

1981); Adriana Valerio, *La subordinazione femminile nel pensiero del moralista J. Mautsach: Rassegna di Teologia*, 1981/4, 273–282.

⁹ Von den vielen Titeln seien hier nur zwei neuere Beispiele genannt: R. Pernoud, *Aliénor d'Aquitaine* (Paris 1966); I. Magli, *Teresa de Lisieux* (Rizzoli, Mailand 1983).

¹⁰ Vgl. R. Fabris, *La donna nell'esperienza della prima chiesa* (Edizioni Paoline, Rom 1982); D. Baker, *Medieval Women* (London 1978).

¹¹ Adriana Valerio, *La questione femminile nei secoli X–XII* (D'Audria, Neapel 1983), mit umfangreicher Bibliographie zu diesem Thema.

¹² N. Zemon, *La storia delle donne in transizione: Il caso europeo: nuova Donna Woman Femme 1977/3*, 17.

¹³ R. Pernoud, *Héloïse et Abélard* (Paris 1970); M.T. Fumagalli/B. Brocchieri, *Eloïsa e Abelardo* (Mondadori, Mailand 1984).

¹⁴ Von vielen anderen seien hier nur zwei Titel genannt: *I santi Benedetto e Scolastica nel XV Centenario della Nascita. Atti del Seminario di Studio, Conversano 6/7 dicembre 1980*;

R. Guarnieri, «Nec domina nec ancilla, sed socia». Tre casi di direzione spirituale nel Cinque e Seicento: *Atti del Colloquium su «Donne e uomini nella vita spirituale; sec. XIV–XVII*, Roma 19–21 ottobre 1984 (im Druck).

¹⁵ Vgl. Anton Weiler, *Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche: CONCILIUM 7* (1971/8–9) 459–462.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ADRIANA VALERIO

1952 geboren. 1976 Promotion zum Dr. phil. und 1982 Promotion zum Dr. theol. in Neapel, nachdem sie ihre theologischen Studien in Freiburg in der Schweiz abgeschlossen hatte. Derzeit Forschungsauftrag in der Abteilung für Geschichtswissenschaften der Universität Neapel. Forschungsgebiet: Probleme der Frauenfrage im Bereich der Kirchengeschichte. Veröffentlichungen: *La questione femminile nei secoli X–XII* (D'Audria, Neapel 1983); verschiedene Beiträge in wissenschaftlichen Zeitschriften. Anschrift: Piazza Quattro Giornate, 54, I–80128 Napoli, Italien.

Kari Vogt

«Männlichwerden» – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie

In der urchristlichen Literatur stößt man relativ oft auf den metaphorischen Ausdruck «die Mann gewordene Frau» bzw. auf verschiedene Varianten dieses Ausdrucks, die alle mit dem Thema des «Männlichwerdens» der Frau zu tun haben. Auch in nichtchristlichen Texten findet man ähnliche Vorstellungen, und alles weist darauf hin, daß wir hier vor einem Bestandteil der Koinékultur aus der Zeit gegen Ende des Altertums stehen: Auf einer allgemein geltenden Wertskala stehen «männlich» und «weiblich» zueinander in Gegensatz. «Männlichwerden» bezeichnet dann immer eine Entwicklung, die von einem niedrigeren zu einem höheren Stadium der moralischen und geistigen Vollkommenheit führt¹. Es ist hier nicht notwendig, daß «Männlichwerden» als eine Christen und Nichtchristen gemeinsame Metapher eine genauere Bedeutung hat als die einer solchen Entwicklung zur Vollkommenheit.

Allerdings bekommen der Ausdruck und seine Varianten dann nach unserer Meinung einen spezifisch christlichen Inhalt, wenn sie von christlichen Autoren gebraucht und dadurch zu den zentralen Metaphern des Neuen Testaments in Beziehung gesetzt und in ein ganz bestimmtes anthropologisches und theologisches Denken integriert werden. Hierauf basierend kann man dann sogar eine Beziehung zwischen der urchristlichen Anthropologie und der gesellschaftlichen Wirklichkeit jener Zeit feststellen.

Wir werden zunächst auf die Beziehungen zwischen dem Gebrauch der Metapher und ihrer Varianten und dem anthropologischen Denken bei zwei für das christliche Altertum typischen Autoren, nämlich Klemens von Alexandrien und Origenes hinweisen. Im Kontext dieses Aufsatzes ist es interessant festzustellen, daß beide wiederholt gegen die gnostischen Systeme polemisierten, in denen oft von der «Mann gewordenen Frau» bzw. von «Männlichwerden» die Rede war². Diese ausführliche Thematik können wir hier allerdings nur in groben Linien skizzieren³.

I. Anthropologische Metaphern bei Klemens von Alexandrien

Klemens von Alexandrien beschreibt den christlichen Gnostiker als einen vollkommenen Mann (*téleios anér*). Die Frau erreicht das gleiche Niveau, «wenn sie sich von den Sorgen des Flei-

sches befreit hat», und so wie der Mann in diesem Leben Vollkommenheit erlangt. Denn «... die Seelen sind ... weder männlich noch weiblich, da sie nicht mehr heiraten noch geheiratet werden. Möglicherweise *wird so auch sie (= die Frau) zum Mann*, wird sie eine Frau, die genauso wenig weiblich ist wie er, *eine männliche, vollkommene Frau*»⁴.

In diesen Zeilen wird die Frage nach einer gemeinsamen menschlichen Natur, die die vom Geschlecht bestimmte Eigenart von Mann und Frau übersteigt, und die Frage nach dem Heil für den Glaubenden und seinem Weg zur Vollkommenheit angesprochen. Beide Fragen sind zentrale Themen in der Anthropologie von Klemens von Alexandrien. Auch ist er der erste christliche Autor, der sich ausgiebig des Textes Eph 4,13 bedient⁵. Der dort vorkommende Ausdruck «vollkommener Mann», *téleios anér*, ist eine der wesentlichen Metaphern seines Werkes. Im Licht dieser Metapher des *téleios anér* müssen dann auch andere Metaphern bei Klemens wie die von der «Mann gewordenen Frau» oder die von der «männlichen, vollkommenen Frau» beurteilt werden.

