

„DIE FRAU UND IHRE GOTTEBENBILDLICHKEIT BEI AUGUSTIN“

II ZUR VERÖFFENTLICHUNG EINER LÄNGST FÄLLIGEN, UMFASSENDE UND GRÜNDLICHEN STUDIE ÜBER EIN VIELERÖRTERTES THEMA

Die Frauenbewegung, jenes heißdiskutierte Thema der Neuzeit¹, ließ nicht nur die Literatur über die gesellschaftliche Rolle der Frau in der Gegenwart anschwellen², sie lenkte die Aufmerksamkeit zugleich auch auf die Geschichte der Rechtsstellung der Frau sowie auf die Gründe ihrer Unterdrückung schon in der Antike und in der christlichen Spätantike³. Dass dem Christentum darin ein nicht geringer Anteil zukam, dies versteht sich bei der engen Verflechtung von Religion und Gesellschaft beinahe von selbst. In der Flut der einschlägigen Veröffentlichungen über die Rolle der Frau in der christlichen Spätantike stellen die Untersuchungen über Augustinus jene der übrigen Kirchenschriftsteller weit in den Schatten. Wer die auf das Stichwortverzeichnis des *Augustinus-Lexikons* (= AL) konzipierte EDV-Sekundärliteratur im Internetportal www.augustinus.de konsultiert, erhält zur Zeit, um nur die gewichtigeren Frauenbegriffe und Frauennamen zu erwähnen, folgende Anzahl von Treffern: für <Maria uirgo et mater> 287, für <Monnica> 191, für <femina> 141, für <uirgo> 139, für <Eua> 68 und für <mulier> 44 Titel.

Wen wundert dies, kennen wir doch unter den Schriftstellern des frühen Christentums inklusive der Spätantike kaum einen besser als den Bischof von Hippo, den wohl bedeutendsten auch unter den Kirchenvätern. Die Gründe dafür sind einleuchtend. Augustinus ist der Verfasser der *Confessiones*, in denen er einiges auch an autobiographischem Material verarbeitet hat. Schon zu seinen Lebzeiten war er ein vielgelesener Autor. Er selbst sorgte für die Verbreitung seiner Werke, die er in

¹ E. BOEDECKER, *Marksteine der deutschen Frauenbewegung von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum Neuanfang nach 1945*, Hannover 1962. – I. WENDT, *Das Rollenverhalten von Mann und Frau: Der Mensch. Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?* Bd. V. *Soziales und geschichtliches Verhalten des Menschen*, Zürich 1983, 150-185.

² Siehe die verschiedenen Handbücher und Frauenlexika wie H. LANGE/G. BÄUMER, *Handbuch der Frauenbewegung*, 4 Bde., Berlin 1901 = 1981 (?); A. LISSNER/R. SÜSMUTH/K. WALTER (Hrg.), *Frauenlexikon*, Freiburg 1991; G. MUSCHOL (Hrg.), *Katholikinnen und Moderne*, Münster 2003.

³ Für die Antike B. RÖLL (griechische) und H. THYEN (römische), *Frau: Lexikon der Alten Welt*, Zürich/Stuttgart 1965, 998sq.; B. Wagner-Hasel, *Frau II. Griechenland und Rom A-E: DNP 4* (1998) 634-637; für die nichtchristliche Antike und für die christliche Spätantike K. THRÄDE, *Frau: RAC 8* (1969-1972) 197-269.

seiner Bibliothek ordentlich bewahrte⁴ und die durch glückliche Umstände der Nachwelt erhalten blieben⁵. Darüber hinaus verfasste sein bischöflicher Zeitgenosse und Freund Possidius eine Biographie über ihn, die mit zu den besten ihres Genres aus der Spätantike zählt⁶. Diese ausgezeichnete Quellenlage ist es, die uns einen verlässlichen Einblick sowohl in die Person wie auch in das Werk Augustins vermittelt. Das hohe Interesse der Forschung an seiner Auffassung über die Frau, über ihre Rolle in der Gesellschaft und in der Kirche hat nicht zuletzt in dieser ausgezeichneten Quellenlage seine Gründe.

Der jüngst erst im *AL* erschienene Artikel *«Femina»*⁷ informiert in gebotener Kürze über das Frauenbild vor Augustinus, er unterteilt die etwa 130 Frauennamen in antike, biblische und zeitgenössische und berichtet auch anhand des *Corpus Augustinianum Gissense augmentatum augmentandumque* (= *CAG*) über die Statistik der Tausende Mal vorkommenden Frauentermine, Berufe, Verwandtschafts- und Altersbezeichnungen, kirchlicher und sozialer Ränge und dergleichen mehr. Von den Frauen, die in Augustins Biographie eine Rolle spielten, werden die Mutter Monnica erwähnt⁸, ferner die leibliche Schwester ohne Namensangabe, die Konkubinen vor seiner Bekehrung ebenfalls ohne Namensangaben und ganz allgemein die Briefpartnerinnen (24 an der Zahl) unter seiner 300 Briefe umfassenden Korrespondenz⁹. In Fragen der Rollenzuweisung der Frau folgt Augustin, wenngleich sich gelegentlich kritisch absetzend, den gesellschaftlichen Normen seiner Zeit, d. h. er ordnet die Frau dem Manne unter. In der anthropologischen Auffassung über die Frau sowie ihrer theologischen Beurteilung folgt er jedoch den gesellschaftlichen Normen nicht. Maßgebend bleibt hierin für ihn die Lehre der Bibel von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Satz aus *Gn* 1,27, „So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn, als Mann und Frau erschuf er sie“, ist und bleibt die hermeneutische Norm bei der Auslegung auch der sonst häufig nicht gerade zugunsten der Frau sich artikulierenden Bibelstellen. Durch den Sündenfall büßten beide ihre ursprüngliche Würde ein, kraft der Erlösung wird diese beiden im künftigen Zustand des Heils wiederhergestellt.

Es dürfte einleuchten, dass es in den Geisteswissenschaften über ein und denselben Gegenstand – in unserem Fall über die Frau –

⁴ Possid. uita Aug. 31.

⁵ Siehe das von K. H. CHELIUS im *AL* 1 (1986-1994) XXIII-XLII erstellte Werkverzeichnis.

⁶ Eingeleitet und übersetzt von A. VON HARNACK, *Possidius. Augustins Leben*, Berlin 1930.

⁷ C. MÜLLER, *Femina*: *AL* 2 (2002) 1266-1281.

⁸ Seltsamer Weise kommt der Name nur einmal (*conf.* 9,37) vor.

⁹ Aufgeführt im Artikel J. DIVJAK, RED., *Epistulae*: *AL* 2 (1996-2002) 893-1057.

unterschiedliche hermeneutische Aspekte geben kann. Aspekte der Gesellschaft sind andere als die der Anthropologie, um nur diese beiden zu nennen. Dass aber Aspekte der Anthropologie und daraus resultierende Bewertungen umfassender und darum auch gewichtiger sind als die der Gesellschaft, wer wollte dies leugnen? Es ist deshalb unzulässig, gesellschaftliche Betrachtungsweisen zugleich als anthropologische auszuweisen und zu vermitteln. Damit ist freilich nicht gesagt, anthropologische Aspekte seien eo ipso irrtumsfrei, wohl aber sind sie den gesellschaftlichen gegenüber vorrangig. Augustins Auffassung von der Gottebenbildlichkeit der Frau resultiert nicht aus seiner Gesellschaftslehre, sie gehört zu seiner Anthropologie, die ihrerseits in seiner Ontologie, seiner Lehre vom Sein des Seienden, gründet.

