

Augustins Konstruktion weiblicher Gottebenbildlichkeit und deren Nutzung durch Frauen der Neuzeit

von Anneliese Felber

Generally only a male God-likeness has been determined. Theologians of the Middle ages thus substantiate the exclusion of women from ordination. For all patristic authors the *imago Dei* is a purely spiritual quality. Augustine determines a Trinitarian structure of the human soul. Augustine solves the problem of harmonizing Genesis 1 and 1 Corinthians 11 by an allegorical exegesis. In early modern times, women make use of this Augustine interpretation in their struggle for education and learning.

Ich behandle ein «Stück» Wirkungsgeschichte zu Gen 1,26-28 und möchte zeigen, wie Frauen das nützen, was ihnen an Gottebenbildlichkeit zugestanden wird. Ich meine damit die Rezeption des Konzepts von Augustinus, um konkret Bildung für Frauen zu reklamieren. Die Aussage der Gottebenbildlichkeit betrifft generell nicht nur das Menschenbild, sondern hat auch Konsequenzen für das Gottesbild.

1. Zur Problemlage¹

Grundsätzlich wird *anthropos/homo* als Mann und Adam als Eigenname verstanden. Zwischen Gen 1,27ab und 27c² gibt es einen Bruch, die

Dieser Beitrag ist die schriftliche Form eines Referats, das am 1.12.2007 in Trient auf dem Forschungskolloquium «Gender e Tradizione. Donne e Bibbia nell'Epoca Patristica» gehalten wurde. Eine ausführlichere Version erscheint in S. EDER - I. FISCHER (edd), «... männlich und weiblich schuf er sie ...» (Gen 1,27). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft* (Theologie im kulturellen Dialog, 16), Innsbruck 2008.

¹ Vgl. K.E. BØRRESEN (ed), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo 1991, bes. S. 188-207; K.E. BØRRESEN, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustiniennne et pseudo-augustiniennne de Gen 1,27 et 1Cor 11,7*, in «Augustinianum», 25 (1985), S. 213-234; E. GÖSSMANN, *Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick*, in Th. SCHNEIDER (ed), *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1989, S. 25-52; E. GÖSSMANN, *Gottebenbildlichkeit. Geschichte und Gegenwart*, in E. GÖSSMANN (ed), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2002², S. 262-263; weiters A. FELBER, *Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechter-Ordnung im frühen Christentum*, Wien 1994, S. 115-137.

² Gen 1,26-27ab: «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ... et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum»; Gen 1,27c-28: «masculum et feminam creavit eos benedixitque illis Deus et ait: crescite et multiplicamini et replete terram ...».

Verse werden nicht als zusammengehörig empfunden. Die Ausdifferenzierung in zwei Geschlechter habe nichts mit Gottebenbildlichkeit zu tun, was durch den Wechsel vom Singular zum Plural verstärkt wird. Man liest in einer Linie Gen 1,26-27ab zu Gen 2,7, wo der Mensch wiederum als Mann verstanden wird, zum *vir* bei Paulus in 1Kor 11,7a.³ Andererseits wird Gen 1,27c zusammen mit V 28 weitergelesen zur Erschaffung der Frau in Gen 2,21ff.

Eine grundsätzliche Frage ist auch, wo die Gottebenbildlichkeit zu verankern sei, wobei die biblische Aussage nicht funktional, sondern metaphysisch verstanden wird. Mögliche Antworten lokalisieren die Gottebenbildlichkeit in der Seele, der Geistseele bzw. der *ratio*, jedenfalls nicht im Körper. Daher zeigt sich bereits bei Philo von Alexandrien eine Abstufung,⁴ die dem Menschen nur eine indirekte Gottebenbildlichkeit zuerkennt. Sowohl die Abstufung in männlicher Form als auch die Vergeistigung des *imago*-Begriffs kommt in der christlichen Tradition zum Tragen. Paulus kommt anhand einer Disziplinarfrage, ob Frauen im Gottesdienst einen Schleier tragen müssen, in 1Kor 11 zur Abstufung Gott – Christus – Mann – Frau. Die Frau, die in der Perspektive von Gen 2 als sekundäre Erschaffung und Ergänzung gesehen wird, ist nicht unmittelbar in Gottes Ebenbildlichkeit miteinbezogen, sie ist lediglich *gloria viri* (Abglanz des Mannes).