1. Die gemeinsame menschliche Natur und die vom Geschlecht bestimmte Natur von Mann und Frau

«Mann und Frau werden mit dem gemeinsamen Namen Mensch (*ánthropos*) bezeichnet», heißt es in Klemens' Werk *Paidagógos* (Der Pädagoge)⁶. Demnach liegt seiner Anthropologie auch die Überzeugung zugrunde, daß beide Geschlechter über die gleichen Möglichkeiten verfügen, die Tugend (*areté*) in ihrem Leben zu verwirklichen und so Vollkommenheit zu erlangen⁷.

Der gemeinsamen menschlichen Natur steht die vom Geschlecht bedingte Besonderheit von Mann und Frau gegenüber. Diese kann als *schéma* oder *morphé* beschrieben werden⁸. Sie besteht darin, daß beide äußerlich anatomisch verschieden sind und verschiedene biologische Aufgaben haben⁹. Zudem gibt es nach Klemens' Auffassungen gewiß Beziehungen zwischen der biologischen Verschiedenheit von Mann und Frau und ihrer jeweiligen Psychologie. Mit Hilfe des ersten Korintherbriefes hebt er den Zusammenhang zwischen den biologischen Gegebenheiten und der Autorität und Verschiedenheit der Aufgaben in der Gesellschaft hervor¹⁰. Der Mann ist gerade als Mann der Frau überlegen¹¹.

Allerdings wird der moralische Wert eines Individuums nicht durch seine Zugehörigkeit zum einen oder anderen Geschlecht bestimmt. Ein Mann kann daher sowohl moralisch als auch physisch schwächer als eine Frau sein¹². Sicherlich muß eine verheiratete Frau ihrem Mann gehorchen, aber wenn dieser moralisch verkommt, muß sie die Führung übernehmen und ihm Vorhaltungen machen¹³. In diesem Sinne ist «Männlichkeit» etwas, was von beiden Geschlechtern erkämpft werden muß. Daher können sowohl die Frauen männlich handeln, d. h. die Tugend (*areté*) in ihrem Leben verwirklichen, als auch die Männer weibisch werden, d. h. moralisch degenerieren¹⁴.

2. Die vom Geschlecht und von der Begierde (*epithymía*) bestimmte Natur

Die Verschiedenheit der Geschlechter hat mit der Begierde, *epithymía*, «jener Wurzel des Bösen», zu tun¹⁵. Einerseits ist sie von Gott gewollt, da sie dem Fortbestand der Menschheit dient, andererseits handelt es sich bei dieser Verschiedenheit um einen vorübergehenden, nur zu diesem Leben gehörenden Zustand, der deshalb existiert, weil die Begierde, *epithymía*, ihn aufrechterhält¹⁶. In der himmlischen Existenz des Menschen wird aber die Begierde und daher auch die Verschiedenheit der Geschlechter aufhören: Der Mensch wird «von der Begierde befreit, die aus ihm zwei verschiedene Wesen macht»¹⁷. In Klemens' Werk *Stromateis* (Teppiche) wird der *epithymía* die *apátheia* entgegengesetzt¹⁸, und die Verschiedenheit der Geschlechter bekommt als Vielheit, die der Einheit entgegensteht¹⁹, eine negative Bedeutung. Von Christus, der die Einheit vertritt und der in sich alle Tugenden vereint, wird gesagt, daß er ohne Begierde, *a-epithymía* ist²⁰ und daß jeder, der sich mit ihm vereinen will, sich von der Begierde befreien muß²¹.

3. Die Lehre des Bildes und der geistliche Fortschritt

Die Lehre des Bildes ist christozentrisch: Christus ist das Bild Gottes, und der Mensch ist nach dem Bild Christi, also nach dem Bild Gottes geschaffen. Ohne weitere Diskussion wird zudem akzeptiert, daß auch bei der Frau die Gotesebenbildlichkeit gegeben ist. Wie so oft bei den Theologen aus Alexandrien wird dieses Bild-

sein des Menschen auf die ungeschlechtliche Seele bezogen, auch wenn es bei Klemens von Alexandrien einige Stellen geben mag, wo zugestanden wird, daß der Leib (selbstverständlich der des Mannes) Bild Gottes ist²². Diese durch sein Bildsein gegebene Ähnlichkeit mit Gott muß der Mensch dadurch verwirklichen und wahr machen, daß er moralisch handelt und in Dankbarkeit lebt²³. Nur Christus selbst besitzt von Anfang an das *eikón*-Sein und die *homoíosis*, und nur der christliche Gnostiker, «der Gott so viel wie möglich nachahmt», wird auch hierin Christus schließlich ähnlich werden²⁴. Der Gnostiker wird zum «lebendigen Bild des Herrn»²⁵ und zum Vorbild für die anderen Christen: «... so müssen wir uns beeilen, wie der Gnostiker, männlich und vollkommen, zu werden», heißt es an der Stelle der *Stromateis*, in der Eph 4,13 ausführlich erörtert wird²⁶. Die Vorstellung, daß der Mensch seine Gottebenbildlichkeit verwirklicht, bekommt bei Klemens von Alexandrien eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Vorstellung einer Verwandlung des Menschen in den *téleios anér*: In beiden Fällen handelt es sich um ein geistliches Wachsen.

4. Der christliche Gnostiker – bzw. die Gnostikerin – als *téleios anér*

Die Umgestaltung des Menschen zum *téleios anér* weist ein doppeltes Charakteristikum auf: Einerseits ist sie erst im anderen Leben voll abgeschlossen; andererseits kann dieser himmlische Zustand dennoch schon in diesem Leben vorweggenommen werden²⁷. Schon in diesem Leben ist der vollkommene Mensch den Engeln ähnlich²⁸, kann man von ihm als «Sohn Gottes» bzw. «Freund Gottes» reden²⁹ und ihn «göttlich» nennen³⁰. Schon in diesem Leben kann die sexuelle Verschiedenheit aufgehoben werden, und sowohl Männer als auch Frauen können *téleios anér* sein.

