

# Menschsein in Differenz

## Systematisch-theologische Perspektiven zum Geschlechterverhältnis und den Gender-Studien

Wer sich über Geschlechterunterschiede oder zum Geschlechterverhältnis äußert, begibt sich in leidenschaftlich geführte Debatten, in denen die Wahrnehmung von Frauen, Männern, Geschlecht und Geschlechtlichkeit breit, kontrovers und auch widersprüchlich ist. Dabei sind sämtliche Facetten und Perspektiven des Menschseins betroffen: medizinische und biologisch-naturwissenschaftliche ebenso wie gesellschaftlich-kulturelle und theologisch-(frei-)kirchliche.<sup>1</sup>

Kommt man als Theologe von der basalen biblischen Überlieferung zur Geschlechterbestimmung im ersten Schöpfungsbericht Genesis 1,27 („Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, als Bild Gottes schuf er ihn; und schuf sie männlich und weiblich.“) her, wird man einen nüchternen Blick darauf werfen müssen, dass medizinisch betrachtet die Differenzierung in zwei Geschlechter längst nicht so scharf ist, wie viele annehmen. In Deutschland kommen pro Jahr etwa 1400 bis 2800 intersexuelle Babys auf die Welt, die kein eindeutiges Geschlecht haben, da bei ihnen chromosomale, gonodale, hormonelle und anatomische Abweichungen vorliegen.<sup>2</sup> Lange Zeit wurde angenommen, dass es wissenschaftlich möglich ist, das wirkliche Geschlecht eines Menschen zu bestimmen und dass es im Sinne von Intersexuellen sei, sie operativ (zumeist im Säuglingsalter) an dieses Geschlecht anzupassen. Diese Zuweisungen führen aber häufig zu psychischen und physischen Schäden, so dass sich Intersexuelle in den letzten Jahren gegen die Vorstellung von zwei klar voneinander trennbaren Geschlechtern, sogenannter Heteronormativität, wehren.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die gesellschaftlichen Debatten kreisen um geschlechtsspezifische Diskriminierungen in Bezug auf Beruf und Familie und verfolgen das Ziel, Gleichberechtigung in staatlichen und kirchlichen Institutionen zu schaffen. Vgl. dazu FREY, REGINA: Gender im Mainstreaming. Geschlechtertheorie und Geschlechterpraxis im internationalen Diskurs, Königstein i. T. 2003. Zur Gender-Debatte und den Gender-Studien in Kirche und Theologie vgl. WALZ, HEIKE: Und Gott schuf sie – jenseits von Mann und Frau? Geschlechtsreflexive theologische Anthropologie, in: AUS DER AU, CHRISTINA (Hg.): Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 63–86; MEIER, CHRISTL: Gender-Studien in der Theologie, in: BRAUN, CHRISTINA VON/STEPHAN, INGE (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung, 2. Aufl. Stuttgart/Weimar 2006. In Freien evangelischen Gemeinden wurde das Geschlechterverhältnis zuletzt auf dem Hintergrund der Frage um den Pastorendienst der Frau kontrovers diskutiert. Vgl. dazu HAUBECK, WILFRID/HEINRICH, WOLFGANG (Hg.): Pastorinnen, Theologische Impulse Bd. 15, Witten 2008.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates zur Intersexualität vom 23. Februar 2012. <http://www.ethikrat.org/publikationen/stellungnahmen>.

<sup>3</sup> Vgl. PLETT, KONSTANZE: Intersexualität aus rechtlicher Perspektive. Gedanken über „Rasse“, Transgender und Marginalisierung. In: polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin 2002, 31–42.

Die Biologie steht gleichermaßen vor dem Problem, dass das Geschlecht eines Körpers komplex und störanfällig ist. Zwar entsprechen 99 Prozent der Menschen dem Raster, Menschen je nach primären und sekundären Geschlechtsmerkmalen, Chromosomensatz, Genen und Sexualhormonen in weiblich und männlich einzuteilen – aber es gibt eine Bandbreite an Schattierungen, sodass manche Biologinnen es auch als soziale Entscheidung ansehen, ob eine Person als weiblich oder männlich definiert wird.<sup>4</sup>

Gleichzeitig aber gibt es einen großen Bedarf an sozio- und evolutionsbiologischen Erklärungsmustern, sodass Bücher im Stile von „Männer sind vom Mars, Frauen von der Venus“ auf den Bestsellerlisten stehen und eine klare Unterscheidung und Eindeutigkeit der Geschlechter propagieren.<sup>5</sup> Darin spiegelt sich nicht zuletzt die Sehnsucht nach eindeutigen Geschlechtsidentitäten angesichts fließender Geschlechterrollen.

Mit der Rede von Geschlechterdifferenzen ist nahezu zwangsläufig die Debatte um geschlechtsspezifische Diskriminierungen und Geschlechterhierarchien verbunden. Auch nach einer über zweihundertjährigen Anstrengung, im Ausgang aus der Ideengeschichte der Aufklärung und dank der institutionellen Vermittlung in den sogenannten „bürgerlichen“ Reformen und Revolutionen um 1800, rechtliche Gleichheit zwischen den Geschlechtern durchzusetzen, ist eine Gleichberechtigung der Geschlechter in Institutionen keineswegs erreicht, wobei Maßnahmen wie das Gendermainstreaming<sup>6</sup> in staatlichen und kirchlichen Institutionen in Europa inzwischen üblich sind.

## I Die Gender-Studien und die Frage nach Geschlechtergrenzen und Geschlechterhierarchien

Die seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland aufkommenden Gender-Studien haben zu einer Einbürgerung des Begriffs „Gender“ als feste Kategorie geführt. Es geht bei dem Begriff „Gender“, der von dem lateinischen Verb „generare“ (erzeugen) abgeleitet ist, um das Erzeugen von Bedeutungen, Klassifikationen und Beziehungen. Damit verbunden ist die konstruktivistische Theorie, die zwischen dem biologisch-natürlichen Geschlecht (sex) und dem sozialen oder kulturellen Geschlecht (gender) unterscheidet. Dadurch kann eine

<sup>4</sup> Vgl. SCHROEDER-KURTH, TRAUTE M.: Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Geschlechterdifferenzierung. In: KUHLMANN, HELGA: Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 19-31.

<sup>5</sup> Vgl. GEISEL, SIEGLINDE: Das Pendel schwingt zurück. NZZ 6.7.2004, URL:<http://www.nzz.ch/2004/06/07/fe/page-article9IPSO.htm> [6.7.2004]. Zürich.

<sup>6</sup> Gendermainstreaming ist eine geschlechterpolitische Strategie, um Gleichberechtigung der Geschlechter in Institutionen zu schaffen. Vgl. dazu FREY, REGINA: Gender im Mainstreaming. Geschlechtertheorie und -praxis im internationalen Diskurs, Königstein i. T. 2003.

stillschweigende Festschreibung bzw. ein Kausalzusammenhang von Männlichkeit und Weiblichkeit auf angeblich unhintergehbare biologische und/oder epistemologische Gegebenheiten überwunden werden.

Ging es zunächst darum, durch die bewusste Unterscheidung von Sex und Gender auf die gesellschaftliche und kulturelle Konstruktion von Geschlechtsidentität aufmerksam zu machen, geht es mittlerweile um eine grundlegende Kritik an essentialistischen Vorstellungen einer unverrückbaren, primären oder originalen Beschaffenheit von Natur, Geschlecht und Identität überhaupt.<sup>7</sup> So kommt es zu der Theorie, die geschlechtliche Dimension des Menschen sei ein „freischwebendes Artefakt“, keine Eigenschaft von Personen oder Körpern, sondern eine „kulturelle Konstruktion“ ein „selbstproduziertes Phänomen“, das erst durch Eingewöhnung und Wiederholung als Wirklichkeit gestiftet wird, so Judith Butler.<sup>8</sup>

Mit Sigmund Freuds berühmter Frage „Wie wird man eine Frau?“<sup>9</sup> und der damit verbundenen Dynamisierung des Geschlechtscharakters beginnt sich ein Riss im für die bürgerlichen Geschlechtertheorien fundamentalen und tragenden Zusammenhang von Natur und Kultur abzuzeichnen. Mit der Feststellung, dass sich zwischen die biologische Veranlagung einerseits und das Faktum, als eine Frau oder ein Mann zu existieren, andererseits eine Geschichte schiebt, ist die Möglichkeit eröffnet, die Geschichtlichkeit der Geschlechtscharaktere als solche in den Blick zu bekommen.