Der <Femina>-Artikel des AL führt in der Bibliographie eine stattliche Liste an selektierter Sekundärliteratur an. Wenngleich die englisch-, französisch- und spanischsprachige Augustinusforschung dem Thema Frau größeres Interesse entgegenbrachte als die deutsche, so darf doch erfreut festgestellt werden, dass zwei Monographien, auf die sich die Darstellung des AL-Artikels auch vorzüglich stützt, aus deutschsprachigem Raum kommen. Es sind dies die Dissertationen von SILVIA SOENNECKEN, *Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld Frau bei Augustinus*¹⁰ und von LARISSA SEELBACH, „*Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen...*“. *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin*¹¹. Die erstgenannte liegt bereits in der dritten Auflage vor, die letztgenannte ist noch vor Fertigstellung des <Femina>-Artikels im AL erschienen. Diese verdient unsere Aufmerksamkeit nicht zuletzt deshalb, weil sie ihr Thema in einer Weise aufgreift und behandelt, wie dies der Jubilar Tarsicius J. van Bavel schon immer erörtert wissen haben wollte. Ein Blick auf die Titel einiger seiner wegweisenden Veröffentlichungen zeigt bereits die Richtigkeit der von der Autorin gewählten Methode¹².

*

* *

¹⁰ Frankfurt a. M. 1993.

¹¹ Würzburg 2002.

¹² Im Literaturverzeichnis werden von T.J. VAN BAVEL angeführt: *The Anthropology of Augustine*: LouvSt. 5 (1974) 34-47; *Augustine's View on Women*: Aug(L) 39 (1989) 5-53; *Woman as the Image of God in Augustine's "De Trinitate XII"*: *Signum pietatis. Festschrift für C.P. Mayer* (hrsg. von A. ZUMKELLER), Würzburg 1989, 267-288; *The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church especially in Saint Augustine*: AugStud 21 (1990) 1-33.

L. Seelbach legt ihren Stoff in vier Kapiteln dar. In biographischer Reihenfolge erfahren wir zunächst etwas über die Frauen, mit denen Augustinus zu tun hatte: über seine Mutter Monnica (Kapitel 1), über seine Konkubine(n) (Kapitel 2), über Frauen, zu denen er sonst Kontakte hatte (Kapitel 3). Nach Einblick in die konkreten Umgänge mit Frauen wird schließlich seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Frau gebührend erörtert (Kapitel 4).

Kapitel 1 mit der Überschrift *Der Sohn – Augustin über seine Mutter* (23-90) ist zweifelsohne mit spürbarer Sympathie für die in psychoanalytischen Untersuchungen viel geschmähte Monnica geschrieben – aber auch mit Sachverstand. Diese Darstellung dürfte mit zu den besten gehören, die wir über Monnica besitzen. Treffend wird gleich zum Beginn festgestellt, Augustinus habe in seinen *Confessiones* keine Monnica-Biographie geschrieben, sondern seiner Mutter ein literarisches Denkmal gesetzt. Kritisch durchmustert die Verfasserin den speziell im 13. Jahrhundert zunächst in Italien einsetzenden Monnica-Kult, der sich dann nach der Renaissance in ganz Europa verbreitet hatte. Berichtet wird auch vom sensationellen Fund einer Marmorplatte in Ostia im Jahr 1945 mit der Inschrift über sie. An Biographischem über Monnicas Jugend, Monnica als Ehefrau und als Mutter erfahren wir nur, was die kritisch gelesenen Augustinustexte, auch die über die *Confessiones* hinaus, festhalten. Dazu zählen vorzüglich die sogenannten Dialoge, die bald nach Augustins Bekehrung in Cassiciacum unweit Mailand entstanden sind. Sie beinhalten Gespräche über die Widerlegung des Skepsis in *De Academicis*, über das Glück in *De beata uita* und über die Ordnung in *De ordine*, bei denen Monnica nicht nur aktiv, sondern gelegentlich sogar problem-lösend beteiligt war.

Zu den Höhepunkten der *Confessiones* zählt deren Bericht über die Vision Augustins mit seiner Mutter in Ostia¹³ und Monnicas Tod. Gewiss setzt dieses Erlebnis Kenntnisse des Neuplatonismus voraus. Wenn aber Augustinus an der Teilhabe seiner Mutter daran keinen Zweifel aufkommen lässt, so wollte er damit ihre intellektuelle Fähigkeit und in gewisser Hinsicht auch ihre Gleichrangigkeit unmissverständlich hervorheben. Für Monnica hat es der Darstellung Augustins zufolge nur <zwei Brennpunkte gegeben: ihre Liebe zu Gott und ihre Liebe zu ihrem Sohn> (69). Das ganze Kapitel erreicht im Abschnitt 1,8: *Monnicas geistliche Mutterschaft* (70-81) seinen Höhepunkt. Darin breitet die Verfasserin bereits all das vor, was sie abschließend

¹³ Siehe A. VON HARNACK, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen: *Aus Friedens- und Kriegsarbeit*, Gießen 1916, 67-99, dort 95-99.

gegenüber psychoanalytischen Deutungsversuchen ins Feld zu führen gedenkt. Sie lässt eine Reihe von literarischen Parallelen, ‹Monnica und Dido›, ‹Monnica und Maria›, ‹Monnica und Venus›, ‹Monnica und Cornelia› (römische Matrone) gleichsam Revue passieren, um die Eigenständigkeit der geistlichen Mutterschaft Monnicas in ein helles Licht zu rücken. Monnica sei eben mehr als nur Augustins irdische Mutter. Es sei deshalb nahezu unmöglich, Augustinus auf dem Hintergrund seiner Beziehung zu seiner Mutter für einen ‹Misogynisten›, einen Frauenfeind zu halten. Darauf folgt dann ein ebenso hochaktueller wie hochinteressanter Exkurs.

Der Exkurs trägt die Überschrift: *Psychoanalytische Deutungsversuche* (81-92). Dem Leser wird zunächst die wichtigere Literatur zu diesem Teil der Augustinusforschung vorgestellt¹⁴. Nach den Vertretern dieses Forschungszweiges werde Augustins Psyche den interessierten Theologen, Historikern und Analytikern neue Erkenntnisse bescheiden. Ja, Augustins *Confessiones* lüden zu deren Lektüre unter psychoanalytischer Optik geradezu ein. „Wäre Augustin psychisch gesund und ohne Beeinträchtigungen gewesen“, so das Resümee jener Deutungsversuche, so „hätte er die *Confessiones* nie geschrieben“ (83).

