

Kari Elisabeth Børresen

## Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung und in der Kirche

### *Eine persönliche Bemerkung*

In Norwegen ist die römisch-katholische Kirche ganz und gar in der Minderheit (1978 ungefähr 13 000 Mitglieder bei einer Gesamtbevölkerung von etwas mehr als vier Millionen), und der sozio-kulturelle Kontext, in den sie sich einordnet, ist nicht oder nicht mehr patriarchalisch<sup>1</sup>. In ihrer missionarischen Ausrichtung legt diese Kirche nicht den Akzent auf die Aspekte der Lehre, welche in offensichtlichem Widerspruch zu dem sie umgebenden Milieu steht; ein Beispiel dafür ist die Unterordnung der Frau, die als Erbe der klassischen (patristischen und scholastischen) Theologie noch heute in der institutionellen Kirche weiterlebt.

Ich war zehn Jahre alt, als meine Mutter katholisch wurde, in einer Zeit, als das Phänomen der Konversion, wenn es sich ereignete, meist eine intellektuelle und gesellschaftliche Elite betraf. Ich habe also nicht die Sozialisation patriarchalischer Art mitgemacht, die bei den aus traditionell-katholischen Kreisen stammenden Mädchen üblich war. Als ich 1951 nach Frankreich kam, erlebte ich einen Kulturschock: ich wurde mit Frauen konfrontiert, die nach meinem Empfinden ein negatives Bild ihrer selbst besaßen. Nach und nach begriff ich, daß diese Einstellung mit der Lehre und den von Grund auf androzentrischen Institutionen der römisch-katholischen Kirche zu tun hatte.

Um diese Lehre und den Einfluß, den sie ausübte, zu erforschen, begann ich bereits 1961, also noch vor dem II. Vatikanischen Konzil und lange, bevor die «Women's Studies» und die «Feminist Theology» an der Tagesordnung waren, mit meinen Untersuchungen im Bereich der theologischen Anthropologie<sup>2</sup>.

Ich habe diese persönliche Entwicklung nachzeichnen müssen, um deutlich zu machen, daß ich weder für die aus sogenannten katholischen

Ländern stammenden und in ihre Gesellschaft entsprechend integrierten Frauen noch für jene, die sich von einer solchen patriarchalischen Erziehung freigemacht haben, repräsentativ bin. Letztere bleiben häufig durch die konformistische Erziehung, die sie erhielten, und den inneren Bruch, der daraus folgte, in ihrer Persönlichkeit beschädigt. Meiner skandinavischen Herkunft verdanke ich das Privileg, den theologischen und kirchlichen Androzentrismus als einen von *außen* kommenden, fremden Faktor erörtern zu können. Ich glaube, daß mir dies erlaubt, einen neuen, unbefangeneren Zugang zu suchen.

### *Die gegenwärtige Situation*

In dem Bereich, den man am besten als die atlantische Zivilisation bezeichnet (Westeuropa und Nordamerika), sind die Frauen seit einigen Jahrzehnten – in der Theorie, aber weithin auch in der Praxis – im juridischen, im ökonomischen und im physiologischen Bereich den Männern gleichgestellt. Wenn die Frauen sich von den patriarchalischen Strukturen, welche die der Geschichte bekannten Gesellschaften prägten, emanzipieren konnten, so ist dies meiner Meinung nach jener Entwicklung zu verdanken, die ich die biologische Revolution nenne. Diese Revolution, vielleicht die bedeutendste der Menschheitsgeschichte, ist auf die (*künstlichen!*) Interventionen der Medizin zurückzuführen, die das alte (*natürliche!*) Gleichgewicht zwischen Fruchtbarkeit und Sterblichkeit verändert haben. Wenn die fast völlige Eindämmung der Kindersterblichkeit mit der Geburtenkontrolle durch wirksame Empfängnisverhütungsmittel einhergeht, werden die physischen und psychischen Kräfte der Frau nicht mehr durch ihre Funktion in der Fortpflanzung erschöpft. Daraus ergibt sich ein Überschuß an Energie, die für außerfamiliäre Aktivitäten verfügbar ist. Die Mutterrolle betrifft nur noch einen Teil des Lebens der Frau neben ihrer beruflichen Tätigkeit. Es versteht sich von selbst, daß der Akzent, der in der patriarchalischen Sozialisation der Frauen bisher auf die Funktion als Mutter gelegt wurde, insofern die Fortpflanzung die Daseinsberechtigung der Frau selbst darstellte, von physiologischen Realitäten abhing. Vor der biologischen Revolution waren die Gesellschaften mit hoher Kindersterblichkeit auf die Fähigkeiten der Frau im Dienste der Fortpflanzung angewie-