Die Naturseite und Kulturseite der geschlechtlichen Existenzweise lösen sich aus ihrem starren, bis dato nicht problematisierten Zusammenhang. Dieser hatte darin bestanden, die gesellschaftlichen Formationen, in welche sich männliche und weibliche Lebensentwürfe kleiden, ausschließlich als den natürlichen Ausdruck einer naturwüchsig determinierten, biologisch fundierten Geschlechtsidentität zu verstehen. Die aktuellen Debatten um Sex und Gender sind genau in diesem Spannungsfeld angesiedelt, das sich eröffnet, wenn der Ursache-Wirkung-Zusammenhang zwischen Geschlechtskörper (Sex) auf der einen Seite und sozialer geschlechtlicher Existenzweise (Gender) auf der anderen Seite fraglich wird.

Simone de Beauvoir<sup>10</sup> hatte die Sicht eröffnet, dass der ideologische Kern bürgerlicher Geschlechtertheorien als Naturalisierung durchschaubar ist, d. h. als Ausstattung eines sozioökonomisch und kulturell Entstandenen mit den Attributen

<sup>7</sup> Vgl. BRAUN, CHRISTINA VON: Gender, Geschlecht und Geschichte, in: BRAUN/STEPHAN, Gender-Studien, 10-51.

<sup>8</sup> Die Geschlechterkategorie wird „durch wiederholte Akte gestiftet“, so JUDITH BUTLER in: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1992, 183. Vgl. dazu auch DOYE, SABINE/HEINZ, MARION/KUSTER, FRIEDERIKE (Hg.): Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Reclam, Stuttgart 2002, 475 ff.

<sup>9</sup> FREUD, SIGMUND: 33. Vorlesung: Die Weiblichkeit. In: S. F. Studienausgabe. Bd. 1, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, hg. von MITSCHERLICH, A./RICHARDS, A./STACHEY, J., Frankfurt a. M. 1969, 544-565. Vgl. auch FREUD, SIGMUND: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). In: S. F. Studienausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1972, 37-147.

<sup>10</sup> DE BEAUVOIR, SIMONE: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, aus dem Französischen von AUMÜLLER, ULI und OSTERWALD, GRETE, Neuausgabe, Reinbek bei Hamburg 2000.

des Natürlichen und damit angeblich der Veränderbarkeit Entzogenen. Die Überzeugung, dass in solcher Naturalisierung eine effektive Begründungsstrategie von Macht- und Herrschaftsansprüchen liegt, eint die feministischen Theoriekonzeptionen unterschiedlichster Provenienz bis heute. Welche Konsequenzen aus diesen ideologiekritischen Einsichten zu ziehen sind, bleibt freilich offen und ist Gegenstand von feministischen Kontroversen im ausgehenden 20. und frühen 21. Jahrhundert, wie beispielsweise die Frontstellung zwischen Luce Irigaray und Judith Butler zeigt, zwei feministischen Theoretikerinnen der zweiten Generation.<sup>11</sup>

## 2 „Und Gott schuf sie männlich und weiblich“ – biblisch-theologische Aspekte zum Geschlechterverhältnis

Im ersten, sogenannten priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4a mit dem biblisch-theologischen Kerngedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wird *'ādām* = Mensch/Menschheit wie insgesamt in der Priesterschrift kollektiv und nicht für ein Individuum gebraucht.<sup>12</sup> Der *'ādām* /Mensch, der Ebenbild Gottes sein und über Erde und Tiere herrschen soll (Gen 1,26), wird von vorneherein „männlich und weiblich“ erschaffen (Gen 1,27). Beide Geschlechter werden gesegnet, beide zur Herrschaft bestimmt (Gen 1,28), beide von ihrer Erschaffung an *'ādām* /Mensch genannt (vgl. Gen 5,2). Alle Aussagen über Menschsein und Menschheit beziehen sich gleichermaßen auf beide Geschlechter.

Zweifellos setzt das priesterliche Denken, das in diesen Bibeltexten zum Tragen kommt, sonst und insbesondere im engeren Bereich des Kultus die im 5. Jahrhundert übliche patriarchale Rollen- und Machtverteilung voraus. Und doch ist hier eine Analogie zu vielen Menschenrechts- und Verfassungsbestimmungen der Neuzeit erkennbar, die eine grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter formulieren. Nicht zu bezweifeln ist auch, dass für die Priesterschrift die Zweigeschlechtlichkeit unmittelbar zur Erschaffung des Menschen gehört. Nach dieser Auffassung kann es ein ‚Wesen des Menschen‘ abgesehen von seiner Existenz in Geschlechtern nicht geben.<sup>13</sup> Insofern ist es erstaunlich, dass die Geschlechterproblematik in vielen theologischen Anthropologien ausgeblendet wird.<sup>14</sup>

Vgl. dazu HEINZ, MARION: Humanistischer Feminismus, in: DOYE/HEINZ/KUSTER, Philosophische Geschlechtertheorien, 422-429.

<sup>11</sup> Vgl. IRIGARAY, LUCE: Die sexuelle Differenz. In: DIES., Ethik der sexuellen Differenz. Aus dem Franz. von RAJEWSKY, XENIA, Frankfurt a. M. 1991; BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerik. von Katharina Menke, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>12</sup> Zur Priesterschrift, seiner Schöpfungstheologie und dem Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen vgl. MATHYS, HANS-PETER: Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, BThSt 33, Neukirchen-Vluyn 1998; vgl. auch ZENGER, ERICH U. A. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>5</sup>1995, 99-123 und 156-175.

<sup>13</sup> Vgl. dazu WESTERMANN, CLAUDIUS: Genesis (BKAT I/1, Gen 1-11), Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1999, 221.

<sup>14</sup> Die Problematik geschlechtsvergessener theologischer Anthropologien thematisiert HEIKE WALZ. Vgl. DIES.: Und Gott schuf sie – jenseits von Mann und Frau? Geschlechtsreflexive theo-

In Gen 2-3, dem zweiten Schöpfungsbericht bzw. der Paradieserzählung, wird überliefert, wie und warum es aus einem ursprünglichen Zustand (Gen 2) zu dem in der Gegenwart allen bekannten Zuständen Gen (3, 14–24) gekommen ist. Die bleibende Bedeutung dieser biblischen Überlieferung liegt darin, dass die erfahrbare Zwiespältigkeit menschlicher Existenz begründet wird. Das, was Gott ursprünglich wollte, und das, was der Mensch als schweres, selbst verschuldetes Schicksal tragen muss, liegen unauflöslich ineinander.

Insbesondere für das Verhältnis der Geschlechter wird diese Zwiespältigkeit ausgedrückt, wenn es in Gen 3, 16 an die Frau gewandt, heißt: „Nach deinem Mann steht dein Verlangen, er aber wird über dich herrschen.“ Der erste Teil des Satzes nimmt all das aus der Sicht der Frau auf, was in Gen 2 über engste Zusammengehörigkeit und positives aufeinander Bezogen sein der Geschlechter gesagt wird. Der zweite Satzteil fasst die soziale und weitgehend auch rechtliche Realität in der Gegenwart der Erzählung zusammen.

Diese Herrschaft des Mannes über die Frau ist aber weder Naturrecht noch Schöpfungsordnung, sondern Folge der Sünde und der Entfremdung von Gott. Der ursprüngliche Wille Gottes in Bezug auf das Verhältnis der Geschlechter zielt auf etwas anderes, auf eine „Hilfe wie ihm gegenüber/entsprechend“ (2, 18.20), wobei der – in keiner Weise abwertende, weil sonst in der alttestamentlichen Überlieferung meist auf das Handeln Gottes zielende<sup>15</sup> – Begriff der Hilfe (hebr. *‘ezær*) auf ein gleichwertiges oder überlegenes Gegenüber bezogen wird.

Gott entnimmt im Schöpfungsvorgang dem *’ādām*/Mensch im Tiefschlaf einen „Teil“ (*’el’ā*), um daraus die Frau zu formen. Näher als die Übersetzung „Rippe“ liegt die im AT verbreitete Bedeutung „Seite“, im Sinne der Seite eines Gegenstandes wie der Lade (Ex 25, 12) oder der Flanke eines Berges (2Sam 16, 13). Dann aber ist an die eine „Seite“ des ursprünglichen des *’ādām* gedacht, so etwas wie die „bessere Hälfte“. Aus diesem lebenden Material „baut“ Gott die Frau; sie ist also im Wortsinne „Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“ wie der *’ādām* mit einer mehrfach belegten Verwandtschaftsformel sagt (2, 23). Erst nach der Erschaffung der Frau wird vom *’ādām* als Mann (*’išch*) gesprochen.