Der Abschnitt *Zusammenstellung psychoanalytischer Einzelbeobachtungen* (84-89) – diese erstrecken sich nicht nur auf Augustinus, sondern auch auf dessen Vater Patricius und selbstverständlich auf die Neurotikerin par excellence Monnica – besteht aus einem Katalog von Widersprüchen. Augustin sei ein Muttersöhnchen gewesen; unfähig, Glück in der Liebe zu Frauen zu finden; die besitzergreifende Mutter habe zu einer Reihe von Protesthandlungen geführt wie zur Verbindung mit einer Konkubine und zur Flucht in den Manichäismus und dergleichen mehr. Der Exkurs endet mit einigen suggestiven *Anfragen* (90-92). Hat Augustin sich nicht doch eher als Theologen denn als Autobiographen verstanden? Dies bleibt eine der entscheidenden Anfragen an die psychoanalytischen Deutungsversuche. Und ist nicht die Verschiedenheit der Kulturen zu beachten mit der eine unterschiedliche Vorstellung dessen einhergeht, was als

¹⁴ Genannt werden unter anderen E.R. DODDS, *Augustine's Confessions. A Study of Spiritual Maladjustment*: Hibbert Journal 26 (1928) 459-473; C. KLIGER-MANN, *A Psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine*: Journal of the American Psychoanalytic Association 5 (1957) 469-488; P. FREDRIKSEN, *Augustine and his Analysts: The Possibility of a Psychohistory*: Soundings 61 (1978) 206-227; von Bedeutung ist der Sammelband D. CAPPS/J.E. DITTES (ed.), *The Hunger of the Heart: Reflections on the Confessions of Augustine* (Society for the Scientific Study of Religion 8), o.O. 1990.

«krank» oder «gesund», als «normal» oder als «anomal» zu gelte hat? Aus der unerlässlichen Einschätzung der historischen Wandlungsprozesse in den Kulturen zieht die Verfasserin in Bezug auf die psychoanalytischen Deutungsversuche den Schluss, „dass vor einer Bewertung stets die Untersuchung der sozialen und historischen Gegebenheiten stehen müsste“ (90).

Das verhältnismäßig kurze Kapitel 2 *Der Lebensgefährte – Augustin und seine Konkubine* (93-117) informiert unter 2.1 *Augustins Konkubine* (93-105) nicht nur über das etwa anderthalb Jahrzehnt dauernde Verhältnis Augustins zu jener Frau, die ihm einen hochbegabten Sohn, Adeodatus, schenkte¹⁵, es zeigt unter 2.2 *Der Konkubinat als Institution* (105-112) auch den rechtlichen Rahmen solcher Verbindungen auf, den Konkubinat als Institution, seine Ausrichtung auf Dauer, die Stellung der daraus hervorgegangenen illegitimen Kinder und noch anderes mehr. Aufschlussreich ist die eher zurückhaltende Stellung des Christentums in der Ablehnung des Konkubinats zur Zeit Augustins, obgleich schon seit dem Mailänder Edikt von 313 sowohl der Staat wie auch die Kirche ihre diesbezüglichen Reserven nicht verheimlichten. Ambrosius z.B. lehnte ihn als Ehebruch ab. Die gleiche strikte Haltung nahm auch Augustinus als Bischof ein. Immerhin beurteilte er eine den Kinderwunsch bejahende Konkubine milder als eine diesen verneinende Ehefrau.

Im Kontext dieses Kapitels erfährt der Leser einiges auch über die sexuelle Praktiken, den «coitus interruptus», die Drogen, die Verhütungsmittel und die Abtreibung. Desgleichen erfährt er als möglichen Grund zum Verschweigen des Namens und der Persönlichkeit der Konkubine Augustins, das bis in die Gegenwart herauf die Fantasie der Leser der *Confessiones* erregt¹⁶, ein ganzes Bündel von Erklärungen. Nicht von Gefühlskälte dürfte das immerhin vierzehn Jahre währende Verhältnis dieser Partnerschaft geprägt gewesen sein, sonst hätte Augustin nicht von der «Treue des Lagers», das er mit ihr teilte¹⁷, noch von der Trauer über ihren Verlust¹⁸ und von der «blutenden Wunde», welche die Trennung hinterließ¹⁹, schreiben können.

Das Kapitel 3 trägt die Überschrift *Der Bischof – Augustinus an und über Frauen* (93-170). Dass der Bischof Augustinus kein

¹⁵ Über seine Begabung äußert sich Augustinus in *beata u.* 6 und vor allem in *conf.* 9,14: „horror mihi erat illud ingenium“.

¹⁶ J. GAARDER, *Das Leben ist kurz. Vita brevis*, München 1999, wird S. 15 erwähnt.

¹⁷ *Conf.* 4,2.

¹⁸ *Sol.* 1,17.

¹⁹ *Conf.* 6,25.

Frauenfeind, geschweige denn ein <verbitterter> gewesen sei, dies geht aus seinem pastoralen Verhältnis zu den Frauen hervor. Das gewichtige Kapitel behandelt zunächst unter 3.1 *Die Rolle der Frau in der Römischen Antike und der Alten Kirche* (118-127). Der Abschnitt zeichnet aufgrund der herangezogenen Literatur²⁰ eine staunenswerte politisch wie privatrechtlich abgesicherte Stellung der Frau in der Römischen Antike. Nach neueren Untersuchungen hatte das herkömmliche Bild von der römischen Matrone wenig mit der politischen und gesellschaftlichen Realität gemein. Dennoch blieb die Unterordnung der Frau unter den Mann eine soziale Selbstverständlichkeit. Resümierend heißt es S. 120: „Trotz punktueller Fortschritte wurden eine vollkommene Gleichberechtigung und Emanzipation der Römerin zu keiner Zeit erreicht“. Uneinheitlich präsentiert sich das Frauenbild in der Kirche. Obgleich Frauen vielfach Wegbereiterinnen des Christentums waren, so setzte die Rücksetzung ihrer Position bereits in der neutestamentlichen Zeit ein. Spätestens seit dem 2. Jahrhundert tritt der Kontrast zur zeitgenössischen Emanzipation klar in Erscheinung. Im 3. Jahrhundert war von einem Anteil der Frauen an kirchlichen Ämtern überhaupt nicht mehr die Rede und im 4. Jahrhundert „hatte sich die Kirche von einer unbefangenen Anerkennung der Frau im gemeindlichen Gefüge entfernt“ (123).

Um Augustins Sonderstellung in der Patristik recht würdigen zu können, ist ein Blick in die Werke anderer Kirchenväter aufschlussreich. Peter Browns *Body and Society* ist diesbezüglich geradezu entlarvend²¹. Gewiss hielt auch Augustinus an der etablierten Rollenverteilung fest, aber an der geistigen Ebenbürtigkeit der Frau mit dem Mann ließ er keinen Zweifel aufkommen. T. van Bavel zitierend bemerkt die Autorin: „Geistig, nicht körperlich, stehen Mann und Frau auf der gleichen Ebene. Texte, die der These einer grundsätzlichen intellektuellen Ebenbürtigkeit der Geschlechter entgegenstehen, haben bei Augustin Seltenheitswert“²². Sie erhärtet diese ihre These von der intellektuellen Gleichheit zwischen Mann und Frau mit dem Hinweis auf die bereits erwähnte Teilnahme Monicas an philosophischen Gesprächen in den Frühdialogen sowie auf die geistig anspruchsvollen Auseinandersetzungen Augustins mit

²⁰ Zu nennen sind vor allem K. THRÄDE, *Frau* (siehe n. 3) sowie J. LEIPOLDT, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1955.

²¹ Der volle Titel: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

²² Sie zitiert *qu.* 1,153 und fügt hinzu: „cf. van BAVEL (Augustine's View on Women), l.c. 7: <This is the only text in which Augustine asserts explicitly that women are intellectually inferior to men>“.

seinen Briefpartnerinnen. Dies hielt indes den glühenden Verfechter des klerikalen und monastischen Zölibates nicht davon ab, die körperliche Nähe von Frauen, selbst aus dem Kreis der Verwandten, tunlichst zu meiden. Ein so drastisches Verhalten sei bei Augustin wieder nicht auf Frauenfeindseligkeit zurückzuführen, sondern auf sein an das Zölibat gebundenes Amtsverständnis, in dem er der Vorbildfunktion eine erhebliche Bedeutung zumaß.

