



# Panachaia

Festschrift  
für Klaus Thraede

Jahrbuch für Antike und Christentum  
Ergänzungsband 22 · 1995

---

ASCENDORFF

VERLAG



I.

Der erste Schöpfungsbericht nach P in Gen. 1,27 berichtet zunächst, daß Gott den Menschen schuf nach seinem Bild (צלם) und Gleichnis (דמות)<sup>1</sup>. »Erst nachdem er diese programmatische Aussage gemacht hat, scheint der priesterliche Schreiber des 6. Jahrhunderts vor Christus wie erschreckt innezuhalten und hinzuzufügen: »Als Mann und Frau erschuf er sie«<sup>2</sup>. Mag der Eindruck von dem »erschrockenen Schreiber« zutreffen oder nicht, fest steht, daß Gen. 1,27c in Verbindung mit Gen. 2,25 und 5,2 nachhaltig gewirkt und sowohl Spekulationen über die Androgynität des Urmenschen als auch über die Abwehr dieser Vorstellung im Frühjudentum, bei Philo, in der Gnosis sowie im neutestamentlichen Schrifttum gefördert hat<sup>3</sup>.

Daß die Kirchenväter von diesen Auseinandersetzungen nicht unbeeinflusst geblieben sind, nimmt nicht wunder. Zwar führt das NT die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen eindeutig auf die Schöpfungsordnung zurück – »am Anfang der Schöpfung hat Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen« (Mc. 10,6; vgl. Mt. 19,4) – und verbindet sie ebensowenig wie die Leiblichkeit mit dem Sündenfall. Die sexuelle Differenzierung ist demnach im Licht der Schöpfungsordnung betrachtet kein Merkmal der Entfremdung, sondern gottgewollter Ergänzung (Gen. 2,18/24; Mt. 19,5; Mc. 10,6/8; 1 Cor. 6,16; Eph. 5,31). Aber standen einige Jesusworte nicht in Spannung zu diesen klaren Aussagen? Das Logion Mc. 12,25: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (vgl. Mt. 22,30) konnte darauf hindeuten, daß die Verschiedenheit der Geschlechter eine unvollkommene Lösung darstellte, die überwunden sein würde, wenn Gott den neuen Äon heraufgeführt haben würde<sup>4</sup>. Jedenfalls hat die Sehnsucht nach dem ἀγγελικὸς βίος des Menschen die frühchristlich-monastische Askese stark inspiriert<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> O. LOREZT, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967) bes. 56/68; W. H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift = WissMonogr A u. NT 17 (Neukirchen/Vlyn 1974) 132/47; G. J. WENHAM, Genesis 1–15 = Word Biblical Commentary 1 (Waco/Texas 1987) 26/33, [Lit. 26f]. W. GROSS, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen. 1,26. 27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts: Lebendige Überlieferung, Festschrift H.-J. VOGT (Ostfildern 1992) 118/85 geht auf das Problem der Zweigeschlechtlichkeit so gut wie nicht ein: vgl. 131. 135.

<sup>2</sup> E. GERSTENBERGER / W. SCHRAGE, Frau und Mann = Kohlhammer TB 1013. Biblische Konfrontationen (Stuttgart 1980) 9.

<sup>3</sup> Ein kurzer Überblick mit Quellenbelegen und Literatur bei E. DASSMANN, El hombre como varón y mujer según los Padres de la iglesia: D. RAMOS-LISSÓN / P.-J. VILADRICH / J. ESCRIVA-IVARS (Hrsg.), Masculinidad e

feminidad en la Patristica (Pamplona 1989) 279/306, bes. 282/5; vgl. noch M. DELCOURT / K. HOHEISEL, Hermaphrodit: RAC 14 (1988) 666/75.

<sup>4</sup> GERSTENBERGER/SCHRAGE (o. Anm. 2) 10; T. A. BURKILL, Two into One. The Notion of Carnal Union in Mark 10,8; 1 Kor 6,16; Eph 5,31: ZNW 62 (1971) 115/20.

<sup>5</sup> K. NIEDERWIMMER, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens = FRLANT 113 (Göttingen 1975) 53. Zu Mißdeutungen fähig waren auch paulinische Aussagen wie 1 Cor. 11,7 oder Gal 3,28; vgl. O. WALKER, 1 Corinthians 11,2–16 and Paul's Views Regarding Women: JournBibLit 94 (1975) 94/110; A. FUNK, Mann und Frau in den Briefen des hl. Paulus: Una Sancta 32 (1977) 280/5; G. DAUTZENBERG, »Da ist nicht männlich und weiblich«. Zur Interpretation von Gal 3,28: Kairos 24 (1982) 181/206; H. PAULSEN, Ein-

Anfällig für Mißverständnisse waren vor allem Schriftstellen, die vom Ursprung der Sünde handeln; für sie konnte in einer männerrechtlichen Gesellschaft nur zu leicht die Frau als Ursache ausgemacht werden. Was wiederum leicht dazu führte, daß die Geschlechtlichkeit an sich, die den Menschen in Mann und Frau spaltete, für das Verhängnis des Sündenfalls verantwortlich gemacht wurde. Im Widerspruch zu Rom. 5,12 weist – wie schon vorher Sir. 25,24 – bereits 1 Tim. 2,13f darauf hin, daß Eva, die ihrem Mann in der Schöpfungsordnung nachgeordnet ist, ihm im Sündenfall vorangeht: »Denn zuerst wurde Adam geschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot«<sup>7</sup>.

Im folgenden soll auf die Ehelehre der Väter insgesamt, ihre Bewertung der Geschlechter, ihre ethischen Unterweisungen über die Männern und Frauen je eigenen Tugenden und Schwächen nicht eingegangen werden. Es soll nur geprüft werden, in welchem Maße es ihnen gelungen ist, geschlechterfeindlichen und misogynen Stimmungen und Urteilen zu entgehen, die im spätantiken religiös-kulturellen Umfeld anzutreffen waren und durch einige Stellen in späten biblischen Schriften einen Hauch von Legitimation vorweisen zu können schienen, desgleichen in welcher Weise sie die mit Gen. 1,27c verbundenen Fragen bedacht und sich den paradiesischen Anfang sowie die eschatologische Aufhebung der Geschlechter in Verbindung mit dem Ende von Fortpflanzung und ehelicher Verbindung vorgestellt haben. Dieser kurze und unvollständige Blick in die Schöpfungstheologie und Eschatologie einiger Väter mag dennoch ein bescheidener Beitrag zur Erforschung der Stellung der Frau in der christlichen Spätantike sein, der K. THRAEDE in seinen Arbeiten durch die Jahre hindurch besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat<sup>8</sup>.

## II.

Bevor die unterschiedlich getönten Stimmen der Väter vorgestellt werden, sei zunächst daran erinnert, daß dem Christentum von Anfang an ein weltflüchtiger Zug zu eigen gewesen ist<sup>9</sup>. Bei Paulus steht er unter dem eschatologischen Vorbehalt der nahen Wiederkunft Christi. Viele seiner Anweisungen erklären sich aus der Überzeugung, daß die Gestalt die-

heit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26–29; ZNW 71 (1980) 74/95.

<sup>6</sup> K. S. FRANK, 'ΑΙΤΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum = BeitrGeschAltMönch u. BenedOrd 26 (Münster 1964); E. DASSMANN, Christusbefolgung durch Weltflucht. Asketische Motive im frühchristlichen Mönchtum Ägyptens: A. GERHARDS / H. BRAKSMANN (Hrsg.), Die koptische Kirche = Urban TB 451 (Stuttgart 1994) 35/8.

<sup>7</sup> H. LAMPARTER, Die Apokryphen I: Das Buch Jesus Sirach: Botschaft des AT 25,1 (Stuttgart 1972) 117f; J. G. SNAITH, Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach = The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible (Cambridge 1974) 130; J. ROLOFF, Der Erste Brief an Timotheus = EvKathKom 15 (Zürich 1988) 138f; G. DAUTZENBERG, Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden: G. DAUTZENBERG u. a. (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum = QuaestDisp 95 (Freiburg 1983) 193/205.

<sup>8</sup> K. THRAEDE, Frau: RAC 8 (1972) 197/269; ders., Ärtger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche: G. SCHARFFENORTH / K. THRAEDE (Hrsg.), »Freunde in Christus werden...« = Kennzeichen 1 (Gelnhausen 1977) 35/178; ders., Augustin – Texte aus dem Themenkreis »Frau«, »Gesellschaft« und »Gleichheit«: JbAC 22 (1979) 70/95; ders., Der mündigen Zählung. Frauen im Urchristentum: Humanistische Bildung 11 (1987) 93/121; ders., Antike: Frauenlexikon (Stuttgart 1988) 54/62; ders., Zwischen Eva und Maria: Das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustinus auf dem Hintergrund der Zeit: W. AFFELDT (Hrsg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter (Sigmaringen 1990) 129/39.

