

Elisabeth Gössmann

Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition

Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen Tradition hängt zusammen mit der Rezeption der philosophischen Systeme von Platonismus, Neuplatonismus und Aristotelismus, die in die Bibel hineingelesen wurden. So verschieden diese interpretatorischen Synthesen aus Bibel und griechischer Philosophie sich im einzelnen auch ausgewirkt haben, sie behaupten übereinstimmend die Prinzipalität des Mannes und das abgeleitete Menschsein der Frau. Prinzipalität bedeutet: den Anfang bilden und zur Herrschaft berufen sein. Diese Voraussetzung wird weder von den meisten Kirchenvätern noch von den meisten der mittelalterlichen Scholastiker in Frage gestellt. Das Konstrukt «Frau» erklärt sich im wesentlichen als Negation bzw. Verminderung des Konstrukts «Mann». Obwohl es Gegentraditionen gibt, die von diesem andro-normativen Menschenbild abweichen, setzt die Haupttradition offizieller Theologie bis in die Neuzeit (in beiden Konfessionen) sich aufgrund immer neuer kirchlicher Bestätigungen wirkungsgeschichtlich durch, und die Gegentraditionen, seien sie in der Pluralität theologischer Schulen begründet oder von als Mystikerinnen bzw. Dichterinnen bezeichneten Frauen getragen, geraten ins Abseits.

Weil es der gleiche Bibeltext ist, der die Jahrhunderte hindurch immer wieder ausgelegt wird, hält sich die Andronormativität des Menschenbildes über die Epochengrenzen hinweg. Wir beschränken uns hier nebst einigen patristischen Rückblenden auf das Mittelalter, mit gelegentlichem Ausblick auf die frühe Neuzeit.

*I. Adam, der Ersterschaffene, das vollendete
Gottesbild, und das Defizit der Frau.
Gegentradition: Eva, Gottes Meisterwerk*

Hannah Arendt erklärt das Handeln als die einzige Tätigkeit der *vita activa*, die sich ohne Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Grundbedingung des Handelns ist die Pluralität, «die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf Erden leben.» In dem im Plural männlich-weiblich erschaffenen Menschen von Gen 1 wird nach ihr diese Grundbedingung deutlich, während sie den Schöpfungsbericht von Gen 2 folgendermaßen kritisiert: «Hier ist der Plural den Menschen nicht ursprünglich zu eigen, sondern ihre Vielheit ist erklärt aus Vielfältigkeit. Jede wie immer geartete Idee vom Menschen überhaupt begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells.»¹ Dies trifft genau die christliche Tradition.

Das erste Genesiskapitel vernachlässigend, dessen Bedeutung als eigenständige Quelle (P) sie noch nicht kannte, konzentriert sich die christliche Tradition auf Gen 2 (J): Von Adam als Urmodell stammen alle Menschen ab, auch die Frauen. Zwar wird die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter nach Gen 1 nicht ganz unterschlagen, aber für das weibliche Geschlecht stark eingeschränkt, z.B. nach Wilhelm von Auxerre (am Beginn der Hochscholastik), weil der Mann 1. unmittelbar nach dem Bild Gottes geschaffen sei, die Frau jedoch nur durch den Mann vermittelt (*mediante viro*); weil er 2. einen klareren Intellekt habe und die Frau ihm folglich nach der Naturordnung unterworfen sein müsse; weil 3. alle Menschen, auch die Frauen, auf den einen Menschen zurückzuführen seien, so wie von dem einen Gott alles Geschaffene herrühre². Daraus ergibt sich folgendes Defizit für die Frau: Sie ist nicht direkt, sondern nur über den Mann Bild Gottes, womit man 1 Kor 11,7 gerecht werden wollte. Dem Mann untersteht sie «von Natur», was sie Gott unähnlich macht und auf die Seite der Schöpfung stellt, denn sie kann Gott in seiner Kreativität als Schöpfer nicht abbilden. Was bleibt von ihrer *imago Dei*? Die Scholastik sagt, daß sie in der Abbildung der Trinität durch die Ternare von Seelenkräften, die Augustinus namhaft gemacht hat (z.B. Gedächtnis, Einsicht, Wille), dem Mann nicht nachsteht. Dies ist nicht