Auffällig ist an dieser Überlieferung eine gegenläufige Bewegung. Einerseits wird die Intention verfolgt, engste Zusammengehörigkeit und Gleichrangigkeit von Frau und Mann als Gegenbild zur Herrschaft des Mannes in der Gegenwart darzustellen, andererseits ist eine durchgängige Nachrangigkeit des Weiblichen als „zweites Geschlecht“ im erzählten Vorgang erkennbar. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass Gen 2-3 einer patriarchalen Erzählkultur entstammt.<sup>16</sup>

---

logische Anthropologie, in: AUS DER AU, CHRISTINA (Hg.): Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 63-86.

<sup>15</sup> Vgl. KESSLER, RAINER: Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2, 18.20 und das biblische Verständnis von Hilfe, DBAT 24, 1987, 120-126.

<sup>16</sup> Vgl. dazu DOHMEN, CHRISTOPH: Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext anthropologischer Aussagen von Gen 1-3, JCSW 34 (1993), 152-164. DERS., Schöpfung und Fall.

In der Wirkungsgeschichte gibt es kaum Bibeltexte, die einen so großen Einfluss auf die Verhältnisbestimmung der Geschlechter gehabt haben, wie Gen 1-3. Vor allen Dingen die frühjüdische Apokalyptik (Jubiläenbuch; äthiopisches Henochbuch), aber auch die frühjüdische Weisheit (Jesus Sirach) begründen mit ihrer Rezeption von Gen 1-3 eine Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts. Jesus Sirach verankert seine Anthropologie schöpfungstheologisch, Sein und Bestimmung des Menschen leiten sich für ihn aus der uranfänglichen Erschaffung des Menschen durch Gott ab.<sup>17</sup> Offenkundig gilt aber das, was Jesus Sirach über den Menschen sagt, nur für den Mann, nicht für die Frau.<sup>18</sup> Während seine Weisheit in der Gottesfurcht liegt, erweist sie sich als weise, wenn sie ihren Ehemann ehrt; für sie ist somit ihr Mann die Instanz, an der sich nicht nur ihr Verhalten diesem gegenüber, sondern auch ihr Verhalten Gott gegenüber bemisst.<sup>19</sup> Mit dieser religiösen Untermauerung seiner patriarchalen Weltansicht geht Jesus Sirach einen Schritt über die älteren alttestamentlichen Weisheitsschriften hinaus, deren Menschenbild ebenfalls androzentrisch geprägt ist, ohne diese Verengung auf den Mann aber theologisch zu überhöhen.<sup>20</sup> Rezeptionsgeschichtlich besonders bedeutsam und prägend<sup>21</sup> wurde in diesem Zusammenhang die Vorstellung, dass allein der Mann Adam als Bild Gottes geschaffen ist und die Frau, Eva, verantwortlich für Sünde und Sterblichkeit der Menschheit ist.<sup>22</sup>

Paulus knüpft in 1Kor 11 mit der Reihenfolge: Gott – Christus – Mann – Frau an diese Hierarchisierung in der Auslegungstradition von Gen 1-3 an. D. h. auch er verknüpft die Auslegungsgeschichte von Gen 2 und 3, die Erschaffung der Frau aus dem Mann und darum die Vorordnung des Mannes, mit der Auslegungstradition von Gen 1 und den Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Paulus bleibt damit hinter der Aussage von Gen 1, 27 zurück, insofern der Frau in 1Kor 11, 7 eine eingeschränkte Gottebenbildlichkeit zugesprochen wird. Besonders deutlich wird das auch noch einmal in 1Tim 2, 8-15, wo die Ursünde im

---

Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, SBB 17, Stuttgart 1988.

<sup>17</sup> Zur Anthropologie des Buches Jesus Sirach und zum Verhältnis der Geschlechter vgl. SCHELENBERG, ANNETTE: „Was ist der Mensch und wozu taugt er?“ Alttestamentliche Anthropologie in der Rezeption Ben Siras, in: AUS DER AU, CHRISTINA (Hg.): Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2001, 23-40, insbesondere: 28-31.

<sup>18</sup> Deutlich zeigt das ein Vergleich von Jesus Sirach 21, 11 und 26, 26.

<sup>19</sup> Vgl. WISCHMEYER, ODA: Theologie und Anthropologie im Sirachbuch, in: EGGER-WENZEL, R. (Hg.): Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001, BZAW 321, Berlin/New York 2002, 18-32, hier: 26-28.

<sup>20</sup> Vgl. dazu SCHROER, SYLVIA: Der eine Herr und die Männerherrschaft im Buch Jesus Sirach. Frauenbild und Weisheitsbild in einer misogynen Schrift, in: DIES.: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 96-109, hier: 106f.

<sup>21</sup> Im Judentum und im Neuen Testament (vgl. 1Kor 11, 3; 1Tim 2, 14) wird dieser Gedanke weiter rezipiert. Vgl. dazu KÜCHLER, MAX: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im Antiken Judentum, NTOA 1, Freiburg i. Br./Göttingen 1986, 32-52.

<sup>22</sup> Vgl. Sir 25, 31.

Anschluss an Sir 25, 24 auf das weibliche Geschlecht bezogen und mit der Reihenfolge der Schöpfung in Gen 2 eine Rangfolge der Geschöpfe begründet wird. An anderen Stellen wiederum findet sich bei Paulus eine Überwindung der geschlechtlichen Unterschiede wie etwa in Gal 3, 28, wo die vertikale *Christuscommunitas* die Geschlechterpolarität annulliert und eine geschlechtliche Parität die neue Gemeinschaft in Christus bestimmt.<sup>23</sup> Die paulinische Haltung zum Verhältnis der Geschlechter ist somit von einer eigentümlichen Ambivalenz gekennzeichnet, wie insbesondere ein Vergleich von Gal 3, 28 mit 1Kor 11, 2-16 zeigt. Als Zwischenfazit wird man festhalten dürfen, dass die Dynamik und Vielgestaltigkeit der biblischen Überlieferungen zur Verhältnisbestimmung der Geschlechter in Auslegungstraditionen reduktionistisch unterlaufen wurde.

Grundlegend und perspektivreich für eine theologische Anthropologie im Kontext der Gender-Studien ist nicht zuletzt, dass im Schöpfungsbericht in Gen 2, 7 die Gesamtwirklichkeit des Menschen Geschlechterübergreifend als „lebendige Seele“, (*nefesch chaja*), bezeichnet wird. Nach dieser Vorstellung ist die Seele nicht nur Lebensprinzip des Leibes, sondern sie ist der beseelte Leib selbst, das Lebewesen als Ganzes. Es gibt hier keine Abwertung des Leiblichen, keinen Dualismus von Leib und Seele. Zum Ich-Sein des Menschen gehört die Leibhaftigkeit seines Daseins. Der Mensch hat nicht eine, sondern er wird zu einer lebendigen Seele. Er hat nicht zuerst und zunächst seinen Leib als Objekt oder gar als ein Mittel, sondern er ist sein Leib. Der Leib ist Träger meiner Subjektivität. Wenn er verschwindet, verschwinde Ich. Der Leib ist somit nicht nur die Gestalt, in der ich bin. Der Leib ist die Weise, in der ich da bin. Und er ist immer auch die Erschlossenheit eines individuellen Menschen zur Welt. In der Wahrnehmung dieser unauflösbaren Verschränkung von Seele und Leib, Selbst und Leib, belebt durch den Geist Gottes, ist eine naturalistische Perspektive im Blick auf das Wesen des Menschen ebenso ausgeschlossen wie eine geistphilosophische, der Dualismus Immanuel Kants<sup>24</sup> ist ebenso vermieden wie der Monismus Gottfried Herders<sup>25</sup>.

### 3 Geschlechtertheorien in Philosophie- und Theologiegeschichte

Platon und Aristoteles sind es, welche die weitere Theoriebildung grundlegenden konträren Standpunkte zum Thema Geschlechterdifferenz und Geschlechterordnung philosophisch ausformuliert haben – mit nachhaltigen Auswirkungen auf die theologische Anthropologie, wie im Folgenden kurz skizziert werden soll.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Vgl. dazu STRECKER, CHRISTIAN: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999, 383-390.

