textstelle Genesis 3,7: „Und sie gab auch ihrem Mann *bei ihr*, und er aß.“ Aus dieser Stelle geht hervor, dass Mann und Frau wahrscheinlich die ganze Zeit zusammen waren und auch gemeinsam von der Schlange verführt wurden. Zur Stützung dieser These kann weiter darauf hingewiesen werden, dass die Schlange die Frau immer im Plural anspricht (Genesis 3,1; 3,4-5). Dies legt zumindest nahe, dass die Schlange die Frau als Sprecherin und Vertreterin beider Menschen ansieht, wenn sie nicht sogar zu beiden gleichzeitig spricht. Weiter erhebt der Mann keine Einwände, als er die Frucht von der Frau angeboten bekommt. Durch seine Passivität billigt er das Verhalten der Frau und macht sich somit zum Mitschuldigen.²⁰ Während die Frau noch gegen die Schlange argumentiert (Genesis 3,3), nimmt der Mann das Geschehen also einfach hin, wodurch er sich nicht weniger schuldig macht.²¹ Dies wird auch später dadurch deutlich, dass der Mann mit keinem Wort die Frau beschuldigt, ihn verführt zu haben, sondern Gott lediglich die Ereignisse beschreibt – „Das Weib, dass du mir zugestellt hast, gab mir von dem Baume, und ich aß.“ (Genesis 3,12). Hier wird eher Gott ein Vorwurf gemacht, nicht aber der Frau.²²

Die Urteilssprüche in Genesis 3,16 und Genesis 3,17 sind schwerer zu deuten, und es scheint hier einige grundlegende Differenzen zwischen den Kommentatoren/innen zu geben. Tribble betont zum Beispiel, dass die Frau weder direkt noch indirekt verflucht wird. Der Mann hingegen werde zumindest indirekt über die Verfluchung der Erde, aus der er gemacht ist, verflucht.²³ Der Mann wird also für seine Passivität letztlich härter bestraft als die Frau für ihr aktives Handeln mit unglücklichem Ausgang. Dagegen hat jedoch Jürgen Ebach eingewandt, dass die Verfluchung der Erde, die traditionell als etwas Feminines aufgefasst wird, die Verfluchung der Weiblichkeit an sich darstelle, und zwar zudem laut Text *um des Mannes willen*.²⁴ Auch die Textstelle „Nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, und er soll über Dich herrschen“ ist vergleichsweise

schwer für eine feministische Lesart zu vereinnahmen. Nach Tribble beschreibt die Stelle lediglich die Wandlung einer hierarchielosen Sexualität, wie sie am Ende von Genesis 2 dargestellt wurde, in eine hierarchisch bestimmte, pervertierte Sexualität, unter der beide Geschlechter durch gemeinsame Schuld leiden. Gott gibt dem Mann somit kein Recht der Herrschaft, sondern beschreibt eine nach dem Sündenfall faktisch bestehende, für beide Geschlechter negative Ungleichheit.²⁵ Nach Ebach hingegen wird hier klar weibliche Lust mit Unterwerfung verbunden und so die Verdammung der Sexualität allgemein betrieben, zu deren Symbol die Frau gemacht wird.²⁶

Insgesamt scheinen mir die Textstellen Genesis 3,16 und 3,17 ein Problem für die ange-deutete Strategie der gleichen Verteilung der Schuld darzustellen, zu dem es noch keine einheitliche Lösung gibt. Wenn es sich bei den Textstellen wirklich um Urteilssprüche Gottes handelt, so wird dem Mann zwar sicherlich nicht die (Mit)Verantwortung für den Sündenfall abgesprochen, aber es scheint doch, dass er wesentlich besser abschneidet als die Frau.

Eine aufklärerische Lesart könnte dieser Interpretation allerdings entgegenhalten, dass Gott Adam gerade dafür bestraft, dass er im Gegensatz zur Frau nicht auf die Idee kam, selbstständig zu denken und zu handeln. Er verharrte in selbst verschuldeter Unmündigkeit, was am Ende aus der Sicht Gottes schlimmer wiegt als das aktive, wenn auch fehlerhafte Handeln der Frau. Die dem Manne von Gott übertragene Herrschaft gegenüber der Frau ist demnach eher als die gewaltsame Auferlegung von Verantwortung und die Aufforderung zum Schuldigwerden zu interpretieren. Damit wäre sie eher als Strafe denn als Belohnung anzusehen, quasi als eine Art letztes Mittel Gottes, um den Mann endlich aus seiner Lethargie und Bequemlichkeit zu reißen und zum selbstständigen Handeln zu zwingen.²⁷ Diese Interpretation würde jedoch eine generelle Umdeutung des Textes zu einer aufklärerischen Erzählung voraussetzen. Diese Strategie soll nun im folgenden Abschnitt erläutert werden.

3. Zweite Widerlegungsstrategie: Der „Sündenfall“ als positives Ereignis

Nach traditioneller Lesart beschreibt Genesis 2 eine Welt im Idealzustand, eine Art in die Vorzeit rückprojizierte Utopie, in welcher der Mensch völlig ohne Schuld in Glück und Eintracht mit dem Rest der Welt lebt. Genesis 3 hingegen beschreibt die Zerstörung dieses Idealzustandes durch die Ursünde. Während also Genesis 2 eine positive Entwicklung beschreibt, wandelt sich diese in Genesis 3 zu einem Verfall.²⁸

Bereits mit dieser Interpretation lässt sich für eine feministische Lesart einiges anfangen. Es kann nämlich betont werden, dass die Herrschaft des Mannes und die Rolle der Frau als Mutter (Genesis 3,16) Erscheinungen eines allgemeinen Verfalls sind, dem ein in Genesis 2 beschriebener Idealzustand vorausgeht, in welchem die Geschlechterhierarchie und die biologische Rolle zur Bestimmung des weiblichen Geschlechts nicht vorkamen. Bei den in Genesis 3 aufgezählten Bestimmungen handelt es sich somit nicht um Strafen Gottes, sondern um Beschreibungen eines Zustands, der so von Gott nicht vorgesehen war.²⁹ Man kann hier unschwer die Anwendung der Unterscheidung zwischen Sex und Gender erkennen. Während Genesis 2 einen idealen Naturzustand ohne Hierarchien beschreibt (Sex), ist die in Genesis 3 geschilderte Ungleichheit eine kulturelle (Verfalls)Erscheinung (Gender), welche nicht die eigentlich von Gott intendierten, ursprünglichen Verhältnisse widerspiegelt.

Zu dieser traditionellen Lesart hat sich in der Zeit der Aufklärung eine Alternative entwickelt, die in den in Genesis 3 geschilderten Ereignissen statt eines Verfalls den entscheidenden Schritt zur Menschwerdung sieht. Aus Sicht einer solchen Interpretation kehrt sich die Entwicklung hier nicht ins Negative, sondern kommt zu ihrem eigentlichen, positiven Höhepunkt, da der Mensch erst durch das Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (Genesis 3,6) zu einem freien, reflektierenden und moralisch verantwortlichen Wesen wird. Moralisch sein kann nämlich nur ein Wesen, das grundsätzlich Böses von Gutem unterschieden kann und zudem frei ist, Böses wie Gutes zu tun. Dass Gott dem Menschen Gebote auferlegt und Forderungen stellt, ergibt nur dann Sinn, wenn der Mensch auch frei entscheiden kann, ob er den Geboten Folge leisten will oder nicht. Ansonsten wäre der Mensch einfach ein Automat, der bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgt, und Gott bräuchte ihm gegenüber folglich auch keine normativen Forderungen zu formulieren.³⁰ Umgekehrt trägt, wer frei ist, grundsätzlich die moralische Verantwortung für sein Handeln und macht sich in diesem Sinne unausweichlich schuldig. Der Begriff der Schuld bekommt so eine positive Konnotation – kein verantwortlicher freier Mensch ist ohne Schuld, da Freisein immer auch Schuldigsein bedeutet. Der „Sündenfall“ in Genesis 3 ist also aus Sicht einer aufklärerischen Interpretation als Analogie für die Entstehung und die wechselseitigen Beziehungen wesentlicher Aspekte des menschlichen Seins zu betrachten: Erkenntnis, moralische Verantwortung, Freiheit und Schuld bedingen sich gegenseitig.³¹ Dem gegenüber wird Genesis 2 nun als Beschreibung eines primitiven, tierischen Naturzustandes betrachtet, von dem sich der Mensch emanzipiert hat.

