

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Blickpunkt Gender: Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik*, edited by Sabine Pemsel-Maier, in the series *Hodos*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Sabine Pemsel-Maier

Das Subordinationsmodell in der theologischen Anthropologie: Eine Synthese von Philosophie, Exegese und Biologie

in: Sabine Pemsel-Maier (ed.): *Blickpunkt Gender: Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik*, pp. 103–120

Frankfurt et al: Peter Lang 2013 (*Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie* 12)

URL: <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03055-6>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Das Subordinationsmodell

in der theologischen Anthropologie:

Eine Synthese von Philosophie, Exegese und Biologie

Sabine Pemsel-Maier

Die Vorstellung, dass Frauen den Männern untergeordnet und von geringerem Wert sind, war für die theologische Anthropologie der Vergangenheit bestimmend und ist auf latente Weise nach wie vor spürbar. Ihr Zustandekommen verdankt sich einer verhängnisvollen Synthese von griechischem Menschenbild, antiker Biologie und einer entsprechenden Exegese der Erzählungen von Schöpfung und Sündenfall. Anthropologische Neuansätze der Gegenwart suchen den einstigen Dualismus zu überwinden.

I. Vorstellungen und Begründungen von Subordination und Inferiorität des Weiblichen

Innerhalb der Tradition der theologischen Anthropologie lassen sich bezüglich der Reflexion auf die Geschlechterdifferenz zwei Tendenzen beobachten: Zum einen wurde sie – und wird nach wie vor – negiert¹, nicht durchgängig, aber immer wieder. Die Systematik spricht dann in idealisierender Weise von „dem Menschen“, macht Frauenerfahrungen unsichtbar und subsumiert die Lebenswirklichkeit und auch die Theologie von Frauen unter die der Männer. Dort, wo die systematische Theologie in der Vergangenheit auf die Geschlechterdifferenz aufmerksam wurde und sie inhaltlich zu konkretisieren versuchte, tat sie dies vielfach mit Hilfe des Subordinationsmodells – das zugleich ein Inferioritätsmodell ist – und leistet damit der Vorstellung von der Unterordnung der Frau unter den Mann und ihrer Minderwertigkeit Vorschub². Beide Weisen erwiesen sich nicht nur als unbefriedigend, sondern als höchst verhängnisvoll. In besonderer Weise gilt dies freilich für das Subordinations- bzw. Inferioritätsmodell mit seiner Wirkungsgeschichte. Auch wenn sich die Theologie, von evangelikalen und fundamentalistischen Ausnahmen abgesehen, davon verabschiedet hat, besteht nach wie ein gewisser Verdacht, dass solches Denken nachwirkt, unterschwellig und unbewusst, aber durchaus wirkungsvoll.

1 Exemplarisch Ott, Ludwig: Grundriss der Dogmatik, Freiburg-Basel-Wien 41959.

2 Exemplarisch Scheeben, Matthias, J.: Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. Buch, Freiburg 1878, S. 366. Hervorragend aufgearbeitet wurden die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge von Gössmann, Elisabeth: Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Schneider, Theodor (Hg.): Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 1989, 25-52 (Quaestiones disputatae, Band 121).

Unabhängig von theologischen Kontexten begegnen Vorstellungen von Unterordnung und Inferiorität in populären Redewendungen – die Gegenpole „herrlich“ und „dämlich“ oder das Wort vom „schwachen Geschlecht“ sind bezeichnend – und nicht zuletzt in allen Ausprägungen des Sexismus und des Machismo, der nicht nur auf südamerikanische Kulturen begrenzt ist.

Präsent ist das Unterordnungsmodell in biblischen Texten, die, auch wenn sie innerhalb der Liturgie keine oder kaum mehr Verwendung finden und auch ansonsten kaum mehr gelesen werden, über einen erstaunlichen Bekanntheitsgrad verfügen³.

Besonders drastisch wird die Inferiorität der Frau in Sir 25,24 zum Ausdruck gebracht: "Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben." Unterordnungsgebote begegnen in Eph 5,22-24, der die Frauen auffordert, sich ihren Männern unterzuordnen "wie dem Herrn, denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist"; ähnlich argumentieren auch Kol 3,18. Als Begründung wird die Abstammung der Frau vom Mann und ihr Geschaffenwerden für den Mann angeführt (vgl. 1 Kor 11, 8f). Während nach 1 Kor 11,7-9 der Mann "Abbild und Abglanz Gottes" ist, ist die Frau nur "Abglanz des Mannes". Die Pastoralbriefe greifen diese Argumente auf, allen voran 1 Tim 2,11ff. Er verbietet den Frauen, über ihre Männer zu herrschen und auch zu lehren und begründet dies mit der Ersterschaffung Adams und der Verführung der Frau.

In den genannten Texten begegnen drei Argumentationslinien. Die eine stützt sich auf die Schöpfungserzählung in Gen 2 kreist um die Themen „Der Mann wurde zuerst geschaffen“, „Die Frau stammt vom Mann“, „Die Frau ist für den Mann geschaffen“, „Der Mann ist das Haupt der Frau“. Die andere beruft sich auf die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3) und variiert das Thema „Die Frau hat den Mann verführt und gesündigt“. Mann und Frau, hebräisch „isch“ und „ischah“⁴, sind dabei nicht Einzelpersonen, sondern korporative Persönlichkeiten, die für Mann und Frau in Israel schlechthin stehen. In der Frau treffen beide Argumentationsstränge – die Unterordnung unter den Mann und ihre Affinität der Sünde – zusammen und werden miteinander verschmolzen⁵. Zugleich wird „die Frau“, mit Eva, hebräisch „hawwah“, identifiziert, analog der

3 Höchst aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Diskussion unter: <http://de.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080731122523AA8LK1e> (18. 6. 2011).

4 Die sprachliche Verwandtschaft weist auf die Bezogenheit von Mann und Frau hin – allerdings handelt es sich dabei um volkstümliche Etymologie.

5 Exegetisch ist dies nicht unproblematisch, insofern in Gen 2 und 3 verschiedene Erzählmotive ineinander verwoben sind und für die gesamte Textpassage ein längerer Entstehungsprozess anzunehmen ist. Vgl. Schroer, Silvia: Wer ist Eva?, in: Schottruff, Luise/ Schroer, Silvia/ Wacker, Marie-Theres: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 144-146, S. 145f.

