

ELISABETH GÖSSMANN

Theologiegeschichtliche Frauenforschung als Veränderungspotential theologischer Ethik?

Vorbemerkung

Bei den noch recht vereinzeltten Ergebnissen theologiegeschichtlicher Frauenforschung, die in ihren Anfängen steckt und wegen mangelnder Institutionalisierung alles andere als systematisch betrieben wird, ist es eigentlich noch zu früh, die obige Frage zu stellen. Sind doch die einschlägigen Untersuchungen einer methodisch reflektierten Feministischen Theologie vor allem den beiden großen Bereichen der Bibelexegese und der Gegenwartsfragen gewidmet und dabei mehr an allgemein feministischen Theorien und fachgebundenen Methoden orientiert als an dem, was die eigenen Vorschwestern in den 2000 Jahren christlicher Geschichte gedacht und wie sie möglicherweise die offizielle Lehre modifiziert bzw. ganz andere Akzente gelebten Lebens gesetzt haben.¹

Andererseits darf die Aufgabe, das, was die Frauen an der Glaubenslehre besonders interessiert hat und wieweit sie die Theologie ihrer Zeit kritisch gesehen oder verändert haben, in unser Bewußtsein von christlicher Tradition zu integrieren, nicht länger aufgeschoben werden. Daß dies auch die Veränderung des theologischen Unterrichts betrifft, wurde mir klar, als sich bei meinem ersten Lehrauftrag an einer deutschen Universität, 1986 in Münster, Theologiestudentinnen höherer Semester darüber beklagten, in ihrem Studium noch nie mit einem von einer Frau stammenden Text konfrontiert worden zu sein.

Damit ist bereits eine weitere Schwierigkeit genannt: Nicht nur, daß wir noch nicht über genügend kritische Editionen und verlässliche Übersetzungen von ab dem Mittelalter doch reichlich überlieferten Frauenwerken verfügen – die Bedingungen und Begrenzungen weiblichen Schreibens, die Selbstverfremdungen schreibender Frauen als armes, ungelehrtes Weiblein etc. sind noch nicht genügend in einen komparativen Zusam-

¹ Vgl. dazu die Habilitationsschrift von *Anne Jensen*, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg 1992, eine behutsame Aufdeckung verwischter Spuren von weiblicher Theologie.

menhang gestellt, um darin Methode zu erkennen.² Daß »der ungelehrte Mund« dennoch »als Autorität« (*Marianne Heimbach*)³ sprechen konnte, beruhte auf dem Selbstverständnis dieser Frauen als in der Kontinuität weiblichen Prophetentums seit biblischer Zeiten stehend, zumal ihnen aufgrund der bald zum Kirchenrecht gewordenen paulinischen und deuteropaulinischen Stellen⁴ das Lehren versagt war und der Verdacht, sich als *magistra* zu betätigen, abgesehen von der Bildungsaufgabe am eigenen Geschlecht, verhängnisvoll werden konnte.

Unbezweifelbar ist, daß den schreibenden Frauen das zeitgenössische männliche Frauenbild bekannt war und sie mit ihrer Selbststilisierung darauf reagieren mußten, um überhaupt wirken zu können. Dennoch kamen kühne Entwürfe zustande wie etwa der einer »mit dem institutionalisierten kirchlichen Androzentrismus gänzlich unvereinbaren... Ordensregel«⁵ *Birgittas von Schweden*, der, wäre er voll realisiert worden, auch für Männer lebensverändernde Erfahrungen ermöglicht hätte. Daran wie an vielen anderen Beispielen ist zu erkennen, daß die Modifizierungen von Menschen- und Gottesbild, wie sie von weiblicher Seite vorgenommen wurden, zwar für die jeweilige Gemeinschaft, zu der diese Frauen gehörten, neue Lebensmuster abgaben, wenn auch meist nur für kurze Zeit, die männliche (Haupt-)Tradition jedoch, die sich als offizielles Lehramt verstand, die Rezeption der theologischen Neuansätze von Frauen größtenteils verweigerte – begegnete man doch dem weiblichen Geschlecht nicht mit der Erwartung theologischer Kreativität. Diese generelle Haltung wird nur wenig relativiert durch einen weitgehend theologischen Briefwechsel mit kirchlichen Autoritätsträgern wie den der *Hildegard von Bingen* oder durch individuelle Partnerschaften zwischen einer Nonne und ihrem Beichtvater wie etwa bei *Margaretha Ebner* und *Heinrich von Nördlingen*.⁶

² Vgl. dazu meinen Versuch: Die Selbstverfremdung weiblichen Schreibens im Mittelalter. Bescheidenheitstopik und Erwählungsbewußtsein, in: Begegnung mit dem Fremden. Grenzen – Traditionen – Vergleiche-, Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, München 1991, Bd. 10, 193–200.

³ Vgl. ihre Untersuchung: »Der ungelehrte Mund« als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, bes. 166–170.

⁴ Vgl. 1 Kor 11,1–16; 14,33–35; 1 Tim 2,9–15.

⁵ So *Kari Elisabeth Børresen* in: *Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Strawmann* (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 408f. Vgl. auch die Literaturangaben zu ihrem Artikel.

⁶ Vgl. dazu *Margot Schmidt* in: Wörterbuch der Feministischen Theologie (Anm. 5), 404f., ebenfalls mit Literaturangaben.

War also unter den Bedingungen prophetisch-visionären Erwählungsbe-
wußtseins die Entfaltung weiblicher Subjektivität durchaus gegeben, so
vollzog sich doch nicht auf einer breiteren Ebene der an sich mögliche
Austausch von Glaubensreflexion und -erfahrung zwischen den
Geschlechtern, was nicht zuletzt mit dem Ausschluß der Frauen bei der
Gründung der Universitäten und dem infolge der verstärkten Aristoteles-
Rezeption im 13. Jahrhundert zunehmenden Superioritätsbewußtsein des
männlichen Geschlechts zusammenhängt. Zwar sind es nur wenige
Traktate in den mittelalterlichen Sentenzenbüchern, theologischen Sum-
men, Bibelkommentaren und Kommentaren zu den Sentenzen des *Petrus
Lombardus*, die das Menschsein der Frau überhaupt thematisieren,
nämlich besonders die über Schöpfung, Sündenfall, Ehe und das Sakra-
ment des Ordo, während man in den Traktaten über den Glauben, die
Gotteserkenntnis oder das Gewissen kaum je eine Differenzierung nach
Geschlechtern finden wird, als gelte alles für beide Geschlechter ohne
Unterschied. Aber die häufig zu findende Bemerkung, daß Frauen wegen
der Schwäche ihrer Natur, um das ethische Niveau der als vorbildlich
betrachteten männlichen Individuen zu erreichen, eben »mehr Gnade«
von Gott erhalten müssen⁷, und vor allem die Entwicklung einer an
vorchristlichen Mustern orientierten Naturrechtslehre schränken aus
dem männlichen Blickwinkel, im Gegensatz zur immerhin möglichen
weiblichen Selbsterfahrung als prophetische Verkündigung des Gottes-
wortes, die Möglichkeit von theologischer Kompetenz von Frauen so
sehr ein, daß eine Erwartungshaltung sich in dieser Richtung kaum
entwickeln kann. Wo dennoch ein Dialog zwischen den Geschlechtern
zustande kam, wie zuweilen in der Renaissance, da geschah dies weitge-
hend außerhalb des theologischen Bereiches traditionsbildender Schulen.

I. DIE »NATURRECHTLICHE« BEGRÜNDUNG VON WEIBLICHER INFERIORITÄT UND DIE BINDUNG DER FRAU AN VORGESCHRIEBENE STANDESPFLICHTEN ALS AUSSCHLUSS VON ETHISCHER AUTONOMIE.

Während seit der Französischen Revolution und vor allem seit der
Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts der Begriff von Naturrecht im
Sinne von Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung, ja Gleichheit der

⁷ Diese Tendenz zeigt sich z.B. in den Abaelard-Briefen des Briefwechsels mit Heloise.
Vgl. auch *Elisabeth Gössmann*, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische
Untersuchung der Summa Halensis*, München 1964, 216.

Geschlechter gebraucht wurde, aufgrund deren die Frauenrechte einklagbar wurden, ist in früheren Stufen unserer Tradition das genaue Gegenteil der Fall, was sich auch manche Feministinnen nicht genügend klarmachen, wenn sie den Begriff Naturrecht gebrauchen, als habe er nie eine andere Bedeutung gehabt als die gegen Ende des 18. Jahrhunderts geprägte. Noch bis hart an die Grenze der Gegenwart geschah es, daß im katholischen Milieu die Gleichberechtigung der Geschlechter als nur im bürgerlichen Bereich geltend relativiert wurde und man *Thomas von Aquin* für die naturrechtliche und damit für immer geltende Unterordnung der Frau zitierte, was mir in Gesprächskreisen mehrfach begegnete, obwohl derartiges spätestens nach dem II. Vaticanum nicht mehr vertretbar ist.

