

lichen Gesellschaftsordnung. Die Gemeinde so wenig wie das Volk oder Staat und Kirche kann ohne die mütterliche Wirksamkeit gedeihen, die eben nur vom Weibe entwickelt werden kann. Die gegenbellige Ansicht, welche den Begriff der Mutter materialisirt, erniedrigt das Weib, indem sein persönlicher Werth nur von der körperlichen Fruchtbarkeit und der sinnlichen Vereinigung mit dem Manne abhängig gemacht wird. Dieser thatsächlich eingetretenen Erniedrigung des Weibes stellte sich die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Lehre Christi über die freiwillige religiöse Jungfräulichkeit wirksam entgegen. In der mannigfachen Weise ist dieser Gedanke der christlichen Theologie ausgesprochen worden, dem der hl. Augustinus (*De div. quaesit.*, 11 [Migne, PP. lat. XL, 14]) einen klassischen Ausdruck verliehen hat. In Maria, die als beständige Jungfrau ihre Unabhängigkeit vom Manne betont (*Luc.* 1, 34) und dennoch Mutter des Wortes im Fleische wird, ist das höchste Ideal der Mütterlichkeit und der weiblichen Persönlichkeit durch das Eingreifen des Schöpfers selbst der Menschheit gegeben worden. Hiermit ist die persönliche wie die sociale Stellung des Weibes endgültig geordnet. Das letzte Ziel des Menschen, welches er durch die Erlösungsgnade in der ewigen Anschauung Gottes erreichen soll, ist hiernach dem Weibe wie dem Manne ohne jeden Unterschied gesteckt, so daß der hl. Paulus schreiben kann: *Non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu* (*Gal.* 3, 28). Demgemäß tritt auch auf den höheren Stufen des übernatürlichen religiösen Lebens in der gesunden Mystik der sexuelle Unterschied völlig zurück. In socialer Beziehung dagegen, angefangen von der Einzelfamilie, dem Grundtypus aller menschlichen Vereinigungen, bis zu der ausgebildeten Form der Gesellschaft in der Kirche, kommt es dem Manne von Natur aus zu, die Auctorität zu repräsentiren, während das Weib zur Mutterwürde berufen, die Thätigkeit des Mannes helfend und ergänzend unterstützen soll. Im Besitze der ganzen und vollen Menschenwürde vertritt auch die Frau eine gewisse Auctorität; unter geordneten Verhältnissen entfaltet sie dieselbe als „Herrin des Hauses“, ohne daß der Mann dadurch aushöre, Herr im Hause zu sein. Ueber das Haus hinaus erstreckt sich gleichfalls der bereits erwähnte unentbehrliche mütterliche Einfluß auf die Bildung von Recht und Sitte; allein während der Mann unmittelbar an den Staatsgeschäften und der Gesetzgebung mitzuwirken berufen ist, kann der weibliche Einfluß darauf regelmäßig nur ein mittelbarer sein. Hiernach ist auch der Berufskreis und die Theilnahme des Weibes an der Thätigkeit des Mannes zu beurtheilen. Derselbe Apostel, der so energisch für die sexuelle bezw. persönliche Unabhängigkeit des Weibes eintritt (1 Cor. 7), verbietet dem Weibe die auctoritätvolle Rede in der kirchlichen Versammlung und die Herrschaft über den Mann

(1 Tim. 2, 11). Auf dem natürlichen Gebiete kann allerdings keine körperliche oder geistige Thätigkeit als Monopol des Mannes bezeichnet werden, falls deren Ausübung nicht auf die Entwicklung des mütterlichen Sinnes im Weibe und auf die Fähigkeit zur physiologischen Mutterchaft schädigend einwirkt. Indeß wird die Theilnahme des Weibes an der Thätigkeit des Mannes nach Zeit- und Ortsverhältnissen verschieden sein. Daher ist das Zeugniß der Geschichte als Ergänzung der theoretischen Erwägung nothwendig in Betracht zu ziehen. Ehe dasselbe jedoch im Umrisse vorgeführt wird, soll noch auf die Forschung der speculativen Theologie über die Differenzirung der Geschlechter und die Stellung des Weibes hingewiesen werden. Um nämlich den Unterschied zwischen Mann und Weib auf den letzten Grund zurückzuführen, ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Ebenbildlichkeit des dreipersonlichen Gottes im Menschen (*Gen.* 1, 27) nicht bloß in seiner vernünftigen Seele, sondern auch in der dreipersonlichen idealen Menschenfamilie zu suchen sei; der heilige Text sagt nämlich nicht bloß: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde“, sondern setzt dazu: „Mann und Weib schuf er sie.“ Bereits dem hl. Augustinus war die bejahende Deutung bekannt (*De trin.* 12, 5); er lehnt dieselbe indeß ab, und ihm schließt sich hierin der hl. Thomas (*S. th.* 1, q. 93, a. 6, ad 2) an, während Johannes von Damascus (*De duab. in Christo volunt.* 30 [Migne, PP. gr. XCV, 168]) dafür eintritt. Auf die Unzulänglichkeit der Gründe gegen diese Deutung hat indeß richtig Scheeben (*Dogmatik* II, 139; vgl. Heinrich, *Dogmatische Theologie* VI, 322) hingewiesen. In der That sind die Einwände des hl. Thomas zu sehr von der Meinung getragen, daß die sexuelle Differenzirung nur körperlich und demgemäß das Weib nur in *adjutorium generationis* unterschieden sei, während doch der Unterschied sich auf die ganze Persönlichkeit erstreckt. Offenbar wird in der heiligen Schrift die Gottebenbildlichkeit nicht dem Leibe, aber auch nicht der Seele allein, sondern dem ganzen Menschen zugeschrieben. Das ergibt sich aus dem Texte, aber auch aus der Einheit des Menschenwesens“ (Heinrich VI, 317). Hierbei ist freilich der vom hl. Thomas betonte Unterschied zwischen dem Bilde (*imago*) Gottes in der Seele und der Spur (*vestigium*) im Leibe festzuhalten. Allein die Spur der Gottähnlichkeit am Leibe führt, wie die Wirkung auf die Ursache, auf die eigenthümliche Gottebenbildlichkeit in der geschlechtlich differenzirten Persönlichkeit zurück. Consequent müßte bei der Beschränkung der Gottebenbildlichkeit auf die sexuell indifferente Seele die abenteuerliche Meinung entstehen, daß der Auferstehungsleib den geschlechtlichen Unterschied verlieren würde. In der That ist diese Ansicht ebenso aufgestellt worden wie die andere bereits von Augustinus (*De civ. Dei* 22, 17) bekämpfte, daß alle Auferstehenden männlichen Geschlechts