Mann, mit „adam“, „der von der Erde kommt“. Ist letzteres schlichtweg unangemessen, weil „adam“ gerade kein Synonym für den Mann ist, sondern für den Menschen jenseits aller geschlechtlichen Differenzierung steht, insofern dieser Gottes Geschöpf ist, wirft auch die Identifizierung von „Frau“ und „Eva“ Fragen auf. Die Benennung „hawwah“ – „Leben“, als Symbolbezeichnung für die Bestimmung der Frau als „Mutter aller Lebendigen“ ausgesprochen positiv konnotiert, begegnet nur in Gen 3,20 und in Gen 4,1. Wird sie dort mit gutem Grund angeführt, weil von der Geburt der beiden ersten Kinder erzählt wird, macht sie im Zusammenhang des Sündenfalls keinen Sinn; vermutlich wurde sie hier sekundär eingefügt⁶. Durch die Identifizierung mit „der Frau“ wurde Eva bzw. „hawwah“ – „Leben“ zum exemplarischen Urbild für Frausein, zum Symbol der verführerischen, sündhaften Weiblichkeit und zur Verkörperung der Macht der Sünde und des Bösen. Eine dritte Argumentationslinie in der Theologie des Paulus knüpft an die Erschaffung des Menschen in Gen 1 an: Die Gottesebenbildlichkeit der Frau sei nur eine vom Mann abgeleitete und von daher reduzierte⁷. Begründet wurde diese Auslegung von der Tradition mit dem Wechsel vom Singular zum Plural in Gen 1,27: „Und er erschuf Gott den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er *ihn*“; „männlich und weiblich erschuf er *sie*“⁸.

Die Begründung der Geschlechterhierarchie mit der Erzählung von Schöpfung- und Sündenfall in Gen 2 wirft zahlreiche kritische Rückfragen auf, die vor allem von Seiten der Feministischen Exegese und theologischen Frauenforschung gestellt und bearbeitet wurden: Warum wird die Rolle der Frau bzw. der Eva in den angeführten Texten durchgängig und ausnahmslos negativ ausgelegt? Die Frau sei dem Mann untergeordnet, weil nach ihm geschaffen, von ihm abhängig, weil aus seiner Rippe geschaffen, als seine "Hilfe" dazu bestimmt, ihm zu dienen; vor allem aber habe sie den Mann verführt und so die

6 Schüngel-Straumann, Helen: Eva, biblisch, in: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2. vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 125-128, S. 125.

7 Im Gegenzug zu den meisten Exegeten und Exegetinnen teilt Marlies Gielen diese Interpretation nicht: Gielen, Marlies: „Gehört es sich, dass eine Frau...“ Betende und prophetisch redende Frauen im Gottesdienst zu Korinth in: Hecht, Anneliese (Hg.): Paulus und die Frauen, Stuttgart 2008, 18-25, S. 22: „Spricht Paulus damit etwa der Frau die Gottebenbildlichkeit ab? Dies ist sehr unwahrscheinlich, denn „Bild“ und „Abglanz“ im Verständnis des Widerscheins göttlicher Herrlichkeit stehen in Ps 8,6f auf einer Ebene. Auch für Paulus selbst bringt dieser Begriff des „Abglanzes“ bzw. der „Herrlichkeit“ (...) das Wesen Gottes zum Ausdruck (...). So wird der Frau in 1 Kor 11,7 nicht die Gottebenbildlichkeit abgesprochen. Nur verläuft der ihr eigene Widerschein göttlicher Herrlichkeit mittelbar über den Mann.“

8 Küchler, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1986.

Sünde in die Welt gebracht⁹. Dass es bereits zur damaligen Zeit andere Auslegungen gab, zeigt die jüdisch-rabbinische Exegese, die unter anderem eine sorgfältige Erschließung der Begriffe „ezer – Hilfe“, „hawwah – Leben“ etc. vornahm¹⁰. Bezeichnenderweise begegnen die genannten Argumentationsmuster in der gesamten hebräischen Bibel nicht, von Sir 25,24 als einziger Stelle abgesehen; nirgendwo wird sonst der Zusammenhang von Frau und Unterordnung bzw. Frau und Sünde geltend gemacht. Und warum wurde im Neuen Testament die Argumentation des Paulus in Röm 5,12: „Durch Adam kam die Sünde in die Welt“ übersehen? Warum spielte die priesterschriftliche Schöpfungserzählung, die selbstverständlich und ohne Rangfolge von der Erschaffung von Mann und Frau (Gen 1,27) spricht, so gut wie keine Rolle? Der Verdacht legt sich nahe, dass hier Gen 1 im Licht von Gen 2 gelesen und ausgelegt wurde. Wie konnte Gen 1,26f, wo egalitär von Mann und Frau als Abbild Gottes gesprochen wird, zur Vorstellung von einer abgeleiteten Gottesebenbildlichkeit der Frau führen? Eine genaue Analyse des Textes zeigt, dass mit dem Wechsel vom Singular zum Plural die Gottesebenbildlichkeit keineswegs nur auf den Mann bezogen wurde. Vielmehr ist zunächst vom „Menschen“ ohne Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz und erst dann von Mann und Frau in der geschlechtlichen Differenzierung die Rede¹¹. Vor allem aber: Warum war die Spitzenaussage zum Mann-Frau-Verhältnis in Gal 3,28 völlig aus dem Blick geraten: "Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus.“

Die tendenzielle, negative und selektive Lesart von Gen 2 und 3 in den eingangs genannten Texten wirft die Frage nach möglichen Gründen und Hintergründen auf.

Es fällt auf, dass alle genannten Texte im Umfeld griechischen Denkens bzw. hellenistischer Philosophie entstanden sind. Das Buch Jesus Sirach, das nicht zum evangelischen Kanon zählt, so dass die evangelische Tradition in dieser Hinsicht weniger belastet ist, ist eine griechische Weisheitsschrift aus

9 Zu welchen Ergebnissen eine dem gegenwärtigen, nicht nur feministischen Forschungsstand entsprechende Exegese von Gen 2 und 3 kommt, muss an dieser Stelle nicht ausgeführt werden, sondern zeigt der Beitrag von Eva Jenny Korneck. Wegweisend war hier die Forschung von Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Münster 31999.

