

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	88 (1998)
Heft:	2
Artikel:	Griechische patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann
Autor:	Parmentier, Martien
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-404879

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

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

Griechische patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann

Einführung

In der Debatte zur Frauenordination spielen Argumente theologisch-anthropologischer Art eine nicht unerhebliche Rolle. Welche Bedeutung hat die in Gen 1,27 vorgestellte Gottebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau für die Amtstheologie? Wie verhält sich diese Gottebenbildlichkeit des Menschen zu jener in Kol 1,15 beschriebenen Gottebenbildlichkeit Christi? Welche Bedeutung hat die konkrete Männlichkeit Jesu Christi in diesem Zusammenhang? Wie verhält sich der Mensch, Mann und Frau, als Bild Gottes zum göttlichen Urbild? Diese vier Fragen werden in diesem Aufsatz bei ausgewählten Texten aus griechischen Kirchenvätern untersucht. Zuerst bringen wir hier einige relevante Bibeltexte:

Bibeltexte

καὶ εὕπεν ὁ Θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὄμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἔρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

«Dann sprach Gott: ‹Lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bild, nach unserer Ähnlichkeit. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über die Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.› Gott schuf also den Menschen nach seinem Bild; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn. Männlich und weiblich schuf er sie» (Gen 1,26–27).

ἡμεῖς δὲ ηρӯσσομεν... Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν.

«Wir dagegen verkündigen... Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1Kor 1,24).

Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός.

«Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi» (1Kor 11,3).

ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν.

«Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Bild und Herrlichkeit Gottes ist; die Frau aber ist die Herrlichkeit des Mannes» (1Kor 11,7).

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδεὶς ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

«Es gibt nicht Jude oder Grieche, nicht Sklave oder Freier, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus» (Gal 3,28).

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀρχάτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

«Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung» (Kol 1,15).

Das Thema «Bild Gottes» beherrscht Christologie, Anthropologie und Spiritualität der griechischen und der lateinischen Väter. Wir werden uns bei unserer heutigen Untersuchung auf die griechischen Väter beschränken¹.

I. Der nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch

1. ἐν ἀρχῇ χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπλασεν (ὁ Θεὸς) τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἐστιν εἰκὼν Θεοῦ, εἰ καὶ ἀκατάληπτος.²

«Gott nahm am Anfang Staub von der Erde und schuf den Menschen nach seinem Bilde; so kann niemand sagen, dass er nicht Bild Gottes ist, wie unbegreiflich es auch sei», sagt der Wüstenvater Daniel im *Gerontikon* (5. Jh). Diese Unbegreiflichkeit hat zu verschiedenen Meinungen über das Wann und Wo der Gottebenbildlichkeit geführt:

¹ Ausgangspunkt bei der vorliegenden Untersuchung sind: *Jean Kirchmeyer*, Art. «Grecque (Eglise) 1°», DSp 6, 1967, 812–822; *Henri Crouzel*, Art. «Bild Gottes II. Alte Kirche», TRE 6, 1980, 499–502.

² *Gerontikon*, Daniel 7 (PG 65, 157B).

A. In welchem Augenblick wurde der Mensch Bild Gottes?

Philon, Origenes und Evagrius interpretierten Genesis 1 und 2 als den Ausdruck zweier unterschiedlicher Schöpfungen, die erste als eine Schöpfung der Geister, der νόες, im Bild Gottes, die zweite als eine Verbindung der bereits in Zeit und Vergänglichkeit gefallenen Geister mit Leibern. Diese origenistische These wurde auf dem Konzil von Konstantinopel 553 verurteilt. Die orthodoxen Väter halten fest an einer Schöpfung, und die meisten sind sich einig, dass die Gottebenbildlichkeit dem Menschen als eine natürliche Gabe bei seiner Geburt gegeben wird. Durch den Fall aber ist die Gottebenbildlichkeit mehr oder weniger beeinträchtigt.

Es gibt nun Väter, die die Neuschöpfung bei der Taufe als den Zeitpunkt betrachten, wo die Angleichung an Gott stattfindet oder erneut stattfindet. Manchmal wird dafür eine kräftige Bildsprache benutzt. So sagt *Didymus* (313–398) bei der Taufe:

2. καὶ τὴν γεγραμμένην εἰκόνα καὶ ὄμοιώσιν τοῦ Θεοῦ ἀπολαμβάνομεν, ἦν ἐδεξάμεθα διὰ τοῦ θεϊκοῦ ἐμφυσήματος, καὶ ἀπωλέσαμεν διὰ τοῦ ἀμαρτήματος· καὶ αὖθις εὐρισκόμεθα, οἵτι περ ἐπὶ τοῦ πρωτοπλάστου ἐγενήθημεν, ἀναμάρτητοι καὶ αὐτεξούσιοι· ταῦτα γὰρ σημαίνει ἡ εἰκὼν καὶ ὄμοιώσις.³

«...erhalten wir die aus der Schrift bekannte Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit Gottes, die wir durch die göttliche Einhauchung empfangen und durch die Sünde verloren haben, und wir werden wieder wie wir waren im Erstgeschaffenen: sündlos und fähig zur Selbstbestimmung, denn das ist es, was die Ebenbildlichkeit und die Ähnlichkeit bedeuten.»

Es ist die alte Frage nach der Tiefe des Sündenfalls, die hier gestellt wird. Hat Adam durch die Sünde die Gottebenbildlichkeit ganz verloren, oder ist sie nur verdunkelt worden? Im allgemeinen sind die griechischen Väter hier optimistischer als die westlichen Theologen, vor allem seit dem Mittelalter. Origenes, Athanasius, Basilus sind der Meinung, dass die Gottebenbildlichkeit unzerstörbar sei, auch wenn die Sünde sie verdeckt. Die Meinung, dass die Menschen Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit Gottes durch die Sünde vollständig verloren haben, wird dem Origenes von Epiphanius und Hieronymus zu Unrecht zugeschrieben⁴.

³ Trin. 2,12 (PG 39, 680A).

⁴ *Hieronymus*, Ep. 51,6 (*J. Labourt II*, Paris 1951, 167,8ff.). Vgl. Elisabeth A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton (PUP) 1992, 133.

Manche Autoren unterscheiden zwei Ebenen der Gottebenbildlichkeit. Eine Ebene ist die der Ebenbildlichkeit (*εἰκών*), die der Mensch in der Gegenwart schon hat, und die andere ist die der Ähnlichkeit (*όμοιότης*), die im Sündenfall verloren ging und die die Menschen erst durch das Leben in Christus wiederempfangen werden. Viele Kirchenväter machen den Unterschied zwischen Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit aber nicht. *Kyrill von Alexandrien* z.B. argumentiert ausführlich gegen diese Unterscheidung in seinem 9. Brief⁵. *Gregor von Nyssa* unterscheidet zwei Stadien in der Schöpfung des Menschen nach dem Bilde: ein erstes, asexuelles und unsterbliches Stadium und ein zweites, nach dem Sündenfall, wenn der Mensch in der Geschlechtlichkeit und der Sterblichkeit sich befindet⁶.

Schliesslich kann beobachtet werden, dass für alle Väter die Wiederherstellung der entweder verlorenen oder verdunkelten Gottebenbildlichkeit das Werk der Erlösung durch Christus ist.

B. Wo ist der Ort der Gottebenbildlichkeit?

Über dieses Problem gibt es bei den Kirchenvätern viele verschiedene Meinungen. Der Wüstenvater *Sopatros* gibt diesen Rat:

3. Μὴ εἰσέλθῃ γυνὴ εἰς τὸ κελλίον σου καὶ μὴ ἀναγνώσῃς ἀπόκρυφα καὶ μὴ ἐκζητήσῃς περὶ τῆς εἰκόνος· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστιν αἴρεσις, ἀλλ’ ἴδιωτεία καὶ φιλονεικία ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἀδύνατον γὰρ καταληφθῆναι τὸ πρᾶγμα τοῦτο ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως.⁷

«Lass keine Frau in deine Zelle eintreten und lies keine Apokryphen. Und forsche nicht nach über die Gottebenbildlichkeit. Denn dies ist zwar keine Häresie, aber es ist Unwissenheit und Disputiersucht bei beiden Parteien. Es ist nämlich nicht möglich, dass diese Sache von irgendeinem Geschöpf verstanden wird.»

Die «beiden Parteien» waren die origenistische, die die Gottebenbildlichkeit als eine ausschliesslich geistige Realität betrachtete, und eine andere, die den Körper auch irgendwie in den Begriff der Gottebenbildlichkeit einbezog. Sie werden explizit genannt in den Kirchengeschichten von *Sokrates*⁸ und *Sozomenus*⁹: diejenige, die Gott für unkör-

⁵ Vgl. ep. 9,3 (L.R. Wickham, Oxford 1983, 192f.).

⁶ Vgl. Jean Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Theol(P) 2, Paris (Aubier) 1944, 56.

⁷ Gerontikon, Sopatros (PG 65, 413A).

⁸ h.e. 6,7,27 (GCS Sokrates, 324; PG 67, 688B).

⁹ h.e. 8,12,12 (GCS Sozomenus, 366; PG 67, 1549A).

perlich halten, sind die Origenisten, die ἀνθρωπομορφιανοί oder Anthropomorphiten sind der entgegengesetzten Meinung.

a. Der ganze Mensch ist Bild Gottes

Bei einigen älteren Kirchenvätern kann der ganze Mensch, auch in seiner Körperlichkeit, Bild Gottes genannt werden. Hier geht es aber nicht um einen Materialismus, sondern um eine Anthropologie, in welcher der Unterschied zwischen Seele und Leib noch nicht so absolut ist. Es ist das eher hebräische Denken, das über «alle Menschen» reden kann als «alles Fleisch». Bei den griechischsprachigen Kirchenvätern wird diese Auffassung vor allem von Irenäus (2. Jh.) vertreten. Wie wir gleich sehen werden, schloss dieser die sichtbare Menschheit Christi in sein Bild-Gottes-Sein ein. In analoger Weise beschreibt er, wie zum vollkommenen Menschen Leib, Seele und Geist gehören:

4. *Per manus enim Patris, hoc est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritus Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei.* (Διὰ γὰρ τῶν χειρῶν τοῦ Πατρός, τουτέστιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, γίνεται ὁ ἀνθρωπὸς κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, ἀλλ’ οὐχὶ μέρος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τὸ Πνεῦμα μέρος τοῦ ἀνθρώπου δύνανται εἶναι, ἀνθρωπὸς δὲ οὐδαμῶς· ὁ δὲ τέλειος ἀνθρωπὸς σύγκρασις καὶ ἔνωσίς ἐστι ψυχῆς τῆς ἐπιδεξαμένης τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς καὶ συγκραθείσης τῇ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ πεπλασμένῃ σαρκὶ.)¹⁰

«...durch die Hände des Vaters, d.h. durch den Sohn und den Geist, wird der Mensch, aber nicht bloss ein Teil des Menschen, gottebenbildlich. Seele und Geist können wohl ein Teil des Menschen sein, aber nie der Mensch. Der vollkommene Mensch ist die innige Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Fleisch, das nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.»

b. Nur die Seele ist Bild Gottes

Bei den *Alexandrinern* bezieht sich die Gottebenbildlichkeit nicht auf das leib-seelische Ganze des Menschen, sondern auf die Seele allein, oder manchmal eher auf den νοῦς, den höchsten Teil, als Sitz der Er-

¹⁰ haer. 5,6,1 (SC 153, 72; W. Harvey II, Cambridge 1857, 333; PG 77, 1137A).

kenntnis, Freiheit, Liebe und Tugend, als Organ aller geistigen und geistlichen Tätigkeit. Auf den Leib strahlt die Erhabenheit des Bildes nur indirekt zurück.

Diese Lehrmeinung hat ihren klaren Ausgangspunkt im Denken des *Origenes* (185–253/254). So lesen wir in «Contra Celsum»:

5. ἀλλ' οὐδ' ἐπιστήσας, ἐν τίνι τῶν τοῦ ἀνθρώπου τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ χαρακτηρίζεται, καὶ ὅτι ἐν τῇ ἡ μὴ ἐσχηκυίᾳ ἡ μηκέτι ἔχουσῃ ψυχῇ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, ἐκ τοῦ μὴ ἔχειν ταῦτα χρηματίζουσῃ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, φησὶ τό· **Οὐδὲ** ἄνθρωπον ἐποίησεν εἰκόνα αὐτοῦ· οὐ γὰρ τοιόσδε ὁ θεὸς οὐτ' ἄλλῳ ἔδει οὐδενὶ ὅμοιος. Οἶον δ' ἐστὶ τοῦ συνθέτου ἀνθρώπου τῷ χείρονι μέρει, λέγω δὲ τῷ σώματι, νομίζειν ἐνυπάρχειν τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ὡς δ' ὁ Κέλσος ἔξειληφεν, αὐτὸς εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ; Εἰ γὰρ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ σώματί ἐστι μόνω, ἐστέρηται τὸ κρείττον, ἡ ψυχή, τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ ἔστιν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. Εἰ δ' ἐστὶν ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν Θεὸν καὶ οίονεὶ συνεστῶτα καὶ αὐτὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἵνα τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τὸ κρείττον ἡ ἐν τῇ ψυχῇ, τὸ δὲ ἔλαττον καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἐν τῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι. Λείπεται δὴ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἐσω ἀνθρώπῳ καὶ ἀνακαινουμένῳ καὶ πεφυκότι γίνεσθαι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος νοεῖσθαι, ὅτε γίνεται τις τέλειος, ὡς ὁ πατὴρ ὁ οὐρανίος τέλειός ἐστι, καὶ ἀκούει ὅτι Ἡγιοι ἐσεσθε, ὅτι ἐγὼ Ἡγιος κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν, καὶ μανθάνων τὸ Μυηταὶ τοῦ Θεοῦ γίνεσθε ἀναλαμβάνει εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἐνάρετον ψυχὴν τοὺς χαρακτῆρας τοῦ Θεοῦ· ὅτε καὶ ναός ἐστι τοῦ ἐν τῷ κατ' εἰκόνα ἀνειληφότος τοῦ Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ τὸ σῶμα, τοῦ τοιαύτην ἔχοντος ψυχὴν καὶ ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὸ κατ' εἰκόνα τὸν Θεόν.¹¹

«(Celsus) hat... nicht erwogen, in welchem Teile des menschlichen Organismus das Wort ‹nach dem Bilde Gottes› seine Ausprägung findet, und dass dies in der Seele geschieht, die entweder ‹den alten Menschen mit seinen Taten› (Kol 3,9) nicht hat oder nicht mehr hat und aus diesem Grunde die Bezeichnung ‹nach dem Bilde des Schöpfers› (Kol 3,10) erhält. Celsus sagt: *Auch hat er den Menschen nicht als sein Bild gemacht; denn Gott ist nicht so beschaffen (wie dieser), auch nicht irgendeiner anderen Gestalt gleich.* Wie töricht ist es aber zu glauben, dass

¹¹ Cels. 6,63 (SC 147, 336,8ff.; PG 11, 1393BC); vgl. hom. 1,13 in Gen.; princ. 3,6,1.

in dem geringeren Teile des zusammengesetzten Menschen, ich meine in dem Körper, das Sein ‹nach dem Bilde Gottes› vorhanden sei, oder dass eben dieser, wie Celsus es auffasst, ‹nach seinem Bilde› geschaffen sei! Denn wenn das Sein ‹nach dem Bilde Gottes› allein im Körper liegt, dann ist der bessere Teil, die Seele, dieser Gestaltung beraubt, und der vergängliche Leib ist der Träger derselben, was doch niemand von uns behauptet. Wenn aber von beiden Teilen des Menschen zugleich das ‹Geschaffensein nach dem Bilde Gottes› gilt, dann müsste Gott ein zusammengesetztes Wesen sein und gleichsam ebenfalls aus Seele und Körper bestehen, so dass dann das bessere Sein ‹nach dem Bilde› in der Seele, das geringere und dem Körper Gottes entsprechende aber im Körper liegen würde, was doch niemand von uns sagt. Es bleibt also nur übrig, das ‹Sein nach dem Bilde Gottes› in dem zu erkennen, was wir ‹den inneren Menschen› (Eph 3,16) nennen, der ‹erneuert wird› und fähig ist, ‹nach dem Bilde des Schöpfers› zu werden (Kol 3,10). Dies geschieht dann, wenn jemand ‹vollkommen› wird, ‹wie der himmlische Vater vollkommen ist› (Mt 5,48), wenn er auf das Gebot hört: ‹Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig› (Lev 11,45); wenn er sich das Wort einprägt: ‹Nehmt Gott zum Vorbild (Eph 5,1)› und so die Züge des Bildes Gottes in seine mit Tugenden geschmückte Seele aufnimmt. Dann ist auch der ‹Leib› dessen, der die Eigenschaften Gottes in dem ‹nach dem Bild Gottes› geschaffenen Teil angenommen hat, ein ‹Tempel› (1Kor 6,19), da er eine solche Seele hat, und in der Seele wegen ihrer Ebenbildlichkeit Gott besitzt.»

