

Mann und Frau: so eins und doch verschieden

Biblisch-theologische Hintergründe
für ein theologisches Verständnis der Geschlechter

von Karin Heller

Im Mittelorient der Antike wird das Verhältnis von Mann und Frau mit der Vorstellung der „heiligen Hochzeit“ von Himmel und Erde verbunden. Im Licht seines spezifischen Gottes- und Menschenbilds hat Israel dieses Verhältnis theologisch neu erfasst und somit Wege für ein christliches Verständnis der Geschlechter eröffnet. Dieses Verständnis führt nicht zu einer Gleichsetzung der männlichen und weiblichen Existenz, sondern sieht Mann und Frau auf die praktische Verwirklichung der in Christus geoffenbarten Agape Gottes angelegt, in der zugleich Einheit und Verschiedenheit der Personen zum Ausdruck kommen. Es ist ein Verdienst des Zweiten Vatikanums, die Lehre von Mann und Frau in die Perspektive der Heilsgeschichte gerückt und grundsätzlich mit dem Werk Christi verbunden zu haben.

Innerhalb der Kulturen des alten Mittelorient, wo die Bibel ihre umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen schöpft, ist das Verhältnis zwischen Mann und Frau grundsätzlich mit einer bestimmten Weltanschauung verbunden. Vegetation, Tiere und Menschen überleben in der Welt aufgrund der geschlechtlichen Fortpflanzung. Für die Menschen ist das Überleben als politische Nation im Besonderen mit der Geburtenrate, der Anzahl von wehrfähigen Männern verbunden, sowie der wirtschaftlichen Fähigkeit, militärische Konflikte durchzustehen (vgl. Ex 1,8-22; 2Sam 24,1-9). Deswegen wird der Geschlechtsverkehr als eine Antwort auf physische und wirtschaftliche Todesdrohungen angesehen. Bei den Menschen verleiht das Bewusstsein dieser Todesdrohungen der geschlechtlichen Existenz eine hohe religiöse Bedeutung. Religion ist nämlich von einer strikten anthropologischen Sicht „die möglichst beste Antwort auf die Herausforderungen der menschlichen Kondition“, d.h. des Lebens und des Todes (Meslin 1988, 24). Mit anderen Worten: der Geschlechtsverkehr ist ein Mittel, um den Tod zu beschwören.

In diesem Beitrag sehen wir in einem ersten Punkt, auf welche Art und Weise das Verhältnis zwischen Mann und Frau in den antiken Kulturen grundsätzlich mit den Göttervorstellungen verbunden ist. Die Vermischung von Götter- und Menschenvorstellungen macht die geschlechtliche Existenz der Menschen zu einem besonderen Ausdruck der Hierogamie, d.h. der „heiligen Hochzeit“ zwischen Himmel und Erde. In einem zweiten Punkt geht es darum, wie die Theologen Israels die wichtigsten Themen der Hierogamie aufgegriffen haben und auf welche Art und Weise die religiöse Erfahrung des göttlichen Bundes mit Abraham das System der Hierogamie umgewandelt und aus seinen Sackgassen herausgebracht hat. Schließlich erläutern wir in einem dritten Punkt die fortdauernde theologische Bedeutung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau aufgrund der in Christus geoffenbarten *agape*.

1. Anthropologische Hintergründe der Hierogamie

a. Geschlechtliche Existenz und Fruchtbarkeit

Für die antiken religiösen Kulturen müssen sich Götter und Menschen ernähren, um zu überleben. Götter und Menschen sind demselben Schicksal unterworfen, wenn auch ein sicherlich gewaltiger Unterschied zwischen beiden besteht: den Göttern steht eine Lebensquelle zur Verfügung, die den Menschen verwehrt ist. Es handelt sich um eine göttliche Nahrung und ein göttliches Getränk, die es den Göttern erlauben, ihre Existenz weit über die der Menschen hinaus zu verlängern. Trotz dieser Überlegenheit der Götter über die Menschen, sind die Götter angehalten, die Regeln des wirtschaftlichen Gleichgewichts zu respektieren, um nicht selbst dem Tod zu verfallen. Götter und Menschen müssen sich deswegen dauernd mit dem wechselnden Gleichgewicht von Leben und Tod zu rechtfinden (vgl. Bottéro 1983, 175-187; Garelli – Leibovici 1959, 119-127; Boyer 1992, 201-206).

Dieses Gleichgewicht ist für Götter und Menschen von zwei Realitäten bedingt. Die eine ist das richtige Zusammenspiel der kosmischen Elemente und die andere der sexuelle Charakter von Göttern und Menschen. Allein die sexuelle Aktivität, verbunden mit einem harmonischen Ablauf der Jahreszeiten, erlaubt es allen Lebewesen zu existieren und sich fortzupflanzen. Störungen im Bereich der Sexualität und des Klimas führen gleichsam zu Krisen, die mit dem Aussterben einer oder mehrerer Rassen, mit dem Tod der Götter oder sogar einem Weltuntergang enden können. Damit wird die sexuelle Aktivität zu einer Lebensnotwendigkeit universalen Charakters. Das Verhältnis von Mann und Frau hat nicht nur eine intime, sondern auch eine kosmische Bedeutung. Zwischen dem regelmäßigen Beischlaf von Mann und Frau und der harmonischen Vereinigung von Himmel und Erde bestehen existentielle Bezüge, welche Göttern und Menschen ein Überleben im Universum erlauben (vgl. Kramer 1983, 55-80).

In der Wirklichkeit mangelt es diesen Verhältnissen jedoch oft an Harmonie. Die Götter können der an Mitteln ständig mangelnden Menschheit nicht immer das geben, was sie für sich selber nicht besitzen. Die intimen Schwierigkeiten des Zusammenlebens der Götter wirken sich demnach auf die Menschen aus, die unter dem Ausbleiben des Regens, einer andauernden Hitzewelle oder unter von den Göttern entfachten Kriegen leiden. Diese intimen Schwierigkeiten der Götter und deren Auswirkung auf die Menschen kommt besonders in Homers Trojanischen Krieg und Odyssee zum Ausdruck. Deswegen erscheinen in der Sicht der Menschen die Götter immer als tyrannisch, launisch, geizig und neidisch. Sie haben den Menschen den Tod als Los zugeteilt und das Leben in ihren Händen gehalten (vgl. *The Epic of Gilgamesh, Myths from Mesopotamia* 1991, Tab. X, col. III, 15-25). Um zu leben, müssen Götter und Menschen sich letzten Endes immer zu einem Opfer durchringen, mit dem sie sich ein „Stück Leben“ verschaffen. Die Götter müssen sich zur Opferung von einem aus ihrer Mitte entschließen, damit die Welt geschaffen und erhalten werden kann (vgl. *The Epic of Creation und Atrahasis* 1991, 1-38; 228-277). Für die Menschen heißt Essen, Tag für Tag ein Stück Leben den Göttern entreißen, d.h. diese mit Opfern beschwören, sogar mit Menschenopfern herausfordern, damit ihnen der Lebensunterhalt gesichert ist (vgl. Eliade 1949, 281-309).