<sup>24</sup> Vgl. KANT, IMMANUEL: Vorlesungen, Hg. v. d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V, Vorlesungen über Metaphysik, 224-225.

<sup>25</sup> HERDER, JOHANN GOTTFRIED: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. v. M. BILLACKER (Werke in zehn Bänden, Bd. 6), Frankfurt /M. 1989, 116-165 (4. Buch). 193-199.336-345.

<sup>26</sup> Vgl. DOYE, SABINE/HEINZ, MARION/KUSTER, FRIEDERIKE: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2002.

In expliziter Gegenbewegung zu zeitgenössischen Auffassungen und zur historischen Realität liefert Platon im fünften Buch seines Werkes ‚Staat‘<sup>27</sup> eine raffinierte Begründung für die These der Gleichheit der Naturen von Mann und Frau. Aristoteles hingegen behauptet die Unterlegenheit der weiblichen Lebewesen. Für Platon ist das richtige Verhältnis der Geschlechter ein politisches Problem, das unter Zugrundelegung der für die politische Ordnung allgemein maßgeblichen Prinzipien zu lösen ist. Fundamental in diesem Sinne ist das der teleologischen Seinsordnung entsprechende Prinzip der Gerechtigkeit, demzufolge jeder das Seinige, das ihm eigene *ergon*/Werk zu verrichten hat und jeder gemäß der Qualität seines *ergon* einem der Stände der *polis*/des Staates zugewiesen wird. Die entscheidende Frage bezüglich des Verhältnisses der Geschlechter lautet daher, ob es eine spezifische Natur der Frau bzw. des Mannes und dementsprechend geschlechtsspezifische Fähigkeiten und Tätigkeiten gibt oder nicht. Die platonische Antwort, der zufolge die Geschlechterdifferenz allein in Hinsicht auf die Fortpflanzung, nicht aber in Hinsicht auf die Verfasstheit der Seele, d. h. die spezifisch menschliche Natur relevant ist, impliziert die Zulassung von Frauen zu allen Ständen je nach Beschaffenheit ihrer individuellen Natur.

Das platonische Modell einer hierarchisch gegliederten *polis*, in der der Rang der individuellen Natur den Stand eines Menschen definiert, wird von Aristoteles zugunsten einer egalitär verfassten politischen Gemeinschaft aufgegeben.<sup>28</sup> Die *polis* ist nach Aristoteles die politische Gemeinschaft freier und gleicher Bürger, die sich prinzipiell in der Funktion des Herrschens abwechseln können und sollten. Das Prinzip der Herrschaft der Besten wird im Raum der *polis* als Folge der Absenz von Rangunterschieden irrelevant. In der politischen Philosophie des Aristoteles entscheidet dieses Prinzip nicht über die Positionierung von Menschen in der *polis*, sondern über die Zulassung von Menschen zur *polis*. Denn zum Bürger taugen nur diejenigen, deren Seele von so exzellenter Verfassung ist, dass sie zum Vorstand eines Hauses qualifiziert und d. h. zugleich ökonomisch unabhängig sind. Das Haus ist die Gemeinschaft, deren Zweck die Lebenserhaltung ist, und nur der Haushaltsvorstand kann an dem auf Realisierung des guten und tugendhaften Lebens ausgerichteten Bereich des Politischen partizipieren.

Von der *polis* unterscheidet sich das Haus nicht nur durch die andersartige Zwecksetzung dieser Gemeinschaft, sondern auch durch seine hierarchische Verfasstheit. Gemäß dem Prinzip der Herrschaft des Besseren über das Minderwertige entscheidet sich, welche Position ein Mensch im Herrschaftsverband des Hauses einnimmt. Ist die Seele eines Menschen in der Weise defizient, dass er weder in der Lage ist, die für das häusliche Leben relevanten Zwecke zu setzen,

<sup>27</sup> PLATON: Werke in acht Bänden, griech./dt., hg. v. GUNTHER EIGLER, Bd. 4: Der Staat, bearb. von KURZ, DIETRICH, dt. Übersetzung von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1971.

<sup>28</sup> Vgl. zum Folgenden HEINZ, MARION: Die Trennung von oikos und polis, in: DOYE/HEINZ/KUSTER, Geschlechtertheorien, 94-99.100-113.

noch die für die Realisierung der Zwecke geeigneten Mittel zu beschaffen, ist er unfrei bzw. Werkzeug des Hausherrn.

Dass Frauen im ehelichen Verhältnis der Herrschaft des Mannes untergeordnet sind, erklärt sich nach Aristoteles aus der Defizienz ihrer praktischen Vernunft, der zufolge deren Herrschaft über den begehrenden Seelenteil unzuverlässig ist. Aus der Unterordnung der Frau unter die Herrschaft des Mannes im Haus folgt eo ipso ihr Ausschluss aus der *polis* als Gemeinschaft der Freien und Gleichen.

Aristoteles liefert das von nachfolgenden Theoretikern in vielfacher Weise abgewandelte Paradigma patriarchaler Ordnung, dessen Grundstruktur, männliche Herrschaft im Haus als Voraussetzung des Bürgerstatus, bis zu Kants Rechtsphilosophie in Geltung bleibt. Im Folgenden führe ich drei Modelle zum Verhältnis der Geschlechter mit Hinweisen zu ihrem philosophischen „Unterbau“ vor.

### 3.1 Das Modell der Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann

Natürlich wird diese Subordinations-Hypothese in der Form, wie von Aristoteles begründet, nicht mehr vertreten. Sie war aber in der theologischen Anthropologie über einen langen Zeitraum durch die Rezeption aristotelischen Denkens bei Thomas von Aquin bestimmende Geschlechtertheorie. Thomas hat die aristotelische Philosophie unter der Prämisse rezipiert, dass sich die Vereinbarkeit von christlicher Heilsbotschaft und kirchlichen Dogmen mit der philosophischen Tradition der Antike auf vernünftige Weise zeigen lasse. Er verändert die aristotelische Geschlechtertheorie insofern, als er die Differenz zwischen *oikos* und *polis* ignoriert. Ein jedes Seiende ist gut (*omne ens est bonum*), und zwar in dem Maß, in dem es teilhat am höchsten Gut, dem *summum bonum*, dem ein jedes Seiendes sein Gutsein verdankt, in dem Maße also, in dem es die seinem Rang in der Schöpfungsordnung entsprechende Wesensbestimmung erfüllt.

Thomas vertritt in seiner *Summa*<sup>29</sup> zwei gegensätzliche Thesen über den Status des weiblichen Geschlechts: 1. Die Frau ist dem Mann gleichgestellt. 2. Die Frau ist dem Mann notwendig untergeordnet. Der die praktische Philosophie der griechischen Antike kennzeichnende Primat des Handelns (*praxis*) vor der Arbeit (*poiēsis*) gilt auch für Thomas: die höchste Wertschätzung verdient nicht die Tätigkeit, die sich auf einen von außen gegebenen Stoff bezieht, an den die Form sich verliert, die Tätigkeit also, die ihren Zweck im hervorgebrachten Werk hat, sondern diejenige deren Zweck in der Betätigung selber liegt und die reiner Tätigkeitsvollzug ist. Vor diesem Hintergrund versucht Thomas den unterlege-

<sup>29</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica* [1265-1273] II, Bd. 7, Quaestio 92+93. Vgl. dazu PESCH, OTTO HERMANN: *Thomas von Aquin. Grenzen und Größen mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988, 208-227.

nen Status des weiblichen Geschlechts mit Hilfe biblischer Argumente zu zementieren. Gott hat die Frau zwar selbst und unmittelbar geschaffen, doch nicht aus demselben Stoff wie den Mann, aus Lehm, sondern aus Adams Rippe. So wie Gott Ursprung des Weltalls ist, so ist Adam, der Mann, Ursprung des gesamten Menschengeschlechts. Der Mann ist ausschließlich und unmittelbar Gott unterstellt und reflektiert somit das Bild Gottes direkter. Die Unterordnung der Frau ergibt sich bei Thomas aus der Ordnung der Natur und ist nicht – wie die biblischen Texte nahelegen – eine Konsequenz des Sündenfalls.

