

Kari Elisabeth Børresen

Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie

Die beiden Hauptvertreter der klassischen Theologie des Abendlandes sind Augustinus (354–430) und Thomas von Aquin (1224/25–1274). Ihre Anthropologie gründet sich auf den im eigentlichsten Kern religiösen Charakter des menschlichen Wesens, das von Gott geschaffen und zu einem Leben in Gemeinschaft mit ihm bestimmt ist. Diese Anthropologie betrifft also in erster Linie die Beziehung des Menschen zu Gott. In zweiter Linie aber und zugleich immer in der Ausrichtung auf die Gemeinschaft des Menschen mit Gott als dem sinngebenden Ziel der Schöpfung betrifft sie auch die Beziehung zwischen Mann und Frau.

Die Anthropologie des Augustinus und des Thomas ist – wie die Anthropologie der gesamten klassischen Theologie – völlig *androzentrisch*. Ich will damit sagen, daß die Lehre von der Beziehung zwischen Mann und Frau einseitig aus dem Blickwinkel des Mannes entworfen wird und nicht aus dem Blickwinkel der wechselseitigen Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern. Das heißt, daß die Frau (*femina*) auf den Mann (*vir*) bezogen wird, welcher als das exemplarische Geschlecht betrachtet wird. Es besteht also eine gewisse Identifizierung zwischen dem Menschen männlichen Geschlechts und dem Menschen schlechthin (*homo*).

Die klassische Theologie beschreibt die Existenz des Menschengeschlechtes unter dem Gesichtspunkt dreier Ordnungen: der Schöpfung, der Erbsünde und der Erlösung. Dieses Schema findet sich ebenso bei Augustinus wie bei Thomas.

Die Beziehung zwischen Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung

In seiner Darstellung der Schöpfungsordnung gründet Augustinus sich auf verschiedene diesbezügliche biblische Texte, im wesentlichen auf die beiden ersten Kapitel der Genesis. Aber seine Exegese hat eine philoso-

phische Anthropologie neuplatonischen Typs zur Voraussetzung, welche im zusammengesetzten Gefüge des Menschen säuberlich zwischen der Seele und dem Leib unterscheidet. Diese Unterscheidung impliziert eine Dualität zwischen Elementen, deren eines geistig und deren anderes körperlich ist. Augustinus übernimmt außerdem die hierarchische Sicht, welche der neuplatonischen Philosophie eigentümlich ist: Die Geistseele ist dem Leib übergeordnet, und zwar eben insofern sie unkörperlich ist. Daraus folgt, daß die Seele geschlechtslos ist und daß folglich der Unterschied zwischen Mann und Frau auf die Ebene des Leiblichen beschränkt ist¹. So ist die Frau nur ihrem Leibe nach «*femina*»; in ihrer Seele ist sie «*homo*», Mensch schlechthin; insofern ist sie dem Manne («*vir*») gleich.

Um die beiden von der Genesis gelieferten Schöpfungsberichte² miteinander in Einklang zu bringen, unterscheidet Augustinus drei Phasen des Schöpfungsaktes, von denen allein die beiden ersten sich gleichzeitig und in einem einzigen Augenblick vollziehen: 1. Die Hervorbringung der Materie, und zwar sowohl der geistigen wie der körperlichen; dies ist die Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes. 2. Die Hervorbringung der Wesen («*informatio*»), welche sich auf zweifache Weise vollzieht: Einige Wesen sind vom ersten Augenblick an in ihrer endgültigen Gestalt festgelegt, so die Engel und die Seelen von Adam und Eva. Die anderen Wesen werden nur dem Keime nach als «*rationes seminales*» für alle künftigen konkreten Wesen geformt. 3. Die Formung der Wesen in der Zeit («*conformatio*»), welche sich im Laufe der Weltgeschichte vollzieht und die Leiber des ersten Menschenpaares und alle anderen Wesen in der nachfolgenden Weltzeit betrifft.

Dank dieser Theorie von den «*rationes seminales*» gelingt es Augustinus, die beiden Schöpfungsberichte miteinander in Einklang zu bringen: Die «*informatio*» werde dargelegt im ersten Kapitel der Genesis, die «*conformatio*» im zweiten Kapitel³. Gen 1,27 beschrieb demzufolge also die Erschaffung der Seelen und der «*rationes seminales*» der Leiber unserer Stammeltern, während Gen 2,7 und 22 zeigten, wie diese virtuelle Erschaffung sich durch die tatsächliche Formung ihrer Leiber in der Zeit realisiert habe⁴. Der augenblickhafte Charakter der ersten Erschaffung und der sukzessive Charakter der zweiten sind für Augustinus von größtem Gewicht für die Präzisierung der gleichbleibenden Beziehung zwischen Mann und Frau, da das erste Menschenpaar den Prototyp der nachfolgenden Geschlechter darstellt.

Das Bild Gottes hat seinen Sitz in der Geistseele. Insofern Eva nach diesem Bilde geschaffen ist, ist sie dem

Adam gleich. Durch die Erschaffung ihrer «ratio seminalis» ist sie ein Mensch gleichen Rechtes wie Adam, ist sie «homo»; durch die weitere Ausgestaltung ihres Leibes ist sie «femina»⁵.

Mit seiner Interpretation von Gen 2,18–24 stellen sich für Augustinus zwei Fragen: Was ist Sinn und Zweck der Erschaffung der Frau? Was bedeutet die Bildung ihres Leibes aus der Rippe Adams? Wir möchten noch bemerken, daß er in diesem Texte dem Wort «Hilfe» (bzw. «Gehilfin») mehr Gewicht beimißt als dem Wort «ihm gleich». Die Hilfsfunktion Evas für Adam wird verstanden im Blick auf die Fortpflanzung, im Lichte von Gen 1,28. Die Rolle der Frau wird verglichen mit derjenigen der Erde, welche den Samen aufnimmt. Es handelt sich also um eine passive Hilfe⁶. Augustinus erklärt sich außerstande, eine andere Existenzberechtigung für die Frau zu finden. Dem Adam würde bei seiner Arbeit besser geholfen durch einen Mann, und ein zweiter Mann würde ihn auch in seiner Einsamkeit besser trösten als eine Frau. Zwei Freunde sind besser geeignet für ein gemeinsames Leben als ein Mann und eine Frau. Ohne jene gebieterische Notwendigkeit einer Hilfe für die Fortpflanzung hätte Gott vom Standpunkt Adams aus gesehen genau so gut einen weiteren Mann wie eine Frau schaffen können⁷.