In diesem Kontext geht die Aufgabe, ein vollkommener Mann zu werden, über das hinaus, was die von Klemens von Alexandrien in den *Stromateis* verwendete Metapher bezeichnet (dort kann man zum Beispiel auch lesen, daß Frauen männlich handeln können). Die Metapher «vollkommener Mann» und der Ausdruck «männliche Frau» bekommen eine symbolische Bedeutung, die auch den Übergang zu einer neuen Ebene beinhaltet, auf der der Unterschied

zwischen den Geschlechtern überwunden wird. «Vollkommen und männlich werden» erweist sich als das gemeinsame Ziel sowohl der Männer als auch der Frauen.

Die Metaphern der «Mann gewordenen Frau» und der «männlichen Frau» können also als soteriologische Begriffe auf die Frau als *ánthropos*, als Mensch, angewandt werden. Anders gesagt: In dieser Metaphorik, in der *téleios anér* die Schlüsselrolle spielt, verbinden sich eine Ausdrucksweise, die für jene Zeit und jene Kultur typisch ist, und eine biblische Grundlage. Gleichzeitig erscheinen neben dieser Metapher auch andere, ebenfalls auf den Vorrang des Männlichen ausgerichtete Metaphern (z. B. Christus ähnlich werden), die gelegentlich sogar die Metapher des *téleios anér* verdrängen. Diese Metapher kann auch mit anderen verbunden werden, die gerade Nichtgeschlechtliches hervorheben (den Engeln ähnlich werden). Dann kann die durchaus paradoxe Situation entstehen, daß eine dem Bereich des Männlichen entnommene Metapher auf einen Zustand hinweist, in dem das Geschlechtliche transzendiert wird!

II. Anthropologische Metaphern bei Origenes

Im Werk des Origenes werden die Kategorien «männlich» und «weiblich» stark als entgegengesetzte Begriffe hervorgehoben. Auch ist im Zusammenhang mit dem geistlichen Wachstum oft vom «Männlichwerden» die Rede. In verschiedenen Fällen wird, auch wenn Eph 4,13 bei Origenes eine geringere Rolle als bei Klemens von Alexandrien spielt³¹, dieses geistliche Wachstum als eine Umgestaltung des Menschen in den vollkommenen Mann, *vir perfectus* bzw. *téleios anér*, dargestellt.

1. Männlich und weiblich: zwei Aspekte des inneren Menschen

Um den Stellenwert der Kategorien «männlich» und «weiblich» im anthropologischen Denken des Origenes genauer zu charakterisieren, wollen wir hier auf *Homiliae in Genesim* I 12–14 verweisen³². Dieser Text bezieht sich auf die Erschaffung des immateriellen, himmlischen Menschen. Die beiden Schöpfungsberichte werden, wie schon bei Philo, als zwei unterschiedliche Schöpfungsakte Gottes interpretiert. Origenes grenzt Gen 1, 27a (im Kontext 26–27a), «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild. Als Abbild Gottes

schuf er sie», deutlich von 27b ab, «Als Mann und Frau schuf er sie». Letzterer Text hätte nicht mehr unmittelbar mit dem Menschen als Abbild Gottes (*imago*), sondern mit seiner Fruchtbarkeit zu tun. Die Interpretation hebt die für den Menschen konstitutive Bedeutung hervor, die die Tatsache hat, daß Gott diesen Menschen als sein Abbild geschaffen hat. Allerdings ist nicht der Körper des Menschen, sondern der innere Mensch (*homo interior*) nach diesem Abbild geschaffen. Und eigentliches Abbild, *imago*, im vollen Sinn des Wortes, ist nur Christus allein, während der Mensch eher «Abbild des Abbildes» ist.

Wie bei Klemens von Alexandrien gibt es auch bei Origenes eine Beziehung zwischen seiner Lehre über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen Auffassungen über das geistliche Wachstum dieses Menschen³³. Es ist das Ziel des Menschen, sich «ad similitudinem imaginis Dei» zu verwandeln³⁴. In der allegorischen Erörterung von Gen 1,27 heißt es, daß der *homo interior* aus Geist, *spiritus*, und Seele, *anima*, bestehe, wobei der Geist männlich (*masculus*) und die Seele weiblich (*femina*) sei³⁵. Das ideale hierarchische Verhältnis, das zwischen *spiritus* und *anima* herrschen soll, wird als eine Ehe dargestellt, die legale Verbindung, die notwendig sei, damit auch die daraus hervorgehenden Kinder legitim sind. Wenn dagegen der weibliche Teil des *homo interior* sich vom Geist trennt, um sich den Sinnen zuzuwenden, begeht sie Ehebruch und gebiert eine illegitime Nachkommenschaft.

Die metaphorische Bedeutung von «männlich» und «weiblich» im ethischen und anthropologischen Denken des Origenes muß also in ihrem Zusammenhang mit Origenes' Verständnis der Seele untersucht werden. Diese ist als weiblicher Teil des inneren Menschen dem männlichen als dem qualitativ besseren unterworfen.

2. «Männlich» und «weiblich» als moralische Kategorien

«Männlich» und «weiblich» haben nicht nur Bedeutung für die innerhalb des inneren Menschen bestehende Hierarchie, sondern beide Kategorien können auch als Metaphern bestimmte moralische Qualitäten bezeichnen. Die Frau und alles Weibliche stehen dann für «das Fleisch und die fleischlichen Gelüste» bzw. für Schwäche,

Faulheit und Abhängigkeit³⁶. Was weiblich ist, kann auch unmittelbar mit dem Bereich der Sünde in Zusammenhang gebracht werden: «Richtig männlich ist derjenige, der die Sünde, Los der weiblichen Schwäche, nicht kennt.»³⁷

Hier gibt es zwei verschiedene Formen von moralischen Handlungen, die als männlich bzw. weiblich bezeichnet werden können: «Wenn unser Handeln weiblich ist, ist es körperlich, oder es ist fleischlich.»³⁸ In Origenes' Werk *Homiliae in Exodum* wird der Befehl des Pharaos, alle hebräischen Jungen zu töten und die Mädchen leben zu lassen, als ein Angriff des Teufels gegen den Sinn für das Rationale und den Geist der Intelligenz (der Jungen) interpretiert. Die Mädchen stehen dagegen für das Fleisch und die Leidenschaften³⁹. Die Hebammen, die bei Origenes für den Alten und den Neuen Bund stehen, töten die Mädchen und lassen die Jungen leben: So treibt die Kirche die Sünde aus und fördert die Tugend⁴⁰. Demjenigen, der eine männliche Seele hat, wird geraten, das männliche Kind in sich leben zu lassen⁴¹.