Nun war aber die christliche Tradition niemals an ein starres metaphysisches System gebunden, sondern rechnete seit den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte mit verschiedenen heilsgeschichtlichen Zuständen, vor allem mit dem Unterschied zwischen einem Urzustand und dem der gefallenen menschlichen Natur, die sich durch die Hilfe von Gesetz und Gnade auch wieder ins Positive verändern kann. Die geschichtliche Erscheinungsweise der *natura humana* ist also nicht immer dieselbe, was auch in bezug auf das Geschlechterverhältnis durchdacht wurde. So gibt es unter den Scholastikern sowohl solche, die für den Zustand des Geschaffenseins keine Über- bzw. Unterordnung kennen, als auch solche, die von Anfang an mit einer wenngleich sanfteren Form von Subordination der Frau rechnen. Zur ersteren Gruppe gehören im 12. Jahrhundert *Andreas von St. Viktor*, *Rupert von Deutz*, *Gilbert de la Porée*, aber diese Theologen sind in der Minderzahl gegenüber denen, die von Anbeginn der Schöpfung mit der Geschlechterhierarchie Mann-Frau rechnen, zu der nach dem Sündenfall eine Verschärfung als Strafe hinzugetreten sei. *Thomas von Aquin* bietet diese Lehre von der doppelten Unterordnung der Frau, begründet mit der Schwäche ihrer *ratio* und ihrer ethischen Qualifikation im Vergleich zum Mann, in einer Schule machenden und in der Selbstverständlichkeit, mit der sie vorgetragen wird, verblüffenden Form.⁸ Während im allgemeinen durch mosaisches Gesetz und Gnade eine Möglichkeit der Aufarbeitung von Sündenfolgen angenommen wird, ist dies in bezug auf die Unterordnung der Frau nicht der Fall. Hier gibt es keine auch nur partielle Aufhebung des *status naturae lapsae*. Diese nach scholastischer Lehre nicht gelockerte Hierar-

⁸ Vgl. *Summa theol.* I 92, 1 ad 2: »*quia naturaliter in homine (= Mann! E.G.) magis abundat discretio rationis.*»

chie des Mannes über die Frau setzt implizit voraus, daß deren Vernunft und Willenskraft entweder von Natur unterlegen sind oder durch Sündenfolgen getrübt bleiben, daß sich also die *lex divina*, sei sie nun mit *Thomas* eher im Intellektbereich oder mit den Franziskanern eher im Willensbereich angesiedelt, im weiblichen Menschen undeutlicher spiegelt als im männlichen. Denn *lex naturae* wird im Mittelalter als innermenschlicher Reflex der *lex aeterna* aufgefaßt.⁹ Von dieser Theorie her kann ethische Eigenständigkeit von Frauen nicht erwartet werden, sie sind Weisungsempfängerinnen und erhalten ihr »Gesetz« durch Vermittlung des Mannes.

Solche grundlegenden Auffassungen stimmen mit dem überein, was über das menschliche Geschlechtsverhalten im Hinblick auf das Naturrecht gesagt wird. Die franziskanische Summa Halensis (bekannt unter dem Namen des *Alexander von Hales*) bearbeitet eine Quelle, die auch von *Thomas von Aquin* für seine Gesetzeslehre verwendet wurde. Es geht um die Frage Naturgesetz und Mono- bzw. Polygamie: *Utrum de dictamine legis naturalis sit quod una sit unius*.¹⁰ Hier wird also nicht gefragt, ob nach dem Naturgesetz ein Mann einer einzigen Frau zugehöre, was ihn monogam binden würde, sondern umgekehrt: die Bindung der Frau an einen einzigen Mann ist gefragt. Vorausgesetzt ist dabei generell, daß die Verbindung der Geschlechter zwecks Hervorbringung von Nachkommenschaft *de lege naturali* sei. Im Hintergrund steht das Problem der Polygamie alttestamentlicher Patriarchen, denen ein Verstoß gegen die *lex naturae* nicht zugemutet werden kann, zumal die Vermehrung der menschlichen Spezies von der Natur intendiert sei, diese aber mit mehreren Frauen besser erreicht werden könne als mit einer einzigen.

Die Lösung wird gesucht in einer dreifachen Unterscheidung des *dictamen naturae*: Als bloße Natur betrifft es nur die Vereinigung der Geschlechter, was allen Lebewesen gemeinsam ist. Sofern Natur als Vernunft (*natura ut ratio*), also die menschliche Natur im Spiel sei, müsse je nach der Notwendigkeit der geschichtlichen Epoche entschieden werden, ob ein Mann mit mehreren oder nur mit einer Frau sich ehelich vereinigen solle. Der alttestamentliche Jakob habe um der Nachkommenschaft willen polygam gelebt, also nicht gegen das Naturgesetz verstoßen. Erst die dritte Art von *dictamen naturae*, daß nämlich die

⁹ Vgl. Gössmann, *Metaphysik* (Anm. 7), 263–268.

¹⁰ *Alexandri de Hales Summa Theologica*, L.3. pars 2, ed. Quaracchi, Tom.IV, 1948, Num.255, p.360.

menschliche Vernunft als solche (*ratio ut ratio*) zur Vereinigung der Geschlechter motiviere, bedeutet nach diesem Denkschema Verpflichtung des Mannes zur Monogamie, zu der die Frau seit je durch Naturrecht verpflichtet sei. Die Monogamie ist also das in geschichtlichen Stufen zu erreichende eigentliche Ziel des Naturgesetzes, gegen das jedoch die Polygynie früherer Stufen nicht verstößt.

Dagegen wird es zu allen Zeiten als Verstoß gegen das Naturgesetz bezeichnet, wenn eine Frau sich mit mehreren Männern verbindet. Ein doppelter Grund wird angegeben: erstens, weil eine Frau nicht gleichzeitig von mehreren Männern Nachkommen hervorbringen kann, während sehr wohl ein Mann gleichzeitig mehrere schwangere Frauen haben kann¹¹, und zweitens, weil der häusliche Friede besser gesichert sei, wenn ein Mann mehrere Frauen regiere, als wenn mehrere Männer an einer Frau herumkommandieren.¹² Dabei ist also vorausgesetzt, daß eine – freilich dem Naturgesetz widerstreitende – Polyandrie der Frau nicht etwa die Geschlechterhierarchie umkehren würde, sondern daß alle Männer ihr Recht wahrnehmen würden, diese eine Frau zu beherrschen.

Wozu dieser weitschweifige Ausflug in die Scholastik? Weil er zeigt, daß ein als grotesk und naturgesetzwidrig angenommener Fall wie der der weiblichen Polyandrie nicht etwa dazu führt, daß die Geschlechterhierarchie sich zugunsten der Frau umkehrt, woran ein weiteres Exempel von »*contra legem naturae*« hätte statuiert werden können, sondern daß nach diesem Denken das Herrscherrecht des Mannes über die Frau ihm gleichsam als ein eingeborenes Wissen mitgegeben ist – *lex naturalis est notio legis aeternae impressa animae*¹³ – und auch unter als naturwidrig angesehenen Verhältnissen sich im Handeln realisiert.

Sowohl *ante* wie *post peccatum*, sagt *Thomas von Aquin*, ist die Frau *naturaliter* dem Mann untergeben, womit er das aristotelische φύσει aufgreift.¹⁴ Allgemeine Lehre ist bis weit in die Neuzeit hinein, daß, abgesehen von dem Widerspruch zwischen einem Befehl des Mannes und dem göttlichen Gesetz, die Frau weisungsgebunden, an die ihr vorgegebene Standesethik verwiesen bleibt, und vor allem auch, daß Frauen als naturrechtlich zur Ehe bestimmt angesehen werden.¹⁵

¹¹ A.a.O. ad 3: «...quia una non potest fecundari a pluribus, sed unus bene potest fecundare plures.» Dafür wird von den Editoren auf *Augustinus*, *De bono coniugali* c. 17 n. 20 hingewiesen.

¹² A.a.O.

¹³ Siehe *Gössmann*, *Metaphysik* (Anm. 7) 265.

¹⁴ Vgl. Anm. 8.

¹⁵ *Ian MacLean*, *The Renaissance Notion of Woman*, Cambridge 1980, 75.

