

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 88 (1998)

Heft: 2

Artikel: Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in schöpfungs-theologischer und christologisch-soteriologischer Perspektive : ein exegetischer Beitrag

Autor: Arx, Urs von

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404878>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in schöpfungstheologischer und christologisch-soteriologischer Perspektive – ein exegetischer Beitrag

1. Mein Beitrag konzentriert sich auf eine Diskussion der biblischen Texte, auf welche die altkirchliche Tradition in ihren Aussagen über den Menschen in seiner Differenzierung als Mann und Frau immer wieder zurückgreift. Die Stossrichtung der Arbeit ist primär exegetisch und auslegungsgeschichtlich. Dabei geht es mir im Blick auf die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte nicht um Vollständigkeit, sondern um die Wahrnehmung und Herausarbeitung bestimmter sich wiederholender Interpretationslinien.

Ich gehe so vor, dass ich zunächst darstelle, wie die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in schöpfungstheologischem Kontext allenfalls zur Sprache kommt. In der christlichen Tradition spielt dabei Gen 1–3 eine zentrale Rolle. Ich gebe eine kurze und selektive Auslegung des Textes unter Berücksichtigung heutiger Exegese und konfrontiere dies dann mit frühchristlichen Auslegungstraditionen. Ich befrage dabei die herangezogenen Texte, ob und wie der in der (späteren) christlichen Tradition zentrale Begriff der Gottebenbildlichkeit (GE) mit dem distinktiven Mann-Sein und Frau-Sein des Menschen – also im Unterschied zum Mann und Frau gemeinsamen Mensch-Sein – in Beziehung gebracht wird. Damit ist auch die Frage nach der explizit genannten Bedeutung Jesu Christi im eschatologischen oder protologischen Kontext einer Vermittlung der GE des Menschen gestellt.

Dann gehe ich in einer gedrängten Skizze auf die Frage ein, inwiefern das distinktive Mann-Sein und Frau-Sein bei der Bestimmung der GE des Menschen durch die frühe Tradition der Kirche eine Rolle spielt. Diese Tradition setzt als Grundannahme voraus, dass die GE durch Partizipation an Jesus Christus, dem authentischen Bild Gottes im protologischen Schöpfungsgeschehen, konstituiert und in einem eschatologischen Schöpfungs-/Erlösungsgeschehen wiederhergestellt wird. Damit ist die christologisch-soteriologische Dimension des Themas gegeben.

Ich bin durchgehend an der Frage interessiert, ob der Umstand, dass der Vermittler der GE an die Menschen in seiner Inkarnation die menschliche Natur in der Gestalt eines Mannes annahm bzw. häufig in männlicher Metaphorik zur Sprache gebracht wird, die Konsequenz hat, dass eine Frau hinsichtlich ihrer GE in einer anderen Relation zu ihm steht als ein Mann. Die Antwort dürfte für unser Generalthema von Belang sein.

2. Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen kommt in der biblischen Tradition, wie sie der Kirche in der kanonisierten Gestalt der Hl. Schrift vorliegt, grundlegend in den Schöpfungsüberlieferungen Gen 1–3 zur Sprache¹.

Ich folge einem breiten Konsens neuzeitlicher Exegese (seit *H.B. Witter*, 1711), wenn ich in Gen 1 und Gen 2f. zwei verschieden akzentuierte, nur partiell sachlich parallele Schöpfungsberichte mit je eigener Entstehungsgeschichte unterscheide, die erst in einem Überlieferungsgeschichtlichen Prozess miteinander verbunden worden und in eine lineare erzählerische Sequenz gebracht worden sind. Wo diese Annahme der Doppelung nicht gemacht wird, hat dies, wie die ältere Auslegungsgeschichte zeigt, beträchtliche Konsequenzen für die Interpretation.

2.1 Gen 1 wird dem «priesterschriftlichen Werk» zugeordnet, das in der Regel in die exilische und nachexilische Zeit datiert wird, wobei umstritten ist, ob es sich dabei um eine ursprünglich unabhängige Quellenschrift mit teilweise analogem Inhalt zu den anderen Quellschriften («Jahwist» und «Elohist») handelt oder um eine redaktionelle Bearbeitung eines älteren Pentateuchs bzw. Hexateuchs.

Gen 2f. wird dem in sich mehrschichtigen jahwistischen Werk zugeordnet und heute eher in die späte als frühe Königszeit datiert².

Gen 1,1–2,4a ordnet sechs Tagen acht Schöpfungswerke Gottes zu. Uns interessiert innerhalb von Gen 1,24–31 die Erschaffung des Menschen, die durch Endposition und sprachliche Akzentuierungen³ als

¹ Die übrigen, literarisch zum Teil älteren Menschenschöpfungsaussagen im Alten oder Ersten Testament schweigen sich über die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen (*ʾādām*) aus: vgl. Ex 4,11; Dtn 4,32; Jes 17,7; 45,12; Jer 27,5; Sach 12,1 (vgl. Gen 2,7); Ps 8,5–9; vgl. Ps 139,13. Aus der reichen Sekundärliteratur zu den hier interessierenden Fragen von Gen 1–3 seien erwähnt: *Claus Westermann*, *Genesis* (1–11), BK.AT I/1, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) ³1983, 104–380; ders., Art «*ʾādām*», in: *THAT I*, München/Zürich (Kaiser/TVZ) 1971, 41–57; *Phyllis Trible*, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia (Fortress) 1978, 12–30, 72–143; *Marguerite Harl* u.a. (Hg.), *La Bible d’Alexandrie I: La Genèse*, Paris (Cerf) 1986, 95–112; *Monique Alexandre*, *Le commencement du livre, Genèse I–V: La version grecque de la Septante et sa réception*, *Christianisme antique* 3, Paris (Beauchesne) 1988, und weitere, im folgenden genannte Titel.

² Vgl. z.B. *Otto Kaiser*, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh (Mohn) ⁵1984, 78–122.

³ Gottes Absichtserklärung 1,26a (*naʾaśaeh ʾādām* / ποιήσωμεν ἄνθρωπον) richtet sich an eine ungenannte Zuhörerschaft, die in historisch-kritischer Per-

Höhepunkt des göttlichen Schöpfungswerkes gekennzeichnet wird, und zwar insbesondere die Verse Gen 1,26–28. Der Mensch⁴ wird als Geschöpf Gottes⁵ vor den übrigen u.a. ausgezeichnet durch die GE, was durch die mit Präpositionen verbundenen und auf Gott (und Hofstaat?) referierenden Ausdrücke *šaēlaem* und *demūt* ausgedrückt wird⁶. Wie diese genau zu verstehen sind, bleibt umstritten. Das entspricht der Beobachtung, dass es im Verlauf der Auslegungsgeschichte dann auch zu verschiedenen Interpretationen kommt, wie wir noch sehen werden. Immerhin wird man sagen können, dass aller Wahrscheinlichkeit nach *šaēlaem* den Sachverhalt der – konkreten oder abstrakten – Repräsentation, *demūt* den der Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit zum Ausdruck bringt. Im Kontext werden die beiden Ausdrücke weitgehend synonym sein⁷, auch die Präpositionalpräfixe

spektive als himmlischer Hofstaat interpretiert werden kann; vgl. auch Gen 3,5.22 (J). Sapientiale oder trinitarische Interpretation lesen 1,26a in einem weiteren theologischen Horizont. Die letzte Schöpfungstat erhält 1,31b das Prädikat «sehr gut».

⁴ Der hebräische Ausdruck *hāādām* ist hier ein Kollektivum, bezeichnet also die Gattung Mensch bzw. die Menschheit, die Menschen; die griechischen Übersetzungen der Septuaginta sowie Aquila, Symmachus, Theodotion geben dies mit (ὁ) ἄνθρωπος, die Vulgata mit homo wieder.

⁵ P verwendet das Verbum *bārāʾ*, das in MT dem Schöpferwirken Gottes vorbehalten bleibt; die LXX verwendet das Verbum ποιεῖν.

⁶ Gen 1,26 (mit Pronominalsuffix im Plural): *naʾašaeh ʾādām bešalmēnū kidmūtēnū* // ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατʼ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθʼ ὁμοίωσιν (LXX) – ἐν εἰκόνι ἡμῶν καὶ καθʼ ὁμοίωσιν ἡμῶν (Aquila) – ὡς εἰκόνα ἡμῶν καθʼ ὁμοίωσιν ἡμῶν (Symmachus) – ἐν εἰκόνι ἡμῶν ὡς ἐν ὁμοιώσει ἡμῶν (Theodotion).

Gen 1,27 (mit Pronominalsuffix im Singular): *wajjibraʾ ʾaelōhim ʾaet-hāʾādām bešalmō, bešaēlaem ʾaelōhim bārāʾ ʾōto* // καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατʼ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν (LXX) – καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ, ἐν εἰκόνι θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς (Aquila, Theodotion) – καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὁρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν (Symmachus).

⁷ Vgl. H. Wildberger, Art. «šaēlaem», in: THAT II, München/Zürich, (Kaiser/TVZ) 1976, 556–563; Ferdinand Stendebach, Art. «šaēlaem», in: ThWAT VI, Stuttgart (Kohlhammer) 1989, 1046–1055; W. Gross, ThQ 161 (1981) 244–264. Einen Überblick über die verschiedenen Interpretationen der neueren Exegese geben C. Westermann (vgl. Fn. 1), 197–221; Gunnlaugur A. Jónsson, The Image of God. Gen 1:26–28 in a Century of Old Testament Research, CBOT 26, Stockholm (Almqvist and Wiksell) 1988. Zur mit Irenäus von Lyon anhebenden Unterscheidung von unverlierbarer εἰκών und durch Gnade und Tugend zu gewinnender ὁμοίωσις siehe unten.

werden kaum klare Differenzierungen implizieren⁸. Eine kontextuelle Hilfe zur Näherbestimmung der GE liegt in der dem Menschen von Gott zugedachten und zugewiesenen Herrschaft⁹ über die übrigen Lebewesen. Von Bedeutung wird sein, dass P hier eine im Alten Orient dem König als Stellvertreter und Repräsentanten der Gottheit vorbehaltene Aufgabe sozusagen «demokratisiert» und der Menschheit als Ganzes zuweist. Dabei fungiert der König eben oft als Abbild, als Manifestation eines bestimmten Gottes¹⁰. Für P ist also der Mensch in diese Funktion eingesetzt, und gegenüber der übrigen Schöpfung manifestiert sich in ihm Gott der Schöpfer. Im Schöpfungskontext impliziert «herrschen» wohl einen die Lebewesen als Geschöpfe Gottes achtenden, nicht zerstörenden Umgang. Mit der GE gegeben ist auf jeden Fall auch eine bleibende Relation zu Gott, die aber im Text nicht weiter bedacht wird.

Gen 1,27 rekapituliert teilweise 1,26 mit der GE-Aussage als der grundlegenden Bestimmung der Kreatürlichkeit des Menschen. Präzisiert wird sodann, dass der Mensch, die Menschheit, grundsätzlich

⁸ Vgl. die Wiederaufnahme der beiden Terme von Gen 1,26b in Gen 5,3b, wo aber die Präpositionalpräfixe vertauscht sind. Freilich kann *bēša'la'el* so verstanden werden, dass die Gattung Mensch «als Abbild» Gottes «zum Abbild» Gottes geschaffen wurde (mit sog. *beth essentiae*), nicht «nach dem Abbild». Die Übersetzung der LXX κατ' εἰκόνα (θεοῦ) provoziert ein Verständnis, wonach zwischen Gott und Mensch ein *tertium* liegt, das selbst schon Abbild Gottes ist, gemäss dem der Mensch (als Bild des Abbildes) geschaffen wurde. Jedenfalls begegnet diese Auffassung dort, wo die GE von Gen 1,26f. unter Berücksichtigung sapientialer Traditionen in platonischem (und stoischem) Horizont ausgelegt wird, also bei Philo, bei Origenes und von ihm beeinflussten Kirchenvätern.

⁹ *rdh* (und *kbś*) (MT) bzw. ἄρχειν/ἄρχεσθαι (und κατακυριεύειν) (LXX). Die anderen griechischen Übersetzungen verwenden andere Verben. Eine Bestätigung, dass die GE des Menschen sich primär in seiner besonderen Stellung unter und gegenüber den übrigen Geschöpfen erweist, eben im «Herrschen», bieten Ps 8,5–8; JesSir 17,2–4; Weish 9,2f.; 10,1f., auch wenn der GE-Begriff an diesen Stellen fehlt. Er wäre dann als priesterschriftliches Interpretament des Sachverhalts zu bestimmen.

¹⁰ Vgl. dazu Helen Schüngel-Straumann, Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte, in: Theodor Schneider (Hg.), Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie, QD 121, Freiburg (Herder) 1989, 142–166; Edward M. Curtis, Art. «Image of God (OT)», in: The Anchor Bible Dictionary III, New York (Doubleday) 1992, 389–391; F. Maass, Art. «'ādām», in: ThWAT I, Stuttgart (Kohlhammer) 1973, 81–94, hier 91f.

zweigeschlechtlich ist¹¹. Dies leitet über zur folgenden Segnung des Menschen als Mann und Frau, welche die Procreatio («seid fruchtbar und mehret euch») und (als Wiederholung) den Herrschaftsauftrag betrifft.

Die Formulierung von Gen 1,26–28 stellt die Interpretation, welche die spätere Auslegungs- und Wirkungsgeschichte mit bedenkt, vor eine Reihe von Fragen, die der literarische Kontext aber nicht explizit beantwortet. Für unser Thema wichtig ist die Frage: Gehört die sexuelle Differenzierung zur GE des Menschen oder nicht? Oder anders gefragt: Ist 1,27c mit 1,28 oder mit 1,26–27b zu verbinden?

Man kann argumentieren, dass die mit dem Verbum «herrschen» (Gen 1,26c und 1,28d) hergestellte kleine Inklusion es nahe lege, dass für P die GE dem Menschen in seiner geschlechtlichen Differenzierung, also dem Mann als Mann und der Frau als Frau zukommt. Es wäre dann immer noch offen, ob sie Mann und Frau in ihrer Verbundenheit und – egalitär oder traditionell hierarchisch strukturierten – Komplementarität, zumal in der Ehe, zukommt oder aber Mann und Frau je für sich. Man kann weiter überlegen, ob die GE, die Gottverwiesenheit des Menschen als Mann und Frau, sich in einer Relation reflektiert, die zwischen Mann und Frau herrscht, und ob diese Relation gar das Grundmodell jeder zwischenmenschlichen Beziehung ist (so etwa *Karl Barth* u.a.).

