

Jantine Nierop (Hg.)

Gender im Disput.

Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung
für Kirche und Theologie

Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie

Jantine Nierop (Hg.)

Gender im Disput.



Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie

herausgegeben vom
Studienzentrum der EKD
für Genderfragen in Kirche und Theologie



Band 3

Jantine Nierop (Hg.)

Gender im Disput.

Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung
für Kirche und Theologie

Impressum

Studienzentrum der EKD
für Genderfragen in Kirche und Theologie

Gender im Disput.
Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie

ISBN 978-3-87843-055-1

Jede Vervielfältigung, Bearbeitung, Übersetzung, Verbreitung und jede Art der Verwertung sowie jegliche Speicherung und Verarbeitung in datenverarbeitenden Systemen außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts bedürfen der schriftlichen Zustimmung des jeweiligen Urhebers. Es ist nicht gestattet, Abbildungen zu digitalisieren.

© creo-media, Hannover · 2018

creo-media GmbH
Agentur · Druckerei · Verlag
Bischofsholer Damm 89
30173 Hannover
www.creo-media.de

Layout, Satz, Typographie bei: creo-media, info@creo-media.de

creo
media

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	10
1. Bibelhermeneutik	13
Klaus-Rüdiger Mai	14
Replik von Ruben Zimmermann	28
Ruben Zimmermann	32
Replik von Klaus-Rüdiger Mai	44
2. Gal 3,28 und geschlechtergerechte Sprache	49
Thorsten Dietz	50
Replik von Claudia Janssen	60
Claudia Janssen	64
Replik von Thorsten Dietz	74
3. Anthropologie	79
Alexander Dietz	80
Replik von Gerhard Schreiber	92
Gerhard Schreiber	96
Replik von Alexander Dietz	106

4.	Gottesdienst	109
	Eleonora Hof	110
	Replik von Thomas Laubach	118
	Thomas Laubach	122
	Replik von Eleonora Hof	134
5.	Predigt und Predigtlehre	139
	David Plüss	140
	Replik von Stefan Schwyer	150
	Stefan Schwyer	154
	Replik von David Plüss	166
6.	Seelsorge	171
	Katja Dubiski	172
	Replik von Peter Zimmerling	182
	Peter Zimmerling	185
	Replik von Katja Dubiski	196

7.	Familienbilder	201
	Valerie Fickert	202
	Replik von Notger Slenczka	212
	Notger Slenczka	216
	Replik von Valerie Fickert	238
8.	Gender Mainstreaming	243
	Heinzpeter Hempelmann	244
	Replik von Jantine Nierop	254
	Jantine Nierop	258
	Replik von Heinzpeter Hempelmann	270
	Personalien	274

Zum Geleit

Über den Begriff Gender wird zurzeit viel diskutiert. Wenn Männer und Frauen in erster Linie als *Menschen* wahrgenommen werden – mit jeweils individuellen Interessen und eigenen Begabungen – und nicht als Vertreter*innen einer bestimmten geschlechtlichen Spezies, bleiben Reaktionen nicht aus. Sowohl aus progressiven als auch aus konservativen Kreisen gibt es viele Wortmeldungen zum Thema. Nicht immer ist klar: Sind die Beiträge sachlich und fundiert? Wird auch *miteinander* geredet? Das Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie will mit diesem Buch "Gender im Disput" zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung über Genderthemen anregen. Diese sind aktuellen Debatten entnommen und haben Relevanz für die kirchliche Praxis. Die Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie bringen verschiedene Positionen miteinander ins Gespräch. Dabei bilden die ausgewählten Autor*innen aus der Wissenschaft und/oder aus der kirchlichen Öffentlichkeit die Breite der bisher geführten Diskussion ab.

Warum fördert das Studienzentrum für Genderfragen den Dialog? Die Kirche ist eine Art Interpretationsgemeinschaft rund um die aufgeschlagene Bibel. Gemeinsam deuten Christ*innen die durch die Heilige Schrift überlieferte Geschichte Gottes und verstehen ihr Leben in deren Licht neu. Dabei gibt es naturgemäß eine große Vielfalt von Interpretationsansätzen. Deutungen werden untereinander ausgetauscht, verglichen, verworfen und übernommen. Kirche ist wesentlich Gespräch. Aus diesem Gespräch können vielfältige Erfahrungen hervorgehen – auch spirituelle. Das macht den Dialog verheißungsvoll. Wenn der vorliegende Band diesem Dialog dient, freuen wir uns sehr.

Wer ist Gott – und was hat das mit Geschlecht zu tun? Darüber geben unsere Autor*innen Auskunft, jeder und jede auf seine oder ihre besondere Art. Für ihre Bereitschaft, sich auf das ungewöhnliche dialogische Konzept dieses Bandes einzulassen, danken wir ihnen sehr.

Wir hoffen, dass die Gespräche fortgesetzt werden und dabei teilweise verhärtete Fronten aufgebrochen werden.

Hannover, im November 2018

PD Dr. Jantine Nierop & Ellen Radtke

Studienleiterinnen am Studienzentrum der EKD für Genderfragen
in Kirche und Theologie

1. Bibelhermeneutik

**Ermöglicht eine gendersensible
Betrachtung biblischer Texte
Einsichten, die für die kirchliche
Praxis von Bedeutung sind?**

Im Disput:

Dr. Klaus-Rüdiger Mai
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Die Angst vor dem Leben

*„Faszinierend war, dass das in der Linguistik ging,
also trieben wir alle ein wenig Linguistik.“*

Joelle Proust

1. Voraussetzungen

Die Behandlung des Themas erfordert die Klärung eines Bündels von Voraussetzungen, die Fragen der Historizität, der Textrezeption, der Linguistik, der Gesellschaftstheorie und der Philosophie betreffen. Da Gendersensibilität als regierendes Attribut die Art und Weise der Analyse, Interpretation oder des Verstehens festlegt, muss zunächst definiert werden, was unter Gendersensibilität zu verstehen ist, zumal Postulate der Genderideologie (Genderismus) als Rezeptionsvorgaben gesetzt werden.

Jede Rezeptionsvorgabe verfälscht den Text, weil sie die möglichen Welten, die ein Text eröffnet, ignoriert. Außerdem löst sie den Text aus seiner Historizität, die seiner Struktur eingeschrieben ist. Ein unter Rezeptionsvorgaben gelesener oder analysierter Text ist bereits ein anderer Text. In ihn wird etwas hineingelesen. Zu den Rezeptionsvorgaben, die aus der Gendertheorie resultieren, zählen Kategorien wie „gerechte Sprache“, „gegenderte Sprache“, „einfache Sprache“, überdies die Vorstellung, dass Texte im Diskurs eine Sprache der Macht entfalten, Herrschaftsverhältnisse ausdrücken und ihre Funktion in der Unterdrückung besteht, die durch die Änderung der Texte, durch das Gendern, gebrochen werden kann. Ohne das Dogma, dass Sprache Machtmittel und Sprechen Machtausübung sei, existierten keine Forderungen nach einer gerechten Sprache. Das Gendern von Sprache wird generell und einseitig verabsolutiert als Kampfform begriffen, um sich dadurch „diese eifersüchtig gehüteten Begriffe aus dem herrschenden Diskurs“ anzueignen, um sie „für eine neue politische Bewegung“ umzuarbeiten und zu resignifizieren.¹

¹ Judith Butler: Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 2006, 246.

Judith Butler wird in ihrem Text „Hass spricht“ deutlich: „Ich möchte sogar behaupten, dass gerade darin, dass der herrschende, autorisierte Diskurs enteignet werden kann, eine Möglichkeit seiner subversiven Resignifikation liegt.“² Unter Resignifikation wird Umdeutung oder genauer Um-Bezeichnung verstanden. Allgemein gesprochen handelt es sich darum, die Begriffe umzudeuten, den Diskurs zu unterlaufen, ihn umzukehren, ihn gegen den Klassen- oder Geschlechterfeind zu richten. Was Judith Butler meint, wenn sie von Enteignung und Subversivität spricht, könnte man auch als linguistische Unterwanderung der Gesellschaft oder als feindliche Übernahme verstehen. Sie träumt von der „performativen Macht“, die darin liegt, „wenn man sich gerade die Begriffe aneignet, von denen man verletzt wurde“.³

Aus der Sicht der Theoretiker des Genderismus gehört der Text der Bibel zum „herrschenden, autorisierten Diskurs“. Derjenige, für den es darum geht, „zur Geschlechter-Verwirrung anzustiften“,⁴ weil für ihn die Festlegung auf zwei Geschlechter nur der Ausdruck einer „Zwangsheterosexualisierung“ und Repräsentationen der Sprache der Macht, Performationen männlicher Herrschaft sind, muss in der Bibel bei 1. Mose 1,27 ansetzen: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.“ Doch dabei dürfte er nicht stehen bleiben, sondern müsste schließlich die Hand an die Wiege legen, sprich die Erziehung der Kinder in die Hand bekommen, um ein sexuelles Normativ zu setzen, bevor Kinder ihre Sexualität selbst entdecken. Beispiele hierfür sind Broschüren wie „Murat spielt Prinzessin, Alex hat zwei Mütter und Sophie heißt jetzt Ben. Sexuelle und geschlechtliche Vielfalt als Themen frühkindlicher Inklusionspädagogik“. Bevor Kinder selbst ihre eigene, die meisten von ihnen ihre heterosexuelle Geschlechtlichkeit entdecken, soll möglichst früh Homosexualität als Normativ durchgesetzt werden.

Es geht nicht um eine gerechte Sprache oder Gendersensibilität, sondern um einen ideologischen Kampf um die Deutungshoheit, wie es sich beim

2 Butler 2006, 246.

3 Butler 2006, 247.

4 Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991, 61.

Genderismus auch nicht um die Gleichberechtigung der Frau oder um die Umsetzung der Forderung nach gleicher Bezahlung oder gleichen Entwicklungschancen handelt, sondern um ein linksliberales Gesellschaftsmodell, das die US-amerikanische Soziologin Nancy Frazer einmal so beschrieb: „Die US-amerikanische Form des progressiven Neoliberalismus beruht auf dem Bündnis ‚neuer sozialer Bewegungen‘ (Feminismus, Antirassismus, LGBTQ) mit Vertretern hoch technisierter, ‚symbolischer‘ und dienstleistungsbasierter Wirtschaftssektoren (Wall Street, Silicon Valley, Medien- und Kulturindustrie etc.). In dieser Allianz verbinden sich echte progressive Kräfte mit einer ›wissensbasierten Wirtschaft‹ und insbesondere dem Finanzwesen ... Sie setzen Emanzipation mit dem gesellschaftlichen Aufstieg der ‚Begabten‘ unter den Frauen, Minderheiten und Homosexuellen gleich und wollen die *The-winner-takes-all-Hierarchie* nicht mehr abschaffen.“⁵

2. Der Sturz der Ideologie

Judith Butlers *idée fixe* besteht in der Verabsolutierung der Binarität von Macht und Herrschaft bzw. in der Reduktion der vielfältigen Welt auf Herrschaft und Unterdrückung. Die Welt besteht für sie ausschließlich aus Machtverhältnissen, die sich in der Sprache realisieren. Um jedoch den Diskurs zum eigentlichen Akteur, zum handelnden Subjekt zu machen, bleibt ihr nichts weiter übrig, als das Subjekt zu entfernen, an den Rand und womöglich darüber hinaus in den „vordiskursiven Raum“ zu schieben. Diese Operation gelingt Judith Butler, indem sie den Begriff der *Différance* von Jacques Derrida übernimmt. Explizit und implizit verweisen Butlers Texte entweder durch ein direktes Bekenntnis oder durch Übernahme von Begriffen, Denkfiguren und Theoremen (*thèse*) auf Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida und Pierre Bourdieu, zudem auf Freud und Lacan. Über Althussters Rezeption des Marxschen Denkens wird Butlers Poststrukturalismus dynamisiert. Im Grunde unternimmt sie nichts anderes, als den Poststrukturalismus feministisch durchzubuchstabieren, wobei der Feminismus noch einmal auf die Emanzipation der Homosexuellen eingeschränkt wird, denn soweit ich sehe, ist die heterosexuelle Frau die große Abwesende in Butlers Theorie.

5 Nancy Frazer: Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus, in: Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, hrsg. v. Heinrich Geiselberger, Berlin 2017, 78 f. und 80 f.

Um zu verstehen, auf welche Art und Weise man den Kampf gegen die Wirklichkeit führt, in dem Wirklichkeit theoretisch außer Kraft gesetzt wird, ist es erforderlich zu skizzieren, was eigentlich beim Sturz des Strukturalismus in den Poststrukturalismus geschah.

Der Linguist Ferdinand de Saussure legte die Grundlage für eine moderne Sprachwissenschaft, indem er zwischen *langue* und *parole* unterschied. Unter *langage* verstand de Saussure die biologische Möglichkeit zu sprechen, die Sprache als solche, unter *langue* das Sprachsystem, die Gesamtheit der Regeln einer Sprache, und unter *parole* den konkreten Sprachgebrauch, das konkrete Sprechen. Veränderungen in der Sprache verlaufen in sehr unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Während die *parole*, zu dem das Lexikon (Wortschatz) einer Sprache gehört, schnellen Modifikationen offen steht, neue Worte aufnimmt, alte „aussterben“ lässt oder transformiert, ist das Sprachsystem, die Grammatik einer Sprache, ein sehr stabiles System, in dem sich Änderungen nur in sehr großen Zeitabständen realisieren. Der Versuch, das grammatikalische Geschlecht zu gendern, also in den weitgehend unveränderlichen Teil der Sprache einzugreifen, kann nur mit größter Brutalität erfolgen und stellt einen Angriff auf die Sprache selbst dar. Was als Akt der Befreiung ausgegeben wird, findet in praxi als bürokratischer Totalitarismus, als Zwang und Unterdrückung statt.

Universitäten gehen dazu über, Studenten, die in ihren Texten nicht gendern, mit Punktabzug zu bestrafen, und Genderkompetenz wird immer öfter als Kriterium für die Berufung auf eine Professur festgelegt. In literarische Texte, die Zeugnis ihrer Zeit sind und zugleich über ihre Zeit hinausweisen, wird eingegriffen, um Worte zu verändern, die heute als „diskriminierend“ oder „verletzend“ empfunden werden. Damit wird die Historizität des Textes aufgelöst. Er verliert seine Verortung, einen Teil seiner Kontexte. Er wird verstümmelt und vergewaltigt. Die ideengeschichtliche Pointe lautet, dass gerade der Strukturalismus, der angetreten war, Sprache und Literatur vor der ideologischen Vereinnahmung zu schützen, die ideologische Vereinnahmung von Sprache und Literatur im Poststrukturalismus fordert. Man hat die Tür zur Freiheit von außen geöffnet, um in die Unfreiheit zu gehen.

Für Michel Foucault besteht die Welt aus Strukturen, konstituieren die Strukturen die Welt. Strukturen sind für ihn immer Ausdruck von Machtverhältnissen.

Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Aussage, die ein *seltames Ereignis* ist und die weder Sinn noch Sprache ausschöpft und von der immer etwas zurückbleibt. Das, was nicht ausgeschöpft wird, das, was zurückbleibt, sieht Foucault als Material der Geschichte. Auch wenn die Aussage als einzigartig angesehen wird, bleibt sie doch wiederholbar und übertragbar in andere Aussagen. Sie steht in Beziehung zu anderen Aussagen. Aussagen werden in der Sprache getätigt. Wichtig für das Verständnis von Judith Butler und des Zugriffs auf die Sprache, ist die von Foucault postulierte Erweiterung des Sprachbegriffs. Zur Sprache wird ihm jede Äußerung, nicht nur als Gesprochenes und Geschriebenes, sondern die ganze wirkliche Welt, Techniken, Institutionen, Gesten, Handlungen, alles, was durch seine Existenz selbst zur Aussage wird. Die Spuren der Wirklichkeit rücken an die Stelle der Wirklichkeit. Diese Aussagen bilden eine diskursive Formation. Foucault geht es darum, die diskursive Formation aufzufinden, „das allgemeine Aussagesystem, dem eine Gruppe sprachlicher Performanzen gehorcht“⁶. Doch die Archäologie der diskursiven Formation hat ohne Beziehung auf etwas Objektives, auf eine hinter dem Diskurs liegende Objektivität zu erfolgen. Denn die Aussagen gelten ihm nicht als Zeichen für etwas, das zu interpretieren oder zu verstehen ist, sondern als Monumente, als Ecksteine zu einer diskursiven Formation, die nur beschrieben werden kann. Foucault betreibt die strukturalistische Aufwertung des Diskurses gegenüber den Referenten und überschreitet hierbei die Grenze, die die Methode von der Ideologie trennt. Er spürt ausschließlich der synchronen Dimension des Diskurses nach, sucht nach signifikanten Zusammenhängen zwischen Diskursen, deren einzige äußere Beziehung in ihrer Gleichzeitigkeit besteht. „Dem Denken stellt sich nun eine Aufgabe: den Ursprung der Dinge in Frage zu stellen, aber ihn in Frage zu stellen, um ihn zu begründen, in dem die Weise wiedergefunden wird, auf die sich die Möglichkeit der Zeit gründet, jener Ursprung ohne Ursprung oder Anfang, von wo aus alles seine Entstehung haben kann. Eine solche Aufgabe impliziert, dass alles, was zur Zeit gehört, alles, was sich in ihr gebildet hat, alles, was in ihren beweglichen Elementen ruht, in Frage gestellt wird, so dass der Riss ohne Chronologie und Geschichte erscheint, aus dem die Zeit hervortritt.“⁷ Was er sucht, ist das Muster von allem, das Ewig-Gleiche, das Ewig-Wiederkehrende, was ihm zum Ursprung wird: „Der Ur-

6 Michel Foucault *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1981, 169.

7 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974, 400.

sprung ist also das, was wiederkommt, die Wiederholung...“⁸

In der „Ordnung der Dinge“ stellt Foucault das Konzept des Menschen, für den er sich ohnehin nicht interessiert, in Frage. Prädiskursive Rahmenbedingung ist die Macht, die sich in Machtverhältnissen und in den Strategien der Herrschaftsbildung realisiert. „Die Frage lautet nicht, wie Macht sich manifestiert, sondern wie sie ausgeübt wird ...“⁹ Wichtig für Judith Butler und für das Konzept der Subversivität und der Resignifikation wird Foucaults Gedanke, dass Macht nicht eindeutig zu verorten ist, sondern alle Bereiche entweder durchdringt oder die Rahmenbedingungen und Regularien für sie schafft. Macht wird nicht als Sein, sondern als Handlung verstanden, die in einem Feld unterschiedlicher Möglichkeiten agiert, das sich auf stabile Strukturen stützt. „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“¹⁰ Für Butler stellt sich daher die Frage, wie Widerstand gegen die heterosexuelle, männliche Macht innerhalb dieser Macht möglich wird, die selbst ein Akt der Macht sein muss, Macht aber nun als „Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie“.¹¹

Doch auch Jacques Derrida wird für Butler und den Genderismus produktiv. Kurz gesagt ist es vor allem die Vorstellung des Dekonstruktivismus und seines wichtigsten Werkzeuges, der *Différance*. Die *Différance* führt in die strukturalistischen Vorstellungen von der Struktur die Zeitlichkeit ein, indem immer neue Näherungen immer wieder neue Befunde ergeben, nichts abgeschlossen ist und alles ein Supplement enthält, etwas, das bei jeder neuen Betrachtung hinzukommt, nicht aber in dem Sinn, dass der Leser oder Interpretator etwas hinzubringt, sondern in dem Sinn, dass der Text selbst unabgeschlossen ist, weil das Gesagte auch eine Spur dessen enthält, was es nicht sagt. Da der Poststrukturalismus die methodische Binarität ontologisch verhärtet, entsteht ein unabgeschlossenes System von Verweisungen des wahrzunehmenden Ungesagten. Dieses wahrzunehmende Ungesagte – und hier schließt Butler an – ist

8 Foucault 1974, 401.

9 Michel Foucault: Subjekt und Macht, 251, in: Michel Foucault, Analytik der Macht, Frankfurt a.M. 2005, 240-263.

10 Michel Foucault: Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt am Main 1983, 116.

11 Foucault 1983, 122.

das Unterdrückte, das es zu befreien gilt und das immer wieder durch die Sprache geknechtet wird. Sprache sieht sie vor allem als Mittel der Unterdrückung, der fortwährenden Repräsentation der Herrschaft. Weil der Widerstand sich innerhalb der Macht realisieren muss, wie sie von Foucault lernt, hat auch die Befreiung mit Hilfe der Sprache und in der Sprache zu erfolgen.

Wenn Judith Butler in der Resignifikation, in der Enteignung der Begriffe, dem Umfunktionieren von Sprache ein Kampfmittel erblickt, um den aktuellen Sprachgebrauch, den sie für repressiv hält, zu unterwandern, dann kann sie an Derridas Vorstellung von der *Différance* anschließen, der zwar traditionell von der strukturalistischen Unterscheidung von Signifikant und Signifikat ausgeht, aber dem Signifikanten eine beherrschende Bedeutung zuerkennt, die bis weit in das Signifikat hineinweist. Das Signifikat, das Bezeichnete, wird zu einer Funktion des Bezeichnenden. Von diesem Punkt aus kann auch die Geschichte dekonstruiert, d.h. aufgelöst und zum spekulativen Spiel der Möglichkeiten gemacht werden. Geschichte zerfällt in viele Geschichten, denn es existiert nicht „eine einzige, eine allgemeine Geschichte, sondern ... stattdessen Geschichten, die nach ihrem Typ, ihrem Rhythmus, und der Art und Weise, wie sie eingeschrieben werden, verschieden sind, verschobene, differenzierte Geschichten usw.“¹²

Dadurch wird eine verallgemeinernde Interpretationshaltung unmöglich, Erkenntnis und Wissen ausgeschlossen. Derridas Vorstellung von der Schrift funktioniert nur, indem Schrift zu einem Über-Terminus wird, dessen Grund Hyperkritik ist. Hyperkritik arbeitet Hypermoral vor. Bedingung für die Lesbarkeit der Schrift ist für Jacques Derrida nicht mehr die Anwesenheit des Lesers, sondern die Iterierbarkeit, die Wiederholbarkeit des jeweils Anderen. „Ein schriftliches Zeichen tritt hervor in Abwesenheit des Empfängers.“¹³ Der Empfänger wird aufgelöst wie auch der Autor. Wesentliches Merkmal der Schrift ist, dass sie etwas einschreibt. Das Subjekt existiert nicht mehr, es ist Marionette des Textes oder der Schrift oder des Diskurses.

12 Jacques Derrida: Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse, in: ders.: Positionen, Graz/Wien 1986, 116.

13 Jacques Derrida: Signatur, Ereignis, Kontext, in: ders: Randgänge der Philosophie, Berlin 1976, 133.

Geschichte wird – vom Menschen losgelöst – zum Spiel der Aussagen. So, wie der Marxismus keine Menschen kennt, sondern nur Klassen, die gegeneinander einen unaufhörlichen Klassenkampf führen¹⁴, so kennt auch Derrida kein Subjekt, nichts, was vom Menschen ausgeht.

Es stellt keinen Zufall dar, dass gerade die französischen Intellektuellen, die sich in der 68er-Bewegung engagierten, den Strukturalismus der Ideologie öffneten, indem sie aus der Methode eine Weltanschauung machten. Judith Butler nimmt in ihren Theorien häufig Bezug auf Althusser, besonders auf die Schrift „Ideologie und ideologische Staatsapparate“. Althusser untersucht die Frage, wie die herrschende Ordnung sich stabilisiert. Dabei unterteilt er zwischen *ideologischen Staatsapparaten*, wozu er Schule, Universität, Kirche, Sprache etc. zählt, und *repressiven Staatsapparaten* wie Polizei, Justiz, Armee etc. Das Individuum wird durch Anrufung zum Subjekt. „Die Kategorie des Subjekts ist konstitutiv für jede Ideologie. Aber gleichzeitig fügen wir sogleich hinzu, dass die Kategorie des Subjektes nur insofern konstitutiv für jede Ideologie ist, als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu „konstituieren“.“¹⁵

Ausgehend von J.L. Austins Sprechakttheorie, die besagt, dass Sprache sich in Sprechakten vollzieht und diese Sprechakte Handlungen darstellen, wird das Subjekt für Butler erst durch die Anrufung erschaffen. Die Anrufung wird ihre zentrale Kategorie, mit der sie begründet, weshalb wir durch Sprache zu dem gemacht werden, was wir sind, weshalb das Geschlecht ein gesellschaftliches Konstrukt ist, erzeugt durch die Diskurse der Zwangsheterosexualisierung oder durch die phallogozentrische Herrschaft. Butler zitiert Althusser's Beispiel: „In der berühmten Anrufungsszene ... ruft ein Polizist einem Passanten ‚Hallo, Sie da!‘ zu. Der Passant, der sich wiedererkennt und sich umwendet, um auf den Ruf zu antworten ... existiert im strengen Sinne nicht vor diesem Ruf ... Indem der Passant sich umwendet, erhält er eine bestimmte Identität, die sozusagen um den Preis der Schuld erkauf ist. Der Akt der Anerkennung wird zu einem Akt der Konstitution; die Anrede ruft das Subjekt ins Leben ... Doch während Austin ein sprechendes Subjekt voraussetzt, postuliert Althusser in

14 Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Band 4, Berlin 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1959, Berlin/DDR, 459, 493.

15 Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1. Halbband, Hamburg 2016, 85.

der oben dargestellten Szene, dass das Subjekt durch eine Stimme hervorgebracht wird.“¹⁶

Nach Althusser wirkt die Ideologie über den Mechanismus der Anrufung. Diese Anrufung ist im Grunde ein Akt der Unterwerfung. „Das Individuum wird als (freies) Subjekt angerufen, damit es sich freiwillig den Anordnungen des SUBJEKTS unterwirft, damit es also (freiwillig) seine Unterwerfung akzeptiert und folglich ‚ganz von selber‘ die Gesten und Taten seiner Unterwerfung ‚vollzieht‘. Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung. Eben deswegen funktionieren sie ‚ganz von selber‘.“¹⁷ Für Butler existieren deshalb Geschlecht und Geschlechteridentität nur durch Anrufung. Menschen werden zwangsheterosexualisiert, weil sie als Heterosexuelle angerufen werden. Wir sind nicht, was wir sind, sondern wir sind, wie wir benannt werden, so Butlers extremer, fast obskuranter Nominalismus. „Diese fortwährende Unterwerfung (assujettissement) ist nichts anderes als der Vollzug der Anrufung, jene wiederholte Handlung des Diskurses, der die Subjekte in der Unterwerfung formt.“¹⁸ Davon ausgehend werden Sex und Gender zu einer Kategorie synthetisiert, grammatikalisches und biologisches Geschlecht gleichgesetzt und das generische Maskulinum als Mittel der Unterdrückung und der Zwangsheterosexualisierung verleumdet. Weil aber Sprache ein Diskurs der Macht ist, der Herrschaft, muss aus Butlers Sicht Sprache „enteignet“, sprich verändert werden. Eine besondere Rolle spielt die sogenannte Hassrede. Ausgehend von Althusser schlussfolgert sie: „Hatespeech offenbart eine vorgängige Verletzbarkeit durch die Sprache, die uns anhaftet, insofern wir gleichsam als ‚angerufene Wesen‘ von der Anrede des anderen abhängen, um zu sein.“¹⁹

Die Grundlage von Butlers Nominalismus bildet ein extremer subjektiver Idealismus. Wir existieren nicht deshalb, weil wir sind, sondern weil wir angerufen werden. Althusser und Butler übersehen de Saussures Unterscheidung zwischen langue und parole. Nicht die Sprache selbst verletzt vor- oder zwischen- oder nachgängig, sondern im Gebrauch, im Sprechen kann der Sprecher den Angesprochenen verletzen, wie er ihn aufzubauen, zu loben und zu

16 Butler 2006, 46 f.

17 Althusser 2016, 98.

18 Butler 2006, 49.

19 Butler 2006, 48.

motivieren vermag. Verbannen wir den Hass aus der Sprache, verbannen wir auch die Liebe aus ihr.

Judith Butler lebt in einer finsternen, düsteren Welt voller Unterdrückung, voller Hass, voller Zwang. Helligkeit, Liebe, Freundlichkeit existieren in dieser Welt nicht. Gleich zu Beginn ihrer Hassrede definiert sie: „Im Grunde schreibt man der Sprache eine Handlungsmacht zu, nämlich die Macht zu verletzen ... Man behauptet also, dass die Sprache handelt, und zwar gegen uns handelt.“²⁰ Aber wer oder was ist die Sprache? Meint Butler die Sprache als System oder als konkrete Äußerung? Selbst Allah handelt nicht per se, sondern erst indem er spricht. Um noch einmal auf Althusser's Beispiel zurückzukommen, das für Butler grundlegend ist: Unabhängig davon, ob der Passant von dem Polizisten „angerufen wird“, existiert er, würde er unabhängig von der Anwesenheit des Polizisten an diesem Tag zu dieser Zeit dort entlanggehen. Was soll sich durch den simplen Fakt, dass der Passant auf den Polizisten reagiert, am Wesen des Passanten ändern? Seine Identität wird davon nicht berührt. In der Vorstellung, dass die Identität um den Preis der Schuld erkauft ist, hat sich das christliche Konzept der Erbsünde eingeschlichen, von dem der entflohene Katholik Althusser nicht lassen kann und das von Butler so gern übernommen wird, weil es vermeintlich zeigt, wie mies Sprache, die nur unterdrückt, mit den armen Zwangsheterosexualisierten umgeht, weil sie die Tatsache einer ständigen Schuld hervorruft oder – wie man in poststrukturalistischen Kreisen gern sagt –: konstituiert.

Für Butler steht fest: „Der potentiell verletzende Effekt der Sprache lässt sich niemals vollständig regulieren ...“²¹, was sie aber mittels Zensur und Sprachpolizei als die wahren Mittel der Freiheit durchzusetzen wünscht. „Je deutlicher man bemerkt, wie unvermeidlich unsere Abhängigkeit von den Formen der Anrede ist ..., um so dringlicher wird eine kritische Perspektive auf die Sprachformen, die die Regulierung und die Konstitution des Subjekts bestimmen.“²² Der Ort der kritischen Perspektive ist allerdings Orwells Wahrheitsministerium. „Tatsächlich ist es eines der stärksten Argumente für eine staatliche Regelung von hatespeech, dass bestimmte Äußerungen ... den Effekt haben,

20 Butler 2006, 9.

21 Butler 2006, 49.

22 Butler 2006, 49.

ihren Adressaten neuerlich zu unterwerfen.“²³ Butler bildet sich ein, dass sie, wenn sie die Sprache zensiert, sie umbaut, ihr Gewalt antut, sie durchideologisiert und einen Sprachgerichtshof schafft, dadurch einen Beitrag zur Freiheit leistet. Das Gegenteil ist der Fall – und der Essay „Hass spricht“ belegt es in eindeutiger Art: Es geht ihr um nichts Geringeres als um eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft. Heterosexualität kann sie nur als Zwang sehen, denn Heterosexualität entsteht laut Butler im Verwerfen der Homosexualität. Zwar ist es eine biologische, also naturwissenschaftliche Tatsache, dass die Erhaltung der Arten durch Fortpflanzung, durch Heterosexualität geschieht und die meisten Menschen von Natur aus heterosexuell sind, doch kann man auch diesen Fakt aus der Welt schaffen, indem man sinn- und wahrheitswidrig behauptet, dass das Geschlecht nur eine soziale Fiktion sei. Nur leider bleibt in dieser „Theorie“ offen, wie die Konstituierung des Geschlechts als Ausdruck der Macht und der Zwangsheterosexualisierung bei Schafen und Elefanten und allen anderen Tieren erfolgt.

Judith Butler spricht selbst und in eindeutiger Weise von der Vorstellung „der souveränen Freiheit des Individuums“, zu der man nicht zurückkehren könne.²⁴ Das aber ist der Dreh- und Angelpunkt, an dem sich die totalitäre Grundhaltung des Genderismus zeigt. Die Grundbedingung des demokratischen Staates ist der freie Souverän, der zum Zweck der Regierung in einer repräsentativen Demokratie Vertreter wählt, die in seinem Namen und in seinem Auftrag die konkrete Regierungsarbeit leisten. Die souveräne Freiheit des Individuums ist die Grundlage der bürgerlichen Demokratie und zudem eine Garantie des Grundgesetzes und keine Vorstellung, zu der man nicht zurückkommen kann.

Schon Foucault hatte postuliert: „Der Diskurs befördert und produziert Macht; er verstärkt sie, aber er unterminiert sie auch, er setzt sie aufs Spiel, macht sie zerbrechlich und aufhaltsam.“²⁵ Den Diskurs umzufunktionieren, eine Gegenmacht zu etablieren, inspiriert diese Vorstellung, die Judith Butler und die Vertreter einer „gerechten“ oder „gendersensiblen“ Sprache verfolgen. „Die kulturelle Konfiguration von Geschlecht und Geschlechtsidentität

23 Butler 2006, 48.

24 Butler 2006, 70.

25 Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band I, Frankfurt a.M. 1983, 122.

könnten sich vermehren, oder besser formuliert: ihre gegenwärtige Vervielfältigung könnte sich in den Diskursen, die das intelligente Kulturleben stiften, artikulieren, indem man die Geschlechter-Binarität in Verwirrung bringt und ihre grundlegende Unnatürlichkeit enthüllt. Welche andere lokalen Strategien, die das ‚Unnatürliche‘ ins Spiel bringen, könnten zur Ent-Naturalisierung der Geschlechtsidentität als solcher führen?“²⁶

Es geht nicht um die queere Vielfalt, sondern die queere Vielfalt ist nur das Mittel, um die Geschlechter-Binarität der Heterosexualität durch Verdünnung aufzulösen. Die Liebe zwischen Mann und Frau, die Gründung einer Familie, die Zeugung von Kindern gelten Butler als unnatürlich, das, was in der gesamten Natur vorkommt, denunziert sie als unnatürlich, weil sie die Diffamierung der Homosexualität als unnatürlich umdreht und nun auf die Heterosexualität anwendet. Mutterschaft gilt ihr als Mittel der Unterdrückung.

„Das Wort, das verwundet, wird in der neuen Anwendung, die sein früheres Wirkungsgebiet zerstört, zum Instrument des Widerstandes.“ In der Eroberung der Sprache wird das Mittel zur Veränderung der Gesellschaft gesehen. In dem Buch *Hass spricht* findet sich der Urantrieb von Butlers Denkens, ihrer Theoriebildung: Es ist der Hass. Der Hass auf den Feind. Der Feind ist der Unterdrücker, ist der Mann.²⁷

3. Conclusio

Die gendersensible Betrachtung von Texten verfügt über keine konsistente wissenschaftliche Begründung und ist deshalb als sachfremd und theoretisch ungesichert abzulehnen.

Der Soziologe Ruud Koopmans zeigte, dass seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Europa und in den USA die Minderheitenrechte auf Kosten der Rechte der Mehrheit ausgeweitet worden sind und immer weiter ausgeweitet werden. Die Mehrheit der Bevölkerung empfindet das zunehmend als Verdrängung, als positive Diskriminierung, als Heimatverlust. Die Mehrheit sind diejenigen, die in den Kirchen die Majorität bilden, die den größten Teil an

²⁶ Butler 1991, 218.

²⁷ Butler 2006, 254.

Kirchensteuer entrichten, die sich in der Gemeinde engagieren, die Familien gründen, Kinder großziehen, den Staat und die Kirche am Laufen halten, deren Werte explizit christliche Werte sind.

Gerade die Kirche der Freiheit darf sich nicht zum Helfen einer Ideologie machen, die nicht die Freiheit im Blick hat. Eine Kirche, die sich von Luthers *solascriptura* herleitet, hat erst recht nicht an der *scriptura* herumzubasteln, bis sie zeitgeistigen Erwägungen entspricht. Sie muss die Texte der Bibel ernstnehmen, was auch bedeutet, die Aussagezeit, die Zeit, in der die Text entstanden sind, ihre kommunikative Situation zu respektieren, denn sie gehört genuin und strukturell zu den Texten. Die eigentliche Herausforderung besteht doch nicht darin, die Texte zu mir und zu meiner ideologischen Befindlichkeit herunterzuziehen, sondern mich zu bemühen, die Höhe der Texte zu erreichen.

Mit dem Gendern der Gottesdiensttexte würde man sich vom Glauben verabschieden und dafür der Ideologie die Kirchentür öffnen.

Und letztendlich bedeutet das Gendern von christlichen Texten, Angst vor dem Glauben und ganz im Allgemeinen, Angst vor der wahren Vielfalt, vor dem Leben selbst zu haben.

Replik auf Klaus-Rüdiger Mai

Thema verfehlt!

Wie Ideologiekritiker zu Ideologen werden

Ruben Zimmermann

Der Beitrag von Klaus-Rüdiger Mai macht mich ratlos, da ich nicht erkennen kann, wo er auf die gestellte Frage überhaupt eingeht. Er bemerkt zwar einleitend, dass „zunächst definiert werden (muss), was unter Gendersensibilität zu verstehen ist.“ Der anschließende Satz „zumal Postulate der Genderideologie (Genderismus) als Rezeptionsvorgaben gesetzt werden“ bleibt aber eine solche Definition schuldig. Stattdessen liefert er das Stichwort „Genderideologie“, an dem sich der Autor dann insbesondere in Auseinandersetzung mit Judith Butler abarbeitet. Man mag seine Gelehrsamkeit über die französische Philosophie insbesondere des Strukturalismus und Poststrukturalismus bewundern. Wie ein Großmeister der Geistesgeschichte jongliert er mit allen wichtigen Namen (De Saussure, Althusser, Foucault, Derrida) und zugehörigen Begriffen (z.B. langue, Diskurs, *différance*, Resignifikation) des 20. Jahrhunderts. Allein, bei der Suche nach dem eigentlichen Thema, einer Auseinandersetzung mit der umfangreichen Wissenschaft und kirchlichen Praxis einer „gendersensiblen Exegese“ geht man leer aus.

Statt der – auch von Publizisten möglichen – gewissenhaften Auseinandersetzung mit direkten Vertreterinnen gendersensibler Exegese werden polemische Pauschalurteile reproduziert. Statt der Beschäftigung mit hermeneutischen Grundentscheidungen feministischer Bibelauslegung, flüchtet sich Mai in die philosophischen Rahmentheorien des radikalen Feminismus der 1970er Jahre. Statt der Referenz auf auch nur ein Vorwort aus einer der umfangreichen wissenschaftlichen Publikationen zur feministischen und gendersensiblen Textinterpretation (siehe mein Artikel) wird lediglich auf die Berliner Broschüre „Mu-rat spielt Prinzessin“ der Bildungsinitiative QUEERFORMAT verwiesen, die kein Interesse an der Bibel hat.

Es bleibt mir deshalb nichts anderes, als Herrn Mai gegen Herrn Mai zu zitieren: „Es geht nicht um eine gerechte Sprache oder Gendersensibilität, sondern um einen ideologischen Kampf um Deutungshoheit.“ (S. 17) Der „ideologische Kampf“ von Herrn Mai wird entsprechend mit Kampfmetaphern angeheizt, denn hier ist häufig von „Angriff“, „Sturz“ oder „größter Brutalität“ ja sogar von „verstümmeln“ und „vergewaltigen“ die Rede.

Es mag wie eine Ironie des Schicksals wirken, dass Mai, der angetreten ist, um die Ideologie des Genderismus zu entlarven, letztlich selbst Opfer ideologischer Verblendung geworden ist. Die „ideengeschichtliche Pointe“ (S. 19), die er beim Strukturalismus auszumachen versucht, fällt auf ihn selbst zurück. Mai unterwirft sich einer „diskursiven Formation“ und huldigt damit dem ideologischen Dispositiv des Anti-Genderismus, statt sich ernsthaft mit der hochreflektierten und differenzierten Methodik der feministischen Bibelauslegung zu befassen.

Ich bin sogar geneigt, Herrn Mai in dem Punkt zuzustimmen, dass bestimmte Formen des frühen Feminismus den Menschen nicht mehr gebührend beachtet haben. Doch im blindwütigen Kampf gegen die Ideologie scheint Herr Mai im Fall der gendersensiblen Exegese selbst blind geworden zu sein für die Frauen (und Männer), die sich konkret für diese Perspektive einsetzen.

Feministische Wissenschaftlerinnen setzten sich den durchaus herausfordernden Texten des Alten und Neuen Testaments aus und versuchten sie besser zu verstehen. Frauen wie Schüssler Fiorenza oder Schottroff wurde deshalb aus der Perspektive des Feminismus Traditionalismus vorgeworfen. Wie leicht wäre es gewesen, wie etwa bei Mary Daly, den Text der Bibel ganz über Bord zu werfen. Dann wäre es Ideologie geworden.

Hätte Mai auch nur einmal in eine konkrete Auslegung angefangen von Tribles „God and the rhetoric of sexuality“¹ bis Schüssler Fiorenzas Epheser-Kommentar² oder in das Kompendium feministische Bibelauslegung³ hineingesehen, dann wäre ihm schwerlich entgangen, dass hier tatsächlich der biblische Text im Vordergrund steht.

1 Phyllis Trible: *God and the rhetoric of sexuality*, Philadelphia 1978.

2 Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Ephesians, Wisdom Commentary*, Collegeville, Minnesota 2017.

3 Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.): *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2¹999.

Auch der Vorwurf der Enthistorisierung ist völlig verfehlt. Die feministische Exegese hat sich durch alle Phasen hindurch stets auch als historisch-kritische Methode der Bibelauslegung verstanden. Um die Rolle von Frauen z.B. im Korinther Brief des 1. Jahrhunderts kritisch einschätzen zu können, bedarf es selbstverständlich einer historischen Analyse des Umfelds. Feministische Exegetinnen, wie z.B. Luise Schottroff, waren somit nicht selten auch Vorreiterinnen der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung.⁴ Davon zu sprechen, dass die „Historizität des Textes aufgelöst“ (S. 19) würde, ist schlicht unwahr.

Vielmehr erfolgt aber eine doppelte historische Kontextualisierung. Zum einen wird die Entstehungssituation des Textes historisch möglichst präzise beschrieben, zum anderen wird auch der eigene Standpunkt historisch-kritisch wahrgenommen. Es ist gerade ein Kennzeichen feministischer, postkolonialer und jetzt auch gender-orientierter Exegese, dass die eigene Perspektive offen benannt und transparent reflektiert wird, was inzwischen aber zur Grundeinsicht jeder aktuellen Hermeneutik gehört.⁵ Zudem hat sich die feministische Bibellektüre auch als Großbewegung forschungsgeschichtlich mehrfach Phasen der Selbstkritik und Kurskorrektur unterzogen (z.B. bezüglich eines anfänglichen impliziten Antijudaismus) und die eigene kontextuelle Verortung (selbst-)kritisch diskutiert (z.B. aus der Perspektive der Womanism). Bei Herrn Mai vermisste ich auch nur einen Hauch von Kontextbewusstsein oder gar Selbstkritik.

Den Exegeten schmerzt aber besonders die Missachtung des biblischen Textes selbst. Abgesehen von dem Zitat von Gen 1,27 vermisst man bei Mai jegliche Bezugnahme auf biblische Texte. Das stimmt merkwürdig bei jemandem, der einfordert, „die Texte der Bibel ernst(zu)nehmen.“ (S. 27). Das finale Bekenntnis zum *sola scriptura*-Prinzip klappert deshalb seltsam floskelhaft nach wie eine klingende Schelle.

Die gendersensible Exegese erhebt nicht den Anspruch, dass sie die einzige mögliche Methode der Textauslegung ist, sie bereichert das Repertoire der Leseperspektiven aber um eine wesentliche. Sie hat das Verdienst, eine Facette des

4 Vgl. etwa Luise Schottroff: Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 32011; dies., Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart 2013.

5 Vgl. Susanne Luther/Ruben Zimmermann: Bibelauslegung als Verstehenslehre. Die Geschichte der Hermeneutik im Horizont gegenwärtiger Debatten, in: Dies. S. 13-71 (Hg.): Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte, Gütersloh 2014.

biblischen Textes zum Leuchten zu bringen, die über viele Jahrhunderte verschüttet, verzerrt oder missachtet wurde. Sie trägt deshalb ohne jeden Zweifel dazu bei „die wahre Vielfalt“ (S. 28) der Textbedeutung im Licht des „wahren Lebens“ (ebd.) – damals wie heute – zur Geltung zu bringen.

Wer sich darauf nicht einlassen mag, der könnte doch zumindest eine fröhliche Toleranz gegenüber unterschiedlichen Interpretationsmethoden und Deutungshorizonten walten lassen. Denn wenn man – wie ich als Neutestamentler – von der Wahrheit und dem Eigenwert der biblischen Texte überzeugt ist, dann braucht man keine noch so problematisch eingestufte Auslegungsweise fürchten. Die Wahrheit und Relevanz der Heiligen Schrift wird immer wieder ans Licht kommen und Glauben stiften.⁶

Wem aber selbst diese Offenheit Unbehagen bereitet, den kann man nur fragen: Wovor haben Sie eigentlich Angst, lieber Herr Mai?

⁶ Dies lehrt zum Beispiel die Geschichte der lateinamerikanischen Bibelauslegung. Die einst mit den Eroberern gebrachte Bibel wird schließlich zur unersetzbaren Basis der Befreiungstheologie, vgl. etwa Mirjam Zimmermann/Ruben Zimmermann, Carlos Mesters: Das Leben ‚hinter den Wörtern‘ – Befreiungstheologische Bibelhermeneutik, in: Luther/Zimmermann: Studienbuch Hermeneutik, 296-307.

Zur bleibenden Relevanz einer gendersensiblen Exegese

Was bedeutet es, dass es Frauen waren, die zu ersten Auferstehungszeuginnen wurden (Mk 16,1), während der 12er-Jüngerkreis Jesu ausschließlich aus Männern bestand (Mk 3,14-19)? Oder ist es wesentlich, ob Paulus nach Röm 16,7¹ einen Gruß an Junia, die Apostelin, oder an Junias, den Apostel, ausrichten lässt? Und macht es den Konfirmandinnen und Sängerinnen im Kirchenchor tatsächlich etwas aus, wenn sie bei der Schriftlesung mit „Liebe Brüder ...“ (Röm 10,1; 1Kor 7,24 etc.) angesprochen werden? Sind die Geschlechterdifferenzen nach Gal 3,28² in Christus nicht längst aufgehoben, und die in Christi Leib Getauften über die alten Grabenkämpfe der Gender-Debatten erhaben? Genderfragen hatten bei der Übersetzung und Auslegung der Bibel seit den 1970er Jahren große Bedeutung, aber spielen sie heute noch eine Rolle? Oder ermöglicht eine gendersensible Betrachtung biblischer Texte womöglich heute noch neue Einsichten, die für die kirchliche Praxis von Bedeutung sind?

Was ist eine „gendersensible Exegese“? (Einblicke in die Forschung)

Wenn wir einen Blick in die Forschungsgeschichte zu „Bibel und Gender“ werfen, so war eine „gendersensible Exegese“ zunächst nichts anderes als *feministische Auslegung der Bibel*.³

Im Zuge der Frauenrechtsbewegung im 19. Jahrhundert wurde auch die Rolle der biblischen Texte und ihres Gebrauchs bei der Unterdrückung der Frau kritisch beleuchtet. Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), eine Leitfigur in der Women's Right-Bewegung, war es dann auch, die 1895/1889 die erste

1 Röm 16,7: „Grüßt Andronikos und Junia/s, meine Volksgenossen und meine Mitgefängenen, welche ausgezeichnet sind unter den Aposteln, die auch vor mir gewesen sind in Christus.“

2 Gal 3,28: „Hier ist nicht männlich und weiblich, ihr seid alle einer in Jesus Christus.“ Vgl. dazu den zweiten Dialog in diesem Band.