Auch *Athanasius* (295–373) identifiziert das Bild Gottes aus Gen 1,26 mit der Seele. In der Nachfolge des Origenes nennt er die Seele das Bild Christi, der Bild des Vaters ist:

6. ἔως ἂν ἀπόθωνται πᾶν τὸ συμβεβηκὸς ἀλλότριον τῇ ψυχῇ, καὶ μόνην αὐτὴν ὥσπερ γέγονεν ἀποδείξωσιν, ἵν' οὕτως ἐν αὐτῇ θεωρῆσαι τὸν τοῦ Πατρὸς Λόγον, καθ' ὃν καὶ γεγόνασιν ἐξ ἀρχῆς, δυνηθῶσι. κατ' εἰκόνα γὰρ Θεοῦ πεποίηται καὶ καθ' ὅμοιώσιν γέγονεν, ὡς καὶ ἡ θεία σημαίνει γραφὴ ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ λέγουσα· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὅμοιώσιν ἡμετέραν.* ὅθεν καὶ ὅτε πάντα τὸν ἐπιχυθέντα ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας ἀφ' ἑαυτῆς ἀποτίθεται, καὶ μόνον τὸ κατ' εἰκόνα καθαρὸν φυλάττει, εἰκότως, διαλαμπρυνθέντος τούτου, ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὸν Λόγον, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα, οὗ καὶ ἔστιν εἰκὼν ὁ Σωτήρ, λογίζεται.¹²

¹² gent. 34 (R.W. Thompson, Oxford 1971, 94; PG 25, 68C–69A).

«...bis sie (die Heiden) jeden Fremdkörper aus der Seele entfernt haben und sie in ihrer ursprünglichen Reinheit herstellen, damit sie so in ihr den Logos des Vaters, nach dessen Bild sie im Anfang geschaffen, schauen könnten. Denn nach Gottes Bild und Ähnlichkeit ist sie erschaffen, wie auch die göttliche Schrift anzeigt, die in der Person Gottes spricht: ‹Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich.› Wenn sie allen angehäuften Unrats der Sünde sich entledigt und allein das Gottebenbildliche rein bewahrt, schaut sie folglich bei dessen Aufleuchten wie in einem Spiegel den Logos, das Bild des Vaters, und betrachtet in ihm den Vater, dessen Bild der Erlöser ist.»

c. Die Gottebenbildlichkeit liegt im Herrschen

Die *Antiochener*, die öfters nicht mit Origenes und den Alexandrinern übereinstimmen, bestreiten, dass das Bild Gottes in der Seele liegt. Aber das heisst noch nicht, dass sie den Körper in ihre Definition der Gottebenbildlichkeit einbeziehen. So *Eusebius von Emesa*¹³ und *Diodorus von Tarsus* († vor 394). Der letztere schreibt:

7. Τίνες κατ' εἰκόνα Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον ἐνόμισαν κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἀόρατον, καὶ οὐ συνῆκαν ὅτι καὶ ἄγγελος ἀόρατος καὶ δαιμών ἀόρατος. Πρὸς οὓς ἀναγκαῖον τοσοῦτον εἰπεῖν ὅτι καὶ τὸ ἄρρεν ἐν ἀνθρώποις καὶ τὸ θῆλυ κατά τε τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν τῆς αὐτῆς εἴληχε φύσεως. Τί δήποτε οὖν ὁ Παῦλος τὸν μὲν ἄνδρα εἰκόνα Θεοῦ λέγει, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν γυναικα, εἴπερ κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς λόγον εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος; Λέγει γάρ· Ἀνὴρ μὲν γὰρ εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων, οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, γυνὴ δὲ δόξα ἄνδρος ἔστιν. Εἰ τοίνυν εἰκὼν Θεοῦ ὁ μὴ ὀφείλων καλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, δῆλον ὅτι ἡ καλυπτομένη οὐκ εἰκὼν Θεοῦ, τῆς αὐτῆς ψυχῆς μετέχουσα. Πῶς οὖν εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος; Κατὰ τὸ ἀρχικόν, κατὰ τὸ ἔξουσιαστικόν. Καὶ μάρτυς αὐτὴ τοῦ Θεοῦ ἡ φωνὴ ἡ λέγουσα· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ τὸν τρόπον ἐπάγουσα· Καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν θηρίων τῆς γῆς, καὶ τὰ ἔξης. Ὡσπερ οὖν ὁ θεός, τῶν ὅλων, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος, τῶν ἐπὶ γῆς βασιλεύει. Τί οὖν, οὐκ ἀρχει καὶ ἡ γυνὴ τῶν προειρημένων; Ἄλλα κεφαλὴν ἔχει τὸν ἄνδρα, τῶν ἄλλων κρατοῦσα· ἀνὴρ δὲ οὐχ ὑποτέτακται τῇ γυναικί. Διὸ δὴ καλῶς ὁ μακάριος Παῦλος τὸν ἄνδρα

¹³ hom. 20,5 (E.M. Buytaert II, Louvain 1957, 81).

μόνον εἰκόνα Θεοῦ φησιν εἶναι καὶ δόξαν, τὴν δὲ γυναικα τοῦ ἀνδρὸς δόξαν.¹⁴

«Einige haben gemeint, der Mensch sei ‹nach dem Bilde Gottes› in der Unsichtbarkeit seiner Seele. Sie haben aber nicht verstanden, dass auch ein Engel und ein Dämon unsichtbar sind. Solchen Leuten muss man zugeben, dass das Männliche und das Weibliche in den Menschen mit Leib und Seele an der gleichen Natur teilhat. Aber warum nennt Paulus dann den Mann ‹Bild Gottes› und die Frau nicht, wenn die Seele des Menschen Bild Gottes ist? Er sagt nämlich: ‹Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Bild und Herrlichkeit Gottes ist: die Frau aber ist die Herrlichkeit des Mannes› (1Kor 11,7). Wenn nun derjenige, der sein Haupt nicht verhüllt haben darf, Bild Gottes ist, ist es klar, dass diejenige, die es verhüllt hat, nicht Bild Gottes ist, obwohl sie teilhat an der gleichen Seele. Wie ist der Mensch/Mann also Bild Gottes? In bezug auf das Herrschen, die Autorität. Und die Stimme Gottes selber bezeugt es, wenn sie sagt: ‹Lasst uns einen Menschen/Mann machen nach unserem Bild, nach unserer Ähnlichkeit›, und hinzufügt: ‹Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über die Tiere der Erde› usw. Wie nun Gott König über alle ist, so ist auch der Mensch/Mann König über diejenigen, die auf Erden sind. Regiert die Frau dann also nicht auch über die Vorhergenannten? Nein, ihr Haupt, das auch über die anderen herrscht, ist der Mann, und der Mann ist nicht unter die Frau gestellt. Deswegen nennt der selige Paulus zu Recht nur den Mann ‹Bild und Herrlichkeit Gottes›, die Frau aber ‹Herrlichkeit des Mannes›.»

Severian von Gabala († nach 498) erklärt gleichfalls, dass die Gottebenbildlichkeit nicht in der Seele und/oder im Leib gefunden wird. Er sagt: 8. Εἰκών ἔστιν ὁ ἀνὴρ τοῦ Θεοῦ, οὐ κατὰ σῶμα ἢ ψυχὴν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀρχικόν.¹⁵

«Der Mann ist Bild Gottes, nicht dem Leib oder der Seele nach, sondern dem Herrschen nach.»

Severian kommentiert hier 1Kor 11,7, wo nicht vorausgesetzt wird, dass Mann und Frau in gleicher Weise Bild Gottes sind. Wenn also die Frau, die dieselbe Seele und dasselbe Fleisch wie der Mann hat, vom Apostel Paulus nicht «Bild Gottes» genannt wird, kann die Gotteben-

¹⁴ Gen. fr. 70 (CChr. SG 15, 67f.; J. Deconinck, Essai sur la chaîne de l’Octateuque, BEHE 195, Paris 1912, Nr. 9, 95f.; PG 33, 1564D–1565A).

¹⁵ Fr. zu 1Kor. 11,7 (K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster (Aschendorff) 1933 [Nachdruck 1984], 261).

bildlichkeit des Mannes nicht in seiner Seele oder in seinem Leib situiert sein, sondern es muss um das Herrschen über die Schöpfung gehen. Die Stelle 1Kor 11,7 drückt nach diesem und anderen antiochenischen Kirchenvätern also eine gewisse Ungleichheit der Frau gegenüber dem Mann aus, aber diese Ungleichheit wird nicht mit dem konkreten Geschlechtsunterschied verbunden. Das Haupt-Sein des Mannes aus 1Kor 11 wird verbunden mit dem Herrschen des Mannes in Gen 1,28, wobei ὁ ἄνθρωπος in diesen Versen als «Mann» interpretiert wird (vgl. Diodor).

In gleicher Weise argumentiert auch *Johannes Chrysostomus* (344/354–407). Er wehrt sich gegen Häretiker, die aufgrund von Gen 1,27 Gott einen Körper zuteilen. Dann müsste Gott irgendwie männlich und weiblich sein. 1Kor 11,7 erklärt aber die Gottebenbildlichkeit als das Herrschen des Mannes; die Bildhaftigkeit der Frau ist eine abgeleitete Gottebenbildlichkeit. Wichtig ist noch die Aussage, dass Mann und Frau die gleiche «Form» haben; der körperliche Unterschied der Geschlechter spielt also keine Rolle in der Bildhaftigkeit als solcher, sondern er impliziert bloss eine Ungleichheit hinsichtlich der Stellung und der Autorität.

9. Τί γάρ φησι; Καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. Κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησίν, οὐ καθ' ἔτερον τι· καὶ γὰρ πάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀρχοντα τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν ὁ Θεὸς, καὶ οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐστι τούτου μεῖζον, ἀλλὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἔξουσίαν τὴν τούτου τυγχάνει. (4) Εἰ δὲ ἔτι καὶ μετὰ τὴν τοσαύτην τῶν εἰρημένων ἀκριβείαν φιλονεικοῦντες λέγοιεν, κατὰ τὴν τῆς μορφῆς εἰκόνα εἰρησθαι, ἐροῦμεν πρὸς αὐτούς· οὐκοῦν οὐ μόνον ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ ἡ γυνὴ δηλονότι· τὴν αὐτὴν γὰρ μορφὴν ἐκάτεροι ἔχουσιν. Ἄλλ’ οὐκ ἀν ἔχοι τοῦτο λόγον. Ἀκουε γὰρ τοῦ Παύλου λέγοντος. Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφεῖλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων· ἡ δὲ γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐστιν. Ὁ μὲν γὰρ ἀρχεῖ, ἡ δὲ ὑποτέτακται, καθὼς καὶ ὁ Θεὸς ἐξ ἀρχῆς πρὸς αὐτήν φησι, Πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει. Ἐπειδὴ γὰρ κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον τὸ τῆς εἰκόνος παρεῖληφε, καὶ οὐ κατὰ τὴν μορφὴν, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀρχεῖ πάντων, ἡ δὲ γυνὴ ὑποτέτακται, διὰ τοῦτο φησι περὶ τοῦ ἀνδρὸς ὁ Παῦλος, ὅτι εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχει, ἡ δὲ γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐστιν. Εἰ δὲ περὶ μορφῆς ἔλεγεν, οὐκ ἀν διεῖλεν· ὁ γὰρ αὐτὸς τύπος καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός.¹⁶

¹⁶ hom. 8,3–4 in Gen. (PG 53, 72f.).

«Was aber sagt die Schrift? <Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über die Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.› Gott gebraucht also das Wort <Bild> unter dem Aspekt des Herrschens, nicht unter irgendeinem anderen Aspekt. Denn Gott hat den Menschen geschaffen als Herrscher über alle, die auf Erden sind, und nichts auf der Erde ist besser als er, sondern alle sind unter seiner Autorität. (4) Wenn sie nach dieser ganzen detaillierten Diskussion immer noch behaupten, dass das Bild hier als eine konkrete Form gedacht werden muss, werden wir ihnen dies sagen: in dem Fall sollte nicht nur der Mensch/Mann, sondern natürlich auch die Frau <Bild> genannt werden, denn beide haben die gleiche Form. Aber so etwas ist unvorstellbar. Höre, was Paulus sagt: <Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Bild und Herrlichkeit Gottes ist; die Frau aber ist die Herrlichkeit des Mannes.› Er herrscht, sie aber ist unterworfen, wie Gott im Anfang zu ihr sagte: <Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen> (Gen 3,16). Da er unter dem Aspekt des Herrschens teil hat am Bild und nicht der Form nach, herrscht der Mensch/Mann über alle, die Frau ist aber unterworfen. Darum sagt Paulus betreffs des Mannes, dass er Bild und Herrlichkeit Gottes ist, während die Frau Herrlichkeit des Mannes ist. Hätte er von der Form gesprochen, dann hätte er diesen Unterschied nicht gemacht. Denn Mann und Frau haben dieselbe Gestalt.»

In seinen «Fragen zur Genesis» bestreitet *Theodoret von Cyrus* (393–um 466) gleichsam die Meinung, die Gottebenbildlichkeit liege entweder in der Seele oder im Leib:

10. Τινὲς τὸ ἀόρατον τῆς ψυχῆς εἰκόνα Θεοῦ κεκλήκασιν· ἀλλ’ οὐκ ἀληθῶς εἰρήκασιν· εἰ γὰρ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατον, μᾶλλον ἀν εἰκόνες τοῦ Θεοῦ κληθεῖεν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ πᾶσαι αἱ ἀσώματοι καὶ ἄγιαι φύσεις· ἀτε δὲ παντάπασι σωμάτων ἀπηλλαγμέναι, καὶ ἀμιγὲς τὸ ἀόρατον ἔχουσαι. Τινὲς δὲ ὑπὸ πολλῆς εὐηθείας τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι φασίν· ἐπειδὴ τῆς θείας λεγούσης ἐπακούουσι γραφῆς· ἀνοιξον τοὺς ὄφθαλμοὺς σοῦ καὶ ἴδε, καὶ κλῖνον τὸ οὖς σοῦ καὶ ἀκουσον, καὶ ὡσφράνθη Κύριος ὀσμὴν εὐωδίας, καὶ τὸ στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα, καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς, καὶ ὅσα τοιαῦτα.¹⁷

¹⁷ qu. 20 in Gen. (N.G. Marcos/A. Saens-Badillo, Madrid 1979, 23–27; PG 80, 104B).

«Einige haben die Unsichtbarkeit der Seele ‹Bild Gottes› genannt, aber sie haben Unrecht gehabt. Wenn nämlich die Unsichtbarkeit der Seele Bild Gottes wäre, müssten Engel und Erzengel und alle unkörperlichen und heiligen Naturen noch viel mehr Bilder Gottes genannt werden. Denn jene sind in jeder Hinsicht körperfrei und besitzen die Unsichtbarkeit in reiner Form. Andere sagen in grosser Torheit, dass der menschliche Körper ‹nach dem Bilde Gottes› entstanden sei, weil sie die Heilige Schrift sagen hören: ‹Öffne, Herr, deine Augen, und sieh her! Wende mir dein Ohr zu, Herr, und höre!› (4[2]Kön 19,16) und ‹Der Herr roch den süßen Duft› (Gen 8,21) und ‹Der Mund des Herrn hat gesprochen› (Jes 1,20) und ‹In seiner Hand sind die äussersten Enden der Erde› (Ps 94[95],4) usw.»