Andererseits lässt sich aber auch vertreten, dass die geschlechtliche Differenzierung mit den biologischen Termini nur im Hinblick auf die Reproduktionsaufgabe der Menschen von P eingeführt werde; deshalb sei im patriarchalischen Kontext von P der herrschende und damit gottebenbildliche Mensch der Mann; jedenfalls intendiere P keinen Rückschluss auf eine Art von entsprechender Differenzierung in Gott¹². Dann wäre eine allenfalls in zwischenmenschlichen Relationen reflektierte GE nicht primär in der Beziehung Mann-Frau zu suchen. Der Text enthält also ein Potential von Implikaten, das er selbst bzw.

¹¹zākār ūneqēbāh bārā 'ōtām // ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (LXX). Hier steht die Akkusativpartikel im Plural. Die in der Verbkonstruktion pluralische Rede vom Menschen, die freilich schon 1,26 mit wejirdū // ἀρχέτωσαν begegnet, wird im folgenden durchgehalten.

¹²So die wichtige Arbeit von *Phyllis A. Bird*, «Male and Female He created Them»: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, *HThR* 74 (1981) 129–159; dies., Sexual differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts, in: *IGGM*, 11–34. Zur Kritik an Barth vgl. *James Barr*, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford (Clarendon) 1993, 156–173.

der Kontext nicht ausschöpft. Immerhin gibt es – im weiteren Rahmen von P – vielleicht doch ein Indiz dafür, dass der Mensch in seiner geschlechtlichen Differenzierung als GE gelten darf, wenn es Gen 5,1b-2 heisst: «An dem Tag, als Gott den Menschen schuf, machte er ihn Gott ähnlich. Als Mann und Frau schuf er sie, und er segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch an dem Tag, da sie geschaffen wurden»¹³.

Die GE eignet von allen Geschöpfen nur dem Menschen, wie noch aus Gen 9,6 hervorgeht; sie bleibt also nach Auffassung von P den Menschen, die im Horizont des nach der Sintflut konstituierten universalen Bundes Gottes mit Noah ihren Lebensgrund haben, erhalten, wenngleich die damit gegebene ursprüngliche Funktion nunmehr verändert erscheint¹⁴.

Die Rede von der GE des Menschen als Ausdruck seines wesensmässigen Bezugs zu Gott dem Schöpfer bleibt innerhalb des Alten oder Ersten Testaments auf Gen 1,26f.; 5,3; 9,6 (alles P) beschränkt. In der frühjüdischen und urchristlichen Literatur erscheint die Konzeption wieder, nun im Horizont der intensiven Begegnung des Judentums mit hellenistischer Kultur und ihrer Tendenz einer dualistischen und nicht-egalitären Anthropologie¹⁵.

2.2 Der ältere jahwistische Schöpfungsbericht in Gen 2,4b–3,24 ist Teil einer sog. Ätiologie der grundlegenden menschlichen Gegebenheiten, wie sie einerseits in der Mann-Frau-Beziehung der Ehe (2,23f.), andererseits in bestimmten Erfahrungen von Schmerz und Unterordnung, Mühsal der Lebensfristung und Vergänglichkeit (3,14–19.22) zur Geltung kommen; diese Gegebenheiten werden als Folge von etwas früher Geschehenem (Erschaffung und Sündenfall des Menschen) dargestellt.

Ich beschränke mich auf einige Hinweise, die für unser Thema wichtig sind. Die Erschaffung des Menschen in der Differenzierung von Mann und Frau wird erzählerisch so gestaltet, dass die Erschaffung der

¹³bejōm berō' 'aelōhim 'ādām bidmūt 'aelōhim 'āsāh 'ōtō. zākār ūneqēbāh berāām wajebaraek 'ōtām wajjikrā 'aet-šemām 'ādām bejōm hibbāre'ām (MT)
// ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς, καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Ἀδὰμ.

¹⁴Vgl. Gen 1,26–30 mit 9,1–7. Der universale Noahbund (Gen 9,1–17) und der auf Israel zielende Abrahambund (Gen 17) sind von P zu eigenen Erzählungen ausgestaltet worden.

¹⁵Vgl. *Jacob Jervell* (Fn. 29).

Frau den Abschluss eines Spannungsbogens und somit den Höhepunkt bildet. Zunächst wird erzählt, wie Gott den Menschen aus dem Staub vom Erdboden formt und ihm den Lebensodem einhaucht (2,7). Nach der Beauftragung des Menschen, den von Gott für ihn gepflanzten Garten Eden zu bebauen und zu bewahren, setzt eben der erzählerische Spannungsbogen ein, der mit der Feststellung Gottes, dass es für den Menschen nicht gut sei, allein zu sein, beginnt und mit der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Menschen endet. Keines der Tiere, sondern sie allein ist die Hilfe, die ihm entspricht, ihm wesensgleich ist, so dass sie beide «ein einziges Fleisch» werden können. In diesem Drang der Geschlechter zueinander, der in der Ehe eine institutionalisierte Form findet, kommt die in der Erzählung vorausgesetzte Wesensgleichheit und -einheit von Mann und Frau sinnenfällig zur Geltung (2,18–24). Erst mit der Erschaffung der Frau als Gegenüber des Mannes kommt die in 2,7 anhebende Menschenschöpfung zum Abschluss. Was also in Gen 1,27c in Kürze zusammenfassend ausgesagt wird, begegnet in J in narrativer Entfaltung¹⁶.

Dazu einige Anmerkungen: Es bedarf einer kritischen Reflexion darüber, inwieweit aus dieser Erzählung auf eine irgendwie geartete Minderwertigkeit oder Zweitrangigkeit der Frau gegenüber dem Mann, auf ihre Unterordnung ihm gegenüber zu schliessen ist. Das letztere ist für J Folge menschlicher Sünde (3,16d) und steht daher offensichtlich im Gegensatz zu einem als Kontrast entworfenen «ursprünglichen» Schöpfungszustand. «Natur» und «Kultur» decken sich nicht. Menschliche Existenz insgesamt ist nach J gekennzeichnet durch Defizite und Begrenzungen, die in Gen 3–11 narrativ wiederholt auf menschliche Schuld und göttliche Strafe zurückgeführt werden, erstmals eben in der sog. Sündenfallgeschichte. Die gestörte Beziehung zwischen Mann und Frau wird schon durch den Übergang von 2,25 («sie schämten sich nicht voreinander») zu 3,7 («sie erkannten, dass sie nackt waren») signalisiert¹⁷.

¹⁶In J eignet dem Mensch-Sein konstitutiv die Dimension des In-Beziehungs-Seins, und zwar zum gegengeschlechtlichen Partner. In Gen 1,27c (P) ist dies nicht explizit der Fall. Wenn aber Gen 1,27c–28ab redaktionell als ein proleptischer Verweis auf Gen 2,24 formuliert sein sollte, dürfte man kontextuell diese Form zwischenmenschlicher Relationalität auch für Gen 1,26–28 veranschlagen. Ob diese Relationalität wiederum als eine menschliche Manifestation einer als GE begriffenen Relationalität zwischen Gott und Menschen gelten darf, ist eine andere Frage.

¹⁷Vgl. Norbert Lohfink, Art. «'aehād», in: ThWAT I, Stuttgart (Kohlhammer) 1973, 210–218, hier 215. Hier liegt wohl ein textueller Ansatzpunkt für die im

Wenn eine Unter- oder Nachordnung der Frau gegenüber dem Mann in 2,7–25 entdeckt wird¹⁸, so vor allem deshalb, weil der Text im Licht einer derartigen Vorannahme gelesen wird. Diese hat die Auslegungsgeschichte, die erst von der nachbiblisch-frühjüdischen Zeit an greifbar wird, stark geprägt. Freilich gibt die Erzählung in der jetzigen Form wohl insofern dazu Anlass, als sie auch das Phänomen des latenten Androzentrismus aufweist: Der Mensch schlechthin, der Mensch ohne weitere Näherbestimmung, ist stillschweigend der männliche Mensch. In Gen 2f. kommt dies im hebräischen Text dadurch zum Ausdruck, dass *hāādām*, die kollektiv-generische Bezeichnung für die Menschheit (so 2,5), die durch ihre *ʾadāmāh*/Erdboden-Dimension gekennzeichnet ist und Auftrag und Gebot Gottes empfängt (2,15–17), im erzählerischen Gefälle ab 2,18 auch als Mann (*ʾiš*) im Unterschied zur Frau (*ʾiššāh*) verstanden werden muss. Die LXX differenziert und gibt in Gen 2f. das hebräische *hāādām* in 2,4b–15 mit *ὁ ἄνθρωπος*, ab 2,16 (mit Ausnahme von 2,18.24: generisches *ἄνθρωπος*) mit dem *nomen proprium* «Adam» wieder, mit welchem Wort der erste (und männliche) Mensch bezeichnet wird¹⁹, von dem die weitere Erzählung, die der LXX in der kanonischen Form vorlag, in patrilinearer Sicht die nachfolgenden Menschen, die Menschheit als Ganzes, abstammen lässt (Gen 5,1ff. P, diff. 4,1.25 J). Der latente Androzentrismus ist wohl auch daran zu erkennen, dass Gen 3,22–24 bei der Vertreibung aus dem Garten nurmehr, wie in 2,4b–17, von «Adam» als dem kontextuell männlichen Menschen spricht.

2.3 Die literarische Verbindung der unterschiedlich akzentuierten Erzählungen von der Erschaffung des Menschen – in seiner Differenzierung als Mann und Frau – in Gen 1–3 und die Anfangsposition der

1. Jh. p greifbare, aber schon früher vorauszusetzende sexuelle Deutung der Sünde, wonach die als Frau leicht verführbare Eva sich mit der den Teufel repräsentierenden Schlange (vgl. Weish 2,24) eingelassen hat; dazu *M. Küchler* (Fn. 25), 36–50.

¹⁸Vgl. die Liste solcher möglicher Interpretationen bei *Ph. Tribble* (Fn. 1), 73.

¹⁹Dabei hat *ἄνθρωπος* in Gen 2,15 noch einen generischen Aspekt, in 2,24 dagegen ist spezifisch der Mann gemeint (MT hat hier *ʾiš*, die Vulgata aber auch *homo*). Die Vulgata setzt ab 2,19, d.h. noch deutlicher im Hinblick auf die Erschaffung der Frau und damit der Entstehung des ersten Menschenpaars, Adam statt *homo* für das hebräische *hāādām*. MT redet von der Frau als *ʾiššāh* des *ʾadām*, LXX als *γυνή*, die Vulgata als *mulier* und *uxor*. Nur 3,20 begegnet der Personennamen Eva: *hawwāh/ζωή/Hava* (vgl. noch Gen 4,1f. MT; Gen 4,1f.25; Tob 8,6 LXX [Eua]).

hier verarbeiteten Überlieferungen in einer chronologisch-geschichtlich orientierten, auf die Konstituierung Israels hinlaufenden Erzählung hat wiederum Rückwirkungen auf das Verstehen von Gen 1–3. Wenn nun Gen 1 im Licht von Gen 2f. interpretiert wird, führt das dazu, dass hāādām bzw. ὁ ἄνθρωπος in 1,26–28 tendenziell androzentrisch (der Mensch als Mann bzw. der Mensch nicht als Mann *und* Frau in ihrer geschlechtlichen Differenzierung) verstanden wird. Ferner kommt es zu einem individualisierend-historischen Verständnis (der erstgeschaffene Mensch als Stammvater der übrigen Menschen). Das zeigt sich in der Regel überall dort, wo ausserhalb der hebräischen Sprache von «Adam» geredet wird.

Damit bewegen wir uns aber schon in der Auslegungsgeschichte, die ausserhalb des hebräischen Alten Testaments greifbar wird, die ich hier mit selektiver Fragestellung nachzeichnen will.

3. Es geht mir im folgenden um die Frage, ob und wie in der – zumal urchristlichen – Rezeption der grundlegenden Aussagen über den Menschen in Gen 1–3 die geschlechtliche Differenzierung des Menschen in Mann und Frau beachtet wird und wie sie sich in der theologischen Reflexion auswirkt. Dazu gehört auch die Frage, ob und wie die Frau als vom Mann unterschiedenes Wesen – also nicht nur als gewissermassen «entfraultes» menschliches Substrat – in die GE des Menschen einbezogen ist. Das hat wiederum mit der Frage zu tun, was in solcher Reflexion die Frau als Frau in ihrer Unterschiedenheit vom Mann konstituiert («und vice versa» könnte man sagen, falls der latente Androzentrismus diese Frage aufkommen liesse).

3.1 Gen 1–3 ist für unser Thema deswegen von Interesse, weil hier Aussagen über den Menschen bzw. Mann und Frau in einem Schöpfungskontext gemacht werden, so dass sie leicht als Wesensaussagen interpretiert werden können. Natürlich wäre es reizvoll, diese mit den konkreten soziokulturellen Gestaltungen der Geschlechterdifferenz in Israel bzw. im frühen Judentum, wie sie aus literarischen, ikonographischen und epigraphischen Quellen rekonstruiert werden kann²⁰, in Beziehung zu setzen. Das muss hier unterbleiben.

²⁰Vgl. etwa *Frank Crüsemann*, «... er aber soll dein Herr sein» (Gen 3,16), in: *ders. / Hartwig Thyen*, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Kennzeichen 3, Gelnhausen/Stein (Burckhardthaus/Laetare) 1978, 13–106; *Erhard S. Gerstenberger/Wolfgang Schrager*, Frau und Mann, Stuttgart (Kohlhammer) 1980, 9–91; *Carol Meyers*, Discovering Eve. Ancient Is-

Es ist bekannt, dass in den verschiedenen Schriftenkorpora des hebräischen Alten Testaments kaum explizit auf Gen 1–3 zurückgegriffen wird, wenn es zu Aussagen über den Menschen bzw. über Mann und Frau kommt. Das wird erst anders in der frühjüdischen Literatur (ca. 300a–100p)²¹, die teilweise in der Sammlung der griechischen Übersetzung der Septuaginta Aufnahme gefunden und so in der kirchlichen Überlieferung eine Rolle gespielt hat. Aber auch die nicht kanonisierte frühjüdische Literatur enthält Aussagen, die traditionsgeschichtlich im Christentum rezipiert worden sind, besonders dann, wenn diese frühjüdische Literatur als solche (nur) im Christentum weiter tradiert worden ist²². Auch diese Rezeption kann ich hier nicht nachzeichnen. Ich beschränke mich auf bestimmte neutestamentliche Aussagen über den Menschen in seiner geschlechtlichen Differenziertheit, die später immer wieder im Sinn von anthropologischen Grundbestimmungen aufgefasst wurden.