3 Vgl. den Überblick bei Claudia Setzer/Susanne Scholz/Sureka Nelavala: Feminism, in: Julia M. O'Brian (Hg.): The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies, New York 2014, 234-255.

„Woman’s Bible“⁴ veröffentlichte, eine kritische Kommentierung aller biblischer Bücher in feministischer Perspektive. Die Woman’s Bible war erstaunlich differenziert in ihrem Urteil, indem misogynen Texte und ihr funktionaler Gebrauch kritisiert, aber ebenso für Frauen ermutigende Texte gewürdigt wurden.⁵

Im Zuge der Befreiungstheorien und politischen Theologien des 20. Jahrhunderts kam es dann ab den 1970er Jahren zu einer neuen Hochphase feministischer Bibelwissenschaft, deren Vielfalt und Breite sich an umfangreichen Sammelwerken wie dem 17-bändigen „Feminist Companion to the Bible Series“⁶ oder im deutschsprachigen dem „Kompendium feministische Bibelauslegung“⁷ ablesen lässt. Bibelauslegung aus der Perspektive von Frauen hat dabei folgende Ziele verfolgt:⁸

1. Sie schärft den Blick für die Darstellung von Frauen, ihres Körpers und ihrer sozialen Rolle in biblischen Texten sowie dem korrespondierenden sozialgeschichtlichen Umfeld, in dem sie entstanden sind.
2. Sie übt Sachkritik an misogynen Texten. Hierbei wird zugleich die Bibel als „Männerwort für Männer“ ‚entlarvt‘, das nicht eins zu eins mit dem Wort Gottes gleichgesetzt werden kann.
3. Sie entdeckt biblische Frauengestalten (wie Hulda, Martha, Junia) sowie Frauen wertschätzende Texte (z. B. Lk 1,46-55; Joh 4), die Frauen in ihrem Befreiungskampf ermutigen können.
4. Sie kritisiert einseitig frauenfeindliche Rezeptionen biblischer Texte, mit

4 Vgl. Elizabeth Cady Stanton, *Woman’s Bible*, 1895 nach <http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/> (Zugriff 25.07.2018).

5 Vgl. Stanton 1895 in der Einführung: „The Bible cannot be accepted or rejected as a whole, its teachings are varied and its lessons differ widely from each other. In criticising the peccadilloes of Sarah, Rebecca and Rachel, we would not shadow the virtues of Deborah, Huldah and Vashiti.“ (ebd., 13).

6 Vgl. Athalya Brenner (Hg.): *A Feminist Companion to the Bible*; oder die neun Bände von Amy-Jill Levine (Hg.): *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*.

7 Vgl. Luise Schottruff/Marie-Theres Wacker (Hg.): *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2019.

8 Vgl. z. B. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Frauengeschichten*, in: *Schlangebrut* 50 (1995), 16 mit Rückverweis auf Elizabeth Cady Stanton; Luise Schottruff et al.: *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995; im Überblick Elisabeth Schüssler Fiorenza/Renate Jost (Hg.): *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen, Bd. 9.1 deutsch)*, Stuttgart 2015.

denen die Unterdrückung der Frau bzw. spezielle Frauenrollen biblisch abgesichert werden sollten, ohne den Texten inhaltlich und sozialgeschichtlich gerecht zu werden.

5. Sie kritisiert die Sexualisierung des Gottesbildes und der Theologie allgemein, indem sie simplifizierende Gleichsetzungen und hermeneutisch unterkomplexe Applikationen destruiert.

Die Stoßrichtung dieser zweiten Phase feministischer Bibelwissenschaft war es – durchaus nachvollziehbar –, parteilich und radikal einen Bruch mit dem „malestream“⁹ der Bibelwissenschaft zu erreichen und das Ziel kein geringeres als „die Bibelwissenschaft in einem feministisch-hermeneutischen Rahmen neu zu konzipieren“.¹⁰

Die bisweilen extremen Positionen mussten sich ihrerseits der Kritik unterwerfen: So war man etwa anfangs anfällig für antijudaistische Polarisierungen oder setzte die Sicht weißer akademischer Frauen zum Maßstab in Abwertung von black feminist- oder womanist-Positionen.¹¹ In der ‚dritten Welle‘ des Feminismus¹² zu Beginn des 21. Jh. wurde entsprechend ein Brückenschlag zwischen postkolonialer Forschung und Feminismus vollzogen und die je kontextuelle Perspektive von marginalisierten Frauen aus Asien und Afrika neu gewürdigt.¹³ Als ein Leuchtturm dieser Phase kann das internationale Projekt „Die Bibel und die Frauen“ mit über 20 Bänden, mehr als 300 beteiligten Wissenschaftlerinnen und Übersetzungen der Bände in vier Sprachen betrachtet werden, das sich zur Aufgabe gesetzt hat, zur „Internationalisierung der

9 Vgl. zu diesem Begriff Elisabeth Schüssler Fiorenza: Zwischen Bewegung und Akademie: Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: Schüssler Fiorenza/Jost 2015, 13-29, hier 13.

10 Ebd.

11 Vgl. zu dieser Kritik Nyasha Junior: „Womanist Biblical Interpretation, in: Linda Day/Carolyn Pressler (Hg.): Engaging the Bible in a Gendered World. An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld, Louisville, Ky. 2006, 37-46.

12 Vgl. dazu Sureka Nelavada: Third-wave Feminism, in: Oxford Encyclopedia of The Bible and Gender Studies, Vol. 1, New York 2014, 251-255.

13 Vgl. Pui-Lan Kwok: Making the Connections: Postcolonial Studies and feminist Biblical Interpretation, in: Rasiah. S. Sugirtharajah (Hg.): The Postcolonial Biblical Reader, Malden Mass, 2006, 45-63; dies.: Postcolonial Imagination and Feminist Theology, Louisville, Ky. 2005; Musa W. Dube: Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible, Saint Louis, Mo. 2000.

theologischen Frauen- und Geschlechterforschung bei(zutragen)“.¹⁴

Erst in der neuesten, aktuell andauernden Phase kann man nun von einer „*gendersensiblen* Bibelwissenschaft“ sprechen, weil hier eine neue Öffnung für die Geschlechterdimension in einem weiteren Sinne erfolgt ist.

„Gender Studies“ wird hierbei als übergeordneter Begriff verstanden, der sowohl den Feminismus, aber auch die neu erwachten „Masculinity Studies“ oder die Transgender-Debatte miteinschließt.¹⁵ Die in Deutschland sich gerade erst etablierenden „Masculinity Studies“ der Bibelwissenschaft¹⁶ versuchen, Aspekte von Männlichkeit, Konstruktionen von männlichem Körper und Rollenverhalten in biblischen Texten eigens wahrzunehmen. Indem Männer ihrerseits oft hilflos und kritisch den in der antiken Gesellschaft konstruierten Idealen von Männlichkeit gegenüberstehen, sind die „Masculinity Studies“ gerade nicht als Gegenbewegung zum Feminismus zu verstehen, sondern ergänzen ihn komplementär. Man wird hier mit Blick auf die kirchliche Praxis durchaus auch Impulse für eine neue Männerarbeit in Gemeinden erwarten dürfen.

Die „gendersensible Exegese“ befindet sich somit in einer neuen Auf- und Umbruchphase. Entsprechend gelte es aktuell, von der „Analyse dessen, was ist oder war, zur Ankunft dessen über(zu)gehen, was sein könnte oder sein sollte“.¹⁷

Wie sieht gendersensible Exegese aus? (Auslegungsbeispiele)

Ich möchte an einigen Stellen etwas stärker in die Tiefe gehen und unmittelbar Ergebnisse der neueren exegetischen Diskussion skizzieren.

14 Irma Traut Fischer/Andrea Taschl-Erber: Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: Mercedes Navarro Puerto/Marinella Perroni (Hg.): *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, deutsche Ausgabe hg. v. Irma Traut Fischer und Andrea Taschl-Erber: *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, Neues Testament Bd. 2.1*, Stuttgart 2012, 5 (es geht hierbei freilich primär um eine abendländische Rezeptionsgeschichte, vgl. ebd., 11).

15 Vgl. Deborah F. Sawyer: *Gender Criticism: A New Discipline in Biblical Studies or Feminism in Disguise?*, in: Deborah W. Rooke (Hg.): *A Question of Sex? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond*, Sheffield 2007, 2-17.

16 Richtungsweisend war hier der Band Stephen D. Moore/Janice Capel Anderson (Hg.): *New Testament Masculinities (Semeia Studies 45)*, Atlanta 2003; im deutschsprachigen z. B. Moises Mayordomo, *Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike*, in: *Evangelische Theologie* 68 (2008), 99-115; Hans-Ulrich Weidemann, *Mansbilder und Männlichkeitsdiskurse. Masculinity Studies in der neuteamentlichen Exegese*, *Herder Korrespondenz* 10/2016, 41-44.

17 Vgl. Schlüssel Fiorenza, *Bewegung*, 14, die hierbei auf Virginia Burrus rekurriert.

a) Figuren haben ein Geschlecht! – Männer und Frauen im Johannesevangelium

Ein derzeit innovatives Feld der Exegese ist die narratologische Erforschung neutestamentlicher Erzähltexte.¹⁸ Innerhalb der vielfältigen Fragerichtungen der Narratologie wie z. B. Handlungsverläufe, Raum- und Zeitanalysen, Erzählperspektive ragt die Analyse von Erzählfiguren (characters) in besonderer Weise hervor.¹⁹ Erzählfiguren sind Akteure von Handlungen, sie agieren neben-, mit- und gegeneinander, sie gewähren auf kognitiver und emotiver Ebene Einblicke in ihr Innenleben und laden dabei zu Identifikations- und Abgrenzungsprozessen der Lesenden ein.

Während sich die frühere, historisch orientierte Bibelwissenschaft meist um die Klärung der Referenzialität von Erzählfiguren zu realen historischen Personen bemüht hat, steht in der narratologischen Exegese die Figur mit ihren erzählten Charaktermerkmalen im Vordergrund. Ein wesentliches Merkmal ist hierbei die Geschlechtlichkeit.

Eine gewisse Vorreiterrolle nicht nur für die narratologische Exegese²⁰, sondern auch für die Figurenanalyse im Speziellen nahm die Exegese zum Johannesevangelium ein.²¹ Nun scheint das vierte Evangelium sogar ein explizites Interesse daran zu haben, die Geschlechterrolle der Erzählfiguren zu betonen.²² So wird die Samariterin am Brunnen explizit als „Frau“ dem jüdischen „Mann“ Jesus gegenübergestellt (vgl. Joh 4,9.27). Frauen werden in typisch weiblichen

18 Vgl. neben vielen Einzelstudien den Überblick bei Sönke Finnern: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (WUNT II/285), Tübingen 2010; D. Francois Tolmie: *Narratology and Biblical Narratives. A Practical Guide*, Eugene 2012.

19 Vgl. Cornelis Bennema: *A Theory of Character in New Testament Narrative*, Minneapolis 2014; Fredrik Wagener, *Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritanische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums* (WUNT II/408), Tübingen 2015.

20 Vgl. R. Alan Culpepper: *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary design*, Minneapolis 1983.

21 Vgl. Ruben Zimmermann: *Figurenanalyse im Johannesevangelium. Ein Beitrag zu Sinn und Wahrheit narratologischer Exegese*, in: ZNW 105 (2014), 20-53; Steven A. Hunt/D. Francois Tolmie/ders.: *An Introduction to Character and Characterization in John and Related New Testament Literature*, in: dies. (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Grand Rapids 2016, 1-45.

22 Dies wurde in verschiedenen Studien immer wieder gezeigt, vgl. z. B. Colleen M. Conway, *Men and Women in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization* (SBLDS 167; Atlanta: SBL, 1999); Margaret M. Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel: A Genuine Discipleship of Equals* (JSNTS 242; London: SAP, 2003); Judith Hartenstein, *Männliche und weibliche Erzählfiguren im Johannesevangelium*, in: Navarro Puerto/Perroni, *Evangelien*, 421-433.

Aufgaben (Wasserholen, Trauer, Geburt) gezeichnet.²³ Ebenso spricht der vierte Evangelist immer nur von „der Mutter Jesu“, offenbar um ihre Rolle als Frau und Mutter hervorzuheben, obwohl man davon ausgehen kann, dass der Name ‚Maria‘ aus der synoptischen Tradition bekannt war.

Die Figuren im Johannesevangelium werden in je unterschiedlichen Relationen zu Jesus dargestellt. Während Männer das ganze Spektrum von radikalen Gegnern (z. B. Judas), ambivalenten Charakteren (z. B. Nikodemus, Thomas) bis hin zu vorbildlich Glaubenden (z. B. Lieblingsjünger, Blindgeborener) abdecken, mag es kaum Zufall sein, dass die Frauen unter den Hauptcharakteren allesamt positiv inszeniert werden. Indem sie vielfach einen Entwicklungsprozess durchlaufen, sind sie gleichwohl alles andere als ‚flat characters‘. Die Mutter Jesu, die samaritanische Frau, Maria und Martha aus Bethanien oder Maria von Magdala stehen dabei für je unterschiedliche Typen von Frauen und Glaubensformen. So werden z. B. die beiden Schwestern Maria und Martha aus Bethanien parallel und doch ganz unterschiedlich in ihrem Umgang mit dem Tod des Bruders Lazarus gezeichnet. Während Martha allein in einen eher kognitiven theologischen Disput mit Jesus tritt, zeigt Maria Gefühle und ist umringt von einer Trauergemeinschaft. Jesus lässt sich je auf die unterschiedlichen Ebenen ein und zeigt damit, dass die Vielfalt weiblicher Glaubensformen je ihre Berechtigung hat.²⁴

b) Sachkritik an misogynen Texten tut not! – Prophetische Geschlechtermetaphorik

Die gendersensible Exegese hat den Blick dafür geschärft, dass in biblischen Texten Männer und Frauen in bestimmter Weise und in spezifischen Rollen beschrieben werden, was sowohl sozialgeschichtlich als auch theologisch auf die Weltbilder der Rezipierenden einwirkt. Wenden wir uns zum Beispiel der Geschlechtersmetaphorik der Propheten zu. Hier finden wir Darstellungen von weiblicher Sexualität, die nicht zu Unrecht als pornographisch und

23 Vgl. Hartenstein, *Erzählfiguren*, 426; allgemein Adeline Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998); zur Parabel der gebärenden Frau (Joh 16,21) jetzt Ruben Zimmermann, *Parabeln der Bibel. Die Sinnwelten der Gleichnisse Jesu entdecken*, Gütersloh 2019, Kapitel 11 (im Erscheinen).

24 Vgl. zu Einzelheiten Ruben Zimmermann, *Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11*, in: Jörg Frey/Uta Poplutz (Hg.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*, BThS 130, Neukirchen-Vluyn 2012, 133-170.

voyeuristisch bezeichnet wurde.²⁵ In Ez 23 wird das Schicksal Israels und Judas mit den Schwestern Ohola und Oholiba metaphorisiert, die dem Text folgend Gefallen daran fanden, sich zu prostituieren und ihr Brüste und nackten Körper begrabschen zu lassen (vgl. Ez 23,3.18.21).²⁶ Problematisch ist hier nicht nur, dass weibliche Körper in abwertender Weise zum Objekt männlicher Lust degradiert werden, sondern auch die Rolle, die Frauen (und Männern) zugewiesen werden. Weiblichkeit wird plakativ im Kontrast zwischen der bösen, lüsternen Hure und der liebenden, hingebungsvollen Braut dargestellt. Positive sexuelle Aktivität von Frauen ist nicht vorstellbar. Im Gegensatz dazu werden in Hos 1-3, Ez 16 die Treue, Verlässlichkeit und Vergebungsbereitschaft als männliche Tugenden gepriesen. Indem der Bereich der Geschlechtlichkeit als religiöse Metapher für die Gottesbeziehung dient, wird nicht nur Gott im Bild des Mannes vorgestellt, sondern bestimmte geschlechtsspezifische Muster werden auch religiös aufgeladen und legitimiert. Dies kann bis dahin gehen, dass etwa die in Jes 47 dargestellte göttliche Gewalt gegen die „Jungfrau Tochter Babel“ als Legitimation der „Gewalt gegen Frauen“ dienen mag, nach dem Motto: „JHWH tut das ja auch!“.²⁷ Eine Theologie, die durch solche Metaphern ausgesprochen wird, spiegele letztlich „theologische Androzentrism in Reinform“. Gott wird „nicht länger *wie* ein Ehemann gesehen (...), sondern *als* ein solcher“.²⁸ Das Männliche wird Gott.

Gendersensible Exegese hat völlig zu Recht auf die Problematik derartiger Texte hingewiesen. Mit dem Rückenwind anderer kanonischer Texte kann deshalb hier nur Sachkritik vollzogen werden. Auch der heilige Text der Bibel darf und muss kritisch hinterfragt werden. Zugleich wird dafür sensibilisiert, dass wir auch heute bildliche Ausdrucksweisen nicht identifikatorisch missverstehen. Die Gottesrede bei Hosea mag hier mahnend in Erinnerung gerufen werden: „Denn Gott bin ich und kein Mann!“ (Hos 11,9).

25 Vgl. Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 1), Leiden 1997, 153-174, hier: „the husband/wife metaphor is a pornographic fantasy of male desire.“; Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis von JHWH-Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Biblische Studien 185), Stuttgart 2000.

26 Vgl. z. B. Ez 23,20-21: „Sie entbrannte für ihre Liebhaber, deren Geilheit wie die der Esel und Hengste war. Und du sehnst dich nach der Unzucht deiner Jugend, als die Ägypter nach deinen Brüsten griffen und deinen Busen begrabschten.“

27 Vgl. Irtraut Fischer, *Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern*, in: Luise Schottruff/Marie-Theres Wacker, *Kompodium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 246-257, hier: 253.

28 Baumann 2000, 104.

c) Eunuchen um des Himmelreichs willen? – „Wer es fassen kann, der fasse es!“ (Mt 19,12 und Apg 8)

Die Bibel kennt keine Begriffe wie „transgender“, „queer“ oder „gender liminality“. Die meisten Schriften gehen recht simplifizierend von einer Geschlechtspolarität zwischen ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ aus. Allerdings zeigen sich doch auch Hinweise, dass eine plakative Sicht geschlechtlicher Identität (z. B. als Mann und Frau) immer wieder durchbrochen wird.

Die Überwindung der Geschlechterdifferenz kann sogar als eine immer wiederkehrende eschatologische Verheißung im Kontext religiöser Geschlechtermetaphorik erkannt werden. So sprechen Texte entweder von einer Nivellierung der Geschlechtlichkeit (Mk 12,25; Gal 3,28; 2 Clem 12,2; EvThom 22) oder von einer Vereinigung der Geschlechter zur androgynen Einheit (Gen 2,24; 1Kor 6,16 f.; Eph 5,30; 2 Clem 14; EvPhil).²⁹

Wenden wir uns einem speziellen Fall von Gender-Durchbrechung zu, von dem im Neuen Testament mehrfach die Rede ist: den Eunuchen (εὐνοῦχος in Mt 19,12; Apg 8,27–39).

Eunuchen, d. h. in der Mehrzahl von anderen Menschen kastrierte Männer, gehörten in der antiken Gesellschaft wohl zu den am meisten verachteten und verspotteten Menschengruppen,³⁰ was nicht ausschloss, dass sich einige Eunuchen als Hofsklaven auch in machtvolle politische Positionen hocharbeiten konnten.³¹

Im Anschluss an den Scheidungsdiskurs spricht Jesus erstaunlich differenziert von drei Gruppen von Eunuchen: Von solchen, die von anderen kastriert wurden, die sich selbst kastriert haben, aber auch von solchen, die von Geburt an Eunuchen waren. Was genau damit gemeint ist, lässt sich nicht einfach sagen. Aber im Horizont einer gendersensiblen Exegese gilt es zunächst festzuhalten, dass der Kontext und die Formulierungen keineswegs für eine allegorische Auslegung – wie sie in der Exegese vorherrschend war – sprechen. Eunuche ist

29 Vgl. dazu ausführlich Ruben Zimmermann: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologiegeschichte eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT II/ 122), Tübingen 2001, jetzt open-access unter <https://publications.ub.uni-mainz.de/opus/volltexte/2017/56462/pdf/56462.pdf>.

30 Vgl. zum sozialen Status der Eunuchen Louis H. Gray: Art. Eunuch, in: *Encyclopedia of Religion and Ethics V* (1915), 579-584, hier 582 f.; Peter Guyot: Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike, Stuttgart 1980; Izak Cornelius, „Eunuchs“? The ancient background of eunuchos in the Septuagint, in: Johann Cook (Hg.): *Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, Leiden/Boston 2009, 321-333.

31 Vgl. Ilse Müllner/Carsten Jochum-Bortfeld: Art. Eunuch, in: Frank Crüsemann et al. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 128 f.

nicht eine Metapher für Ehelose, sondern steht im eigentlichen Sinn für kastrierte, zeugungsunfähige Männer, im antiken Kontext für unmännliche Männer oder zwischengeschlechtliche Menschen.³² Weiterhin ist bemerkenswert, dass für Jesus ein geschlechtlich abweichender Status sowohl biologische (von Geburt an) als auch konstruktive (von Menschen gemacht) Faktoren hatte, und ebenso externe (von anderen) wie interne (sich selbst) Dimensionen einschloss. Und schließlich wird keine Hierarchie zwischen diesen Gruppen vollzogen, ja auch keineswegs abwertend von den Eunuchen gesprochen.³³ Im Gegenteil. Die letzte Gruppe spricht von Eunuchen „um des Himmelreichs willen“, so dass die geschlechtliche Sonderstellung in enger Verbindung zum Kernbereich der Verkündigung Jesu steht. Das Konzil von Nicäa hat unter Berufung auf Lev 21,20 f. Eunuchen vom Dienst als Kleriker ausgeschlossen, eine weitreichende Entscheidung, die m. W. bis heute in der römisch-katholischen Kirche gültig ist.³⁴ Mit Mt 19,12 steht sie im klaren Widerspruch.

In der Erzählung von der Taufe des Kämmerers aus Äthiopien wird die Hauptperson im griechischen Text explizit als „Eunuch“ bezeichnet (Apg 8,27.34.36.38.39). Es war insbesondere eine gendersensible Exegese, die diesem keineswegs erzählerisch nebensächlichen Merkmal besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Der Eunuch war bei seiner Pilgerreise vermutlich nicht in den Tempel gelassen worden³⁵, hatte also – wahrscheinlich nicht zum ersten Mal – religiöse und soziale Ausgrenzung erlebt. Die Erzählung von Apg 8 setzt hier einen scharfen Kontrast.³⁶ Die fast naiv gestellte Frage: „Was hindert´s, dass ich mich taufen lasse?“ (Apg 8,36), trifft ins Mark einer durch Tradition zementierten Ausgrenzung von Menschen mit ungewöhnlicher sexueller Identität. Kann es wirklich Hinderungsgründe geben, die stärker sind als das ehrliche Verlangen nach Glauben und Integration in die christliche Gemeinschaft, die mit der Taufe besiegelt werden? Apg 8 wird somit ein wunderbares Zeichen der frühchristlichen Inklusion von Menschen in den Leib Christi, die

32 Vgl. Brittany E. Wilson: „Neither male nor female“: the Ethiopian Eunuch in Acts 8.26-40, in: *New Testament Studies* 60 (2014/3), 403-422.

33 J. David Hester Amador: Eunuchs and the postgender Jesus: Matthew 19.12 and transgressive sexualities, in: *Journal for the study of the New Testament*, 28 (2005), 13-40.

34 Vgl. CIC Can. 1041 Nr. 5.

35 Nach Dtn 23,1 f. sind Eunuchen von der Kultgemeinde ausgeschlossen; vgl. auch die frühjüdische Schrift Joseph und Aseneth 4,290 f. sowie allgemein in der Antike auch Lucian, *Eun* 6: „Eunuchen sollten von Tempeln und öffentlichen Veranstaltungen ausgeschlossen sein; solche Mischgeschöpfe aus Mann und Frau sind außerhalb der menschlichen Natur.“

36 Sie führt damit jüdische Traditionen fort, die die endzeitliche Integration von Eunuchen verheißen haben, vgl. Jes 56,3-5; Weish 3,14.

aufgrund ihrer Gender-Orientierung zu gesellschaftlichen Außenseitern stigmatisiert wurden.³⁷

Der Text mag auch in heutigen kirchlichen Debatten um Queer- und Transsexualität inspirierend wirken, die integrative Botschaft des Glaubens über bürgerliche Ausgrenzungstraditionen zu stellen.³⁸

Hermeneutische Impulse: Eine Thesenreihe

Was besagen die Ausführungen nun für die Leitfrage zu diesem Artikel? Eröffnet die gendersensible Lektüre der Bibel Einsichten, die heute noch Relevanz in Kirche und Gesellschaft haben? Als Bibelwissenschaftler möchte ich entschieden mit „Ja“ antworten, was ich zusammenfassend mit einer kurzen Thesenreihe begründe:

1) *Gendersensible Lektüre ist eine sachgemäße Auslegung der Bibel.*

Weil in den (Erzähl)texten der Bibel Männer, Frauen, Eunuchen etc. agieren, die Bibel vermutlich meist von Männern für Männer verfasst wurde und auch die Adressaten geschlechtlich definierte Menschen waren, ist es sachgemäß, in der Interpretation gendersensible Methoden anzuwenden.

2) *Gendersensible Lektüre lässt neue Facetten biblischer Texte erkennen.*

Die Hinwendung zur Geschlechtlichkeit lässt Aspekte von Texten wahrnehmen, die in traditionellen Interpretationen übersehen wurden (z. B. die Eunuchen-Stellen). Sie fördert eine Sensibilität für Körperlichkeit, soziale Rollen oder Chancen und Grenzen von Geschlechtsmetaphern in religiöser Rede.

3) *Gendersensible Lektüre verhindert einen simplifizierenden Missbrauch der biblischen Texte und dient modellhaft als Schule der Hermeneutik.*

Die genderorientierte Forschung hat die geschichts- und kontextabhängige Konstruktivität von geschlechtlicher Identität aufgezeigt. Einfache Übertragungen scheitern schon am Begriffsgebrauch (z. B. Homosexualität), aber

37 Vgl. hierzu Emma Percy, *Can a eunuch be baptized? Insights for gender inclusion from Acts 8*, in: *Theology*, 119 (2016), 5, 327-334.

38 Vgl. Dennis Hiebert, *Intersex persons and the church: Unknown, unwelcomed, unwanted neighbors*, in: *Journal for the sociological integration of religion and society* 2 (2015), 31-44; ferner die mutige Handreichung der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau (EKHN) „Zum Bilde Gottes geschaffen. Transsexualität in der Kirche“ (2018), 17 siehe <https://unsere.ekhn.de/themen/umgang-mit-transsexualitaet.html> (Zugriff am 15.08.2018).

mehr noch an der Komplexität der jeweiligen Diskurse. Die gendersensible Lektüre drängt geradezu zu differenzierten und komplexen Prozessen des Verstehens, die entsprechend auch auf andere Felder des Bibelverstehens übertragen werden können. Dies schließt auch Sachkritik an den biblischen Texten mit ein.

4) Gendersensible Lektüre biblischer Texte bereichert aktuelle Debatten zu „Gender und Kirche“ um eine externe Stimme.

Aktuelle Diskussionen um Genderfragen enden häufig in radikal polarisierten Konflikten.

Der gendersensible Blick in die biblischen Texte lässt erkennen, wie abhängig historische wie auch aktuelle Debatten von zeitgenössischen Rahmendiskursen sind. Dies relativiert eigene Überzeugungen. Zugleich zeigen biblische Texte auch immer wieder, dass scheinbar festliegende Gender-Maßstäbe durchbrochen werden können und geben so Hoffnung für eine achtsame Gendersensibilität in der Gegenwart im Licht des Glaubens.

Replik auf Ruben Zimmermann

Gendersensibilität als Abschied von Exegetik und Hermeneutik

Klaus-Rüdiger Mai

Ich hatte die geistesgeschichtlichen Grundlagen einer gendersensiblen Betrachtung analysiert und überprüft, weil es sich nicht lohnt, über die Aufbauten zu reden, wenn das Fundament nicht trägt. Dass der Wunsch nach Veränderungen in Gesellschaften wie beispielsweise die Emanzipation für das Sich-Finden im Text eine Rolle spielt, ist für einen Literaturwissenschaftler selbstverständlich. Texte besitzen auch ein Identifizierungsangebot. Der Text entsteht im Kopf des Rezipienten, der im Akt der Rezeption zum Co-Autor wird. Doch wer über die Möglichkeiten von Rezeption nachdenkt, muss auch die Grenzen der Interpretation benennen: Wann wird die Bibel durch eine vom Text losgelöste oder den Text grob verändernde Interpretation überschrieben? Insofern besitzt auch die Würdigung der kontextuellen „Perspektive von marginalisierten Frauen aus Asien und Afrika“ eine Berechtigung. Nur würde dieses Verfahren keine Interpretation und auch kein Verstehen im hermeneutischen Sinn darstellen, von einer literaturwissenschaftlichen Analyse ganz zu schweigen, sondern eine aktualistische Überschreibung.

Ruben Zimmermann parodiert die Gender-Studies, wenn er über Masculinity-Studies spricht und auf die Transgender-Debatte verweist. Nimmt man diesen Ansatz ernst, dann benötigte man auch Kinder-Studies und Greisen-Studies. Wenn die Masculinity-Studies lediglich versuchen, „Aspekte von Männlichkeit, Konstruktionen von männlichem Körper und Rollenverhalten in biblischen Texten eigens wahrzunehmen“¹, übernehmen sie stillschweigend simple literaturwissenschaftliche Verfahren, die sie leider verkürzen. Zur Untersuchung von Wirkungsstrategien und verschiedenen Textebenen können auch Aspekte von Männlichkeit, von Körperlichkeit gehören, aber – und das

1 Zimmermann, Ruben: Zur bleibenden Relevanz einer gendersensiblen Exegese. Ermöglicht eine gendersensible Betrachtung biblischer Texte Einsichten, die für die kirchliche Praxis von Bedeutung sind?

ist wichtig – nicht isoliert, sondern in ihrem Zusammenwirken. Aufgabe der Analyse ist es, den Text als Ganzes in seinen Details und Ebenen grammatisch, stilistisch und in seinen Wirkungsstrategien und -zusammenhängen zu erforschen. Hierzu gehört die Einordnung der Elemente in ihre Zeit. So ist beispielsweise die Kenntnis des Schamregimes, der Schamnormen wichtig, um Körperlichkeit zu verstehen, denn diese Schamgrenzen verraten, ob bestimmte Handlungen eine Regelverletzung darstellen und mithin eine appellativische Wirkung hervorrufen sollen.

Gendersensible Exegese wird nicht benötigt, um an misogynen Texten Sachkritik vorzunehmen, weil das Literaturkritik wissenschaftlich begründet leistet, wenn es denn ein misogyn Text ist. Ein Text, der uns heute als misogyn erscheint, muss nicht in der Zeit, in der er entstand, misogyn gewesen sein, sondern kann einfach die historische Situation abbilden, vor der sich das Geschehen abspielte. Der Grundfehler besteht darin, heutige Wertmaßstäbe in die Geschichte einzubringen und sie dadurch zu verfälschen. Hingegen ist ein Doppelschritt für die Arbeit mit biblischen Texten in der Gemeindegemeindearbeit notwendig. Erstens ist der Text in seiner Zeit und aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Zweitens muss gefragt werden, was dieser Text uns heute zu sagen hat. Was bedeutet das Geschehen für mich? Um diese Frage beantworten zu können, muss zunächst geklärt worden sein, was das Geschehen ist, über das man redet.

Ruben Zimmermann führt das Scheitern des gendersensiblen Ansatzes an den Eunuchen-Stellen Mt 19,12 und Apg 8,27-39 vor, denn keine seiner Voraussetzungen stimmen. Der Eunuch stellt keinen Fall von Gender-Durchbruch dar. Er ist weder androgyn, noch gehört er dem dritten Geschlecht an, sondern er wurde seiner Zeugungskraft beraubt. Zuallererst ist er ein Sklave. Die Stelle Mt 19,12, in der es um Ehe und Ehelosigkeit geht, mit der Episode aus Apg 8,27-39 kurzzuschließen, ist ein interpretatorischer Großunfall, weil beide Stellen weder thematisch noch textlich noch vom Genre etwas miteinander zu tun haben. Es lässt sich nicht einmal textlich belegen, dass es sich in Apg 8,27-39 um einen Eunuchen handelt. Deshalb übersetzt die neue Lutherbibel auch „Kämmerer“. In dieser Episode wird von einem Mann aus Äthiopien berichtet. Das Geschlecht spielt hier überhaupt keine Rolle, sondern es geht um die Bekehrungsgeschichte eines Ungläubigen, der noch dazu ein hoher Bürokrat

ist. Folgerichtig schließt sich an diese Episode die Bekehrungsgeschichte des Paulus an.

Dass dem Kämmerer der Eintritt in einem jüdischen Tempel verwehrt wurde, steht nirgendwo im Text! Im Text heißt es klar und deutlich, dass der Kämmerer unterwegs ist und den Propheten Jesaja liest, ihn aber nicht versteht.

Jesaja 53,7-8 hat aber nichts mit Ausgrenzung wegen einer „ungewöhnlichen sexuellen Identität“ zu tun, sondern spricht vom „stellvertretenden Leiden“ und von „der Herrlichkeit Gottes“ und verheißt Jesus Christus. Der Kämmerer, der noch nichts von Jesus gehört hatte, ganz gleich, ob er heterosexuell, homosexuell, ein Eunuch, ein Mann, transgender oder queer ist, will wissen, von wem die Rede in dem Text des Propheten ist. „Philippus aber tat seinen Mund auf und fing mit diesem Schriftwort an und predigte ihm das Evangelium von Jesus.“ Daraufhin bittet der Kämmerer, getauft zu werden. Die Frage des Kämmerers trifft eben nicht „ins Mark einer durch Tradition zementierten Ausgrenzung von Menschen mit ungewöhnlicher Sexualität“². Die Frage des Kämmerers bezieht sich eindeutig auf die Taufe, die jedem Menschen offensteht, darauf, ob er eine Gegenleistung zu erbringen hat. Das hat er jedoch nicht, denn der Glauben ist eine Gnade Gottes und durch die Taufe tritt der Kämmerer in die Gnade ein. Von ihr aus wird es klar, weshalb die Person ein Kämmerer ist, ein Geschäftsmann, ein Verwalter, einer, der es gewohnt ist, dass nichts umsonst ist und alles etwas kostet.

Wenn für die Biblexegese „die narratologische Erforschung neutestamentlicher Erzähltexte“ ein „innovatives Feld“ ist, dann hinkt die Biblexegetik der Literaturwissenschaft mindestens um 100 Jahre hinterher. Die Beschäftigung mit „Handlungsverläufen, Raum- und Zeitanalysen, Erzählperspektiven“, mit „Erzählfiguren“ ist für die Literaturwissenschaft ein alter Hut.

2 Zimmermann, Ruben: Zur bleibenden Relevanz einer gendersensiblen Exegese. Ermöglicht eine gendersensible Betrachtung biblischer Texte Einsichten, die für die kirchliche Praxis von Bedeutung sind?

Zu den Thesen:

1. Wie am Beispiel des Eunuchen/Kämmerer gezeigt wurde, ist eine gendersensible Betrachtung keine sachgemäße, sondern eine verfälschende, weil sie nicht vom Text, sondern von einem politischen Interesse ausgeht. Wer was für wen verfasst hat, spielt nur eine Rolle, um den kommunikativen Rahmen des Textes und seine Kontexte zu verstehen.
2. Gendersensible Lektüre lässt keine neue Facetten erkennen, sondern die gründliche Analyse der Texte mit dem Instrumentarium der historisch-kritischen Methode und den Methoden moderner Literaturwissenschaft und Linguistik vermögen erst, tiefere Schichten des Textes freizulegen.
3. Wie an der Auslegung der „Eunuchen-Texte“ zu beobachten war, führt eine gendersensible Betrachtung im Gegenteil zu einem „simplifizierenden Missbrauch der Texte“ und kann deshalb nicht „modellhaft als Schule der Hermeneutik dienen“, denn den Texten werden fremde Vorstellungen aufgepfropft. Geschlechtliche Identität wird nicht konstruiert, sondern sie ist erstens ein biologischer Fakt, der sich zweitens in konkreten historischen Zusammenhängen, in verschiedenen Gesellschaften, in unterschiedlichen Rollenbildern und Moralnormen etc. realisiert.
4. Dass historische und aktuelle Debatten von zeitgenössischen Rahmenbedingungen abhängig sind, ist einfach eine Banalität. Ja, wovon denn sonst, wenn nicht davon?

Die gendersensible Betrachtung biblischer Texte verfügt über keine eigene Methodologie. Sie erinnert an das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern, wenn sie unter anderen Etiketten die Methoden der Literaturwissenschaft benutzt, oder sie führt zu willkürlichen Auslegungen, die etwas mit den Vorlieben der Exegeten, nichts aber mit den Texten zu tun haben.

2. Gal 3,28 und geschlechtergerechte Sprache

Welche Bedeutung hat die Bibelstelle Gal 3,28 für die Entwicklung einer geschlechtergerechten Sprache in der Kirche?

Im Disput:

Prof. Dr. Thorsten Dietz
Prof. Dr. Claudia Janssen

1. Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte

„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Galater 3,28 LU 2017) – Dieser Vers ist heute eine vielfach in Anspruch genommene Grundaussage des Neuen Testaments. Lange Zeit wurde in der Auslegung dieses Verses eher darauf geachtet, das revolutionäre Potenzial dieser Aussage zu entschärfen. Exemplarisch kann man sich das zunächst bei Martin Luther verdeutlichen, für den der Galaterbrief bekanntlich eine herausragende Bedeutung hatte. Sowohl in seinem ersten als auch in seinem zweiten Galaterkommentar ist Gal 3,28 nicht nur kein besonders wichtiger Vers. Offenbar sieht sich Luther genötigt, gegen jede zu starke Betonung dieser Aussage zu argumentieren.

In seinem Galaterkommentar von 1519¹ arbeitet Luther heraus, dass alle Gläubigen vor Gott wie ein Mensch ohne Namen, ohne Merkmale und Unterschiede, ohne jedes Ansehen der Person seien. Anschließend macht Luther deutlich, dass dieses Sein vor Gott innerlich bzw. ewiglich gültig sei. Äußerlich bzw. in diesem Leben seien die Hierarchien des natürlichen Lebens unaufhebbar, die die Frauen den Männern unterordnen genauso wie die Knechte den Herrn oder alle der Obrigkeit. Die christologisch begründete Gleichheit aller Menschen wird vom Ethos der Haustafeln her für das soziale Leben für folgenlos erklärt.

Nicht anders behandelt Luther diesen Vers in seinem Großen Galaterkommentar 1531/1535.² Die geistliche Einheit und Gleichheit aller Gläubigen wird auch hier sofort wieder strikt verinnerlicht: Vor Gott seien wohl alle Menschen gleich. Aber vor der Welt sei der Unterschied der Personen notwendig und unaufhebbar. Sorgfältig wird darauf geachtet, dass die geistliche Einsicht von Gal 3,28 nicht etwa soziale oder politische Folgen nach sich zieht.

¹ WA 2, 443-618.

² Vgl. WA 40/1, 33-688, vor allem 542 ff.

In der Christentumsgeschichte wurde somit eine Heilsordnung der Gleichheit wirklich aller Menschen vor Gott anerkannt und zugleich alles dafür getan, soziale Ungleichheit als Schöpfungsordnung zu rechtfertigen. Noch bei Karl Barth findet sich eine ganz vergleichbare Linie. Zwar lehnt Barth jede Verklärung sozialer Ordnungen im Namen der Natur oder der Schöpfung entschieden ab. Doch im Verhältnis von Mann und Frau bleibt diese Einsicht verstörend folgenlos. Was naturrechtliche Gedankenfiguren an Plausibilität verloren haben, wird durch trinitarisches Analogiedenken ersetzt. Paulus habe seinen Satz aus Gal 3,28 nicht „im Sinne einer Aufhebung der Verschiedenheit und Eigenart von Mann und Frau“³ gemeint. Und zu dieser Eigenart gehört, dass beide nicht Mensch sein können ohne Hinordnung auf das jeweils andere Geschlecht. Und dieses Verhältnis kann sich Barth nicht anders vorstellen denn als Überordnung des Mannes und Unterordnung der Frau: So „muß es bei der Ordnung, in der sie je diesen Ort haben, sein Bewenden haben“.⁴

Wird diese Auslegung dem Text gerecht? Nein. In der jüngeren Auslegungsgeschichte ist es einhelliger Konsens, dass dies nicht der Fall ist.

2. Gal 3,28 als bibeltheologischer Fundamentalsatz

Die neuere Auslegung betont die grundsätzliche Bedeutung dieser Aussage. Faktisch geht es im Galaterbrief um ein konkretes Problem: die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen. Die Unterscheidung der Herkunft aus dem Heidentum bzw. dem Judentum hatte in Galatien reale Konsequenzen. Als Petrus sich für diese Abgrenzung gewinnen lässt, ist das für Paulus der Anlass, Petrus direkt zu widersprechen. Paulus betont, dass Juden und Christen nicht nur vor Gott eins in Christus sind. Offensichtlich hat die abgrenzungsbeflissene Gruppe ja keineswegs die soteriologische Ebenbürtigkeit der Heidenchristen bestritten, wohl aber ihre soziale Konsequenzen. Dagegen protestiert Paulus. Die geistliche Einheit aller Gläubigen in Christus muss sich auch im Miteinander der Gemeinde erweisen.

In seinem Argumentationsgang vergrundsätzlicht Paulus die Einsicht der Einheit und Gleichheit aller Gläubigen im Blick auf das Verhältnis von Freien und

3 KD III,4, 172.

4 KD III,4, 194.

Sklassen sowie Männern und Frauen, auch wenn es um diese Unterscheidungen im konkreten Konflikt gar nicht ging. Wenn Paulus formuliert: „Ihr seid alle Söhne durch den Glauben an Jesus Christus“ (Gal 3,26), so ist das Maskulinum an dieser Stelle unvermeidbar: denn nur die männlichen Nachkommen waren damals Erben im eigentlichen Sinne. Dass diese volle Teilhabe für alle Gläubige gilt, wird in Gal 3,28 deutlich. Dass Paulus an dieser Stelle nicht nur von Juden und Heiden bzw. Männern und Frauen spricht, sondern ausdrücklich die Differenz von Freien und Sklaven erwähnt, hebt die bisherigen Ausführungen endgültig „auf die Ebene politischer und sozialer Ideale und Praktiken“⁵. Die paulinischen Briefe zeigen, dass auch im Umgang von Freien und Sklaven die Erlösung durch Christus nicht folgenlos bleiben kann. Es geht Paulus nicht nur um eine auch unter den Stoikern verbreitete Haltung einer rein innerlichen Vergleichgültigung der gesellschaftlichen Realität. Die sozialen Konsequenzen in der christlichen Gemeinde sind wesentlich: Sklaverei darf im Leben der Gemeinde keinen Unterschied machen. Der Philemonbrief bezeugt dies eindrücklich genug.

In seiner Wahrnehmung der Geschlechter setzt Paulus unterschiedliche Akzente. Ja, es finden sich bei Paulus nicht nur solche revolutionären Impulse wie in Gal 3,28, sondern auch kulturell übliche Beschreibungen des Mann-/Frau-Verhältnisses im Sinne einer Über- und Unterordnungslogik (vgl. 1Kor 11,8-9). Anschließend kann Paulus wieder von beiden im revolutionären Sinne von Gal 3,28 reden, ausdrücklich mit der Erläuterung, dass dies die von Christus her wahrgenommene Realität ist: „11 Doch in dem Herrn ist weder die Frau etwas ohne den Mann noch der Mann etwas ohne die Frau; 12 denn wie die Frau von dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott.“ (1Kor 11,11-12)

Häufig formuliert Paulus das Geschlechterverhältnis nicht wie üblich allein aus Sicht des Mannes, sondern symmetrisch und egalitär, bis hin zur Abwechslung der Reihenfolge, vgl. z.B. 1Kor 7,2-5. Ganz traditionell ist in 1Kor 7,26-29 allein die Perspektive des Mannes im Blick (auch 1Kor 7,36-38.) Beide Perspektiven werden wiederum in 1Kor 7,33-34 genannt.

5 Hans Dieter Betz: Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 333.

Daher wird der Versuch, die Hierarchien der Haustafellogik zum Auslegungsschlüssel von Gal 3,28 zu erheben, der Argumentationsrichtung dieses Briefes in keiner Weise gerecht. Die innerpaulinischen Spannungen in dieser Frage müssen ernst genommen werden. Sollen wir den Apostel als jemanden lesen, der nur manchmal die Konsequenzen seiner grundlegenden Einsichten deutlich erkennt und formuliert, an anderen Stelle aber nicht auf der Höhe des Bewusstseins zu sein scheint, das er in Gal 3,28 erreicht hat? Eine solche Lesart ist natürlich möglich. Ich schlage jedoch eine andere Lektüre vor. Paulus unterscheidet in 1Kor 9,19-23 deutlich zwischen der in Christus bestehenden Freiheit und der Anpassung an kulturelle Normen um des Evangeliums willen. Analog lässt sich auch im Blick auf das Geschlechterverhältnis unterscheiden: Faktisch ist das patriarchalische Gefälle zwischen Mann und Frau in Christus überwunden. Gleichzeitig kann die christliche Gemeinde nicht alle Normen ihrer Umwelt ignorieren. Die patriarchalischen Aussagen des Paulus können daher gelesen werden als Inkulturation in ein hierarchisches Zeitalter. Grundsätzlich aber weist das emanzipatorische Potenzial vieler paulinischer Aussagen weit über das damals übliche hinaus.⁶ Langfristig haben sich im christlichen Kulturkreis die egalisierenden Impulse des Neuen Testaments immer mehr durchgesetzt; nicht selten auch gegen die christlichen Kirchen. Wer heute mit Berufung auf einzelne biblische Stellen wieder ein Gefälle von Mann und Frau aufrichten will, kann sich nicht auf den Richtungssinn des Neuen Testaments berufen.

3. Auseinandersetzungen um genderbibeltheologischen Fundamentalsatz

Die Auslegungsgeschichte von Gal 3,28 zeigt, wie stark Bibellektüren von kulturellen Vorannahmen geprägt sein können. Diese Geschichte sollte bis heute zur Vorsicht mahnen.