Die Fortsetzung zeigt, dass Theodoret, genau wie die anderen Antiochener, die Gottebenbildlichkeit im Herrschen des Menschen (d.h. des Mannes) verwirklicht sieht.

d. Die Gottebenbildlichkeit liegt im freien Willen

Wichtige Beiträge in der Debatte kommen von Pseudo-Makarios und Gregor von Nyssa. Sie sehen die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seinem freien Willen.

Makarios (4. Jh.) schreibt:

11. ὁ οὐρανὸς ἄπαξ τέτακται, ὁ ἥλιος, ἡ σελήνη, ἡ γῆ· ...ἀλλ' οὐδὲ παρ' ὁ ἐκτίσθησαν μετατραπῆναι δύναται οὔτε ἔχουσι θέλημα. σὺ δὲ διὰ τοῦτο εἴ καὶ εἰκόνα καὶ ὀμοίωσιν Θεοῦ, ἐπειδὴ ὥσπερ ὁ Θεὸς αὐτεξούσιος ἐστι καὶ ὁ θέλει ποιεῖ (ἐὰν θέλῃ, κατὰ τὴν ἔξουσίαν αὐτοῦ πέμψει τοὺς δικαίους εἰς γεένναν καὶ τοὺς ἀμαρτωλοὺς εἰς βασιλείαν· ἀλλ' οὐχ αἰρεῖται οὐδὲ καταδέχεται τοῦτο· δικαιορίτης γάρ ἐστιν ὁ Κύριος), οὕτως καὶ σὺ αὐτεξούσιος εἴ καὶ, ἐὰν θέλῃς, ἀπολέσθαι. τρεπτῆς φύσεως εἴ· εἰ θέλεις βλασφημῆσαι, ποιῆσαι φάρμακα καὶ ἀποκτεῖναι τινα, οὐδείς σοι ἀντίκειται ἢ κωλύει σε. εἰ θέλει τις, ὑποτάσσεται τῷ Θεῷ καὶ διοδεύει τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης καὶ κρατεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν· ὁ γὰρ νοῦς οὗτος ἀντίπαλός ἐστιν, ἐπικρατεῖν δυνάμενος ἐρρωμένῳ λογισμῷ τὰς τῆς κακίας ὁρμὰς καὶ ἐπιθυμίας αἰσχράς.¹⁸

«Der Himmel wurde einmal erschaffen, die Sonne, der Mond und die Erde, aber... sie können sich nicht entgegen ihrer geschaffenen Na-

¹⁸ hom.15,23 (H. Dörries, Berlin 1964, 141; PG 34, 592AB).

tur verändern und sie haben keinen Willen. Du aber bist deshalb ‹nach Gottes Bild und Gleichnis›, weil, wie Gott sich selbst bestimmt und nach seinem Willen handelt – wollte er, so könnte er in seiner Macht die Gerechten in die Hölle stürzen und die Sünder ins Reich aufnehmen; allein das will er nicht und unternimmt es auch nicht; denn der Herr ist ein ‹gerechter Richter› (Ps 7,12; 2Tim 4,8) –, so auch du dich selbst bestimmen kannst, auch wenn du dich zugrunde richten willst. Denn du bist veränderlicher Natur. Willst du lästern, Gift mischen, jemanden ermorden, so tritt dir niemand in den Weg oder hindert dich. Wer es will, gehorcht Gott, geht den ‹Weg der Gerechtigkeit› (Mt 21,32; 2Petr 2,21) und ist Herr über die Begierden. Ein solcher Geist ist im Kampfe gewachsen, er kann durch kräftige Überlegung die Anschläge der Bosheit und die schändlichen Begierden besiegen.»

Eine ähnliche Gedankenlinie finden wir bei *Gregor von Nyssa* (335–394):
 12. ... μίμημα τῆς θείας φύσεως κατεσκευάσθη ὁ ἀνθρωπος, τοῖς τε λοιποῖς τῶν ἀγαθῶν καὶ τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως τὴν πρὸς τὸ θεῖον διασφῶν ὁμοίωσιν, τρεπτῆς δὲ φύσεως ὡν κατ' ἀνάγκην ... ἐν τούτῳ τοίνυν τῆς ἑτερότητος τοῦ κατ' εἰκόνα γενομένου πρὸς τὸ ἀρχέτυπον οὕσης, ἐν τῷ τὸ μὲν ἄτρεπτον εἶναι τῇ φύσει, τὸ δὲ μὴ οὔτως ἔχειν...¹⁹

«...der Mensch wurde als Nachahmung der göttlichen Natur geschaffen und trägt sowohl durch manche andere Vorzüge als auch durch die Freiheit des Willens die Ähnlichkeit mit Gott an sich, aber er besitzt auch notwendigerweise eine veränderliche Natur... Die Verschiedenheit zwischen dem geschaffenen Nachbild und dem Urbild besteht nun darin, dass letzteres seiner Natur nach unwandelbar ist, ersteres aber nicht.»

Man findet bei einigen Kirchenvätern ausdrückliche Erklärungen, dass Mann und Frau in gleicher Weise nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. In seinem 1941 in Tura (Ägypten) wiedergefundenen Genesiskommentar behandelt *Didymus* die oben erwähnten Erklärungen aus dem alexandrinischen Raum, nach welchen die Gottebenbildlichkeit nicht im ganzen Menschen gesehen werden darf, sondern nur in der Seele:
 13. Ἐλέγομεν οὖν ἀνθρωπον καὶ τὸ σῶμα μόνον, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ἔξω ἀνθρωπον μετὰ προσθήκης, καὶ μόνον τὴν ψυχὴν ἀνθρωπον οὐχ

¹⁹ or. catech. 21,1 (Gregorii Nysseni Opera [=GNO] III/4, 55, 6ff.17ff; J.H. Rawley, Cambridge 1903, 81,5ff.; 82,4ff.; PG 45, 57D; 60A).

ἀπλῶς, ἀλλὰ ἔσω ἄνθρωπον, τὸν δὲ σύνθετον ἀπλῶς ἄνθρωπον μηδὲν προστιθέντες. Ζητείσθω οὖν ἐνταῦθα περὶ οὗ λέγεται πρὸς τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων. *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὄμοιώσιν ἡμετέραν.* Οὐ κατὰ τὸν σύνθετον τοίνυν κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος γέγονεν οὐ γὰρ ἀνθρωπομόρφος ὁ Θεὸς ... ὁ μὲν γὰρ (ἔσω ἄνθρωπος) ἀσώματος καὶ νοερὰ οὐσία ἐστίν, ὁ δὲ (ἔξω ἄνθρωπος) σῶμα ἔχει μεμορφωμένον.²⁰

«Mit dem Wort ‹Mensch› kann also nur der Leib gemeint sein, aber dann sollte es als ‹der äussere Mensch› näher präzisiert werden. Mit dem Wort ‹Mensch› kann auch nur die Seele gemeint sein, aber dann müsste es als ‹der innere Mensch› näher präzisiert werden. Der (aus Leib und Seele) zusammengesetzte Mensch kann dann ‹der Mensch› schlechthin heissen. Jetzt müssen wir fragen, von wem der Gott aller Dinge spricht in ‹Lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bild, nach unserer Ähnlichkeit›. Der Mensch ist nun nicht in seiner Zusammengesetztheit nach dem Bilde Gottes entstanden, denn Gott hat keine menschliche Form... Der innere Mensch ist ein unkörperliches und geistiges Wesen, aber der äussere Mensch hat einen geformten Körper.»

Didymus kennt auch die antiochenische Auslegung, die die Gottebenbildlichkeit im Herrschen sieht. Er zitiert auch 1 Kor. 11 und nennt die Möglichkeit, aufgrund von Gen 1,26 zwischen Bild und Ähnlichkeit zu unterscheiden. Seine Ausführungen über Gen 1,27, «männlich und weiblich schuf er sie», sind wichtig für unser Thema:

14A. Τὸ δὲ ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ἔξεταστέον, πῶς, περὶ ἑνὸς ἄνθρωπου προστάξαντος τοῦ Θεοῦ, ἡ ἀνταπόδοσις λέγει ἐποίησεν αὐτούς. Καὶ εἴη ἂν κατὰ τὸ ὄγητὸν ἀπόδειξις αὗτη τοῦ ὄμοούσιον εἶναι τὴν γυναικα τῷ ἀνδρὶ, ὑπὸ ἐν εἶδος αὐτῶν ταττομένων καὶ διὰ τοῦτο εἰρημένου τοῦ *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον* τὸ δὲ ἄρσεν καὶ θῆλυ παραστατικὸν τῶν τμημάτων ὃν τῆς διαδοχῆς ἔνεκεν ὁ Θεὸς φύκονόμησεν, ἐμφαῖνον ἀμα ὡς καὶ ἡ γυνὴ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐστιν, τῶν αὐτῶν δεκτικοὶ ἀμφότεροι, μιμήσεώς τε τῆς πρὸς Θεὸν καὶ τῆς τοῦ ἀγίου Πνεύματος μετουσίας καὶ ἀναλήμψεως ἀρετῆς.²¹

«Wir müssen aber das Wort ‹Männlich und weiblich schuf er sie› untersuchen. Warum sagt die zweite Hälfte des Satzes ‹schuf er sie›, obwohl Gott zuerst von *einem* Menschen redete? Nach dem wörtlichen

²⁰ Gen. 56–57 (SC 233, 142,10ff.).

²¹ Gen. 62 (SC 233, 158,12ff.). Eine ähnlich ausführliche Behandlung von Gen 1,26f. findet sich bei *Kyrill von Alexandrien* ep. 8,10.14 (L.R. Wickham, 164ff.).

Sinn wäre dies der Beweis, dass die Frau eines Wesens (όμοούσιον) ist mit dem Mann. Beide haben eine Gestalt und darum wird gesagt: ‹Lasst uns einen Menschen machen.› Der Ausdruck ‹männlich und weiblich› dagegen verweist auf den Unterschied, den Gott verfügt hat wegen der Nachkommenschaft, und zeigt zugleich, dass, wie die Frau gleichermassen nach dem Bilde Gottes ist, beide Geschlechter dieselbe Möglichkeiten haben, Gott nachzuahmen, am Heiligen Geist teilzuhaben und Tugend zu erwerben.›

Didymus gibt hiernach auch noch eine anagogische oder bildliche Bedeutung des «männlich und weiblich», nämlich, dass der Mann als Geber derjenige ist, der lehrt, und dass die Frau als Empfängerin diejenige ist, die lernt. Die prinzipielle Gleichwertigkeit von Mann und Frau wird hier auf den ersten Blick wieder eingeschränkt durch Bilder aus der somatischen Sphäre. Im Hintergrund stehen aber sicher die Bibeltexte, die die Frau unter den Mann stellen, und auch die soziale Unterordnung der Frau in der Zeit der alten Kirche. Die Unterordnung aus somatischen Gründen kann aber prinzipiell behoben werden im geistlichen Bereich durch ein «männliches» Benehmen, das Männern und Frauen in gleicher Weise möglich ist:

14B. Καὶ ἐπεὶ ἐλέγομεν δηλοῦσθαι τὴν ἀνθρώπου προσηγορίαν καὶ ἐπὶ νοῦ καὶ ψυχῆς, νοήσομεν κατ’ ἀναγωγὴν οὕτω τὸ ἄρσεν καὶ θῆλυ, ὡς ὁ μὲν δυνάμενος διδασκαλικὸς εἶναι, ὡς τὸν τοῦ λόγου σπόρον εἰσιέναι ταῖς παραδέξασθαι δυναμέναις ψυχαῖς, οὕτως ἀν ἄρρενν εἴη, ἐκείνων συμβολικῶς τὸν θήλεος ἐπεχόντων τόπον τῶν ἀφ’ ἑαυτῶν μὲν τίκτειν οὐδὲν δυναμένων, τὰς δὲ παρ’ ἐτέρων παιδεύσεις δεχομένων δίκην σπόρου. Καὶ ἐπὶ μὲν τοῦ αἰσθητοῦ παρὰ Θεοῦ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν γίνεται, ἐπὶ δὲ τοῦ νοητοῦ ἑαυτῷ τις καὶ ἀπὸ τῆς ἴδιας προαιρέσεως ἢ διδασκάλου χωραν ἐπέχει, δις ἐστιν ἄρρεν καὶ τῶν ἀγαθῶν σπορεύς, ἢ μαθητής τὸν ἐτέρου σπόρου δεχόμενος καὶ θῆλυ κατὰ τοῦτο τυγχάνων. Καὶ οὕτω μὲν ἀν τις νοήσαι τὰ μείζονα πρὸς τὰ ὑποδεέστερα τῶν λογικῶν δεχόμενος. Εἰ δὲ ὡς πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τις ἐκλαβεῖν βούλοιτο, πᾶσα ἢ λογικὴ φύσις θήλεος πρὸς αὐτὸν ἔχοι τάξιν. Νυμφίος ἐστὶν οὗτος τῆς λογικῆς οὐσίας Ὁ ἔχων γὰρ τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν. Καὶ ἐν τῷ Ἀισματὶ δὲ τῶν ἀσμάτων καὶ ἐπιθαλάμιος ὕμνος ἀδεται νύμφης πρὸς νυμφίον, τῆς ἐκκλησίας νύμφης νοούμενης ἢ τῆς τελείας ψυχῆς τῆς ἥδη δυναμένης ἀρμοσθῆναι τῷ Λόγῳ, ὅστις σπορεὺς ὑπάρχει πάσης λογικῆς οὐσίας, ταύτης δεχομένης τὴν παρ’ αὐτοῦ ὠφελίαν ἐν τε ἡθικοῖς καὶ τοῖς ἀληθείας δόγμασιν. Καὶ ἐπὶ μὲν τῶν αἰσθητῶν ἐξαλλαγὴν γενέσθαι τῆς

φύσεως ἀδύνατον, ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ὁ νῦν μαθήματα δεχόμενος καὶ διὰ τοῦτο ἐν τάξει θήλεος ὑπάρχων εἴη ἂν ποτε ἐκ προκοπῆς ἀνὴρ ὡς ἄλλων γενέσθαι διδάσκαλος, ὡς καὶ ἀνάπταλιν ἐκ ὁρθυμίας ἀποβαλεῖν τις δύναται τὸ διδάσκαλος εἶναι ὥστε μάλα μόγις δύνασθαι δέξασθαι παρ' ἄλλου ἢ αὐτὸς πρότερον τοὺς ἄλλους ἐπαίδευσεν... ἀρσεν οὖν καὶ θῆλυ κατὰ τὴν εἰρημένην διάνοιαν ἐκλαμβάνοντες, τὸν μὲν διδάσκοντα ἀρρενα, τὸν δὲ πρὸς διδασκάλου ἢ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ δεχόμενον τὰς γονάς καὶ μορφοῦντα αὐτὰς καὶ τελεσιουργοῦντα θῆλυ, τὰς θείας ἀρετὰς ἀπογεννῶντα, ἐξ ὧν καὶ εἰς ἄνδρα τέλειον ἀχθήσεται.^{21a}