3.1.1 Ich beginne mit 1Tim 2,8–15. In 2,1–3,16 gibt der Autor der heute weithin für deuter- oder tritopaulinisch gehaltenen Pastoralbriefe eine umfassende Weisung für die Lebensäußerungen der Kirche, die als Gottes Hauswesen verstanden wird (vgl. 3,15). Mit dieser

raelite Women in Context, New York (OUP) 1988; *Karen Engelken*, Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament, BWANT 130, Stuttgart (Kohlhammer) 1990; *Günter Mayer*, Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart (Kohlhammer) 1987; *Léonie J. Archer*, Her price is beyond rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine, JSOT.S 60, Sheffield (JSOT Press) 1990; *Laure Aynard*, La bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé, LeDiv 138, Paris (Cerf) 1990; *Tal Ilan*, Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status, TSAJ 44, Tübingen (Mohr) 1995.

²¹Vgl. *George W. Nickelsburg*, Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Minneapolis (Fortress) 1981; *Johann Maier*, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, EB Ergänzungsband 3 zum AT, Würzburg (Echter) 1990.

²²Gemeint sind die (in der katholischen Terminologie) deuterokanonischen und apokryphen Schriften des Alten Testaments, aber auch Philo, Josephus u.a., die im Zug der unter pharisäisch-rabbinischer Führung erfolgenden Neudefinition jüdischer Identität aus der kollektiven Erinnerung ausgeschieden und zum Teil nur in christlichen Randgebieten weiter tradiert wurden (so z.B. die umfangreiche Henoch-Literatur). Andere Schriftenkorpora gingen überhaupt unter (z.B. Qumran). Ein besonderes Problem bieten gnostische Schriften, die sich in einer jüdischen Symbolwelt artikulieren.

ekklesiologischen Metaphorik werden Wertvorstellungen der antiken Ökonomik implizit übernommen: Der öffentliche Raum der Kirche gehorcht in bestimmter Hinsicht denselben vorausgesetzten Grundregeln wie der oikos. Das kommt u.a. eben auch in der fundamentalen Vorordnung des Mannes vor der Frau zur Geltung²³. Im Abschnitt 2,8–15 fällt auf, dass die die Frauen betreffenden Vorschriften umfangreicher sind als die, welche die Männer angehen. Die Mahnung zum Verzicht auf modisches Auftreten (2,9f.) entspricht einem Topos der konservativen hellenistischen Ethik. Das Lehrverbot erscheint als präzisierende Rezeption der Regelung von 1 Kor 14,33–36²⁴, wonach die (verheirate-

²³Zur antiken Ökonomik vgl. *Irmintraut Richarz*, *Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltökonomie*, Göttingen (Vandenhoeck) 1991; *Ernst Dassmann/Georg Schöllgen*, Art. «Haus II (Hausgemeinschaft)», in: *RAC 13*, Stuttgart (Hiersemann) 1986, 801–905. Im neutestamentlichen Kontext sind vor allem die Haustafeln (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; bedingt 1 Petr 2,18–3,7), in denen die Beziehungen zwischen Gatte und Gattin, Vater / Eltern und Kinder, Herr und Sklave/Sklavinnen aus der patriarchalen Perspektive des Primats des freien Mannes strukturiert werden, Belege für die Rezeption der Ordnungs- und Wertvorstellungen der antiken Ökonomik und ihrer «politischen» Erweiterung im Raum der Öffentlichkeit mit ihrer durchgehenden Vorordnung des Mannes vor der Frau (Autoren der mittleren und späteren Stoa unterscheiden sich etwa darin von Plato und Aristoteles, dass sie die Partnerschaft und die gegenseitige Liebe betonen). Vgl. *Klaus Thraede*, Zum historischen Hintergrund der «Haustafeln» des NT, in: *Pietas*, FS B. Kötting, JAC.E 8, Münster (Aschendorff) 1980, 359–368; *Dieter Lührmann*, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie, *NTS* 27 (1980) 83–97; *Karlheinz Müller*, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in: *Gerhard Dautzenberg u.a.* (Hg), *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Freiburg (Herder) 1983, 263–319; *Peter Fiedler*, Art. «Haustafel», in: *RAC 13*, Stuttgart (Hiersemann) 1986, 1063–1073; und jetzt vor allem *Marlis Gielen*, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen*, BBB 75, Frankfurt (Hain) 1990. Wieweit derartige Texte, die das Verhalten von Frauen, Kindern und Sklaven im Sinne von ὑποτάσσεσθαι regeln, deskriptiv (eine tatsächliche soziale Realität wiedergebend) oder präskriptiv (also eine andere Realität korrigierend) sind, muss im Einzelfall erörtert werden. Generell ist zu bedenken, dass solche Texte in der Regel von Männern geschrieben sein werden. Vgl. zum Ganzen auch die in Fn. 47 angegebene Literatur.

²⁴*Jürgen Roloff*, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich/Neukirchen (Benziger/Neukirchener) 1988, 128–130. 1 Kor 14,33b–36 gilt oft als sekundäre Interpolation; dafür gibt es keine textkritischen, sondern nur inhaltliche Gründe, falls das die Frauen betreffende Schweigegebot als im Widerspruch zu dem von Paulus vorausgesetzten prophetischen Reden von Frauen im Gottesdienst

ten?) Frauen in der Gemeindeversammlung zu schweigen haben. Es wird, da in Gemeindeversammlungen ja auch Männer als Adressaten solcher lehrhaften Äusserungen fungieren, als Ausdruck eines Herrschens der Frau über den Mann gesehen; die richtige Verhältnisbestimmung der Geschlechter aber verlangt von der Frau das Schweigen. Auch das lässt sich im Rahmen einer konservativen antiken Sozialethik verstehen. Die in 2,13 gegebene zweite Begründung (die erste folgt einer in der Antike verbreiteten Maxime, wonach das Frühere das Überlegene ist) rekurriert auf Gen 2f. (2,7.22f. und 3,1ff.). Dabei ist die Sicht von Eva als Verführte ein neues Element einer frühjüdischen Tradition, die nunmehr Gen 3 so interpretiert, dass nur Eva am sog. Sündenfall schuld ist (vgl. schon Jes Sir 25,24; ApkMos 14,2;31,6; VitAd 44,2; 2Kor 11,3; anders Röm 5,12–21). Dahinter scheint, wie *Max Küchler* gezeigt hat, eine Sündenfallexegese zu stehen, die von einer sexuellen Verführung der Frau durch die Schlange spricht²⁵. In einer derartigen Interpretation von Gen 2f. ist die sexuell verführbare und sich von Gottes Weisung abwendende Frau – darin kommt sozusagen ihr bleibendes Wesen zum Ausdruck – nicht geeignet für das Lehren; gerettet wird sie qua Christin und Mutter gleichwohl, wie 3,15 in Anspielung auf den Fluch von Gen 3,16c sagt²⁶.

(1Kor 11,2–16) stehend beurteilt und/oder als peinlich für Paulus als massgebende Autorität im neutestamentlichen Kanon gehalten wird. Wird der Abschnitt für authentisch gehalten, ist die Spannung zu erklären: etwa so, dass angenommen wird, in 14,33b–36 sei (anders als in 11,2–16) nur von verheirateten Frauen die Rede (*Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York [Crossroad] 1983, 226–233), oder es sei hier nicht an gottesdienstliche Begehungen, sondern an Beratungen und Lehrgespräche der Ekklesia gedacht (*Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann*, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart [Kohlhammer] 1995, 340f.); zum Ganzen vgl. noch *Antoinette C. Wire*, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis (Fortress) 1990.

²⁵*Max Küchler*, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese*, NTOA 1, Freiburg/Göttingen (Universitätsverlag/Vandenhoeck) 1986, 32–53. Zeitgenössische Belege sind nach Jes Sir 25,24 LXX etwa Philo, *Op Mundi* 151ff.; *Quaest in Gen I* 33.37.43 (mit den bekannten Allegorisierungen von männlich und weiblich); vgl. noch Josephus, *Ap II* 201; Barn 12,5.

²⁶Auch in 1Kor 14,33b–36 dürfte Gen 3,16 als schriftgemässe Begründung einer als gültig vorausgesetzten gesellschaftlichen Norm im Spiel sein (vgl. V. 34: καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει).

Von der GE des Menschen ist hier nicht die Rede, aber die Perspektive von 1Tim 2,8–15 lässt nicht ohne weiteres erwarten, dass der Frau als Frau die GE zukommt. Jedenfalls ist der Abschnitt im Verbund mit Stellen wie 1Kor 11,2–16 und 1Kor 14,33b–36 (und Gen 3,16d) in der christlichen Tradition oft dann in Anspruch genommen worden, um eine Hintansetzung der Frau im Schöpfungs- und Erlösungskontext – und daher im Bereich der Kirche – aufrechtzuerhalten; im Extremfall wurde ihr die GE eben auch abgesprochen²⁷.

3.1.2 Im schon erwähnten Abschnitt 1Kor 11,2–16 kommt Paulus indirekt auf einen mit der GE zusammenhängenden Sachverhalt zu sprechen. Es handelt sich dabei um eine letztlich nicht eindeutig zu bestimmende Auseinandersetzung mit der Praxis korinthischer Christinnen, im Gottesdienst unverschleiert oder mit aufgelöstem Haar – der Kontroverspunkt ist nicht eindeutig zu erkennen – zu beten und zu prophezeien²⁸. Dabei ist nicht recht klar, was für Paulus bei dieser von

²⁷Vgl. zur Wirkungsgeschichte *J. Roloff* (Fn. 24) 142–146, aber auch etwa Werke wie *Haye van der Meer*, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, QD 42, Freiburg (Herder) 1969; *Ida Raming*, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968§1 des Codex Iuris Canonici, Köln/Wien (Böhlau) 1973; *Roger Gryson*, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, Gembloux (Duculot) 1972 [amerik. Collegeville 1976];

²⁸Etwa folgende Fragen stehen bei der Exegese zur Entscheidung an: Ist ὁ Χριστός 11,3 (im Blick auf 11,7) als Schöpfungsmittler oder als auferstandener Herr der Gemeinde (vgl. 11,11) gesehen? Welche Bedeutung kommt jeweils – auch in metaphorischer Verwendung – κεφαλή (11,3,4–10) zu («Ursprung» oder im Anschluss an die LXX-Wiedergabe von rōš «Oberhaupt»)? Verlangt Paulus von den Korintherinnen eine textile Kopfverhüllung – so die traditionelle Auffassung – oder nach einem neuen Vorschlag eine geordnete Haartracht (vgl. 11,4,15b)? Sind mit der Kontroverse (für beide Seiten gleicherweise?) theologisch relevante Fragen impliziert, oder geht es um Fragen von Sitte, von Ästhetik und Mode? Formuliert Paulus die Relation Mann-Frau generisch oder im Blick auf Verheiratete? Was heissen δόξα in 11,7 (partiell synonym mit εἰκὼν oder Ehre?) und ἐξουσία in 11,10? Sind die in 11,10 erwähnten Engel gute Schöpfungengel, in deren Gemeinschaft der irdische Gottesdienst sich vollzieht, oder böse, begehrlche Engel, die sich an Frauen sexuell vergehen könnten (vgl. die in Gen 6,1–4 aufscheinende, in der Henochliteratur dann breit bezeugte Tradition)? Wie ist χωρίς 11,11 zu übersetzen («ohne» impliziert irgendein Aufeinanderangewiesensein oder eine Komplementarität von Frau und Mann – wohl im Schöpfungsgeschehen; «nicht anders als» impliziert Unterschiedslosigkeit von Mann und Frau in bestimmter Hinsicht,

ihm bekämpften Praxis eigentlich theologisch allenfalls auf dem Spiel steht und was umgekehrt das Anliegen der Korintherinnen und sie eventuell unterstützender Korinther ist.

Der Abschnitt lässt sich formal etwa so gliedern: 11,3 stellt einen programmatischen Grundsatz dar, der für die in 11,4–10.11–12 zur Debatte stehende Frage vorausgesetzt, andererseits aber in 11,7–9 auch begründet wird; dabei folgt 11,7–9 als auf die Schrift gestützte (zweite) Begründung auf eine vorhergehende (erste) Begründung 11,4–6, die mit einem Argument im Rahmen antiker Ehre-Scham-Konventionen arbeitet (auch 11,13–15). 11,10 bietet eine Schlussfolgerung, 11,11–12 bringt eine christologisch-ekklesiologische Modifikation (πλήν: indes). 11,13–16 bringen weitere, nicht mehr schöpfungstheologische bzw. christologische Argumentationsgänge für die von Paulus gewünschte Praxis des Betens und Prophezeiens mit verhülltem Kopf bzw. geordneten Haaren: Hinweise auf die allgemeine soziale Konvention, die «Natur» und die von der apostolischen Autorität bezeugte universale kirchliche Praxis beenden die etwas gewundenen Ausführungen des Paulus.

Deutlich ist, dass es Paulus um die Aufrechterhaltung einer Unterscheidung zwischen Männern und Frauen geht, und zwar im Hinblick auf Frauen. Das zeigt die erste Begründung für die Verschleierung bzw. die aufgebundenen Haare 11,5b–6 und die Schlussfolgerung des schöpfungstheologischen Argumentationsgangs 11,3–10 in Vers 10: Frauen werden kritisiert, und was sie tun, scheint eine Art Angleichung an Männer zu implizieren, was Paulus zurückweist. Vielleicht war das Anliegen der unverhüllt oder mit aufgelösten Haaren betenden Korintherinnen, zur Geltung zu bringen, dass im Herrn die geschlechtliche Differenzierung, die sozial immer auch eine Unterordnung unter den Mann impliziert, im Sinn eines «Werdens wie ein Mann» (siehe dazu unten) überwunden ist.

etwa im Sinn von Gal 3,28c oder hinsichtlich einer sozialen Rangordnung oder einer Verantwortlichkeit gegenüber den Anforderungen der ekklesialen Christuswirklichkeit)? Verweist ἐν κυρίῳ 11,11 auf Gott als den Schöpfer oder auf den Herrn Jesus Christus, der die eschatologische Wirklichkeit des Gottesdienstes der Kirche bestimmt? Ist 11,12b im Sinn einer creatio continua zu verstehen oder anders? Bezieht sich die συνήθεια 11,16 auf das monierte Auftreten der Korintherinnen oder auf die Streitlust? Generell ist zu fragen, welche Termini Paulus allenfalls von der Argumentation der Korintherinnen bzw. sie unterstützender Gemeindeglieder übernimmt. Vgl. zum ganzen Abschnitt zuletzt *Wolfgang Schrager*, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/2, Solothurn/Neukirchen (Benziger/Neukirchener) 1995, 487–541.

