

Wie wird das «besondere Wesen»
der Frau konstruiert?
Feministisch-theologische Analysen

Linda M. Maloney

Die Begründung für ein Anderssein der Frau in der klassischen Philosophie des Altertums und in der ersten Christenheit

Schon am Anfang ist hier folgendes vorauszuschicken: Als die griechischen Philosophen des Altertums über den Unterschied zwischen Mann und Frau nachdachten, hatten sie — außer in gewissem Sinn Platon — nicht die Absicht, die gegebene Situation in Frage zu stellen. Ihr Denken beschränkte sich faktisch darauf, die damalige Situation in Griechenland zu beschreiben und rational zu rechtfertigen. Als dann die ersten christlichen Schriftsteller einige Jahrhunderte später dieselben Argumente aufnahmen und zum Teil umformulierten, wollten sie damit auch nur wieder die herrschenden gesellschaftlichen Normen in jenen aufgewählten Gemeinden durchsetzen, die sich im Innern von dem Ideal einer «Jüngerschaft unter Gleichen» und

von außen her von jenen herausgefordert fühlten, die den Verdacht hatten, daß das Christentum im wesentlichen wie die anderen östlichen Religionen ein Angriff auf die Institutionen der griechisch-römischen Gesellschaft bedeutete. Daneben gab es in jenen Gemeinden sicherlich auch Gemeindemitglieder, die sich wegen der Umwälzung der «normalen» Lebensmuster Sorgen machten.

I. Platon

Platon (427–347 v. Chr.) wurde geboren in einem Athen, das sich im Krieg befand. Der Peloponnesische Krieg zwischen Sparta und Athen (341–404 v. Chr.) hatte zwar zu einer gewissen Lockerung der traditionellen Lebensmuster geführt, aber dennoch wuchs Platon auf in einer Stadt, die zum gewohnten Leben vor dem Krieg zurückzufinden suchte. Dies bedeutete für die Frauen, daß sie wieder in eine fast totale Abgeschiedenheit verbannt wurden: Schon als kleine Mädchen lebten sie faktisch eingesperrt im elterlichen Haus, bis im Alter von etwa fünfzehn Jahren ein wenigstens fünfzehn Jahre älterer Ehegatte für sie ausgewählt wurde. Ab dann lebten die Athener Frauen der Bürgerklasse in den Häusern ihrer Ehegatten, um dort ihrer wichtigsten Aufgabe, dem Gebären und der Erziehung ihrer Kinder nachzugehen. Von diesen Kindern — im Durchschnitt wurden fünf oder vier Kinder geboren, von denen eines oder zwei bei der Geburt starben — wuchsen die Söhne innerhalb der Familie auf, vor allem in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg, als es ein Männerdefizit gab. Dagegen wurde nur höchstens eine Tochter großgezogen. Die anderen wurden ausgesetzt. Sie kamen um oder wurden von Sklavenhändlern oder Prostituierten aufgegriffen und auf ein Leben der Sklaverei oder der Prostitution oder beides vorbereitet.

Damals verfügten die Athener Männer über eine ganze Palette von Möglichkeiten, ihrem Sexualtrieb nachzugehen: So konnten sie sexuellen Umgang haben mit Knaben und anderen Männern, mit Kurtisanen bzw. den sog. *hetairai*, mit Prostituierten und mit ihren Sklavinnen sowie schließlich auch mit ihren Frauen. Die erste Aufgabe dieser Frauen war die Fortführung der Familienlinie und die Pflege des heimischen Herdes. Die sexuelle Befriedigung der Frau oder ihres Mannes spielte nur am Rande eine Rolle. Die

Frau hatte am gesellschaftlichen Leben ihres Mannes und seiner Freunde keinen Anteil, und auch, wenn gesellschaftliche Zusammenkünfte im eigenen Haus stattfanden, durfte sie daran nicht teilnehmen. Genausowenig durfte sie auf dem Markt einkaufen oder Wasser von einem Gemeinschaftsbrunnen holen: Diese Arbeiten waren den Männern oder den Sklavinnen vorbehalten¹.