Heute befinden wir uns in einer völlig anderen Situation. Die grundlegende Gleichheit von Mann und Frau wird seit der Aufklärungszeit immer deutlicher artikuliert und führt im 20. Jahrhundert zur gesetzlich begründeten Gleichberechtigung von Mann und Frau. Der christliche Glaube hat eine solche Entwicklung begünstigt, was vor allem im globalen Vergleich deutlich wird. Zugleich sollte man nicht übersehen, dass tatsächliche Teilhabe vielerorts gegen

6 Vgl. die Darstellung der Althistorikerin Sarah Ruden: *Paul among the People. The Apostle Reinterpreted and Reimagined in his own Time*, New York 2010, 72-118.

die etablierten Kirchen errungen werden mussten. Christliche Kirchen waren häufig keine Avantgarde der Geschlechtergerechtigkeit. Teilweise wehren sich Christen heute im Namen traditioneller Familienwerte explizit gegen Gender Mainstreaming und somit gegen eine moderne Gleichstellungspolitik, die Maßnahmen zur faktischen Verwirklichung der rechtlich begründeten Gleichberechtigung der Geschlechter entwickelt. Gender ist teilweise zu einem Kampfwort geworden. Wer sich zu diesem Stichwort öffentlich positiv oder vermittelnd äußert, kann dies erleben.⁷

M.E. verfällt die pauschale Kritik von Gender Mainstreaming oder Gender Studies insgesamt nicht selten einer Ideologisierung, die sie selbst glaubt einer „Gender-Lobby“ vorwerfen zu können. Die Konstruktion einer „Gender-Bewegung“ oder einer „Gender-Agenda“ bemüht verschwörungstheoretische Denkmuster, die keiner näheren Überprüfung standhalten.⁸

Auch wenn ich die Gender-Kritik von Autoren wie Gabriele Kuby, Birgit Kelle und vielen anderen für unsachgemäß halte, möchte ich im Rahmen dieses Beitrages kritische Anfragen an den bisherigen Umgang mit der Kritik an Genderthemen formulieren.⁹ In einigen Punkten sehe ich in dieser Debatte Verbesserungsbedarf bei denjenigen, die sich um die Verteidigung eines modernen Gleichstellungsansatzes bemühen.

a) Den Dialog suchen und führen

Die Kritik an der Gender-Kritik sollte nicht den Stereotypisierungen verfallen, die man der anderen Seite vorwirft. Was diese Auseinandersetzung so kompliziert macht: Kritiker reden häufig von Gender-Ideologie, Gender-Agenda etc. Die Gegenkritik sieht im Anti-Genderismus schnell insgesamt einen fundamentalistischen Diskurs. Dieses wechselseitige Absprechen jeder Gesprächsfähigkeit kann auf Dauer nur zu weiteren Eskalationen führen, die

7 Im Jahre 2016 habe ich auf dem Jugendfestival „Freakstock“ einige Vorträge zu Gender-Themen gehalten. Neben sehr vielen positiven Reaktionen von jüngeren Gläubigen aus freikirchlichen und pietistischen Kreisen hat mich in der Folgezeit auch manches an Unverständnis und scharfer Ablehnung erreicht. <https://worthaus.org/worhausmedien/genderwahn-gendergaga-rebellion-gegen-gottes-gute-schoepfungsordnung-6-6-2/>; <https://worthaus.org/worhausmedien/der-mann-des-weibes-haupt-gottes-bild-eines-eheben-des-im-21-jahrhundert-6-8-2/>; <https://worthaus.org/worhausmedien/die-christliche-gemeinde-der-mann-als-gottes-repraesentant-die-frau-als-schweigende-zuhoererin-6-7-2/>.

8 Vgl. Ruth Heß: *Anti_Gender_ismus? Hintergründe und Konturen der aktuellen Front gegen »Gender« – Erkundungen in einer (kirchen-)politischen Kampfzone* epd-Dokumentation (42/2017), 4-24.

9 Vgl. vor allem Sabine Hark, Paula-Irene Villa (Hg.): *Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript Verl. 2015; *Gender – Theorie oder Ideologie?* Hg. von Thomas Laubach, Freiburg 2017.

die Spaltung der Gesellschaft vertiefen. Aus gesellschaftlichen wie aus christlichen Gründen müsste es doch darum gehen, den jeweils anderen durch immer neue Gesprächsangebote aus ideologischer Verhärtung herauszulocken. Wie auch in anderen Auseinandersetzungen sollte man sich für seine Auseinandersetzung die stärkstmögliche Position heraussuchen.¹⁰ Es gibt konservative Gläubige, die weder rechts noch dumm sind. Diese finden sich seit Jahren nicht hinreichend repräsentiert auf unterschiedlichen Ebenen der EKD, ihrer Institute und Gremien.

Natürlich gibt es bis heute einflussreiche christliche Strömungen, die eine Über- bzw. Unterordnung von Mann und Frau vertreten. Aber: Diese Sicht ist selbst im konservativen Evangelikalismus auf dem Rückzug. Der Zugang von Frauen zu geistlichen Ämtern setzt sich auch in vielen Freikirchen durch. Viele Genderkritikerinnen wehren sich z.B. nicht gegen Gleichberechtigung, sondern gegen die Aufhebung der Kategorien von Mann und Frau als solche bzw. gegen eine Vervielfältigung von Geschlechterkategorien.

Der grundsätzliche Verweis darauf, dass Genderkritik heute von vielen Rechtspopulisten und Rechtsextremen betrieben wird, ist zwar nicht falsch. Aber letztlich werden auf diese Weise kritische Anfragen grundsätzlich abgewehrt durch die Aufrichtung von Ekelschranken. Wer mit seinen Gegnern streiten möchte und diese vielleicht auch überzeugen möchte, sollte sparsamen oder auch keinen Gebrauch von Etiketten wie rechtsextrem oder fundamentalistisch machen.

Natürlich kann und muss man auch auf Bestseller von Akif Pirincci und Birgit Kelle reagieren. Aber dabei wird ein merkwürdiges Missverhältnis sichtbar. Bis heute findet sich im Netz ein großes Übergewicht an populärer Kritik an Gender – und nur wenige bzw. verspätete Versuche, halbwegs allgemeinverständlich etwas dagegen zu halten.¹¹

Der Galaterbrief ist ein Musterbeispiel engagierter Streitkultur. Er kehrt den Dissens nicht unter den Tisch, aber bemüht sich darum, die anderen von der Mitte des Evangeliums her zu gewinnen.

10 So ließen sich durchaus ernsthafte Auseinandersetzungen führen mit Veröffentlichungen wie diesen: Christoph Raedel: Gender. Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt, Gießen 2017; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: Frau-Männin-Menschin. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer 2009; Christoph Raedel (Hg.): Das *Leben der Geschlechter*. Zwischen Gottesgabe und menschlicher Gestaltung, Berlin, 2017. Vgl. auch die sehr konservative, internationale wie ökumenische „Salzburger Erklärung“ von 2015: <https://www.ikbg.net/pdf/Salzburger-Erklaerung-Original.pdf>.

11 Vgl. vor allem diesen Text: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-187a-Flyer-Gender.pdf. Siehe auch diese Broschüre: https://www.gwi-boell.de/sites/default/files/boell_rsl_endfassung_bro_gender_raus_online6mb_3.pdf

b) Keine Vereinfachung der humanwissenschaftlichen Befunde

Die Debatte zum Thema Gender ist heute eine sehr komplexe Angelegenheit. Viele GenderkritikerInnen versuchen, politische Konzepte wie Gender Mainstreaming zu diskreditieren durch Verächtlichmachung von Stilblüten aus unterschiedlichsten Strängen von Gender Studies. Bei der Kritik an diesem Vorgehen fehlt mir bisweilen dieselbe Sorgfalt. Grundlegende Ziele der Gleichstellungspolitik können nicht gleichsam als Schutzwall benutzt werden gegen jede Kritik an einzelnen Themen aus dem Bereich der Genderforschung.

Einer Biologisierung des Geschlechts mit guten Gründen entgegengetreten ist das eine. Wer hingegen so tut, als sei Biologie etc. gleichgültig, macht es Gegnern von Gendertheorien zu einfach. Das unter GenderkritikerInnen überaus beliebte Video des norwegischen Comedian Harald Eia zeigt, dass man sich durch Mangel an selbstkritischer Hinterfragung und Verweigerung von Diskussion leicht diskreditierbar macht.¹²

Gender Studies sind ein Studienfeld im Aufbau. Auch unqualifizierter Widerspruch kann eine Chance zur Klärung bzw. zur Diskussion schwieriger Fragen sein. Es mangelt schließlich nicht an internen Auseinandersetzungen im Bereich progressiven Denkens.¹³ Daher sollte stärker unterschieden werden zwischen grundsätzlichen Konsequenzen politischer Gleichstellungspolitik, die der Erklärung bedürfen – und Debatten innerhalb von Gender-Diskursen, in denen vieles weit davon entfernt ist, allgemein anerkannt zu sein.

c) Die Spannung zwischen Konstruktivismus und Frömmigkeit

Als ein Schlüsselthema erweist sich immer wieder die Einsicht in die Konstruiertheit aller Geschlechtsidentitäten. Der Vorwurf an die konservative Gegenseite lautet häufig: Wer statisch von Mann und Frau redet, betreibt eine reaktionäre Naturalisierung und Essentialisierung von Geschlecht. Das sei aber potentiell fundamentalistisch. Die Einsicht in den

¹² Vgl. den Bericht der FAZ: <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/harald-eia-gegen-den-gender-mainstream-das-wurde-haesslicher-als-ich-gedacht-habe-11899907.html>. Das Video „Gehirnwäsche“ bzw. „Das Gleichstellungsparadox“ ist auf YouTube auf vielen Kanälen leicht zu finden. Mir geht es an dieser Stelle nicht darum, dass Eia Recht hat, sondern darum, dass es keine vergleichbar unterhaltsamen und verständlichen Darstellungen von der Gegenseite gibt.

¹³ Vgl. vor allem Patsy L'AmourLove (Hg.): *Beissreflexe. Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, Berlin 2017.

Konstruktionscharakter aller Geschlechtsidentitäten bringt hingegen einen Zugewinn an Freiheit mit sich. Niemand muss abgewertet werden. Verschieden ist das neue Normal.

Diese Frontstellung ist nicht ohne Verkürzungen. Sehr viele konservative Gläubige empfinden nun mal ihre Geschlechtsidentität nicht als etwas Gemachtes, sondern als etwas Empfangenes. Sie finden, dass in dieser Welt schon genug Autonomiedruck besteht. Sie lehnen den permanenten Zwang zur Performance ab. Mann- und Frausein, noch stärker: Mutter- und Vatersein erfahren konservative Gläubige als Geschenk. Und nach meiner Beobachtung sind es nicht selten auch Menschen, die ihren Selbstwert nicht ihrem Bildungsgrad oder ihrem Leistungsvermögen verdanken, die solchen Familienwerten zentrale Bedeutung für ihre eigene Identität zuschreiben.

Nun denke ich persönlich, dass die konservative Seite unterschätzt, dass alle unsere Identitäten eine wandelbare sozio-kulturelle Dimension haben. Und gleichzeitig denke ich auch: Es gab und gibt Überdehnungen des Konstruktivismus. Wenn Menschen wichtige Erfahrungen wie Leiblichkeit oder Elternschaft als nicht-konstruiert empfinden, als Gnade oder als Gabe, dann steckt darin ein Wahrheitsmoment, das ich in vielen Texten der Gender Studies nicht hinreichend gewürdigt finde. Wenn ein Theologe wie Dietrich Korsch ausführt, dass es für jedes Kind selbstverständlich ist, sein eigenes Gewordensein biologisch bzw. leiblich zwei verschiedenen Menschen zuzuschreiben und im Laufe seines Lebens entdeckt, dass es in der Weitergabe des Lebens selbst wieder entweder als Mutter oder als Vater beteiligt sein kann,¹⁴ ist das ein für viele hinreichender Grund, von einer elementaren Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zu sprechen. Für viele Menschen ist Zweigeschlechtlichkeit in diesem Sinne eine plausible Gegebenheit ihres Lebens, ohne dass sie dadurch außer Stande wären, Ausnahmen und Übergänge zu denken. Es gibt nicht nur die Helle des Tages und das Dunkel der Nacht, sondern auch die Uneindeutigkeit der Dämmerung. Aber wird dadurch das Reden von Tag und Nacht gegenstandslos? Wo jede grundlegende Unterscheidung von Männern und Frauen gleichgesetzt wird mit

14 Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß*, Tübingen 2000, 80 ff; 97 ff.

einer Essentialisierung ihrer ewigen Natur oder gar einem patriarchalischen Macht- und Wertgefälle, wird die Vielfalt heutiger Denkbemühungen fahrlässig verkürzt auf ein zu schlichtes Gegenüber feministischer und antifeministischer Positionen.

4. Eine gerechte Sprache für die christliche Gemeinschaft

Die Zielrichtung von Gal 3,28 f. ist eindeutig: Die Erlösung durch Christus leitet dazu an, im Miteinander der christlichen Gemeinde Hierarchien zu überwinden und Zusammengehörigkeit zu fördern. Was heißt das für die Kirche und ihr Sprechen im Gottesdienst?

Sprache prägt Bewusstsein. Die klassische Behauptung: Das generische Maskulinum war doch gar nicht ausgrenzend gemeint, Frauen waren doch immer mitgemeint – ist nicht haltbar. Sehr häufig waren sie nicht mitgemeint und wurden vielfach auch nicht mitgehört. Für das öffentliche Reden der Kirche bzw. im Gottesdienst sollte klar sein: Sprache ist so zu gebrauchen, dass alle angesprochen werden. Gleichwohl möchte ich ein Plädoyer für beharrliche Behutsamkeit versuchen.

- Sprechen und Schreiben ist zweierlei. Genderstern und Unterstrich sind unaussprechlicher als der Gottesname. Lässt sich in Schrifttexten noch ein hohes Maß an Geschlechtergerechtigkeit herstellen, so ist dies in mündlicher Sprache nicht selten kompliziert.

- Traditionelle Sprache hat erheblichen Eigenwert. Wer sich Jahrzehnte lang auf bestimmte Wortlaute eingelassen hat von Liedern und Gebeten, der möchte nicht im Dienste höherer Gerechtigkeit permanent neue Versionen lernen. Wo immer es möglich ist, sollte geschlechtergerechte Sprache in der Kirche die Regel sein. In der Alltagssprache ist die Einführung von Doppelungen, neutralen Formulierungen oder Umschreibungen kein Problem. In liturgischer Sprache ist es komplizierter. Sie muss geschlechtergerecht sein – genau so, wie sie schön und prägnant, vertraut und zeitgemäß sein sollte. Wer Sprache grundsätzlich darauf trimmen möchte, immer und in jeder Hinsicht makellos zu sein, verfällt leicht einem drängenden Purismus.

- Verordnete Veränderungen von Sprache werden von vielen Menschen miss-träuisch wahrgenommen. Diesbezügliche Vorschläge kommen in der Regel

von solchen, die aus Sicht vieler Menschen zur „Elite“ gehören, von WissenschaftlerInnen, Politik-, Kultur- und Medienschaffenden. Geschlechtergerechte Sprache ist heute auch ein Distinktionsmerkmal. Die Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit sollte nicht neue Hierarchien hervorbringen zwischen den Gendersensiblen und den Unkundigen. Auch wenn man noch so überzeugt ist vom Recht solcher Entwicklungen, sollte man sich die Frage stellen: Wie gewinnt man diejenigen, die sich von solchen Eliteprojekten ausgeschlossen fühlen? Nicht wenige ältere Menschen empfinden es als ungerechte Unterstellung, dass sie mit ihrer bisherigen Art zu sprechen und zu schreiben Sexismus und Unterdrückung reproduziert haben.

Ja, Kirche war häufig zu zögerlich in der Umsetzung ihrer Einsichten. Aber: Das genaue Gegenteil von falsch ist oft auch nicht richtig. Das Anliegen des Galaterbriefs ist eindeutig: der Bruch der Gemeinschaft ist für Paulus der kritische Punkt, auf die Grundlage der Gemeinschaft in Christus zurückzukommen. Auch Geschlechtergerechtigkeit muss sich im Geist beharrlicher und liebevoller Kommunikation mehr und mehr durchsetzen. Die Zerrbilder und Missdeutungen der Genderkritik überstehen auf Dauer keinen Dialog. Manche Auswüchse eines radikalen Konstruktivismus vielleicht auch nicht.

Replik auf Thorsten Dietz

Claudia Janssen

Den Dialog suchen und führen – unter dieser Zwischenüberschrift bietet der Artikel von Thorsten Dietz die auch aus meiner Sicht grundlegende Einsicht, dass Begegnungen und Gespräche grundlegend sind für das Ziel, Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche zu erreichen. Die Arbeit daran ist mit einem unendlichen Lernprozess verbunden, in dem es unterschiedliche Geschwindigkeiten gibt. Verständnis füreinander zu entwickeln, ist für alle Seiten wichtig. Thorsten Dietz findet dafür den schönen Begriff der „beharrlichen Behutsamkeit“. Es ist eine zentrale Aufgabe der Gemeinschaft in Christus, die aus unterschiedlichen Menschen besteht, gemeinsam neue Sprachformen zu entwickeln und einzuüben, die allen gerecht werden. Neuerungen sind zunächst ungewohnt, aber wenn sie sinnvoll sind, können sie schnell vertraut werden.

Unerlässlich ist in diesem Prozess – und hier setzt meine grundlegende Kritik an seinem Artikel an, der diese Dimensionen nahezu ausblendet: Es muss dabei auch über die Festigung von Machtstrukturen und Gewalt gesprochen werden, die durch Sprache gefördert oder verhindert werden können. Darauf haben in den letzten Jahren vor allem intersexuelle Menschen, Trans*- und Queer*Personen aufmerksam gemacht, die mit einer Sprache, die auf Zweigeschlechtlichkeit basiert, ausgegrenzt werden. Mit „Sehr geehrte Damen und Herren“ fühlen sich viele von ihnen nicht angesprochen. In dem Moment, in dem sie in der Öffentlichkeit sichtbar werden, sind sie zunehmend verbaler und auch körperlicher Gewalt ausgesetzt. Eine Sprache, die darauf basiert, die Wirklichkeit von Geschlechtervielfalt in der Alltagskommunikation und auch in der Liturgie zu kommunizieren, kann dazu beitragen, ein verändertes Bewusstsein zu entwickeln.

Es ist nicht verwunderlich, dass der Aufschrei gegen die sog. politisch korrekte (ein Begriff, der zuerst im politisch rechten Spektrum der USA entwickelt wurde) Sprache gerade an dem Punkt laut wird, an dem zuerst Frauen präsent werden und dann auch Menschen anderer Geschlechter. Hier geht es

auch um die Infragestellung von Privilegien und Deutungshoheiten. Im Mittelpunkt der Entwicklung einer gerechten Sprache stehen Gerechtigkeit und die Würde von Menschen, die bisher unsichtbar gemacht wurden, sprachlich und auch real. Doch plötzlich findet eine Verschiebung statt, die auch Thorsten Dietz in seinem Artikel vornimmt: Nun erscheinen diejenigen, die „traditionelle“ Sprache verwenden, als Opfer einer „Elite“ (siehe: Punkt 4), die „neue Hierarchien“ hervorbringt: zwischen den „Gendersensiblen“ und den „Unkundigen“. Er bittet dann um Verständnis für diejenigen, die sich von diesem „Eliteprojekt“ ausgeschlossen fühlen und es als „Unterstellung“ auffassen, dass sie „mit ihrer bisherigen Art zu sprechen und zu schreiben, Sexismus und Unterdrückung reproduziert haben“.

Was ist daran eine „Unterstellung“? Die Analyse der Gewaltförmigkeit von Sprache beschäftigt feministische Linguist*innen (Senta Trömel-Plötz, Luise Pusch u.a.) bereits seit den 1980er Jahren. Sie zeigen, dass wir in unserer Sprache Vorurteile, rassistische und sexistische Muster transportieren, auf die es zunächst aufmerksam zu werden und dann zu verlernen gilt. Zum Glück gibt es mittlerweile ein gewachsenes Bewusstsein für die Notwendigkeit von Veränderungen: So tun wir nicht mehr länger etwas „bis zur Vergasung“ oder „merzen Schädlinge aus“, weil dies Begriffe sind, die deutlich nationalsozialistische Ideologien transportieren. Begriffe wie „Lügenpresse“ oder „Volksverräter“, die ebenfalls aus dieser Zeit stammen, werden hingegen ganz bewusst von einigen Gruppierungen wieder verwendet.

Selbstverständlich ist es nicht vorauszusetzen, dass Menschen ohne Vorkenntnisse die sprachphilosophischen Veröffentlichungen von Judith Butler verstehen – aber dazu gibt es Pfarrer*innen, die deren Ergebnisse und Konsequenzen auf einfache Weise erklären können sollten. Deshalb ist die Institutionalisierung von theologischer Geschlechterforschung und Feministischer Theologie an theologischen Fakultäten so wichtig, weil sie in einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die von einem grundlegenden Transformationsprozess geprägt ist, theologisch sprach- und handlungsfähig macht. Viele populistische Strömungen sind davon geprägt, dass sie sich gegen einen aus ihrer Sicht dominanten Intellektualismus der wissenschaftlichen und politischen „Eliten“ wehren. Hier ist es wichtig, die Diskussionen zu versachlichen und auch selbst gut Bescheid zu wissen, worum es eigentlich geht. Theologische Genderkompetenz

beinhaltet auch ein Wissen über den aktuellen fachwissenschaftlichen Diskurs, der weit über Werke von Martin Luther, Karl Barth oder Dietrich Korsch hinausgeht, wenn es um die Bewertung von Geschlechterfragen in Bibel und Theologie geht.

Ich schätze die Offenheit und wertschätzende Argumentation von Thorsten Dietz sehr, mit der er Entwürfe, die von der „Konstruiertheit aller Geschlechtsidentitäten“ ausgehen (siehe Kapitel 3c), differenziert aufnimmt und aus seiner Sicht kritisiert, wenn er sie als nicht angemessen erachtet. Unverständlich bleibt mir bei seinen Ausführungen jedoch, warum die Möglichkeit, als Mutter oder Vater zur Weitergabe des Lebens beitragen zu können, „ein hinreichender Grund“ sei, von einer „elementaren Zweigeschlechtlichkeit“ zu sprechen. Ich bin mir sicher, dass nicht nur „konservative“ Gläubige die Erfahrung, Vater oder Mutter sein zu können, „als Geschenk“ erleben, Familienwerten eine hohe Bedeutung zuschreiben und ihre Geschlechtsidentität als „etwas Empfangenes“ verstehen. Zur Eröffnung des Studienzentrums der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie 2014 hat Lucie Veith eine eindrucksvolle Rede gehalten, in der sie sich so vorgestellt hat: „Ich heiße Lucie Veith und ich wurde vor 58 Jahren als erstes von fünf Kindern eines sehr jungen und glücklichen Paares geboren. Meine Eltern haben ein xy-chromosomales, also eher ein männliches Kind gezeugt, äußerlich weiblich [...]. Meine Besonderheit ist es, ein intersexueller Mensch zu sein.“ Sie weiß sich von ihren Eltern und von Gott geliebt. Und gerade deshalb übt sie Kritik an einer Gesellschaft, die Menschen gewaltsam in die Norm der Zweigeschlechtlichkeit presst.

Laut einer Studie der Humboldt-Universität Berlin wird die Praxis, Neugeborene mit unklarer Geschlechtszugehörigkeit zu operieren, fortgeführt, trotz der Möglichkeit, (die es seit 2013 gibt) sich nicht gleich für ein Geschlecht entscheiden zu müssen. So sind von 2004 bis 2014 jährlich 1700 Kinder im Alter von 0-9 Jahren operiert worden – also vor der Pubertät, in der eine gewisse Selbstbestimmung erst möglich ist. Lucie Veith bezeichnet sich selbst als Opfer eines medizinischen Humanversuchs. Viele intersexuelle Menschen leiden ein Leben lang unter der erfahrenen Gewalt durch frühkindliche Operationen. 2018 wurde eine Neuregelung des Personenstandsgesetzes beschlossen und die dritte Geschlechtsbezeichnung „divers“ eingeführt, die positiv eine weitere Möglichkeit neben „männlich“ und „weiblich“ benennt.

Damit wird deutlich: Vielfalt ist normal. Die Zuordnung zu nur zwei Norm-Geschlechtern ist eine Konstruktion, die nicht mit der Wirklichkeit der menschlichen Biologie übereinstimmt. Es geht um Gerechtigkeit gegenüber den Menschen, denen Gewalt angetan wird, weil sie nicht in die Schublade der Zweigeschlechtlichkeit passen. Es geht um die Würde und die Freiheit aller Menschen, der eigenen Identität entsprechend leben zu können.

Eine Vision wird Wort.

Die Bedeutung von Gal 3,28 für die Entwicklung einer geschlechtergerechten Sprache in der Kirche

Die Entwicklung gerechter Sprache¹ in der Kirche ist ein Prozess, der eingebunden ist in historische, gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklungen. Der kirchliche Diskurs zeichnet sich besonders dadurch aus, dass er auch auf biblischen und theologischen Grundlagen von Geschlechtergerechtigkeit basiert und mit einem Eintreten für gerechtere Verhältnisse in Gesellschaft und Kirche verbunden ist. Die Entwicklung gerechter Sprache bezieht sich zum einen auf den liturgischen Gebrauch im Gottesdienst, zum anderen auf Verwaltung, kirchliche Ordnungen, Formulare etc. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Übersetzung der biblischen Texte. Die 2006 erschienene Bibel in gerechter Sprache definiert Gerechtigkeit in Bezug auf Sprache in vier Dimensionen: Übergreifend ist die Textgerechtigkeit, die unter den Aspekten Geschlechtergerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit und Gerechtigkeit gegenüber der jüdischen Herkunft der Schriften und im Gespräch mit Jüd*innen heute entfaltet wird.² Die Übersetzungen der Bibeltexte, die Grundlage der Bibelarbeiten und Gottesdienste auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen sind, orientieren sich ebenfalls an diesen Kriterien und werden von einem exegetischen Arbeitskreis für jeden Kirchentag neu erarbeitet.³

1 Zum Begriff „gerechte Sprache“ vgl. die umfassende Studie von Hanne Köhler, *Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen. Von der Entstehung des Begriffs bis zur gegenwärtigen Praxis*, Gütersloh 2012.

2 Vgl. Ulrike Bail u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, 4. Aufl. Gütersloh 2011, 9-27. Erläuterungen zu einzelnen Aspekten finden sich auf der Website: www.bibel-in-gerechter-Sprache.de.

3 Vgl. die Exegetischen Skizzen zum Kirchentag in Dortmund (2019), https://dxz7zpk528hul.cloudfront.net/production/htdocs/fileadmin/dateien/zzz_NEUER_BAUM/Service/Downloads/Publikationen/DEKT37_Exegetische_Skizzen.pdf (Abruf 12.7.2018). Im Vorwort werden die Kriterien erläutert, vgl. Julia Helmke, *Biblischen Texte frauen*, ebd. 4-6.

Geschlechtergerechtigkeit ist eine Frage der Gerechtigkeit

Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene bedeutet Gerechtigkeit gleiches Recht auf Ressourcen, gleiche Zugangs- und Einflussmöglichkeiten und die Freiheit, sich für unterschiedliche Lebensentwürfe entscheiden zu können.⁴ Zur Gerechtigkeit gehören die Anerkennung der gleichen Würde und die Wertschätzung jedes Menschen unabhängig von der Herkunft, dem Geschlecht, gesellschaftlichem Status und der individuellen Befähigung, die aus theologischer Sicht in der Gottesebenbildlichkeit begründet liegen. Die Kategorie Geschlecht ist auf vielfältige Weise in gesellschaftliche Strukturen, kulturelle Wertordnungen und subjektive Identitäten eingewoben. Geschlechtergerechtigkeit muss deshalb vieldimensional verstanden werden, denn die verschiedenen Aspekte von Geschlecht verbinden sich oft subtil verborgen, aber auch offen mit Ungleichheiten, Hierarchien und Zwängen.

„Geschlechtergerechtigkeit ist Freiheit zu unterschiedlichen und nicht nach Geschlecht vorgezeichneten Seins- und Lebensweisen auf der Basis von Gleichheit und der Verteilung von Ressourcen, Einflussmöglichkeiten und Wertschätzung.“⁵ Dieser Definition von Irene Pimlinger folgend gibt es auch im 21. Jahrhundert in Deutschland noch keine Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern: Frauen werden durchschnittlich schlechter bezahlt („gender pay gap“), sie kümmern sich traditionell wesentlich häufiger un- bzw. unterbezahlt um Kinder, alte und kranke Menschen als Männer und sind auch in den Kirchen überproportional ehrenamtlich tätig. Sie leisten den Großteil dieser gesellschaftlich notwendigen Arbeit, meist ohne dafür die nötige Wertschätzung zu erhalten. Auf der anderen Seite sind sie in höheren Positionen in der Kirche,⁶ Wissenschaft, Politik und Wirtschaft unterrepräsentiert, auch wenn es mittlerweile in nahezu allen Bereichen des öffentlichen Lebens auch einzelne leitende Frauen gibt. Deren mediale Präsenz verschleiert, dass es weiterhin ein deutliches Zahlengefälle gibt.

4 Zum Folgenden vgl. Irene Pimlinger, *Geschlechtergerechtigkeit. Ein Orientierungsrahmen für emanzipatorische Geschlechterpolitik*, Friedrich Ebert-Stiftung (Hg.), Berlin 2014, <http://library.fes.de/pdf-files/dialog/10739-20140513.pdf> (Abruf 12.7.2018).

5 Pimlinger 2014, 53.

6 Vgl. den Gleichstellungsatlas der EKD: https://www.gender-ekd.de/download/Gleichstellungsatlas_1_2_16_korrigiert.pdf (Abruf 12.7.2018) und die Studie *Kirche in Vielfalt führen*: <https://www.gender-ekd.de/download/Kirche%20in%20Vielfalt%20fuehren.pdf> (Abruf 12.7.2018).

Brauchen wir eine geschlechtergerechte Sprache?

Geschlechtergerechtigkeit fängt im Kopf an. Erst langsam entwickelt sich ein gesellschaftliches Bewusstsein dafür, dass es trotz rechtlicher Voraussetzungen immer noch keine Gleichberechtigung von Menschen verschiedener Geschlechter gibt. Die aktuelle #metoo-Debatte hat öffentlichkeitswirksam darauf aufmerksam gemacht, dass Gewalt in allen Formen auf strukturellen Ungleichheitsverhältnissen basiert. Auch wenn in den letzten Jahrzehnten erhebliche Fortschritte gemacht wurden, gehört Ungerechtigkeit im Geschlechterverhältnis immer noch zum Alltag.

Gegenwärtig gibt es ein allgemein wachsendes Bewusstsein für geschlechtergerechte Sprache, das sich paradoxerweise auch dadurch ausdrückt, dass jegliche Veränderung androzentrischer Sprache vehement abgelehnt wird. Oft wird vorgebracht, dass gerechte Sprache die Schönheit des Deutschen „verhunzt“, sie wird lächerlich gemacht, aber auch offen bekämpft und als „Sprachverbot“ oder Zwang zu „political correctness“ denunziert. In dieser Abwehr zeigt sich deutlich: Wenn es um Sprache geht, geht es immer um mehr als um Sprache. Es geht um Identität und um Macht, um Definitionsmacht und um konkrete Macht im Geschlechterverhältnis – eine brisante Mischung, die erklärt, warum die Diskussion oft sehr emotional geführt wird. Niemand steht außerhalb.

Wenn wir unsere Sprache verändern, verändern wir uns mit. Viele Menschen verunsichert das. Es gibt eine Sehnsucht nach Einfachheit und klaren Zuordnungen. Die gibt es im Blick auf das Geschlecht nicht mehr. Neuere Sprachentwicklungen reagieren auf eine wachsende Sensibilität dafür, dass die deutsche Sprache vor allem in binären Strukturen funktioniert. Geschlechtergerechtes Sprachhandeln versucht, Menschen nicht nur nach Männern und Frauen einzuteilen, sondern auch Raum für weitere Geschlechter zu lassen, für intersexuelle, trans*sexuelle, queere Menschen.⁷ In der Schriftsprache wird das durch den sogenannten Gender-gap ausgedrückt, einen Unterstrich, der das große I ablöst: „Leser_innen“ und in dessen Weiterentwicklung mit einem Stern: „Arbeiter*innen“ oder durch kreative neue Sprachschöpfungen wie „Professx“ bzw. „Professesec“ (die Endungen x oder ecs bedeuteten: *exit gender*). Hier zeigt sich ein kreativer Prozess im Umgang mit Sprache, der spielerisch

⁷ Die Website der AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin bietet einen Leitfaden, der diese Aspekte kreativ aufnimmt: http://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversion_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf (Abruf 12.7.2018).

sein kann, ernsthaft und manchmal auch konstruktiv verwirrend. Zugleich ist es wichtig, flexibel auch für andere herkömmliche Sprachformen sein, etwa wenn es um politische Forderungen geht. Dann muss sichtbar werden, dass es Frauen und Männer gibt, damit gesellschaftliche Machtverhältnisse nicht unsichtbar werden.

Wie wichtig geschlechtergerechte Sprache für existentielle individuelle und gesellschaftliche Entwicklungen ist, zeigt u.a. eine psychologische Studie, die 2015 an der Freien Universität Berlin durchgeführt wurde.⁸ Kinder im Alter zwischen sechs und zwölf Jahren, denen geschlechtergerechte Berufsbezeichnungen präsentiert worden waren, trauten sich viel eher zu, einen „typisch männlichen“ Beruf zu ergreifen, als Kinder, denen nur die männliche Pluralform genannt worden war. Die Verantwortlichen für die Studie erklären das damit, dass Kinder bereits im Grundschulalter gelernt haben, männlich besetzte Aufgaben mit höherer Schwierigkeit zu assoziieren. Die Studie macht deutlich, dass geschlechtergerechte Sprache nicht nur die Präsenz und Förderung von Mädchen und Frauen betrifft, sondern gesellschaftliche Wirklichkeit insgesamt differenzierter sichtbar macht und damit die Schaffung gerechterer Strukturen unterstützt.

Sprache ist ein wichtiger Faktor, um ein Bewusstsein für das Beziehungsgeflecht zwischen Menschen zu schaffen. Wie wir miteinander kommunizieren, ist ein Spiegel für unser gesellschaftliches Miteinander und Wertesystem. Sprache bildet Wirklichkeit ab und hat zugleich auch das Potential, sie zu verändern, indem sie neue Bilder findet, kreative Räume öffnet und alternative Sichtweisen ermöglicht. Zunehmend mehr Menschen ist es wichtig, so zu sprechen, dass sie weder zur Diskriminierung anderer beitragen noch Stereotype unreflektiert weitertragen. Das ist oftmals nicht einfach. Perfektion ist auch nicht das entscheidende Kriterium, sondern die Haltung der Achtsamkeit für das eigene Sprechen. Sprache ist zentral für unser Sein in der Welt. Wie ich spreche, hat eine grundlegende Bedeutung für mich als Person und für mein jeweiliges Gegenüber, zu dem ich sprachlich in Beziehung trete, positiv wie negativ. Deshalb antworte ich auf die mir oft gestellte Frage, ob geschlechtergerechte

8 Dries Verweken/Bettina Hannover, Yes I can! Effects of gender fair job descriptions on children's perceptions of job status, job difficulty, and vocational self-efficacy. *Social Psychology* 46 (2015) 76-92.

Sprache tatsächlich nötig ist, mit „Ja“.⁹ Wir brauchen eine geschlechtergerechte Sprache – und zwar solange bis Geschlechtergerechtigkeit weltweit realisiert ist: Gerechtigkeit für alle Geschlechter, nicht nur für die, die sich eindeutig als Mann oder Frau verstehen, sondern für alle. Es geht also theologisch gesprochen um eine eschatologische Vision und eine konkrete Aufgabe.

Gal 3,28 als sozialgeschichtliche und hermeneutische Trinität

Eine solche Vision ist auch in der aus den Gemeinden in Galatien überlieferten Taufformel ausgedrückt: „Es gibt nicht mehr jüdisch und griechisch, nicht mehr versklavt und frei, nicht mehr männlich und weiblich: denn alle seid ihr ‚einer‘ – einzig einig – im Messias Jesus.“ (Gal 3,28) Paulus greift diese Formel auf und richtet seine Worte an die Menschen in den Gemeinden, die darauf vertrauen, dass Jesus der von Gott verheißene Christus ist. Unter ihnen sollen ethnische Herkunft, sozialer Status und Geschlecht keine Hierarchien und Ungleichheiten begründen.

Für feministische Theolog*innen war und ist Gal 3,28 ein zentraler Bezugstext für die Rekonstruktion des Geschlechterverhältnisses in den neutestamentlichen Gemeinden. Grundlegende Einsichten hat Elisabeth Schüssler Fiorenza bereits 1988 formuliert: „Während das Taufbekenntnis Gal 3,28 für Frauen und SklavInnen eine neue religiöse Vision eröffnete, verneinte es für Männer in der christlichen Gemeinde alle auf Geschlechterrollen basierenden religiösen Vorrechte.“¹⁰ Es betone das „Einssein des Leibes Christi, der Kirche, wo alle sozialen, kulturellen, religiösen, nationalen und biologischen Trennungen und Unterschiede der Geschlechter überwunden und alle Herrschaftsstrukturen zurückgewiesen sind.“¹¹ Luise Schottruff erläutert, dass in Gal 3,28 neben den visionären vor allem auch die konkreten sozialen Fragen des Geschlechterverhältnisses angesprochen sind: „Die eigenartige Formulierung (unter Aufnahme von 1 Mos 1,27 LXX), nicht mehr männlich und weiblich“ zielt gerade auf

9 Vgl. die Diskussionen: „Brauchen wir eine geschlechtergerechte Sprache?“ pro: Claudia Janssen, kontra: Jürgen Wandel, in: *zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 09 (2014) 15-17; „Geschlechtergerechte Sprache in der Kirche abschaffen?“ pro: Wolf Schneider, kontra: Claudia Janssen, in: *Idea Spektrum* 18 (2017) 15.

10 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der urchristlichen Ursprünge*, übersetzt von Christine Schaumberger, München, Mainz 1988 (engl. 1983), 27.

11 Schüssler Fiorenza 1988, 272.

diese Realität der Geschlechterbeziehung in der Gesellschaft, die an Sexualität, Ehe und Kindererzeugung orientiert ist. Christen und Christinnen sind in ihrer Beziehung zueinander und in ihrer Rolle in der Gemeinschaft der Gemeinde nicht mehr durch patriarchale Ehe und Sexualität definiert.¹² Gal 3,28 zielt auf eine egalitäre Gemeindepraxis, eine grenzüberschreitende Einheit von Nation/Kultur/Religion (jüdisch – griechisch), von Klassen bzw. Ständen (versklavt – frei) und von Geschlecht (männlich – weiblich), so Brigitte Kahl.¹³ Marlene Crüsemann macht den Vorschlag, die Taufformel als sozialgeschichtliche und hermeneutische Trinität zu lesen: „In jeweils einem Schwerpunkt und Zugang sind die anderen bei der Auslegung neutestamentlicher Texte mit zu berücksichtigen. Dieses dreifache Kriterium für ein Sprechen der Texte in eine nicht selektiv wahrgenommene soziale Wirklichkeit betrifft die jeweils möglichen Herrschaftsverhältnisse.“¹⁴

Ein kurzer Blick in die damalige römisch-hellenistische Welt zeigt, dass die Vorstellung eines egalitären Miteinanders von Menschen unterschiedlicher Herkunft, unterschiedlichem Status und Geschlecht außergewöhnlich war. Denn Macht und Einfluss hatte, wer römischer Bürger, wer frei und männlich war. Gal 3,28 bietet in Kurzform die Vision eines anderen, eines friedlichen und versöhnten Miteinanders in der Gruppe von Menschen, die ihre Identität „in Christus“ hat. Die neutestamentlichen Schriften bieten eine Vielzahl von Gegenbildern zur römischen Herrschafts- und Geschlechterideologie und zeigen die Beziehungskultur von Gemeinschaften gleichrangiger Menschen. Getragen von der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit, die jedem Menschen die gleiche Würde verleiht, hatte der Leitsatz „nicht männlich und weiblich“ auch Konsequenzen im konkreten Miteinander der Geschlechter. Menschen verändern ihre Gegenwart und erfahren eine neue Wirklichkeit im Licht der gerechten Welt Gottes, der *basileia tou theou*, indem sie auf gerechte Beziehungen zwischen unterschiedlichen Menschen setzen. Dass Geschlechterfragen

12 Luise Schottruff, *Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden im Römischen Reich* (1985), in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 229-246, hier 240.

13 Vgl. Brigitte Kahl, *Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streifeld Maskulinität*, in: Paulus: umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre; Claudia Janssen u.a. (Hg.), Gütersloh 2001, 129-145, hier 130.

14 Marlene Crüsemann, *Unrettbar frauenfeindlich. Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14 (33b) 34-35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung*, in: *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Luise Schottruff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Leiden/New York/Köln 1996, 199-223, hier 214.

theologisch eine zentrale Rolle spielen, ist somit nicht erst eine Erkenntnis der Geschlechterforschung unserer Zeit. Die Taufformel in Gal 3,28 sagt aus, dass „durch die Zugehörigkeit zu Christus, nicht mehr die Normierungen durch Herkunft, Ethnie, Stand oder Geschlecht identitätsbestimmend sein sollen [...] Alle Getauften sollen unabhängig von kulturellen und sozialen Differenzierungen und Diskriminierungen ihre individuellen Gaben entfalten können und die Freiheit des Geistes erfahren.“¹⁵

Geschlechtergerechte Sprache in der Kirche

Die Kirche weiß seit jeher um die Wirkmächtigkeit des Wortes. Martin Luther hat auf die Sprachkraft der Bibel vertraut und sie in seiner großartigen Übersetzung den Menschen in ihrer Muttersprache eröffnet. Mit seinen Sprachschöpfungen hat er nicht nur die deutsche Sprache bis in unsere Gegenwart grundlegend geprägt, sondern auch Kirche und Gesellschaft. Eine Vielzahl von Bibelübersetzungen hat sich seitdem in diese Tradition gestellt und sie weiterentwickelt. Sprache ist in ständigem Wandel, passt sich gesellschaftlichen Prozessen an und bietet ihnen ein kritisches Gegenüber. Sprache ist nie objektiv – sie ist stets kontextuell gebunden und bildet Entwicklungen in der Gesellschaft ab. Auf der einen Seite ist gegenwärtig festzustellen, dass sich Sprache im Zuge der veränderten technischen Möglichkeiten rasant verändert: Wir mailen, nutzen Handys, beamen Bilder an die Wand, zwischendurch chillen wir dann auch mal... In Bezug auf den Sexismus in der Sprache gibt es jedoch ein unglaubliches Beharrungsvermögen. Alle, die im Bereich der Gleichstellungsarbeit arbeiten, wissen, welche langwierigen Prozesse nötig sind, um geschlechtergerechte Sprache durchzusetzen – und das trotz oder wegen der veränderten Stellung von Frauen in Gesellschaft und Kirche. Die Arbeit hat Erfolg: Die meisten Landeskirchen haben geschlechtergerechte Sprache schon an vielen Stellen in ihre Verfassungen, Agenden und die Kommunikation untereinander aufgenommen. Sie folgen der Grundeinsicht, den ein gemeinsamer Flyer von Diakonie, Brot für die Welt und EKD prägnant ausdrückt: „Faire Sprache ist auch ein Zeichen der Höflichkeit und des Respektes. [...] Sprache

15 Isolde Karle in: „Adam war zunächst kein Mann.“ Gespräch mit der Theologieprofessorin Isolde Karle über den Genderansatz in Bibel und Kirche, in: *zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 18 (2017) 36-40 (37), vgl. auch dies., „Da ist nicht mehr Mann noch Frau...“ *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006.

lebt – von unseren Ideen, unserer Kreativität und unseren Erfahrungen.“¹⁶

Gerechte Sprache in der Kirche wurde weltweit zum Thema, als der Ökumenische Rat der Kirchen die Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen – Überwindung von Gewalt gegen Frauen und Mädchen“ (1988-1998) ausrief. Viele evangelische Landeskirchen haben den mit Dekade verbundenen Auftrag aufgegriffen, ihre liturgische Sprache zu analysieren und Kriterien für gerechte Sprache zu formulieren, so z.B. die Evangelische Kirche im Rheinland. In der Handreichung „Beim Wort genommen. Gerechter Sprachgebrauch im Gottesdienst“ wird dieser schwerpunktmäßig auf die Gottesanrede bezogen: „Der Name Gottes in seiner trinitarischen Entfaltung wird zur Grundlage einer Theologie, einer Sprache und einer Praxis, die nicht traditionelle, mehrheitlich männlich geprägte Erfahrungen und Denkmuster ungeschichtlich überhöht, sondern die weltumspannende Gemeinschaft in und mit Gott bezeugt und feiert. Darin sind die fest gefügten Rollenmuster von Frauen und Männern, Abhängigen und Freien, Privilegierten und Ausgeschlossenen aufgehoben (vgl. Gal 3, 28).“¹⁷ Im Folgenden werden dann Möglichkeiten dieser erweiterten Gottesanrede aufgezeigt, u.a. in weiblichen Bildern von Gott zu sprechen, um Stereotype und Rollenerwartungen zu durchbrechen. Aus den Ausführungen wird deutlich, dass gerechte Sprache in einem umfassenden Sinn verstanden wird und Auswirkungen auch für das konkrete Miteinander von Menschen und ihrem Selbstverständnis als christliche Gemeinschaft hat. Das zeigt auch das Leitbild des Forums christlicher Regenbogengruppen in Deutschland, das Gruppen aus dem LSBTTIQ-Spektrum (lesbisch, schwul, bi, transident, transsexuell, intersexuell, queer) umfasst. Diesem wird Gal 3, 28 (in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache) vorangestellt. Als erste Leitlinie wird dann formuliert: „Wir als Forum christlicher Regenbogengruppen streben eine gleichberechtigte Zusammensetzung in unseren Gremien und Strukturen an. Frauen und Männer, verschiedene sexuelle Identitäten und Orientierungen, unterschiedliche Konfessionen und Bekenntnisse wirken gleichberechtigt, solidarisch und kollegial zusammen. Verantwortung, Arbeit und Positionen sind gleichmäßig verteilt. Wir achten auf Gender-Gerechtigkeit und verwenden

16 Ein Flyer von Diakonie/Brot für die Welt/EKD bietet konkrete Hilfestellungen: https://www.ekd.de/chancengerechtigkeit/download/Folder_Sie_ist_unser_bester_Mann_2_aktualisierte_Auflage.pdf (Abruf 12.7.2018).

17 Handreichung „Beim Wort genommen“, Evangelische Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2007, 6. https://www.ekir.de/www/downloads/7_ekir2007-10-12beimwortgenommen2.pdf (Abruf 12.7.2018)

eine gerechte Sprache.“¹⁸ Diese beiden Beispiele stehen exemplarisch für einen Prozess der Veränderung von Sprache und damit einhergehend auch von Strukturen, die Geschlechtergerechtigkeit, d.h. Gerechtigkeit in einem umfassenden Sinn, ermöglichen und der befreienden Kraft biblischer Traditionen Raum geben wollen: „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben.“ (Spr 12,28)

18 Leitbild des Forums christlicher Regenbogengruppen in Deutschland (Stand 31.1.2015)
http://www.westh.de/AG_Schwule_Theologie/Aids_U30_files/Forum_Leitbild.pdf (Abruf 12.7.2018).

Replik auf Claudia Janssen

Thorsten Dietz

Claudia Janssens Text „Eine Vision wird Wort“ geht erstens aus von einem Leitbild der Gerechtigkeit im umfassenden Sinne. Geschlechtergerechtigkeit ist offensichtlich ein Bereich, in dem ungleiche Teilhabe an Status, Anerkennung und Ressourcen offenkundig ist.

Zweitens verweist sie auf die biblischen Grundlagen für die Visionen einer gerechten Gemeinschaft aller Gläubigen, unabhängig von allen Persönlichkeitsmerkmalen. Dass Paulus in Gal 3,28 der Sache nach schon die Kategorien „gender, race und class“ verwendet, beweist ein bemerkenswertes und inspirierendes biblisches Bewusstsein für Intersektionalität (der Verschränkung unterschiedlicher Sphären von Hierarchie, Ungleichheit und Diskriminierung).