In 11,3 und 11,7–9 kommt über die Unterscheidung von Mann und Frau hinaus auch eine Rangordnung zum Ausdruck, insofern die Frau – anders als der Mann – nicht mit Christus als ihrem unmittelbar vorgeordneten Haupt verbunden ist bzw. nicht Bild und Doxa Gottes ist. Gemäss der in 11,7–9 vorausgesetzten Exegese von Gen 2 kommt die GE von Gen 1,27 (nur) dem Mann zu²⁹, ist er doch Ursprung der Frau und Grund für ihre Erschaffung.

Ist also der Mann, der näher zu Christus bzw. zu Gott steht, für die Frau die zum göttlichen Ursprung vermittelnde Grösse? Kommt dies sozial und religiös als generelle Vor- und Überordnung des Mannes über die Frau zur Geltung? Anders gefragt: Impliziert für Paulus die GE eine Herrschaft (also des Mannes gegenüber der Frau, aber nicht der Frau gegenüber dem Mann)? Das ist eine durchaus mögliche Konsequenz der paulinischen Argumentation, aber darauf zielt der Apostel im vorliegenden Kontext nicht: Explizit geht es ihm um die Unterscheidung der Geschlechter in der konkreten Frage des weiblichen Auftretens im Gottesdienst; das in 11,4 kritisierte männliche Verhalten wird ein hypothetischer argumentativer Kontrast sein (immerhin kommt darin, wie in 11,11f.14f., das Bedürfnis nach einer paritätischen Behandlung von Mann und Frau zum Zug).

Die Schlussfolgerung 11,10, die das Beten und Prophezeien der korinthischen Christinnen mit Kopfbedeckung bzw. geordneten Haaren unabdingbar erscheinen lässt, führt noch ein angelologisches Element im schöpfungstheologischen Kontext ein – es ist am ehesten so zu verstehen, dass die im Gottesdienst mit der Gemeinde verbundenen Engel über die Einhaltung der schöpfungsmässigen Ordnungen wachen. In 11,11f. scheint nun Paulus daran gelegen, Missverständnisse seiner bisherigen Argumentation abzuwehren und eine Art von Gleichwertigkeit von Mann und Frau «im Herrn» sicherzustellen, die selber wieder schöpfungstheologisch begründet sein dürfte (die Frau stammt zwar aus dem Mann [Gen 2], aber Männer werden von Frauen geboren [Gen 3,20 bzw. creatio continua/Erfahrung]).

Das alles erweckt den Eindruck, dass Paulus die Ablehnung der Uniformität der Geschlechter bzw. die Aufrechterhaltung ihrer Unterscheidung (vgl. auch Röm 1,26f.), aus welchen Gründen sie in Korinth

²⁹Zu vergleichbaren frühjüdischen und rabbinischen Aussagen vgl. *Jacob Jerrell*, *Imago Dei*. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, *FRLANT* 76, Göttingen (Vandenhoeck) 1960, 107–112; *M. Küchler* (Fn. 25) 83–88. Vgl. etwa auch die Wiedergabe von *kenaegdō* Gen 2,18 MT durch κατ' αὐτόν in der LXX.

auch allenfalls in Frage gestellt wurde, nur schöpfungstheologisch, und das heisst im Anschluss an eine Exegese von Gen 1f. begründen kann oder will; dabei bleibt unklar, ob Jesus Christus Schöpfungsmittler (vgl. 11,3d und 11,7) und damit auch für die Vermittlung und Näherbestimmung der GE von Bedeutung ist. Das sonst für Paulus zentrale Theologoumenon von der in Jesus Christus eschatologisch erneuerten Schöpfung vermag ihm anscheinend keine Argumentationshilfe zu leisten³⁰. Nun impliziert diese Begründung wegen der vorgegebenen androzentrischen Exegese von Gen 1f. zusätzlich eine hierarchische Überordnung des Mannes gegenüber der Frau. Diese will Paulus aber gerade ausschliessen, weshalb er in 11,11f. die «im Herrn», d.h. in der – auch die Kirche bestimmenden – eschatologischen Wirklichkeit geltende gegenseitige Zuordnung von Mann und Frau betont, um ein Missverständnis seiner ihm nicht anders möglichen Argumentation abzuwehren. Die gegenseitige Zuordnung, die einerseits vor Gott, dem Ursprung allen Lebens, doch eine Art von Gleichrangigkeit impliziert, die aber andererseits (wie gesagt) schöpfungstheologisch formuliert und daher im Sinn eines «hierarchischen» Verständnisses der Geschlechterbeziehungen (um)interpretiert werden kann – das alles ist für paulinisches Denken ungewohnt. Vielleicht zeigt gerade die Anhäufung weiterer Argumente und die etwas unwirsche Beendigung der

³⁰Dieses Urteil trifft zu unter der Annahme, dass Paulus in 1Kor 11,3–16 – mit Ausnahme von 11,11f – insgesamt nicht so deutlich wie anderswo im Horizont der in Jesus Christus erneuerten Schöpfung argumentiert (ὁ Χριστός in 11,3 also vielleicht den Schöpfungsmittler meint, nicht den eschatologischen Kyrios) und die Rede von der in der protologischen Schöpfung vermittelten männlichen δόξα θεοῦ in 11,7 in Spannung steht zu Röm 3,29 einerseits und zu eschatologischen Aussagen wie 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; 4,4 Phil 3,21; Röm 8,29 andererseits. Diese verbreitete Annahme bestreitet *Jerome Murphy-O'Connor*, *Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16*, CBQ 42 (1980) 482–500. Dabei ist δόξα θεοῦ (in Verbindung mit εἰκὼν θεοῦ, vgl. W. Schrage [Fn. 28] Anm. 134) 1Kor 11,7 wohl als ein reflektierendes Zur-Geltung-Bringen der Doxa Gottes im Mann zu verstehen; die δόξα ἀνδρός – eine Formulierung, die sich einer Exegese des in Gen 1,26 genannten Sachverhalts im Licht einer mit Vor- und Überordnungen arbeitenden Exegese von Gen 2 verdankt (spielt auch Gen 5,1,3 eine Rolle? Vgl. J. Jervell [Fn. 29] 300) – ist die Entsprechung auf einer niedrigeren Ebene, dergemäss die Frau qua Frau nicht in gleicher Unmittelbarkeit die Doxa Gottes zur Geltung bringt. Sachlich liegt eine Parallele zu 1Tim 2,13 vor, wenn auch Paulus gerade nicht dieselben Konsequenzen wie der Verfasser der Pastoralbriefe – und eine in der Kirchengeschichte verbreitete Strömung – ziehen will.

Argumentation in 11,13–16, dass Paulus mit seinem Diskurs nicht ganz zufrieden ist.

Man wird also sagen dürfen, dass bei der paulinischen Argumentation für die Einhaltung einer bestimmten Konvention der Korintherinnen bei ihrer Wahrnehmung gottesdienstlicher Charismen die «Andersheit von Mann und Frau im Vordergrund steht, nicht die Subordination der Frau oder die Autorität des Mannes»³¹. Dennoch ist in der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte 1Kor 11,7 – auch in Verbindung mit 11,3a – als Bestätigung gerade einer solchen Sicht in Anspruch genommen worden, und die GE der Frau als Frau konnte bestritten oder musste aber unter Allegorisierung von 11,7 aufrechterhalten werden³². Diese Frage ist später noch einmal aufzugreifen. Offen bleibt in unserem Text, welche Konsequenzen das in 1Kor 11,3 allenfalls anklingende, wenn auch 11,7 nicht explizit ausgewertete Theologoumenon von der protologischen Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi (vgl. noch 1Kor 8,6) auf die GE der Frau haben könnte – spielt das männliche Geschlecht des Schöpfungsmittlers bei seiner Inkarnation bzw. die männliche Metaphorik eine Rolle?

3.2 Wir haben in 1Kor 11,2–16 im Horizont einer Exegese von Gen 2 (vgl. auch 1Kor 14,33c; 1Tim 2,13) den Ansatz einer Anthropologie kennengelernt, wo die GE explizit dem Mann zukommt, nicht aber, wie es scheint, der Frau. Der Skopus der paulinischen Argumentation zielt dabei auf die Unterscheidung der Geschlechter (als dem Basisargument für die Regelung der Schleier-/Haartrachtfrage), nicht auf die Unterordnung der Frau unter den Mann; eine solche Inanspruchnahme des Textes beruht auf der Auswertung einzelner Argumentationselemente in Rahmen eines bestimmten patriarchal-androzentrischen Vorverständnisses, von dem Paulus freilich auch nicht einfach frei zu sein scheint. Im folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, ob und wie bei der Rede von der endzeitlichen, eschatologischen (und allenfalls auch urzeitlichen, protologischen) Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi, also der Partizipation der Glaubenden an Jesus Christus als dem Bild Gottes und der Wirklichkeit der neuen Schöpfung, die ge-

³¹W. Schrage (Fn. 28) 525.

³²Vgl. Kari Elisabeth Børresen, *God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7*, in: IGGM 188–207; *dies.*, *God's Image, is Woman excluded? Medieval Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7*, in: IGGM 208–227; W. Schrage (Fn. 28) 525–541. Ein schönes Beispiel der Allegorisierung bietet Augustinus, *Trin.* XII 7,9–12.

schlechtliche Differenzierung des gottebenbildlichen Menschen in Mann und Frau berücksichtigt wird³³.

3.2.1 Paulus kommt in einer Argumentation für die Legitimität seines Apostolats (2Kor 3,1–4,6) auf den auferstandenen und erhöhten Jesus Christus als Abbild Gottes zu sprechen, der Gottes Doxa und retten-des Wirken präsent macht, und zwar im Vollzug der Evangeliumsverkündigung des Apostels. Jesus Christus ist als das Abbild Gottes (2Kor 4,4) in einer geistgewirkten (mit der Taufe zusammenhängenden) Dynamik zugleich das Urbild derer, die in sein Bild verwandelt werden (2Kor 3,18; vgl. 2Kor 4,6; 8,23). Diese Aussage, die im Rahmen der soteriologischen Metaphorik des Gestaltwandels formuliert ist³⁴, steht in sachlicher Analogie zur Aussage der Rechtfertigung. Wenn der erhöhte Kyrios sowohl Gottes Abbild als auch der Menschen Urbild (vgl. Gen 1,26f.) ist, legt das den Gedanken nahe, dass das durch die Sendung Jesu Christi und die apostolische Predigt ausgelöste Geschehen als ein (zweiter, neuer) Schöpfungsakt zu verstehen ist (vgl. 2Kor 5,17; Gal 6,15). Ob sich dieser christologisch-pneumatologische Gestaltwandel für Frauen anders als für Männer vollzieht, kommt nicht zur Sprache, auch nicht eine irgendwie geartete geschlechtliche Bestimmung des erhöhten Jesus Christus als Bild Gottes.

Vergleichbare Formulierungen eines Gestaltwandels der in der Christuswirklichkeit lebenden Menschen als soteriologischer Ertrag der Sendung Jesu finden sich Röm 8,29 und Phil 3,21. In beiden Fällen ist der auferstandene Jesus Christus das Urbild und Modell für die wesenhafte Angleichung der pneumatophoren Menschen, wobei Röm 8,29 noch deutlicher der Schöpfungsmetaphorik verpflichtet ist – Jesus Christus ist der Erstgeborene vieler Brüder – als Phil 3,21.

Besondere Konturen erhält das Theologoumenon von der eschatologischen Angleichung der Glaubenden an den auferstandenen Jesus Christus als ihr Urbild in 1Kor 15,45–49. Hier kontrastiert Paulus den ersten «psychischen» Adam (Gen 2,7) mit dem letzten pneumatischen und lebenspendenden Adam, den ersten irdischen Menschen mit dem

³³Vgl. zum Folgenden einerseits *J. Jervell* (Fn. 29) 171–336; *Harald Hegermann*, Die Vorstellungen vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, TU 82, Berlin (de Gruyter) 1961, andererseits die Kommentarliteratur. Vgl. auch unten Fn. 52.

³⁴Vgl. *Gerd Theissen*, Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag, *KuD* 20 (1974) 282–304.

zweiten himmlischen Menschen³⁵. Waren die Menschen bisher vom Bild des ersten Menschen bestimmt und teilten so sein Geschick und Wesen, so wird es in der Verbindung mit dem auferstandenen Kyrios zu einem Wechsel der Urbildrelation kommen, insofern die Glaubenden das Bild Jesu Christi tragen werden, also ihm wesenhaft angeglichen werden.

Die dem Apostel in der Götzenopferfleischdebatte durchaus zustatten kommende protologische Schöpfungsmittlerschaft Christi (1 Kor 8,6) muss hier aus briefpragmatischen Gründen offensichtlich ausser Betracht bleiben. Offen ist, wie im Rahmen einer traditionsgeschichtlich androzentrischen Metaphorik («Adam» in Gen 2) allenfalls die – nicht thematisierte – geschlechtliche Differenzierung des Menschen zu denken ist.