Dieser Kontext, in dem Platon lebte, hat zwangsweise auch seine Auffassungen über Mann und Frau beeinflusst. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau waren, wenn auch zum größten Teil gesellschaftlich bedingt, so greifbar, daß ernsthaft gefragt werden konnte — und auch tatsächlich gefragt wurde —, ob beide Geschlechter wirklich an einer gemeinsamen menschlichen Natur teilhätten. Platon hat gelegentlich die damalige Situation in Frage gestellt. Oft aber weicht seine Meinung über den Unterschied zwischen Mann und Frau kaum von den traditionellen Auffassungen ab.

Platon mag einige seiner Auffassungen über das Menschsein dem historischen Sokrates zu verdanken haben. So habe Sokrates sich nach Platons Darstellung im Dialog *Menon* gegen die Aussage des Gorgias gewandt, daß Männer und Frauen nicht die gleichen Fähigkeiten hätten. Nach Sokrates' Meinung gibt es einen graduellen, nicht aber einen wesentlichen Unterschied zwischen der Fähigkeit, eine Stadt zu regieren, und der, den Haushalt zu führen. Durch ein solches Denken wurde der Weg geebnet für eine potentielle Gleichheit der männlichen und weiblichen Wächter im späteren Dialog *Politeia* [Staat]².

In Platons Dialogen finden sich zwei Erklärungen dafür, wie der Unterschied zwischen Mann und Frau entstanden sei: Neben einer recht kuriosen Fabel im *Symposion* [Gastmahl] finden wir eine pessimistische Darstellung im *Timaios*. Im ersteren Text [14–16] erzählt Aristophanes, wie die Menschheit ursprünglich aus drei Geschlechtern (Männern, Frauen und Hermaphroditen) bestanden habe. Jedes dieser Geschlechter sei von Zeus in zwei Hälften geteilt worden. Seitdem suchten die Hälften sich wieder zu vereinigen: die Hälften der früheren männlichen bzw. weiblichen Wesen durch homosexuelle und die der ehemaligen Hermaphroditen durch heterosexuelle Beziehungen. Letztere hätten wesentliche Bedeutung für den Fortbestand

der Menschheit, was nicht verhindere, daß sie genauso wie die homosexuellen Beziehungen für die beteiligten Parteien lustbetont seien³.

Nach dem späteren Dialog *Timaios* sind aber nur die Männer unmittelbar von den Göttern erschaffen worden, und nur sie hätten eine Seele. Wer unter ihnen richtig lebe, kehre zu den Sternen zurück, aber: «Unter den als Männer Geborenen gingen die Feiglinge und die, die während ihres Lebens Unrecht übten, bei ihrer zweiten Geburt wahrscheinlich in Frauen über.»⁴ Eine solche Degeneration könne sich über aufeinanderfolgende Reinkarnationen fortsetzen bzw. in ihnen wieder in umgekehrter Richtung aufgehoben werden. Demnach seien offensichtlich nur die Männer vollwertige menschliche Wesen und nur sie könnten wirkliche Vervollkommnung und Erfüllung anstreben. Eine Frau dagegen könne bestenfalls nur darauf hoffen, in einer der folgenden Reinkarnationen ein Mann zu werden⁵.

Diese zwiespältige Haltung bezüglich einer angeborenen Ungleichheit zwischen Mann und Frau bzw. eines ungleichen Wertes beider Geschlechter findet sich offenbar wieder in den beiden «utopischen» bzw. «politischen» Dialogen, die dem *Symposion* bzw. dem *Timaios* zeitlich betrachtet am nächsten stehen, nämlich der *Politeia* einerseits und den *Nomoi* [Gesetze] andererseits. Anne Dickason vermutet, daß die Änderung von Platons Meinung in bezug auf die Frauen zwischen *Symposion/Politeia* einerseits und *Timaios/Nomoi* andererseits zurückgehe auf seine Meinungsänderung in bezug auf die physiologischen Theorien des Hippokrates, denen er zuerst zugestimmt, die er dann aber abgelehnt habe⁶. Diese Meinungsänderung könnte allerdings mit Susan Moller Okon auch so erklärt werden, daß Platon in seiner *Politeia* einen Idealstaat darstellt, von dem er allerdings wußte, daß dieser sich so nicht verwirklichen ließe, während er in den *Nomoi* zwar nur den theoretisch zweitbesten [Stadt-]Staat darstellt, dieser aber dafür mehr dem entspricht, was er im Griechenland des vierten Jahrhunderts vor Christus für möglich und durchführbar hielt⁷.