Von *Augustins Schwester* handelt der Abschnitt 3.2 (127-140), diese war Oberin eines Klosters für Nonnen in Hippo und hieß wahrscheinlich Perpetua, und von *Augustins Briefe an Frauen* der Abschnitt 3.3 (141-156). Wenngleich vom gegenwärtig vorliegenden Briefcorpus Augustins nur etwa 7 % an Frauen adressiert sind – von dem des Hieronymus sind es immerhin 34 % – und wenngleich der Briefverkehr Augustins mit Frauen erst relativ spät, erst nach 408, einsetzt, so sind daraus keine negativen Schlüsse zu ziehen. Dies gilt auch hinsichtlich des Stils der Briefe an Frauen, die sich an Gefühlsäußerungen von den Briefen an Männer kaum unterscheiden. Auffallend und vielsagend ist vielmehr der von Ausnahmen abgesehen vorzüglich theologische Inhalt der Briefe²³. Daraus aber ist zu schließen, dass Augustin die Männer und Frauen als intellektuell gleichwertig betrachtete. Ein beredtes Zeugnis solcher Gleichwertigkeit ist die Korrespondenz mit der dem Hochadel abstammenden Proba, die Augustinus um Unterweisung für ihr Gebetsleben bat. *Epistula* 130, eigentlich eine theologisch profunde Abhandlung über das Gebet – *De orando deo* –, bezeugt indirekt zugleich die geistigen Fähigkeiten der Adressatin. Ähnliches gilt von der früh verwitweten Juliana, der Schwiegertochter Probas, der Augustinus die Schrift *De bono uiduitatis* widmete, und ebenso von deren Tochter Demetrias, die in noch jungen Jahren in ein Kloster eintrat und die Augustin in den *epistulae* 150 und 188 vor den Irrtümern des Pelagius gewarnt hatte. Nahezu alle Briefe an Frauen atmen die pastorale Sorge und bezeugen den hohen Respekt, den ihr Verfasser ihnen aufgrund ihrer Würde als Person zu schulden überzeugt war.

Verständlicher Weise manifestiert sich die Wertschätzung der Frau in einer Gesellschaft allem voran in deren Stellung innerhalb der Ehe. Diesen Aspekt der Frauenfrage bei Augustinus behandelt der Abschnitt 3.4 *Das eheliche Verhältnis von Mann und Frau* (156-170). Da Augustins Eheverständnis eine Entwicklung durchlief, wird diese zuerst kurz skizziert. Fasste der frühe Augustin den Satz aus *Gn* 1,28

²³ Bei den Briefen 92 und 99 an Italica sowie den Briefen 124 und 126 an Albina geht es um materielle Dinge.

über den Befehl zur Fruchtbarkeit des ersten Menschenpaares noch geistig und bildlich auf, so korrigierte er diese spiritualistische Auslegung in seinem großen Kommentar *De Genesi ad litteram* und verfasste eine eigene Schrift, der er den programmatischen Titel *De bono coniugali* gab. Die Ehe ist demnach ein *«bonum»*, ein Gut. Diese Klarstellung war deshalb wichtig, weil es in der Kirche Kreise gab, die der Jungfräulichkeit unter einer negativen Bewertung der Ehe den Vorrang zuerkennen zu müssen glaubten. Zu den konstituierenden Faktoren der Ehe zählen nach Augustinus die Nachkommenschaft, die Treue und das Sakrament. Weil Nachkommenschaft die Sexualität zur Voraussetzung hat, ist diese nach Augustin, allerdings nur in Hinordnung auf ihren *«finis primarius»*, ebenfalls ein Gut.

Hinsichtlich der ehelichen Rechte und Pflichten kannte der Bischof keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Generell nahm er in Bezug auf das Zusammenleben der Eheleute kein Blatt vor den Mund. Er protestierte sogar gegen eine Diskriminierung der Frau durch das römische Gesetz²⁴. Trotz dieses Maximums an Zugeständnissen hielt er an der faktischen Verpflichtung der Frau, sich dem Mann unterzuordnen, fest, zumal er diese Regelung durch zahlreiche Bibeltexte gestützt sah. Aber er erblickte in der Überordnung des Mannes keine Machtstellung, sondern die Verantwortung und die Sorge für die Familie in Wahrung der *«pax domestica»*. Selbstredend hielt er an der Unauflöslichkeit der Ehe fest. Er wusste nur zu gut, wer bei Trennung und Wiederverheiratung in der Regel den Kürzeren zog. So nahm er sich noch in den späteren Jahren seines Lebens auch dieser Problematik an und verfasste die pastorale Schrift *De adulterinis coniugiis – Die ehebrecherischen Verbindungen*.

Kapitel 4 *Der Theologe – Augustin über die Gottebenbildlichkeit der Frau* (171-237) scheint im Verhältnis zu dem Stoff der vorausgegangenen Kapitel einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu gleichen. Dieser Wechsel von Augustins täglichem Umgang mit Frauen zur theologischen Reflexion über die Frau im Lichte der biblischen Offenbarung ist jedoch methodisch beabsichtigt: Wie fast immer herrscht bei Augustinus keine Kluft zwischen Theorie und Praxis. Im Gegenteil, die Praxis rechtfertigt sich aus der Theorie, in diesem Fall aus der theologischen Reflexion.

Augustins Anthropologie ist nicht nur der griechisch-neuplatonischen Philosophie, sondern ebenso auch der biblischen Offenbarungs-

²⁴ Auch diesbezüglich zitiert die Verfasserin VAN BAVEL, op.cit. 53: „An important point is further his protest against the discrimination of women by civil law. In doing so he assailed social injustice in his own day“.

lehre verpflichtet. Deshalb wendet sich die Studie in 4.1 *Die Auslegung der Schöpfungsgeschichte* (171-186) zunächst den verschiedenen Genesisauslegungen Augustins zu, um dann in 4.2 *Augustins Menschenbild und dessen Auswirkung auf die Lehre der Gottebenbildlichkeit der Frau* (192-237) auch weitere Texte, vor allem aus *De trinitate*, in die Erörterung mit einzubeziehen.

Kenntnisreich setzt sich die Autorin in 4.1.1 *Eine Schöpfung – zwei Aspekte* (171-175) mit der Eigenart der augustinischen Bibelexegese, speziell seiner Auslegung von *Gn* 1-3 und darin wieder mit dem zweifachen Aspekt der Schöpfung auseinander, in der theoretisch über die *«rationes causales seu seminales»* selbst dynamische Prinzipien der Evolution an- und vorgedacht werden. Eine besondere Aufmerksamkeit wird dem Teilaspekt 4.1.2 *Die Erschaffung der Frau und ihre Aufgabe* (175-186) gewidmet. Die Erschaffung des Menschen erfolgte in zwei Stufen, potentiell in den *«rationes seminales»* und real in Raum und Zeit. Das Privileg des Menschseins – dies ist ungemein wichtig – gründet in der Potentialität. Sie involviert die Gottebenbildlichkeit und damit auch die Gleichrangigkeit der Geschlechter. Bezüglich der Fortpflanzung in der sogenannten Paradiesesehe musste Augustin sich erst über eine rein geistige zu einer sexuellen Auffassung (jedoch ohne Konkupiszenz) durchringen. In aller Klarheit sieht er den Sinn der Erschaffung der Frau nicht nur in der geistigen Partnerschaft, sondern auch in der Fortpflanzung. Allerdings teilte er mit den Gelehrten seiner Zeit die Auffassung, dass der Embryo ein Produkt des männlichen Samens sei, während die Frau nur den Raum für Nahrung und Wachstum zur Verfügung stellte. Die Entstehung Evas aus Adams Seite unterstreicht die Einheit des Menschengeschlechtes und mit dem Neuen Testament erblickt er im ersten Menschenpaar das Verhältnis von Christus und seiner Kirche.