sen, um zu überleben. Im Fall von Überbevölkerung im Hinblick auf die verfügbaren Ressourcen besaßen die bekannten Mittel zur Empfängnisverhütung und Abtreibung nur geringe Wirksamkeit. Daher diente die Kindstötung vor allem der Neugeborenen zur Beschränkung des Fortpflanzungspotentials. Dieses System verringerte die Zahl der Schwangerschaften nicht wesentlich; das heißt, die Kontrolle über das Bevölkerungswachstum ließ die Energien der Frau nicht frei werden.

Die moderne Bewegung für die Frauenbefreiung erscheint mir daher als das Ergebnis der biologischen Revolution. Jeder Kampf um Befreiung setzt einen schöpferisch genutzten Überschuß an Energie voraus. Eine wirksame Kontrazeption ist die *conditio sine qua non* jeglicher Frauenbefreiung. Ohne die Kontrolle über ihre eigene Fruchtbarkeit im Sinne einer *freiwilligen* Fruchtbarkeit kann keine Frau ihr familiäres und berufliches Leben frei gestalten. Es ist klar, daß diese Wahlfreiheit jedem patriarchalischen System, in dem der Mann über die Fortpflanzungsfähigkeit der als Eigentum des Mannes geltenden Frau bestimmt, radikal entgeht.

### *I. Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung*

#### *Die klassische Synthese*

Die Begründung der klassischen Lehre über die Beziehung zwischen Frau und Mann findet sich in der Schöpfungserzählung (Gen 1,26f. und 2,18–24). Es ist wichtig festzustellen, daß die beiden Kapitel damals als eine einzige Erzählung angesehen wurden<sup>3</sup>. Man braucht kein Exeget zu sein, um zu bemerken, daß der erste Text klar sagt, Mann und Frau seien nach dem Bild Gottes geschaffen, während der zweite der Erschaffung Adams den Vorrang einräumt. In der spätjüdischen Deutung wird Gen 1,26f. mit Blick auf den Vers Gen 2,7 gelesen, den man im Sinne einer Bevorzugung Adams versteht. Die Erschaffung Evas, von der Gen 2,18–24 erzählt, wird im Sinne einer hierarchischen Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern gedeutet: die Frau wird *aus* dem Mann (materielle Abhängigkeit) und *für* den Mann (existentielle Abhängigkeit) geschaffen. Allein das menschliche Wesen männlichen Geschlechts ist theomorph, die Frau ist es

nicht. Ein Beispiel dieser rabbinischen Exegese finden wir in 1 Kor 11,7: «Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.»<sup>4</sup>

Jede Rede von Gott und seiner Beziehung zur Menschheit, also die Theologie im eigentlichen Sinn, wird von einer menschlichen Erfahrung bestimmt, die ihren historischen Ort hat und damit sozio-kulturell bedingt ist. Die Schrift und ihre jüdisch-christliche Deutung entstammen einem gemeinsamen patriarchalischen Kontext. Ebenso wie der Mann theomorph ist, wird Gott mit männlichen Metaphern beschrieben wie etwa König, Richter, Patriarch-Gatte und Vater<sup>5</sup>. Die klassische christliche Lehre hat diese androzentrischen Formulierungen, in denen Gott andromorph ist, beibehalten.

Andererseits gaben die Kirchenväter Gen 1,26f. gegenüber der von 1 Kor 11,7 nahegelegten Exegese den Vorzug. Und um die Schwierigkeit zu lösen, die sich aus dem bei wörtlichem Verständnis widersprüchlichen Charakter dieser beiden Schrifttexte ergab, griffen sie zur allegorischen Methode des Philo von Alexandrien (geboren zwischen 15 und 10 vor Christus). In seiner Interpretation von Gen 2,7 und 18–24 im Vergleich zu Gen 1,26f. unterscheidet Philo zwei Funktionen der menschlichen Seele, wobei die eine, höhere, den Mann und die andere, niedrigere, die Frau darstellt<sup>6</sup>.