In der *Politeia* macht Platon die überraschende Bemerkung, daß, während die Frauen als Gruppe den Männern als Gruppe nicht anders als unterlegen sein könnten, sie dennoch die gleiche Natur wie die Männer besäßen und daß sie als einzelne Individuen genauso gut wie die Männer

dieselben Aufgaben erfüllen könnten. Er läßt Sokrates sagen, daß gewisse Unterschiede zwischen den Menschen eine Rückwirkung auf die von ihnen verfolgten Ziele hätten, während dies bei anderen Unterschieden nicht der Fall sei — etwa in bezug auf die Schuhmacherei die Frage, ob jemand behaart oder kahl ist. So hat nach Platons Meinung die jeweilige Rolle eines Menschen bei der menschlichen Fortpflanzung auch keine entscheidende Rückwirkung darauf, ob dieser Mensch geeignet ist, eine leitende Funktion im Staatswesen zu übernehmen oder nicht: «Wenn sich . . . zeigt, daß sie [Mann und Frau] dadurch allein verschieden sind, daß der Mann erzeugt und das Weib gebiert, so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, daß in bezug auf das, wovon wir reden [die Leitung des Staates], das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, daß unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen.»⁸

Wie Moller Okin hervorhebt, belegt diese Stelle, daß für Platon die Natur (*phýsis*) nichts Festgelegtes war, sondern genauso sehr — wenn nicht gar mehr — Ergebnis der Erziehung wie der Geburt. Sowohl *Politeia* wie *Nomoi* sind grundsätzlich Werke der theoretischen Pädagogik. In seinem Programm für die Herstellung der Gleichheit von Mann und Frau in der Wächterklasse seiner *Politeia* nahmen zwei Veränderungen der Situation, so wie sie in Athen gegeben war, eine zentrale Stellung ein: dieselbe Erziehung von Jungen und Mädchen und die Abschaffung der Familie. Damit die Frauen die Gleichen der Männer werden und dieselbe Verantwortung auf sich nehmen könnten, müßten sie aufhören, Privatbesitz ihrer Männer zu sein. Dazu gehöre zur Abschaffung des Privatbesitzes unter den Wächtern auch die Abschaffung jener Situation, in der die Frau faktisch als Besitz ihres Mannes galt. Die Wächter sollten ja zusammen eine einzige «Familie» bilden, in der alles, auch die einzelnen zu dieser Gruppe gehörenden Individuen, gemeinsamer Besitz wäre. Und diese «Familie» sollte sich dann auch nur so fortpflanzen, wie dies vom Standpunkt der *pólis* aus notwendig wäre. Die Wächter und Wächterinnen sollten noch nicht einmal wissen, welche genau ihre eigenen Kinder wären, damit sie sich um alle gleich liebevoll kümmerten⁹. Diese Bestimmungen galten allerdings nur für die Wächter. Auf allen anderen Ebenen der Gesellschaft sollte der *status quo* beibehalten werden.

Der wesentliche Unterschied zwischen *Politeia* und *Nomoi* besteht, was die Frauen angeht, darin, daß im späteren Dialog die Institution der monogamen Ehe für alle wiedereingeführt wird: Sowohl die Bürgerinnen des Stadtstaates als auch die Frauen aus der Klasse der Handarbeiter sollten wieder mit einem bestimmten Mann verbunden sein. Damit gab Platon der Familie ihren alten Status zurück. Dies beinhaltete notwendigerweise auch eine neue Einschränkung der Aktivitäten der Frau, die sich wiederum vor allem mit der Arbeit in Haus und Familie zu beschäftigen hätte und der so für die Erfüllung öffentlicher Aufgaben wenig Zeit blieb.

Fassen wir zusammen: Für Platon beruhte der Unterschied zwischen Mann und Frau zwar vor allem auf ihren unterschiedlichen Funktionen bei der menschlichen Fortpflanzung, aber davon brauchte nicht das gesamte Leben bestimmt zu werden. Bei entsprechender Erziehung könnten die Frauen innerhalb ihrer eigenen Klasse im Prinzip die gleichen Funktionen übernehmen wie die Männer, vorausgesetzt, sie würden nicht ihr Leben lang von Familienverpflichtungen in Beschlag genommen¹⁰: So weit das optimistische Denken Platons. Andererseits scheint er in *Timaios* eine «natürliche» Unterlegenheit der Frau anzunehmen, die sich nicht beseitigen lasse¹¹.