Die soziale Hierarchisierung war erst eine Folge des Sündenfalles. Höchst aufschlussreich für die Lehre Augustins über die Frau ist deshalb der Abschnitt 4.1.3 *Der Sündenfall und seine Konsequenzen* (186-192). Sünde ist nach Augustin *«superbia»*, diese gründet aber nicht im Leib, sondern im Geist, was für die Gleichheit der Geschlechter wieder von höchster Bedeutung ist. Die Versuchung, letztlich ebenfalls ein geistiger Vorgang, verdeutlicht dies: Beide ließen sich überlisten. Die Ansicht, das Essen der verbotenen Frucht sei eine Vorwegnahme der Sexualität, wird zurückgewiesen. Die Konkupiszenz, daran hielt Augustin zeit seines Lebens fest, war nicht Motivation zur Sünde, sondern deren Folge. Zu Recht bestreitet die Verfasserin die Konzentration der augustinischen Erbsündenlehre vorzüglich, wenn nicht ausschließlich auf die Zeugung des Menschen

durch die Konkupiszenz: „Die Implikationen der Konkupiszenz umfassen weitaus mehr als lediglich die sexuelle Begierde“ (191).

Der zweite Teil dieses Kapitels, der Höhepunkt der Studie, beginnt mit einer ausführlicheren Darstellung der augustinischen Anthropologie. Die Seele macht das Wesen des Menschen aus, zu dem freilich auch der Leib gehört. Sie ist nicht von göttlicher Substanz, kommt aber von Gott, und zwar „nulla natura interposita“ (193). Mit Vorliebe differenziert deshalb Augustin zwischen dem <homo exterior> und dem <homo interior> und setzt den Letzteren vom Ersteren ab. Diese Unterscheidung ist auch insofern von Bedeutung, als das Geschlechtsspezifische allein am <homo exterior> in Erscheinung tritt. Daraus folgert die Verfasserin zu Recht: „Nach dem <homo exterior> ist die Frau dem Mann unterlegen, da ihre körperliche und soziale Stellung letztlich der traditionellen patriarchalischen Nachordnung der Frau entspricht. Wichtig ist, in aller Klarheit herauszustellen, dass Augustin in *De Genesi ad litteram* die Inferiorität der Frau nur auf die Leiblichkeit bezog und nicht wie in früheren Werken der ganzen Frau attestierte. Daher gilt in Bezug auf die Gottebenbildlichkeit: <Denn richtig verstehen wir das *nach seinem Bilde* nur in Bezug auf die Seele, so wie jenes *männlich und weiblich* nur in Bezug auf den Leib>“ (198f.). Diese Folgerung Seelbachs kann deshalb nicht hoch genug eingeschätzt werden, weil Augustin die aus *Gn* 1,27 gezogene Gottebenbildlichkeit des Menschen – also auch die der Frau – zur hermeneutischen Norm erhob, in deren Lichte er andere, weniger frauenfreundliche Äußerungen der Bibel, selbst solche wie *1 Kor* 11,7, zu interpretieren unternahm, die der Intention des Apostels nicht entsprach.

Unbeschadet der Integrität der Frau als Mensch, aber in der Anerkennung ihrer gesellschaftlich niederen Position überträgt Augustin die in *1 Kor* 11,7 vorgenommene Differenzierung lediglich allegorisch auch auf die zwei Schichten der Seele, deren eine, die männliche, die <contemplatio ueritatis>, deren andere, die weibliche hingegen die <administratio rerum temporalium> zum Gegenstand habe (203). Die durch den Sündenfall getrübbte Gottebenbildlichkeit wie deren Wiederherstellung durch Christi Erlösungswerk betreffen Mann und Frau in gleicher Weise und in gleicher Intensität. Mit Verve wendet sich die Verfasserin – wieder im Anschluss an van Bavel²⁵ – gegen die angebliche Leugnung einer natürlichen Gottebenbildlichkeit der Frau in den Schriften des

²⁵ Sie zitiert auf S. 206 in der Anmerkung 1268 dessen Aufsatz, *Woman as the Image of God in Augustine's "De Trinitate XII"*, 267f.

Kirchenvaters. Umsichtig weist sie, zwischen einer wörtlichen und einer geistigen Schriftauslegung differenzierend, nach, wie Augustin *Gn* 1,27 wörtlich auslegend, *1 Kor* 11,7 hingegen geistig, beide Bibelstellen miteinander in Einklang zu bringen versuchte. Hierbei zitiert sie den Satz aus *ciu.* 22,17, den sie als Titel für ihre Studie wählte: „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen, sondern Natur“.

Der Abschnitt 4.2.1 *Ein Geist mit zwei Funktionen* (213-218) präzisiert das augustinische Verständnis des *«homo interior»* auf die Geistseele, die *«mens»*, hin. Hinsichtlich ihrer Aufgaben hat diese zwei Bereiche, den der *«sapientia»* und den der *«scientia»*. Während Gegenstand der *«sapientia»* die *«aeterna»* sind, richtet sich die *«scientia»* auf die *«temporalia»*. Wenngleich Augustinus der *«sapientia»* die männliche, der *«scientia»* hingegen die weibliche Funktion zuordnete, so kann doch davon keine Rede sein, dass er den Geschlechtern das eine oder andere absprach. Der unmittelbar folgende Abschnitt 4.2.2 *Das Bild des dreieinen Gottes in jedem Menschen* (218f.) illustriert diesen wichtigen anthropologischen Befund.

Die Crux der *«Frauenfrage»* innerhalb des Christentums liegt in der Interpretation von *1 Kor* 11,7, wonach der Mann sein Haupt deshalb nicht zu bedecken brauche, weil er als Mann Gottes Bild und Abglanz, während die Frau lediglich des Mannes Abglanz sei. Die Abschnitte 4.2.3 *Von der sozialen zur figurativen Hierarchie* (220-225) und 4.2.4 *Die Behebung von Widersprüchen durch figurative Deutung – ein Beispiel* (225-227) beschäftigen sich nochmals eingehend mit der Exegese dieser Stelle. Augustin entging der Widerspruch zu seiner Auffassung von der Gleichheit zwischen Mann und Frau natürlich nicht. Er beseitigt ihn unter Hinzuziehung der erwähnten Distinktion zwischen der *«sapientia»* und der *«scientia»* ein und derselben *«mens»*. Rein figurativ entsprächen beide Funktionen der *«mens»* der sozialen Über- und Unterordnung von Mann und Frau. Die als männlich höher konnotierte *«sapientia»* und die als weiblich niedriger konnotierte *«scientia»* schmälern die beiden, Mann und Frau, gemeinsame Ausstattung mit der *«mens»* nicht. Lediglich im übertragenen Sinn spiegelt sich im Verhältnis von *«scientia»* zu *«sapientia»* in der *«mens humana»* die soziale und physische Inferiorität der Frau. Die in *1 Kor* 11,7 beschriebene, von Augustin jedoch figurativ interpretierte Hierarchie zwischen Mann und Frau mit ihren kulturspezifischen Folgen der Verschleierung von Frauen „hat ihren Sitz im Leben sicherlich im sozialen Gefälle von Augustins Zeit“ (222). Ähnlich verfährt Augustin mit anderen,

die Stellung der Frau diskreditierenden Texten wie z.B. dem aus *1 Tim 2,14sq.*²⁶