10 Gössmann, Elisabeth: Art. „Anthropologie“, in: dies: Wörterbuch der Feministischen Theologie, aaO., 18-23, S. 21.

11 Vgl. dazu Schüngel-Straumann, Helen: Art. „Gottesebenbildlichkeit. Biblisch“, in: Gössmann: Wörterbuch der Feministische Theologie, aaO., 257-259, S. 258, sowie Gössmann, Elisabeth: Art. „Gottesebenbildlichkeit. Geschichte und Gegengeschichte“, ebd. S. 262f.

dem zweiten Jahrhundert vor Christus. Paulus, Verfasser von 1 Kor, war gebildeter Grieche, dem es ein Anliegen war, das Evangelium vom Sohn Gottes in die Sprache und Begrifflichkeit griechischer Philosophie zu übersetzen, damit es im griechisch-heidenchristlichen Kontext verstanden und verbreitet werden konnte. Eph, Kol und 1 Tim zählen zu den zwischen 70 und 100 n.Chr. entstandenen Deuteropaulinen und weisen deutlich hellenistischen Einfluss auf. Offensichtlich war dieser Kontext ausschlaggebend für die genannte Interpretationsrichtung, die einem Verständnis von Subordination und Inferiorität der Frau Vorschub leistete.

Unweigerlich stellt sich die Frage nach der Verbindlichkeit und Relevanz solcher Texte für heute. Da auch sie kanonisch sind, ist nicht nur eine literarkritische oder historische Antwort gefordert, sondern ein theologisches Urteil. Innerhalb der Exegese besteht Konsens, dass es ihrer Argumentation an theologischer Kohärenz mangelt und sie stattdessen die Subordination und Inferiorität der Frau mit dem Verweis auf das in der Kirche Übliche und unter Berufung auf die nötige Ordnung begründen. Aufgrund dessen sind solche Texte nur im Sinne einer Hermeneutik der Revision angemessen zu verstehen.

II. Die Bestimmung der Geschlechterdifferenz in der hellenistischen Philosophie und Biologie

Der entscheidende hellenistische Einfluss auf die genannten biblischen Texte macht den Rekurs auf die griechische Anthropologie nötig. Kennzeichnend sowohl für die aristotelische als auch für die platonische Philosophie und Anthropologie ist ein grundlegender Dualismus.

Konstitutiv für die Philosophie des Aristoteles (384-322 v.Chr.) ist die Polarität von Materie und Form. In seiner Anthropologie entspricht der Körper der Materie; die Seele gibt ihm seine Form. Auch das Prinzip von männlich und weiblich lässt sich in dieses Schema einordnen: „Da das Männchen Gestalt und Bewegungsquelle, das Weibchen Körper und Stoff hergibt, so ist die Arbeit geteilt für Männchen und Weibchen (...).“¹² Männliches und Weibliches verhalten sich des Weiteren zueinander wie Herrschen und Dienen. Dabei gilt: (...) anders herrscht der Freie über den Sklaven, das Männliche über das Weibliche und der Erwachsene über das Kind.“¹³

Die platonische Philosophie stellt das reine Denken, die unsichtbare und ewige Welt der Ideen und des Geistes der sichtbaren vergänglichen Materie gegenüber. In der Anthropologie entspricht dies der Dualität von unsterblicher Seele und vergänglichem Leib, der als Last galt und dem die Sexualität

12 Zit. nach Gohlke, Paul: Aristoteles. Die Lehrschriften, Paderborn 1959, S. 59.

13 Gigon, Olof: Aristoteles. Politik, München 1973, S. 66.

zugeordnet wurde, bzw. der Dualität von Vernunft, und Sinnlichkeit. Damit war eine klare Wertung im Sinne von „höher“ und „niedriger“, „gut“ und „böse“ verbunden. Die Dualität verdichtete sich in der Zuordnung von Mann und Frau: der Mann in der Zuordnung zu Geist, Seele, Vernunft als das höhere Prinzip, die Frau auf der als minderwertig geltenden Seite von Materie, Leib, Sinnlichkeit. Platon war überzeugt, dass Männer, die sich in ihrem Leben als feige oder ungerecht erwiesen haben, zur Strafe als Frauen wiedergeboren würden¹⁴.

Der Zuordnung in der Geschlechteranthropologie entsprechen die Mann und Frau idealtypisch in der griechischen polis und der patriarchalen römischen Ordnung zugewiesenen Aufgaben und zugeschriebenen Eigenschaften: Der Mann hatte seinen Ort in der Öffentlichkeit und Politik, betraut mit der Aufgabe des Herrschens, die Frau war zuständig für das Haus und fürs Dienen. Dem Mann wurden Kraft, Tapferkeit, Festigkeit, Härte und Bildungsfähigkeit zugeordnet, der Frau Schwäche, Ängstlichkeit, Wankelmut, Weichheit, die Fähigkeit zum Erleiden und geringerer Verstand.

Diese Denkstruktur bildete die Folie für das Verständnis und die Interpretation der Texte von Schöpfung und Sündenfall. Damit geriet die Exegese in einen gefährlichen *circulus viciosus*: Der philosophische Verstehenshorizont wurde zum bestimmenden Prinzip für die Schriftinterpretation; umgekehrt wurden Text der Schrift dazu benutzt, um den untergeordneten Status von Frauen theologisch zu legitimieren. Durch die Lektüre und Interpretation von Gen 2 und 3 mit der platonischen und aristotelischen „Brille“ konnten die biblische Auslegung des Mann-Frau-Verhältnisses und die Interpretation der Eva-Gestalt gar nicht anders als im Sinne von Subordination und Inferiorität verlaufen. Der Gender-Ansatz erweist sich hier als Analyse-Kategorie nicht nur als hilfreich, sondern als unverzichtbar, weil er die aus den biblischen Texten „herausgelesene“ und in der Folge als „gottgegeben“ qualifizierte Subordination und Inferiorität der Eva respektive der Frau als Bestimmung durch die zeitgenössische Philosophie dekonstruiert.

