

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 88 (1998)
Heft: 2

Artikel: Patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann
Autor: Yokarinis, Konstantinos
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404880>

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: 08.02.2026

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

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

Es ist bekannt, dass in letzter Zeit verschiedene internationale Organisationen ein besonderes Interesse für die Rechte und den sozialen Status der Frau zeigen. Werturteile der Vergangenheit, Vorstellungen und Verhaltensstereotypen werden genau unter die Lupe genommen, und es entsteht eine zunehmende Sensibilität für Verhältnisse, die in der Vergangenheit als vernünftig und natürlich betrachtet wurden, heute aber als durchaus provozierend erscheinen. Die niedere Stellung der Frau in der Gesellschaft, wie sie durch die Geschichte bezeugt wird, ihre Unterordnung unter den Mann und ihre Ausnutzung durch verschiedene sozioökonomische Faktoren werden im heutigen gesellschaftlichen Umfeld als unannehmbare Zustände und Praktiken der Herabwürdigung der menschlichen Person beurteilt. Wenn heute die Frau die Gleichstellung von Mann und Frau in allen Bereichen des Lebens und für beide Geschlechter die gleiche Anerkennung und Ehre verlangt, so findet sie dafür einen positiven Widerhall.

Die neuesten Entwicklungen in der anglikanischen und in der altkatholischen Kirche bezüglich der Frage der Frauenordination zogen die Aufmerksamkeit der ganzen christlichen Welt auf sich. Besonders als die Frage zu einem Faktor wurde, der die Trennung unter den christlichen Kirchen zu vertiefen drohte, wurden Stimmen laut, die nach einer ernsthaften und umfassenden Überprüfung der neuen Lage riefen. Dies bezeugt zumindest eine ansehnliche Zahl von Artikeln und wissenschaftlichen Untersuchungen, die laufend veröffentlicht werden. Sie suchen neue Elemente herauszufinden und vorzubringen, die das Jahrhunderte alte etablierte Bild der Frau verändern könnten.

Die feministische Bewegung vermochte nicht, bis zur Wurzel des Problems vorzudringen, obwohl sie positiv dazu beitrug, dass die Stellung der Frau in vielen Bereichen unserer heutigen Gesellschaft aufgewertet wurde. In der christlichen Gemeinschaft, wo die Existenz und Funktion der Frau eher in ontologischer als biologischer Sicht zu verstehen ist, haben wir Theologen und Theologinnen, herausgefordert durch neue Entwicklungen, nicht nur ein akademisches Interesse an der Frage, sondern auch eine Pflicht, unsere Hilfe anzubieten, damit die christliche Kirche dieses Problem lösen kann.

Unsere Konsultation sucht nach einer Antwort, die auf dem Zeugnis der Tradition der Kirche gründet und die insbesondere danach fragt,

welche patristischen Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann beitragen können.

Viele Meinungen sind diesbezüglich schon vorgebracht worden, aber es erwies sich als schwierig, eine Übereinstimmung zu erzielen, die allgemein als theologisch begründet angenommen wurde. Verschiedene Weisen der biblischen Interpretation vermochten keine allseitig akzeptierte Antwort zu geben. Fundamentalistische Offensiven, feministische Polemik und biblische Apologetik kennzeichnen immer noch manche Debatte über das Bild der Frauen in der Bibel. Die polemische Auseinandersetzung, die das Thema kennzeichnet, darf nicht zu seiner Verwerfung führen, zeigt sie doch auf, welche Wirkung die Bibel auf den Kampf der Frauen, ihre neue Stellung im Reich Gottes durchzusetzen, ausgeübt hat.

Es ist für einen Forscher ziemlich schwierig, die Voreingenommenheiten und akzeptierten religiösen Stereotypen eines Adressatenkreises, ihre Ansichten über heikle Themen, die unter dem Einfluss ihres kulturellen Umfelds mit seinen politischen und sozioökonomischen Strukturen geprägt worden sind, zu ignorieren. Alle diese Elemente verflochten sich zum historischen Kanon, in dem die Gegenwart des Mannes dominant war und ist, vielleicht in unterschiedlicher Intensität und Verbreitung. Sie sichern ihm die führende Rolle im Prozess des geschichtlichen Werdens des Menschen. Andererseits ist aber die mindere soziale Stellung von Frauen und ihre Unterordnung unter den Mann in der Geschichte umfassend bezeugt. Leider haben männliche Chauvinisten Unterstützung gefunden bei einigen Theologen, welche die inferiore Rolle der Frauen mit dem Hinweis auf ihre inferiore Natur begründeten. Angesichts der feministischen Kritik suchen heutige Gelehrte z.B. die paulinischen Aussagen mit Hilfe der Argumentationsfigur «gleichwertig aber verschieden» zu retten, was dann als Äusserung einer «orthodoxen» Anthropologie verstanden wird, ohne dass Inhalt, Umfang und Mass dieser Verschiedenheit bestimmt werden.

Unter Absehung aller androzentrischen Interpretationen und aller Versuche, die unterschiedlichen Ansichten, die hinsichtlich der Stellung der Frau, ihrer Rolle und ihres Verhältnisses zum Mann bis heute geäußert wurden, konvergieren zu lassen, versuche ich, in groben Zügen eine auf patristischen Standpunkten ruhende theologische Anthropologie unter einer doppelten Perspektive vorzulegen: 1) die Frau als Mensch; 2) die Frau in ihrer Differenz zum Mann.

1. Die Frau als Mensch

Die meisten griechischen Kirchenväter wiesen wiederholt und eher beiläufig auf die Erschaffung des Menschen und das Verhältnis der beiden Geschlechter hin. Ihre Ansichten stimmen bald miteinander überein, bald weichen sie mehr oder weniger voneinander ab. Aber die Väter haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt, um das Geheimnis der Erschaffung des Menschen zu interpretieren, nämlich die ganzheitliche Sicht des Menschen, der theologisch als Mikrokosmos charakterisiert wird.¹ Die Natur des Menschen besitzt wegen ihrer Zweitheit einen besonderen Platz in der Gesamtschöpfung. Gewissermaßen als Grenzstein zwischen der materiellen und der geistigen Welt, an beiden zugleich teilhabend, ist der Mensch ein Mikrokosmos, dessen Berufung und Aufgabe es ist, vermittelnd und versöhnend zu wirken, indem er die Lobpreisungen der ganzen Schöpfung zusammenfasst, so dass durch ihn alle sich in Harmonie zum Schöpfer erheben.²

¹ *Johannes von Damaskus*, volunt. 15 (PG 95, 144B): 'Ο ἄνθρωπος τοίνυν μικρόκοσμός ἐστιν, ἔχει γὰρ καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ μέσον ἔστηκεν νοῦ καὶ ὕλης. Σύνδεσμος γὰρ ὁρατῆς καὶ ἀοράτου, ἥτοι αἰσθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως./ «Der Mensch ist also ein Mikrokosmos, denn er besitzt Seele und Leib und steht zwischen Geist und Materie. Er ist eine Verbindung der sichtbaren und unsichtbaren, der sinnlichen und der intelligiblen Natur.»

² *Maximus Confessor*, ambig. 41 (PG 91, 1305BC): Τοῦτου δὴ χάριν [τῆς εἰς Θεὸν ἐνώσεως] ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἷονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τῆς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἓν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῶν κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι, ἵνα τῆς πρὸς Θεόν, ὡς αἷτιον, τὰ πάντα συναγούσης ἐνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας ἀρξάμενος διαιρέσεως, καθεξῆς διὰ τῶν μέσων εἰρμῷ καὶ τάξει προβαίνων εἰς τὸν Θεὸν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἔνωσιν γενομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις, τὴν μηδαμῶς ἡρητημένην δηλαδὴ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον τῆς περὶ τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου θείας προθέσεως κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν ἰδιότητα τῇ περὶ τὴν θείαν ἀρετὴν ἀπαθεστάτῃ σχέσει πάντῃ τῆς φύσεως ἐκτιναζάμενος, ὥστε δειχθῆναι τε καὶ γενέσθαι κατὰ τὴν θείαν πρόθεσιν ἄνθρωπον μόνον, τῇ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ προσηγορίᾳ μὴ διαιρούμενον, καθ' ὃν καὶ προηγουμένως γεγένηται λόγον, τοῖς νῦν περὶ αὐτὸν οὗσι τμήμασι μὴ μεριζόμενον, διὰ τὴν τελείαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον καθ' ὃν ἐστὶν γνῶσιν. / «Aus diesem Grund [um der Einigung mit Gott willen] wird der Mensch als letzter den bestehenden Dingen hinzugefügt, gleichsam eine Art natürliches Band des Ganzen, der durch seine Komponenten zwischen den Extremen des Bestehenden vermittelt, indem er in sich vereint, was der Natur nach voneinander weit getrennt ist, damit er in dem alle Dinge auf Gott als ihre Ursache hinführenden Einigungsprozess bei seiner eigenen Geteiltheit anfangen und dann durch Vermittlungen in einer zusammenhängenden Ordnung auf Gott hin weiterschritte und so die Grenze seines höchsten Aufstiegs, in dem er mit allem vereint ist, in dem fin-

Im Kontext meiner ersten Perspektive «patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch» erachte ich es als eine dringende Notwendigkeit, zunächst die grundlegende Frage zu beantworten: Was bedeutet der Ausdruck «menschliche Natur» in theologischer Hinsicht und unter einem patristischen Gesichtspunkt?

Das Wissen über unsere Natur und über die Perspektiven ihrer Existenz ist nicht eine Errungenschaft des menschlichen Verstandes, nicht eine Selbsterkenntnis, sondern eine Offenbarung, die dem Menschen vom Schöpfer gegeben ist. Was immer die Väter schrieben, hat seinen biblischen Ausgangspunkt in den beiden Erzählungen im Buch Genesis: a) Gen 1,26–31 (P); b) Gen 2,7–25; 3, 1–8 (J). Der Autor der Genesis gebraucht viele Bilder und Symbole, die im Zusammenhang mit der hermeneutischen Tradition der Kirche im Licht des Neuen Testaments und der dogmatischen Lehre der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche interpretiert werden müssen.

In der patristischen Literatur ist es schwer, für unser Thema eine systematische Betrachtungsweise zu finden. *Gregor von Nyssa* ergänzte auf Bitten seines Bruders *Basilius des Grossen* dessen neun Homilien über das «Sechstageswerk» (ἡ ἑξαήμερος), die mit der Erschaffung der Landtiere endeten, indem er eine Abhandlung «Über die Erschaffung des Menschen» (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) schrieb.³ Es handelt sich um diejenige Arbeit in der gesamten Patristik, die noch am ehesten systematischen Charakter hat, und sie beruht auf dem biblischen Zeugnis und der Tradition der Kirche. Wenn man die Kommentare der Väter zum biblischen Menschenbild liest, wird mehr als deutlich, dass die meisten das Verhältnis der beiden Geschlechter – männlich und weiblich – auf ontologischer Ebene zu analysieren suchen, denn das biologische Merkmal scheint die einzig wahrnehmbare Unterscheidung unter Menschen zu sein und ist infolgedessen auch ein wirklicher und verständlicher Unterschied. Es besteht also eine Neigung, die Beson-

de, in dem es keine Geteiltheit gibt. Dabei schüttelt er durch ein im Blick auf die göttliche Tugend völlig leidenschaftsfreies Verhalten jene Besonderheit der geschlechtlichen Differenzierung von seiner Natur ab, die dem ursprünglichen Plan der göttlichen Absicht hinsichtlich der Entstehung des Menschen keineswegs entspricht, so dass er gemäss der göttlichen Absicht als Mensch schlechthin erscheint und Mensch wird, nicht geteilt durch das, was man männlich und weiblich nennt; entsprechend auch dem ursprünglichen Plan wird er durch seine jetzigen Komponenten nicht geteilt, und zwar wegen der vollkommenen Erkenntnis des ihm eigenen Grundes seines Seins, wie ich schon ausführte.»

³ *Gregor von Nyssa*, De hominis opificio (PG 44, 124–256).

derheit des Menschen als Person mit dem biologisch unterscheidbaren Merkmal männlich und weiblich zu verbinden oder in Beziehung zu setzen. Das heisst, es wurde eine ontologische Perspektive gewählt, aber es ist fraglich, ob die beiden Elemente, Person und Geschlecht, mit einander verbindbare Begriffe und Werte sind, wenn es um das Thema der Erschaffung des Menschen geht.