Eine solche Interpretation lässt die Rolle der Frau nun in einem ganz anderen Licht erscheinen. Sie wird nun zur heroischen Figur, zu einer Heldin der Aufklärung und zur ersten *Person* im eigentlichen Sinne, die ihre Selbstständigkeit auch gegenüber Gott bewiesen hat.³² Der Mann wirkt neben ihr eher blass, die Frau übernimmt völlig die Initiative, und er folgt lediglich. Die Rollen Gottes und der Schlange wandeln sich ebenfalls, da sie als Kommentatoren der zwei Seiten der menschlichen Existenz betrachtet werden können. Während die Schlange die positiven Seiten betont, zeigt Gott in seinen Urteilssprüchen die negativen auf. Die Strategie, mit den Urteilssprüchen umzugehen, besteht hier also darin, sie nicht mehr als Urteile und Strafen Gottes zu verstehen, sondern als bloße Feststellungen. Gott stellt lediglich die negativen Konsequenzen fest, die sich aus dem Sündenfall ergeben und schafft diese nicht erst.³³

Ebach weist auf eine interessante Gemeinsamkeit der traditionellen und der aufklärerischen Lesart hin: Sie seien in ihrer Tendenz letztlich beide „entschieden lustfeindlich, ein antierotischer Affekt.“³⁴ Für die traditionelle Interpretation wird die Sexualität durch den Sündenfall pervertiert und steht in direkter Verbindung zur Sünde überhaupt, verdeutlicht durch das Verhüllen der Nacktheit in Genesis 3,7 und die empfundene Scham in Genesis 3,10. Für die Aufklärung hingegen gehört sie in die animalische Zeit von Genesis 2, die durch die Scham und die Kleidung als Zeichen der Aufgeklärtheit gerade überwunden wird. Ebach schreibt hierzu:

„Festgemacht jeweils an den entgegengesetzten Abschnitten der Paradiesgeschichte, resultiert gemeinsam das Postulat der Beherrschung des Triebes, dessen Unterdrückung in dem einen Fall mönchischer Askese, im anderen der Kulturproduktion das Wort redet.“³⁵

Auch wenn die Geschichte der Entstehung der Sexualität in Genesis 2-3 hier leider nicht diskutiert werden kann, werde ich auf diesen Punkt weiter unten noch einmal zurückkommen. Er weist nämlich auf etwas hin, was Judith Butler an beiden Lesarten kritisieren würde. Letztlich sind sie nämlich Ausdruck desselben Gedankens, dass das Geistige dem Körperlichen prinzipiell überlegen ist. Dieser Gedanke aber ist, wie ich unten noch zeigen werde, für Butler eine der Hauptquellen der Geschlechterhierarchie und sollte daher von feministischer Kritik generell angegriffen werden.

III. Kritik der klassischen feministischen Strategien nach Judith Butler

In diesem Kapitel formuliere ich eine Kritik der bisher dargestellten feministischen Interpretationen des zweiten Schöpfungsberichtes, wie sie sich aus einigen Überlegungen und Thesen Judith Butlers ergibt. Dabei wird sich letztlich zeigen, dass die traditionelle feministische Kritik aus der philosophischen Perspektive Butlers die eigentliche Kernaussage des Textes Genesis 2-3 nicht hinreichend erfasst und daher oft zu oberflächlich bleibt.

1. Grundsätzliche Linie der bisher dargestellten klassischen Interpretationen

Bei allen Unterschieden im Detail verfolgen die bisher dargestellten Strategien zur feministischen Re-Interpretation des zweiten Schöpfungsberichtes doch erkennbar eine gemeinsame Linie. Viele dieser Interpretationen versuchen, in Genesis 2 die Konzeption eines idealtypischen, hierarchielosen, partnerschaftlichen Geschlechterverhältnisses aufzuzeigen. Damit einher geht die Vorstellung einer in Genesis 2,23 beschriebenen, von Machtverhältnissen und biologischen Bestimmungen losgelösten Art der Sexualität, die auf Grund ihrer Identität stiftenden Funktion als Höhepunkt der Menschwerdung betrachtet werden kann. Tribble etwa spricht davon, dass „die Frau Erfüllung der Schöpfung [sei], und die Erfüllung des Menschen in der Sexualität.“³⁶ Der Körper wird hier als etwas Unschuldiges gesehen und noch nicht mit den später in Genesis 3 hinzukommenden Geschlechterhierarchien in Verbindung gebracht. Genesis 2 bezeichnet insgesamt, wie es sein sollte.

Dem gegenüber wird in Genesis 3 die Entstehung des aktuellen Ist-Zustandes der Welt beschrieben, in der geschlechtliche Hierarchien und eine pervertierte, von Machtverhältnissen bestimmte Sexualität vorherrschen. Die Frau wird in ihrer Rolle biologisch bestimmt, der Körper verliert hier seine Unschuld. Diese Veränderungen werden aber als sekundäre, kulturelle Erscheinungen begriffen, die so nicht von Gott vorgesehen waren und somit auch nicht dem von Gott ursprünglich intendierten Naturzustand entsprechen. Von einem traditionalistischen Standpunkt her werden sie als Verfallserscheinung betrachtet. Der Sündenfall der Frau wird entweder zum gemeinsamen Sündenfall umgedeutet oder es wird ihm dadurch die Schärfe genommen, dass man ihn lediglich als eine notwendige, aber nicht hinreichende (und an sich nicht böse) Voraussetzung eines erst später eintretenden, „echten“ Sündenfalls der männlichen Gewalt in Genesis 4 betrachtet.³⁷

Die aufklärerische Interpretation stellt auf den ersten Blick eine etwas andere Konzeption dar, kehrt aber im Wesentlichen einfach die Wertungen der traditionellen Interpretation um. Den paradiesischen Naturzustand in Genesis 2 entwertet sie zu einem primitiven, animalischen Zustand. Genesis 3 beschreibt dann nach dieser Interpretation statt eines Verfalls die kulturelle Emanzipation der Menschheit. Der Sündenfall der Frau kann analog als fortschrittliche Handlung gewertet werden. Dennoch wird auch hier die Geschlechterhierarchie als eine kulturelle Tatsache betrachtet, die nicht im Naturzustand vorgesehen ist.³⁸

2. *Humanistischer Feminismus und die Metaphysik der Substanz*

Man kann unschwer in der klassischen feministischen Interpretation von Genesis 2-3 die Anwendung der Sex/Gender-Unterscheidung auf die biblischen Texte erkennen. Der Text beschreibt demzufolge die Entstehung der kulturell konstruierten Geschlechtsidentität (Gender) mit all ihren Hierarchien und Ungleichheiten im Gegensatz zu einem natürlichen Geschlecht (Sex), das keinerlei solche Hierarchien und Ungleichheiten implizierte. Butler würde jedoch diese Vorgehensweise grundsätzlich kritisieren. Sie bleibt ihrer Meinung nach einem Denken verhaftet, welches Butler als „*Metaphysik der Substanz*“ bezeichnet hat. Zum Begriff der Metaphysik der Substanz schreibt Butler zunächst Folgendes:

„Was bedeutet Metaphysik der Substanz, und wie prägt sie das Denken über die Kategorie des Sexus? [...] Die humanistische Konzeption des Subjekts neigt in erster Linie dazu, eine substantielle Person zu unterstellen, die als Träger verschiedener, wesentlicher und unwesentlicher Attribute auftritt. Eine humanistische feministische Position würde also die Geschlechtsidentität als *Attribut* einer Person begreifen, die wesentlich als eine ihrer geschlechtlichen Bestimmung vorangehenden Substanz oder als Kern charakterisiert ist [...].“³⁹

Um genau solche humanistische feministische Positionen handelt es sich bei den von mir dargestellten Interpretationen von Genesis 2-3. Sie gehen von einem substantiellen Kern der Personen aus, der in Genesis 2 durch den Begriff „Adam“ bezeichnet wird – das Mensch-Wesen, Wesen des Menschen, Menschsein. Dieses spaltet sich wiederum in Genesis 2,21-23 in ein männliches und weibliches Menschsein auf, die wechselseitig aufeinander bezogen und definiert sind. Diese Aufspaltung wird als etwas Natürliches dargestellt, das wesentlich zum Menschsein dazugehört und es erst komplettiert. Damit ist jedoch die Grundlage für ein substantielles Verständnis auch des heterosexuellen Verhältnisses der Geschlechter zueinander geschaffen, auch wenn dieses zunächst noch

als ein partnerschaftliches Verhältnis begriffen wird. Das Geschlecht (Sex) wird dadurch zu einem oder sogar *dem* wesentlichen, substantiellen Attribut der Identität eines jeden bewussten Menschen. Dieser substantiellen Sexualität werden später in Genesis 3 noch kulturelle, akzidentelle Attribute der Geschlechtsidentität (Gender) hinzugefügt, die erst das negative, hierarchische Geschlechterverhältnis erzeugen. Grundsätzlich wird aber durch die Interpretation das heterosexuell aufeinander bezogene Kategorienpaar „Mann/Frau“, mit einem Begriff Butlers ausgedrückt, „*naturalisiert*“, also als etwas natürlich Gegebenes dargestellt.⁴⁰