b. Der Ursprung von Ritualen und Mythen, um zu leben und überleben

Schon sehr früh scheinen die Menschen der Antike Rituale entwickelt zu haben, mit denen sie existentiellen Krisensituationen entgegenzukommen suchen. Diese Rituale wurden mit der Absicht vollzogen, die Götter zu ehren, ihnen zu schmeicheln, zu ihnen zu flehen, kurz: Druck auf sie auszuüben. Dazu gehörte auch ein ritueller Beischlaf, dessen Ziel es war, ein lebenswichtiges Verhältnis wieder herzustellen oder nach einer Pause wieder in Gang zu bringen. Somit entstand das Ritual der „heiligen Hochzeit“, das seinen besonderen *Sitz im Leben* in persönlichen, aber auch nationalen Krisen hatte. Dieses Ritual wurde besonders im Moment des Wechsels der Jahreszeiten, aber auch nach Dürreperioden, Epidemien, Kriegen und anderen Katastrophen auf nationaler Ebene vollzogen und konnte obligatorischen Charakter annehmen (vgl. Largement 1985, 961-964). Die feierliche Proklamation von Mythen bildete einen festen Bestandteil dieser Rituale. Die Mythen dienten dazu, den Ritualen Sinn und Rechtfertigung zu verleihen.

Diesen Mythen zufolge war die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, Winter und Frühling, für die Völker des alten Mittelorientes mit dem Schicksal einer Schutzgottheit verbunden. Am Anfang des Winters verfiel sie der Macht des Todes und des Chaos; dann im Frühling kam sie wieder zu Leben, siegreich über die Mächte der Finsternis. Die Niederlage und der Sieg des Schutzgottes wurden in grandiosen liturgischen Handlungen gefeiert, in denen der Landeskönig die Rolle der Schutzgottheit innehatte. Die gesamte Bevölkerung der Hauptstadt machte sich klagend und weinend auf eine rituelle Suche nach ihrer von den Mächten des Todes bezwungenen und verschwundenen Schutzgottheit. Dann, nach der Verkündigung seines Sieges über die Mächte der Finsternis und seiner Wiederbelebung brach die ganze Stadt in Jubelrufe aus. Der siegreiche Gott wurde im Triumphzug zu seiner Gemahlin, der Liebesgöttin, begleitet, mit der er die „himmlische Hochzeit“, also einen rituellen Beischlaf vollzog. Alle Menschen erwarteten sich von der genauen Erfüllung der Rituale ein glückliches Jahr auf politischer, wirtschaftlicher und sozialer Ebene. Stark hierarchisch geprägte priesterliche Institutionen stellten dem König und dem Volk männliche und weibliche Geschlechtspartner zur Verfügung. Diese walteten ihres Amtes nicht nur während des feierlichen Vollzugs der „himmlischen Hochzeit“, sondern auch das ganze Jahr über (vgl. van der Leeuw 1948, 224-231; Vanoyeke 1990).

Die antike Stadt Uruk, die Inanna, der Liebesgöttin, geweiht war (bei den Semiten hieß sie Ishtar; die Griechen nannten sie Aphrodite), könnte mit dem Ursprung dieser Rituale verbunden gewesen sein. Inanna wurde als die Gemahlin des Dumuzi, eines ehemaligen, im dritten vorchristlichen Jahrtausend zum Helden erklärten Königs von Uruk, angesehen (vgl. Kramer 1983, 56.65f.). Die Schicksalsgeschichte dieses Paares bringt die universale Bedeutung der erotischen Anziehungskraft für das Entstehen jeglicher kosmischer, pflanzlicher, tierischer, menschlicher und göttlicher Lebensform zum Ausdruck. Die Ehe und der Geschlechtsverkehr mit Inanna erlauben es Dumuzi seine Schafherde, seinen Weinberg und seinen Garten beträchtlich auszudehnen. Aber die überhebliche Begierde Innannas auch über das Reich des Todes zu regieren und das nachlassende Interesse Dumuzis für seine Frau inmitten eines im Luxus etablierten Lebens bringen die Vergänglichkeit jeglichen Lebens zu Tage. Der erotischen Anziehungskraft und dem Geschlechtsverkehr wohnen sicherlich Lebens- und Vermehrungskräfte inne, aber diese

Kraft wird regelmäßig von der des Todes zunichte gemacht (vgl. Kramer, ebd.). In diesem Mythos ist das Ende der Erotik, der Liebe und des Lebens mit intimen Problemen verbunden. Diese bestehen aus Egoismus, Ungerechtigkeit, blinder Eifersucht und der überall gegenwärtigen Bedrohung durch den Tod, der selbst die Götter nicht entkommen.

Dieser antike Mythos bringt aber auch eine andere Sackgasse zu Tage: die Vermählung zwischen einem sterblichen Wesen, selbst wenn dieser ein König ist, mit einer Frau göttlichen Ursprungs führt geradezu wegen ihrer übermenschlichen Fruchtbarkeit zu einer Katastrophe. Nachdem Dumuzi nun reich geworden ist, verlässt er seine göttliche Gemahlin, um sich den Geschäften im Palast zu widmen. Am Ende mangelt es dem männlichen Partner an Weisheit; er weiß nicht, wie er sich inmitten eines Lebens von Hülle und Fülle, das den Menschen letzten Endes überfordert, verhalten soll. Inanna selbst kann ihren Mann aus zwei vorwiegenden Gründen nicht retten. Einerseits ist sie selber den Gesetzen des Gleichgewichts von Tod und Leben unterworfen; um der Macht der Göttin des Todes in der Unterwelt zu entkommen, muss sie jemanden finden, der sie dort vertritt. Andererseits kann sie Dumuzi seine Gleichgültigkeit ihr gegenüber nicht verzeihen. Deswegen verurteilt sie ihn, sie in der Unterwelt zu vertreten. Auf diese Weise schlägt ihre Liebe in Hass um, der nicht heilbar ist (vgl. *The Descent of Ishtar to the Underworld* 1991, 154-162).

Der Mythos und das Ritual verleiten hier zu einem fürchterlichen Widerspruch: trotz des göttlichen Elements, das dem Menschen in die Wiege gelegt wurde, ist seine Existenz mit einer Gottheit unvereinbar. Dies kommt besonders klar im Gilgamesch-Epos zum Ausdruck. Gilgamesch ist zu „zwei Dritteln göttlich und zu einem Drittel menschlich“. Trotz dem göttlichen Element, das in ihm das menschliche überwiegt, erweist er sich als unfähig eine göttliche Existenz zu führen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Toten über ihr Schicksal im Reich der Unterwelt zu befragen (vgl. *The Epic of Gilgamesh* 1991, 39-153).

