

Nicht mehr „männlich und weiblich“ (Gen 1,27)

Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum

Silke Petersen

Bei der Formulierung meiner Überschrift: „Nicht mehr ‚männlich und weiblich‘“ lässt sich sogleich Gal 3,28 assoziieren, wo Paulus vom Einswerden in Christus redet sowie von der Aufhebung von Unterschieden, wobei er auch die Differenz von „männlich und weiblich“ in Aufnahme der Formulierung aus dem ersten Schöpfungsbericht nennt. Ich möchte jedoch nicht mit einer Analyse von Gal 3,28 beginnen, sondern mit drei verwandten Formulierungen aus späteren Texten. Damit nähere ich mich meinem Thema von zeitlich späteren Quellen ausgehend an; ich gehe von diesen zurück über Gal 3,28 bis zu Gen 1,27, wechsele dort die Richtung und bewege mich anschließend wieder vorwärts durch die Zeiten.

Diese Anordnung hat einen inhaltlichen Grund: Zu Beginn stehen solche Rezeptionen des Motivs der Aufhebung der Geschlechterdifferenz, die ich „soziale“ nennen möchte – möglicherweise könnte man auch „politische“ sagen. Es handelt sich hier um Texte, in denen das soziale, zwischenmenschliche Zusammenleben thematisiert und tangiert wird. In einem zweiten Schritt werde ich mich dagegen mit eher „ontologisch“ geprägten Rezeptionen des Themas auseinandersetzen. Ontologisch – und nicht lediglich anthropologisch – nenne ich die Texte deshalb, weil in ihnen nicht nur die menschliche Natur, sondern auch das Wesen der Schöpfung (und sogar auch Gottes) verhandelt wird. Gal 3,28 lässt sich in beiden Rezeptionslinien verorten; jene christliche Auslegung, die sich dann sukzessive durchsetzte, hat jedoch der „ontologischen“ Rezeption den Vorzug gegeben. Diese ontologische Ausgestaltung des Motivs – so meine im Folgenden zu entfaltende These – ging dabei weithin auf Kosten der sozialen und hierarchiekritischen Möglichkeiten des Themas.

Zunächst beginne ich jedoch mit diesen „sozialen“ Rezeptionen des Motivs „nicht mehr ‚männlich und weiblich‘“.

1. Frühchristliche utopische Entwürfe

1.1. ... in Bezug auf die Ämter, oder auch: kirchenpolitisch

Epiphanius von Salamis schreibt im vierten Jahrhundert über eine frühchristliche Gruppe, die der „Neuen Prophetie“ zuzurechnen ist, in der Forschung oft auch als Montanisten oder Kataphryger bezeichnet.⁵⁴ Diese Bewegung geht auf das zweite Jahrhundert zurück, sie existiert aber noch zur Zeit des Epiphanius und darüber hinaus. Dank der etwas unpräzisen Ausführungen von Epiphanius ist oft nicht genau auszumachen, über welche Zeit und welche Gruppen der phrygischen Prophetiebewegung er gerade redet; mit Anne Jensen gehe ich davon aus, dass der folgende Text sich eher auf die spätere Zeit der Bewegung bezieht.⁵⁵ Epiphanius berichtet also, dass es in dieser Gruppe Frauen als Bischöfe (ἐπίσκοποι) und Presbyter (πρεσβύτεροι) gegeben habe.⁵⁶ Dafür hätten sie sich auf Eva,⁵⁷ die Prophetin Mirjam und die prophezeienden Töchter des Philippus berufen und zudem mit der Aufhebung der Geschlechterdifferenz in Christus argumentiert:

(Auch) Frauen sind bei ihnen Bischöfe und Frauen sind Presbyter und alles Andere; in keinem von diesen (Dingen) unterscheiden sie sich, so

54 In der älteren Literatur wird diese Bewegung meist Montanismus genannt. Allerdings scheint Montanus nicht unbedingt der Begründer der Bewegung gewesen zu sein. Die Zentralfigur der „Neuen Prophetie“ war wohl Priska/Priskilla, das älteste Orakel stammt von einer weiteren Prophetin namens Maximilla; vgl. Jensen, Anne, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i.B. 1992, 302–326; dazu auch Trevett, Christine, Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy, Cambridge 1996, bes. 159–162.

55 Vgl. Jensen, Töchter, 323f.

56 Epiphanius, Panarion 49,1,1ff. Zu den Frauenämtern in dieser Gruppe vgl. auch Eisen, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, FKDG 61, Göttingen 1996, 114f.

57 Hier scheint (wie auch in einigen gnostischen Gruppen) eine Hochschätzung Evas vorzuliegen. Nach Epiphanius danken sie Eva, weil sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen habe (Pan 49,2,2; vgl. ApcAd [NHC V,5], 69,14–18; UW [NHC II,5], 113,33ff.).

sagen sie, denn in Christus ist weder männlich noch weiblich (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρσεν οὔτε θήλυ).⁵⁸

Epiphanius ist mit Frauen als Amtsträgerinnen ganz und gar nicht einverstanden. Seine Belegtexte für die weibliche Inferiorität sind Gen 3,16; 1Kor 11,8 und 1Tim 2,12.14.

Die Diskussion mutet eigenartig modern an: Beide Seiten berufen sich auf Bibelstellen; für beide Positionen lassen sich Belege aus paulinischen oder pseudopaulinischen Texten finden. Gegenüber der Rede von der Aufhebung von männlich und weiblich, in der Gal 3,28 anklingt, gibt es eine ausreichende Anzahl anderer Bibelstellen, die die Differenz als eine hierarchische interpretieren. Historisch gesehen hat sich erst einmal die von Epiphanius vertretene Position als normative durchgesetzt, wir verdanken Epiphanius jedoch auch das Wissen um die Argumentation der anderen Seite – also einen Beleg dafür, dass mit der Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz konkrete kirchenpolitische Folgerungen begründet wurden. Diese Verbindung beider Themen erscheint uns heute eher konsequent; sie ist jedoch in antiken Texten nur eine – und insgesamt eher seltene – Applikation des Motivs „nicht mehr männlich und weiblich“. Weitere Beispiele mögen dies illustrieren.

1.2. ... in Bezug auf die Sexualität, oder auch: beziehungspolitisch

In den apokryphen Akten der Apostel und Apostelinnen begegnet mehrfach das Motiv von der Aufhebung der Gegensätze. Eine solche Aufhebung ist in antiken Texten immer etwas Positives: Das Eine und die Einheit sind das Erstrebenswerte; „zwei“ und „viele“ sind problematische Größen. Das Motiv von der Aufhebung der Gegensätze wird je nach Kontext unterschiedlich gefüllt.⁵⁹ In einem Text aus den Thomasakten, die wohl im dritten Jahrhundert entstanden sind, ist unter den aufgezählten Gegensätzen auch jener von „männlich und weiblich“ genannt. Es spricht Mygdonia, eine vom Apostel Thomas zu einer asketischen Form des Christentums bekehrte Frau. Sie bringt zum Ausdruck, dass sie sterben möchte und dorthin gehen,

58 Panarion 49,2,5 (Holl – Dummer, Hg., Epiphanius 2, GCS 31, 243).

59 Vgl. z.B. *ActPhil* 140 (mit den Gegensätzen: links/rechts; ehelos/ehrevoll); *ActThom* 147 (innen/außen); *ActPetr* 38 (rechts/links; oben/unten; hinten/vorne).

wo weder Tag und Nacht ist, noch Licht und Finsternis, weder Guter und Böser noch Armer und Reicher, männlich und weiblich (ἄρρεν τε καὶ θήλυ), nicht Freier und Sklave, nicht einer, der sich erhebt und die Geringen unterwirft.⁶⁰

Mygdonia ist auf der Suche nach einem utopischen Ort ohne soziale Unterschiede (arm/reich; frei/versklavt); ohne Unterwerfung, ohne Geschlechterdifferenz und sogar ohne den Unterschied von Tag und Nacht, Licht und Finsternis – also nach einem Ort, an dem auch in der Schöpfung entstandene Unterscheidungen nicht mehr gelten. Das Vorkommen der Männlich-weiblich-Opposition steht in direkter Verbindung mit dem Geschlecht der Sprecherin, die aufgrund ihrer Bekehrung zu einem asketischen Christentum Schwierigkeiten mit ihrem Ehemann bekommt, der nicht akzeptieren will, dass sie nicht länger sexuell für ihn verfügbar ist. Geschildert wird hier (ebenso wie auch in anderen Akten), wie die Aufgabe der traditionellen Frauenrolle und die Wahl einer asketischen Lebensweise familiäre und gesellschaftliche Konflikte erzeugt. Der Wunsch, an einem Ort zu sein, wo es keine geschlechtliche Unterscheidung mehr gibt, ist aus der Situation Mygdonias verständlich. Aus heutiger Perspektive ist interessant, dass in der obigen Aufzählung nicht zwischen sozialen und schöpfungsgemäßen Unterschieden differenziert wird – also auch nicht klar ist, ob „männlich und weiblich“ dem einen oder dem anderen zuzuordnen ist. Allerdings spricht der literarische Kontext in diesem Falle dafür, dass die Aufhebung der Geschlechterdifferenz sich sozial in asketischem Verhalten konkretisiert. Eine solche asketische Applikation des Motivs ist in frühchristlicher Literatur verbreitet.⁶¹ Jedoch ist auch das Gegenteil denkbar, wie ein weiterer Text zeigt.

60 *ActThom* 129 (Bonnet, Hg., *Acta Apostolorum Apocrypha* II, 2, 237).

61 Vgl. Brown, Peter, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991, sowie die Beispiele bei D'Angelo, Mary Rose, *Gender Refusers in the Early Christian Mission. Gal 3:28 as an Interpretation of Gen 1:27b*, in: Bobertz, Charles A. – Brakke, David, eds., *Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church*, Notre Dame 2002, 149–173, bes. 160–163, dort unter der Überschrift: „Male and Female' as Sex and Marriage: No Sex and Marriage“.