Augustinus verbindet diese allegorische Exegese mit einer dualistischen Definition des menschlichen Wesens. In seinen Augen ist die sexuelle Differenzierung auf den Körper beschränkt; Mann und Frau haben eine Seele von gleicher, ungeschlechtlicher, weil geistiger Natur. Aus der Tatsache, daß das Bild Gottes nur der vernunftbegabten Seele innewohnt, die hier aufgrund eines aus der platonischen Anthropologie stammenden patristischen *a priori* dem geschlechtlichen Leib entgegengesetzt wird, geht klar hervor, daß die Frau mit demselben Recht wie der Mann das göttliche Bild besitzt. Da sie jedoch *für* den Mann erschaffen worden ist und sich sexuell von ihm unterscheidet, ist die Frau nicht imstande, die Erhabenheit dieses Bildes zu symbolisieren. In Anbetracht der Tatsache, daß die körperliche Unterschiedlichkeit von Mann und Frau die Verschiedenartigkeit der Funktionen der nach dem Bild Gottes geschaffenen menschlichen Seele repräsentiert, schreibt Augustinus: «Die Frau mit ihrem Mann ist Bild Got-

tes, so daß die Gesamtheit dieser menschlichen Substanz ein einziges Bild darstellt (Gen 1,26f.); wenn sie jedoch als Gehilfin des Mannes betrachtet wird (Gen 2,18), im Hinblick auf das, was nur ihr allein eigen ist, dann ist sie nicht Bild Gottes (1 Kor 11,7). Dagegen ist der Mann hinsichtlich dessen, was nur ihm eigen ist, Bild Gottes, und zwar ein ebenso vollkommenes, ebenso vollständiges Bild, wie wenn die Frau ihm zugesellt ist, um mit ihm eins zu sein.»<sup>7</sup>

Trotz der spiritualistischen Interpretation des göttlichen Bildes, die lediglich die ungeschlechtliche Seele berücksichtigt, hält die klassische Lehre das männliche Geschlecht in einem ursprünglichen Sinne für theomorph<sup>8</sup>. Es herrscht demnach zwischen Menschlichkeit und Weiblichkeit eine Unterschiedlichkeit, die es in dieser androzentrischen Sicht zwischen Menschlichkeit und Männlichkeit nicht gibt. Der Mann ist das exemplarische und normative menschliche Wesen; die Frau definiert sich dadurch, daß sie anders ist.

Die klassische Lehre behält so die hierarchische Interpretation von Gen 2,7 und 18–24 bei. Die *einzig*e Daseinsberechtigung der Frau in ihrer sexuellen Andersartigkeit liegt darin, daß sie in der Fortpflanzung ihre – untergeordnete – Rolle spielt<sup>9</sup>. In gleicher Weise, wie es einen Unterschied zwischen Menschlichkeit und Weiblichkeit gibt, besteht ein Unterschied zwischen der Bestimmung der Frau als Geschlechtswesen und ihrer Bestimmung als ungeschlechtliches, theomorphes menschliches Wesen. Während sie in der Schöpfungsordnung aufgrund ihres Frauseins untergeordnet ist, ist sie in der Heilsordnung als Bild Gottes dem Mann gleichgestellt<sup>10</sup>.

### *Die heutige Lehre*

Die moderne theologische Anthropologie zieht nicht mehr in Zweifel, daß die Frau nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Gen 1,26f. wird wörtlich interpretiert, ungeachtet der durch die Exegese von 1 Kor 11,7 hervorgerufenen Schwierigkeit. Die dualistische Definition des menschlichen Wesens, auf die sich die klassische Lehre bezog, wird gleichermaßen fallengelassen. Das, was die Besonderheit des Menschen ausmacht, wird nicht mehr auf einer Ebene jenseits des Sexuellen angesiedelt; die Gottesebenbildlichkeit gilt für den Menschen in seiner Ganzheit als Frau

oder Mann. Die Erzählung Gen 2,18–24 wird nicht mehr im Sinne einer existentiellen Abhängigkeit Evas gegenüber Adam gedeutet. An der Idee der Mutterrolle als Daseinsberechtigung der Frau hält man nichtsdestoweniger fest, wenn auch nicht ganz so nachdrücklich wie in der klassischen Lehre.

Es ist ebenfalls wichtig festzustellen, daß der insistierende Gebrauch des Begriffs «Komplementarität» deutlich unterstreicht, daß die Rolle der Frau und die des Mannes nicht vertauschbar sind. Hierbei handelt es sich um eine Definition spezifisch weiblicher oder männlicher Funktionen, die ganz und gar auf der Linie der klassischen Interpretation der Frau als für die Fortpflanzung benötigter Gehilfin liegt.