2. Von der Hierogamie zum biblischen Bund

a. Die Offenbarung eines neuen Gottes- und Menschenbildes

Israel ist mit genau denselben Problemen konfrontiert wie alle anderen Völker des alten Mittelorientes. Auch beim Volk Gottes geht es um Leben und Überleben. So besteht eines der Hauptanliegen Israels in folgendem: Wie kann das Problem einer Nachkommenschaft, das mit dem Besitz eines von Gott versprochenen Landes verbunden ist, gelöst werden? Im Laufe der Geschichte Israels ertönt immer wieder die klagende Frage, die schon im Munde Abrahams zu hören ist: „Mein Herr und Gott was kannst du mir geben, da ich kinderlos dahingehe ...“ (Gen 15,2). Gott antwortet auf diese schmerzhaft Erfahrung mit einer unerwarteten Handlung. Er lässt Abraham ein rituelles Bundesopfer vorbereiten, in welchem die Entscheidung offen steht, wer nun den heiligen Raum durchschreitet, der von den geopfert Tieren gebildet ist, deren Teile in der Mitte durchgeschnitten werden und eine Hälfte der anderen gegenüber liegt (Gen 15,10). Bis zum Abend herrscht Ungewissheit. Dann schreitet Gottes brennende Fackel und Ofenrauch durch den

heiligen Raum und verpflichtet sich damit Abraham Antwort zu stehen. Gott selbst wird Israel ein Land, „das von Milch und Honig fließt“ (Ex 3,8; Dtn 6,3; 8,8) und eine Nachkommenschaft schenken, „zahlreich wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Gestade des Meeres“ (Gen 15,5; 22,17).

Aus diesem Ereignis zieht Israel folgenden theologischen Schluss: Von nun an regelt der von Gott geschlossene Bund das Problem der Fruchtbarkeit und des Landbesitzes (vgl. Dtn 28-30). Folglich verurteilen die Bundesregeln die Fruchtbarkeitsriten und lösen diese langsam ab. Sie werden immer klarer in den Bereich der Idolatrie gedrängt und verworfen, weil sie zu einer falschen Vorstellung von Gott, vom Menschen und der Fortpflanzung innerhalb der Nachkommenschaft Adams führen. Dieser theologische Entschluss ist am Ursprung von tiefen Veränderungen im Bereich des Gottes- und des Menschenbildes.

In den um Israel herumliegenden religiösen Kulturen sind die Beziehungen von Göttern und Menschen grundsätzlich von einem *do-ut-des*-Verhältnis gekennzeichnet. Dieses ist in der Notwendigkeit der Götter und Menschen, essen zu müssen, um zu leben, verwurzelt. Beim Bundesschluss durchschreitet Gott allein den heiligen Raum der geopferten Tiere. Das heißt, dass Gott allein alles Leben gründet. Seine eigene Existenz hängt nicht von Fortpflanzungsgesetzen ab; er selber ist weder Mann noch Frau (Num 23,19; Hos 11,9); er braucht sich nicht zu ernähren, um zu leben (Ps 50 [49],12-13). Von nun an kann der Mensch erkennen, dass er Gott nichts anbieten kann, was er nicht selbst von ihm bereits bekommen hätte (1Kor 4,7). Folglich verfügt der Mensch im Bundesverhältnis weder über magische Kräfte noch über Erpressungsmittel. Er kann die versprochene Nachkommenschaft und das verheißene Land nur vom Glauben und vom gerechten Handeln, das ihm in der von Gott geschenkten Tora vorgeschrieben ist, erwarten (Dtn 28).

In den religiösen Kulturen des alten Mittelorientes sind die Götter ein Gemisch von Leben und Tod. Der Gott Abrahams und Moses' im Gegenteil erweist sich als „der, der ist“ (Ex 3,14). Er wird nicht vom Verfall, vom Altern, vom Tod bedroht. Deswegen hat er auch keinen Grund, das Leben neidisch für sich selbst zu behalten, wie das bei den Göttern der anderen religiösen Kulturen der Fall ist. Israel verwirft deswegen die Vorstellung eines Todesgottes und verkündet seinen Gott als den Lebendigen, als Leben im wahrsten Sinne des Wortes, als Ursprung und Quelle jeglichen Lebens (Gen 1-2; 1Kön 18,10; 22,14; 2Kön 2,2-6; Ez 37,1-14).

Diese tiefen Veränderungen des Gottes- und Menschenbildes erlauben es den Theologen Israels, die Vorstellung der „heiligen Hochzeit“ aus ihren Sackgassen herauszuführen. Diese bestehen einerseits im ständigen Verdacht der Götter, das Leben für sich behalten zu haben, und andererseits in der Notwendigkeit des Todes, damit es überhaupt Leben gibt. Der Mensch, der das Ritual der „heiligen Hochzeit“ erfüllt, erwartet das Leben und das Zurückweichen des Todes mehr von einem immer wieder neu zu bezahlenden Opferpreis und von einer Erpressung, als vom Handeln eines absolut freizügigen, gnadenreichen Gottes. Deswegen ist die Hochzeit von „Himmel und Erde“, von Göttern und Menschen immer nur eine von der Notwendigkeit diktierte Hochzeit. Aus diesem Grund entspricht das Verhältnis der Götter und der Menschen sowie das von Mann und Frau letzten Endes immer wieder einem Machtkampf, in dem jeder sich Vorteile heraus-

zuschlagen versucht, sich ein „Stück Leben“ herausreißt und aneignet und wieder dem zu Gute kommen lässt, dem man nun zum Leben verhelfen will.

Das ist nun nicht der Fall für das von Gott dem Abraham und seiner Nachkommenschaft angebotene Verhältnis. Für Israel hat das Leben seinen Ursprung nicht in einem Opfer, in einer eindrucksvollen Hinrichtung. Weder Gott noch der Kosmos oder der Mensch existieren auf Grund eines Todesaktes. Der Bund Gottes mit Abraham erinnert an das unentgeltliche Geschenk Gottes. Dieses steht an der Basis eines Lebens aus Gnade. Daher bildet sich in Israel eine doppelte Überzeugung: 1. am Ursprung des Universums und jeglicher Lebensform steht ein unentgeltlicher Schöpfungsakt Gottes und nicht sexuelle, von tyrannischen und unvorhersehbaren kosmischen Elementen bedingte Fortpflanzung (Gen 1-2); 2. der Bundesgott beruft den Menschen zu einem Verhältnis mit Gott und mit seinem Mitmenschen, in dem das Leben ohne Zwang, unentgeltlich geschenkt wird (vgl. Ps 15[14],5; Jes 55,1-2).