<sup>9</sup> E. DASSMANN, Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft: JbBiblTheol 7 (1992) 191/3.

ser Welt im Vergehen begriffen ist (1 Cor. 7,31). Wo frühchristliche Gruppen diese Naherwartung über die nachapostolische Zeit hinaus virulent erhalten haben, kommt es immer wieder zur Verwerfung aller weltlichen Ordnungen bis hin zum Verbot der Ehe und des Besitzes. Nicht nur von der Kirche abgelehnte und als häretisch verurteilte Gruppen wie die Montanisten, Eustathianer, Messalianer und Priszillianisten, auch die im 2. und 3. Jahrhundert vielfach greifbare Martyriumssehnsucht, das von vielen Vätern gepriesene Jungfräulichkeitsideal, dazu eine breite asketische Bewegung, die im 3. und 4. Jahrhundert in die östliche und westliche Mönchsbeziehung einmündete, bezeugen diesen Strom der Weltverachtung bzw. Weltüberwindung.

Gewiß sind die weltflüchtig-asketischen Neigungen nicht alle genuin christlich, sondern wenigstens zum Teil philosophisch-dualistisch gefärbt und aus der heidnischen Umwelt in das Christentum eingedrungen<sup>10</sup>. Man sollte aber nicht übersehen, daß die christliche Spiritualität sich nicht irgendwann und viel später solchen Einflüssen geöffnet hat, sondern daß bereits die Beschreibung der Jünger Jesu in den synoptischen Evangelien wenn nicht asketische, so doch unbestreitbar die Ordnungen dieser Welt negierende Züge aufweist. Jesu Jünger sind heimatlos. Sie verlassen Haus und Boot und folgen Jesus nach. Ihnen gilt, was Jesus von sich selber sagt: »Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann« (Mt. 8,20). Mit der Heimatlosigkeit verband sich der Verzicht auf die Familie. Nicht mehr die leiblichen Angehörigen bilden die Familie, sondern die Gesinnungsgenossen. Brüder und Schwestern sind diejenigen, die Gottes Wort hören und tun (Lc. 8,19/21)<sup>11</sup>. Von Jesus ist ebenfalls bereits ein Wort überliefert, das für Eheverzicht plädiert: »Es gibt Verschnittene, die sich selbst um des Himmelreiches willen dazu gemacht haben. Wer es fassen kann, der fasse es« (Mt. 19,12)<sup>12</sup>. Das heißt aber, daß nicht nur frühjüdisch-rabbinische, heidnisch-philosophische und gnostisch-dualistische Einflüsse auf die Kirchenväter eingewirkt haben, sondern ebenso die eigene kirchliche Tradition, die eine Neigung zu asketischer Weltflucht begünstigte, nicht zuletzt bei den führenden Bischöfen und Theologen, die angesichts der ausbleibenden Parusie um die Heiligkeit ihrer Gemeinden besorgt waren. Der Wert von Geschlechtlichkeit und Ehe mußte von ihnen im Blick auf die göttliche Schöpfungsordnung zwar reflex-bewußt und in theologischer Verantwortung verteidigt werden, ihre spontane Zuneigung galt aber – nicht zuletzt angesichts des sexuellen und ehelichen Verhaltens in der sie umgebenden spätantiken Gesellschaft – eher dem Eheverzicht und der Jungfräulichkeit. Daß die Mühsal dieser Welt, zu der auch die Last des Leibes und des Geschlechts gehörte, in der künftigen Welt aufgehoben werden würde, dürfte hoffnungsvolle Sehnsucht ihres Glaubens gewesen sein.

### III.

Schon für Klemens von Alexandrien gehört die geschlechtliche Differenzierung der Menschen nur dieser Welt an, denn sie betrifft die Körper und nicht die Seelen und dient

<sup>10</sup> G. KRETSCHMAR, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese: ZThK 61 (1964) 27/67; J. GRIBOMONT, Asceti: DizPatr 1 (1983) 388/91.

<sup>11</sup> G. THEISSEN, Soziologie der Jesusbewegung = Theol. Exist. heute 194 (München 1977) 14/21; L. SCHENKE,

Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung (Stuttgart 1990) 226f.

<sup>12</sup> NIEDERWIMMER (o. Anm. 5) 54/8; P. NAGEL, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums = TU 95 (Berlin 1966) 48/50.

der Erzeugung von Kindern. Ist dieser Zweck erfüllt, können Mann und Frau zu Bruder und Schwester und kann die Frau zum Mann werden, wenn sie »ihr eigenes Wesen abgelegt hat und männlich und vollkommen geworden ist«<sup>13</sup>. Als Mensch, dh. im Hinblick auf die Geistesseele, sind Mann und Frau gleich und gleichwertig und zur selben Tugend und Seligkeit berufen. »Denn in diesem Weltalter«, so heißt es, »heiraten sie und lassen sich heiraten«, in dem allein doch die Frau vom Mann unterschieden wird, »in jenem aber nicht mehr, wo die Siegespreise für dieses aus der Ehe hervorgehende, gemeinsame und heilige Leben nicht für Mann und Frau, sondern für den Menschen aufbewahrt sind, der dann von der Begierde befreit ist, die ihn [in zwei Geschlechtern] trennte«<sup>14</sup>. Für die Zeit des irdischen Zustandes betont Klemens die Unterordnung der Frau unter den Mann, wobei neben den heidnischen Philosophen auch die einschlägigen Stellen der Hl. Schrift zur Begründung herangezogen werden<sup>15</sup>. Eine eingehende Exegese von Gen. 1,27c bei Klemens ist nicht bekannt. Normalerweise besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der ihm geschenkten Geistesseele<sup>16</sup>. Bemerkenswert ist immerhin eine Auslegung im Paidagogos, in der Klemens über die rechte Zeit der geschlechtlichen Vereinigung handelt. Er vergleicht dabei die Zeugung mit einem Landmann, der seinen Samen einem beseelten Acker anvertraut, um dem Vermehrungsgebot des Herrn zu gehorchen. Damit aber wird gerade »in dieser Hinsicht der Mensch ein Abbild Gottes, insofern der Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt«<sup>17</sup>. Auch wenn der Gedanke, daß die Betätigung der geschlechtlichen Kräfte in der Zeugung die Abbildlichkeit des Menschen mit Gott ausmacht, nur einschlußsweise geäußert wird, bleibt er erstaunlich und charakterisiert treffend die ausgewogene und maßvoll asketisch ausgerichtete Beurteilung der menschlichen Geschlechtlichkeit durch Klemens.

Härter aufgrund seiner eigenen Biographie und einer um die Heiligkeit der Brautkirche besorgten Bußaskese urteilt Origenes in der Bewertung des Geschlechtlichen. Gen. 1,27 exegetisiert er in einer doppelten Auslegung. Wörtlich verstanden weist die Erschaffung von Mann und Frau verbunden mit dem Vermehrungsgebot und der Segnung zur Fruchtbarkeit auf die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung und einschlußsweise damit auf die körperliche Fortpflanzung schon im Paradies hin. Vielleicht bedeutet *masculum et feminam fecit eos* aber nichts anderes als die Harmonie der Verbindung, die allen Werken Gottes eigen ist wie Himmel und Erde, Sonne und Mond und anderen Paarverbindungen<sup>18</sup>.

Anschließend erwägt Origenes dann, was die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau *per allegoriam* bedeuten kann. Er meint: »Unser innerer Mensch besteht aus Geist und Seele. Der Mann bezeichnet den Geist, als Seele kann die Frau bezeichnet werden. Wenn Eintracht und Übereinstimmung zwischen ihnen herrschen, sind sie fruchtbar durch die unter ihnen bestehende Übereinkunft und zeugen als Söhne gute Gedanken und nützliche Einsichten und Erkenntnisse, durch welche sie die Erde bevölkern und auf ihr herrschen . . . Wenn aber die mit dem Geist verbundene Seele sich zu körperlichen Begierden abziehen läßt und ihren Sinn auf die Genüsse des Fleisches richtet . . ., dann kann man von einer solchen Seele, die wie durch körperlichen Ehebruch befleckt ist, nicht mit Recht sagen, daß

<sup>13</sup> Strom. 6,100,3 (GCS Clem. 2,482).

<sup>14</sup> Paed. 1,10,3 (GCS Clem. 1,96); Strom. 4,59,1 (GCS Clem. 2,275).

<sup>15</sup> Strom. 4,59/63 (GCS Clem. 2,275/7); G. DELLING, *Geschlechter*: RAC 10 (1978) 794/6.

<sup>16</sup> Vgl. zB. Strom. 6,136,3 (GCS Clem. 2,500); protr. 1,5,4 (GCS Clem. 1,6); exc. Theod. 21,1/3 (SChr 23,98/100).

<sup>17</sup> Paed. 2,83,2 (GCS Clem. 1,208).

<sup>18</sup> In Gen. hom. 1,14 (GCS Orig. 6,18f).



sie fruchtbar ist und sich vermehrt, denn die Kinder der Ehebrecher verkümmern nach der Schrift« (Sap. 3,16)<sup>19</sup>.