Der Gesichtspunkt der Unterordnung wird – zumindest in der Theorie – im Dunkeln gelassen, weil er mit dem soziokulturellen Kontext der atlantischen Zivilisation unvereinbar ist. Dies bringt eine Inkohärenz in die moderne theologische Anthropologie: die androzentrischen Prämissen werden aufgegeben, aber die Schlußfolgerungen, die sich daraus ableiten, läßt man bestehen. Diese Inkohärenz stellen wir insbesondere in der Christologie und der Ekklesiologie fest.

Die patristische Typologie, welche Christus zum neuen Adam und die Kirche zur neuen Eva macht, eine auf biblische Wurzeln zurückgehende Typologie (Hos 2,18f.; 2 Kor 11,2; Eph 5,32), liefert uns ein Schlüsselbeispiel. Die Hierarchie der Geschlechter findet man hier von der Schöpfungsordnung auf die Heilsordnung übertragen: das männliche Element steht für den göttlichen Partner, das weibliche Element für den menschlichen Partner. Die Analogie beruht auf der in einem patriarchalischen Kontext selbstverständlichen Unterordnung der Frau unter den Mann; Theozentrismus und Androzentrismus werden in eine Parallele gesetzt. Die hierarchische Beziehung zwischen Adam und Eva und folglich zwischen Mann und Frau allgemein dient dazu, die ontologische Hierarchie zwischen Gott und der Schöpfung zu beschreiben. Ohne das *a priori* einer untergeordneten Stellung der Frau wird die Symbolik sinnentleert.

### *Zukunftsperspektiven*

Die androzentrische Übereinstimmung zwischen der biblischen Grundlage und ihrer klassischen Interpretation ist im Begriff zu zersplit-

tern. Der Zusammenbruch der patriarchalischen Strukturen bedeutet in der Tat eine echte Revolution, die jede menschliche Rede von Gott betrifft. Es handelt sich um eine kopernikanische Wende, um eine radikalere Herausforderung als alles, was die Geschichte der christlichen Lehräußerungen bisher kannte. Diese Revolution wird sich auf die gesamte Theologie ausbreiten und den Gottesbegriff ebenso erfassen wie die theologische Anthropologie, die Christologie ebenso wie die Ekklesiologie. Sie wird nicht nur die sprachlichen Äußerungen des Menschen über das Göttliche verändern, sondern auch das Symbolsystem. Wie alle anderen Symbolwelten hat sich die christliche Symbolik in bestimmten sozio-kulturellen Zusammenhängen herausgebildet, *in casu* in einem androzentrischen Kontext. Wenn der Kontext wechselt, wie es heute der Fall ist, verlieren die bestehenden Symbole ihre Fähigkeit zu bedeuten, und man muß neue Symbole schaffen.

Betrachten wir den Begriff Gott. Wenn die Gottebenbildlichkeit sich sowohl bei der Frau als auch beim Mann findet, wird man, um Gott beschreiben zu können, weibliche und männliche Metaphern verwenden müssen. Wenn alle beide, Frau und Mann, theomorph sind, wird Gott nicht mehr einzig und allein andromorph, sondern anthropomorph beschrieben werden. Natürlich ist jede menschliche Terminologie unangemessen, um die göttliche Transzendenz zum Ausdruck zu bringen. Dennoch kann die Verbindung beider Metaphertypen die Gesamtheit des Göttlichen sichtbar machen, da diese Metaphern der Gesamtheit des Menschlichen nachgebildet sind<sup>11</sup>. Daraus folgt, daß die ontologische Beziehung zwischen Gott und der Menschheit durch die Brautsymbolik nicht mehr angemessen dargestellt werden kann. Diese setzt in der Tat eine androzentrische Ausrichtung der Inkarnation voraus: Gott ist im exemplarischen Geschlecht Mensch geworden (*homo = vir factus est*). Die Hierarchie der Geschlechtsrollen auf die Heilsordnung zu übertragen, indem man Christus gegenüber der als ihm untergeordnete Gattin beschriebenen Kirche eine symbolisch männliche Funktion zuweist, verliert seinen Sinn und wird damit außerhalb eines patriarchalischen Kontextes unverständlich. Diese Symbolik trotz des sozio-kulturellen Wandels weitervermitteln zu wollen, wäre sogar schädlich, denn dies hieße, die androzentrischen Strukturen der Kirche zu legitimieren.