3. Die Zugehörigkeit zu einem der beiden Geschlechter als geistliche Kategorie

Nachdem Origenes in seinem Werk *Selecta in Exodum* 23,17 die guten Handlungen als männlich und die schlechten als weiblich charakterisiert hat, schließt er: «Das, was der Schöpfer mit seinem Blick sieht, ist männlich, nicht weiblich. Denn Gott läßt sich nicht herab, das zu sehen, was weiblich, materiell ist.» Diese Aussage muß man wie andere ähnliche im Licht der Tatsache interpretieren, daß bei Origenes die Kategorie «Geschlecht» eine spiritualisierte Bedeutung hat. Die Zugehörigkeit eines Individuums zu dem einen oder anderen Geschlecht ist demnach eine Frage der moralischen Qualität und des geistlichen Verstehens dieses Individuums⁴². So liest man in den *Homiliae in Josue*: «Es ist die Verschiedenheit des Herzens, die darüber entscheidet, ob jemand Mann oder Frau ist. Wieviele Frauen gibt es nicht, die vor Gott zu den starken Männern gehören, und wieviele Männer müssen nicht den schwachen und trägen Frauen zugechnet werden?»⁴³

Dieser Text ist von besonderer Wichtigkeit, weil er die Metaphern und die nichtmetaphorische Wirklichkeit aufeinander bezieht. Kraft ihrer geistlichen und moralischen Eigenschaften kann eine Frau zum Mann werden, d. h. sie kann

das Heil erlangen. So kann auch der Mann zur Frau werden, d. h. degenerieren und dem Untergang entgegengehen. So sind es bei Origenes schließlich soteriologische Kriterien, die über die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Geschlecht entscheiden. Es handelt sich also um eine Frage des geistlichen Wachstums. In diesem Sinn muß man auch die Formulierung des erhaltenen Fragmentes über Eph 5,28–29 verstehen: «... damit die Gattinnen in Männer verwandelt werden ...»⁴⁴

4. «Männlichwerden» durch geistliches Wachstum

«Frau» und «weiblich» beschreiben einen negativen Zustand, nämlich denjenigen «der Kategorie der Frauen, die nichts Männliches tun können»⁴⁵. «Frau» und «weiblich» können sich auch auf die Seele beziehen, die zwar schwach und unreif ist, die aber trotzdem über die Möglichkeit verfügt, männlich zu werden, sich sogar in den «vollkommenen Mann» zu verwandeln⁴⁶. Der Gebrauch dieser Metapher in Origenes' *Homiliae in Canticum Canticorum* ist hier besonders aufschlußreich: Die jungen Mädchen aus dem Brautzug der Braut (= der Kirche) sind die Menschen, die noch nicht zum Zustand der Vollkommenheit gelangt sind⁴⁷. Dagegen sind die jungen Leute, die den Bräutigam (Christus) begleiten, die Engel und diejenigen, die vollkommene Männer geworden sind⁴⁸. Dieser Text verbindet Eph 4,13 mit der Thematik der christlichen Initiation und lädt den Gläubigen ein, sich zu den Begleitern Christi zu gesellen. Das Ziel ist, ein *vir perfectus* zu werden⁴⁹. Erscheint diese Forderung allzu schwer? Dann sollte man bei den jungen Mädchen bleiben⁵⁰. «... ich fürchte, daß wir viele junge Mädchen sind», heißt es in der Anrede an die Gläubigen⁵¹.

5. Eph 4,13 und das Thema des christlichen Wachstums

Auch geschieht es, daß Origenes den vollkommenen Mann, von dem in Eph 4,13 die Rede ist, eschatologisch interpretiert. Es handelt sich dann um die letzte Umgestaltung der Seele in den vollkommenen Mann, *vir perfectus*⁵². Origenes bringt klar zum Ausdruck, daß diese Umgestaltung das Ziel der Seele auf dieser Erde ist. In seinen *Homiliae in Numeros* 24 entwickelt er diese Thematik auf besonders ausführliche Weise

anlässlich der Stelle Num 30,3–16 über die Gelübde, die er als ebenso viele Stufen der Vollkommenheit interpretiert. Er beschreibt dort die Entwicklung der Seele vom Stadium, in dem sie noch weiblich ist, bis zum höchsten Stadium der männlichen Autonomie, in dem sie «von ihren Gelübden befreit ist», d. h. befreit von all dem, was weiblich und kindisch ist, und in dem sie sich dann in den vollkommenen Mann umwandeln kann⁵³.

Es gibt verschiedene, sehr klare Parallelen in dem Gebrauch, den einerseits Klemens von Alexandrien und andererseits Origenes von den Metaphern der «Mann gewordenen Frau», des «Männlichwerdens» und des «vollkommenen Mannes» machen und bei dem es sich um ebenso viele zur soteriologischen Terminologie gehörende Bezeichnungen des geistlichen Wachstums handelt.

Auch in den folgenden Jahrhunderten bleiben die Ausdrücke «männlich werden» und «der vollkommene Mensch» Metaphern, die weiterhin mit der hier auf Erden vorweggenommenen Eschatologie und dem geistlichen Wachstum in Beziehung stehen. Auch wenn hier bei der Behandlung der Thematik des «Männlichwerdens» oft Gal 3,28 herangezogen wird⁵⁴, wird die Bedeutung des Ausdrucks eher und öfter von Eph 4,13 bestimmt. So bezieht sich Didymos der Blinde auf diesen Vers, wenn er sehr klar von einer Vermännlichung der Seele durch das geistliche Wachstum spricht⁵⁵, und Ambrosius entwickelt den Gedanken, daß die Frau *vir perfectus* wird, wenn sie sich dem Glauben zuwendet⁵⁶. Auch Hieronymus bezieht sich auf Eph 4,13, wenn auch er sich an verschiedenen Stellen der Metapher der Vermännlichung der Frau bedient⁵⁷.