1.3. ... in Bezug auf das menschliche Zusammenleben, oder auch: gesellschaftspolitisch

Die radikalste Applikation des Motivs von der Aufhebung der Gegensätze, die ich gefunden habe, findet sich bei Clemens von Alexandrien. Clemens beschreibt allerdings nicht seine eigene Position, sondern die einer Gruppierung des zweiten Jahrhunderts, der sogenannten „Karpokratianer“, die er ablehnt. Clemens zitiert eine längere Passage aus einer Schrift eines Epiphanes – nach Clemens war dieser ein Sohn des Karpokrates und der eigentliche Gründer der Häresie⁶² – mit dem Titel „Über die Gerechtigkeit“ (περὶ δικαιοσύνης). In dieser Schrift sagt Epiphanes, die Gerechtigkeit Gottes sei eine Art Gemeinschaft durch Gleichheit (ἰσότης), Himmel, Erde, Sterne und Sonne habe Gott allen gleichermaßen gegeben,

denn er unterscheidet nicht zwischen einem Reichen oder einem Armen, Volk oder Herrscher, Dummen und Intelligenten, Weiblichen und Männlichen (θηλείας ἄρσενας), Freien und Sklaven.⁶³

Diese anscheinend zentrale Begründung der Gleichheitsthese des Epiphanes wird kurz darauf noch einmal in etwas anderer Formulierung wiederholt, wenn er sagt, der Schöpfer und Vater des Alls habe in seiner eigenen Gerechtigkeit die Gesetze gegeben und allen in gleicher Weise Augen zum Sehen,

wobei er nicht unterschied ein weibliches von einem männlichen (Wesen) (θήλειαν ἄρρενος), nicht einen Vernünftigen von einem Unvernünftigen, und überhaupt nichts von nichts.⁶⁴

Aus der Einsicht in die Irrelevanz der üblichen Unterscheidungen ergibt sich für Epiphanes, dass die weltlichen Gesetze prinzipiell abzulehnen sind, da sie die durch das göttliche Gesetz geregelte Gleichheit zerstören. Zu den praktischen Konsequenzen dieser ‚anarchistischen‘ Haltung scheint auch ein

62 Strom III, 5,1–3 (Stählin – Früchtel, Hg., Clemens Alexandrinus 2, GCS 52, 197). Zu dieser Gruppierung vgl. Petersen, Silke, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, NHMS 48, Leiden u.a. 1999, 220–228.

63 Strom III, 6,2 (Stählin – Früchtel, Hg., GCS 52, 198).

64 Strom III, 7,1 (Stählin – Früchtel, Hg., GCS 52, 198).

etwas ‚ungesetzliches‘ Sexualeben gehört zu haben: Clemens beginnt seinen Bericht über die Karpokratianer mit der Feststellung, die Anhänger⁶⁵ des Karpokrates und Epiphanes würden fordern, dass „die Frauen gemeinsam seien“ (κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας). Aus der Aufhebung weltlicher Unterscheidungen folgt hier gerade nicht Askese, sondern – sofern man Clemens glauben will – eine libertinistische Praxis. Clemens selbst macht deutlich, dass er dies für die größte denkbare Blasphemie hält.⁶⁶ Auch wenn wir jenseits der Kirchenväterpolemik nicht sicher wissen können, wie sich das Zusammenleben in dieser Gruppe tatsächlich gestaltete, so findet sich doch in der Schrift des Epiphanes die wohl weitreichendste Formulierung von der Aufhebung menschlicher Gegensätze: Es unterscheidet sich „überhaupt nichts von nichts“ (καθάπαξ οὐδενὸς οὐδέν).

Die drei bisher vorgestellten Texte haben die Aufhebung tatsächlicher Unterschiede im Alltag im Blick, in je verschiedenen Bereichen. Alle drei reden von der Aufhebung des Unterschieds von „männlich und weiblich“: In der „Neuen Prophetie“ wird dies auf die Amtsfrage angewendet, in den Thomasakten asketisch appliziert und in den Ausführungen des Epiphanes prinzipiell formuliert. Den drei vorgestellten Richtungen ist gemeinsam, dass Kirchenväter gegen sie polemisieren. Epiphanius bewertet die „Neue Prophetie“ ebenso als häretisch wie Clemens die KarpokratianerInnen, und auch die apokryphen Apostellinnenakten werden nicht nur von Tertullian⁶⁷ angegriffen, sondern bis in die neuere Forschung hinein mit Etiketten wie „häretisch“, „gnostisch“ oder „volkstümliche Literatur“ als gegensätzlich zum „eigentlich Christlichen“ qualifiziert: Möglicherweise riskiert, wer zuviel über die Aufhebung von Differenzen redet, ins theologische und (kirchen-)politische Abseits zu geraten. Anders ist demgegenüber die Wahrnehmung von drei weiteren Texten, in denen das Motiv von der Aufhebung der Differenzen begegnet, da diese Texte

65 Diese Übersetzung ergibt sich aus der androzentrischen Perspektive des folgenden Halbsatzes, auch wenn aus Strom III,10,1 eine Gegenseitigkeit der Praxis zu erschließen ist.

66 Vgl. Strom III,5,1 (Stählin – Früchtel, Hg., GCS 52, 197).

67 Vgl. Tertullian, de baptismo 17 (über die Theklaakten); Text bei Jensen, Anne, Frauen im frühen Christentum, TC 11, Bern u.a. 2002, 30f; dazu auch Jensen, Anne, Thekla – Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt, Freiburg u.a. 1995, 71f.

in das kanonisierte Neue Testament aufgenommen worden sind. Und damit komme ich zu den biblischen Referenztexten.

2. Die biblischen Referenztexte

2.1. Neutestamentliches

Gal 3,26–28

πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ
ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ·
ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν
ἐβαπτίσθητε,
Χριστὸν ἐνεδύσασθε.
οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος
οὐδὲ Ἕλληνας,

οὐκ ἔνι δοῦλος
οὐδὲ ἐλεύθερος,
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ·
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Denn ihr seid alle Kinder
Gottes durch den Glauben in
Christus Jesus: Denn die ihr in
Christus getauft worden seid,
habt Christus angezogen.

Da ist nicht Jude noch Grieche,

da ist nicht Sklave noch Freier,
da ist nicht männlich und
weiblich:

Denn ihr seid alle einer
in Christus Jesus.

1 Kor 12,13

καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι
ἡμεῖς πάντες

εἰς ἓν σῶμα
ἐβαπτίσθημεν,

εἴτε Ἰουδαῖοι
εἴτε Ἕλληνας

εἴτε δοῦλοι
εἴτε ἐλεύθεροι,

καὶ πάντες ἐν πνεύμα
ἐποτίσθημεν.

Denn in einem Geist
sind wir alle
in einen Körper
hineingetauft worden,

seien es Juden oder
Griechen,

seien es Sklaven oder Freie,

und alle sind wir mit einem
Geist getränkt worden.

Kol 3,9b-11

ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν
ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ
καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν
ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν
κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν,

ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλληνας καὶ Ἰουδαῖος,
περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία,
βάρβαρος, Σκύθης,
δοῦλος,
ἐλεύθερος,

ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ
ἐν πάσιν Χριστός.

Ihr habt ausgezogen den alten
Menschen mit seinen Taten und
angezogen den neuen, für die
Erkenntnis erneuerten nach dem Bild
dessen, der ihn erschaffen hat,
wo nicht ist Grieche und Jude,
Beschneidung und Unbeschnittenheit,
Barbar, Skythe,
Sklave, Freier,

sondern Christus ist alles
und in allem.

Es besteht ein relativer Konsens in der Forschung, dass Paulus in Gal 3,26–28 nicht frei formuliert, sondern eine vorpaulinische Formel aufnimmt, die

im Kontext der Taufe ihren „Sitz im Leben“ hatte.⁶⁸ Wieviel genau zu dieser „Taufformel“ gehörte, ist in der Forschung umstritten. Ich gehe davon aus, dass zumindest die Gegensatzpaare und der Einheitsgedanke Paulus schon vorlagen.⁶⁹ In allen drei Varianten ist der Taufkontext deutlich: In Gal 3,26 und 1 Kor 12,13 ist explizit vom Getauftwerden die Rede, in Gal 3 und Kol 3 kommt noch die Kleidungsmetaphorik hinzu. Im Hintergrund steht wohl eine Taufpraxis, zu der tatsächlich das Ablegen herkömmlicher Gewänder und das Anziehen von neuen gehörte (und die Taufe aus mehr als ein paar Tropfen Wasser auf den Kopf bestand). Die Taufe wird hier radikal als Neuschöpfung verstanden.⁷⁰ Resultat ist ein „neuer Mensch“, nicht unterworfen den bisherigen Unterscheidungen, sowie eine neue Gemeinschaft, d.h. es wird nicht lediglich individuell formuliert, sondern im Hinblick auf „alle“ und „alles“. Auffällig ist das Fehlen des Männlich-weiblich-Gegensatzes in 1 Kor und Kol, was sich allerdings mit Blick auf den jeweiligen Gesamtbrief durchaus

68 Diese Formel könnte in Antiochien entstanden sein, vgl. Becker, Jürgen, *Der Brief an die Galater*, in: Ders. – Luz, Ulrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, NTD 8,1, Göttingen 1998, 9–103, 59f.

69 Vgl. Heininger, Bernhard, *Seitens von männlich und weiblich. Das Thomasevangelium im frühchristlichen Diskurs der Geschlechter. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Jesustradition*, in: *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich*. FS Karlheinz Müller, NTA NF 47, Ebner, Martin – Heininger, Bernhard, Hg., Münster 2004, 63–102, bes. 87–90, der die These vertritt, dass die hinter EvThom 22 stehende Tradition „eine frühe, vielleicht sogar die früheste Relecture der in Gal 3,26–28 zitierten Tauftradition darstellt], die einem ursprünglich ekklesiologischen Text eine anthropologische Wendung gibt“; ähnlich auch schon Paulsen, Henning, *Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26–29*, ZNW 71 (1980), 74–95, bes. 87f. (wieder abgedruckt in: Paulsen, Henning, *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze*, WUNT 99, hg. v. Ute E. Eisen, Tübingen 1997, 21–42).

70 Vgl. Luz, Ulrich, *Der Brief an die Epheser*, in: Becker, Jürgen – Luz, Ulrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 107–180, bes. 161 (zu Eph 4,22–24), der fortfährt: „Man kann hier natürlich kritisch einwenden: Taufe war nie in der Geschichte des Christentums eine Neuschöpfung des Menschen, sondern bestenfalls Anfang einer neuen Lebensstufe (...). Insofern ist das Taufverständnis unseres Briefes (und des ganzen Neuen Testaments!) illusionär. Unser Briefverfasser würde umgekehrt argumentieren: Nur weil die Taufe eine wirkliche Veränderung des Menschen bedeutet, kann man die Gemeinden auf die ethischen Konsequenzen hin ansprechen, die sie hat.“

als bewusste Auslassung erklären lässt.⁷¹ Die Formel von der Aufhebung der Gegensätze wird also situativ angepasst, wobei der Männlich-weiblich-Gegensatz der schwierigste Aspekt gewesen zu sein scheint.

Auffällig ist weiterhin die divergente Struktur des dritten Gegensatzpaares in Gal 3,28: Nicht „männlich und weiblich“ (ἄρσεν καὶ θήλυ)⁷² ist von den anderen Paaren abweichend adjektivisch und nicht substantivisch formuliert und enthält auch die vorherige Struktur der zweifachen Verneinung nicht mehr, statt dessen sind die beiden Elemente durch ein καί verbunden. Durch diese Abweichungen wird deutlich, dass es sich hier um einen Verweis auf einen anderen Text handelt, nämlich auf Gen 1,27.⁷³ Dieser Text ist deshalb jetzt in die Diskussion einzubeziehen.