Wo zuerst die Behauptung auftaucht, naturrechtlich seien Mann und Frau gleich zu behandeln, da hat dies zunächst einen rein negativen Inhalt: Mann und Frau sind in gleicher Weise straffähig, weil beide Geschlechter zur Spezies Mensch gehören. Gewisse Ausnahmen von der Straffähigkeit gelten nur für schwangere und stillende Frauen, allerdings auch aufgrund der diskriminierenden Voraussetzung einer Schwäche der weiblichen Vernunft, die die Verantwortlichkeit der Frau herabmindere. *Ian MacLean* schließt in seiner Arbeit »The Renaissance Notion of Woman« (1980) das Kapitel »Law« mit der Feststellung, daß die in der Renaissance zuweilen gelehrte naturrechtliche Gleichheit der Geschlechter sich rein formal auf die beiderseitige Zugehörigkeit zur Spezies Mensch beschränke, aber keine weiteren positiven sozialen Rechte und Möglichkeiten für die Frau einschließe. Das Prinzip der weiblichen Unterlegenheit von Natur gelte »almost universal«. Bei der intellektuellen Unterlegenheit wird in der Renaissance besonders die der weiblichen Urteilskraft betont, da menschliche Begabung nach *ingenium* und *iudicium*, also Erfindungs- und Urteilskraft, unterschieden wird. Während erstere dem weiblichen Geschlecht zugestanden wird, heißt es, daß letztere von Natur in ihm weniger bis gar nicht entwickelt sei, eine Behauptung übrigens, die Frauen bis ins 18. Jahrhundert zum Gegenstand ihrer Selbstverteidigung machen.¹⁶

Auch die als Naturrechtsphilosophen bekannten Autoritäten der frühen Neuzeit basieren zumindest indirekt noch auf der Scholastik. Freilich haben die frühneuzeitlichen Entdeckungen und Eroberungen in Übersee mittels zahlreicher Reiseberichte das völkerkundliche Wissen erweitert und den Blick auf polygam lebende Gesellschaften gelenkt, die man sich immerhin scheut, insgesamt als gegen das Naturrecht verstößend zu bezeichnen. In seinem Werk »De iure belli et pacis«, wo er Naturrecht noch als genaue Entsprechung von Wesen und Willen Gottes, daher als dem Menschen ins Herz gelegt definiert, findet *Hugo Grotius* (1583–1645) die glückliche Lösung, die außerchristlichen Völker – er nimmt dort nur männliche Polygamie wahr –, solange sie vom Evangelium noch nicht erreicht sind, dem Stadium des Alten Testaments gleichzusetzen, also Polygamie als nicht naturrechtswidrig zu bezeichnen. In christlichen Gesellschaften hält er bezeichnenderweise nur die Treueverpflichtung und Gehorsamsbindung der Frau an den Mann für

¹⁶ Vgl z. B. *Dorothea Christiane Leporin*, verheir. *Erleben*, vorgestellt in dem von mir hg. Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2, München 1985, Kap. 10, zur Urteilskraft 228–230.

naturrechtlich gegeben, männliche Monogamie ist nicht Naturgesetz, sondern Forderung des Evangeliums.

Auf den ersten Blick scheint *Thomas Hobbes* (1588–1679) eine Bresche für die ethische Autonomie der Frau zu schlagen, wenn er in »De Cive« das Naturrecht als Naturzustand des Krieges aller gegen alle annimmt, wobei er aber, auf den Amazonenmythos zurückgreifend, die natürlichen Kräfte einschließlich der Vernunft bei beiden Geschlechtern als nahezu gleich ansieht. *Hobbes* hält die Frau in diesem Zustand für stark genug, das Recht auf ihre Kinder gegenüber dem Mann zu verteidigen. Er entnimmt den Informationen über neu »entdeckte« Völker, anders als *Grotius*, daß es zu seiner Zeit noch Weltgegenden gibt, wo Frauen die Hauptautorität für ihre Kinder sind, das Naturrecht »the birth follows the belly« also noch andauert.

Aber da dieses Naturrecht (*right of nature*) vom Naturgesetz (*law of nature*) abgelöst worden sei bzw. noch abgelöst werden müsse, um das ungezügelte Recht aller auf alles zu begrenzen, wird auch die ursprüngliche Autonomie der Frau als zu überwindender Zustand dargestellt. *Hobbes* formuliert sogar 20 *precepts of the law of nature*, die reich mit Bibelstellen ausgestattet sind, um es als göttliches Gesetz auszuweisen, und in diesem Rahmen ist nur mehr von Herrschaft des Mannes über die Frau und Eigentumsrecht an seinen Kindern die Rede. Nur die uneheliche Mutter behält das Recht über ihr Kind, entbehrt aber den Schutz eines Mannes und bleibt damit auf dem Stadium des in der Gesamtgesellschaft überwundenen Naturrechts – ebenso wie für *Hobbes* zwischen den Staaten noch der Krieg aller gegen alle als schrankenloses Recht des Naturzustandes herrscht. Damit steht weibliche Autonomie eindeutig in einem negativen Kontext.

Der deutsche Naturrechtler *Samuel Pufendorf* (1632–1694) nimmt mit seinem erweiterten völkerkundlichen Blick den Zusammenhang zwischen einem gehobenen Bildungsstand der Frauen und ihrer Ablehnung männlicher Polygynie wahr. Im 6. Buch seines Werkes »De iure naturae et gentium«¹⁷ spricht er von Nationen, »ubi erecta nimis sunt foeminarum ingenia«, wo die Frauen also allzusehr ihre Begabungen haben ausbilden können und derartiges nicht mehr dulden, während bei weniger gebildeten bzw. bei Völkern, deren Frauen an Bildung nicht partizipieren, es weiterhin durchaus möglich sei, daß ein Mann mehrere Frauen im Zustand des Gehorsams sich selbst gegenüber halte. *Pufendorf* verschweigt jedoch nicht, daß es Gesellschaften gebe, in deren Ehen keiner

¹⁷ Cap. 1 §17.

der beiden Partner Herrschaft über den anderen ausübe, ja sogar solche, in denen die Autorität der Frau überwiege¹⁸, obwohl dies nicht unbedingt primitive Gesellschaften seien. Für sich selbst jedoch hält er daran fest, daß die Autorität des Mannes über die Frau der menschlichen Natur angemessener sei.

Am weitesten in der Ablehnung der Entmündigung der Frau geht von den sich mit Naturrechtsvorstellungen einlassenden Philosophen *John Locke* (1632–1704) in seinem Jahrhundert. Im Gegensatz zu *Hobbes* identifiziert er in seinen beiden »Essays on Government« den Naturzustand mit dem eines vernunftgerechten Naturgesetzes. Der Bibelinterpretation männlicher Autoren seiner Zeit vorausweisend, betont er gemäß Gen 1,28 den ursprünglichen Auftrag Gottes an beide Geschlechter, die Erde zu beherrschen. Geradezu auf dem Stand gegenwärtiger Exegese befindet sich *Locke*, wenn er zu Gen 3,16 schreibt, Gott gebe hier nicht etwa »*any authority to Adam over Eve, or to men over their wives, but only foretells what should be woman's lot.*« Wenn es dennoch in der Gesellschaft eine gewisse *subjection of women* gebe – hier macht er eine Verbeugung vor den bestehenden Verhältnissen –, so sei diese auf die Ehe zu beschränken und betreffe nicht die politische Macht.¹⁹

Es gilt dabei zu bedenken, daß *Locke* gegen eine starke Zeitströmung kämpft, die die mit dem Naturrecht begründete Gewalt des Mannes über die Familie der eines absoluten Herrschers über seine Untertanen gleichsetzen wollte. Selbst der relativ gemäßigte *Gisbert Voetius*, ein führender Kopf an der Reformierten Akademie zu Utrecht, sieht in seiner »*Politica Ecclesiastica*« (1669) die autoritätsbegründende Würde des Mannes durch Naturgesetz in das Herz aller Menschen eingeschrieben und von der Bibel bestätigt.²⁰ Wenn irgendwo durch schlechte Gewohnheit oder menschlichen Irrtum die Frau mehr geehrt werde als der Mann, so verstoße dies gegen das *ius naturale*. Indem *Voetius* den Mann als »*origo et principium ex quo mulier*« und ebenfalls als »*finis propter quem producta est mulier*« bezeichnet²¹, ihren eigenständigen Daseinssinn also negiert, unterscheidet

¹⁸ Cap. 1 §9.

¹⁹ Da es mir in diesem Aufsatz um die (mögliche) ethische Autonomie von Frauen geht, schließe ich das Problem von weiblicher Herrschaft in erblichen Monarchien, das sich nur für wenige Frauen stellte, hier aus. In dem von mir hg. Archiv (Anm. 16) habe ich jedoch verschiedentlich Abhandlungen der frühen Neuzeit zur Gynaiokratie angeführt. Vgl. z.B. Bd 2, 89. 250.

²⁰ L.I, tract. 4, c. 3.