II. Aristoteles

Platons Schüler Aristoteles aus Stagira (384–322 v. Chr.) konnte mit den utopischen Theorien seines Lehrmeisters nicht viel anfangen. Mit seinem gesamten recht umfangreichen natur- und moralphilosophischen Programm wollte er die Dinge, so wie sie waren, bestätigen und untermauern. So beruhte sein Verständnis der wissenschaftlichen Erkenntnis auf dem Prinzip: «Wir nehmen alle an, daß das, was wir wissenschaftlich erkennen, die Möglichkeit eines Andersseins ausschließt. Von dem, was anders sein kann, wissen wir nicht, ob es existiert oder nicht, falls es sich unserer unmittelbaren Beobachtung entzogen hat. Der Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis hat also den Charakter der Notwendigkeit. Das heißt, er ist ewig.»¹² Und auch was den Unterschied zwischen Mann und Frau angeht, sah es Aristoteles als seine Aufgabe, die Dinge so zu beschreiben, wie sie waren, und zu erklären, warum sie so sein müßten und nicht anders sein könnten.

Weiter war Aristoteles ein «funktionalistischer» Philosoph: Für ihn beruhte die Definition der Dinge auf ihrer Funktion. Ob etwas gut oder schlecht war, beruhte darauf, in welchem Maße es geeignet war, herbeizuführen, wozu es bestimmt war. «Funktion» bedeutet dabei notwendigerweise auch «Beziehung». Die Folge des Funktionalismus des Aristoteles ist daher eine hierarchische Sicht der Dinge, nach der das «Niedrigere» das Ziel bzw. den Zweck erfüllte, dem Höheren zu dienen. Nicht verwunderlich ist dann auch, daß für Aristoteles die Menschen auf der höchsten Stufe der Leiter standen, die von der leblosen Natur bis zu den sterblichen Lebewesen reicht. Der Rest des Universums sei da, um diesem Menschen zu dienen. Allerdings waren für ihn nur jene Männer, die in Muße über ihre Zeit bestimmen konnten, Menschen im vollen Sinne des Wortes. Dementsprechend zweifelte er daran, ob Sklaven und Frauen Menschen seien, weil bei ihnen das «Überlegungsvermögen», das den Menschen voll zum Menschen mache, nur in eingeschränktem Maße vorhanden sei. Daher stünden sie auf jener Leiter auf einer niedrigeren Stufe, und sie stünden so auch im Dienste der höher Stehenden. Hier zeigt sich eine wichtige Unterscheidung: Die Männer, wenigstens die aus der Klasse der Müßigen, hätten die Fülle des Menschseins inne, und die anderen hätten ihnen daher zu dienen. Die Frauen, ob es sich nun um freie Frauen oder um Sklavinnen handelte, seien *per definitionem* weniger menschlich, und daher seien sie dazu bestimmt zu dienen.

Aristoteles' diesbezügliche biologische Ansichten waren tief geprägt von seiner Auffassung darüber, wie die Dinge waren und wie sie daher zu sein hätten. Seine Aussage, daß die Frauen von Natur aus mangelhaft seien, ist bekannt, sie ist allerdings nur die logische Konsequenz seines Systems. Ein grundsätzliches Prinzip seines Denkens war, daß von den beiden Komponenten eines jeden Seienden, nämlich «Form» und «Materie», erstere letzterer überlegen sei. In der Linie dieses Denkens betrachtete Aristoteles die sexuelle Fortpflanzung als etwas Positives und Gutes, da ihre Voraussetzung die Trennung der Form (des männlichen Prinzips) von der Materie (dem weiblichen Element) sei. Durch diese Art der Fortpflanzung werde die andauernde Mischung des «Niedrigeren» mit dem «Höheren» im selben Individuum vermieden. Aristoteles