Festzuhalten bleibt aber zuvor noch, dass durch die Taufe anscheinend etwas mit der schöpfungsmäßigen Geschlechterdifferenz passiert: Hier ist also ein Ansatzpunkt für eine ontologische Interpretation des Textes. Festzuhalten ist aber auch, dass in Gal 3,28 „männlich und weiblich“ im Kontext zweier anderer Oppositionen steht, die wir kaum der Schöpfung zuordnen würden – das heißt, die Aufhebung der Gegensätze soll gerade praktische Konsequenzen haben (u.a. konkret die Tischgemeinschaft zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen). Dies gerät in Bezug auf „männlich und weiblich“ allerdings schon bald in eine Krise, wie u.a. die fehlende weitere Rezeption dieses Gegensatzpaares zeigt. Zudem geht es im Folgenden in jenen Zusammenhängen, in denen von der Geschlechterdifferenz die Rede ist, fast durchgehend

71 In Korinth hatte Paulus anscheinend Schwierigkeiten mit einer starken Frauengruppe, vgl. die Rekonstruktion von Wire, Antoinette Clark, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990; ähnlich auch Heininger, *Jenseits*, 89. – In Kol richtet sich das Interesse auf das „geschwisterliche kosmopolitische Zusammenleben der verschiedenen Völker“, dagegen ist das „Interesse an einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Sklaven und Herren und zwischen Frauen und Männern (...), wie die Haustafel zeigen wird, sehr begrenzt“ – so Luz, *Brief an die Kolosser*, 181–244, bes. 230.

72 Die Vokabeln werden auch von Pflanzen, Tieren und grammatischem Geschlecht verwendet; ἄρσεν ist die Septuaginta-Form, ἄρρεν die attische, die z.B. Platon benutzt.

73 Auch in Kol 3,9–11 ist der Genesisbezug über die Formulierung κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν deutlich; vgl. Luz, *Brief an die Kolosser*, 229.

um Ontologie und nicht um die soziale Umsetzung. Zentral für eine solche Deutung ist der Rückbezug auf Texte der Genesis, insbesondere auf Gen 1,27.

2.2. Genesisbezüge

Gen 1,26.27 Septuaginta

καὶ εἶπεν ὁ θεός
Ποιήσωμεν ἄνθρωπον
κατ' εἰκόνα ἡμετέραν ...

Und Gott sagte:
Lasst uns einen Menschen machen
nach unserem Bild ...

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,
ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Und Gott machte den Menschen
nach dem Bild Gottes machte er ihn,
männlich und weiblich machte er sie.

Es gibt hier gleich mehrere Singular-Plural-Probleme, und das nicht erst im griechischen Text: Gott sagt: Lasst *uns* einen Menschen machen nach *unserem* Bild. Mit wem Gott hier reden könnte, ist schon vielfach erörtert worden, das Thema möchte ich nicht vertiefen. Interessant in unserem Zusammenhang ist auch weniger die Frage, wie viele göttliche Wesen oder Engel am Schöpfungsvorgang beteiligt sind, als die, wie viele menschliche Wesen das Resultat dieses Vorganges sind. In Vers 27a und b ist nämlich von einem Menschen (ἄνθρωπον bzw. αὐτόν) die Rede, in 27c sind es anscheinend mindestens zwei (αὐτούς), und zwar sind diese männlich und weiblich (ἄρσεν καὶ θῆλυ).⁷⁴ Das wirft eine ganze Reihe von Fragen auf, die dann auch in der antiken Exegese eine Rolle spielen, u.a.: Sind hier zwei aufeinander folgende Stadien des Schöpfungsvorganges impliziert? Und sind die beiden von 27c immer noch εἰκόν Gottes, oder gilt dies nur für den ἄνθρωπος aus 27a? Die Frage ist schließlich auch, ob und in welcher Form dieser ἄνθρωπος als geschlechtlich bestimmt zu denken ist und was dies für Rückwirkungen auf die Gottesvorstellung hat.⁷⁵

74 Vgl. auch das parallele Singular-Plural-Problem in Gen 5,1–2. Diese Stelle wird in der rabbinischen Literatur häufiger kommentiert als 1,26f; in Hinblick auf Gen 1 waltet insgesamt Zurückhaltung rabbinischerseits.

75 Vgl. auch die Fragelisten bei Dunn, James D.G., *The Image of God False and True: A Sketch*, in: *Der Mensch vor Gott*. FS Hermann Lichtenberger, Mittmann-Richert, Ul-

Bei der Beantwortung dieser und anderer Fragen, die im Einzelnen in der antiken Exegese unterschiedlich ausfällt, spielen einige andere Texte eine große Rolle. Neben dem Schöpfungsbericht aus Gen 2, der – zusammen mit Gen 1 gelesen – die Theorie mehrerer Stadien im Schöpfungsvorgang unterstützt, sind auch platonische Traditionen zentral für die antike Diskussion, und zwar vor allem im Hinblick auf das Thema Abbild und Urbild sowie auf die Vorstellung eines ursprünglichen kugelförmigen Doppelmenschen, der von Zeus auseinandergeschnitten wurde, woraufhin die beiden Hälften fortan nacheinander suchen, um sich wieder zu vereinigen.⁷⁶

Voraussetzung nahezu aller antiker Lektüren ist das Ineinanderfallen von zu erreichendem Ideal und ursprünglichem Schöpfungszustand: Das Ziel ist eine Rückkehr zum unverdorbenen Ursprung.⁷⁷ Auf der Suche nach dem idealen Urmenschen gerät die Interpretation des Motivs von der Aufhebung der Gegensätze immer stärker in den Sog ontologischer Spekulation. Mir scheint bislang, dass die soziale Komponente dabei in den Hintergrund tritt. Jedenfalls habe ich sehr viel mehr Texte gefunden, die sich mit Idealmenschen der Urzeit und der Endzeit beschäftigen als solche, die konkret auf die Aufhebung von sozialen Unterschieden in der Gegenwart eingehen. M.E. gehören schon drei Varianten eines Jesus zugeschriebenen Logions, die sich in Texten aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden, in die ontologisch geprägte Re-

rike u.a., Hg., Neukirchen-Vluyn 2003, 15–23, hier: 19: „Is the ‘image’/‘likeness’ ‘man’ (adam – Gen 1:26), or ‘male and female’ (1:27)? The same question arises with ‘man’ and ‘woman’ in Gen 2:21–22: is woman to be conceived as part of man, and two as together constituting God’s masterpiece? (...) Has the ‘image’ been lost or damaged?“.

76 Vgl. Symposion 189bff.

77 Überaus deutlich formuliert wird dies in einer Adaption der paulinischen Taufformel im valentinianischen Tractatus Tripartitus, der wohl aus dem dritten Jahrhundert stammt (NHC I,5; Attridge – Pagels, NHS 22, 176–178). Dort heißt es im Zusammenhang einer Diskussion über die Bedeutung der Taufe und die Herstellung der Einheit (132,16–28): „Denn als wir das Reich bekannten, das in Christus ist, entkamen <wir> aus der Hand der ganzen Vielfalt der Gestalten und aus der Ungleichheit und der Veränderlichkeit. Denn das Ende wird wieder empfangen eine einzige Existenz, so wie auch der Anfang (ΤΑΡΧΗ) ein einziger ist; dort, wo nicht männlich und weiblich ist (ΜΝ̄ ΖΟΥΤ ΜΝ̄ ΣΖΙΜΕ), und nicht Sklave und Freier, und nicht Beschneidung und Unbeschnittenheit, und nicht Engel und nicht Mensch (ΠΩΜΕ), sondern Christus alles in allem“.

zeption des Motivs von der Aufhebung der Gegensätze, deshalb heißt meine nächste Überschrift:

3. *Ontologische Genesisauslegungen*

3.1. *Apokryphe Jesusworte*

EvÄg	2Clem 12,2ff	EvThom 22
<p>πυθανομένης τῆς Σαλώμης πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ᾧν ἦρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.</p> <p>Als Salome ihn fragte, wann das erkannt werden würde, worüber sie gefragt hatte, sagte der Kyrios: Wenn ihr das Kleid der Scham mit Füßen tretet werdet und wenn die zwei eins werden</p> <p>und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich.</p>	<p>ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπὸ τινος, πότε ἦξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.</p> <p>Denn als der Kyrios selbst gefragt wurde von jemandem, wann sein Reich kommen werde, sagte er: Wenn die zwei eins sein werden, und das Äußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich.</p>	<p>[...] ΠΕ.ΧΑΥ ΝΑΨ ΧΕ ΕΣΙΕΝΟ ΝΚΟΥΕΙ ΤῆΝΑΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ ΕΤΜῆΤΕΡΟ</p> <p>ΠΕ.ΧΕ ΙΗC ΝΑΨ ΧΕ ΖΟΥΝ ΕΤΕΤῆΨΑΡ ΠCΝΑΨ ΟΥΑ ΑΥΩ ΕΤΕΤῆΨΑΡ ΠCΑ ΝΖΟΥΝ ἩΕΕ ἩΠCΑ ΝΒΟΛ ΑΥΩ ΠCΑ ΝΒΟΛ ἩΕΕ ἩΠCΑ ΝΖΟΥΝ ΑΥΩ ΠCΑ ΝΠΤΕ ἩΕΕ ἩΠCΑ ΜΠΙῆΝ</p> <p>ΑΥΩ ΨΙΝΑ ΕΤΕΤΝΑΙΡΕ ΜΦΟ'ΟΥΤ' Μῆ ΤCΖΙΜΕ ἩΠΙΟΥΑ ΟΥΩΤ' ΧΕΚΑΑΣ ΝΕ ΦΟΟΥΤ' Ρ ΖΟΥΤ' ἩΤΕ ΤCΖΙΜΕ Ρ CΖΙΜΕ ΖΟΥΝ ΕΤΕΤῆΨΑΙΡΕ [...] ΟΥΖΙΚΩΝ' ΕΠΜΑ ἩΟΥΖΙΚΩΝ ΤΟΤΕ ΤΕΤΝΑΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ ΕΙΤΙΜῆῆΤΕΡΙΟ'</p> <p>[...] Sie sagten zu ihm: Werden wir, indem wir klein sind, eingehen ins Reich? Jesus sagte zu ihnen: Wenn ihr die zwei eins macht und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere und zwar damit ihr das Männliche und das Weibliche zu einem Einigen macht, auf dass das Männliche nicht männlich, das Weibliche nicht weiblich sei, und wenn ihr [...] ein Bild anstelle eines Bildes macht, dann werdet ihr eingehen ins Reich.</p>

In allen drei Texten handelt es sich um ein Jesus zugeschriebenes Wort, das dieser auf Anfrage äußert;⁷⁸ die Verbindung mit der Taufe ist weniger deutlich als in den paulinischen Texten, im *Ägypterevangelium* (= EvÄg) ist sie über die Kleidungsmetaphorik vorhanden, im *Thomasevangelium* (= EvThom) wohl in ein anderes Logion ausgewandert.⁷⁹ Ich gehe davon aus, dass diese Texte nicht direkt voneinander abschreiben⁸⁰ – und auch nicht von Gal 3,28, sondern dass vielmehr die vorpaulinische Tradition von der Aufhebung der Gegensätze rezipiert und je unterschiedlich ausgestaltet wird.⁸¹ Interessant ist nun, dass im Gegensatz zu 1 Kor, Kol (und der weiteren deuteropaulinischen Überlieferung) das Motiv „nicht mehr männlich und weiblich“ reaktiviert wird, aber nun in anderer Kombination auftritt.