Darüber hinaus können wir feststellen, dass ein Hinweis auf die menschliche Natur der Frau nur gelegentlich erfolgt und dann besonders in Fällen pastoraler Fragen oder Notlagen und stets in Beziehung zur Natur des Mannes. Wir müssen hier selbstverständlich berücksichtigen, dass die Väter immer im Kontext ihrer Zeit handeln. Die Väter verwenden bei ihrem Bemühen, die Grösse und Komplexität des sechsten Schöpfungstages zu interpretieren – sie kann vom endlichen menschlichen Geist nie ganz erfasst werden⁴ –, eine doppelte Perspektive. Sie erörtern die Erschaffung des Menschen a) bezüglich des Zustandes vor dem Fall; b) bezüglich der Bedingungen nach dem Fall. Daher müssen wir, um ein klares Verständnis ihrer Vorstellungen zu erhalten, ihrem Denken folgen, da die erwähnten Perspektiven den Kontext ihrer theologischen Interpretation des biblischen Berichts über die Erschaffung des Menschen bilden.

a) Die menschliche Natur im Zustand vor dem Fall

Die Erschaffung des Menschen erfolgte nach den griechischen Vätern in drei Phasen: 1) die Erschaffung des menschlichen Leibes; 2) die Einhauchung des Lebensatems; 3) die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Menschen, Adams. Als in der Zeit lebende Menschen fassen wir diese Phasen gewöhnlich in einer zeitlichen Folge auf, obwohl die Handlungen Gottes nicht zeitlich bedingt sind. Anders gesagt, eine Entwicklung mit zeitlicher Gliederung ist eine Folge der Geschichtlichkeit. Die Kirchenväter, die Gottes Schöpfungshandeln im Kontext der Zeit interpretieren, kommen zum theologischen Schluss, dass Adam (der Mann) zum Ursprung von Evas (der Frau) Erschaffung wurde. Dieses Verständnis leistet der Vorstellung Vorschub, dass Adam als Erstgeschaffener zumindest einen Vorrang und daher eine höhere, immer ausgezeichnete Stellung besitzt, während Eva als zweite nachgeordnet ist. Das bedeutet eine mindere und untergeordnete Stellung, die in der Situation nach dem Fall noch verstärkt wird, besonders un-

⁴ *Theophilus von Antiochien*, Autol. 2,12 (PG 6, 1069B): Τῆς μὲν οὖν ἑξαήμερον οὐδεὶς ἀνθρώπων δυνατὸς κατ' ἀξίαν τὴν ἐξηγήσιν καὶ τὴν οἰκονομίαν πᾶσαν εἰπεῖν... / «Die Erzählung und den Hergang des Sechstageswerks aber in würdiger Weise wiederzugeben ist kein Mensch imstande...»

ter dem Gewicht des Fluches (Gen 3,16). Dieses Verständnis basiert auf der biblischen Erzählung, aber es erscheint differenziert⁵, wenn einige Väter weitergehende theologische Erklärungen zu geben suchen. Wer die Auffassungen der Väter zu untersuchen beginnt, wird leicht einen sehr wichtigen Unterschied feststellen. Sie verstehen erstens Adam nicht als geschlechtliches menschliches Wesen⁶, sondern als ungeschlechtlich, und sie sehen zweitens nicht Adam als Ursache von Evas Existenz, sondern Gottes Wille und Entschluss.⁷ Daher ist die Schlussfolgerung, dass Adam als Mann einen Vorrang hat, weil er zuerst erschaffen worden ist, theologisch unbegründet. Der Satz «er schuf sie männlich und weiblich» (Gen 1,27c) ist ein zusätzlicher Schöpfungsakt,

⁵ *Johannes von Damaskus*, expos. 44 (PG 94, 976AB / II 30): Τοῦτον τοίνυν τὸν ἄνθρωπον ὁ Δημιουργὸς ἄρρενα κατεσκεύασε, μεταδούς αὐτῷ τῆς ἑαυτοῦ χάριτος... / «Diesen Menschen nun schuf der Schöpfer als Mann, indem er ihm seine Gnade verlieh ...» Johannes von Damaskus sieht im ersten Menschen einen Mann. Aber er schreibt 22 Kapitel über die Merkmale und Eigenschaften des Menschen, ohne dabei auf Geschlechtlichkeit des ersten Menschen einzugehen, und erst am Ende kommt er auf die Geschlechtszugehörigkeit des ersten Menschen zu sprechen, und zwar vorgängig der Rede von der Erschaffung der Frau, deren einziger Zweck darin bestehe, dass sie als Adams Gehilfin mit ihm die Erhaltung der menschlichen Spezies nach dem Fall sichert. ... πρὸς τὴν διὰ γεννήσεως μετὰ τὴν παράβασιν τοῦ γένους ἐκ διαδοχῆς σύστασιν... γέννησις δὲ ἢ ἐκ τῆς καταδίκης τοῦ θανάτου διὰ τὴν παράβασιν ἐξ ἀλλήλων διαδοχή. / «... zu der nach der Übertretung durch Zeugung zu erzielenden Erhaltung des Menschengeschlechts durch Nachkommenschaft ... Zeugung ist die nach der Verurteilung wegen der Übertretung sich vollziehende Abstammung voneinander.» Für Gregor von Nyssa dagegen ist der erste Mensch, genannt Adam, eine geschlechtslose menschliche Grösse.

⁶ *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 16 (PG 44, 181CD): Πρῶτον μὲν γὰρ φησιν, ὅτι Ἐποίησεν ὁ Θεὸς κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον, δεικνὺς διὰ τῶν εἰρημένων, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι ἐν τῷ τοιούτῳ ἄρρεν καὶ θῆλυ οὐκ ἔστιν. Εἴτα ἐπάγει τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὰ ιδιώματα, ὅτι Ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. / «Denn zuerst sagt [die Schrift]: «Gott machte den Menschen nach dem Bild Gottes», wobei sie durch diese Formulierung zu erkennen gibt, wie es auch der Apostel sagt, dass in diesem [Menschen] die Differenzierung in männlich und weiblich nicht ist. Dann [erst] führt sie die Kennzeichen der menschlichen Natur an: «Männlich und weiblich schuf er sie.»»

⁷ *Johannes von Damaskus*, expos. 8 (PG 94, 817A / I 8): ...ὁ Ἀδάμ ἀγέννητος ὢν, πλάσμα γὰρ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ...καὶ ἡ Εὐὰ ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ πλευρᾶς ἐκπορευθεῖσα, οὐ γὰρ ἐγεννήθη αὐτή, οὐ φύσει διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἄνθρωποι γὰρ εἰσι, ἀλλὰ τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ. / «...Adam, der ungezeugt ist (er ist ja ein Gebilde Gottes) ... und Eva, die aus der Rippe Adams hervorging (sie wurde ja nicht gezeugt), unterscheiden sich nicht der Natur nach voneinander (sie sind ja Menschen), sondern durch die Form ihrer Existenz.»

der zur gleichen Zeit erfolgte, wenn wir in Kategorien der Zeit denken. Der zitierte Satz besagt, dass der Mensch als männliches Wesen nicht vor der zweiten Phase der Erschaffung des Menschen existiert. Einige andere Väter propagieren bei ihrer Interpretation der zweiten Schöpfungserzählung irgendwie die Überlegenheit des Mannes.⁸

Ich meine, dass die Väter sich alle Mühe gaben, die dominante Ideologie ihrer Gesellschaft, die zutiefst vom Idol des Männlichen beeinflusst war, zu überwinden. Bisweilen scheinen die Väter in ihren Schriften sich zu widersprechen⁹, wenn sie in das Geheimnis der Erschaffung des Menschen einzudringen versuchen. Dies ist deshalb der Fall, weil sie selbst verstrickt sind in die Bedingungen des Falls, auch wenn sie versuchen, die Menschen von einer sündigen Welt, der Welt der Trennung und des Kampfes, zu befreien und ihnen die neue Welt des Reiches Gottes aufzuzeigen.

Im Hinblick auf das zweite Argument, nämlich dass die Frau vom Mann – aus Adams Rippe – stammt, können wir Differenzierungen unter den Vätern feststellen. *Johannes von Damaskus* sagt unter Bezugnahme auf die Erschaffung des Menschen, dass das erste menschliche Wesen männlich war.¹⁰ Aber später geht er zu einem anderen Gedankengang über. Er versteht die Erschaffung des Menschen in ontologischen Kategorien und sagt, dass sie aufgrund des «lasset uns machen» (Gen 1,26) nach dem trinitarischen Archetyp erfolgte. Er gebraucht eine Analogie¹¹ in seinem Bemühen, die Einheit der menschlichen Natur

⁸ *Pseudo-Basilus der Grosse (Basilus von Ankyra)*, virg. 34 (PG 30, 740A): Γυνή δὲ ἄνδρὸς πολλῶ ἐλάττω λαχοῦσα τὴν φύσιν, ἔξουσίαν ἔχτω ἐπὶ τῆς κεφαλῆς... / «... die Frau aber, die ihrer Natur nach dem Mann weit unterlegen ist, möge eine Autorität über ihrem Haupt haben...»

Johannes Chrysostomus, hom. 16, 1,2 in Gen. [2,25] (PG 53, 127): ...τὸ ἄπλαστον καὶ ἀσθενέστερον σκεῦος, τὴν γυναῖκα λέγω, ... ὑποσκελίσαι πρότερον τὴν αἰεὶ εὐκολώτερον δυναμένην ἀπατηθῆναι ἔπειτα δὲ δι' αὐτῆς καὶ τὸν πρωτόπλαστον. / «...das nicht [vom Schöpfer] gebildete und schwächere Gefäß [vgl. 1 Thess 4,4], nämlich die Frau ... [der als Schlange auftretende Teufel suchte] zuerst die Frau zu überlisten, da sie ja leichter getäuscht werden kann, und sodann durch sie auch den Erstgeschaffenen.»

⁹ *Johannes Chrysostomus*, hom. 15,4 in Gen. [2,20–22] (PG 53, 124): Ἐπειδὴ μόνος ὢν ἐδεῖτο τινὸς αὐτοῦ κοινωνοῦντος οὐσίας βοηθοῦ, ...τὴν γυναῖκα παραγαγὼν ...ἐνεχείρισεν αὐτῷ ταύτην. / «... darauf, da ihm in seiner Einsamkeit eine Art von Hilfe fehlte, die mit ihm dasselbe Wesen gemeinsam hatte, ... führte er [Gott] die Frau herbei ... und übergab sie ihm ...»

¹⁰ *Johannes von Damaskus*, expos. 44 (PG 94, 976A / II 30): vgl. Fn. 5.

¹¹ *Johannes von Damaskus*, expos. 8 (PG 94, 817A / I 8): Ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, αὐτοῦ εἰσιν πλὴν τῆς ἀγεννησίας, ἥτις οὐ σημαίνει οὐσίας διαφορὰν, οὐδὲ

und die Differenz ihrer konkreten Existenzweise zu zeigen. Selbstverständlich hat der *hl. Johannes von Damaskus* die Wirklichkeit unserer Situation nach dem Fall im Auge, weil hier das Geschlecht die biologische Bedeutung angenommen hat und seine Funktion in Gang gekommen ist, aber er bewegt sich auf der Linie einer ontologischen Interpretation.

Die Vorstellung, dass die Geschlechtlichkeit die Grundlage einer Differenzierung der Menschen ist, kann in theologischen Kategorien nicht bestätigt werden, aber wir begegnen ihr in patristischen Schriften als Folge ihrer pastoral orientierten Situationsgebundenheit. Oder wir können es der menschlichen Schwäche zuschreiben¹², dass es nicht gelingt, den Tatbestand, dass der Mensch als besonderes Geschöpf zugleich in seiner Ganzheit geschaffen worden ist, vorstellungsmässig zusammenzudenken.