Daß Eva aus der Rippe des Mannes hervorgegangen ist, trägt bei zur Einheit des Menschengeschlechtes, denn dank dieser materiellen Verbindung zwischen Adam und Eva geht die ganze Menschheit letztlich aus einem einzigen Menschen und nicht aus einem Menschenpaar hervor⁸. Dieser Ursprung Evas wird aber in gleicher Weise gedeutet als Grund für den hohen Wert, welcher der innigen Verbundenheit zwischen Adam und Eva zukommt⁹.

Es könnte wohl von Nutzen sein zu prüfen, wie Augustinus sich die ideale Ehe im Zustand der ursprünglichen Unschuld, also im Einklang mit der Absicht des Schöpfers vorstellt. Im Laufe seines Lebens hat er drei verschiedene Hypothesen vorgetragen. Die erste gründet sich auf eine allegorisierende Exegese von Gen 1,28 und 2,18. Sie betrachtet die von Gott gepriesene Fruchtbarkeit als etwas ganz Geistiges, das unabhängig gewesen sei von der Fortpflanzung der Menschen¹⁰. Die zweite Hypothese räumt einen Platz ein für die Fortpflanzung, die jedoch ohne sexuelle Vereinigung und damit also auf rein geistige Weise geschehend gedacht wird¹¹. In seiner endgültigen Interpretation betont Augustinus gegen die Manichäer, daß die fleischliche Fruchtbarkeit zur Schöpfungsordnung gehöre; und gegen die Pelagianer macht er geltend, daß die Begehrlichkeit eine Folge des Sündenfalles der Stammeltern sei. Im irdischen Paradies hätte es also eine Fortpflanzung durch sexuelle Vereinigung, aber

in Unterordnung unter den vernünftigen Willen gegeben¹².

Seine physiologische Theorie über die menschliche Zeugung entwickelt Augustinus im Zusammenhang mit der Deutung der Rolle Marias bei der Menschwerdung Christi. Dabei beruft er sich gar nicht erst auf die Autoritäten der medizinischen Wissenschaft, da er seine Vorstellungen von der jeweiligen Funktion des Vaters und der Mutter für a priori evident hält.

Bei der Fortpflanzung wirkt Gott unter Mithilfe der Eltern, wobei die «rationes seminales» sich mittels der Zeugungskraft des väterlichen Samens in der Zeit entfalten. Dieser väterliche Same ist zusammengesetzt aus zwei Grundbestandteilen: der eine, welcher unsichtbar ist, ist die «ratio seminalis», der andere, welcher sichtbar ist, ist die Materie des Samens selbst. In diesem männlichen Samen existieren bereits alle Glieder des zukünftigen Kindes in latenter Form, zwar nicht in ihrer Stofflichkeit, aber in ihrem ursächlichen Wesensgrund. Die Mutter liefert die Substanz des Leibes, indem sie den Wachstumsraum und die Nahrung für den Embryo bereitstellt¹³. Die Rolle der Frau ist also der des Mannes untergeordnet, da die Mutter sich im Vergleich mit der aktiven Funktion des Vaters rezeptiv und passiv verhält. Diese Theorie fügt sich harmonisch zusammen mit der Lehre Augustins, nach der es die Zielbestimmung der Existenz der Frau in der Schöpfungsordnung ist, die Helferin des Mannes bei der Zeugung zu sein.

Thomas von Aquin übernimmt in den großen Linien das Wesentliche der augustininischen Tradition. Aber er gründet sein System auf eine andere philosophische Anthropologie, nämlich auf die des Aristoteles. Die Beziehung zwischen den beiden Grundbestandteilen des zusammengesetzten menschlichen Wesens wird von ihm im Sinne des Hylemorphismus gedeutet, und die geistige Seele wird als die «forma substantialis» des Leibes, die die Substanz des Leibes bestimmende Form, verstanden¹⁴.

Nach Thomas vollzieht sich die Erschaffung Adams oder Evas in zwei voneinander unterschiedenen Akten: Erschaffung der Seele und Erschaffung des Leibes unter Rückgriff auf eine präexistente Materie¹⁵. Weil die Seele die «forma substantialis» des Leibes ist, fallen diese beiden Akte notwendigerweise zeitlich zusammen. Aufgrund seiner aristotelischen Anthropologie übernimmt Thomas also nicht die augustininische Unterscheidung zwischen «informatio» und «conformatio»¹⁶.

Was die Zielbestimmung der Erschaffung Evas betrifft, so hält Thomas sich an die von Augustinus gegebene Deutung von Gen 2,18–24. Die Existenz der Frau ist einzig und allein gefordert im Blick auf die

Zeugung. Für jede beliebige andere Aufgabe würde dem Mann besser mit der Hilfe eines anderen Mannes als mit der einer Frau gedient sein¹⁷.

Thomas bezieht sich gleicherweise auf die Theorie des Aristoteles von der Frau als einem durch einen unglücklichen Zufall mit Mängeln behafteten Mann («mas occasionatus»). Der Same des Vaters wäre an sich auf die Hervorbringung eines ihm vollkommen ähnlichen Kindes, also eines Kindes männlichen Geschlechtes, angelegt. Daß ein Mädchen erzeugt wird, ist das Ergebnis einer Schwäche der aktiven Kraft des Samens, einer Art von Indisponiertheit der Materie oder auch die Folge des Einflusses negativer äußerer Faktoren wie der schwülen Mittagswinde¹⁸.