bedeutungslos, da hier Glaube und Gnade ansetzen und die Gleichheit der Frau in der Erlösung grundgelegt wird. Das Defizit der Frau wirkt sich aber aus als Nichtberufung zum Herrschen, und dies gegen Gen 1,26–28, den Schöpfungsauftrag an beide Geschlechter. Wo das als Widerspruch empfunden wird, heißt es, die Frau habe sich diese Berufung verscherzt durch ihre Rolle als Verführerin in Gen 33³.

Die Gegentradition der Frauen, die kontinuierlich mindestens vom 12. bis zum 17. Jahrhundert zu verfolgen ist⁴, entdeckt «Eva», die zuletzt Erschaffene, als das vollkommenste Geschöpf, das strahlende Gottesbild und die Spur der göttlichen Weisheit. Hildegard von Bingen bestätigt dem Mann wegen seiner Erschaffung aus dem Ackerboden das Privileg der physischen Stärke, der Frau aber wegen ihrer Erschaffung aus menschlicher Leiblichkeit das Privileg der größeren Geschicklichkeit, Subtilität und Agilität⁵. Die leibliche Vorzüglichkeit der Eva wird in der Frauentradition apologetisch verwendet gegen das scholastische Argument, die Seele sei zwar geschlechtslos, könne aber in einem männlichen Leib ihre Kräfte besser entfalten als in einem weiblichen. Frauen lassen in bededtem Schweigen die scholastischen Einschränkungen weiblicher Gottebenbildlichkeit beiseite und betonen das Gottesbild im Menschen, gegen dessen Entstellungen sie einschreiten wollen, in egalitärer Weise. Einspruch gegen die den Frauen abgesprochene Christusähnlichkeit äußert sich in dem Christuswort, das Gertrud die Große in der Vision vernimmt: «Wie ich das Ebenbild Gottes des Vaters in der Gottheit bin, so wirst du für die Menschheit das Ebenbild meines Wesens sein.»⁶ Gottebenbildlichkeit der Frau nicht nur als Mensch, wie noch Scheeben einschränkte, sondern als Frau ist es, was die Frauentradition reklamierte, bei Marie de Jars de Gournay sogar mit verkappter Forderung nach dem kirchlichen Amt verbunden⁷, ein Zeichen auch dafür, wie sehr der Begriff der Gottebenbildlichkeit als Vorläufer von dem der Menschenrechte fungierte und in dieser sozialen Bedeutung Frauen wie Männern bewußt war.

II. Die sündige Eva. Gegentradition: Die getäuschte bis unschuldige Eva

Weil (für Katholiken) schon innerbiblisch mit Sir 25,24 die frauenfeindliche Genesisdeutung

beginnt, die in 1 Tim 2,13f. fortgeführt wird⁸, ist es nahezu selbstverständlich, daß die christliche Tradition sich von der Projektion von Sünde und Tod auf die Frau, die in anderen Religionen ebenso vorkommt, nicht freihalten konnte. Kirchenväter und Scholastiker bemühen sich zwar, eine formale Gleichheit der Ursünde bei Mann und Frau aufrecht zu erhalten, indem er in dieser, sie in jener Hinsicht mit der Ursünde mehr belastet wird, aber daß die Frau primär für den Stolz des Gottgleichseinwollens verantwortlich gemacht wird, wiegt erheblich schwerer, wie die Wirkungsgeschichte zeigt. Augustinus verharmloste die Adamssünde *de facto* zum Kavaliersdelikt, indem er ihn zwar in Ungehorsam, aber primär aus Sympathie mit der schuldig gewordenen Eva mitsündigen läßt, um sie nicht allein verlorengelassen zu lassen. Petrus Lombardus im 12. Jh., den alle künftigen Theologen kommentieren mußten, spricht vom (Krebs)geschwür der Anmaßung in der Evasbrust⁹. Die Sünde der Frau wiegt nach scholastischer Auffassung auch dadurch schwerer, daß sie nicht nur gegen Gott und sich selbst sündigt wie der Mann, sondern außerdem noch gegen den Nächsten, den sie zur Sünde verführt¹⁰.