Mit dieser Offenbarung wird sich Israel folgender grundsätzlicher Tatsache bewusst: der Gott, der nicht dem Tod verfallen ist, hat den Menschen nicht für den Tod, sondern für das Leben erschaffen. Diese theologische Wahrheit drückt Israel auf vielfältige Weise aus, die in großen Linien folgendermaßen zusammengefasst werden können: Gott hat den Menschen erschaffen, damit er mit dem Gott des Lebens in einer Lebensgemeinschaft existiert (Gen 2,4b-3,24; Ps 15,10-11; 48,16; 72,24; Weish 3,1-9; Dan 12, 2-3; Lk 20,28 und par.). Der Mensch ist berufen, das Land Gottes in Besitz zu nehmen, um dort für immer zu leben (Gen 2,4b-25; Dtn 29-30; Jos 24,1-28; Ps 23,6; 116,8-9). Der Mensch ist von Gott geschaffen, um „Söhne und Töchter Gottes“ zu zeugen und zu gebären (Ps 82,6; Jes 7,14; 66,7-9; Hos 2,1-6; 11,1). Israel ist das einzige Volk, das von seinem Gott eine „ewige Liebe“ verkünden kann und damit einen ewig treuen Gott (Jes 54,8; Jer 31,3).

Israel bringt seinen Status als gestifteter Bundespartner Gottes mit den Worten „Sohn“ und „Braut Gottes“ zum Ausdruck, denn diese beiden Verhältnisse des semitischen Familienlebens spiegeln das Bundesverhältnis zwischen Gott und Abraham wider. Damit wird sich Israel einer Vereinbarkeit, ja einer Verwandtschaft mit Gott bewusst, die dem Menschen eine unglaubliche Hoffnung eröffnet. Der Bund offenbart nämlich, dass der Mensch das nicht vernichten kann, was Gott allein verspricht und verwirklicht. Folglich gehören Sünde und Tod nicht zur grundsätzlichen Verfassung des Menschen. Jegliche Untreue, jeglicher Bundesbruch von Seiten des Menschen können Gott nicht veranlassen, sein Versprechen zurückzuziehen (Ex 32,11-14; Ez 20; Mi 7,18-20; 1Joh 3,20). Auf diese Weise wird dem Menschen ein Weg eschatologischer Hoffnung eröffnet, der noch niemals von ihm bisher in Betracht gezogen wurde. Sie führt Israel dazu, sich selbst als ein Volk zu betrachten, dem eine ganz besondere Vergöttlichung versprochen ist.

Diese ist nicht als „heroischer Einzug“ in ein Pantheon zu verstehen, wo jeder Mensch in den Rang einer selbstgenügsamen Gottheit erhoben wird. Für Israel liegt die Vergöttlichung in der Fähigkeit eine neue Rasse zur Welt zu bringen, die Rasse der „Söhne und Töchter Gottes“. Gerade dies bildet den Kern der von den Propheten unternommenen theologischen Betrachtung. Immer wieder greifen sie das Thema der Frau, der Söhne, der auf die Welt zu bringenden Kinder auf (Jes 7,6-12; 26,17f.; 37,3; 54; 60-62; 66,7-13; Jer 31; Ez 16; Hos 1-3; 13,13; Mi 5,1-3). Im jüdisch-christlichen Kulturkreis ist deswegen

das Verhältnis von Mann und Frau unumgänglich, um das ewige Leben des Menschen und der Menschheit zum Ausdruck zu bringen.

b. Ein neues Verhältnis von Mann und Frau

In den um Israel herumliegenden religiösen Kulturen ist das Verhältnis von Mann und Frau von Problemen der Fruchtbarkeit bestimmt, die eng mit dem Zyklus der Natur verbunden sind. Aber es geht dabei auch um männliches Prestige und weibliche Behauptungskraft, die durch Mutterschaft regiert. So bilden sich die Vorstellungen von Baal und Astarte. Der eine wird mit einer männlichen gewalttätigen befruchtenden Sonnengottheit identifiziert, die andere mit einer mit dem Mond verbundenen, reichlich Früchte bringenden Göttin der Erde. Mann und Frau sind als zwei Personen zu sehen, die abwechselnd in einem getrennten, verbundenen, als komplementär und einander feindlich gegenüber stehenden Zustand gedacht sind. Auf diese Weise kommt innerhalb der Menschheit eine doppelte Tendenz zu Tage, die von Jahrhundert zu Jahrhundert in verschiedenen Varianten bis hinein in den jüdisch-christlichen Kulturraum und über sie bis hin in der modernen Zeit zum Ausdruck kommt:

- a. eine religiöse Verehrung der Frau als Ursprung der Liebe und des Lebens, von der Minneliebe und romantischen Idealisierung bis hin zur Vorstellung eines „Ewig Weiblichen“; zu dieser Haltung gehört auch eine offene oder verdrängte Verachtung der Frau von Seiten des Mannes;
- b. eine aus Eitelkeit, Herrschsucht, Heroismus bestehende Verherrlichung des Mannes, der übermenschlich in seinem Bestreben und doch durch seine untergeordnete Stellung der Ungerechtigkeit und dem Tod ausgeliefert ist (vgl. de Saussure 1995, 405-417).

Der Bund Gottes mit Abraham erlaubt es Israel von den Modellen der samengebenden, regenfallenden und einer unerschöpflichen lebensspendenden Kraft der Erde gekennzeichneten Göttervorstellungen abzuweichen. Deswegen gleicht Gottes Schöpfung des Mannes und der Frau nicht der einer „tyrannisch-himmlichen Herrscherfigur“ und einer „passiven, anbetungswürdigen, weil so freigiebigen Erdenfigur“.

Israel bringt die neuen Vorstellungen von Mann und Frau in seinen beiden von der Genesis überlieferten Schöpfungsberichten zum Ausdruck. Diese sprechen von einem einzigen Ursprung allen Lebens im Wort Gottes. Dieser allen Lebewesen gemeinsame Ursprung gründet Mann und Frau in einem Verhältnis von Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden. Dies kennzeichnet auch die Welt, in der Mann und Frau geschaffen sind und leben. Gott selber und das erste menschliche Paar leben nicht unter wirtschaftlichen Zwängen. Es gibt nichts, was einen Klassenkampf, eine Rivalität zwischen Gott und dem Menschen, einen Krieg der Geschlechter rechtfertigen würde. Mann und Frau leben in einer Welt, wo es weder Böses noch Gewalt gibt. In dieser Welt können Mann und Frau, Tiere und Menschen leben und sich ernähren, ohne Ungerechtigkeit und Gewalt ausüben oder töten zu müssen.

In diesem Lebenszustand, der den von Gott gestifteten Bund der Gerechtigkeit und des Friedens kennzeichnet, ist das menschliche Paar berufen, ein interpersonelles Verhältnis

zu entwickeln und fruchtbar zu werden (Gen 1,28). Diese Aspekte der menschlichen Berufung sind untrennbar vom Hören auf das Wort Gottes und dem Willen, sein Wort praktisch zu erfüllen. Auf diese Weise kommt ein besonderes Bild des Ziels vom Verhältnis zwischen Mann und Frau zum Vorschein: Mann und Frau nehmen mit ihrer respektiven geschlechtlichen Existenz am göttlichen Werk der Schöpfung und des Heiles teil. Diese Realität kommt in Gen 2 auf besondere Weise zum Ausdruck.