Für Thomas liegt das Entstehen eines Menschen weiblichen Geschlechts also außerhalb der Zielrichtung der individuellen Natur des Vaters. Nichtsdestoweniger sind die Frauen unverzichtbar für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Die Erschaffung entspricht aufgrund dessen der Zielrichtung der Gesamtnatur. Aus diesem Grunde wären Mädchen auch im irdischen Paradies geboren worden¹⁹.

Die Physiologie des Aristoteles wird auch noch verwendet, um die jeweilige Rolle des Vaters und der Mutter bei der Fortpflanzung zu beleuchten. Der Ansatz innerhalb des theologischen Gesamtzusammenhangs ist wie schon bei Augustinus die Frage nach dem Beitrag Marias zur Menschwerdung Christi. Aufgrund ihrer geringen Vollkommenheit und mangels ausreichender vitaler Glut ist der weibliche Organismus nicht fähig, die Nahrung in Samen zu verwandeln, sondern nur dazu, das Menstruationsblut hervorzubringen. Allein der männliche Organismus hat die Fähigkeit, den Samen hervorzubringen. Er ist das aktive Prinzip bei der Bildung des Embryos²⁰. Die Zeugungskraft der Frau besteht also darin, das Blut zu bereiten, es darauf vorzubereiten, daß es durch den Samen des Mannes seine Gestaltung empfängt, und sodann darin, den Raum und die Materie für das Wachsen des Fötus bereitzustellen²¹. Wie bei Augustinus ist die vorausgesetzte Physiologie im Einklang mit der Lehre von der bloß ergänzenden und untergeordneten Rolle der Frau bei der Zeugung.

Die von Thomas übernommene Anthropologie impliziert, daß die Seele wenigstens «per accidens» geschlechtsbestimmt ist, weil sie ja «forma substantialis» eines männlichen oder weiblichen Körpers ist. Nichtsdestoweniger werden die Formulierungen Augustins im Blick auf das Wesen des Menschen übernommen, welches zufolge Gen 1,27 nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Dieses Bild Gottes hat seinen Sitz in der Geistseele und entspricht der Zielbestimmung des Individuums, welche darin besteht, Gott zu erkennen²².

Thomas stellt sich dem Problem, was das Bild Gottes in der Frau sei, im Blick auf den Versuch der Lösung einer exegetischen Frage, nämlich der Frage des Ausgleichs zwischen 1 Kor 11,7 und Gen 1,27. Seine Antwort lautet, daß der Unterschied zwischen den Geschlechtern nur in der Ebene des Körperlichen liege, welche auf die Zielbestimmung der Art ausgerichtet sei²³.

So kann man sich fragen, ob Thomas wohl alle Folgerungen aus seiner aristotelischen Anthropologie zieht. Es ist aber wichtig festzustellen, daß Thomas sich deutlich von Augustinus unterscheidet, wenn er die Hypothese von der Idealehe im irdischen Paradies ins Auge faßt, und zwar genau deswegen, weil seine Anthropologie nicht dualistisch ist. Die sinnliche Empfindungsfähigkeit des Leibes gehört wesentlich zur Schöpfungsordnung, sie wäre im Zustand der Unschuld sogar noch feiner ausgebildet aufgrund der vollkommenen Harmonie, welche dann zwischen Leib und Seele geherrscht hätte. Die naturgemäße Befriedigung wäre, da sie ganz und gar von der Vernunft beherrscht gewesen wäre, folglich noch größer als die Lust, welche jetzt mit dem Geschlechtsakt verbunden ist²⁴. Diese Theorie zeigt, daß Thomas, wenn er Augustinus mit aller Ehrerbietung zitiert, sich zwar auf seine Texte bezieht, aber eine ganz andere Lehre mit ihnen zum Ausdruck bringt.

Die Folgen der Erbsünde

Die jeweilige Rolle unserer beiden Stammeltern im Drama des Sündenfalles, wie sie Gen 3 beschreibt, entspricht ganz dem Schema der Schöpfungsordnung. Adam ist der Hauptakteur, Eva spielt eine helfende und werkzeugliche Rolle. Der Teufel unterwirft sich den Adam durch die Vermittlung Evas, aber Adam ist der eigentlich Verantwortliche für den Sündenfall und eben darin der Repräsentant des Menschengeschlechtes²⁵. Für Augustinus geht es darum zu zeigen, daß die Erbsünde, indem sie sich nach Röm 5,12 durch Adam auf die Menschheit als ganze überträgt, zur gemeinsamen Sünde, zur Erbsünde im eigentlichen Sinne dieses Wortes wird²⁶. Diese unverwechselbare Rolle Adams wird mittels einer Argumentation aus der Ebene der physiologischen Ordnung erschlossen. Entsprechend der passiven Funktion der Mutter bei der Zeugung wird die Sünde einzig und allein mit dem männlichen Samen auf das Kind übertragen²⁷.

Die Begehrlichkeit ist ebenso sehr eine *Auswirkung* der Erbsünde wie ihr *Vehikel*²⁸. Zu den Folgen des Sündenfalles, d. h. der für den Zustand der Erbsünde verantwortlichen Tat, gehören wiederum Sterblichkeit und ungeordnete Begehrlichkeit, die daher aufs engste mit dem sexuellen Handeln verbunden sind. Diese

Sicht der Dinge bestimmt die ganze Lehre des Augustinus von der Beziehung zwischen Mann und Frau. Zum untergeordneten Status der Frau gemäß der Schöpfungsordnung fügt sich der eindeutig negative Charakter der sexuellen Vereinigung. Die Frau in ihrer Hilfsfunktion für die Fortpflanzung, in welcher nach Augustinus die Zielbestimmung ihrer Existenz liegt, ist von all dem also in besonderer Weise betroffen.

Thomas interpretiert Gen 3 in Übereinstimmung mit der augustinischen Tradition im Sinne einer passiven und instrumentalischen Rolle Evas²⁹. Ebenso ist es auch bei ihm Adam allein, welcher die Erbsünde auf alle seine Nachkommen überträgt. Wie Augustinus beruft auch Thomas sich auf die Physiologie, diesmal jedoch auf die des Aristoteles³⁰. Wenn es sich jedoch um das Übel der ungeordneten Begehrlichkeit handelt, hält Thomas sich in einem deutlichen Abstand von Augustinus. Im Gefolge von Anselm von Canterbury sieht er die eigentliche Auswirkung des Sündenfalles des ersten Menschenpaares im Verlust der Ursprungsgerechtigkeit. Die ungeordnete Begehrlichkeit ist nur eine negative Folge und ein äußeres Zeichen dieses Verlustes³¹.