Daß das weibliche Geschlecht durch die Jahrhunderte mit «Eva, der Verführerin» identifiziert wurde, hat eine besonders empfindliche Gegenwehr hervorgerufen. Während Hildegard von Bingen die erste Frau als mehr von der Schlange getäuscht denn sündigend darstellt und auf den Tumor des Stolzes in der männlichen Brust hinweist¹¹ und Mechthild von Magdeburg die Gleichheit der Sünde von Mann und Frau betont, beginnt Christine de Pizan, Eva freizusprechen. Solches findet sich zuweilen auch bei Männern, aber meist in ambivalenter Weise, indem, wie bei Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, die «böse» und die «gute» Eva nur nebeneinander gestellt werden.

Bei Frauen jedoch ist die Verteidigung des eigenen Geschlechts in ihrer Lebenswelt das Motiv für den Freispruch der Eva, um das Übel der Diskriminierung an der Wurzel zu packen: «Zum Schluß muß ich noch auf die leichtfertigsten Argumente einiger Männer eingehen. Hauptsächlich führen sie an, Eva sei die Ursache für die Sünde Adams und folglich für unseren Fall und unser Elend gewesen. Ich antworte, daß Eva den Adam auf keine Weise zur Sünde brachte, sondern ich glaube, daß sie ihm vielmehr einfach

vorschlug, von der verbotenen Frucht zu essen. (...) Doch wußte sie nicht, daß davon zu essen Sünde war, und ebenso wenig erkannte sie, daß die Schlange (...) der Teufel war» (Lucretia Marinella, 1600)¹². Aufgrund der besonderen Eigenart des Renaissance-Platonismus gelingt es der Marinella sogar, die physischen und psychischen Vorzüge des eigenen Geschlechts in den stufenweise erfolgenden Aufstieg über das Schöne zum göttlichen Einen einzubauen und so der Frau eine vermittelnde Funktion für den Mann zuzuschreiben, das Gegenteil also von einer Verführung zum «Abstieg».

III. Der aktive Mann und die passive Frau. Gegentradition: Die Kooperation der Geschlechter

Die Behauptung einer größeren Klarheit des männlichen Intellektes bei Augustinus wie in der Scholastik beruht auf naturphilosophischen und historisch überholten biologischen Auffassungen aus der Antike, vor allem der Elementen- und Säftelehre. In der platonisch beeinflussten Schule von Chartres im 12. Jh. liest man, Gott habe bei der Erschaffung der Frau die Elemente weniger gut gemischt als bei der des Mannes¹³. Die oberen Elemente des Kosmos (Feuer, Luft) werden als «männlich», die unteren (Wasser und Erde) als «weiblich» identifiziert. Daraus resultieren die Hitze und Trockenheit des Mannes, die eine für die geistige Entwicklung günstigere Temperamentenmischung bewirkt, also sein klarerer Intellekt, und die Feuchtigkeit und Kälte der Frau, Ursache für die weniger günstige Temperamentenmischung und infolgedessen ihre geistige Schwäche. Aber auch die Aktivität des Mannes und die Passivität der Frau werden so erklärt, eine Lehre, die, je uneingeschränkter die Aristoteles-Rezeption, desto mehr zum Tragen kommt. Mit wenigen Ausnahmen ist dadurch auch für die Theologen der Tradition die «biblische» Geschlechterhierarchie Mann-Frau philosophisch erklärt. Die Harmonie von «Bibel» und «Philosophie» besticht und wird in ihrer Eigenschaft als Zirkelschluß nicht erkannt.