Gemäss patristischer Lehre betont der Autor von Genesis in seiner Erzählung einen dreifachen Schöpfungsakt Gottes: 1) die einzigartige personale Handlung Gottes¹³, um die ausserordentliche Stellung des Menschen in der gesamten Schöpfung aufzuzeigen; 2) die besondere

ἀξίωμα, ἀλλὰ τρόπον ὑπάρξεως. / «.... was der Vater hat, ist sein [nämlich des Sohnes], ausgenommen die Ungezeugtheit, die keinen Unterschied im Wesen noch eine Würde bezeichnet, sondern eine Form der Existenz.»

¹² *Johannes Chrysostomus*, hom. 15,2 in Gen. [2,20–22] (PG 53, 121): Μὴ ἀνθρωπίνως δέχου τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ τῇ παχύτητι τῶν λέξεων, τῇ ἀσθενείᾳ λογίζου τῇ ἀνθρωπίνῃ. Εἰ γὰρ μὴ τούτοις τοῖς ῥήμασιν ἐχρήσατο, πῶς ἂν μαθεῖν ἡδυνήθημεν ταῦτα τὰ ἀπόρρητα μυστήρια; Μὴ τοῖς ῥήμασιν οὖν μόνοις ἐναπομείνωμεν, ἀλλὰ θεοπρεπῶς ἅπαντα νοῶμεν ὡς ἐπὶ Θεοῦ. / «Fasse das Gesagte nicht auf menschliche Weise auf, sondern rechne die Schwerfälligkeit der Sprache der menschlichen Schwäche an. Wenn sie [die Schrift] nicht solche Worte verwendet hätte, wie hätten wir dann diese unaussprechlichen Geheimnisse lernen können? Lasst uns nicht nur auf die Wörter fixiert sein, sondern in allem auf eine Gottes würdige Weise über Gott denken.»

¹³ *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 3,2 (PG 44, 136A): Μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ περισκεμμένως πρόσεισιν ὁ τοῦ παντός ποιητής, ὡς καὶ ὕλην αὐτῷ τῆς συστάσεως προετοιμάσαι, καὶ ἀρχετύπῳ τινὶ κάλλει τὴν μορφήν ὁμοιωσαι, καὶ προθέντα τὸν σκοπὸν, οὗ χάριν γενήσεται, κατάλληλον αὐτῷ καὶ οἰκίαν ταῖς ἐνεργείαις δημιουργῆσαι τὴν φύσιν, ἐπιτηδείως τὸ προκείμενον ἔχουσιν. / «Nur bei der Erschaffung des Menschen geht der Schöpfer des Alls beratend [vgl. Gen 1,26a] vor, um ihm einen Stoff für sein Bestehen zu bereiten und seine Form einer sozusagen archetypischen Schönheit ähnlich zu machen und hinsichtlich des gesteckten Ziels, um dessentwillen er werden sollte, seine Natur so zu schaffen, dass sie ihm entspricht und für seine Tätigkeiten geeignet ist, passend für seine Bestimmung.»

Natur¹⁴ des Menschen¹⁵, die aus den beiden Elementen Leib und Seele besteht. Das erste Element, der Leib, deutet die Verbundenheit des Menschen mit der übrigen Schöpfung an¹⁶, das zweite, die Seele¹⁷, eine besondere Beziehung zu Gott. Die Meinungen der Väter konvergieren hinsichtlich der oben erwähnten Phasen der Erschaffung des Menschen. Unterschiede in Einzelheiten hängen davon ab, unter welcher Perspektive und in welcher Absicht sie dieses besondere Thema anzugehen suchen.

Im Kontext einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch bin ich der Meinung, dass mit der letzten «Phase»¹⁸ der Erschaffung des Menschen, nämlich seiner Gliederung in Mann und Frau, ein bedeutsames Element auftritt, das Geschlecht. Die Rolle des Geschlechts

¹⁴ *Johannes Chrysostomus*, hom. 13,3 in Gen. [2,8] (PG 53, 107): Καὶ σκόπει καὶ ἐν αὐτῷ τούτῳ τὴν διαφορὰν τοῦ θαυμαστοῦ τούτου ζώου τοῦ λογικοῦ, καὶ τῆς τῶν ἀλόγων δημιουργίας... Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου οὐσία τις ἔστιν ἀσώματος καὶ ἀθάνατος πολλὴν τὴν ὑπεροχὴν κεκτημένη, καὶ τοσαύτην, ὅσην εἰκὸς τὸ ἀσώματον τοῦ σώματος. / «Und beachte darin den Unterschied zwischen diesem wunderbaren vernunftbegabten Lebewesen und der Erschaffung der vernunftlosen Tiere... Beim Menschen gibt es eine Art unkörperliche und unsterbliche Substanz, die dem Leib weit überlegen ist, so wie ja das Unkörperliche dem Körperlichen.» Die Väter unterstreichen den Unterschied zwischen dem menschlichen und dem tierischen Körper.

¹⁵ Der Schöpfer konstituiert die irdische menschliche Natur durch einen besonderen göttlichen Akt, indem er dem aus Erde gebildeten Wesen die Lebenskraft einhaucht, welche die Glieder seines Leibes bewegt; vgl. *Johannes Chrysostomus*, hom. 13,2 in Gen. [2,8] (PG 53, 107).

¹⁶ Der Name «Adam» deutet den im Leib situierten Bezug des Menschen zur Erde an, vgl. *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 22,3 (PG 44, 204D): ...λέγεται Ἀδάμ, καθὼς φασιν οἱ τῶν Ἑβραίων φωνῆς ἐπίστορες. Διὸ καὶ ὁ Ἀπόστολος διαφερόντως τὴν πάτριον τῶν Ἰσραηλιτῶν πεπαιδευμένος φωνήν, τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον χοῖκὸν ὀνομάζει. / «... denn nach etymologischer Bedeutung heisst Adarn das Erdgebilde, wie die Kenner der Hebräer sagen. Deshalb nennt auch der Apostel, der in der Muttersprache der Israeliten vorzüglich unterrichtet war, den aus der Erde gebildeten Menschen irdisch.»

¹⁷ *Basilus der Grosse*, hom. in Ps. 48 [48,13f.] (PG 29, 449C): Ἐνεφύσησεν μοῖραν τινὰ τῆς ἰδίας χάριτος εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου, οὐχὶ ὁμῶς καὶ μέρος τῆς ἰδίας φύσεως, ἕτερον μοῖραν χάριτος καὶ ἕτερον μοῖραν οὐσίας. / «Er blies einen Anteil seiner eigenen Gnade in das Gesicht des Menschen...» [nicht aber einen Anteil seiner eigenen Natur, denn Gnade und Natur sind verschieden].

¹⁸ *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 16,18 (PG 44, 185D): Ἡ δὲ πρὸς τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ γένους διαφορὰ προσκατεσκευάσθη τελευταῖον τῷ πλάσματι. / «Der Geschlechtsunterschied aber von Mann und Frau wurde dem [schon bestehenden menschlichen] Gebilde als letztes hinzugeschaffen.»

war in den gesellschaftlichen Strukturen bestimmend, so dass Existenz und Funktion der Frauen in der Geschichte anhand des Kriteriums ihres Geschlechts beurteilt worden ist. Es ist eindrücklich, dass eine biologische Eigenschaft die Grundlage der näheren Bestimmung eines Menschen auf der ontologischen Ebene geworden ist, obwohl es doch theologisch absolut klar ist, dass gilt: «Ein Schöpfer von Mann und Frau, ein Erdboden (von dem der Mensch genommen ist), ein Bild für beide (eine Gottebenbildlichkeit eignet beiden), ein Gesetz, ein Tod, eine Auferstehung.»¹⁹

Es ist an der Zeit, die gängigen Vorstellungen und Kriterien, die sich in einer sündigen Welt durchgesetzt haben und auf äusserst zynische Weise bis heute weiterleben, zu ändern. Ich meine, dass unsere geschichtliche Situation es verlangt, dass wir auf die Erschaffung des Menschen im Licht der patristischen Tradition und der dogmatischen Lehre der Kirche erneut zu sprechen kommen.

Gregor von Nyssa redet bei seinem Versuch, die Differenzierung des ersten Menschen in Mann und Frau theologisch zu begründen, von einer sekundären Hinzufügung der – vernunftlosen, animalischen – geschlechtlichen Differenzierung zur Gottebenbildlichkeit, die in Gottes Vorauswissen des Falles des an sich zur nichtsexuellen Vermehrung bestimmten Menschen ihren Grund hat.²⁰

Der Schöpfer wusste also gemäss *Gregor von Nyssa* zum voraus, welche Wahl der Mensch vor der Möglichkeit, ein Wesen «in Gottes Gleichnis» zu werden, in seiner Freiheit treffen würde. Daher stattete Gott den Menschen als sein Geschöpf mit dem aus, was ihm in der Situation nach dem Fall, unter den Bedingungen von Schmerz und Tränen, Mühsal und Tod, das Überleben ermöglichen würde. Gott mischte dem einen Menschen, der nach seinem Bild geschaffen war, das Element der Sexualität bei.²¹ Es eignet den Geschöpfen einer niedrigeren

¹⁹ *Gregor von Nazianz*, or. 37,6 (PG 44, 289B): Εἰς ποιητῆς ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, εἰς χοῦς ἀμφοτέρους, εἰκὼν μία, νόμος εἷς, θάνατος εἷς, ἀνάστασις μία.

²⁰ Vgl. *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 22,4f. (PG 44, 204D-205C).

²¹ *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 22,4 (PG 44, 205A): Ἐπεὶ δὲ κατενόησεν ἐν τῷ πλάσματι ἡμῶν τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ροπήν, καὶ ὅτι τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοιότητος ἐκουσίως ἀπορρύν, τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν κοινωνίαν προσωκείωται, διὰ ταῦτα κατέμιξέ τι καὶ τοῦ ἀλόγου τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι. / «Da er aber in unserem Gebilde den Hang zum Bösen erkannte und dass es, aus seiner Gleichstellung mit den Engeln aus eigenem Willen herausgefallen, die Gemeinschaft mit dem Niedrigen sich aneignen würde, mischte er auch etwas vom Vernunftlosen seinem eigenen Ebenbild bei.»

Ordnung und hat nichts mit dem Archetyp der Erschaffung des Menschen zu tun, dem göttlichen Logos, da es der vernunftlosen Natur zugehört und deren Fortpflanzung dient.

Die Väter verstehen die Geschlechtlichkeit als Kunstgriff (ἐπιτέχνησµα) zur Realisierung des «Seid fruchtbar und mehret euch» (Gen 1, 28). Sie dient dem menschlichen Weiterleben «wegen seiner tierischen Entstehung»²², sie kann aber im Licht der Ehe auch als Mitwirken des Menschen in Gottes Schöpfung gesehen werden.²³ Die Ehe wurde so in der Situation des Falls zur besten Institution in den gesellschaftlichen Strukturen, um das Weiterleben des Menschen zu sichern; dabei ist sie in der christlichen Gemeinschaft gekennzeichnet durch liebende Fürsorge, gegenseitige Zuneigung, geteiltes Leben und schliesslich durch jenes Element persönlicher Hingabe, die ihr Paradigma im inkarnierten Logos hat.²⁴ Anders gesagt, die Ehe zielt als Verbindung der beiden Geschlechter darauf hin, die Folgen des Falls zu überwinden²⁵ und die verlorene Einheit im Geist Christi wiederzugewinnen.²⁶

Die erwähnten Auffassungen der Väter zur geschlechtlichen Differenzierung lassen sich bestätigen durch die Worte des Herrn, der deutlich sagt, dass sie bestimmten biologischen Notwendigkeiten dient, die mit dem Reich Gottes nichts zu tun haben.²⁷ Es ist also völlig klar, dass die geschlechtliche Differenzierung eine vorsorgliche Massnahme Gottes ist, die mit dem Fall des Menschen im Zusammenhang steht.

b) Die menschliche Natur im Zustand nach dem Fall

Ich komme auf die Frage nach der Natur der Frau zurück und äussere gleich meine Meinung, dass der Zweck der Erschaffung der Frau, wie er in Gen 2,18 formuliert ist, von den Anhängern eines Vorrangs

²² Vgl. *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 22,5 (PG 44, 205B).

²³ *Clemens von Alexandrien*, paed. 2,10, 83,2 (PG 8, 497B): «...καὶ κατὰ τοῦτο εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, καθ' ὃ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. / «... und in dieser Hinsicht ist der Mensch ein Abbild Gottes, insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt.»