Durch diese Unterscheidung zwischen dem formalen Element der Erbsünde (dem Verlust der Gerechtigkeit) und dem materialen Element (der Unordnung im Bereich der Begehrlichkeit) vermeidet Thomas die Identifizierung von Erbsünde und Begehrlichkeit, welche der augustinischen Tradition eigentümlich ist. Indem er unterscheidet zwischen der Zeugung (bei welcher der väterliche Same als Instrumentalursache bei Übertragung der Erbsünde wirkt) und der Begehrlichkeit, welche normalerweise die geschlechtliche Vereinigung begleitet, welche aber *keinen* ursächlichen Faktor darstellt, löst er sich aus dieser Tradition³¹. Daher rührt es, daß Thomas nicht die fast zwanghafte Angst gegenüber der Sexualität und vor allem gegenüber ihrem irrationalen Charakter, die man bei Augustinus findet, teilt.

Weil sie den untergeordneten Status der Frau als mit der Schöpfungsordnung übereinstimmend betrachten, zeigen die beiden Autoren eine gewisse Unsicherheit in ihrer Exegese von Gen 3,16. Augustinus betont, daß die Herrschaft des Mannes nur insofern eine Sündenstrafe sei, wie sie in Knechtung ausarte. Thomas schließt sich dieser Meinung an und sagt, die Herrschaft werde nur dann zur Strafe, wenn die Frau gegen ihren eigenen Willen unter Zwang gerate³³.

Die Beziehung zwischen Mann und Frau gemäß der Heilsordnung

Das Werk der Erlösung ist von Christus vollbracht worden. Es handelt sich dabei um eine Wiederherstel-

lung der ursprünglichen Ordnung, in welcher der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen war. Da beide zur Gemeinschaft mit dem Schöpfer bestimmt sind, sind Mann und Frau in dieser Ordnung gleichwertig.

Für Augustinus ist die Frau «homo» eben darum, weil sie eine Geistseele besitzt, der das Bild Gottes eingepreßt ist³⁴. Insofern die Seele geschlechtslos ist, ist sie in beiden Geschlechtern identisch, und folglich gründet die Gleichrangigkeit der Frau gegenüber dem Mann in der Heilsordnung ebenfalls auf ihrer Gleichheit in der Ebene des geistigen Wesens der Seele.

Die Erlösung impliziert im übrigen eine neue Schöpfung, welche sich durch die leibliche Auferstehung verwirklichen wird. Es ist bezeichnend, daß Augustinus aus der Auferstehung der Frau ein Problem macht, und zwar im Zusammenhang mit seiner Exegese von Eph 4,13. Er löst dieses Problem damit, daß er es ablehnt, im «vir perfectus» notwendigerweise einen Menschen männlichen Geschlechtes zu sehen. Die Frauen werden also in ihrer Geschlechtlichkeit auferstehen, welche ja einen Teil der Schöpfungswirklichkeit darstellt, die in ihrer Totalität wiederhergestellt werden wird³⁵.

Thomas kann aufgrund seiner Anthropologie die Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Heilsordnung nicht auf der Ebene der Eigenschaften der Geistseele begründen. Nichtsdestoweniger haben wir aber schon feststellen können, daß die von ihm bezogene Stellung ihn nicht zwingt, die Weise, wie das Bild Gottes jeweils dem einen und dem anderen Geschlecht eingepreßt ist, unterschiedlich zu bewerten. Er ist vielmehr überzeugt, daß die hierarchische Beziehung der Frau, welche in der Schöpfungsordnung auf die umfassende Zielbestimmung des Menschengeschlechtes hingeordnet ist, durch die Zielbestimmung der Frau als eines auf die Gotteserkenntnis hingeordneten Individuums transzendiert wird. Thomas stellt sich auch die Frage nach der Auferstehung der Frau in ihrer Geschlechtsbestimmtheit und bezieht sich dabei auf den Text des Augustinus, wobei er sich einer ähnlichen Argumentation bedient: Die neue Schöpfung wird notwendigerweise eine vollständige Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung darstellen³⁶.

Ein Beispiel für den Konflikt zwischen den beiden Motiven—der Unterordnung in der Schöpfungsordnung und der Gleichwertigkeit in der Heilsordnung—findet sich bei Thomas dort, wo er das Sakrament der Ordination behandelt. Das weibliche Geschlecht bildet hier ein «impedimentum dirimens», vergleichbar dem Fehlen des Vernunftgebrauchs oder einem schwerwiegenden körperlichen Mangel. Die Unterordnung der Frau unter den Mann bewirkt, daß

sie weder der Wirklichkeit dieses Sakramentes, nämlich der herausgehobenen Stellung des Priestertums zeichenhaften Ausdruck verleihen noch seine Wirkung, nämlich die geistliche Vollmacht, empfangen kann³⁷. Es ist wichtig zu vermerken, daß die Grundlage dieser Argumentation christologisch ist. Genau so wie die menschliche Natur des männlichen Geschlechtes ein der göttlichen Natur in der Einheit der Person des Logos verbundenes Werkzeug («instrumentum conjunctum») ist, so ist der Priester das äußere Werkzeug («instrumentum extrinsecum») Christi bei der Verwaltung der Sakramente der Kirche. Es ist daher angemessen, daß die beiden Arten von Werkzeugen das gleiche Geschlecht haben³⁸. Dessen ungeachtet kann eine Frau im Notfalle taufen, wenn kein Mann vorhanden ist. In Anbetracht seiner äußersten Wichtigkeit für das Heil kann dieses Sakrament selbst von einem Ungetauften gespendet werden, wenn dieser nur entsprechend dem Ritus und der Intention der Kirche handelt³⁹.