3.2.2 Blicken wir kurz auf Kol 3,9–11 und Eph 4,22–24. In diesen deuteropaulinischen Schriften mit vor- und nebenpaulinischen Traditionen begegnen uns Verschiebungen zu den paulinischen Ansätzen, die ich hier nicht erörtern kann. Hier sei nur folgendes festgehalten: In paränetischem Kontext spricht Kol 3,9–11 vom Ausziehen des alten (durch seine Taten als gottfern qualifizierten) Menschen und dem Anziehen «des neuen, der nach dem Bild seines Schöpfers ständig erneuert wird zur Erkenntnis» (τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). Die Interpretation dieser Formulierung wird wohl dahingehend vorzunehmen sein, dass der «neue Mensch» generisch der Mensch ist, insofern er das Abbild des erhöhten Jesus Christus ist, der in ihm präsent und wirksam ist in einem in der Taufe grundgelegten und ethisch qualifizierbaren, auf Erkenntnis beruhenden Erneuerungsprozess. Dabei wird mit dem Ausdruck «Bild des Schöp-

³⁵Vgl. Egon Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm 5,12–21, WMANT 7, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1962; ders., Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos, in: Walter Strolz (Hg.), Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte, Weltgespräch der Religionen 13, Freiburg (Herder) 1986, 182–223. Karl Martin Fischer, Adam und Christus, in: Karl-Wolfgang Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel», Gütersloh (Mohn) 1980, 283–298. Die Argumentation in 1 Kor 15, 45–49 ist zu unterscheiden von derjenigen in 1 Kor 15,21f. bzw. Röm 5,12–21, wo der eine Mensch Adam als «Urheber» der Todesverfallenheit aller Menschen dem einen Menschen Jesus Christus als dem «Erstling der Entschlafenen» bzw. dem, der die Gnade-Leben-Wirklichkeit erschliesst, typologisch gegenübergestellt wird.

fers», der wohl eher Jesus Christus als Gott meint, auf den Hymnus Kol 1,15–20 zurückgegriffen, wo die in Jesu Christi Auferstehung erfolgte Versöhnung als ein mit der Erschaffung der Welt durch Jesus Christus, dem Abbild Gottes, analoges Geschehen interpretiert wird. In beidem kommt Jesu Christi kosmische Herrschaft zur Geltung. Dieses neue, vom erhöhten Herrn bestimmte Menschsein kennt nicht mehr die überholten Trennungen von «Grieche und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbar, Skythe, Sklave, Freier», vielmehr ist Christus, der alles und in allen ist, die verbindende und für die Menschen die Gottesbeziehung erschliessende Bezugsgrösse³⁶. Bei dieser die Tradition von Gal 3,28 teilweise rezipierenden Aussage fällt auf, dass die geschlechtliche Differenzierung des Menschen (ἄρσεν καὶ θῆλυ) nicht als eine in der Christuswirklichkeit irgendwie aufgehobene Kategorie gesehen wird. Um so mehr bleibt, da undiskutiert, offen, ob die geschlechtliche Differenzierung noch ein Element der erneuerten GE des Menschen (vgl. Gen 1,27) ist bzw. ob Mann und Frau in genau gleicher Weise nach Jesus Christus als dem Abbild Gottes erneuert werden.

Ähnliches lässt sich zu Eph 4,22–24 sagen: Hier ist der auferstandene und erhöhte Jesus Christus der «neue nach Gott geschaffene Mensch» (τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα) (Gen 1,26f.), den die an der Christuswirklichkeit partizipierenden Männer und Frauen anziehen; die Gewandmetaphorik (vgl. Gal 3,27; Röm 13,13f.; 1 Kor 15,53f.) hat ihren Sitz im Leben in der Taufparaklese³⁷.

Etwas anders ist der «neue Mensch» in Eph 2,15 zu verstehen: Er ist auch Jesus Christus, aber hier, insofern er sich in der neugeschaffenen Einheit von Juden und Heiden, d.h. in der Kirche, die «in ihm» ist, verwirklicht. Der «neue Mensch» als ekklesiale Grösse ist sachlich identisch mit dem «Leib» 2,16, der von Jesus Christus her bestimmten und mithin im göttlichen Bereich gegründeten Kirche.

Schwierig ist der Zusammenhang mit dem äusserst komplexen und infolgedessen kontrovers interpretierten Abschnitt Eph 4,7–16. Dort wird im Zusammenhang vom Wachstum der Kirche als Leib Christi auf Christus als Haupt dieses Leibes hin in Vers 13 als Ziel der Glie-

³⁶Im rabbinischen Judentum kann die Tora diese Bezugsgrösse sein, so dass es die GE nur in Israel gibt und damit in der Menschheit die Unterscheidung Israel – Völker; vgl. *J. Jervell* (Fn. 29) 78–84. Da die Tora aber nicht Eikon im Sinn von Gen 1,26f. ist, kann der Mensch selbst «Abbild Gottes» (freilich auch der Engel) genannt werden.

³⁷Verglichen mit Kol fehlt in Eph die explizite Eikontheologie in der an der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi orientierten Schöpfungstheologie.

der angegeben das «Gelingen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann (εἰς ἄνδρα τέλειον), zum Ausmass der Grösse/des Lebensalters, die der Fülle Christi entspricht». Ob dieser «vollkommene Mann» nun Jesus Christus als Haupt des Leibes (*H. Schlier, M. Barth, P. Pokorný*, vgl. 4,15; vielleicht im Vorgriff auf 5,21–33 formuliert), der ekklesiale Leib Christi (*R. Schnackenburg*, vgl. 2,15) oder der einzelne Glaubende (*F. Musner, M. Bouttier*) ist, ist in der Exegese umstritten. Die androzentrische christologische oder ekklesiologische Ausdrucksweise kann aber für uns die Frage provozieren, was mit der Geschlechtsbestimmung der weiblichen Glieder der Kirche in diesem Wachstums- und Reifungsprozess geschieht.

3.2.3 Im Rückblick auf die herangezogenen paulinischen und deuteropaulinischen Perspektiven einer eschatologischen Neuschaffung der Menschen in der Heilswirklichkeit, die Gott in der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi erschlossen hat, lässt sich sagen, dass das Theologoumenon der GE von Gen 1,26f. eine Rolle spielt. Dabei wird mit der Rede von Jesus Christus als εἰκὼν (τοῦ θεοῦ) ausgedrückt, dass er Gottes heilbringende Doxa präsent macht (2Kor 4,4; vgl. Hebr 1,3; protologisch: Kol 1,15; vgl. Phil 2,6) und den Menschen, die sich dieser Wirklichkeit öffnen, vermittelt. Insofern ist er als Abbild Gottes auch Ur- oder Vor-Bild für die Menschen, die als «christomorphe» an seiner primären GE teilhaben (2Kor 3,18; Röm 8,29; Kol 3,10; Eph 4,24; vgl. Phil 3,21; 1Kor 15,49). Gemäss dieser Konzeption ist also nur Jesus Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ oder εἰκὼν schlechthin, nicht ein Mensch, der vielmehr κατ' εἰκόνα, σύμμορφος etc. ist (Ausnahme eben 1Kor 11,7). Ausserhalb der Christusrelation ist die GE für den Menschen nicht gegeben (vgl. Röm 3,23), bzw. sie wird nicht explizit thematisiert; umgekehrt sind die getauften Glaubenden, ist die Kirche, die gottebenbildliche Menschheit. Ob es sich bei der endzeitlichen d.h. in der Sendung Jesu Christi vermittelten GE um eine Restitution der verlorenen urzeitlichen GE handelt (vgl. Röm 1,21.23.28; Kol 1,15), ist kaum eindeutig zu beantworten.

Wichtiger für unsere Fragestellung ist aber die Beobachtung, dass die Frage des Zusammenhangs von GE und geschlechtlicher Differenzierung nie expressis verbis thematisiert wird. Der Befund lässt verschiedene Erklärungen zu. Vielfach wird angenommen, die in Christus inaugurierte Neuschöpfung Gottes kenne diese Differenzierung nicht mehr (vgl. Gal 3,28c). Es lässt sich aber auch vertreten, die Frage ha-

be sich in der dominanten androzentrischen Perspektive gar nicht gestellt (vgl. auch Gal 3,28d: εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und diese sei noch verstärkt worden durch den Umstand, dass der erhöhte Jesus Christus als zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Eikon, als soteriologisches Partizipationssymbol, in seiner irdischen Existenz männlichen Geschlechts gewesen sei.

Um so auffälliger ist die Argumentation des Paulus in 1Kor 11,2–16, wo hinsichtlich des angestrebten exegetischen Beweises der schöpfungsgemässen Unterscheidung der Frau vom Mann (11,7–10) und der ebenso deutlichen Behauptung der Gleichwertigkeit von Frau und Mann (11,11f.) kein Bezug zu Jesus Christus als dem endzeitlichen Vermittler der GE hergestellt wird (11,3 ist unklar). Vermutlich hat dies damit zu tun, dass in dieser christologischen Konzeption gerade die dem Apostel hier wichtige Unterscheidung von Mann und Frau nicht von Belang ist, sei es, dass sie in zeitbedingt androzentrischer «Naivität» übersehen worden ist, sei es, dass die geschlechtliche Differenzierung in irgendeinem Sinn aufgehoben ist. So kommt es zur singulären Argumentation der gegenseitigen Abhängigkeit bei der Fortpflanzung in 1Kor 11,11f. *Jacob Jervell* wird wohl recht haben, wenn er 1Kor 11,2–16 als ein Beispiel der rabbinischen Schriftauslegungsmethode betrachtet, bei der eine Schriftstelle (hier Gen 1,26f.) differierenden Argumentationszielen entsprechend unterschiedlich ausgelegt werden kann. Dann wäre 1Kor 11,7(–9) nicht, so wenig wie 1Kor 11,11f., zwingend als theologischer Basissatz zu verstehen, im Unterschied etwa zur urchristlichen Tradition von der in Jesus Christus den Glaubenden schlechthin vermittelten endzeitlichen christomorphen GE, wo also Gen 1,26f. in eschatologischer Perspektive christologisch und soteriologisch interpretiert wird³⁸. Freilich stellt sich die Frage, ob und, wenn ja, wie und wann diese GE in irdisch-sozialen Bedingungen zur Geltung kommt.

4. Es ist nun an der Zeit, auf Gal 3,28³⁹ einzugehen und zu prüfen, inwiefern hier die in Jesus Christus vermittelte GE oder überhaupt das

³⁸*J. Jervell* (Fn. 29) 311f.

³⁹Vgl. *Wayne A. Meeks*, The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, *HR 123* (1974) 165–208; *Hartwig Thyen*, «...nicht mehr männlich und weiblich...». Eine Studie zu Galater 3,28, in: *Frank Crüsemann/Hartwig Thyen*, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Kennzeichen 2, Gelnhausen/Stein (Burckhardthaus/Laetare) 1978, 107–201; *Henning Paulsen*, Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26–29, *ZNW 71* (1980) 74–95; *Gerhard Dautzenberg*, «Da ist nicht männlich

Sein-in-Christus die geschlechtliche Differenzierung des Menschen berührt.

4.1 Gal 3,26–28 leuchtet den Horizont der in der Taufe ratifizierten neuen Situierung des Menschen aus. Speziell für die kontextuell gegebene Argumentation des Paulus mit den galatischen Adressaten spielen dabei drei Momente eine Rolle: a) Jesus Christus ist der eine Same Abrahams, dem gemäss der Schrift die Verheissungen aufgrund des Glaubens Abrahams gelten; alle, die kraft der Taufe zu Christus gehören, näherhin «einer in Christus Jesus» sind, sind somit auch Same Abrahams und haben also teil an den Verheissungen Gottes (d.h. nach Gal 3,14: dem Geist Gottes); b) die Getauften sind nicht mehr unter dem Zuchtmeister des Gesetzes (bzw. Unmündige, die unter die Elemente versklavt sind: Gal 4,3), sondern Söhne Gottes in Christus Jesus, da sie in der Taufe gewissermassen «Christus angezogen» haben; c) die heilsgeschichtliche Differenzierung und Trennung zwischen Juden und Griechen hat in der in Christus geschaffenen Einheit ihren Sinn verloren, insofern der auf der Gabe der Tora beruhende Vorrang der Juden bedeutungslos geworden ist (passim).

Die für die konkrete, mit dem Briefkontext gegebene Zielsetzung überschüssenden Momente der Aufhebung der sozialen Differenzierung zwischen Freien und Sklaven und der geschlechtlichen Differenzierung zwischen Mann und Frau legen die Annahme nahe, dass Paulus hier eine vorpaulinische, jedenfalls eine vorgeprägte Formulierung reproduziert, deren Kern in Gal 3,27 (die Taufe ist ein Anziehen des Christus), 3,28a (Jude-Griechen), 3,28b (Sklave-Freier), 3,28c (männlich-weiblich) und vielleicht noch 3,28d (alle einer in Christus Jesus)⁴⁰ vor-

und weiblich». Zur Interpretation von Gal 3,28, Kairos 24 (1982) 181–206; E. Schüssler Fiorenza (Fn. 24) 205–236; Dennis Ronald MacDonald, There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism, HDR 20, Philadelphia (Fortress) 1987; Hans Dieter Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München (Kaiser) 1988, 320–353 (amerik. 1979); Lone Fatum, Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations, in: IGGM, 56–137, bes. 62–70; Thomas Hopko, Galatians 3:28: An Orthodox Interpretation, SVTQ 35 (1991) 169–185.

⁴⁰Der griechische Ausdruck εἷς («einer») kann im Kontext zwei, an sich zu unterscheidende Konnotationen tragen: das numerische Eins-Sein aller Getauften und die – unter einem bestimmten Gesichtspunkt relevante – Identität der Getauften. Die erste Konnotation ist durch den spezifischen Gedankengang des Gal (vgl. 3,16.29b) gegeben, die andere wird wohl Tradition sein.

liegt. Eine gewisse Bestätigung liefert die partielle Rezeption des Topos – ohne 3,28c – in 1Kor 12,13 und Kol 3,10f.

Wie kann nun Gal 3,28c verstanden werden? Vorweg ist zu beachten, dass die Formulierung οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλῃ – nicht, wie nach 3,28ab zu erwarten wäre, οὐκ ἐνὶ ἀνήρ οὐδὲ γύνῃ – anscheinend Gen 1,27c LXX zitiert und dabei negiert (ἄρσεν καὶ θήλῃ ἐποίησεν αὐτούς). Das impliziert eine Aufhebung der im Kontext von Gen 1,26–28 explizit für die Fortpflanzung gegebenen geschlechtlichen Differenzierung des Menschen. Wann und wie lässt sich eine solche Aufhebung verwirklichen?

Die naheliegende Annahme ist, dass sie sich in denselben Gegebenheiten verwirklicht wie die beiden anderen Aufhebungen.

Die Aufhebung der soteriologischen Folge des heilsgeschichtlichen Vorrangs des Juden gegenüber dem Heiden ist ein Geschehen, das sich in der Sicht des Paulus «in Christus», d.h. im Raum der ἐκκλησία jetzt schon vollzieht (vgl. Gal 5,6; 6,15f.; 1Kor 7,18f.; 9,19–23; Röm 1,16f.; 3,29f.; 10,11f. u.ö.).

Schwieriger ist zu sagen, wie Paulus die Aufhebung des rechtlich-sozialen Unterschieds zwischen Freien und Sklaven/Sklavinnen sieht (vgl. 1Kor 7,17.21–24; Phlm 15f.). Sicher ist für ihn die Freilassung kein Punkt eines Reformprogramms der Kirche für die Gesellschaft, ebenso sicher soll der Unterschied im Raum der Kirche keine Rolle spielen, was immer das konkret heisst. Umstritten ist, ob Paulus eine Freilassung von Sklaven, wo sie konkret möglich ist, als das Bessere, aber nicht Heilsnotwendige unterstützt – m.E. das Wahrscheinlichere – oder grundsätzlich ablehnt⁴¹.