## II. Frauen und Männer in der Kirche

Bis in unsere Tage hat die römisch-katholische Kirche die untergeordnete Stellung der Frau in der Gesellschaft ebenso wie in ihrer eigenen Mitte stets gefördert. In einem veränderten historischen Kontext zwang die Entwicklung der atlantischen Gesellschaft in eine nicht-patriarchalische Richtung die Kirche zur Anpassung. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird sie nicht müde, den Grundsatz der Gleichwertigkeit von Frauen und Männern in der Gesellschaft zu bekräftigen. Dabei ist jedoch anzumerken, daß diese Art von Texten immer mit Vorbehalten einhergeht, die sich aus der sogenannten Komplementarität der beiden Geschlechter ableiten. Es ist die Rede von spezifischen Aufgaben für die Frauen; das heißt, wenn das klassische Schema der sexuellen Hierarchie fallengelassen worden ist, so hält man doch eindeutig an der vom Geschlecht des einzelnen abhängigen Rollenverteilung fest<sup>12</sup>.

Die zu Recht behauptete Gleichwertigkeit betrifft im übrigen nicht die institutionelle Kirche. Von den Ämtern, die eine Weihe erfordern, ausgeschlossen, sind die Frauen *ipso facto* auch von jeder kirchenrechtlichen Gewalt ausgeschlossen. Diese Situation ist ihnen mit den nichtordinierten Männern gemeinsam; aber selbst innerhalb des Laienstandes zeigt sich die untergeordnete Stellung der Frau im ausgesprochen androzentrischen Charakter des *Codex Iuris Canonici* von 1917, an dessen Revision gegenwärtig gearbeitet wird.

Zwei Dokumente des ordentlichen Lehramts aus der Zeit nach dem II. Vatikanum zeugen vom Fortleben des aus der klassischen Lehre ererbten Androzentrismus. Das erste betrifft die Schöpfungsordnung, das zweite bezieht das Thema auf die Heilsordnung. Der eine wie der andere Text sind frappante Beispiele für die Inkonsequenz, die darin besteht, an einer Schlußfolgerung festzuhalten, deren Prämissen man nicht mehr aufrechterhält. Wir haben es also mit Texten zu tun, die typisch sind für eine Phase des Übergangs. Sie versuchen, auf die Fragen zu antworten, die durch die biologische Revolution und die sich daraus für die Frauen ergebende Befreiung aufgeworfen wurden.

Die Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) betritt insofern Neuland, als sie das Prinzip der Kontrolle der menschlichen Fruchtbarkeit akzeptiert. Sie bricht also die traditionelle Verknüp-

fung von sexueller Aktivität und Fortpflanzung, die vor der biologischen Revolution durchaus erklärlich war und der klassischen Moralthologie natürlich ihren Kontext lieferte. Aber indem sie die Legitimität der wirksamen, für «künstlich» erklärten Empfängnisverhütungsmittel bestritt, wersetzt sie sich dem von ihr allerdings bejahten Grundsatz einer freiwilligen Fruchtbarkeit, die sie übrigens mit dem sehr androzentrischen Ausdruck *paternitas conscia* bezeichnet<sup>13</sup>. (Dem deutschen Begriff der verantworteten Elternschaft haftet diese den romanischen Sprachen gemeinsame Androzentriz freilich nicht mehr an. Anm. d. Ü.)

Die Argumentation zugunsten derjenigen Methoden, die als «natürlich» bezeichnet werden und eine Enthaltensamkeit voraussetzen (wiederum der androzentrische Ausdruck, denn *continentia* assoziiert die Zurückhaltung des Samens), knüpft deutlich an der augustinischen Tradition an, derzufolge das Gut der Fortpflanzung das Übel der Begehrlichkeit aufhebt, während die Liebe der Ehegatten sich durch sexuelle Enthaltensamkeit ausdrückt<sup>14</sup>.

Die Methode, die während der Phase des Eisprungs den Geschlechtsverkehr ausschließt, besitzt insofern androzentrischen Charakter, als viele Frauen gerade in dieser Zeit über eine stärkere Orgasmusfähigkeit verfügen als in anderen Phasen des Monatszyklus<sup>15</sup>. Bedeutsamer indessen ist die Tatsache, daß die Zurückweisung der wirksamen Verhütungsmittel eine Ablehnung der Verfügung der Frauen über ihre eigene Funktion bei der Fortpflanzung bedeutet. In diesem Sinne stellt sich die Enzyklika *Humanae Vitae* der Frauenbefreiung entgegen, welche die biologische Revolution ermöglicht hat. Sie trägt dazu bei, den traditionellen Vorrang der Mutterrolle im Leben der Frauen und die nicht weniger traditionelle Verteilung der Aufgaben zwischen Männern und Frauen in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten.