Humanistische Interpretationen berücksichtigen diese grundsätzlichen geschlechtlichen Bestimmungen nach Butler nicht genügend, sondern diskutieren lediglich, was zu dieser natürlichen Bestimmung gehört und was nicht. Traditionelle feministische Theorien glauben daher, ihre Aufgabe erfüllt zu haben, wenn sie die hierarchischen Verhältnisse aus der Sphäre des Natürlich-Substantiellen in eine Sphäre des Kulturell-Akzidentellen verbannt hatten. Implizit wird die natürliche, hierarchielose Sexualität durch solche Vorstellungen sogar aufgewertet, was die Forderung nach einer Rückkehr zum natürlichen Zustand einer hierarchielosen Sexualität logisch nach sich zieht. Zenger etwa bezeichnet Genesis 2 als „eine Utopie, die motivieren soll, den als leidvoll, gestört und ambivalent empfundenen Status quo zu ändern.“⁴¹ Butler hingegen sieht in solchen Versuchen, die auf eine sexuelle Utopie zurückzugreifen, keine angemessene Strategie, da sie im Grunde dieselben naturalisierenden Argumente benutzt wie eine patriarchalische Theorie.⁴²

3. Butlers Kritik der Metaphysik der Substanz

Butler kritisiert generell eine Metaphysik der Substanz, derzufolge man an einer Person zwei Aspekte unterscheiden kann: Einerseits so etwas wie einen substantiellen Kern, zu dem auch das natürlich gegebene Geschlecht und eine damit verbundene natürliche, unschuldige Sexualität gehören, andererseits im Nachhinein noch akzidentelle hinzukommende Attribute, zu denen unter anderem eine kulturell bestimmte Geschlechtsidentität gehört. Vor dem Hintergrund einer solchen generellen Kritik ergibt sich aber auch eine Infragestellung der Sinnhaftigkeit der Sex/Gender-Unterscheidung und eine Ablehnung jeglicher utopischer Vorstellung einer möglichen Rückkehr in einen hierarchielosen Naturzustand der unschuldigen Sexualität. Ich werde im Folgenden versuchen, Butlers Überlegungen und die grundlegenden Gedankengänge ihrer Position möglichst anschaulich darzustellen.

Die Metaphysik der Substanz zeigt sich nach Butler in einer Reihe von Dualismen, die nicht nur die Vorstellung von den Geschlechterbeziehungen, sondern generell unser ganzes abendländisches Denken geprägt haben und bis heute prägen. Einige von ihnen will ich hier aufführen.⁴³

- **Substanz/Akzidenz-Dualismus:** Eine Person ist durch wesentliche, substantielle Eigenschaften definiert, die sie ausmachen und hat darüber hinaus noch andere, akzidentelle Eigenschaften, die sie nicht wesentlich ausmachen.
- **Natur/Kultur-Dualismus:** Es gibt weitestgehend unveränderbare natürliche Tatsachen, die unabhängig von jedem gesellschaftlichen Umfeld bestehen. Daneben gibt es kulturelle Tatsachen, die durch das gesellschaftliche Umfeld konstituiert werden.
- **Sex/Gender-Dualismus:** Eine Person hat ein körperliches, natürliches Geschlecht und darüber hinaus ein kulturell definiertes Geschlecht.

Diese Dualismen werden von den meisten klassischen feministischen Theorie akzeptiert und folgendermaßen in Zusammenhang gebracht: Der von *Natur* aus gegebene Körper einer Person bestimmt das *Geschlecht* (Sex) dieser Person und ist insofern als eine ihrer *substantiellen* Eigenschaften anzusehen. Die durch die *Kultur* bestimmte *Geschlechtsidentität* einer Person hingegen ist lediglich eine *akzidentelle* Eigenschaft diese Person. Mit Hilfe dieser Bestimmungen sollte die kulturell bestimmte Geschlechtsidentität vom biologisch bestimmten Geschlecht nach dem Muster der Kultur/Natur-Unterscheidung als etwas Nicht-substantielles und somit Veränderbares erwiesen werden.

Nach Butler ist der im klassischen Feminismus so zentrale Gedanke eines natürlich gegebenen Geschlechts (Sex) gegenüber einer kulturellen Geschlechtsidentität (Gender) jedoch nicht haltbar. Er setzt nämlich auf einer dahinter liegenden Ebene die Intelligibilität der Unterscheidbarkeit zwischen *Natur* und *Kultur* voraus. Butler stellt jedoch die Frage, ob „die angeblich natürlichen Sachverhalte des Geschlechts nicht in Wirklichkeit diskursiv produziert“ werden.⁴⁴ Was also als natürlich gilt bzw. welche Merkmale des Körpers das Geschlecht festlegen und dass überhaupt der Körper ein entscheidendes Kriterium bei der Bestimmung des Geschlechts bildet, ist nach Butler *kulturell* bestimmt. Wenn jedoch die Auffassung dessen, was natürlich ist, selbst eine kulturell bestimmte Angelegenheit ist, dann löst sich die Plausibilität der Natur/Kultur-Unterscheidung und folglich auch die der von ihr abhängigen Sex/Gender-Unterscheidung auf. Butler schreibt hierzu:

„Wenn die Bezeichnung des anatomischen Geschlechts ein politisches Phänomen ist, so erweist sich das ‚Geschlecht‘, das diese Bestimmung meistens dem ‚Rohen‘ zugeordnet hat, als schon immer ‚gekocht,‘ und die wichtigste Unterscheidung der [...] Anthropologie bricht zusammen.“⁴⁵

Eine direkte Folge der Auflösung der klaren Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ist für Butler auch, dass man nicht mehr davon ausgehen kann, dass der geschlechtlich bestimmte Körper einer Person (Sex) ohne einen Rückgriff auf die Geschlechtsidentität dieser Person (Gender) bestimmt werden kann. Wie das, was „natürlich“ ist, durch die Kultur bestimmt wird, so wird auch das natürliche Geschlecht (Sex) im Nachhinein durch die Zuschreibung einer bestimmten Geschlechtsidentität (Gender) bestimmt, was die Unterscheidung weiter fragwürdig macht. Butler drückt dies wie folgt aus:

„Der Leib ist selbst eine Konstruktion. [...] Man kann nämlich dem Körper keine Existenz zusprechen, die der Markierung des Geschlechts voranginge. So stellt sich die Frage, inwiefern der Körper nicht erst in und durch die Markierung(en) der Geschlechtsidentität *ins Leben gerufen* wird.“⁴⁶

Die Kategorie „Körper“ ist in ihrer Bedeutung für Butler abhängig von der Kategorie „Geschlechtsidentität“. Ein männlicher oder ein weiblicher Körper ist also als solcher erst erkennbar, wenn schon klar ist, was „männlich“ und was „weiblich“ bedeutet, wenn diese Ausdrücke also bereits (kulturell) definiert sind. Jeder Körper wird damit zum geschlechtlich bereits eindeutig bestimmten Körper, wenn er überhaupt als Körper einer Person erkennbar ist. Den Körper einer Person unabhängig von ihrer Geschlechtsidentität neutral zu betrachten, ist somit Butler zufolge nicht mehr möglich.⁴⁷

Das Geschlecht bildet somit für Butler nicht etwas einfach neutral Gegebenes, sondern stellt lediglich einen Teil und eine Konsequenz einer vorher kulturell bestimmten Geschlechtsidentität von Personen dar. Der Körper wird zudem immer in Verbindung mit weiteren Merkmalen des Geschlechts, dem er zugeordnet ist, wahrgenommen. Nach Butler sind diese Merkmale *sexuelles Begehren*, *sexuelle Praxis* und *Geschlechtsidentität* im Sinne von bestimmten Verhaltensweisen. Diese vier Aspekte bilden zusammen die sexuelle Matrix, in welcher die Person zur Bestimmung ihrer geschlechtlichen Identität verortet wird.⁴⁸ Eines dieser Merkmale als grundlegend „natürlich“ zu isolieren und die anderen als „kulturell“ konstruiert zu betrachten, ist nicht möglich, da sie sich wechselseitig durchdringen und gemeinsam die Geschlechtsidentität festlegen.