Als Konsequenzen ergeben sich daraus:

1. Die Gottebenbildlichkeit der Frau wird geleugnet. Das begegnet bereits beim Ambrosiaster⁵ im 4. Jh. und reicht über Gratian im 12. Jh. bis zum *Corpus Iuris Canonici* von 1917. Bei Gratian gehören die Aussagen zum Komplex an Begründungen, dass Frauen weder zum Priesteramt noch zum Diakonat gelangen können.⁶ Die Ursprungsanalogie *unus unum fecit* und die Parallele Monotheismus – Monogenismus nähern den Mann an Gott an.

2. Es werden Abstriche an der Gottebenbildlichkeit der Frau gemacht, vor allem bei mittelalterlichen Autoren. Dazu finden sich verschiedene Argumente zuungunsten von Frauen, zum einen wiederum das schöpfungstheologische Argument, die Ursprungsanalogie, bzw. das Principiumsein, besonders bei Thomas von Aquin.⁷ Bei Abaelard (Hexameronkommentar) begegnet ein christologisches Argument, die Analogie des Mannes mit Christus als vollkommenem Bild des Vaters. Auch die größere Klarheit des männlichen Intellekts wird ins Treffen geführt, z.B. bei Albertus Magnus, der sich damit von Augustinus absetzt.

³ 1Kor 11,7a: «Vir quidem non debet velare caput suum: quoniam imago et gloria Dei est»: 7b: «mulier autem gloria viri est».

⁴ Gott – Logos – Mensch, z.B. *De opif. mundi* 69 und 134.

⁵ Vgl. Quaestio 21; 45,3; 106,17 CSEL 50.

⁶ Vgl. I. RAMING, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici*, Wien 1973, S. 41.

⁷ Z.B. *Summa theologiae*, I qu. 93 art. 4 ad 1.

3. Es gibt bereits in der Patristik Versuche, die Frau nicht erst in der Eschatologie sondern bereits in der Schöpfung in die Gottebenbildlichkeit einzubeziehen.⁸ Clemens von Alexandrien (gest. Anfang 3. Jh.) ist der erste, der Gen 1,27c an V 27ab bindet. Die Gottebenbildlichkeit liegt in der Geistseele und äußert sich im tugendhaften Leben. Einige griechische Väter unterscheiden zwei Phasen der Erschaffung. Gen 1,26-27ab beschreibe die Menschheit in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit. Erlösung bedeutet Rückkehr zu diesem vorsexuellen Status. Auch der Mann bedarf der Wiederherstellung in Christus. Damit ist das exemplarische Menschsein des Mannes entschärft.

2. Augustinus (4./5. Jh.)

Für ihn ist nicht der ganze Mensch, sondern der Mensch in seiner Geistnatur für die Gottebenbildlichkeit von Belang: *ubi sexus nullus est* (*trin.* 12,7,12). Auch die Erneuerung des Menschen wird dort nach Gal 3,28; Kol 3,10 stattfinden. Das ist nicht neu, wohl aber die trinitarische Struktur der menschlichen Seele, mit den drei Seelenkräften Gedächtnis, Einsicht und Wille (*memoria, intelligentia, voluntas*).⁹

Um Gen und 1Kor zu harmonisieren, nimmt Augustin Zuflucht zur allegorischen Auslegung und verlegt die Ausdrücke «Mann» und «Frau» bei Paulus als Hierarchisierung in die *ratio*. Der bessere Seelenteil, die *ratio superior*, wird symbolisiert durch den Mann und ist auf die Betrachtung der ewigen Wahrheit gerichtet. Die Frau symbolisiert die *ratio inferior* und ist dem Zeitlichen/Irdischen zugewandt:

«... mulierem cum viro suo esse imaginem dei ut una imago sit tota illa substantia; cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet non est imago dei; quod autem ad virum solum attinet imago dei est tam plena atque integra quam in unum coniuncta muliere» (*De trin.* 12,7,10).¹⁰

Obwohl die Gottebenbildlichkeit sich in der menschlichen Geistnatur abspielt, besitzt die Frau aufgrund ihrer besonderen Nähe zur Geschlechtlichkeit diese *imago* nur zusammen mit dem Mann. Wenn die Frau also im Hinblick auf das, was nur ihr allein eigen ist, betrachtet wird, ist sie nicht Bild Gottes. Dagegen ist der Mann hinsichtlich dessen, was nur ihm eigen ist, Bild Gottes, und zwar ein ebenso vollkommenes, wie wenn die Frau ihm zugesellt ist. Der Schleier von 1Kor 11 bringt zum Ausdruck, dass

⁸ K. BØRRESEN nennt das «patristic feminism», vgl. K.E. BØRRESEN (ed), *Image of God and Gender Models*, S. 188.

⁹ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate»*, Hamburg 2000; J. BRACHTENDORF, *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, in J. BRACHTENDORF (ed), *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, S. 155-170.

¹⁰ CCL 50,364.

Gottebenbildlichkeit nur im höheren Teil der Seele angesiedelt ist. Durch den Körper der Frau wird die Gottebenbildlichkeit nicht reflektiert. Die Frau bleibt ein Stück unterhalb der höchsten menschenmöglichen Stufe.

Es gibt eine beiden Geschlechtern gemeinsame Gottebenbildlichkeit, die meist auf die Seelenstruktur bezogen ist. Was die Spiegelung dieser Seelenkräfte nach außen betrifft, kommt die Gottebenbildlichkeit nur dem Manne zu. Das meint die Befähigung, eine größere Gemeinschaft zu repräsentieren und Leitungsfunktionen auszuüben.

In Bezug auf die innere Realität besteht kein Unterschied zwischen den Geschlechtern, aber nach außen gespiegelt wird die *imago* entweder durch den Mann allein oder durch das menschliche Paar gemeinsam. Der Körper der Frau ist nicht dazu angetan, die *imago* in der Seele nach außen hin darzustellen.

3. *Rezeption*

Tausend Jahre später, in der sog. «Querelle des Femmes», sind die Schlagworte für die Gleichheit der Geschlechter – auch von Männern – Sätze wie: «Die Seele ist geschlechtslos» oder «Der Verstand kennt kein Geschlecht» (Descartes). Ich verweise nur kurz auf Marie de Jars de Gournay,¹¹ die in ihrer Schrift «Égalité des hommes et des femmes» von 1622 die Minderung der Gottebenbildlichkeit der Frauen mit der Bartmetapher ironisiert und alle neuralgischen Punkte daraus kennt: das Problem weiblicher Thronfolge, das Priesteramt für Frauen und ein männliches Gottesbild. Vorstellen möchte ich zwei Frauen, die deutlich in augustinischer Tradition stehen, und das für Frauen nützen, was möglich ist.

a. Anna Maria von Schurmann (17. Jh.)¹²

Sie ist in Köln geboren und hat vor allem in Utrecht gelebt. Ihr Briefwechsel mit dem französischen Theologen André Rivet kreist um das Frauenstudium.¹³ Rivet hält zwar an der Begabungsgleichheit der Geschlechter theoretisch fest, er hält es aber für unabdingbar, dass Frauen sich für die unbedeutenderen Beschäftigungen in der Familie zur Verfügung stellen.