Die doppelte Auslegung ist solange unbedenklich, wie die allegorische Deutung nicht als allein gültig absolut gesetzt wird; andernfalls geriete in Verbindung mit der Auslegung anderer Schriftstellen die in der Schöpfungsordnung gründende Zweigeschlechtlichkeit des Menschen aus dem Blickfeld. Ob Origenes, der insgesamt die allegorische Auslegung der literarischen vorzieht, die Notwendigkeit der Allegorese gerade im Schöpfungsbericht betont, in seiner Apokatastasis-Lehre von einem Fall der Geister in die Materie ausgeht und nur mit Einschränkungen und nicht geringer Mühe an der Körperlichkeit des Auferstehungsleibes festhalten kann, an anderen Stellen die wörtliche Auslegung von Gen. 1,27c aufgegeben und sich mit dem allegorischen Verständnis der Paradiesesehe begnügt hat, soll hier nicht weiter untersucht werden<sup>20</sup>. Jedenfalls sind unzulässige Spiritualisierungen der präexistenten und eschatologischen Daseinsweise des Menschen Origenes und den Origenisten später immer wieder vorgeworfen worden<sup>21</sup>.

Schon Methodius – Origenes' subtile Überlegungen nicht selten vergrößernd – wendet sich gegen die als origenistisch angesehene Behauptung, die Kleider aus Fellen, die Adam und Eva nach Gen. 3,21 von Gott erhielten, implizierten die Körperlosigkeit der Menschen vor dem Sündenfall. Methodius verteidigt vehement die Auffassung, daß der Leib nach der Auferstehung in jeder Hinsicht derselbe wie vorher ist – also wohl auch mit den Geschlechtsmerkmalen ausgestattet bleibt<sup>22</sup>. Auch Epiphanius hat den Origenisten vorgeworfen, sie deuteten Ps. 118,67 als das Geständnis der Seele vor ihrem Sündenfall im Himmel und vor ihrer Erniedrigung in den Körper und die Übergabe der Fellkleider als die Erschaffung des Leibes, mit dem die sündig gewordene Seele umhüllt worden sei<sup>23</sup>. Die gnostische Herkunft dieser Vorstellung ist unverkennbar. Die Valentinianer verstanden unter dem Gewand aus Fellen das αἰσθητὸν σαρκίον (wahrnehmbare Fleisch)<sup>24</sup>. Epiphanius wendet sich mit aller Kraft gegen die angebliche oder tatsächliche Leibfeindlichkeit der Origenisten, die den Leib als Fessel und Kerker der Seele bezeichnen, was nach ihm schon deshalb nicht stimmen kann, weil Leib und Seele bereits vor dem Sündenfall miteinander verbunden waren<sup>25</sup>. Vor allem aber polemisiert Epiphanius gegen die origenistische Auferstehungslehre. Origenes hatte die Aufhebung der geschlechtlichen Unterschiede für die Aufgestandenen kräftig unterstrichen<sup>26</sup>. Nach ihm sollten die vollendeten Menschen zur Stufe der Engel aufsteigen und nicht mehr mit einem Menschenleib belastet sein. Epiphanius hält dagegen, daß damit die Auferstehung selbst geleugnet werde, denn nur der Leib, nicht die unsterbliche Seele könne auferstehen. Die Aufgestandenen werden den Worten der Schrift zufolge nicht »ἔσονται ἄγγελοι, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι«<sup>27</sup>. Epiphanius hält Ähnlichkeit nicht für

<sup>19</sup> Ibid. 1,15 (19).

<sup>20</sup> C. Cels. 4,38/40 (GCS Orig. 1,308/14); H. CROUZEL, La doctrine origénienne du corps ressuscité: BullLitt-Eccl 81 (1980) 175/200; 241/66; bes. 196/200; B. DALEY, Eschatologie. In der Schrift und Patristik: HbDogmengesch 4,7a (Freiburg 1986) 126/9.

<sup>21</sup> DALEY 135/7; 228/30.

<sup>22</sup> De res. 2,14, 6/9 (GCS Methodius 360); 3,1,1f (388); 3,12,7 (409); vgl. H. CROUZEL, Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité: Gregorianum 53 (1972) 679/716; bes. 697/701.

<sup>23</sup> Panar. haer. 64,4,7/9 (GCS Epiph. 2,412); ancor. 62 (GCS Epiph. 1,74f); M. MÜLLER, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Regensburg 1954) 11f.

<sup>24</sup> Iren. adv. haer. 1,5,5 (Fontes 8,1,160).

<sup>25</sup> Panar. haer. 64,46,5 (GCS Epiph. 2,471).

<sup>26</sup> In Mt. hom. 17,33 (GCS Orig. 12,1,687/92).

<sup>27</sup> Panar. haer. 64,43 (GCS Epiph. 2,466/8).

Gleichheit; er möchte weder die Seele noch den Leib allein für die Ähnlichkeit heranziehen, noch eines von beiden davon ausschließen<sup>28</sup>. Ganz ähnliche Überlegungen finden sich im Westen bei Hieronymus und später im Osten bei Severus von Antiochien<sup>29</sup>.

Die origenistisch verstandene oder auch mißverstandene Leiblosigkeit des auferstandenen Menschen im eschatologischen Paradies legte es nahe, denselben Zustand auch für das Paradies vor dem Sündenfall und die Umhüllung mit dem materiellen Leib als dessen Folge anzunehmen. Dann bliebe für die Deutung der Zweigeschlechtlichkeit und die eheliche Verbindung von Mann und Frau im Paradies tatsächlich nur eine allegorische Auslegung übrig, wie sie Origenes tatsächlich vorgetragen hat<sup>30</sup>.

Abseits von schwierigen schöpfungstheologischen und anthropologischen Spekulationen schildert Aphrahat das Verhältnis von Mann und Frau. Geschlechtliche Unterschiede spielen für ihn im Himmel keine Rolle mehr, ganz gleich wie man sich die leibliche Beschaffenheit der Gerechten nach der Auferstehung zu denken hat. »Sie nehmen dort keine Frauen und zeugen dort keine Kinder. Dort wird nicht zwischen Männlichem und Weiblichem geschieden, sondern alle sind Söhne des Vaters im Himmel«. Daß es sich so verhält, bezeugen Propheten (Mal. 2,10), Jesus (Lc. 20,35f) und Paulus (Gal. 3,28). In dieser Welt muß es Männer und Frauen geben wegen der Vermehrung des Menschengeschlechtes. »Gott trennte Eva von Adam um der Zeugung willen. Das ist in jener Welt nicht mehr nötig, in der es keinen Mangel, keine Begierde und keine Geburt, kein Enden und kein Schwinden, keinen Tod und keine Vernichtung mehr geben wird«<sup>31</sup>. Bei allem apokalyptischen Realismus, mit dem in poetischen Bildern bei Aphrahat, aber auch bei Ephräm<sup>32</sup>, das Paradies bzw. die Endvollendung geschildert werden, daß die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib nicht die schöpfungsgemäße Differenzierung der Geschlechter wiederholt, scheint in der syrischen Theologie durchgängige Meinung gewesen zu sein. Noch Jakob von Sarugh lehrt, daß die Toten wie begrabene Samen aus dem Scheol erstehen und wie die Engel ohne Geschlechtsunterschiede oder andere Makel gestaltet sein werden<sup>33</sup>.

Anders als bei den Syrern haben in der griechischen Theologie origenistische Vorstellungen weitergewirkt. Das gilt vor allem für Gregor von Nyssa, der bei aller Hochschätzung des Origenes doch auch die Schwäche der Position des Alexandriners an diesem Punkt deutlich gesehen hat. Gregors Lehre von der doppelten Schöpfung des Menschen verdient daher besondere Aufmerksamkeit. »Belastet durch griechische Vorstellungen, unter dem Druck des Mißverhältnisses zwischen dem Wort der Schrift vom Ebenbilde Gottes und dem Menschen, wie er ihn vorfindet«, trägt Gregor sie als eine ausdrücklich so genannte Hypothese vor<sup>34</sup>. Was nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, ist nicht identisch mit dem, was das Elend des gegenwärtigen Menschen ausmacht: »Es machte Gott«, sagt die Schrift, »den Menschen, nach dem Bilde Gottes machte er ihn«. Beendet ist die Schöpfung dessen, der nach dem Bilde wurde. Danach nimmt (die Schrift) das Wort von der Schöpfung wieder

<sup>28</sup> Ancor. 55f (GCS Epiph. 1,64/6).

<sup>29</sup> Vgl. u. S. 53ff; für Hieronymus vgl. S. 56f, für Severus ep. 96 (PO 14,187f); W. DE VRIES, Die Eschatologie des Severus von Antiochien: OrChrPer 28 (1957) 354/80, bes. 374; DALEY (o. Anm. 20) 227f.

<sup>30</sup> Vgl. o. S. 48f; MÜLLER (o. Anm. 23) 13.

<sup>31</sup> Unterweisung 22,12f (»Über den Tod und die letzten Zeiten«) (Fontes 5,2,509f); vgl. E. L. DIETRICH, Der Urmensch als Androgyn: ZKG 58 (1939) 330.

<sup>32</sup> Für Ephräm vgl. die Hymnen über das Paradies, bes. Hymnus 8 (SChr 137,113/7).

<sup>33</sup> DALEY (o. Anm. 20) 219.