Die Erklärung *Inter insigniores* (1977) bleibt bei einer analogen Rollenverteilung innerhalb der Kirche, indem sie das Amtspriestertum als spezifisch männliche Funktion definiert. Die Argumentation stützt sich auf die patristische Typologie, derzufolge die Rolle Christi eine männliche, die der Kirche eine weibliche ist. Die logische Inkonsequenz zwischen den Prämissen und der Schlußfolgerung ist offensichtlich, denn die Erklärung schließt die Unterordnung der Frau als Grund aus und beruft sich gleichzeitig

auf patristische und scholastische Texte, die sie voraussetzen. Beachten wir die Aufrechterhaltung der Position, nach der allein der Mann theomorph sein soll: nur ein Mensch männlichen Geschlechts könne *in persona Christi* handeln, das heißt, Christus vergegenwärtigen, sein Bild sein<sup>16</sup>. Dies bedeutet, daß die Erklärung den androzentrischen Charakter der heutigen Christologie und Ekklesiologie nur noch verschärft. Die Lehre, nach der Frau und Mann gleichermaßen dem Bild Gottes entsprechen, ist in diesem zentralen Bereich der systematischen Theologie noch nicht ernstgenommen worden. Die neue meta-androzentrische Sicht wird eine völlige Umkehrung der dogmatischen Formulierungen erfordern und das Schema, nach dem die Rollen der beiden Geschlechter grundsätzlich nicht vertauschbar sind, überwinden müssen.

### III. Wie weit ist die Kirche?

Auf die Herausforderung der biologischen Revolution antwortet die Kirche mit einem langsamen, zurückhaltenden *aggiornamento*. Dieser Prozeß ist keine Eigentümlichkeit der römisch-katholischen Kirche; er ist auch in anderen kirchlichen Gemeinschaften zu finden<sup>17</sup>. Wenn die Kirche beinahe zweitausend Jahre hindurch am Leben geblieben ist, so hat sie dies ihrer Fähigkeit zur Anpassung an wechselnde sozio-kulturelle Zusammenhänge zu verdanken. Diese Art von Evolution vollzieht sich jedes Mal *a posteriori* in dem Sinne, daß die kirchlichen Institutionen keine prophetische Funktion ausüben. Heute ist der Abstand zwischen sozio-kultureller Wirklichkeit und Wirklichkeit der Kirche aufgrund des Verfalls der patriarchalischen Strukturen in der atlantischen Zivilisation deutlicher als je zuvor. Deshalb wird die Kirche von vielen Frauen als Hindernis zwischen Christus und ihnen angesehen. Muß die Befreiung der Frau in und mit der Kirche oder außerhalb der Kirche und gegen sie stattfinden? Diese brennende Frage stellen sich diese Frauen.

Wie ist es für eine Frau, die nicht nach dem patriarchalischen Schema sozialisiert worden ist, möglich, in der römisch-katholischen Kirche zu bleiben? Diese Frage wird mir oft von Freunden, Studenten oder Kollegen beiderlei Geschlechts gestellt. Ich versuche, darauf zu antworten, indem ich zwischen der *de facto* massiv androzentrischen institutionellen Kirche und der Kirche

als Heilsinstrument Christi einen Unterschied mache. Die Wirklichkeit der Inkarnation setzt voraus, daß das Heilswerk sich unter vergänglichen menschlichen Bedingungen entfaltet. Die menschliche Existenz verlangt, daß Gott sich uns in menschlichen Formen und einer menschlichen Sprache offenbart. Der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) hat dieses hermeneutische Prinzip bereits sehr treffend zum Ausdruck gebracht: Christus spricht zu uns menschlich (*humaniter*) von Gott<sup>18</sup>. Wer menschlich sagt, meint bedingt durch eine bestimmte Kultur, *in casu* eine patriarchalische Gesellschaft. Der androzentrische Charakter der biblischen Offenbarung ist ein historisches Faktum.

Es gäbe positive Zeichen aufzuzeigen, und unsere Arbeit möchte konstruktiv sein, indem sie ein theologisches Korrektiv anbietet. Die Schrift liefert brauchbare Texte, aber sie in apologetischer Absicht überzubewerten, um damit eine positive Einstellung zur Frau nachzuweisen, hieße, es an geschichtlichem Verständnis fehlen zu lassen, ganz zu schweigen von der Anwendung des *sola scriptura*, die dies bedeuten würde. Man muß bereit sein, der Problematik, die eine Schriftoffenbarung und eine Tradition patriarchalischen Charakters mit sich bringen, ins Auge zu sehen und sich deren Schwierigkeit nicht zu verhehlen.