«Und da wir oben gesagt haben, dass die Bezeichnung ‹Mensch› auch für den Geist und für die Seele gebraucht wird, müssen wir nun auch die übertragene Bedeutung des ‹männlich und weiblich› verstehen: Der, der fähig ist zu lehren, d.h. den Samen in diejenigen Seelen zu werfen, die fähig sind zu empfangen, muss ‹männlich› sein; und es nehmen diejenigen in symbolischer Weise den Platz des ‹Weiblichen› ein, die von sich heraus nichts gebären können, sondern die von anderen Unterricht empfangen wie einen Samen. Im sichtbaren Bereich kommt das ‹Männliche› und das ‹Weibliche› von Gott; im geistlichen Bereich aber bekleidet ein jeder für sich und aus eigener Initiative entweder den Platz des Lehrers, der ‹männlich› und ein Sämann von guten Sachen ist, oder man wird ein Schüler, der den Samen eines anderen empfängt, und ist deswegen ‹weiblich›. In diesem Sinn könnte man das Verhältnis zwischen Wesen mit höherer und geringerer Vernunftbegabung verstehen. Wenn man diesen Vers aber auf das Wort Gottes anwenden möchte, müsste man feststellen, dass die ganze vernunftbegabte Schöpfung ihm gegenüber den Rang des Weiblichen hat. Er ist der Bräutigam des vernunftbegabten Seins: ‹Der die Braut hat, ist der Bräutigam› (Joh 3,29). Und im Hohen Liede wird von der Braut ein Hochzeitslied für den Bräutigam gesungen, wobei die Braut die Kirche oder die vollkommene Seele darstellt, die bereits fähig ist, sich dem Wort anzupassen, das Sämann des ganzen vernunftbegabten Seins ist, weil dieses von ihm Hilfe erhält in der Ethik und den Lehrsätzen der Wahrheit. Auf der Ebene des Sichtbaren ist es unmöglich, die Natur zu ändern, auf der Ebene des Geistlichen aber kann der, der jetzt Unterricht erhält und darum den Rang des ‹Weiblichen› hat, aufgrund eines Fortschrittes einmal ein ‹Mann› werden, als Lehrer von anderen; umgekehrt kann jemand auch aus Leichtsinnigkeit das Lehrer-Sein so weit wegwerfen, dass er dasjenige, was er selber früher den anderen gelehrt hat, kaum noch von einem anderen

^{21a}Gen. 62–64 (SC 233, 158,22ff.).

empfangen kann... Wir verstehen das ‹männlich und weiblich› also, wie es jetzt ausgelegt ist: der, der lehrt, ist männlich; weiblich ist der, der entweder von einem Lehrer oder vom Wort Gottes die Keime empfängt und sie formt und reifen lässt, damit er die göttlichen Tugenden gebärt, dank deren er ‹zu einem vollkommenen Mann› (Eph 4,13) wird.»

e. Die Gottebenbildlichkeit und die Tugenden

Die vorchristliche griechische Kultur kannte eine deutliche Ungleichheit des Mannes und der Frau. In seinem Bericht über das Entstehen der Welt hatte schon *Plato* (427–347 v. Chr.) dies deutlich formuliert. Er sagt:

15. ... διπλῆς δὲ οὐσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ ... καὶ ὃ μὲν εὗ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἀστρου, βίον εὐδαιμονα καὶ συνήθῃ ἔξοι: σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῦ· μὴ πανόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον δν κακύνοιτο, κατὰ τὴν δμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῦ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὸν τῇ ταύτον καὶ δμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ ξυνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὅχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θιορβώδη καὶ ἄλογον ὅντα, λόγω κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἔξεως.²²

«...da die Natur des Menschen eine doppelte sei, solle das überlegene Geschlecht dasjenige sein, welches in der Folge den Namen ‹Mann› führen werde. ... Wer die ihm zukommende Zeit wohl verlebte, der werde wieder nach dem Wohnsitze des ihm verwandten Sternes zurückkehren und ein glückseliges, seinem früheren entsprechendes Leben führen, verfehle er das aber, dann werde er bei seiner zweiten Geburt in die Natur der Frau übergehen. Lasse er jedoch auch dann von seiner Schlechtigkeit noch nicht ab, dann werde er, der Verschlechterung seiner Sinnesart gemäss und der in ihm erzeugten schlechten Gesinnung entsprechend, stets die ähnlich beschaffene tierische Natur annehmen. Nicht eher solle aber seine durch diese Verwandlungen herbeigeführte Not enden, bis er, der in ihm selbst obwaltenden Richtung des Selben und Ähnlichen den mächtigen und erst später ihm aus Feuer, Wasser, Luft und Erde erwachsenen stürmischen

²² Timaios 42 a-d.

und vernunftwidrigen Andrang nachziehend, ihn durch die Vernunft besiegte und wieder zu jener ersten und besten Gemütsbeschaffenheit gelangte.»

Hier finden wir also schon, natürlich ohne jeden Bezug auf die Bibel, das Motiv des männlichen Herrschens und auch den Gedanken, dass das weibliche Geschlecht moralisch schwächer sei als das männliche, halbwegs zwischen Mann und Tier.

In der Tradition Platos verteidigt *Philo* (um 20 v. Chr.–50 n. Chr.) die natürliche und moralische Ungleichheit von Mann und Frau nach dem Sündenfall:

16. Τὰς δὲ γοητείας καὶ ἀπάτας αὐτῆς ἡδονὴ τῷ μὲν ἀνδρὶ οὐ τολμᾷ προσφέρειν, τῇ δὲ γυναικὶ καὶ διὰ ταύτης ἐκείνῳ, πάνυ προσφυῶς καὶ εὐθυβόλως· ἐν ἡμῖν γὰρ ἀνδρὸς μὲν ἔχει λόγον ὁ νοῦς, γυναικὸς δ’ αἰσθησις· ἡδονὴ δὲ προτέραις ἐντυγχάνει καὶ ἐνομιλεῖ ταῖς αἰσθήσεσι, δι’ ὧν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει ... ὁ δ’ αὐτίκα δελεασθεὶς ὑπήκοος ἀνθ’ ἡγεμόνος καὶ δοῦλος ἀντὶ δεσπότου καὶ ἀντὶ πολίτου φυγὰς καὶ θνητὸς ἀντ’ ἀθανάτου γίνεται.²³

«Die Lust wagt es nicht, ihre Täuschungen und Betrügereien dem Mann anzubieten, sondern der Frau und ihm durch sie. Das ist natürlich und direkt. Denn der Geist spielt in uns die Rolle des Mannes, die Sinne die der Frau. Die Lust begegnet den Sinnen und geht also zuerst um mit den Sinnen, durch welche sie auch den führenden Geist hintergeht... dieser aber wird unmittelbar angekötbert und unterworfen statt führend, und Sklave statt Herr, Flüchtlings statt Bürger und sterblich statt unsterblich.»

Gegen diese platonische Auffassung wenden sich verschiedene Kirchenväter, die die Würde der Frau verteidigen, z.B. *Basilius* (um 330–379):

17. Μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν. Καὶ πρὸν γε εἰπεῖν, τί τὸ μὴ πορευθῆναι ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, βούλομαι ὑμῖν τὸ ἐν τῷ τόπῳ ζητούμενον διαλῦσαι. Διὰ τί, φησὶν, ὁ προφήτης τὸν ἀνδρα μόνον ἐκλεξάμενος μακαρίζει; Ἄρα μὴ τοῦ μακαρισμοῦ τὰς γυναικας ἀπέκλεισε; Μὴ γένοιτο! Μία γὰρ ἀρετὴ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἐπειδὴ καὶ ἡ κτίσις ἀμφοτέροις ὁμότιμος. ὥστε καὶ ὁ μισθὸς ὁ αὐτὸς ἀμφοτέροις. Ἀκούε τῆς Γενέσεως· Ἐποίησε, φησὶ, ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν, ἄρσεν καὶ θῆλυ

²³ De opificio mundi 165 (59); vgl. quaest. in Gen. 1,47.

έποίησεν αὐτούς. Ὡν δὲ ἡ φύσις μία, τούτων καὶ ἐνέργειαι αἱ αὐταὶ ὣν δὲ τὸ ἔργον ἵσον, τούτων καὶ ὁ μισθὸς ὁ αὐτός. Διὰ τί οὖν, ἀνδρὸς μνησθεὶς, τὴν γυναικα ἀπεσιώπησεν; “Οτι ἀρκεῖν ἥγήσατο, μᾶς οὕσης τῆς φύσεως, ἐκ τοῦ ἥγεμονικωτέρου τὸ ὄλον ἐνδείξασθαι.²⁴

«Selig der Mann, der nicht dem Rat der Gottlosen folgt.» Bevor ich aber erkläre, was es bedeutet, dem Rat der Gottlosen nicht zu folgen, will ich euch die Frage lösen, welche diese Stelle veranlasst. Warum, sagt man, preist der Prophet hier vorzugsweise nur den Mann selig? Er hat die Frauen doch nicht von der Seligkeit ausgeschlossen? Auf keinen Fall! Denn Mann und Frau haben eine Tugend, da auch die Schöpfung beider gleiche Würde hat, und demnach auch beiden ein und derselbe Lohn zu Teil wird. Höre die Genesis: ‹Gott schuf den Menschen nach seinem Bild; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn. Männlich und weiblich schuf er sie.› Bei welchen aber die Natur eine ist [gegen Plato gerichtet], bei diesen sind auch die Wirkungen dieselben, und bei welchen das Werk gleich ist, ist auch der Lohn derselbe. Warum hat er also den Mann erwähnt, von der Frau aber geschwiegen? Weil er es für genügend hielt, da die Natur beider eine und dieselbe ist, durch den führenden Teil das Ganze zu bezeichnen.»

Gregor von Nyssa:

18. Ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σάρραν τὴν ὡδίνουσαν ὑμᾶς ... ἐπειδὴ γὰρ πρὸς τὸ θῆλύ τε καὶ ἄρρεν ἡ ἀνθρωπίνη μεμέρισται φύσις καὶ ἀμφοτέροις ἐπίσης κατ’ ἔξουσίαν ἡ πρὸς ἀρετὴν τε καὶ κακίαν αἵρεσις πρόκειται, διὰ τοῦτο ἐκατέρῳ τμήματι τὸ κατάλληλον τῆς ἀρετῆς ὑπόδειγμα παρὰ τῆς θείας προεδιδάχθη φωνῆς, ἵνα πρὸς τὸ συγγενὲς ἐκάτεροι βλέποντες πρὸς μὲν τὸν Ἀβραὰμ οἱ ἀνδρες, πρὸς δὲ τὴν Σάρραν τὸ ἔτερον μέρος, ἀμφότεροι διὰ τῶν οἰκείων ὑποδειγμάτων πρὸς τὸν κατ’ ἀρετὴν βίον εὐθύνοιντο.²⁵

«Schaut auf Abraham euren Vater, und auf Sara, die euch geboren hat» (Jes 51,2)... Da die menschliche Natur in das Weibliche und das Männliche zerfällt und beiden in gleicher Weise das Vermögen zur Tugend wie zur Sünde zukommt, deshalb ist jedem Teil von der göttlichen Stimme das entsprechende Beispiel der Tugend vorgewiesen, damit beide, auf Verwandtes schauend – auf Abraham die Männer, die Frauen auf Sara – durch ihnen zugehörige Beispiele auf ein Leben der Tugend sich richten möchten.»

²⁴ hom. 1,3 in Ps. (PG 29, 216D–217A).

²⁵ v. Mos. I [11–13] (GNO VIII/1, 5,7f.16ff.; PG 44, 301D–304A).

Pseudo-Gregor von Nyssa:

19. Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα. τὸν ἄνθρωπον, φησὶν ἡ γυνὴ, τί πρὸς ἐμέ; ὁ ἀνὴρ ἐγένετο. οὐ γὰρ εἶπε τὴν ἄνθρωπον, φησὶν, ἀλλὰ τῇ τοῦ ἀρθρου προσθήκῃ τὸ ἀρρενικὸν ἐνέφηνεν. ἀλλ' ἵνα μὴ ἀμάθως τις τῇ τοῦ ἄνθρωπου προστηγορίᾳ ἐπὶ τοῦ ἀνδρὸς ἥ μόνου κεχρημένος, προσέθηκεν Ἀρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. καὶ ἡ γυνὴ ἔχει τὸ Κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι ὡς καὶ ὁ ἀνὴρ ὅμοιώς. ὅμοτιμοι αἱ φύσεις, ἵσαι αἱ ἀρεταί, ἀθλα ἵσαι, ἡ καταδίκη ὅμοία. μή λέγετω ἀσθενής εἰμι. ἡ ἀσθένεια σαρκός, ἐν ψυχῇ τὸ δυνατόν ἔστιν.²⁶

«Gott schuf also den Menschen nach seinem Bild.» ‹Den Menschen?›, sagt die Frau, ‹Was bedeutet das für mich? Das betrifft den Mann.› Denn hier steht nicht: ‹den weiblichen Menschen›, sondern durch die Hinzufügung des Artikels (ist es klar, dass) vom Mann gesprochen wird. Doch hat die Schrift, damit niemand in Unverstand durch das Wort ‹den Menschen› auf den Mann allein schliesst, hinzugefügt: ‹Männlich und weiblich schuf er sie.› Und die Frau ist also genau wie der Mann nach dem Bilde entstanden. Die Naturen haben die gleiche Ehre, die Tugenden sind gleich, die Kämpfe sind die gleichen, das Urteil ist dasselbe. Niemand soll sagen: ‹Ich bin schwach.› Die Schwachheit ist des Fleisches, in der Seele ist Kraft.»

f. Man soll überhaupt nicht versuchen, die Gottebenbildlichkeit zu situieren.

Epiphanius (315–403) glaubt, die ganze Frage nach dem Ort des Bildes Gottes sei als solche falsch. In seinem Angriff auf die Sekte der Audianer, die die Gottebenbildlichkeit aufgrund von Gen 2,7 («Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden») im Leib lokalisieren, schreibt der Bischof von Salamis:

20. καὶ ἔστι τοῦτο ἀπόκροτον ... καὶ ἴδιωτικόν, τὸ δρίζεσθαι κατ' ἄνθρωπον ἐν ποίῳ μέρει τέτακται τοῦ ἄνθρωπου τὸ κατ' εἰκόνα (εἰ χρὴ ὅλως μέρος λέγειν), διὰ τὰ πολλὰ τὰ ἀντιπίπτοντα τῇ τῶν ἄνθρωπων ἐννοίᾳ κατὰ τὸ δῆμα τοῦτο καὶ ἔχοντα ζητημάτων πληθύν. ἡ γὰρ ποιήσομεν τὸν Θεὸν δρατόν τε καὶ σωματικόν, εἴπερ ἐν τῷ σώματι τὸ κατ' εἰκόνα πληροῦται σωματικῶς καὶ οὐκ ἐσχηματισμένως, ἡ ἄνθρωπον τῷ θεῷ ἐξισοῦμεν τοῦτο φάσκοντες. διὸ οὐ χρὴ πάντως δρίζειν ἡ δισχυρίζεσθαι ἐν ποίῳ μέρει τὸ κατ' εἰκόνα

²⁶ or. 1 in Gen. 1,26 (GNO Supplementum, 34,3ff.; PG 44, 276A).

πληροῦται, ἀλλ’ ὁμολογεῖν μὲν τὸ κατ’ εἰκόνα εἶναι ἐν τῷ ἀνθρώπῳ,
ἴνα μὴ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ ἀθετήσωμεν καὶ ἀπιστήσωμεν Θεῷ.²⁷

«Es ist dickköpfig und unwissend zu bestimmen, in welchem Teil des Menschen die Gottebenbildlichkeit des Menschen situiert ist (wenn überhaupt die Rede von einem Teil sein soll), wegen der vielen gegensätzlichen Meinungen zu diesem schwierigen Text, die den Menschen einfallen. Denn wir werden entweder Gott sichtbar und körperlich machen, wenn die Gottebenbildlichkeit körperlich (= buchstäblich) und nicht figurativ auf den Körper bezogen wird, oder wir werden den Menschen gottgleich machen, wenn wir das sagen. Darum sollen wir niemals bestimmen oder feststellen, in welchem Teil die Gottebenbildlichkeit sich befindet, sondern bekennen, dass die Gottebenbildlichkeit einfach im Menschen ist, damit wir die Gnade Gottes nicht wegwerfen und uns als Ungläubige erweisen.»