Verschiedene Texte aus der Zeit des Anfangs des vierten Jahrhunderts, wie zum Beispiel Brief 108 des Hieronymus, stellen die Frage nach der «Mann gewordenen Frau» auch in bezug auf die Auferstehung der Toten⁵⁸. Müssen die Frauen als Männer auferstehen? In *De Civitate Dei* 22,17 berichtet Augustinus, daß Eph 4,13 von einigen so verstanden werde, wobei er allerdings deutlich macht, daß er mit dieser Meinung nicht einverstanden sei⁵⁹.

IV. «Männlichwerden» in der Literatur des Mönchtums

In anderen Gattungen der frühchristlichen Literatur erscheinen andere Aspekte der Verwen-

dung dieser Metapher. So ist das Wort der Perpetua, «Facta sum masculus»⁶⁰, ausreichend bekannt, und in der hagiographischen Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts wird oft hervorgehoben, daß die weiblichen Heiligen «männliche Frauen» waren⁶¹.

In diesem Kontext wird die Heiligkeit einer Frau gern im Licht des Gegensatzes zwischen «männlich» und «weiblich» interpretiert: Für die Frau ist die Heiligkeit das «Überschreiten des ihr von ihrem Geschlecht vorgegebenen Maßes». Zudem ist ein solches Überschreiten die Voraussetzung dafür, daß sie «männliche Taten» vollbringen kann⁶², oder, in den Worten eines Textes des fünften Jahrhunderts: «Alle Frauen, die Gott gefallen, nehmen männlichen Rang ein.»⁶³

In den Briefen des Hieronymus finden wir mehrere ähnliche, bedeutungsgeladene Formulierungen. So schreibt er in Brief 71,3 an Lucinus über eine gewisse Theodora: «... sie ist Deine Schwester geworden, wurde *aus einer Frau Mann, von einer Untertanin zur Gleichen*. «Und nach dem Tod von Lucinus schreibt er an Theodora: «... er hielt Dich schon auf dieser Erde für eine Schwester, *oder besser noch für einen Bruder*.»⁶⁴

1. «De femina virum, de subjecta parem»

Die Frauen des vierten und fünften Jahrhunderts, die sich für ein Leben der Askese entschieden, konnten sich ganz anders entfalten als ihre verheirateten Schwestern. Neuerdings hat man in den Metaphern, in denen von einer Umgestaltung gerade dieser Frauen die Rede ist, einen Beweis gesehen, daß sie so wie die Männer leben konnten⁶⁵. Mit der Vorstellung einer Aufhebung des Geschlechtes im mönchischen Leben fanden die zwischen Männern und Frauen bestehenden gesellschaftlichen Beziehungen und die gegenseitige Freundschaft und Zusammenarbeit ihre Begründung und Rechtfertigung: Diese Christen waren füreinander «Brüder» und «Schwestern», und, um diesen Gedanken zu Ende zu denken, die Frau war nicht mehr Frau, sondern sie konnte «Mann» genannt werden (*dicetur vir*)⁶⁶.

So wird in der Vita Melaniae beschrieben, wie die Heldin dieser Geschichte die Asketen in der Wüste von Nitria besuchte: «Die heiligen Väter empfangen sie, als ob sie ein Mann wäre.» Ihr Biograph fügt hinzu: «Es ist wahr, daß sie das Maß ihres Geschlechtes überschritt und eine männliche, ja eher noch himmlische Gesinnung die ihrige geworden war.»⁶⁷

Man kann also den Schluß ziehen, daß diese Literatur, wenn sie sich der Metaphern bedient, in denen von einer Umgestaltung der Frau die Rede ist, die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau neu definiert.

3. Die Frau als vorbildlicher Mann

In manchen der damals sehr verbreiteten Schriften wie *Apophthegmata Patrum* oder *Historia Lausiaca* geht man noch weiter in der Interpretation der Metapher des Männlichwerdens der Frau.

Dort wird das Leben des Asketen in der Wüste als eine Wiederherstellung des Lebens im Paradies und als eine Vorwegnahme des Lebens im Himmel dargestellt. Rund um ein zentrales Motiv, das mit dem Thema der Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott zu tun hat, nämlich das Motiv der wiederhergestellten himmlischen Existenz, entwickelt sich eine reiche symbolische Sprache, in der die Metapher der «Mann gewordenen Frau» eine Rolle spielt, die man als wichtig bezeichnen kann.

Es ist klar, daß diese Metapher außer ihrer Funktion in jener symbolischen Sprache auch noch andere, konkrete Funktionen erfüllt. Diese Texte wollen ja zu einer Nachfolge, *imitatio*⁶⁸, einladen, und in diesem Kontext werden in manchen dieser Texte Frauen als Vorbilder für beide Geschlechter dargestellt. So schreibt der Mönch Piteroum über eine Nonne aus dem Kloster von Tabennesi: «Sie ist unsere *amma* für mich und für euch.»⁶⁹ *Amma* war ein Ehrentitel für Frauen, die man als Vorbilder darstellen konnte. Die griechische Sammlung der *Apophthegmata* überliefert uns die Namen von drei solchen Frauen, von denen sie auch die *dicta* aufnimmt: *Amma Theodora*, *Amma Sarra* und *Amma Synkletika*⁷⁰.

Die Frage, ob es diese Frauen tatsächlich so gab, wie sie uns vorgestellt werden, ist sekundär. Wichtiger ist die Feststellung, daß es damals, als diese *dicta* gesammelt wurden, selbstverständlich war, daß Frauen eine solche charismatische Autorität zukommen konnte. Denn diese Texte wollen gerade auf Vorbilder hinweisen und dabei das hervorheben, was der Leser oder Zuhörer in sein Herz einprägen soll⁷¹.