Die Kontexte, in denen die Texte des EvÄg bzw. des 2. *Clemensbriefes* (= 2 Clem) zitiert werden, zeigen, dass eine asketische Rezeption des Jesuslogions möglich war. Der paränetisch ausgerichtete 2 Clem fügt folgende Deutung

78 MacDonal, Dennis Ronald, *There Is No Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, HDR 20, Philadelphia 1987, 113–126 hält das apokryphe Jesuswort in mehreren Zügen für ursprünglicher als die s.E. von Paulus veränderte Version in Gal 3, vgl. 121: „Paul transformed the individualistic, sexual unity expressed in the Dominical Saying into social unity“; er nimmt aber davon Abstand, eine Urfassung zu rekonstruieren und diese dem historischen Jesus zuzuschreiben. Auch Heininger, *Jenseits*, 96–98 ist skeptisch, was den historischen Jesus als Urheber angeht. (Für eine solche Annahme ist wohl insgesamt zuviel griechisch-platonische Philosophie verarbeitet; aber eine Einschätzung in dieser Frage hängt natürlich am Gesamtbild des historischen Jesus, das vertreten wird). Heininger hält es für möglich, dass der alexandrinische Jude Apollos in Korinth für die platonisierende Umformung der Taufformel und die damit verbundenen Genesispekulationen verantwortlich zu machen ist.

79 Vgl. EvThom 37; dazu Smith, Jonathan Z., *The Garments of Shame*, in: Ders., *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religion*, SJLA 23, Leiden 1978, 1–23 [zuerst erschienen in: HR 5 (1966), 217–238]; anders, aber weniger überzeugend deuten DeConick, April D. – Fossum, Jarl, *Stripped before God. A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas*, Vig Chr 45 (1991), 123–150.

80 Vgl. z.B. Pratscher, Wilhelm, *Der zweite Clemensbrief*, KAV 3, Göttingen 2007, 163, der von „voneinander unabhängigen Fassungen desselben frei umlaufenden Logions“ redet. Pratscher datiert den 2 Clem auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts (ebd., 64), so auch Lindemann, Andreas – Paulsen, Henning, Hg., *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992, 152; damit ergibt sich für die Entstehungszeit des Logions spätestens die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.

81 Vgl. Heininger, *Jenseits*, 90.

an das Logion an: „Die zwei aber sind eins, wenn wir einander die Wahrheit sagen und in zwei Körpern soll ungeheuchelt eine Seele sein. Und ‚das Äußere wie das Innere‘ bedeutet dies: Die Seele meint das Innere, das Äußere aber meint den Körper. So wie nun dein Körper sichtbar ist, so soll auch deine Seele offenbar sein in den guten Werken. Und ‚das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich‘, bedeutet dies: Ein Bruder soll beim Anblick einer Schwester an sie nicht als eine Frau denken, und sie soll nicht an ihn als einen Mann denken.“⁸² Diese paränetisch-asketische Deutung ist eine mögliche Applikation des Textes; m.E. greift sie allerdings zu kurz. Ich befinde mich hier in Übereinstimmung mit Clemens von Alexandrien, der im Kontext der Zitate aus dem EvÄg von einer asketischen Deutung berichtet, diese jedoch ablehnt.⁸³

Wenn aber eine paränetische und/oder asketische Interpretation des Logions zu kurz greift, so fragt sich, worum es hier eigentlich geht. Einen ersten Hinweis gibt die im Hinblick auf die neutestamentlichen Texte neue Formulierung, nämlich dass „die zwei eins“ werden sollen.⁸⁴ Dies verweist auf eine Einspeisung griechischer Philosophie in unseren Motivkomplex: „In der platonisch-pythagoreischen Philosophie spielt die ‚Eins-heit‘ (τὸ ἓν) eine grundlegende Rolle.“ „Vielheit (Zweiheit) bedeutet Materie, Entfremdung, innere und äußere Zerrissenheit, Krieg. Einheit bedeutet Geist, Erlösung, Übereinstimmung, Frieden.“⁸⁵ Dies gilt generell, die konkrete Formulierung unserer Logien zeigt darüber hinaus eine interessante Übereinstimmung in der Formulierung „zwei“ und „eins“ in Kombination mit dem Thema Geschlechterdifferenz mit dem schon erwähnten platonischen Mythos vom ursprünglichen Doppelmenschen. Durch die Teilung dieses Doppelmenschen, so heißt es im *Symposion*, sind wir „aus einem zwei“ (ἐξ ἑνὸς δύο) geworden, das Ziel aber

82 2 Clem 12,3–5 (Lindemann – Paulsen, Hg., Väter, 164f).

83 Vgl. die Diskussion bei Clemens von Alexandrien, Strom III, 63,1–67,2; III, 91,1–93,3. Clemens selbst plädiert gegen die asketische Rezeption u.a. von Cassian für die „vernunftgemäße Ehe“ (III, 67,1).

84 Auch die zusätzlichen Gegensatzpaare von „außen und innen“ sowie „oben und unten“ sind grundlegende Kategorien der Wirklichkeit, die nicht primär auf zwischenmenschliche Gegensätze abheben.

85 Sellin, Gerhard, Der Brief an die Epheser, KEK 8, Göttingen 2008, 313.314f; vgl. Heining, Jenseits, 90–92.

ist wiederum „eins aus zweien zu machen und die menschliche Natur zu heilen“ (ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην).⁸⁶ Ferner heißt es, es hätte zuerst noch ein weiteres Geschlecht gegeben, „nicht wie jetzt zwei, männlich und weiblich“ (οὐχ ὡσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ).⁸⁷ Dieses dritte Geschlecht besteht aus beiden Bestandteilen, es vereinigt in sich Männliches und Weibliches. Es hat die Form eines kugelförmigen Doppelmenschen mit zwei Gesichtern, vier Armen und vier Beinen, der wegen seiner Übermütigkeit von Zeus auseinandergeschnitten wird, woraufhin die beiden Teile fortan ihre andere Hälfte suchen.⁸⁸

Auf eine Verbindung dieses doppelgeschlechtlichen Urmenschen mit den Logien aus dem EvÄg, dem 2 Clem und dem EvThom verweist m.E. auch die etwas umständliche Formulierung des „Männlich-weiblich-Komplexes“, die in sich widersprüchlich ist: Denn ist der Mensch, der da entstehen soll, tatsächlich mannweiblich, d.h. doppelgeschlechtlich (das „Männliche mit dem Weiblichen“), oder ist er geschlechtslos, „weder männlich noch weiblich“? Befragt man andere Texte der ersten Jahrhunderte, die sich mit der Auslegung von Gen 1,27 und dem Zustand des Urmenschen und/oder des Idealmenschen beschäftigen, so zeigt sich, dass beide Interpretationslinien denkbar sind. Dabei hat sich die „geschlechtslose“ Variante in der christlichen Tradition allerdings sukzessive durchgesetzt.

Ich möchte im Folgenden die drei möglichen Varianten der Geschlechtsidentität des Ur- und Idealmenschen näher beleuchten. Drei Varianten sind es deshalb, weil die antike Geschlechterkonzeption letztlich drei Möglichkeiten zulässt, nämlich:

1. der „Mensch“ ist doppelgeschlechtlich (gleichzeitig männlich und weiblich),

86 Symposion 191d2–5 (mit einem gepflegten Dual im Gegensatz zu den christlichen Texten).

87 Symposion 189d7–8.

88 Vgl. Symposion 189e–191d. Nicht rezipiert wird in der jüdisch-christlichen Tradition, dass es auch platonische Doppelmenschen aus zwei weiblichen oder zwei männlichen Teilen gibt, was im Mythos dazu dient, die gleichgeschlechtliche erotische Anziehung zu erklären.

2. der „Mensch“ ist geschlechtslos (weder männlich noch weiblich); und
3. der „Mensch“ ist männlich, da das Männliche letztlich das Geistige und Vollkommene ist. Sicher scheint aufgrund des antiken Verständnisses der Geschlechterdifferenz als hierarchisches nur: Der Idealmensch ist nicht weiblich.

3.2. *Der mannweibliche „Mensch“*⁸⁹

Im *Poimandres*, dem ersten Traktat aus dem *corpus hermeticum*, findet sich ein Beispiel für eine Genesisauslegung, in der zwei Schöpfungsphasen angenommen werden, wobei der ursprünglich doppelgeschlechtliche Mensch erst sekundär getrennt wird:

Nous, der Gott, der mannweiblich (ἀρρενόθηλος) und Leben und Licht war, (...) gebar einen Menschen (Ἄνθρωπον), der ihm gleich war, den er liebte als sein eigenes Kind. Denn er war überaus schön und trug des Vaters Bild. (...) Und deswegen ist der Mensch im Gegensatz zu allen Wesen auf der Erde zwiespältig: sterblich nach dem Körper, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen. (...) Mannweiblich aus einem Vater, der mannweiblich ist, (...). Die Natur brachte Körper nach dem Bild des Menschen hervor. Der Mensch, aus Leben und Licht, wurde zu Seele und Nous, aus Leben die Seele, aus Licht der Nous. Und so blieb alles in der sichtbaren Welt bis zum Ende eines Umschwungs und bis zum Anfang der Arten. (...) Als der Umschwung vollendet war, wurde auf Gottes Beschluß das Band aller Dinge gelöst. Alle Tiere, die mannweiblich waren, wurden zugleich mit dem Menschen getrennt,

89 Ich benutze im Folgenden den Begriff „androgyn“ nicht, da dieser im Deutschen höchst unklar ist und in den antiken Texten eher selten für doppelgeschlechtliche Wesen auftaucht (nur in den Rabbinitica und bei Platon, der allerdings selbst schon den zu seiner Zeit pejorativen Charakter des Terminus problematisiert, vgl. Symposium 189e). – Vgl. auch die Kritik am Ausdruck bei Daly, Mary, Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus, München 41986, 12, die sich von ihrem vorherigen Gebrauch des Wortes „androgyn“ distanziert: „Die zweite sprachliche Scheußlichkeit, Androgynität, ist ein verwirrender Begriff, den ich manchmal verwendet habe, um die Integrität des Sei-ens zu beschreiben. Das Wort ist eine Mißgeburt – es vermittelt so etwas wie ‚John Travolta und Farrah Fawcett-Majors mit Tesafilm zusammengepappt‘ – wie ich das oft in öffentlichen Widerrufern dargestellt habe.“

und es wurde das Männliche (τὰ μὲν ἀρρενικὰ) auf der einen, das Weibliche (τὰ δὲ θηλυκὰ) auf der anderen Seite. Gott aber sprach sofort mit einem heiligen Wort: (...) (Es folgt Gen 1,28).⁹⁰

Hier sind die Probleme des Genesistextes durch die Annahme einer zweistufigen Schöpfung gelöst; dabei ist deutlich, dass der ursprünglich ideale *Anthropos* beide Geschlechter in sich vereinigt. Ein ganz ähnlicher Weg zur Bewältigung der Schwierigkeiten von Gen 1,27 findet sich auch rabbinischerseits.⁹¹ So heißt es in Bereschit Rabba VIII:

Nach R. Jeremja ben Eleasar bildete Gott in der Stunde, wo er den ersten Menschen erschuf, ihn als Androgynos (אֲנֹרְדִינִיט), wie es heisst: als ‚Mann und Weib erschuf er sie.‘ Nach R. Samuel bar Nachman hatte der erste Mensch bei seiner Erschaffung zwei Gesichter (דְּיַפְרוּסוֹפִי), Gott durchsägte ihn aber in zwei Hälften und bildete zwei Rücken aus ihm, den einen nach dieser und den anderen nach jener Seite hin.⁹²

90 Poimandres CH I, 9. 12. 15. 17–18 mit Kürzungen; griechischer Text u.a. bei Reitzenstein, Richard, Poimandres, Leipzig 1904, 330–334; Nock, Arthur Darby, Hg. – Festugière, André-Jean, Übers., Corpus Hermeticum. Texte établi et traduit, 1, Poimandres, Traités I–XII, Paris 1960, 9–13.