²⁴ Eph 5,25.

²⁵ *Johannes von Damaskus*, expos. 97 (PG 94, 1208A / IV 24): «Ὡστε διὰ τὸ μὴ ἐκτριβῆναι καὶ ἀναλωθῆναι τὸ γένος ὑπὸ τοῦ θανάτου ὁ γάμος ἐπινενόηται, ὥς διὰ τῆς παιδοποιίας τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων διασῶζεται. / «Daher also wurde die Ehe ersonnen, damit das Geschlecht vom Tode nicht aufgerieben und vernichtet würde; es sollte somit durch die Kindererzeugung das Menschengeschlecht erhalten bleiben.»

²⁶ Gal 3,28.

²⁷ Mt 22,30.

des Mannes falsch interpretiert worden ist. Diese Leute wollten glauben, dass der Mann besondere Eigenschaften und Fähigkeiten hat, die ihn zum Zentrum der ganzen Schöpfung machen.²⁸ Die dahinter stehende Mentalität entstand natürlich in der Situation des Falls. Hier möchte ich an die dominante Rolle des Mannes in einer androzentrisch-patriarchalen Gesellschaft erinnern. Die Aussage «Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht» ist zugunsten von Männern als Waffe gebraucht worden, um die erste Rolle zu beanspruchen, Vorrechte gegenüber der Frau durchzusetzen, Manipulationen von Frauen zu rechtfertigen und Massnahmen zu ergreifen,²⁹ die sie in ihrer Unsicherheit schützten, wenn ihre Vorherrschaft von Frauen in Frage gestellt wurde.

Hier muss ich auf einige patristische Urteile aufmerksam machen,³⁰ die in gewisser Hinsicht die Entstehung solcher Vorstellungen vom Vorrang des Mannes ermöglichten. Wir müssen uns aber stets bewusst sein, dass die Väter unter bestimmten historischen Bedingungen lebten und vielfach versuchten, die Lehre Jesu nicht dadurch in Verruf zu bringen, dass sie als Legitimierung einer gesellschaftlichen Wirklichkeit erschien, die von ihrer eigenen Zeit negativ beurteilt wurde. Ihre Bemühungen gingen dahin, die Hindernisse für die überzeugte Annahme seiner Botschaft auf pädagogischem Weg zu überwinden. Der *hl. Johannes Chrysostomus* bekräftigt in der Nachfolge des *hl. Paulus* die hervorragende Stellung Adams, wenn er schreibt, dass die Erschaf-

²⁸ *Johannes Chrysostomus*, hom. 15,3 in Gen. [2,20–22] (PG 53, 122): Διὰ γὰρ τὴν τούτου παράκλησιν τοῦτο τὸ ζῶον ἐδημιουργήθη. Διὸ καὶ Παῦλος ἔλεγε οὐ γὰρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλ' ἡ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. Ὅρας πῶς ἅπαντα δι' αὐτὸν γίνεται. ...ἐν τοῖς καιρίοις αὐτῷ καὶ τοῖς ἀναγκαίοις καὶ συνέχουσι τὴν ζωὴν τὰ τῆς βοηθείας εἰσφέρειν. / «Denn um seiner [Adams] Tröstung willen ist dieses Lebewesen [Eva] geschaffen worden. Deswegen sagt Paulus: «Denn der Mann ist nicht um der Frau willen geschaffen, sondern die Frau um des Mannes willen» [1Kor 11,9]. Siehst du, wie alles um seinetwillen geschieht?» Das Ziel ihrer Erschaffung ist: «... dass sie ihm in gefährlichen und wichtigen Situationen des Lebens ihre Hilfeleistung bringe.»

²⁹ *Gregor von Nazianz*, or. 37,6 (PG 36, 289B): Οὐ δέχομαι ταύτην τὴν νομοθεσίαν, οὐκ ἐπαινῶ τὴν συνήθειαν. Ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦντες, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία. / «Ich akzeptiere diese Gesetzgebung nicht, ich heisse diese Sitte nicht gut. Männer waren für die Gesetzgebung verantwortlich, deswegen ist sie gegen die Frauen gerichtet.»

³⁰ *Epiphanius von Salamis*, haer. 79,1,6 (PG 42, 740D): Γυναικῶν τὸ γένος εὐόλισθον, σφαλερὸν καὶ ταπεινὸν τῷ φρονήματι... / «Das weibliche Geschlecht kommt leicht zu Fall, verfällt gern dem Irrtum und hat eine niedere Sinnesart.»

fung Evas deswegen geschah, dass sie Adam erfreue³¹ und seine Gehilfin werde.

Es ist überdeutlich, dass die Väter danach streben, das Jesuskerygma und ihr geschichtliches Umfeld in einem ausgeglichenen Verhältnis zu halten. Die grösste Aufgabe ist es, Menschen zu überzeugen, nicht bloss ihre Lebensweise zu ändern, sondern sich in ihrem Sein verwandeln zu lassen. Der *hl. Johannes Chrysostomus* gibt uns eine Vorstellung von den Bemühungen der Väter, zwischen christlichen Prinzipien und den gesellschaftlichen Tatbeständen und Bedingungen ihrer Zeit ein feines Gleichgewicht zu bewahren. Aus seelsorgerlichen Gründen sucht er die Vorstellung zu bestätigen, dass Gott entschieden und angeordnet hat, welche Rollen im täglichen Leben für Mann und Frau angemessen sind.³² Anders gesagt, Gott hat für die Stereotypen menschlichen Verhaltens auf der Grundlage der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen gesorgt. Eine solche Sicht, die Gott so darstellt, dass er Rollen anbietet, ist theologisch unhaltbar; sie steht im Gegenteil in direktem Widerspruch zur Freiheit des christlichen Glaubens und verwirft faktisch gewisse grundlegende dogmatische Prinzipien.

Selbstverständlich betont der *hl. Johannes Chrysostomus* bei anderer Gelegenheit, wo er die interpersonale Beziehung von Mann und Frau analysiert, ihre Gleichheit, die schon vom Anfang der Schöpfung an als gegeben feststeht, wenn Gott ihnen die führende Rolle in der Schöp-

³¹ Vgl. *Johannes Chrysostomus*, hom. 15,3 in Gen. [2,20–22] (PG 53, 122).

³² *Johannes Chrysostomus*, laud. Max. 4 (PG 51, 230–231): ὁ γυναικὸς ἔν ἐστι μόνον τὰ συλλεγόμενα διαφυλάττειν, τὰς προσόδους διατηρεῖν, τῆς οἰκίας ἐπιμελεῖσθαι. Καὶ γὰρ διὰ τοῦτο ἔδωκεν ὁ Θεός, ἵνα ἐν τούτοις ἡμῖν βοηθῇ μετὰ τῶν ἄλλων ἁπάντων. Ἐπειδὴ γὰρ τὸν βίον τὸν ἡμέτερον διὰ ταῦτα συγκροτεῖν εἴωθε, τὰ πολιτικά καὶ ἰδιωτικά πράγματα διελὼν ἀμφοτέρω ταῦτα ὁ Θεός, ταύτῃ μὲν τὴν τῆς οἰκίας προστασίαν ἀπένευμε, τοῖς δὲ ἀνδράσι τὰ τῆς πολιτείας ἅπαντα τὰ πράγματα, τὰ τῆς ἀγορᾶς, δικαστήρια, βουλευτήρια, στρατηγίας, τὰ ἄλλα πάντα. / «Aufgabe einer Frau ist es nur, über das Erworbene zu wachen, die Einkünfte zu bewahren, sich um den Haushalt und seine Führung zu kümmern. Dazu hat Gott sie gegeben, dass sie euch in diesen Angelegenheiten hilft mit allen übrigen. Da nämlich in der Regel zwei Wirkungskreise unser Leben ausmachen, der öffentliche und der private, hat Gott sie aufgeteilt, indem er ihr die Leitung des Haushaltes, dem Mann aber all die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens zuteilte, nämlich des Marktplatzes, des Gerichtswesens, der Ratsversammlung, des Militärs und alles übrige.»

fung (Gen 1,28) zuweist.³³ Die höchste Stellung gehört personhaften Wesen, die ein personhaftes Leben und die Möglichkeit, ihr Charisma wirksam werden zu lassen, besitzen. Da gemäss dem trinitarischen und christologischen Dogma die Person grundlegend ist und bleibt, ist dies auch für den Menschen als Mann und Frau der Fall.³⁴ Sind Mann und Frau nicht personhafte Wesen, können sie nicht gottebenbildlich sein. Sowohl Mann wie Frau haben dieselbe Natur, mit Leib und Seele, wie sie zum einen Wesen, genannt «Mensch» (ἄνθρωπος), gehört.³⁵ Das Wort «Adam» hat eine inklusive Bedeutung, insofern es den Ursprung der gesamten Menschheit (γενάρχεις) oder den ersten Menschen (πρωτόανθρωπος) bezeichnet. Die patristische Interpretation dieses Wortes hat beständig die unteilbare Einheit der menschlichen Natur und die Untrennbarkeit von Mann und Frau betont.³⁶

Selbstverständlich sind die Anschauungen der Väter keine blossen theologischen Vermutungen. Sie gründen auf einer aussagekräftigen Formulierung. Im biblischen Text finden wir die Worte Adams: «Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch» (Gen 2,23), und danach folgt die Prophezeiung: «Darum wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die beiden werden zu einem Fleisch» (Gen 2,24). Ich denke, dass dieser Schlüsseltext auf ganz kategorische Weise die Identität der männlichen mit der weiblichen Natur ausspricht und ein deutliches Zeichen der Einheit der beiden Geschlechter darstellt. Die Einheit der menschlichen Natur ist die Grundlage einer theologischen Anthropologie. Ich bin persönlich der Ansicht, dass die Wesenseinheit der

³³ *Johannes Chrysostomus*, hom. 21,2 in Gen. [5,1f] (PG 53, 177): Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα, κατὰ τε τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον καὶ κατὰ τὸν τῆς δεσποτείας. / «Das heisst nämlich <gemäss dem Bild>: in bezug auf Herrschaft und Macht.»

³⁴ *Theodoros Studites*, antirr. 3,34 (PG 99, 405A): Παντὸς εἰκονιζομένου οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται. / «Von jedem Abgebildeten wird nicht die Natur, sondern die Hypostase abgebildet.»

³⁵ *Pseudo-Gregor von Nyssa*, or. 1 in Gen. 1,26 (PG 44, 276A): Ἀλλ' ἵνα μὴ ἀμαθῶς τις τῇ τοῦ ἀνθρώπου προσηγορίᾳ ἐπὶ τοῦ ἀνδρὸς ἢ μόνον κεχρημένος προσέθηκεν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. / «Aber damit nicht jemand in Unwissenheit meine, die Bezeichnung <Mensch> werde nur vom Mann gebraucht, hat er hinzugefügt: <als Mann und Frau schuf er sie>.»

³⁶ *Didymus der Blinde*, Gen. 62 (SC 233, 158): ...ἀπόδειξις αὕτη τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τὴν γυναῖκα τῷ ἀνδρί, ὑπὸ ἓν εἶδος αὐτῶν ταπτομένων καὶ διὰ τοῦτο εἰρημένου τοῦ ποιήσωμεν ἄνθρωπον. / «... der Erweis dafür, dass die Frau mit dem Mann wesenseins ist, da beide ein und derselben Gattung zugeordnet sind und deswegen gesagt ist: <Lasset uns den Menschen machen.>»

menschlichen Natur eine wesentliche Voraussetzung für eine theologische Anthropologie ist, denn sie hat ihren Grund in der Erschaffung des Menschen «nach Gottes Bild und Gleichnis». Das eine Bild impliziert die eine Natur.³⁷ Daher sind Unterschiede nur auf einer ontologischen Ebene, d.h. auf der Ebene der Personhaftigkeit annehmbar, da gemäss *Gregor von Nyssa* die biologischen Faktoren zur Kategorie der «Überpflasterung» (περίπλασμα) oder des «Umhangs» (παραπέτασμα) gehören [also etwas Sekundäres sind].³⁸

Basilios von Seleukia hebt in seiner Interpretation des Ausdruckes «Tiefschlaf» (Gen 2,21) als einer wunderbaren schöpferischen Aktivität die Grenzen des menschlichen Verstehens hervor. Der Mensch kann Gott in seinem Schöpfungshandeln nicht erkennen, kann dieses Wunder nicht beobachten; er kann Gottes Schöpfungshandeln nur verehren, insofern es tatsächlich ausgeführt ist.³⁹

Abschliessend möchte ich meine eigene Ansicht wiederholen, dass die Identität der menschlichen Natur des Mannes und der Frau eine wesentliche Voraussetzung für eine theologische Anthropologie ist, die vom Grundsatz ausgeht, dass der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist.⁴⁰ Das eine Bild bedeutet die eine Natur. Unterschiede können als Eigentümlichkeiten der Person angenommen werden.