Diesem Bericht zufolge nimmt Gott ein Stück Fleisch des Mannes, um daraus eine Frau zu schaffen. Aus diesem Grund befinden sich Mann und Frau in einer Situation von gegenseitigem Vis-à-vis und bleiben doch gleichzeitig aus demselben Fleisch und demselben Gebein. So kann die Frau nicht als Ergänzung des Mannes angesehen werden, die ihm von außen hinzugefügt wäre. Sie ist auch nicht eine Verlängerung des Mannes. Gerade weil die Frau vom Fleisch des Mannes kommt, stehen Mann und Frau sich nicht wie zwei getrennte Personen gegenüber. Auch ergänzen sie sich nicht, so als ob der Mann ohne die Frau nicht vollständig wäre und umgekehrt.

Der Text selber stellt zu diesem Thema folgende grundsätzliche Behauptung auf: es ist nicht gut für den Mann, die Erschaffung des Menschen auf den Mann zu begrenzen, weil das aus ihm ein einsames Wesen macht. Deswegen stellt ihm Gott ein Vis-à-vis aus eigenem Fleisch und Bein gegenüber. Diese neue Situation kommt in den Worten *ish-isha*, Mann-Männin, zum Ausdruck. Im hebräischen Denken geht es also nicht um eine mechanische Aufteilung, eine mechanische Ergänzung von Mann und Frau. Von nun an teilen Mann und Frau das eine Fleisch; beiden ist das eine Fleisch gleich. Mann und Frau befinden sich in einem Zustand von „Zwei-in-einem-Fleisch“. Aus diesem Grund entwickelt das hebräische Denken eine besondere Vorstellung der Liebe als Ausdruck für Schöpfung und Heil.

Im hebräischen Gedankengut gründet die Liebe nicht im Mangel und im Verlangen, sondern in der Tatsache, dass die Frau dem Mann gegenüber zugleich nahe und weit entfernt ist (Jankélévic 1985, 113-120). Sie ist ihm nahe als *ish-isha*, „Mann-Männin“, „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23). Zugleich ist sie weit entfernt von ihm, deswegen weil sie kein *alter ego* des Mannes ist, also keine genaue Kopie von ihm. Die Vorstellung einer Freundschaft mit einem Partner als *alter ego* kennzeichnet die griechische Denkweise. In ihr kommt es zwischen den Partnern zu einer intimen Fusion des Bewusstseins und einer gegenseitigen Durchdringung der Personalität (vgl. dazu: Aristoteles, Nikomachische Ethik 1995, Buch VIII-IX). Für hebräisches Denken ist jeder Partner verschieden, selbstständig, selbstgenügsam und trotzdem gleichartig. Deswegen besteht die Liebe im ständigen gegenseitigen Überwinden der Entfernung, die von der Alterität geschaffen ist. Die gemeinsame Würde, die Gleichheit von Mann und Frau kommen in einer Lebensgemeinschaft zu Tage, in der es zu einem gegenseitigen Austausch von dem kommt, was jedem eigen ist und was jeder als eigen besitzt.

Diese menschliche Verfassung schließt jegliche Einsamkeit aus. Dem menschlichen Wesen allein ist es eigen, zu zweit in Richtung eines selben Fleisches, d.h. eines Nicht-Einsamen-Zustandes zu gehen. Mann und Frau-Sein heißt, ständig die Einsamkeit schlichten und dadurch eine neue Art von Liebe ins Licht zu bringen (vgl. dazu: Courth 1995, 323). Diese besteht nicht in einer Reihe von sich ständig wiederholenden Erfahrun-

gen. Die besondere Vorstellung von Mann und Frau erlaubt es dem hebräischen Denken vor allem von zwei, in den religiösen Kulturen des Altertums verbreiteten Anschauungen der Liebe Abstand zu nehmen. Bei der einen handelt es sich um die schon erwähnte organische Ergänzung, bei der anderen um eine Rückkehr in die Vergangenheit, in ein verlorenes Paradies.

Der Idee der mechanischen Ergänzung geht die eines Mangels voraus. Ist nun dieser zufriedengestellt, dann erlaubt das beiden Partnern wieder sich zu trennen. Meldet sich neuerlich der Mangel und das Verlangen, können beide versuchen mit einem anderen Partner eine größere oder bessere Befriedigung zu finden. Der mechanischen Ergänzung wohnt deswegen die Treue grundsätzlich nicht inne. Vladimir Jankélévitch zu Folge, hat „der, der nur die Notwendigkeit des anderen fühlt, die Liebe noch nicht erfahren“. Denn „das Verhältnis des einen zum anderen kommt nur in Gang, gerade weil sich beide nicht ergänzen; sie sind nicht dazu geschaffen, sich zusammenzufügen, sich ineinander einzubauen“ (1985, 119).

Was nun die Vorstellung der Liebe als eine Rückkehr in die Vergangenheit, in ein verlorenes Paradies betrifft, besteht diese wesentlich in einer Sehnsucht nach einer verlorenen Einheit. Den griechischen Mythen zu Folge hat Zeus die Menschen, die am Anfang zwei Köpfe und vier Arme und Beine hatten, in der Mitte gespalten. Daher kommt die Vorstellung der Liebe als einer Suche nach seiner „zweiten Hälfte“ (vgl. Platon, Symposium, 191a). Israel kann eine solche Vorstellung auf Grund der Urverfassung von Mann und Frau, die „Zwei-in-einem-Fleisch“ sind, nicht teilen. Aus demselben Grund kann Israel auch nicht einer Lebensgemeinschaft von Partnern des gleichen Geschlechts zustimmen. Liebe ist nicht ein Mittel, um sein Verlangen nach einem verlorenen Paradies zu stillen oder eine Verschmelzung mit einem *alter ego*.

Im hebräischen Denken sind Mann und Frau verfassungsmäßig dasselbe Fleisch und dasselbe Gebein. Niemals kann zwischen beiden von einer verlorenen Einheit die Rede sein. Diese besteht am Anfang und am Ende. Für Israel sind Mann und Frau nicht nur „Zwei-in-einem-Fleisch“ im Ursprung, sondern sie sind auch dazu berufen eine neue Einheit zu bilden, eines Fleisches zu werden (Gen 2,24). Diese Berufung zu einer neuen Einheit geht weit über die Vorstellung einer Einheit durch den Geschlechtsverkehr hinaus (vgl. Ruppert 1999, 152f.). Das Ziel dieser in der Zukunft liegenden Einheit ist ein neuer in gegenseitiger und vereinter Dankbarkeit gelebter Zustand, den die Bundesbedingungen zwischen Gott und Abrahams Nachkommenschaft offenbaren (vgl. Mt 19,5; Mk 10,18; 1Kor 6,16; Eph 5,31).