<sup>34</sup> R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der »physischen« Erlösungslehre = Philosophia Patrum 2 (Leiden 1974) 67/94; hier 67f; F. FLOERI, Les sens de la »division des sexes« chez Grégoire de Nysse: RevScRel 27 (1953) 106.

auf und sagt: »Männlich und weiblich macht er sie« . . . Also ist die Schöpfung unserer Natur gewissermaßen doppelt, die eine in der Ähnlichkeit mit Gott, die andere in der Teilung der Geschlechter«<sup>35</sup>. Wie bei anderen Vätern auch dienen Gal. 3,28 und Mt. 22,30 par. als Schriftbeweise für den ungeschlechtlichen Menschen als Bild des selbstverständlich ungeschlechtlich gedachten Schöpfers<sup>36</sup>. Nur weil Gott wußte, daß der Mensch sündigen und Gemeinschaft mit dem Niedrigen suchen würde, ließ er etwas vom unvernünftigen Wesen in sein eigenes Ebenbild einfließen. Die Geschlechtlichkeit verbindet den Menschen mit den Tieren und ihrer Fortpflanzung. Hätte Gott nicht den Sündenfall vorausgesehen, wäre dem Menschen die Fortpflanzung nach Art der Engel geschenkt worden<sup>37</sup>. Mit der geschlechtlichen Vermehrung beherrschen nunmehr auch tierische Triebe und Affekte den Menschen, auch wenn sie sich im Paradies noch nicht zeigten. Erst nach dem Sündenfall stürzten sie den Menschen in das uns bekannte mit Schmerzen und Körperlichkeit belastete Leben.

Trotzdem ist die Geschlechtlichkeit an sich nichts Schlechtes. Alle Glieder und Organe des Körpers sind von Gott gebildet worden und dienen dem Leben. Während die meisten Glieder zur Erhaltung des individuellen gegenwärtigen Lebens notwendig sind, sichern die Geschlechtsorgane die Erhaltung der menschlichen Art für die Zukunft. Vom Standpunkt des Nutzens aus gesehen, sind sie daher noch wertvoller als die übrigen Teile des Menschen<sup>38</sup>.

Am Ende soll der anfängliche Zustand wiederhergestellt werden. »Die Gnade der Auferstehung verheißt uns nichts anderes als die *ἀποκατάστασις* der Gefallenen in den ursprünglichen Zustand«<sup>39</sup>. Der Mensch wird den Engeln gleich, denn die Geschlechtlichkeit zum Zwecke der Fortpflanzung ist im Himmel bedeutungslos. Aus diesem Endziel kann gefolgert werden, daß schon das Leben in dieser Welt auf das Erhoffte ausgerichtet werden muß. Die Braut Christi ahmt schon jetzt »durch Leidenschaftslosigkeit die engelhaftige Reinheit nach«<sup>40</sup>. R. M. HÜBNER ist daher der Meinung, daß Gregor die »Hypothese« von der doppelten Schöpfung nicht entwickelt hat, um eine wie auch immer philosophisch gedachte metaphysische Einheit des Menschengeschlechts zu proklamieren, die biblisch betrachtet als »der Leib Christi« angesehen werden kann, sondern um seine Vorstellungen vom leib- und geschlechtslosen Urstand des Menschen mit Gen. 1,27c und der täglichen Erfahrung in Einklang zu bringen. Der Skopus der entsprechenden Stellen aus *De opificio hominis* zielt nicht auf die Gemeinschaft der Menschen im Urstand als solche, sondern auf ihre gemeinsame Jungfräulichkeit<sup>41</sup>. Die Theorie von der doppelten Schöpfung sichert das ontologische Fundament aller Menschen für ihre eschatologische Rückgewinnung, »die ja dadurch erreicht wird, daß die in der »zweiten« Schöpfung hinzugeschaffene geschlechtliche Differenzierung wieder abgelegt wird«<sup>42</sup>. Festzuhalten bleibt schließlich, daß Gregor es sorgfältig vermeidet, die geschlechtliche Differenzierung des Menschen als Strafe oder Folge des Sündenfalls zu erklären. Daß sie *de facto* wenn auch nicht nachfolgend, so doch vorausschauend mit ihm in Verbindung steht, kann Gregor zwar nicht umgehen; er bemüht sich

<sup>35</sup> Homin. op. 16 (PG 44,181); vgl. HÜBNER 68f.

<sup>36</sup> Ibid. 16f (181;188); vgl. K. THRAEDE, Gleichheit: RAC 11 (1981) 153.

<sup>37</sup> Homin. op. 16f; 22 (180/2; 204f).

<sup>38</sup> Or. cat. mag. 28 (PG 45,73).

<sup>39</sup> Homin. op. 17 (PG 44,187f); an. et res. (PG 46,148f; 156).

<sup>40</sup> In Cant. 2,7 (6,134f JÄGER); vgl. DELLING (o. Anm. 15) 798.

<sup>41</sup> Vgl. HÜBNER (o. Anm. 34) 92f.

<sup>42</sup> Ebd. 76.



aber nach Kräften, sowohl der Konstruktion des Origenes als auch der philosophischen Abwertung der irdischen Wirklichkeiten zu entgehen.

Johannes Chrysostomus folgt in vielem den Spuren Gregors. Weniger systematisch und konsequent denkend als dieser, vermeidet er die origenistische Verquickung von Geschlechterentstehung und Sündenfall, gerät aber mit seinen pragmatischen Aussagen ebenfalls in Widersprüche und Verzeichnungen des Schöpfungsberichtes.

Deutlich unterscheidet Chrysostomus zwischen der in Gen. 1,27a/b bezeugten göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen und der geschlechtlichen Differenzierung in Gen. 1,27c. Vernunft und Denkvermögen gehören zur ersten, noch engelgleichen Stufe, die körperliche Ausstattung als Mann oder Frau zur zweiten<sup>43</sup>. Betont er an einer Stelle in polemischer Absicht die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Mannes, der allein niemandem untergeordnet ist<sup>44</sup>, unterscheidet er bei der Erklärung von Gen. 2f genauer: Vor dem Sündenfall war die Frau von gleicher Würde und gleichem Rang wie der Mann; erst durch den Ungehorsam kam es zu ihrer Unterordnung, die in pastoraler Absicht im Anschluß an Gen. 3,16 aber als Hafen, Zuflucht und Sicherheit interpretiert wird<sup>45</sup>.

Der Sündenfall war das große Verhängnis. Vor ihm weilten die Menschen engelgleich im Paradies, »von keiner Begehrlichkeit entflammt, von anderen Leidenschaften nicht berührt, von keiner Naturnotwendigkeit bedrängt«. Es gab keinen Beischlaf, weder Empfängnis noch Geburt. Eva war für Adam lediglich eine Gehilfin, mit Sprache und Verstand begabt wie Adam, ihm zum Trost, nicht zur Fortpflanzung gegeben<sup>46</sup>. Wie die Menschen sich im Paradies vermehrt hätten, weiß Chrysostomus nicht zu sagen. Es macht ihm auch kein Kopfzerbrechen, denn Gott, der die Myriaden der Engel geschaffen hat, wäre um eine Lösung nicht verlegen gewesen<sup>47</sup>. Den Fruchtbarkeitssegens Gottes in Gen. 1,28 muß Chrysostomus entsprechend auf die Zeit nach dem Sündenfall verlegen<sup>48</sup>. Damit erhält auch die Ehe ihren Ursprung im Sündenfall. Sie nimmt ihren Anfang »vom Ungehorsam, dem Fluch und dem Tod. Denn wo der Tod, da ist die Ehe; und wo keine Ehe, da auch kein Tod«<sup>49</sup>. Jungfräulichkeit, Paradies, Himmel und Unsterblichkeit auf der einen, Ehe, Welt und Tod auf der anderen Seite gehören zusammen. Chrysostomus vermeidet zwar die dualistisch-agnostisch-origenistische Verquickung von Sündenfall und Leiblichkeit, entgeht aber nicht der ebenso bedenklichen Koppelung von Sündenfall und Geschlechtlichkeit bzw. deren Ausübung. Die gewiß nicht einfache Lösung Gregors erscheint mit Chrysostomus verglichen dann doch schlüssiger und biblisch verträglicher.

Gen. 1,27 zusammen mit Gen. 2,22 und Gen. 3,16 sind die Bibelstellen, welche die Kirchenväter immer wieder für die Rangordnung der Geschlechter und die Unterordnung der Frau unter den Mann angeführt haben. Die Gleichwertigkeit der Frau, die ebenfalls von allen vertreten wird, wird auf verschiedenen Ebenen angesiedelt. Für die meisten ist die Gottebenbildlichkeit von Gen. 1,27a/b, sofern sie die geist-seelische Verfaßtheit des Menschen meint, die noch der geschlechtlichen Differenzierung vorausliegt, die biblische Grundlage, auf der die Ebenbürtigkeit aller Menschen im Sinn von Gal. 3,28 garantiert ist. Andere sehen Männer und Frauen ethisch gleichgestellt, mit gleicher Würde und Berufung

<sup>43</sup> Homin. op. 16 (PG 44,181).