Unwiderrspochen hingegenommen wurde sie jedoch nicht. So entwickelte schon im 12. Jh. Hildegard von Bingen eine die Geschlechterhierarchie aufbrechende kosmische Anthropologie, indem sie die mittleren Elemente, Luft und Was-

ser, überwiegend im Körper der Frau aufwies, und die extremen, Feuer und Erde, im Körper des Mannes¹⁴. Die Eigenschaften der Geschlechter entwickeln sich folglich polar, ihre Tätigkeiten ergänzen sich, und beide kommen einander zu Hilfe. Das Pauluswort, Eva sei für Adam geschaffen, erhält den Zusatz: so wie er für sie¹⁵. Auch wenn die androzentrisch bestimmte Rechtsordnung dem noch lange entgegensteht, ist hier schon eine mehr oder weniger verborgene Unterwanderung der Geschlechterhierarchie angekündigt.

Genau genommen, geht auch die franziskanische Schule diesen Weg, wengleich der erste Blick täuschen mag. Aristoteles, der von der *Sacra Scriptura* (= Bibel und Heilsgeschichte) nichts versteht, ist für die Franziskaner auf diesem Gebiet keine Autorität. Das merkt man spätestens beim Studium der franziskanischen Mariologie, wengleich auch die Schöpfungslehre eines Bonaventura eine gewisse Neigung zum polaren Menschenbild zeigt¹⁶. Der Mann empfängt von der Frau Wohltaten, so wie sie von ihm, wobei letzteres im Sinne der Geschlechterhierarchie Mann-Frau allerdings höher veranschlagt wird. Da die Franziskaner in ihrer Biologie und Psychologie der Geschlechter nicht Aristoteles, sondern Hippokrates und Galen folgen¹⁷, nehmen sie einen wirkungsvollen weiblichen Samen an, womit sie der Entdeckung der weiblichen Eizelle in den zwanziger Jahren des 19. Jh.s erheblich näher kommen als die aristotelische Linie. Aktiv und passiv ist zwischen den Geschlechtern reziprok, wenn auch die Aktivität des Mannes überwiegt. Daher rührt auch das franziskanische Interesse an einer erbsündenfreien Empfängnis Marias: Sie ist wie jede Frau in ihrer Mutterschaft auch aktiv, kann also trotz jungfräulicher Empfängnis, die die Übertragung der Erbsünde auf das Kind verhindert, dennoch eine durch Sündenfolgen verletzte und geschwächte menschliche Natur auf ihren Sohn vererben, was diesen als Erlöser disqualifizieren würde¹⁸.

Das Desinteresse des Thomas von Aquin und seiner Schule an der *immaculata conceptio* Marias ist damit auch erklärt: Kommt sie doch als Überträgerin irgendwelcher Erbsündenfolgen auf ihren Sohn wegen der Passivität der Frau, von der sie keine Ausnahme macht, gar nicht in Frage. Die franziskanische Tradition dagegen überwindet mit ihrem Widerspruch zur reinen

Passivität der Frau ein Defizit des weiblichen Geschlechts.