91 Neben der Mannweiblich-Variante gibt es in den Rabbinica z.B. auch folgenden Beitrag zum Singular-Plural-Problem: Gott überlegte sich zuerst, zwei Menschen zu schaffen, schafft dann aber nur einen. – Interessant ist auch die rabbinische Akzeptanz von Übersetzungen ins Griechische, die in Gen 1,27 den Singular in den Plural ändern (also „sie“ statt „ihn“ schreiben). Die Septuaginta verfährt nicht so, aber Aquila und Theodotion setzen in Gen 1,27b tatsächlich den Plural (ἐν εἰκόνοι θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς); vgl. zu den rabbinischen Diskussionen: Jervell, Jacob, Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT 76, Göttingen 1960, 107–112; Avemarie, Friedrich, Adam, das Kunstwerk Gottes. Rabbinische Deutungen der Gottesebenbildlichkeit, in: Standhartinger, Angela u.a., Hg., Kunst der Deutung – Deutung der Kunst. Beiträge zu Bibel, Antike und Gegenwartsliteratur, Ästhetik – Theologie – Liturgik 45, Berlin 2007, 63–72.

92 Wünsche, August, Übers., Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Bibliotheca Rabbinica 1, Leipzig 1881, 30 (Theodor, Jehuda – Albeck, Chanoch, Hg., Bereschit Raab mit kritischem Apparat und Kommentar, Jerusalem 21965, 54f.); vgl. Avemarie, Adam, 68–70.

Die Ausführungen sind hier ähnlich konkret wie in Platons Symposion, auch dort ist von der Bildung zweier Rücken am auseinandergeschnittenen Menschen die Rede. Zudem sind im hebräischen Text die griechischen Worte „Androgynos“ und „Diprosopon“ (zwei Gesichter) verwendet, die mit hebräischen Buchstaben geschrieben werden.⁹³ Deutlich wird so, dass auch die Rabbinen Platon rezipiert haben: ἀνδρόγυνον ist der im Symposion verwendete Terminus, die so bezeichnete Menschengestalt hat dort πρόσωπα δύο.⁹⁴ Die Rezeption des platonischen Mythos führt also bei der Genesisauslegung dazu, eine mehrstufige Schöpfung anzunehmen sowie einen doppelgeschlechtlichen Urmenschen. Eine solche oder ähnliche Auslegung vertreten auch diverse Texte, die traditionell der „Gnosis“⁹⁵ zugeschrieben werden: In den Nag-Hammadi-Codices (= NHC) und dem Codex Berolinensis Gnosticus (= BG) treten in einer Reihe von Schriften mannweibliche Gestalten beim Schöpfungsvorgang auf:

- In der mittelplatonischen Schrift *Eugnostos* (mit Parallelen in der *Sophia Jesu Christi*) entscheidet sich der unerkennbare Gott („Vater“ genannt), sein Bild zu einer großen Kraft werden zu lassen. Es erscheint als „unsterblicher mannweiblicher Mensch“ (ΟΥΡΩΜΕ ΝΑΘΑΝΑΤΟC ΝΖΟΟΥΤCΖΙΜΕ).⁹⁶

93 Zu solchen Übernahmen aus dem Griechischen, die in der rabbinischen Literatur nicht selten sind, vgl. Krauss, Samuel, Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum, Berlin 1898/1899 (Nachdruck Hildesheim 1964); zu den oben genannten Begriffen dort 2. Band, 64f. bzw. 202.

94 Symposium 189e1 und e9. – Zur Begründung der rabbinischen Abhängigkeit vgl. Meeks, Wayne A., *The Image of Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, HR 13 (1973/74), 165–208, bes. 186.

95 Zu den Schwierigkeiten dieses Begriffs vgl. u.a. King, Karen, *What is Gnosticism?*, Cambridge MA/London 2003; Williams, Michael A., *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1999. – Zum Nachweis der hier vorausgesetzten These, dass den im Folgenden behandelten Schriften Genesisauslegungen zugrunde liegen (und kein östlicher Mythenimport, wie die ältere religionsgeschichtliche Forschung annahm) vgl. Schenke, Hans-Martin, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Berlin 1962.

96 Eug, NHC III, p.76,23f (par in Eug, NHC V, p.6,3f/SJC, NHC III, p.101,7f/SJC BG p.94,10f). Weitere mannweibliche Gestalten Eug, NHC III, p.82,1.10parr, p.87,2parr. –

- In der Schrift *Vom Ursprung der Welt* ist der „Mensch“ (ϠΩΜΕ) mannweiblich (ΖΟΥΤϠΖΙΜΕ) – hier wird diese Bezeichnung erläutert: die Griechen nennen ihn (ΕΡΟΦ) Hermaphrodit⁹⁷ (ΖΕΡΜΑΦΡΟΔΙΤΗΣ).⁹⁸ Damit ist deutlich, dass es sich tatsächlich um eine Vorstellung eines doppelgeschlechtlichen Wesens handelt, auf das allerdings mit einem grammatisch männlichen Pronomen referiert wird (im Koptischen gibt es kein Neutrum).
- Im *Apokryphon des Johannes* ist Barbelo, die erste Kraft, und Bild (εἰκὼν) des Unsichtbaren, mannweiblich (ΦΟΥΤϠΖΙΜΕ).⁹⁹ Im selben Kontext wird sie jedoch auch als jungfräulicher Geist (ΠΝΑ ΜΠΑΡΘΕΝΙΚΟΝ) und dreimal männlich (ΨΟΜΤΖΟΟΥΤ) bezeichnet.¹⁰⁰ Kurz darauf wird eine Wesenheit (aus fünf Größen, darunter auch Barbelo) sowohl erster Mensch (ϠΩΜΕ) und Bild (εἰκὼν) des Unsichtbaren wie auch mannweiblich (ΝΖΟΥΤ ϠΖΙΜΕ) genannt.¹⁰¹

Hier und im Folgenden liegen meinen Ausführungen die Textausgaben der Nag Hammadi Studies (= NHS) zugrunde. Für deutsche Übersetzungen vgl. Schenke, Hans-Martin – Bethge, Hans-Gebhard – Kaiser, Ursula Ulrike, Hg., Nag Hammadi Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. 1. Band: NHC I,1-V,1, GCS NF 8, Koptisch-Gnostische Schriften II, Berlin/New York 2001; 2. Band: NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4, GCS NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III, Berlin/New York 2003.

- 97 Zu diesem Begriff und seiner (Vor-)Geschichte in griechischen Mythen und Riten vgl. Delcourt, Marie, Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity, London 1961.
- 98 UW, NHC II, p.113,24f.30. Auch andere (zeitlich vorher entstandene?) himmlische Wesen sind mannweiblich: Der erste Archont (p.100,7); ein von ihm geschaffenes Wesen (p.101,11f); sieben weitere Mannweibliche (p.101,24f; p.102,3), die je einen männlichen und einen weiblichen Namen haben. Außerdem noch „Tod“ und „Leben“ und ihre jeweilige Kräfte (p.106,28.29; p.107,1.6) sowie „Eros“ (erws p.109,2). Auch in der „Hypostase der Archonten“ sind die Archonten und ihre Hervorbringungen mannweiblich (vgl. HA, NHC II, p.94,18.34f; 95,3; 96,6f; vgl. p.87,27–33) und dabei klar defizitär; nicht jedoch Adam/der Urmensch.
- 99 AJ, BG, p.28,3 mit Parallelen in allen drei anderen Handschriften.
- 100 AJ, BG, p.27,20f mit Parallelen in allen drei anderen Handschriften.
- 101 AJ, BG, p.29,8–15parr. Die „Fünfhheit“ besteht aus Barbelo, Denken (Ennoia), Vorerkenntnis, Unvergänglichkeit und ewigem Leben. (Von dem kurz darauf erwähnten Monogenes/Autogenes wird nicht gesagt, dass er mannweiblich sei). – Noch in weiteren

Auch in den antignostischen Polemiken der Kirchenväter ist von mannweiblichen Wesen die Rede:

- Irenäus von Lyon referiert eine Schöpfungsauslegung, die wohl valentinianischen Gruppen zuzurechnen ist und in der eine Erschaffung des Menschen am sechsten Tag (Gen 1) und eine am achten Tag (Gen 2) voneinander differenziert werden. Sie unterscheiden dabei den nach Bild und Ähnlichkeit entstandenen mannweiblichen Menschen (τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγυότα ἀρσενόθηλον ἄνθρωπον), der der pneumatische ist, von einem anderen, der aus der Erde gebildet ist.¹⁰² Hier wird eine exegetische Lösung des Dilemmas deutlich, das sich aus der doppelten Schöpfungsgeschichte ergibt, wenn man die literarkritische Option der Neuzeit noch nicht verfolgt.
- Hippolyt von Rom polemisiert gegen Schöpfungsvorstellungen, die er Simon Magus zuordnet¹⁰³ und in der die unter dem männlichen „Nous“ stehenden zwei Schöpfungskräfte beide als mannweibliche Kraft (ἀρσενόθηλος δύναμις) bezeichnet werden. Dies wird sowohl im Hinblick auf den Vater konstatiert, als auch im Hinblick auf die aus ihm in Erscheinung tretende Epinoia. Dabei wird das Problem des männlichen Namens „Vater“ elegant gelöst: „Aber er wurde nicht Vater genannt, bevor die Epinoia ihn nicht Vater nannte“.¹⁰⁴
- Derselbe Hippolyt sagt im Bericht über die sogenannten Naassener, diese hätten den „Menschen“ (ἄνθρωπος) verehrt, er sei mannweiblich (ἀρσενόθηλος) und würde Adamas genannt.¹⁰⁵ Später wird diese Grund-

Schriften aus Nag Hammadi werden (grammatisch) weibliche Wesenheiten als „mannweiblich“ bezeichnet: In der „Exegese über die Seele“ (NHC II,6) ist die Seele vor ihrem Fall (als sie beim „Vater“ war) eine Jungfrau (οὐπαρθενος) und mannweiblich (οὐζογυτρωμε) von Gestalt (ExAn, p.127,24f). Die dreigestaltige Protennoia sagt von sich selbst: „Ich bin mannweiblich“ (NHC XIII, p.45,2f).