<sup>44</sup> In Gen. s. 2,2 (PG 54,589).

<sup>45</sup> Ibid. 4,1 (594); vgl. DELLING (o. Anm. 15) 798f.

<sup>46</sup> In Gen. hom. 15,3f (PG 53,122/4).

<sup>47</sup> Virg. 14f; 17 (PG 48,544; 546).

<sup>48</sup> Exp. in ps. 113,5 (PG 55,312); virg. 17; 19 (PG 48,546f).

<sup>49</sup> Virg. 14 (PG 48,544); in Gen. hom. 18,4 (PG 53, 153); vgl. Athanas. exp. in ps. 50,7 (PG 27,239); MÜLLER (o. Anm. 23) 17.

versehen, selbst wenn im körperlichen und gesellschaftlichen Bereich die Frau dem Mann als unterlegen erscheint. Gerade die Bildung der Frau aus der Rippe des Mannes in Gen. 2,22 erscheint einigen Vätern nicht als Unterordnung, sondern als Hinweis auf die leibliche und seelische partnerschaftliche Natur der beiden Geschlechter. Einig sind sich alle Väter in der Unterordnung der Frau unter den Mann als Folge des Sündenfalls und der Strafsentenz von Gen. 3,16. Auch wenn über die Frage der Stellung der Frau in frühchristlicher Zeit hier nicht ausdrücklich gehandelt werden soll, sei auf den Zusammenhang dieses Problems mit der Lehre der Väter über die Erschaffung, den Leib und die Geschlechtlichkeit des Menschen doch wenigstens hingewiesen<sup>50</sup>.

#### IV.

Im Westen hat die Auslegung von Gen. 1,27c keine besondere Rolle gespielt. Das gilt schon für Tertullian, bei dem die Bemerkung über die zweigeschlechtliche Erschaffung des Menschen bei der Beschreibung des Schöpfungsvorganges übergangen<sup>51</sup> oder im Hinblick auf die Qualität des Schöpfers nur kurz gestreift wird<sup>52</sup>. Das bedeutet natürlich nicht, die menschliche Geschlechtlichkeit habe Tertullian nicht interessiert; sie hat nur einen anderen Ansatzpunkt und kommt vor allem bei der Beurteilung der Frau zum Zuge. Diese ist sehr widersprüchlich, je nachdem mit welchem Ziel Tertullian argumentiert. Eine breite Wirkungsgeschichte hat sein auf rabbinischen Ausdrücken aufruhender und in einem breiten religionsgeschichtlichen Zusammenhang stehender Satz von der Frau als *ianua diaboli* gehabt<sup>53</sup>. Zu beachten ist allerdings, daß diese Stelle hochrhetorisch eine Schrift einleitet, die für die Verschleierung der Frau eintritt und die Verführung zur Sünde sowie die Straffolgen für die Frau (Unterordnung unter den Mann usw.) theologisch, nicht anthropologisch begründet<sup>54</sup>. Gegen Markion hält Tertullian daran fest, daß die Seelen nicht schon vor der Leibwerdung geschlechtlich bestimmt sind, sondern erst bei der Zeugung die Differenzierung beginnt<sup>55</sup>. Mann oder Frau ist der Mensch von Anfang seiner Menschwerdung an, wenn auch diese Verschiedenheit erst nach dem Sündenfall als solche erkannt wurde, als Adam und Eva sich ihrer Nacktheit zu schämen begannen<sup>56</sup>. Eine vollständige Gleichberechtigung der Geschlechter vertritt Tertullian auf ethisch-asketischem Gebiet. Mit bewegten Worten vermag er Sittenreinheit und Todesmut im Bekenntnis christlicher Frauen zu rühmen<sup>57</sup>. Besonders in den warmherzigen Partien der Bücher an seine Frau (*Ad uxorem*) findet er eindringliche Worte für die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau im ge-

<sup>50</sup> Umfangreiches Material und Literaturhinweise dazu bei THRAEDE, Frau (o. Anm. 8) 236/9; F. CRÜSEMANN / H. THYEN, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau (Gelnhausen/Berlin 1977); S. HEINE, Frauen der frühen Christenheit (Göttingen 21987).

<sup>51</sup> Adv. Marc. 5,6,11 (CCL 1,681); pud. 16,6 (CCL 2,1312); res. mort. 9,1 (CCL 2,932); adv. Herm. 26,1 (CCL 1,418f).

<sup>52</sup> Adv. Marc. 2,12,2 (CCL 1,481); 4,17,4 (586).

<sup>53</sup> Cult. fem. 1,1,2 (CCL 1,343); vgl. THRAEDE, Ärger (o. Anm. 8) 130f; F. F. CHURCH, Sex and Salvation in Tertullian: HarvTheolRev 68 (1975) 85/8.

<sup>54</sup> Vgl. auch virg. vel. 9,1; 10,1f (CCL 2,1218f); CHURCH 88/101 weist darauf hin, daß die Frau für Tertullian nicht nur *ianua diaboli*, sondern auch *ianua innocentiae* und *ianua regni* ist.

<sup>55</sup> Anim. 36,2f; vgl. J. H. WASZINK, Q. Sept. Flor. Tertulliani de anima (Amsterdam 1947) 419f.

<sup>56</sup> Virg. vel. 8,3; 11,2 (CCL 2,1218; 1220); vgl. DELING (o. Anm. 15) 800.

<sup>57</sup> Ad nat. 1,18 (CCL 1,37f); apol. 50,5 (CCL 1,170); monog. 17,2 (CCL 2,1252).

meinsamen Glauben, in dem aller Antagonismus der Geschlechter aufgehoben ist. »Welch schönes Zweigespann sind ein Paar Gläubige, die eine Hoffnung, ein Ziel ihrer Wünsche, einerlei Lebensweise und dieselbe Art des Dienstes haben. Sie beide sind Geschwister, Mitknechte, es ist kein Unterschied vorhanden, weder an Geist noch an Körper«<sup>58</sup> – gemeint im Hinblick auf häusliches Gebet, kirchlichen Gottesdienst und Caritas. Natürlich kennt auch Tertullian den Gedanken vom Aufhören aller geschlechtlichen Unterschiede bei der Auferstehung, bei der Mann und Frau dasselbe Geschlecht annehmen werden, nämlich die *substantia angelica*<sup>59</sup>. Hier auf Erden werden schon die Ehelosen der Familie der Engel gezählt<sup>60</sup>.

Den Gedanken von der *anticipatio* der himmlischen Daseinsweise durch jungfräuliches Leben bezeugt ebenfalls Cyprian. Den Jungfrauen schreibt der Bischof: »Was wir dereinst sein werden, das habt ihr schon angefangen zu sein. Ihr habt die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt inne . . . Solange ihr keusch und jungfräulich bleibt, seid ihr den Engeln Gottes gleich«<sup>61</sup>. Das pseudocyprianische Schrifttum führt diese Vorstellung noch weiter aus und verselbständigt sie gegenüber der Verheißung in den synoptischen Evangelien. Die Jungfräulichkeit schafft anstelle von männlich und weiblich die *tertia forma* eines Neutrum-Geschlechts; sie bewahrt den Zustand der Keuschheit, in dem das eigene Geschlecht noch nicht bewußt geworden ist. Auf diese Weise läßt sie schon vor der Auferstehung das engelgleiche Bild der Auferstehung in diesem Leben ansichtig werden<sup>62</sup>. Wenn in einer pseudocyprianischen Schrift der enthaltsam lebende Asket (*agonista*) an die Stelle der »Werktagsengel« tritt, so wie Christus an die Stelle des »Sabbatengels«<sup>63</sup>, zeigt sich – anders als bei Tertullian und Cyprian – ein Hintergrund, der von fremden, gnostisch-alexandrinischen Einflüssen geprägt ist<sup>64</sup>.

Die Aussagen über die Jungfräulichkeit bestimmen von nun an stark die Ausführungen über Sinn und Funktion der Geschlechter. Eindringliches Beispiel dafür ist Ambrosius von Mailand. Neu hinzu kommt bei ihm, daß die Jungfräulichkeit, durch die Evas Fehltritt und alle weibliche Schwäche überwunden wird, nicht nur abstrakt beschrieben, sondern an konkreten Beispielen jungfräulichen Lebens (Agnes, Thekla) und besonders am Vorbild Marias aufgezeigt wird. So heißt es im Lukaskommentar: »Wie nämlich die Sünde von der Frau ausging, so nehmen auch die Heilsgüter von der Frau ihren Anfang: auch Frauen legen, weiblichem Tun entsagend, die Schwachheit ab, und die Seele, die geschlechtslose, eifert wie Maria, die sündenlose, frommen Eifers keuschem Wandel nach«<sup>65</sup>. Was die theologische Anthropologie angeht, die mit wichtigen Elementen im vorhergehenden Zitat enthalten ist, so übernimmt Ambrosius von Origenes die Auffassung von einer doppelten Schöpfung. Dh. der nach Gen. 1,26 geschaffene unkörperliche Mensch ist nicht identisch mit dem nach Gen. 2,7 beschriebenen *homo plasmatus*; er ist vielmehr gestaltet nach dem »inneren Menschen« von Col. 3,9/11, der zeit- und ortsentoben nach dem Bild Gottes erneuert

<sup>58</sup> Ad uxor. 2,8,7 (CCL 1,393).