hing so einem Denken an, das von Caroline Whitbeck als die «Blumentopftheorie» von der menschlichen Fortpflanzung bezeichnet worden ist¹³. Die Frau verfüge nicht über ausreichende natürliche Wärme. Daher sei sie unfähig, ihre menstruale Flüssigkeit durch ein «Kochen» dieser Flüssigkeit so zu verfeinern, daß sie zum «Samen» werde. Ihr einziger Beitrag zum Sein des Embryos bestehe daher darin, daß sie ihm seine «Materie» gebe so wie ein «Feld», einen Nährboden, in dem er heranwachsen könne. Aufgrund dieser ihrer Unfähigkeit, «Samen» zu produzieren, müsse die Frau als ein mangelhaftes Wesen betrachtet werden. Aristoteles schließt: «Eine Frau ist wie ein unfruchtbarer Mann.»¹⁴ Zwar äußert sich Aristoteles genauso verschwommen wie Platon in bezug auf die Frage, ob Mann und Frau dieselbe Natur (*physis*) haben oder nicht. Er führt aber konsequent seine funktionalistische Sicht der Dinge weiter, wenn er sagt, daß in bezug auf die menschliche Fortpflanzung «ein Mann Mann ist kraft einer bestimmten Fähigkeit, während eine Frau Frau ist kraft einer bestimmten Nicht-Fähigkeit»¹⁵.

Weil für Aristoteles ein Seiendes kraft seiner Funktion das ist, was es ist, bestimmt die Funktion der Frau bei der menschlichen Fortpflanzung auch die Gesamtheit ihres Lebens. Die Frauen existierten demnach im Hinblick auf die Hervorbringung neuer Menschen. Wenn dabei alles gut gehe, würden Männer hervorgebracht. Gehe dabei aber etwas schief, dann seien mangelhafte, fehlerhafte Männer, eben Frauen, das Ergebnis. Letzteres sei zwar an sich ein bedauernswerter Ausrutscher beim Fortpflanzungsgeschehen, sei aber zugleich im Rahmen des Gesamtkontextes der Fortsetzung der menschlichen Spezies auch etwas Gutes.

In seinen politischen und ethischen Schriften entwickelt Aristoteles einen entsprechenden Verhaltenskodex für die Mitglieder einer Familie, die er — im Gegensatz zu Platon — als die natürliche Grundlage der Gesellschaft betrachtete. Natürlicher Herr und Haupt solcher Familien sei der freie Mann. Sie bestehe außer ihm aus seiner Frau, den Kindern und den Sklaven. Merkwürdigerweise bemerkt Aristoteles nebenbei: «Die Natur hat einen Unterschied gemacht zwischen den weiblichen Wesen und den Sklaven.»¹⁶ Und dann läßt er sich herablassend über die Barbaren aus, die diesen Unterschied nicht machten. Dabei entzogen sich eventuelle weibli-

che Sklaven offensichtlich völlig dem Blickfeld und Denken des Aristoteles.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Aristoteles die Frauen mit den eigentlichen menschlichen Wesen, d. h. den freien Männern, verglich und sie im Vergleich zu diesen für mangelhaft hielt. Die von ihm festgestellten Unterschiede definierte er dann funktional: Frauen und Sklaven existierten — jede Gruppe auf die ihr eigene Weise — zum Nutzen der freien Männer. Zwar schränkte er ein, daß beide Seiten vom gegenseitigen Verhältnis Nutzen hätten, obwohl nach seiner Meinung das «Höhere» sicherlich den größeren Nutzen hätte und es auch so sein sollte. Mann und Frau unterschieden sich gerade darin, daß bei der Frau fehle bzw. bei ihr nur unzureichend vorhanden sei, was der Mann in Fülle habe: die volle Fähigkeit zur Fortpflanzung, das Vermögen der Überlegung, die physische Kraft. Allerdings komme der Frau eine gewisse Funktion als Vehikel der Fortpflanzung zu. Zudem spiele sie eine wichtige Rolle im Leben der Familie, des Herzens der *pólis*, die wiederum die beste aller möglichen Formen des menschlichen Zusammenlebens sei.

III. Mann und Frau in der frühchristlichen Gemeinschaft

Es läßt sich wohl kaum eine direkte Linie von den klassischen griechischen Philosophen bis zu den christlichen Schriftstellern des ersten Jahrhunderts ziehen¹⁷. Dennoch lassen sich in der frühen Christenheit einige Strömungen erkennen, deren gesellschaftliche Ideale denen des radikalen Platon gleichen, sowie andere Gegenbewegungen, die eher mit Aristoteles verwandt sind.