102 Haer I, 18,2 (Brox, Hg./Übers., FC 8,1, 264–267); zum zweiten Menschen vgl. Gen 2,7a: καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς.

103 Diese Vorstellungen passen inhaltlich allerdings eher zu Schriften der sethianischen Richtung wie dem AJ.

104 Refutatio VI,18,3–7 (Marcovich, Hg., PTS 25, 224f).

105 Refutatio V,6,5 (Marcovich, Hg., PTS 25, 142).

vorstellung mit griechischer Literatur und paganen Mysterien in Verbindung gebracht, so insbesondere im Bezug auf Kybele und Attis: „Wenn aber (sagen sie) die Göttermutter den Attis, ihren eigenen Liebhaber, kastriert, so beruft die obere selige Natur der überweltlichen ewigen Dinge die männliche Kraft der Seele zu sich. Der Mensch ist mannweiblich. Deswegen gilt der Verkehr einer Frau mit einem Mann nach ihrer Lehre als etwas ganz Schlechtes und Verbotenes. Denn Attis wurde kastriert (sagen sie) – das bedeutet: der stofflichen Teile der niederen Schöpfung beraubt – und kam zum ewigen höheren Sein, wo (sagen sie) weder weiblich noch männlich ist, sondern eine neue Schöpfung, ein neuer Mensch, der mannweiblich ist (οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἀρσενόθηλυς).“¹⁰⁶ Hier ist das Zitatkonglomerat am Ende aus mehreren Gründen spannend: Erstens wird die Formel von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz mit der „neuen Schöpfung“ aus Gal 6,15 und dem „neuen Menschen“ aus Eph 4,24 verknüpft. Zweitens ist dies der einzige Beleg, den ich gefunden habe, wo die übliche Reihenfolge von „männlich“ und „weiblich“ vertauscht wird: hier ist „weder weiblich noch männlich“.¹⁰⁷ Und drittens stellt sich spätestens im Hinblick auf diesen Beleg die Frage, ob die „mannweiblichen“ Wesen, von denen in den genannten Texten immer wieder die Rede ist, eigentlich vorstellungsmäßig wirklich beide Geschlechter haben, d.h. „Hermaphroditen“ sind (also Hermes und Aphrodite in kombinierter Form) oder doch eher geschlechtslos (Attis in reduzierter Form). Zumindest die Tendenz zur Geschlechtslosigkeit geht schließlich als siegreiche aus den Debatten um das Verständnis der Schöpfungsgeschichte hervor.¹⁰⁸

106 Refutatio V,7,13–15 (Marcovich, Hg., PTS 25, 146).

107 Leider haben wir keine Originalschrift, aus der hervorgeht, ob das eine Idee der von Hippolyt sogenannten „Naassener“ ist oder ob die Vertauschung auf Hippolyt zurückgeht; letzteres scheint mir allerdings eher unwahrscheinlich.

108 Die zweigeschlechtliche Auslegung bleibt aber beliebt bei AußenseiterInnen aus Kabbala, Mystik, radikalen Pietismus etc., vgl. Dietrich, Ernst Ludwig, Der Urmensch als Androgyn, ZKG 58 (1939), 297–345, bes. 336–341. – Auch Dietrich hat Schwierigkeiten mit dem Begriff androgyn, wenn er einigen, die den Mythos verwendet haben, vorwirft, sie würden übersehen, dass „der Androgyn ursprünglich eigentlich nicht geschlechtslos, sondern gerade *doppel*geschlechtlich ist, also nicht *weder* Mann *noch* Weib, sondern

3.3. Der geschlechtslose „Mensch“

Diese Variante ist die, die sich letztlich in der christlichen Tradition durchsetzt. Sie findet sich jedoch schon bei dem jüdischen Platoniker Philo von Alexandrien in seinen Ausführungen über die Welterschöpfung:

Hierauf sagt er [Moses]: „Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm, und blies ihm ins Angesicht den Hauch des Lebens“ (Gen 2,7). Hiermit zeigt er ganz klar, dass ein sehr großer Unterschied besteht zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde, und dem, der früher nach dem Ebenbilde Gottes (κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ) geschaffen war; denn der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar, hatte schon eine bestimmte Beschaffenheit, bestand aus Körper und Seele, war Mann oder Frau (ἀνὴρ ἢ γυνή) und von Natur aus sterblich; dagegen war der nach dem Ebenbilde (κατὰ τὴν εἰκόνα) geschaffene eine Idee oder eine Gattung oder ein Siegel, nur gedacht, unkörperlich, weder männlich noch weiblich (οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ), von Natur unvergänglich.¹⁰⁹

Auch hier haben wir eine zweistufige Schöpfung, allerdings eine andere Lösung des Geschlechterdifferenzproblems als bei dem zweigeschlechtlichen Menschen der oben zitierten Texte: Philos erster und ebenbildlicher Mensch aus Gen 1 ist unkörperlich und geschlechtslos, „weder männlich noch weiblich“,¹¹⁰ erst der zweite Mensch aus Gen 2 ist geschlechtlich differen-

sowohl Mann als auch Weib, und daß er durch seine vom Christentum her unbewußt eingetragene Idee von der Aufhebung der Geschlechter in einer höheren Einheit den alten Mythos praktisch ad absurdum geführt hat“ (ebd., 340f; Hervorhebungen im Original gesperrt).

109 Philo von Alexandrien, de opificio mundi 134 (Colson – Whitaker, Hg./Übers., Philo in Ten Volumes, 1, LCL, London, Nachdruck 1956, 106; deutsche Übersetzung: Cohn, Leopold, Übers., Die Werke Philos von Alexandrien, 1, Breslau 1909, 74f). – Aus anderen Stellen bei Philo ergibt sich noch die Unterscheidung zwischen εἰκῶν und κατ' εἰκόνα, ersteres ist nur der Logos, der Mensch ist nicht direkt εἰκῶν, sondern lediglich in abgeleiteter Form, vgl. Jervell, Imago, 55f. Zu den unterschiedlichen Genesisauslegungen bei Philo und ihren Widersprüchlichkeiten vgl. auch Wedderburn, A.J.M., Philo's 'Heavenly Man', NT 15 (1973), 301–321.

110 Jervell, Imago, 64 interpretiert dies als „androgyn“. Gegen diese Interpretation (und die Verwendung des Ausdrucks androgyn in diesem Zusammenhang) äußert sich Baer, Richard A., Philo's Use of the Categories Male and Female, ALGHJ 3, Leiden 1970, 32f

ziert. Philo handelt sich damit ein exegetisches Problem in Hinblick auf Gen 1,27 ein, da doch tatsächlich schon dort die geschlechtliche Differenzierung „männlich und weiblich“ formuliert wird und nicht erst in Gen 2. Eigentlich wäre es also notwendig, die zweite Schöpfungsstufe schon zwischen Gen 1,27b und 1,27c anzusetzen und nicht erst zwischen Gen 1 und Gen 2. Es sei denn, man sucht und findet eine andere Deutung von „männlich und weiblich“ aus Gen 1,27. Dies nehmen nun die ebenfalls aus Alexandrien stammenden christlichen Denker Clemens und Origenes in Angriff.

Clemens von Alexandrien grenzt sich im Kontext des oben erwähnten Zitates aus dem EvÄg von einer strikt asketischen Deutung des Textes ab. Er ist stattdessen der Ansicht,

dass der Ausspruch mit dem männlichen Trieb den Zorn, mit dem weiblichen aber die Begierde gemeint hat (...). Wenn nun jemand weder dem Zorn noch der Begierde nachgibt, die beide (...) die Vernunft beschatten und verhüllen,¹¹¹ sondern (...) im Gehorsam gegen das Wort Geist und Seele vereint, dann gibt es, wie auch Paulus sagt, ‚in euch weder männlich noch weiblich‘ (οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐκ ἄρρεν, οὐ θῆλυ). Denn die Seele löst sich von der Gestalt los, durch die Männliches und Weibliches (τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ) unterschieden wird, und sie wird, da sie keines von beiden mehr ist, in eine Einheit umgewandelt.¹¹²

Clemens verweist also im Kontext seiner Diskussion des Zitates aus dem *Ägypterevangelium* auf Paulus und zitiert Gal 3,28, allerdings in leichter Abwandlung. Während es bei Paulus heißt, da sei nicht „männlich und weiblich“, verwendet Clemens eine doppelte Verneinung („weder männlich noch weiblich“), wie sie auch im EvÄg zu finden ist. Interessanter noch ist die Erweiterung um ἐν ὑμῖν, „in euch“, die Clemens an Gal 3,28 vornimmt. Wenn die Seele eines Menschen sich vom Männlichen und Weiblichen loslöst, was Clemens auf die Triebe Zorn bzw. Begierde deutet, dann wird sie „in eine Einheit umgewandelt“. Damit aber ist die Aufhebung der Geschlechterdiffe-

und Appendix B, 83f. Bei Philo wird der Terminus ἀνδρόγυνος ausschließlich pejorativ verwendet; ἀρσενόθηλος überhaupt nicht.

111 Vgl. Platon, *Politeia* VI, 492a und 495a.

112 Strom III, 93,1–3 (Übers.: Stählin, BKV II,17, 313f; griech. Text: Stählin – Früchtel, Hg., GCS 52, 238f).

renz zu einem innermenschlichen Vorgang geworden; „weder männlich noch weiblich“ passiert im Menschen und nicht im Sozialleben zwischen den Menschen. Eine solche „Spiritualisierung“ der Differenz ist nun tatsächlich in der Lage, das Problem von Gen 1,27 zu lösen, wie bei Origenes deutlich wird. In seinen Homilien zur Genesis stellt Origenes zunächst zu dem Menschen als „Bild Gottes“ fest, dieses sei nicht „körperlich“ (*corporalem*) zu verstehen. Der nach dem Bild Gottes gemachte Mensch sei „unser innerer Mensch“ (*interior homo noster*), „unsichtbar und unkörperlich und unverdorben und unsterblich“ (*invisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis*). Wenn man das Bild Gottes nämlich körperlich denken würde, müsste man auch Gott körperlich denken, was von Gott zu meinen „völlig offensichtlich unfromm“ (*manifestissime impium*) sei.¹¹³ Im Anschluss widmet sich Origenes dann dem Problem, warum in Gen 1,27 schon von „männlich und weiblich“ die Rede sein kann. Eine Lösung dieses Problems¹¹⁴ besteht in einer allegorischen Deutung von „männlich und weiblich“ auf den inneren Menschen: „Unserer innerer Mensch“, so Origenes, „besteht aus Geist und Seele“ (*Interior homo noster ex spiritu et anima constat*). „Der Geist wird männlich genannt, die Seele kann als weiblich bezeichnet werden“ (*Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari*).¹¹⁵ Wenn nun Geist und Seele, männlicher und weiblicher Bestandteil, miteinander einig sind, so bringen sie geistige Nachkommenschaft hervor, mit der sie die Erde füllen. Dabei ist es nötig, dass Geist und Seele den Körper dominieren, und sich die Seele, also das weibliche Ele-

113 Origenes, Hom Gen I, 13 (Baehrens, Hg., Origenes VI, GCS 29, 15), leider nur in lateinischer Übersetzung Rufins erhalten.