In seinem Werk «Der Festgeankerte» schreibt *Epiphanius*:

21. οὐκ ἀρνούμεθα γὰρ πάντας ἀνθρώπους εἶναι κατ’ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. τὸ δὲ πῶς οὐ περιεργαζόμεθα τοῦ κατ’ εἰκόνα. οὔτε γὰρ τὸ πλάσμα νοοῦμεν κατ’ εἰκόνα οὔτε τὴν ψυχὴν οὔτε τὸν νοῦν οὔτε τὴν ἀρετὴν. πολλὰ γάρ ἔστι τὰ κωλύοντά με οὕτως λέγειν. ἀλλ’ οὔτε λέγομεν τὸ σῶμα μὴ εἶναι κατ’ εἰκόνα οὔτε τὴν ψυχὴν ... ἔστιν οὖν ἐν ἀνθρώπῳ τὸ κατ’ εἰκόνα, αὐτὸς δὲ οἶδεν ὁ Θεὸς πῶς ἔστιν.²⁸

«Gewiss ist, dass alle Menschen nach Gottes Bild geschaffen sind; worin aber dieses Bild bestehe, danach forschen wir nicht allzu angelegentlich. Wir meinen nicht, dass der Leib nach dem Bilde Gottes sei, noch die Seele, noch der Geist, noch dass es in der Tugend bestehe; denn vieles hindert uns, das eine oder das andere zu behaupten. Doch sagen wir auch nicht, dass der Leib oder die Seele nicht nach dem Bilde Gottes sei... Es ist... in dem Menschen Gottes Bild; das ‹Wie› aber kennt Gott.»

Die Kirchenväter sind sich nicht einig über den «Ort» der Gottebenbildlichkeit. Im allgemeinen lässt sich sagen, dass die Alexandriner vor allem einen ontologischen Ort annahmen (die Seele), die Antiochener vor allem einen moralischen «Ort». Im Hintergrund spielen verschiedene anthropologische Auffassungen eine Rolle. Die alexandrinische Theologie ist im allgemeinen mehr platonisch und spiritualistisch und

²⁷ haer. 70,2,2 (GCS Epiphanius III, 234,15ff.; PG 42, 341BC).

²⁸ anc. 55,6–9 (GCS Epiphanius I, 64,18ff.; PG 43, 113C).

sieht die Seele als das Zentrum des Menschseins, wo die Gottebenbildlichkeit gefunden wird. Die antiochenische Theologie hat einen moralischen Kern und sieht die Gottebenbildlichkeit in der Herrscherfunktion des Menschen, speziell des Mannes. Eine andere Lösung ist die Verbindung der Gottebenbildlichkeit mit den Tugenden und dem freien Willen. Die Verbindung der Gottebenbildlichkeit mit dem menschlichen Leib wird aber von allen Kirchenvätern explizit als anthropomorph abgelehnt. Der Anthropomorphismus ist sozusagen schlechte Theologie. Man darf kategorisch feststellen: die Kirchenväter sind sich einig, dass die Gottebenbildlichkeit und die sichtbare Geschlechtlichkeit des Menschen überhaupt nichts mit einander zu tun haben.

II. Kol 1,15: Christus, das Bild Gottes

Nach dem aus Kol 1,15 stammenden Motiv ist Christus «das Bild des unsichtbaren Gottes». Ist er dies aber aufgrund seiner zweifachen Natur oder allein durch seine Göttlichkeit? Wenn seine göttliche und menschliche Natur in gleicher Weise Bild Gottes sind, müsste die vom Logos angenommene menschliche Natur als Offenbarung Gottes, als ein sichtbares Bild der göttlichen Wirklichkeit aufgefasst werden. Man könnte hiergegen einwenden, dass die Unkörperlichkeit Gottes kein körperliches Bild haben kann. Beide Meinungen sind bei den Kirchenvätern vertreten.

Die erste Meinung, die dem fleischgewordenen Wort die Eigenschaft des Bildes Gottes zuschreibt, findet sich bei den griechischsprachigen Kirchenvätern eigentlich nur bei Irenäus. *Irenäus* sagt:

22. Tunc autem hoc vero ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri. (Τότε δὲ τοῦτο ἀληθὲς ἀπεδείχθη, ὅτε ἄνθρωπος ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο, ἐαυτὸν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐαυτῷ ἔξομοιώσας, ἵνα διὰ τῆς πρὸς τὸν Υἱὸν δμοιώσεως τίμιος ὁ ἄνθρωπος γένηται τῷ Πατρὶ.) Ἐν τοῖς (γὰρ) πρόσθεν χρόνοις (ἐλέγετο μὲν) κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγόνεναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὐ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει· διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν δμοιώσιν ὁράδιως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσεν· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ, καὶ τὴν

όμοιώσιν βεβαίως (ἀποκατέστησεν), συνεξομοίωσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ διὰ τοῦ βλεπούμενου Λόγου.²⁹

«Aber dieses Wort zeigte sich damals, als das Wort Gottes Mensch wurde, indem es sich dem Menschen und den Menschen assimilierte, damit der Mensch durch seine Ähnlichkeit mit dem Sohne kostbar werde für den Vater. In den früheren Zeiten wurde gesagt, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen sei, aber es wurde nicht gezeigt. Denn noch unsichtbar war das Wort, nach dessen Bild der Mensch gemacht worden war. Deshalb verlor er auch so leicht die Ähnlichkeit. Als aber das Wort Gottes Fleisch geworden war (Joh 1,14), befestigte es beides: Es zeigte das wahre Bild, indem es das wurde, was sein Bild war; und es stellte die Ähnlichkeit sicher, indem es den Menschen dem unsichtbaren Vater durch das sichtbare Wort ähnlich machte.»

Alle anderen griechischen Kirchenväter behalten jedoch die Bildlichkeit Gottes dem Wort in seiner Göttlichkeit vor. *Origenes* spricht sogar vom «unsichtbaren Bild des unsichtbaren Gottes». Der Vater hat den Sohn gezeugt «nach seinem Bild», und so hat er:

23. ...*sicut ipse est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. Verbum enim est filius, et ideo nihil in eo sensibile intellegendum est; sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est; lumen est verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sed nihil habet commune ad solis huius lumen.*³⁰

«... wie er selbst von Natur unsichtbar ist, auch ein unsichtbares Bild gezeugt. Denn der Sohn ist das Wort, und darum darf nichts sinnlich Wahrnehmbares in ihm gedacht werden; er ist die Weisheit, und in der Weisheit darf man nichts Körperliches annehmen; er ist «das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt» (Joh 1,9), aber er hat nichts gemein mit dem Licht unserer Sonne...»

Eine andere Stelle aus «De Principiis», in der *Origenes* seinen Gedanken niederlegt, dass das Bild des unsichtbaren Gottes selber unsichtbar ist, wird von *Athanasius* mit Zustimmung zitiert³¹.

²⁹ haer. 5,16,2 (SC 153, 216; *W. Harvey* II, 368; PG 7, 1167C–1168A).

³⁰ princ. 1,2,6 (*H. Görgemanns/H. Karpp*, Darmstadt 1976, 134,18ff.; PG 11, 134B). Vgl. den Nachhall dieser Idee bei lateinischen Autoren wie (*Pseudo?*)*Eusebius von Vercelli*, Trin. 3 (CChr.SL 9, 32,17ff.); *Faustinus*, dem römischen Presbyter, Trin. 15 (CChr.SL 69, 310,55ff.); *Rupert von Deutz*, *De Sancta Trinitate et operibus ejus* (CChr.CM 21, 186,57ff.).

³¹ Vgl. decr. 27, 1, wo er princ. 4,4,1 zitiert (*H.-G. Opitz*, Berlin/Leipzig 1935, 23,23ff.; PG 25, 465B).

In seinem «Contra Celsum» unterscheidet *Origenes* streng zwischen Christus als Ebenbild Gottes und dem Menschen, der als Abbild Gottes geschaffen ist. Die Argumentation des Celsus, der aus Gen 1,26f. ableitet, dass, wenn die Menschen tatsächlich nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, der christliche Gott einen Körper haben muss, führt auf einen Irrweg, weil er den Unterschied zwischen der Art und Weise, wie Christus das Bild Gottes und wie der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, nicht versteht:

24. Εἰτά φησιν ὁ Κέλσος, μὴ ἐνιδὼν τῇ διαφορᾷ τοῦ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ὅτι εἰκὼν μὲν τοῦ Θεοῦ ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεώς ἔστιν ὁ αὐτολόγος καὶ ἡ αὐταλήθεια ἔτι δὲ καὶ ἡ αὐτοσοφία, εἰκὼν οὖσα τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, κατ' εἰκόνα δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος πεποίηται, ἔτι δὲ καὶ ὅτι πᾶς ἀνήρ, οὐ Χριστός ἔστι κεφαλή, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχει.³²

«Celsus sieht dann nicht, dass der Ausdruck ‹nach dem Bilde Gottes sein› (Gen 1,27) von dem Ausdruck ‹sein Bild sein› (Kol 1,15) verschieden ist; er weiss nicht, dass ‹das Bild Gottes› der ‹Erstgeborene aller Schöpfung› ist (Kol 1,15), der selbst das Wort und die Wahrheit und auch die Weisheit ist (Joh 1,14; 14,6; 17,17; Lk 11,49; 1Kor 1,30), ein ‹Bild seiner Güte› (Weish 7,26) – während der Mensch ‹nach dem Bilde Gottes› geschaffen ist; es ist ihm ferner unbekannt, dass jeder Mann, dessen Haupt Christus ist, ‹Bild und Herrlichkeit Gottes› darstellt (1Kor. 11,3.7).»

Der Unterschied zwischen der Gottebenbildlichkeit Christi und der des Menschen ist auch ein ständiges Kennzeichen der Theologie des *Athanasius*:

25. Τί οὖν ἔδει ποιεῖν τὸν Θεόν; ἢ τί ἔδει γενέσθαι, ἀλλ’ ἢ τὸ κατ' εἰκόνα πάλιν ἀνανεῶσαι, ἵνα δι' αὐτοῦ πάλιν αὐτὸν γνῶναι δυνηθῶσιν οἱ ἄνθρωποι; τοῦτο δὲ πῶς ἂν ἐγεγόνει, εἰ μὴ αὐτῆς τῆς τοῦ Θεοῦ εἰκόνος παραγενομένης τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; δι' ἀνθρώπων μὲν γὰρ οὐκ ἦν δυνατόν, ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ κατ' εἰκόνα γεγόνασιν ἀλλ' οὐδὲ δι' ἀγγέλων οὐδὲ γὰρ οὐδὲ αὐτοὶ εἰσιν εἰκόνες. ὅθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος δι' ἑαυτοῦ παρεγένετο, ἵν' ὡς εἰκὼν τοῦ Πατρὸς τὸν κατ' εἰκόνα ἄνθρωπον ἀνακτίσαι δυνηθῇ. Ἀλλως δὲ πάλιν οὐκ ἂν ἐγεγόνει, εἰ μὴ ὁ θάνατος ἦν καὶ ἡ φθορὰ ἔξαφανισθεῖσα. ὅθεν εἰκότως ἔλαβε σῶμα θνητόν, ἵνα καὶ ὁ θάνατος ἐν αὐτῷ λοιπὸν ἔξαφανισθῇ, καὶ οἱ κατ' εἰκόνα πάλιν

³² Cels. 6,63 (SC 147, 334,1ff.; PG 11, 139BC).

ἀνακαινισθῶσιν ἄνθρωποι. οὐκοῦν ἐτέρου πρὸς ταύτην τὴν χρείαν οὐκ ἔν, εἰ μὴ τῆς εἰκόνος τοῦ Πατρός.³³

«Was hatte nun Gott zu tun? Oder was anders hatte zu geschehen, als dass er wieder eine Erneuerung vornähme, damit die Menschen ihn darin wieder erkennen könnten? Wie hätte aber dies geschehen können, wenn nicht das Bild Gottes selbst, unser Heiland Jesus Christus, erschien? Durch Menschen war dies unmöglich, da ja auch sie nach dem Bilde geschaffen sind, aber auch nicht durch Engel – sie sind ja keine Bilder. Deshalb kam der Logos persönlich zu uns, um als Bild des Vaters den ebenbildlich erschaffenen Menschen wiederherzustellen. Dies hätte aber wieder nicht anders vor sich gehen können, als dass Tod und Verwesung beseitigt wurden. Daher nahm er mit Grund einen sterblichen Leib an, damit nunmehr der Tod in ihm vernichtet werden könnte und die ebenbildlich erschaffenen Menschen wieder erneuert würden. So war also niemand anders dieser Aufgabe gewachsen als nur das Bild des Vaters.»

Mehrere Kirchenväter nennen nur den Sohn Bild Gottes, den Menschen dagegen nur «bildgemäß», «nach dem Bilde» (*κατ’ εἰκόνα*), nach dem paulinischen Sprachgebrauch (mit Ausnahme von 1Kor 11,7)³⁴. Der Sohn ist Ebenbild, der Mensch ist Abbild des Ebenbildes. Das Ebenbild ist, nicht nur nach alexandrinischer, sondern auch nach antiochenischer Exegese von Kol 1,15, unsichtbar wie der Vater selber. Vgl. z.B. *Johannes Chrysostomus* in seinem Kommentar zum Kolosserbrief:

26. Ἀλλ’ Εἰκὼν τοῦ ἀօράτου, φησίν. Οὐκοῦν εὶ ἐκεῖνος ἀόρατος, καὶ αὕτη ὅμοιώς ἀόρατος· ἐπεὶ οὐδὲ ἄν εἰκὼν εἴη.³⁵

«Das Bild des unsichtbaren Gottes», sagt die Schrift. Wenn also der Vater unsichtbar ist, ist das Bild gleichfalls unsichtbar. Sonst wäre es nämlich kein Bild.»

Unter den griechischen Vätern der ersten Jahrhunderte wird anscheinend die alexandrinische Auffassung von den Antiochenern übernom-

³³ inc. 13,7–9 (R.W. Thomson, 154–166; PG 24, 120 BC).

³⁴ Augustin ändert diesbezüglich seine Meinung. Zunächst unterscheidet er, wie die griechischen Kirchenväter und Ambrosius, das Bild-Sein Christi und das *κατ’ εἰκόνα* des Menschen, der also eine Kopie des Sohnes ist. Später (in *de Trinitate*) spricht er von einem trinitarischen Bild Gottes in der Seele des Menschen. Vgl. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford (Clarendon) 1981, 146f.

³⁵ hom. 3,1 in Col. (PG 62, 318).

men; das heisst, dass die menschliche Natur Christi für die alten griechischen Väter kein Bild Gottes ist und auch nicht als Prototyp gesehen wird, das in irgendeiner realistischen Weise von Menschen wider spiegelt werden sollte. Wenn im 6. und 7. Jahrhundert der Bilderstreit entsteht, berufen die Ikonodulen sich auf die Inkarnation als prinzipielle Ermöglichung, Christus gerade in seiner menschlichen Natur abzubilden. Aber ein *Johannes von Damaskus* unterscheidet im dritten Kapitel seiner dritten Rede gegen die Ikonoklasten³⁶ sehr sorgfältig sechs verschiedene Arten von Bildern, die man nicht durcheinander bringen soll. Aus der Feststellung, dass die Inkarnation die Anfertigung einer Christusikone und damit auch anderer Ikonen begründet, kann man also nicht schliessen, dass sein konkretes Mann-Sein irgendeine metaphysische Bedeutung hat. Christus ist εἰκὼν φυσική, ein natürliches Abbild des Vaters, und der Heilige Geist ist das Bild dieses Bildes. Der Mensch ist aber Bild Gottes κατὰ μίμησιν-imitationsweise.

III. Die Männlichkeit Jesu Christi

A. Weibliche Bildsprache bezogen auf Christus

Wenn die menschliche Gestalt Jesu bei den frühen griechischen Kirchenvätern also keine bildhafte Funktion hat, ist es nicht verwunderlich, dass sie sich nicht an ausschliesslich männliche Bilder gebunden fühlen, wenn sie von Christus reden. Tatsächlich scheuen die Kirchenväter sich nicht, wenn sie von Christus sprechen, manchmal eine weibliche Bildsprache zu benutzen. Man schliesst dabei öfters bei 1Kor 1,24 an, wo Christus die weiblichen Epitheta «Kraft» (δύναμις) und «Weisheit» (σοφία) gegeben werden, und bei Bibelstellen, wo eine Frau die Hauptrolle spielt, die mit Gottes Handeln verglichen wird. Ein Beispiel ist Lk 15,1–10, die Parabel von der verlorenen Drachme.