Andererseits vertritt Thomas im Anschluss an den von Augustin ausgeführten Gedanken von der doppelten Bürgerschaft des Menschen in der *civitas dei* (Gottesstadt) und der *civitas terrena* (irdische Stadt), dass die Gemeinschaft der Christen in Gott die *communitas civilis* (menschliche Gemeinschaft) und ihre hierarchische Ordnung transzendiert. Danach gilt, dass auch das weibliche Geschlecht der *communitas divina* (göttliche Gemeinschaft) zugehört und damit dem Mann gleichgestellt ist. Dass Thomas damit nichts Widersprüchliches behauptet erkennt man, wenn man die Zuordnung beider Thesen zu verschiedenen Bereichen beachtet: Während in der Ordnung der Natur und in unserem diesseitigen Leben eine klare Hierarchie gilt, nach der der Mann der Frau in nahezu allen Bereichen übergeordnet ist, ist der Zustand nach der Wiedergeburt durch eine völlige Gleichwertigkeit der Geschlechter gekennzeichnet. Auch wenn Thomas von einer Gleichstellung der Geschlechter nach der Wiedergeburt ausgeht, hat dies im Rahmen seiner Ausführungen keinerlei Konsequenzen für die gesellschaftliche und soziale Rolle der Frau im Diesseits. Ihre Unterworfenheit wird vielmehr theoretisch zementiert, indem nicht nur ihre vermeintliche biologische Minderwertigkeit, insbesondere ihre passive Rolle im Zeugungsakt betont wird, sondern diesem biologistischen Argument ein theologisches zur Seite gestellt wird, indem Thomas die Schöpfungsberichte entsprechend interpretiert. Beispiele für die praktischen Konsequenzen der so bestimmten Geschlechterhierarchie finden sich im zweiten Teil der Summa reichlich, so etwa das Verbot für Frauen, öffentlich zu lehren oder zu predigen.<sup>30</sup>

Auch wenn die Subordinationsthese in der Form wie von Aristoteles begründet und von Thomas von Aquin theologisch abgesichert als Geschlechtertheorie kaum noch vertreten wird, besteht kein Zweifel, dass in vielen gemäßigten Theorien einer sogenannten „natürlichen Hierarchie“ zwischen Mann und Frau implizit oder explizit ein Moment der Unterordnung der Frau unter den Mann eine Rolle spielt. Nicht überall, wo eine metaphysische oder biologische Minderwertigkeit der Frau abgelehnt wird, ist auch schon das Modell „Unterordnung“ in seinen Konsequenzen überwunden. Dies lässt sich z. B. an der Konzeption des reformierten Theologen Emil Brunner<sup>31</sup> aufzeigen. Der Mann gilt ihm als der

<sup>30</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae [1265-1273] II, Quaestio 177, Art. 2.

<sup>31</sup> Vgl. BRUNNER, EMIL: Der Mensch im Widerspruch, Zürich 1965; DERS., Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Bd. 2, Zürich 1972.

freie und schöpferische Geist. Die christliche Umwertung aller Werte müsse die schöpfungsgegebene Unterordnung der Frau als gegenseitigen Dienst verstehen, der allerdings erst in der Ewigkeit realisiert werde, wo es keine Unter- und Überordnungen mehr gebe.

### 3.2 Das Modell der Polarität von Mann und Frau

Dieses Paradigma besagt, dass beide Geschlechter auf derselben Beziehungsebene stehen, aber einander in Form einer Polarität spannungsvoll entgegengesetzt sind. Mann und Frau haben denselben Rang; eine Minderwertigkeit ist durch die prinzipiell gleiche Seins- und Ranghöhe ausgeschlossen. Jedes Geschlecht hat seine spezifischen Merkmale und braucht das jeweils andere Geschlecht zur Ergänzung und zur Ganzheitlichkeit. Der biologische Unterschied darf nicht überschätzt werden, gesellschaftliche und kulturelle Unterschiede sind größer. Dennoch sind die Geschlechter eigens geprägt, „im Biologisch-Psychologischen [gibt es] Zeugnisse für eine seinsmäßige Verschiedenheit der Geschlechter [...], die man nicht nur auf gesellschaftlich erzwungene oder kulturgeschichtlich gewachsene ‚Rollen‘ zurückführen kann [...] Vieles, was sich als Unterschied darbietet, unterliegt dem sozialen Wandel. Aber es lassen sich grundsätzlich auch Differenzen in Verhalten, Wahrnehmung, Körperbau und Physiologie nachweisen.“<sup>32</sup> So verstanden machen Mann und Frau zusammen den ganzen Menschen aus, ihre „naturhafte“ Verschiedenheit macht die Gleichwertigkeit erst möglich.

Vor allem die Romantik und der Idealismus haben seit dem Ende des 18. Jahrhunderts dieses Modell begünstigt. Seit der Romantik werden die Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht herkömmlich als Gegensatzpaare gefasst: Seele und Leib, Geist und Körper oder Materie, Verstand und Begehren, Vernunft und Gefühl, Kultur und Natur, Transzendenz und Immanenz, Öffentlichkeit und Privatheit, Aktivität und Passivität, Handeln und Leiden, Erhabenheit und Schönheit, Substanz und Akzidenz. Neben der Gefahr, die gegensätzlichen Pole hervorzuheben und zu idealisieren, kann die Beschreibung „gleichwertig, aber verschieden“ zur Ungleichheit führen.

Das Polaritätsmodell steht in der Gefahr, die Andersheit der Frau als Unterlegenheit und Unterordnung zu erfassen. Denn „diese Andersheit wird gewiss zweideutig erlebt, also immer auch als Gefahr, und deshalb bekämpft“<sup>33</sup>. Auch wenn Gleichwertigkeit und Partnerschaft verbal stark betont werden, birgt dieses Modell doch die Gefahr die in sich, zwar die Ebenbürtigkeit von Frauen hervorzuheben, sie aber einseitig am Mann zu messen und immer ein „aber“ anzu-

<sup>32</sup> LEHMANN, KARL: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: SCHNEIDER, THEODOR (Hg.): Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg i. Br. 1989, 53-73, hier: 65.

<sup>33</sup> BACHL, GOTTFRIED: Das Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken. In: GORDAN, PAULUS (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Graz 1989, 27-49, hier: 32f.

fügen. Im Geschlechterverhältnis hat diese Position häufig dazu geführt, dass Männer festlegen, inwiefern Frauen „anders“ im Sinne der „Ergänzung“ sind. Frauen werden so auf die den Mann und die „männlichen“ Eigenschaften ergänzenden Rollen der Mütterlichkeit und Fürsorge für Haushalt, Mann und Kinder usw. festgelegt, was darüber hinaus noch biologisch abgeleitet und begründet wird. Hier droht m. E. die Gefahr einer dualen Anthropologie.

Es wird durchaus der Versuch unternommen, die unaufgebbare Gleichwertigkeit von Mann und Frau als Menschen mit einer ebenso unaufgebbaren Verschiedenheit auszubalancieren, wobei die Balance freilich nicht immer gehalten werden konnte. Das lässt sich trefflich an der bürgerlichen Geschlechtertheorie von Jean-Jacques Rousseau zeigen<sup>34</sup>. Sein für die Moderne klassisch zu nennendes Geschlechterparadigma konnte sich nicht zuletzt deshalb in seiner Grundstruktur unverändert bis in die jüngste Gegenwart erhalten, weil es erlaubt, an die Tradition der aristotelischen *oikos*-Lehre anzuknüpfen. Mit einem rhetorischen Kunstgriff versteht es Rousseau, im Begriff der Natur einerseits an den naturrechtlichen Diskurs der Aufklärung anzuknüpfen; sofern er andererseits jedoch in seinem Geschlechterentwurf die „Wirkungsmacht der ‚Natur‘ über die Zuständigkeit des Rechts stellt“<sup>35</sup>, wendet er sich im Grunde genommen gegen den aufklärerischen Rationalismus und dessen Konzeption einer Rechtsnatur als universale Berufungsinstanz des Vernunftrechts und der revolutionären Menschenrechte. Für Rousseau liegt der normative Bezugspunkt der Geschlechterordnung in einer Natur, die das Verhältnis von Mann und Frau als eine Komplementarität von naturwüchsig männlichen und weiblichen Anlagen zu erkennen gibt. Weil diese geschlechtsdifferenzierte, „naturalisierte“ Natur das normative Fundament des Eheverhältnisses liefert, kann die Ungleichheit der Rechtslagen von Mann und Frau in dem Maße als legitim erachtet werden, als sie ihren ungleichen Geschlechtsnaturen korrespondiert und sich nicht länger als illegitime Verletzung ursprünglich gleicher Rechtsansprüche darstellt. Rousseaus Geschlechterentwurf, der als Erfindung des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses gelten darf, ist durch und durch androzentrisch, d. h. auf den Mann hin orientiert. Der Mann hat die Bestimmung, ein guter Bürger zu werden, die Frau hingegen hat die Funktion, die Bestimmung des Mannes zu befördern. Aus der postulierten Verschiedenheit und Komplementarität der Geschlechter folgt nicht deren wechselseitige Zivilisierung hin zu einer von beiden geteilten Form von Bürgerlichkeit, sondern die In-Dienst-Stellung der Frau für die humane und zivile Vervollkommnung des Mannes, wofür sie allerdings unerläss-

<sup>34</sup> ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Emile oder Über die Erziehung* (1762). Herausgegeben und eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von MARTIN RANG. Stuttgart, Reclam, 1963, 719-819 (Fünftes Buch).