Insofern das Charisma grundlose und ungeschulte Gabe Gottes ist, erfordert es keinerlei besondere Disposition oder Eignung aufseiten des Empfängers. Aus diesem Grunde kann die Frau auch die Gnade der Prophetie empfangen. Aber aufgrund ihres untergeordneten Status kann sie diese Gabe des Wortes nur zu einer privaten Lehrtätigkeit verwenden⁴⁰. Es bleibt aber noch der Fall der Äbtissin, welche in ihrem Kloster eine Jurisdiktionsvollmacht empfängt. Thomas unterstreicht, daß es sich dabei um eine *delegierte* geistliche Vollmacht handle, und zwar eben aus dem Grunde der sonst entstehenden Gefahr des Zusammenwohnens von Nonnen mit einem männlichen Oberen⁴¹.

Das männliche und das weibliche Element im Heilswerk

In der klassischen Theologie wird die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau gemäß der Schöpfungsordnung—eine Rollenverteilung, die sich dann bei der Erbsünde wiederholt—übertragen auf das Erlösungswerk. Diese vollzieht sich nach einem androzentrischen Schema, wonach das männliche Element eine vorrangige und das weibliche Element eine helfende und werkzeugliche Funktion hat. Christus ist der neue Adam und Maria oder die Kirche ist die neue Eva.

Augustinus interpretiert die Inkarnation Christi im Sinne einer Befreiung *beider* Geschlechter. Aus diesem Grunde hat Christus sich als Mann inkarniert und ist er geboren worden von einer Frau⁴². Maria steht also in der Heilsordnung stellvertretend für die Frauen. Gen 2,21 wird gedeutet im Lichte von Joh 19,34: Eva wird aus der Rippe Adams gebildet, und aus der Seite Chri-

sti geht die Kirche hervor⁴³. Augustinus nimmt so das Thema des Paulus in Eph 5,31–33 auf, wo Gen 2,24 als symbolischer Ausdruck für das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche verwendet wird⁴⁴. Insofern Maria sowohl Jungfrau wie Mutter ist, wird sie zum Typus der jungfräulichen Fruchtbarkeit der Kirche als der Braut Christi. Diese Symbolik stützt sich auf den paulinischen Text von 2 Kor 11,22. Diese Jungfrau Kirche umschließt alle Gläubigen, seien sie nun selbst Jungfrauen oder nicht⁴⁵.

Thomas übernimmt den doppelten Parallelismus Eva-Maria und Eva-Kirche, aber die einschlägigen Texte sind nur wenig zahlreich⁴⁶. Man findet bei ihm keinen Vergleich zwischen Maria und der Kirche. Er behandelt diese als den mystischen Leib, der alle mit Christus durch die Gnade verbundenen Gläubigen umschließt und dessen Haupt Christus ist⁴⁷. Was die Inkarnation Christi im männlichen Geschlecht betrifft, so sieht Thomas dafür ein Angemessenheitsmotiv gegeben: Er muß das vollkommene Geschlecht annehmen. Die traditionelle Lehre von Christus als dem neuen Adam verlangt aber auch nach der Wahrnehmung der Rolle des weiblichen Elements im Erlösungswerk: Die Inkarnation vollzieht sich durch die werkzeugliche Hilfe Marias⁴⁸.

Zur besseren Erklärung des realen Charakters dieses Geheimnisses behaupten Augustinus und Thomas beide, daß die Rolle Marias die einer Mutter beim natürlichen Geschehen der Zeugung sei. Das übernatürliche Element ist das Wirken des Heiligen Geistes, welcher die Funktion ausübt, die sonst ein Vater als der hauptsächlich und aktiv Handelnde wahrnimmt. Wir haben schon gesehen, daß Augustinus sich nicht ausdrücklich auf eine genaue physiologische Theorie stützt, während Thomas sich in seinen Ausführungen ausdrücklich auf die Physiologie des Aristoteles beruft. Der Beitrag Marias bleibt also wohl im Rahmen der Zielbestimmung der Frau gemäß der Schöpfungsordnung: er ist eine untergeordnete Hilfeleistung.

Unterordnung und Gleichwertigkeit der Frau

Die beiden Motive Unterordnung und Gleichwertigkeit entsprechen also der Beziehung zwischen Mann und Frau, wie sie sowohl in der Schöpfungsordnung wie in der Heilsordnung gegeben ist. Sie bestimmen auch die verschiedenen Lebensstände der Frau: Sie ist entweder Jungfrau, Witwe oder Gattin, also immer qualifiziert durch ihre Beziehung zum Mann. Die klassische Theologie spricht dem Jungfrauenstand den Vorrang zu, dann kommt die Witwenschaft und an letzter Stelle der Ehestand. Dies gilt für beide Geschlechter, da eben die Enthaltensamkeit als besser auf

die individuelle Zielbestimmung ausgerichtet betrachtet wird. Diese individuelle Zielbestimmung liegt in der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Aufgrund ihrer Rolle als Gehilfin bei der Zeugung findet die Frau in der Ehe eine deutlichere Aktualisierung ihrer Unterordnung unter den Mann. Durch die Jungfräulichkeit oder die Witwenschaft entgeht sie dem in einem gewissen Maße. Durch ein Leben, das mehr im Einklang steht mit ihrer Eigenart als Mensch, welcher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, verwirklicht die Frau dann – soweit dies in einer patriarchalischen Gesellschaft möglich ist – ihre Gleichwertigkeit mit dem Mann.

Bei Augustinus ist die Lehre von der Ehe eindeutig beeinflusst durch seine Theorie von der ungeordneten Begehrlichkeit als Strafe für die Erbsünde. Die eigentliche Aufgabe der Ehe ist es, dieses Übel zu neutralisieren durch das Gut der Fruchtbarkeit («bene uti malo»)⁴⁹. Da die Sexualität hier auf einen einzigen Partner beschränkt und demzufolge in die Grenzen der gegenseitigen Treue eingeschlossen wird, ist sie keine Sünde. Wenn die Fruchtbarkeit nicht angezielt wird, ohne jedoch unmittelbar verhindert zu werden, handelt es sich um eine «läßliche Sünde», weil dieses Gut eine völlig neutralisierende Wirkung auf die ungeordnete Begehrlichkeit ausübt⁵⁰. Im Blick auf die ideale und vorbildliche Ehe zwischen Maria und Josef betont Augustinus, daß die eheliche Liebe einzig und allein in der Enthaltbarkeit ihren Ausdruck findet⁵¹. Der negative Charakter, den er der Sexualität beimißt, läßt eine solche Wertung völlig logisch erscheinen.