3. Frauen und charismatische Autorität

Die Berichte der *Apophthegmata Patrum* über das Leben und die Taten jener Frauen, die *amma*

genannt wurden, unterscheiden sich in keinerlei Weise von den Berichten über die alten Wüstenväter: Wir lesen über die gleichen Versuchungen und das gleiche Durchhaltevermögen. Sowohl einfache Brüder als auch die «großen Anachoreten» besuchen diese Frauen, und alle hören auf ihre *dicta*. Mit der größten Selbstverständlichkeit wird berichtet, daß Amma Theodora sich mit dem Patriarchen von Alexandrien über eine exegetische Frage unterhält, und in einem anderen Fall trägt man an sie eine Frage heran, die mit sehr feinen dogmatischen Unterscheidungen zu tun hat⁷².

Zwei *dicta*, die Amma Sarra zugeschrieben werden, geben uns einen Einblick in die Tätigkeit einer solchen *amma*. Im ersten Fall handelt es sich um den Besuch von zwei der großen Anachoreten, die sie zu demütigen suchen: «Paß auf, daß es dir nicht in den Kopf steigt zu sagen: Sieh mal, da kommen Anachoreten zu mir, einer Frau.» Darauf antwortet Amma Sarra: «Von Natur aus (*physei*) bin ich eine Frau, aber nicht in meinem Denken (*logismois*).» Im zweiten Fall kann man lesen: «Und ferner sagte sie zu den Brüdern: Ich, ich bin ein Mann, und ihr, ihr seid Frauen.»⁷³

Diese Anekdoten weisen auf eine verborgene Hierarchie hin, nach der die Autorität demjenigen zukommt, der sie verdient, d. h. demjenigen, der im geistlichen Leben am meisten vorangekommen ist. Eine solche charismatische Autorität kann sowohl einem Mann als auch einer Frau zukommen. Die Texte, die auf uns gekommen sind, zeigen, daß diese Autorität nicht auf geistliche Fragen eingeschränkt ist, sondern sich auch über das materielle Wohlergehen einer konkreten Gemeinschaft äußern kann. So rief nach der *Historia Lausiaca* die Jungfrau und Seherin Piamoun die Priester eines Dorfes zusammen, um ihnen anzukündigen, daß ein Angriff des Feindes bevorstehe. Hierauf baten diese Priester sie einzugreifen. Der Feind konnte abgewehrt werden, «dank sei Gott und den Gebeten der Piamoun»⁷⁴. Auch wenn dieser Bericht nicht als historisch fundiert betrachtet wird, muß doch hervorgehoben werden, daß er dem entspricht, was in jener Zeit für historisch wahrscheinlich gehalten wurde.

VI. *Schlußfolgerungen*

In den verschiedenen Gattungen der frühchristlichen Literatur werden die Metaphern rund um

das Thema des «Männlichwerdens» der Frau auf verschiedene Weise variiert. Diese Varianten gehen auch auf die verschiedenen Metaphern des Neuen Testaments zurück und sind Bestandteil des anthropologischen Denkens der von uns hier erwähnten Autoren. Die Ausdrücke «männlich werden» bzw. «ein vollkommener Mann werden» sind in das wohlbekannte Modell Urzeit/Endzeit integriert und werden eingesetzt, um die zentralen Vorstellungen der christlichen Anthropologie, nach denen der Mensch «gottebenbildlich» bzw. «Christus ähnlich» wird, entweder weiter hervorzuheben oder wenigstens an sie zu erinnern. In verschiedenen Fällen ist *téleios anér* bzw. *perfectus vir* ein Begriff einer soteriologischen Terminologie. Sowohl Eph 4,13 als auch Gal 3,18 und nicht zu vergessen all die Textstellen des Neuen Testaments, in denen hervorgehoben wird, der *biós angelikós* sei das Ziel des Lebens eines jeden Menschen, haben mit dem Heil und dem geistlichen Wachstum zu tun.

«Männlich werden» bzw. das «Zum-vollkommenen-Mann-Werden» ist Aufgabe beider Geschlechter und siedelt sich selbst auf einer ungeschlechtlichen Ebene an. Die Ausdrücke «Mann» und «männlich» können also die menschliche Natur als solche (d. h. etwas, was beide Geschlechter gemeinsam haben können) bezeichnen und sich so auf einen Zustand beziehen, der die konkrete Geschlechtlichkeit des Menschen transzendiert. Dagegen bezeichnen «Frau» und «weiblich» in einem solchen Kontext immer den Zustand des niederen und an die Zeit gebundenen Lebens des Menschen in dieser Welt.

So wird die Kategorie «Geschlecht» in dieser gesamten Literatur neu definiert und spiritualisiert: Die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht ist keine gegebene und unabänderliche Tatsache, sondern es ist die Aufgabe des inneren Menschen, Männlichkeit zu erlangen. In diesem Kontext hat das «Geschlecht» des Menschen mit seinem geistlichen Wachstum zu tun, und es spielt bei seiner Erlangung des Heiles eine entscheidende Rolle.

Die Metapher vom «Frau gewordenen Mann» bezeichnet den moralischen Verfall bzw. Untergang. Sie kommt aber weniger oft vor als die von der «Mann gewordenen Frau», die auch noch viel später in der sich mit weiblichen Heiligen beschäftigenden Hagiographie auftaucht⁷⁵. Der Ausdruck «die Mann gewordene Frau» erweist sich also als ein Bestandteil einer symbolischen

Sprache, die von der Wiederherstellung des Paradieses redet. In diesem Kontext weist die mönchische Literatur des fünften Jahrhunderts auf einen zwischen der Lehre des Christentums, der symbolischen Sprache und der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestehenden Zusammenhang hin:

Unter bestimmten Bedingungen konnten Frauen in bestimmten Milieus «männlichen Rang» bekommen, und das hieß dann auch, daß weiblichen Heiligen die gleiche charismatische Autorität wie den männlichen zugeschrieben wurde.