³⁷ *Gregor von Nazianz*, or. 37,6 (PG 36, 289B): vgl. Fn. 19.

³⁸ *Pseudo-Gregor von Nyssa*, or. 1 in Gen. 1,26 (PG 44, 276A.276C): Ὁμοῖται αἱ φύσεις, ἴσαι αἱ ἀρεταί, ἅθλα ἴσα, ἡ καταδίκη ὁμοία... Μὴ πρόσχε τῷ ἔξω ἀνθρώπῳ, περίπλασμα ἐστὶ τοῦτο. Ἡ ψυχὴ καθέζεται ἔνδον ὑπὸ παραπέτασματι καὶ ἀπαλῶ τῷ σώματι. Ψυχὴ μέντοι καὶ ψυχὴ ὁμοῖτος, ἐν τοῖς παραπέτασμασιν ἡ διαφορὰ. / «Gleich an Würde sind die Naturen, gleich die Tugenden; gleich der Preis, gleich die Verdammnis ... Schau nicht auf den äusseren Menschen, dies ist «etwas darüber Gepflastertes». Die Seele liegt innen unter einem «Umhang» und einem weichen Leib. Seele und Seele sind also gleich an Würde, der Unterschied liegt in den «Umhängen».

³⁹ *Basilios von Seleukia*, or. 2 (PG 85, 45B): Πῶς οὖν μάθη [Ἀδὰμ] ποιητὴν, ὃν οὐκ εἶδε ποιῶντα, πῶς ἐπιγνῶ κτίστην, ὃν οὐκ ἐθεάσατο κτίζοντα. Διὰ τοῦτο ἐπ' ὅψεσιν αὐτοῦ κατασκευάζει τὸ θῆλυ καὶ θεατὴν τῆς ὁμοίας αὐτοῦ ἀπεργάζεται φύσεως, ἵν' ἐν ἐκείνῃ τὰ καθ' ἑαυτὸν ἐνοπτριζόμενος, ἐξ ὧν ἔβλεπεν, ὅπερ εἶδε διδάσκηται. / «Wie nun lernt er [Adam] den kennen, der ihn gemacht hat, ohne dass er ihm dabei zugeschaut hat, wie erkennt er den Schöpfer, den er beim Erschaffen nicht gesehen hat? Darum bildet er vor seinen Augen das Weibliche und macht ihn zum Betrachter der ihm gleichen Natur, damit er in ihr wie in einem Spiegel das, was ihm entspricht, sehe und so aus dem Sichtbaren über das Unsichtbare belehrt werde.»

⁴⁰ *Gregor von Nazianz*, or. 37,6 (PG 36, 289B): vgl. Fn. 19.

Nach dem Bild und Gleichnis Gottes

Eine theologische Lehre, die auf der Offenbarung eines lebendigen und personhaften Gottes beruht, der den Menschen nach seinem eigenen Bild und Gleichnis geschaffen hat (vgl. Gen 1,26 LXX), bringt den Begriff der Person mit sich. Die griechischen Väter zogen zur Beschreibung der göttlichen Personen den Ausdruck ὑπόστασις (Hypostase) dem Ausdruck πρόσωπον (Person) vor. Die Denkweise, die in Gott οὐσία (Wesen) und ὑπόστασις unterscheidet, verwendet eine metaphysische Terminologie; sie drückt sich in ontologischen Kategorien aus, um sowohl eine absolute Identität als auch eine absolute Differenz herauszustellen. Es war eine grosse terminologische Tat, als die Unterscheidung zwischen den beiden Synonymen eingeführt wurde, um damit auszudrücken, dass die ὑπόστασις nicht auf die οὐσία, die «Person» nicht auf das «Wesen» reduziert werden, ohne dass sie deswegen als zwei verschiedene Wirklichkeiten einander gegenüberstünden. Sie wird es Gregor von Nazianz ermöglichen, zu sagen: Der Sohn ist nicht der Vater, weil nur ein Vater ist, aber er ist, was der Vater ist; der Heilige Geist, wiewohl er vom Vater ausgeht, ist nicht der Sohn, weil nur ein einziggeborener Sohn ist, aber er ist, was der Sohn ist.⁴¹

Daher besteht nach der Lehre der Väter zwischen οὐσία und ὑπόστασις derselbe Unterschied wie zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, aber in ontologischer Ausdrucksweise. Der zweite Ausdruck wurde mit der Zeit durch πρόσωπον ersetzt und in die orthodoxe Theologie durch *Gregor von Nazianz* eingeführt.⁴²

Ich will kurz auf die Begriffe οὐσία, φύσις (Natur), ὑπόστασις und πρόσωπον eingehen, da die Erschaffung des Menschen auf der Grundlage zweier Archetypen erfolgte: des trinitarischen und des christologischen. Die Kirchenväter erkennen im Ausdruck «nach dem Bild (Gottes)» als dessen erste Bedeutung das Modell der Erschaffung des Menschen; es heisst in der orthodoxen Theologie ἀρχέτυπον (Archetyp)

⁴¹ Vgl. *Gregor von Nazianz*, or. 39,12 (PG 36, 348).

⁴² *Gregor von Nazianz*, or. 39,11 (PG 36, 345C): Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, ἐνὶ φωτὶ περιστράφητε καὶ τρισί, τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ιδιότητας, εἶπουν ὑποστάσεις, εἰ φίλον καλεῖν πρόσωπα... ἐνὶ δὲ κατὰ τῆς οὐσίας λόγον, εἶπουν θεότητος. / «Wenn ich von Gott rede, dann seid umblitzt von einem Licht und von drei Lichtern; von drei im Hinblick auf die Eigentümlichkeiten oder auch Hypostasen, wenn jemand sie so zu nennen beliebt, oder Personen ... von einem aber, wenn man vom Wesen spricht bzw. der Gottheit.»

der menschlichen Existenz, die eine ist.⁴³ Es ist sehr wichtig, die Beziehung zwischen der Bedeutung von «Person» oder «Hypostase» und dem Begriff der Geschlechtlichkeit zu untersuchen, da dieses biologische Merkmal⁴⁴ in christlicher Anthropologie eine derart entscheidende Rolle spielte, nicht nur in den menschlichen Beziehungen, sondern auch in der Geschichte der Zivilisation der Menschheit.

Offensichtlich ist jegliche Verbindung des ersten (trinitarischen) Archetyps mit dem Begriff der Geschlechtlichkeit eine Blasphemie.⁴⁵ Bezüglich des zweiten (christologischen) Archetyps ist wegen der Inkarnation des Logos mehr zu sagen. So rückt das Dogma von Chalcedon in die Mitte unserer Themas.

Die Erschaffung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes offenbart einen Archetyp der Beziehungen zwischen den Menschen unabhängig von ihrer Geschlechtlichkeit. Es ist ein Gemeinplatz der patristischen Tradition, dass es nur ein Bild Gottes gibt und dieses Bild der einziggeborene Sohn Gottes ist, unser christologischer Archetyp. Der Begriff des Sohnes als Bild des Vaters impliziert eine Beziehung von Personen; aber was durch das Bild manifestiert wird, ist nicht die Person des Vaters, sondern seine Natur, die mit der des Sohnes identisch ist. Es ist die Identität des Wesens, die manifest wird in der Unterscheidung der Personen; der Sohn in seiner Eigenschaft als Bild legt Zeugnis ab von der Gottheit des Vaters. Nach dem *hl. Johannes von Damaskus* ist der Sohn ein «vollständiges Bild der göttlichen Natur, in allem wie der Vater mit Ausnahme der Eigenschaften der Ungezeugtheit und des Vaterseins».⁴⁶ Personalität eignet jedem Menschen aufgrund ei-

⁴³ *Johannes Chrysostomus*, serm. 2 in Gen. (PG 54, 589): ὁμοεικὸς καὶ ἄνδρὸς εἷς τύπος καὶ ὁ χαρακτήρ, καὶ ὁμοίωσις μία. / «Mann und Frau haben die ein und selbe Gestalt und Erscheinungsform, die ein und selbe Ähnlichkeit [mit Gott].»

⁴⁴ *Apostolische Konstitutionen* 6,11 (PG 1, 937A): ...ἐπ' αὐξήσει γὰρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων διαφορὰ σημάτων διεπλάσθη ἐν τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὐᾷ. / «... zur Vermehrung des Menschengeschlechts wurde ein Geschlechtsunterschied in Adam und Eva gebildet.»

⁴⁵ *Gregor von Nazianz*, or. 31,10 (PG 36, 144B): Λίαν αἰσχρὸν, καὶ οὐ αἰσχρὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ μάταιον ἐπιεικῶς, ἐκ τῶν κάτω τῶν ἄνω τὴν εἰκασίαν λαμβάνειν καὶ τῶν ἀκινήτων ἐκ τῆς ρευστῆς φύσεως. / «Es ist ganz schändlich und nicht nur schändlich, sondern auch ziemlich töricht, aus den irdischen Dingen ein Bild für die himmlischen zu nehmen und aus dem Bereich des ständig Wechselnden ein Bild für das, was unveränderlich ist.» Häretiker wie Markion und Valentinus dachten Gott androgyn.

⁴⁶ Vgl. *Johannes von Damaskus*, imag. 3,18 (PG 94, 1340AB).

ner einzigartigen Beziehung zu Gott, der ihn «nach seinem Bild» geschaffen hat. Dieses personhafte Element der christlichen Anthropologie bezeugt an sich nicht eine Beziehung zu Gott im Sinn einer Teilhabe an Gott, schon gar nicht einer «Verwandtschaft» mit ihm, sondern vielmehr eine Analogie zum personhaften Gott, nach dessen Bild er geschaffen ist. Was bei der Rede einer auf den Menschen bezogenen Bildtheologie wichtig ist, ist die Frage, wie die menschliche Person Gott manifestiert. Das ist eine mit dem Ausdruck «nach dem Bild» ausgedrückte Möglichkeit und hängt vom freien Willen des Menschen ab,⁴⁷ einer wesentlichen Eigenschaft und Funktion der Person. Natürlich suchen die Väter in ihren Schriften die Gottebenbildlichkeit in den höheren Fähigkeiten des Menschen zu lokalisieren, etwa indem sie sie mit dem νοῦς (Verstand, Geist) identifizieren – so *Gregor von Nyssa*⁴⁸, der aber den menschlichen Geist wegen einer gewissen Nähe zur göttlichen Natur zum Sitz der Gnade zu machen scheint; das ist ein Versuch, die von Origenes überkommene Idee einer Verwandtschaft weiterzuführen.

Das ist nicht die einzige Auffassung, die von den Vätern vertreten wird. *Tatian* versteht das Bild und Gleichnis Gottes im Menschen als den lebenspendenden Geist, der den Menschen an Gottes Unsterblichkeit teilhaben lässt – nicht als vererbte Möglichkeit, sondern als Folge seines geistlichen Bemühens.⁴⁹ *Basilus der Grosse* betrachtet die

⁴⁷ *Pseudo-Gregor von Nyssa*, or. 1 in Gen. 1,26 (PG 44, 273A): Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Τὸ μὲν τῇ κτίσει ἔχομεν, τὸ δὲ ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν. / «Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis.» Jenes haben wir auf Grund der Erschaffung, dieses erreichen wir auf Grund unserer freien Entscheidung.»