<sup>59</sup> Cult. fem. 1,2,5 (CCL 1,345f); adv. Valent. 32,5 (CCL 2,776).

<sup>60</sup> Ad uxor. 1,4,4 (CCL 1,377).

<sup>61</sup> Hab. virg. 22 (CSEL 3,1,203).

<sup>62</sup> Sing. cleric. 40 (CSEL 3,3,215); vgl. bon. pud. 7 (ibid. 18); DELLING (o. Anm. 15) 800; J. MASSINGBERG FORD, The Neutrum Genus of the Pseudo-Cyprianic Literature: StudPatr 6,4 = TU 81 (Berlin 1962) 58/61.

<sup>63</sup> De centesima 21; 23; 25 (R. REITZENSTEIN, Eine

frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens: ZNW 15 [1914] 60/90, bes. 67f).

<sup>64</sup> Vgl. FRANK (o. Anm. 6) 170f.

<sup>65</sup> Exp. ev. Luc. 2,28 (CSEL 32,4,56); zur Parallele Eva-Maria vgl. bereits Justin. dial. 100 (1,2,348 OTTO); Iren. adv. haer. 3,22,4 (SChr 34,378/82); Tertull. carn. Chr. 17 (CCL 2,903/5); W. SEIBEL, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius = MünchTheolStud 2,14 (München 1958) 83; THRAEDE, Zwischen Eva und Maria (o. Anm. 8) 129; 134f.

worden ist. *Quod enim secundum imaginem est, non est in corpore nec in materia, sed in anima rationabili*<sup>66</sup>. Der sichtbare, in das Paradies versetzte »äußere Mensch« ist der aus Staub/Erde geschaffene, in den Gott eine lebendige Seele eingehaucht hat, wobei die Seele den absoluten Vorrang vor dem Leib hat und das Wesen des Menschen ausmacht. »So ist also unsere Seele das Nachbild Gottes. In ihr, o Mensch, ruht dein ganzes Sein; denn ohne sie bist du nichts, sondern bist Erde und wirst in Erde aufgelöst«<sup>67</sup>. Daß mit dieser Betonung der Seele als der personalen Mitte eine gewisse Unterbewertung des Leibes einhergeht, der als Hülle, Kleid oder Besitztum zum Menschen gehört, aber nicht den Menschen ausmacht, ist unverkennbar<sup>68</sup>. Vor einer unbiblischen vollständigen Abwertung des Leibes wurde Ambrosius jedoch bewahrt durch seine Christologie, in der er an der wahren Menschwerdung Christi mit Leib und Seele festhält<sup>69</sup>. Die Verbindung von Seele und Leib betrachtet Ambrosius gern unter dem Bild der Ehe, wobei der rationale Teil der Seele (*νοῦς*) mit dem männlichen Teil gleichgesetzt und durch Adam abgebildet wird, während der niedere Teil der Seele zusammen mit dem Leib den weiblichen Teil darstellt (*sensus, αἰσθησις*) und durch Eva symbolisiert wird<sup>70</sup>.

Diese Konstruktion hat weitreichende Folgen, wenn der Widerstreit zwischen Leib und Geistseele anhand der Sündenfallgeschichte erläutert wird, in der Eva den Adam zu Fall gebracht hat<sup>71</sup>. Dann wird nämlich die Geschlechtlichkeit, die sonst in der ganzen Schöpfungstheologie des Ambrosius keine Rolle spielt, durch die Gleichsetzung von Leib und Seele mit Eva und Adam auf der allegorischen Ebene zum Ursprung der Sünde. Tatsächlich bleibt die Sünde bei Ambrosius – zumindest in den frühen und in philonischer Tradition stehenden Werken – aufs engste mit der Leiblichkeit verknüpft, für die geschlechtsspezifisch die Frau steht. Solange Adam im Paradies allein war, sündigte er nicht, »weil sein Geist Gott anhing. Nachdem ihm die Frau zugesellt war, konnte er (*non potuit*) an den himmlischen Geboten nicht mehr festhalten«<sup>72</sup>. Auf die Frage, ob Adam dann nicht besser allein geblieben wäre, gibt der Bischof eine Antwort, die erkennen läßt, daß man in der Bewertung der Geschlechtlichkeit bei der – soweit sie philonisch-philosophisch inspiriert ist – ein wenig resignativ erscheinenden Anthropologie des Ambrosius nicht stehen bleiben darf, sondern seine besonders in den Spätschriften entfaltete Erlösungslehre mit einbeziehen muß: »Lieber wollte Gott, daß es viele gäbe, die er retten und denen er die Sünden vergeben könnte, als den einen Adam allein, der frei geblieben wäre von Schuld«<sup>73</sup>. Darum ist auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, um derentwillen Eva dem Adam zugeführt wurde, kein Verhängnis, denn »wenn auch nicht Adam verführt wurde, sondern die Frau verführt wurde und in Sünde fiel, sie wird dennoch gerettet werden durch das Gebären von Nachkommenschaft, unter der sie auch Christus geboren hat«<sup>74</sup>.

Leider gibt es im gesamten erhaltenen Werk des Ambrosius keine Auslegung des Schlußteils von Gen. 1,27: »Als Mann und Frau erschuf er sie«. Allerdings hatte er in Basi-

<sup>66</sup> Exp. in ps. 118,10,15 (CSEL 62,212); weitere Stellen bei SEIBEL 12/4.

<sup>67</sup> Exam. 6,7,43 (CSEL 32,1,234).

<sup>68</sup> Belege bei Ambrosius und Hinweise auf einwirken der philosophische Traditionen bei SEIBEL (o. Anm. 65) 18/24.

<sup>69</sup> Incarn. 2,11 (CSEL 79,229).

<sup>70</sup> Vgl. SEIBEL (o. Anm. 65) 39/43.

<sup>71</sup> Parad. 15,73 (CSEL 32,1,331); Noe 5,12 (CSEL

32,1,421); exp. ev. Luc. 4,66 (CSEL 32,4,172f); vgl. E. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand = MünstBeitrTheol 29 (Münster 1965) 16f.

<sup>72</sup> Ep. 49,2 (PL 16,1154); DASSMANN 47/50.

<sup>73</sup> Parad. 10,47 (CSEL 32,1,304f).

<sup>74</sup> Ibid. 10,47; vgl. DASSMANN (o. Anm. 71) 105f; SEIBEL (o. Anm. 65) 79.



lius' Hexameron, das ihm bei seinen eigenen Predigten über das Sechstagerwerk als Vorlage diente, keine entsprechenden Ausführungen gefunden, da dieser die Stelle übergeht. Ob man davon ausgehen kann, daß Ambrosius – wie Origenes, dessen Genesis-Homilien er gekannt haben dürfte – Mann und Frau als Geist und Seele des »inneren Menschen« gedeutet haben würde, mag dahingestellt bleiben<sup>75</sup>. Durch sein Schweigen hat er es vermieden, erklären zu müssen, wie der unkörperliche, zeit- und ortlose, gottebenbildliche Mensch Mann und Frau sein kann. Dem androgynen Ausweg sowie den gefährlichen oder gewundenen Auslegungen mancher ihm vorausliegender Erklärer ist er damit glücklich entronnen. Ihm stellt sich die Problematik Leib – Geist, Frau – Mann erst in der durch Gebot, Verführung und Fall geprägten Situation des Paradieses, bei der die über Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit fallenden Schatten durch eine gläubige Erlösungsgewißheit aufgehellert werden können.

Im Rahmen seiner Ehelehre vermag Ambrosius unter pastoraletischen Gesichtspunkten durchaus positiv über die menschliche Geschlechtlichkeit und die aus ihr resultierende Fruchtbarkeit zu lehren. Allerdings bleibt eine unterschwellige Skepsis vor allem gegenüber der mit der geschlechtlichen Betätigung verbundenen sinnlichen Lust spürbar, die nur durch die klaren Worte der Hl. Schrift korrigiert werden. Sie lassen Ambrosius bekennen: »Ich billige die Ehe und verurteile jene, welche sie zu mißbilligen pflegen . . . Wer die Ehe verwirft, verwirft auch den Kindersegen, ja er verwirft die menschliche Gesellschaft, die auf dem Wege geschlechtlicher Abfolge sich fortpflanzt«<sup>76</sup>. Die spontane Liebe des Bischofs gilt jedoch den jungfräulich lebenden Menschen.

Breiten Raum nimmt in seinem Denken die Vorstellung von der *vita angelica* ein. Die in Keuschheit Lebenden verpflanzen himmlische Lebensart bereits auf diese Erde<sup>77</sup>. Derer ist das Himmelreich, »die wieder keusch geworden sind wie die Kinder, unkundig des Lasters«<sup>78</sup>. Dabei bedeutet Jungfräulichkeit für Ambrosius nicht nur körperliche Unversehrtheit, sondern vor allem Streben nach und Bewährung in der Tugend – wiederum gezeichnet nach dem Vorbild Marias<sup>79</sup>. Der häufig anzutreffende Vergleich zwischen Jungfräulichkeit und Martyrium macht dabei deutlich, daß nach Ambrosius den Jungfrauen eine eminent ekklesiologische Bedeutung zukommt: in der Nachfolge der Märtyrer bilden sie den innersten Kern der zur Heiligkeit berufenen *sponsa-ecclesia*<sup>80</sup>.