Das im Verbund von Schriftinterpretation und Philosophie konstruierte Menschen- bzw. Frauenbild wurde bestätigt und untermauert durch die damaligen humanwissenschaftlichen und biologischen Kenntnisse. Vor allem die Zeugungstheorien des Aristoteles prägten diese über viele Jahrhunderte¹⁵, während erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts die Existenz von Chromosomen als Träger des Erbgutes und die Bedeutung der weiblichen Eizelle bekannt sind. Nach antiker und mittelalterlicher Vorstellung galt allein der Mann als Lebensspender und aktiver Part im Zeugungsgeschehen, die Frau hingegen als

14 Ausführlich werden diese Zusammenhänge dargestellt in Pissarek-Hudelist, Herlinde (Hg.): Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie, Düsseldorf 1989.

15 Ausführlich Düring, Ingemar: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg, 1966, S. 542ff.

passiv, wie der Erdboden, in den das Samenkorn fällt¹⁶. Damit schien auch in dieser Hinsicht die Rolle der Frau als „Hilfe“ bzw. Mittel zur Zeugung von Nachkommen bestätigt¹⁷.

Wiederum erweisen sich die Analysekategorien von sex und gender als notwendiges Instrumentarium der Dekonstruktion: Hier wird nicht nur „sex“ als „gender“ verstanden bzw. von den biologischen Gegebenheiten des weiblichen „sex“ auf die gesellschaftlichen und kulturellen („gender“) Aufgaben von Frauen geschlossen. Zugleich erweist sich „sex“ auf dem Hintergrund der damaligen Zeugungstheorien selbst als Konstrukt. Als Ergebnis lässt sich festhalten: Das Modell der Subordination und Inferiorität der Frau verdankt sich einer theologischen Anthropologie, die sich auf eine selektive Auswahl von biblischen Texten berief, die im Kontext des hellenistischen Geschlechterdualismus und auf dem Hintergrund damaliger humanwissenschaftlicher Erkenntnisse ausgelegt wurden. Die Kategorien von sex und gender wurden dabei ohne die notwendige Differenzierung miteinander verschränkt. Die christliche Anthropologie ist auf diese Weise der Versuchung erlegen, zeit- und kulturbedingte bzw. philosophisch gültige Aussagen mit theologischen Aussagen zu verwechseln, eine Vermischung, die eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte in Gang setzte¹⁸.

III. Theologiegeschichtliche Rezeption

Repräsentativ für diese Wirkungsgeschichte stehen die beiden Begründer und Exponenten der theologischen Anthropologie, in der Antike Augustinus (354-430), im Mittelalter Thomas von Aquin (1225-74). Auch wenn ihre Theologie innerhalb der katholischen Tradition nicht den Rang verbindlicher kirchlicher Lehre beanspruchen konnte, haben beide ihre jeweilige Epoche bis hinein in die frühe Neuzeit sowohl in der katholischen als auch in den reformatorischen Kirchen stark beeinflusst.

16 „Ist also das Männliche das Bewegende und Tätige, das Weibliche als solche das Leidende, so kann das Weibchen zur Samenflüssigkeit des Männchens nicht Samenflüssigkeit beisteuern, sondern nur Stoff.“ (Zit. nach Gohlke: Aristoteles, aaO., S. 60.)

17 Da nach antiker Überzeugung Gleiches nur durch Gleiches hervorgebracht werden kann, müssten konsequenterweise nur männliche Wesen geboren werden. Doppelter Abstand Aristoteles versteht die Geburt eines Mädchens darum als Fehlgriff der Natur und das geborene Mädchen als „missglückten Mann“.

18 Greifbar wird diese Wirkungsgeschichte bereits in der apokryphen Tradition, u.a. im Henochbuch, im Jubiläenbuch und in der Schrift „Das Leben Adams und Evas“, wo die Gestalt der Eva zum einen erotisiert, zum anderen dämonisiert wurde.

Das Frauenbild des Augustinus ist nicht ohne seinen biographischen Hintergrund, seine nachfolgende Bekehrung und seine Nähe zum Manichäismus zu verstehen¹⁹. Seine lebensgeschichtlichen Erfahrungen bestätigen die angebliche Affinität der Frau zu Verführung und Sünde, während er die Sünde Adams verharmlost²⁰. Von der Schöpfungsordnung her leitet Augustinus eine eigentümliche Geschlechtersymbolik her, indem er den Tieren den Leib, der Frau das Fleisch, dem Mann Geist und Vernunft zuweist. Aufgrund ihres Mangels an Vernunft ist für ihn die Frau nur zusammen mit dem Mann Bild Gottes, nicht aber allein. Wie er das platonische und neuplatonische Denken in Dualismen mit dem biblischen Schöpfungsglauben verbinden konnte, zeigt sein Kommentar zur Genesis: „Zuerst unterwirft die Vorsehung alles sich, dann die körperliche Kreatur der geistigen, die unvernünftige der vernünftigen, die irdische der himmlischen, die weibliche der männlichen, die weniger vermögende der vermögenden, die bedürftigere der reicheren.“²¹ Auf diese Weise wirkt in der Theologie des Augustinus die nur im 1. Korintherbrief und somit in den biblischen Texten nur marginal vertretene Vorstellung von einer reduzierten Gottesebenbildlichkeit der Frau fort: „Somit scheint seine Geschlechteranthropologie vom biblischen Befund her nicht relativiert, sondern vielmehr legitimiert, wodurch sie ein entschieden größeres Gewicht bekommt. Persönliche Erfahrung, philosophische Reflexion und Bibelinterpretation greifen ineinander und bilden eine in sich schlüssige Argumentationsstruktur.“²²

Nach Augustinus müssen alle Menschen in sich das „Weibliche“ – für ihn zeigte sich dieses vor allem in der Begierde – überwinden und der Herrschaft des „Männlichen“, nämlich des Geistes unterwerfen. Augustinus folgerte daraus, dass die Frau "zum Mann werden" soll, wenn sie gerettet werden will. Spuren davon finden sich bis ins 20. Jahrhundert in den männlichen Namen, die manche Ordensschwestern beim Eintritt ins Kloster für sich wählten²³. Auch anderweitig verrät der Sprachgebrauch ein bestimmtes Denken: Die Jungfrau, lateinisch

19 Zum Folgenden ausführlich Leisch-Kiesl, Monika: „Es ist immer die Eva, vor der wir uns in jeder Frau hüten müssen“. Überlegungen zum Frauenbild von Augustinus, in: Jost, Renate/ Kubera, Ursula (Hg.): *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, Freiburg 1993, 22-36.