²¹ A.a.O. c. 1.

er sich in nichts von seiner ungenannten, aber vielleicht nicht einmal indirekten Quelle, *Thomas von Aquin*.²²

Gegenüber dem etwas liberaleren Geist der englischen Philosophen setzt sich auf dem Festland, insbesondere in Deutschland, wie aus zahlreichen Universitätschriften, Dissertationen und Disputationen hervorgeht, die Frauen entmündigende Tradition noch ungebrochen fort. Männer werden davor gewarnt, den Frauen die Vermögensverwaltung zu überlassen, und was heute besonders paradox klingen mag: Der »*benigna mater natura*« wird dafür gedankt, den Mann mit weit vorzüglicheren Gaben ausgestattet zu haben als die Frau²³, also die Legitimierung der Geschlechterhierarchie der Menschheit mit auf den Weg gegeben zu haben. Daß jede Funktion in der Öffentlichkeit, vom Regieren der Staaten einmal ganz abgesehen, wird sie von einer Frau wahrgenommen, gegen das Naturrecht verstößt, ist noch auf lange Zeit nahezu *sensus communis* der Männer. Wird aber die rechtliche Autonomie der Frau bestritten und ihre rationale wie ethische Begabung herabgesetzt, entsteht weder auf Seiten des autoritätstragenden Geschlechts eine Bereitschaft, alternative Lebensmuster anzuerkennen, die von Seiten des untergeordneten Geschlechts vorgeschlagen oder angestrebt werden, oder gar solche in das eigene Denken zu integrieren, noch kann sich auf breiter Ebene beim weiblichen Geschlecht eine derartige Kreativität entwickeln. Der männliche Anspruch, der Vorrang des eigenen Geschlechts an Autorität, Würde und Geisteskraft sei naturgesetzlich in das Herz aller Menschen eingeschrieben, bedeutet ja in concreto wohl nichts anderes, als daß der weibliche Teil der jeweiligen Gesellschaft in einer Weise sozialisiert wurde, daß ihm die männliche Überlegenheit als naturgegebene Ordnung erscheinen mußte.

Was Frauen dennoch an Abweichungsleistungen zustande brachten, ist umso höher zu bewerten, je mehr es gegen das vorherrschende Bewußtsein durchgesetzt werden mußte. Auch wenn derartige in den Schriften von Frauen an verborgener Stelle steht oder verschlüsselt ist, so daß es nur schwer herausgefunden werden kann, sollten wir uns nicht entmutigen lassen, diesen Schatz zu heben. Daß er meistens von Frauen stammt, die sich der direkten Überordnung eines Mannes durch eine jungfräuliche Lebensform entzogen oder die vor bzw. nach einer durchlebten Ehe die

²² Vgl. *Thomas v. Aquin*, *Summa theol.* I 93,4 ad 1: »*Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae.*»

²³ So *Jo. Georg Pritzi/ Nicolaus Einert*, *De imperio uxoris in familia*, Leipzig 1684, §10.

entsprechende Kreativität entwickeln konnten, ergibt sich von selbst. Das Festhalten der Naturrechtslehrer des Mittelalters wie der ersten Jahrhunderte der Neuzeit an einer naturrechtlichen Bestimmung der Frau zur Ehe und des weiblichen Lebensgesetzes durch den Mann verfehlte jedoch nicht seine Wirkung in bezug auf das Denken über Frauen allgemein. Der systemimmanente Ausschluß ethischer Autonomie beim weiblichen Geschlecht konnte nur unter großen Schwierigkeiten durchbrochen werden, und eine Rückwirkung auf die Haupttradition ist so gut wie nicht nachweisbar.

II. SCHWERPUNKTE WEIBLICHER NEUINTERPRETATION BIBLISCHER TEXTE ALS MAXIME DES HANDELNS

Heute wird die Veränderung des Denkens über die Frau zumeist den sogenannten Frauenfreunden der Querelle des femmes zugeschrieben, jener frühneuzeitlichen, mehr als drei Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung um die geistige und moralische Über- bzw. Unterlegenheit der Frau, also etwa einem *Agrippa von Nettesheim* in Deutschland oder einem *Poullain de la Barre* in Frankreich. Ganz abgesehen davon, daß auch diese männlichen Schriftsteller sich außerhalb traditionsbildender theologischer Schulen bewegten, sind sie jedoch keineswegs originell in ihrer andersartigen Bibelinterpretation und positiveren Einschätzung des weiblichen Menschseins.²⁴ Die Fäden einer alternativen Denkgeschichte lassen sich deutlich von *Hrotsvith von Gandersheim* im 10. Jahrhundert über *Hildegard von Bingen* im 12. Jahrhundert, die vielen mystischen Theologinnen des 13. und 14. Jahrhunderts bis hin zu *Christine de Pizan* verfolgen, und auch hier geht die Linie weiter zu *Marguerite de Navarre*, *Marie de Valois*, *Marie de Jars de Gournay*, *Suzanne de Nervèze* und *Marguerite Buffet*, nicht zu vergessen das »Venetianische Dreigestirn«²⁵ von Schriftstellerinnen der Spätrenaissance. Diese Frauentradition, in welche die besagten männlichen Frauenfreunde gleichsam zwischenzeit-

²⁴ Weiteres dazu in meiner Einleitung zu Bd. 4 des Archivs (Anm. 16), München 1988, 12–17. *Agrippa von Nettesheim* ist im gleichen Band von *Jörg Jungmayr* vorgestellt und ediert worden. *Poullain de la Barre* ist für den 6. Band vorgesehen (Dokumentation von *Valeria Ferrari-Schiefer*).

²⁵ Dabei handelt es sich um 1.) *Lucretia Marinella*, vorgestellt (und zu einem guten Teil übersetzt von *Barbara Gerl*) in Archiv (Anm. 16) Bd. 2, Kap.1. 2.) *Moderata Fonte* (vorgestellt und zusammenfassend übersetzt von *Mara Huber*) in Bd. 4 des Archivs. *Mara Huber* bereitet ebenfalls die Dokumentation des Werkes von 3.) *Suor Arcangela Tarabotti* für Bd. 6 vor.

lich eingestiegen sind²⁶, ist in ihrer Gesamtheit ein konsistentes Zeugnis für das Ungenügen an der zugewiesenen weiblichen Rolle, ein Legitimierungsversuch für weibliches Handeln und ein Streben nach Ganzheit.²⁷ Das prophetische Selbstbewußtsein der Frauen erlebt Motive, die heute als Visionsbeschreibung, also Mystik, und fiktionale Literatur unterschieden werden, als Einheit. So ist es völlig willkürlich, wenn die Werke *Hrotsviths von Gandersheim* und *Christines de Pizan* in der Literaturgeschichte behandelt, die der Helftaerinnen aber unter der Rubrik Frömmigkeitsgeschichte klassifiziert werden. Es ist ein Traditionsstrom mit den gleichen Anliegen und Interessen, der eine von der Haupttradition autoritätstragender Lehrer und ihrer Schulen verschiedene Überlieferung bildet, freilich wegen der von vornherein eingeschränkten Wirkmöglichkeit eine Neben- und zuweilen Gegentradition.

Das Hauptinteresse der Frauen liegt auf den beiden biblischen Schöpfungserzählungen, hier wieder auf der weiblichen Gottebenbildlichkeit nach Gen 1,26f und der besonderen Erschaffung der Frau als Gottes letztem und vollendetem Geschöpf nach Gen 2, aber auch auf der Erzählung vom Sündenfall von Gen 3, wo von Anfang an eine Entlastung der Eva und ihrer Töchter von den Beschuldigungen durch Kirchenväter und zeitgenössische Theologen angestrebt ist.

Kontinuierlich zieht sich durch die Frauentradition, im Mittelalter ohne, in den frühneuzeitlichen Jahrhunderten jedoch mit leichter Ironie bis Polemik, die Betonung der gleichrangigen weiblichen Gottebenbildlichkeit und der daraus erwachsenden Mitverantwortlichkeit des weiblichen

²⁶ Dabei ist den frauenfreundlichen Autoren, die offensichtlich auch Schriften von Frauen gelesen haben und sich davon inspirieren lassen, keineswegs vorzuwerfen, daß sie diese Schriftstellerinnen nicht zitieren. Denn sie wollen ja das Frauenbild von Männern zum Positiven hin beeinflussen, und für diese sind Frauen eben keine Autoritäten.

²⁷ Um dieses Kapitel nicht übermäßig mit Anmerkungen zu belasten, werden nur solche Stellenangaben und Verweise auf Sekundärliteratur gebracht, die nicht in meinen folgenden Arbeiten zu finden sind: Das Menschenbild der *Hildegard von Bingen* und *Elisabeth von Schönau* vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie, in: *Peter Dinzelbacher/ Dieter R. Bauer* (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985, 24–47. – »Ipsa enim quasi domus sapientiae«. Zur frauenbezogenen Spiritualität *Hildegards von Bingen*, in: *Margot Schmidt, Dieter R. Bauer* (Hgg.), »Eine Höhe über die nichts geht.« Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 1–18. – Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: *Theodor Schneider* (Hg.), *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg 1989, 25–52. – Das Gottes- und Menschenbild in der Frauentradition als Korrektiv und Replik zur männlichen Schultheologie, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, Neue Folge 14 (1991), 127–142. Vgl. zu dieser Thematik auch *Monika Leisch-Kiesl*: *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Köln 1992.