Butler geht jedoch noch weiter, indem sie behauptet, dass die ganze Vorstellung von einer neutralen Person, die zudem noch ein bestimmtes Geschlecht hat (ob im Sinne von Sex oder Gender), verfehlt ist. Sie schreibt hierzu:

„Es wäre falsch zu meinen, dass die Diskussion des Begriffs ‚Identität‘ der Debatte über die ‚geschlechtlich bestimmte Identität‘ vorangehen müsse, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die ‚Personen‘ erst intelligibel werden, wenn sie [...] geschlechtlich bestimmt sind.“⁴⁹

Wie ein Körper erst dadurch bestimmbar wird, dass man ihn als Körper von bestimmtem Geschlecht erkennen kann, so ist eine Person erst als Person erkennbar, wenn man sie einem Geschlecht zuordnen kann. Die Kategorie „Person“ ist also nach Butler ebenfalls in ihrer Bedeutung abhängig von der Kategorie „Geschlechtsidentität“. Eine Person als solche zu erkennen setzt voraus, dass man sie eindeutig in die Matrix aus Geschlecht (Sex), Geschlechtsidentität (Gender), Begehren und sexueller Praxis einordnen kann. Hier zeigt sich am deutlichsten Butlers Ablehnung der Metaphysik der Substanz. Statt eine neutrale Person anzunehmen, die dann noch bestimmte Eigenschaften hat, wird diese Person erst durch ihre Handlungen und ihre Eigenschaften zu einem bestimmbareren Subjekt. Butler schreibt hierzu:

„In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, dass es der Tat vorangehe. Die Forderung, die Kategorie der Metaphysik der Substanz neu zu überdenken, muss auch die Tragweite [der] These in Betracht ziehen, dass es kein Seiendes hinter dem Tun gibt, dass die „Täter“ also bloße Fiktion, die Tat hingegen alles ist.“⁵⁰

Damit ist jedoch nicht gemeint, es gebe keine handelnden Personen mehr, sondern die Personen sollten lediglich nicht mehr als ontologisch vorrangige Entitäten vor ihren jeweiligen Taten angesehen werden. So wird jemand zum Beispiel erst dann zu einer kriminellen Person, wenn er eine kriminelle Handlung begeht, und nicht, weil er im Kern kriminell war und deshalb so handelte.⁵¹ Der Gedanke ist also, dass das Sein einer Person durch ihre Taten konstituiert wird und nicht umgekehrt die Taten bloß akzidentelle Folgen des Seins einer Person sind.⁵² Genau so wird jemandem ein bestimmtes Geschlecht aufgrund seiner Verhaltensweisen und seines Begehrens zugeschrieben, inklusive seines Körpers.⁵³

Hiermit ist eine weitere, auf den ersten Blick recht plausible Strategie des klassischen Feminismus unmöglich geworden, die Butler als den „Humanismus der Person“ bezeichnet.⁵⁴ Der Gedanke ist, dass wir uns vielleicht alle als Personen begegnen könnten, ohne uns immer auch als sexuell bestimmte Wesen zu begegnen. Dies ist nicht mehr möglich, insofern wir uns immer schon als geschlechtlich bestimmt im Sinne von Geschlechtsidentität wahrnehmen, wenn wir uns überhaupt als Personen wahrnehmen.

4. Genesis 2-3 als Ursprungsmythos der Zwangsheterosexualität

Im Hinblick auf das zuletzt Gesagte könnte man wieder auf die oben dargestellten klassischen feministischen Interpretationen mit dem Argument Bezug nehmen, dass diese doch auch die geschlechtliche Bestimmung der Person als „Erfüllung der Schöpfung“ (Trible) bezeichnen und damit implizit Butler sogar recht geben, dass es keine Person ohne Sexualität geben kann. Das ist zwar richtig, doch war hier statt Geschlechtsidentität (Gender) lediglich Geschlecht (Sex) gemeint, oder es handelt sich um die Vorstellung einer herrschaftsfreien Sexualität, die nicht die kulturell konstruierten Hierarchien einschließt. Beides ist nach Butler nicht plausibel. Erstens meint Geschlecht, wie gezeigt, immer auch Geschlechtsidentität. Zweitens erklärt Butler die Vorstellung einer herrschaftsfreien Sexualität zu einem „unrealisierbaren Traum“.⁵⁵ Sie schreibt hierzu:

Sexualität und Macht [sind] stets deckungsgleich. [...] Die utopische Vorstellung einer von heterosexuellen Konstrukten befreiten Sexualität [...] verkennt, in welcher Form die Machtverhältnisse auch noch unter den Bedingungen einer ‚befreiten‘ Heterosexualität oder lesbischen ‚Sexualität die Sexualität der Frau konstruieren. [...] Wenn die Sexualität in den bestehenden Machtverhältnissen konstruiert ist, erweist sich das Postulat einer normalen Sexualität ‚vor,‘ ‚außerhalb‘ oder ‚jenseits‘ der Macht als kulturelle Unmöglichkeit.“⁵⁶

Meiner Ansicht nach ist hier gemeint, dass jegliche Art der Sexualität, ob heterosexuell oder anders geartet, immer nur vor dem Hintergrund der durch die bestehenden Machtverhältnisse als „normal“ akzeptierten Sexualität mit all ihren Hierarchien Bedeutung erlangt. Die bestehenden Machtverhältnisse bestimmen, welche Kombinationen innerhalb der sexuellen Matrix von Begehren, sexueller Praxis, Geschlecht und Geschlechtsidentität gültig oder natürlich sind.⁵⁷ Dies liegt im Wesentlichen daran, dass das Kategorienpaar „Mann/Frau“ als wesentlich zusammengehörig und als heterosexuell aufeinander bezogen betrachtet wird und sich so wechselseitig in seiner Bedeutung bestimmt. Eine Frau ist immer dadurch definiert, dass der Mann ihr potentieller, *natürlicher* Sexualpartner ist und umgekehrt. Auch andere Formen von Sexualität benutzen die so hete-

rosexuell bestimmten Begriffe „Mann“ und „Frau“ und stellen somit keine wirklich andersartige Alternative zum heterosexuell bestimmten Begriffssystem dar. Butler schreibt hierzu:

„Die innere Kohärenz oder Einheit jeder Geschlechtsidentität, sei es die Identität ‚Frau‘ oder ‚Mann,‘ [bedarf] eines festen und zugleich gegensätzlich strukturieren heterosexuellen Systems. Diese institutionalisierte Heterosexualität erfordert und produziert zugleich die Eindeutigkeit eines jeden der geschlechtlich bestimmten Terme.“⁵⁸

Butler nennt dies auch „Zwangsheterosexualität“ und ist der Ansicht, dass wir ihr nicht entkommen können, da dies bedeuten würde, unserer eigenen Kultur und Geschichte entkommen zu wollen. Wenn man vor diesem Hintergrund Genesis 2-3 betrachtet, dann kann der Text geradezu als Gründungsdokument dieser Zwangsheterosexualität angesehen werden. Hier wird die Binarität der Begriffe „Mann“ und „Frau“ als zwei sich gegenseitig bestimmende Kategorien begründet, als natürlich und von Gott gewollt festgelegt und letztlich als zum Menschsein als solches fundamental dazugehörig und Identität stiftend beschrieben. Den eigentlichen Kern des Textes bildet somit eine Ideologie der Zwangsheterosexualität, welche im Folgenden auch Jahrhunderte patriarchalischer Herrschaft begründet. Es scheint, als könne nach Butler keine klassische feministische Interpretation die im Text vorgenommene Naturalisierung der Binarität des heterosexuell aufeinander bezogenen und dadurch wechselseitig bestimmten Kategorienpaares „Mann/männlich“ und „Frau/weiblich“ hinweginterpretieren, da sie den durch dieses Kategorienpaar konstituierten Diskursrahmen selbst voraussetzt.