IV. Die Frau, benachteiligt von Naturordnung, Naturgesetz und göttlichem Gesetz.

Gegentradiation: Die männliche Usurpation

Eine in der Tradition oft gestellte Frage ist, ob von der *lex naturae* die Monogamie gefordert sei, da doch die Väter des Glaubens im Alten Testament offensichtlich nicht so gelebt hätten. Die Antwort läuft, die alttestamentlichen Patriarchen entlastend, darauf hinaus, daß je nach den Erfordernissen der einzelnen Geschichtsepochen es naturrechtlich gefordert sei, daß ein Mann mit mehreren Frauen seinen Nachwuchs vermehre oder sich auf die Kinder einer Frau beschränken könne, was für die Zeit des Evangeliums als irreversible Regel zu gelten habe. Polyandrie der Frau aber wird von Anfang an und für immer als Verstoß gegen die Ordnung oder das Gesetz der Natur erklärt, und zwar, wie die franziskanische Summa Halensis es schulen- und epochenübergreifend ausdrückt, weil eine Frau nicht von mehreren Männern gleichzeitig schwanger sein kann, wohl aber mehrere Frauen gleichzeitig die Kinder eines Mannes austragen können (*quia una non potest fecundari a pluribus, sed unus bene potest fecundare plures*)¹⁹.

Aufschlußreich ist, daß bei der Fiktion einer Polyandrie der Frau nicht etwa die Geschlechterhierarchie sich umkehrt, sondern daß als zweiter Grund für die Naturwidrigkeit eines solchen Verhältnisses angegeben wird, es sei für den Frieden der Familie nicht förderlich, wenn viele Männer eine Frau regieren würden.

Noch Hugo Grotius denkt in diesem Punkt genau wie die Scholastik. Die naturrechtlich begründete eheherrliche Gewalt wird bei manchen Autoren mit der eines absoluten Herrschers gleichgesetzt. Pufendorf schränkt die naturrechtlich mögliche Polygynie des Mannes allerdings ein, indem er betont, die starke Zunahme der Bevölkerungszahl in aller Welt habe sie eigentlich überflüssig gemacht. Gisbert Voetius von der reformierten Akademie zu Utrecht läßt 1669 in seiner *Politica Ecclesiastica* die größere Würde des Mannes vor der Frau durch das Naturgesetz, welches den Mann zur Herrschaft und die Frau zum Gehorsam bestimmt, in das Herz aller Menschen eingeschrieben sein. Auch für ihn besteht Hausvatergewalt *iure divino et*

naturali. Hatte Thomas von Aquin einst mit einem neuplatonisch anmutenden Satz den Mann in seiner Eigenschaft als innerweltliches Letztprinzip und Abbild des Schöpfergottes als Ursprung und Ziel der Frau bezeichnet²⁰, so tut Voetius es ihm gleich, jedoch ohne ihn zu zitieren. Deutlicher kann die totale Rückbeziehung der Frau auf den Mann nicht ausgedrückt werden²¹.

Selbstverständlich hat es auch gegen dieses im Wandel zur frühen Neuzeit aus dem moraltheologischen in den juristischen Bereich übergegangene Naturrechtsdenken Widerstand gegeben. Dabei ist weniger an die im Streit um die Gynaiokratie positiv eingestellte Partei zu denken, denn sie verlangte ja, daß Frauen, die bei Ausbleiben männlichen Nachwuchses in erblichen Monarchien zur Herrschaft gelangten, die weibliche Ethik der gehorsamen Unterwerfung aufgeben und die männliche annehmen, also gleichsam einen geistigen Geschlechtswechsel vollziehen sollten²². Hier ist eher an die Versuche hochadliger Frauen wie etwa der Marguerite de Navarre zu denken, die wie viele andere Frauen, besonders in Frankreich, eine Apologie ihres eigenen Geschlechtes geschrieben hat, wo sie die privilegierte Erschaffung der Eva als Gottes Meisterwerk als Grund für das politische Geschick der Frauen anführt und die gesamte Männerherrschaft kurzerhand als Usurpation erklärt²³. Die Unterordnung der Frau ist für sie die Folge einer von Gott (Gen 3,16) nur festgestellten Rechtsüberschreitung des Mannes.