Deswegen ist die Liebe für hebräische als auch für christliche Theologie auf die Zukunft hin und nicht in die Vergangenheit gerichtet. Hier unterscheidet sich das biblisch gegründete Denken scharf von einer abendländischen Vorstellung der Liebe, die vom Wehmut und Schmerz gekennzeichnet ist (Jankélévitch 1985, 120). Letztere kommt besonders in der Geschichte der Liebe von Tristan und Isolde zum Ausdruck (Gottfried von Straßburg 1998). In einer christlichen Perspektive ist die Gemeinschaft von „liebender Erkenntnis“ von Mann und Frau ein Weg hin zur Gemeinschaft in einem Fleisch von Christus und der Kirche sowie ein Leben innerhalb dieser Gemeinschaft, in der Christus von seiner Kirche bekennt: „Das ist endlich Bein von meinem Bein, und Fleisch von

meinem Fleisch“ (Gen 2,23). Damit eröffnet sich ein neues, mit der Eucharistie verbundenes Verständnis von der Beziehung zwischen Mann und Frau.

3. Vom *eros* zur in Christus geoffenbarten *agapè*

Wenn man zum Neuen Testament übergeht, besteht eine Versuchung darin, das Thema vom Verhältnis von Mann und Frau in den Hintergrund zu rücken. Als wesentlich erscheint vor allem das Thema der Sohnschaft. Diese ist adoptiv, von der Taufe bewirkt, und damit wird das Verhältnis von Mann und Frau zu einem Lebensstand „zweiter Klasse“. Dieser Standpunkt führt zu einer Verminderung der Bedeutung der Geschlechter. Dies führt wiederum zu einer Vernachlässigung des Themas der spezifischen Gemeinschaft zwischen Christus und der ersten Jünger, die sowohl aus Männern als auch aus Frauen besteht. Deswegen ist es angebracht, besser zu verstehen suchen, was die Autoren des Neuen Testaments unter dem Wort „Liebe“ verstehen.

a. Was heisst *agapè*?

Für die Schriftsteller des Neuen Testaments ist die „Liebe“ nicht mit dem griechischen *Eros* zu verwechseln (vgl. Ganoczy 1975, 36-58). *Eros* bezeichnet eine leidenschaftliche Liebe, verstanden im heutigen erotischen Sinn oder im Sinn einer unkontrollierten Bewegung für die es keine Grenzen mehr gibt. *Eros* wird als der Sohn der Aphrodite angesehen. Diese Göttin wühlt die Welt, die Tiere, die Menschen und die Götter mit den Pfeilen ihres Kindes *Eros* auf. Aufgrund dieser mit den Pfeilen ausgeübten Gewalt ist der erotischen Liebe nicht zu widerstehen.

Die Übersetzer der griechischen Bibel und die Schriftsteller des Neuen Testaments wählen nicht das Wort *eros*, sondern das von *agapè*. Letzteres bezeichnet den „freundschaftlichen Umgang“. Es scheint, dass die griechische Denkkultur die Worte *agapè* und *philia* niemals personifiziert hat. Mit anderen Worten: es gibt keine griechische Gottheit mit Namen *Agapè* oder *Philia*. Es ist deswegen ein *hapax*, dass dieses Wort von den biblischen Autoren auf den Gott Abrahams und Jesus' angewandt wurde. Dieser freundschaftliche Umgang, von dem die Bibel spricht, ist keine leidenschaftliche Liebe, die alles durcheinander wirft. Es handelt sich dabei um eine Regung bis hin zur herzinnigen Liebe und Zärtlichkeit, die sich selbst vergisst. Sie bemüht sich mit Eifersucht um das geliebte Wesen. Eine solche Liebe bevorzugt eine bestimmte Person. Die leidenschaftliche Liebe ist immer bereit, sich noch leidenschaftlicher einem anderen zu widmen. Die *agapè* im Gegenteil zeichnet sich durch eine treue Aufmerksamkeit aus, kennt Freude an der bestimmten gewählten Person und geht zärtlich mit ihr um (vgl. Stauffer 1972, col. 97-98).

In diesem Sinn muss das Verhältnis zwischen dem Gott Abrahams und Israels (vgl. Dtn 4,32-40), zwischen Gott und Jesus verstanden werden. Die Stimme, die im Moment der Taufe Jesu zu hören ist, erklärt: „Du bist mein geliebter Sohn, derjenige mit dem ich freundschaftlich umgehe, mit dem ich zärtlich bin, ... an dem ich Wohlgefallen habe“ (vgl. Lk 3,22). Jesus selbst liebt nicht „leidenschaftlich“, sondern er liebt, indem er nach dem Willen des Vaters lebt, sowohl für sich selber als auch für die Menschen, zu denen

der Vater ihn sendet. Durch Jesus wird die *agapè* in Israel und im Gottesvolk auf eine neue Weise sichtbar. In ihm ist „die Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt wurde“ (Röm 5,5; siehe das gesamte Kap. 8).

Der Heilige Geist ist in die Herzen einer Menschheit ausgegossen, die noch im Chaos einer leidenschaftlichen Liebe lebt, die nicht die *agapè*, sondern eher der *Eros* ist, der immer mit Gewalt verbundene Lebenstrieb. Durch das Kommen Jesu und des Heiligen Geistes ist deswegen der Mensch zu einer Entscheidung berufen: exklusiv und tyrannisch zu lieben oder Liebe auszuüben, die sich erstaunlich auf jeden Menschen und auf Gott hin öffnet. Am Beginn ist das Verlangen nach Liebe immer ein mehr oder weniger größeres Verlangen, dafür anerkannt zu werden, was einem eigen ist. Die Frage ist, ob Mann und Frau bei dieser Selbstliebe bleiben oder ob sie einer Lebensgemeinschaft zustimmen, in der die Liebe ein Lebensaustausch durch gegenseitige Selbsthingabe ist.

Die Liebe ist für die Menschen ein gebrechliches Gleichgewicht zwischen Sein, Geben, Empfangen, Wachsen und Tun. Deswegen ist die Liebe niemals ein einfacher Trieb, eine „Erregung“, die von dem einen oder anderen hervorgerufen ist, eine „spontane“ Zärtlichkeit oder ein „spontaner“ Affekt. Liebe wird erst am Ende einer langen Lehrzeit sichtbar. Für Männer und Frauen heißt es Tag für Tag geben und empfangen zu lernen, und zwar nicht mit dem Ziel für sich selbst einzuheimsen, sondern damit die Identität des anderen immer stärker zum Vorschein kommt. Die Vollkommenheit der Liebe besteht nicht darin, seinen Partner oder seine Kinder in ein *alter ego* zu verwandeln. Sie besteht nicht darin, den anderen an sich zu ketten, sondern ihn für die Liebe frei zu setzen. In einer christlichen Perspektive heißt lieben, gebend und empfangend für die anderen existieren, so wie das zwischen dem Vater, dem Sohn in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes der Fall ist.

b. In Christus Mann-und-Frau-Sein

Das Zweite Vatikanum bringt die enge Beziehung zwischen dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen und dem Werk Christi zum Ausdruck, der durch seine Inkarnation, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt, in Mann und Frau die Gottesähnlichkeit durch die Gabe des Heiligen Geistes wieder herstellt (GS 22). Die Theologie des Verhältnisses von Mann und Frau findet also ihren Ursprung, ihr Zentrum und ihre Vollendung im ewigen Wort Gottes, das in Israel Fleisch geworden ist, um das Gesetz und die Propheten zu erfüllen (Mt 5,17; Lk 24,27).