Geschlechts bei der Gestaltung der Welt. Ein besonderes theologisches Schwergewicht erhält diese Thematik bei *Hildegard von Bingen*, die auch den Leib in die menschliche Gottebenbildlichkeit miteinbezieht, weil ohne die Erkenntnis aus der Sinneswahrnehmung sich göttliche Schöpferkraft nicht im Menschen abbilden kann; ein Beitrag zur Theologie des Leibes übrigens, der, wäre er nicht unbeachtet am Wege liegengelassen worden, den ohnehin nur bedingt gerechtfertigten Vorwurf christlicher Leibfeindlichkeit hätte überflüssig machen können. Zudem ist bei *Hildegard* die Gottebenbildlichkeit, einer der wirksamsten Vorläuferbegriffe für den der Menschenrechte, das Stichwort für ihr großes Thema des Zusammenwirkens beider Geschlechter in einer durch makro-mikrokosmische Entsprechungen vorgegebenen Schöpfungsordnung. Vom Mann fordert sie eine gebändigte, vor dem Umschlagen in Grausamkeit zurückgehaltene Stärke, von der Frau den Einsatz ihrer weicheren, vor dem Abgleiten in Schwäche bewahrten Kraft.

Während bei Hildegard der Schwerpunkt der *imago-Dei*-Lehre auf einer von beiden Geschlechtern getragenen, öko-ethisch verantworteten Weltgestaltung liegt, ist es bei *Gertrud der Großen* von Helfta der dem weiblichen Geschlecht zugeschriebene Mangel an Kompetenz, dem mit einer Meditationserfahrung begegnet wird. Sie hört Christus zu sich sprechen, so wie er das Bild des Vaters in der Gottheit sei, habe sie als sein Bild unter den Menschen göttliches Wirken auszubreiten.²⁸ Dies schließt eine Beauftragung *Gertruds* mit priesterlicher Binde- und Lösegewalt ein. Daß *Gertrud* an Männern und Frauen seelsorglich gewirkt hat, ohne dadurch mit dem von ihr nicht in Frage gestellten männlichen Priesteramt in Konflikt geraten zu sein, bezeugt nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Mitschwestern.²⁹ Im Gegensatz zu modernen vatikanischen Erklärungen³⁰ widerspricht eine unserer Kirchenmütter hier deutlich nicht nur der von der zeitgenössischen Scholastik vertretenen Inferiorität weiblicher Gottebenbildlichkeit, sondern auch der heute noch als notwendig bezeichneten Abbildung des menschlichen Geschlechts Christi durch einen männlichen Priester. Für den in dieser Meditation sprechenden Christus ist Weiblichkeit jedenfalls kein Hindernis für Christusbildlichkeit. Hat derartiges weniger Gültigkeit als die Frauen vom Amt ausschlie-

²⁸ Dafür und für das Folgende vgl. *Gertrud die Große von Helfta*. Gesandter der Göttlichen Liebe [Legatus divinae pietatis], ungekürzte Übersetzung von *Johanna Lanczkowski*, Heidelberg 1989, 25. 43. 308. 163.

²⁹ A.a.O. 315.

³⁰ Gemeint sind hier vor allem »Inter insigniores« und »Mulieris dignitatem«. Zu letzterem vgl. meinen Kommentar in: *Die Zeit der Frau*. Apostolisches Schreiben »Mulieris Dignitatem« Papst *Johannes Pauls II.*, Freiburg 1988, 121–150.

ßenden Reflexionen männlicher Theologen, die dabei sogar von »göttlichem Gebot« oder »Gesetz« sprechen?³¹

An diesem folgenreichen Thema läßt sich ermesen, was geschehen könnte, wenn heute nicht nur im reinen Lippenbekenntnis, sondern auch im Hinblick auf praktische Konsequenzen die unbeschränkte weibliche Gottebenbildlichkeit anerkannt würde, wie die Frauentradition sie mehrfach eingefordert hat.

Eine deutliche Replik auf die scholastische Interpretation der Zweiter-schaffung der Frau als Minderwertigkeit bietet die Frauentradition mit ihrer Deutung der besonderen Erschaffung der Frau. Hier geht es um die Sicherstellung von gleichen, aber auch jeweils verschiedenen Fähigkeiten und Begabungen beider Geschlechter gegen eine einseitige Abhängigkeit der Frau vom Mann und für eine wechselseitige Angewiesenheit beider aufeinander. *Hildegard* spricht dabei deutlich neben dem Gemeinsamen von den Privilegien jedes der beiden Geschlechter vor dem anderen. Zu dem Gemeinsamen gehört die eine menschliche *ratio* in ihrer natürlichen wie gnadenhaft erleuchteten Kraft. Locus classicus ist ihr dafür der Prolog des Johannesevangeliums, wo von der »Macht« die Rede ist, das – für sie aus der *divina sapientia* geborene – »Wort« zu empfangen, was für die Menschen beiderlei Geschlechts (*utriusque sexus*), wie sie ausdrücklich sagt, das Wesen der Gotteskindschaft ausmacht.

Die Privilegien jedes der beiden Geschlechter eruiert sie in ihrer Auslegung des 2. Genesiskapitels, dessen Literalsinn für sie wie für ihre Zeitgenossen selbstverständlich als historischer Sinn genommen wird. So führt sie die physische Stärke und Fruchtbarkeit des Mannes auf seine Herkunft aus dem Ackerboden zurück, die größere Agilität und Zartheit der Frau, vor allem aber die Geschicklichkeit ihrer Hände auf die Herkunft aus schon beseelter Leiblichkeit, was in ihrem Leib das leichte Element der Luft überwiegen lasse und sie ebenso zur Schwangerschaft wie zur Ausführung von Arbeiten der Textilienherstellung geeignet mache, die eben diese geschickteren Hände verlangen. Hätte sich diese Tradition der im Vergleich zum Mann nicht minder, sondern anders ausgerüsteten weiblichen Leiblichkeit in das allgemeine Bewußtsein integrieren lassen, so wäre es in der modernen Arbeitswelt wohl kaum zu

³¹ Völlig zu Unrecht wird der Franziskaner *Duns Scotus* als Vertreter der Auffassung zitiert, der Amtsausschluß der Frau sei göttlichen Rechts: So noch in »Inter insigniores«, bei *Wolfgang Beinert/ Herlinde Pissarek-Hudelist/ Rolf Zwanck* (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche*, Regensburg 1987, 162. 173. Tatsächlich handelt es sich bei *Duns Scotus* um so etwas wie die Notlösung eines verhinderten Feministen. Vgl. dazu meine Studie: *Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition*, in: *Dietmar Bader* (Hg.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989*, München 1989, 304–321, bes. 312.

der frauendiskriminierenden Einführung von Leichtlohngruppen gekommen.

Zu Gen 2 sei hier noch ein spätes und unter anderen geschichtlichen Konstellationen entstandenes, aber immer gegen die gleichen Widerstände angeheudes Zeugnis aus der Frauentradition angeführt: *Marguerite Buffet*, eine französische Sprachwissenschaftlerin, die sich im späten 17. Jahrhundert darum bemüht, bei ihren Geschlechtsgenossinnen sprachliche Fähigkeiten zu entwickeln, macht ihnen durch die Erklärung des Schöpfungsberichtes Mut: Sie betont im Einklang mit der Scholastik und Descartes die Geschlechtslosigkeit des menschlichen Geistes. Da aber die Schultheologie damit rechnet, daß eben dieser Geist sich in einem männlichen Körper besser als in einem weiblichen entfalten könne, braucht sie zur Widerlegung dieser Behauptung die schon bei *Hildegard*, *Christine de Pizan* und vielen anderen begegnende Interpretation vom Privileg der Frau aufgrund ihrer Erschaffung aus schon beseelter Leiblichkeit, ja sie setzt diese Lesart eigentlich als bekannt voraus, um mit einem Preis auf die Letzterschaffene als Vollendung der Schöpfung zu schließen und so jeglicher Abschreckung der Frauen von kreativen Leistungen entgegenzutreten: "Die Materie, aus der der Leib des Mannes geschaffen wurde, nämlich der Lehm der Erde, ist nicht vergleichbar mit der Leibesmaterie der Frau. Wem können wir mehr glauben als dem Gott der Wahrheit, der uns versichert, daß die Vollkommenheit der Schöpfung von der Erschaffung der Frau abhing, dem letzten seiner Werke und deren Krönung. Ohne diese exzellente Kreatur hätte die Welt nicht das ganze Ausmaß ihrer Schönheit und Harmonie erhalten.«

Es ist heute kaum noch rekonstruierbar, wie sehr Frauen an der patriarchalischen Interpretation der Eva in der Sündenfallerzählung von Gen 3 gelitten haben müssen, an dem, was ihnen in religiöser Unterweisung, Predigt und alltäglichem Sprachgebrauch, keineswegs scherzend, über den Evasstolz und die Verführung des Mannes durch die Frau vorgehalten worden sein muß. Anders sind die Reaktionen und Repliken der Frauentradition, die sich kontinuierlich steigern, nicht zu verstehen. Um diesem Topos der Frauenbeschimpfung als an den Fehlern der Urmutter partizipierende Evastöchter, denen gegenüber Maria die einzig wahrhaft Gesegnete (*Petrus Canisius*)³² sei, das Wasser abzugraben, bemühen sich die

³² So in seinem Werk *De Maria Virgine Incomparabili* von 1577. Vgl. dazu meine Arbeit: Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte, in: *Elisabeth Gössmann/ Dieter R. Bauer (Hg.)*, *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?*, Freiburg 1989, 63–85, bes. 64f.