Der letzte Abschnitt der Arbeit, 4.2.5 *Die eine gemeinsame Natur in jedem menschlichen Geist* (227-237), hat die in mehreren Paulusstellen (*Eph 4,23f.*, *Kol 3,9f.* (*Gal 3,26-28*)) zur Sprache gebrachte Erneuerung des Menschen durch Christi Erlösungswerk zum Thema. Sich auf die Galaterstelle berufend, hält Augustinus an der durch die Gnade Christi gewirkten Gleichheit zwischen Mann und Frau fest. Vom Erlösungsgeschehen her fällt Licht auch auf die Wiederherstellung der durch die Sünde lädierten *«similitudo»* und *«imago»* von Mann und Frau. Im Kontext der Erörterung der Bedeutungsumfänge von der *«similitudo»* und der *«imago»* wird nochmals deutlich, dass das Geschehen der Sünde nicht im Bereich des Leibes bzw. der Sinne des Leibes, sondern in dem des Geistes, also dem der Gottebenbildlichkeit des Menschen stattfand. Eine qualitativ unterschiedliche Schuldzuweisung hinsichtlich eines Rollengefülles von der *«contemplatio»* und *«sapientia»* für den Mann zur *«actio»* und *«scientia»* für die Frau, geschweige denn eine Gleichsetzung der Frau mit dem Leibessinn, dem *«sensus corporis»*, in Abhebung von der Gleichsetzung des Mannes mit dem Geist, der *«mens»*, was einzelne Theologen zu vertreten schienen, lehnt Augustin ab²⁷.

*

* *

Der Studie L. Seelbachs dürfte in absehbarer Zeit eine Zweitauflage folgen. Dabei sollten offensichtliche Fehler korrigiert, festgestellte Mängel beseitigt und Desiderata eingearbeitet werden. Dazu einiges: 1.) Nicht Attila war der *«Rom-Eroberer»* am Ende des ersten Jahrzehntes des fünften Jahrhunderts (27), sondern (wie auf S. 146 richtig:) Alarich. 2.) Die *Confessiones* seien die *«berühmteste und einflussreichste Autobiographie der Antike»* heißt es S. 29. Zwar wird sofort kritisch bemerkt, diese seien keine Biographie im *«konventionellen»* Sinn, dennoch ist S. 80 vom Kontrast zwischen *«den letzten drei Büchern»* zu den vorausgehenden die Rede. Dies ist nicht ganz richtig. Augustins *Confessiones* sind ein *Protreptikos*. Darüber informierte E. Feldmann in mehreren Veröffentlichungen. Die protreptischen Tendenzen, die er zweifelsohne auch mit Monnica verfolgte, bleiben leider ausgeblendet. Feldmann sollte unbedingt berücksichtigt

²⁶ Auch hierbei folgt die Verfasserin weithin den Studien VAN BAVELS. Siehe die Anmerkung 1371 sowie 1375.

²⁷ Cf. *trin.* 12,20.

und in die Literatur mit aufgenommen werden²⁸, Monnicas (der Frau) Persönlichkeit bei der Werbung für das Christentum würde dadurch in ein noch helleres Licht rücken. 3.) Wenn schon das Zitieren den Technischen Richtlinien des AL und dem CAG folgt, dann: *De ciuitate dei* und nicht *Dei* (196), *De Genesi ad litteram* und nicht *Litteram* (198, 203), ferner *De trinitate* und nicht *Trinitate* (203). 4.) Die Autorin bemüht sich, auf historische Entwicklungen in Augustins Denken hinzuweisen. Es wäre hilfreich bei Schriften, die dafür relevant sind, das Datum der Abfassung hinzuzufügen (157). 5.) Auf S. 136 wird das Problem der Echtheit der *epistula* 211 erörtert, wenn auch nur kurz. Hier vermisst man die wichtige Studie von L. Verheijen²⁹. 6.) Auf S. 141 wird irrtümlich das Fehlen von Informationen über die Briefpartner und -partnerinnen Augustins vor der 1991 erschienenen Studie F. Morgensterns beklagt. Indes findet man nicht nur die Briefpartner in dem bereits 1923 von A. Goldbacher herausgegebenen Band CSEL 58, 12-53: „Index I. Nomina eorum, ad quos et a quibus scriptae sunt epistulae, praeter ipsum Augustinum“ aufgeführt, sondern sogar nähere Angaben zu den Adressaten ebd.: „Index III. De epistularum ordine atque temporibus“. Standard dazu ist gegenwärtig der 2001 erschienene Artikel *Epistulae* von J. Divjak und der Redaktion des AL³⁰. 7.) Dass Monnica ihren Sohn in „Bosheit empfangen“ und „in Sünden in ihrem Schoß“ genährt hatte (40), sind Reflexionszitate aus *Ps* 51,7 des seine Gnadenlehre in den *Confessiones* verbreitenden Augustinus. Sie sollten als solche gekennzeichnet werden. 8.) S. 151 ist von der geistlichen Schönheit aus *De bono uiduitatis* 24 die Rede. Die <pulchritudo spiritalis> gehört mit zu den charakteristischen Termini der augustinischen Spiritualität und sollte deshalb ebenfalls als solcher kenntlich werden, zumal er auch in der Regel für Frauen steht³¹. 9.) Treffend das Urteil über die negative Sicht der Sexualität als Kraft, weil diese den Geist des Menschen von Gott abzulenken vermag (159), aber auch hier wäre ein Hinweis auf die philosophische wie theologische Tradition, in der Augustin stand, hilfreich. 10.) Auf S. 229 und S. 233 kommen gehäuft Termini aus der Erkenntnistheorie und der Ontologie Augustins wie <ratio>, <imago>, <similitudo>, <sapientia>, <scientia> etc. zur Sprache. Kurze Informationen über die Philosophie, der Augustin verpflichtet war, wären hier angebracht.

²⁸ Siehe den magistralen Artikel *Confessiones*: AL 1 (1986-1994) 1134-1193.

²⁹ L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin* 1-2, Paris 1967.

³⁰ Bd 2, 893-1057.

³¹ Siehe auch *ep.* 211,16: „spiritalis pulchritudinis amatrices“.

Trotz dieser vielleicht dicht und gehäuft wirkenden Kritik hat L. Seelbach mit ihrer Dissertation einen, weil umfassend und gründlich bearbeiteten, längst fälligen Forschungsbeitrag zum Themenbereich <Die Frau bei Augustinus> vorgelegt. Dass sie für den viel geschmähten Kirchenvater Partei ergreift, wer will ihr das aufgrund ihrer Recherchen verübeln? Ist Augustinus tatsächlich jenes <schwarze Schaf, gar jener Sündenbock>, für den ihn bestimmte feministische Kreise halten? Ging er als Mensch, als Philosoph und Theologe, allem voran aber als Mann der Kirche mit Frauen in seiner näheren und weiteren Umgebung wirklich so um, dass er sie in ihrer Würde verletzte? Ist es wissenschaftlich gerechtfertigt, den in der männlich sozialisierten Kultur und Zivilisation der ausgehenden christlichen Spätantike aufgewachsenen Bischof von unseren modernen sozialen Errungenschaften her in den Blick zu nehmen und zu beurteilen? Solche Überlegungen begründen zu Recht das Ziel, die Methode und den Aufbau der Untersuchung.