In einer christlichen Perspektive ist das Verhältnis von Mann und Frau deswegen grundsätzlich mit der Nachfolge Christi verbunden. Von nun an ist dieses Verhältnis untrennbar von dem in der Taufe gespendeten Leben, das den Mann oder die Frau im Tod Christi begräbt, um sie in seiner Auferstehung zu verwurzeln. Für Mann und Frau besteht die Angleichung an Christi Tod in einem Loslösen-Von-Sich-Selber und einem Christus-Anhängen. Dieses Loslösen führt Mann und Frau zu einem Leben aus dem Glauben, in dem der Heilige Geist in ihre Herzen gegossen ist, der ihre Adoption und Umwandlung in Söhne und Töchter Gottes, zu Miterben Christi bewirkt (Röm 6-8). Durch den Heiligen Geist werden Mann und Frau befähigt, von allen Formen der Idolatrie Abstand zu nehmen. Geschaffen *in statu viae*, werden Mann und Frau durch die Gabe des Heiligen Geistes progressiv ihrer Vollendung in einem Leben von Heiligkeit und Gerechtigkeit zuge-

führt, d.h. „in das gleiche Bild (des Herrn) verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (2Kor 3,18).

Zu dieser Sicht kommt man nicht ohne ein tiefes Umdenken in Bezug auf eine bestimmte, in der Vergangenheit weit verbreiteten Vorstellung christlichen Lebens. Diese besteht für die einen in einem Leben nach den vorgeschriebenen Geboten, für die anderen in dem der evangelischen Räte. Das Leben nach den Geboten wurde als dasjenige der getauften Laien angesehen; das Leben nach den Räten war das der Priester und Ordensleute. Für die einen hieß das, die Gebote für einmal im Leben wie Taufe und Firmung achten oder bedingte Gebote wie die Osterbeichte und Osterkommunion einzuhalten. Für die anderen ging es um die Nachfolge Christi durch die evangelischen Räte. Dieser Weg wurde, verglichen mit dem der „einfachen“ Gläubigen, als ein „sich Gott vollkommener hingeben“ angesehen, „um sich besser des Heils seiner Seele zu vergewissern“ (Tanquerey 1924, 234.245). Man hatte dabei den Eindruck von zwei Kategorien christlichen Lebens, von dem die eine „höher“ war als die andere. In dieser Sicht konnte das eheliche Leben nicht als Nachfolge Christi betrachtet werden. Das christliche Ehepaar wurde als „erster Baustein der Gesellschaft“ (ebd., 179) angesehen. Es musste bis zum Zweiten Vatikanum gewartet werden, um die Familie als „Hauskirche“ anzuerkennen (LG 11; vgl. auch: *Familiaris Consortio* 21). Was nun das Ziel der christlichen Ehe betrifft, wurde dieses in der von Augustinus erarbeiteten folgenden berühmten Formel zusammenfasst: *fides, proles, sacramentum*, die von Jahrhundert zu Jahrhundert in den Katechismen für die Basis überliefert wurde.

Das Verdienst des Zweiten Vatikanums lag hier darin, an die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu erinnern und diese zu unterstreichen (vgl. LG 39-42). Auf diese Weise wurden Taufe und Firmung endlich nicht nur als einfache, einmal im Leben zu erfüllende Gebote aufgefasst, sondern als ein immerwährender Zustand, eine Berufung, die während des ganzen Lebens zu verwirklichen ist (vgl. LG 11). Auf derselben Linie konnte das Verstehen der Eucharistie als „drittem Gebot“ zu dem eines Lebensstandes erweitert werden, der bereits gegeben und doch noch zu erreichen ist.

So wurde nach und nach die eucharistische Handlung in Verbindung mit dem neuen Ehestand zwischen Mann und Frau entdeckt oder wiederentdeckt. Denn aus Liebe für Mann und Frau hat sich Christus dem Tod ausgeliefert. Er hat sich für sie zur Vergebung der Sünden hingegeben. In der Eucharistiefeyer schenkt er ihnen sein Leben, damit sie davon leben. In der Eucharistie offenbart er ihnen, worin die Verwirklichung des größten Gebotes, das der Liebe Gottes und des Nächsten besteht, nämlich durch Jesus Gott Leben darbringen (Röm 12) und durch Jesus für die Menschen Leben hinzugeben (Joh 15,13). Das ist es, wozu christliche Eheleute berufen sind.

Das Leben aus den Sakramenten, zu denen Mann und Frau ohne Unterschied berufen sind, hebt nicht eine von den Geschlechtern gekennzeichnete Existenz auf. Dies muss besonders für Gal 3, 28 herausgehoben werden; dieser Vers ist zu oft im Sinn einer Aufhebung der Geschlechter interpretiert. „Da gibt es nicht mehr ... Mann und Weib. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“, meint nicht die Aufhebung der Geschlechter, sondern das, worauf es ankommt, ist das Leben in Christus, in dem Mann und Frau zu neuen Menschen werden.

Die positive Aufnahme der Verschiedenheit der Geschlechter ist hier mit dem Verständnis folgender Worte Christi verbunden: „Denn jeder, der den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ (Mt 12,50). Jesus bringt demnach eine Geschwisterlichkeit zwischen ihm und den anderen Söhnen und Töchtern Gottes zu Tage. In seinem Mund gibt es keinen Zweifel über die Verschiedenheit der Geschlechter, die Brüder und die Schwestern Jesu, die alle mit ihm denselben Vater haben. Zugleich erklärt er, dass die treue Menschheit der Söhne und Töchter Gottes die Mutter ist, die ihn auf die Welt bringt. Das Leben in Christus hebt also den Unterschied der Geschlechter nicht auf, sondern birgt einen neuen, spezifischen Sinn in sich, der im kirchlichen Leben entdeckt werden kann. Dies wiederum meint, dass es eine spezifische „Gotteserkenntnis“ und „Gotteshingabe“ gibt, je nachdem man ein Mann oder eine Frau ist. Jedoch nur wenn Mann und Frau zusammen und füreinander diese Gotteserkenntnis und Gotteshingabe durch denselben Vater im selben Geist verwirklichen; dann erst wird der Leib Christi, die Kirche, die neue Menschheit zur Welt gebracht.