20 Adam sei vor allem aus Sympathie gegenüber der Frau mit ungehorsam gewesen, um sie nicht allein der Sünde preiszugeben. Gössmann, Elisabeth: Art. „Eva, theologiegeschichtlich“, in: dies. u.a.: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, aaO., 128-131, hält die allegorische Psychologisierung von Gen 3 für problematisch.

21 Augustinus: *De genesi ad lit. VIII*, 23,44.

22 Leisch-Kiesl: „Es ist immer die Eva“, aaO., S. 32.

23 Ausführlich Middelbeck-Varwick, Anja: *Die konstruierte Weiblichkeit der Sünde? Zur Relevanz einer gendertheologischen Revision der Hamartologie*, in: dies. (Hg.): *So lauert die Sünde vor der Tür (Gen 4,17). Nachdenken über die Sünde*, Berlin 2010, 65-195.

virgo, ist nicht nur sprachlich verwandt mit lateinisch vir, Mann, sondern galt auch als dem Mann ähnlich; eben darum konnte sie virtus, Tugend verwirklichen. Auf diesem Hintergrund leuchtete auch die volkstümliche Ableitung des lateinischen Begriffes femina ein: femina ist die, die „weniger Glauben hat“, „fe“ verkürzt von „fides“ – „Glaube“, „mina“ von „minor“ – „weniger“²⁴. In der Folgezeit verstärkten gnostisch und manichäisch beeinflusste Strömungen, der Neuplatonismus des Dionysius Pseudo-Areopagita (um 500) und die Theologie des Johannes Scotus Eriugena (9. Jhd.) ein solches hierarchisches und subordinatiantisches Denken.

Als zu Beginn des 13. Jahrhunderts Thomas von Aquin das aristotelische Denken für die Theologie rezipierte, hielt der Dualismus in der Anthropologie erneut ins Christentum Einzug²⁵. Ähnlich wie Augustinus geht auch er davon aus, dass es der Frau an Vernunft mangle, so dass sie allein schon deswegen dem Mann untergeordnet sei: „Von Natur ist die Frau dem Mann untergeben, weil von Natur im Menschen die Unterscheidungskraft der Vernunft überwiegt.“²⁶ Darüber hinaus nimmt er eine abgeleitete und darum herabgesetzte Gottesebenbildlichkeit der Frau an: (...) Das Gottesbild (findet sich) nur im Mann, nicht aber in der Frau. Denn der Mann ist Ursprung (principium) und Ziel (finis) der Frau, so wie Gott Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung ist.“²⁷ Weil Eva nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung des Mannes von Gott abstamme, sei sie auch nur durch seine Vermittlung Bild Gottes. Als Konsequenz kommt Augustinus zu einer doppelten Unterordnung der Frau: zum einen von der Schöpfungsordnung her, zum anderen aufgrund ihrer Sündenstrafe²⁸. Mit der Anwendung des von Aristoteles übernommenen Gegensatzpaares von Aktivität und Passivität auf die gängigen Fortpflanzungstheorien leistete Thomas zudem der Rollenzuschreibung weiteren Vorschub: Den Mann hielt er für das aktive Prinzip im Fortpflanzungsgeschehen, während ihm die Frau lediglich als passives Gefäß und als „Hilfe“ bei der Zeugung galt²⁹. Ähnlich wie Aristoteles war er der Überzeugung, dass regulär nur Männer geboren werden dürften; entsprechend sah er in der Frau einen „verhinderten Mann“.

24 Erstmals findet sich diese Ableitung in der Enyklopaedie „Etymologiarum sive originum libri XX“ des Isidor von Sevilla von 623, die „wahre“ Bedeutung der Wörter aufzuspüren suchte.

25 Zum Folgenden vgl. Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, S. 208ff; sowie Gössmann, Elisabeth: „Naturaliter femina est subiectiva viro“. Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin, in: Jost/ Kubera: Wie Theologen Frauen sehen, 37-56.

26 Summa Theologica I,q.92, a.1, ad 2.

27 Summa Theologica I,q.93, a.4, ad 1.

28 Ebd.

29 Vgl. Summa Theologica I, 99,2.

Die weitere Wirkungsgeschichte kann hier nur angedeutet werden. Gegenditionen, wie die franziskanische Anthropologie³⁰, konnten sich nicht durchsetzen. Subordinationistische Vorstellungen begegnen auch bei den Reformatoren: Martin Luther war als Augustiner-Chorherr einerseits geprägt durch die Theologie des Augustinus, andererseits aber im Zuge seiner franziskanisch beeinflussten Ausbildung mit einem positiveren Frauenbild in Berührung gekommen. Thomanische Lehren wurden vor allem noch im frühen Protestantismus rezipiert³¹. In der Aufklärung setzte sich trotz ihres Programms das hierarchische Menschenbild fort. Der Deutsche Idealismus und die Romantik unternahmen zwar den Versuch einer besonderen Würdigung von Weiblichkeit, indem sie Frauen in besonderer Weise Anmut und Würde, Schönheit und Gefühl zusprachen. Zugleich wurden allerdings im Zuge einer starken Polarisierung der Geschlechter die Unterschiedlichkeiten zwischen Mann und Frau bis hin zur Mystifizierung verfestigt. Auch neu entstehende Wissenschaften wie die Psychologie hielten bis ins 20. Jahrhundert das Gefälle zwischen den Geschlechtern aufrecht. In der Theologie konnte noch 1910 an der Universität Halle eine philosophisch-theologische Arbeit publiziert werden mit dem Titel „Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?“³² – der Untertitel gibt bereits die Antwort: „non sunt“.

IV. Zum gegenwärtigen Stand theologischer Anthropologie

IV.1 Abschied von der Subordination - Weiterwirken im Polaritätsmodell?