<sup>35</sup> VOGEL, URSULA: „Gleichheit und Herrschaft in der ehelichen Vertragsgesellschaft – Widersprüche der Aufklärung“, in: GERHARD, UTE (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, München 1997, 265-293, hier: 286.

lich ist. Dass es die Natur der Frau ist, nur eine Funktion zu sein, aber keine Bestimmung zu haben, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Rousseau im Rahmen der Geschlechterproblematik mit einem äquivoken Naturbegriff operiert. Der Rückgriff auf die Natur befördert im Fall des Mannes Ziele der politischen Emanzipation: nämlich Freiheit und wechselseitige Anerkennung im Konzept der Gleichheit. Im Falle der Frau wird jedoch dasjenige als ihre Natur festgeschrieben, was sie im Rahmen des bürgerlichen Staates als Rolle übernehmen soll, nämlich eine sich ihrer ausschließlichen Pflichten als Gattin und Mutter bewusste Frau zu sein.

### 3.3 Das Modell einer abstrakten Gleichheit der Geschlechter

Dieses neuzeitliche Modell einer abstrakten Gleichheit der Geschlechter kann man nur vor dem Hintergrund der bisher erläuterten Paradigmen voll verstehen. Es wendet sich gegen jede Zuordnung von Mann und Frau, die auf irgendeine Hierarchie hinausläuft, und lehnt die Hervorhebung wesentlicher Unterschiede zwischen den Geschlechtern ab, weil man bereits in der Rede von der „Andersheit“ von Mann und Frau den Ansatz zu einer minderen Einstufung der Frau erblickt. Die sogenannten Unterschiede sind sekundäre Bildungen, die Aufteilung in „typisch männliches“ und „typisch weibliches“ Verhalten ist eine Folge von historischen und kulturellen Prozessen. Formulierungen wie „Wesen“ oder „Bild“ der Frau sind in besonderer Weise suspekt, da man in jeder Herausstellung eines spezifisch weiblichen Verhaltens oder gar einer „Naturanlage“ den metaphysisch und ideologisch überladenen Keim einer faktischen Unterbewertung sehen kann.

Einen Höhepunkt findet dieses Modell in Simone de Beauvoirs Buch „Das andere Geschlecht“. Dort heißt es programmatisch: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet.“<sup>36</sup> In den Augen von de Beauvoir ist die Tatsache des Menschseins unendlich viel wichtiger als alle Besonderheiten, die das Menschenwesen auszeichnen. „In beiden Geschlechtern spielt sich dasselbe Drama von Körper und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab. An beiden nagt die Zeit, beiden lauert der Tod auf, sie sind beide gleich aufeinander angewiesen.“<sup>37</sup> Wer die Frau befreien will, „lehnt es ab, sie auf die Beziehungen, die sie zum Mann unterhält, zu beschränken, leugnet sie aber nicht“<sup>38</sup>. Es geht darum, dass Mann und Frau „jenseits ihrer

<sup>36</sup> DE BEAUVOIR: Das andere Geschlecht, 265.

<sup>37</sup> Ebd., 678.

<sup>38</sup> Ebd., 680 f.

natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich zueinander finden“<sup>39</sup>. Es geht um eine veränderte Gesellschaft, in der die Eigenheit der einzelnen Person – unabhängig von ihrem Geschlecht – respektiert und gelebt werden kann.

In der gegenwärtigen Debatte der feministisch orientierten Theoretikerinnen Judith Butler und Luce Irigaray kommt es zu Frontstellungen um den Stellenwert der Heterosexualität, die u. a. mit ihren unterschiedlichen philosophischen Bezugspunkten zu tun haben.

Beide Autorinnen beziehen sich in ihren Analysen auf poststrukturalistische Autoren und wissen sich in ihren Texten dem methodischen Vorgehen der Dekonstruktion verpflichtet.<sup>40</sup> Orientiert sich Butler in ihren Arbeiten vorrangig an Foucaults Begriff des Diskurses, so bildet bei Irigaray die feministisch motivierte Dekonstruktion der psychoanalytischen Theorie Freuds in ihrer Fortschreibung durch Jacques Lacan den Ausgangspunkt. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Positionen in ihren Umrissen folgendermaßen skizzieren und voneinander abheben: Ist die Geschlechterdifferenz als das Produkt eines hegemonial-heterosexuellen Diskurses entlarvt, so kann die theoretische wie praktische Alternative nur in einer subversiven Pluralisierung von Geschlechtsrollen bestehen, deren tatsächliche Anzahl und spielerische Ausgestaltungsmöglichkeiten prinzipiell offen sind – so Butler. Dagegen behauptete Irigaray, die Tatsache, dass die Geschlechterdifferenz sich bislang unter den deformierenden Bedingungen eines hegemonial-patriarchalen Diskurses realisiert habe, mache es nötig, sie als eine tatsächliche Differenz unbeschadet männlicher Vorherrschaft theoretisch und praktisch zu etablieren.

#### 4 Geschlechtsreflexive Perspektiven theologischer Anthropologie: Gemeinsam Bild Gottes in Differenz und Anerkennung

Worin könnten mögliche Ansätze einer Anthropologie des Geschlechts liegen, die Geschlechterunterschiede und die Gleichheit der Geschlechter zugleich wahren? Wenn man in der Perspektive der theologischen Anthropologie auf der Verschiedenheit der Geschlechter und damit auch auf einem jeweiligen „Eigenwert“ von Frau und Mann sein besteht, dann erhebt sich die Frage, wie man eine solche Sicht begründen und auf empirische und philosophische Sichtweisen beziehen kann. Dazu will ich abschließend mit fünf Thesen Stellung nehmen, die ich teilweise noch kurz erläutere.

<sup>39</sup> Ebd., 681.

<sup>40</sup> Vgl. IRIGARAY, LUCE: Die sexuelle Differenz. In: DIES.: Ethik der sexuellen Differenz. Aus dem Franz. von XENIA RAJEWSKY, Frankfurt a. M. 1991; BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991. Zur philosophiegeschichtlichen Verwurzelung vgl. KUSTER, FRIEDRIKE: Kontroverse Heterosexualität, in: DOYE/HEINZ/KUSTER, Geschlechtertheorien, 448-456.

4.1 Der Spielraum der sozio-kulturellen Gestaltungs- und Einwirkungsmöglichkeiten ist erheblich weiter, als man in der theologischen Anthropologie lange gesehen hat.

Die rein biologischen, neurophysiologischen und psychologischen Differenzen dürfen nicht überschätzt und daraus entstandene Engführungen sollten überwunden werden. Dies kann nur gelingen, wenn wir zu einer differenzierten Wahrnehmung von Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzeptionen kommen. Das Geheimnisvolle, Unabgeschlossene und Prozesshafte menschlicher Existenz rückt in den Vordergrund. Die gesellschaftlich und kulturell bestimmten Unterschiede sind größer, als man über Jahrhunderte angenommen hat. Es gibt keine Natur ohne geschichtlich gewachsene Kultur, keinen Bios ohne gesellschaftliche Organisation und kein Wesen ohne eine bestimmte Situation, d. h. die empirischen Ergebnisse müssen immer gedeutet und auf eine geisteswissenschaftliche Konzeption bezogen werden. Es ist wichtig zu entdecken, dass es einen Zusammenhang zwischen Natur und Kultur gibt, der es nicht möglich macht, biologische Fakten jenseits ihrer kulturellen Deutung und Prägung wahrzunehmen. In der Tat gibt es keinen geschlechtsneutralen Beobachter, sondern nur Männer und Frauen mit jeweils ihren Deutungen und Wertungen. Alle Verhältnisbestimmungen zwischen den Geschlechtern sind mit bestimmten Bildern vom Mann-Sein und Frau-Sein verbunden.