⁴¹Vgl. etwa S. Scott Bartchy, *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*, SBL.S 11, Atlanta GA (Scholars Press) ²1985; Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, GNT 4, Göttingen (Vandenhoeck) ²1989, 240–244; John M. G. Barclay, *Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership*, NTS 37 (1991) 161–186; Michael Wolter, *Der Brief an die Kolosser/Der Brief an Philemon*, ÖTK 12/GTB 519, Gütersloh/Würzburg (Gütersloher/Echter) 1993, 268–277.

In der Haustafeltradition ist die Frage leicht zu beantworten: Sklaven und Sklavinnen bleiben in ihrem sozialen Status, wobei freilich undeutlich ist, inwieweit für die κύριοι, wo sie überhaupt genannt werden (Kol 4,1; Eph 6,9; nicht 1Petr 2,18–25), eine Zugehörigkeit zur Kirche als dem Ort der neuen Schöpfung vorausgesetzt wird, wie das offensichtlich für die Sklavinnen und Sklaven der Fall ist. Dieser Sachverhalt ist zu berücksichtigen bei der Annahme, dass die Haustafeltradition «egalitäre» Impulse in der Anpassung an soziale Realitäten der Umwelt untergehen lässt.

Was nun die Aufhebung der geschlechtlichen Differenzierung anbelangt, stellt sich zunächst die Frage, ob Paulus irgendwo in seinen Briefen auf den in Gal 3,28c angesprochenen Sachverhalt überhaupt eingeht. Das ist m.E. in 1 Kor 7 der Fall⁴². Hier allein im NT kommen die drei in Gal 3,28 genannten Gruppierungen und Relationen noch einmal zur Sprache. Das Generalthema ist die Beziehung Mann-Frau bzw. Ehe und Ehelosigkeit und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach im Anschluss an eine in Korinth vertretene und dabei androzentrisch formulierte Option für die grundsätzliche Ehelosigkeit der Getauften (1 Kor 7,1). Die briefpragmatisch differenzierte und Mann und Frau paritätisch behandelnde Argumentation des Paulus bewegt sich zwischen zwei Polen: a) tatsächlicher Vorzug der Ehelosigkeit, aber nur, wo das – von Unverheirateten oder Verwitweten – realistisch als eine von Gott gegebene Möglichkeit erkannt wird (vgl. einmal 7,7.8.38.40, dann auch 7,26.28.29–35); b) Bleiben in der Situation (der Ehe oder Ehelosigkeit), in der einen der Ruf Gottes erreicht hat, weil sie als solche nicht schlechthin heilsvermittelnd oder -verhindernd ist. Mit dieser flexiblen Regel verbindet Paulus in 7,17–24 auch je das Thema von Beschnittenheit und Unbeschnittenheit sowie von Frei-Sein und Sklave-Sein.

Wenn nun 1 Kor 7,1 bzw. 1 Kor 7 eine korinthische bzw. eine paulinische Auslegung der an sich unterschiedlich verstehbaren Aussage von Gal 3,28c darstellen, so wäre die hier ausgesprochene Aufhebung der geschlechtlichen Differenzierung von beiden Seiten im Sinn der Ehelosigkeit und das heisst konsequenterweise auch der sexuellen Enthaltksamkeit (ἐγκράτεια) verstanden worden – von Paulus aber, im Unterschied zu der in Korinth vertretenen Auffassung, nicht als eine eigentlich alle verpflichtende Vorschrift (das gilt bei Paulus mutatis mutandis auch für die Sklaven und Sklavinnen, was ihren sozial-rechtlichen Status anbelangt). Ich setze also voraus, dass Paulus den in Gal 3,28abc erwähnten drei Aufhebungen verschiedene Verbindlichkeiten zuweist: Hinsichtlich 3,28a ist er rigoros und hinsichtlich 3,28c nimmt er eine mittlere Stellung ein zwischen der in Korinth vertretenen Parole, keine Frau zu berühren (m.E. eine präskriptive Interpretation von Gal 3,28c), und der Sicht derjenigen Schriften, die nicht mehr vom Vorzug der Ehelosigkeit reden, sondern vielmehr nach Ausweis der Haustafeltradition die Ehe als den Ort sehen, wo die geschlechtliche

⁴²Vgl. W. Schrage (Fn. 28), 131 Anm. 452; anders z.B. G. Dautzenberg (Fn. 39) 185.

Differenzierung (und eben auch die institutionalisierte Herren-Sklaven-Relation) mit ihren gemeinantiken Hierarchisierungen konkret zur Geltung kommt und wo Auswüchsen der Hierarchisierung im Sinn des «Liebespatriarchalismus» zu steuern versucht wird (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; 1 Petr 2,18–3,7).

Eine gewisse Bestätigung für die hier vorgetragene Sicht sehe ich darin, dass Paulus in 1 Kor 12,13 den Topos von Gal 3,27f. ohne das Element 3,28c aufgreift; an sich könnte er ja neben Juden und Griechen sowie Sklaven und Freien gut noch Männer und Frauen aufzählen. Aber das lässt eben das oben vorausgesetzte Verständnis von Gal 3,28c nicht zu. Trifft das zu, so hat der Topos weder die Ehe im Sinne der Vision einer egalitären Überwindung des Patriarchats⁴³ im Auge, noch gibt er etwas her für die Paulus in 1 Kor 11,2–16 wichtige Unterscheidung von Mann und Frau, die möglicherweise die Frau primär als Gattin im Rahmen der gemeinantiken patriarchalen Ehe wahrnimmt (vgl. auch 1 Thess 4,4).

4.2 Wenn diese Auffassung stimmt, dann ist Gal 3,28 als Ganzes nicht direkt als sachliche Antithese zu hellenistischen und jüdischen Reihungen zu verstehen, wo der griechische Mann dem Schicksal dankt, dass er nicht als Tier, als Frau (γυνή) oder als Barbar geboren sei, wo der jüdische Mann Gott dafür dankt, dass er ihn nicht als Heiden, als Frau oder als Unwissenden bzw. als Sklaven geschaffen hat⁴⁴. Diese

⁴³Zur Ansicht, dass Gal 3,28c nicht die urchristliche Magna Charta der Frauenemanzipation im Sinn der Aufhebung der sozialen Geschlechterrollen innerhalb der patriarchalen antiken Gesellschaftsordnung und damit innerhalb des den Rahmen der Ehe bildenden Hauses ist, vgl. auch E. und W. Stegemann (Fn. 24) 336. Ähnlich wie ich interpretiert *Judith M. Gundry-Volf*, Male and Female in Creation and New Creation: Interpretations of Galatians 3.28 in 1 Corinthians 7, in: *Thomas Schmidt/Moisés Silva* (Hg.), To Tell the Mystery. FS Robert H. Gundry, JSNT.S 100, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1994, 95–121. Die Aufhebung der Geschlechtsdifferenz im Sinn des Verzichts auf die Ehe und die darin situierte procreatio sieht in Gal 3,28c auch Theodor von Mopsuestia, Gal. 3,27f. (ed. *Henry B. Swete* I 57) bezeugt.

⁴⁴Vgl. *Diogenes Laertios* 1,33 (Übersetzung *Otto Apelt*): «Hermippos in seinen Lebensbeschreibungen überträgt einen von manchen dem Sokrates zugeschriebenen Ausspruch auf den Thales. Er legt ihm nämlich das Wort bei: Drei Dinge sind es, die mich dem Schicksal zu Dank verpflichten: erstens, dass ich als Mensch zur Welt kam und nicht als Tier; zweitens, dass ich ein Mann ward und nicht ein Weib; drittens, dass ich ein Hellene bin und nicht ein Barbar.»

Reihungen reflektieren u.a. die dem freien Bürger der Polis zukommende Selbsteinschätzung bzw. die dem Mann geltenden Anforderungen der Torakennntnis und Toraerfüllung. Dabei begegnet in den Reihungen nichts, was die Formulierung «nicht männlich und weiblich» begründen könnte. Das aber heisst eben, dass Gal 3,28c nicht zwingend oder auch nur in erster Linie als egalitäre Angleichung der Frau an den sozialen Status des Mannes unter Beibehaltung der grundlegenden Sozialstruktur des Hauses, wo die Frau Gattin und Mutter ist, begriffen werden kann.

Andere Auslegungen von Gal 3,28c scheinen im neutestamentlichen Schrifttum nicht zu begegnen, wohl aber sachliche, jeweils verschieden situierte Analogien: etwa Lk 20,34–36; vgl. Mk 12,25; Mt 22,30f. (die Auferstandenen kennen die Ehe nicht und sind als engelgleiche Wesen Söhne Gottes); Mt 19,10–12 Sondergut (das Herrenwort vom Eunuchen um der Basileia willen); Offb 14,4. Zu beachten ist ferner, dass Lk gegen die Seitenreferenten die Jesusüberlieferung von der Ehe als einer von Gott zusammengefügten Verbindung (Mk 10,2–12; Mt 19,3–9) auslässt und im Kontext des Topos vom Verlassen der Familie samt der wirtschaftlichen Basis (Mk 10,29f.; Mt 19,29; Lk 18,29f.) bzw. des Vorrangs der Bindung an Jesus gegenüber der Bindung an Familienglieder (Mt 10,34–38; Lk 14,25–27) explizit die Ehefrau erwähnt (Lk 14,26; 18,29). Das hier aufscheinende afamiliäre Ethos, das urchristlichen palästinischen Wandercharismatikern zugeschrieben wird⁴⁵, kommt auch in der Neudefinition der Familie durch das allein konstitutive Element des Tuns des Willens Gottes (Mk 3,31–35 und Parallelen) zum Ausdruck.

In diesem Zusammenhang ist auch eines apokryphen Herrenwortes zu gedenken, dessen älteste Belege in EvTh 22; 2Clem 12,2; ClemAlex,

Lactanz, Inst. 3,19 schreibt das Wort *Platon* zu, der der Natur dankt. Vgl. *Plutarch*, Mar. 46.

tBer 6(7),18: «Rabbi Jehuda [um 150p] sagte: Drei Lobsprüche muss man jeden Tag sprechen: Gepriesen, dass er mich nicht als Heiden (gwj) erschaffen hat. Gepriesen, dass er mich nicht als Frau (’šh) erschaffen hat. Gepriesen, dass er mich nicht als Unwissenden (bwr) erschaffen hat.» bMen 43b bringt zum – hier *Rabbi Meir* [um 150p] zugeschriebenen – Ausspruch eine Variante, wo der «Unwissende» durch den «Sklaven» ersetzt wird (so auch im täglichen Morgengebet vgl. Sidur sefat emet, Basel [Goldschmidt] 1972, 5). yBer 9, 13b hat die Reihenfolge Heide, Unwissender, Frau.

⁴⁵Vgl. *Gerd Theissen*, Soziologie der Jesusbewegung, TEH 194, München (Kaiser) 1977, 14–21.

Strom 3,92,2 vorliegen⁴⁶. Da wird das Kommen der Basileia Gottes mit der Aufhebung der geschlechtlichen Differenzierung und ihrer Rückführung in eine Einheit verbunden, und es ist von der proleptischen Wahrnehmung des Kommenden in der Enkrateia die Rede. Einige weitere Texte zeigen eine Verbindung von Herrenwort und Gal 3,28c. Freilich wird die anthropologische (und auch kosmische) Einheit in der Regel nicht mit Jesus Christus als dem «Einen» oder dem «neuen

⁴⁶EvThom 22: «Jesus sah kleine (Kinder), die Milch saugten. Er sagte zu seinen Jüngern: Diese kleinen (Kinder), die Milch saugen, gleichen denen, die ins Königreich eingehen. Sie sagten zu ihm: Werden wir, indem wir klein sind, ins Königreich eingehen? Jesus sagte zu ihnen: Wenn ihr die zwei (zu) eins macht und wenn ihr das Innere wie das Äussere macht und das Äussere wie das Innere und das Obere wie das Untere und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem einzigen machen werdet, damit das Männliche nicht männlich (und) das Weibliche (nicht) weiblich ist, wenn ihr Augen anstelle eines Auges macht und eine Hand anstelle einer Hand und einen Fuss anstelle eines Fusses, ein Bild anstelle eines Bildes, dann werdet ihr (in das Königreich) eingehen» (Übersetzung *Michael Fieger*). 2Clem 12: «2. Als nämlich der Herr selbst von jemandem gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sagte er: «Wenn die zwei Eines sein werden, und das Äussere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich» (ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ). 3. Die zwei aber sind Eines, wenn wir zueinander die Wahrheit sagen; und in zwei Leibern möge ungeheuchelt eine Seele sein. 4. Und «das Äussere wie das Innere» meint dies: Die Seele nennt er «das Innere»; «das Äussere» aber nennt er den Leib. Auf welche Weise nun dein Leib sichtbar ist, so soll auch deine Seele offenbar sein in den guten Werken. 5. Und «das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich» meint dies: Ein Bruder soll beim Anblick einer Schwester an sie nicht als Frau denken, und nicht soll sie an ihn als einen Mann denken. 6. Wenn ihr das tut, sagt er, wird das Reich meines Vaters kommen» (Übersetzung *Andreas Lindemann/Henning Paulsen*).

Clemens von Alexandrien zitiert im 3. Buch der Stromateis, wo er sich gegen enkratitische Auffassungen über die Geschlechtlichkeit und die Ehe auslässt, mehrmals aus dem sog. Ägypterevangelium, das in einem Dialog zwischen Salome und (dem auferstandenen?) Herrn wiederholt das Gebären der Frauen und mithin Sexualität und Ehe mit dem Herrschen des Todes in Verbindung bringt. Strom 3,92,3: «Als Salome fragte, wann man das, was sie erfragt hatte, erkennen werde, sprach der Herr: «Wenn ihr das Gewand der Scham [vgl. Gen 3,21: Körperlichkeit; EvThom 37] mit Füßen treten werdet und wenn die zwei eins sein werden und das Männliche mit dem Weiblichen und weder männlich noch weiblich (sein wird).» (ὅταν τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ).» (Übersetzung *Wilhelm Schneemelcher*). Weiteres bei *W. Schneemelcher*, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen (Mohr) ⁵1987, 174–179; *G. Dautzenberg* (Fn. 39) 189–193; *D.R. MacDonald* (Fn. 39).

(gottebenbildlichen) Menschen» in Zusammenhang gebracht (vgl. immerhin die naassenische Auslegung des Attishymnus bei *Hippolyt*, Elench 5,7,11–15: «... das höhere Sein, wo weder weiblich noch männlich ist, sondern eine neue Schöpfung, ein neuer Mensch, der mannweiblich [ἀρσενοθήλυς] ist»).