Die Theologie hat sich im Lauf des 20. Jahrhunderts klar von den Vorstellungen von Subordination, Inferiorität und mangelnder Unfehlbarkeit verabschiedet; auch die Nichtzulassung von Frauen zum Weiheamt wird auf katholischer Seite in keiner Weise damit begründet³³. Das veränderte Selbstverständnis und die

30 Näheres dazu bei Gössmann: „Naturaliter femina est subiecta viro“, aaO., 41-46.

31 Erhart, Hannelore: „Ich habe mich niemals um eine Frau bemüht ...“. Das Frauenbild bei Luther und Calvin, in: Jost/ Kubera: Wie Theologen Frauen sehen, aaO., 57-79. Nachfolgende Beiträge untersuchen das Frauenbild bei weiteren protestantischen Theologen (Schleiermacher, Bonhoeffer und Barth).

32 Nachgewiesen bei Gössmann, Elisabeth: Archiv für philosophie- und theologiegeschichtl. Frauenforschung 4, München 1988, S.23ff.

33 Vgl. Müller, Gerhard Ludwig: Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis“, in: ders. (Hg.): Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 278-356, S. 291. Müller bezeichnet hier die Lehre von einer ontischen Minderwertigkeit der Frau als „kontradiktorischen Gegensatz zum Offenbarungszeugnis“. Zugleich relativiert er allerdings die faktische Existenz dieser Lehre in der Tradition: „Wenn auch die meisten Kirchenschriftsteller in Antike und Mittelalter von einem gewissen Vorrang des männlichen Geschlechts ausgehen, kann von einer ontologischen und essentiellen

veränderten Rollen von Frauen in Gesellschaft und Kirche trugen dazu ebenso bei wie die fortschreitende feministische Theoriebildung, bibeltheologische und exegetische Forschung sowie der Einfluss von nicht-europäischen bzw. nicht-weißen anthropologischen Konzepten, „die nicht (mehr) wie beim klassischen westlichen Menschenbild auf einem Dualismus von Geist und Körper, Subjekt und Objekt, Verstand und Gefühl, Autonomie und Heteronomie basieren.“³⁴ Umgekehrt ist ein Bewusstsein dafür entstanden, dass matriachale Modelle zur Bestimmung der Geschlechterdifferenz den Subordinationsgedanken unter umgekehrtem Vorzeichen reproduzieren.

Potentiell besteht allerdings die Gefahr, dass Subordinationsvorstellungen im Modell der Polarität weiter transportiert werden und latent weiterwirken. Dieses Denkmodell verbindet die Gleichwertigkeit der Geschlechter mit ihrer unaufgebbaren, wechselseitig polar zugeordneten und einander ergänzenden Verschiedenheit. In diesem Sinne sprechen Vertreter dieses Modells von einer "besonderen Eigenart der Frau", von ihrer "Unterschiedenheit in Gleichheit" oder davon, dass sie „auf eine andere Weise“ als der Mann Person ist. Abgesehen davon, dass die Art der inhaltlichen Bestimmung der beiden Pole und damit der „Eigenart der Frau“ überaus fraglich ist, dass sie an essenzialistische Versuche der Antike erinnert und dass die mit den beiden unterschiedlichen Polen verbundenen Zuordnungen Idealtypisierungen darstellen, die dem konkreten Individuum gerade nicht gerecht werden³⁵, wird Frausein im Zuge dieses Denkens vielfach als „das andere“ Geschlecht verstanden. Damit wird wiederum der Mann zur Norm und zum Maß des Menschseins erhoben; Frausein ist demgegenüber das davon „Abweichende“, der „Spezialfall“. Der Schritt in Richtung Unterordnung und Inferiorität ist dabei nicht zwingend, aber auch nicht völlig von der Hand zu weisen. Auf diesem

Abstufung (...) oder gar von moralischer Abwertung wie in der Gnosis nicht im entferntesten die Rede sein, weil dies der Lehre von der Gutheit des Geschaffenen, dem Personsein und damit der personalen Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu Gott diametral widersprechen würde und als häretisch auch tatsächlich abgewiesen worden ist.“

34 Gössmann: Anthropologie, aaO., S.24.

35 Vgl. dazu die kritische Anmerkung von List, Elisabeth: Weiblichkeit, in: Gössmann: Wörterbuch der Feministischen Theologie, aaO., 570-572, S. 570: „Versuche, das Wesen des Weiblichen essenzialistisch festzuschreiben, sind selbst dann, wenn sie von Frauen selbst vorgeschlagen werden, nicht frei von dogmatischen und moralisierenden Tendenzen dichtomischer Weltbilder und geraten häufig in die Nähe biologistischer Deutungen der Geschlechterdifferenz. Konzepte und Bilder des Weiblichen sind Symbole und Konstrukte, die von historisch sich wandelnden kulturellen und sozialen Gegebenheiten geprägt werden (...)“

Hintergrund sind die kursierenden unterschiedlichen Polaritätsmodelle durchaus kritisch zu bedenken bzw. werden de facto kritisch bedacht³⁶.

IV.2 Merkmale einer genderorientierten theologischen Anthropologie

Anthropologische Neuansätze haben sich die feministische wie konstruktivistische Einsicht zu eigen gemacht, dass die Geschlechterdifferenz nicht über Wesenseigenschaften von Mann und Frau bestimmt werden kann: „Feministische Geschlechtertheorien sowie feministisch-theologische Anthropologie haben die Vorstellung vom naturhaft anderen Wesen der Frau und damit verbundene Handlungsnormen, die Selbstwerdung bzw. Personwerdung und selbstverantwortliche Lebensgestaltung von Frauen verhindern, zurückgewiesen.“³⁷ An die Stelle von „Natur“ tritt die Person. Viele dieser Ansätze sind zudem im Kontext der Analyse von weiblicher Unterdrückung- und Befreiungserfahrung angesiedelt. Darüber hinaus bestimmen „Körperlichkeit, Subjektivität und Differenz in ihrem Verhältnis zueinander (...) das Arbeitsfeld feministisch-theologischer Anthropologie; „Geschlecht“ wird weniger als eine selbstständige (Id-)Entität betrachtet.“³⁸

Ausgangspunkt für neuere und gendersensible Entwürfe ist vielfach die biblische Anthropologie. Dabei ist zu bedenken ist, dass es „die“ biblische Anthropologie nicht gibt, weil sich aus den verschiedenen biblischen Schriften keine einheitliche systematische Anthropologie abstrahieren lässt; vielmehr zeichnen verschiedene Texte durchaus unterschiedliche Bilder vom Menschen. Dennoch lassen sich gemeinsame Grundlagen eruieren³⁹.