4.2 An der Differenz der Geschlechter und ihrer leiblichen Grundlage als biologische und symbolische Gegebenheit ist festzuhalten.

Auf welcher Ebene und aus welcher Perspektive könnte es angemessen sein, über Geschlechterunterschiede zu sprechen und sie möglicherweise zu kultivieren? Die schöpfungstheologische Unterscheidung von „männlich“ und „weiblich“ ist vielleicht am ehesten bei der grundlegendsten körperlichen Differenz anzusetzen, dass Frauen prinzipiell durch die Konstitution ihres Körpers in anderer Weise auf die biologische Reproduktion bezogen sind als Männer. Wie viele Gleichheits-Nachteile die Disposition zur Reproduktion für Frauen auch im Laufe der Jahrhunderte verursacht haben mag, sie ist zugleich und jedenfalls Teil eines Eingeschriebenseins in die materielle und biologische Welt. Jean-Francois Lyotard hat vor Jahrzehnten aufbauend auf dieser elementaren leiblichen Differenz als eine zentrale Dimension des Frau-Seins das Potential hervorgehoben, zentrale Momente der eigenen Existenz – vor allen natürlich den möglichen Moment einer Geburt – durch eine Wahrnehmungsschicht des Schmerzes zu erleben.<sup>41</sup> Damit identifizierte er es als eine weibliche Stärke, die Welt der Gegenstände und die Welt der Ideen viel weniger als in einen Geist/Körper-Dualismus polarisiert zu erfahren, als dies bei Männern der Fall ist. Die Welten der Gegenstände und die Welten der Gedanken sind für Frauen schon immer mit dem

---

<sup>41</sup> Vgl. dazu LYOTARD, JEAN FRANCOIS: *Le différend*, Paris 1983.

eigenen Körper und seinem Eingeschriebensein in den Kosmos vermittelt. Lyotard hob es als einen männlichen Gestus hervor, die Welt – wiederum aus einer gewissen physischen Distanz – in beweglicher Perspektive zu beobachten, so wie der Scheinwerfer eines Leuchtturms die um ihn liegende Welt aus dauernd sich verändernden Richtungen ins Licht setzt.

In Bezug auf Verhaltensweisen, Neigungen und Veranlagungen gilt es allerdings zu sehen, dass diese einer leiblichen Grundlage entsprechen, wobei eindeutig festzuhalten ist, dass im geschlechtsspezifischen Verhalten und Erleben von Individuen – einmal stärker, einmal schwächer ausgeprägt – sowohl „männliche“ als auch „weibliche“ Züge zu finden sind.<sup>42</sup> Mit Simon Baron-Cohen könnte man sagen, dass Männergehirne zwar eher systemorientiert und Frauengehirne mehr auf Empathie ausgerichtet sind, doch jeder Mensch seine ganz individuelle Mischung hat.<sup>43</sup> Bei aller grundsätzlich bisexuellen Organisation auch bei sich eindeutig ihrem Geschlecht zugehörig fühlenden Frauen und Männern gibt es jeweils Männliches und Weibliches. Zum Teil ist dies genetisch bedingt als Anlage, zum Teil ist es erworben oder unter bestimmten biologisch-physischen und soziokulturellen Einflüssen entwickelt. Deshalb darf man „weiblich“ und „männlich“ nicht als sich ausschließende Gegensätze verstehen. Es gibt auch im Blick auf die Geschlechtsentwicklung gemeinsame Ur-Anlagen, die sich erst speziell männlich oder weiblich herausbilden. Bei aller Verschiedenheit ist Mann- oder Frausein immer zugleich ein Menschsein, sodass kein Geschlecht bestimmte Charakteristika exklusiv besitzt.

Es bleibt die Frage, wieso körperliche Differenz und Geschlechtlichkeit kulturell mit Über- oder Unterordnung verknüpft sind. Es bleibt die Erfahrung, die bereits in den biblischen Schöpfungstexten theologisch bedacht wird: Das Verhältnis zwischen Frauen und Männern ist gestört, die Ursachen dafür sind vielfältig, sie sind von Menschen gemacht und damit auch veränderbar.

4.3 Der Prozess der Identitätsbildung benötigt die Abgrenzung und das Eingebunden sein, braucht einerseits Anerkennung als eigenständige Person und andererseits Zugehörigkeit.

Heutiges psychoanalytisches Wissen kann davon ausgehen, dass „die Kern-Geschlechtsidentität, „das primordiale, bewusste und unbewusste Erleben, [...] entweder ein Junge oder ein Mädchen bezüglich seines biologischen Geschlechts zu sein“, sich „aufgrund des komplexen Zusammenwirkens von biologischen und psychischen Einflüssen ab der Geburt des Kindes“ entwickelt und gegen Ende des zweiten Lebensjahres als, (relativ) konfliktfreie Gewissheit etabliert“<sup>44</sup>. D. h.

<sup>42</sup> Vgl. BISCHOF-KÖHLER, DORIS: Von Natur aus anders. Die Psychologie der Geschlechterunterschiede, Stuttgart 2004, 201.

<sup>43</sup> BARON-COHEN, SIMON: Vom ersten Tag an anders. Das weibliche und männliche Gehirn, München 2006.

<sup>44</sup> RAUCHFLEISCH, UDO: Alternative Lebensformen: Einelterne, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner, Göttingen 1997, 47 f.

aber, dass homosexuelle und bisexuelle Männer in ihrer Kerngeschlechtsidentität ebenso eindeutig männlich geprägt sind wie heterosexuelle Männer, respektive homosexuelle und bisexuelle Frauen ebenso wenig an ihrem Frausein zweifeln wie heterosexuelle Frauen.<sup>45</sup> Der Unterschied liegt in der Geschlechtspartnerorientierung und in den Geschlechtsrollenvorstellungen. Diese weisen allerdings eine derartige Vielfalt auf, dass nicht mehr von festgelegten Rollen gesprochen werden kann.<sup>46</sup> Zugleich aber werden die traditionellen Männer- und Frauenbilder trotz aller Veränderungen in den Geschlechterrollen weiterhin tradiert.

Ohne die umfangreiche und ausführliche Diskussion um den Begriff Identität aufzunehmen<sup>47</sup>, ist in biblisch-theologischer Perspektive (vgl. insbesondere Gen 2,7) die Bedeutung des eigenen Körpers bzw. Leibes für die Selbstbestimmtheit und eigene Wertschätzung zu betonen. Schöpfungstheologisch gesprochen ist der Körper nicht unser sündiges Fleisch oder unser dienender Leib, den wir zu unterwerfen und zu beherrschen haben, sondern er ist Gottes Schöpfung und voll seiner Gegenwart. „Der Körper ist nicht Inbegriff, Bild, Metapher für Weiblichkeit, sondern der Ort unser aller Menschwerdung. Der Körper ist der Raum, von dem aus wir denken [...] Alle Erkenntnis ist leibvermittelte Erkenntnis.“<sup>48</sup> Eine Anthropologie der Geschlechter kann den eigenen Körper als Leib zurückgewinnen, zu dem auch die Geschlechtlichkeit gehört. Sie macht dem Menschen wie kein anderes Merkmal deutlich, dass er als Mann und als Frau nie alle Seinsarten in sich selbst auszuschöpfen vermag.

Der Leib ist Träger meiner Subjektivität. Er ist die Gestalt, in der ich bin und die Weise, in der ich da bin. Ich bin nicht alles, was es überhaupt gibt, sondern in dieser Grenze da und – so die Botschaft des christlichen Glaubens – von Gott geliebt und angenommen. Mein Leib ist Grenze und Symbol. „Der menschliche Körper ist niemals nur ein natürlicher Körper, sondern weist immer imaginäre und symbolische Dimensionen auf. Der symbolisierte Körper ist nötig, nicht nur um ein Bewusstsein vom Selbst zu haben, sondern um zu sich und zu anderen in Beziehung zu treten.“<sup>49</sup> Er ist Grenze und Öffnung zugleich. Er ist Symbol dafür, dass Dasein Für-einander-da-sein heißt.