Die Meinung, daß eine patriarchalische Familienstruktur die Familienmitglieder in ihren Fähigkeiten einenge, war nicht nur Platons Meinung. Die frühe Jesusbewegung in Palästina entwickelte eine eher familienfeindliche Ethik, wenn sie die Schüler Jesu aufrief, die patriarchalischen Familienbände abzustreifen, ihr Haus — und damit die Autorität, die sie dort ausübten bzw. der sie dort unterworfen waren — hinter sich zu lassen, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater um des Gottesreiches willen aufzugeben. In der neuen Gemeinschaft der Jünger Jesu als einer «Jüngerschaft Gleicher»¹⁸ wird es zwar wiederum Brüder und Schwestern, Mütter und Kinder,

aber keine Väter geben. Das Patriarchat wird damit überwunden und hört auf, die zentrale Rolle zu spielen, die es bis dahin gespielt hat.

Diese Ethik wurde nicht nur von den Wandermissionaren praktiziert, sondern auch von denen, die zu Hause blieben. Nun wird in den ältesten Traditionen zwar nichts gesagt über ein Verlassen der Ehefrau oder des Ehemannes, aber durch die Abschaffung des Patriarchats wurde die traditionelle Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe in eine neue Beziehung des gegenseitigen Dienens und gar des Rollentausches umgewandelt. Die «Letzten» sind nun die «Ersten» (siehe Mk 10,29–31 par. sowie auch Mk 3,31–35; Lk 11,27–28; Mk 10,42–45; Mt 23,8–11 u. a.).

Eine noch deutlichere Ablehnung der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Mann und Frau nur auf der Grundlage der jeweiligen Rolle bei der menschlichen Reproduktion findet sich in der vorpaulinischen Taufformel, auf die wir in Gal 3,27–28 stoßen: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus.»¹⁹

Offensichtlich steht die Beseitigung rein gesellschaftlich bedingter «Unterschiede» im Mittelpunkt dieser Stelle. Es handelt sich um den Kern der neuen Wirklichkeit, wie sie von den Christen im Geschehen der Taufe wahrgenommen wurde. Dieser Text korrigiert deutlich Gen 1,27, nach dem Gott den Menschen «als Mann und Frau» geschaffen habe. Jene Stelle des Buches Genesis wurde ja gebraucht, um Rollen, die den Männern und Frauen für ihr ganzes Leben einzig und allein auf der Grundlage ihrer Funktionen bei der menschlichen Fortpflanzung zugewiesen wurden, zu rechtfertigen. Die Taufformel in Gal 3,27–28 schafft diese Unterscheidung ab, nicht indem sie etwa ein androgynes Menschenbild propagiert, sondern indem sie die fortpflanzungsbedingte Rolle beider Geschlechter eben auf diese Fortpflanzung eingeschränkt sehen will. Jeder konnte Mitglied der christlichen Gemeinschaft werden, und die verschiedenen Aufgaben der Führung und des Dienstes wurden unabhängig vom Geschlecht der jeweiligen Kandidaten vergeben. Die Christen, die mit jener Formel getauft wurden, stimmten der von Platon in *Politeia* geäußerten Meinung zu, daß die angebli-

che oder wirkliche Fortpflanzungsfähigkeit kein Kriterium zur Bestimmung der konkreten Aufgabe eines Individuums im Rahmen der Gemeinschaft sein dürfe.

Diese Ablehnung der Fortpflanzungsfunktion als eines alles bestimmenden Kriteriums zur Verteilung der verschiedenen Aufgaben in der Familie und der Gemeinschaft hatte eine explosive Wirkung in der damals ganz vom patriarchalistischen Denken geprägten Gesellschaft. Dabei hatte dieses Denken durch die neopythagoräische und stoische Fortführung und Umprägung der aristotelischen Theorien gar philosophischen Status bekommen. Als Paulus dann mit einer kirchlichen Gemeinschaft in Korinth konfrontiert wurde, in der Frauen als Prophetinnen tätig waren und sich völlig frei fühlten, ihrer Aufgabe genauso nachzugehen, wie sie sie verstanden, und gar auf die Ehe verzichteten, um jene Freiheit nicht zu verlieren, fing er an, jene Taufformel zu modifizieren. Er ließ den Teil «nicht Mann und Frau» fallen, um nur noch hervorzuheben: «Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen: Juden und Griechen, Sklaven und Freie» (1 Kor 12,13). An einer anderen Stelle des Briefes heißt es dann auch noch, daß der Mann Abbild und Abglanz Gottes sei, die Frau aber Abbild oder «Ehre» des Mannes (1 Kor 11,7-8)²⁰.