So ist dem hebräischen Denken und Sprechen ein Denken in Dualismen fremd. „Semitisches Denken ist stereometrisch, d.h., es arbeitet mit Parallelismen, die nicht auf Abgrenzung oder Unterscheidung, sondern auf gegenseitige Ergänzung angelegt sind.“⁴⁰ Ebenso fremd sind dem biblischen Denken essenzialistische Wesenszuschreibungen. Es kennt keine typisch männliche oder weibliche „Natur“, sowenig wie es Interesse an einer Metaphysik der Geschlechter hat. „Im Zentrum des Aspekte sammelnden Umgangs mit der Wirklichkeit steht immer die Dynamik, Form oder Beziehung

36 Auch Karl Lehmann, der grundsätzlich das Polaritätsmodell für das am besten geeignete hält, sieht diese Gefahr: Lehmann, Karl: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Schneider: Grundproblem theologischer Anthropologie, aaO., 53-72, S. 66ff.

37 Glietsch, Susanne: Geschlechtertheorie und ethisch relevante theologische Anthropologie, in: ThQ 184 (1/2004), 18-36, S. 34.

38 Gössmann, Anthropologie, aaO., S. 23.

39 Ausführlich dazu Janowski, Bernd/ Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2010.

40 Ebd. S. 167.

des Beobachteten, nie die Äußerlichkeit, Form oder ein abstraktes Wesen.“⁴¹ Da auch das abendländische Denken der Neuzeit nicht mehr die Wesensfrage in seinen Mittelpunkt stellt, besteht auch von daher kein Anlass und keine Notwendigkeit, Wesen oder Natur von Mann und Frau in dieser Weise bestimmen zu müssen. Biblische Anthropologie nimmt auch keine Festlegung auf geschlechtsspezifische Aufgaben und Rollenmuster vor. So ergeht etwa in Gen 2 an beide Geschlechter der Auftrag, sich zu vermehren und den Ackerboden zu bebauen bzw. die Schöpfung zu verwalten.

Schließlich ist die biblische Anthropologie von ihrem Ansatz her nicht präskriptiv, wie das Menschen- bzw. Frauenbild der theologischen Anthropologie der Vergangenheit, das festlegte, wie „frau“ zu sein und was sie zu tun hat, sondern deskriptiv: Sie schildert den Menschen in seiner Befindlichkeit, wie er bzw. sie ist, auch und gerade in seiner Abhängigkeit und Bedürftigkeit, die beiden Geschlechter zu eigen ist⁴². Damit kommt sie dem Anliegen aktueller anthropologischer Entwürfe entgegen, Frauen nicht ein Idealbild weiblicher Identität und Geschlechtsrolle vorzuhalten, sondern ihnen eine Anthropologie zu bieten, die ihnen Befreiung und Lebensmöglichkeiten verheißt.

IV.3 Anthropologische Neuansätze

Alternative Entwürfe entstanden vor allem in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie haben an Aktualität nicht verloren. Dass im deutschsprachigen Raum keine weiteren neueren Konzepte vorgelegt wurden, gibt zu denken: Erscheint ein solches Unterfangen erfolglos, weil bisherige Vorschläge nicht wirklich eingelöst wurden? Oder erscheint es überflüssig, weil die bestehenden Konzepte längst realisiert sind? Oder ist Anthropologie kein Thema mehr, um das sich die Auseinandersetzung lohnt?

Catharina Halkes, eine der inzwischen verstorbenen „Gründungsmütter“ der Feministischen Theologie, schlug in Absetzung von allen dual strukturierten Anthropologien ein „transformatives Modell“ vor, das auf individuelle als auch auf soziale Veränderungen abzielt: Es ist „sowohl auf das Person-Sein eines jeden Menschen als Abbild Gottes ausgerichtet wie auch auf eine Umformung der Gesellschaft zu einer Gesellschaft in Gleichwertigkeit und Gegenseitigkeit aller.“⁴³ Halkes Vision ist die mit der Gottesebenbildlichkeit begründete Personwerdung eines jeden Menschen, besonders aber die von Frauen. Weil

41 Ebd.

42 Ebd., 168-171. Ausführlich dazu Schroer, Silvia/ Staubli, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh 2005.

43 Halkes, Catharina: Frauen, Männer, Menschen, in: dies.: Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 100-118, S. 107.

jeder Mensch erst in der Beziehung zu seinen Mitmenschen, und zwar denen beiderlei Geschlechts, zu sich und zur eigenen Entfaltung gelangt, kann für sie Personwerdung nur in einem Geflecht von Beziehungen gelingen. Das Ziel solcher Personwerdung ist die Wiedererlangung der „Ganzheit“ in jedem Menschen, die eine Komplementarität der Geschlechter ausschließt.

Entsprechend verzichtet Halkes auf eine Bestimmung der Geschlechterdifferenz, um umso mehr Aufmerksamkeit den Möglichkeiten zu zollen, die das jeweilige Individuum einbringen kann. „Männlich oder weiblich sein ist „sekundär“, es stimmt mit dem Charakteristischen von allem Geschaffenen (der Fruchtbarkeit) überein und verlangt immer wieder, in der Geschichte und in jeder Kultur, eine verantwortbare Ausfüllung und Formgebung.“⁴⁴

Auch Rosemary Radford Ruether⁴⁵ setzt sich ab vom Modell der Komplementarität; auch sie begibt sich auf die Suche nach der verlorenen Ganzheit im Spannungsfeld von Eigenständigkeit und Relationalität. Dazu stützt sie sich im Wesentlichen auf neurobiologische und soziobiologische Erkenntnisse der Hirnforschung. Im Unterschied zu Halkes relativiert Ruether den Kausalzusammenhang zwischen biologischen Geschlecht und Geschlechterrollen, die sie für rein soziokulturell definiert erachtet.