⁴⁸ *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 5,2 (PG 44, 137BC): Νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν. Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος καὶ οἱ προφηταὶ κατὰ Παῦλον, νοῦν Χριστοῦ ἔχουσι, τὸν ἐν αὐτοῖς λαλοῦντα. Οὐ πόρρω τούτων καὶ τὸ ἀνθρώπινον. Ὅρας ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον καὶ τὴν διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντος νοῦ τε καὶ λόγου. «Geist und Vernunft/Wort ist die Gottheit, denn im Anfang war ja auch das Wort [Joh 1,1], und die Propheten haben gemäss Paulus den Geist Christi [1Kor 2,16], der in ihnen spricht. Nicht fern von diesen ist das Menschliche. Du siehst in dir den Verstand und die Vernunft, ein Abbild des Ur-Geistes und Ur-Wortes.»

⁴⁹ *Tatian*, orat. 7,1 (PG 6, 820B): Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονώς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτοῦ πατρὸς μίμησιν εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἵν' ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ Θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον μοίρας ἄνθρωπος μεταλάβων ἔχη τὸ ἀθάνατον. / «Denn das himmlische Wort, Geist geworden vom Geist und Wort aus der Kraft des Wortes, hat in Nachahmung des Vaters, der ihn gezeugt hat, den Menschen als Abbild der Unsterblichkeit

menschliche Natur als μονότροπος (auf das Eine ausgerichtet), also auf eine Gemeinschaft mit Gott hin orientiert. *Theophilus von Antiochien* sieht noch etwas Zusätzliches: Er spricht im Blick auf den ersten Menschen von einer geistlichen Kindheit⁵⁰, die in einem interpersonalen Dialog abzustreifen ist, da die Charismen des Menschen nur in Gemeinschaft (κοινωνία) wirksam werden. Das ermöglicht Schritte auf eine geistliche Reife hin, was einen Fortschritt auf dem Weg vom Sein «nach dem Bild» zum «Bild Gottes» darstellt, um den sich der Mensch müht.

2) Die Frau in ihrer Differenz zum Mann

Die Sicht der Kirchenväter zu einem so heiklen Thema wie dem des Unterschieds zwischen Mann und Frau ist offensichtlich differenziert. Ich will zunächst die Natur eines solchen Unterschieds, seine Funktion und seine Folgen zu umschreiben suchen.

Eine theologische Anthropologie ist von oben nach unten zu entwerfen, mit dem trinitarischen und christologischen Dogma als Ausgangspunkt, um in der Wirklichkeit des Menschen die Einheit der Natur und die Vielheit der geschaffenen Hypostasen, den Willen als Funktion der gemeinsamen Natur, die den geschaffenen Personen gegebene göttliche Gnade usw. zu entdecken. Dann wird man das Ausmass verstehen, in dem die menschliche Wirklichkeit unserer Alltagserfahrung durch Sünde entstellt ist und wie wenig sie den Grundlinien der neuen Schöpfung, die in der Kirche verwirklicht wird, entspricht. Das Individuum, das einen Teil der gemeinsamen Natur besitzt und sie für sich behält, das Subjekt, das sich im Gegensatz zu allem, was nicht «Ich» ist, definiert, ist eigentlich nicht die «Person» oder «Hypostase», welche die Natur gemeinsam mit andern teilt und als «Person» in einer positiven Beziehung zu anderen «Personen» existiert.

Diese kurzen Bemerkungen werden genügen, um zu zeigen, dass die Anthropologien des alten und des neuen Adam, die in der komplexen

geschaffen, damit, wie die Unvergänglichkeit zu Gott gehört, der Mensch auf dieselbe Weise, eines Anteils an Gott teilhaftig, auch die Unsterblichkeit besitze.»

⁵⁰ *Theophilus von Antiochien*, Autol. 2,25 (PG 6, 1092A): Τῇ δὲ οὐσίῃ ἡλικία ὁ Ἀδάμ ἔτι νήπιος ἦν, διὸ οὐπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν... / «Seinem tatsächlichen Alter nach war Adam noch ein Kind, daher vermochte er noch nicht die Erkenntnis in sich aufzunehmen, wie es sich gehört.»

Wirklichkeit der Kirche in verwickelter Weise vorliegen, einander nicht gleichgesetzt werden können. Wir müssen uns nur bei einem anthropologischen Gedanken aufhalten, dem Bewusstsein unseres Seins als «Leib Christi und als Glieder» (1 Kor 12,27).

Bei der Untersuchung der jeweiligen Aussagen der Väter bezüglich des Unterschieds der Formen (σχήματα) der menschlichen Existenz – männlich und weiblich – lässt sich folgendes feststellen:

a) Um die Bedeutung der Wörter «männlich» und «weiblich» zu interpretieren, wird eine besondere Terminologie verwendet.

b) Die Hermeneutik der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen hat gleichzeitig alle Dimensionen und Rahmenbedingungen dieser Differenzierung in der Situation des Falls und der Erlösung im Auge.

Was den ersten Punkt anbelangt, kann man beobachten, dass die Geschlechtlichkeit von den Vätern als ein der menschlichen Natur äußerliches Element verstanden wird; deshalb wird sie als «Überpflasterung» (περίπλασμα), «Umhang» (παραπέτασμα), «Gewand» (σχῆμα) bezeichnet. Man könnte letztlich sagen, dass sie nicht als konstituierendes Element der menschlichen Natur verstanden wird, zumal nach dem biblisch-patristischen Zeugnis die menschliche Natur oder Substanz aus nur zwei Elementen gebildet ist, aus Fleisch und Geist oder Leib und Seele.

Hinsichtlich des zweiten Punktes gehen die Ansichten der Väter dahin:

a) Die Geschlechtlichkeit ist ein Unterscheidungsmerkmal, das der menschlichen Natur als letztes zugefügt wurde⁵¹ und zur Geschöpflichkeit der niedrigeren Ordnung gehört.

b) Das Geschlecht, ob männlich oder weiblich, ist kein Element oder Merkmal, das dem Bild Gottes eignet.⁵²

⁵¹ Gregor von Nyssa, hom. opif. 16,18 (PG 44, 185D); vgl. Fn. 18.

⁵² Cyrill von Alexandrien, ep. Calos. [= antimorph.], Vorrede (PG 76, 1068A): Ὅτι... ὁμολογουμένως κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ἡ δὲ ὁμοιότης οὐ σωματική, ὁ γὰρ Θεὸς ἄσώματος. / «Der Mensch ist anerkanntermassen nach dem Bild Gottes, aber die Ähnlichkeit liegt nicht im Körperlichen, denn Gott ist körperlos.»

c) Die Geschlechtlichkeit ist von Gott, der den Fall des Menschen voraussah⁵³, im Sinn einer vorsorglichen Massnahme gegeben worden, damit sie in der neuen Situation des Falls wirksam wird als Fähigkeit zur Fortpflanzung⁵⁴, die das Weiterleben des Menschengeschlechts sichert.

d) Im Zustand vor dem Fall blieb die geschlechtliche Differenzierung unbeachtet. Adam und Eva waren sich ihres Unterschiedes nicht bewusst, wie wir heute, weil sie wie die Engel lebten.⁵⁵

e) Die geschlechtliche Differenzierung ist ein Zeichen eines Gegensatzes und schafft Verhältnisse, die zu Konflikten und unversöhnlichem Krieg führen.⁵⁶

Es ist deutlich, dass die Ansichten der Väter über das Wesen der Geschlechtlichkeit konvergieren. Sie verstehen sie als ein biologisches Element mit dem einzigen Zweck, den Fortbestand des Menschengeschlechts zu gewährleisten. Daher kann jeder Versuch, sie als fundamentale Komponente und wesentlichen Teil der menschlichen Natur zu betrachten, als theologisch unbegründet kritisiert werden, da in der ganzen patristischen Literatur die menschliche Natur als Verbindung von Leib und Seele definiert wurde. Wir können uns davon überzeugen, dass dies die Lehre der Väter und der Glaube der Kirche war,

⁵³ *Johannes von Damaskus*, expos. 44 (PG 94, 976B / II 30): Εἰδὼς δὲ ὁ προγνώστης Θεός, ὡς ἐν παραβάσει γενήσεται [ἄνθρωπος] καὶ τῇ φθορᾷ ὑποκείσεται, ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ τὸ θῆλυ, βοηθὸν αὐτῷ κατ' αὐτόν, βοηθὸν δὲ πρὸς τὴν διὰ γεννήσεως μετὰ τὴν παράβασιν τοῦ γένους ἐκ διαδοχῆς σύστασιν. / «Da aber der vorauswissende Gott wusste, dass der Mensch die Übertretung begehen und dem Verderben verfallen würde, schuf er aus ihm die Frau, eine ihm entsprechende Gehilfin, eine Gehilfin, um nach der Übertretung das Geschlecht durch eine mittels Zeugung zu erzielende Nachkommenschaft zu erhalten.»

⁵⁴ *Johannes von Damaskus*, expos. 97 (PG 94, 1208A / IV 24): vgl. Fn. 25.

⁵⁵ *Johannes von Damaskus*, expos. 25 (PG 94, 913B–916A / II 11): Πρὸ δὲ τῆς γεύσεως γυμνοὶ ἦσαν ἀμφοτέρω, ὃ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὐα, καὶ οὐκ ἠσχύνοντο. Τοιούτους δὲ ἀπαθείς ἐβούλετο εἶναι ἡμᾶς ὁ Θεός (ἀπαθείας γὰρ ἄκρας τοῦτό ἐστιν), ἔτι καὶ ἀμερίμνους, ἐν ἔργον ἔχοντες, τὸ τῶν ἀγγέλων... / «Vor dem Genuss waren beide nackt, Adam wie Eva, und sie schämten sich nicht [Gen 2,25]. Gott wollte, dass wir leidenschaftsfrei seien – das ist ja ein Zeichen höchster Freiheit von den Leidenschaften –, ausserdem auch sorgenfrei, da wir ein einziges Werk zu tun haben, nämlich das der Engel...»

⁵⁶ *Johannes Chrysostomus*, virg. 74,2 (PG 48, 595): ...ἡ ἀνθρώπινη κατ' ἑαυτῆς ἔσχιστο φύσις, καὶ πόλεμος ἦν ἄσπονδος. / «... die menschliche Natur war in sich zerrissen, und es herrschte ein unversöhnlicher Krieg.» [Johannes hat hier freilich ein Phänomen im Auge, von dem Röm. 7,23 redet – UvA.]

wenn wir unsere Aufmerksamkeit dem Dogma von Chalcedon zuwenden.⁵⁷ Es ist besonders das patristische Verständnis der menschlichen Natur des inkarnierten Logos, das auf äusserst eindeutige und klare Weise von *Johannes von Damaskus* ausgedrückt wurde: «... was immer der erste Adam (nur ohne die Sünde) hatte, nämlich Leib und vernunftbegabte, denkfähige Seele ...».⁵⁸ Diese Aussage öffnet den Weg zu einem theologischen Verständnis des Wesens der Geschlechtlichkeit und daher auch ihrer Bedeutung in unserem Leben.

Wenn wir im Rahmen einer theologischen Anthropologie über die Frau in ihrer Differenz zum Mann sprechen, müssen wir immer die Worte von *Maximus Confessor* mitbedenken, wonach «das Geheimnis der Inkarnation des Logos die Fähigkeit erschliesst, alle Rätsel und typologischen Aussagen der Heiligen Schrift zu verstehen, wie auch das Wissen, die sinnlichen und intelligiblen Dinge zu verstehen».⁵⁹

Ein weiteres patristisches Element, das die Ansicht bestätigt, dass die Geschlechtlichkeit keine wesentliche Komponente der menschlichen Natur ist, sondern eine Eigenschaft, die vom Schöpfer als Möglichkeit und vorsorgliche Massnahme für eine Situation hinzugefügt wurde, die gemäss den Vätern nicht «gemäss der Natur» ist, ist anscheinend der Umstand, dass der erste Adam, der eine und ungeteilte Mensch mit seiner einen Natur, «zerrissen»⁶⁰ wurde in eine Existenzweise, die männlich und weiblich genannt wird.

Diese Perspektive des Verständnisses der Geschlechtlichkeit findet sich beim *hl. Johannes Chrysostomus*, wenn er sagt: « Seht, die Würde der Kirche und ihren engelhaften Zustand. Niemand war dort vom andern getrennt, es gab nicht männlich, nicht weiblich. So will ich, dass

⁵⁷ Das chalcedonensische Dogma lautet: «... derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich ausser der Sünde...» (ACO 2/I/II, 129; DH 301 – Mansi 7,116).