So finden wir bei (*Pseudo-*) *Johannes Chrysostomus* diesen Text:

27. Πάλιν οἱ κόλποι Χριστοῦ ἀπαντον νᾶμα τῆς ἀγάπης μέλιμα βλαστάνουσι· πάλιν ἡ τοῦ Χριστοῦ λαμπαδοῦχος σοφία, ἄψασα λύχνον καὶ ἐπὶ τὴν λυχνίαν τοῦ σταυροῦ ἐπιθεῖσα, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην δαδουχεῖ πρὸς εὐσέβειαν. Τούτῳ τῷ λύχνῳ χρησαμένῃ ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία, τὴν μίαν τῶν δραχμῶν ἀπολωλυῖαν ζητήσασα, ταῖς

³⁶ *imag.* 3, 16–23 (B. Kotter, Berlin 1975, 125–130; PG 94, 1337A–1344A).

ἐννέα δραχμαῖς τῶν ἀγγέλων συνέζευξε. Τίς δὲ ἂν εἴη ἡ γυνὴ ἣ
ἔχουσα τὰς δέκα δραχμάς, ἀναγκαῖον, ἀγαπητοί, εἰπεῖν· Αὕτη ἐστὶν ἡ
τοῦ Θεοῦ σοφία, ἔχουσα τὰς δέκα δραχμάς. Ποίας; Ψήφισον·
ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους, ἀρχάς, ἔξουσίας, δυνάμεις, θρόνους,
κυριότητας, χερουβίμ, σεραφίμ, καὶ Ἀδάμ τὸν πρωτόπλαστον. Ταύτην
τὴν δραχμὴν τοῦ Ἀδάμι ὑπὸ τῆς τοῦ διαβόλου κακίας ἐκβοσκηθεῖσαν
καὶ εἰς τόνδε τὸν βύθον τοῦ βίου καθελκυσθεῖσαν καὶ ταῖς
πολυφθόγγοις ἥδοναις τῶν ἀμαρτημάτων χωσθεῖσαν ἐλθοῦσα ἡ τοῦ
Θεοῦ σοφία ἀνεύρατο. Πῶς εὔρατο, ἀγαπητοί; Ἡλθεν ἐξ οὐρανῶν,
λαμβάνει τὸν ὀστράκινον λύχνον τοῦ σώματος, ἅπτει τῷ φωτὶ τῆς
θεότητος, ἐπιτίθησι τῇ λυχνίᾳ τοῦ σταυροῦ, ζητεῖ τὴν δραχμὴν, εἰς τὴν
αὐλὴν καὶ τῶν ἀγγέλων νομήν ἐμάνδρευσεν αὐτήν.³⁷

«Die Brüste Christi bringen wieder einen unaufhörlichen Strom der Liebe wie Honig hervor. Die Weisheit Christi, die eine Fackel trägt, zündet wieder eine Lampe an und setzt sie auf den Leuchter des Kreuzes und erhellt die ganze Welt zur Frömmigkeit. Mit diesem Leuchter sucht die Weisheit Gottes die eine verlorene Drachme, um sie den neun Drachmen der Engel hinzuzufügen. Wir müssen nun darüber reden, Geliebte, wer diese Frau ist, die die zehn Drachmen besitzt. Es ist die Weisheit Gottes, die die zehn Drachmen besitzt. Welche? Zähle nur: Engel, Erzengel, Obrigkeiten, Mächte, Kräfte, Throne, Herrschaffen, Cherubim, Seraphim und Adam, den Erstgeschaffenen. Diese Drachme, die Adam ist, die durch die Bosheit des Teufels aufgezehrt und in diese Tiefe des Lebens heruntergezerrt und von den lautstarken Begierden der Sünden verschüttet war, fand die Weisheit Gottes wieder, als sie kam. Wie fand sie sie, Geliebte? Sie kam aus dem Himmel, nahm die tönerne Lampe des Leibes, zündet sie an mit dem Licht der Gottheit, stellt sie auf den Leuchter des Kreuzes, sucht die Drachme und bringt sie zum Hof und zur Weide der Engel.»

Ein sehr ähnlicher Text findet sich bei *Romanos dem Sänger* (5.–6. Jh.). Die Übereinstimmungen sind so auffällig, dass wir wohl annehmen müssen, dass Romanos den soeben zitierten Passus in Chrysostomus gelesen und paraphrasiert hat:

³⁷ hom. in Lc. 15,11 (PG 61, 781)

28. Τῆς τοῦ Χριστοῦ παραβολῆς τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ἦν ὁ
Λουκᾶς διηγεῖται ἀκούοντες μὴ πάρεργον σχῶμεν ταύτην, ἀλλὰ
πίστει ζητήσωμεν
ἢ γυνὴ καὶ αἱ δραχμαὶ τίνες εἰσὶ, ποίαν δὲ τούτων ἀπώλεσεν, ἢν
ζητεῖ ἐπιμελῶς ἄψασα λύχνον φωτὸς καὶ σαρώσασα
ὅλον τὸν οἴκον αὐτῆς· εὔροῦσα δὲ ταύτην συγκαλεῖ τὰς ἐκ
γειτόνων.

«Δεῦτε, συγχάρητε, εὔρον ἥνπερ ἀπώλεσα».

Νῦν οὖν ἡμεῖς δεηθῶμεν τοῦ Χριστοῦ λέγοντες· «Κύριε, σὺ
καταύγασον τὰς ψυχὰς ἡμῶν, ὅτι φῶς καθέστηκας ἡ ζωὴ καὶ
ἀνάστασις.»

Ο ἀριθμὸς ὁ τῶν δραχμῶν δῆλος ὑπάρχει τοῖς πᾶσι· δέκα γάρ εἰσιν
αἱ πᾶσαι ἀς κέκτηται ὁ Κύριος ὁ ποιήσας ἐν σοφίᾳ τὰ σύμπαντα·
ἢ γυνὴ ἐστι, φησίν, ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία τοῦ πλάσαντος, ἣτις ἐστὶν ὁ
Χριστὸς ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις·
εἰσι δὲ δέκα δραχμαὶ ἀρχαὶ, ἔξουσίαι, αἱ δυνάμεις καὶ οἱ θρόνοι
καὶ κυριότητες, ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι,
τὰ χερουβίμ ἄμα καὶ τὰ σεραφίμ, καὶ ὁ πρωτόπλαστος
ὅν ἀπώλεσε καὶ ἐζήτησε καὶ πεσόντα εὔρηκεν
ἢ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.

Ὑπὸ στοργῆς ἐκνικηθείς, ἥλθεν ἐν κόσμῳ ζητῆσαι τὸ πλανηθὲν
αὐτοῦ κτίσμα
ο ἄναρχος καὶ ἄφραστος ὑϊός τε τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ἡμῶν,
καὶ σοφῶς καὶ θείκῶς ὥσπερ Θεὸς τούτου ποιεῖται τὴν ζήτησιν,
καὶ σαρκοῦται ἐκ μητρὸς ἦν ἐσάρωσε καὶ ἡγίασε,
καὶ ὥσπερ λύχνον φωτὸς προφέρει τὴν σάρκα,
τῷ πυρὶ καὶ τῷ ἐλαίῳ
τῷ τῆς θεότητος καταυγάσας τὰ σύμπαντα·
πῦρ γάρ ἀεὶ καὶ πηλὸς λύχνον ποιεῖ· οὕτως οὖν ἔλαμψεν
ἐκ θεότητος καὶ σαρκώσεως τὸ τοῦ λύχνου φῶς, Χριστός,
ἢ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.³⁸

«Die Parabel Christi in den Evangelien hörend, die Lukas erzählt,
Lasst uns sie nicht für unbedeutend halten, sondern vom Glauben
geführt, lasst uns herausfinden,

³⁸ hymn. 45,2 (SC 128, 578–580).

Wer die Frau und die Drachmen sind, welche von diesen Drachmen
sie verloren hat

Und sorgfältig sucht, während sie eine Lampe anzündet und ihr
ganzes Haus fegt.

Und wenn sie sie gefunden hat, ruft sie einige Nachbarinnen zusam-
men:

«Kommt her, freut euch, ich habe die gefunden welche ich verloren
hatte.»

Lasst uns nun Christus bitten mit den Worten: «Herr,
Erleuchte unsere Seelen, denn du bist das Licht geworden,
Das Leben und die Auferstehung.»

Die Zahl der Drachmen ist für jedermann offenbar: es sind nämlich
zehn alle zusammen,

Welche der Herr erworben hat, der alles in Weisheit gemacht hat (Ps
104[103],24).

Die Frau, sagt die Schrift, ist die Tugend und die Weisheit des Schöp-
fers,

Welche Christus ist, die Weisheit und die Kraft Gottes (1Kor 1,24).

Die zehn Drachmen sind die Obrigkeiten, Mächte, Kräfte und Throne,
Herrschaften, Engel und Erzengel,

Cherubim und auch Seraphim, und der Erstgeschaffene,
Den verloren, gesucht und als gefallener wiedergefunden hatte
Das Leben und die Auferstehung.

Besiegt durch Liebe kam er in die Welt, um sein verirrtes Geschöpf zu
suchen,

Der anfangslose und unaussprechliche Sohn Gottes, unser Gott,
Und in weiser und göttlicher Weise unternimmt er als Gott dieses Su-
chen.

Er wird Fleisch aus einer Mutter, die er gefegt und geheiligt hat;
Wie eine Lampe bringt er das Fleisch nach vorn,
Und mit dem Feuer und dem Öl der Gottheit erleuchtet er alle Din-
ge,

Denn eine Lampe ist immer aus Feuer und Lehm gemacht.
So strahlte nun aus Gottheit und Fleischwerdung auch das Licht der
Lampe, Christus,
Das Leben und die Auferstehung.»

Es sei noch ein Text von *Cyrill von Alexandrien* († 444) angefügt:

29. Γέγονε δὲ τοῦ πεσόντος ἡ ζήτησις, λύχνον ἀψάσης τῆς γυναικός: εὐρήμεθα γὰρ παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφίας, ἥτις ἐστὶν ὁ Υἱός, φωτὸς ἐν ἡμῖν ἀναλάμψαντος τοῦ θείου καὶ νοητοῦ ἐωσφόρου, καὶ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἀνατείλαντος, καὶ διαυγαζούσης ἡμέρας, κατὰ τὸ γεγραμμένον.³⁹

«Das Gefallene wird gesucht von der Frau, die eine Lampe anzündet. Denn wir wurden gefunden von der Weisheit Gottes des Vaters, die der Sohn ist, der ein Licht in uns anzündete, des göttlichen und geistigen Morgensterns, damit uns die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen würde (Mal 3,20) und der Tag hell glänzt, wie die Schrift sagt.»

B. Gal 3,28

Wie sind nun, nach Gal 3,28, männlich und weiblich «einer» in Christus Jesus? Die Kirchenväter haben auffällig wenig zu diesem Thema zu sagen. Chrysostomus spricht in seinem Kommentar zum Galaterbrief nicht über diese Stelle⁴⁰, und auch andere Väter sind offenbar in Verlegenheit. Ist das Schweigen der Kirchenväter zu dieser Stelle dadurch zu erklären, dass die Montanisten sie gerade gebrauchten zur Rechtfertigung der Priester- und Bischofsweihe von Frauen?

So erzählt uns *Epiphanius*:

30. ἐπίσκοποί τε παρ' αὐτοῖς γυναικες καὶ πρεσβύτεροι γυναικες καὶ τὰ ἄλλα· ὃν μηδὲν διαφέρειν φασίν ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.⁴¹

«Sie haben weibliche Bischöfe und weibliche Priester und noch mehr. Sie sagen, dass diese sich in nichts (von den Männern) unterscheiden, da in Christus Jesus es weder männlich noch weiblich gibt.»

In den spärlichen patristischen Auslegungen dieses Verses unterscheidet sich eine dem Kontext des Galaterbriefes logisch folgende Anwendung auf das Sakrament der Taufe (so vielleicht die Montanisten; vgl. unten *Severian von Gabala*) von einer eschatologischen Interpretation (so *Gregor von Nazianz*, *Gregor von Nyssa*, *Makarios*, *Theodor von Mopsuestia*). *Theodoret von Cyrus* gibt, ganz kurz, eine mehr oder we-

³⁹ Lc. 5,8 (PG 72, 800D).

⁴⁰ comm. in Gal. 3,28 (PG 61, 656).

⁴¹ haer. 49,2,5 (GCS Epiphanius III, 243,8ff.; PG 41, 881A).

niger ekklesiologische Interpretation. Die Frage, die wir uns stellen müssen, ist: Wann und wie kommt diese Einheit von Mann und Frau zustande, und was ist ihre Bedeutung für die Amtstheologie?

Severian von Gabala bezieht das Pauluswort darauf, dass Mann und Frau in der Taufe die gleiche Gnade erhalten:

31. Οὐχ ἡ τοῦ νόμου τήρησις, φησί, βελτιόνας ποιεῖ τοὺς πιστεύσαντας τῶν ἀπὸ τῶν ἔθνῶν τοὺς Ἰουδαίους, ἀλλ’ ἡ δύναμις τοῦ βαπτίσματος τὸ Χριστὸν ἐνδύσασθαι παρέχουσα, κοινὴν ποιεῖ τὴν χάριν πάντων δικοῦ, βαρβάρων, Ἑλλήνων, Ἰουδαίων, θήλεος, ἄρρενος. οὐχ ἀπλῶς δὲ παρέμιξε τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν – ὅσον γὰρ εἰς τῷ δύματι ἔζητει πρὸς τὸ προκείμενον – ἀλλ’ εἰ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ διαφέρον εἰς μίαν χάριν συνάγει τὸ βάπτισμα, πόσῳ μᾶλλον Ἐλληνα καὶ Ἰουδαῖον.⁴²

«Nicht das Halten des Gesetzes, sagt die Schrift, macht die Gläubigen aus den Völkern besser als die Juden, sondern die Kraft der Taufe, die das ‹Christus anziehen› gewährt, macht die Gnade allgemein für alle zugleich: Barbaren, ‹Griechen, Juden, weiblich, männlich›. Nicht unbedacht fügt sie die Wörter ‹weiblich› und ‹männlich› hinzu – insofern sie nämlich mit dem Wort ‹einer› auf das Vorhergehende verweist – sondern (um klarzumachen): wenn die Taufe das, was sich als ‹männlich› und ‹weiblich› unterscheidet, zur einen Gnade zusammenführt, wieviel mehr dann Griechen und Jude?»

Gregor von Nazianz (328/329– ca. 390):

32. τοῦτο ἡμῖν ὁ ἐνανθρωπήσας δι’ ἡμᾶς καὶ πτωχεύσας Θεός, ἵνα ἀναστήσῃ τὴν σάρκα καὶ ἀνασῶσῃ τὴν εἰκόνα καὶ ἀναπλάσῃ τὸν ἄνθρωπον, ἵνα γενώμεθα οἱ πάντες ἐν ἐν Χριστῷ γενομένῳ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἡμῖν τελείως, ὅσα πέρι ἐστιν αὐτός, ἵνα μηκέτι ὅμεν ἄρρεν καὶ θῆλυ, βάρβαρος καὶ Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, τὰ τῆς σαρκὸς γνωρίσματα, μόνον δὲ φέρωμεν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τὸν θεῖον χαρακτῆρα, παρ’ οὐ καὶ εἰς ὃν γεγόναμεν, τοσοῦτον ἀπ’ αὐτοῦ μισθώθεντες καὶ τυπωθέντες ὥστε καὶ ἀπὸ μόνου γινώσκεσθαι.⁴³

«...Das (will) uns Gott (sagen), der für uns menschliche Natur angenommen hat und arm geworden ist, damit er aufrichte das Fleisch und rette das Bild und erneuere den Menschen, auf dass wir alle Eins würden in Christus, der ‹in› uns ‹allen› auf vollendete Weise ‹alles› (1Kor 15,28) geworden ist, was er an und für sich selbst ist, dass wir

⁴² Fr. zu Gal. 3,27f. (K. Staab, Pauluskommentare [wie Fn. 15], 301).