Drittens kritisiert der Text androzentrische Sprache. Sprache bildet nicht nur Wirklichkeit ab. Stereotype Festlegungen bzw. Ausblendungen beeinflussen auch negativ die Wahrnehmung unserer selbst bzw. der sozialen Wirklichkeit.

Viertens wird der Gewinn einer gendersensiblen Sprache verdeutlicht. Wenn wir Frauen und Männer sprachlich sichtbar machen, wird vielfach Ungerechtigkeit allererst offenkundig, genauso wie neue Freiräume der Selbstwahrnehmung und des Handelns erschlossen werden können.

Im Großen und Ganzen kann ich dieser Vision zustimmen. Schon aus Raumgründen möchte ich mich an dieser Stelle auf zwei kritische Rückfragen konzentrieren, *wie* der Diskurs zu führen ist.

Die Wahrnehmung der anderen

Am wenigsten überzeugt mich die Wahrnehmung „der anderen“. In diesem Text wird (wenn überhaupt) durchweg *über* Andersdenkende gesprochen, nicht mit oder zu ihnen. Diese zeichneten sich dadurch aus, die Bemühungen um geschlechtergerechte Sprache „lächerlich“ zu machen oder zu „denunzieren“. In Bezug auf den „Sexismus in der Sprache“ verkörperten sie ein „unglaubliches Beharrungsvermögen“. Alle, die im Bereich der Gleichstellungsarbeit arbeiten, wüssten, welche „langwierigen Prozesse nötig sind, um geschlechtergerechte Sprache durchzusetzen“. Warum sind die anderen so? Ihnen ginge es letztlich um Selbstbehauptung überkommener Identität, vor allem um Macht,

um „Definitionsmacht und um konkrete Macht im Geschlechterverhältnis“. Nun wird gegenwärtig viel gestritten, wie und mit wem man heute im Zeitalter des Populismus reden dürfe bzw. müsse. Muss man auch „mit Rechten reden“¹, um gesellschaftliche Polarisierung nicht weiter zu vertiefen? Oder müsse man vielmehr sich mutig allem entgegenstellen, was Diskriminierung befördert und jede Anbiederung unterlassen, um Menschenverachtung nicht aufzuwerten?

Ich glaube, dass man über diese Alternativen hinaus kommen muss. Ich nehme nicht wahr, dass die Anliegen einer gendersensiblen Politik sich in der jüngeren Vergangenheit mehr und mehr durchsetzen. Vielmehr sehe ich in den letzten zehn Jahren zunehmend aggressiven Widerstand gegen Genderthemen bis tief in bürgerliche Kreise hinein. Ja, es gibt Formen gruppenspezifischer Menschenfeindlichkeit, für die Gender ein Hasswort geworden ist. Da kommen alle Dialogangebote zu spät. Und es gibt auch viele Menschen, die allein das Konzept Gender verwirrend und unverständlich finden und die sich durch die Unterstellung von Sexismus denunziert fühlen. In den letzten zehn Jahren ist es m.E. massiv versäumt worden, sich angesichts vielfältiger Kritik um popularisierende und allgemeinverständliche Einführungen in Geschlechterforschung zu bemühen.

Es ist ja nicht zu übersehen, dass sich gegenwärtig auch in vielen christlichen Kirchen und Bewegungen (von der Römisch-katholischen Kirche bis zu vielen Pfingstkirchen) ein erheblicher Widerstand gegen das liberale Menschenbild und seine individuellen Freiheits- und Gleichheitsansprüche findet. Auf Seiten der KritikerInnen von Gender und Geschlechtergerechtigkeit stehen nicht einfach nur Sexismus und Frauenfeindschaft. Ethische Wertbindungen sind eine sehr komplexe Angelegenheit. Weltweit ist für viele Christenmenschen die Zustimmung zu Selbstbestimmung und Gleichheit im westlichen Sinne keineswegs selbstverständlich, weil für ihre Moralvorstellungen Traditionsbindung im Verbund mit konservativen Familienwerten eine erhebliche Rolle spielen. Daher halte ich eine viel spezifischere Auseinandersetzung mit den Anliegen von GenderskeptikerInnen für überfällig.

1 Daniel Pascal Zorn, Maximilian Steinbeis, Per Leo: *Mit Rechten reden*. Ein Leitfaden, Stuttgart 2017.

Die Macht der Sprache

Wie oben zusammengefasst, stimme ich den Beobachtungen zur Sprache grundsätzlich zu; und halte sie zugleich für ergänzungsbedürftig. Wahrnehmen muss man m.E. zunächst einmal, wie leicht sich weltweit Empörung organisieren lässt gegen jeden Anschein, sprachliche Veränderungen „von oben“ durchsetzen zu wollen. Der weltweite Erfolg des kanadischen Psychologen Jordan Peterson spricht in dieser Beziehung Bände.² Vorschriften und Verbote können bei noch so guter Begründung kontraproduktiv wirken. Verordnete Veränderungen von Sprache sind ein klassischer Topos dystopischer Zukunftsromane, wie in George Orwells („1984“) Vision erzwungener Ersetzung des umgangssprachlichen „Altsprech“ durch ideologisch gereinigtes „Neusprech“. Ja, die Erinnerung an totalitäre Systeme wird bisweilen missbraucht, um progressive Bemühungen um gerechte Sprache zu diskreditieren. Gleichwohl halte ich im Blick auf sprachlichen Wandel eine beharrliche Behutsamkeit für angemessener und langfristig auch aussichtsreicher. So sehr auch Sprache das Bewusstsein zu prägen vermag – Sprache determiniert nicht einfach unser Wahrnehmen und Denken. Feministische Klassikerinnen wie Simone de Beauvoir oder Judith Butler wären sonst im Horizont ihrer androzentrischen Sprache gar nicht denkbar gewesen. Veränderte Erfahrungen und Wahrnehmung führen ihrerseits zum Wunsch oder zumindest zur Bereitschaft, sich anders ausdrücken zu wollen. Sprache, Wahrnehmung und Handeln sind wechselseitig voneinander abhängig. Wer Menschen für neues Sprechen gewinnen will, wird so oder so den Kontakt zu ihnen suchen müssen, um gleichzeitig auch neue Wahrnehmungen und Handlungsweisen zu erschließen. Gerechtigkeit und Gleichheit können dabei nur in einem Klima der Freiheit bzw. der Freiwilligkeit gedeihen.

2 Spätestens seit sein Interview zu Fragen wie „gender pay gap“, Feminismus oder das Recht auf freie Rede auf Channel 4 weltweit in zweistelliger Millionenanzahl gesehen wurde (<https://www.youtube.com/watch?v=aMqjSthD54&t=>), gilt Jordan Peterson als einer der bekanntesten intellektuellen Widersacher gendersensibler Sprache. Für eine vorbildliche Auseinandersetzung mit seinem Ansatz halte ich diesen Artikel: <https://www.zeit.de/kultur/2018-08/jordan-peterson-kanada-professor-politische-korrektur-feminismus-geschlechteridentitaet/komplettansicht>.

3. Anthropologie

**Wie hilfreich ist eine gendersensible
Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen
Entwicklungen und Veränderungsprozessen für
die Grundlegung einer freiheitlich-christlichen
Anthropologie?**

Im Disput:

Prof. Dr. Alexander Dietz
Dr. Gerhard Schreiber

1. These

„Gendersensible Theologie leistete ursprünglich einen wichtigen Beitrag zur Ideologiekritik, ist jedoch mittlerweile selbst nicht frei von ideologischen Tendenzen.“

An der Frage, vor die uns das erste Gebot stellt, ob ein Mensch, eine Gesellschaft oder eine Kirche ihr Herz an Gott oder an einen Götzen hängen, entscheidet sich aus der Perspektive eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses schlechterdings alles. Darum ist Theologie ihrem Wesen nach Ideologiekritik. In diesem Sinne fordert die feministische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza von theologischer Ideologiekritik, mit der Aufdeckung repressiver Machtverhältnisse zu beginnen, die interessengeleitete Positionen als naturgegeben verschleiern, ehrliche Kommunikation unmöglich machen und auf diese Weise (als Ausdruck struktureller Sünde) dafür sorgen, dass Menschen einer Selbsttäuschung zum Opfer fallen.¹

Die erste Welle der Frauenbewegung führte den notwendigen Kampf für die Rechte von Frauen auf Erwerbsarbeit, höhere Bildung sowie Wahlbeteiligung. Elizabeth Stanton veröffentlichte 1895 einen historisch-kritischen Bibelkommentar, der Frauen Argumentationshilfen gegen Kirchenvertreter an die Hand liefern sollte, die eine gesellschaftliche Unterordnung von Frauen mittels undifferenzierter Berufung auf die Bibel verteidigten. Eine programmatische feministische Theologie entstand jedoch erst im Zuge der zweiten Welle der Frauenbewegung, die sich gegen nach wie vor vorhandene Diskriminierungen von Frauen und deren strukturelle Ursachen engagierte. Die feministische Theologie dieser Zeit wies verdientvoll auf die Kontextbezogenheit aller Theologie hin und hinterfragte androzentrische Denkmuster in allen theologischen Disziplinen. Die dritte Welle der Frauenbewegung ist geprägt durch eine Perspektivenerweiterung (kulturübergreifend, geschlechtsübergreifend, ökologisch, intersektional) sowie einen radikal konstruktivistischen Denkansatz. Auch die feministische Theologie erweiterte ihre Perspektiven, jedoch halten viele Vertreterinnen aus guten Gründen (Beibehaltung des Subjekts der

¹ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Ecclesia semperreformanda*, in: *Concilium* 35 (1999), 70-77, hier 74 f.

Frauenbewegung²) an den traditionellen – von der Zweigeschlechtlichkeit ausgehenden – Ansätzen des Differenz- oder Gleichheitsfeminismus fest.

Der Ansatz eines radikalen Gender-Konstruktivismus steht außerhalb des sozialwissenschaftlichen Binnendiskurses vielfach unter Ideologieverdacht. So führe der Kampf gegen einen essentialistischen Biologismus dazu, dass die Ergebnisse der Biowissenschaften der letzten zwanzig Jahre konsequent ignoriert würden.³ Beharrlich werde an aus biologischer Sicht eindeutig falschen Behauptungen, wie „Die Körper von weiblichen und männlichen Menschen sind bis auf die Zeugungsorgane nahezu gleich“⁴ festgehalten. Die eigene Position werde gegen Kritik immunisiert, indem eine objektive Realität geleugnet, Widersprüche von außen für unzulässig erklärt und gegenläufige Studien als diskriminierend abgetan würden.⁵ Der eigene Umgang mit Macht zur Durchsetzung von Interessen bestimmter Gruppen auf Kosten anderer Gruppen werde nicht kritisch reflektiert (beispielsweise Beeinflussung der Sozialgesetzgebung dahingehend, dass traditionelle Familien in Armutslagen geraten). Daraus resultiere eine Blindheit nicht nur für die Instrumentalisierung heterogener Gruppen (z.B. Menschen mit homosexueller Orientierung) für die eigenen Interessen, sondern auch für die Instrumentalisierung der eigenen Position durch andere (z.B. ökonomische) Interessen. Auch eine feministische Theologie mit radikal konstruktivistischer Ausrichtung muss sich mit diesen Anfragen auseinandersetzen, will sie nicht der Gefahr erliegen, vor der Heinrich Bedford-Strohm alle öffentliche Theologie warnt, nämlich „vor den Karren von Interessengruppen oder Gruppen mit ideologisch festgefügtten Überzeugungen gespannt zu werden“⁶.

2 Vgl. Gisela Matthiae: Von der Emanzipation über die Dekonstruktion zur Restauration und zurück, in: AnabellePithan u.a. (Hg.): Gender Religion Bildung, Gütersloh 2009, 30-46, hier 44.

3 Vgl. Ulrich Kutschera: Das Gender-Paradoxon, Berlin 2016, 43 und 200 ff. und 220 ff.

4 Isolde Karle: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau...“, Gütersloh 2006, 100.

5 Vgl. Christoph Raedel: Gender: Vom Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt, Gießen 2017, 23 und 104 und 163.

6 Heinrich Bedford-Strohm: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.): Politik und Theologie in Europa, Ostfildern 2008, 340-357, hier 350.

2. These

„Die Gender-Debatte ist häufig nicht von gegenseitigem Respekt und Fairness geprägt – auch nicht in Kirche und Theologie.“

Im ersten Jahrhundert drohte der Streit um den Umgang mit Götzenopferfleisch die junge christliche Kirche zu spalten. Paulus schrieb in diesem Zusammenhang an die Gemeinde in Rom sinngemäß: Richte nicht über deinen Bruder. Gott wird über deinen Bruder richten – und über dich auch. Und Gott wird dich nicht danach richten, ob deine Meinung die richtige war. Sondern er wird dich danach richten, wie du mit deinem Bruder umgegangen bist, der eine andere Meinung hatte (Röm 14,10-13). Nach evangelischem Verständnis kann weder ein einzelner Christ noch eine Kirche den Anspruch auf Unfehlbarkeit in ethischen Urteilen erheben. Darum sind die Bereitschaft zur kritischen Hinterfragung der eigenen Position und die Achtung vor dem Gewissen Andersdenkender unverzichtbar. Die evangelische Kirche sollte, so der Ethiker Dietz Lange, die Strittigkeit komplexer ethischer Probleme aushalten, versuchen, dem Einzelnen Anregungen zur Gewinnung einer eigenen Position zu geben, und „den Raum bereitstellen, in dem jede Seite auf die Argumente der anderen Seite hört und so versucht, zu einer gemeinsamen Lösung zu kommen. Dafür also, wie man in Liebe um die Wahrheit streiten und auf diese Weise eine solide fundierte gemeinsame Verantwortung aufbauen kann, nicht aber als Gesetzgeberin kann eine Kirche Modell sein“⁷.

Von diesem Ideal ist in der theologisch-kirchlichen Gender-Debatte oft nur wenig zu spüren. Das Gegenüber, das eine andere Position vertritt als man selbst, wird im besten Fall als „Spinner“ wahrgenommen, den man leider aus strategischen Gründen (noch) nicht völlig ignorieren darf. Im schlechtesten Fall werden Angehörige der jeweiligen Gegenposition dämonisiert, pathologisiert oder kriminalisiert. Wer Hassmails von Genderkritikern an politisch aktive Pfarrerrinnen zu Recht verurteilt, darf von tätlichen Angriffen durch Genderaktivisten auf Teilnehmende an der „Demo für alle“ nicht schweigen – und umgekehrt. Wer sich für die Frauen einsetzt, die sich durch moralisch überhöhte Mütterlichkeitsnormen unter Druck gesetzt fühlen, muss auch die Mütter wahrnehmen, die am gesellschaftlichen Ideal der Karrierefrau

⁷ Dietz Lange: Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, 474.

zerbrechen – und umgekehrt. Vertretern progressiver Positionen wird allzu schnell Zeitgeist-Hörigkeit unterstellt, Vertretern konservativer Positionen, sie wollten eine nationalsozialistische Bevölkerungspolitik wiederbeleben.⁸

Wer eine Pathologisierung homo-, trans- oder intersexueller Menschen unerträglich findet, sollte auch bei der Pathologisierung Andersdenkender (z.B. als „homophob“) zurückhaltend sein. Wer die Verfolgung, Bestrafung und Tötung von Menschen mit unterschiedlichen sexuellen Lebensformen als (christentums)geschichtliche Schuld⁹ und deren Entkriminalisierung als Fortschritt im Sinne eines liberalen Gesellschaftsideals empfindet, sollte auch Einschränkungen der demokratischen Meinungsvielfalt und Wissenschaftsfreiheit kritisch gegenüberstehen, die aus einer undifferenzierten Gleichsetzung von traditionellen Geschlechter- und Familienbildern mit „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“, „Menschenrechtsverletzungen“, „Diskriminierung“, „Menschenverachtung“, „Hasskriminalität“ und „Sexismus“ folgen.¹⁰

Indem man für Vertreter der anderen Position den Arzt¹¹ oder die Rechtsordnung¹² für zuständig erklärt, hat man sich der Verantwortung für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit deren Argumenten und für eine Überprüfung der eigenen Position entledigt. Mit wissenschaftlicher Redlichkeit hat das ebenso wenig zu tun wie mit einem evangelischen Ethos. Vertreter beider Seiten der Gender-Debatte tendieren – oft auf der Grundlage eines ausgeprägten Sendungsbewusstseins – zu einer moralisierenden Abwertung des Diskussionspartners als moralisch minderwertig und damit nicht dialogwürdig,¹³ verbunden mit einer moralischen Aufwertung der eigenen Person. Im theologischen Kontext wird dabei zusätzlich die Religion moralisch instrumentalisiert. Theologisch könnte dies als Ausdruck des Versuchs einer Relativierung der eigenen Rechtfertigungsbedürftigkeit bzw. des Versuchs sündiger Selbstbehauptung

8 Vgl. Karle 2006, 140 ff.

9 Vgl. Wilfried Härle: Ethik, Berlin u.a. 2011, 317.

10 Vgl. Sonja Strube: Problemanzeige: Rechtsextreme Tendenzen in sich christlich verstehenden Medien, in: dies. (Hg.): Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg u.a. 2015, 18-33, hier 27. Vgl. Rainer Bucher: Ausschluss und Kirchenbildung, in: Strube (Hg.) 2015, 245-260, hier 255.

11 Vgl. Peter Dabrock u.a.: Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015, 59.

12 Vgl. Hartmut Krefß: Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und gleichgeschlechtliche Familien mit Kindern, in: ZEE 56 (2012), 279-291, hier 282.

13 Vgl. Marie-Luisa Frick: Zivilisiert streiten, Stuttgart 2017, 31.

gedeutet werden. Im Gegensatz dazu folgt aus der Rechtfertigungslehre, „dass wir einander im ethischen Konflikt gelten lassen können, auch wenn ein Konsens nicht zu erzielen ist“¹⁴.

3. These

„Anthropologie und Ethik sind auch beim Thema Gender voneinander zu unterscheiden – Kurzschlüsse vom Sein auf das Sollen (naturalistischer Fehlschluss) oder vom Sollen auf das Sein (Schwärmerei) nehmen die Sünde nicht ernst genug.“

Die diesem Beitrag vorgegebene Fragestellung erfordert eine Klärung des Verhältnisses von Anthropologie und Ethik bzw. von Sein und Sollen. David Humes Gesetz verbietet es aus logischen Gründen, von Seinsprämissen auf Sollenskonklusionen zu schließen, weil es eine kategoriale Differenz zwischen Sein und Sollen gibt.¹⁵ Ähnlich, aber mit einem anderen argumentativen Akzent (Betonung der semantischen Eigenständigkeit des ethischen Bereichs), begründet George Edward Moore sein Verbot eines von ihm so genannten naturalistischen Fehlschlusses.¹⁶ Theologische Ethik kommt aus anderen Gründen zum gleichen Ergebnis: Aus dem Ernstnehmen der Sünde folgt eine kritisch-relativierende Haltung zum Bestehenden. Die Welt ist eine gefallene Welt. Die Schöpfung ist erlösungsbedürftig. Die für uns erkennbare Natur steht unter der Signatur der Sünde. „Wie Gott sich den Menschen gedacht hat, ist für uns [...] nicht ungebrochen aus der Verfasstheit eines Menschen ablesbar.“¹⁷ Die Vielfalt ambivalenter Lebens-Phänomene kann nicht zur ethischen Norm gemacht werden. Nur weil etwas so ist, wie es ist, soll es noch lange nicht so sein. Vielmehr ist häufig das Bestehende aus eschatologischer Perspektive als Vorletztes zu identifizieren oder sogar als zu Überwindendes zu entlarven.

Daraus folgt beispielsweise, dass sich aus dem Vorhandensein eines Geschlechterdualismus nicht die ethische Forderung nach einer operativen

14 Vgl. Ulrich Körtner: Für die Vernunft, Leipzig 2017, 88.

15 Vgl. David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch II u. III, Hamburg 1978, 211 f.

16 Vgl. George Edward Moore: Principia Ethica, Stuttgart 1977, 44 ff.

17 Raedel 2017, 126.

Vereindeutigung der Genitalien intersexueller Menschen ableiten lässt. Ebenso wenig lässt sich aus dem Vorhandensein intersexueller Menschen die ethische Forderung nach einer Abschaffung von Damen- und Herren-Toiletten ableiten. Aus der Tatsache, dass aus heterosexuellen Partnerschaften gemeinsame leibliche Kinder hervorgehen können und aus homosexuellen Partnerschaften nicht, folgt nicht, dass homosexuellen Partnerschaften kirchliche Segenshandlungen verweigert werden müssten. Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass ein bestimmter Anteil der Bevölkerung homosexuell empfindet, auch wenn dem eine genetische Veranlagung zugrunde liegen sollte, nicht, dass Homosexualität als gute Gabe des Schöpfers oder auch nur als ethisch gerechtfertigt bewertet werden müsste. Auch aus der Bejahung jeder Person durch Gott folgt nicht die Bejahbarkeit aller Anlagen und Handlungen. Wir sind Gottes geliebte Geschöpfe und gleichwohl sind wir nicht so, wie Gott uns gewollt hat – ob geschlechtlich eindeutig oder intersexuell, ob heterosexuell oder homosexuell. Gerade diese Einsicht ermöglicht glaubwürdige Solidarität mit Menschen, die unter ihrer spannungsreichen Geschlechtsidentität leiden, wie beispielsweise viele transsexuelle Menschen.¹⁸ Alle genannten ethischen Positionen kann man zwar vertreten, aber man kann sie nicht überzeugend mit einem Verweis auf natürliche Gegebenheiten begründen.

Feministische Theologinnen mit radikal konstruktivistischer Ausrichtung verweisen gerne auf die in Gal 3,28 überlieferte urchristliche Taufformel, nach der ethnische, soziale und geschlechtliche Unterschiede für die getauften *Gemeindeglieder* keine trennende Bedeutung mehr haben, um damit eine Überwindung zweigeschlechtlichen Denkens in der Anthropologie zu begründen.¹⁹ Hier wird also nicht vom Sein auf das Sollen, sondern vom Sollen (präziser: vom Eschaton her) auf das Sein geschlossen. Daraus, dass es in der Auferstehung keine Geschlechtlichkeit mehr gibt und dass diese neue Schöpfung bzw. das Reich Gottes bereits in der Gemeinschaft der Glaubenden in Form eines neuen Miteinanders unabhängig vom Geschlecht punktuell erfahrbar wird, folgt jedoch keine Infragestellung der Differenzierung des Menschseins in Mann und Frau im Diesseits,²⁰ Christen werden durch die Taufe nicht zu geschlechtslosen reinen Geistern.

18 Vgl. Lukas Ohly: Transsexualität und der virtuelle Körper, in: Gerhard Schreiber (Hg.): Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften, Berlin 2016, 533-553, hier 549.

19 Vgl. Karle 2006, 227.

20 Vgl. Magdalene Frettlöh: Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind, Wuppertal 2002, 29.

Martin Luther hätte eine solche Argumentation als „schwärmerische“ Irrlehre abgelehnt. Typisch für Gruppen, die Luther als Schwärmer bezeichnete, war der Versuch, das Reich Gottes auf Erden herbeizuführen, indem man realitätsfern so tut, als wäre es schon da, und Prinzipien einer himmlischen Ordnung zu Prinzipien einer angeblich besseren Weltordnung macht.²¹ Daraus, dass Geschlechter keine Rolle für die Erlösung spielen, folgt nicht, dass sie keine Rolle für die Erhaltung (in der Spannung von „Schon jetzt“ und „Noch nicht“) spielen.

4. These

„Anthropologie und Ethik lassen sich auch beim Thema Gender nicht voneinander trennen – Nur in Wechselwirkung zueinander sowie zur gemeinsam zugrunde liegenden relationalen Bestimmungsvorstellung lässt sich ein (recht verstandenes) sexualethisches Leitbild entwickeln.“

Anthropologie und Ethik sind zwar voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Ethische Aussagen haben immer auch anthropologische Implikationen (Wesen, Können und Wollen des Menschen). Und anthropologische Aussagen haben immer auch ethische Implikationen (Vorstellungen davon, was der Mensch sein soll, vom Ziel menschlichen Lebens bzw. vom guten Leben). Es gehört zur „Eigenart des Nachdenkens über den Menschen“²², dass ethische und anthropologische Überlegungen in einem engen Wechselverhältnis ineinandergreifen. Es bedarf immer wieder neu kultureller Verständigungen über das, was Menschsein ausmacht. Diese Verständigungen können beispielsweise an gesellschaftliche Entwicklungen oder humanwissenschaftliche Erkenntnisse anknüpfen, ohne dass sie dabei jedoch einem naturalistischen Fehlschluss erliegen sollten.

Anthropologische Wertungen dürfen nicht hinter vermeintlich rein deskriptiven Aussagen versteckt werden, sondern müssen – gerade weil sie durch kulturelle und gesellschaftliche Kontexte bedingt sind – transparent gemacht und kritisch reflektiert werden.²³

21 Vgl. Wilhelm Stählin: Was ist „Schwärmerei“?, in: Evangelische Jahresbriefe 5 (1952), 166-170.

22 Wolfgang Schobert: Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 12.

23 Vgl. Schobert 2006, 15 und 88 ff.

Das entscheidende Stichwort, um diejenige Dimension zu bezeichnen, die Anthropologie und Ethik immer schon gemeinsam zugrunde liegt, lautet „Bestimmung“. Die Frage nach der Bestimmung des Menschen – als Kernfrage sowohl der Anthropologie als auch der Ethik – kann unterschiedlich beantwortet werden. Theologische Ansätze beschreiben die (göttliche) Bestimmung des Menschen meist relational als Leben in Gemeinschaft und Beziehung zu Gott und den Mitmenschen bzw. als Leben mit Liebescharakter.²⁴ Die Betonung des relationalen Charakters menschlichen Personseins, insbesondere der konstitutiven Bezogenheit auf Gott, entspricht reformatorischen theologischen Grundeinsichten.²⁵ Vor diesem Hintergrund wird auch die geschöpfliche Polarität von Mann und Frau (Ausnahmen bestätigen die Regel²⁶) in der theologischen Anthropologie und Ethik vielfach als Urbild menschlicher Relationalität bzw. personaler Gemeinschaft und als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens (in Beziehungen von Anfang an) hervorgehoben.

In der Sexualethik wird das Wechselverhältnis von Anthropologie und Ethik besonders deutlich. Weil der Mensch ein geschlechtliches Wesen und die Geschlechtsidentität tief in der Person verankert ist, weil er sich zu sozial bestimmten Geschlechterrollen und damit verbundenen Zwängen verhalten muss, weil er dauerhaft mit ambivalenter sexueller Lust umgehen muss, weil sein Sexualtrieb kultivierungsbedürftig und kultivierungsfähig ist, weil Sexualität und die Möglichkeit zur Weitergabe des Lebens sich überschneiden und sich daraus Folgen für die Zukunft einer Gesellschaft sowie die Verantwortung für schutzbedürftige Kinder ergeben, darum kann auf sexualethische Reflexion – und zwar sowohl im Blick auf individuelles Handeln als auch im Blick auf die Gestaltung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen – nicht verzichtet werden (wie es die Forderung nach einer relativistischen Akzeptanz von Vielfalt suggeriert). Das Differenzierungsniveau theologischer Sexualethik scheint in den letzten Jahren eher abgenommen zu haben. Wo vor zwanzig Jahren beispielsweise noch unterschiedliche hermeneutische Prinzipien, Formen von Sünde oder Motive für den Wunsch nach Segenshandlungen (auch sozialetisch)

24 Vgl. Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin u.a. 31997, 519.

25 Vgl. Michael Moxter: Szenische Anthropologie – eine Skizze, in: Elisabeth Gräß-Schmidt u.a. (Hg.): Anthropologie (MJTh XXIX), Leipzig 2017, 55-84, hier 56.

26 Vgl. Roedel 2017, 79 ff., vgl. Härle 2011, 315.

abgewogen wurden,²⁷ reicht heute ein Verweis auf das Diskriminierungsverbot²⁸ oder die individuelle Lebenszufriedenheit.²⁹

Evangelische Ethik hat keinen autoritären und überfordernden, sondern einen befreienden, annehmenden und einladenden Charakter. Dies wird besonders überzeugend im Konzept einer recht verstandenen Leitbildethik verwirklicht, das an den Gedanken einer guten Bestimmung anknüpft, die dem Menschen zugedacht und verheißen ist, die er aber nicht selbst herbeiführen muss oder auch nur könnte. Eine Leitbildethik orientiert sich gerade nicht an einfachen ethischen Dualen, wie richtig und falsch, sondern operiert mit Komparativen, Abstufungen und Schattierungen, weil sie weiß, dass in der Realität stets Konflikte ausgehalten und Abstriche in Kauf genommen werden müssen.³⁰ Dies gilt auch für den Umgang mit dem traditionellen sexualethischen Leitbild von Ehe und Familie (umfassende Lebens- und Liebesgemeinschaft im Sinne von Eph 5,25 ff., Offenheit und Schutzraum für Kinder). Kein Mensch, unabhängig von seiner Geschlechtsidentität oder Beziehungsform, erfüllt je dieses Leitbild – und muss es auch nicht. Wer daraus eine Infragestellung des Leitbildes ableitet, erliegt einem Missverständnis.³¹

5. These

„Christliche Freiheit meint weder eine Emanzipation von geschöpflichen Lebensbedingungen noch (sexual)ethischen Relativismus (Libertinismus), sondern die Befreiung zur vertrauensvollen Anerkennung der Abhängigkeit vom Schöpfer sowie zum Dienst am Mitmenschen.“

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal 5,1) Christliche Anthropologie ist unbedingt freiheitlich. Doch in welchem Sinne genau? Der Ausgangspunkt aller christlichen Theologie, also auch aller theologischen Rede vom Menschen, ist Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus, die sich in evangelischer Perspektive als Rechtfertigungsbotschaft auf den Punkt bringen lässt. Insofern ist Luthers Definition des Menschen im Anschluss an Paulus mit dem Satz „Der

27 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *Mit Spannungen leben*, Hannover 1996.

28 Vgl. Kreß 2012, 281.

29 Vgl. Dabrock 2015, 64 f.

30 Vgl. Härle 2011, 206.

31 Vgl. Karle 2006, 263.

Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt³² wohl unüberbietbar. Es geht also in der theologischen Anthropologie gerade nicht um die Setzung einer geschlossenen Definition des Menschen, sondern um die Wahrnehmung des Menschen in der Perspektive seiner geschöpflichen Bezogenheit auf Gott, seiner existenziellen Abhängigkeit von Gottes befreiendem Handeln. „Das gute Leben der Christen wird identisch mit der Freude am geschöpflichen Dasein, das erst in der Befreiung von der Macht der Sünde möglich geworden ist.“³³

„Als Geschöpf und als Glaubender ist man etwas“, so Ingolf Dalferth, „zu dem man selbst nichts beiträgt, sondern zu dem man sich in seinem Leben nur verhalten oder nicht verhalten kann.“³⁴ Ein theologisches Verständnis menschlicher Freiheit unterscheidet sich insofern fundamental von einem aufklärerischen Freiheitsverständnis, als Menschen das Gute von sich aus weder erkennen noch wollen und auch nicht tun und schon gar nicht verwirklichen können. Darum werden Menschen nur frei durch den von Gott geschenkten Glauben, ein passives Vertrauen auf Gott, das zur aktiven Liebestätigkeit befreit.³⁵ Aus theologischer Sicht basieren Vorstellungen von Freiheit und Selbstbestimmung, nach denen Menschen über die Ausrichtung ihres Lebens, über ihr Wollen oder über ihre Konstitutionsbedingungen selbst verfügen können, auf einem grundlegenden Missverständnis der eigenen Existenzvoraussetzungen. Wir werden nicht dadurch freier, dass wir uns von Gott als dem Grund unserer Freiheit zu emanzipieren versuchen.

Selbstbestimmung kann es nur geben auf der Grundlage bewusst angenommener Abhängigkeit.³⁶ Zu den unsere Freiheit begrenzenden Bezügen, in die wir immer schon eingebunden sind und die wir zwar verleugnen, aber nicht abstreifen können, gehören auch biologische Gesetze, wie die auf Zweigeschlechtlichkeit basierende Fortpflanzung der Spezies Mensch oder die biologisch eindeutige Geschlechtszugehörigkeit der allermeisten Menschen. Die konstruktivistische Abspaltung dieser Aspekte vom Konzept der sexuellen

32 Martin Luther: Disputation über den Menschen, in: ders.: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 663-669, hier 669.

33 Schobert 2006, 108.

34 Vgl. Ingolf Dalferth: Glaubensfreiheit, in: ThLZ 143 (2018), 163-179, hier 173.

35 Vgl. Dalferth 2018, 174 ff.

36 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): Sterben hat seine Zeit, Hannover 2005, 12.

Identität macht den Menschen nicht freier, sondern stellt seine geschöpfliche Einheit in Frage.³⁷ Natürlich ist der Mensch nicht nur ein Natur- sondern auch ein Kulturwesen, dies wird beispielsweise im Blick auf die Gestaltung gesellschaftlicher Geschlechterrollen deutlich. Immer wieder wurde in der Theologiegeschichte der Begriff der christlichen Freiheit missbraucht, um (sexual) ethischen Relativismus zu rechtfertigen. Theologen von Paulus (1Kor 6,9-20) bis Calvin („Wider die Sekte der Libertiner“, 1545) haben dem stets aufs Schärfste widersprochen. Die damit meist einhergehende Geringschätzung der traditionellen Ehe (in Verbindung mit einer schwärmerischen Vernachlässigung der Kategorie der Erhaltung) taucht auch in der heutigen Gender-Debatte wieder auf.³⁸

6. These

„Entgegen einer tendenziell leibabwertenden Dekonstruktion der Zweigeschlechtlichkeit liegen in einer differenzierenden Wahrnehmung geschlechtspezifischen Leibempfindens sowie Rollenverhaltens Chancen für die Theologie, insbesondere im Blick auf die Unattraktivität der Kirche für Männer.“ Vor dem Hintergrund der Inkarnation bzw. Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus ist theologischer Anthropologie eine (typisch schwärmerische) Abwertung des irdischen Leibes bzw. ein schroffer Dualismus von Körper und Geist eher fremd (wobei das biblische Zeugnis diesbezüglich äußerst vielfältig ist³⁹). Demgegenüber sind Tendenzen zur Abwertung des Leibes in Ansätzen eines radikalen Gender-Konstruktivismus unübersehbar. Die Abspaltung der kulturellen Geschlechtsidentität vom biologischen Geschlecht, besonders anschaulich im als normal gedeuteten Phänomen der Transsexualität,⁴⁰ identifiziert das Ich nicht mit der ganzen Person, sondern nur mit dem Geist, während der Körper zur Verfügungsmasse degradiert wird.⁴¹ Die programmatische Vergleichsgültigung biologischer Geschlechtsmerkmale und -differenzen (z.B. Möglichkeit zur Schwangerschaft) basiert auf der falschen Alternative von

37 Vgl. Raedel 2017, 171.

38 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, Gütersloh 2013, 59.

39 Vgl. Samuel Vollenweider: *Ganzheitlich oder doch dualistisch?*, in: Gräß-Schmidt (Hg.) 2017, 31-53, hier 32 f.

40 Vgl. Ohly 2016, 552.

41 Vgl. Raedel 2017, 83.

Biologismus und kulturalistischem Konstruktivismus. Natürlich muss die naturale Geschlechterdifferenz kulturell gedeutet und gestaltet werden. Aber diese kulturelle Deutung und Gestaltung hat und braucht ein naturhaftes Substrat. Nur wenn der (stets perspektivisch wahrgenommene, aber gleichwohl nicht beliebige) biologische Körper ernst genommen wird, kann zwischen sinnvollen und sinnlosen kulturellen Gestaltungsbemühungen unterschieden werden.⁴² Wenn der Mensch in theologischer Perspektive wesentlich ein Beziehungs-wesen ist, muss die übliche geschlechtslose und nicht-leibliche Rede vom Menschen als defizitär betrachtet werden. Weder kann die Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit hermeneutisch redlich als Folge des Sündenfalls relativiert werden, noch sollte die Vorstellung von der gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter als Instrument androzentrischer Herrschaftsideologie diskreditiert werden.⁴³ Ideologische Gefahren liegen sowohl in der aufwertenden als auch in der abwertenden Rede von Mütterlichkeit, sowohl in der Betonung der Geschlechtsunterschiede als auch in ihrer Nivellierung, sowohl in einer Verabsolutierung geschlechtstypischen Rollenverhaltens als auch in der Forderung nach einer Imitation männlichen Rollenverhaltens durch Frauen. In einem kritisch reflektierten differenzfeministischen Ansatz liegen Chancen für die Theologie, wenn „auf der Basis des christlichen Menschenbildes nach den spezifischen Bedürfnissen von Männern und Frauen [gefragt ... und] dabei die Lebensentscheidungen der Menschen tatsächlich ernst“⁴⁴ genommen werden. Dies ist insbesondere im Blick auf die Frage interessant, warum es der evangelischen Kirche in Deutschland seit rund zweihundert Jahren immer weniger gelingt, Männer zu erreichen (im Unterschied zu anderen Zeiten und zu anderen Religionen). Geschlechteridentitäten führen offenbar zu konstanten unterschiedlichen Präferenzen bei Frömmigkeitspraktiken.⁴⁵ Hier liegt ein interessantes und weitgehend brach liegendes theologisches Arbeitsfeld.

42 Vgl. Härle 2011, 316.

43 Vgl. Karle 2006, 25 und 215.

44 Vgl. Raedel 2017, 51.

45 Vgl. Rainer Volz: Männliche Identitäten heute. Ergebnisse aus den ökumenischen Männerstudien, in: Pirhan u.a. (Hg.) 2009, 244-259, hier 252.

Replik auf Alexander Dietz

Gerhard Schreiber

Zu These 1:

So sehr die Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott allein durch den Glauben „eine Ideologiekritik von nicht zu überbietender Radikalität“¹ bietet, muss doch betont werden, dass Ideologiekritik nicht alleingültiger Maßstab theologischer Wissenschaft, wohl aber notwendiges „Korrektiv theologischer Äußerungen“ ist, „die nun auf ihre meist unbewußten gesellschaftlichen Implikationen hin befragt werden.“² Hierzu ist es notwendig, sich immer wieder mit den eigenen Grundlagen und Herkunft zu befassen und eine – und sei es: streitbare – Wissenschaftskultur zu pflegen und zu befördern, „in der Differenzierung, Ausgewogenheit und Korrekturbereitschaft groß geschrieben werden und Denkverbote, Opportunismus und Dogmatismus keinen Platz haben“.³ Gleichwohl ist nicht nur „eine feministische Theologie mit radikal konstruktivistischer Ausrichtung“, wie Alexander Dietz kritisiert bzw. kritisieren lässt, sondern Theologie *als solche* im Sinne der wissenschaftlich-methodisch geleiteten Erhellung und Entfaltung der im Glauben vollzogenen und je neu zu vollziehenden Annahme der Offenbarung Gottes nicht selbst Glaube und wird insofern „selbst immer auch dem Vorwurf, Ideologie zu sein, ausgesetzt bleiben“⁴.

Zu These 2:

Dietz ist in diesem Punkt unbedingt zuzustimmen. Theologie *hat* die Wahrheit nicht als ein für alle Mal *erschlossenen* Gegenstand, sondern *sucht* sie wie jede Wissenschaft zu *erschließen*. Als eine solche „Enthüllung eines Gegenstandsgebietes“⁵,

1 Hermann Peiter, *Theologische Ideologiekritik*, Göttingen 1977, 15.

2 Dorothee Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart/Berlin 1971, 81.

3 So Alexander Dietz, „Theologische Wirtschaftsethik als Ideologiekritik“, in: Arne Manzeschke (Hg.), *Evangelische Wirtschaftsethik – wohin?*, Berlin/Münster 2018, 83-116, hier 93.

4 Heinz Robert Schlette, *Philosophie – Theologie – Ideologie. Erläuterung der Differenzen*, Köln 1968, 73.

5 Rudolf Bultmann, „Theologie als Wissenschaft“ [1941], *ZThK*, Bd. 81, 1984, 447-469, 450.

das uns in unserer lebensweltlichen vorwissenschaftlichen Erfahrung (mit) gegeben ist, misst sich die theologische Wissenschaft aber „nicht an Gegenständen, sondern hat ihre Wahrheit an Zusammenhängen.“⁶ Vor dem Hintergrund der Unmöglichkeit eines Besitzes der uns stets unverfügbaren, nur im Modus der Vorläufigkeit der eigenen theologischen Erkenntnis immer wieder in und aus Zusammenhängen zu erschließenden Wahrheit gilt es, die „Strittigkeit komplexer ethischer Probleme“, wie Dietz im Anschluss an D. Lange betont, auszuhalten und idealiter in einem von Respekt vor dem Anderen und Achtung der Wirklichkeit des Anderen getragenen Dialog „zu einer gemeinsamen Lösung zu kommen.“

Zu These 3:

Die kategoriale Differenz zwischen Tatsachenbehauptungen und normativen Werturteilen darf nicht mittels einer *metabasis eis allo genos* überbrückt oder übersprungen, ebenso wenig einfach umgangen werden. Eine wie auch immer geartete Vermittlung zwischen Seins- und Sollensaussagen darf die geschichtliche Wandel- und Veränderbarkeit menschlichen Seins nicht außer Acht lassen, welche jedoch nicht Gegenstand ethischer, sondern metaphysisch-anthropologischer Reflexion wäre. Aus der Tatsache der geschlechtlichen Vielfalt des Menschen folgt „ethisch zunächst einmal nichts“⁷. Das Sollen gründet nicht in irgendwelchen „natürlichen“, biologischen Gegebenheiten, sondern in der Würde des Menschen, die als „supervenienter normativer Begriff“⁸ multipel realisierbar und jeder abschließenden Definition entzogen ist und bleibt.

Zu These 4:

Angesichts der unaufhebbaren Interdependenz von ethischen und anthropologischen Überlegungen können anthropologische Aussagen, die sich bei Lichte betrachtet als Resultat problematischer Komplexitätsreduktion erweisen, auf der gesellschaftlichen Ebene weitreichende ethische Implikationen haben. Wenn sich Dietz zufolge eine „recht verstandene[]“ „Leitbildethik [...] gerade

6 Peiter, *Theologische Ideologiekritik*, 68.

7 Stephan Goertz, „Theologien des transsexuellen Leibes. Eine moraltheologische Sichtung“, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften*, Berlin/Boston 2016, 517-532, 530.

8 Axel W. Bauer, *Normative Entgrenzung. Themen und Dilemmata der Medizin- und Bioethik in Deutschland*, Wiesbaden 2017, 104.

nicht an einfachen ethischen Dualen, wie richtig und falsch,“ orientiert, sondern „mit Komparativen, Abstufungen und Schattierungen“ in dem Wissen operiert, „dass in der Realität stets Konflikte ausgehalten und Abstriche in Kauf genommen werden müssen“ – sollte dies nicht gleichermaßen von einer jeden Ethik vorausgesetzt bzw. eingefordert werden, die Orientierung für die Auseinandersetzung mit Aufgaben und Herausforderungen heutiger Zeit vermitteln will? Wenn nun eine trennscharfe Einteilung der Menschen mittels einfachen Duals allein schon hinsichtlich der empirisch zu registrierenden Diversität menschlicher Körper wissenschaftlich nicht haltbar ist, sollte dieser wissenschaftliche *State of the Art* dann nicht auch im theologischen Kontext reflektiert werden? Dietz konstatiert, dass „die geschöpfliche Polarität von Mann und Frau (Ausnahmen bestätigen die Regel) in der theologischen Anthropologie und Ethik vielfach als Urbild menschlicher Relationalität bzw. personaler Gemeinschaft und als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens (in Beziehungen von Anfang an) hervorgehoben“ werde. Hierzu sei bemerkt: Wenn von einer Regel abgeleitet wird, dass mit derart vielen Menschen etwas „nicht stimmt“, weil sie sich nicht eindeutig dem „männlichen“ oder dem „weiblichen“ Geschlecht zuordnen lassen, könnte es dann nicht vielleicht eher die Regel sein, mit der etwas „nicht stimmt“?

Zu These 5:

Der von Dietz beschriebenen Dialektik von Unabhängigkeit (Selbstbestimmung) und Abhängigkeit (Bestimmungsbezogenheit) möchte ich zustimmen, auch wenn „uns immer deutlicher vor Augen tritt, dass die Grenzlinie zwischen dem, was uns als Struktur unserer Existenz vorgegeben erscheint, und dem, was uns als Gegenstand der eigenen Wahl erscheint, fließend, brüchig und immer wieder neu zu bestimmen ist“⁹. Die Frage, ob und wieweit wir das uns Menschen zur Verfügung Stehende durch unser menschliches Wissen und Können in verantwortlicher Weise auch einsetzen dürfen, fordert uns immer wieder neu heraus. Wenn Dietz jedoch „auch biologische Gesetze, wie die auf Zweigeschlechtlichkeit basierende Fortpflanzung der Spezies Mensch oder die biologisch eindeutige Geschlechtszugehörigkeit der allermeisten Menschen“, zu „den unsere Freiheit begrenzenden Bezügen“ zählt, ist hierzu – abgesehen

9 Dirk Evers, „Sind wir unser Gehirn? Menschliche Identität im Spannungsfeld von Theologie und Wissenschaft“, in: Schreiber (Hg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften*, 465-481, 467.

von dem keineswegs zwingenden Schluss von der biologischen Fortpflanzung auf eine „natürliche“ Zweigeschlechtlichkeit der Körper – zu bemerken, dass auch „biologische Gesetze“ nicht in Stein gemeißelt sind, sondern wie alle wissenschaftlichen Erkenntnisse in historische Prozesse eingebunden und per definitionem erweiter- und veränderbar sind und bleiben.

Zu These 6:

Hier gilt es, deutlich(er) zwischen Leib (sein) und Körper (haben) zu differenzieren, so sehr beides auf die gleiche Entität bezogen ist und bleibt: die lebendige Person. Während der er- und gelebte *Leib* Träger und Medium unseres Lebensvollzugs ist, mithin den Organismus unter dem Aspekt seiner sich (inter)subjektiv manifestierenden Lebendigkeit repräsentiert, meint (jemandes) *Körper* den Menschen „als Gesamtheit materiell-anatomischer Strukturen und physiologischer Prozesse“,¹⁰ die als solche auch mess- und erforschbar sind. Das Phänomen der Transsexualität ist beileibe keine Veranschaulichung einer „Abspaltung der kulturellen Geschlechtsidentität vom biologischen Geschlecht“, wie Dietz schreibt, sondern steht als Geschlechtskörperdiskrepanz für eine Spannung zwischen Geschlechtskörper und Leibsubjekt, mithin für eine körperschematisch konstituierte Inkongruenz zwischen dem geschlechtlichen Selbsterleben eines Menschen und dem eigenen, aber als fremd und befremdend wahrgenommenen Geschlechtskörper.

¹⁰ Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 5. Aufl., Stuttgart 2017, 100.