V. Die Frauen sollen männlich werden.

Gegentradiation: In der Unversehrtheit unseres Geschlechtes werden wir Christus entgegengehen
(Hildegard von Bingen)

Bekannt ist die Stelle im apokryphen Thomas-evangelium, wo Petrus mit der Begründung, daß Frauen des Lebens nicht würdig seien, Maria Magdalena aus dem Jüngerkreis wegschicken will. Der Jesus dieses Textes antwortet darauf, er werde sie leiten, daß sie sich männlich mache, auf daß sie lebendiger Geist werde und so in das himmlische Reich eingehen könne²⁴. Bekannt ist ferner, daß auch Kirchenväter wie z.B. Ambrosius und Hieronymus ähnlich sprechen, indem die noch dem Mann und den Kindern dienende oder noch nicht zur vollen Glaubenserkenntnis Gelangte als «Frau», die der Fortpflan-

zung entsagende oder im Glauben fortgeschrittene Frau aber als «Mann» bezeichnet wird²⁵.

Das Fleischliche aufzugeben und geistig zu werden, als symbolischer (oder realer?) Geschlechtswechsel verstanden, wird den Frauen als Möglichkeit aufgegeben oder offen gehalten, womit das Christentum keineswegs allein steht, sondern gerade hier (durch die Gnosis vermittelt?) Parallelen zum Buddhismus aufweist²⁶. Die Vollkommenheit eines weiblichen Wesens kann von männlicher Seite aus nur als «Erhebung» und Angleichung an das eigene Geschlecht gedacht werden, als Reduktion in das eine, das eigentliche, das Menschsein männlicher Prägung.

Das von Frauen der christlichen Antike, die mit männlicher Haartracht und Kleidung als «Eunuchen» in der Wüste oder auch als Jungfrauen bei ihrer Familie lebten, gern wahrgenommene Gleichheitsangebot²⁷ lautete also: «Werdet unseresgleichen!» In der damaligen Situation war dies nicht frauenfeindlich gemeint, läßt aber zwei ganz verschiedene Interpretationen zu: zum einen die Aufhebung des Weiblichen als des Unvollkommenen in das Männlich-Vollkommene als das Erste und das Letzte, zum andern die Aufhebung von Geschlechtlichkeit überhaupt, auch des Männlichen, als eine neuplatonisch gedachte Befreiung. Scotus Eriugena wird in diesem Sinne zu verstehen sein²⁸. Der eschatologische Charakter der asketischen Bewegung der Spätantike deutet aber auf eine Utopie sexualitätslosen Menschseins.

Hier liegt der Punkt, wo Augustinus die Gedanken in eine andere Richtung zu lenken versucht. Obwohl gerade bei ihm die Positiv-Negativ-Symbolik des Männlichen und Weiblichen, soweit sie das irdische Leben betrifft, sehr stark vertreten ist, hütet er sich davor, die Andersartigkeit der Frau als etwas auszugeben, das für das Jenseits nicht erhaltenswert wäre. Eine Auferstehung aller Frauen als Männer lehnt er entschieden ab. Da die verklärte Leiblichkeit «*libido*» und «*vitium*», also ihre sündhaft bedingte Schwächung, hinter sich gelassen hat, können durch die weibliche Form des Menschseins keine Konflikte mehr entstehen, so daß Augustinus sie in ihrer kreatürlichen Schönheit anzuerkennen vermag: «Frausein ist doch kein Laster, sondern Natur.»²⁹ Daß dies zu sagen nötig war, beruht auf der «Stimmung» der spätantiken Kultur, in die das Christentum hineingeboren wurde und

der es sich mit seiner Bibelinterpretation angelegentlich hat.

Mit seiner Lehre von der Erhaltung des Frauseins im Eschaton gab Augustinus dem Mittelalter eine gute Mitgift, auch für dessen Bekämpfung dualistischer Sekten, die immer noch vom (eschatologischen) Mannwerden der Frau redeten. Schreibende Frauen des Mittelalters, die — nicht ohne Zeichen der Solidarität mit den «*mattes*» — als «*virgines*» ihr Frausein betonten, lassen die Symbole des Mannwerdens hinter sich und koppeln ihren Topos weiblicher Bescheidenheit, mit dem sie ihre Werke einleiten, mit einem starken Erwählungsbewußtsein.