Thomas betrachtet die Ehe als eine natürliche Institution der Schöpfungsordnung zur Erhaltung des Menschengeschlechtes. Nach dem Ursündenfall wird sie auch zu einem Heilmittel gegen das Übel der ungeordneten Begehrlichkeit, welche sie in den Grenzen der ehelichen Treue neutralisiert. Thomas übernimmt also in den großen Linien die Lehre Augustins, aber doch mit einem bedeutsamen Unterschied: Nicht nur die Intention der Fruchtbarkeit, sondern auch der Gebrauch der Ehe als Heilmittel machen das sexuelle Tun frei von Sünde⁵².

Er betrachtet dieses Tun im Rahmen der Physiologie des Aristoteles. Die Teleologie des männlichen Samens wird sozusagen zu einem *androzentrischen* Kriterium der geschlechtlichen Sittlichkeit. Der Same des Vaters zielt darauf ab, ein Kind hervorzubringen, und zwar bevorzugterweise ein Kind männlichen Geschlechts, wie wir schon im Zusammenhang mit der Theorie von der Frau als «mas occasionatus» gesehen haben. Wo diese eigentlich biologische Finalität nicht respektiert wird und in noch stärkerem Maße dort, wo sie behindert wird, handelt es sich um eine schwere Sünde, und

zwar eben deswegen, weil dies im Widerspruch zum Naturgesetz steht, welches die Schöpfungsordnung beherrscht⁵³. Trotz einer ganz anders orientierten Blickrichtung als der, die Augustinus in seinem Denken vertritt, der so sehr besessen ist von der Vorstellung des Übels der ungeordneten Begehrlichkeit, mündet die Lehre des Thomas bei der Wertung der Sexualität doch bei einem ganz ähnlichen Vorrang der Fruchtbarkeit.

Insofern die Ehe eine naturgemäße Einrichtung ist, impliziert sie eine hierarchische Rollenverteilung, welche ganz dem untergeordneten Status der Frau entspricht. Insofern sie Sakrament ist, bringt sie eine Gleichwertigkeit der beiden Gatten mit sich, weil die Verpflichtungen, welche sich aus dem unauf löslichen Eheband ergeben, für beide Geschlechter die gleichen sind⁵⁴. Augustinus und Thomas stellen die Ehe also als den Ort dar, dem es eigentümlich ist, daß sich hier die beiden Motive der Unterordnung und der Gleichwertigkeit der Frau überschneiden.

Die androzentrische Theologie

Die Beziehung zwischen Mann und Frau wird in der klassischen Theologie, als deren Vertreter wir hier Augustinus und Thomas von Aquin genommen haben, in einer Lehre von ganz und gar konsequenter Einheitlichkeit dargestellt. Die Nuancierungen, welche bei unseren beiden Autoren aus unterschiedlichen anthropologischen Voraussetzungen kommen, ändern nichts an dem rein androzentrischen Charakter dieser Lehre.

Die theologische Reflexion beider Autoren gründet sich auf die Texte der Bibel, und zwar für diese Thematik vor allem auf Gen 1–3 und was Paulus betrifft auf Röm 5,12; 1 Kor 7,1–16; 11,3–15; 2 Kor 11,2; Gal 3,28; Eph 5,22–33 usw. Man kann wohl sagen, daß allein Gen 1,27 und 2,24 sowie Gal 3,28 das Motiv der Gleichwertigkeit der Geschlechter zum Ausdruck bringen. Die anderen Stellen dagegen sind im allgemeinen androzentrisch. Die bloße Tatsache, daß die Beziehung zwischen Mann und Frau als eine Analogie für die Beziehung zwischen Christus und der Kirche verwendet wird – wie in Eph 5,22–33 – ist sehr bezeichnend⁵⁵.

Andererseits wird der Kontext für die Schriftinterpretation der klassischen Theologie eben von der sozio-kulturellen Umwelt der Autoren geliefert. Die Übereinstimmung zwischen den Vorgegebenheiten der biblischen Texte und den philosophischen und soziologischen Voraussetzungen der Interpreten ist eindeutig, da die gesellschaftlichen Verhältnisse auf jeden Fall androzentrisch waren. Die Schwierigkeiten, welche die klassische Lehre von der Beziehung zwischen Mann und Frau heute bereitet, kommen also aus der

Tatsache, daß unser sozio-kultureller Kontext nicht mehr vollständig androzentrisch ist. Die traditionelle Übereinstimmung zwischen Textvorlage und Interpretationskriterien der Bibeltexte ist nun zerstört. Dieses Problem betrifft übrigens die gesamte Theologie, unser spezielles Thema ist nur ein Aspekt davon. Weil es sich aber hier um eine grundlegende menschliche Beziehung handelt, stellt sich dieses unser Thema auf eine dringlichere Weise dar als andere Fragen.

Das grundlegende Geschehen der Erlösung, das Kommen Christi, hat sich in einer patriarchalischen jüdischen Gesellschaft vollzogen. Die Offenbarung impliziert, daß Gott sich eben in den Grenzen unserer menschlichen Erfahrung erkennen läßt. Diese Erfahrung ist gemacht worden in Gesellschaften von androzentrischer Struktur. Darum stehen wir vor einer ebenso schwierigen wie unumgänglichen Aufgabe, wenn wir die Offenbarung in den Grenzen *unserer* derzeitigen menschlichen Erfahrung begreifen wollen.