Auch Hieronymus gehört zu den eifrigen Propagandisten des jungfräulich-asketischen Ideals. Gleichwohl beweist er in der Erklärung von Mt. 22,30 eine bemerkenswerte Nüchternheit. In einem Brief an die Witwe Theodora schreibt er: »Wenn die Schrift sagt: »Sie werden nicht heiraten noch geheiratet werden«, so soll damit nicht die Natur und Wesenheit des menschlichen Leibes aufgehoben werden, sondern der Heiland will auf die Größe unserer Herrlichkeit hinweisen. Es heißt ja nicht: »Sie werden Engel sein«, sondern »sie werden wie die Engel sein«. Versprochen wird nur die Ähnlichkeit mit den Engeln, aber von einer Verwandlung ist nicht die Rede. Sie werden wie die Engel sein, bedeutet: »Sie werden Engeln ähnlich sein«. Sie werden also keineswegs aufhören, Menschen zu sein, wohl werden sie verklärt werden und im himmlischen Glanz wie Engel leuchten, aber sie werden Men-

<sup>75</sup> SEIBEL 91; für Origenes vgl. S. 48.

<sup>76</sup> Virginib. 1,34 (PL 16,209).

<sup>77</sup> Exhort. virg. 4,19 (PL 16,357); weitere Belege bei FRANK (o. Anm. 6) 173/5.

<sup>78</sup> Virginit. 6,30 (PL 16,287).

<sup>79</sup> Virginib. 2,6.15 (PL 16,220; 222); exp. ev. Luc. 2,8 (CSEL 32,4,45).

<sup>80</sup> E. DASSMANN, Ambrosius und die Märtyrer: JbAC 18 (1975) 67f.

schen bleiben, so daß der Apostel ein Apostel und Maria Maria bleibt. Weg mit der vererblichen Irrlehre, die unsichere und phantastische Versprechungen macht, dafür uns ein bescheidenes Glück raubt, das aber wenigstens den Vorteil der Sicherheit hat«<sup>81</sup>. In frühen Schriften hatte Hieronymus gegen Jovinian die Geschlechtslosigkeit des Auferstehungsleibes verteidigt; nach dem Bruch mit dem Spiritualismus des Origenes und in der heftigen Auseinandersetzung mit dem origenistischen Bischof Johannes von Jerusalem setzte er sich nunmehr vehement für die Integrität des menschlichen Auferstehungsleibes ein, der sich nicht in der Materialität einzelner Glieder und Organe, sondern nur in ihrem rechten Gebrauch vom irdischen Leib unterscheidet<sup>82</sup>.

Abschließend sei noch ein kurzer Blick auf Augustinus geworfen, der vielen als derjenige gilt, der mit seiner Erbsündenlehre wie kein anderer die christliche Vorstellung von der menschlichen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit belastet hat. Dabei hat gerade Augustinus zu Gen. 1,27c einige klare Aussagen gemacht, welche die gottgewollte und schöpfungsmäßige Verankerung der menschlichen Geschlechtlichkeit gegen alle spiritualistischen Umdeutungen festhalten. Es genügt, auf eine Stelle aus dem Gottesstaat zu verweisen: »Wir dagegen zweifeln durchaus nicht, daß wachsen und sich mehren und die Erde erfüllen gemäß dem Segen Gottes eine Gabe der Ehe sei und daß Gott die Ehe vor der Sünde des Menschen von Anfang an eingesetzt habe, indem er Mann und Frau erschuf, ein geschlechtlicher Unterschied, der eben im Fleisch klar sich zeigt. Und gerade diesem Werke Gottes ist der Segen beigefügt, um den es sich handelt. ›Als Mann und Frau erschuf er sie‹, heißt es in der Schrift, und im unmittelbaren Anschluß daran fährt sie fort: ›Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und herrschet über sie‹. Man kann dies ja alles recht wohl auch in einem geistigen Sinn auffassen, jedoch der Ausdruck ›Mann und Frau‹ widerstrebt der Beziehung auf etwas Entsprechendes in ein und demselben Menschen, etwa in dem Sinn, daß sich in ein und demselben Menschen zweierlei findet, etwas, was herrscht, und etwas, was beherrscht wird; vielmehr sind, wie daraus, daß von Leibern verschiedenen Geschlechts die Rede ist, ganz augenscheinlich hervorgeht, Mann und Frau so erschaffen worden, daß sie durch Zeugung von Nachkommenschaft wachsen und sich mehren und die Erde erfüllen sollen, und es hätte keinen Sinn, sich gegen diese wörtliche Auffassung zu sperren«<sup>83</sup>. Die Fronten sind klar: Augustinus wehrt sich gegen eine Exegese, die mit noch weiter zurückreichenden Wurzeln seit Origenes in der östlichen Theologie verbreitet war. Er dürfte erkannt haben, daß alle Auslegungen, die die menschliche Geschlechtlichkeit und deren Zweck, die Fortpflanzung, dem paradiesischen Menschen vor dem Sündenfall absprachen, geschlechtliche Differenzierung und leibliche Zeugung zu einer Folge des Sündenfalls herabwürdigen mußten<sup>84</sup>.

An anderer Stelle wendet sich Augustinus ebenso entschieden gegen ein androgynes Mißverständnis von Gen. 1,27c. Er weiß, daß manche sich scheuen zu sagen, »als Mann und Frau schuf er ihn, damit man nicht gleichsam an eine Art Ungetüm denke (*ne quasi monstrum aliquid intelligeretur*), wie es die sogenannten Mannweiber sind«<sup>85</sup>. Auch die Auferste-

<sup>81</sup> Ep. 75,2 (PL 22,686f); vgl. ep. 108,23 (900f); adv. Jovin. 1,36 (PL 23,271/3); c. Joan. Hier. 31f (399/401); c. Ruf. 1,23; 2,5 (CCL 79,22f; 36f).

<sup>82</sup> Vgl. DALEY (o. Anm. 20) 168.

<sup>83</sup> Civ. Dei 14,22 (Übersetzung nach BKV 16,345f); vgl. Gen. ad litt. 3,21f (CSEL 28,1,88/90). Augustinus

kennt auch allegorische Auslegungen der Stelle, zB. conf. 13,24,35/7; bon. coniug. 2,2 (CSEL 41,188/90).

<sup>84</sup> Vgl. MÜLLER (o. Anm. 23) 22.

<sup>85</sup> Trinit. 12,6,8 (CCL 50,362f); vgl. Gen. ad litt. 3,22 (CSEL 28,1,88/90).

hung verwischt nicht den Unterschied der Geschlechter. Dem Auferstehungsleib werden nur die Gebrechen abgestreift, die Natur bleibt ihm erhalten. »Ein Gebrechen aber ist die weibliche Geschlechtlichkeit nicht, sie ist vielmehr Natur, die fortan erhaben sein wird über Beilager und Geburt.«<sup>86</sup>. Des weiteren bezeugt Augustinus die Gleichwertigkeit der Geschlechter. Der Frau wurde bei der Erschaffung die *anima* auf die gleiche Weise gegeben wie dem Manne<sup>87</sup>.

Allerdings wird man zugeben müssen, daß nicht alle Aussagen Augustins so eindeutig sind wie die eben zitierten. In der Frontstellung gegen Manichäer und Pelagianer und belastet durch die sexuellen Erfahrungen in der eigenen Vergangenheit, schwanken Augustins Aussagen in den frühen Schriften, ehe sich die hier vorgetragene Ansicht mit ruhiger Festigkeit durchsetzt<sup>88</sup>.

Allein an einem Unterschied zwischen der Fortpflanzung im Paradies und nach dem Sündenfall hält Augustinus auch später noch fest: Die Betätigung der Geschlechtlichkeit wäre im Paradies dem freien Willen des Menschen unterworfen gewesen und ohne sexuelle Lust vor sich gegangen. Erst nach dem Ungehorsam des Menschen gegenüber Gott kündigt der Körper dem Geist zur Strafe den Gehorsam auf<sup>89</sup>. »Dieser Ungehorsam des Fleisches, der sich in der geschlechtlichen Erregung äußert, selbst wenn man ihr nicht freien Lauf läßt, war nicht in den ersten Menschen«<sup>90</sup>. Im Paradies gab es keine *libido*; sie entstand erst im Leib des Todes nach der Sünde »als ein Ungehorsam zur Vergeltung des Ungehorsams«<sup>91</sup>. Selbst als er später in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern zugeht, daß körperliche Lust auch die Fortpflanzung im Paradiese begleitet haben könnte, hält er daran fest, daß diese dann dem menschlichen Willen unterworfen geblieben wäre<sup>92</sup>. Dh. die *libido* muß nicht an sich schlecht sein, wird aber nach dem Sündenfall zu einer *inobedientia carnis*, die den Willen überwältigt und das Denken ausschaltet<sup>93</sup>.