„Ein Gotteskind braucht kein Geschlecht“

„Ein Gotteskind braucht kein Geschlecht“, könnte die unmittelbare Antwort auf die gestellte Frage lauten, denn die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27a.b) zielt auf Menschsein als solches, „jenseits aller Unterschiede zwischen den Menschen“¹. Gottebenbildlichkeit gilt universal für alle Menschen, ungeachtet jeweiliger Bedingt- und Gegebenheiten. Die geschlechtliche Ausdifferenzierung des Menschen (Gen 1,27c) ist protologisch sekundär² und, was den als Eschaton verstandenen Erlebniszusammenhang³ betrifft, „für das eschatologische Heil belanglos“⁴. Als wesentlicher Aspekt des präeschatisch unaufhebbaren körperlichen Soseins⁵ ist die individuelle Geschlechtlichkeit zwar im kategorialen Horizont des Menschseins „jenseits von Eden“ (Gen 4,16) sinnlich erfahrbar und alltäglich erlebbar, jedoch angesichts des im Glauben gegebenen, „letztgültigen, nicht übertreffbaren Erwartungshorizont[s]“⁶ auf ihre Aufhebung im In-Christus-Sein als Ideal vollkommener Menschlichkeit hin angelegt (Gal 3,28).

Dieser grundsätzliche Vorbehalt, dass das Geschlecht eines Menschen christologisch wie eschatologisch zweitrangig ist, alle Menschen vielmehr „von Gottes Geschlecht“ (vgl. Apg 17,28c) sind, dispensiert freilich nicht von einer

1 Claus Westermann: Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11, Neukirchen-Vluyn 1974 (BKAT 1/1), 218.

2 Vgl. Ernst Dassmann: „Als Mann und Frau erschuf er sie“. Gen. 1,27c im Verständnis der Kirchenväter“, in: Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede, hg. von Manfred Wacht, Münster 1995 (JAC, Ergänzungsband 22), 45-60.

3 Zum Verständnis des Eschatons als Erlebniszusammenhang vgl. Paul Tillich: „Eschatologie und Geschichte“, in: ders.: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie, hg. von Renate Albrecht, 2. Aufl., Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke, Bd. VI), 72-82.

4 Helmut Merklein: „Im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden“, in: Eschatologie und Schöpfung. Festschrift für Erich Gräßer zum siebenzigsten Geburtstag, hg. von Martin Evang, Helmut Merklein und Michael Wolter, Berlin/New York 1997 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 89), 231-260, hier 244.

5 Vgl. Emmanuel L. Rehfeld: Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, Tübingen 2012, 140 f.

6 Markus Mühling: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, Göttingen 2013 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 141), 463.

Beantwortung der obigen Frage im Blick auf das theologische Nachdenken über den Menschen im Horizont des Hier und Jetzt. Die notwendige Geltung einer gendersensiblen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungs- und Veränderungsprozessen für die Grundlegung einer freiheitlich-christlichen Anthropologie zeigt sich nicht nur angesichts der unhintergehbaren Komplexität von Geschlecht als Dialektik von Einheit und Vielfalt. Geschlecht ist nämlich „kein eindimensionales Merkmal“, sondern „eine komplexe Kennzeichnung, die sich aus der Kombination mehrerer, ganz unterschiedlicher Eigenschaften“⁷ auf individueller – sei es biologischer, sei es psychischer – und sozialer Ebene ergibt. *Gender* bezeichnet Geschlecht in seiner *sozialen* Dimension, ohne die das mit Geschlecht Gemeinte unterbestimmt bliebe. Als *Analysekategorie* verstanden⁸ ist *Gender* überdies von unaufgebbarer Bedeutung für jede Beschäftigung mit gesellschaftlichen Fragestellungen und Herausforderungen, hat doch kein anderes empirisches Merkmal „so grundsätzliche Auswirkungen auf Erleben und Verhalten, auf gesellschaftliche Chancen und soziale Erwartungen“⁹ wie die Geschlechtszugehörigkeit eines Menschen. Geschlecht ist daher immer auch unter Berücksichtigung der *Gender*-Dimension zu thematisieren, um den „Zusammenhang zwischen der Verfasstheit der modernen Gesellschaft und der Organisation des Geschlechterverhältnisses“¹⁰ angemessen verstehen zu können und somit gesellschaftliche Prozesse zu ermöglichen, in denen geschlechtsbezogene Benachteiligungen, Ausgrenzungen und Diskriminierungen nicht nur erklärt, sondern auch beseitigt werden.

Eine der folgenschwersten biographischen Festlegungen eines Menschenlebens geschieht just in den Momenten, in denen überschwängliche Glücksgefühle und Dankbarkeit das klare Bewusstsein seiner engsten Vertrauenspersonen zu vernebeln drohen. Aufgrund körperlicher Geschlechtsmerkmale entscheiden Dritte über das Geschlecht eines Kindes und präjudizieren damit die Ausbildung seines individuellen Denkens, Fühlens und Verhaltens in ständiger

7 Deutscher Ethikrat, Intersexualität. Stellungnahme, Berlin: Dt. Ethikrat 2012, 27.

8 Vgl. Regina Ammicht Quinn: „Zur ‚Grammatik‘ der Geschlechterverhältnisse“, in: Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, hg. von Margit Eckholt, Ostfildern 2017, 23-38, besonders 36-38 zur Differenzierung von Gender als Analyse-, Verunsicherungs- und Gerechtigkeitskategorie.

9 Klaus-Jürgen Tillmann: Sozialisations-theorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung, Reinbek bei Hamburg 2007, 241.

10 Brigitte Aulenbacher: „Geschlecht als Strukturkategorie: Über den inneren Zusammenhang von moderner Gesellschaft und Geschlechterverhältnis“, in: Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen. Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen, hg. von Sylvia M. Wilz, Wiesbaden 2008, 139-166, hier 139.

Wechselwirkung mit dem Umfeld. Schon in den ersten Minuten seines Lebens wird „Klarheit“ hergestellt: Jeder Mensch ist entweder männlichen oder weiblichen Geschlechts – das gilt im Alltagsbewusstsein bis heute. Als Garant für diese Festschreibung des Geschlechts *sub utraque specie* galt bislang die biologische Wissenschaft. Doch gerade die Biologie, von der man sich diese binäre Ordnung der Geschlechter als „naturgegeben“ attestieren lassen möchte, belehrt uns eines Besseren. Sie zeigt uns nämlich auf beeindruckende Weise, wie atemberaubend vielfältig die geschlechtlichen Erscheinungsformen „weiblicher“ und „männlicher“ Individuen und wie fließend die Übergänge zwischen beiden sein können und sind.¹¹

Das von der Biologie entworfene Bild von Geschlecht ist wesentlich differenzierter und subtiler, als es das Alltagsbewusstsein nahelegt und voraussetzt. In der Biologie werden für gewöhnlich vier Variablen der Geschlechterdifferenzierung¹² unterschieden, die das „biologische Geschlecht“ als Sammelbegriff für verschiedene Aspekte körperlicher Geschlechtlichkeit bestimmen: (1) genetisches/chromosomales Geschlecht gemäß der Anzahl und Konstellation der Gonosomen X und Y; (2) Keimdrüsengeschlecht, für das Hoden und Eierstöcke ausschlaggebend sind; (3) Hormongeschlecht gemäß der Konzentration von Geschlechtshormonen; (4) morphologisches Geschlecht, das dem Erscheinungsbild der Genitalien und sekundären Geschlechtsmerkmale folgt. Jeder dieser Geschlechtsaspekte weist nicht nur an sich eine erhebliche Variationsbreite auf. Sie können sich auch untereinander durchkreuzen. So gibt es Menschen, die weder eindeutig „weiblich“ noch eindeutig „männlich“, sondern zwischengeschlechtlich geboren worden sind. Das medizinische Lexikon *Pschyrembel* geht von einer Häufigkeit intersexueller Menschen im Verhältnis

11 Vgl. Joan Roughgarden: *Evolution's Rainbow. Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley/Los Angeles 2004.

12 Vgl. hierzu Kerrin Christiansen: „Biologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz“, in: *Konstruktion von Geschlecht*, hg. von Ursula Pasero und Friederike Braun, Pfaffenweiler 1995, 13-28.

von 1 zu 100 bis 1 zu 500 aus.¹³ Somit erhärtet sich die Erkenntnis, dass eine trennscharfe Einteilung der Menschen in genau zwei in ihrer Polarität einander ausschließende und zugleich komplementär aufeinander verweisende Geschlechter hinsichtlich der empirisch zu registrierenden Diversität menschlicher Körper auch aus Sicht der Biologie mit ihrer exakten, naturwissenschaftlichen Methodik schlechterdings nicht haltbar ist.

„Es gibt keine zufriedenstellende humanbiologische Definition der Geschlechtszugehörigkeit, die die Postulate der Alltagstheorien einlösen würde.“¹⁴ Wir lernen also (auch in der Theologie) von der Biologischen Fakultät, dass „die Natur“ weniger nach einem *Entweder-oder-Schema* als vielmehr nach einem *Mehr-oder-weniger-Prinzip* arbeitet: „Man kann die Welt nicht in Böcke und Schafe einteilen. Nicht alle Dinge sind entweder schwarz oder weiß. Es ist ein Grundsatz der Taxonomie, dass die Natur selten mit getrennten Kategorien zu tun hat. Nur der menschliche Geist erfindet Kategorien und versucht, Tatsachen in getrennte Schubladen zu stecken. Die lebendige Welt ist in jedem ihrer Aspekte ein Kontinuum.“¹⁵ Der US-Biologin Joan E. Roughgarden zufolge findet sich bei der biologischen Definition von „männlich“ und „weiblich“ überhaupt nur ein einziges allgemeingültiges Binärmerkmal: In nahezu sämtlichen sich sexuell reproduzierenden Arten produzieren die Individuen insgesamt genau zwei Größen von Geschlechtszellen: Mikro- und Makrogameten. Alle anderen Geschlechtsmerkmale weisen bei den Individuen nicht

13 Vgl. Pschyrembel. Klinisches Wörterbuch, 267. Aufl., Berlin/Boston: De Gruyter 2017, S. 884. Zur theologischen Auseinandersetzung mit „Intersexualität“ als Oberbegriff für Varianten der Geschlechtsentwicklung, die jeweils dazu führen, dass sich eine Person weder dem „weiblichen“ noch dem „männlichen“ Geschlecht zuordnen lässt, vgl. Gerhard Schreiber, „Geschlecht außer Norm. Zur theologischen Auseinandersetzung mit geschlechtlicher Vielfalt am Beispiel der Intersexualität“, in: Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherungen an das Phänomen Intersexualität, hg. von Julia Koll, Janine Nierop und Gerhard Schreiber, Hannover 2018 (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie, Bd. 4) (im Erscheinen). Zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 10. Oktober 2017, dass der Gesetzgeber eine dritte Eintragungsmöglichkeit von Geschlecht im Personenstandsregister neben „männlich“ und „weiblich“ zu schaffen habe, vgl. Gerhard Schreiber, „Geschlecht als Leerstelle? Zur Verfassungsbeschwerde 1 BvR 2019/16 gegen die Versagung eines dritten Geschlechtseintrags“, in: Ethik und Gesellschaft, Nr. 1, 2017, in: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2017-art-7> (abgerufen am 30.06.2018).

14 Carol Hagemann-White: „Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren...“, in: FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion, hg. von Carol Hagemann-White und Maria S. Rerrich, Bielefeld: AIZ-Verlag 1988, 224-235, hier 228; vgl. ferner Regina Gildemeister und Angelika Wetterer: „Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung“, in: TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie, hg. von Gudrun-Axeli Knapp und Angelika Wetterer, Freiburg i.Br. 1992 (Forum Frauenforschung, Bd. 6), 201-254.

15 Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy und Clyde E. Martin: *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia 1948, 639 (eigene Übersetzung).

nur zwischen den Arten, sondern auch innerhalb einer Art zu viele Varianten auf, als dass sie zu einer trennscharfen definitorischen Differenzierung dienen könnten: „There is no universal sex binary among the whole organisms themselves, only among their gametes.“¹⁶

Neben der biologischen hat Geschlecht auch eine *soziale* Dimension und wirkt sich in eminentem Maße in den Bereichen personaler Selbstbestimmung, gesellschaftlicher Sichtbarkeit und sozialer Definitionshoheit aus. Die Zuordnung zu einem – oder auch: keinem – bestimmten Geschlecht ist für das Selbstverständnis eines Menschen ebenso wie für seine Wahrnehmung durch Andere von existenzieller Bedeutung.¹⁷ Es gibt geschlechtsstereotypische Berufe und geschlechtsspezifische Regeln, bestimmte Eigenschaften und Eigenarten gelten als typisch weiblich oder als typisch männlich – eine ebenso folgenreiche wie z.B. auch aus wirtschaftlicher Sicht (Stichwort: Gender-Marketing) erfolgreiche Unterscheidung, obgleich es keine objektiv und kategorial zu beweisenden Wesensunterschiede zwischen Frauen und Männern gibt, die nicht auch dem jeweils anderen Geschlecht zugeschrieben werden können. „Mann und Frau sind nicht zwei kategorisch verschiedene Wesen.“¹⁸ Vielmehr gibt es Zonen geschlechtlicher Uneindeutigkeit, die polare oder kontradiktorische Dualismen von „weiblich“ und „männlich“ obsolet erscheinen lassen.

So ist als Fazit des Geschlechterdiskurses bis dato festzuhalten: 1. Was immer sich heute noch in der bestehenden Gesellschafts- und Rechtsordnung als dominantes Menschenbild auf der Basis eines binären Geschlechterschemas darstellt, ist ein sozial-strukturell geprägtes, historisch und kulturell kontingentes Konstrukt. 2. Als mentalitätsprägender Faktor individual- und sozialgeschichtlich wirksam, hat das binäre Geschlechtermodell den Anspruch als anthropologische Konstante nunmehr verloren. 3. Als institutionell und kulturell dominierendes Ordnungsprinzip bildete und bildet das binäre Geschlechtermodell

16 Joan Roughgarden: „The Gender Binary in Nature, Across Human Cultures, and in the Bible“, in: *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, hg. von Gerhard Schreiber, Berlin/Boston 2016, 413-440, hier 416.

17 Wenn das geschlechtliche Selbsterleben eines Menschen in konstitutiver Spannung steht zu dem bei der Geburt aufgrund der Genitalien zugewiesenen und/oder dem sozial zugeschriebenen Geschlecht, spricht man unter anderem von Transsexualität bzw. Transgender, vgl. hierzu Gerhard Schreiber, „Jenseits der Geschlechterbinarität. Transsexualität, Theologie und Kirche“, in: *Marriage, Families & Spirituality*, Bd. 23, 2017, 52-69.

18 So bereits Anfang der 1980er Jahre die Gesellschaft zur Förderung Sozialwissenschaftlicher Sexualforschung (GFSS) [heute: Deutsche Gesellschaft für Sozialwissenschaftliche Sexualforschung (DGSS)], zitiert bei: Hans Georg Wiedemann, *Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik*, Stuttgart 1982, 98.

ein „Dispositiv der Macht“¹⁹ zur Herstellung und Aufrechterhaltung vor allem „männlicher“ Privilegien. 4. Selbst wenn unsere gesellschaftlichen Bilder von Geschlecht auch durch historische und soziokulturelle Faktoren beeinflusst und geprägt sind, welche „nicht immer zu einer rigiden binären Geschlechterordnung führten“²⁰, evoziert und perpetuiert das Ordnungsprinzip der Zweigeschlechtlichkeit vielfältige Benachteiligungs-, Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen für Menschen auch außerhalb des binären Geschlechtercodes. Und dies nicht zuletzt aus dem Grund, weil in der Begegnung mit ihnen vorherrschende Erfahrungen mit Idealisierungen von und Erwartungen an Geschlecht durchkreuzt werden, was nicht selten zu Verunsicherung und Abwehr des Fremden führt. „Nature loves variety. Unfortunately, society hates it“, bringt es Milton Diamond auf den Punkt.

Durch die Berücksichtigung der *Gender*-Dimension werden blinde Flecken im bisherigen Denken und Diskurs über Geschlecht ausgeleuchtet. Erklärungskraft und bleibender Mehrwert der *Gender*-Kategorie zeigen sich gleichermaßen bei der Analyse der Strukturierung der sozialen Welt entlang des in diversen Lebens- und Politikbereichen institutionalisierten Geschlechterverhältnisses. Soweit aber der *Gender*-Diskurs *coram publico* in der Bunten Presse, aber auch in evangelischen Freikirchen sowie inner- und außerkirchlichen Gruppierungen neo- oder traditionell-konservativer Provenienz kommuniziert wird, sind nicht selten Verzerrungen, entstellende Simplifizierungen und mangelnde Differenziertheit auf sachlicher Ebene zu konstatieren: man leugne etwa geschlechtliche Unterschiede; man wolle die „an sich bewährte Schöpfungsordnung“²¹ Gottes zerstören; „die Politik“ verrenne sich in Zugeständnisse an eine Minderheit, die die Mehrheitsgesellschaft verfehle; *Gender* sei Teil eines ideologischen „Weltkrieges“²² gegen die Ehe; und überhaupt: „es war schon immer so, also was soll dieser neumodische Quatsch“; der N.N. ist doch selber betroffen und votiert daher parteilich für das eigene sexuelle Milieu etc.

19 Vgl. Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt 1977, 91-97.

20 Deutscher Ethikrat, *Intersexualität*, 103.

21 Rolf Wiesenhütter: *Gender-Mainstream. Eine Betrachtung aus biblischer Verantwortung!*, Norderstedt 2018, 284 (hier: zu homosexuellem Verhalten).

22 So bekanntlich die Wortwahl von Papst Franziskus, vgl. Raoul Löbber: „Wider die Geschlechter-Krieger“, in: *Christ & Welt*, Nr. 42 vom 6. Oktober 2016; abrufbar unter: www.zeit.de/2016/42/papst-franziskus-ehe-geschlechter-gender (abgerufen am 30.06.2018).

Zu dieser oftmals weniger an Fakten und Argumenten als an Stimmungen, Parolen und emotionaler Effekthascherei interessierten Diskussion ist zu bemerken: Geschlechtsspezifische Unterschiede in Anatomie und Physiologie sollen nicht in Abrede gestellt werden, doch sollen und dürfen biologische Geschlechtsaspekte nicht länger als Legitimation für Ungleichheiten und Ungleichwertigkeiten zwischen den Geschlechtern und sich daraus ergebende geschlechtsbezogene Benachteiligungen und Ausgrenzungserfahrungen stillschweigend – nicht selten dabei unter Rekurs auf deren historische Gewachsenheit – toleriert oder gar akzeptiert werden. Es geht bei einer gendersensiblen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungs- und Veränderungsprozessen daher um mehr als nur um eine kritische Reflexion von Rollenklischees und Stereotypen, wie sie mit tradierten Männlichkeits- und Weiblichkeitsbildern verknüpft sind. Überhaupt: Warum verstört es uns so sehr, wenn Gott sich, frei nach einem Diktum von Regina Ammicht Quinn, nicht an die von uns Menschen gemachten Ordnungen hält?²³ Last, not least: Am Umgang mit Minderheiten zeigt sich, wie offen eine Gesellschaft – und auch eine kirchliche Gemeinschaft ist und wofür sie tatsächlich einstehen; es zeigt sich, was Werte wirklich wert sind.

Soweit christliche Ideen und Perspektiven im Kontext gesellschaftlicher Werthaltungen und Einstellungen zur Geltung kommen sollen – was bekanntlich zur Wahrnehmung des kirchlichen „Wächteramtes“ gehört – spielt die Bestimmung des Menschen als des in Ebenbildlichkeit Gottes geschaffenen Wesens eine zentrale Rolle. Gottebenbildlichkeit ist unbedingte und unabdingbare Voraussetzung der unabhängig von jedweden körperlichen Merkmalen oder geistigen Fähigkeiten bestehenden und nicht nur jeder kulturellen Deutung, sondern auch allen politischen Gesellschaftsmodellen vorausliegenden Würde

23 Vgl. Regina Ammicht Quinn: „(Un)Ordnungen und Konversionen. Trans*, Gender, Religion und Moral“, in: *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, hg. von Gerhard Schreiber, Berlin/Boston, 441-459.

des Menschen.²⁴ Als unverfügbare und unverlierbare Gabe Gottes muss und kann sie nicht erworben oder verdient werden, sondern ist von Gott gegeben und begründet damit zugleich die Gleichheit der Menschen *coram Deo* in allen ihren Unterschiedlichkeiten *coram hominibus*. Angesichts der „Naturalisierung von Ungleichheit“²⁵ als prägendem Strukturfaktor für den sozioökonomischen Möglichkeitshorizont und damit einhergehender gesellschaftlicher Handlungsverkettungen entlang der Demarkationslinie „Geschlecht“ ist eine solche gendersensible Auseinandersetzung daher von unverzichtbarer Bedeutung für die rechtfertigungstheologische Perspektive der Anthropologie. Geschlecht ist von der Wiege bis zur Bahre durch den natürlichen, dynamischen Prozess ständiger Veränderung und Entwicklung geprägt. Es ist auch nicht verfügbar,²⁶ mithin der Fremdbestimmung durch andere – zumal durch Medizin und Psychiatrie – grundsätzlich entzogen und damit Gegenstand der Selbstbestimmung des Einzelnen, der durch das Geschenk der rechtfertigenden Gnade zur Freiheit begabt und zum Leben in freiheitlicher Verantwortung gegenüber Gott und den Mitmenschen berufen, ja zum Sein als Verwalter der Schöpfung und Mitschöpfer beauftragt ist.

Zur infrage stehenden Einschreibung der *Gender*-Kategorie in den theologisch-anthropologischen Diskurs sei schließlich bemerkt, dass sich protestantisches Denken weder gesellschaftlichen Realitäten noch neueren Wissensbeständen verschließt, welche aus außertheologischen Quellen stammen und vielleicht sogar dogmatisch festgeschriebenen Aussagen über den Menschen und seine Lebenswelt widersprechen. Die Annahme der Zweigeschlechtlichkeit und der

24 Menschenwürde ist nicht einfach der säkulare Ausdruck der theologischen Kategorie der Gottebenbildlichkeit, kann sie doch auch ohne theologische, nicht aber ohne anthropologische Hintergrundannahmen gedacht werden. Gleichwohl gehört sie zu den „säkularisierte[n] Schätze[n] der Kirche“ (Eberhard Jüngel: „Untergang oder Renaissance der Religion? Überlegungen zu einer schiefen Alternative“ (1995), in: ders.: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 24-39, hier S. 31). Zur Deutung von Menschenwürde als „supervenienter normativer Begriff“, der sämtliche seiner Partialbeschreibungen übertragt und jeder abschließenden Definition entzogen bleibt, vgl. Axel W. Bauer: *Normative Entgrenzung. Themen und Dilemmata der Medizin- und Bioethik in Deutschland*, Wiesbaden 2017, 104 f.

25 Cornelia Klinger: „Ungleichheiten in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht“, in: *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, hg. von Gudrun-Axeli Knapp und Angelika Wetterer, Münster: Westfäl. Dampfboot 2003, S. 14-48, hier S. 28; zitiert bei: Kristin Reichel: *Dimensionen der (Un-)Gleichheit. Geschlechtsspezifische Ungleichheiten in den sozial- und beschäftigungspolitischen Debatten der EWG in den 1960er Jahren*, Stuttgart 2014, 9.

26 Vgl. hierzu die als „Stuttgarter Erklärung“ veröffentlichten Empfehlungen zu einer menschenrechtskonformen Behandlung von Menschen mit geschlechtlichen Normabweichungen, unter: <http://die-erklaerung.de> (letzter Zugriff: 30.06.2018).

damit einhergehende Dualismus von Mann und Frau waren und sind eine nahezu unhinterfragte Selbstverständlichkeit auch der theologischen Aussagen über den Menschen.²⁷ Angesichts derartiger Kondensate dogmatischer Einfalt gilt es, den Glauben als Freisetzung durch Gott ernst zu nehmen und nicht auf früheren Festlegungen des Verständnisses zu beharren, indem „Schöpfung“ und „Geschöpfe“ unter dem Primat Gottes gesehen werden, der laut 1. Joh 4,16 als die dem Menschen innewohnende Beziehungsstärke „Liebe“ charakterisiert ist.

27 Vgl. dazu Gerhard Schreiber: „Semper reformandum? Geschlechtliche Vielfalt als Herausforderung und Chance für den Protestantismus“, in: *Kulturelle Wirkungen der Reformation / Cultural Impact of the Reformation. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017*, hg. von Klaus Fitschen, Marianne Schröter, Christopher Spehr und Ernst-Joachim Waschke unter Mitarbeit von Mathias Sonnleitner und Katrin Stöck, Bd. 1-2, Leipzig 2018 (LSrLO 36 und 37) (im Erscheinen).

Replik auf Gerhard Schreiber

Alexander Dietz

Gerhard Schreiber vertritt in seinem differenzierten und durchdachten Beitrag, wenn ich ihn recht verstehe, im Wesentlichen folgende beiden Thesen:

1. **„Die Auseinandersetzung mit Gender-Aspekten ist sowohl für theologische Sozialethik als auch für theologische Anthropologie unverzichtbar.“**

Begründung: Geschlechtsunterschiede sind für das eschatologische Heil belanglos, aber nicht für theologische Anthropologie im Horizont des Hier und Jetzt. Gender als Geschlecht in seiner sozialen Dimension spielt eine wichtige Rolle für gesellschaftliche Prozesse (Diskriminierung) und für den Einzelnen (Festlegung und Zuschreibungen durch die Umwelt).

2. **„Theologische Anthropologie sollte die Annahme der Zweigeschlechtlichkeit aufgeben.“**

Begründung: Vorstellungen von polarer Zweigeschlechtlichkeit lassen sich weder biologisch noch soziologisch aufrechterhalten. Menschenbilder, die auf einem binären Geschlechterschema basieren, sind überholte Konstrukte (zur Legitimation von Diskriminierung). Die Kritik konservativer Christen am Gender-Konstruktivismus ist undifferenziert und legitimiert die Diskriminierung von Minderheiten. Demgegenüber sollte die unbedingte Gottebenbildlichkeit und Würde aller Menschen – unabhängig von ihrem Geschlecht – von der christlichen Theologie im gesellschaftlichen Diskurs betont werden. Geschlecht ist ein dynamischer Gegenstand der Selbstbestimmung des Einzelnen, die mit dem frei setzenden Glauben korreliert.

Der ersten These und ihren Begründungen stimme ich uneingeschränkt zu. Die zweite These und ihre Begründungen überzeugen mich jedoch nicht. Dass es eine sehr kleine Anzahl von Menschen gibt, die sich biologisch nicht eindeutig einem der beiden Geschlechter zuordnen lassen, rechtfertigt meines Erachtens (und auch nach der Einschätzung der allermeisten Biologen) ebenso wenig die Behauptung, dass menschliche Geschlechtlichkeit als dynamische

Vielfalt im Kontinuum gedacht werden müsse, wie die Feststellung von Überschneidungen bei der soziologischen Beschreibung typisch männlicher und weiblicher Eigenschaften die Kategorien per se sinnlos macht. Aus der berechtigten Kritik am Missbrauch anthropologischer Kategorien zur Legitimation einer Abwertung von Frauen oder Transpersonen – mitunter auch durch konservative Christen – folgt nicht, dass alle traditionellen philosophischen und theologischen Menschenbilder zum Zweck der Diskriminierung erdacht wurden und nun (vor dem Hintergrund einer kontraintuitiven radikalen philosophischen Theorie) durch beliebige andere Konstruktionen ersetzt werden könnten. Die unbedingte Gottebenbildlichkeit und Würde aller Menschen – unabhängig von ihrem Geschlecht – als Grundgedanke theologischer Anthropologie lässt sich durchaus auch (und gerade) unter dem Paradigma der Zweigeschlechtlichkeit in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Die Annahme, dass die Selbstbestimmung und die durch den Glauben ermöglichte Freiheit des Einzelnen durch eine von der Zweigeschlechtlichkeit ausgehende Anthropologie in Frage gestellt würden, setzt meines Erachtens unangemessene Vorstellungen von Selbstbestimmung und christlicher Freiheit voraus, wie ich es in meinem Beitrag näher ausgeführt habe.

Diese Auseinandersetzung gibt gleichwohl die Möglichkeit, einen respektvollen und redlichen Umgang mit unterschiedlichen theologischen Positionen einzuüben. Statt einander „Effekthascherei“, „dogmatische Einfalt“ oder gar heimliche Lust am Diskriminieren zu unterstellen, sollte man versuchen, jeweils andere Zugänge zu Begriffen wie Diskriminierung, Gleichheit, Sünde, Bestimmung, Geschöpflichkeit, Natur oder Freiheit wirklich zu verstehen.

4. Gottesdienst

Welche Rolle spielt das Geschlecht der liturgisch handelnden Person für die Gestaltung, das Erleben und die Analyse von gottesdienstlichen Vollzügen?

Im Disput:

Dr. Eleonora Hof
Prof. Dr. Thomas Weißer (Laubach)

Inklusive liturgische Praxis gibt ein Rollenmodell und bietet Inspiration

Das erste Mal, bei dem mir deutlich wurde, dass mein Gender in der Liturgie durchaus eine Rolle spielt, war, als ich über einen Gottesdienst, den ich gemacht hatte, in einem Gemeindeblatt las, dass mein Auftritt erfrischend war, weil ich ein schönes Sommerkleid anhatte, welches meine Körperformen gut zur Geltung brachte. Eine schockierende Erfahrung war das, die deutlich machte, dass Frauenkörper noch immer schnell mit sexuellen Konnotationen betrachtet werden, auch wenn das im jeweiligen Kontext völlig unpassend ist. Einer Kollegin im Pfarramt ist etwas Ähnliches passiert: Nach einem Gottesdienst wurde ihr gesagt, dass es ein angenehmer Gottesdienst gewesen sei, weil die Predigt schön war und sie eine schöne Frau sei, die man gerne ansehe. Diese Erfahrungen führen zu der Frage, welche Bedeutung die Gender-Identität und das Geschlecht bei einer liturgisch handelnden Person haben. Mein Beitrag behandelt diese Frage.¹

Auf folgende zwei Punkte werde ich in meinem Beitrag fokussieren, um die Rolle in den Blick zu bekommen, die das Geschlecht einer liturgisch handelnden Person im Gottesdienst spielt. Der erste Punkt ist exegetisch-theologisch akzentuiert, der zweite hat eine mehr praktisch-gesellschaftliche Fokussierung:

In der kompletten Teilhabe von Frauen am liturgischen Geschehen kommt zur Erfüllung Gal 3,28: 'Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist

¹ Dieser Beitrag basiert auf Erfahrungen der Verfasserin in der Protestantse Kerk in Nederland (PKN) und bietet den Kirchen der EKD einen Spiegel. Angesichts der geringen Vertrautheit der Verfasserin mit der Situation in Deutschland wird der Fokus der Untersuchung auf die Niederlande gelegt. Die Leser*innen mögen die genannten Punkte selbst kontextualisieren. Die PKN ist eine Fusionskirche. Sie entstand 2004 aus der ehemaligen Nederlands Hervormde Kerk (Predigamt für Frauen geöffnet seit 1967), der Gereformeerde kerken (seit 1968) und der Lutherse kerk (seit 1931). In einer signifikanten Zahl von Gemeinden innerhalb der PKN ist es Frauen prinzipiell nicht erlaubt, ein Amt zu bekleiden. Das Buch "Zonen en dochters profeteren" spielt derzeit eine wichtige Rolle im Blick auf die Ermöglichung der Diskussion über die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt in den kleineren protestantischen Kirchen in den Niederlanden. Vgl. Henk Folkers, Maaike Harmsen, and Almatine Leene, eds.: Zonen & dochters profeteren: man, vrouw & kerk, Zoetermeer 2016.

nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus’.
Inklusive liturgische Praxis gibt ein Rollenmodell und bietet Inspiration.

Bevor beide Punkte ausgearbeitet werden, mache ich zunächst zwei Randbemerkungen. Erstens ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die inklusive Sicht auf den Gottesdienst davon ausgeht, dass nicht allein die Pfarrperson im Gottesdienst liturgisch handelt, sondern die ganze Gemeinde am liturgischen Geschehen beteiligt ist.² Darum ist es wichtig, in dieser inklusiven Gemeinschaft der Glaubenden Gottesdienstformen zu entwickeln, die nicht von einem einzigen Liturgen ausgehen, sei dieser nun ein Mann oder eine Frau. Als Heilige in Christus (vgl. 1 Petr 2) sind wir alle gerettet und haben wir alle einen priesterlichen Ruf, den wir auf verschiedene Weisen und je nach individueller Begabung leben dürfen. In der Sprache von 1 Petr 2,5 lassen wir uns in Dienst nehmen als lebendige Steine für den Bau des geistlichen Hauses.³

Zweitens ist mein Plädoyer für liturgische Inklusivität nicht dem komplementaristischen Denken verhaftet, sondern bringt ein christliches Grundanliegen zur Sprache. Ist es doch nicht notwendigerweise so, dass Frauen als eine deutlich abgrenzbare Gruppe bestimmte Eigenschaften essentiell besäßen, wodurch sie bestimmte Dinge besser tun könnten als Männer oder Männer an bestimmten Stellen ergänzen würden. Etwa zu sagen, Frauen könnten besser an die Lebenswelt von Frauen anschließen, überzeugt nicht. Ebenso wenig trifft zu, dass Bilder, die Männer in Predigten gebrauchen, meist in Zusammenhang stehen mit Technik oder Fußball oder mit anderen Dingen, die maskulin konnotiert sind. Unzutreffend ist auch, zu sagen, Frauen würden mehr von der Welt der Familie oder die Welt der pflegenden Sorge verstehen.⁴ Auch wenn es stimmt, dass Frauen über letztere Themenfelder sinnvoll reden können, so unterschätzen wir dabei doch das Einfühlungsvermögen von Männern. Es gehört zu den

2 Alan Kreider und Eleanor Kreider plädieren für einen "multivoiced worship", in dem jeder Christenmensch ein integraler Teilnehmer ist. Zum inklusiven und gemeinschaftlichen Charakter von leiturgia vgl. Alan Kreider and Eleanor Kreider: *Worship and Mission After Christendom*, Herald Press 2011, 26.

3 Zur weiteren Vertiefung dieses Arguments vgl. v.a. Kap. 6 in: Stefan Paas: *Vreemdelingen en priesters: Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer 2015.

4 Empirische Untersuchungen von Predigten beginnender Pfarrpersonen in der PKN zeigen, dass Familienthemen und Familienwerte in solchen Predigten dominante Themen sind, sowohl bei Männern als auch bei Frauen. Vgl. Ciska Stark: 'Missing Links in Mainline Churches: Biblical Life Stories and Their Claim in Today's Family Preaching' in: L. Juliana Claassens, Klaas Spronk: *Fragile Dignity, Intercontextual Conversations on Scriptures, Family and Violence* (=Semeia Studies 72). Atlanta 2013, 233-250.

Schlüsselqualifikationen von männlichen wie weiblichen Pfarrpersonen, sich einfühlen zu können in die verschiedenen Adressatengruppen einer Predigt und eine Predigt anschlussfähig zu machen für ebenjene.

Männer und Frauen in der Liturgie als Erfüllung von Gal 3,28

Die Teilhabe von Frauen am liturgischen Geschehen hat einen tieferen theologischen Grund, was mich zum ersten Punkt bringt: In der inklusiven Liturgie erfüllt sich Gal 3,28: “Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.” Gal 3,28 ist der mit Abstand am intensivsten exegesierte und kommentierte Vers aus dem gesamten Gal.⁵ Aus verschiedenen hermeneutischen Perspektiven wird er interpretiert, etwa aus der postkolonialen⁶ und aus der intersektionellen Perspektive,⁷ zuweilen auch entsprechend dem kontextuell-Nigerianischen Modell.⁸ Die intersektionelle Theologie findet derzeit viel Verwendung in den Sozialwissenschaften sowie in der feministischen Debatte, um deutlich zu machen, dass Menschen verschiedene überlappende Identitäten haben und diese Identitäten ihnen einen gesellschaftlichen Vorteil oder Nachteil verschaffen.⁹ Dieser Ansatz kann auch mit Gewinn auf den antiken griechisch-römischen Kontext angewendet werden, in dem der Gal entstanden ist. In einer hierarchischen, multiethnischen und multireligiösen Welt, in der sich Identitäten und Loyalitäten ebenso vielfach überlappen.

Darum dürfen die Begriffspaare “Jude/Grieche”, “Sklave/Freier” und “Mann/Frau” nicht isoliert voneinander betrachtet, sondern müssen im Gegenteil miteinander verbunden werden.¹⁰ Auch im Blick auf eine aktuelle Auslegung des Verses ist wichtig: Es geht nicht nur darum, dass Frauen an der Liturgie teilnehmen, sondern auch darum, dass ganz verschiedene Frauen an ihr teilnehmen.

5 D. Francois Tolmie: “Tendencies in the Interpretation of Galatians 3:28 since 1990”, *Acta Theologica* 19 (2014): 105.

6 Pablo Virgilio Sioncco David: “A Postcolonial Reading of Galatians 3:28”, *Concilium* 2018, no. 1 (2018): 37–45.

7 Marianne Bjelland Kartzow: “‘Asking the Other Question’: An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes”, *Biblical Interpretation* 18, no. 4–5 (2010): 364–89.

8 Adewale J Adelakun: “Complementarians versus Egalitarians: An Exegesis of Galatians 3:28 from Nigerian Cultural Perspective”, *Ogbomosho Journal of Theology* 17, no. 3 (2012): 77–95.

9 Sumi Cho, Kimberlé Williams Grenshaw, and Leslie McCall: “Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis”, *Signs* 38, no. 4 (2013): 785–810.

10 Kartzow 2010.

Gal 3,28 setzt uns auf die Spur einer “corporate Christology”: eine Christologie vom ganzen Leib Jesu. Das bedeutet, dass es im Leib Jesu prinzipiell keinen Unterschied gibt zwischen Männern und Frauen sowie Menschen, die sich nicht als Männer oder Frauen identifizieren.

Genderessentialismus, also das Festlegen einer Person aufgrund von seinem oder ihrem Gender wird von der auf Gal 3,28 basierenden Christologie in Frage gestellt. Gal 3,28 bietet für unser Nachdenken über Gender im Gottesdienst ein normatives Modell von der Einheit in Christus.

Das “Eins-Sein” in Christus deutet eine geistliche Realität an: Alle Gläubigen sind Teil des Leibes Jesu. Aber die geistliche Dimension hat ein konkretes, leibliches Pendant, genauso wie Jesus einen konkreten Leib hatte.

Im sozialen Kontext der griechisch-römischen Kultur waren die Paare, die Gal 3,28 zur Sprache bringt, deutlich sichtbar: Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen. Sie nahmen deutlich unterschiedene Rollen in der Gesellschaft ein, die mit sich bestimmte Codes und Restriktionen im Blick auf Kleidung und äußere Erscheinungsformen brachten.

Die drei genannten Paare geben die maximale Bandbreite der Gesellschaft an: So ruft uns der Unterschied zwischen Sklaven und Freien die enorme Kluft in Erinnerung zwischen reichen und gediegenen Bürgern auf der einen und auf der anderen Seite unfreien Sklaven.

Die drei polaren Paare aus Gal fordern uns dazu heraus, auch in unserer eigenen Gesellschaft und Kirche konkrete Beispiele zu suchen, wo tiefliegende Trennlinien verlaufen. Gesellschaftlich gesehen können wir beispielsweise denken an Staatsbürger und Menschen ohne Papiere. Diese Aktualisierung stellt uns vor die Herausforderung, auch in unserer Kirche die Diversität von Menschen mit ihren je eigenen Körpern willkommen zu heißen.

Denn die Einheit in Christus ist kein Einheitsbrei. Sie macht den Weg vielmehr frei für die Normativität von Diversität. Darum auch für die Diversität von Frauen, die aus verschiedenen Klassen, Ländern und Hintergründen kommen, die unterschiedliche Möglichkeiten und Einschränkungen haben.

Rollen Vorbild und Inspiration

Weibliche Lektoren und Pfarrpersonen sind ein Rollen Vorbild und ein Spiegel für junge *und* ältere Gemeindeglieder. Diese Vorbildfunktion ist wichtig, weil auf diese Weise das Evangelium im wörtlichen und übertragenen Sinne *verleibt* wird. Sie macht deutlich, dass alle Leiber an der Liturgie mitwirken dürfen. Diese Verleibung ist zugleich auch verletzlich, weil Frauenkörper durch die Geschichte hindurch und auch noch heute mit sexuellen Konnotationen betrachtet werden. Aber gerade darum ist diese Sichtbarkeit wichtig: als klares Statement, dass es Gott selbst ist, der durch Frauen hindurch wirksam wird.

Zugleich sind viele Frauen meiner Generation (Jahrgang 1986) noch nicht in einer Situation völliger Gleichberechtigung von Frauen und Männern im Blick auf den Gottesdienst und im Blick auf Leitungsfunktionen in der Kirche aufgewachsen. Bei vielen Frauen in meiner Umgebung höre ich, dass bei der Wahl ihres Studiums Theologie überhaupt keine Option gewesen sei. Aber auch diejenigen Frauen, die Theologie studiert haben, werden aus verschiedenen Gründen nicht in führende Positionen eingesetzt.

Joy Ann McDougall stellt in ihrem Artikel *Weaving Garments of grace* die Frage nach der dem Prozess der Berufung von Frauen vorgelagerten Strecke, will sagen nach dem Weg der Berufung, bevor sie tatsächlich ihren Platz einnehmen in der Liturgie.¹¹ Aus dem amerikanischen Kontext schreibend zeigt sie, wie Frauen oft mehr Hindernisse erleben als Männer auf ihrem Vorbereitungsweg zur Ordination ins Pfarramt.

Sie bekommen etwa weniger leicht eine Vikariatsgemeinde, die zu ihnen passt, oder ihnen wird weniger Autorität zugeschrieben während der liturgischen Verrichtung. Die Gefahr ist dann, dass Frauen diese Erfahrung auf ihren Ruf beziehen und dann zu dem Schluss kommen, dass sie genaugenommen keinen ordentlichen Ruf ins Amt bekommen hätten. Doch sagen diese Erfahrungen mehr aus über das Fehlen von Gleichheit in der Kirche als über den Ruf, den Frauen haben. Die Schaffung eines inklusiven Amtes beginnt darum schon bei der Vorbereitung auf das Amt, nämlich bei einem inklusiven Berufungsprozess.

¹¹ Joy Ann McDougall: "Weaving Garments of Grace: En-gendering a Theology of the Call to Ordained Ministry for Women Today", *Theological Education* 39, no. 2 (2003): 149–165.

Vorbild und Rollenmodell ist eine Pfarrerin nicht nur bei der Wortverkündigung, sondern gerade auch bei der Feier des Abendmahls. Es ist wichtig für die Integrität der christlichen Gemeinde, dass Frauen die Möglichkeit bekommen, die Gnade und Liebe, die sie in Christus empfangen haben, welche sich konkretisieren in Brot und Wein, zu teilen und auszuteilen.

Eine Frau, die bei der Feier des Abendmahls Brot und Wein austeilt, macht zeichenhaft die eschatologische Dimension des Abendmahls deutlich: Christus hat tatsächlich die Versöhnung gebracht. Mit dem Bild aus Eph 2 wird deutlich, dass Christus die Trennmauern niedergegrissen hat. Wenn Frauen nicht die Möglichkeit bekommen, beim Abendmahl mitzutun, ist das ein deutliches Zeichen dafür, dass die Trennmauern noch aufrecht stehen.

Die Feier des Abendmahls ist eine symbolische Handlung, die auch eine neue symbolische Ordnung der Welt mit sich bringt. Die Tischgemeinschaft (“table fellowship”) zeigt ein nicht-hierarchisch strukturiertes soziales Modell, bei dem alle eins sind aufgrund ihrer Rettung durch Christus.¹² Diese neue Wirklichkeit hatte in der frühen Kirche reale Folgen für die bestehende soziale Hierarchie und sollte diese Folgen heute noch immer haben.

Die herausfordernde Frage, die hier zur Diskussion steht, ist: Wie können wir die Feier des Abendmahls so gestalten, dass bestehende Trennlinien wegfallen, nicht allein im Blick auf Gender, sondern auch im Blick auf Herkunft, Ethnizität, ökonomische Situation usw.? Denn gerade das Abendmahl ist ein Vorgeschmack und eine Vorabschattung des eschatologischen Festmahls (Jes 25), bei dem Gott alles in allem ist (1 Kor 15,28).

Auch beim Predigen selbst ist diese Frage aktuell. Mary Donovan Turner und Mary Lin Hudson sehen gerade in der Wortverkündigung einen wichtigen Ort, um jenen Menschen wörtlich und im übertragenen Sinn eine Stimme zu geben, die im herrschenden Diskurs marginalisiert sind.¹³ Eine Anekdote aus meiner letzten Heimatgemeinde verdeutlicht dies. Da machte vor kurzem eine Pfarrerin in Ausbildung ihr Vikariat.

¹² Tolmie 2014, 108. Tolmie bespricht hier das Buch von Peter Lampe, *New Testament Theology in a Secular World: A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics*, trans. Brewley, London 2012.

¹³ Mary Donovan Turner and Mary Lin Hudson: *Saved from Silence: Finding Women’s Voice in Preaching*, Saint Louis 2014.

Bei der Nachbesprechung einer ihrer Gottesdienste kam zur Sprache, dass das Mikrofon nicht gut eingestellt und sie darum nicht gut zu verstehen war. Was war geschehen? Das Mikrofon war abgestimmt auf eine Männerstimme und es war zu mühsam gewesen, die Anlage auf eine Frauenstimme einzustellen ... Dieses konkrete Beispiel macht unmittelbar deutlich, dass es nicht selbstverständlich ist, einer Frau eine Stimme zu geben, wenn Männer als Norm genommen werden.

Das Beispiel zeigt, dass es von Männern und Frauen erheblichen Einsatz verlangt, um zusammen die Stimme von Frauen in der Kirche zu ihrem Recht kommen zu lassen. Einsatz ist diesbezüglich auf allen Ebenen nötig: politisch und praktisch zugleich.

Es ist dabei ein vertretbares Ziel, eine 50:50-Verteilung anzustreben: mit gleich vielen Möglichkeiten für Männer und Frauen in der Kirche. Wenn wir öffentlich subtilen Vorurteilen, Exklusionen und Zurücksetzungen begegnen, müssen sie unverzüglich angeprangert werden. Patriarchale Netzwerke haben keinen Platz in den neuen sozialen Verhältnissen, die in Christus Wirklichkeit geworden sind.

Zugleich bietet das auch Anknüpfungspunkte, um über die Rolle von Macht und Privilegien in der Kirche strukturell nachzudenken. In den Worten von Muriel Oreville-Montenegro: “However, I have some reservations when women desire ordination only to be co-opted into the patriarchal mold and the view of power and privilege.”¹⁴

Ihr Artikel wurde im Kontext von Sri Lanka geschrieben. Er macht deutlich, dass Frauen auch dort gegen eine gläserne Decke anstoßen, wenn sie sich in der Kirche weiter entwickeln wollen. Zugleich ist ihr Plädoyer auch eine Warnung davor, dass Frauen (*und* Männer) nicht den Verlockungen von Macht und Ansehen verfallen, sondern den Weg Jesu weiter gehen sollen: dienend in Verwundbarkeit und Einfachheit.

¹⁴ Muriel Oreville-Montenegro: “Sri Lankan Ordained Women’s Experience and Asian Feminist Theologizing”, CTC Bulletin XXII, no. 3 (2006): 55–64.