Dies setzt nämlich zunächst voraus, daß wir die anthropologischen Elemente der klassischen Theologie erkennen. Diese Theologie ist zu androzentrisch, als daß sie mit unserem westlichen sozio-kulturellen Kontext in Einklang gebracht werden könnte. Es bedarf vielmehr einer Neudurchdenkung und Neuformulierung des Inhalts der Offenbarung, um ihn so für unsere Zeit verständlich zu machen.

Zum Schluß möchte ich noch einige Themen hervorheben, welche in unserer zeitgenössischen Theologie schon eine offenkundige Ausrichtung in diesem erhofften Sinne zeigen: Die Inkarnation Christi im männlichen Geschlecht wird nicht mehr im Sinne eines exemplarischen Wertes gedeutet. Die Kirche wird we-

niger wie früher als das weibliche Element im Erlösungswerk gedeutet, welches in Eva oder Maria seinen Ausdruck finde, sie wird vielmehr als die Gemeinschaft aller Gläubigen, als das Volk Gottes definiert. Weit entfernt davon, den Wert der Frau herauszustellen, hat die traditionelle Mariologie nichts anderes getan als das Motiv ihrer Unterordnung in das Erlösungswerk hinein zu transponieren, was undenkbar wäre ohne ein androzentrisches Apriori.

Ein beherrschender Hauptgedanke der klassischen Theologie war, daß Harmonie notwendigerweise hierarchische Über- und Unterordnung voraussetze. Das Überleben dieser Auffassung zeigt sich in der Debatte um die zentrale Streitfrage bezüglich der Beziehung zwischen Männern und Frauen in der Kirche, nämlich der eventuellen Ordination von Frauen zum kirchlichen Amt. Das christologische Fundament der traditionellen Lehre in diesem Punkt, nämlich die Erforderlichkeit der Übereinstimmung im Geschlecht zwischen dem inkarnierten Christus und seinem Werkzeug bei der Austeilung der Gnade, ist theoretisch stark erschüttert. Was noch bleibt, ist das mit der Untergeordnetheit der Frau verbundene Argument, die These von einer natürlichen Hierarchie der beiden Geschlechter. Wenn aber die Beziehung zwischen Mann und Frau nicht mehr auf androzentrische Weise definiert sein wird, so wird diese Frage ihren problematischen Charakter gleichfalls verlieren. Und wenn es erst einmal Norm geworden sein wird, daß beide Geschlechter sowohl in der Kirche wie im profanen Leben in ihrer wechselseitigen Komplementarität zusammenarbeiten, so wird eine solche Frage nicht einmal mehr sinnvollerweise gestellt werden können.

¹ De Genesi ad litteram III, 22; VI,7; X,2. Corpus script. eccles. lat. 28,1 p. 89, 178, 297.

² Die Unterschiede zwischen den beiden Berichten waren für die Exegeten der klassischen Theologie ein großes Problem. Die Zweiquellenhypothese wurde erst 1711 von Henning Bernhard Witter zum ersten Mal vorgetragen.

³ Gen ad litt. IV,26–34. p. 125–. De Civitate Dei XI,7. Corpus christ. 48, p. 326–.

⁴ Gen ad litt. VI,2–6. p. 171–.

⁵ Gen ad litt. III,22, IX,15. p. 89, 288.

⁶ Gen. ad litt. IX,2, 3. p. 271–. Civ. Dei IXX,24. p. 381.

⁷ Gen. ad litt. IX,5, 7. p. 273, 275.

⁸ Civ. Dei XII,22. p. 380.

⁹ Civ. Dei XII,28, 1. p. 380.

¹⁰ De Genesi contra Manichaeos I,19, 30, II,11, 15. Patrologia latina 34, col. 187, 204. De catechizandis rudibus XVIII,29. PL. 40, col. 332. Cf. Retractationes I,10, 2; 13, 8. CSEL. 42, p. 216, 291, 311. Civ. Dei XIV, 10, 21–24 26. p. 430, 443–.

¹³ Gen. ad litt. X,20, 21. p. 323, 325. Civ. Dei XXII,14. p. 833. Die Entdeckung des weiblichen Eies wurde bekannt durch eine Veröffentlichung von Karl Ernst von Baer (De ovi mammalium et hominis genesi...).

¹⁴ Summa Theologica I, 76, 1, 1, 2, 3.

¹⁵ S. Th. I, 90, 1–3; 91, 2, 4.

¹⁶ S. Th. I, 90, 4; 91, 4, ad 3, ad 5.

¹⁷ S. Th. I, 92, 1.

¹⁸ Aristoteles, De generatione animalium 737 a, 766 b, 767 a, b, 775 a. De historia animalium 574 a. Metaphysica 1058 b.

¹⁹ S. Th. I, 92, 1; 99, 2.

²⁰ Gen. anim. 727 a–730 b, 739 a, b.

²¹ S. Th. III, 31, 5, 6; 32, 4; 33, 4.

²² S. Th. I, 93, 1–4, 6.

²³ S. Th. I, 93, 4, ad 1–3; 6, ad 2.

²⁴ S. Th. I, 98, 1, 2.

²⁵ Gen. ad litt. IX, 27, 34, 42. p. 359, 368, 376. Civ. Dei XIV, 11, 2, p. 433.

²⁶ Gen. ad litt. VI, 9, p. 181. Nupt. et concup. II, 5, 15. p. 266.

²⁷ Civ. Dei XIII, 3. p. 386. Opus imperfectum contra Julianum II, 56, 177, 179. III, 85, 88, 90. PL 45, col. 1165, 1218–, 1283–.

²⁸ Civ. Dei XIII, 13. XIV, 17, 19. p. 395, 439, 441. Nupt. et concup. I, 19, 21, 23, 25–26, 29, 32, 37. II, 8, 20, 13, 26. p. 233, 237–, 248, 272, 278.

²⁹ S. Th. II–II, 163, 4; 165, 2.

³⁰ S. Th. I–II, 81, 4, 5.

³¹ S. Th. I–II, 82, 3; 85, 1.

³² S. Th. I–II, 82, 4; 87, 7.

³³ Gen. ad litt. XI, 37. p. 372. Civ. Dei XV, 7. p. 462. Op. imp. Jul. VI, 26. col. 1566. S. Th. II–II, 164, 2, ad 1.