Schriftstellerinnen der frühen Neuzeit zunehmend um eine Exkulpierung der Eva und entwickeln eine Mariologie der Solidarität zwischen Maria und allen Frauen, ja das negativ gebrauchte Wort »Evastöchter« wird in der Frauentradition sogar umgepolt zu einem Ausdruck weiblichen Stolzes. Nach entsprechenden Veränderungsbemühungen im Mittelalter – *Hildegard* betont, Eva sei mehr von der Schlange getäuscht als daß sie selbst sündigte, und sieht Maria in jeder Frau gespiegelt – ist *Christine de Pizan* bei beiden Themen stark engagiert. Schon in ihrem »Sendbrief vom Liebesgott« (Epistre au Dieu d' Amours) von 1399 beruft sie sich auf die weibliche Gottebenbildlichkeit (*Dieu la forma a sa digne semblance*)³³ und Verstandeskraft, beschreibt den weiblichen Leib als das vollendetste Geschöpf der Erde (*le plus noble des choses terriennes*)³⁴. Von der Rolle der Verführerin spricht sie die Urmutter frei, sie habe Adam weder betrogen noch getäuscht, da sie hinter dem Wort der Schlange nichts Böses vermutet, sondern es nur weitergegeben habe. In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Korrektur des Evabildes erläutert *Christine* mit einem Register von Sünden, die Frauen eben nicht begehen, daß von Eva nichts Negatives auf sie übergegangen sei: »Sie töten, verletzen und quälen niemanden,/führen keinen Verrat im Schilde und unternehmen ihn auch nicht,/legen kein Feuer und enterben niemanden,/vergiften nicht und entwenden nicht Gold oder Silber,/betrügen nicht um Hab und Gut noch um eine Erbschaft,/auch nicht durch falsche Verträge und fügen Königreichen,/Herzogtümern und Herrschaften keinen Schaden zu;/Übel rührt kaum von ihnen her, selbst von den schlimmsten nicht.«³⁵ In ihrem »Buch von der Stadt der Frauen« läßt *Christine* Maria der Einladung in die Frauenstadt folgen, indem diese sich als Haupt des weiblichen Geschlechts bezeichnet und verspricht, alle Zeit für die Frauen da zu sein.³⁶ Wie *Christine de Pizan* dulden noch viele andere Schriftstellerinnen nicht die Trennung zwischen dem eigenen Geschlecht und der Mutter Jesu. Sie bleibt eine der Ihren, Schutzmatrone der Frauen, Garantin ihrer Würde und ergreift für sie Partei.

³³ Vers 595, in *Maurice Roy* (Hg.), *Oeuvres Poétiques de Christine de Pisan*, Tome 2, Paris 1891, 19.

³⁴ A.a.O. Vers 603.

³⁵ Übersetzung von *Maria Stummer*, *Christine de Pizan. Der Sendbrief vom Liebesgott*, Graz 1987, 37.

³⁶ Vgl. dazu meinen Beitrag: Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte, in: *Hedwig Röckelein/ Claudia Opitz/ Dieter R. Bauer* (Hg.), *Maria Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Tübingen 1990, 19–36, bes. 33f.

Diese vielen Bemühungen der Neudeutung der von der patriarchalischen Biblexegese so besonders mißbrauchten drei ersten Genesiskapitel durch christliche Schriftstellerinnen, besonders seit dem 12. Jahrhundert, ist heute so unbekannt, daß manche jungen Theologinnen meinen, wir seien die ersten, die die Bibel mit einem weiblichen Blick lesen. Aber abgesehen davon, daß wir verpflichtet sind, unsere theologischen Vorschwestern und ihre oft überlesenen speziellen Intentionen aus der Vergessenheit zu holen, stellt sich doch die kritische Frage ein: Sind diese Bibelinterpretinnen über die Defensive und die Widerlegung an der Bibel festgemachter Vorurteile über ihr Geschlecht hinausgekommen? Haben sie nicht einen Kampf gegen die Windmühlenflügel zyklisch wiederkehrender Inferioritätserklärungen führen müssen, der einen Verschleiß von Energie darstellt, die positiveren Zielen hätte zugewandt werden können? Dies wird nicht leicht von der Hand zu weisen sein.

Sicher aber ist es unberechtigt, die gelegentlichen Superioritätserklärungen des weiblichen Geschlechts als umgekehrten Sexismus zu diffamieren. Derartiges entsteht vielmehr notwendig aus der Negation der Negation von weiblicher Gleichheit an geschöpflicher Würde (*Katharina Fietze*)³⁷. Aber wie ich glaube, sind die theologisch argumentierenden Frauen nicht bei einer Um- bis Höherwertung des vorher und immer von neuem negativ Bewerteten stehengeblieben, sie haben sich auch keineswegs an »Evas Erschaffung im Paradies« berauscht oder über ihre eigene Stellung in Kirche und Gesellschaft hinweggetäuscht. Vielmehr haben sie sich auf Grund ihrer Lebens- und Glaubenserfahrungen nicht als Gottes minderbemittelte Geschöpfe fühlen können, ihre Kräfte entdeckt und um Legitimation von Wirkmöglichkeiten bemüht, die auch über das bis dato Gewohnte und Institutionalisierte hinausgingen. Wenn diese sich auf den christlichen Schöpfungsglauben berufenden Schriftstellerinnen bis hin zu der unermüdlichen *Dorothea Christiane Leporin*³⁸ im 18. Jahrhundert immer von neuem ihre Geschlechtsgenossinnen zur Übernahme von Verantwortung ermutigen und auch bei weitgehend noch getrennten Arbeitsbereichen auf die gegenseitige Abhängigkeit und notwendige Kooperation der Geschlechter hinweisen, so sind sie nicht nur Vorläuferinnen der späteren Frauenbewegungen, sie sind auch der Gegenbeweis für die vom post- bis antichristlichen Feminismus vertretene These von der unrettbaren Patriarchalisierung des Christentums.

³⁷ Vgl. ihre Doktorarbeit: *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Paderborn 1991.

³⁸ Vgl. Anm. 16.

III. DER UNUNTERBROCHENE FLUSS DER OFFENBARUNG,
DIE LIEBE ALS QUELLE DER KIRCHENKRITIK
UND DIE SCHWIERIGKEITEN MIT DEM ERBSÜNDENGLAUBEN.

Trotz aller längst vor ihrer Zeit vollzogenen Kanonfixierungen begegnet in den Texten vieler Frauen ein so dynamisches Verhältnis zur Heiligen Schrift, daß ohne jedes Bewußtsein von Textverfälschung Bibelstellen paraphrasiert oder weitergeschrieben werden: »*Mulier propter virum creata est, et vir propter mulierem factus est*«³⁹, schreibt *Hildegard von Bingen*, unbekümmert darum, daß nur die erste Hälfte dieses Satzes von Paulus stammt. Das Zitat aus dem Propheten Joel in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,17) von den Söhnen und Töchtern, die prophetisch reden werden, erfreut sich großer Beliebtheit bei den Frauen, die es in sich selbst erfüllt sehen, ebenso wie sich viele der geistlichen Schriftstellerinnen bis zum Barock mit dem Ich Marias im Magnificat identifizieren. Nichts wäre falscher als anzunehmen, die mittelalterliche Deutung des Hohenliedes auf Gott und die individuelle Menschenseele führe zu einer in sich seligen Abgeschlossenheit von der sozialen Umwelt. Das Gegenteil ist der Fall, die Gottesminne befreit zur »Übernahme spiritueller Verantwortung in der Heilsgemeinschaft«, wie es *Marianne Heimbach* im Hinblick auf *Mechthild von Magdeburg* nennt.⁴⁰ Für diese wie für die 1310 hingerichtete *Marguerite Porete* gilt in gleicher Weise: Wer in der Gottesliebe Erfüllung findet, kann sonst keine Interessen mehr haben als anderen den Weg dahin zu weisen.⁴¹

Die Dialektik von steigender und sinkender Minne bei *Mechthild von Magdeburg*, das bewußte Auf-sich-nehmen auch der Gottesferne, ohne die Erinnerung an die Gottesnähe zu verlieren, lenkt den Blick auf das Elend der Welt und bringt jene harten Töne der Kritik am Klerikerstand, der »verboeseten pfafheit« hervor, die ähnlich wie bei *Hildegard* durch ein Außen-, aber auch Darüberstehen der Frauen ermöglicht ist. Es wird jedoch über der Kritik an der kirchlichen Hierarchie die Verantwortung der Frau für ihresgleichen nicht übersehen, wenn etwa *Mechthild* die nur kurz nach ihrem Tod heiliggesprochene Elisabeth von Thüringen durch göttliches Wort als »botte« bestätigt sieht, gesandt »ze den unseligen wrowen, die in den burgen sassen«, um deren Maßlosigkeit und Eitelkeit

³⁹ Scivias I, 2, PL 197, 393; CC CM 43,21.