Schlussbemerkung

Mein Artikel möchte einen kleinen Beitrag liefern zur Diskussion über Männer, Frauen und die Liturgie, indem er Gal 3,28 als maßgeblichen Text für eine inklusive liturgische Praxis heranzieht. Diese Praxis setzt eine “table fellowship” voraus, in welcher die Gläubigen die Versöhnung durch Christus veranschaulichen, indem sie sich miteinander versöhnen. Als christliche Gemeinde antworten wir auf unseren Ruf, indem wir auch in unseren eigenen Kontexten neue Wege suchen und mutige Schritte gehen, um der Versöhnungsbotschaft eine konkrete Gestalt zu geben in unseren lokalen Gemeinden.

Replik auf Eleonora Hof

Thomas Laubach

Das theologische Genderdenken steht vor gravierenden Herausforderungen. Denn Gender ist vor allem „ein Programm zur Sichtbarmachung der in den bestehenden sozialen Zusammenhängen eingelassenen Geschlechterordnung“¹. Das zeigt sich paradigmatisch, wenn Nantondo Hadebe die Wahrnehmung von Glaubenden in der Liturgie so formuliert: “They would see that the majority of members are women and that the majority of the leaders are men.”² Die Existenz dieser und anderer Unterschiede wirft Fragen auf. Es sind u.a. Fragen nach dem Amtsverständnis und der Teilhabe von Männern und Frauen an (liturgischen) Vollzügen des Glaubens, die hier neu gestellt werden müssen.³

In ihrem Beitrag begründet Hof auf biblischer Basis ein inklusives Modell der Teilhabe von Frauen wie Männern am liturgischen Geschehen. Ein solches inklusives Modell sieht sie in Gal 3,28 fundiert, zum anderen argumentiert sie mit Eph 2. Hof liest ihre Referenzstellen theologisch-gerechtigkeithethisch. Das ermöglicht es ihr, Gender als Kategorie zu nutzen, mit der sich die Exklusion von Frauen aus der Teilhabe an liturgischen Vollzügen auch deshalb kritisieren lässt, weil Frauen als Rollenmodell und Inspiration in einer androzentrischen Liturgie ausfallen.

So sympatisch die Position von Hof ist, es stellen sich hier m.E. einige Probleme. Zum einen lassen sich mit 1 Kor 14,33 ff. oder 1 Tim 2,11 ff. Texte ins Feld führen, die eine andere Lesart bezüglich der Rolle von Männern und Frauen nahelegen. Wenn Hof nun nicht diesen, sondern ‘ihren’ Texten folgt, ist das eine theologische Entscheidung, die allerdings zu begründen ist. Ich meine, es gibt gute Gründe, eher universalistischen biblischen Texten wie

1 Hilpert, Konrad: Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie? Die aktuelle Debatte um das Genderkonzept in Kirche und Theologie, in: Klöcker, Katharina u.a. (Hg.): Gender – Herausforderung für die christliche Ethik (JB für Moraltheologie 1), Freiburg i.Br. 2017, 15-36, 19.

2 Hadebe, Nantondo: Gender, Gender Equality, and The Church; <https://ecumenicalwomen.org/theology/academic-articles/gender-gender-equality-and-the-church-by-nantondo-hadebe/> [15.09.2018].

3 Vgl. etwa Riedl, Anna Maria u.a. (Hg.): Einleitung, in: dies. (Hg.): Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und soziolethische Reflexionen, Münster 2015, 10-22, 12.

Gal 3 den Vorrang zu geben, als solchen, die sehr kontextgebunden argumentieren. Darüber hinaus ist aber zu fragen: Ist die Bibel überhaupt der geeignete Referenztext, um zu begründen, wie im 21. Jahrhundert Liturgie gefeiert wird und welche Akteurinnen und Akteure welche Aufgaben und Funktionen übernehmen? Denn wenn die biblischen Texte Gotteswort im Menschenwort sind, dann können sie auch in normativen Fragen durchaus auf die falsche Spur leiten. Zugespitzt gefragt: Gibt es überhaupt geeignete biblische Texte, die uns helfen, Genderfragen adäquat zu bearbeiten? Aus theologisch-ethischer Perspektive ist hier Skepsis mehr als angebracht.

Zum zweiten scheint mir die ethische Dimension der Fragestellung nach den liturgisch Handelnden bei Hof nur teilweise bedacht. Denn es sind nicht primär theologische, sondern vielmehr anthropologisch-ethische Gründe, die hinsichtlich bestimmter Rollen für Männer und Frauen in der Liturgie (und in vielen anderen kirchlichen Zusammenhängen) greifen. Von der Genderkritik werden hier Argumente ins Feld geführt, die auf naturale Unterschiede zwischen Mann und Frau abheben, eine Komplementarität zwischen den Geschlechtern als notwendig ansehen und aus der Geschlechterdifferenz moralische Implikationen ziehen.⁴ Um sich damit auseinanderzusetzen, bedarf es ethischer Argumentationstrategien. Das heißt: Ein inklusives Verständnis liturgischen Handelns scheint mir vor allem eine Frage der Moral zu sein.

Hinweisen möchte ich hier auf die Aspekte der Autonomie und der Gerechtigkeit. Würde, wie die Ethik nach Kant sie versteht, ist in der Fähigkeit zur sittlichen Selbstgesetzgebung, zur Autonomie begründet. In seiner Bestimmung zur Selbstbestimmung besitzt der Mensch Würde. Wo Geschlecht, Herkunft oder sexuelle Orientierung zur Exklusion führt, kann der Mensch sich als Freiheitswesen nicht entfalten. Eine solche Konzeption von Freiheit als Selbstbestimmung hat eine lange christliche Tradition und lässt sich unter anderem in der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen antreffen. Auch Gal 3,28 lässt sich durchaus als Anspielung auf diese Freiheit lesen, wenn hier soziale Zuschreibungen als unbedeutend entlarvt werden. Allerdings erscheint mir der Schluss gewagt, Gal 3,28 biete "für unser Nachdenken über Gender im Gottesdienst ein normatives Modell von der Einheit in Christus". Denn von

4 Vgl. hierzu kritisch Marschütz, Gerhard: Erstaunlich schlecht – die katholische Gender-Kritik, in: Laubach, Thomas (Hg.): Gender – Theorie oder Ideologie, Freiburg i.Br. 2017, 99-115.

Liturgie ist in Gal 3 sicher nicht die Rede. Dennoch: Wenn Kirchen Frauen als leitende Akteurinnen im liturgischen Kontext ausschließen, wird damit eine Antwort auf die Frage nach dem 'richtigen' Sein gegeben, die in fundamentaler Weise diese Autonomie des Menschen missachtet.

Diesen Überlegungen kann ein gerechtigkeitsethischer Ansatz zur Seite gestellt werden. Denn normativ gesehen ist Gender eine Gerechtigkeitskategorie.⁵ Hof greift diese Konzeption auf, wenn sie die Tischgemeinschaft als egalitäres Modell vorstellt. Hier spielen soziale Unterschiede keine Rolle, der Gerechtigkeit wird Genüge getan. Der Ausschluss von Menschen aufgrund ihres Geschlechts von der Teilhabe an bestimmten liturgischen Handlungen oder kirchlichen Ämtern lässt sich vor diesem Hintergrund nicht rechtfertigen.

Dabei geht Hof noch einen Schritt weiter. Sie weist v.a. unter Bezug auf das Phänomen der Intersektionalität darauf hin, dass eine Bestimmung etwa als Mann oder Frau zu kurz greift, um Identität fassbar zu machen. Menschen besitzen überlappende Identitäten und Loyalitäten. Insofern geht es bei der Frage nach der liturgischen Mitwirkung nicht einfach um die Frage der Teilnahme von Männern und Frauen. Denkt man Hofs Überlegungen konsequent weiter, dann kann Liturgie vielmehr der Ort sein, an dem Differenz überhaupt sichtbar und zugelassen werden kann. Sichtbar, als Teil des Glaubens, in dessen Vollzügen eben Menschen unterschiedlichen Geschlechts, unterschiedlicher Herkunft, unterschiedlicher Identitäten zu Wort kommen.

5 Vgl. etwa Farley, Margaret A.: *Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral*, Darmstadt 2014, 133-180.

(Un)Doing Gender im Gottesdienst

Die Frage nach dem Geschlecht im liturgischen Raum ist auf den ersten Blick geklärt.¹ Für die römisch-katholische Kirche wie für die katholischen Ostkirchen hält das Kirchenrecht fest, dass die Priesterweihe „gültig nur ein getaufter Mann“ (CIC 1024) empfangen kann. Erst jüngst bekräftigte der Leiter der Glaubenskongregation, Erzbischof Luis Ladaria, das römische Nein zur Priesterweihe für Frauen.² Auch bei den meisten bekennntlutherischen Kirchen sowie in den orthodoxen Kirchen ist das priesterliche Amt Männern vorbehalten. Im Gegensatz dazu kennen zahlreiche protestantische Kirchen die Frauenordination. Auch in der Mehrheit der altkatholischen Kirchen und der Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft sind Frauen zum Priesteramt zugelassen.

Doch dieser erste Zugang zur faktischen Gendergerechtigkeit bzw. Genderungerechtigkeit verkennt, dass es über das Priesteramt hinaus eine Vielzahl von liturgischen Diensten und Aufgaben gibt, die Frauen wie Männern in fast allen christlichen Kirchen, wenn auch in unterschiedlicher Form, zugänglich sind. So sind in der römisch-katholischen Kirche alle Laien „zur Mitarbeit mit dem Bischof und den Priestern bei der Ausübung des Dienstes am Wort berufen“ (CIC 759). Da die protestantischen Kirchen eine Trennung zwischen Klerikern und Laien in der Regel nicht kennen, stellt sich dieses Problem hier nicht. Frauen wie Männer agieren so in den christlichen Kirchen im liturgischen Raum als Ministrantin und Ministrant, Lektorin und Lektor, Kantorin und Kantor oder als Helferinnen und Helfer bei der Austeilung der Kommunion bzw. des Abendmahls. Doch auch hier sind Unterschiede zwischen und in den Kirchen unübersehbar.

1 Hier wird im Folgenden der Fokus auf gottesdienstliche Feiern gelegt. Ob weitere Glaubensvollzüge als liturgisch bezeichnet werden können oder sollen, wird hier nicht weiter diskutiert.

2 Vgl. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/vatikan-bekraeftigt-nein-zur-priesterweihe-fur-frauen> (02.06.2018).

Diese Differenzierung macht deutlich, dass eine Reflexion auf die Rolle des Geschlechts der liturgisch handelnden Person für die Gestaltung, das Erleben und die Analyse von gottesdienstlichen Vollzügen weit über die Frage nach priesterlichen Handlungen hinausgeht. Zumal die Auffassung plausibel ist, dass alle am Gottesdienst Beteiligten liturgisch Handelnde sind.

Im Folgenden will ich von einigen paradigmatischen Erfahrungen mit dem Geschlecht der im engeren Sinne liturgisch handelnden Personen ausgehen. Den hier aufscheinenden Genderkonflikten schließt sich die Reflexion auf drei anthropologisch-ethische Themenkomplexe an: Die Frage nach der Sprache in der Liturgie, das Problem des Körpers in rituellen Vollzügen und schließlich Überlegungen zum liturgischen Handeln geschlechtlich wahrnehmbarer Subjekte. Sie verdeutlichen, dass Liturgie in Blick auf die Genderkonflikte wie Gendergerechtigkeit einen individual- und sozialetischen Brennpunkt darstellt.

1. Liturgisch handelnde Personen und Geschlecht. Persönliche Erfahrungen

In welcher Bandbreite Geschlecht im liturgischen Raum und in liturgischen Rollen eine Bedeutung besitzt, lässt sich durch einige beispielhafte Erfahrungen verdeutlichen.

Als ich, männlich, katholisch, 1974 nach der Erstkommunion in der Gemeinde eines Kölner Vorortes als Messdiener anfang, da durften selbstverständlich auch Mädchen am Altar dienen. Die Frage nach dem Geschlecht stand überhaupt nicht zur Disposition – auch wenn bis heute die Beteiligung von Mädchen in einigen Gemeinden ein Problem ist.

Ein ganz normaler Sonntagsgottesdienst in den 1980er Jahren. Die Lektorin steht von ihrem Platz auf und geht mit laut hallenden Schritten auf hochhackigen Schuhen zum Ambo. Mit ihren leuchtend rot lackierten Fingernägeln hält sie das Lektionar und trägt die Lesung vor. Die Diskussionen nach dem Gottesdienst auf dem Kirchenvorplatz kreisen um das Auftreten der Lektorin. Nicht wenige halten es für empörend und unwürdig.

Lange Jahre spielte ich in einer Musikgruppe, die in einer evangelischen Kirchengemeinde beheimatet ist. Hier stand wie selbstverständlich auch eine Frau, eine Pfarrerin, am Altar, plante mit einem Team die Gottesdienste und leitete sie auch. In der Gemeinde war das kein Problem, sondern Normalität.

Bei der Probe zur Übertragung eines Fernsehgottesdienstes, den ich als Senderbeauftragter kommentiere, ergibt sich in der Pause ein Gespräch mit Kameraleuten, Toningenieurinnen und Frauen wie Männern aus der Redaktion. Da höre ich das erste Mal den Spruch, dass da vorne, gemeint ist der Altarraum, „alte Männer in Frauenkleidern“ agieren würden.

Die Gemeindereferentin trägt in der Firmvorbereitung die Hauptlast. Im Firmgottesdienst begleitet sie die Liturgie im „Damengewand“³. Doch am Altar findet sie bei der Eucharistiefeier keinen Platz. Sie reiht sich neben die Messdienerinnen und Messdiener am Rand ein, während um den Altar nur Männer, der Firmspender und weitere Konzelebranten, stehen und das Hochgebet sprechen.

Diese fünf Erfahrungen bilden nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit, in der das Geschlecht eine wesentliche Rolle in liturgischen Handlungen und ihren Wahrnehmungen spielt. Meines Erachtens ist der Kern dieser Erfahrung ein moralischer. Denn hier lässt sich wahrnehmen, wie eng Geschlecht, liturgisches Handeln und die Frage nach dem Richtigen und Guten miteinander verknüpft sein können oder sind. Ist es, so lassen die geschilderten Erfahrungen fragen, im moralischen Sinne richtig, wenn Mädchen am Altar dienen, ob und wie Frauen vorbeten, Priester traditionelle, heute an Frauenkleider erinnernde Paramente tragen, diejenige, die Jugendliche in eine Vollmitgliedschaft in der Kirche führt, nur am Rande steht? Die Erfahrungen stehen für Geschlechterkonflikte⁴, also die Frage, was in Bezug auf das jeweilige Geschlecht – auch im Blick auf die liturgisch handelnden Personen – gerecht erscheint. Mögliche und praktizierte Ausschluss- und Verdrängungsmechanismen wie auch die Inklusion bestimmter Geschlechter in der Liturgie beziehen sich daher nicht

3 Vgl. etwa <http://www.c-ludwig.de/de/paramente/liturgische-gewaender-fuer-frauen.html>; auch „Damenalbe“ oder „Damentunika“ unter <https://www.schreibmayr.de/Paramente/Albe/>.

4 Lenz, Ilse: Geschlechterkonflikte um die Geschlechterordnung im Übergang. Zum neuen Antifeminismus. In: Appelt, Erno u.a. (Hg.): Gesellschaft – Feministische Krisendiagnosen, Münster 2013, 204-227.

allein auf dogmatische, kirchenrechtliche oder liturgische Fragekomplexe, sie sind Ausdruck grundlegender gerechtigkeitstheoretischer Positionen und eines entsprechenden Ethos der Kirchen und ihrer Gläubigen. Kurz: Das Geschlecht der liturgisch handelnden Personen spielt eine wesentliche Rolle für die Wahrnehmung und das Mitfeiern gottesdienstlicher Vollzüge.

2. Das Geschlecht zur Sprache bringen. Wort und Moral

Dass die Sprache Wirklichkeit schafft und so auch eine entscheidende Bedeutung für die Wahrnehmung von Geschlecht hat, ist ein Allgemeinplatz. Das zeigt auch die jüngste Diskussion, in der die 80-jährige Marlies Krämer um das Recht kämpfte, auf Bankformularen als Kundin angesprochen zu werden.⁵ Gegen den Hinweis, der generische Maskulin spreche alle Menschen an, zeichnet die Linguistik ein anderes Bild. Sie kann nachweisen, so die Linguistikforschenden Henning Lobin und Damaris Nübling „dass das Genus direkte Auswirkungen auf die Vorstellung von Sexus hat, und zwar konkret auf die Wahrnehmung“⁶. Mehr noch: Mit dem grammatikalischen Geschlecht verbinden sich auch konkrete soziale Erwartungen an die Geschlechter.

Auch in liturgischen Kontexten wird seit weit über 30 Jahren um eine geschlechtergerechte Sprache gerungen.⁷ Denn die (Un)Sichtbarkeit von Frauen wie Männern in der liturgischen Sprache ist evident. Liturgische Kontexte zeigen: „Sprache kann ermächtigen oder entmächtigen.“⁸ Eine Sprache, die auf Sexismen und Geschlechterungerechtigkeit beruht, sei es beim Gottesbild, bei der Auswahl der Perikopen, den liturgischen Texten oder der Predigt, scheint auch trotz jahrelanger kirchlicher Frauenarbeit immer noch virulent. Wenn liturgisch Handelnde auf eine Sprache zurückgreifen, in der es keine

5 BGH, Urt.v. 13.03.2018, Az. Az. VI ZR 143/17.

6 Aktuell: Lobin, Henning/Nübling, Damaris: Tief in der Sprache lebt die alte Geschlechterordnung fort, in: Süddeutsche Zeitung (07.06.2018), <http://www.sueddeutsche.de/kultur/genderdebatte-tief-in-der-sprache-lebt-die-alte-geschlechterordnung-fort-1.4003975>.

7 Vgl. etwa die Beiträge in Berger, Teresa/Gerhards, Albrecht (Hg.): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990. Darin unter anderem: Fischer, Balthasar: ‚Inklusive Sprache‘ im Gottesdienst. Eine berechtigte Forderung?, 359-367, und Noren, Carol M.: Frauen-Wort und Gottes-Wort. Homiletische Betrachtungen von Frauen im nordamerikanischen Raum, 601-619.

8 Neulinger, Michaela/Findl-Ludescher, Anni: Lex Orandi – Lex Vivendi? Reflexionen auf die Verflechtung von Geschlechtergerechtigkeit und Liturgie in postkonziliarer Zeit, in: RES 9 (2/2017) 231-257, 243.

Geschlechtergerechtigkeit gibt, dann erfahren viele dies als Ausdruck eines Glaubens, der geschlechtergerecht ist. Denn es ist, so die Theologinnen Michaela Neulinger und Anni Findl-Ludescher, wohl unbestritten: „Wie Frauen und Männer an der Liturgie als Feier der Kirche teilhaben, wie sie darin erinnert und repräsentiert werden, gibt Auskunft über zugrundeliegende Geschlechterkonzeptionen.“⁹ Das ist keineswegs trivial. Denn die Liturgie kann als Raum erfahren werden, an dem sich zeigt, woran die Gemeinschaft der Glaubenden auch in Geschlechterfragen glaubt und worauf sie hofft.¹⁰

Hier zeigt sich allerdings: Gerade die kommunikativen Aspekte der Liturgie sind kontaminiert mit geschlechtlichen Bezügen. Das konnte eine in den letzten Jahren aufgekommene Sensibilität für „sexistische Sprachbestände in Texten, Liedern und Gebeten“¹¹ zeigen. Das kann aber auch eine vermehrte Sensibilität gegenüber der Sprache und den genderspezifischen Belangen der liturgisch handelnden Personen deutlich machen. Vor diesem Hintergrund wird vor allem um eine frauengerechtere Liturgie¹² gerungen. Denn nicht nur die Sprache und die kommunikativen Vollzüge der liturgisch handelnden Person sind für sich betrachtet genderrelevant, sondern auch das Geschlecht der liturgisch handelnden Akteure bzw. Akteurinnen.

Vor allem Frauen erfahren, dass in der Liturgie (und nicht nur dort) die Letztverantwortung bei Männern liegt, dass sie nicht vorkommen: „Viele Frauen empfinden das als diskriminierend und ungerecht.“¹³

Verallgemeinernd gesprochen sind es Fragen der Gerechtigkeit, also Fragen

9 Ebd. 232.

10 Wustmans, Hildegard: Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche, Würzburg 2011, 35.

11 Jansen, Gertrud: Die Leitung des Gottesdienstes durch Frauen. Ein Erfahrungsbericht, in: Berger, Teresa/Gerhards, Albrecht (Hg.): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990, 593-599, 595.

12 Vgl. etwa Berger, Teresa/Gerhards, Albrecht (Hg.): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990.

13 Zulehner, Paul/Steinmaier-Pösel, Petra: Typisch Frau? Wie Frauen leben und glauben, Linz 2011, 143. Ganz ähnlich formuliert auch das Gutachten für die niederländischen Bischöfe: „Frauen haben begonnen, die neuen Erfahrungen in ihrem veränderten Dasein zu benennen: sowohl die positiven Erfahrungen der Entdeckung ihres eigenen Wertes als auch die Erfahrungen, ausgeschlossen zu werden und sich abgelehnt zu fühlen. Diese Wirklichkeiten wollen Frauen auch in der Liturgie zur Sprache bringen.“ Aus: Eine frauengerechte Liturgie in der römisch-katholischen Kirche. Gutachten der Arbeitsgruppe „Frau & Kirche“ des Katholischen Rates für Kirche und Gesellschaft und der Union der Niederländischen Katholischen Frauenbewegung für die niederländischen Bischöfe, September 1991, Nr. 3.6; <https://www.eucharistiefieber.de/docs/fraulit.htm>. Siehe auch: Bischöfliche Frauenkommission (Hg.): Von der Kunst, Gott menschenfreundlich zu feiern. Empfehlungen der Bischöflichen Frauenkommission für eine menschenfreundliche Liturgie und eine geschlechtergerechte Sprache, Münster 2003.

der Moral, die in den Erfahrungen des Geschlechts der liturgisch handelnden Personen in den Mittelpunkt rücken. Fragen des Amtsverständnisses, des Kirchenbildes, der Sakramententheologie oder andere sind der Gerechtigkeitsfrage nachgeordnet. Mehr Gendergerechtigkeit wurde und wird durch inklusiven Sprachgebrauch, die Verwendung der biblischen Bandbreite der Gottesnamen oder durch die Revision genderungerechter Liedtexte verschafft. Doch die Moral der Geschlechtergerechtigkeit muss weiter ausgreifen. Denn es sind nicht nur Frauen, die ihr Leben in die Liturgie einbringen wollen und deren Wirklichkeit zur Sprache gebracht wird. Männer, darauf macht etwa der Theologe Andreas Ruffing aufmerksam, die sich in ganz konkreten, alltäglichen Lebenskontexten subjektiv ohnmächtig erleben, leiden – wie viele Frauen auch – unter dem Diktat der „hegemonialen Männlichkeit“¹⁴. Auch Männer erleben sich so in der Liturgie, die von dominanten Männern geleitet wird und in der dominante Männlichkeit in Gebet, Bibeltext und Handlungen ‚gefeiert‘ wird, als verwundet, scheiternd, ausgegrenzt und ohnmächtig.¹⁵

3. Das Geschlecht präsentieren und verbergen. Liturgische Kleidung

Geschlechtlich handeln heißt auch: körperlich handeln. Das ist ethisch relevant: Der menschliche Körper lässt sich als eine praktische, und das heißt normative und moralische Wirklichkeit bezeichnen.¹⁶

Hinsichtlich der körperlichen Dimension¹⁷ lassen sich liturgische Handlungen trotz Priesterinnen, Gottesdienstleiterinnen oder auch Messdienerinnen in den christlichen Kirchen immer noch als Domäne von Männern erfahren. Sie

14 Vgl. Connell, Robert W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden 2013.

15 Vgl. dazu Ruffing, Andreas: *Männervielfalt als Thema und Aufgabe*, in: Laubach, Thomas (Hg.): *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild*, Freiburg u.a. 2017, 234-255; Prömper, Hans u.a. (Hg.): *Männer unter Druck. Ein Themenbuch*, Opladen 2012. Siehe auch die Erfahrungen, die Gertrud Jansen schildert: Jansen, Gertrud: *Die Leitung des Gottesdienstes durch Frauen. Ein Erfahrungsbericht*, in: Berger, Teresa/Gerhards, Albrecht (Hg.): *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990, 593-599.

16 Vgl. dazu Goertz, Stefan: *Sex und Gender. Moralthologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung*, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015/2) 88-93, 89.

17 Ich folge hier den Überlegungen der Moralphilosophin Herta Nagl-Docekal, die dafür plädiert, die Sex-/Gender-Unterscheidung aufrecht zuerhalten. Nur die Differenz der biologischen und sozialen Wirklichkeit von Geschlecht ermöglicht es, so Nagl-Docekal, alle Konstruktionen des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern als menschliche und damit kontingente, gemachte und endliche Entwürfe wahrzunehmen. In den Worten Nagl-Docekal: „Indem wir unsere Körper gestalten, setzen wir sie zugleich als gegeben voraus.“ Nagl-Docekal, Herta: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a.M. 1999, 66.

tradieren in persona unter anderem Bilder eines männlich konnotierten Gottes wie das Leitnarrativ von Jesus als Mann, der Männer in seinen engsten Zirkel berief. Davon leitete sich fast zweitausend Jahre lang das Konzept des Priesters ab, der zwingend ein Mann sein musste.

Die Moral dieser Ämtertheologie liegt auf der Hand: Aus verschiedenen Gründen – die wahlweise auf den Willen Gottes, das biblische Zeugnis, die angebliche Unreinheit der Frau oder andere Argumente zurückgreifen – werden Frauen aus dem unmittelbaren Bereich liturgischer Vollzüge ausgeschlossen.¹⁸ Die Frau wird so in der Liturgie als das auf Distanz gehaltene Subjekt wahrnehmbar. Auch wenn Frauen das Priesteramt bekleiden, ändert sich an dieser Wahrnehmung der meisten faktisch gefeierten Liturgien nicht viel. Mehr noch: Unter Bezug auf die religionstheoretischen Überlegungen von Clifford Geertz kann diese Wahrnehmung zugespitzt werden. Nach Geertz aktualisiert sich im Ritus die Verschränkung von Weltanschauung und Ethos immer wieder neu und wird mit einer „Aura von Faktizität“¹⁹ umgeben.

Das heißt: Der Ritus lässt in jedem Vollzug immer wieder neu erleben, welcher Ort Frauen und Männern in der Liturgie zukommt und zugleich verfestigt der Ritus selbst diesen Ort.

Doch es gibt nicht nur diese eindeutige, in vielen Kirchen täglich erfahrbare faktische Geschlechterungerechtigkeit. Ihr zum Trotz erzählen die rituellen Vollzüge christlicher Gottesdienste auch eine Geschichte der Bedeutungslosigkeit des Geschlechts. Paradigmatisch lässt sich das an der Kleidung der liturgisch handelnden Personen illustrieren. Als körperverhüllende Kleidungsstücke erzeugen sie einerseits eine wahrnehmbare Indifferenz der Geschlechter und zeigen zugleich, dass der Zelebrant bzw. die Zelebrantin „für einen anderen dasteht“²⁰. Der Berliner Künstler Stephan Hann, der vor wenigen Jahren für das österreichische Benediktinerstift Admont neue Paramente entwarf,

18 Vgl. dazu etwa Foley, Nadine: Zölibat in der Männerkirche, in: Brooten, Bernadette/Greinacher, Norbert (Hg.): Frauen in der Männerkirche, Mainz 1982, 37-56, v.a. 45-48.

19 Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1995, 44-95, 48.

20 <http://www.ministrantenportal.de/wissen/gottesdienst/liturgische-kleidung.html>.

umschreibt das so: „Das Gewand überdeckt gleichsam das individuelle Ich, sorgt in diesem Moment für eine Art Entkörperung des Priesters.“²¹ Damit aber verschwindet auch der geschlechtliche Körper der Liturginnen und Liturgen unter Albe, Talar, Kasel, Chorhemd oder Messgewand. Auf der semantischen wie symbolischen Ebene der liturgischen Kleidung fungiert damit das Geschlecht als etwas, das keine Bedeutung besitzt.

Wenn man ernst nimmt, dass Kleidungsstücke kommunikative Bedeutung haben, weil sie auf Identitätsbildungsprozesse der Trägerinnen oder Träger zurückwirken²², dann muss man auch wahrnehmen, dass über die liturgische Kleidung auch mit den Glaubenden kommuniziert wird. Die Botschaft der liturgisch Handelnden, die ein Amtsgewand tragen: Der Geschlechtskörper wird ausgeblendet, die Liturgie als geschlechtsneutraler Ort behauptet. Zwar gehen, historisch betrachtet, die liturgischen Gewänder auf die Antike zurück. Hier trugen Frauen wie Männer in aller Regel ähnliche oder gleiche Gewänder. Und auch im Mittelalter gab es kaum Differenzen in der Oberbekleidung.²³ Doch weil sich Kleidungsunterschiede zwischen den Geschlechtern in Europa in den vergangenen Jahrhunderten durchgesetzt haben, fällt es umso mehr auf, dass die liturgische Kleidung quasi eine ‚Unisex-Mode‘ tradiert. Dadurch werden geschlechtsspezifische Kleidungsverhalten ausgeblendet, Mode wird ohnmächtig. Ihre Kraft, Geschlechter zu definieren und – wie in der Moderne – Geschlechtergrenzen aufzulösen, wird so unterlaufen.²⁴

Das ist umso wesentlicher für die Erfahrung von Geschlecht im liturgischen Kontext, als mit der Kunsthistorikerin Astrid Silvia Schönhagen grundsätzlich konstatiert werden muss: „Fragen nach der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit religiöser Zugehörigkeit werden in vielen Kulturen über die Kleidung verhandelt. Religiöse oder religiös konnotierte Gewandung hat damit [...] einen wichtigen Anteil an Prozessen des ‚religiösen Otherings‘, d.h. des Abgrenzens

21 Zit. nach Schwab, Winfried: Barocke Gegenwart? Modernes Barock? Zeitgenössische Messgewänder in historischem Kontext, in: *kunst und kirche* 79 (02/2016) 46-50, 49.

22 Vgl. Trawöger, Sibylle: Von rauschenden Kleidern angezogen, in: *kunst und kirche* 79 (02/2016) 40-44, 41.

23 Siehe Hermsmeier, Lukas: Die stellen sich queer. Frauenabteilung? Männerabteilung? Einige Leute legen sich gerade ziemlich ins Zeug, diese starre Geschlechterzuordnungen in der Modewelt aufzubrechen, in: *Fluter* (06.09.2015), <https://www.fluter.de/die-stellen-sich-queer>. Vgl. dazu auch etwa Mentges, Gabriele: Europäische Kleidermode (1450–1950), ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/europaeische-kleidermode-1450-1950/gabriele-mentges-europaeische-kleidermode-1450-1950/at_download/dnb.

24 Vgl. dazu Lehnert, Gertrud/Weilandt, Maria (Hg.): *Ist Mode queer? Neue Perspektiven der Modeforschung*, Bielefeldt 2016.

religiöser Gemeinschaften voneinander.“²⁵ Doch im Gewand, das liturgisch Handelnde beider Geschlechter tragen, wird auf der Ebene der religiösen Praxis gerade dieses Geschlecht umcodiert. Es ist nicht mehr Differenzmerkmal im Sinne eines religiösen Otherings, sondern mutiert zum a-geschlechtlichen ‚Raum‘ in dem sich religiöse Praxis ereignet. Die Kleidercodes in der Liturgie markieren also nicht nur, wer welche Rolle im Gottesdienst besitzt, sondern sie koppeln auch religiöse Praxis an einen a-geschlechtlichen Körper.

Das liturgische Gewand verwebt so zwei Diskurse: Die Frage nach der Stellung der Leiterinnen und Leiter des Gottesdienstes im Blick auf die Gemeinde bzw. die Beteiligung aller Glaubenden und die Frage nach dem Geschlecht und seiner Bedeutung für das rituelle Handeln. Faktisch wird so das Gewand zur Projektionsfläche von Kontroversen über die Stellung der Geschlechter im liturgischen Geschehen. Wenn nämlich Männer und Frauen körperverhüllende Kleidungsstücke tragen und so einerseits die Bedeutung des Geschlechts negieren, sie aber andererseits durch die mitfeiernde Gemeinde selbstverständlich als geschlechtliche Subjekte erlebt werden.

4. Liturgisches Handeln als geschlechtliches Handeln? (Un)Doing gender

Geschlecht und Geschlechtlichkeit lassen sich im liturgischen Raum zudem in besonderer Weise durch das praktische Handeln der Liturginnen und Liturgen erfahren. Damit wird zugleich ein moralischer Kontext aufgerufen. Denn rituelles Handeln bezieht sich immer auch auf eine Vorstellung des Richtigen. Was als richtig erfahren wird, beschreibt die Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger für den katholischen Kontext eindrucksvoll: „Man/n agiert öffentlich und leitet, Frau begleitet hinter den Kulissen. Sie organisiert, arbeitet ehrenamtlich und sorgt für die Glaubenserziehung der Kinder sowie die Hinführung zu den Sakramenten. Die geschlechtsspezifische gottesdienstliche Arbeitsteilung schreibt eine weitgehende Unsichtbarkeit von Frauen im Zentrum gottesdienstlichen Raumes fest, während Frauen gleichzeitig den größeren Anteil der Gottesdienstgemeinde ausmachen.“²⁶ Auch wenn diese Beschreibung kon-

25 Schönhausen, Astrid Silvia: Azra Akšamićs Wearable Mosques. Kleidung als transkulturelle Camouflage, in: *kunst und kirche* 79 (02/2016) 4-11, 5.

26 Berger, Teresa: Liturgie und Frauenleben. Orte, Zuschreibungen und Zumutungen im Gottesdienst, in: Steinpatz, Anna u.a. (Hg.): *KATHARINAFEST. Kritisch-theologisch-feministisch. Eine Nachlese*, Frankfurt a.M., Lang 2015, 189–205, 197.

fessionell gefärbt ist, zeigt sie eine Wirklichkeit auf, die so oder so ähnlich in vielen Kirchen erfahren werden kann.

Doch diese Wirklichkeit bildet keine Naturtatsache ab. Das halten unter anderem solche Theorien fest, die davon ausgehen, dass Geschlecht interaktiv konstruiert wird. Geschlecht wird, so lautet eine gängige Lesart, in alltäglichen Beziehungen immer wieder hergestellt und so für alle plausibel. Geschlecht ist damit nicht etwas, „das wir haben (und deshalb beschreiben können), sondern etwas, das wir tun“²⁷. Je radikaler dieses Konzept des *Doing-Gender* verfolgt wird, umso problematischer wird es, „die Körperlichkeit als materielle und durchaus widerständige Wirklichkeit unserer Geschlechtlichkeit mitzudenken“²⁸.

Doing-gender hat für die Wahrnehmung des Geschlechts in der Liturgie wesentliche Bedeutung. Michaela Neulinger und Anni Findl-Ludescher halten fest: „Frauen nehmen als Gläubige aktiv an der Liturgie teil, übernehmen darin wichtige Dienste, leisten wesentliche Arbeit in der Vorbereitung der Sakramente und anderer liturgischer Feiern oder stehen ihnen auch als Leiterinnen vor, andererseits werden gerade im liturgischen Bereich Frauen oft unsichtbar gemacht und Geschlechterstereotypen fixiert und fortgeschrieben.“²⁹

Doch neben den Geschlechtsdispositionen und ihrer Performance, dem *doinggender*, gibt es auch die Praxis des *undoing gender*. Hier tritt die Frage des Geschlechts in den Hintergrund. Denn es ist ja auch im liturgischen Handeln möglich, dass die Handelnden zwar das Geschlecht registrieren „und in der Interaktion formelhaft ‚mitlaufen lassen‘, sich aber nicht als Männer beziehungsweise Frauen adressieren und entsprechende Interaktionskripte in Anschlag bringen“³⁰. Dadurch ergibt sich die paradoxe Situation, dass einerseits in der Liturgie das Geschlecht, der liturgische Akteur, wahrgenommen wird, andererseits aber im konkreten Vollzug das Geschlecht innerhalb der Interaktion

27 Hagemann-White, Carol: Geschlecht denken, in: Der blaue Reiter. Jahrbuch für Philosophie Nr. 16 (2/02) 18-22, hier: 18.

28 Ebd.

29 Neulinger, Michaela/Findl-Ludescher, Anni: Lex Orandi – Lex Vivendi? Reflexionen auf die Verflechtung von Geschlechter-Gerechtigkeit und Liturgie in postkonziliarer Zeit, in: RES 9 (2/2017) 231-257, 240.

30 Geimer, Alexander: Undoing Gender, in: Gender Glossar/Gender Glossary; <http://gender-glossar.de>.

irrelevant wird. So ist es dann beispielsweise egal, ob da eine Frau oder ein Mann die Hostie bzw. das Brot bei der Kommunion austeilt, weil im Fokus der Interaktion die Glaubenserfahrung und nicht das Geschlecht des Gegenübers eine Rolle spielt.

Der Begriff der *Intersektionalität* bietet hier eine weiterführende Perspektive an. Unter diesem Label werden in jüngerer Zeit Entwürfe diskutiert, die eine Engführung der Genderdiskurse auf den Gender-Begriff kritisieren. Mit Intersektionalität wird dabei, so die Genderforscherin Katharina Walgenbach, dem Umstand Rechnung getragen, „dass soziale Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ‚Verwobenheiten‘ oder ‚Überkreuzungen‘ (*intersections*) analysiert werden müssen“³¹. Mit Intersektionalität treten vor allem das Zusammenwirken von sozialen Ungleichheiten und ihre Wechselwirkung in den Blick. Hier weitet sich für unsere Fragestellung der Fokus: Bei der Frage nach dem Geschlecht der liturgisch handelnden Personen geht es nicht allein um die Frage, wer feiert, wer liturgisch handelt, sondern in welchem Bezugsverhältnis die Erfahrung von Geschlecht, Ungerechtigkeit, Ausgrenzung und Diskriminierung miteinander stehen. So können liturgische Vollzüge nicht nur deutlich machen, wer in einer Kirche oder Konfession liturgisch handeln darf, sondern auch, wer – über seine Geschlechtszugehörigkeit hinaus – als Glaubenssubjekt ernst genommen wird, wer eine Stimme hat oder schweigen muss, wer im Zentrum steht und wer an den Rand gedrängt wird.

5. Fazit: Geschlecht erleben – Liturgie feiern?

Die drei anthropologisch-ethischen Themenkomplexe Sprache, Körper und Handlung können beispielhaft verdeutlichen, dass das Geschlecht der liturgisch handelnden Personen für die Gestaltung, das Erleben und die Analyse von gottesdienstlichen Vollzügen eine hohe Bedeutung besitzt. Bestimmte Rollen, Funktionen und Handlungen in liturgischen Kontexten sind faktisch mit der geschlechtlichen Dimension kontaminiert. Das Problem: Die dahinter stehenden Ordnungen und Ordnungsvorstellungen verdanken sich nicht

31 Walgenbach, Katharina: Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume, in: Scambor, Elli/Zimmer, Fränk (Hg.): Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit, Bielefeld 2012, 81-92, 81. Vgl. auch Collins, Patricia Hill/Bilge, Sirma: Intersectionality, Cambridge 2016.

praktisch-ethischer Reflexion, kommen also nicht auf moralischem Wege, das heißt in der „Instanz von Autonomie“³² zustande. Sie beruhen letztlich auf der Anerkennung scheinbar natürlicher Dispositionen und Determinationen, die theologisch fundiert werden. Aus ethischer Perspektive sind diese Ordnungen rechtfertigungspflichtig. Da das vielfach nicht gelingt, brechen Fragen der Gerechtigkeit, Wertschätzung und Glaubwürdigkeit auf, die in einer modernen Gesellschaft eben nicht mit dem Verweis auf die Tradition oder unumstößliche theologische Gewissheiten erledigt werden können.

Die Erfahrungen von Frauen wie auch von Männern mit Blick auf das Geschlecht liturgisch handelnder Personen sind dabei vor allem als Erfahrungen von sozialen Ordnungen, die auf Geschlechtsdifferenzen basieren, zu markieren. Dass dies nicht allein Frauen in einer Männerkirche betrifft, sondern auch Männer, konnte ansatzweise deutlich gemacht werden. Die Geschlechterkonflikte, die sich hier zeigen, sind also mehr als ‚nur‘ gerechtigkeitsethische Probleme von Frauen mit Männern. Sie betreffen vielmehr umfassend eine bestimmte Sicht auf Mann und Frau, die sowohl Frauen wie Männer als kontrafaktisch zu ihrem Glauben, den Glaubensinhalten wie den Inhalten der gefeierten Liturgien wahrnehmen. So lässt sich vielfach erfahren, dass in konkreten Liturgien dem Theologumenon der Annahme jedes Menschen durch Gott oder der Vorstellung, dass es „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau [gibt]; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus“ (Gal 3,28), keiner Wirklichkeit entspricht. Letztlich heißt das: Angesichts der Glaubwürdigkeit des Glaubens sind Fragen nach dem Geschlecht in liturgischen Kontexten keineswegs marginal, sondern betreffen den Kern christlichen Glaubens und sind als solche zu behandeln.

32 Goertz, Stefan: Sex und Gender. Moraltheologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung, in: Lebendige Seelsorge 66 (2015/2) 88-93, 90.

Replik auf Thomas Laubach

Eleonora Hof

In seinem wichtigen Aufsatz untersucht Thomas Laubach das Geschlecht von liturgisch handelnden Personen im Gottesdienst aus ethischer Perspektive. Er verteidigt die Position, dass das Geschlecht eine wesentliche Rolle spielt bei der Feier des Gottesdienstes. Das gilt sowohl für die Dimension der Sprache als auch für die Dimension der Praxis. Geschlechtergerechtigkeit in der Sprache der Liturgie spiegelt die Geschlechtergerechtigkeit im Glauben. Sprache und Glaubenswirklichkeit stehen nach Laubach in einer analogen Beziehung zueinander. Meines Erachtens eröffnet diese Einsicht den Weg für das notwendige Gespräch darüber, wie gegenwärtige liturgische Praxis tatsächlich die allumfassende und unvoreingenommene Liebe Christi reflektieren kann. Ich habe mich deswegen über die Übereinstimmung in unseren Beiträgen gefreut. Obwohl sie in einem jeweils anderen Kontext geschrieben wurden und ohne Kenntnis voneinander, nennen wir beiden die Theorie der Intersektionalität und Gal 3,28 als wichtige Ausgangspunkte für das Denken über Geschlechtergerechtigkeit im Gottesdienst. Ebenso schätze ich, dass Laubach hervorhebt, dass "hegemoniale Männlichkeit" in der Liturgie nicht nur Frauen benachteiligt, sondern auch Männer. Sie werden benachteiligt durch ein Männerbild, das Dominanz und Unabhängigkeit betont, da sie auf diese Weise nicht dazu aufgerufen werden, in wechselseitiger Abhängigkeit zu leben, wie es zu der Gemeinde von Christus passen würde. Diese Einsicht passt gut zu den *masculinity studies*. Diese relativ neue Forschungsrichtung hat der Theologie viel zu bieten. Gerade feministische Theorie und Theologie sollten Gender nicht nur als Konstruktion von Weiblichkeit, sondern auch als Konstruktion von Männlichkeit untersuchen.

Neu war für mich, wie Laubach seine Einsichten mit dem Thema 'liturgische Kleidung' verknüpft. Dieses Thema spielt gegenwärtig in der niederländischen Diskussion keine oder kaum eine Rolle. Laubach weist zurecht darauf hin, dass liturgische Kleidung einen paradoxalen Charakter hat. Einerseits macht liturgische Kleidung keinen Unterschied zwischen Frauen und Männern. Andererseits ist liturgische Kleidung Teil von den Identitätsbildungsprozessen der Personen, die sie tragen. Eine wichtige Frage ist, ob Liturgie

ein geschlechtsneutraler Ort ist oder sein sollte. Laubach behauptet, dass durch diese neutrale Kleidung religiöse Praxis mit einem “a-geschlechtlichen Körper” verbunden wird.

Laubach stellt wichtige Fragen, aber ich hätte gerne auch ein paar Beispiele gehört. Gibt es Kirchen in Deutschland, deren Liturgie mehr Möglichkeiten gibt, eine Genderidentität auszudrücken?

Gerne mache ich selbst noch ein paar Bemerkungen zur Diskussion über liturgische Kleidung. Die erste Bemerkung ist ekklesiologischer Art und nicht verbunden mit Gender. In meinem Beitrag habe ich ja darauf hingewiesen, dass es wichtig ist, vom Priestertum aller Gläubigen auszugehen. Der kommunikative Wert von liturgischer Kleidung zeigt sich gerade in dem Unterschied zwischen der Amtsperson und dem Rest der Gemeinde. Ausgehend von einer *corporate Christology* ist es gerade empfehlenswert, den differenzierenden Wert liturgischer Kleidung kritisch zu hinterfragen. Für mich lautet die große Frage: Wie kann liturgische Kleidung das Priestertum aller Gläubigen betonen?

Meine zweite Bemerkung: Laubach zeigt die paradoxe Tatsache, dass kirchliches Handeln sich über genderneutrale liturgische Kleidung vollzieht, während in der Gesellschaft Menschen ihre Genderidentität gerade über Kleidung ausdrücken. Als allgemeine Wahrnehmung stimmt das. Es berücksichtigt jedoch nicht die Entwicklungen des letzten Jahrzehntes. Gegenwärtig zeigt sich gerade eine Tendenz zu genderneutraler Kleidung. Das wirft natürlich die Frage auf, inwiefern auch die Kirche liturgisch handelnden Personen, die sich weder als Mann noch als Frau identifizieren, Platz bietet. Da kann gerade die gegenwärtige Praxis der genderneutralen liturgischen Kleidung hilfreich sein.

Meine dritte Bemerkung: Bei diesem Thema ist es wichtig, sowohl das Ideal als auch die Wirklichkeit wahrzunehmen. Als Gemeinde von Christus bekennen wir, dass Christus tatsächlich Mensch geworden ist, und halten uns im Leben und in der Lehre fern von einer doketischen Christologie. Es ist deswegen verständlich und sogar notwendig, dass Laubach a-geschlechtliche Körper in der Liturgie anprangert. *Embodiment* ist ein wichtiges Thema für die christliche Kirche: Nicht nur mit unserer Vernunft, sondern auch mit unseren Körpern sollten wir Gott dienen. Gleichzeitig kann die Kirche in einer patriarchalen Gesellschaft auch die Funktion eines Freiraumes übernehmen. Gerade

genderneutrale Kleidung kann eine wichtige Rolle spielen, wenn es darum geht, Frauen einen neutralen Raum zu bieten, in dem Frauenkörper nicht endlos *on display* sind und es eine Pause gibt vom allgegenwärtigen *male gaze*. Dies ist kein prinzipielles, sondern in erster Linie ein situationales Argument, das zeigt, was es für Frauen bedeutet, dass ihre Körper permanent nach unerreichbaren Schönheitskriterien beurteilt werden. Verhüllende liturgische Kleidung kann auch Schutz bieten gegen nicht-willkommene Blicke von Kirchgängern und die Trägerin in ihrer liturgischen Funktion bestätigen. In einem Kontext, wo Frauenordination nicht allgemein akzeptiert ist, kann ein Talar der Frau eine Extra-Legitimation bieten.

Mit anderen Worten: Geschlechtliche Körper in der Liturgie setzen eine inklusive Kirche voraus, die patriarchalen Ideen und Strukturen aktiv entgegentritt. Ich bin Thomas Laubach dankbar für seinen klaren Aufsatz. Damit trägt er zu einem kirchlichen Gesprächsklima bei, in dem solche Themen offen und ehrlich besprochen werden können.