Im Laufe der Geschichte offenbart sich Gott immer wieder durch Christus in der Einheit des Heiligen Geistes und mit Hilfe der Kirche. Diese dynamische Offenbarung vollzieht sich notwendig und wird sich immer vollziehen mittels der menschlichen Sprache verschiedener Kulturen. Wenn der historische Kontext aufhört, ein patriarchalischer zu sein, wird der Diskurs eben-

falls aufhören, androzentrisch zu sein; er wird im vollen Wortsinn menschlich, weiblich und männlich, sein.

Persönlich zweifle ich nicht daran, daß die Frauenbefreiung sich künftig in und mit der vom lebendigmachenden Heiligen Geist geleiteten Kirche ereignen wird. Sie wird sich zunächst auf die Lehraussagen und die theologische Symbolik erstrecken und dann auch den rechtlichen und institutionellen Aspekt der Kirche erfassen.

Die Übergangsphase, die wir durchleben, droht für die Frauen und Männer, die sich der Reichweite der notwendigen Umwälzung bewußt sind, mühselig zu werden. Erasmus, ein großer Glaubender der Kirche, der Kirche als einer Heilswirklichkeit, ungeachtet dessen, was die insitutionelle Kirche seiner Zeit war, Erasmus liefert uns das Zauberwort für diese Situation: «Fero igitur hanc Ecclesiam donec videro meliorem; et eadem me ferre coagitur, donec ipse fiam melior» (Ich ertrage diese Kirche, solange bis ich sie besser erlebe, und sie ist gezwungen, mich zu ertragen, solange bis ich selbst besser werde)<sup>19</sup>. Wir müssen also diese Kirche ertragen, die in ihrer Theologie, ihrer Symbolik und ihren Institutionen so androzentrisch ist, bis wir erleben, daß sie aufhört, auf dem Weg, der zu Christus führt, ein Hindernis zu sein, um in ihm das Heilsinstrument zu werden. Und die Kirche ist sehr wohl gezwungen, uns zu ertragen, uns Frauen, die wir vielleicht keine Propheten sind, aber wenigstens nicht im patriarchalischen System sozialisiert wurden..., bis wir uns bessern! Überlassen wir es dem Heiligen Geist, zu bestimmen, worin dieses «besser» besteht; es wird sicherlich weder frauen- noch männerzentriert sein!

<sup>1</sup> Siehe Natalie Rogoff Ramsøe (Hg.), Norwegian Society (Oslo/London/New York 1974).

<sup>2</sup> Eine Zusammenfassung meiner Arbeiten siehe in Kari Elisabeth Børresen, Male – Female. A Critique of Traditional Christian Theology: Temenos 13 (1977) 31–42.

<sup>3</sup> Die Hypothese von den zwei Quellen wurde erst 1711 von Henning Bernard Witter vorgebracht.

<sup>4</sup> Siehe Jacob S. Jervell, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Göttingen 1960).

<sup>5</sup> Zur ausnahmsweise geschehenden Verwendung weiblicher Metaphern im Alten Testament siehe Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality (Philadelphia 1979).

<sup>6</sup> Siehe Richard A. Baer, Philo's Use of the Categories Male and Female (Leiden 1970).

<sup>7</sup> De Trinitate, XII, 7, 10 vgl. De Genesi ad litteram III, 22, 34.

<sup>8</sup> Vgl. die Interpretation von 1 Kor 11,7 bei Thomas von Aquin, Summa theologiae, I, 93, 4, ad 1: Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro secundum quod non invenitur in muliere; nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. (Aber was gewisse zweitrangige Eigenschaften anbelangt, befindet sich das Bild Gottes im Mann in einer Weise, die sich so bei der Frau nicht zeigt; in der Tat ist der Mann Ausgangspunkt und Ziel der Frau, so wie Gott Ausgangspunkt und Ziel der ganzen Schöpfung ist.)

<sup>9</sup> Augustinus drückt dies in De Genesi ad litteram IX 5,9 folgendermaßen aus: Wenn die Frau dem Mann nicht als Gehilfin gegeben wäre, um Kinder mit ihr zu zeugen, worin

sollte sie ihm dann eine Hilfe sein?... Für ein gemeinsames Leben und gegenseitige Unterhaltung – wie sehr ist da doch die Gesellschaft zweier Freunde der zwischen einem Mann und einer Frau vorzuziehen!