Schlusswort

Das Osterereignis ist am Ursprung einer Lebensgemeinschaft von Getauften und Gefirmten, Mann und Frau, ob nun verheiratet oder nicht, die mit nur biologischen oder anthropologischen Kategorien nicht erfasst werden kann. Das Risiko besteht immer darin, einer solchen dualen, auf eine plurale Einheit ausgerichteten Lebensgemeinschaft, fremd zu bleiben. Das Risiko ist groß, dem eucharistischen Geheimnis fremd zu bleiben, durch das Christus gerade von seiner Kirche erklären kann: „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,24). Dieses Risiko nehmen nicht nur die auf sich, die der jüdisch-christlichen Offenbarung fremd sind. Es geht auch und vielleicht sogar zuerst die Christen selber an, die sich auf diese biblischen Seiten berufen.

Um aus dieser erstaunlichen Sicht der neuen von Christus und dem Heiligen Geist gestifteten Menschheit Nutzen zu ziehen, muss man einmal genau wissen, was man liest und welchen Schluss man aus den Texten für sein persönliches Verhalten zieht. Alles wird anders, wenn man die Texte über das Verhältnis von Mann und Frau als Ideologie betrachtet oder als ein Wort, das eine neue Menschheit hervorbringt, dadurch dass es den Geschlechtern einen neuen Sinn eröffnet.

Im ersten Fall ist die Heilige Schrift ein wirklich interessantes Dokument, das jedoch neu geschrieben werden muss. So entstehen stereotype Bilder von Mann und Frau bis hinein in das jüdisch-christliche Denken. Diese Stereotypen vom Mann als „logos“ und „nous“ und von der Frau als „aisthesis“ und „pathos“ oder vom „aktiven Mann“ und der „passiv rezeptiven Frau“ überdecken sich oft mit denen, die im Unbewussten verankert und seit Jahrtausenden von den sozialen, zivilen und religiösen Strukturen kodifiziert sind (vgl. Petra von Gemünden 1997, 456-580).

Im zweiten Fall enthält die Heilige Schrift das Wort und das Werk Gottes, die seit dem Anfang nie aufgehört haben, ein ganz bestimmtes Volk, die Verschiedenheit der Geschlechter respektierend, in die Welt zu bringen. In diesem Fall leben Männer und Frauen

nicht in einem ständigen Machtkampf, sondern sie leben, um gemeinsam das Wort Gottes zu hören und in die Wirklichkeit umzusetzen.

Mit der Übergabe der Frau an den Mann, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch, gibt Gott der Selbstliebe des Mannes eine Zukunft. Diese kann nicht vorausgesehen werden, solange der Mann nicht versucht, seine Frau zu lieben, und solange die Frau nicht versucht, ihren Mann zu lieben. Die Liebe ist in einer jüdisch-christlichen Perspektive nur möglich durch die Schöpfung von Mann und Frau. Damit bildet die Frau den Höhepunkt dessen, was Gott mit dem Mann zum Ziel hatte, nicht im Sinn, dass sie ein von einem Mangel hervorgerufenen Verlangen befriedigen würde. Sondern für den Mann ist die Frau eine Überfülle von Leben, die ihre letzte Offenbarung im Verhältnis von Christus und der Kirche findet. Geschaffen dafür, um in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu leben, haben Mann und Frau nun durch die Gabe des Heiligen Geistes Zugang zu einer Lebensgemeinschaft, in der endlich die *agapè* (1Kor 12,31-13,13) verwirklicht wird, deren absoluter Ursprung und Zweck die *agapè* Gottes ist (Röm 5,5) welche niemals „tödlich verwundet“ werden kann (1Kor 13,8).

Literatur

- Myths from Mesopotamia (1991), translated with an introduction and notes by Stephanie Dalley. The World's Classics, Oxford.
- The Descent of Ishtar to the Underworld, ebd.
- The Epic of Creation und Atrahasis, ebd.
- The Epic of Gilgamesh, ebd.
- Aristoteles* (1995): Die Nikomachische Ethik, Berlin.
- Platon* (1994): Sämtliche Werke. Lysis, Symposium, Phaidon u.a., Bd. II, Hamburg.
- Gottfried von Strassburg* (1998): Die Geschichte der Liebe von Tristan und Isolde, Ditzingen.
- Bottéro, Jean* (1983): La hiérogamie après l'époque sumérienne, in: Kramer, Samuel Noah, Le mariage sacré à Sumer et à Babylone, Berg international, Paris, 175-208.
- Boyer, Régis* (1992): Yggdrasill. La religion des anciens scandinaves, Paris.
- Courth, Franz* (1995): Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis, Freiburg – Basel – Wien.
- Eliade, Mircea* (1949): Traité d'histoire des religions, Paris.
- Ganoczy, Alexandre* (1975): Liebe als Prinzip der Theologie, in: Biser, Eugen u.a., Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie, Freiburg – Basel – Wien, 36-58.
- Garelli, Paul; Leibovici, Marcel* (1959): La naissance du monde selon Akkad, in: La naissance du monde, 119-127.
- Gemünden, Petra von* (1997): La femme passionnelle et l'homme rationnel? Un chapitre de psychologie historique, in: Bibl. 4, 458-480.
- Jankélévic, Vladimir* (1985): La coscienza ebraica. Coll. Schulim Vogelmann, Firenze.
- Kramer, Samuel Noah* (1983): Le mariage sacré à Sumer et à Babylone, Paris.
- Largement, R.* (1984): La religion assyro-babylonienne, in: Encyclopaedia Universalis II, Paris.
- Leeuw, G. van der* (1948): La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion. Paris.
- Meslin, Michel* (1988): L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse, Paris.

Ruppert, Lothar (1999): Mann und Frau als Gottes Geschöpfe und in ihrer konkret erfahrbaren Existenz nach der Biblischen Urgeschichte, in: Gerhard Ludwig Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg, 141-165.

Saussure, Thierry de (1995): Questions psychanalytiques sur la prévalence masculine dans la religion chrétienne, in: *Etudes théologiques et religieuses* 3, 405-417.

Stauffer, E. (1972): agapao, in: *ThWNT* 1, 92-146.

Tanqueray, Ad., (1924⁸): *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris.

Vanoyeke, Violaine (1990): *La Prostitution en Grèce et à Rome* (Coll. *Realia*, Les Belles Lettres), Paris.

In the Ancient Near East, the relationship between man and woman is linked to the concept of the “sacred marriage” between heaven and earth. In the First Testament, Israel reflects theologically on the man-woman relationship in light of its understanding of God and humankind, and this in turn shapes the later Christian understanding of the man-woman relationship. This does not result in an assertion of the strict equality of man and woman, but in an understanding of their unity in their difference, as a reflection of God’s agape-love for his people revealed in Jesus Christ. We are indebted to the Second Vatican Council for its presentation of the doctrine of man and woman in the context of the history of salvation, and for highlighting its essential link to the work of Christ.