5. Predigt und Predigtlehre

Welche Perspektiven eröffnet die Genderfrage der Predigtlehre?

Im Disput:

Prof. Dr. David Plüss
Dr. Stefan Schwyer

1. Hat die Predigt ein Geschlecht?

Das Verhältnis von Predigt und Geschlecht ist komplex und die Frage nach dem Geschlecht der Predigt missverständlich.¹ Denn es gibt meines Erachtens weder weibliche noch männliche Predigten. Solche Zuschreibungen sind zu schlicht und perpetuieren, was sie überwinden wollen. Die Predigt hat kein Geschlecht, aber die Predigerin und der Prediger sind geschlechtliche Wesen. Ihre Geschlechtlichkeit ist bestimmt durch Körper, Sexualität, Zuschreibung und soziale Rolle, wobei unterschiedliche Ausprägungen und Zuordnungen der einzelnen Aspekte sowie Veränderungen im Lebenslauf möglich sind.² Geschlecht steht jedenfalls nicht fest, sondern wird in sozialen Interaktionen hergestellt (im Sinne des *doing gender*³). All diese Aspekte von Geschlecht prägen ihre Selbst- und Weltwahrnehmung sowie ihr Verhalten in privaten und professionellen Zusammenhängen in grundlegender und meist vorbewusster Weise. Auch das Vorbereiten, Schreiben und Halten einer Predigt ist geschlechtlich durchwirkt. Aber die vielfältigen und sich überlagernden Aspekte von Geschlecht sind nicht die ganze Geschichte. Predigerinnen und Prediger gehören zu einem bestimmten Milieu, sind junge Mütter oder alleinstehende Männer mittleren Alters, sind in einer Arbeiterfamilie groß geworden oder im Bildungsbürgertum; sie sind einheimisch oder zugezogen, sprechen die hiesige Sprache von klein auf oder mussten sie sich mühsam aneignen, sind Jungpfarrer oder alte Häsinnen. All diese Faktoren und weitere mehr prägen die Predigt – mehr oder weniger offensichtlich, mehr oder weniger reflektiert.

Wenn ich in diesem Beitrag nach dem Geschlecht der Predigt frage, dann zielt die Frage einerseits auf die Bedeutung, die dem sozialen Faktor Geschlecht in einer bestimmten Predigt zukommt – im Wissen darum, dass es weitere und womöglich gewichtigere Faktoren gibt, die eine bestimmte Predigt prägen.

1 Vgl. zum Thema: Ruth Hess: Predigen Frauen anders? Fragen über Fragen, in: Alexander Deeg/Dietrich Sager: Evangelische Predigtkultur. Erneuerung der Kanzelrede, i. A. des Zentrums für Evangelische Predigtkultur, Leipzig 2011, 149-157.

2 Eine weitergehende Differenzierung bestimmender Aspekte von Geschlecht findet sich unter: <http://www.nonbinary.ch/grundlagen/> (9.7.2018).

3 Vgl. dazu Carol Hagemann-White: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht, in: Feministische Studien 2/1993, 68-78, hier: 68.

Andererseits weist die Frage eine historische Ladung auf. Die Predigt ist ein altes Stück, das schon seit vielen Jahrhunderten aufgeführt wird und zwar in großmehrheitlich eindeutigen Rollenkonstellationen. Wer heute auf die Kanzel steigt, tritt in diese Geschichte ein und schreibt sie fort. An diese Geschichte will ich nun kurz und in Bezug auf das Geschlecht der Protagonisten erinnern.

Im deutschsprachigen Protestantismus volkscirchlicher Prägung sind Frauen auf der Kanzel inzwischen eine Selbstverständlichkeit. In meinen homiletischen Seminaren sitzen meist deutlich mehr Frauen als Männer. Dass dies in größeren Zeiträumen betrachtet noch nicht lange der Fall ist, gerät rasch in Vergessenheit. Bis vor wenigen Jahrzehnten waren Pfarramt und Predigt in der reformierten Schweiz eine reine Männerdomäne. In meiner Jugend habe ich eindrückliche Pfarrerinnen erlebt, doch sie wurden von meiner Mutter und vielen anderen kritisch beäugt und noch kritischer kommentiert. Die Sonntagsschule, der Missionsbasar und allenfalls die Orgel waren die Wirkungsfelder der Frauen, aber nicht die Kanzel.

In der römisch-katholischen Kirche sind die Zuständigkeiten von Frauen und Männern bekanntlich bis heute klar geregelt. Frauen dürfen als theologisch gebildete Laien und «Pastoralassistentinnen» zwar predigen, aber nur, wenn es der Bischof erlaubt, und nur, weil die Predigt nicht Teil der Eucharistiefeier ist, der ausschliesslich der geweihte Amtsträger vorstehen darf. Frauen ist es erlaubt, den Propheten eine Stimme zu geben (in der Lesung aus dem Alten Testament) und den Evangelisten (in der Epistellegung), aber das Evangelium liest der Priester *in persona Christi*, weil dieser ein Mann gewesen sei. Wichtiger als die Predigt, die frei erfolgen kann, sind jedenfalls die Lesung des Evangeliums und das Altarsakrament, welche beide geweihten Männern vorbehalten sind. Nicht viel anders verhält es sich in den vielen Freikirchen, in denen das Pastoren- und Predigtamt Männern vorbehalten ist. Die Frage, ob Frauen predigen und den pastoralen Dienst ausüben dürfen, führt noch heute zu heftigen Diskussionen und Gemeindepaltungen.

Der Blick über den eigenen Tellerrand hinaus macht deutlich: Unser Nachdenken über Geschlecht und Predigt bezieht sich auf eine Praxis, die noch sehr jung ist, weltweit, historisch und im interkonfessionellen Vergleich eine Ausnahme darstellt und selbst im aufgeklärten Europa keineswegs unumstritten ist.

Die Genderperspektive auf die Predigt öffnet einen Fächer an Fragen, die der gründlicheren Bearbeitung bedürften, als dies hier möglich ist: Inwiefern ist die heutige und hiesige Predigtsprache (noch immer) durch ihre Geschichte geprägt? Was bedeutet es, dass Frauen in unseren Kirchen in eine durch und durch männlich geprägte Rolle⁴ schlüpfen? Wie verändern sie diese und was folgt daraus für die Kanzelrede – nicht nur der Frauen, sondern auch der Männer?⁵ Wie prägen die geschilderten Transformationen und Umcodierungen die Sprache, die Körperlichkeit und den Ort der Predigt?

Diesen Fragen will ich im Folgenden zumindest kurz nachgehen. Ich werde dabei auf Aspekte der Predigt fokussieren, bei denen die Geschlechterfrage meines Erachtens besonders virulent wird: Es sind dies die *Sprache*, die *Rolle*, der *Körper* und der *Ort* der Predigt.

2. Genderkritik als Sprachkritik

Die Frage nach dem Zusammenhang von Predigt, Gender und Sprache ist zentral. Es ist kein Zufall, dass die Sprachkritik in der feministischen Bewegung von Anfang an im Zentrum stand. Entsprechend ist das Feld bereits gut beackert.⁶ Was ich im Folgenden ausführe, wird den meisten Leserinnen und dem Leser bekannt sein. Zu erwähnen ist es trotzdem, denn die Analysen sind strittig und ihre Folgen weitreichend.

Sprache ist nicht unschuldig. Sie stellt Wirklichkeit her, sie gestaltet und verändert sie. Wer spricht, der handelt.⁷ Er oder sie greift in die Wirklichkeit ein: gibt ihr Namen und Bedeutung, lobt und stellt bloß. In der feministischen Theologie wurden die Erkenntnisse der Sprechakttheorie aufmerksam rezipiert und

4 Diese Rolle ist indes sehr vielfältig und sowohl kulturell als auch konfessionell geprägt.

5 Dass mit der Rede von «den Männern» oder «den Frauen» die Gefahr der Festschreibung und Reduktion des komplexen Sachverhalts Geschlecht einhergeht, wurde oben bereits gesagt und ist auch im Folgenden in Rechnung zu stellen.

6 Ich nenne exemplarisch nur wenige Titel: Noller, Annette (1995): *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen-Vluyn; Karle, Isolde (1998): *Männersprache und Frauensprache in Gottesdienst und Predigt*, in: Erich Garhammer und Heinz-Günther Schöttler (Hg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München, 126-134; Enzner-Probst, Brigitte (2003): *Spiritualität und Liturgie von Frauen*, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Hg.): *Handbuch der Liturgik*, Göttingen, 622-633; Karle, Isolde (2006): «Da ist nicht mehr Mann noch Frau...». *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh.

7 Vgl. dazu die Klassiker der Sprechakttheorie: Searle, John R. (1971): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a.M.; Searle, John R. (1996): *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M.; Austin, John L. (1998): *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart.

zu einem Programm der «gerechten Sprache»⁸ in Gottesdienst und Predigt weiterentwickelt. Worum geht es? Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung, dass die Sprache der Bibel, der Liturgie und der Kirchenlieder großmehrerlich von Männern verfasst, geprägt und dominiert ist.⁹ Weibliche Perspektiven und Erlebnisweisen werden meist unterschlagen. Der Weltzugang des des Schreibens kundigen Mannes wird mit einer verblüffenden Selbstverständlichkeit übertragen auf alle Menschen: auf Frauen und Kinder, auf Junge und Alte. Alle singen sie mit Martin Luther: «Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib: lass fahren dahin, sie haben's kein Gewinn»¹⁰ – und sollen sich getröstet fühlen.

Über solche Selbstverständlichkeiten stolpern wir heute mit guten Gründen. Die Vielfalt möglicher Perspektiven auf die Welt und das Leben tritt deutlicher ins Bewusstsein der Öffentlichkeit. Aus dieser Erkenntnis folgt das homiletische Plädoyer für eine Sprache, die präzise ist im Einzelnen, die Vielfalt der Lebenswirklichkeiten im Blick hat und auf Pauschalisierungen und Stereotype verzichtet. Denn: «Die Rede von *dem* Menschen hat die Frau an den Rand gedrängt. Aber auch die Rede von *dem* Mann oder *der* Frau mit den Stereotypen von Weiblichkeit und Männlichkeit unterdrückt die Vielfalt von Erfahrungen und Sehnsüchten konkreter Frauen und Männer.»¹¹ Eine Predigtsprache, die diese Erkenntnis ernst nimmt, zoomt nahe an die Situationen und Erfahrungen heran, mit denen sie sich auseinander setzt. Je intensiver sie sich mit einer Situation befasst, desto komplizierter und ambivalenter wird sie. Eine solche Präzision der Beschreibung unserer vielfältigen Lebens- und Glaubenswirklichkeit verhindert nicht, dass eine Predigerin Partei ergreift, Unterscheidungen vornimmt, lobt und tadelt. Aber sie verhindert, dass die Analyse und Kritik allzu pauschal gerät und die Predigt Rollenbilder fortschreibt und verstärkt, die sie überwinden möchte.

8 Vgl. dazu etwa den Buchtitel von: Domay, Erhard und Hanne Köhler, Hgg. (2001): *der gottesdienst*. Liturgische Texte in gerechter Sprache, Gütersloh, sowie die Bibel in gerechter Sprache.

9 Vgl. dazu Karle, Isolde (1998): *Männersprache und Frauensprache in Gottesdienst und Predigt*, in: Erich Garhammer und Heinz-Günther Schöttler (Hg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München, 126-134., hier: 126.

10 Vgl. *Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*, Basel/Zürich 1998, 95.

11 Meinhard, Isolde (2003): *Ideologie und Imagination im Predigtprozess: Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie*, Leipzig, 74.

Dieser Gefahr erliegen diejenigen Autorinnen und Autoren, die die Tradition dadurch aufzubrechen suchen, dass sie eine vermeintlich klar konturierte Frauensprache dagegen setzen. Diese wird als eine beschrieben, die Alltagserfahrungen von Frauen einbezieht, den Körper und Körperwahrnehmungen thematisiert, den Menschen als Beziehungswesen beschreibt, Nähe und Gefühle zulässt usw. Die männliche Sprache dagegen sei distanziert und abstrakt, kognitiv und individualistisch.¹² Ich will keineswegs bestreiten, dass die kategoriale Unterscheidung zwischen männlich und weiblich für unsere Wahrnehmung und unseren Weltzugang grundlegend ist, auch wenn diese historischen Veränderungen unterworfen ist.¹³ Viele Menschen sind nachhaltig irritiert, wenn es ihnen nicht gelingt, Mitmenschen einem der beiden Geschlechter zuzuordnen. Meist sortieren wir Menschen vorbewusst in ein duales Schema und verbinden mit jeder Seite je bestimmte Zuschreibungen. Allerdings sind diese Zuschreibungen vielfältig, individuell und verändern sich im Laufe eines Lebens. Gleichwohl oder gerade deshalb ist mit Isolde Karle darauf hinzuweisen, dass das (oft vorbewusste) duale Schema eine normierende Bedeutung hat und wir Gefahr laufen, «Frauen erneut auf ihren Körper, ihre ‚Natur‘ festzulegen und auf diese Weise die Asymmetrien im Symbolsystem der Zweigeschlechtlichkeit wieder einmal zu bestätigen, statt zu relativieren und in Frage zu stellen».¹⁴ Der binäre Code stellt eine kulturelle Konstruktion dar. Andere Kulturen kennen mehr als zwei Geschlechter oder ein Kontinuum zwischen den Polen.

Die Genderperspektive auf die Sprache der Predigt ist somit daran interessiert, eine Predigerin darüber aufzuklären, wie sie Geschlecht in ihrer Kanzelrede thematisiert und bearbeitet: subkutan oder offensichtlich, stereotyp oder tastend und vielfältig, befreiend oder normierend, im Referenzrahmen einer heteronormativen Zweigeschlechtlichkeit oder weit darüber hinaus weisend, demaskierend oder verspielt.¹⁵

12 Vgl. dazu Karle, Isolde (1998): *Männersprache und Frauensprache in Gottesdienst und Predigt*, in: Erich Garhammer und Heinz-Günther Schöttler (Hg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München, 126-134., hier: 131.

13 Vgl. dazu Thomas Laqueur: *Auf den Leib geschrieben. Eine Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M./New York 1992.

14 Karle 1998, 131.

15 Vgl. dazu die Webseite: <http://zwichengeschlecht.org>.

3. Genderkritik als Rollenkritik

Wer predigt, verkörpert eine Rolle. In der reformatorischen Theologie wird die Rolle der Predigerin oder des Predigers als Gemeindeamt verstanden. Wer in einer protestantischen Kirche predigt, ist in der Regel ordiniert, aber nicht geweiht. Die Predigerin gehört keinem anderen geistlichen Stand an als die Gemeinde. Sie ist keine Geistliche, die Laien gegenübersteht. Sie ist in eine Parochie eingesetzt und damit beauftragt, das Evangelium öffentlich und zugleich für je eine konkrete Gemeinde zu verkündigen, welche durch die öffentliche Predigt dazu befähigt werden soll, ihrerseits die befreiende Geschichte Gottes mit den Menschen in Wort und Tat zu bezeugen.

Feministische Theologinnen und Theologen kritisierten wiederholt die Rolle des einsamen Predigers auf der Kanzel und die monologische Form der Kanzelrede.¹⁶ Sie suchten nach partizipativen Formen des gottesdienstlichen Feierns und Nachdenkens über biblische Texte.¹⁷ Es wurde und wird über dialogische Formen des Predigens nachgedacht, in denen die Predigerin in ein Gespräch eintritt mit einem Dialogpartner – einem Pfarrkollegen, einem Gemeindeglied oder einer eingeladenen Expertin – oder mit der anwesenden Gemeinde als ganzer.¹⁸ Dadurch wird ihre Rolle in wesentlichen Teilen umgeschrieben. Sie wird zu einer Dialogpartnerin, auch wenn sie diesen Dialog initiiert und Verantwortung dafür trägt, dass er zu einem Ziel und Ende kommt und nicht aus dem Ruder läuft.

Eine weitere und in der Folge gewichtigere (Gender-)Kritik der Prediger*innenrolle bildet die Diskussion der pastoralen Kleidung. Sollen sich Frauen auf der Kanzel und am Taufstein das Gelehrtengewand, das Professoren und Juristen, protestantische Pfarrer und Rabbiner über Jahrhunderte getragen haben, überziehen und so in eine durch und durch männlich geprägte Rolle schlüpfen?¹⁹ Die Frauen waren in ihrer Kritik an einer solchermaßen bekleideten Predigerrolle nicht allein, sondern erhielten Schützenhilfe von ihren Kollegen der 68er-Generation. Die Kritik am Talar – «unter den Talaren – Muff von

16 Im Zentrum der Kritik steht die patriarchal konnotierte Machtförmigkeit dieser Rede.

17 Vgl. dazu Enzner-Probst, Brigitte (2003): Spiritualität und Liturgie von Frauen, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Hg.): *Handbuch der Liturgik*, Göttingen, 622-633.

18 Vgl. dazu Engemann, Wilfried (2011): *Einführung in die Homiletik*, Tübingen/Basel, 188-191.

19 Zu Beginn der Frauenordination war es Frauen verboten, den Talar oder das Beffchen zu tragen.

1000 Jahren»²⁰ – amalgamierte sich mit Ritual-, Kirchen- und Religionskritik. Die enge Verbindung von Kirche und Staat geriet ins Schussfeld der Hippies. Jesus selber wurde in Film und Pop-Musicals zum Hippie stilisiert und in Kleidung und Haartracht deutlich abgesetzt von allen möglichen Talarträgern.

Die Kritik war überaus folgenreich. Der Talar wurde zwar nicht abgeschafft, aber in Kirchen ohne Talarpflicht nehmen sich Frauen und Männer seither die Freiheit, die Rolle der Predigerin und des Predigers nach eigenem Ermessen und Gusto zu bekleiden. Die gottesdienstlichen Kleidungspraxen sind seither vielerorts unabsehbar vielfältig geworden. Dadurch wurde nicht nur eine vermeintlich feststehende und traditionsgeprägte Männerrolle aus dem Gleichgewicht gebracht und relativiert, sondern sie wurde vielfältig umcodiert und in individueller und kreativer Weise interpretiert, wie etwa eine Abschlussarbeit einer Studentin der Theologischen Fakultät Bern zeigt, die Berner Pfarrerinnen in ihren sehr unterschiedlichen liturgischen Gewändern porträtiert.²¹ Diese Vielfalt bedeutet nicht nur einen Freiheitsgewinn für Frauen, sich die Rolle der Predigerin und Liturgin auch vestimentär anzueignen. Sie verändert darüber hinaus die Rolle des Predigers und sein Kleidungsverhalten nachhaltig. Und selbst wenn derzeit die Kritik am Talar deutlich abnimmt und traditionelle liturgische Kleidung wieder im Trend ist, werden die Freiheitsgewinne in Bezug auf die pastorale Rolle von niemandem bestritten.

4. Die Körperlichkeit der Predigt

Die Genderperspektive eröffnet den Blick auf einen weiteren Aspekt, der mir bedeutsam erscheint, in der Homiletik aber meist unterbestimmt bleibt: Die Predigt ist ein körperlicher Vollzug. Sie ist nicht Manuskript oder Mindmap, sondern eine stimmhafte Handlung. Erst durch die Stimme und die stimmliche Gestaltung erwacht eine Predigt zum Leben. Der Klang der Stimme schafft der Predigt Raum und eröffnet ihr Wirk- und Resonanzräume. Die Stimme gibt der Predigt einen Körper. Die Stimme der Predigerin hat eine

20 So der Slogan eines Transparents, das am 9. November 1967 in der Universität Hamburg anlässlich der Rektoratsübergabe in der Öffentlichkeit entfaltet wurde. Die Kritik richtet Ist „richtet“ richtig oder ist „richtete“ gemeint? sich nicht gegen die Talare der Pfarrer, sondern der Universitätsprofessoren und die mangelhafte Aufarbeitung der NS-Diktatur.

21 Vgl. dazu: Monika Cléménçon: Pfarrbilderbuch, Bern.

bestimmte Farbe, Tonlage und einen Tonumfang. Sie ist gepresst oder locker, sonor oder glockenhell, monoton oder dramatisch, belehrend oder meditativ. Mit seiner Stimme rhythmisiert der Prediger das vorbereitete Manuskript und gestaltet einen Spannungsbogen. Die Stimme der Predigerin bewirkt bei den Zuhörenden Resonanzen, die ihrerseits körperlich verfasst sind und denen sie sich kaum entziehen können. Die Stimme nimmt sie hinein oder stösst sie ab, irritiert oder entspannt sie, regt sie an oder auf.

Auch für die Stimme gilt das oben Ausgeführte: Meist sortieren wir sie in das duale System von männlichen und weiblichen Stimmen und sind irritiert, wenn uns dies nicht gelingt oder wenn sich Stimme und biologisches Geschlecht vermeintlich widersprechen²²; andererseits rechnen wir damit, dass jede Stimme individuell und die Vielfalt der Stimmen groß ist. Die Stimme ist wie der Fingerabdruck: Wir erkennen eine Person oft schon an der Stimme und der Weise des Sprechens, ohne sie zu sehen. Und selbst wer seine Stimme professionell schult, bleibt stimmlich erkennbar. Mit der Stimme exponiert sich die Predigerin. Stimmlich gibt sie sich preis, gibt sich zu erkennen als Person mit ihren Aversionen und Unsicherheiten, ihren Leidenschaften und Freuden.

Predigerinnen und Prediger kommunizieren aber auch darüber hinaus als körperliche Wesen: durch Gestik und Mimik, durch Körperhaltung und Blickkontakt, durch ihre körperliche Konstitution und Energie. Gesten prägen eine Kommunikation und bestimmen die Identität in grundlegender Weise.²³ Und vor allem: Gesten haben eine geschlechtliche Ladung, ohne einem bestimmten Geschlecht zugeordnet werden zu können. Ich glaube nicht, dass Frauen in der Predigerinnen- und Liturginnenrolle die Körperlichkeit des Gottesdienstes «verstärken», obwohl eine hochschwängere Predigerin im Weihnachtsgottesdienst gewiss eindrücklich ist.²⁴ Doch die Körperlichkeit der Predigerin ist keine kategorial andere und auch nicht stärker als die des Predigers. Aber sie eröffnet andere Konnotationen und Resonanzräume; sie verfügt meist über

22 Andererseits haben androgynen Stimmen für viele eine große Faszination, so etwa Countertenöre in der Barockmusik.

23 Vgl. Gebauer, Gunter und Christoph Wulf (1998): *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek bei Hamburg.

24 So das von Katja Albrecht angeführte Beispiel: Albrecht, Katja (2011): *Predigen Frauen anders ...?*, in: Alexander Deeg und Dietrich Sager (Hg.): *Evangelische Predigtkultur. Zur Erneuerung der Kanzelrede*, Leipzig, 141-147, 144.

andere leibliche Repertoires, die wahrgenommen, reflektiert und gestaltet werden können und sollen.

5. Der Ort der Predigt

Die feministische Theologie kritisiert nicht nur die monologische Struktur der Kanzelrede, sondern auch den Ort, von dem aus sie erfolgt: Die Kanzel, von wo die Gemeinde angesprochen oder – schlimmstenfalls – abgekanzelt wird. Dieser Ort ist in Kirchenräumen, die der reformierten Gottesdiensttheologie entsprechend gebaut wurden, zentral und erhöht. Die Gründe für diese Zentralstellung sind praktischer und theologischer Natur: Der Prediger soll von allen gesehen und die Predigt auch von denen gehört und verstanden werden, die ganz hinten im Kirchenschiff, in den Seitenbänken oder auf der Empore sitzen. Ein Schalldeckel verstärkt die Verständlichkeit und reduziert den Hall. Theologisch symbolisiert die zentrale und erhöhte Kanzel die Zentralstellung der Predigt im Gottesdienst der Reformationskirchen.

Dass die hohen Kanzeln in unseren Kirchen heute kaum mehr betreten werden (oder, wo dies möglich war, tiefer gesetzt und näher zur Gemeinde positioniert wurden), hat, so meine Vermutung, maßgeblich mit feministischer und befreiungstheologischer Kritik zu tun. Die theologische Symbolik und die akustischen Vorteile einer erhöhten Kanzel waren und sind bis heute vielen Pfarrer*innen und Gemeindegliedern nicht mehr plausibel. Die Predigt soll auf Augenhöhe erfolgen, als Gespräch unter Gleichgestellten. Die Predigerin soll nahbar sein und authentisch. In Frauengottesdiensten wurden die Feiern räumlich neu und anders arrangiert: Es wurde und wird im Kreis gefeiert und möglichst viele beteiligen sich, auch an der «Predigt», die in ihrer monologischen Form wenn immer möglich aufgebrochen wird.²⁵ In gewöhnlichen Gemeindegottesdiensten ist die Kreisform aufgrund von Kirchenbänken oder wegen der Größe der Gemeinde meist nicht möglich und wegen der sich einstellenden Exponiertheit der Teilnehmenden von vielen auch gar nicht gewünscht. Gleichwohl hat die nicht zuletzt durch feministische Kritik bewirkte räumliche Umgestaltung unserer Gottesdienste nachhaltigen Einfluss auch auf die Predigt.

²⁵ Vgl. dazu Enzner-Probst, Brigitte (2008): *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen, Neukirchen-Vluyn*, 180-184.

Conclusio

Hat die Predigt ein Geschlecht? Die Frage kommt schlicht daher, ist schwer bis unmöglich zu beantworten, aber sie erweist sich als ungemein produktiv, indem sie Aspekte, die die Predigt in grundlegender, aber meist subkutaner Weise bestimmen, ans Licht rückt und der Reflexion zugänglich macht. Die Frage kann die historische und kulturelle Verschiebung vom homiletischen Singular zum Dual und schließlich zum Plural ins Bewusstsein rufen.²⁶ Geschlecht zeigt sich auch in Bezug auf die Predigt als Kategorie mit doppelter Ladung und Tendenz: Sie kann zu Stereotypen und Essentialisierungen führen oder aber die tatsächliche, gelebte und erlebte Vielfalt geschlechtlicher Identitäten und Praxen in Alltag und (pastoralem) Beruf in befreiender Weise sichtbar machen.

Replik auf David Plüss

Stefan Schwyer

Unterschiedliche Perspektiven

Mit großem Interesse habe ich den Artikel von Kollege Plüss gelesen. Es ist zunächst augenfällig, wie unterschiedlich wir uns der gestellten Thematik nähern. Plüss setzt beim wahrnehmbaren Vollzug des Predigens an und zeigt anhand der Analysen zu Sprache, Rolle, Körperlichkeit und Ort die Komplexität und Brisanz der Genderthematik auf. Ich lerne dabei in positiver Weise, wie die präzise Wahrnehmung wesentlich zur Überwindung von Pauschalisierungen und Stereotypen beiträgt. Präzision, Deskription, Komplexität, Pluralität – das sind entscheidende Stichwörter, die ich aus der Lektüre mitnehme. Biblisch-theologische Diskurse, wie ich sie für eine sachgemäße Behandlung der Thematik für wesentlich halte, sind bei Plüss kaum zu finden. Sein Artikel ist weitgehend analytisch-deskriptiv orientiert, mir sind im Vergleich damit normative Bezugspunkte wichtig. Gerade die Unterschiedlichkeit der Perspektiven ermöglicht es meines Erachtens, die beiden Artikel als einander ergänzend zu lesen. In meiner Replik greife ich einige Themen auf, die mich in der Lektüre besonders angeregt und irritiert haben. Zuvor sollen aber einige Bereiche genannt werden, in denen bei aller Unterschiedlichkeit Überschneidungen feststellbar sind.

Überschneidungen

Aufgefallen ist mir, dass Plüss ähnlich wie ich die Bedeutung der Genderkategorie durch den Verweis auf andere Faktoren der Persönlichkeit relativiert. Gender ist nur eine von vielen unterschiedlichen Facetten des Menschseins. Ich halte das deshalb für bedeutsam, weil es davor bewahrt, Identität – eigene und fremde – exklusiv oder primär via Gender zu bestimmen.

Eine weitere Übereinstimmung besteht in der eher kritischen Haltung gegenüber den Versuchen, durch die Betonung „weiblich“ konnotierter Aspekte „patriarchalische“ Predigtkultur aufbrechen zu wollen, wodurch dann doch wieder bipolare geschlechtliche Codes verstärkt würden.

Als Gemeinsamkeit stelle ich auch fest, dass in beiden Artikeln das Aufbrechen sozial und kulturell fixierter und stereotyper Geschlechterrollen als befreiend gesehen wird. Allerdings stehen im Hintergrund dann doch miteinander kaum vereinbare Voraussetzungen, wenn Plüss einen konstruktivistischen Ansatz präferiert und ich von der Unhintergebarkeit der Bipolarität der Geschlechter (unter Beachtung des eschatologischen Vorbehalts) ausgehe. Damit verbunden steht auch die durchaus selbstkritische Beobachtung, dass wir beide diese Thematik nicht explizit diskutiert, sondern elegant umschiffen haben. Könnte das daran liegen, dass beiden Autoren die Predigtthematik näher liegt als die Genderthematik? Plüss ist besonders an Aspekten des konkreten Predigtvollzugs gelegen, mein Interesse gilt biblisch-theologischen Fragen des Predigens.

Anerkennung der Grenzen der Sprache

Wie wesentlich für den Predigtvollzug die gesprochene Sprache ist, zeigt Plüss anschaulich in seinen Reflexionen zur stimmlichen Gestaltung der Predigt. Ich verbinde diese Einsichten mit seinen Beobachtungen zur Sprachkritik und zu den Ansätzen einer „gerechten“ Sprache. Gut, dass Plüss sich simplen Lösungen verweigert und stattdessen auf die Komplexität der Thematik aufmerksam macht.

Die Schwierigkeit wird exemplarisch auch da fassbar, wo Sprachmittel eingesetzt werden, die sich nicht verstimmlichen und damit nicht verkörperlichen lassen. Wie soll denn ein Wort mit einem Binnenstern wie beispielsweise das auch von Plüss verwendete Wort „Pfarrer*innen“ gelesen werden? Zeigen sich hier nicht die Grenzen der Sprache? Sind solche technischen Sprachmanipulationen wirklich hilfreich? Unterliegt man hier nicht dem Versuch, einen gedachten Idealzustand sprachlich fixieren zu wollen? Wäre es nicht besser, die Grenzen der Sprachlichkeit zu bejahen? Theologisch gesprochen: Die Sprache im Wissen darum zu verwenden, dass sie nicht zum Letzten, sondern zum Vorletzten gehört. Es gehört dann zum Reiz und zum Privileg der Predigt, im Rahmen einer begrenzten Sprache über sich selbst hinauszudeuten. Das würde bedeuten, den in meinem Artikel bereits benannten Verweischarakter der Predigt auch im Blick auf die Sprache der Predigt stärker zu würdigen.

Pointiert formuliert: Gerechtigkeit fördert die Predigt nicht durch „gerechte“ Sprache, sondern durch den mit begrenzter und daher auch „ungerechter“ Sprache erfolgenden Verweis auf den Gott, der allein gerecht ist und gerecht macht. Damit will ich in keiner Art und Weise von der Arbeit an der Sprache und auch vom kreativen Ausreizen und Erweitern der sprachlichen Möglichkeiten abhalten. Mir geht es nur darum, der eigenen Sprachfähigkeit keine soziologische Qualität zuzumessen.

Zu Predigerrolle, Kanzel und Talar

Zugegeben: Die klar definierte Predigerrolle, die erhöhte Kanzel und der Talar machen Machtstrukturen sichtbar. Plüss analysiert, dass feministische und befreiungstheologische Kritik hier zu deutlichen Veränderungen geführt haben, zu individueller Bekleidung, zu einer kreisförmigen Gottesdienstgeografie, zu dialogischen und partizipativen Formen. Die damit verbundenen Freiheitsgewinne werden positiv konnotiert, ansonsten – wie es dem Duktus des Artikels entspricht – ist die Wertung sehr zurückhaltend. Wie steht es mit solchen Veränderungen? Werden Machtprobleme durch diese Veränderungen vermindert oder gelöst? Das wage ich zu bezweifeln, nicht zuletzt im Blick auf die Geschichte der Freikirchen. Abschaffung von Talaren, kreisförmig bestuhlte Gemeinschaftsräume, vielfältige Beteiligung im Gottesdienst, pastorale Kollegialität auf Augenhöhe, möglichst flache Strukturen – das wurde schon lange vor der feministisch-befreiungstheologischen Kritik in freikirchlichen Bewegungen realisiert. Im Rückblick auf alle diese Versuche der Täufer, der Brüdergemeinden, der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen stelle ich mit gewisser Ernüchterung fest, dass dadurch Machtfragen weniger gelöst als viel mehr verschleiert wurden. Natürlich können Amt, Kanzel und Talar missbraucht werden. Aber Missbrauch ist auch ohne Amt, Kanzel und Talar problemlos möglich. Ist es dann nicht eher eine Symptombehandlung, wenn klare Rollen, Kanzel und Talar zum Verschwinden gebracht werden? Und zeigen diese Versuche nicht, dass die Machtproblematik tiefer in die *conditio humana* eingezeichnet ist?

Zum Charakter der Predigt

Was mich wohl an der Lektüre am meisten irritiert hat und mich etwas ratlos zurücklässt, ist das für mich kaum greifbare Predigtverständnis. Die Analysen halte ich für gut gelungen und ich habe sie mit Gewinn gelesen. Auf gleiche Art und Weise hätten aber auch andere kulturelle Vollzüge analysiert werden können – ein Popkonzert, eine politische Rede, ein Volksfest, eine Schulstunde. Es wäre dann zwar nicht von Talaren die Rede, sondern von Kostümen und Trachten, nicht von der Kanzel, sondern von der Showbühne, nicht von der Predigerrolle, sondern von politischen Akteuren, nicht von der Sprache der Bibel und des Gesangbuchs, sondern von der in Lehrmitteln verwendeten Sprache. Die Analysekriterien und -muster wären aber im Wesentlichen die gleichen. Ich vermute, dass auch die Ergebnisse bezüglich Sprache, Kleidung, Raumgeografie und Rollenverschiebungen ähnlich ausfallen würden.

Hier stellt sich mir die Frage, ob der besondere Charakter der Predigt in solchen Analysen nicht zu berücksichtigen ist? Natürlich kann man die Predigt analysieren wie jedes andere Phänomen auch – aber wird man damit dem Wesen der Predigt gerecht? Plüss formuliert immerhin, dass es in der Predigt darum geht, öffentlich das Evangelium zu verkünden und dadurch auch die Gemeinde zum Bezeugen des Evangeliums zu befähigen. Wäre es dann nicht naheliegend, die Analysen zu Gender auch in Verbindung mit dem Inhalt des Evangeliums zu bringen? So könnte deutlich werden, ob und was die Genderthematik spezifisch zur Predigtlehre beiträgt, auch in der Differenz zu anderen kulturellen Praktiken. Mein Monitum, den spezifischen Charakter der Predigt zu berücksichtigen, wird über ein rein deskriptives Vorgehen nicht eingelöst werden können. Umgekehrt – und das soll am Ende der Replik stehen – schärfen präzise Beschreibungen den Blick für den konkreten Predigtvollzug und dienen daher auch als Bewährungsprobe theologisch-normativer Setzungen. Ich danke Kollege Plüss für seinen in dieser Hinsicht wertvollen Beitrag hoffe auf eine Fortsetzung und Weiterführung des Gesprächs.

1. Biografischer Zugang

Für den Zuschnitt eines auf Disput angelegten Bandes scheint es mir sinnvoll zu sein, über den biografisch geprägten Zugang transparent zu orientieren. Das hilft zur Einordnung der Argumentation. Für mich gehört die Gender-Kategorie nicht zum Standardrepertoire theologischen Arbeitens. Ein sozial-konstruktivistisches Genderverständnis¹ spielt in meiner kirchlichen Beheimatung in der „evangelical community“² keine distinktive Rolle, auch nicht in meiner Spiritualität, nicht in der Art und Weise, wie meine Frau und ich unser Ehe- und Familienleben gestalten, auch nicht in meinen Homiletikvorlesungen³ oder in meiner eigenen Predigtpraxis. Die Bipolarität der Geschlechter halte ich trotz vorhandener Unschärfen sowohl aus biologischer als auch aus theologischer Sicht für eine kreatürliche Gegebenheit,⁴ ohne allerdings daraus klar konturierte Geschlechterrollen abzuleiten.⁵

Wenn, dann ist in der „evangelical community“ im Blick auf das Predigen nicht so sehr die Genderfrage brisant, sondern die feministisch konturierte Frage, ob das Predigen nur Männern vorbehalten ist. Die Diskussion dreht sich um allgemeine theologisch-anthropologische Aspekte der Komplementarität

1 Wie beispielsweise bei Isolde Karle: „Daist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.

2 Jörg Stolz u.a. (Hg.): *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif (Religions et modernités 11)*, Genève 2013; Frederik Elwert u.a. (Hg.): *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld 2017.

3 Damit bin ich in guter Gemeinschaft mit homiletischen Lehrbüchern, die die Genderthematik nicht reflektieren, z. B. Michael Herbst / Matthias Schneider: *...wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst*, Neukirchen-Vluyn 2001; Wilfried Engemann: *Einführung in die Homiletik (UTB 2128)*, Tübingen 2011, 2. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage; Wolfgang Klippert: *Vom Text zur Predigt*, Witten 2014; Timothy Keller: *Preaching. Communicating faith in an age of skepticism*, New York 2015; Bryan Chapel: *Christ-centered Preaching. Redeeming the Expository Sermon*, Grand Rapids 2005. Vgl. Susanne Wolf–Withöft: *Homiletik und Gender. Beobachtungen zu einer phänomenalen Lücke*, *PrTh* 39 (2004), 164–173.

4 So auch die gemeinsame Überzeugung der evangelischen Freikirchen der Schweiz: „Nach unserem Bibelverständnis ist der Mensch als Mann und Frau erschaffen. Mann und Frau sind gleichwertig und ergänzen sich“, VFG – Freikirchen Schweiz: *Erklärung Freikirchen*, <https://freikirchen.ch/wp-content/uploads/2016/04/Erklaerung-der-Freikirchen.pdf> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018].

5 Das entspricht einer weit verbreiteten Grundhaltung in der „evangelical community“. Eine Untersuchung unter evangelikalen Gläubigen hat gezeigt, dass die Mehrheit eine Verbindung von symbolischem Traditionalismus und pragmatischem Egalitarismus präferiert, Sally K. Gallagher / Christian Smith: *Symbolic traditionalism and pragmatic egalitarianism. Contemporary evangelicals, families, and gender*, *Gender and Society* 13 (1999), 211–233.

bzw. Egalität von Mann und Frau⁶ so wie spezifisch um die Exegese und die damit verbundenen Implikationen entsprechender Bibelstellen, insbesondere 1Kor 14,33 ff. und 1Tim 2,8 ff.⁷ Solange allerdings so gefragt wird, wird die Bipolarität der Geschlechter ja gerade vorausgesetzt.

In diesem Beitrag will ich die meines Erachtens bedeutsamen theologischen Leitlinien pointiert und differenziert genug darstellen, dass sie zum Disput einladen. Mit geht es dabei nicht um eine Darstellung und Besprechung von Gendertheorien an sich,⁸ sondern um die homiletische Relevanz. Die Frage- richtung meines Beitrags lautet demnach: *Welche Perspektiven eröffnet die Homi- letik für die Genderthematik?*

2. „Wir predigen nicht uns selbst...“ (2Kor 4,5)

Der Apostel schreibt der christlichen Homiletik ins Stammbuch: „Denn wir pre- digen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus, dass er der Herr ist, wir aber eure Knechte um Jesu willen“ (2Kor 4,5). Hauptinhalt der Predigt ist das Evangelium, dass Jesus von Nazareth der Messias Israels und der Herr der Welt ist. Diese Grun- dierung gibt der Predigt ein klares Gepräge. Gegen alle Verlockungen der Pre- digt als einer Expression subjektiver Frömmigkeit wird hier zur Zurückhaltung und Selbstbescheidenheit gemahnt. Nicht die Person des Predigers oder der Predigerin – auch nicht deren Geschlechtsidentität – steht im Mittelpunkt der Predigt, sondern die Person des menschengewordenen, gekreuzigten und auf- erstandenen Jesus. Die Predigt von Jesus als dem Herrn (*kyrios*) dreht damit

-
- 6 Exemplarisch für die komplementäre Position: The Council on Biblical Man- and Womanhood, <https://cbmw.org> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018], wichtigste Publikation: John Piper / Wayne A. Grudem: *Recovering biblical manhood and womanhood. A response to Evangelical feminism*, Wheaton 1991. Exemplarisch für die egalitäre Position: Christians for Biblical Equality, <https://www.cbeinternational.org> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018]. Die Grundsatzklärung liegt in zahlreichen Übersetzungen vor, auch in Deutsch: *Christians for Biblical Equality, Statement on men, women and biblical equality*. Germany, 1998, https://www.cbeinternational.org/sites/default/files/german_0.pdf [zuletzt abgerufen am 25.6.2018]. Wichtigste Publikation: Ronald W. Pierce u.a. (Hg.): *Discovering biblical equality. Complementarity without hierarchy*, Downers Grov 2005. Die egalitäre Position findet wachsende Zustimmung im amerikanischen Evangelikalismus; Jonathan Merritt: *Evangelicals and the growing gender debate*, Religion News Service, 6.6.2013, <https://religionnews.com/2013/06/06/evangelicals-and-the-growing-gender-debate/> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018]. Zur aktuellen Lage der Diskussion siehe Danielle S. Dela George: *The Evangelical Gender Dilemma. From Traditionalism to Feminism and the Spaces in Between*, 2014, <https://rucore.libraries.rutgers.edu/rutgers-lib/43539/PDF/1/play/> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018].
- 7 Exemplarisch: Andreas J. Köstenberger / Thomas R. Schreiner (Hg.): *Women in the church. An interpretation and application of 1 Timothy 2:9-15*, Wheaton, Ill.: Crossway, 3rd rev. ed., 2016.
- 8 Zur kritischen Diskussion der Thematik in der „evangelical community“ vgl. Dominik Klenk (Hg.): *Gender Mainstreaming. Das Ende von Mann und Frau?*, Giessen: Brunnen, 2009; Christoph Raedel: *Gender. Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt*, Giessen: Brunnen, 2017.
-

das Machtverhältnis zwischen predigender Person und Hörerschaft um. Indem sich die predigende Person gegenüber der Hörerschaft um Jesu Willen eine Sklavenexistenz (*doulos*) zuweist, ermächtigt sie die Hörerschaft und etabliert das Dienen als zentrale homiletische Haltung.

a) Damit ist jeder Predigt, die auf kirchliche oder individuelle Machterhaltung und -erweiterung zielt, eine Absage erteilt. Das Bekenntnis zu Jesus als dem *kyrios* dient gerade nicht der Etablierung einer herrschenden Gruppe von Menschen – Männern, Klerikern, Priestern, Pfarrern –, sondern deren massiven Relativierung. Denn – so das Evangelium – weil Gott der „Vater“ (*patēr*) und Christus der „Rabbi“ (*rhabbi, didaskalos*) und „Lehrer“ (*kathēgētēs*) ist, soll kein Mensch solche Prädikate für sich beanspruchen (Mt 23,8–10). Vielmehr werden gesellschaftliche Hierarchien auf den Kopf gestellt. Die Ordnung im Reich Gottes wird gerade nicht *strukturell top down* gewährleistet, sondern *bottom up* durch die Haltung der *Demut* („Alle aber miteinander bekleidet euch mit Demut“, 1Petr 5,5), der *gegenseitigen Unterordnung* („Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi“, Eph5,21) und des *Dienens* (Mk 10,42–45). Wo daher aus der Rede von Jesus als dem Herrn Machtansprüche abgeleitet werden, handelt es sich um Machtmissbrauch. Dagegen ist Kritik angebracht. Es gehört zum Verdienst der feministischen Bewegung, missbräuchliche Machtstrukturen zu thematisieren. Damit ist die Pointe des *kyrios*-Prädikats genau getroffen. Mit der Benennung von Jesus als dem „Herrn“ werden alle anderen Herrschaftsansprüche relativiert. Es könnte daher nur zum Schaden der Kirche und der Menschen auf solche Prädikate verzichtet werden. Umgekehrt erweist es sich als heilsam, das herrschafts- und machtkritische Potential der Verkündigung von Jesus als dem *kyrios* zu entfalten. Genau diese Perspektive verleiht der Predigt eine ideologiekritische Komponente und bewahrt sie vor der Verzweckung für ideologische Programme, seien diese patriarchalisch, rassistisch, feministisch, gendertheoretisch oder welcher Couleur auch immer.⁹ So wird die Freiheit der Predigt gewahrt.

b) Für eine dienende Grundhaltung ist daher ein gutes Maß an kritischer Selbstreflexion und Differenzsensibilität erforderlich. Kritische Selbstreflexion,

⁹ Aus dieser Perspektive bin ich skeptisch gegenüber Projekten, die auf eine „feministische Homiletik“ zielen. Solche Projekte sind hilfreich, um ideologische Momente der Predigtpraxis zu entlarven, tragen aber konzeptionell in sich selber das Gefährdungspotential, diese durch alternative ideologische Zugänge zu ersetzen. Das zeigt sich ansatzweise dann, wenn gefordert wird, dass biblische Texte...

um die eigenen Prägungen, Intentionen und Machtansprüche zu erkennen und zurückzustellen, und Differenzsensibilität, um die individuellen Unterschiede innerhalb der Gemeinde wahrzunehmen.¹⁰ Die Gemeinde ist nicht eine homogene Gruppe, sondern setzt sich aus Personen zusammen, die sich bezüglich Lebensform und Lebenssituation von der predigenden Person unterscheiden. Es gehört daher zu den Predigtaufgaben, die Vielfalt der Lebenswelten mitzubedenken.

c) Wenn die predigende Person hinter die Predigt zurücktritt, wie steht es dann um deren Authentizität? Ist dem „Ich“ auf der Kanzel eine Absage erteilt? Ich halte es für einen in der Gegenwart überspannten Anspruch, die Qualität der Predigt an der wahrgenommenen Authentizität der predigenden Person zu messen. Dieser Anspruch ist auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen durchaus verstehbar.¹¹ Gerade auf diesem Hintergrund einer auf Authentizität fixierten Kultur scheint mir die Mahnung zur Selbstbescheidung allerdings besonders bedeutsam. Trotzdem verschwindet die predigende Person ja nicht. Im Gegenteil, sie ist präsent, sicht- und hörbar. Kleidung und Sprache, Mimik und Gestik prägen unmittelbar den Predigtprozess. Die Identität der Person hinsichtlich multipler Aspekte wie Rasse, Geschlecht, Alter, Stimme, Größe, Gewicht, Milieu, Bildung, Charakter, Persönlichkeitstyp etc. kann daher homiletisch nicht einfach übergangen werden. Allerdings wäre es zu einseitig, diese individuellen Identitäten primär an der Kategorie von Geschlecht/Gender festzumachen – zu viele für das eigene Selbst- und Fremdbild relevante Faktoren würden dabei ausgeschlossen werden. Vielmehr ist ein kritischer und reflektierter Umgang mit den vielfältigen Facetten der eigenen Person erforderlich. Das „Ich“ auf der Kanzel verschwindet nicht, sondern hat eine der Verkündigung von Jesus Christus dienende Funktion und kann entsprechend

9 ... einer feministisch-theologischen Kritik unterzogen werden und gegebenenfalls auch gegen den Text gepredigt wird, vgl. Sabine Bäucherle / Elisabeth Müller: Auf dem Weg zu einer feministischen Homiletik. Vom Notprogramm für gestresste Predigerinnen zur Feministischen Predigtreihe, in: Renate Jost / Sabine Ahrens (Hg.): Feministische Impulse für den Gottesdienst, Stuttgart 1996, 118–124; Wiebke Köhler: Der Kairos der Predigerin. Überlegungen zur Gestaltung der feministisch-theologischen Predigtpraxis, in: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky (Hg.): Predigen im Plural, Hamburg 2001, 182–194. Die gleiche Kritik ist natürlich auch gegen andere Formen ideologischer Hermeneutik anzubringen.