<sup>10</sup> Siehe Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo/Paris 1968). Eine Zusammenfassung in meinem Artikel *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie: CONCILIUM 12* (1976) 10–17.

<sup>11</sup> Siehe Kari Elisabeth Børresen, *Christ notre mère. La théologie de Julienne de Norwich: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13* (1978) 320–329.

<sup>12</sup> Vgl. *Gaudium et spes* 9,29 et 60; Paul VI., *Apostolisches Schreiben Octogesima adveniens 13: Acta Apostolicae Sedis 63* (1971) 410–411; Paul VI., *Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Frauenkommission: Acta Apostolicae Sedis 63* (1976) 197–201; Erklärung von Weihbischof Cordes, dem Leiter der Delegation des Heiligen Stuhls, vor der Weltkonferenz der Vereinten Nationen zum Jahrzehnt der Frau: *Osservatore Romano, Wochenausgabe 33* (12.8.1980) 14: Es ist also ganz klar, daß die Frau als solche Abbild Gottes und Abglanz seiner göttlichen Vollkommenheit ist. Um ihre Persönlichkeit voll zu verwirklichen, muß sie sich als Frau entfalten. Ihr Vorbild kann nicht der männliche Mensch, sondern allein Gott sein, weil sie nach seinem Bild geschaffen ist. (Es gilt zu beachten, daß die Frau theomorph ist bei einer entsprechenden Überwindung des andromorphen Gottes, aber gleichzeitigem Festhalten an der Besonderheit männlicher und weiblicher Rollen.)

<sup>13</sup> *Humanae vitae II,10: Acta Apostolicae Sedis 60* (1968) 487.

<sup>14</sup> Augustinus spricht von «bene uti malo», vgl. *De bono conjugali III,3; De conjugii adulterinis II,12*. Er ist im übrigen gegen die von den Manichäern angewandte Methode der Empfängnisverhütung, nämlich die fruchtbare Periode der Frau zu meiden. Vgl. *de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum II,18,65. Contra Faustum Manichaeum XV, 7*. Zu der durch Enthaltensamkeit ausgedrückten Liebe vgl. *De sermone Domini in monte I, XV, 41–42*.

<sup>15</sup> Siehe Richard C. Friedman, Stephen W. Hurt, Michael S. Arnoff, *Behaviour and the Menstrual Cycle: Signs 5* (1980) 727–728.

<sup>16</sup> *Inter insigniores V: Acta Apostolicae Sedis 69* (1977) 109.

<sup>17</sup> Vgl. das norwegische Gesetz vom 9. Juni 1978 über die Gleichheit der Geschlechter, das für die internen Regeln der kirchlichen Gemeinschaften Ausnahmen zuläßt. (*Act relating to equal Status between the Sexes n. 45 of 9 June 1978, § 2: The act relates to discrimination between women and men in all areas, with the exception of international conditions in religious communities.*)

<sup>18</sup> Nicolas de Cusa, *De principio, Philosophisch-theologische Schriften II* (Wien 1966) 228; vgl. *Dialogus de Genesi, Opera omnia IV* (Hamburg 1959) 114.

<sup>19</sup> Erasmus, *Hyperaspites I, Ausgewählte Schriften 4* (Darmstadt 1969) 248.

Aus dem Französ. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

#### KARI ELISABETH BØRRESEN

1932 in Oslo, Norwegen, geboren. 1960 Magister artium mit einer Arbeit aus dem Gebiet der Ideengeschichte. 1968 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Oslo. Weitere Studien und Forschungsarbeit im Ausland, vor allem in Paris und Rom. Veröffentlichungen: *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo/Paris 1979) (italien. Ausgabe: *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino, Assisi 1979*; engl. Ausg.: *The nature and role of woman in Augustine and Thomas Aquinas, Washington 1981*); *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo 1971); außerdem mehrere Artikel zur theologischen Anthropologie. Derzeit «Forschungsattachée» des Norwegischen Rates für wissenschaftliche Forschung. 1977–1979 Gastprofessorin an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana; 1981 Gastprofessorin an der Autonomen Fakultät für protestantische Theologie (Lehrstuhl für Ökumenik) der Universität Genf. Seit 1979 Mitglied des Rates der Internationalen Vereinigung für patristische Studien. Anschrift: Oscars gate 46 b, Oslo 2, Norwegen.