Dietmar Mieth, emeritierter Sozialethiker, plädierte für eine Weiterentwicklung des Polaritätsmodells zur Bipolarität: „Das Modell der Bipolarität der Geschlechter erlaubt keine Festlegung von „absoluten“ Eigenschaften, damit auch keine entgegengesetzten und einander ergänzenden Konzentrationspunkte des „Männlichen“ und des „Weiblichen“, und vermeidet so die Tendenz der Macht, behauptete Dualitäten in gewünschte Prioritäten zu verwandeln.“⁴⁶ Auf diese Weise trete die Spannung der Geschlechter deutlicher hervor „als im Modell der Polarität, das uns in der Vorstellung immer dazu verführt, zwei magnetische Pole zu denken, die aufgrund ihrer unterschiedlichen Aufladung ihre Anziehungskraft aufeinander ausüben. Um im Bild zu bleiben, das Versuche mit magnetischen Polen uns vor Augen stellen: die Eigenschaften, die wie Stahlspäne vom Magnetismus der Pole erfasst werden, sind, betrachtet man sie für sich selbst, keineswegs exklusiv. Also gibt es eine historische Unterscheidbarkeit des Männlichen und des Weiblichen, zugleich aber keinerlei Exklusivität dieser Unterschiede.“⁴⁷ Dabei leugnet Mieth nicht, dass es „ein in den biopsychischen Antriebsstrukturen vorgegebenes Männliches und

44 Ebd. S. 106.

45 Rosemary Radford Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

46 Mieth, Dietmar: Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens, in: Schneider, Grundproblem theologischer Anthropologie, aaO., 167-200, S.174.

47 Ebd. S. 177.

Weibliches gibt“⁴⁸; er möchte nur diese Antriebsstrukturen als „jeweils prägungsoffen“ verstehen und nicht geschlechtsspezifisch festlegen.

Womöglich bietet der Hinweis von Susanne Heine den Ansatz für eine Lösung für die Schwierigkeit, Einheit und Differenz zusammen zu denken: „Hält man daran fest, dass das Gemeinsame im „Wesen“ des Menschseins ebenso wenig aufgegeben werden kann wie die Tatsache der Differenz der Geschlechter, dann wäre zu beachten, dass beide Bestimmungen auf unterschiedlichen Ebenen liegen: Das „Wesen“ des Menschseins, das durch Freiheit und Verantwortungsfähigkeit eine eigene Spezies ausmacht, ist keine empirische Tatsache wie die biologische Differenz, sondern eine anthropologische Theorie, die im Bewusstsein gründet, das empirische Gegebenheiten transzendieren und in einen interpretierenden Diskurs bringen kann. Geschlechtscharakter sind daher das Ergebnis anthropologischer Reflexionen, die dann auch die Wahrnehmung leiten, aber keine empirischen Tatsachen. Wenn das Bewusstsein Empirisches transzendieren kann, kann es auch die biologische Differenz transzendieren und sich als Produzent von Theorien erkennen, in denen sich das jeweilige biologische Geschlecht nicht einfach abbildhaft niederschlägt. Damit wird nun umgekehrt das im biologischen Sinne Gegebene für das Bewusstsein zur reflexiven und ethischen Aufgabe – für beide Geschlechter, die sich darüber verständigen müssen, wollen sie nicht wechselweise das Opfer einer genuszentrierten Blickverengung werden.“⁴⁹

Literatur

Düring, Ingemar: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.

Gielen, Marlies: „Gehört es sich, dass eine Frau...“ Betende und prophetisch redende Frauen im Gottesdienst zu Korinth in: Hecht, Anneliese (Hg.): Paulus und die Frauen, Stuttgart 2008, 18-25.

Gigon, Olof: Aristoteles. Politik, München 1973.

Glietsch, Susanne: Geschlechtertheorie und ethisch relevante theologische Anthropologie, in: ThQ 184 (1/2004), 18-36.

Gössmann, Elisabeth: Archiv für philosophie- und theologiegeschichtl. Frauenforschung 4, München 1988.

Dies.: „Naturaliter femina est subiecta viro“. Die Frau - ein verminderter Mann? Thomas von Aquin, in: Jost, Renate/ Kubera, Ursula (Hg.), Wie Theologen Frauen sehen - von der Macht der Bilder, Freiburg 1993, 37-56.

48 Ebd. S. 176.

49 Heine, Susanne: Frauenbilder – Menschenrechte. Theologische Beiträge zu einer feministischen Anthropologie, Hannover 2000, S. 28f.

- Dies. u.a. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2. vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002.
- Gohlke, Paul: Aristoteles. Die Lehrschriften, Paderborn 1959.
- Halkes, Catharina: Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985.
- Heine, Susanne: Frauenbilder – Menschenrechte. Theologische Beiträge zu einer feministischen Anthropologie, Hannover 2000.
- Janowski, Bernd/ Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2010.
- Jost, Renate/ Kubera, Ursula (Hg.): Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder, Freiburg 1993.
- Küchler, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1986.
- Middelbeck-Varwick, Anja: Die konstruierte Weiblichkeit der Sünde? Zur Relevanz einer gendertheologischen Revision der Hamartiologie, in: dies. (Hrsg.): So lauert die Sünde vor der Tür (Gen 4,17). Nachdenken über die Sünde, Berlin 2010, 165-195.
- Mieth, Dietmar: Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens, in: Schneider, Theodor: Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg 1989, 167-200.
- Müller, Gerhard Ludwig: Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis“, in: ders. (Hg.): Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 278-356.
- Ott, Ludwig: Grundriss der Dogmatik, Freiburg-Basel-Wien 1959.
- Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988.
- Pissarek-Hudelist, Herlinde (Hg.): Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie, Düsseldorf 1989.
- Scheeben, Matthias, J.: Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. Buch, Freiburg 1878.
- Schneider, Theodor (Hg.): Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 1989, 25-52 (Quaestiones disputatae, Band 121).
- Schottroff, Luise/ Schroer, Silvia/ Wacker, Marie-Theres: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.
- Schroer, Silvia/ Staubli, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh ²2005.
- Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Münster ³1999.