⁵⁸ *Johannes von Damaskus*, expos. 57 (PG 94, 1033A / III 13): ...ἔχειν, ὅσα ὁ Ἀδάμ ὁ πρῶτος, δίχα μόνης ἁμαρτίας, ἅτινά ἐστι σῶμα καὶ ψυχὴ λογικὴ τε καὶ νοερά.

⁵⁹ *Maximus Confessor*, cap. theol. 1,66 (PG 90, 1108A): Τὸ τῆς ἐνσωματώσεως τοῦ λόγου μυστήριον, πάντων ἔχει τῶν τε κατὰ τὴν Γραφὴν αἰνυμάτων καὶ τύπων τὴν δύναμιν, καὶ τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων κτισμάτων τὴν ἐπιστήμην.

⁶⁰ Vgl. *Johannes Chrysostomus*. virg. 74,2 (PG 48, 595).

die Kirchen auch jetzt sind.»⁶¹ Er bewertet also die geschlechtliche Differenzierung des Menschen als ein negatives Element, das beseitigt werden muss. Es ist überdeutlich, dass diese Differenzierung in einer theologischen Anthropologie als ontologisches Kriterium unbrauchbar ist, zumal sie doch zur vernunftlosen Natur gehört.⁶²

Die Kirche ist die existentielle Wirklichkeit der Glieder des Leibes Christi. Im liturgischen Leben der Kirche, besonders im Kontext der Eucharistie, können die Gläubigen erfahren, was das Opfer Christi für ihr Heil erschlossen hat. Es ist eine schwere theologische Inkonsistenz, an Christus zu glauben, der die ganze Schöpfung rekapituliert⁶³ und gleichzeitig in der Unfähigkeit gefangen zu sein, die Wiederherstellung der Einheit des Menschen in der Person des Gottmenschen zu begreifen. Doch das Schlimmste in diesem Fall ist, dass die geschlechtliche Differenzierung immer noch als Unterscheidungskriterium im neuen Machtbereich des Reiches Gottes fungiert. Hier könnten wir unser Thema auf einer christologischen und soteriologischen Grundlage angehen.

In der jüngsten Vergangenheit haben wir eine schockartige Erfahrung gemacht, die von dem für einen grossen Teil der Christenheit sehr gewichtigen Problem der Frauenordination herrührt. Konflikte und weitere Spaltungen drohen alle Bemühungen für eine engere Zusammenarbeit und ein besseres Verständnis unter den christlichen Kirchen

⁶¹ *Johannes Chrysostomus*, hom. 3,1 in Act. [1,12.15f] (PG 60, 34): Ἰδοὺ Ἐκκλησίας ἀξίωμα, καὶ ἀγγελικὴ κατάστασις. Οὐδεὶς ἦν ἐκεῖ διεσπασμένος, οὐκ ἔνι ἄρσεν οὐδὲ θήλυ. Τοιαύτας βούλομαι τὰς Ἐκκλησίας καὶ νῦν.

⁶² *Gregor von Nyssa*, hom. opif. 22,4 (PG 44, 205A): Οὐ γὰρ ἔστιν ἐν τῇ θείᾳ τε καὶ μακαρίᾳ φύσει ἡ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ θήλυ διαφορά, ἀλλὰ τῆς ἀλόγου ἔστι. / «Denn in der göttlichen und seligen Natur gibt es keine Unterscheidung von männlich und weiblich, diese ist vielmehr ein Merkmal des Vernunftlosen.»

⁶³ *Maximus Confessor*, ambig. 41 (PG 91, 1309D–1312A): ...Καὶ πρῶτον ἐνώσας ὁ Χριστὸς ἡμῖν ἑαυτοῖς ἐν ἑαυτῷ διὰ τῆς ἀφαιρέσεως τῆς κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ θήλυ διαφοράς. ... οἷς ὁ τῆς διαίρεσεως ἐνθεωρεῖται μάλιστα τρόπος, ἀνθρώπους μόνον καὶ κυρίως τε καὶ ἀληθῶς ἀποδείξας, κατ' αὐτὸν δι' ὅλου μεμορφωμένους καὶ σῶαν αὐτοῦ καὶ παντελῶς ἀκίβδηλον τὴν εἰκόνα φέροντας, ἧς κατ' οὐδένα τρόπον οὐδὲν τῶν φθορᾶς γνωρισμάτων ἄπτεται. / «... indem er [der Erhöhte] uns in sich mit uns selbst vereinte durch die Aufhebung der geschlechtlichen Differenzierung in Mann und Frau und anstatt von Männern und Frauen, in denen die Geteiltheit am meisten anschaulich wird, schlechthin Menschen im vollen und wahren Sinn erscheinen liess, die in allem nach ihm gestaltet sind und sein Bild, das in keiner Weise von Merkmalen der Verderbnis berührt ist, unversehrt und unverfälscht tragen...»

zu zerstören. Die Spaltung des Menschen ist der zentrale Punkt dieses Problems. Es geht um den Tatbestand, dass ein Mensch, der zufällig eine Frau ist, wegen seines Geschlechts vom Priestertum ausgeschlossen werden muss. Das Mannsein, eine Weise der Gespaltenheit, die mit dem Fall und der Sünde des Menschen in Zusammenhang steht, wurde unglücklicherweise zu einer göttlichen Eigenschaft(!).

Der inkarnierte Logos eröffnet eine neue Epoche in der Geschichte des Menschen. Er wird zum zweiten Adam. Daher muss unser Thema – die Frau in ihrer Differenz zum Mann – auf einer neuen Grundlage, nämlich dem Dogma von Chalcedon, angegangen werden. Wir müssen uns fragen: Was bedeutet die Menschwerdung Gottes für alle Menschen, Männer oder Frauen? Ich versuche, dies aus der Perspektive der theologisch formulierbaren Folgen für die menschliche Natur zu erörtern.

Die Väter halten einmütig dafür, dass der inkarnierte Logos in seiner vollkommenen menschlichen Natur⁶⁴ sowohl das Männliche als auch das Weibliche angenommen hat. Falls wir dies nicht zugeben, dann müsste gemäß *Gregor von Nazianz* gelten: «Was nicht angenommen ist, ist auch nicht geheilt».⁶⁵ Die Frau müsste also aus dem, was der inkarnierte Logos Gottes für das Heil der Menschen gebracht hat, ausgeschlossen und infolgedessen das Dogma von Chalcedon geändert werden(!).

Wenn die Väter sich auf die menschliche Natur des Logos Gottes beziehen, verwenden sie die Ausdrücke «Mensch» (ἄνθρωπος) oder «Menschheit» (ἀνθρωπότης), welche die menschliche Natur bezeichnen. Ich vermochte keinen Hinweis auf sein Mann-Sein zu finden, der die Wichtigkeit oder Funktion eines solchen biologischen Merkmals im Geschehen der göttlichen Ökonomie herausgestellt hätte. Im Gegenteil gewährte ich bei den Vätern eine Neigung, dieses Element zu überge-

⁶⁴ *Gregor von Nazianz*, or. 38,13 (PG 36, 325B): ...ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, ὁ τοῦ Θεοῦ ὄρος καὶ λόγος, ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ, καὶ σὰρκα φορεῖ διὰ τὴν σὰρκα, καὶ ψυχὴν νοερά διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. Καὶ κατὰ τὰ πάντα γίνεται, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἄνθρωπος. / «[Der Logos Gottes ist] ...das exakte Bild, die Definition und das Wort des Vaters; seinem eigenen Abbild wendet er sich zu [Gen 1,26f.] und trägt Fleisch um des Fleisches willen und verbindet sich mit einer geistigen Seele um meiner Seele willen und läutert so durch das Ähnliche, was ihm ähnlich ist. Er wird in allem Mensch, die Sünde ausgenommen.»

⁶⁵ *Gregor von Nazianz*, ep. 101,32 (PG 37, 181C): Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον.

hen. Natürlich übersehen sie nicht das männliche Merkmal seiner menschlichen Natur, und sie geben auch eine interessante Erklärung dafür. Sie verstehen sein Mannsein im Kontext einer Beziehung, nämlich damit seine Eigentümlichkeit (das Sohn-Sein) unverändert bleibt,⁶⁶ und zwar auch auf der Ebene seiner angenommenen Menschheit, was zum überzeugenden Erweis dafür dient, wie echt und wesenhaft gleich (ὁμοούσιος) mit unserer menschlichen Natur er ist. Daher sagt sein Mann-Sein als Verdeutlichung seines Sohn-Seins in der gleichen Weise eine Beziehung aus wie sein hypostatisches Sein als «Sohn Gottes». Darüber hinaus zeigt uns sein Mann-Sein, dass uns aufgrund der Gnade gegeben wird, was Jesus Christus auf Grund der Natur hat: das Sohn-Sein.

Ein weiteres Argument könnte möglicherweise zur Unterstreichung des oben erwähnten Tatbestandes vorgebracht werden. Wenn wir uns einerseits das übliche patristische Verständnis der (bloss) ergänzenden Funktion der Geschlechtlichkeit des Menschen und andererseits unsere (moderne) Hervorhebung des Mann-Seins Christi vergegenwärtigen, dann müssen wir zugeben, dass dieser eine mindere menschliche Natur angenommen hat und nicht eine vollkommene, da das Weibliche die Ergänzung ist. In diesem Fall verneinen wir das ökumenische Konzil von Chalcedon, das von seiner vollkommenen menschlichen Natur spricht.

Das Mann-Sein des Inkarnierten hat aus den folgenden Gründen nichts mit irgendeiner Vorstellung der menschlichen Sexualität zu tun:

a) Jesus Christus nahm die ungeteilte Natur des ersten Menschen vor dem Fall an.⁶⁷

b) Die menschliche Natur Jesu Christi hat vorgängig nicht existiert. Die vom Logos Gottes im Schoß der heiligen Jungfrau angenommene menschliche Natur war keine Ergänzung der menschlichen Natur seiner Mutter, wie das der Fall war bei der ersten Eva, welche die Natur Adams erhielt, um seine Ergänzung zu sein. Die menschliche Natur Christi war singulär, da sie aus dem reinen Blut der heiligen Jungfrau,

⁶⁶ *Johannes von Damaskus*, expos. 77 (PG 94, 1108A / IV 4): ...ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γίνεται, ἵνα μείνῃ ἡ ιδιότης ἀκίνητος, υἱὸς ὢν γὰρ τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γέγονεν σαρκωθεὶς ἐκ τῆς ἀειπαρθένου καὶ οὐκ ἐξέστη τῆς οἰκείας ιδιότητος. / «... der Sohn Gottes wird Sohn des Menschen, damit die Eigentümlichkeit sich nicht verändere. Da er der Sohn Gottes war, wurde er Sohn des Menschen durch die Fleischwerdung aus der Immerjungfrau und legte seine Eigentümlichkeit nicht ab.»

⁶⁷ Vgl. *Johannes von Damaskus*, expos. 57 (PG 94, 1033A / III 13).

ihrem heiligen Fleisch und aus dem Heiligen Geist ins Leben trat. So wurde der inkarnierte Logos «der Erstling des Teiges» (der Anfang einer neuen Menschheit – vgl. 1 Kor 5,7)⁶⁸, der «zweite Adam» oder der «neue Adam»,⁶⁹ was den einen und unzertrennten Menschen bedeutet.

c) Die hypostatische Union hat bestimmte Folgen für die menschliche Natur.⁷⁰ Gemäss der patristischen Lehre hatte die Inkarnation des Logos eine Konsequenz für den geretteten Menschen, nämlich eine Begabung mit dem Logos (λόγωσις)⁷¹, d.h., der getaufte Mensch hatte göttliche Eigentümlichkeiten⁷² im Sinn einer Wahlmöglichkeit erhalten.

d) Der erste Adam war «nach dem Bild und Gleichnis» Gottes erschaffen worden, aber bei der Menschwerdung sind diese nicht mehr potentielle Eigenheiten im Gottmenschen; sie sind vollendete Wirklichkeit,⁷³ da der Herr Mensch wurde, um den Menschen Anteil an Gott zu schenken.⁷⁴ Der Herr richtete nicht das zuvor gefallene Bild in seiner Hypostase als Gott-Mensch auf, sondern er vereinte es mit

⁶⁸ Vgl. *Gregorios Palamas*, hom. 57 (PG 150, 806).