⁴³ or. 7,23 (SC 405, 240; PG 35, 785C).

nicht mehr Mann und Frau seien, nicht Scythe, Barbar, Sklave, Freier, denn dies sind die Kennzeichen des Fleisches, dass wir vielmehr nur das Merkmal Gottes an uns tragen, von dem und für den wir geschaffen sind, und also von ihm geformt und gestaltet sind, dass wir dadurch allein erkannt werden.»

Pseudo-Makarios:

33. ἐν δὲ τῇ ἀναστάσει τῶν σωμάτων, ὃν προανέστησαν καὶ προεδοξάσθησαν αἱ ψυχαί, τότε καὶ τὰ σώματα συνδοξάζονται καὶ φωτίζονται τῇ ἀπὸ τοῦ νῦν πεφωτισμένῃ καὶ δεδοξασμένῃ ψυχῇ ... οὐκ ἔστιν ἐκεῖ ἄρσεν καὶ θῆλυ, δοῦλος καὶ ἐλεύθερος, εἰς θεϊκὴν γάρ φύσιν ἅπαντες μεταβάλλονται, Χριστοὶ καὶ θεοὶ καὶ τέκνα Θεοῦ γενόμενοι. ἐκεῖ ἀνεπαισχύντως τότε λαλήσει εἰρήνην ἀδελφὸς ἀδελφῇ· ἐν γάρ εἰσιν ἐν Χριστῷ πάντες καὶ πᾶσαι. ἐν ἐνὶ φωτὶ ἀναπαύομενοι προσέξει ἔτερος τῷ ἑτέρῳ, καὶ ἐν τῷ προσέχειν εὐθέως πάλιν εἰς ἀλήθειαν ἐκλάμψουσιν, εἰς ἀληθινὴν θέαν φωτὸς ἀρρότου.⁴⁴

«Bei der Auferstehung der Leiber, deren Seelen schon vorher auferstanden und verherrlicht worden sind, werden dann auch die Leiber verherrlicht und erleuchtet zugleich mit der Seele, die jetzt schon erleuchtet und verherrlicht ist... Dort ‹ist nicht männlich und weiblich, Sklave und Freier›. Denn alle werden verwandelt in die göttliche Natur (vgl. 2Petr 1,4), werden Gesalbte (Christusse), ‹Götter› (Joh 10,34) und ‹Gotteskinder›. Dort wird dann ohne Scheu der Bruder die Schwester grüssen. Denn ‹alle› Männer und Frauen ‹sind eins in Christus›. Wenn alle ruhen in einem Lichte, wird einer auf den anderen achten, und indem sie auf einander merken, werden sie sofort aufs neue leuchten in der Wahrheit, im wahrhaftigen Schauen des unaussprechlichen Lichtes.»

Theodor von Mopsuestia (ca. 352–428):

34. (quod dicit tale est:) τῆς παρούσης ζωῆς ἀρχὴ μὲν τοῖς πᾶσιν ὁ Ἄδαμ. residui vero homines, omnes quicumque in praesenti vita nati esse noscuntur, communem ab illo habuerunt essentiam. εἰς δὲ ἀνθρωπος οἱ πάντες ἐσμὲν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως, πρὸς γάρ δὴ τὸ κοινὸν ὥσπερι μέλους τάξιν ὁ καθεὶς ἡμῶν ἐπέχει οὕτως δὴ καὶ ἐπὶ τῆς μελλούσης ζωῆς ἀρχὴ μὲν ὁ Χριστός, πάντες δὲ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀθανασίας ὥσπερ εἰς γινόμεθα πρὸς αὐτόν, τῇ ὁμοιότητι τοῦ πράγματος μέλους τάξιν

⁴⁴ hom. 34,2 (H. Dörries, 261; PG 34, 745AB).

πρὸς τὸ κοινὸν τοῦ καθ' ἓνα ἡμῶν ἐπέχοντες. τότε τοίνυν οὕτε ἄρσεν οὕτε θῆλυ θεωρεῖται, οὐ γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ γαμηθῆναι οὕτε Ἰουδαῖος οὕτε Ἕλλην, οὐδὲ γὰρ περιτομὴ ἐν ἀθανάτῳ φύσει χώραν ἔχει, ὥστε διακριθῆναι περιτεμημένου ἀκρόβυστον οὕτε δοῦλος οὕτε ἐλεύθερος, πᾶσα γὰρ ἀνωμαλία πραγμάτων ἀνηργηται.⁴⁵

«Was er sagt, ist dies: Adam war der Anfang des heutigen Lebens für alle. Also haben alle anderen Menschen, von welchen man weiss, dass sie im gegenwärtigen Leben geboren sind, ein gemeinsames Wesen von ihm erhalten. Wir alle sind ein Mensch aufgrund der Natur, denn im Verhältnis zum Gemeinsamen hat jeder von uns gewissermassen die Stellung eines Gliedes inne. In gleicher Weise ist nun Christus der Anfang des zukünftigen Lebens. Da wir nun alle durch ihn an der Auferstehung und der Unsterblichkeit nach der Auferstehung teilhaben, werden wir gewissermassen einer mit ihm und haben dadurch, dass die Wirklichkeit die gleiche ist, im Verhältnis zu dem, was uns durch den Einen gemeinsam ist, die Stellung eines Gliedes inne. Dann wird ‹weder männlich noch weiblich› geschaut, denn es gibt weder Heiraten noch Verheiratet werden (Mt 22,30); ‹weder Jude noch Grieche›, denn für Beschneidung ist in der unsterblichen Natur kein Platz, so dass, wer beschnitten ist, unterschieden werden könnte von dem, der eine Vorhaut hat; ‹weder Sklave noch Freier›, denn jede Ungleichheit ist aufgehoben.»

Theodoret von Cyrus:

35. Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Τὸ εἰς, ἀντὶ τοῦ ἐν σῶμα. Αὐτὸς γὰρ ἡμῶν ἐστι κεφαλή. Οὗ δὴ χάριν, οὐδὲ διαφορὰν εἰδέναι προσήκει οἰκέτου καὶ δεσπότου, ἄρρενός τε καὶ θῆλεος, Ἰουδαίου καὶ Ἕλληνος.⁴⁶

«Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus. Das ‹einer› steht für ‹ein Leib› (vgl. 1Kor 11,3). Denn er ist unser Haupt. Seinetwegen passt es also, keinen Unterschied zu kennen zwischen Diener und Meister, männlich und weiblich, Jude und Grieche.»

Welche natürlichen, also nicht moralischen Merkmale des Menschen Jesu Christi haben christologische Bedeutung? Wie wichtig ist seine

⁴⁵ comm. in Gal. 3,27–28 (H.B. Swete I, Cambridge 1880, 57; PG 66, 905BC).

⁴⁶ comm. in Gal. 3,28 (C. Marriott/P.-E. Pusey, Oxford 1870, 349; PG 82, 484D).

Männlichkeit?⁴⁷ Nur die Menschlichkeit Jesu hat christologische Bedeutung, nicht seine Männlichkeit. Die Tatsache, dass die menschliche Natur Christi keine Bildfunktion hat, weist in dieselbe Richtung. Bei der Menschwerdung geht es den Kirchenvätern immer nur darum, dass der Logos Mensch wird, nicht dass er Mann wird. Die ἐνανθρώπησις ist keine ἐνάνδρωσις. Der göttliche Logos geht ein in die allgemeine *conditio humana*. Das Wort wird Fleisch (Joh 1,14), nimmt die Gestalt eines Sklaven an (Phil 2,7), schmeckt den Tod für alle (Hebr 2,9). Solche Ausdrücke verweisen nicht auf ein spezifisches natürliches Merkmal Jesu, sondern einfach auf die Tatsache, dass der Logos die Begrenzungen der Menschlichkeit auf sich nimmt. Die christologische Bedeutung des Menschseins Jesu ist nicht, dass er Jude ist⁴⁸ und kein Griech, dass er Mann ist und keine Frau, sondern die Tatsache, dass er «in allem seinen Brüdern gleich» ist (Hebr 2,17).

Irenaeus:

36. Oportebat enim eum qui inciperet occidere peccatum, et mortuis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem.

«Wer also die Sünde vernichten und den Menschen von seiner Todeschuld erlösen wollte, der musste das werden, was jener war, nämlich Mensch.»⁴⁹

In der grossen christologischen Kontroverse des 5. Jahrhunderts wurden die Termini ἄνθρωπος und ἄνθρωπότης zu den normalen Äquivalenten des johanneischen σάρξ. Im Nizänischen Glaubensbekenntnis wird das Verbum ἐνανθρώπεω gebraucht, um die Bedeutung der Fleischwerdung zu erklären. Wenn die antiochenische Schule das konkrete Menschsein Jesu betont, geht es nie um das Spezifikum seiner Männlichkeit. Wenn die alexandrinische Schule über das Menschsein Jesu spricht, geht es auch nicht um seine Männlichkeit, sondern darum, dass er in jeder Hinsicht unsere menschliche Existenz teilt. Die Männlichkeit Jesu hat, genau wie seine Volkszugehörigkeit, keine christologische Bedeutung in der patristischen Tradition. In der Vergöttlichung, die der inkarnierte Logos der Menschheit anbietet, spielt das Geschlecht Jesu keine Rolle: Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς

⁴⁷ Für das Folgende vgl. Richard A. Norris, The Ordination of Women and the «Maleness» of Christ, AThR.SS 6, 1976, 69–80.

⁴⁸ Da die christliche Christusprädikation zentral mit dem jüdischen Messiasbegriff verbunden ist, ist das Jude-Sein Jesu wichtig und eigentlich wichtiger als sein Mann-Sein.

⁴⁹ haer. 3,18,7 (SC 34, 328; W. Harvey II, 101; PG 7, 938A).

θεοποιηθῶμεν / «Er ist Mensch geworden, damit wir vergötlicht werden», wie Athanasius sagt⁵⁰. Mit diesem ἡμεῖς sind sicher auch Frauen gemeint. Wenn man also die Männlichkeit Christi zu einem christologischen Prinzip macht, beschränkt oder leugnet man die Universalität der Erlösung und kehrt sich gegen das Zeugnis der Väter.

IV. Zur Bildsprache in der Rede von Gott

In unserer Zeit werden immer mehr Stimmen laut, die sagen, das Bild, das die klassische Theologie von Gott geschildert hat, sei einseitig patriarchalisch. Darum wird die Frage gestellt: Kann man, wenn der Mensch männlich und weiblich nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist, aufgrund der Geschlechtlichkeit des Menschen etwas aussagen über das Wesen Gottes? Kann man vielleicht nicht nur von Gott als Vater, sondern auch von Gott als Mutter sprechen? Einige Passagen im Alten und Neuen Testament scheinen in diese Richtung ausgelegt werden zu können, wie z.B. Ps 131,1–2; Jes 46,3–4; Jes 49,15; Jes 66,13; Hos 11,1–4; Mt 13,33; Lk 13,20–21; Lk 13,34. Auch in der Patristik findet man manchmal eine mütterliche Metaphorik im Sprechen über Gott.

Irenäus sagt, der Mensch sei von Gott nicht in Vollkommenheit geschaffen. Er steht seinem Schöpfer nach, weil er nach Ihm gekommen ist und von Ihm geschaffen ist. Der Mensch ist jünger, im Vergleich zu Gott ein Kind, er konnte die Vollkommenheit noch nicht ertragen. Deshalb auch kam unser Herr in Niedrigkeit, damit der Mensch ihn ertragen konnte:

37. Ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ Θεός αὐτὸς μὲν οἶός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ’ ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἀνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτόν· νήπιος γὰρ ἦν... Καὶ διὰ τοῦτο, ὡς νηπίοις, ὁ ἀρτος ὁ τέλειος τοῦ Πατρὸς γάλα ἡμῖν ἔαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν ἡ κατ’ ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα ὡς ὑπὸ μαστοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἀρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν.⁵¹

⁵⁰ inc. 54,3 (*R.W. Thomson*, 268; PG 25, 192B).

⁵¹ haer. 4,38,1 (SC 100, 944–948; *W. Harvey* II, 292f.; PG 7, 1105B–1106B).

«Wie nämlich die Mutter ihrem Kinde vollkommene Speise reichen könnte, das Kind aber die zu starke Speise nicht vertragen kann, so war auch Gott imstande, dem Menschen die Vollkommenheit von Anfang an zu gewähren, der Mensch aber war unfähig, sie aufzunehmen; denn er war noch ein Kind... Und deshalb gab er, der das vollkommene Brot (Joh 6,51) des Vaters war, sich uns gleichsam wie Kindern als Milch – denn das war seine menschliche Ankunft –, damit wir, gleichsam von der Mutterbrust seines Fleisches genährt, durch solche Milchnahrung gewöhnt würden, das Wort Gottes ‹zu essen und zu trinken›, und damit wir imstande wären, das Brot der Unsterblichkeit, welches der Geist des Vaters ist, in uns zu bewahren.»

Gregor von Nazianz bekämpft in seiner Widerlegung der neoarianischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Sprache und Wirklichkeit den Gedanken, dass die Männlichkeit oder die Weiblichkeit in irgend-einer ‹niedrigen›, realistischen Weise von Gott ausgesagt werden könnten:

38. Οὐ γάρ, ἐπειδὴ κατά τινα σχέσιν ὑψηλοτέραν Υἱὸς ὁ Υἱὸς, οὐ δυνηθέντων ἡμῶν ἄλλως ἢ οὕτως ἐνδείξασθαι τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ ὅμοούσιον, ἥδη καὶ πάσας οἰητέον ἀναγκαῖον εἶναι τὰς κάτω κλήσεις, καὶ τῆς ἡμετέρας συγγενείας, μεταφέρειν ἐπὶ τὸ θεῖον. Ἡ τάχα ἂν σύ γε καὶ ἀρρενα τὸν Θεὸν ἡμῖν ὑπολάβοις, κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, ὅτι Θεὸς ὀνομάζεται, καὶ Πατήρ; καὶ θῆλύ τι τὴν θεότητα, ὅσον ἐπὶ ταῖς κλήσεσι; καὶ τὸ Πνεῦμα οὐδέτερον, ὅτι μὴ γεννητικόν; Εἰ δέ σοι καὶ τοῦτο παιχθείη, τῇ ἔαντοῦ θελήσει τὸν Θεὸν συγγενόμενον, κατὰ τοὺς παλαιοὺς λήρους καὶ μύθους, γεννήσασθαι τὸν Υἱόν, εἰσῆχθη τις ἡμῖν Μαρκίωνος Θεὸς ἀρρενόθηλυς, τοῦ τοὺς καινοὺς αἰῶνας ἀνατυπώσαντος.⁵²

«Denn man darf nicht glauben, weil der Sohn gemäss einer höheren Beziehung Sohn ist und wir in der Tat nicht anders als auf diese Weise das ‹aus Gott› und das ‹gleichen Wesens› auszudrücken vermögen, es sei jetzt sofort notwendig, alle solchen niederen Bezeichnungen, welche sich auf menschliche Verwandtschaften beziehen, auf das Göttliche zu übertragen. Oder würdest du vielleicht von diesem Ansatz her Gott für männlich halten, weil er ‹Gott› und ‹Vater› genannt wird, und die ‹Gottheit› für weiblich, nach dem Geschlecht dieser Bezeichnung.

⁵² or. 31,7 (SC 250, 288; PG 36, 140C–141A). Vgl. den Kommentar bei *Frederick W. Norris*, *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, SVigChr 13, Leiden (Brill) 1991, 191f.

gen? Und den Heiligen Geist für keines von Beidem, weil er nichts hervorbringt? Und wenn du dein Spiel noch weiter treiben willst, dass also nach dem Muster der alten Possen und Fabeln Gott sich mit seiner eigenen Willenskraft vereinigt und den Sohn gezeugt hat, dann haben wir es mit dem Zwittergott des Markion zu tun, von dem die neuen Äonen zusammenphantasiert wurden!»