Mit ihrem Hauptargument für das Frauenstudium spricht sie die jahrhundertelange Kontroverse um die Gottebenbildlichkeit von Frauen an: «Alle Menschen müssen sich bemühen, dass in der höchsten Burg

¹¹ Vgl. M. DE JARS DE GOURNAY, *Zur Gleichheit von Frauen und Männern*, herausgegeben von F. HERVÉ und I. NÖDINGER, Aachen 1997; E. GÖSSMANN, *Das wohlgelahrte Frauenzimmer* (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung 1), München 1998², S. 33-53.

¹² Vgl. E. GÖSSMANN, *Das wohlgelahrte Frauenzimmer*, S. 77-142.

¹³ Ihre *Dissertatio Num foeminae Christianae conveniat studium litterarum?* von 1641 bedient sich immer wieder männlicher Vorurteile, um Argumente für das Frauenstudium zu gewinnen. Das Werk ist in aristotelisch-scholastischem Konklusionsstil verfasst. Sie unterwirft sich formal der damaligen Form, inhaltlich empfiehlt sie den gesamten Kanon der Wissenschaften zum Studium für Frauen.

unseres Geistes das Bild dessen, der das Licht und die Wahrheit ist, mehr und mehr wieder aufzuleuchten beginnt».¹⁴ *In suprema mentis nostrae Regia* nimmt die *ratio superior* des Augustinus, wenn auch in anderer Formulierung, auf.

Der Mensch kann das durch die Erbsünde geschwächte Bild Gottes in seiner Seele vernachlässigen, er kann es aber auch zum Aufleuchten bringen, was ihrer Meinung nach durch Studium, Bildung im weitesten Sinn, geschieht. Sie betont das Recht und die Pflicht aller Menschen zur Gotteserkenntnis aus der Natur und der Offenbarung sowie aus der Geschichte. Diese Pflicht mag zwar in verschiedenen Graden erfüllt werden, aber nicht abgestuft durch das Geschlecht. Zur Erkenntnis führen für sie die Naturwissenschaften, die Sprachen, besonders die alten, um die Offenbarung aus den Quellen schöpfen und die Zeugnisse der Geschichte lesen zu können.

Auch wenn sie den Kampf um öffentliche Ämter nicht führt, beharrt sie auf der Notwendigkeit, die dazu erforderlichen theoretischen Fächer zu erlernen. Hätte sie mehr verlangt, wäre ihre Arbeit wohl nicht gedruckt worden.

b. Dorothea Christiane Leporin Erxleben (18. Jh.)¹⁵

Sie wird 1754 zur ersten Dr. med. in Halle promoviert und wird als Bindeglied zur sog. ersten Frauenbewegung im 19. Jh. betrachtet.

Von Interesse ist vor allem ihre 1742 erschienene Schrift zum Frauenstudium «Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten», in der es um die Beseitigung der Vorurteile gegenüber der weiblichen Befähigung zur Wissenschaft geht. Dorothea Leporin bedient sich dabei der Lehre von der Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter:

«Die Kräfte der menschlichen Seele sind ein Teil des Bildes Gottes, nach welchem der Mensch gemacht ist. Nach diesem ist das weibliche Geschlecht sowohl als auch das männliche Geschlecht geschaffen ... Darum wer dem weiblichen Geschlecht die Kräfte der Seele absprechen wollte, der müsste auch behaupten, dass dieses Geschlecht nicht nach dem Ebenbild Gottes gemacht sei; oder dass dieses Geschlecht durch den Fall noch mehr als das männliche Geschlecht an den zuerst empfangenen Kräften der Seele eingebüßt habe, und nicht sowohl als das männliche Geschlecht in dem Stande geblieben sei, dass das verlorene göttliche Ebenbild in ihnen wieder aufzurichten der Anfang könne gemacht werden».¹⁶

Dorothea Christiane Leporin steht hier eindeutig in augustinischer Tradition und beansprucht den Teil der Gottebenbildlichkeit, der auch

¹⁴ «Allaborandum est, ut in suprema mentis nostrae Regia imago illius qui lux et veritas est, magis et magis relucere incipiat» (vgl. E. GÖSSMANN, *Das wohlgelehrte Frauenzimmer*, S. 90, Anm. 33).