Wie auch in späteren, von Schülern des Paulus unter seinem Namen verfaßten sowie in anderen frühchristlichen Schriften (wie z.B. 1 Petr und dem ersten Brief des Clemens) verfolgt der Autor eindeutig das Ziel, jener Tendenz zur Aufhebung der Unterschiede, die zwischen Mann und Frau aufgrund ihrer jeweiligen fortpflanzungsbedingten Funktion gemacht wurden, entgegenzuwirken. Über die Gründe hierfür braucht man auch nicht lange zu rätseln: Neben dem persönlichen Unbehagen der betreffenden Autoren angesichts der sich abzeichnenden Entwicklung spielte die Sorge, die gesellschaftliche Umwelt könnte Anstoß nehmen, eine wichtige Rolle. So schreibt Paulus: «Gebt weder Juden noch Griechen, noch der Kirche Gottes Anlaß zu einem Vorwurf, so wie auch ich allen in allem entgegenzukommen suche» (1 Kor 11,32-33). Ähnlich enthalten auch die sogenannten Pastoralbriefe (der erste und zweite Brief an Timotheus sowie der Titusbrief) und der erste Brief des Petrus eine Fülle von Mahnungen an die Christen, keinen Anstoß zu erregen. Die Christen lebten schließ-

lich in einer Gesellschaft, die mit Aristoteles der Meinung war, daß alles, so wie es war, richtig sei und so bleiben sollte. Und wer unter den Mächtigen nicht völlig mit dem *status quo* einverstanden war, rief nicht etwa nach einer «neuen Ordnung», sondern wandte sich eher voller Sehnsucht der «guten alten Zeit» von Jahrhunderten zuvor zu, in denen das Leben angeblich besser gewesen sei, weil mehr Ordnung geherrscht habe und die Frauen, genauso wie es sich gehörte, ihren Platz an Webstuhl und Herd eingenommen hätten.

Der Autor des ersten Clemensbriefes erweist sich so geradezu als ein fanatischer Anhänger des Prinzips «Ordnung». In seinem Brief malt er die angebliche goldene Vergangenheit der korinthischen Kirche wie folgt: «Ihr habt denen, die über euch geboten, gehorcht. Ihr habt den Älteren die gebührende Ehrfurcht entgegengebracht . . . Ihr habt Euren Frauen beigebracht, alles mit einem tadellosen und reinen Gewissen zu vollbringen und ihren Ehemännern die Zuneigung entgegenzubringen, die ihnen gebührt. Ihr habt sie auch gelehrt, die Regel des Gehorsams zu beachten und ihren Haushalt mit Würde und in vollkommener Bescheidenheit zu führen» (1 Clemens 1,3).

Wie wirklichkeitsfremd auch dieses Bild der kirchlichen Vergangenheit Korinths gewesen sein mag, Aristoteles hätte applaudiert. In einem solchen Kontext versteht man, daß die Männer der Kirche nicht mit dem Vorwurf konfrontiert werden wollten, sie betrieben den Umsturz der Gesellschaft. Einem solchen Umsturz meinte man zum Beispiel dadurch wirksam entgegenzutreten zu können, daß man betonte, daß in der christlichen Gemeinschaft die Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen beiden Geschlechtern genauso funktioniere wie außerhalb: daß auch dort die Frauen ihren Männern untertan seien (1 Petr 3,1-6) und auch dort keusch, besonnen und ehrbar ihren Haushalt führten, ihre Kinder zur Welt brächten und großzögen (1 Tim 5,14; Titus 2,4-5).

IV. Schlußbemerkung

Im klassischen griechischen Altertum und in der hellenistischen Zeit wurden die fortpflanzungsbedingten Unterschiede zwischen Mann und Frau zu einem Paradigma erweitert, das vorschrieb, welches das «wahre Wesen» von Mann und Frau sei und wie das jeweilige Leben ausse-

hen sollte. Für die freien Männer bedeutete dies uneingeschränkte Freiheit, für die Frauen aber, ob sie nun frei waren oder Sklavinnen, Unterordnung und Einschränkung. Jede Infragestellung der festgeschriebenen gesellschaftlichen Rolle der Frau war auch ein Angriff auf ein Familiensystem, das von jenem Paradigma der verschiedenen Rollen bei der menschlichen Reproduktion ausging. Weil aber die von den Männern beherrschten Familien den Kern der griechischen *pólis* und später auch der römischen zivilen Ordnung bildeten, wurde jedes Abweichen von den vorgeschriebenen Mustern mit Mißachtung und Widerwillen bestraft, wenn es nicht auf