Wer vermag schon die Jahr für Jahr immer noch um Hunderte von Titeln anwachsende Sekundärliteratur zu Augustins Person und Werk – darunter stets auch eine stattliche Reihe zum Thema <Frau> – zu überschauen und kritisch zu sondieren? Die vorgenommene Begrenzung auf ein gutes Dutzend der wichtigeren Veröffentlichungen zu den vier Kapiteln und deren kurze Charakterisierung gleich zum Beginn der Arbeit leuchtet darum ein³². Dabei wird kritisch festgestellt, dass die englisch-, französisch- und spanischsprachige Forschung dem Frauenbild Augustins stets größeres Interesse entgegenbrachte als die deutschsprachige. Unter den Veröffentlichungen zum Frauenbild ganz allgemein werden genannt: K.E. BØRRESEN, *Subordination et Equivalence*³³, K. POWER, *Veiled Desire. Augustine's Writing on Women*³⁴ und die bereits vorgestellte Dissertation von S. SOENNECKEN, *Misogynie oder Philogynie? Zum Thema <Monnica>* gebe es zwar eine Fülle von Schriften, meist jedoch erbaulichen Inhalts. Eine dominierende Rolle spiele Monnica dagegen in der Flut psychoanalytischer Deutungsversuche über ihre Person und über ihren Sohn. Bezüglich der Konkubine Augustins werden neben den Standardwerken über den Konkubinat auch Untersuchungen über Einzelaspekte aufgeführt, darunter befinden sich aber keine, die der Bedeutung der langjährigen Lebensgefährtin Augustins gebührend

³² Die Auseinandersetzung mit zahlreichen weiteren Publikationen erfolgt jeweils an Ort und Stelle der Arbeit.

³³ Untertitel: *The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 1981.

³⁴ London 1995.

Rechnung trüge. Ein etwas differenzierteres Bild biete die Literatur über Augustins Kontakte zu anderen Frauen. T. van Bavel wird hier genannt, der gleich in mehreren Artikeln die Bedeutung solcher Kontakte für die Frauenfrage bei Augustinus gesehen und hervorgehoben habe. Wenig Interesse zeige die Forschung an Augustins Schwester, die hier erstmalig ausführlicher zur Darstellung kommt. Ähnliches gilt bezüglich der Briefpartnerinnen und der daraus zu ziehenden Schlüsse für das Thema, während zu Augustins Eheverständnis die Monographie von É. SCHMITT, *Le mariage Chrétien dans l'œuvre des Saint Augustin*³⁵ recht aufschlussreich sei. Zum Kapitel über die Gott-ebenenbildlichkeit der Frau werden vier Titel aufgeführt: J.J. O'MEARA, *The Creation of Man in St. Augustine's De Genesi ad Litteram*³⁶, J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*³⁷, M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*³⁸ und J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*³⁹.

Zu erwähnen ist die durchgängig sorgfältige Zitierung speziell der Augustinus-Texte nach den Doppelangaben (Textcorpus und Edition) des CAG. Zu loben ist nicht nur die richtige Schreibung des Namens Monnica mit Doppel-⟨n⟩, sondern auch die Erklärung ihres Namens, der möglicherweise mit der Gottheit ⟨Mon⟩ zu tun hat (32). Die pastorale Intention, die Augustin mit der relativ breiten Darstellung seiner Mutter verfolgt haben dürfte, wird klar zur Sprache gebracht. Ihr verdankt er das Leben, nicht nur im irdischen, sondern in dem für einen Christen eigentlichen Sinn. Strikte Orientierung sowohl am Text wie auch an der Fachliteratur führt zu Urteilen wie: „Es gilt erneut in aller Deutlichkeit darauf hinzuweisen, dass Augustin Monnicas Leben nur in Beziehung zu seinem eigenen sah“ (37), oder: „Für Augustinus verkörpert Monnica geradezu die Mutter Kirche“ (41). Daraus wird verständlich, dass die *Confessiones* an einer objektiven Biographie Monnicas desinteressiert sind, woraus allerdings „auf ein grundsätzliches Desinteresse Monnicas an ihren anderen Kindern und Familienangehörigen“ (70) nicht geschlossen werden kann. Wenn deshalb Augustin das Verhältnis Monnicas zu ihren anderen Kindern mit einem ⟨beredten Schweigen⟩ übergeht und eine ⟨gezielte Auswahl⟩ aus ihrem Leben getroffen hat, dann zeigt dies

³⁵ Untertitel: *Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris 1983.

³⁶ Villanova 1980.

³⁷ Hamburg 2000.

³⁸ Münster ²1967.

³⁹ Dubuque 1963.

nochmals deutlich, wie er alles, was er in seine *Confessiones* mit aufnahm, strikte deren Leitgedanken zu- und unterordnete. Dabei freilich war er als Rhetor mit dem Repertoire kunstvoller Beschreibungen von Personen bestens vertraut, was sich auch in der Darstellung Monnicas spiegelt. „Dennoch lag ihm die Wahrhaftigkeit von Texten weitaus mehr am Herzen als die bloße Beredsamkeit“ (71). Solche Urteile über Monnica machen zugleich die innere Distanz einsichtig, die Augustin aus der Perspektive der *Confessiones* seinem Vater Patricius gegenüber hegte. Einsichtig wird auch die Kritik der Verfasserin an den Kritikern Augustins, etwa am Diktum von K. Flasch, Augustin habe Patricius <literarisch aus dem Weg geräumt> (44). Das ist zwar spritzig formuliert, ob es aber auch sachlich zutrifft, darüber wird man nach der Lektüre dieses Buches zumindest Zweifel anmelden.

Wie schon erwähnt, konzentriert sich die Kritik Seelbachs auf die psychoanalytischen Deutungsversuche, denen ein eigener <Exkurs> mit einem ganzen Bündel von <Anfragen> vorbehalten ist. Die Kritik der Psychoanalyse, inzwischen zu einem stattlichen Arsenal angewachsen, gipfelt in der Feststellung der Analytiker: „Wäre Augustin psychisch gesund und ohne Beeinträchtigungen gewesen, hätte er die *Confessiones* nie geschrieben“ (83). Die Verfasserin konstatiert indes auf der gleichen Seite, indem sie sich auf den Mediziner B. Legewie⁴⁰ beruft: „Die auf psychoanalytischem Weg gewonnenen Einsichten stimmen jedoch nicht unbedingt miteinander überein“. Hier nur einige Paradigmen aus der Sammlung der von den Analytikern Augustin und Monnica zugeschriebenen psychischen <maladjustments> (84-89): Muttersöhnchen; asexuelle Erziehung; Unfähigkeit, Glück in der Liebe zu Frauen zu finden; homosexuelle Aktivitäten; inzestuöse Absichten Monnicas Augustin gegenüber; Frigidität; depressiv-narzisstische Persönlichkeitsstruktur; religiöse Protesthandlungen durch Flucht in den Manichäismus; Mangel an väterlicher Wärme dem eigenen Sohn Adeodatus gegenüber; Trennung von der Konkubine aus ödipalen Beziehungen zur Mutter; Prägung des Gottesbildes aus negativer Einstellung zur Sexualität; unkritische Anerkennung der kirchlichen Autorität; das Befolgen des <tolle lege!> als Ausdruck verinnerlichter Strafautorität; Jesus-Komplex aus Mangel an Enthaltensamkeit; die *Confessiones* ein Textfetischismus; die Beerdigung der Mutter in Ostia, eine Erfüllung infantiler und ödipaler Phantasien. Mit P. Frederiksen⁴¹ stellt Seelbach fest,

⁴⁰ Augustinus. *Eine Psychobiographie*, Bonn 1925.