5. Ergänzung: Der Mann als wahrer Mensch oder der Körper/Geist-Dualismus

Wie ich im ersten Teil verdeutlicht habe, stellt der Hinweis darauf, dass es sich bei dem Ausdruck „Adam“ nicht um einen Eigennamen, sondern um eine Gattungsbezeichnung handelt, einen zentralen Punkt innerhalb der feministischen Interpretation von Genesis 2 dar. Damit sollte gezeigt werden, dass das Geschlechtliche vor Genesis 2,23 nicht in der Erzählung auftaucht, sondern lediglich von einem geschlechtslosen Menschwesen die Rede ist und von einer Geschlechterhierarchie folglich noch keine Rede sein kann.

Was viele Interpreten hier oftmals zu wenig berücksichtigen ist, dass die doppelte Verwendung des Ausdrucks „Adam“ für Mann und Mensch auch darauf hinweisen könnte, dass der Mann auch nach der Entstehung von Körperlichkeit und Sexualität durch das Erscheinen der Frau⁵⁹ näher an einem neutralen, asexuellen „Menschen an sich“ steht

als diese, während die Frau mit dem Sexuellen an sich identifiziert wird, weil es vor ihrem Erscheinen überhaupt keine Körperlichkeit im sexuellen Sinne gab.⁶⁰ Durch diese Überlegung kommt eine neue Hierarchie zwischen dem Geschlechtlichen und dem Ungeschlechtlichen in den Blick. Das Ungeschlechtliche wird dabei mit dem Menschlichen an sich identifiziert, womit das Männliche ein „geschlechtlich gewordenes Ungeschlechtliches“ darstellt. Das Weibliche hingegen symbolisiert hingegen das Sexuelle, Geschlechtliche überhaupt.⁶¹ Diese Gleichsetzung des Männlichem mit dem Menschlichen, die Reduzierung der Frau auf das Sexuelle und die damit einhergehende Hierarchie zwischen dem Menschlichen und dem Sexuellen selbst wird von der klassischen feministischen Kritik häufig nicht scharf genug analysiert.

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht die metaphysische Vorstellung des Dualismus von Körper und Geist, der durch einige hinzukommende Vorstellungen aus der platonischen Philosophie ergänzt wird:⁶²

- Die geistige Sphäre ist ungleich höher zu bewerten als die körperliche. Sie wird bei Platon mit Licht und Himmel in Verbindung gebracht, der Körper mit Schatten und Höhle. Das Geistige ist unvergänglich, edel und erhaben, das Körperliche ist vergänglich, dreckig, primitiv. Vor allem aber ist das Geistige *wirklicher* als das Körperliche.
- Der Geist des Menschen ist sein eigentlicher Kern, macht seine Substanz aus. Sein Körper ist lediglich ein Anhängsel, eine Hülle, die von Platon auch als Gefängnis der Seele bezeichnet wird. Er ist etwas Schlechtes, Einengendes, das der Mensch zu überwinden hat.

Genesis 2 kann nun so verstanden werden, dass hier der Körper/Geist-Dualismus mit der Geschlechterdualität Frau/Mann verbunden wird. Besonders in aufklärerischen Interpretationen, die das Geistige und Kulturelle in Genesis 3 höher bewerten als das Animalische, Sexuelle in Genesis 2, ist der Geist/Körper-Dualismus und damit auch eine versteckte Abwertung der Frau gegenwärtig. Er stellt für Butler ein weiteres zentrales Fundament der Geschlechterhierarchie dar, das eine konsequente feministische Kritik im Kern angreifen müsste.⁶³ Daraus folgt, dass es nach Butler nicht reicht, die Frau bloß von ihrer Identifizierung mit dem Körperlichen zu befreien, bzw. sie in die geschlechtsneutrale Sphäre mit einzubeziehen. Diese ist ja ebenfalls schon maskulin definiert, wie die doppelte Verwendung des Ausdrucks „Adam“ zeigt. Eine solche Strategie ähnelt der Beauvoirs, die nach Butler ebenfalls die Loslösung der Kategorie des Weiblichen von der Kategorie des Körperlichen fordert, ohne letztlich die Körper/Geist-

Dualität oder auch nur die platonischen Hierarchien zwischen beidem zu kritisieren.⁶⁴ Diese fundamentale Kritik ist aber eine Notwendigkeit, wenn der Feminismus nicht den Fehler begehen will, Frauen einfach zu besseren Männern machen zu wollen. Stattdessen sollte man vielleicht versuchen, das Körperliche und den Körper selbst zu rehabilitieren.

IV. Butlers Alternative: Subversives Handeln statt Argumentation

Im Lichte der Überlegungen Butlers betrachtet ist also das Fazit zu ziehen, dass die klassischen feministischen Interpretationen von Genesis 2-3 zwar die Behauptung widerlegen können, dass der Text die bestehende Hierarchie zwischen Mann und Frau als natürlich gegeben oder von Gott gewollt darstellt und auf diese Weise legitimiert, aber die eigentliche Kernaussage des Textes jedoch zu wenig beachtet. Diese besteht Butler zufolge in der Konstituierung einer Binarität der Geschlechter, die zudem eindeutig heterosexuell aufeinander bezogen sind. Der Text vermittelt, dass es natürlicherweise nur zwei geschlechtliche Kategorien gibt, nämlich „Mann/männlich“ und „Frau/weiblich“, die sich wechselseitig durch die Heterosexualität konstituieren. Insofern ist er ein Gründungsdokument dessen, was Butler „Zwangsheterosexualität“ nennt. Dieser Gedanke kann von der klassischen feministischen Theorie nicht ausreichend kritisiert werden, so lange diese sich weiter auf die Sex/Gender-Unterscheidung als ihr wichtigstes Werkzeug verlässt, eben weil diese Unterscheidung letztlich selbst auf der Metaphysik der Substanz beruht, welche die Dualitäten zwischen Natur und Kultur, Geist und Körper, Person und Eigenschaft u. s. w. impliziert. Diese Dualismen sind jedoch nach Butler nicht nur philosophisch fragliche Konzeptionen, sondern werden zudem maskulin dominiert, indem z. B. die Frau als Symbol des Körperlichen, der Mann als Symbol des Geistigen fungiert. Die Zwangsheterosexualität ist somit eine implizit maskuline, allgemein auf der Metaphysik der Substanz basierende Ideologie. Solange der Feminismus die Metaphysik der Substanz nicht direkt angreift, kämpft er nach Butler sozusagen nach den Vorgaben des Gegners und bleibt in diesem Sinne zu oberflächlich.

1. Die Strategie des Subversiven Handelns

Hier stellt sich jedoch ein schwerwiegendes Problem: Die Metaphysik der Substanz bestimmt seit mehreren Jahrtausenden unser Denken und bildet die Grundlage unserer Kultur, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse. Die Substanz/Akzidenz-Unterscheidung stellt zum Beispiel auch die Basis unserer westlichen Moralvorstellungen dar. Die Konzeption universeller Menschenrechte ist ohne die Vorstellung eines autonomen Mensch-Subjekts, als Rechtssubjekt und Person, unabhängig

von akzidentell hinzukommender Kultur, Geschlecht, Rasse, Handlungen und Fähigkeiten, nicht denkbar. Butler selbst bezeichnet die Metaphysik der Substanz daher folgerichtig als „das normative Modell des Humanismus.“⁶⁵ Kurz, unsere ganze Kultur scheint auch ihrer Ansicht nach letztlich ein Ausdruck dieses Denkens zu sein.⁶⁶ Wenn die Zwangsheterosexualität nun eine wesentliche – und nach Butler vielleicht unvermeidbare – Folge dieses Denkens ist, so dass eine Kritik dieser Zwangsheterosexualität letztlich immer auch eine allgemeinen Kritik dieses Denkens überhaupt sein muss, dann ist eine solche Kritik nur als Teil einer Generalkritik unserer gesamten Kultur überhaupt vorstellbar.