⁴⁰ *Heimbach* (Anm. 3), 127.

⁴¹ Vgl. dazu meine Skizze: Die Geschichte und Lehre der Mystikerin Marguerite Porete, in: *Hermann Häring/ Karl-Josef Kuschel* (Hg.), *Gegenentwürfe*. Festschrift für *Hans Küng*, München 1988, 69–79.

zu dämmen, und es fehlt auch nicht der Hinweis auf die Wirksamkeit eines solchen Zeichens: »*Irme bilde ist manig vrowe gevolget*«. ⁴²

Das Bewußtsein, in einem ununterbrochenen Offenbarungsstrom zu stehen, der die Authentizität der Bibelinterpretation garantiert, ist zwar im strengen Sinne nicht frauenspezifisch, sondern läßt sich auch in Visionsliteratur männlicher Provenienz zuweilen beobachten, aber da Frauen auf die visionär-prophetische Rede angewiesen und von anderen theologischen Gattungen des Schreibens ausgeschlossen sind, entwickeln sie es in besonders ausgeprägter Form. Sie rechnen mit Bereicherungen und Hinzufügungen zum Bibelwort durch das, was sie die ihnen zukommende Offenbarung nennen und was ihnen den Bezug zur eigenen Zeit erhellt. Ohne damit jede »Privatoffenbarung« von heute – ein Wort, das für den Umgang der Frauen des Mittelalters mit dem Wort *revelatio* ganz und gar nicht angemessen ist – unkritisch empfehlen zu wollen, wäre es doch angebracht, das Verständnis von Offenbarung durch eine Rezeption dessen, was theologische Schriftstellerinnen vergangener Epochen darunter verstanden haben, neu zu reflektieren, damit nicht das Bibelwort vom Lebensvollzug abgespalten wird durch ein übertriebenes Verständnis der Einmaligkeit und Abgeschlossenheit des Offenbarungsvorgangs in den biblischen Büchern. Künstler und Frauen sind es übrigens, die sich, oftmals mit dem Bibelwort gleichrangig, trotz ihres Wissens um kirchliche Verbote auf die Apokryphen stützen und sie in ihrem Sinne auswerten. ⁴³

Was im Schrifttum der Frauen mehr als dem der theologischen Schulen männlicher Lehrer übereinstimmend zu beobachten ist, kann als ein Überwiegen des Gedankens der Barmherzigkeit Gottes bezeichnet werden. Ist die scholastische Soteriologie um ein Gleichgewicht von göttlicher *iustitia* und *misericordia* bemüht, so lassen die Frauen, weniger interessiert an der *iustitia*, in Anknüpfung an alttestamentliche Symbolisierung von göttlicher Liebe durch Mutterliebe ⁴⁴ oder an neutestamentli-

⁴² *Mechthild von Magdeburg*, »Das fließende Licht der Gottheit«. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von *Hans Neumann*, Bd. 1: Text, besorgt von *Gisela Vollmann-Profe*, München 1990, 194. Vgl. *Heimbach* (Anm. 3), 128. Zur Kirchenkritik vgl. auch die Konzeption eines Endzeitordens durch *Mechthild*, dazu *Heimbach* 148–150, von dem man gern wüßte, ob eine Beeinflussung durch *Joachim v. Fiore* vorliegen kann.

⁴³ Im Vorwort zu ihren Legenden thematisiert *Hrothsvith von Gandersheim* auf recht hintergründige Weise ihren Regreß auf ein apokryphes Evangelium in ihrem Marienleben. Das ebenso vorgehende, umfangreiche Werk der *Lucretia Marinella*, Vita di Maria Vergine, Venedig 1617, ist theologisch noch nicht untersucht.

⁴⁴ *Hildegard v. Bingen* paraphrasiert bereits Is 42,14 (in *De operatione Dei* II, 5, PL 197, 928), *Gertrud* Is 66,13 (in ihrem *Legatus*, Buch III, Kap. 30.)

che Gleichnisse⁴⁵, die mütterliche Barmherzigkeit Gottes den Ausschlag geben und werden nicht müde, darauf die Hoffnung ihrer Mitmenschen zu lenken. Vielleicht darf mit einiger Vorsicht behauptet werden, daß das existentielle Problem Martin Luthers, wie er sich einen gnädigen Gott schaffen könne, ein typisch männliches ist, das so wohl kaum von einer Frau hätte formuliert werden können.

Verlagert sich aber das Gleichgewicht von *iustitia* und *misericordia* ganz eindeutig zugunsten eines Übergewichts der letzteren, so verändert sich auch der Sündenbegriff, nicht etwa in der Weise, daß Frauen in ihren Schriften kein Sündenbewußtsein geäußert hätten, aber doch so, daß Sünde und Gnade enger zusammen gesehen werden, daß die Sünde zuweilen eingeklammert ist und daß bei Drohreden wegen korrupter Verhältnisse in der Kirche die Umkehr des Herzens empfohlen wird, damit die vorausgesehene schlimme Folge nicht eintritt; in der Sprache jener Zeit gesprochen, damit das Strafgericht Gottes ausbleibt. Die augustinische Konkupiszenz- und Erbsündenlehre, zwar von *Hildegard*, allerdings nicht ohne Umdeutungen, noch relativ genau rezipiert, verliert auch bei Augustinus gut kennenden Frauen⁴⁶ zunehmend an Interesse zugunsten anderer Themen wie etwa dem – ebenfalls augustinischen – des nach Gott verlangenden menschlichen Herzens.

Hier soll nun diese Thematik an der spätmittelalterlichen *Julian of Norwich* erläutert werden. Sie wird heute so besonders herausgehoben als Theologin der mütterlichen Erlöserliebe Christi, obwohl dieser Gedanke seit langem in der Frauentradition beheimatet ist. Schon *Hildegard von Bingen* betont die Parallele zwischen der Frau als Gebälerin der Menschheit und Christus, der die in die Irre gegangene Menschheit wiedergebirt. *Julian* ist es, die diesen Gedanken in einer realistischen Weise konkretisiert, indem sie die Leiden Christi als Geburtsschmerzen zu einem neuen, nicht mehr vergänglichen Leben deutet und das Stillen des Kindes mit Muttermilch mit der Speise vergleicht, die uns in der Eucharistie gegeben ist: »*The moder may geven hir child soken her mylke; but our pretious moder Jesus, he may fedyn us with himselfe.*«⁴⁷

⁴⁵ Frauen lassen sich besonders inspirieren vom Gleichnis vom verlorenen Sohn, oft in verlorene Tochter umgewandelt, vom barmherzigen Samariter und von der Frau mit der verlorenen Drachme.

⁴⁶ Vgl. dazu *Sabine B. Spitzlei*, Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991, 53–62, über den Helftaer Schul- und Bildungsweg.

⁴⁷ *Julian of Norwich*, Showings, Kap. 60, ed. *Marion Glasscoe*, A Revelation of Love, Exeter 1976, 73. Vgl. *Kari Elisabeth Børresen*, Christ notre mère. La Théologie de *Julienne de Norwich*, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13 (1978) 320–329.