⁴¹ Augustine and his Analysts (siehe n. 14).

„dass solche psychoanalytischen Analysen dazu tendierten, wichtige Beobachtungen mit Überinterpretationen und schlechter Handhabung des Textes zu kombinieren“ (90).

Auf der gleichen Argumentationshöhe folgt die Auseinandersetzung mit den Kritikern Augustins in Punkto seines Verhältnisses zur Konkubine und Ersatzgeliebten, zur leiblichen Schwester, zu den Briefpartnerinnen und zu seiner christlichen Ehelehre. Stets orientiert sich die Darstellung am Text und an der reichlich und kritisch herangezogenen Sekundärliteratur. Augustins Beziehung zu den Frauen wird in der Regel zusammen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit erörtert. Aufgrund solch wissenschaftstheoretisch korrekter Methode gewinnt der Leser die Überzeugung, dass er zuverlässig informiert wird. Aus den präzisen Zusammenfassungen jeweils am Ende größerer Abschnitte sei die auf S. 155f. wiedergegeben: „Resümierend ist festzustellen, dass Augustin in seinen Briefen an Frauen als ein Bischof begegnet, der Trost spendet, ermahnt, vor Irrlehren warnt, Streit schlichtet, sich bedankt, für die Frauen betet, ihre Klugheit, ihren Glauben und ihr Verhalten lobt, auf sie eingeht und Bitten erfüllt, zum Briefwechsel ermutigt sowie theologische Unterweisungen gibt⁴². Augustin geht in seinen Briefen also respektvoll auf Frauen ein und benachteiligt sie nicht aufgrund ihres Geschlechts“.

Streng genommen besteht diese Studie nicht aus vier Kapiteln, sondern aus zwei Teilen, einem ersten mit den Kapiteln 1-3, deren Stoff sich aus historisch relevanten Personen, Ereignissen und Gegebenheiten aus dem Leben Augustins rekrutiert, und einem zweiten mit dem Kapitel 4, dessen Thema sich in der Darstellung der Gottesebenbildlichkeit der Frau erschöpft. Teil II – dies erkennt man unschwer – bestätigt als Theorie Augustins Umgang mit Frauen. Es ist also keine Kluft zwischen Theorie und Praxis festzustellen. Dies leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass es eigentlich das Verständnis des Menschen als *«imago dei»* war, das ihm in Mailand den Zugang zum Christentum ermöglicht hatte.

Seelbach hat die Bedeutung der augustinischen Exegese von *Gn* 1,26f. für die Anthropologie des Kirchenvaters samt der Konsequenzen, die dieser daraus für die Bewertung der Frau gezogen hat, erkannt und mustergültig dargestellt. Sorgfältig geht sie, zwischen den Früh- und Spätschriften unterscheidend und dabei eine gewisse Entwicklung bei Augustins feststellend (198), den möglichen Auslegungen der Erschaffung Evas nach (175-186), referiert Erhellendes

⁴² Es sei erwähnt, dass zu jeder Feststellung in diesem Satz einschlägige Belege gegeben werden – insgesamt 23.

zur Erbsünde, insistiert auf der Lehre von der Seele als dem entscheidenden Kriterium des Menschseins und setzt den Bischof von Hippo deutlich von jenen christlichen Schriftstellern ab, die in Bezug auf die Verachtung des Körpers sich philosophisch wie theologisch hervortaten. Das Geschlechtsspezifische gründet nicht in der Seele, sondern im Körper. Nur im Blick auf diese Differenz finden sich auch bei Augustinus Texte, die einer Vor- und Unterordnung zwischen Mann und Frau das Wort reden. Mit guten Argumenten wehrt Seelbach die Auslegung der feministischen Theologin Radford Ruether von *trin.* 12,10 ab, wonach Augustin angeblich im Mann allein *«das vollständige Ebenbild Gottes»* gesehen habe und wonach dies der Frau nur zusammen mit ihrem Mann zukomme (207f.). Kritisch wendet sie sich auch gegen die Auffassung von K. Power, die, zwischen der Gottebenbildlichkeit der Frau als Mensch und der Frau als Frau unterscheidend, letzterer diese Wesenseigenschaft abspricht (208-210). Sich jedoch auf die Arbeiten von R. Arbesmann sowie S. Soennecken stützend, erklärt sie, die leibliche Verschiedenheit reiche nicht in den menschlichen Geist hinein, wo die Gottebenbildlichkeit auch der Frau gleich dem Mann ihre Wurzeln habe.

De trinitate zählt mit zu den Höhepunkten des geistigen Schaffens Augustins. Es überrascht deshalb nicht, wenn die Verfasserin ihre Studie mit der gewichtigen Unterscheidung zwischen dem *«homo exterior»* und dem *«homo interior»*, die dort im Buch 12 vorgenommen wird, schließt. Ihre Darstellung lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass das Bild des dreieinigen Gottes in jeder geistbegabten Kreatur vorhanden ist. Das soziale Gefälle, das in der irdischen Wirklichkeit zwischen Mann und Frau besteht, dürfe und könne *Gn* 1,27 außer Kraft setzen. Deshalb lasse auch Augustin in Bezug auf den Unterschied zwischen der *«sapientia»* und der *«scientia»* als Teile der Geistseele, die er nur funktional dem Mann und der Frau zuordnen zu müssen glaubte, lediglich eine figurative Hierarchie gelten. Die Differenz sei mehr eine symbolische als eine reale. Seelbach zitiert abermals van Bavel: „A symbol, however, must have some ground in reality. That reality is nothing else than a certain subordination of women on the level of the mind. Only thus a real subordination on a lower level (which we today can no longer accept) can become a symbol of subordination on a higher level“⁴³.

Augustins Einschätzung der Frau positiv zu würdigen, wird man dann am ehesten bereit sein, wenn man diese mit der aus den

⁴³ S. 221, Anmerkung 1359. Zitat aus: Woman as the Image of God in Augustine's "De trinitate XII", 286.

Werken anderer christlicher Schriftsteller seiner Zeit vergleicht. Die hier besprochene Studie tut dies über die herangezogene einschlägige Sekundärliteratur, etwa den Artikel von K. Thräde⁴⁴ oder P. Browns *Die Keuschheit der Engel*.⁴⁵ In der literarischen Umgebung seiner Epoche wirkt Augustin bei aller zeit- und gesellschaftsgebundenen Bewertung der Frau geradezu unzeitgemäß. „Verglichen mit anderen Kirchenvätern“, heißt es deshalb treffend schon mitten in der Studie, „bediente sich Augustin eher einer moderaten Ausdrucksweise und ließ sich nicht zu verächtlichen Beschimpfungen des weiblichen Geschlechtes hinreißen. Ein negatives Frauenbild kann Augustin nicht unesehen unterstellt werden“ (125). Gegen dieses Resümee wird T. van Bavel nichts einzuwenden haben.

Cornelius P. MAYER OSA

⁴⁴ Siehe n. 3.

⁴⁵ Der Titel der deutschen Übersetzung, eine Metapher, ist irreführend. Zur Originalausgabe siehe n. 21.