Schlußbemerkung

An dieser sehr verkürzten Darstellung ist hoffentlich deutlich geworden, daß bei aller Zähigkeit der androzentrisk-patriarchalen Haupttradition auch gewisse Modifikationen ihres Konstrukts «Frau» möglich waren. Wieweit dafür Gegentraditionen den Anlaß gaben, ist bei dem Mangel an entsprechender Forschung noch nicht genau zu bestimmen. Daß die Gegentraditionen sich jahrhundertlang bemühen müssen, immer die gleichen Vorurteile gegenüber dem weiblichen Geschlecht zu widerlegen, deutet allerdings auf deren geringen Erfolg.

Wenn der Anschein entstanden ist, als seien die Lehren der Gegentraditionen bloße Umkehrungen, d. h. Überbewertungen des zuvor unterbewerteten weiblichen Menschseins, so ist darauf zu erwidern, daß dem nicht so ist. Denn bei den Gegentraditionen handelt es sich um die «Negation der Negation»³⁰. Das Konstrukt einer nicht zum vollen, andronormativ bestimmten Menschsein gelangten Weiblichkeit wird widerrufen, indem von der Seinsursprünglichkeit des Frauseins ausgegangen und diese zu beschreiben versucht wird, nicht als abgeleitetes, sondern als eigenständiges Menschsein. Solche Texte zu meditieren, kann heutigen Frauen und Männern dazu verhelfen, das Denken aus dem Einprinzip zu überwinden und ein duales, nicht dualistisches, auch nicht nur polares Modell des Menschseins zu entwickeln, an dem es uns noch fehlt.

¹ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (Stuttgart 1960) 15f.

² Wilhelm v. Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Pigouchet (Paris 1500, Frankfurt a.M. 1964) fol 58v.

³ Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman* (Cambridge 1980) 11 u. ö.

⁴ Vgl. meine Artikel «Eva», «Gottebenbildlichkeit» und «Spiritualität» im Wörterbuch der Feministischen Theologie (Gütersloh 1991).

⁵ Elisabeth Gössmann, *Ipsa enim quasi domus sapientiae*. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt/Dieter R. Bauer (Hgg.), «Eine Höhe über die nichts geht.» Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (Stuttgart-Bad Cannstatt 1986) 1-11.

⁶ Gertrud die Große, *Legatus divinae pietatis*, übersetzt von Johanna Lanczkowski (Heidelberg 1989) 25.

⁷ Marie de Jars de Gournay ist vorgestellt in Elisabeth Gössmann (Hg.), *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung* Bd. 1 (München 1984), Kap. 1. Vgl. bes. 28f.

⁸ Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*. Eva und die Folgen (Freiburg i.B. 1989).

⁹ Zu Augustinus und Petrus Lombardus vgl. die entsprechenden Kapitel bei Monika Leisch-Kiesel, *Eva in Kunst und Theologie des Frühchristentums und Mittelalters*. Zur Bedeutung «Evas» für die Anthropologie der Frau (Diss. Theol. Fakultät der Universität Salzburg 1990).

¹⁰ Vgl. zu dieser Thematik auch das Kapitel «Der Mensch als Mann und Frau» in meiner Habilitations-Schrift: *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis* (München 1964) 215-229 und dies., *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts*, *Miscellanea Mediaevalia* 12/1 (Berlin 1979) 281-297.

¹¹ Vgl. Barbara J. Newman, *O feminea forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard* (Ph.D. Diss. Yale University 1981).

¹² Lucretia Marinella ist vorgestellt in Elisabeth Gössmann (Hg.), *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung* Bd. 2 (München 1985), Kapitel 1. Zitat S. 41. Zu Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim vgl. Bd. 4 des gleichen Archivs (München 1988), Einleitungen und Text.