Eine solche generelle Kritik stößt jedoch auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Es scheint nämlich fraglich, ob wir unsere gesamte Kultur überhaupt *in toto* kritisieren können (oder wollen). Der Kritiker/die Kritikerin befindet sich nämlich selbst innerhalb des Diskurses oder der Kultur, die er/sie kritisieren will. Da eine Kultur die Rationalitätsstandards gültiger und zulässiger Argumentation selbst festlegt, wird eine Generalkritik dieser Kultur in ihrer logischen Struktur immer zirkulär sein. Die argumentativen Mittel, die zur Kritik verwendet werden, basieren in ihrer Gültigkeit und Wirksamkeit nämlich immer auf den Rationalitätsstandards der Kultur, die gerade durch sie kritisiert werden soll. Anders ausgedrückt werden die geltenden Rationalitätsstandards implizit anerkannt, sobald man sie mit Hilfe von Argumenten anzugreifen versucht, da diese überhaupt erst durch Anerkennung der vorherrschenden Rationalitätsstandards zu wirksamen und gültigen Argumenten werden. Ich will versuchen, dies im Folgenden anhand einer Analogie zu verdeutlichen:

Wenn ein Spieler während eines Schachspiels seinen Gegner kritisiert, dann tut er das durch Bezugnahme auf die Regeln des Schachspiels. Dies gilt sowohl für den Fall, dass der Gegner einen regelwidrigen Zug macht, als auch für den Fall, dass er einen strategisch ungeschickten Zug macht. Im Falle des ungeschickten Zuges macht man ihn nämlich darauf aufmerksam, dass man selbst *nach den Regeln* einen Gegenzug machen könnte, der ihm Nachteile einbringen würde. Nicht anders funktioniert es im Falle einer argumentativen Auseinandersetzung. Man bezieht sich auf die allgemeinen, durch die Regeln des Diskurses oder der Kultur festgelegten Rationalitätsstandards, um dem Gegner Fehler in der Argumentation aufzuzeigen. Stellt man nun die Regeln eines Diskurses oder die Metaphysik einer Kultur generell in Frage, so entspricht dies in etwa der Situation, als würde man die Regeln des Schachspiels generell kritisieren wollen, während man Schach spielt. Das bedeutet letztlich aber, gar nicht mehr Schach spielen zu wollen.

Wenn man den Gegner im Spiel kritisieren will, dann muss man sich aber letztlich doch auf die jeweilig geltenden Regeln beziehen. Man kann einen Diskurs folglich nicht grundsätzlich kritisieren, wenn man sich selbst in ihm befindet.

Der Kritiker der Metaphysik der Substanz verlässt somit schlicht das Spielfeld in dem Moment, in dem er mit einer Kritik *durch Argumente* beginnt bzw. er widerlegt sich selbst, wenn er seine Argumente ernst nimmt. Auch Butler sieht dieses Problem. Sie schreibt:

„Da es keine radikale Zurückweisung einer kulturell konstruierten Sexualität geben kann, bleibt die Frage, wie man die ‚Konstruktion,‘ in der wir unweigerlich gefangen sind, erkennen und inszenieren kann.“⁶⁷

Da eine argumentative Fundamentalkritik der Kultur der Zwangsheterosexualität somit nicht möglich ist, soll letztlich versucht werden, diese zu „inszenieren.“ Was damit genau gemeint ist, erläutert Butler etwas später:

„Die Reproduktion heterosexueller Konstrukte in nicht-heterosexuellen Zusammenhängen hebt den durch und durch konstruierten Status des sogenannten heterosexuellen ‚Originals‘ hervor. Denn Schwulsein verhält sich zum Normalen *nicht* wie die Kopie zum Original, sondern eher wie die Kopie zur Kopie. Die parodistische Wiederholung des ‚Originals‘ [...] offenbart, dass das Original nichts anderes als eine Parodie der Idee des Natürlichen und Ursprünglichen ist.“⁶⁸

Wenn es, aus philosophischen Gründen, keinen *argumentativen* Generalangriff auf die Kultur geben kann, weil jede Argumentation generell in den bestehenden, maskulin dominierten Diskursen verhaftet bleibt, dann besteht nach Butler letztlich nur noch die Möglichkeit, eine schleichende Veränderung der gegebenen Verhältnisse herbeizuführen, indem man die heterosexuellen Verhaltensweisen parodiert oder ironisiert. Auf diese Weise wird das, was als „natürliches“ oder „normales“ Verhalten gilt, letztlich irgendwann nur zu einem Spiel unter vielen und verliert (in zweifacher Hinsicht) seine Originalität. Butler empfiehlt also letztlich, schlicht zu *handeln* statt zu argumentieren und nennt dieses Verfahren zu Recht „subversiv.“⁶⁹ Ich möchte zur Illustration und weiteren Verdeutlichung dieses Gedankens wieder auf die oben eingeführte Analogie des Schachspiels zurückgreifen:

Was Butler letztlich fordert, ist, nicht weiter nach alten Regeln Schach zu spielen, sondern nach und nach das Schachspiel selbst zu verändern. Da dies nicht durch einen Bezug auf die geltenden Regeln des Schachspiels möglich ist, sollte man einfach anfangen, nach den alten Regeln „falsche“ Züge zu machen, bis der Gegner sich daran gewöhnt hat und in gleicher Weise antwortet. Die alten Regeln des Spiels geben sozusagen dem Gegner von vornherein einen Vorteil im Spiel, den die klassische feministische Kritik letztlich bisher immer dadurch zu beseitigen suchte, dass sie sich im Rahmen der alten Regeln neue Strategien ausdachte, um das Spiel doch noch zu gewinnen bzw. dem Gegner regelwidriges Spiel nachzuweisen versuchte. Butler hingegen fordert dazu auf, gegenüber den gegebenen Verhältnissen und den geltenden Regeln eine *ironische* Einstellung einzunehmen, die letztlich einen spielerischen Umgang mit den Regeln selbst ermöglicht. Denn wenn die bestehenden Regeln des Schachspiels einen der Spieler von vornherein benachteiligen, dann ist es unsinnig, wenn sich dieser Spieler weiterhin an diese Regeln hält.⁷⁰

2. Ironisierung von Genesis 2-3?

Wie ich gezeigt zu haben hoffe, sollte nach Butler Feminismus nicht nur die Rolle oder Stellung der Frau, sondern das generelle Kategoriensystem „Mann/Frau“ überhaupt kritisieren, welches wiederum Teil unserer Kultur ist. Feminismus müsste somit nach Butler immer auch Kritik der Metaphysik einer Kultur und daher generelle Kulturkritik sein, nicht nur Kritik eines Teils der Kultur.

Ich habe dafür argumentiert, dass der Text Genesis 2-3 nach Butler als ein abendländisches Gründungsdokument der Zwangsheterosexualität angesehen werden muss. Keine der von mir dargestellten feministischen Interpretationen stellt in Frage, dass dieser Text das grundlegende Kategorienpaar „Mann/männlich, Frau/weiblich“ als zum Menschsein fundamental zugehörig und natürlich (göttlich) gegeben konstituiert. Die klassischen feministischen Interpretationen versuchen vielmehr, die patriarchalischen Interpretationen des Textes zu widerlegen. Dies ist ihnen meiner Ansicht nach gelungen, was einen nicht hoch genug zu bewertenden Verdienst darstellt. Man muss ihnen jedoch aus Butlers Perspektive vorhalten, dass sie Gefahr laufen, einen wesentlichen Aspekt des Textes zu übersehen oder zu vernachlässigen, der in der Konstituierung der Zwangsheterosexualität besteht. Sie spielen also weiter nach den alten, von vornherein bereits benachteiligenden Spielregeln, statt diese Spielregeln an sich in Frage zu stellen.

Kann nun eine Strategie der subversiven Ironisierung auch auf den Text Genesis 2-3 angewendet werden? Meiner Ansicht nach ist diese Frage nicht die eigentlich wichtige. Sicherlich kann man sich generell eine Ironisierung des Textes vorstellen (die ich hier

freilich nicht entwickeln kann), aber angesichts von Butlers impliziter Forderung einer Fundamentalkritik unserer Kultur stellt sich noch eine andere, meiner Ansicht nach viel bedeutendere Frage: Ist eine solche Kritik überhaupt notwendig, um die Sache des Feminismus zu vertreten? Stehen wir wirklich vor der Wahl „Humanistisches Denken *oder* konsequenter Feminismus“, wie Butler zu behaupten scheint? Ist es wirklich so, dass der Feminismus unsere Kultur subversiv unterwandern muss, um zur Geltung zu kommen? Hat also der Feminismus in unserer Kultur prinzipiell keine Chance?