114 Eine andere Lösung besteht darin, dass dies vorausschauend im Hinblick auf den im selben Kontext erteilten Auftrag Gottes an die Menschen, sich zu vermehren und die Welt zu füllen, gesagt sei, denn dies sei dem Menschen nicht anders möglich als mit der Frau (*quoniam quidem crescere aliter et multiplicari non poterat homo, nisi cum femina*; Hom Gen I, 14; Baehrens, Hg., GCS 29, 18). (Man beachte die asymmetrische Formulierung: *homo – femina*, nicht *vir – femina* oder *homo* als *vir* und *femina*).

115 Hom Gen I, 15 (Baehrens, Hg., GCS 29, 19); zu der Diskussion bei Origenes insgesamt vgl. Hogan, Pauline Nigh, „No Longer Male and Female“. Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity, Library of New Testament Studies 380, London/New York 2008, 107–115.

ment, nicht zum Körper hinabziehen lässt.¹¹⁶ Mit einer solchen übertragenen Deutung des „männlich und weiblich“ in Gen 1,27 hat Origenes das „Bild Gottes“ von jeder Körperlichkeit befreit. Das „Bild“ ist ebenso wie Gott selbst geschlechtslos und unkörperlich; das Auftreten der tatsächlichen körperlichen Geschlechterdifferenz erscheint damit allerdings als sekundär und damit letztlich als problematisch.

Einen ganz ähnlichen Weg wie Origenes geht auch Gregor von Nyssa. Interessant ist Gregors Auslegung, weil er explizit Gen 1,27 und Gal 3,28 kombiniert und daraus die Geschlechtslosigkeit Gottes folgert. Dies funktioniert folgendermaßen: Gregor stellt sich zunächst in seinem Traktat über die Erschaffung des Menschen die Frage, in welchem Sinne Gott den Menschen wohl nach seinem εἰκὼν geschaffen habe, da der Mensch jetzt doch offensichtlich nicht in einem gottgleichen Zustand existiert. Um diese Frage zu beantworten, interpretiert er Gen 1,27 als Schöpfung in zwei Stufen:¹¹⁷

„Gott schuf den Menschen“ heißt es, „nach dem Bild Gottes schuf er ihn“. Ende der nach dem Bild entstandenen Schöpfung. – Dann gibt es eine Wiederaufnahme des Herstellungsberichtes, und es heißt: „männlich und weiblich schuf er sie“. Ich glaube, dass jedem bekannt ist, dass dies jenseits des Prototyps gemeint ist: „Denn in Christus Jesus ist“, wie der Apostel sagt, „weder männlich noch weiblich“ (οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ). Aber damit sagt der Ausdruck, dass der Mensch geteilt wurde. Also ist die Herstellung unserer Natur eine doppelte, einerseits eine dem Göttlichen gleichgestaltete, andererseits eine im Hinblick auf diese Verschiedenheit geteilte.

Anschließend wiederholt Gregor noch einmal Gen 1,27 mit der Formulierung „männlich und weiblich“ und fährt fort: „was etwas Fremdes (ἄλλότριον) ist im Hinblick auf unsere Vorstellung von Gott“. Gregor meint, dass die

116 Vgl. Hom Gen 1,15 (Baehrens, Hg., GCS 29, 19); zur „Entkörperlichung“ vgl. auch die Ausführungen bei Origenes, *De Principiis*, 280–282 (Görgemanns – Karpp, Hg./Übers., TzF 24, 642–649).

117 Zum Folgenden vgl. *de hominis opificio* 16,7–9 (PG 44,181); freie englische Übersetzung bei Schaff, Philip – Wace, Henry, Übers., *A selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series 2, Bd. 5: Gregory of Nyssa: *Dogmatic Treatises*, etc., Grand Rapids Nachdruck 1956, 405; französische Übersetzung in Laplace – Daniélou, SC 6, ²2002, 154f.); dazu Hogan, *Male*, 151–156.

menschliche Natur nur im Hinblick auf das Rationale und Verstandesmäßige am Göttlichen partizipiert, im Hinblick auf die körperliche Verfasstheit und die Gestaltung als männlich und weiblich jedoch zum Irrationalen gehöre. Die menschliche Verfasstheit als „männlich und weiblich“ hat bei Gregor nichts mehr mit dem menschlichen εἰκῶν-Sein zu tun. Das Bild Gottes ist „weder männlich noch weiblich“ ebenso wie auch Gott geschlechtslos ist.¹¹⁸ Gal 3,28 wird verwendet, um Gen 1,27c von Gen 1,27a-b abzutrennen.

Die vier in diesem Abschnitt behandelten Theologen – Philo, Clemens, Origenes und Gregor von Nyssa – zeigen alle einen ausgesprochenen Hang zur Geschlechtslosigkeit. In verschiedenen Kombinationen führen sie aus, dass weder Gott noch sein Bild, weder der ursprüngliche Mensch noch der ideale zukünftige Mensch von der Geschlechterdifferenz geprägt sind oder sein werden. Ich möchte jetzt in einem letzten thematischen Abschnitt einen Einwand gegen diese Auslegungstradition vorbringen. Mein Einwand beruht darauf, dass das Ideal der Geschlechtslosigkeit dazu tendiert, dass gleichzeitig die Weiblichkeit ausgeschaltet wird. Daraus ergibt sich die Frage:

3.4. Ist der geschlechtslose „Mensch“ männlich?

Meine Frage beruht auf einer Beobachtung: In vielen der bislang behandelten Texte werden nämlich parallel zu jenen Formulierungen, die von der Geschlechtslosigkeit reden, gleichzeitig solche gebraucht, wo der geistige und vollkommene Mensch doch ein Geschlecht hat, und dies ist das männliche. Ich nenne einige Beispiele:

118 Die nahezu entgegengesetzte Schlussfolgerung zieht Frank Crüsemann in seiner Übersetzung von Gen 1,27 in Bail, Ulrike u.a., Hg., *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2007: „Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen“. Zu „sie“ gibt es eine Anmerkung: „Ist das Bild Gottes männlich und weiblich, so kann Gott nicht allein oder vor allem männlich sein, sondern steht – unabhängig davon, was die Rede vom Bild Gottes genau meint und obwohl das Wort ‚Gott‘ grammatisch männlich ist – jenseits der Geschlechterpolarität, weswegen von ihm/ihr männlich wie weiblich gesprochen werden kann und muss.“ (2280, Anm. 1) – Auch hier also wieder die Alternative „weder männlich noch weiblich“ oder „männlich und weiblich“, diesmal gewendet auf das Gottesbild.

- Bei Philo wird im oben zitierten Text die Geschlechtslosigkeit des Urmenschen betont, kurz darauf gerät der angeblich geschlechtslose „Mensch“ jedoch in Schwierigkeiten, deren Veranlassung die „Frau“ ist, mit der die Begierde, das Streben nach Vereinigung und die Sehnsucht nach Nachkommenschaft anfangen. Dies ist auch der Anfang von Sterblichkeit, Gesetzesüberschreitungen und anderen Übeln.¹¹⁹ Hier kommt deutlich Gen 2 in den Blick. Aber es zeigt sich auch: Der philonische erste Mensch ist nicht ganz so geschlechtsneutral, wie es zuvor den Anschein hatte. Philonisch gesehen lässt sich die höhere Natur des Menschen sowohl mit οὗτ' ἄρρευ οὔτε θῆλυ als auch mit ἀνῆρ beschreiben, diesen beiden Kategorisierungen entsprechen für die niedrigere Natur des Menschen die Bezeichnungen ἀνῆρ ἢ γυνή bzw. γυνή. Geistige Begriffe wie νοῦς, λόγος und πνεῦμα gehören zur höheren Rubrik, Körperlichkeit zur niedrigeren.¹²⁰ Philo definiert Fortschritt folgendermaßen:

For progress is indeed nothing else than the giving up of the female gender by changing into the male, since the female gender is material,

119 De opificio mundi 151f (Colson – Whitaker, Hg./Übers., Philo I, LCL, 118–121; Cohn, Übers., Philo I, 81f); vgl. Baer, Use, 36f. – Ein ähnliches Konzept findet sich auch im Philippusevangelium (= EvPhil). Dort ist die Trennung des Weiblichen vom Männlichen der Anfang des Todes (Nr. 71, p.68,22–24; Übers.: Schenke, Hans-Martin, Das Philippus-Evangelium [Nag Hammadi-Codex II,3], TU 143, Berlin 1997, 46): „Als Eva [mit] Adam war, gab es keinen Tod. Als sie sich [von] ihm trennte, entstand der Tod“. Und kurz darauf (Nr. 78, p.70,9–17; Schenke, 50): „Hätte die Frau sich nicht vom Mann getrennt, wäre sie nicht gestorben und der Mann. Die Trennung von ihm ist zum Ursprung des Todes geworden. Deshalb ist Christus gekommen, damit er die Trennung, die seit Beginn bestand, aufhebe und die zwei wieder vereinige und damit er denen, die gestorben sind in der Trennung, Leben gebe und sie vereinige.“ Das Gegenbild zur Trennung ist die durch Christus bewirkte Vereinigung der ‚Zwei‘. Dies verweist für die Trennung auf Gen 2,21ff. Allerdings wird in beiden Texten die Trennung als Aktivität der Frau beschrieben, was auch an Gen 3,1ff denken lässt: Die Erschaffung der Frau und der Sündenfall stehen in einem inhaltlichen Zusammenhang, eines ist ohne das andere nicht denkbar. In den Formulierungen beider Texte ist das Weibliche das Sekundäre, dessen Trennung den Tod hervorgebracht hat.

120 Vgl. die tabellarische Zusammenstellung bei Baer, Use, 15f.

passive, corporeal and sense perceptible, while the male is active, rational, incorporeal, and more akin to mind and thought.¹²¹

- Ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch wie bei Philo findet sich auch im *Thomasevangelium*. Während im oben schon behandelten Logion 22 von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz die Rede ist, heißt es in Logion 114, Maria Magdalena solle „zu einem vollkommenen Geist werden, der euch Männern gleicht“, was für die Frauen generell bedeutet, dass sie sich „männlich machen“ müssen.¹²² Zu diesem Sprachgebrauch gibt es zahlreiche Parallelen in der antiken Überlieferung. Es handelt sich, so Kari Vogt, um einen „Bestandteil der Koinekultur aus der Zeit gegen Ende des Altertums: Auf einer allgemein geltenden Werteskala stehen ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ zueinander im Gegensatz. ‚Männlich-Werden‘ bezeichnet dann immer eine Entwicklung, die von einem niedrigeren zu einem höheren Stadium der moralischen und geistigen Vollkommenheit führt“.¹²³
- Ein weiteres Beispiel bietet das *Ägypterevangelium*. Jenem oben zitierten Fragment, in dem Jesus von der Aufhebung der Differenz redet, steht ein weiteres zur Seite, wo Jesus sagt, er sei gekommen, um „die Werke des Weiblichen zu zerstören“.¹²⁴ Diesmal wird also nicht das Männliche erlangt, sondern das Weibliche zerstört – was allerdings inhaltlich auf etwas Ähnliches hinauslaufen dürfte.
- Ich möchte die Liste dieser Beispiele nicht uferlos verlängern, aber noch zwei neutestamentliche Texte zu bedenken geben, in denen ein ähnliches Konzept im Hintergrund stehen dürfte: Im vierten Kapitel des Epheserbriefes heißt es, man solle den „alten Menschen“ ablegen und den „neuen

121 *Questiones et solutiones in Exodum* I, 18. Da das Original nur armenisch erhalten ist, gebe ich hier die Übersetzung aus Baer, Use, 46, wieder. Zur Interpretation dieser Stelle im Kontext philonischer Aussagen vgl. ebd., 45–49.