Man kann mit Heiner Keupp bei der Identitätsbildung von einem „hochfragmentierten Puzzle“<sup>50</sup> sprechen. Wichtige Voraussetzungen dafür, dass dieser

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch MERTENS, WOLFGANG: Entwicklung der Psychosexualität und der Geschlechtsidentität, Bd. 1, Stuttgart 1992.

<sup>46</sup> Vgl. RAUCHFLEISCH, Lebensformen, 49 f.

<sup>47</sup> Vgl. dazu BARKHAUS, ANNETTE, U. A. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1996.

<sup>48</sup> MOLTSMANN-WENDEL, ELISABETH: Unser Körper – unser Selbst. Romero-Haus-Protokoll Nr. 11, Luzern 1988, 22.

<sup>49</sup> MOORE, HENRIETTA: Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? In: DAVIS-SULIKOWSKI, ULRIKE: Körper, Religion, macht, Frankfurt a. M. 2001, 411.

<sup>50</sup> KEUPP, HEINER: Bedrohte und befreite Identitäten in der Risiokogesellschaft, in: BARKHAUS, ANNETTE U. A. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1996, 381.

Prozess geleistet werden kann, sind materielle Ressourcen, soziale Ressourcen im Sinne von Beziehungs- und Verknüpfungsfähigkeit, die Fähigkeit zum Aushandeln von Regeln, Zielen und Wegen, eine positive Verunsicherung (Ambiguitätstoleranz) und ein Urvertrauen ins Leben. Ambiguitätstoleranz meint die Fähigkeit, sich offen auf Menschen und Situationen einzulassen und eine „Überwindung des Eindeutigkeitszwanges“<sup>51</sup>. Dieser Prozess der Identitätsbildung ist risikoreich und gefährdet. Er ist gebunden an konkrete Personen mit ihrer jeweiligen Geschlechtsidentität; kulturelle und individuelle Deutungen von Männlichkeit und Weiblichkeit prägen die Vorstellungen und Normierungen. Nur im unmittelbaren Dialog zwischen Frauen und Männern kann es zu einer Identitätsfindung kommen, die nicht fremdbestimmt ist und in der sich eine/r auf die/den Andere/n einlässt. Es stehen nicht abstrakt Mann und Frau, sondern nur konkrete Männer und konkrete Frauen miteinander im Dialog und ringen darin um ihre Identität. Dabei wird zugestanden, dass die Ausbildung von Identität Abgrenzung und Eingebundensein benötigt. Es muss also nicht für die Auflösung der Kategorie des Geschlechts plädiert werden, sondern in der Unterscheidung soll eine gegenseitige Anerkennung möglich werden.

4.4 Menschsein wird in wechselseitiger Ergänzung verwirklicht. Es geht um eine Verschiedenheit in der Gleichheit und um die Förderung einer Kultur der Beziehung und Verbindung der Geschlechter. Die personale Struktur des Geschlechts zeigt, dass die menschliche Fülle gerade in der Beziehung, im Sein-für-den-anderen liegt.

Wir dürfen uns verstehen als Personen, die Jemand sind, nicht Etwas, bezogen auf andere. Und als Personen, deren menschliche Geschlechtlichkeit eine klare Orientierung auf den anderen hin bedeutet. Sie zeigt, dass die menschliche Fülle gerade in der Beziehung, im Sein-für-den-anderen liegt. Sie drängt dazu, aus sich herauszugehen, den anderen zu suchen. Das biblische Verständnis des Menschen bringt zum Ausdruck: Beide Geschlechter sind in ihrer Verschiedenheit gemeinsam Bild Gottes, des Schöpfers. Weil die Einheit und gegenseitige Durchdringung von Leib und Geist so tief und zugleich so dynamisch ist, ist die Art zu denken, zu fühlen, zu handeln, die Art, die Welt und die darin gestellten Aufgaben gemeinsam zu herrschen, zu bewahren, zu kultivieren bei Männern anders als bei Frauen und umgekehrt. Die Erkenntnisse aus der interdisziplinären Forschung sind wichtig, um zu wissen, welches vorgegebene Unterschiede und welches kulturell bedingte oder anerzogene Unterschiede sind, um so Geschlechter-Stereotype zu überwinden und zugleich die Verschiedenheiten positiv zu nutzen. Ungerechtigkeit entsteht nicht nur dort, wo man Gleiches ungleich behandelt, sondern auch dort, wo Nicht-Gleiches gleich behandelt wird.

<sup>51</sup> KEUPP, HEINER: Bedrohte und befreite Identitäten in der Risiokogesellschaft, in: BARKHAUS, ANNETTE, U. A. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1996, 381.

Es besteht jedoch auch die Gefahr, dass die Polarität als ein metaphysisch fixiertes Gesetz ausgelegt wird, das als Urstruktur der Welt und des Seins ausgelegt wird. Dann bleiben Menschen hoffnungslos eingeschlossen in einen Ur-Gegensatz. Konkrete Männer und konkrete Frauen sind aber niemals reine Ausprägungen eines Wesens, sondern in aller Regel Individuen mit männlichen und weiblichen Anteilen.

4.5 Während in schöpfungstheologischer Sicht weibliches und männliches Geschlecht, Frau und Mann gemeinsam Bild Gottes sind, muss in soteriologischer und ekklesiologischer Perspektive bedacht und gelebt werden, dass die erfahrene vertikale Christusgemeinschaft die Geschlechterpolarität negiert und daher geschlechtliche Parität das Miteinander der Geschlechter unter den Christusgläubigen dauerhaft bestimmt (vgl. Gal 3,28).

Der Apostel Paulus ist davon überzeugt, dass das Christugeschehen die Welt und die Menschen fundamental verändert und zu einer neuen Schöpfung führt, die sich durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Welt und im Menschen Bahn bricht (vgl. 2Kor 5,17). Dies schließt eine essentielle Umformung des Individuums und des sozialen Miteinanders ein. Dabei ist die vertikale Christusgemeinschaft, d.h. die durch Glauben und Taufe die ganze Person durchdringende Partizipation an Christus und der Dynamik von Tod und Auferstehung von elementarer Bedeutung. In ihr wurzelt nach Paulus ein neues Sein, in ihr bricht die neue Schöpfung an, in ihr wird die äonenwendende Macht des Christugeschehens gleichsam auf den Einzelnen appliziert und aus ihr resultiert schließlich auch die horizontale Gemeinschaft unter den Christusgläubigen als „Leib Christi“.<sup>52</sup> Die horizontale Gemeinschaft der Christusgläubigen zielt auf ein kontinuierliches egalitäres Miteinander nicht nur in ethnischer, sondern auch in sozialer und geschlechtlicher Hinsicht. Damit werden in der Christusgemeinschaft alle (!) unsere kulturellen Identitäten unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt. Heterosexualität und Homosexualität, Männlichkeit und Weiblichkeit sind nicht von letzter Bedeutung, sie sind in Gottes Augen nicht bestimmend. Dies impliziert nicht die Auflösung des Geschlechts, führt aber zu einer Dezentrierung vorherrschender und starrer Geschlechtskonzepte. Frausein oder Mannsein sind Facetten eines Kontinuums, die biografisch, geschichtlich und bezüglich der Eigenschaften unterschiedlich aussehen können. Eine Frau ist eine Frau und ist doch keine. In Gottes Angesicht ist sie in jedem Fall mehr als all das, worauf sie soziale Normen festlegen. Gleiches gilt für Männer.

<sup>52</sup> Vgl. STRECKER: *Liminale Theologie*, 407-452.

## Abstract

Debates about differences and the relationship between the sexes have been vigorously conducted during the last decades. Almost every area of human life is included: medical, biological, socio-cultural and theological.

This paper discusses sexuality and gender from the results of gender studies, considers biblical-theological aspects of the relationship between the sexes drawing from Gen 1-3 and its reception in other biblical writings. There follows a depiction of theories of the sexes through the ages from the view of philosophy and theology, drawing from Plato, Aristoteles, Rousseau, Thomas Aquinas and others, which illustrate strict differentiation and hierarchical theories as well as theories of gender equality.

In conclusion the author reflects on perspectives for a theological anthropology and puts forward five theses concerning the differences between the sexes while recognizing the common ground of man and woman as image of God.

*Prof. Dr. Markus Iff*, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53,  
35716 Dietzhöltal-Ewersbach; E-Mail: iff@th-ewersbach.de