Ich denke, dass er doch eine Chance hat. Wenn nämlich die „Metaphysik der Substanz“ auch unserer Vorstellung eines moralischen Subjekts oder des Menschen als autonomen, individuellen Subjekt überhaupt zugrunde liegt, dann folgt letztlich aus Butlers Überlegungen, dass wir das Subjekt selbst aufgeben müssen, um die Zwangsheterosexualität und die daraus resultierende Benachteiligung der Frau zu beenden. Das aber wäre meiner Meinung nach nur ein Pyrrhussieg des Feminismus, den er nicht wünschen kann. Es kann nicht sein, dass das Subjekt selbst verschwinden muss, damit die Diskriminierung bestimmter Subjekte verschwindet. Oder anders ausgedrückt: Sollte dem wirklich so sein, dann sollten wir uns sehr gut überlegen, ob wir diesen Preis zahlen wollen, solange die Unmöglichkeit anderer Lösungen nicht eindeutig bewiesen ist.

Auch stellt sich meiner Ansicht nach in diesem Zusammenhang die Frage, ob man Genesis 2-3 überhaupt ironisieren *soll und will*. Was kommt dabei heraus, wenn wir einen der grundlegenden Texte unseres abendländischen Denkens ironisch, also letztlich ohne Ernst, betrachten, zudem einen Text, in dem es vor allem um unsere Existenz an sich geht? Wollen wir unsere Existenz dann letztlich auch nur ironisch betrachten? Lauert hier nicht der Nihilismus hinter der Ecke, auch wenn es erst nach einem Zugewinn an „Leichtigkeit des Seins“ aussieht?

Es stellt sich mir weiter die Frage, wo wir landen, wenn wir Butlers Strategie folgen und die in Genesis 2-3 implizit propagierte Metaphysik der Substanz einer Generalkritik unterziehen, bzw. sie aktiv unterminieren. Mündet dies nicht letztlich in einen generellen Kulturrelativismus? Butlers Strategie ist insofern nachvollziehbar, als dass das Natürliche seinen Zwangscharakter verliert, wenn man es als konstruiert beschreibt. Dies ist vielleicht sogar im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse sehr sinnvoll und wünschenswert. Allerdings scheint es manchmal so, als stehe bei Butler letztlich ein allgemeines, konstruktivistisches Denaturalisierungsprogramm im Hintergrund, das keinerlei universelle Objektivität, egal in welchem Zusammenhang, mehr zulässt. Letztlich gäbe es dann keine wissenschaftliche, logische oder moralische Wahrheit, auf die man sich

beziehen könnte. Das Leben wäre ein einziges, ironisches, unernstes Spiel, letztlich eine relativistische Gleichgültigkeit. Dies wäre meiner Ansicht nach nicht nur deprimierend, sondern auch gefährlich.

Vor allem aber stellt sich die Frage, ob ein Gott, der in einer solchen Welt auch nur ein Aspekt des ironischen Spiels wäre, seine Aufgaben noch erfüllen könnte. Was wäre schon ein ironischer Gott?

Verwendete Literatur

Platon: Der Staat, München: dtv 2001.

Bal, Mieke: Und Sara lachte... Patriarchat und Widerstand im alten Testament, Münster: Morgana 1988.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

Crüsemann, Frank: Eva – die erste Frau und ihre Schuld, in: Bibel und Kirche 53 (1998) 2-10.

Ebach, Jürgen: Ursprung und Ziel. Erinnete Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten. Neukirchen Vluyn: Neukirchener 1986.

Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Münster: LIT 1999.

Schüngel-Straumann, Helen: Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie, Münster: LIT 2002.

Trible, Phyllis: Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh: Mohn 1993.

Wacker, Marie-Theres: Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradies her, in: Rieger-Goertz, Stefanie u. Wacker, Marie-Theres (Hrsg.), Mannsbilder, Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Berlin, LIT 2006.

Zenger, Erich: Jenseits der Geschichte, in: Bibel und Kirche 58 (2003) 2-5.

¹ Butler 1991, S. 8.

² Vgl. Butler 1991, S. 216.

³ Butler 1991, S. 10.

⁴ Vgl. Butler 1991, S. 20-21, S. 30.

⁵ Vgl. Tribble 1993, S. 90.

⁶ Vgl. z. B. Tribble 1993; Schüngel-Straumann 1999 u. 2002; Wacker 2006.

⁷ Vgl. hierzu etwa Bal 1988, S. 107. Unter einer Person wird hier ein selbstbewusstes, im weitesten Sinne reflektierendes Individuum verstanden. Demnach können (wahrscheinlich) nur Menschen Personen sein, nicht alle Menschen sind aber automatisch auch Personen.

⁸ Ich werde den Ausdruck „Menschwesen“ auch im Folgenden? verwenden. Er bezeichnet das, was im Bibeltext vor Genesis 2,23 mit dem Ausdruck „Adam“ bezeichnet wird, also noch keinen vollständigen Menschen im Sinne von „Person“, sondern lediglich eine Art Vorstufe des Menschen.

⁹ Bal zufolge handelt es sich bei der Interpretation von „Adam“ als Eigenname schon vor Genesis 2,23 um eine retrospektive Illusionen, die darin besteht, dass man die spätere Verwendung dieses Ausdrucks als Eigenname nachträglich auf frühere Textteile überträgt (vgl. Bal 1988, S. 105-108).

¹⁰ Vgl. Tribble 1993, S. 99.

¹¹ Hierzu bemerkt Zenger, dass es sich hier um eine Neuerung gegenüber altorientalischen Schöpfungsberichten handelt. Der Mensch wird in solchen Schöpfungsberichten üblicherweise als eine Art Arbeitssklave um der Götter willen geschaffen und ist folglich als Mittel zu einem Zweck bestimmt. Im biblischen Schöpfungsbericht aber wird der Garten um des Menschen willen geschaffen. Der Mensch ist selber Zweck und existiert nicht um des Gottes willen (vgl. Zenger 2003, S. 12-14).

¹² Vgl. Crüsemann 1998, S. 6.

¹³ Es sei darauf hingewiesen, dass mit der Namensgebungskompetenz das Menschwesen natürlich auch Macht über die Tiere erhält (Genesis 1,28). Diese Macht sollte aber eher im Sinne einer „Hierarchie der Harmonie“ (Tribble 1993, S. 113) verstanden werden, bei welcher der Aspekt des Bewahrens betont wird.

¹⁴ Vgl. Crüsemann 1998, S. 7.

¹⁵ Zudem lässt sich aus der Reihenfolge der Entstehung oder Schöpfung keinerlei Wertehierarchie ableiten. Warum sollte der Mann wertvoller sein oder das Recht zu herrschen haben, nur weil er früher geschaffen wurde? Eine spätere Entstehung kann zudem auch auf einen gesteigerten Grad an Vollkommenheit hindeuten, wie es etwa Genesis 1,28

zeigt, wo der Mensch zum Herrscher über die Erde ernannt wird, obwohl er erst am sechsten Tag geschaffen wurde (vgl. auch Bal 1988, S. 109).

¹⁶ Ebach denkt, dass sich in der grammatikalischen Abhängigkeit des $\overline{\text{רשע}}$ von $\overline{\text{אדם}}$ bestimmte Vorstellungen der Herrschaftsverhältnisse widerspiegeln (vgl. Ebach 1986, S. 116 ff.). Dem entgegen weist jedoch Bal darauf hin, das an dieser Stelle „genommen von“ nicht als „gemacht aus“ verstanden werden sollte, da man ansonsten Adam selbst eine retrospektive Illusion unterstellt (vgl. Bal 1988, S. 110-111). Vielmehr sollte man Bal zufolge die Stelle so verstehen, dass vom Mann etwas weggenommen wurde, was zuvor mit ihm verbunden war.

¹⁷ Vgl. Schüngel-Straumann 1999, S. 90-91; Crüsemann 1998, S. 6; Tribble 1993, S. 111.

¹⁸ Vgl. Ebach 1986, S. 117.

¹⁹ Vgl. Tribble 1993, S. 90.

²⁰ Vgl. Tribble 1993, S. 138-139.

²¹ Dem Mann wird von Gott jedoch in keinsten Weise ein Vorwurf dahingehend gemacht, dass er seine Frau nicht unter Kontrolle gehabt habe. Der Vorwurf ist lediglich, dass er kritischer gegen sich selbst hätte sein müssen (Genesis 3,17).

²² Vgl. Tribble 1993, S. 145.

²³ Vgl. Tribble 1993, S. 153. Diese Interpretation bringt den Mann jedoch wieder in eine nähere Verbindung mit dem neutralen Menschwesen als die Frau. Im nächsten Teil werde ich verdeutlichen, dass diese Interpretation in Verbindung mit Überlegungen zum Körper/Geist-Dualismus die Schwierigkeit bekommt, im Mann eine universellen „Menschen an sich“ zu sehen, während die Frau lediglich durch ihre Körperlichkeit definiert wird.