122 Vgl. dazu ausführlicher Petersen, Werke, 169–178.

123 Vogt, Kari, „Männlichwerden“ – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, *Concilium* 21 (1985), 434–442; 434; vgl. auch Vogt, Kari, „Becoming Male“. A Gnostic and Early Christian Metaphor, in: Børresen, Kari Elisabeth, *The Image of God: Gender Modells in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995, 170–186, sowie in demselben Sammelband 188–207: Børresen, Kari Elisabeth, *God’s Image, Man’s Image? Patristic Interpretation of Gen 1,27 and I Cor. 11,7*.

124 Strom III, 63,1f (Stählin – Früchtel, Hg., GCS 52, 225); vgl. Petersen, Werke, 203–220.

Menschen anziehen (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4,22–24).¹²⁵ Wenige Verse vorher wird jedoch als Ziel angegeben, dass alle zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes kommen sollen, „zu einem vollkommenen Mann“ (εἰς ἄνδρα τέλειον, Eph 4,13). Mir scheint es nicht zufällig, dass hier der „vollkommene Mann“ ein Synonym zum „neuen Menschen“ bildet und nicht die „vollkommene Frau“.¹²⁶

- Und schließlich betrifft dies auch Gal 3,28. Hier haben wir den Fall, dass die gerade abgeschaffte Geschlechterdifferenz grammatisch noch anwesend ist: „Ihr seid alle *einer* in Christus“ (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) heißt es, „einer“ (εἷς) und nicht eins. Ich denke nicht, dass diese Inkonsequenz lediglich die Grammatik betrifft. Skeptisch macht mich vor allem, in wie vielen Texten neben der Rede von der Aufhebung der Differenz gleichzeitig – und ohne dass darin ein Widerspruch gesehen wird – die Weiblichkeit als das zu überwindende und die Männlichkeit als das zu erlangende Prinzip gilt. Viele Texte partizipieren hier an der in der Antike verbreiteten hierarchischen Sicht auf die Geschlechterdifferenz, unübertroffen deutlich von Aristoteles formuliert: „Ferner ist die Beziehung des Männlichen zum Weiblichen von Natur aus so (τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει), dass das erste das bessere, das letzte das schlechtere, das eine das Herrschende, das andere das Beherrschte ist.“¹²⁷ Um nicht bei einer solchen Aussage stehenzubleiben, möchte ich mich abschließend noch einmal Gal 3,28 zuwenden.

125 Auch hier gibt es wieder einen Bezug zur Taufe als Neuschöpfung; dieser Abschnitt des Eph ist die Parallele von Kol 3,9–11 (s.o.); zudem steht Gal 3,27f im Hintergrund; vgl. Sellin, Brief, 363, der fortfährt: „Dahinter wiederum steht alexandrinische Weisheitstheologie mit ihrer spezifischen Rezeption von Gen 1,27: Der nach dem ‚Bilde‘ Gottes, d.h. nach dem Logos geschaffene Mensch ist der Mensch, wie er sein sollte und wie er wieder werden kann.“

126 Die Formulierung τελεία γυνή gibt es im Neuen Testament nicht. – Der „vollkommene Mann“ aus Eph 4,13 steht in einem Gegensatz zu den „Unmündigen“ (νήπιοι) aus Eph 4,14; trotzdem greift es m.E. zu kurz, wenn Luz, Brief an die Epheser, 158, dazu bemerkt: „Daß er einen erwachsenen Mann und nicht eine Frau nennt, ist für damalige Leserinnen und Leser ohne sachliche Bedeutung.“ Über die Einschätzung der damaligen LeserInnen in dieser Frage wissen wir letztlich nichts.

127 Aristoteles, Politik I 5, 1254b13–14; zitiert nach Heininger, Jenseits, 90 A 83.

4. *Fazit, oder: Warum konnte Gal 3,28 sein hierarchiekritisches Potential (bislang) nicht wirklich freisetzen?*

Die Formulierung dieser Frage enthält schon eine These – nämlich die, dass Gal 3,28 tatsächlich ein hierarchiekritisches Potential enthält. Ich meine, dass die drei zu Beginn vorgestellten Textbeispiele dies auf verschiedenen Ebenen zeigen, indem mit der Negierung des Unterschieds von „männlich und weiblich“ die Aufhebung sozialer Differenzen begründet wird, etwa im Hinblick auf die Ämterfrage oder – modern ausgedrückt – im Hinblick auf das sexuelle Selbstbestimmungsrecht von Frauen. Auch im Galaterbrief selbst verweist die Kombination mit den Unterschieden zwischen jüdischen und griechischen sowie versklavten und freien Menschen darauf, dass hier praktische Konsequenzen im sozialen Zusammenleben impliziert sind. Die weitere Geschichte zeigt allerdings, dass diese Deutungslinie sich nicht durchsetzen konnte. Durch die – in Gal 3,28 selbst schon angelegte – Verbindung mit der Genesis werden zumeist nicht Fragen sozialer Gleichheit im konkreten Leben diskutiert, sondern ontologische Themen verfolgt. Dabei hat die Verbindung von Gen 1,27 und Gal 3,28 wohl beiden Texten letztlich nicht gut getan: Gal 3,28 deshalb nicht, weil der Text nun für ontologische Fragen verwendet wurde, und selbst bei frauenfreundlicheren Kirchenvätern kaum für das zwischenmenschliche Zusammenleben appliziert wird.¹²⁸ Und für Gen 1,27 hat diese Verbindung insofern schädlich gewirkt, als die Verknüpfung mit dem „nicht mehr männlich und weiblich“ die Tendenz verstärkte, eine Zäsur zwischen Gen 1,27a-b und 1,27c anzunehmen, also das Ebenbild Gottes nicht als „männlich und weiblich“ aufzufassen. Eine interessante Alternative sind die platonisch inspirierten zweigeschlechtlichen Urmenschen, da solche Auslegungen weniger in

128 Selbst wenn etwa Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa sich lobpreisend über ihre weiblichen Familienmitglieder äußern (wie etwa über Makrina), verwenden sie Gal 3,28 kaum, sondern loben hervorragende Frauen als „männlich“; auf zwischenmenschliche Beziehungen wird Gal 3,28 nicht angewendet, vgl. Hogan, *Male*, 139–163. Weniger „liberale“ Kirchenväter benutzen Gal 3,28 überhaupt nicht (wie Tertullian, vgl. Hogan, *Male*, 115–120) oder verwenden es dann in Kombination mit und im Licht von Kol 3,9–11 als Reklametext für das Christentum im römischen Reich, das die Spaltungen zwischen Volksgruppen überwinden kann. In diese Richtung gehen u.a. Eusebius, Epiphanius und Ambrosius im vierten Jahrhundert, vgl. Hogan, *Male*, 165–192.

den Sog geraten, die Geschlechtslosigkeit zu preisen und synonym damit die Männlichkeit zu überhöhen und die Weiblichkeit abzuwerten.

Eine letzte Bemerkung dazu aus der Perspektive der modernen Geschlechtertheorie:¹²⁹ Die antiken Texte erscheinen auf den ersten Blick oft fremdartig. Sie diskutieren die Fragen der Geschlechterdifferenz nämlich nicht, wie wir es heute (mit Judith Butler und anderen) gewohnt sind, auf einer theoretischen Ebene, sondern beschäftigen sich mit mythologischen Spekulationen im Hinblick auf gottebenbildliche Urmenschen und eschatologische christusgleiche Idealmenschen. Wenn wir diese Texte jedoch jenseits ihrer Fremdheit als Beiträge zum ungelösten abendländischen Diskurs über die Geschlechterdifferenz ernst nehmen, so zeigen sie m.E., dass wir nach wie vor über dieselben Alternativen stolpern. Manche betonen nämlich die Notwendigkeit einer Dekonstruktion von Gender (so etwa Judith Butler¹³⁰) – in der antiken Formulierung: „nicht mehr männlich und weiblich“ (Gal 3,28). Andere jedoch möchten an der Differenz letztlich festhalten¹³¹ – und haben sich dafür den Namen „Differenzfeminismus“ eingehandelt – hier soll also „männlich und weiblich“ (Gen 1,27) als Grundtatsache menschlichen Zusammenlebens bestehen bleiben, jedoch auch neu interpretiert werden. Jenseits dieser Differenz im Hinblick auf die Differenz scheinen mir die antiken Texte und Diskurse jedoch noch etwas Weiteres beitragen zu können: Sie veranschaulichen nämlich die Vielfalt des möglichen Umgangs mit dem Thema. Gerade jene Texte,

129 Zu den Verbindungslinien zwischen antikem und modernem Geschlechterdiskurs vgl. auch Boyarin, Daniel, *Galatians and Gender Trouble: Primal Androgyny and the First-Century Origins of a Feminist Dilemma*, Berkeley 1992, bes. 1–3.28–34. – Boyarins interessante Analyse leidet allerdings darunter, dass er die verschiedenen möglichen Bedeutungen von „androgyn“ nicht in den Blick nimmt, sondern m.E. unterschiedliche Phänomene unter diesem Terminus verhandelt, vgl. auch die im selben Band abgedruckte „Response“ von Karen L. King, bes. 39f.

130 Vgl. bes. Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991 (Engl. Orig.: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990).

131 Vgl. z.B. den Titel des programmatischen Aufsatzes italienischer Philosophinnen: Fischer, Christina – Franco, Elvira – Longobardi, Giannina – Mariaux, Veronika – Muraro, Luisa – Sanvitto, Anita – Zamarchi, Betty – Zamboni, Chiara – Zanardo, Gloria, *Die Differenz der Geschlechter – eine zu entdeckende und zu produzierende Differenz*, in: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona, *Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*, Reihe Frauenforschung 11, Wien ²1993, 31–64.

die auf uns fremdartig wirken, etwa weil sie von „dritten“ oder „doppelten“ Geschlechtern reden,¹³² zeigen nicht nur den Konstruktionscharakter von Annahmen über die Geschlechterdifferenz, sondern lassen vielleicht sogar einen Raum jenseits der Alternative von Betonung oder Aufhebung der Differenz imaginieren.

132 Vgl. auch die Ausführungen zu heiligen Frauen in Männerkleidern, die als Mönche lebten, bei Davies, Stephen, *Crossed Texts, Crossed Sex. Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, in: *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 1–36. Er verbindet diese Texte mit Gal 3,28; sein Fazit lautet: „[T]he figure of the transvestite saint actually destabilizes binary gender categories by undermining even the fundamental opposition of sexual division/nondivision itself“ (36).