Die Implikation dieser Denkweise ist, dass, gerade weil die Metaphorik keine realistische Aussage über Gott machen kann, verschiedene metaphorische Aussagen über Gott sich abwechseln können. So sagt *Gregor von Nyssa*, dass Gott im selben Sinne (διάνοιαν) entweder Vater oder Mutter genannt werden kann, z.B. aufgrund der Bildsprache des Hohenlieds, wo, wenn man es allegorisch zu erklären versucht, das Bild Gottes als Mutter gefunden werden kann. Im Hinblick auf Hld 3,11 sagt Gregor:

39. Ἐξέλθετε καὶ ἔδετε, θυγατέρες Σιών, ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλωμόν, ἐν τῷ στεφάνῳ, ὃ ἐστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ καὶ ἐν ἡμέρᾳ εὑφροσύνης καρδίας αὐτοῦ... Θεάσασθε περιπέποντα τῇ κεφαλῇ τοῦ βασιλέως τὸν στέφανον, ὃν ἡ μήτηρ αὐτῷ περιέθηκε κατὰ τὴν τοῦ προφήτου φωνήν, ὅς φησιν, "Ἐθηκας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐκ λίθου τιμίου. πάντως δὲ οὐδεὶς τῶν κρίνειν τοὺς περὶ Θεοῦ λόγους ἐπεσκεμμένων ἀκροβιολογεῖται περὶ τὴν τοῦ ὄνόματος ἔμφασιν, ὅτι μήτηρ ἀντὶ τοῦ πατρὸς μνημονεύεται, μίαν ἀφ' ἑκατέρας φωνῆς ἀναλαμβάνων διάνοιαν, ἐπειδὴ γὰρ οὔτε ἀρρενοφύλακας οὔτε θηλυκός οὔτε θεός οὔτε θεότητος τι νοηθείη τοιοῦτον, ὅπότε οὐδὲ ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις τοῦτο εἰς τὸ διηγεκές παραμένει, ἀλλ' ὅταν ἐν Χριστῷ πάντες εἰς γενώμεθα, τὰ σημεῖα τῆς διαφορᾶς ταύτης μετὰ ὅλου τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου συνεκδυόμεθα;) τούτου χάριν ἴσοδυναμεῖ πρὸς τῆς ἔνδειξιν τῆς ἀφράστου φύσεως πᾶν τὸ εὐρισκόμενον ὅνομα οὔτε θήλεος οὔτε ἀρρενος τὴν σημασίαν τῆς ἀκηράτου καταμολύνοντος φύσεως.⁵³

«Ziehet hinaus, ihr Töchter Sions, und schaut den König Salomon mit der Krone, mit der ihn seine Mutter krönte am Tage seiner Vermählung und am Tage der Lust seines Herzens» ...Schaut die ‹Krone› auf dem Haupt des Königs, die ‹Ihm seine Mutter aufsetzte›, dem Wort des Propheten gemäss: ‹Du setzttest auf sein Haupt eine Krone aus kostbarem Stein› (Ps 20,4). Und niemand unter denen, die ein Urteil haben über die Gott betreffenden Worte, wird über dem Ausdruck sich

⁵³ hom. 7 in Cant. (GNO VI, 199,16ff.; 212,10ff.; PG 44, 905C, 916AB).

aufhalten, dass Er Mutter statt Vater genannt wird: er weiss, dass bei des denselben Sinn hat. Denn weil das Göttliche weder männlich noch weiblich ist – wie wäre so etwas in der Gottheit denkbar, da es nicht einmal uns Menschen auf immer anhaftet, sondern wenn wir alle in Christus eins geworden sind, werden wir die Zeichen dieser Unterscheidung zugleich mit dem ganzen alten Menschen ausziehen (vgl. Gal 3,28) –, darum hat als Hinweis auf die unverwesliche Natur jeder gefundene Name gleiche Kraft, ohne dass die Bedeutung ‹männlich› oder ‹weiblich› die unvermischt Natur befleckt.»

Gregor argumentiert hier also, dass in der ewigen Gottheit kein Geschlecht ist, und dass sogar bei den Menschen das Geschlecht etwas zeitlich Begrenztes ist.

Wenn dies nun so ist, stellt sich die Frage, ob man, in der Überzeugung, dass das Reden über Gott als Vater streng metaphorisch gesehen werden muss und nie realistisch gesehen werden darf, nicht in ähnlich metaphorischer Weise von Gott als Mutter reden könnte, damit das strenge patriarchalische Gottesbild nuanciert wird und das Reden von Gott in Metaphern aus beiden Geschlechtern zugestanden werden kann. Es lassen sich hier drei Vorgehensweisen unterscheiden.⁵⁴

Die *erste* ist die Einführung mütterlicher Bilder in das Reden über Gott. Hiervon kann das Reden über Gott als Vater auch profitieren, insofern die Metaphern aus dem Bereich des Herrschens und der Aggressivität relativiert werden. Obwohl der Vater, von dem Jesus im Evangelium spricht, sicher vor allem liebend ist, ist in der westlichen Kultur doch eine Krisis des Gottesbildes entstanden, die im Werk von Marx, Nietzsche und Freud deutlich geworden ist. In dieser Vorgehensweise bleibt Gott Vater, aber mögliche harte Züge dieses Bildes werden sozusagen aufgeweicht durch weibliche. Ein grosser Nachteil ist aber, dass stereotype Auffassungen des Mannes als «hart, patriarchal und herrschend» und der Frau als «sanft und ernährend» völlig erhalten bleiben. Bestenfalls wird Gott ein wohlwollender Patriarch, und die Frau kann dann auch eigentlich nicht vollständig Bild Gottes sein.

Die *zweite* Vorgehensweise ist die Bezeichnung einer der drei göttlichen Personen mit der Mutter-Metapher. In der frühen syrischen Theologie war es der Heilige Geist, der als Mutter gesehen wurde. Aufgrund des weiblichen Geschlechtes des semitischen Wortes für «Geist» wur-

⁵⁴ Vgl. Elizabeth A. Johnson, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, TS 45 (1984) 441–465.

de hier tatsächlich eine ganze Metaphorik entwickelt, die auch im griechischen Sprachbereich noch zu finden ist, vor allem bei *Pseudo-Makarios*⁵⁵ und *Gregor von Nyssa*⁵⁶. Moderne Theologen wie Congar und Moltmann haben die Mütterlichkeit des Heiligen Geistes auch befürwortet. Ein Nachteil dieser Vorgehensweise ist, dass die weibliche Bildsprache auf den Heiligen Geist beschränkt bleibt und dass die Trinität als eine Art Familie gesehen werden kann, wo es noch immer sehr patriarchalisch zugehen kann, weil die Rollen klar zwischen den Personen verteilt sind.

Die *dritte* Vorgehensweise ist die Umkehrung von Gen 1,27. Wenn Mann und Frau zusammen das Bild Gottes ausmachen, hat das doch vielleicht eine gewisse Bedeutung für die Auffassung des Urbildes. Auch wenn die Unsichtbarkeit und Unvergleichbarkeit Gottes völlig respektiert wird, lässt sich fragen, ob die zwei menschlichen Geschlechter als Bild Gottes in irgendeiner Weise mit dem dreieinigen Gott korrespondieren.

Die patristische Tradition hat in dieser Frage noch nicht die letzte Klarheit bringen können. Wir haben aber Texte gefunden, in welchen jede der drei Personen der Dreieinigkeit abwechselnd mit männlichen und mit weiblichen Metaphern zur Sprache gebracht wurde. Gerade weil die konkrete menschliche Form in der griechischen patristischen Bildtheologie nach Irenäus keine Rolle spielt, können Mann und Frau in gleicher Weise Bild Gottes genannt werden und Gott für andere Menschen repräsentieren, wie etwa die Frauen beim Grab, die für die Verkündigung des Evangeliums der Auferstehung verantwortlich gemacht wurden.

So kann *Gregor von Nyssa* sagen:

40. τὸν γὰρ καὶ νὸν ἐκεῖνον ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα, ἐνῷ κατῶκησε τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, τοῦτο διὰ καθαρότητος τῇ συγγενείᾳ τοῦ Πατρὸς τῆς φύσεως ἡμῶν προσοικειώσας πᾶσαν τὴν κοινωνὸν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ συγγενῆ φύσιν πρὸς τὴν αὐτὴν χάριν συνεφειλκύσατο. καὶ τοῦτο διὰ τῆς γυναικὸς οὐ πρὸς ἐκείνους τοὺς μαθητὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντας τοὺς μέχρι τοῦ νῦν μαθητευομένους τῷ λόγῳ εὐαγγελίζεται, ὅτι οὐκέτι ἐν

⁵⁵ Vgl. Hermann Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon, AAWG.PH 103, Göttingen (Vandenhoeck) 1978, 161, 201, 210.

⁵⁶ Vgl. Martien Parmentier, Saint Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit, Ekklesiastikos Faros 60 (1978) 697–702.

ἀποκηρύκτοις ὁ ἀνθρωπος οὐδὲ τῆς του Θεοῦ βασιλείας ἀπόβλητος, ἀλλὰ πάλιν υἱός, πάλιν ύπὸ τὸν Θεὸν τεταγμένος, τῇ ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος συναγιασθέντος καὶ τοῦ φυράματος.⁵⁷

«Indem er jenen neuen nach Gott geschaffenen Menschen (Eph 4,24), in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte (Kol 2,9), durch seine Reinheit in die Verwandtschaft mit dem Vater unserer Natur führte, zog er jegliche an seinem Leib teilhabende und verwandte Natur zur selben Gnade mit hinauf. Und diese gute Nachricht verkündet er durch die Frau (vgl. Joh 20,18) nicht nur den Jüngern, sondern auch allen, die bis heute Schüler des Wortes sind: dass der Mensch nicht länger ausgeschlossen und aus dem Königreich Gottes gebannt ist, sondern wieder Sohn, als solcher wieder von Gott eingesetzt, weil mit der ‹Erstlingsgabe› der Menschheit auch der ‹Teig› (Röm 11,16) mitgeheiligt ist.»

Clemens von Alexandrien († vor 215) wagt es zu sagen, dass der Vater aus Liebe zur Menschheit sich von ihr als Mutter erfahren lässt. Die Philanthropie Gottes macht den himmlischen Vater zur himmlischen Mutter. Gerade in dieser Qualität wird Er von Klemens Erzeuger des Sohnes genannt:

41. Τί γὰρ ἔτι δεῖ; θεῶ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ Πατρός, δὸν ὁ μονογενὴς Θεὸς μόνος ἐξηγήσατο. ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθεάθη. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ Πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε Μήτηρ. ἀγαπήσας ὁ Πατήρ ἐθηλύνθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον δὸν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ· καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπη.⁵⁸

«Denn was ist noch nötig? Blick auf die Geheimnisse der Liebe, und dann wirst du den Schoss des Vaters schauen, den der eingeborene Gott allein verkündigte (Joh 1,18). Aber auch Gott selbst ist Liebe (1Joh 4,16), und aus Liebe liess er sich von uns schauen. Und das Unaussprechliche seines Wesens wurde Vater, das gegen uns Mitleidige aber wurde Mutter. Infolge seiner Liebe wurde der Vater weiblich, und der deutliche Beweis dafür ist der Sohn, den er selbst aus sich erzeugte; und die aus Liebe geborene Frucht ist die Liebe.»

⁵⁷ Eun. 3,10 (GNO II, 294,4ff.; PG 45, 889C [hier Buch 12]).

⁵⁸ q.d.s 37 (GCS Clemens III, 183,31ff.; LCL 92, 346; PG 9, 641C).

Am Ende des «Pädagogen» wird *Clemens* lyrisch über die weiblichen Qualitäten Jesu Christi:

42. Χριστὲ Ἰησοῦ,
γάλα οὐράνιον
μαστῶν γλυκερῶν
νύμφης χαρίτων
σοφίας τῆς σῆς,
ἐκθλιβόμενον.
Οἱ νηπίαχοι
ἀταλοῖς στόμασιν
ἀτιταλλόμενοι,
θηλῆς λογικῆς
πνεύματι δροσερῷ
ἐμπιμπλάμενοι.⁵⁹
«Christus Jesus,
himmlische Milch,
die aus süßen Brüsten
der Braut, den Liebesgaben
Deiner Weisheit
entquillt,
nehmen wir Unmündigen
mit kindlichem Mund
als Nahrung zu uns –
aus der Mutterbrust des Logos,
mit des Geistes Tau
lassen wir uns erfüllen.»

In einer im Beginn des 20. Jahrhunderts von *A. Papadopoulos-Keraeus* in der Bibliothek der hl. Synode in Moskau wiedergefundenen Katechese wechselt *Johannes Chrysostomus*, von Christus redend, in einem Satz zwischen einer männlichen und einer weiblichen Metapher. Christus ist sowohl Bräutigam der Kirche als nährende Mutter, die die Eucharistie spendet:

43. Εἴδετε πῶς συνῆψεν ἔαυτῷ τὴν νύμφην ὁ Χριστός; Εἴδετε ποίᾳ πάντας ἡμᾶς τρέφει τροφῇ; Ἐκ τῆς αὐτῆς τροφῆς καὶ συνεστήκαμεν καὶ τρεφόμεθα. Καθάπτερ γάρ γυνὴ τὸ τεχθὲν οἰκείω τρέφει αἷματι καὶ

⁵⁹ paed. Ende des ¹ 3. Buches, Hymnus 41–52 (GCS Clemens I, 292,41ff.; SC 158, 198–200; PG 8, 684AB).

γάλακτι, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς οὓς ἐγέννησεν αὐτὸς οἰκείῳ τρέφει διηγεκῶς αἴματι.⁶⁰

«Habt ihr gesehen, wie Christus sich seiner Braut vermählte? Habt ihr gesehen, mit welcher Speise er uns alle nährt? Aus derselben Speise sind wir gebildet und werden wir genährt. Wie eine Frau ihr Kind mit ihrem eigenen Blut und ihrer eigenen Milch nährt, so nährt Christus seine Kinder ständig mit seinem Blut.»

Weibliche Bilder für den Heiligen Geist kommen öfters vor, nicht blass im semitischen Kulturkreis. Wir finden sie auch bei *Synesius von Cyrene* (370/75–413/14):

44. Ὑμνῷ...

Ἄγιαν πνοιάν

κέντρον γενέτου

κέντρον δὲ κόρου.

αὐτὰ μάτηρ

αὐτὰ γνωτὰ

αὐτὰ θυγάτηρ,

ματωσαμένα

κρυφίαν δίξαν.⁶¹

«Ich besinge...

den heiligen Atem,

Mittelpunkt des Erzeugers

und Mittelpunkt des Sprösslings.

Sie ist Mutter,

sie ist Schwester,

sie ist Tochter,

die entbunden hat,

die geheimnisvolle Wurzel.»

⁶⁰ catech. 2/4,19 (*A. Papadopoulos-Kerameus, Varia Graeca Sacra*, St. Petersburg 1909 [Nachdruck: Leipzig 1975] 181; *R. Kaczynski*, FC 6/1, Freiburg [Herder] 1992, 276).

⁶¹ hymn. 2 (=IV) (*N. Terzaghi I*, Roma 1944, 29; *Ch. Lacombrade*, Paris 1978, 63; PG 66, 1605).

Im letzten Zitat lassen wir nochmals *Synesius* zu Wort kommen. In poetischer Sprache spricht er Gott als Vater und Mutter an:

45. Τὰ δὲ πάντα σεῖο βουλᾶς
ἔχεται· σὺ δ’ ἐσσὶ δίζα
παρεόντων, πρό τ’ ἐόντων,
μετεόντων, ἐνεόντων·
σὺ πατήρ, σὺ δ’ ἐσσὶ μήτηρ,
σὺ μὲν ἄρρεν, σὺ δὲ θῆλυς,
σὺ δὲ φωνά, σὺ δὲ σιγά,
φύσεως φύσις γονοῦσσα,
σὺ δ’ ἄναξ, αἰῶνος αἰών.⁶²

«Alles hängt von Deinem Willen ab;
Du bist Wurzel
alles Heutigen, alles Vergangenen,
alles Zukünftigen, alles Seienden.
Du bist Vater, Du bist Mutter,
Du bist männlich, Du bist weiblich,
Du bist Stimme, Du bist Stille,
Natur, die Natur hervorbringt,
Du bist Herrscher, Ewigkeit der Ewigkeit.»

Hilversum

Martien Parmentier

⁶² hymn. 5 (=II) (*N. Terzaghi I*, 45f.; *Ch. Lacombrade*, 82; PG 66, 1593).