¹³ Vgl. Hans Liebeschütz, *Kosmologische Motive in der Frühscholastik*. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923-24, Hg. F. Saxl (Leipzig/Berlin 1926) bes. 128.

¹⁴ Vgl. Prudence Allen, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution* (Montréal/London 1985). Dies., *Two Medieval Views on Woman's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas*, *Studies in Religion. A Canadian Journal* 16 (1987) 21-36.

¹⁵ Scivias I,2, *Migne PL* 197,393; *CCCM* 43,21.

¹⁶ Vgl. meinen Versuch, den Zusammenhang von System und Frauenbild bei den Franziskanern zu ergründen: *Theodor Schneider* (Hg.), *Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie* (Freiburg i.B. 1989) 44-52.

¹⁷ Vgl. Emma Thérèse Healy, *Woman according to St. Bonaventure* (Erie, Pennsylvania, 1965) 11f. Einen unwirksamen Samen der Frau nahm auch Albertus Magnus an. Vgl.

Paul Hossfeld, *Albertus Magnus über die Frau*, in: *Trierer Theol. Zeitschr.* 91 (1982) 221-240.

¹⁸ Vgl. Elisabeth Gössmann/Dieter R. Bauer (Hgg.), *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?* (Freiburg i.B. 1989) 63-85.

¹⁹ *Summa Fratris Alexandri* Tom. IV L.III (Quaracchi 1948) Nr. 253-255.

²⁰ Thomas v. Aquin, *Summa Theol.* I q.93 a. 4 ad 1 «*Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae.*»

²¹ *Politicae Ecclesiasticae Pars II* (Amsterdam 1669) L.I Tr. 4 *De mulieribus*, p.186: «*Vir est origo et principium ex quo mulier, et est finis propter quem producta est mulier.*»

²² Vgl. Maclean (Anm. 3) 62f.

²³ Vgl. zu Marguerite de Navarre: *Archiv* (Anm. 7) 13f.

²⁴ Zum Thomas-Evangelium und seiner geistigen Umwelt vgl. P.R.L. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York 1988) bes. 113 mit weiterer Literatur.

²⁵ Auf diese Texte und Zusammenhänge hat schon seit langem aufmerksam gemacht: Hays van der Meer, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freiburg i.B. 1969). Zu Hieronymus und Ambrosius 97f.

²⁶ Vgl. Elisabeth Gössmann, Haruko Okano, *Himmel ohne Frauen? Zur Eschatologie des weiblichen Menschseins in östlicher und westlicher Religion*, in: *Das Gold im Wachs*, *Festschr. f. Thomas Immoos*, Hgg. E. Gössmann/G. Zobel (München 1988) 397-426.

²⁷ Cf. Ruth Albrecht, *Das Leben der hl. Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen* (Göttingen 1986). Kari Vogt, *Männlichwerden — Aspekte einer urchristlichen Anthropologie*, in: *CONCILIUM* 21 (1985) 434-442.

²⁸ Zu Scotus Eriugena vgl. die Arbeiten von Werner Beierwaltes, bes. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a.M. 1985).

²⁹ «*Non est autem vitium sexus femineus, sed natura.*» *De civitate Dei* 22,17.18.

³⁰ Die Formulierung stammt von Katharina Fietze, *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, *Diss. Philos. Fakultät der Universität München* 1990 (Paderborn 1991).

ELISABETH GÖSSMANN

1928 in Osnabrück geboren. Honorarprofessorin an der Seishin-Universität Tokyo, außerplanmäßige Professorin in der Philosophischen Fakultät der Universität München. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Mediävistik, der Religionsgeschichte Japans und der theologie- und philosophiegeschichtlichen Frauenforschung. Übersetzungen ins Japanische, Französische, Spanische, Italienische, Niederländische. Anschrift: Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollnerstraße 57, D-8000 München 71. Derzeit: 168 Suginami ku, Miyamae 5-8-9, Tokyo, Japan.