Auf die vielfältigen Verklammerungen dieser Überlegungen über die Paradiesesehe mit Augustins Lehre über Erbsünde, Konkupiszenz, Ehe und Ehezwecke braucht hier nicht mehr eingegangen zu werden. In seinen ethisch-paränetischen Mahnungen, die Männern und Frauen dieselbe Berufung und Verpflichtung zur Heiligkeit zuweisen, sowie im Lobpreis der Jungfräulichkeit, in der eine Wiederherstellung des Paradieses und eine Antizipation des Himmels gesehen wird, folgt Augustinus der Tradition seiner Vorgänger, insbesondere des Ambrosius.

## V.

Eine kurze Zusammenfassung der hier vorgetragenen Überlegungen muß auf folgende Punkte aufmerksam machen:

1. Die Frage der Väter nach dem Ursprung und der Funktion menschlicher Geschlechtlichkeit weist zurück auf die bemerkenswert klaren Aussagen des Schöpfungsberichtes von

<sup>86</sup> Civ. Dei 22,17 (CSEL 40,2,625f).

<sup>87</sup> Gen. ad litt. 9,3/11 (CSEL 28,1,271/81); vgl. DEL-  
LING (o. Anm. 15) 802.

<sup>88</sup> Vgl. MÜLLER (o. Anm. 23) 19/21.

<sup>89</sup> Civ. Dei 14,14.16.24 (CSEL 40,2,34; 37f; 50/2).

<sup>90</sup> Pecc. mer. 2,22 (CSEL 60,107f).

<sup>91</sup> Nupt. 2,13 (CSEL 42,279).

<sup>92</sup> C. duas ep. Pel. 1,17 (CSEL 60, 450/2); c. Jul. op.  
imp. 6,22 (PL 45, 1550/4).

<sup>93</sup> Civ. Dei 14,16 (CSEL 40,2,37f); pecc. orig. 35,40  
(CSEL 42,198f); c. Jul. op. imp. 4,39 (PL 45, 1359f);  
J. MAUSBACH, Die Ethik des heiligen Augustinus 2 (Frei-  
burg 1929) 162; MÜLLER (o. Anm. 23) 25/7; H. HER-  
TER, Genitalien: RAC 10 (1978) 50f.

Gen. 1f, in denen sowohl die Ebenbildlichkeit als auch die Geschlechtlichkeit von Mann und Frau in der Schöpfungsordnung verankert sind. Das NT hat sie in voller Klarheit übernommen. In Mt. 19, 4/8 wird die Unauflöslichkeit der Ehe mit der Schöpfungsordnung von Gen. 2,24 begründet. Eine gewisse Unsicherheit brachte aber bereits das Wort vom engelgleichen Leben der auferstandenen Gerechten in die patristische Exegese von Gen. 1,27c. Wenn es im Himmel keine Ehe, keine Fortpflanzung, keine geschlechtliche Betätigung mehr gibt, bedeutet Zweigeschlechtlichkeit dann nicht doch einen Zwiespalt im Menschen, eine Entfremdung von seinem Wesen, die in der Vollendung des Jenseits wieder aufgehoben wird? War vielleicht der Anfang des Menschen ungeschlechtlich und seine Aufspaltung in männlich und weiblich eine Folge des Sündenfalls?

Bezeichnenderweise hatten einige Rabbinen den Mythos vom androgynen Urmenschen aufgegriffen, der auch bei Philon anklingt und vor allem in der Gnosis und in einigen frühen judenchristlichen Schriften weiterwirkt<sup>94</sup>. Leib, Geschlecht und Frau gerieten auf diese Weise in eine zunehmend negative Beurteilung – gleichsam als Stufen wachsender Entfremdung.

2. Manche Väter haben sich schwergetan, angesichts dieser Umwelteinflüsse, die auch in biblischen Schriften – Sir. 25,24; 1 Tim. 2,13f – Spuren hinterlassen haben, die theologische Höhe der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte und der jesuanischen Ehelehre durchzuhalten und nicht einem tief eingewurzelten Mißtrauen gegenüber Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit nachzugeben. Wenn der ehelose Himmel das wiederhergestellte Paradies sein würde, stellte sich die Frage, ob nicht eine engelgleiche Lebensweise die paradisiische Existenz des Menschen vor dem Sündenfall bestimmt hatte.

Unaufgebare Positionen, an denen die Väter zumindest theoretisch und in ihren klar formulierten Aussagen festgehalten haben, sind die Gutheit des geschlechtsspezifisch geprägten Leibes, der keinen ontologischen Dualismus zwischen Leib (böse) und Seele (gut) zuließ, sowie die grundsätzliche Entkoppelung von Sündenfall und geschlechtlicher Differenzierung des Menschen. In welchem Umfang Leib und Geschlecht im Paradies gleichwohl schon eine (negative) Rolle spielen, wird mit vielen Abstufungen beantwortet.

3. Klemens von Alexandrien beschränkt die Geschlechtlichkeit auf die Körper; sie betrifft nicht die Seelen. In der Lebensweitergabe durch Zeugung ist der Mensch Abbild des lebenspendenden Gottes. Im Hinblick auf die irdische Ordnung ist die Frau dem Mann untergeordnet, im Hinblick auf die Geistseele gleichrangig und zur selben Tugendhöhe berufen wie der Mann.

Für Origenes weist Gen. 1,27c wörtlich verstanden auf die Geschlechtlichkeit des Menschen und die Fortpflanzung bereits im Paradies hin; allegorisch betrachtet entsprechen Mann und Frau in der Bibelstelle Geist und Seele im selben Menschen, die in Harmonie oder Unfrieden miteinander leben können.

Epiphanius und andere haben Origenes bzw. den Origenisten vorgeworfen, sie lehrten einen Sündenfall der Seele im Himmel sowie ihre Erniedrigung in den Körper, und die Fellkleider von Gen. 3,21 deuteten sie als Umkleidung der Seele mit dem Leib nach dem Sündenfall.

Soweit geht Gregor von Nyssa nicht; für ihn ist die geschlechtliche Differenzierung nicht Straffolge des Sündenfalls, sondern diesen vorausschauend von Gott eingerichtet wor-

<sup>94</sup> Vgl. DASSMANN, *El hombre* (o. Anm. 3) 282/5.



den. Da am Ende der anfänglich engelgleiche Zustand wiederhergestellt wird, nehmen ihn die jungfräulich lebenden Menschen schon hier auf Erden vorweg.

Johannes Chrysostomus meint, im Paradies hätten sich die Menschen ungeschlechtlich vermehrt, Eva wäre Gehilfin Adams gewesen. Die Ehe ist demzufolge nicht schlecht, aber doch eine Folge des Sündenfalls.

Im Westen verzichtet Tertullian darauf, den Beginn der Zweigeschlechtlichkeit genau festzulegen. Widersprüchlich ist seine Bewertung der Frau, die entsprechend dem Argumentationszusammenhang als *ianua diaboli*, aber auch als gleichberechtigt dem Mann und ihm gleich an Geist und Tugend beschrieben werden kann.

Die pseudocyprianischen Schriften forcieren das Virginitätsideal. Die Jungfräulichkeit schafft anstelle von Männlich und Weiblich die *tertia forma* eines Neutrum-Geschlechts.

Ambrosius übernimmt die Auffassung von einer doppelten Schöpfung: Der gottebenbildliche Kern des Menschen ist seine geschlechtslose Geistseele. Da Leib und Sinne aber negativ gesehen werden, ist die allegorische Identifizierung der *mens* mit Adam, der *sensus* mit Eva nicht unbedenklich. Die *vita angelica* der Jungfrauen wird hochgeschätzt, weil sie die Heiligkeit der *sponsa ecclesia* verwirklichen.

Nüchterner und wortgetreuer verstehen Hieronymus und Augustinus die fraglichen Schriftstellen. Beide bezeugen klar die zweigeschlechtliche Erschaffung des Menschen gemäß der Schöpfungsordnung. Auch die Paradiesesehe samt geschlechtlicher Vereinigung der Stammeltern gesteht Augustinus zu. Nur soll die Fortpflanzung ohne *libido* allein durch den Willen oder mit der durch den Willen gesteuerten *libido* geschehen sein; erst die *libido* als eine *inobedientia carnis* ist Folge des Sündenfalls.

4. Was schließlich den Rekurs des Neuen auf das Alte Testament bzw. den der Erlösungsordnung auf die Schöpfungsordnung betrifft, so gilt: Die Schöpfungsordnung des Anfangs, auf die Jesus diejenigen verweist, die nach der Erlaubtheit der Ehescheidung fragen (Mt. 19,8f), betrifft die von Gott gewollte monogame Verbindung eines Mannes mit einer Frau. Der Zustand der Erlösten im Himmel übertrifft den des Paradieses. Die Väter sind sich bei allen Unterschieden in der Auslegung einzelner Schriftstellen, insbesondere der Bedeutung von Gen. 1,27c, darin einig, daß hinsichtlich Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit der Mensch wunderbar geschaffen und noch wunderbarer erneuert worden ist.