4.3 Die in Gal 3,28c formulierte Aufhebung der geschlechtlichen Differenzierung kommt also, wenn überhaupt in diesem Äon, in der Ehelosigkeit und Enkrateia zur Geltung, weil die Differenzierung von vornherein nur unter dem leitenden Gesichtspunkt der für die procreatio notwendigen Sexualität, die ihren Raum in der Ehe, im oikos hat, wahrgenommen wird. Erst mittelbar kommt es dann auch zu sozialen Konsequenzen, insofern die Frau nicht mehr im Rahmen des patriarchalen oikos an die traditionellen konservativen Rollenverteilungen und die gemeinantike – griechisch-römische wie jüdische – Rangordnung (Unterordnung der Frau)⁴⁷ gebunden ist. Dabei ist aber zu be-

⁴⁷Die Literatur ist riesig. Vgl. etwa *Klaus Thraede*, Art. «Frau», in: RAC 8, Stuttgart (Hiersemann) 1972, 197–269; *ders.*, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: *Gerta Scharffenroth/Klaus Thraede*, «Freunde in Christus werden ...». Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, Kennzeichen 1, Gelnhausen/Stein (Burckhardthaus/Laetare) 1977, 31–182; *ders.*; *Gerhard Dellling*, Art. «Geschlechter», in: RAC 10, Stuttgart (Hiersemann) 1978, 780–803; *ders.*, Art. «Geschlechtstrieb», in: ebd. 803–812; *ders.*, «Geschlechtsverkehr», in: ebd. 812–829; *Sarah B. Pomeroy*, Frauenleben im klassischen Altertum, KTA 461, Stuttgart (Kröner) 1985 [amerik. 1975]; *Prudence Allen*, The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution 750 BC – AD 1250, Grand Rapids (Eerdmans) ²1997; *Ross Shepard Kraemer*, Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World, New York (OUP) 1992; *Anne Jensen*, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum, Freiburg (Herder) 1992; *Gillian Clark*, Women in Late Antiquity, Pagan and Christian Lifestyles, Oxford (Clarendon) 1993; ferner die Sammelbände *Rosemary Radford Ruether* (Hg.), Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions, New York (Simon & Schuster) 1974; *Gerhard Dautzenberg* u.a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum, QD 95, Freiburg (Herder) 1983; *Averil Cameron/Amélie Kuhrt* (Hg.), Images of Women in Antiquity, London 1983; *Andreas Karsten Siems*, Sexualität und Erotik in der Antike, WdF 605, Darmstadt (WBG) 1988; *P. Schmitt Pantel* (Hg.), Geschichte der Frauen in der Antike I, Frankfurt 1993; Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «Lectio Divina», hg. von *Salvatore A. Panimolle*, Bände 10 und 11: Creazione-Uomo-Donna. Parte prima: nella Bibbia e nel giudaismo antico; Parte seconda: negli scritti dei Padri, Roma (Borla) 1995.

achten, dass Gal 3,28c (wie auch 3,28b, anders 3,28a) – zumindest für Paulus – keinen schlechthin verpflichtenden Charakter hat, also zwischen Deskription (Widerspiegelung einer Erfahrung in den Gemeinden⁴⁸) und Präskription (Gebundenheit an die Erkenntnis des Charismas der Ehelosigkeit) schwebt. Insofern liegt für Paulus zwischen Gal 3,28c und 1Kor 11,2–16 kein Widerspruch vor. Wenn die Realisation der in Gal 3,28c genannten Aufhebung der geschlechtlichen Differenzierung, die als solche auch für das (postmortale) Eschaton reserviert werden kann, im Sinn einer enkratitischen Lebensweise als jetzt schon realisierbar angesehen wird, fällt m.E. der Vorwurf, Paulus habe in 1Kor 11,2–16 die (wie immer auch verstehbaren) Einsichten von Gal 3,28 vergessen, in sich zusammen. Man kann sich fragen, ob die in 1Kor 11,11f. angezielte und in 1Kor 7 faktisch vorausgesetzte Gleichwertigkeit bzw. Parität von Mann und Frau nicht für den Raum des oikos partiell ein Anliegen dessen aufnimmt, was heute viele gern in Gal 3,28c grundgelegt sehen möchten. Sie ist aber gerade nicht explizit christologisch, gar mit einem Rekurs auf die christomorphe GE begründet.

5. Für unsere Frage nach dem Verhältnis von GE und geschlechtlicher Differenzierung des Menschen lässt sich als Ertrag des bisherigen Durchgangs durch die urchristliche kanonische Literatur das folgende Fazit formulieren: Die Frage wird explizit in der Regel nicht thematisiert. Wenn nun Aussagen über die eschatologisch-christomorphe GE der Glaubenden bzw. das Sein-in-Christus keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen feststellen, kann dies die Folge eines «naiven», soziokulturell bedingten Androzentrismus sein, wonach der Mann das Modell des Menschen schlechthin ist, die Frau als Frau das Abweichende. Welche Folgerungen dort, wo der «naive» Androzentrismus nicht mehr möglich ist, daraus gezogen werden müssten, ist eine Frage, die wir miteinander zu diskutieren haben.

Nun gibt es aber die singuläre Aussage, dergemäss nur der Mann, nicht aber die Frau der – vielleicht durch Christus vermittelten (vgl. 1Kor 11,3d) – protologischen GE und Doxa Gottes teilhaftig ist (1Kor 11,7). Ich habe ihren Stellenwert im Rahmen der paulinischen Argumentati-

⁴⁸Die meisten im NT erwähnten Frauen aus städtischen Gemeinden können alleinstehend gewesen sein, da sie nicht über eine Beziehung zu einem Mann – Vater, Gatte, Bruder – definiert werden, vgl. *E. und W. Stegemann* (Fn. 24) 332f.

onsstrategie zu zeigen versucht und meine, dass sie keinen Basissatz seiner theologischen Grundeinsichten bildet. Aber Paulus hat eben, wohl im Blick auf verheiratete Christinnen, doch so formulieren können. Er befindet sich damit faktisch in der Nähe der nachpaulinischen Belege für eine Sicht der Frau und ihres Status im Rahmen des Sozialgefüges des antiken Hauses, also etwa der Haustafeln samt ihren ekklesialen Transformationen in Ständetafeln (1Tim 2,8–15; 6,1–2; Tit 2,1–10; vgl. 1Clem 1,3; 21,6–9; Did 4,9–11; Barn 19,5–7; IgnPol 4–6; Polyc, 2Phil 4–6). In ihnen wird die Frage, ob und wie die Frau als Frau an der (protologisch oder eschatologisch vermittelten christomorphen) GE des Menschen teil hat, nicht erörtert. Aber es lässt sich nicht ausschliessen, dass als Konsequenz der patriarchal-androzentrischen Perspektive bestritten würde, dass die GE der Frau in einer Weise zukommt, die mit der des Mannes identisch ist. Derartige Auffassungen gibt es unter den Kirchenvätern, die in derselben soziokulturellen Matrix leben. Ob dies auch als Konsequenz einer Sicht verstanden werden könnte, welche die konkrete Männlichkeit Jesu Christi als des Urbildes des neuen Menschen explizit betont, ist eher unwahrscheinlich, da diese Argumentation bekanntlich in der patristischen Diskussion nicht begegnet⁴⁹. Freilich könnte etwa die Redeweise vom Anziehen des Christus gewissermassen aus jedem Menschen, ob Mann oder Frau, einen Mann machen, falls dieser angezogene Christus, der auferstandene und erhöhte Kyrios mit (exklusiv) männlichem Geschlecht konnotiert wird. Das ist aber später nur im Sinn einer metaphorischen Verwendung der Bezeichnung «männlich» oder «Mann» der Fall gewesen, wie noch zu zeigen ist.

Wie verhält es sich aber dort, wo im Anschluss an die alttestamentliche Ehe- und Brautmetaphorik für das Verhältnis Gott-Israel⁵⁰ und unter Weiterführung der im Epheserbrief entwickelten ekklesialen Haupt-Leib-Metaphorik der Ehemann mit Christus und die Ehefrau mit der Kirche verglichen bzw. ihre Gen 2,26 realisierende Ehe im Licht des Christus-Kirche-Mysteriums gesehen wird (Eph 5,21–33; vgl. schon 2Kor 11,2f.)? Die christologisch-ekklesiologische Sponsalmetaphorik lässt so auch den erhöhten Christus in seinem Gegenüber zur weiblich konnotierten Grösse der Kirche als derart univok männlich konnotiert erscheinen, dass eine christomorphe, in und durch Christus

⁴⁹Vgl. *Richard A. Norris*, *The Ordination of Women and the «Maleness» of Christ*, *AThR.SS* 6, 1976, 69–80.

⁵⁰Vgl. etwa Hos 1–3; Ez 16; Jes 50,1; 54,1–6; ferner Offb 19,7; 21,2,9; 22,17.

erschlossene GE für die einzelne getaufte Frau als Frau auf den ersten Blick schwer vorstellbar wird. Ich erwähne diese Nuptialmetaphorik deswegen, weil sie in der modernen römisch-katholischen Diskussion wegen ihrer Anwendbarkeit auf das fundamentale eucharistische Geschehen gern als Argument gegen die Ordination von Frauen zum Priester als dem Christus «repräsentierenden» Liturgen herangezogen wird. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass in der altkirchlichen Tradition gelegentlich Christus in der Gestalt einer Frau «repräsentiert» gesehen wird, so etwa in der 177 in Lyon gekreuzigten Märtyrin Blandina⁵¹; freilich steht hier nicht der ekklesiologisch fundamentale Kontext der Eucharistie mit ihrem Gegenüber von Bischof / Priester und Volk zur Debatte. Mit diesem Hinweis stehen wir allerdings schon in der nachneutestamentlichen Zeit.

6. Im folgenden gebe ich einen gedrängten Überblick über die wichtigsten Positionen, die in der Alten Kirche zur Frage des Zusammenhangs zwischen GE⁵² und geschlechtlicher Differenzierung des Menschen bzw. zur Frage der GE der Frau vertreten werden. Hinsichtlich der Textnachweise verweise ich generell auf die Arbeit von *Martien Parmentier* (siehe S. 132–174).

⁵¹Vgl. *Euseb von Caesarea*, h. e. V 1,3–2,8, hier 1,41 Dazu *A. Jensen* [Fn. 47], 245–252.

⁵²Vgl. zur patristischen Auslegung von Gen 1,26f. und zur Frage der GE des Menschen: *J. Jervell* (Fn. 29); *Peter Schwanz*, *Imago Dei* als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1970; *Maryanne Cline Horowitz*, *The Image of God in Man. Is Woman Included?*, HThR 72 (1979) 175–206; *Kari Elisabeth Børresen*, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Kampen (Kos) 1995 (franz. 1968; amerik. 1981); *dies.*, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen. 1,27 et I Cor. 11,7*, Aug. 25 (1985) 213–234; *dies.*, *In Defence of Augustine: How Femina is Homo*, in: *B. Bruning* u.a. (Hg.), *Collectanea Augustiniana*. FS T. J. van Bavel, BETHL 92A, Louvain (University Press/Peeters) 1990, 411–428; *Jacob Jervell/Henri Crouzel/Johann Maier/Albrecht Peters*, Art. «Bild Gottes», in: TRE 6, Berlin (de Gruyter) 1980, 491–515; *Adalbert-G. Hamman*, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris (Desclée) 1987; zuletzt *Ernst Dassmann*, «Als Mann und Frau erschuf er sie». Gen. 1,27c im Verständnis der Kirchenväter, in: *Panchaia*. FS. K. Thraede, JAC.E 22, Münster (Aschendorff) 1995, 45–60. Von den Spezialuntersuchungen sei genannt: *Henri Crouzel*, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Theol(P), Paris (Aubier) 1956.

6.1 Sowohl in der radikalen wie in der gemässigt enkratitisch orientierten Tradition⁵³, wie sie von vielen Vätern bezeugt wird (Vorzug der Jungfräulichkeit gegenüber dem Eheleben), gehört die somatisch-konkrete geschlechtliche Differenzierung des Menschen, wie sie in protologischem Kontext in Gen 1,27c als Vorgabe der Schrift erscheint, nicht zu einem Element der GE des Menschen. Die diese ausschliessende Interpretation wird etwa auf folgendem Weg erreicht: Die für die neuzeitliche Exegese parallelen und je in sich abgeschlossenen Texte von der Erschaffung des Menschen Gen 1,26–30 und Gen 2,7–25 werden als eine einzige und durchgehende Erzählsequenz mit unterschiedlichen Schöpfungsakten unter je verschiedenen Perspektiven gelesen. Voraussetzung für diese Perspektiven ist eine – grob gesagt, platonisch eingefärbte – Anthropologie, die am Menschen verschiedene Teilelemente in einem Kontinuum zwischen einem gottnahen «obersten» Seelenteil und dem Leib unterscheidet. Die Gen 1,26f. erwähnte Erschaffung des Menschen wird gerne auf einen «geistigen», intellegiblen, nicht körperlichen Prototyp des (infolgedessen noch nicht geschlechtlich differenzierten) Menschen bezogen. Die Polarität «männlich-weiblich» wird – nach dem Vorgang *Philos*⁵⁴ – oft im Sinn eines anthropologischen Dualismus oder Trichotomismus allegorisiert; das «Männliche» bedeutet dabei das obere, vernünftige, geistigere, Affekte und Sinnen in Freiheit dominierende psychische Element; das «Weibliche» dagegen das untere, mit Affekten und Sinnen verbundene, das Geistige in seiner Willensfreiheit gefährdende psychische Element oder das sinnenhaft gottferne Körperliche schlechthin (im Horizont dieser Polarität kann dann Gen 2 allegorisch interpretiert werden). Im Rahmen

⁵³Vgl. *Henry Chadwick*, Art. «Enkrateia», in: RAC 5, Stuttgart (Hiersemann) 1962, 343–365; *Ugo Bianchi* (Hg.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale*, Milano, 20–23 aprile 1982, Roma (Ateneo) 1985; *Giulia Sfameni Gasparro*, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, SEAug 20, Roma 1984; *dies.*, *Image of God and Sexual Differentiation in the Tradition of Enkrateia*, in: IGGM 138–171.