³⁴ Gen. ad litt. III, 22. p. 88. De Trinitate XII, 2. 9. 10. PPL. 42, col. 1003–.

³⁵ Civ. Dei XXII, 17, 18. p. 835–.

³⁶ S. Th. Suppl. 81, 3.

³⁷ S. Th. Suppl. 39, 1,3. Cf. II–II, 70. 3. c.

³⁸ S. Th. III, 62, 5; 64, 1, 3–5.

³⁹ S. Th. III, 67, 3–5.

⁴⁰ S. Th. II–II, 172, 3; 177, 2.

⁴¹ S. Th. Suppl. 39, 1, ad 2.

⁴² De fide et symbolo IV, 9. De agone christiano 22, 24. CSEL. 41, p. 12, 124. De diversis quaestionibus 83, 11. PL. 40, col. 14.

⁴³ Civ. Dei XXII, 17. p. 835.

⁴⁴ Contra Faustum XII, 8. CSEL. 25, 1, p. 336. Sermo 91,6, 7. PL. 38, col. 570.

⁴⁵ De sancta virginitate 2, 3, 5. De bono viduitatis 10, 13. CSEL. 41, p. 236–, 239, 318.

⁴⁶ S. Th. I, 92, 2,3.

⁴⁷ S. Th. III, 8, 1, 3; 49, 5; 62, 3.

⁴⁸ S. Th. III, 31, 4.

⁴⁹ De bono conj. 3, 3, 19. De conjugii adulterinis II, 12. CSEL. 41, p. 190, 216, 395. De peccato originali 34, 39. CSEL. 42, p. 197. Nupt. et concup. I, 4, 5, 7, 8, 12, 16, 18, p. 215, 219, 226, 230.

⁵⁰ De bon. conj. 6, 6, 10, 11. De bon. vid. 4. p. 194, 202, 308. Nupt. et concup. I, 14, 16, 24, 27. p. 229, 239.

⁵¹ De bon. conj. 3, 3. p. 190.

⁵² S. Th. Suppl. 41, 3; 42, 2; 49, 5.

⁵³ Summa contra gentiles III, 122. S. Th. II–II, 154, 11, c, 12, ad 5. Suppl. 58, 1, ad 3. De malo 15, 1, 2.

⁵⁴ Confessiones IX, 9, 19. Ed. Skutella, p. 196. De conj. ad. I, 8, 8–12, 13. p. 355–. Sermo 51, 11, 18. col. 343. Summa contra gentiles III, 122, 123. S. Th. II–II, 57, 4. Suppl. 41, 1, 53, 4; 62, 4; 64, 1; 64, 5.

⁵⁵ Vgl. z.B. Jes 54.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

KARI ELISABETH BØRRESEN

geboren 1932 in Oslo, katholisch, verheiratet. Doktorat der Literaturwissenschaften 1968 (Oslo). Ihre Hauptarbeiten betreffen die Geschichte des theologischen Denkens. Veröffentlichungen: Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Diss. Oslo-Paris 1968); Anthropologie médiévale et théologie mariale (Oslo 1971); Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste: Studia theologica, Oslo, 1969. Derzeit arbeitet sie an einer kommentierten Übersetzung von Nikolaus' von Kues «De pace fidei» ins Norwegische.

Reflexionen über das Neue Testament

Wenn man die Evangelien als gegen die religiösen Praktiken des Judentums gerichtet liest, so kann man in Jesu Predigt gegen die traditionelle Unterordnung der Frau bemerkenswert eindeutige Anzeichen eines wahren Bildersturms entdecken. Jesus hatte Frauen in seinem Gefolge, wie zum Beispiel Maria Magdalena, Johanna und Susanna. Sie werden dargestellt als solche, welche ihn und die zwölf auf Predigtreisen begleiteten (Luk 8, 1–3). Sie sind es, die Jesus treu bleiben, als die Jünger, insbesondere Petrus, den Mut verlieren und ihn verraten. Dies ist vermutlich der Grund, warum sie auch als die ersten Zeuginnen der Auferstehung in Erscheinung treten. Sie sind auch im Obergemach am Pfingstfest anwesend.

Außerordentlicher Nachdruck ist gesetzt worden auf das Nichtanwesendsein von Frauen beim Letzten Abendmahl, was als Beweis gewertet wurde, daß Jesus Frauen nicht unter diejenigen berufen habe, welche das Fundament des kirchlichen Amtes darstellen. Dies aber ist ein zweifelhaftes «argumentum e silentio». Und was noch wichtiger ist: Es projiziert eine viel spätere Auffassung von den zwölfen als «Bischöfen» in die Vergangenheit zurück. Dies ist aber im Rahmen des Neuen Testaments ein Anachronismus. Denn solche institutionellen Begriffe von Episkopat und Ordination gab es zu dieser Zeit noch nicht. Im Rahmen des Neuen Testaments stellten die zwölf vermutlich ein Symbol der Gemeinschaft der zwölf Stämme Israels dar, was sie aber nach jüdischer Tradition nicht bloß

Rosemary R. Ruether

Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht

Der Ausschluß der Frau vom Amt der christlichen Kirchen kann in zwei Ebenen untersucht werden. Erstens: Man kann die Spuren historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen verfolgen, welche die frühere Beteiligung von Frauen an der Leitung der Kirche, welche ihnen in der ersten Generation der Christenheit ermöglicht worden war, schrittweise wieder abbaute. Und man kann die Faktoren aufzeigen, die in unserer heutigen Zeit zu einer erneuten kritischen Überprüfung dieser Geschichte geführt haben. Zweitens: Man kann die theologischen Strukturelemente in der christlichen Symbolik untersuchen, welche die Möglichkeit verneinen, daß Frauen als Repräsentantinnen des «Führungsprinzips» auftreten, und sich dann um eine Kritik der ideologischen Komponente dieser Symbolik bemühen. In diesem Beitrag hoffen wir, uns jeder dieser beiden Aufgaben ein wenig annehmen zu können.