¹ Philo, *Quaestiones in Exodum* I 8, vgl. R.A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female* (Leiden 1970) 46 ff; Porphyrios, *Epistula ad Marcellam* (Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 20) 87 ff. Über die pythagoräische Vorstellung, daß Frauen nach ihrem Tod in Männer umgewandelt werden, vgl. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne* (Paris 1941) 276 ff; J. Carcopino, *Le mystère d'un symbole chrétien: L'ascia* (Paris 1945) 45. Für viele gnostische Beispiele vgl. Cecil Blanc: *SC (= Sources Chrétiennes)* 157 27–31.

² Klemens von Alexandrien, *Extracta de Theodoto*: SC 23 Kommentar zu Johannes VI 20 111: SC 157, 313.

³ Ein hier nicht behandeltes Thema ist die Rolle der Metapher «Männlich werden» im *theologischen Denken* des fünften Jahrhunderts. Für den Zustand der Männlichkeit des *logos*, wobei die Zeugung des Sohnes im Fleische erst tatsächlich in der männlichen Phase, die auf die weibliche folgt, vollzogen wird, vgl. P. Hadot: *Marius Victorinus, Traité théologique sur la Trinité* I SC 68, 855–857; *Adversus Arium* 51, 28–43.

⁴ *Stromateis* VI, 100, 3; PG 9, 321. Es ist interessant, hinsichtlich des hier verwendeten Ausdrucks, *gynaika eis andra metatithestai*, auf sprachliche Zusammenhänge zu achten: Das Verb *metatithemi* wird von Klemens von Alexandrien in *Strom.* IV 100, 6 und *Extracta de Theodoto* 21,3 und 79 verwendet. Auf dasselbe Verb greift Origenes zurück, um zum Ausdruck zu bringen, was er von Herakleon hält: *Kommentar zu Johannes VI, 20, 111*: SC 157 212.

⁵ Nach dem Werk «*Biblia Patristica. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*» (Paris 1975) erscheint der Vers Eph 4, 13 sechzehnmal in den Schriften des Klemens von Alexandrien, vor allem in *Strom.* VI und VII (insgesamt 12x), zudem in *Strom.* IV, 132, 1 und *Strom.* VII, 30, 3. Aber die Verwendung des Verses in *Strom.* VII, 88, 3 wird vollkommen übersehen, und zudem gibt es zahlreiche Reminiszenzen an Eph 4, 13 in *Strom.* IV, V und VII.

⁶ Klemens von Alexandrien, *Paidagogos* I, 4, 11.

⁷ Für den stoischen Einfluß auf die Anthropologie des Klemens von Alexandrien vgl. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (Paris 1957) 166 und 254.

⁸ *Strom.* III, 93, 3.

⁹ *Strom.* IV, 59, 1–4.

¹⁰ *Strom.* IV, 60, 1.

¹¹ *Paidagogos* III, 19, 1.

¹² *Strom.* IV, 62,4; *Paidagogos* II, 107, 2.

¹³ *Strom.* IV, 67,1; IV, 68, 2; IV, 123, 2.

¹⁴ Über männliche Taten der Frau, siehe *Strom.* IV, 48, 1; IV, 100, 2. Über den verweiblichten Mann, vgl. Anm. 12.

¹⁵ *Paidagogos* II, 51, 2.

¹⁶ *Paid.* I, 4, 10; I, 31, 2.

¹⁷ *Paid.* I, 4, 10.

¹⁸ *Strom.* VII, 40, 3.

¹⁹ *Strom.* III, 93, 3; III, 69,3.

²⁰ *Strom.* VII, 72, 1.

²¹ *Ebd.*

²² *Paid.* III, 20, 4–5; II, 64, 3.

²³ *Strom.* II, 131, 6; III, 42, 4–6.

²⁴ *Strom.* II, 97, 1.

²⁵ *Strom.* VII, 52, 3.

²⁶ *Strom.* IV, 132, 1.

²⁷ *Strom.* VII, 46, 7.

²⁸ *Strom.* VI, 105, 1; VII, 57, 5.

²⁹ *Strom.* VII, 68, 1.

³⁰ *Paid.* III, 5, 3; *Strom.* VII, 56, 6.

³¹ Eph 4, 13 kommt im Werk des Origenes 29 mal vor: *Biblia Patristica. Origène* (Paris 1980).

³² Dieser Text ist abgedruckt: PG (*Patrologia graeca*) 12, 146 ff; SC 7, 79–86.

³³ Für eine Vertiefung dieses Themas, vgl. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris 1956). Siehe gleichfalls: *Dictionnaire de la spiritualité* VI, 814 (Art. «Image et ressemblance»).

³⁴ PG 12, 157; SC 7, 83.

³⁵ PG 12, 158; SC 7, 84.

³⁶ *Homilien über das Buch Josua IX 9; De Principiis* IV, 3, 12; *Homilien über das Buch Leviticus IV 8; Homilien über das Buch Numeri I 1*. Zahlreiche Belege bei H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène* (Paris 1963) 135–139.

³⁷ *Hom. zu Lev. I 1*: SC 286, 75.

³⁸ *Sel. in Ex. 23, 17*: PG 12, 296 D.

³⁹ *Hom. in Ex.*: PG 12, 305 B bzw. SC 16, 93.

⁴⁰ *Hom. in Ex.*: PG 12, 305 C bzw. SC 16, 96.

⁴¹ PG 12, 307 D.

⁴² Auch Didymos der Blinde kennt dieses Motiv: *Zur Gen I*: SC 233, 158–163: «In der Ordnung des sinnlich Wahrnehmbaren kann man die Natur nicht ändern, wohl aber in der Ordnung des Geistlichen... Wer sich... in einem Zustand des Frauseins befindet, kann eines Tages durch das Wachstum männlich werden...» Die Vorstellung einer Veränderung der Natur hat bei Didymos mit der Vorstellung zu tun, es gehe darum, «ein vollkommener Mann zu werden», vgl. SC 233, 162. Über die Vorstellung einer Veränderung der Natur und über das «Geborenwerden als Mann», vgl. auch Gregor von Nyssa, *Das Leben des Mose*: SC 1, 106–109.