⁵⁴Zur philonischen Interpretation von Gen 1,27c und der Metaphorik von «männlich-weiblich» vgl. *Richard A. Baer*, *Philo's use of the categories male and female*, ALGJ 3, Leiden (Brill) 1970; *Thomas H. Tobin*, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, CBQ.MS 14, Washington (Catholic Biblical Association of America) 1983; *Dorothy Sly*, *Philo's Perception of Women*, BJSt 209, Atlanta GA (Scholars) 1990.

des Konzepts einer doppelten Schöpfung⁵⁵ ist dann bei vielen Kirchenvätern in der Regel erst in der Auslegung von bzw. im Rückgriff auf Gen 2 vom konkreten Menschen als Mann und Frau die Rede. Die Fortsetzung der Erzählung von der Erschaffung des Menschen mit der Geschichte vom sog. Fall, die u.a. zur Erkenntnis der Nacktheit führt, und von der erst ausserhalb des Gartens erfolgenden ersten geschlechtlichen Vereinigung und Fortpflanzung macht es verständlich, dass in einem – radikal oder gemässigten – enkratitischen Horizont die Differenzierung des Menschen in Mann und Frau nicht zum protologisch ursprünglichen (und eschatologisch wiederhergestellten) Wesen des Menschen, der Gottes Abbild ist, gehören kann. Es zeigt sich die Tendenz, die geschlechtliche Differenzierung als etwas letztlich Überflüssiges, zumindest Vorübergehendes zu halten, da sie nur in der konkret leiblich-sexuell vermittelten Procreatio unvermeidlicherweise notwendig ist und zur Geltung kommt.⁵⁶ Andere – psychologisch beschreibbare – Aspekte der geschlechtlichen Differenzierung kommen hier kaum in den Blick.

Endlich scheint Gott oder die schöpfungsmittlerische Grösse des Logos als asexuelle und folglich nicht geschlechtlich differenzierte Wirklichkeit es auszuschliessen, dass die sein Wesen irgendwie reflektierende GE des Menschen die geschlechtliche Differenzierung einschliesst.

⁵⁵Vgl. Charles Kannengiesser, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, in: *Philon d'Alexandrie*. Lyon, 11–15 septembre 1966, Actes du Colloque National du CNRS, Paris (CNRS) 1967, 277–296.

⁵⁶*Augustinus* gewinnt in seinen späteren Schriften ein uns heute tiefer scheinendes Verständnis einer bleibenden sexuellen Differenzierung des Menschen, vgl. John Crawford Bauerschmidt, *Sexual Difference and the Relation of the Sexes in the Theology of Saint Augustine*, Diss. D. Phil. Oxford 1994, 330 S. So sieht er etwa Civ. 22, 17f., gegen andere Meinungen, im «vollkommenen Mann» (Eph 4,13) die Frau in ihrer Unterschiedenheit vom Mann eingeschlossen. Schon *Hieronymus* hat im Zug seiner anti-origenistischen Polemik die geschlechtliche Differenz in den Auferstehungsleib eingeschrieben (z.B. C. Ioan. 25; 31) und sich damit von seiner früheren Überzeugung abgewandt, als er mit anderen Autoren wegen Lk 20,34–36 der geschlechtlichen Differenz keine Ewigkeitsdimension zubilligen konnte; vgl. Barbara Feichtinger, *Apostolae apostolorum*. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus, *Studien zur klassischen Philologie* 94, Frankfurt a. M. (Lang) 1995, 137–163. Zur Frage nach der Form des Auferstehungsleibes vgl. zuletzt *Caroline Walker Bynum*, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York (Columbia UP) 1995, bes. 19–114.

6.2 Was aber heisst das? Ist weder der Mann als Mann noch die Frau als Frau – protologisch oder eschatologisch in Jesus Christus – gott-ebenenbildlich, sondern nur der Mensch als geistige Entität, als leibloses Konstrukt? Diese Frage ist meines Wissens so in der Alten Kirche nicht explizit gestellt worden. In der androzentrischen Perspektive der antiken Kultur und mithin auch der neutestamentlichen Schriften und der Kirchenväter ist der Mann mehr oder weniger explizit das Modell des Menschen überhaupt. Abweichend ist die Frau. Sie – nicht gleichermassen auch der Mann als Mann – ist allenfalls ein Problem für die Frage nach der GE des Menschen. Auch dort, wo die GE der Frau mit Nachdruck behauptet wird gegen eine Tradition, die in der Nachfolge von 1Kor 11,7 (und der zugrundeliegenden Interpretation von Gen 1–3) die Frau von der GE ausschliesst⁵⁷, ist es in der Regel so, dass die GE der Frau dort situiert wird, wo die Frau mit dem Mann identisch ist: in ihrem geistigen Wesen als *voûς*, als *anima rationalis*, oder wie immer das formuliert wird. Von diesem gemeinsamen gott-ebenenbildlichen Humanum – dessen Verhältnis zu der Mann und Frau gemeinsamen Natur noch festzulegen wäre –, ist aber die Frau faktisch nur dann wirklich bestimmt, wenn sie in sozialen Bezügen sich nicht als Frau erweist, also nicht sexueller Partner eines Mannes im Rahmen des Hausverbandes und ihm darin untergeordnet ist. Sie ist es allenfalls proleptisch – als jungfräulich lebende, die so auch eine gewisse Befreiung von den normativen Zwängen und Konventionen der patriarchalen Gesellschaft erfährt⁵⁸.

⁵⁷Bekannt ist der *Ambrosiaster*, für den der andromorphe Gott im allein theomorphen Mann seine Entsprechung findet. Diese Sicht ist über das *Decretum Gratiani* in der abendländischen kanonistischen Tradition rezipiert worden; vgl. K. E. Børresen, *Imago Dei* (Fn. 52) 215–218. Freilich hat der *Ambrosiaster* (zu Kol 3,11) der bei der Frau fehlenden GE der *creatio originalis* die in Christus auch der Frau geschenkte GE der *salvatio*, die im Glaubensgehorsam zur Geltung kommt, gegenübergestellt, vgl. K. E. Børresen, *Image of God* (Fn. 32) 194.

⁵⁸Dass Virginität und Ehelosigkeit den Frauen der mediterranen Antike einen Freiraum von den die Familie mehr oder weniger beherrschenden patriarchalischen Ordnungsvorstellungen bot, wenn immer das wirtschaftliche Überleben irgendwie geregelt war, ist heute eine verbreitete und mir plausible These zur partiellen Erklärung des (übrigens nicht nur in der Kirche belegten) Aufschwungs der Askese in der Spätantike; vgl. etwa Elizabeth A. Clark, *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement. A Paradox of Late Ancient Christianity*, in: *dies.*, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, SWR 20, Lewiston NY (Mellen) 1986, 175–208; Ruth Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in*

Das gottebenbildliche geistige Humanum wird nun in der dominanten anthropologischen Metaphorik mit «männlichen» Wesensmerkmalen konnotiert. Es liegt also eine Angleichung der Frau an den Mann vor, insofern die GE des Menschen im Mann als etwas vorausgesetzt wird, das den Mann nicht in gleicher Weise «entmännlicht» wie die GE des Menschen in der Frau diese «entfraulicht» und auf das allgemeine Humanum reduziert.

Das ist auch konkret zur Geltung gekommen durch die in sozialen Bezügen so weit als möglich verwirklichte Umsetzung des Zieles, dass die (selbstverständlich unverheiratete) Frau ein «Mann wird», d.h. sich als Mann schert und kleidet, als Mann fühlt, und so in der Öffentlichkeit den Männern vorbehaltene Aufgaben verrichtet, oder aber wegen bestimmter (mit «männlichen» Eigenschaften assoziierten) Vorzügen zumindest als «Mann» bezeichnet wird⁵⁹.

Das Umgekehrte, das sich von der ekklesiologischen Metaphorik (die Kirche ist Braut Christi) und von dem Verständnis der Seele als («weibliche») Empfängerin⁶⁰ der lebenspendenden (und im Horizont der antiken Zeugungstheorien⁶¹ somit «männlichen») Gnade Gottes

Kleinasien, FKDG 38, Göttingen (V&R) 1986; *Peter Brown*, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München (Hanser) 1991 (amerik. 1988); *Susanna Elm*, Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford (OUP) 1994; *Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis* (Hg.), Asceticism, Oxford (OUP) 1995; *Margaret Y. MacDonald*, Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman, Cambridge (CUP) 1996.

⁵⁹Zu diesem Phänomen vgl. *Kerstin Aspergen*. The Male Women. A Feminine Ideal in the Early Church, AUU.UWS:A.Women in Religion 4, Uppsala 1990; *Kari Vogt*, «Männlichwerden» – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, Conc(D) 21 (1985) 434–442; *dies.*, «Becoming Male»: A Gnostic and Early Christian Metaphor, in: IGGM 172–187; ferner auch *Gillian Cloke*, This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450, London (Routledge) 1995. Speziell zu den Thekla-Akten vgl. *Anne Jensen*, Thekla – die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt, Frauen-Kultur-Geschichte 3, Freiburg (Herder) 1995, bes. 113–116.

⁶⁰Zur singulären Diskussion über das Geschlecht der menschlichen Seele (bei *Tertullian*, An. 36), die in der Regel als geschlechtsneutral gilt, vgl. *J. H. Waszink*, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima. Edited with Introduction and Commentary, Amsterdam (Meulenhoff) 1947, 419f.

⁶¹Vgl. *Erna Lesky*, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, AAWLM.G 1950/19, Wiesbaden (Steiner) 1951; *P. Allen* [Fn. 47]; *Sabine Föllinger*, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr., Hermes.E 74, Stuttgart (Steiner) 1996.

her hätte theoretisch nahelegen können, ist mir für das patristische Zeitalter nicht bekannt geworden. Anders wird es sich teilweise in mythischen Texten des Abendlands einer späteren Zeit verhalten⁶².

6.3 Die von mir konsultierten patristischen Texte und die Sekundärliteratur legen das folgende Fazit nahe: Träger der (theomorphen oder christomorphen) GE des Menschen ist schlechthin und ohne nähere Präzisierung der stillschweigend als Mann gedachte Mensch (latenter Androzentrismus) oder aber der Mann in expliziter Abgrenzung von der Frau (manifeste Androzentrismus) oder aber die dem Mann und der Frau zukommende an sich asexuelle – wenn auch gelegentlich metaphorisch «männlich» konnotierte – Seele (oder auch der «innere Mensch» oder der «vollkommene Mann» von Eph 4,13) bzw. die Fähigkeit zur Erkenntnis und zum Tun des Guten.

In der zuletzt genannten Konzeption kommt der Ausgleich zwischen der protologischen oder zumindest faktischen (Gen 3,18) Unterordnung der Frau unter den Mann und der in Jesus Christus gegebenen Gleichwertigkeit hinsichtlich ihrer Erlösung zum Ausdruck; ja, es liegt, in der Ausdrucksweise von *Kari Elisabeth Børresen*, ein «patristic feminism» vor, insofern es den Kirchenvätern (ab *Clemens von Alexandria*) auf diese Weise gelingt, auch für die Frau die GE der creatio originalis zu sichern. Wenn dabei Gen 1,26–27c im Licht von Gal 3,28c und nicht mehr im Licht von Gen 2,7 oder gar 1Kor 11,7 interpretiert wird (z.B. *Gregor von Nyssa*), dann ist die GE nicht mehr androzentrisch gesehen, aber in gewissem Sinn auch nicht mehr konkret menschlich, sondern engelgleich.

In die Rede der durch Christusteilhabe vermittelten GE des Menschen, die im Licht von Gal 3,28c als eine von der Geschlechtsdifferenz «gereinigte» GE zu betrachten ist, dringen oft im Sinn eines latenten Androzentrismus wieder männliche Metaphoriken und Konnotationen ein («neuer Mensch», «vollkommener Mann»; ekklesiale Sponsalmetaphorik).

Auch dort, wo die ethisch-religiöse Gleichwertigkeit der Frau qua Mensch (ἄνθρωπος) durchaus anerkannt ist, hebt dies nicht die öffentlich-soziale Geschlechtshierarchie mit ihrer Unterordnung als Frau (γυνή) auf.

⁶²Vgl. etwa *Caroline Walker Bynum*, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Age*, Berkeley CA (University of California Press) 1984.

7. Die abschliessende Frage ist: Wie verhält sich die Schwierigkeit der Kirchenväter, die GE der Frau als Frau im gleichen Sinn wie dem Mann zuzuschreiben, zum patristischen Grundaxiom der Soteriologie: *quod non assumptum non sanatum*⁶³? In bestimmten soteriologischen Kontexten hat die christologische «Engführung» – das Heil ist für Männer und Frauen in gleicher Weise erschlossen durch Partizipation am Kyrios Jesus Christus – offenbar keine Probleme geschaffen.

Von daher ergibt sich dann für unsere Diskussion die weitere Frage nach der theologischen Relevanz und Stringenz der Gründe, die im Rahmen einer Bildtheologie oder einer Theologie der Christusrepräsentation gegen die Möglichkeit der Ordination von in die ekklesiale Christuswirklichkeit initiierten Frauen zum priesterlichen Dienst angeführt werden⁶⁴.

Liebefeld BE

Urs von Arx

Zusätzliche Abkürzung:

IGGM = Kari Elisabeth Børresen (Hg.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo (Solum) 1991; Nachdruck als: *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis (Fortress) 1995.

⁶³(*Irenäus*, haer. 5,14,1f. betreffend Fleisch und Blut des Menschen; *Origenes*, dial. 6 betreffend die Trichotomie von Leib, Seele und Geist; *Tertullian*, Carn. Chr. 10 und Marc. 2,27 betreffend Seele; *Gregor von Nazianz*, ep. 101,32; *Hieronymus*, Tract. psal. 108; u.a. Vgl. *Maurice F. Wiles*, *Soteriological Arguments in the Fathers*, Stud Patr 9, TU 94, Berlin (Akademie) 1966, 312–325; *Alois Grillmeier*, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg (Herder) 1979, 155.

⁶⁴Mit der christologisch-soteriologischen «Engführung» – der im männlichen Menschen Jesus Christus inkarnierte Logos ist in der Kraft des Heiligen Geistes das universale Realsymbol der Partizipation am Göttlichen, und diese Partizipation wird bisweilen als Werden und Sein wie Christus (Gestaltwandelsymbolik) gesehen – sind angesichts der Herausforderungen feministischer Theologien jeder Couleur für die christliche Theologie in ihren kulturell bedingten Akzentuierungen bedrängende Fragen gestellt, die sich mit Nonchalance und Ignoranz auf die Dauer nicht verdrängen lassen. Freilich sind die Fragen, die Reflexionen über die das Verhältnis zwischen Sprache und aussersprachlicher Wirklichkeit, über die Metaphorik religiöser Rede und ihren dogmatisch vertretbaren Sinn sowie über die nach «sex and gender» unterschiedene Geschlechtlichkeit des Menschen verlangen, höchst komplex. Die gemeinsame Tradition der Alten Kirche hält die Antworten, sollen sie einer heutigen Bewusstseinslage einleuchten, nicht unmittelbar und ohne hermeneutische Besinnung bereit.