Aber um ihre Schwierigkeiten, ja vielleicht auch ihr Anstoßnehmen oder ihre Kritik am orthodoxen Erbsündenbegriff vorzustellen, ist *Julians* Gleichnis vom Herrn und vom Knecht besonders geeignet⁴⁸, das sie selbst eingangs als »*example*« bezeichnet, obwohl es dabei nicht bleibt. Sie spricht davon, daß ihr die Vision doppelt gezeigt wurde, einmal »*spiritually in a bodily likeness*«, also bildhaft, aber nicht ohne geistige Einsicht, zum andern »*more spiritually, without bodily likeness*«, also bildlos und mit tieferer geistiger Einsicht, woraus zu ersehen ist, daß Julian mittelalterliche Visionstheorien⁴⁹ nicht fremd sind. So sieht sie auf die erste Weise den Herrn ruhig sitzen und den Knecht, bereit, seinen Willen auszuführen, respektvoll vor ihm stehen, während der Herr ihn liebevoll anblickt. Der Knecht wird zu einem Botengang fortgeschickt und rennt in großer Eile los, um voller Liebe und übereifrig den Willen des Herren auszuführen. Aber er fällt in einen Abgrund und verletzt sich schwer, »*and then he groans and moans... , but he cannot rise or help himself in any way.*« Vor allem aber muß er den Trost entbehren, den ihm der Anblick des Herren bieten könnte, der ihm auch jetzt nahe ist. So leidet er siebenerei Schmerzen: neben dem des Aufpralls das Leiden an der Schwerfälligkeit seines Körpers, an der aus beidem folgenden Schwäche, an der Erblindung seiner Vernunft und Verwirrung seines Geistes, die ihn fast seine Liebe vergessen lassen, an der Unfähigkeit, sich zu erheben, an der Einsamkeit und Hilflosigkeit und schließlich an der Enge des Ortes, wo er liegt. Die Visionärin bewundert zugleich mit der Schau die Geduld seines Leidens, obwohl sie keinerlei Vergehen an ihm entdecken kann, »*for the only cause of his falling was his good will and his great desire. And in spirit he was as prompt and as good as he was when he stood before his lord, ready to do his will.*« Die ganze Zeit über hat sich der liebende Blick des Herrn nicht von seinem Knecht gewandt, »*with great compassion and pity.*«

In der zweiten, bildlosen Schauung wird sie der großen Gnade inne, die der Herr dem Knecht zukommen lassen will als Belohnung für die in

⁴⁸ Vgl. dazu auch *Margaret Collier-Bendelow*, Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung der *Juliana von Norwich*, Freiburg 1989, 55–65. Von der dort gegebenen Interpretation unterscheidet sich die meine ein wenig, weil sie bei Julian mit dem »*double voiced discourse*« zwischen Beteuerungen der Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre einerseits und Abweichungsleistungen andererseits rechnet. Zitiert wird hier nach der Übersetzung ins moderne Englisch durch *Edmund Colledge* und *James Walsh*, Kap. 51 der *Showings*, abgedruckt in: *Elizabeth Alvilda Petroff*, *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford 1986, 308–313.

⁴⁹ Unterscheidungen wie diese begegnen u. a. bei *Richard von St. Viktor*. Vgl. dazu *Heinrich Dumoulin*, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg 1966, 69–188.

seinem Dienst ausgestandenden Mühen und Qualen. »*And in this an inward spiritual revelation of the lord's meaning descended into my soul.*« Sie erkennt den Überschuß an Gnade in Vergleich zu dem Verlust durch den »fall«, wobei wiederum von Sünde nicht die Rede ist.

Da nun das Bild oder *example* gewichen, aber keineswegs vergessen ist, wird ihr Verständnis weitergelenkt »*to the end of what was to be seen and shown in the revelation*«, obwohl dies kein Weg ohne Schwierigkeiten ist. Sofort erkennt sie, daß der Knecht »*was shown for Adam*«, aber mit dessen Individualität kann sie nicht die verschiedenen Merkmale des Knechtes vereinbaren. Sie unterscheidet drei Stufen der Einsicht, die zum Verständnis des Geschauten notwendig waren, mit denen große zeitliche Intervalle verbunden sind. Erst dann vollenden sie sich zur Einheit einer nicht voneinander trennbaren Dreiheit.

Nahezu zwanzig Jahre meditiert sie über die göttlichen und menschlichen Attribute oder wörtlich: *properties and conditions*, die ihr in dem *example* offenbart sind, um schließlich zu erkennen, in welchem Sinne hier Adam vor Gott steht. »...*that is to say, one man was shown at that time and his fall, so as to make it understood how God regards all men and their falling. For in the sight of God all men are one man, and one man is all men.*« Sie erkennt weiter, daß des Menschen – oder der Menschheit – Wille trotz der Erblindung der Fähigkeit, ihn selbst zu erkennen, »*was preserved in God's sight.*« Der Mensch muß es sozusagen durchstehen, nicht zu wissen, wie Gott ihn sieht, obwohl ihm die Gnade in Fülle sicher ist.

Erst an diesem Punkt fällt zum ersten und einzigen Mal in diesem Zusammenhang das Wort »*sin*« – plötzlicher und unerklärter Regreß auf die kirchliche Lehre? Oder nur ein Kontrastwort zu »*bliss*«? »*I saw at the same time, whereby I might come to know in what manner he looks on us in our sin. And then I saw that only pain blames and punishes, and our courteous Lord comforts and succours, and always he is kindly disposed to the soul, loving and longing to bring us to his bliss.*«

Die Meditation der *properties and conditions* des Herrn in dem geschauten Gleichnis führt nun unmerklich zu dessen zweiter Deutung. Denn »*compassion*« und »*pity*« Gottvaters gelten Adam, dem am meisten geliebten Geschöpf, aber »*joy*« und »*bliss*« beziehen sich zugleich auf seinen geliebten Sohn, wie die innere Schau erkennen läßt. »*God's Son could not be separated from Adam, for by Adam I understood all mankind. Adam fell from life to death, into the valley of this wretched world, and after that into hell. God's Son fell with Adam, into the valley of the womb of the maiden who was the fairest daughter of Adam, and that was to excuse Adam from blame in heaven and on earth, and powerfully he*

brought him out of hell.« Nicht nötig zu sagen, daß diese Hölle nicht die einer ewigen Strafe meint, sondern jenen halbmythologischen Abstieg der Seele Christi nach dem Kreuzestod in die »Vorhölle«, die in den alten Symbola im Anschluß an 1 Petr 3,18f erwähnt wird.⁵⁰

Die Attribute, die dem Knecht als Adamsgestalt zugeschrieben werden, heißen *blame, harm, weakness, blindness*, und was der Knecht als Christusgestalt auf sich und von uns nimmt, heißt wiederum *blame*, nicht *sin*. Wie auch an der wenig späteren Stelle über das Leiden Christi als Mutterliebe deutlich wird, versteht *Julian* die Vereinigung von Menschheit und Gottheit in Christus nicht als die einer individuellen, sondern die der gesamten *natura humana* mit der Weisheit, die der Sohn ist. »*For all mankind which will be saved by the sweet Incarnation and the Passion of Christ, all ist Christ's humanity, for he is the head, we are his members.*« Der Sohn, der in Adams »*kirtle*«⁵¹, dem Menschenleib, vor dem Vater steht, wird sich diese Tunica an Dornen und Nägeln zerreißen, aber am Ostermorgen wird »*Adam's old tunic*« neu, weiß und leuchtend für immer, sogar »*richer than the clothing which I saw on the Father.*«

Wenngleich *Julian* sich über Jahrzehnte hinweg in die innere Belehrung einlebt, die sie durch ihre »*showings*« empfängt, bleiben diese auch für sie »*full of mysteries*«, die nicht restlos ins Wort zu fassen sind. So viel aber ist deutlich geworden: Der »Fall« der Menschheit ist für sie mehr Schicksal als Schuld, die Erblindung als Schwäche der Gottes- und Selbsterkenntnis in diesem Leben läßt gute Intentionen, selbst wenn sie kaum noch wahrgenommen werden, bei Gott aufgehoben sein, und der erbarmenden Liebe Gottes sind keine Grenzen gesetzt.

Daß derartige Tendenzen in der Frauentradition häufiger zum Vorschein kommen, als dies in der Schultheologie möglich ist, beruht sicher nicht nur auf einer andersartigen Gattung des Schreibens, sondern auf einer entsprechenden Lebenserfahrung. Nicht zuletzt kann hinter solchen versöhnlich ausgehenden theologischen Meditationen auch die Absicht stehen, Streitthemen wie das, ob Adam oder Eva mehr gesündigt habe, aus der Welt zu schaffen. Weibliche Autonomie und ethische Zuständigkeit aufgrund eigenständiger Gottebenbildlichkeit im Zeugnis von Glaubenserfahrung darzubieten, war also eine Leistung, die nur im Unterwan-

⁵⁰ Vgl. *Michael Schmaus*, *Katholische Dogmatik*, Bd.II, 2, München 1963, 423.

⁵¹ Das Wort »*kirtle*« im Original (Kittel, Gewand) wird von den Übersetzern ins moderne Englisch mit »*tunic*« wiedergegeben, was gerechtfertigt ist, da in lateinischen Texten des Mittelalters oft der Leib als *tunica* verbildlicht wird.

dern von offiziell-männlichen Lehrtraditionen möglich und sicher nicht ungefährlich für die jeweilige Schriftstellerin war.

Elisabeth Gössmann, Dr. theol., Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c., ist Honorarprofessorin der Seishin-Frauen-Universität, Tokyo, und außerplanmäßige Professorin der Universität München (Philosophische Fakultät).