⁴³ *Hom. zu Jos.*: SC 71, 267.

⁴⁴ PG 14, 1298, vgl. auch Anm. 57.

⁴⁵ *Hom. zu Jos. IX 9*: SC 71, 267.

⁴⁶ *Hom. zu Jos. IX 8*: SC 71, 265.

⁴⁷ Daß die Seele vor Gott weiblich ist, ist eine geläufige Metapher, die auch wechseln kann mit Metaphern, in denen

von einer Vermännlichung der Seele die Rede ist. Wir können uns hier mit dieser Frage nicht weiter beschäftigen, wollen aber dennoch darauf hinweisen, daß, wenn die Metapher einer weiblichen Seele gebraucht wird, vor allem die Abhängigkeit der Seele und ihre Nichtigkeit Gott gegenüber hervorgehoben werden. Dies wird von Didymos dem Blinden sehr genau formuliert, der, nachdem er von der Vermännlichung der Seele durch geistliches Wachstum gesprochen hat, hinzufügt: «Wenn man aber dieses Wort auf das Wort Gottes bezieht, dann spielt die gesamte vernünftige Natur ihm gegenüber die Rolle des Weiblichen»: Sur la Genèse: SC 233, 160 ff. Für Philo vgl. R. A. Baer, aaO. (s. Anm. 1) 66.

⁴⁸ Hom. in Cant. Cant. I 1: SC 37, 69.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ AaO. 71.

⁵¹ Hom. in Cant. Cant. II 7: SC 37, 127.

⁵² Kommentar zu Matthäus: SC 162, 152.

⁵³ Hom. zu Numeri XXIV 2: SC 28, 471.

⁵⁴ PG 28, 264A, Discours de Salut à une Vierge, franz. übers. von J. Bouvet: J. Labourt (Hg.), Saint Jérôme, Lettres V (Paris 1954) 34; Historia Lausiaca 49: C. Butler, The Lausiac History of Palladius II (Cambridge 1904) 144.

⁵⁵ Zur Genesis: SC 233, 160–163.

⁵⁶ PL (Patrologia latina) 15, 1843 ff.

⁵⁷ PL 26 567; Contra Rufinum I 28f: SC 303, 77–81.

⁵⁸ J. Labourt (Hg.), Saint Jérôme. Lettres V (Paris 1954) 190–193.

⁵⁹ Saint Augustin, La Cité de Dieu (Bibliothèque Augustinienne 37, Paris 1960) 620–623. Vgl. Marius Victorinus, wenn dieser über die Auferstehung der Toten als Übergang von der Weiblichkeit zur Männlichkeit spricht: Marius Victorinus, aaO. (s. Anm. 3): SC 86, 856.

⁶⁰ H. Musurillo (Hg.), The Acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) 118.

⁶¹ Hist. Laus. 9 und 41: Butler, aaO. (s. Anm. 54) 29, 108; Palladius Dialogus 16–17; Grégoire de Nysse, Vie de Macrine: SC 178, 140; Vie de Sainte Mélanie: SC 90, 90; Vie de Sainte Synclétique. (B. Begrolles [Übers.], 1972) 29; 102–103; Paulin de Nole, Epistula 29,2, Vie d'Olympias: SC 13, 413; Socrates Scolasticus, Hist. Eccl. IV, 23.

⁶² Vie de Sainte Mélanie: SC 90, 127; 200; 202.

⁶³ PG 28, 264A. Discours de Salut à une Vierge: Vie de Sainte Synclétique 124.

⁶⁴ Ep. 71,3; 75,2: J. Labourt (Hg.), Saint Jérôme. Lettres IV (Paris 1954) 10; 34.

⁶⁵ E. Clark, Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: Anglican Theological Review 63 (1981) 245.

⁶⁶ «... mulier esse cessabit et dicetur vir ...»: PL 23, 533.

⁶⁷ Vie de Sainte Mélanie: SC 90, 200.

⁶⁸ PG 65, 72; 73A; C. Butler, aaO. (s. Anm. 54), Introductory Pieces 1–3.

⁶⁹ Hist. Laus.: C. Butler, aaO. 98.

⁷⁰ Amma Theodora: PG 65, 201–104; Amma Sarra: PG 65, 419; Amma Synkletika: PG 65, 422–428. J. C. Guy, Les apophtegmes des Pères de Désert (Begrolles 19) 116–119; 298–306.

⁷¹ Allerdings zögern spätere Überlieferer der Tradition nicht, den Frauen eine solche Autorität abzuerkennen: «In den späteren Überlieferungen tauchen die Logien der Frauen vielfach anonym auf ... Es scheint eine Scheu bestanden zu haben, Frauen als Autoritäten zu zitieren»: W. Bousset, Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums (Berlin 1923) 39.

⁷² Theodora 1 und 10; Sarra 1 und 2; Sarra 4 und 8.

⁷³ Sarra 4 und 9.

⁷⁴ Hist. Laus. 31: C. Butler, aaO. 86. Für die gesellschaftliche Rolle des vorbildlichen Mannes, vgl. P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity: Society and the Holy in Late Antiquity (London 1982).

⁷⁵ E. Patlagean, L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance: Studi Medievali (1976) 597–623; M. Delcourt, Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne: Revue de l'Histoire des Religions (1958) 1–33.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

KARI VOGT

1940 in Oslo, Norwegen, geboren. Studien und Forschungsarbeit in Norwegen und im Ausland, vor allem an der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris. 1966–1967 war sie Forschungsassistentin am Centre National de Recherches Scientifiques (CNRS) in Paris. Seit 1968 Professorin am Institut für Religionsgeschichte der Universität Oslo. Veröffentlichungen: Mehrere Bücher und zahlreiche Aufsätze in norwegischer Sprache zur Religionsgeschichte (Religionsanthropologie) und zur nordischen Kultur- und Zivilisationsgeschichte. Anschrift: Institutt for religionshistorie og kristendoms-kunnskap, Avd. A, Postboks 1010, Blindern, N-0315 Oslo 3, Norwegen.