²⁴ Vgl. Ebach 1986, S. 123.

²⁵ Vgl. Tribble 1993, S. 155: „Die Frau wird korrumpiert, wenn sie zur Sklavin, und der Mann, wenn er zum Herrn wird.“

²⁶ Vgl. Ebach 1986, S. 123.

²⁷ Dies wird auch in Genesis 3,12-13 deutlich. Die Frau hat eine ganz gute Begründung für ihren Fehler. Sie handelte nach bestem Wissen und Gewissen, wurde aber betrogen. Der Mann hingegen führt als einzige Entschuldigung an, er habe eben das gegessen, was die von Gott gesandte Frau ihm gab. Dies ist in Gottes Augen schlimmer als der Fehler der Frau, aber nicht deshalb, weil der Mann auf seine Frau hörte, sondern weil er ihr einfach folgte, ohne selbst nachzudenken.

²⁸ Für ein Beispiel einer solchen Lesart vgl. Zenger 1998.

²⁹ Vgl. Schüngel-Straumann 2002, S. 180.

³⁰ Dies ist der Unterschied zwischen normativen Gesetzen und deskriptiven Naturgesetzmäßigkeiten. Erstere können gebrochen werden, letztere nicht.

³¹ Schüngel-Straumann sowie Crüsemann haben darauf hingewiesen, dass der Ausdruck „Sünde“ in Genesis 3 überhaupt nicht vorkommt, sondern erst in Genesis 4 im Zusammenhang mit dem Brudermord Kains an Abel Erwähnung findet (vgl. Schüngel-Straumann 1999, S. 99). Crüsemann sieht konsequenterweise in der männlichen Gewalt Kains gegen Abel den eigentlichen Sündenfall, während das Essen der Frucht nur eine notwendige Bedingung der Sünde ist (vgl. Crüsemann 1998).

³² Vgl. Bal 1988, S. 116.

³³ Vgl. z.B. Tribble 1993, S. 149; Bal 1998, S. 117; Schüngel-Straumann 2002, S. 180.

³⁴ Vgl. Ebach 1986, S. 119 ff.

³⁵ Ebach 1986, S. 120.

³⁶ Tribble 1993, S. 126.

³⁷ Vgl. Crüsemann 1998; Schüngel-Straumann 2002, S. 180.

³⁸ Ob die Geschlechterhierarchie als positiver oder negativer Effekt der Zivilisierung betrachtet wird, scheint dabei offen zu bleiben. Allerdings führt eine Überbetonung des Geistigen, wie sie für die Aufklärung charakteristisch ist, meiner Ansicht nach indirekt zu einer Rechtfertigung dieser Hierarchie, sobald man die Überlegung hinzu nimmt, dass die Frau das Körperlich-Animalische und der Mann das Kulturell-Geistige symbolisiert.

³⁹ Butler 1991, S. 28. Diese Unterscheidung geht auf Aristoteles zurück. Die substantiellen Eigenschaften eines Dinges sind die, die es wesentlich ausmachen, die man also nicht streichen könnte, ohne dem Ding seine Identität zu rauben. Akzidentelle Eigenschaften sind solche, die ein Ding haben kann oder auch nicht, ohne dadurch seine Identität zu ändern.

⁴⁰ Vgl. Butler 1992, S. 17.

⁴¹ Zenger 2003, S. 12.

⁴² Vgl. Butler 1991, S. 64: „Der feministische Rückgriff auf eine imaginäre Vergangenheit muss sich davor hüten, dass er bei dem Versuch, den selbstverdinglichenden Behauptungen der maskulinen Macht ihren Nimbus zu nehmen, nicht seinerseits eine [...] problematische Verdinglichung der Erfahrung der Frauen betreibt.“

⁴³ Der Dualismus von Körper und Geist wird weiter unten gesondert behandelt.

⁴⁴ Butler 1991, S. 23.

⁴⁵ Butler 1991, S. 67. „Roh“ und „gekocht“ können hier auch durch „natürlich gegeben“ und „kulturell konstruiert“ ersetzt werden.

⁴⁶ Butler 1991, S. 26. – Butler meint hier meiner Ansicht nach mit Körper menschliche Körper, nicht Gegenstände oder Dinge.

⁴⁷ Hier wäre vielleicht eine Unterscheidung von Leib und Körper nützlich. Unter „Leib“ wäre der immer schon geschlechtlich bestimmte *Körper einer Person* zu verstehen; unter dem Begriff „Körper“ hingegen würde man physikalische Gegenstände jeder Art fassen.

⁴⁸ Vgl. Butler 1991, S. 38.

⁴⁹ Butler 1991, S. 37.

⁵⁰ Butler 1991, S. 49.

⁵¹ Wir sagen manchmal, jemand sei kriminell, auch wenn er nichts Kriminelles getan hat. Damit meinen wir aber, er habe die Disposition, sich kriminell zu verhalten. So beziehen wir uns doch wieder auf sein Tun, um ihn in seinem Charakter zu bestimmen.

⁵² Es wäre irreführend, hier von Charakter zu sprechen.

⁵³ Besonders deutlich zeigt sich dies im Fall von Transvestiten, die sich im *falschen* Körper befindlich fühlen, weil sie ein anderes Begehren und andere Verhaltensdispositionen haben. Hier wird auch deutlich, dass selbst solche extremen Beispiele nicht aus der heterosexuell konstituierten Matrix ausbrechen, sondern sie sogar in besonderer Weise bestätigen.

⁵⁴ Butler 1991, S. 41.

⁵⁵ Butler 1991, S. 56.

⁵⁶ Butler 1991, S. 55-56.

⁵⁷ Das ist noch sehr schwach formuliert. Wahrscheinlich meint Butler eher, dass nur die vor dem Hintergrund der wesentlich heterosexuell bestimmten Matrix konstituierten Konzeptionen von Sexualität für uns überhaupt verständlich sind.

⁵⁸ Butler 1991, S. 45.

⁵⁹ Dies wird durch die erste Verwendung der Ausdrücke „Fleisch“ und „nackt“ deutlich gemacht (Gen 2,23-25). Dies deckt sich mit der klassischen Interpretation. Vgl. z.B. Bal 1988, S. 110; Tribble 1993, S. 128.

⁶⁰ Zwar gibt es auch vor Genesis 2,23 schon Körperlichkeit, wie die Erwähnung von Körperteilen beispielsweise in Genesis 2,7 zeigt, aber es gab noch keine leidenschaftliche, sexuelle Körperlichkeit. Es erscheint mir jedoch diskutabel, ob die Sexualität schon an dieser Stelle entsteht oder erst in Genesis 3,16.

⁶¹ Diese wird auch in den Urteilssprüchen in Genesis 3 noch einmal deutlich, wo der Ausdruck „Verlangen“ nur in Verbindung mit der Frau Verwendung findet (Genesis 3,16).

⁶² Man beachte, dass der Geist/Körper-Dualismus allein noch nicht die Überlegenheit des Geistigen gegenüber dem Körperliche einschließt.

⁶³ Vgl. Butler 1991, S. 31.

⁶⁴ Vgl. Butler 1991, S. 30 ff.

⁶⁵ Butler 1991, S. 42. Butler behauptet also implizit, dass Humanismus und Feminismus einander entgegengesetzte Alternativen sind.

⁶⁶ Diese Überlegungen könnten mit Bezug auf die philosophische Wissenschaftstheorie, Erkenntnistheorie und politische Philosophie weiter ausgeführt werden, wofür hier aber nicht der Ort ist.

⁶⁷ Butler 1991, S. 57.

⁶⁸ Butler 1991, S. 58.

⁶⁹ Vgl. Butler 1991, S. 57.

⁷⁰ So verstehe ich die folgenden Zeilen in Butlers Vorwort: „Das herrschende Gesetz drohte einem ‚Ärger zu machen,‘ ja einen ‚in Schwierigkeiten zu bringen,‘ nur damit man kein ‚Unruhe stiftet.‘ Daraus schloss ich, dass Schwierigkeiten unvermeidlich sind und dass die Aufgabe ist herauszufinden, wie man am besten mit ihnen umgeht, welches der beste Weg ist, in Schwierigkeiten zu sein.“ (Butler 1991, S. 7)

.....

Michael Pohl studiert seit 2000 Philosophie, Religionswissenschaft und Politik in Münster. 2004-2005 Studium an der University of York (England).