¹⁵ Vgl. E. GÖSSMANN, *Eva – Gottes Meisterwerk* (Archiv für philosophie- und theologiegesehichtliche Frauenforschung, 2), München 2000², S. 461-496.

¹⁶ Zur Ausgabe des Werks vgl. *ibidem*, S. 464, Anm. 7.

Frauen zukommt, nämlich die in den Seelenkräften (*memoria, intelligentia, voluntas*) gelegene *imago Dei*. Das ist der Teil, der ihr zum Beweis der Wissenschaftsfähigkeit der Frauen genügt. Auf den anderen Teil der Gottebenbildlichkeit, die Fähigkeit, eine größere Gemeinschaft zu repräsentieren und dieser übergeordnet zu sein, verzichtet sie, genauso wie ihre Vorgängerin.

In den Augen ihres Vaters setzt die Tochter zuviel voraus. Die Tradition kennend, weiß er um die Schmälerung der Gottebenbildlichkeit für Frauen und meint in einer Vorrede den Beweis hierfür nachliefern zu müssen. Für ihn steht die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter außer Zweifel, was er durch ntl. Stellen, die von der Erneuerung dieses Bildes sprechen, wie Eph 4,24; Kol 3,10 bewiesen sieht. Was die Stelle in 1Kor 11,7 betrifft, die der klaren Aussage in Gen 1,26f entgegenzustehen scheint, stellt er deutlich heraus, dass Paulus nicht von der Gottebenbildlichkeit reden wollte sondern von der Kirchengründung, wie er es nennt. Den Gegnern, die sich auf Eph 5,23f (Mann als Haupt der Frau) berufen, hält er entgegen, dass die Gehorsamsverpflichtung und Unterordnung der Frauen nur eine innereheliche sei, die nicht die Beherrschung der Kreaturen und die Wissenschaftsfähigkeit betreffe. – Die Geschlechterhierarchie bleibt also bei fortschrittlichen Denkern auf die Ehe beschränkt.

Bei der Widerlegung der einzelnen Vorurteile gegen die Befähigung der Frauen zur Wissenschaft verweist Leporin auf das Defizit der Frauen an Verstandesbetätigung, das durchaus zu beheben wäre und nichts mit Mangel an Verstandeskraft zu tun hat. Vor allem für die unteren Schichten hat dieser Mangel mit der Festlegung auf praktische Dienste zur Lebensermöglichung zu tun. Was die Natur betrifft, ist sie überzeugt, dass Gelehrsamkeit die Verstandes- und Willenskräfte des Menschen zu verbessern mag. Die Wissenschaften dienen dazu, die Verschlechterung der menschlichen Natur durch die Erbsünde zu beheben und zu sanieren. Sie bewirken Selbst- und Gotteserkenntnis. Besonders Frauen, denen der durch die Erbsünde bedingte Verlust an Verstandes- und Willenskraft in vermehrtem Maß zugeschrieben wird, sind von der Verpflichtung zur Gotteserkenntnis nicht zu dispensieren. Geschickt nützt sie die größere Belastung der Frau mit dem Sündenfall für ihre Argumentation. An der Sinnhaftigkeit der Frauengelehrsamkeit hält sie fest, auch wenn sich die berufliche Perspektive für Frauen noch nicht eröffnet.

Grundsätzlich meint Leporin, dass individuelle Unterschiede mehr ins Gewicht fallen als die des Geschlechts. Als Form der Unterweisung wünscht sie die öffentliche Unterweisung an Universitäten. Aber realistischere Weise weiß sie, dass die Privatunterweisung der einzige Weg zur Gelehrsamkeit noch auf lange Zeit bleiben wird und so war es auch noch rund 150 Jahre.

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit erweist sich somit als ein emanzipatorisches Element in der christlichen Tradition und stellt den Vorläuferbegriff zu den Menschenrechten dar.