Sorge und Mißtrauen oder gar Feindseligkeit stieß. Und wenn in der christlichen Gemeinschaft jenes rigide Muster der Mann-Frau-Beziehungen in Frage gestellt wurde, wurden die entsprechenden Ansätze nach bestem Vermögen unterdrückt, und dies nicht nur von außerhalb der Gemeinschaften, sondern öfter noch auch von innen. Dennoch ist es den Verfassern der Evangelien gelungen, im Gedenken an die Praxis und die Worte Jesu die «gefährliche Erinnerung» an jene Infragestellung zu bewahren und sie als eine lebendige Hoffnung für die Zukunft aufrechtzuerhalten.

¹ Für eine Darstellung des damaligen Lebens in Athen siehe Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity* (New York 1975).

² Martha Lee Osborne (Hg.), *Woman in Western Thought* (New York 1979) 1,2: «Platon».

³ Siehe Anne Dickason, *Anatomy and Destiny. The Role of Biology in Platon's View of Women*, in: Carol C. Gould/Marx W. Wartofsky (Hgg.), *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation* (New York 1976).

⁴ *Timaios* 90e. Hier zitiert nach Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Politikos, Philebos, Timaios, Kritias*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (Reinbek bei Hamburg, ⁵1964) 211.

⁵ Dickason, *Anatomy and Destiny* 49.

⁶ Für Hippokrates (460–380 v. Chr.) spielt die Frau bei der menschlichen Fortpflanzung eine genauso wichtige biologische Rolle wie der Mann, dies im Gegensatz zu Aristoteles' Meinung.

⁷ Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, NJ, 1979) Part I: Platon.

⁸ *Politeia* V, 454e, hier zitiert nach Platon. *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Phaidon, Politeia*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher ... (Reinbek bei Hamburg ⁹1964) 176–177.

⁹ Moller Okin, aaO., bes. das zweite Kapitel.

¹⁰ Hierbei war es Platon gewiß nicht um das Wohl oder die Emanzipation der Frauen zu tun. Ihn interessierte das Wohlergehen der *pólis*.

¹¹ Für eine negativere Einschätzung von Platons Denken siehe Julia Annas, *Platon's Republic and Feminism*, in: Osborne (Hg.), *Woman in Western Thought* 24–33. Annas ist hierbei im Gegensatz zu Dickason (s. Anm. 3) der Meinung, daß *Timaios* etwa zur gleichen Zeit wie *Politeia* entstanden ist.

¹² *Nikomachische Ethik* VI 1439b. Hier zitiert nach Aristoteles, *Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt* (Stuttgart 1983) 156.

¹³ Caroline Whitbeck, *Theories of Sex Difference: Gould/Wartofsky, Women and Philosophy* 54–80.

¹⁴ Aristoteles, *De generatione animalium* I, 728a, zitiert bei Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Part II: Aristotle 82.

¹⁵ *De generatione animalium* IV, 766a, zitiert bei Moller Okin, aaO. 82–83.

¹⁶ *Politik* I 1252b.

¹⁷ Siehe David Balch, *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in I Peter* (Atlanta 1981). Balch versucht den Einfluß des aristotelischen Denkens auf die «Haustafeln» in den Briefen des Neuen Testaments nachzuweisen.

¹⁸ Siehe E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (New York 1983); *deutsch*: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (München/Mainz 1988).

¹⁹ Siehe die Erörterung dieses Textes aaO. (Anm. 18), Kap. 6, mitsamt den dortigen bibliographischen Hinweisen.

²⁰ Siehe die Erörterung dieses gesamten Themas bei Antoinette C. Wire, *The Corinthian Woman Prophets* (Minneapolis 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LINDA M. MALONEY

Dr. phil. in «American Studies» an der St. Louis University. Dr. theol. an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen, Veröffentlichungen: *All That God Had Done With Them: The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles* (Peter Lang, New York 1991). Derzeit Assistant Professor für Neutestamentliche Studien an der Franciscan School of Theology, Graduate Theological Union. Anschrift: Dr. Linda M. Maloney, Franciscan School of Theology, 1712 Euclid Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.