⁶⁹ *Nikolaos Kabasilas*, Das Leben in Christus 6,91 (PG 150, 680A): Καὶ γὰρ διὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον ἀνθρώπου φύσις συνέστηκε τὸ ἐξ ἀρχῆς ... ἐπεὶ καὶ δημιουργημένοις αὐτὸς ἀρχέτυπον ἦν. / «Denn um des neuen Menschen willen wurde die menschliche Natur am Anfang konstituiert ... denn selbst, als wir geschaffen wurden, war er unser Archetyp.»

⁷⁰ *Gregor von Nazianz*, or. 38,13 (PG 36, 325C): ... ἐν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ πνεύματος, ὃν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. / «[Der Inkarnierte ist] eins aus zwei Gegensätzen, nämlich Fleisch und göttlichem Geist, von denen das eine vergottete und das andere vergottet wurde.» Vgl. *Johannes von Damaskus*, expos. 61 (PG 94, 1072A / II 17).

⁷¹ *Johannes von Damaskus*, expos. 91 (PG 94, 1184B / IV 18): Ὅτε μὲν γὰρ ἐκ τοῦ κρείττονος τὸν λόγον ποιοῦμεθα, θέωσιν τῆς σαρκὸς καὶ λόγωσιν καὶ ὑπερύψωσιν λέγομεν καὶ τὰ τοιαῦτα, τὸν προσγενόμενον τῇ σαρκὶ πλοῦτον ἐκ τῆς πρὸς τὸν ὕψιστον Θεὸν λόγον ἐνώσεώς τε καὶ συμφυΐας ἐμφαίνοντες. / «Reden wir von dem Höheren, so sagen wir Vergottung, Wortwerdung, Erhöhung des Fleisches und dergleichen, und deuten so die Bereicherung an, die dem Fleisch aus seiner Einigung und Verbindung mit dem höchsten Gott-Logos zugekommen ist.»

⁷² *Athanasius der Grosse*, Ar. 3,33 (PG 26, 396A): ... λογοθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τοῦ θείου λόγου, ὃς δι' ἡμᾶς σὰρξ ἐγένετο. / «... das Fleisch zum Wort geworden durch den Gott-Logos, der um unseretwegen Fleisch geworden ist.»

⁷³ *Gregor von Nazianz*, or. 39,13 (PG 36, 348D): Καὶ τί τὸ μέγα μυστήριον; καινοτομοῦνται φύσεις καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται. / «Was ist das grosse Mysterium? Die Naturen werden erneuert und Gott wird Mensch.» Vgl. *Maximus Confessor*, ambig. 41, (PG 91, 1304D–1313B).

⁷⁴ *Athanasius der Grosse*, inc. 54,3 (PG 25, 192B): Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. / «Er wurde Mensch, damit wir Gott würden.»

seinem Bild aus Gnade. Das ist ein neues Element in der christlichen Anthropologie, das die Aussichten unseres «Eschaton» dramatisch veränderte. Es kam in der menschlichen Natur des ersten Adam nicht vor, weil wir es im Kontext der Inkarnation mit einem wesentlichen Unterschied zu tun haben: Wir bewegen uns von einem Sein «nach dem Bild» zum «Bild» selbst, das der Sohn Gottes ist.

e) Der Sohn Gottes ist der Archetyp für Mann und Frau. Daher ist ein klares Verständnis der Natur des christologischen Archetyps dringend nötig, den der von der Gnade erreichte und für das Heil bestimmte Mensch nachzuahmen eingeladen und aufgefordert ist, um ein «Sohn» des Reiches Gottes zu werden.

Die Kirchenväter reden kategorisch von einer neuen Menschheit, die in der Kirche im Prozess der Verwirklichung ist. Christus, das Haupt seines Leibes, trägt in sich die erneuerte Natur, aber Menschen bekommen aufgrund ihrer Zugehörigkeit daran Anteil.⁷⁵ Diese neue Wirklichkeit sollte dahingehend verstanden werden, dass jede menschliche Person, ob Mann oder Frau, als eine Hypostase der gemeinsamen Natur betrachtet werden kann, eine Hypostase des gesamten erschaffenen Kosmos oder, genauer, der irdischen Schöpfung. Wenn wir eins sind in Christus, dann beeinträchtigt unsere Einheit in ihm in keiner Weise die personale Vielheit, wohl aber hebt sie das Teil-Sein individueller Naturen auf.

Maximus Confessor betont dazu den Umstand, dass Christus den geteilten Menschen einte, indem er durch seine Gnade den Unterschied zwischen Mann und Frau beseitigte, indem er in beiden die eine Vernunft ihrer Natur in Freiheit wiederherstellte.⁷⁶ Ich habe den Eindruck, dass wir als Theologen bisweilen die Neigung haben, gewisse soteriologische Folgen in der neuen Zeit des Reiches Gottes zu übersehen. Wenig Aufmerksamkeit wurde dem Umstand geschenkt, dass das Heil, das Reich Gottes, in der Geschichte schon einen Anfang genommen hat. Niemand kann die Wahrheit verneinen, dass die Trennung zur Vergangenheit gehört. Es hängt von uns ab, dies anzunehmen. Das ist nur

⁷⁵ 1 Kor 12,27.

⁷⁶ *Maximus Confessor*, qu. Thal. 48 (PG 90, 436A): "Ἦνωσε γὰρ τὸν ἄνθρωπον [ὁ Χριστός] τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορὰν τῷ πνεύματι μυστικῶς ἀφελόμενος, καὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ἰδιωμάτων καταστήσας ἐπ' ἀμφοῖν ἐλεύθερον τὸν λόγον τῆς φύσεως. / «[Christus] hat den Menschen geeint, indem er die geschlechtliche Differenzierung in Mann und Frau durch den Geist auf geheimnisvolle Weise beseitigte und für beide die Natur so wiederherstellte, dass sie von den Eigentümlichkeiten der Leidenschaften frei war.»

möglich, wenn wir uns im alltäglichen Leben zu «Söhnen» Gottes verwandeln lassen.⁷⁷ Die Gelegenheit dazu ist uns zuallererst in der eucharistischen Versammlung gegeben.

Unsere Lebenspraxis ist Zeugnis und Ausdruck unseres Bewusstseins als Glieder des Leibes Christi. Die Kirche dient dem Reich Gottes. Wir beten um das Kommen des Reiches Gottes auf Erden, während wir es zulassen, dass Verhältnisse der Trennung wieder aufleben, oder zumindest tragen wir vielfältig zu ihrem Weiterleben bei. Clemens von Rom gibt aus der Überlieferung der alten Kirche das folgende Gespräch zwischen Jesus und seinen Hörern wieder: «Als der Herr selbst von jemandem gefragt wurde, wann sein Reich kommen würde, sagte er: <Wenn die zwei Eines sein werden, und das Äussere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich>... [Letzteres] meint dies: Ein Bruder soll beim Anblick einer Schwester nicht an sie als an eine Frau denken und nicht soll sie an ihn als an einen Mann denken. Wenn ihr das tut, sagt er, wird das Reich meines Vaters kommen.»⁷⁸

Wir müssen eine doppelte Frage beantworten. Erstens: Glauben wir, dass wir durch die Taufe in eine andere Wirklichkeit eingetreten sind? Wenn ja, wie leben wir sie? Zweitens: Glauben wir an die Rekapitulation des getrennten Menschen in der Person des Gottmenschen? Wenn ja, wie kann eine solche Überzeugung und ein solcher Glaube zum Ausdruck kommen, wenn wir die Kriterien der geschlechtlichen Differenzierung und Trennung auf allen Ebenen unseres Lebens und besonders im liturgischen Leben der Kirche anwenden? Natürlich sind bis zu einem gewissen Grad Zweifel oder Vorbehalte verständlich, weil die Sünde in uns weiter lebt und unsere Schwäche deutlich ist, aber gleichzeitig sind ja die Gnade Gottes und der Heilige Geist gegenwärtig.

⁷⁷ *Gregorios Palamas*, hom. 16 (PG 151, 204A): ...Υἱὸς ἀνθρώπου γενόμενος καὶ τῆς θνητότητος μεταλαβὼν, υἱοῦς Θεοῦ ἀπεργάσεται κοινωνοὺς ποιήσας τῆς θείας ἀθανασίας, ἵνα δεῖχθῃ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις παρὰ πάντα τὰ κτίσματα κατ' εἰκόνα ἐκτίσθη Θεοῦ, ὥς καὶ δύνασθαι συνελθεῖν πρὸς μίαν ὑπόστασιν, ἵνα τιμήσῃ τὴν σάρκα καὶ αὐτὴν τὴν θνητὴν... / «... damit er [der Sohn Gottes], Menschensohn geworden und der Sterblichkeit teilhaftig, Söhne Gottes schaffe, indem er sie an der göttlichen Unsterblichkeit teilhaben lässt, damit zum Erweis komme, wie die menschliche Natur, anders als alle übrigen Geschöpfe, nach dem Bild Gottes geschaffen wurde; dadurch ist die Nähe zu Gott derart, dass er sich auch mit ihr zu einer Hypostase verbinden konnte, damit er selbst auch dieses sterbliche Fleisch ehrte...»

⁷⁸ 2Clem 12,2–5 (Übersetzung nach A. Lindemann/H. Paulsen [Hg], *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 165).

tig. Diese Lage wird vom *hl. Maximus Confessor* bestätigt, der sagt: «Christus wird von vielen Leuten gesehen und als Fleisch statt als Logos beurteilt, obwohl er der Logos ist».⁷⁹

Die Kirche als der Leib Christi ist eine neue Schöpfung, weil der inkarnierte Logos Gottes «die Naturen neu macht». Es geht nicht nur um eine bloße Wiederherstellung der gefallenen Natur des Menschen, sondern um eine Wiedergeburt und Erneuerung.⁸⁰ Unter diesem Gesichtspunkt ist zur Differenz der Frau zum Mann zu sagen: Die Frau trägt nicht mehr den Fluch und infolgedessen kann ihre Unterordnung unter den Mann und ihre nachgeordnete Rolle nicht als weiterexistierend ausgegeben werden. Daher kann im Rahmen einer theologischen Anthropologie keines der wohlbekannten Argumente, die in einer androzentrischen Gesellschaft im Verlauf von zwei Jahrtausenden sich durchgesetzt haben, als ein Unterscheidungsmerkmal akzeptiert werden, mit Ausnahme des Kriteriums der Eigentümlichkeit der menschlichen Person.

Ein neuer Blick auf den eschatologischen Charakter der Kirche und ihrer Bestimmung, auf die in der Person des Gottmenschen erfolgte Wiederherstellung der Einheit und auf die Äusserung seines Willens, dass unsere Trennung in den Beschränkungen unserer irdischen Wirklichkeit, die seine Kirche ist, überwunden werde, zeigt, dass das Priestertum nicht als männlich oder weiblich verstanden werden kann, sondern als Priestertum des inkarnierten Logos Gottes, der die ganze menschliche Natur, ohne die Sünde, angenommen hat.

Ich schliesse mit den (schon zitierten) Worten Gregors des Theologen: «Ein Schöpfer von Mann und Frau, ein Erdboden (aus dem beide genommen sind), ein Bild, ein Gesetz, ein Tod, eine Auferstehung.»⁸¹

Athen

Konstantinos Yokarinis

(Das vom Autor auf englisch vorgetragene und für die Veröffentlichung überarbeitete Referat wurde von U. von Arn übersetzt und anhand der bisweilen abweichenden griechischen Fassung von A. Kallis durchgesehen.)

⁷⁹ *Maximus Confessor*, cap. theol. 2,60 (PG 90, 1152A): ...οἱ πολλοὶ σάρκα καὶ οὐ λόγον ὁρᾶν δοκεῖν καὶ εἰ κατ' ἀλήθειαν ἐστὶ Λόγος.

⁸⁰ *Johannes Chrysostomus*, laud. Max. 2 (PG 51, 228): μετέβαλε, μετέπλασε, μετερρύθμισεν. / «er hat umgewandelt, umgeformt, umgestaltet» [die Rede ist vom Handeln Christi an seiner Kirche, vgl. Eph 5,26].

⁸¹ Vgl. Fn. 19.