10 Zu Differenzsensibilität siehe die Anregungen bei Albrecht Grözinger: Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2), Gütersloh 2008, 242–260.

11 Vgl. z. B. die Beschreibung der Gegenwart als „age of authenticity“ bei Charles Taylor: *A secular age*, Cambridge, Mass. 2007, 473–504.

variabel eingesetzt werden.¹² Nicht eine narzisstische Selbstinszenierung ist im Blick auf die Authentizität gefordert, sondern eine von Liebe, Hingabe und Demut gegenüber der Zuhörerschaft geprägte Grundhaltung.

3. „Predige das Wort, stehe dazu, es sei zur Zeit oder zur Unzeit...“ (2Tim 4,2)

Die Predigt hat ihre Zeit, ihren *kairos*. Der *kairos* der Predigt ist dabei nicht von den unmittelbar konkreten Umständen abhängig. Diese mögen gelegen (*eukairōs*) oder ungelegen (*akairōs*) sein, sie mögen eher die Akzeptanz des verkündeten Wortes oder den Widerstand gegen das verkündete Wort begünstigen, sie mögen für die Predigt hinderlich oder förderlich sein. Der *kairos* der Predigt bemisst sich also nicht an ihrer Wirkung, sondern an ihrem Wesen. Das Wesen der Predigt lässt sich an der Verkündigung von Johannes dem Täufer und von Jesus gut erkennen: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Mt 3,2; 4,17). *Die Predigt steht an der Schwelle zwischen altem und neuem Äon*. Sie proklamiert im alten Äon die Wirklichkeit des neuen Äons. Sie kündigt im Vorletzten das Letzte an.

a) Damit hat die Predigt eine markant andere liturgische Funktion und Stellung als die *Doxologie*. Die *Doxologie* ist eine *Vorwegnahme des Eschatons*. Hier verbindet sich die auf Erden versammelte *ecclesia militans* mit dem Lobpreis der Engel und der *ecclesia triumphans*. Deshalb ist in der *Doxologie* prinzipiell jede zwischenmenschliche Trennung überwunden. Alle gemeinsam – Junge und Alte, Männer und Frauen, Sklaven und Herren, Juden und Heiden – stimmen in den kosmischen Lobpreis ein, preisen Gott mit einer Zunge und bekennen, „dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,11). Die *Doxologie* gehört zum neuen Äon und findet daher kein Ende (Offb 5,13). Dort ist die schöpfungsmäßige Bipolarität der Geschlechter nicht mehr relevant („In der Auferstehung heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet,

12 Manfred Josuttis: Der Prediger in der Predigt. Plädoyer für das Ich auf der Kanzel (1974), in: Friedrich Wintzer (Hg.): Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit (Theologische Bücherei. Studienbücher 80), München 1989, 221–234. Zum Verhältnis von biographischem und konfessorischem Ich im Blick auf die Genderthematik siehe die hilfreichen Differenzierungen bei David Plüss, Zwischen biographischem und konfessorischem Ich auf der Kanzel, in: Heike Walz / David Plüss (Hg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1), Wien 2008, 231–234. Plüss reagiert damit auf Becker, die die feministische Identität als konfessorische Kompetenz in den Predigtprozess einzeichnet, Brigitte Becker: Ach wie gut, dass niemand weis! Als Feministin auf der Kanzel, in: Heike Walz / David Plüss (Hg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1), Wien 2008, 216–229.

sondern wie Engel im Himmel sind sie“, Mt 22,30). In der Doxologie wird die rassen-, klassen- und geschlechterübergreifende Einheit in Christus inszeniert (Gal 3,28).

b) Anders die Predigt. Sie gibt es im Eschaton nicht mehr. *Sie setzt die Existenz des alten Äons voraus.* Die prophetische Proklamation des neuen Äons hat ihren Platz an der Schwelle zum alten Äon. Wenn der alte Äon vergangen ist, ist die prophetische Proklamation nicht mehr nötig. Deshalb ist in der Predigt das Eschaton nicht in gleicher Weise präsent wie in der Doxologie. Liturgisch zeigt sich das im unterschiedlichen Kommunikationssetting. In der Predigt adressiert eine dafür aus der Gemeinde bestimmte Person die Gemeinde. Damit ist für die Predigt – anders als bei der Doxologie – eine *Differenz zwischen predigender Person und Gemeinde* konstitutiv. Alle preisen Gott – aber nicht alle predigen. Damit hat die Predigt Anteil an Strukturen des alten Äons, die im Eschaton überwunden werden. Unmündige und Säuglinge haben Anteil an der Doxologie (Mt 21,16), sie haben aber nicht die Aufgabe der Predigt erhalten. Beim Predigen schwingt zwangsläufig und konstitutiv immer ein Paradox mit: *Die Predigt, die das Reich Gottes proklamiert, vermag dieses selber nicht zur Darstellung zu bringen.* Sie inszeniert in der Kommunikationspraxis eine Differenz, deren Überwindung sie gleichzeitig ankündigt. Das ist zwangsläufig gegeben und unabhängig von der predigenden Person. Solange es Predigt gibt, gibt es Christenmenschen, die an der Predigtaufgabe *nicht* teilhaben.

So schließen etwa Kirchen, die ein Universitätsstudium zur Voraussetzung für den Pfarrberuf machen, alle aus, die zu einem solchen Studium nicht in der Lage sind oder es nicht realisiert haben. Kirchen, die nur Männer zum Predigen zulassen, schließen alle Frauen aus. Mir ist keine Kirche bekannt, in denen regelmäßig Menschen predigen, die das in der jeweiligen Kultur übliche Mündigkeitsalter nicht erreicht haben. Damit sind Kinder und Teenager vom Predigen ausgeschlossen. Die Liste könnte problemlos weiter geführt werden.

c) Damit wende ich mich der auch in der „evangelical community“ umstrittenen Frage nach Frauen als Predigerinnen zu. Wie sieht die Lage aus?¹³ In der römisch-katholischen Kirche ist das Predigen grundsätzlich den geweihten

¹³ Auskunft über die weltweite Situation der Frauenordination bietet der Internetauftritt frauenordination-weltweit.org [zuletzt abgerufen 25.6.2018].

Diakonen und Priestern vorbehalten. Laien – Männer und Frauen – können zwar zum Predigen zugelassen werden, nicht aber zur Homilie, der in einer Messfeier integrierten Predigt.¹⁴ Da nur Männer zu Diakonen und Priestern geweiht werden,¹⁵ sind Frauen vom Halten einer Homilie ausgeschlossen. In den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland wurde die Frauenordination in den 1970er und 80er Jahren eingeführt und gesetzlich verankert.¹⁶ Bei den Freikirchen ist die Lage unübersichtlicher. Einige kennen Einschränkungen des Dienstes von Frauen in der Gemeinde,¹⁷ andere haben solche Einschränkungen aufgehoben,¹⁸ oft nach vehementen internen Diskussionen.

Insgesamt ist erkennbar, dass der Einfluss von Frauen auch in evangelischen Freikirchen zugenommen hat¹⁹ und dass der Anteil an Pastorinnen langsam, aber stetig steigt.²⁰

Wenn das Predigen von Frauen eingegrenzt wird, wird das in der Regel *nicht psychologisch* begründet, als seien Frauen weniger geeignet oder weniger begabt,

14 CIC, Can. 766–767.

15 CIC, Can. 1024.

16 Konferenz der Frauenreferate und Gleichstellungsstellen in den Gliedkirchen der EKD / Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, Gleichstellung im geistlichen Amt. Ergänzungsband 1 zum Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2017, <https://www.gender-ekd.de/download/Gleichstellung%20im%20geistlichen%20Amt.pdf> [zuletzt abgerufen am 19.6.2018].

17 Exemplarisch: Die FEG Schweiz nennt 1993 als Einschränkung den Ältestendienst, den Dienst als Predigerin und das Predigen, Freie Evangelische Gemeinden in der Schweiz: Die Frau in der Gemeinde, 2. korrigierte Aufl., 2001. 2007 wurden in einem ergänzenden Papier die Grundpositionen bestätigt, es gab eine vorsichtige Öffnung hin zu einer Mitwirkung von Frauen im Predigtendienst und in Leitungsaufgaben, nicht aber zur Berufung von Frauen als Pastorinnen, Freie Evangelische Gemeinden in der Schweiz: Geistliche Leitung der Gemeinde durch Männer und Frauen. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion, 2007. Die Pfingstmission Schweiz ordiniert nur Männer als Pastoren. Frauen können als Pastoralassistentinnen ordiniert werden, Schweizerische Pfingstmission, Ausbildungsreglement, 2007. Eine Aussage zum Predigen wird nicht gemacht.

18 Exemplarisch: Die Pilgermission St. Chrischona hatte 1993 die Berufung von Frauen als Predigerinnen noch ausgeschlossen, 2007 sich teilweise dafür geöffnet, Pilgermission St. Chrischona: Der Dienst der Frau in der Gemeinde. Fragen um die Stellung der Frau in den Chrischona-Gemeinden, 2007 [zuletzt abgerufen am 20.6.2018]. 2017 hat Chrischona sämtliche Einschränkungen aufgehoben und Frauen zu allen Diensten und Ämtern zugelassen. Chrischona hat dazu meines Wissens kein eigenes Paper verfasst, sondern sich der Position einer Publikation einer Masterarbeit eines Chrischona-Regionalleiters angeschlossen, Christian Haslebacher: Yes, She Can! Die Rolle der Frau in der Gemeinde. Ein bibelfestes Plädoyer, Basel 2016. Vgl. Peter Gloor: Wir brauchen eine Vielfalt von Gemeinden, Chrischona Panorama, Nr. 1 (2017), 18–20.

19 Barna Group: Christian woman today, Culture & Media, 13.8.2012, <https://www.barna.com/research/christian-women-today> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018].

20 Halee Gray Scott: Female pastors are on the rise, Christianity Today, 26.2.2017, <https://www.christianitytoday.com/women/2017/february/study-female-pastors-are-on-rise.html> [zuletzt abgerufen am 25.6.2018].

sondern *strukturell*, indem auf eine „göttliche Ordnung“ verwiesen wird.²¹ Es geht dann um Gehorsam gegenüber dem in der Heiligen Schrift offenbarten Willen Gottes auch in Bereichen der strukturellen Ordnung des kirchlichen Lebens.²² Mir scheint das insofern bedeutsam zu sein, als dass hier nicht essentialistisch von Geschlechtsidentitäten her argumentiert wird, sondern *ordnungs*politisch. Im Hinblick auf die oben entfaltete These, dass die Predigt an den Strukturen des alten Äons teilhat, ist eine solche Argumentation mit ihren Verweisen auf Schöpfungsordnung und Sündenfall durchaus nachvollziehbar. Es handelt sich um eine Ordnung im Vorletzten der Predigt, nicht im Letzten des Eschaton. Auch wenn Vertreter einer solchen Position das nur am Rande reflektieren, weist eine solche sich am „alten Äon“ orientierende ordnungspolitische Argumentation implizit und prinzipiell über sich selber hinaus auf den „neuen Äon“, also auf eschatologische und pneumatologische Aspekte. Das würde dann in der Konsequenz bedeuten, dass auch hinsichtlich der Beteiligung von Frauen am Predigen alternative Einschätzungen möglich sein müssten.

4. „Es sind verschiedene Gaben...“ (1Kor 12,4)

Es ist nicht zufällig, dass pfingstlich-charismatische Bewegungen²³ zu manchen Entgrenzungen im Blick auf Geschlechterrollen, sozialen Status und Rassen geführt haben. Im Hintergrund steht die Erfahrung, dass das Wirken des Heiligen Geistes sowohl die individuelle Vielfalt als auch die Einheit der Kirche begründet: „*Es sind verschiedene Gaben, aber es ist ein Geist*“ (1Kor 12,4).

a) Männer und Frauen, Alte und Junge sind geistbegabt und haben Anteil an göttlich inspirierter Kommunikation (Apg 2,17–18). Unter den vielfältigen vom Geist gewirkten Charismen werden explizit solche aufgeführt, die mit verbalen Kommunikationsprozessen zu tun haben (Röm 12, 1Kor 12–14): prophezeien (*prophēteuō*), lehren (*didaskō*), ermahnen/trösten (*parakaleō*),

21 Armin Mauerhofer: Jesus – Mitte jeder Predigt. Christozentrische Auslegungspredigt, Hammerbrücke 2010, 58.

22 Helge Stadelmann: Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen – der Bibel vertrauen, Hammerbrücke 2005, 327–356. „Nicht etwa die besseren Fähigkeiten des Mannes sind der Grund [für das Lehr- und Leitungsverbot für die Frau]; auch nicht eine vermeintlich größere Anfälligkeit der Frau für Verführung. Sondern der souveräne Wille Gottes, wie er sich in der schöpfungsmäßigen Zuordnung von Mann und Frau äußert“ (354).

23 Walter J. Hollenweger: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen, Göttingen 1997; Peter Zimmerling: Charismatische Bewegungen (UTB 3199), Göttingen 2009.

Weisheitswort (*logos sophias*), Erkenntniswort (*logos gnōseōs*), Glossolie (*lalōn glōssē*), Auslegung der Glossolie (*hermēneia glōssōn*). Auch sonst wird die Kommunikation des Evangeliums mit vielfältigen Worten beschrieben: öffentlich bekanntmachen (*kēryssō*, z. B. Mk 16,15), bezeugen (*martyreō*, z. B. 1Joh 1,2), sich unterhalten (*homileō*, z. B. Apg 20,22), gute Nachricht überbringen (*euangelizō*, z. B. Eph 3,8). Meines Erachtens hat in der historischen Entwicklung die Konzentration dieser unterschiedlichen Charismen und vielfältiger Kommunikationsformen auf *eine* Form (die „Predigt“) durch *einen* Amtsträger (den „Pfarrer“) zu Einseitigkeiten geführt, die von feministischer Seite her zu Recht kritisiert werden. Die in diesem Zusammenhang ergehende Forderung nach einer Vielfalt beim Predigen²⁴ kann ich nur unterstreichen. Die Vielfalt ergibt sich dabei einerseits aus der Vielfalt der biblischen Texte²⁵ und andererseits aus der individuellen Vielfalt der predigenden und hörenden Personen. Eine pneumatologisch-charismatische Begründung solcher Vielfalt zielt dann nicht einfach auf neue personelle und geschlechtergerechte Besetzung innerhalb bestehender Strukturen, sondern würde bedingen, in der kirchlichen Praxis eine Pluralisierung der Kommunikationsformen anzustreben sowie sich von der Fixierung auf *ein* Amt zu lösen.²⁶ Solche strukturellen und institutionellen Flexibilisierungen würden es ermöglichen, dass Männer und Frauen ihre vielfältigen und unterschiedlichen Begabungen einbringen zum Wohl des Aufbaus der christlichen Gemeinde (*oikodomē*). Die Einheit der Kirche besteht dann nicht in der Vereinheitlichung von Amt und Predigt, sondern in der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott als der Quelle des Glaubens und des Lebens (1Kor 12,4–6; Eph 4,3–6).

b) Eine pneumatologische Dimension bricht verkrustete Geschlechterrollen und -stereotypen auf. Die Entlarvung solcher Rollenfixierungen ist dabei notwendig, aber nicht hinreichend. Mir scheint das *Charisma-Konzept* hervorragend geeignet zu sein, um sowohl die Vielfalt der individuellen Lebensgestaltung als auch die Zusammengehörigkeit, die gegenseitige Ergänzung und die

24 So z. B. bei Isolde Meinhard: Ideologie und Imagination im Predigtprozess. Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie (Arbeiten zur praktischen Theologie 24), Leipzig 2003, 88.

25 Unterschiedliche homiletische Ansätze – narrative, dramaturgische, politische, poetische – lassen sich auch als Rezeption unterschiedlicher biblischer Textgattungen verstehen. Die Vielfalt des Predigens besteht dann unter anderem auch darin, der spezifischen Eigenart des biblischen Predigttextes gerecht zu werden. Auch die Pluralität der biblischen Texte lässt sich unter dem Gesichtspunkt der Inspiration als pneumatologische Pluralität verstehen.

26 Bernd Wannenwetsch: Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger, Stuttgart 1997, 170–184.

Einheit im „Leib Christi“ zu begründen. Im Unterschied zum Gender-Konzept ist das Charisma-Konzept breiter angelegt. Weil dabei die Vielfalt nicht in der Geschlechtsidentität festgemacht wird, ist das Charisma-Konzept auch mit einem bipolaren Verständnis von Geschlecht vermittelbar. Allerdings ist dabei kritisch zu hinterfragen, wenn kulturell-historische Geschlechterrollen als gottgewollt fixiert werden – so z. B., wenn die Rolle des Mannes dem öffentlichen Raum zugewiesen wird und die Rolle der Frau dem privaten Raum. Solche eindeutigen Zuweisungen laufen einer charismatischen Pluralisierung entgegen.

5. Fazit

Gendertheoretische Perspektiven dienen der *Entdeckung* hilfreicher Aspekte des Predigens, sind aber meines Erachtens in ihrer einseitigen Fixierung auf die Gender-Kategorie für die *Begründung* des Predigens unzureichend. Anhand einiger Aspekte wurde das deutlich:

a) Es ist die *Herrschaft Christi*, welche implizite Machtansprüche der predigenden Person relativiert und zu einer dienenden Grundhaltung gegenüber der Gemeinde verpflichtet.

b) Es ist das Paradox, dass die *Predigt auf eine eschatologische Wirklichkeit verweist, diese aber nicht inszenieren kann*, welches eine Eingrenzung des Predigtendienstes auf bestimmte Menschen erfordert. Aus dieser zwangsläufigen Teilhabe der Predigt an Strukturen des alten Äons lässt sich am ehesten ableiten, weshalb der Predigtendienst Männern vorbehalten ist. Gleichzeitig verweist die Predigt auf die Doxologie als derjenigen liturgischen Praxis, in der, anders als in der Predigt, eschatologische Wirklichkeit bereits inszeniert werden kann, indem alle gemeinsam in den himmlischen Lobpreis einstimmen.

c) Es ist das *Wirken des Heiligen Geistes*, das die Vielfalt des Predigens begründet. Charismatische Pluralität führt zu einer Erweiterung der Kommunikationsformen, zu einer Relativierung etablierter Amtsstrukturen und zum Aufbrechen fixierter Geschlechterrollen. Die charismatische Begabung erfolgt jenseits geschlechtsspezifischer Aufgabenteilungen. Eine stimmige

Umsetzung in der kirchlichen Praxis erfordert dann nicht nur für das Predigen, sondern für alle Aspekte des kirchlichen Lebens eine charismatisch orientierte Gemeindeaufbaukonzeption.

Allen diesen Linien gemeinsam ist eine Selbstbescheidung der predigenden Person. Das erinnert mich an die Darstellung des Täufers auf dem Isenheimer Altar, der mit überlangem Zeigefinger auf den verweist, um den es geht: *Illum oportet crescere me autem minui* – „Jener muss größer werden, ich aber geringer“ (Joh 3,30).

Replik auf Stefan Schweyer

David Plüss

Biographische Situierung

Kollege Stefan Schweyer beginnt seinen Beitrag über die Genderfrage in der Homiletik aus freikirchlicher Sicht mit einer biographischen Situierung. Damit klärt er die hermeneutischen Voraussetzungen seiner Ausführungen und verdeutlicht zugleich die zentrale Bedeutung individueller und sozialer Prägungen sowohl für die Geschlechterthematik wie für die theologische Deutung und Reflexion derselben. Dieser Einstieg ist bemerkenswert. Denkbar wäre auch eine biblische und dogmatische Grundlegung gewesen, die die Thematik zunächst vermeintlich sachlich abhandelte. Schweyer geht mit guten Gründen anders vor. Er ist sich seiner Perspektivität bewusst. Sie stellt gewissermassen das Vorzeichen vor der Klammer dar.

Jedoch ist zu fragen, ob er die Funktion dieses Vorzeichens im Folgenden konsequent in Rechnung stellt. Was folgte aus einer ganz anderen Prägung? In welchem Verhältnis stehen die biblischen Begründungsfiguren zu den biographischen Voraussetzungen? Diese Frage scheint mir wesentlich und im Beitrag selber nicht geklärt.

Die Deklaration der Bedeutungslosigkeit der Gendertheorie für die eigene Herkunft und kirchliche Prägung, für das Zusammenleben mit seiner Frau, für die eigene Spiritualität und Theologie ist hilfreich. Zwei Fragen schließen sich hier indes an: Ist es sachgemäss, die Theologie in eine Reihe zu stellen mit sozialer Prägung, alltäglichem Verhalten und Frömmigkeit? Stellt die Theologie als solche nicht eine reflexive Kategorie dar, die sich zu ihren eigenen Voraussetzungen in ein begründetes Verhältnis setzt? Ist die theologische Einstellung zu Fragen des Geschlechts biographisch gewachsen und darum keiner weiteren Befragung zugänglich?

Ein weiterer Punkt bedarf meines Erachtens der Vertiefung: Dass die Gendertheorie in Schweyers Leben und Theologietreiben keine Rolle spielt, heisst meines Erachtens keineswegs, dass sie darin keine Relevanz hätte. Im Gegenteil: Wenn es in der Geschlechterforschung im Wesentlichen darum geht, stereotype und viele Menschen einengende und beschädigende Alltagstheorien

über die Eigenschaften von Männern und Frauen zu dekonstruieren und über sich selbst aufzuklären, so stellt Schweyers biographische Prägung einen Gegenstand dar, der geradezu nach Dekonstruktion und Aufklärung verlangt: Welche Rollenbilder von Predigerinnen und Ältesten, von Ehefrauen und ledigen Männern, von männlichen Jugendlichen und betagten Frauen sind im freikirchlichen Milieu im Schwange? Ist nicht davon auszugehen, dass auch in freikirchlichen Gemeinden und in Schweyers Seminarsitzungen Geschlecht in großer Vielfalt präsent, Tag für Tag dekonstruiert, neu ausgehandelt und inszeniert wird? Meist nicht explizit, aber subkutan. Was führt dazu, dass Schweyer diese Konstruktionen und Transformationen weder auffallen noch als problematisch in Erscheinung treten? Damit sind wir bei einer weiteren Frage angelangt.

Geschlecht und freikirchliches Milieu

Schweyers Ausführungen verdeutlichen, dass Geschlecht im freikirchlichen Milieu derzeit sehr wohl ein zentrales, theologisch debattiertes und auch umstrittenes Thema ist: Welche Aufgaben sollen Frauen, welche Männern übernehmen? Dürfen Frauen predigen und eine Gemeinde leiten? An solchen Fragen brechen Gemeinden bekanntlich noch immer auseinander. In der evangelikalen Theologie scheint sich ein gewisser Konsens in Bezug auf eine komplementäre Zuordnung der Geschlechter abzuzeichnen: Frauen und Männer sind andersartig, aber gleichwertig. In der Ehe ergänzen sie sich in idealer Weise. Was heißt dies nun genau für die Predigt? Was heißt es für die Aufgabe der Gemeindeleitung durch die Predigt? Und was ist, wenn das Modell der Komplementarität und den damit verbundenen Zuschreibungen zu den beiden Geschlechtern nicht aufgeht?

Predigt als Dienst, nicht als Herrschaft

Schweyer versteht – ausgehend von 2 Kor 4,5 – die Predigt als Dienst und delegitimiert jegliche Machtansprüche des Predigers. Er kritisiert auch eine Überbetonung der Authentizität in der Predigt. In beiden Punkten stimme ich Schweyer zu, wobei mir wichtig ist anzufügen, dass die Betonung des Dienstcharakters nicht davor schützt, diesen Dienst in manipulativer Weise auszuüben.

Warum nur Männer predigen dürfen

Im dritten Abschnitt begründet Schweyer die in vielen Kirchen und Gemeinden gängige Beschränkung des Predigtendienstes auf bestimmte Personen: auf geweihte Amtsträger in der römisch-katholischen Kirche, auf ordinierte Theologen in reformierten Kirchen oder auf Männer in vielen Freikirchen. Die Begründung schillert zwischen beschreibender Rekonstruktion und eigener (normativer) Position. Dass alle Kirchen und Gemeinden das Amt der öffentlichen Verkündigung auf eine bestimmte Gruppe von Personen einschränken, ist evident. Diese Beschränkung erfolgt indes aus unterschiedlichen theologischen und pragmatischen Gründen. Interessant und diskussionswürdig ist Schweyers Begründung. Die Predigt ist für ihn ein Vollzug auf der Schwelle zwischen altem und neuem Äon. Oder genauer: Sie wird im alten Äon vollzogen und verweist wie der überlange Zeigfinger des Johannes auf Matthias Grünewalds Isenheimer Altar auf Christus als Erstgeburt der neuen Schöpfung. Hienieden und für die Predigt gelten bestimmte Ordnungen, die biblisch begründet sind und sich auf Männer und Frauen beziehen. In Anmerkung 22 wird Helge Stadelmann zitiert, der den Ausschluss von Frauen aus dem Predigtamt umstandslos mit dem «souveränen Willen Gottes» begründet. Diese Begründung wird von Schweyer weder kommentiert noch widerspricht er ihr. Ordnungstheologische Begründungen bestimmter – antiker, mittelalterlich-patriarchaler oder neuzeitlich-bürgerlicher – Geschlechterkonzepte und -verhältnisse gehören zum Grundbestand protestantischer Theologie und werden bis heute vertreten. Allerdings sind sie seit langem in die Kritik geraten und es wird ihnen heftig widersprochen. Diesen Widerspruch oder zumindest eine abwägende Diskussion vermisste ich bei Schweyer. Seine Ausführungen legen nahe, dass er ihnen mit Vorbehalten zustimmt.

Hier schließen sich einige Fragen an: Gilt der Verkündigungsauftrag aus Mt 28,20 nicht allen Getauften? Sollen nicht alle Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu, Frauen und Männer, «allen Völkern» mit Worten und mit Werken das Evangelium verkünden? Und was spricht dagegen, dass sie dies auch im Rahmen gottesdienstlicher Versammlungen tun? Jedenfalls kennt Paulus etwa in 1 Kor 14,26 keine geschlechtsbezogenen Restriktionen. Alle können und sollen sie «einen Psalm, eine Lehre, eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Auslegung» einbringen. Zwar soll alles ordentlich geschehen. Aber diese liturgische Ordnung bezieht sich keineswegs auf die Geschlechter.

Die in der Folge in der Alten Kirche, in der mittelalterlichen Papstkirche und

im neuzeitlichen Protestantismus etablierten Geschlechterordnungen in Bezug auf Predigt und kirchliche Ämter wurden zwar immer wieder biblisch und theologisch begründet. Aber es gibt meines Erachtens gute biblische und theologische Gründe, diese Begründungen ideologiekritisch zu hinterfragen bzw. zu widerlegen.

Anregend finde ich die Unterscheidung zwischen Predigt und Doxologie, wobei Schweyer die Doxologie dem Eschaton zuweist, wo die restriktiven Geschlechterordnungen aufgehoben seien. Sie erklärt die unterschiedlichen Geschlechter-Regime bezüglich Predigt und Lobpreis in vielen Freikirchen. Indes ist auch hier zu fragen, ob diese kategorische Unterscheidung einer eingehenden Prüfung standhalte. Haben nicht viele Predigten doxologische Anteile oder eine doxologische 'Ladung'? Ich bestreite, dass «die Predigt, die das Reich Gottes proklamiert, [] dieses selber nicht zur Darstellung zu bringen» vermag. Auch und gerade die Predigt ist eine Form des darstellenden Handelns, um mit Friedrich Schleiermacher zu sprechen. Wenn der Engel den Hirten verkündet: «Fürchtet euch nicht! Denn seht, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird: Euch wurde heute der Retter geboren!», so ist diese Predigt, die als Mutter und Muster aller Predigten gelten kann, durchaus doxologisch gestimmt und durchdringt alle etablierten Geschlechterordnungen.

6. Seelsorge

**Welche Bedeutung hat die Genderforschung
- insbesondere die Erforschung
geschlechtsspezifischer Zuschreibungen -
für die Seelsorge?**

Im Disput:

Dr. Katja Dubiski
Prof. Dr. Peter Zimmerling

Seelsorge – gendersensibel, weil menschenfreundlich. Zum Zusammenhang von Genderforschung, psychologischer Theorie und seelsorgerlicher Praxis

1. Seelsorge und Genderforschung?

Gender ist eine Dimension menschlicher Kommunikation und Lebensführung, welche das Dasein in unserer Gesellschaft ganz entscheidend prägt – dies gilt auch für sehr persönliche Lebensbereiche und Fragestellungen, wie sie in der Seelsorge zur Sprache kommen. Diese Prägung ist häufig implizit und unbewusst, was den Bedarf wissenschaftlicher Reflexion erhöht.

Dass und inwiefern Theorie und Praxis der Seelsorge gerade von der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit geschlechtsspezifischen Zuschreibungen profitieren, wird nachfolgend in zweierlei Hinsicht dargestellt: Zum einen im Anschluss an die Rezeption psychologischer und psychotherapeutischer Forschung in der Poimenik seit der frühen Seelsorgebewegung. Zum anderen im Hinblick auf Aspekte der Praxis, für die Genderforschung einen Zugewinn bedeutet. Beide Argumentationsgänge – der theoretische sowie der praktische – münden in ein abschließendes Fazit.

Den Ausgangspunkt für die Argumentation bildet dabei ein Verständnis von Seelsorge als Begleitung und damit die Unterscheidung von Seelsorge und Psychotherapie.¹ Denn anders als Psychotherapie ist Seelsorge mit *allen* Bereichen

¹ Vgl. dazu ausführlich Katja Dubiski: Seelsorge und Kognitive Verhaltenstherapie. Plädoyer für eine psychologisch informierte Seelsorge (APrTh 69), Leipzig, 2017, 301-303.

des Lebens und mit der *ganzen* Bandbreite an Emotionen befasst – mit Geburt und Tod, mit Krankheit, Arbeit, Einsamkeit, Dankbarkeit und Sinn- und Lösungssuche und vielem mehr. Vor allem aber ist der Kontext der Seelsorge ein anderer als der der Psychotherapie: Seelsorge bewegt sich im Bereich religiöser Kommunikation und unterliegt damit nicht den Bedingungen des Gesundheitssystems.² Wo sie beratende Funktion einnimmt, erweist es sich für Seelsorge allerdings seit langem als hilfreich, auf psychologische Theorien bzw. psychotherapeutische Methoden zu rekurrieren.

Deshalb soll nun zunächst der Vergleich verschiedener psychologischer Paradigmen zeigen, wie Genderforschung zur Weiterentwicklung der Seelsorgetheorie beiträgt.

2. Theoretisches: Gender in psychologischen Paradigmen

Die Frage nach dem Geschlecht wird in der Psychologie vor allem im Rahmen der „Persönlichkeitspsychologie“ erforscht. Diese zählt in der Psychologie zur Grundlagenforschung und erhält in den verschiedenen Anwendungsfächern praktische Bedeutung, z. B. in der Klinischen Psychologie und der damit verbundenen Psychotherapieforschung. Auf diese Weise nehmen persönlichkeitspsychologische Ansätze auch auf all jene Seelsorgetheorien Einfluss, die explizit oder implizit psychologische bzw. psychotherapeutische Konzeptionen rezipieren. Vier Forschungsrichtungen der Persönlichkeitspsychologie werden hier deshalb im Hinblick auf Geschlecht kurz vorgestellt.³

Die deutschsprachige Seelsorgetheorie wird in ihrer Rezeption psychologischer Theorien und Methoden bis heute entscheidend von *psychoanalytischen Konzeptionen* geprägt. In ihrem Zentrum steht die Annahme eines Unbewussten, das Einfluss auf Gefühle und Verhalten von Menschen nimmt. Dass und wie die Ausführungen der Theorie – über die geschlechterunabhängige

2 Vgl. Isolda Karle: Was ist Seelsorge? Eine professionstheoretische Betrachtung, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hg.): Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 36-50, hier 39 f.

3 Inhaltlich beruht die folgende Darstellung – außer dem Abschnitt zu psychoanalytischen Konzeptionen – auf der Analyse psychologischer Konzeptionen in Anna Sieben: Geschlecht und Sexualität in klassischen psychologischen Theorien. Eine historisch-systematische Untersuchung (Schriftenreihe Kultur, Gesellschaft, Psyche. Sozial- und kulturwissenschaftliche Studien 3), Bochum 2014. Im Bereich der Seelsorge findet sich eine Zusammenstellung psychologischer Ansätze im Hinblick auf Gender auch bei Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker: Flügel trotz allem: feministische Seelsorge und Beratung. Konzeption – Methoden – Biographien, Gütersloh 1998, 58-85 und David Kuratle/Christoph Morgenthaler: Männerseelsorge. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis, Stuttgart 2015, 90 f.

Grundannahme hinaus – auch geschlechterbezogene Thesen mit ins Spiel bringen, wurde bereits vielfach und immer wieder auch kritisch analysiert. Vor allem aufgrund des Ödipus-Mythos, mit Hilfe dessen Sigmund Freud die Entwicklung der Geschlechtsidentität erklärt, verläuft diese für Jungen und Mädchen unterschiedlich und zeitigt vor allem für die Mädchen negative Konsequenzen.⁴ Psychoanalytikerinnen wie Nancy Chodorow kritisieren dies, behalten aber in ihrer feministischen Revision psychoanalytischer Konzeption die Grundannahme einer dichotomen Geschlechterordnung bei.⁵ Deshalb unterschätzen sie u. a. die „Differenzen *innerhalb* der Frauen- und Männergruppe“⁶, wie Isolde Karle in ihrer „Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre“⁷ festhält, und bestärken dadurch letztlich Geschlechterstereotypen.

Neben der Psychoanalyse sind vor allem Konzeptionen der *Humanistischen Psychologie* für die Seelsorgetheorie und -praxis von Bedeutung. Deren Vertreter Abraham Maslow und Carl Rogers sprechen Menschen ganz grundsätzlich „Kreativität, das Potenzial zur Selbstverwirklichung und zur Orientierung des eigenen Handelns und Lebens an Werten“⁸ zu. Aus Sicht der feministischen Seelsorge bei Ursula Riedel-Pfäfflin und Julia Strecker sind die Auswirkungen humanistischer Annahmen für das konkrete seelsorgerliche Vorgehen zunächst positiv, „weil sie das Interesse an den Gefühlen Einzelner betonten, eine positive Sicht des Menschen und einen mehr egalitären Therapieansatz vertraten“⁹. Kritisch ist zugleich genau dieser Fokus auf das Individuum, der gesellschaftliche Bedingungen v.a. für Frauen außer Acht lässt.¹⁰ Vor allem aber erscheint das „Selbst“, das sich laut Humanistischer Psychologie verwirklichen soll, „zumindest teilweise als biologisch“¹¹ bestimmt und damit tendenziell an eine dichotome Geschlechterordnung geknüpft. Für Seelsorge, die auf humanistisch-psychologische Konzeptionen zurückgreift, stellt sich dementsprechend die

4 Dabei spielt v. a. der Penisneid die entscheidende Rolle, durch den „die traditionelle Frauenrolle als Mutter, als passives Objekt und defizitäres Wesen grundlegend für die normale, gesunde Entwicklung der Frau gekennzeichnet“ (Riedel-Pfäfflin/Strecker 1998, 66) ist.

5 Vgl. Nancy Chodorow: *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*, München 1985.

6 Isolde Karle: *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen-Vluyn 1996, 173 [Hervorhebung im Original]. Zur Darstellung feministischer Psychoanalysekritik vgl. a. a. O., 166-173, 193-205.

7 So der Untertitel der einschlägigen Monographie (vgl. Anm. 6).

8 Sieben 2014, 225.

9 Riedel-Pfäfflin/Strecker 1998, 59.

10 Vgl. a. a. O., 60.

11 Sieben 2014, 238.

Herausforderung, sich Rechenschaft darüber abzulegen, welche Vorstellung eines „Selbst“ aus theologischer Perspektive sinnvoll vertretbar ist.

Im Unterschied zur Psychoanalyse ebenso wie zur Humanistischen Psychologie ermöglichen es *lerntheoretische Ansätze*, in Bezug auf Geschlecht weniger von angeborenen Tendenzen als von erlernten Verhaltensweisen auszugehen. So betonten bereits frühe behavioristische Forscher wie John B. Watson, dass „mütterliche Reaktionen [...] nicht angeboren“¹² seien oder wie Burrhus F. Skinner, dass Persönlichkeit und Selbst nicht als angeboren, sondern als „Verhaltensrepertoires“¹³ zu verstehen seien. An anderen Aussagen derselben Autoren zeigt sich jedoch, dass sie diese theoriekonformen Aussagen nicht konsequent zu Ende dachten. So schreibt Watson in Bezug auf Sexualität, dass weibliche Erregung „diffuser, passiver und schwächer“¹⁴ sei. Wie in keinem der beiden bisher genannten Paradigmen zeigt sich hier also besonders deutlich der Bruch zwischen den theoretischen Grundthesen und den zeitgleich geäußerten Geschlechterstereotypen. In der Poimenik werden lerntheoretische Konzeptionen aus unterschiedlichen Gründen weitestgehend abgelehnt, sodass sie auch hinsichtlich des Themas Geschlecht für die Seelsorgetheorie und -praxis bislang nicht reflektiert wurden. Die Theorien allerdings böten Anknüpfungspunkte für die Reflexion von seelsorgerlichen Verhaltensweisen, z. B. im Sinne einer Verstärkung geschlechtsbezogen (nicht-)stereotyper Verhaltens- und Denkweisen.¹⁵

Eigenschaftstheoretiker der Persönlichkeitspsychologie schließlich gehen von Eigenschaften bzw. Eigenschaftsgruppen bei Menschen aus, anhand derer sich Verhalten erklären und vorhersagen lassen kann.¹⁶ Dementsprechend benennt Hans Jürgen Eysenck zahlreiche Unterschiede zwischen den Geschlechtern

12 A. a. O., 191.

13 A. a. O., 208.

14 A. a. O., 189.

15 Als – in den folgenden Beispielen freilich nicht speziell auf Genderfragen bezogene – „Verstärker“ in der seelsorgerlichen Gesprächsführung nannte schon Joachim Scharfenberg u. a. „vermehrte Aufmerksamkeit“ (Joachim Scharfenberg: *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen 1972, 114) und später Michael Klessmann u. a. „Kopfnicken, Augenbrauen hochziehen“ (Michael Klessmann: *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn ⁵2014, 450).

16 Vgl. Alois Angleitner/Rainer Riemann: *Eigenschaftstheoretische Ansätze*, in: Hannelore Weber/Thomas Rammsayer (Hg.): *Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und Differentiellen Psychologie*, Göttingen u. a. 2005, 93-103, hier 93.

hinsichtlich Persönlichkeit, Intelligenz und Sexualpräferenzen, die für ihn letztlich biologisch bedingt sind.¹⁷ Anna Sieben analysiert präzise, wie Methodik (z. B. unterschiedliche Fragen für Männer und Frauen) und Ergebnisdarstellung (z. B. die Auslassung unpassend erscheinender Ergebnisse) die von Eysenck erhobenen empirischen Daten zugunsten seiner Ausgangsthese von angeborenen Geschlechterunterschieden verzerren.¹⁸ Aktuelle Lehrbücher der Persönlichkeitspsychologie formulieren differenzierter, was Geschlechterunterschiede angeht.¹⁹ Letztlich setzen jedoch bei allen Differenzen im Detail auch Gerhard Stemmler et al. (2011) und Jens Asendorpf (2007) auf eine ähnliche und nicht empirisch belegte Grundannahme: Im Hinblick auf Geschlechterunterschiede gehen sie von „dichotom konzipierten“²⁰ Genen bzw. Chromosomen aus, die über Hormone die Psyche und somit schließlich das Verhalten beeinflussen.²¹ In einer Art Zirkelschluss bindet diese Grundannahme alle empirischen Daten in eine Argumentationslogik ein, welche Unterschiede zwischen den Geschlechtern dann wiederum legitimiert.²² Insgesamt zeigt sich, dass vor allem *Unterschiede* zwischen den Geschlechtern erforscht und publiziert werden.²³ Auch in der Präsentation der Ergebnisse dominiert die Darstellung von bipolaren Unterschieden – wodurch diese dann den zuvor gemachten, nicht empirisch begründeten Vorannahmen bzw. Ausgangsthesen entspricht. Dies ist besonders deshalb interessant, weil „durch die breite Anerkennung des quantitativen Paradigmas [...] Ergebnisse, die auf dieser Art von Laborforschung beruhen, oft besondere politische Durchschlagskraft“²⁴ haben. Dies gilt für die Rezeption in Wissenschaft und Öffentlichkeit – und damit auch für die Seelsorge.²⁵

Über die Bezugnahme auf einzelne empirische Studien der eigenschaftstheoretischen Psychologie nehmen nicht nur die „gefundenen“

17 Vgl. Sieben 2014, 281 f., 289.

18 Vgl. a. a. O., 292-298.

19 Vgl. a. a. O., 334.

20 A. a. O., 327.

21 Vgl. a. a. O., 331.

22 Vgl. a. a. O., 306 f.

23 Vgl. a. a. O., 317 f. Ähnliches gilt für Sozialisationstheorien (vgl. Karle 1996, 174).

24 Anna Sieben/Julia Scholz: (Queer-)Feministische Psychologien. Eine Einführung, Gießen 2012, 118.

25 Die wohl bekanntesten „Geschlechterunterschiede“ sind Unterschiede in verbalen Fähigkeiten, in der Fähigkeit zur mentalen Rotation sowie in der pränatalen motorischen Aktivität – zur Problematik der Deutung entsprechender Daten vgl. Sieben 2014, 330 f.

Geschlechterunterschiede, sondern auch ihre letztlich unbegründeten Vorannahmen Raum in der Seelsorge ein.

Insgesamt ergibt sich, dass die im Detail unterschiedlichen Annahmen im Hinblick auf Geschlecht häufig nicht explizit benannt werden, sondern eher implizit durch die Argumentations- und Darstellungsweise zum Tragen kommen. Ohne explizite Reflexion übernommen, gewinnen sie so über die Rezeption in der Poimenik Einfluss auch auf die praktisch-theologische Theorie und kirchliche Praxis.²⁶ Die Genderforschung kann also aufklärende Funktion gerade für beratende Seelsorge einnehmen: Sie macht deutlich, dass jede (psychologische oder auf Psychologie rekurrierende) seelsorgerliche Theorie auf ihre Weise teilhat am Konstruktionsprozess „Geschlecht“ und schärft den Blick für Implikationen und Konsequenzen entsprechender Thesen in Theorie und Praxis. Vor allem aber gelingt es ihr durch ihre konstruktivistische Grundausrichtung, Geschlechtlichkeit als „*lebenslang andauernde* Interaktionsarbeit“²⁷ zu konzipieren und damit die gedanklichen Sackgassen der genannten psychologischen Modelle zu vermeiden, die – auf ihre je spezifische Art – letztlich vor allem das erklären und/oder empirisch nachweisen, was sie bereits zu Anfang voraussetzen: eine (mehr oder weniger) stereotyp konnotierte letztlich biologisch bedingte dichotome Geschlechterordnung von Frau und Mann.

3. Praktisches: Gender-Aspekte in seelsorgerlicher Praxis

Neben den theoretischen Aspekten kommt der Genderforschung auch Bedeutung für die Seelsorge*praxis* zu. Hier sind zwei Ebenen zu unterscheiden.

Dies ist zum einen die im Gespräch eher *implizite* und damit umso wirkmächtigere Ebene der Wahrnehmung.²⁸ Denn „Seelsorge ist selbst eine Form des ‚doing gender‘.“²⁹ Eine Reflexion eigener Stereotypen, Idealvorstellungen und Rollenbilder usw. von Seelsorgenden bildet dabei die notwendige

26 Dies betrifft Gespräche zu den verschiedensten Themen, z. B. Familie/Erziehung, Partnerschaft, Beruf/Karriere.

27 Karle 1996, 195.

28 Im Kontext von Leiblichkeit in der Seelsorge kommt Karle zum gleichen Schluss: „*Gendersensibilität* bezieht sich zunächst und vor allem auf eine Wahrnehmungskompetenz, die meist indirekt und implizit in die Gesprächsführung einfließt.“ (Isolde Karle: *Liebe in der Moderne*, 69 [Hervorhebung im Original]).

29 Morgenthaler 2017, 116. Vgl. auch Kuratle/Morgenthaler 2015, 48.

Voraussetzung für eine reflektierte Wahrnehmung des Gegenübers.³⁰ Eine solche reflektierte und damit gendersensible Haltung verändert das Wahrnehmungs- und Handlungsrepertoire von Seelsorgenden ganz grundsätzlich. Wenn man dies im Sinne erweiterter Freiheit für Seelsorgende wie Ratsuchende versteht und handhabt, dann hat gendersensible Seelsorge ganz grundsätzlich emanzipatorischen Charakter.³¹

Selbstverständlich wäre es allerdings eine Illusion anzunehmen, „dass mit der Dekonstruktion der Geschlechterbilder bereits die große Freiheit im Spiel mit der eigenen Rolle und vielfältigen intersubjektiven Möglichkeiten begonnen habe“³². Vielmehr gilt es, sich bewusst zu machen, dass das bloße Wissen um die soziale Bedingtheit von Geschlecht nicht zu dessen völliger Veränderung oder gar Auflösung führt, sondern ein „undoing gender‘ [...] insofern nur begrenzt vorstellbar“³³ ist. Wer allerdings davon ausgeht, dass das soziale Geschlecht nicht ontologisch zu verstehen ist, öffnet sich zumindest einer Veränderbarkeit von Gender jenseits vorgegebener Muster.³⁴

Neben dieser impliziten (Meta-)Ebene kann Gender auch *explizit* – und hier sind wir beim zweiten Punkt – zum Thema werden. Dies gilt besonders für Gespräche mit beratendem Charakter. David Kuratle und Christoph Morgenthaler sehen hier die Möglichkeit, „die genderspezifische Einfärbung eines thematischen Lebensbereichs“³⁵ im Gespräch zu erarbeiten. Dazu schlagen sie u. a. folgende Frage vor: „Hat dieses Thema, an dem wir gerade sind, auch etwas mir Ihrem Verständnis von Mannsein zu tun?“³⁶. Es handelt sich hier um eine geschickte Verschränkung der „Thematisierung und Dethematisierung

30 Klessmann fordert in pastoralpsychologischer Tradition in diesem Sinne „Selbsterfahrung“ (vgl. Klessmann 2014, 462, 464). Vgl. auch Kuratle/Morgenthaler 2015, 45.

31 Christoph Morgenthaler nennt dies „kritisch-emanzipierende Seelsorge“ (Christoph Morgenthaler: Seelsorge (Lehrbuch Praktische Theologie 3), Gütersloh 2017, 115). Von Befreiung sprechen in diesem Zusammenhang auch Klessmann (Klessmann 2014, 462) und Karle (Karle 1996, 235).

32 Ulrike Wagner-Rau: Reale Mutter, Mutterimago und unteilbare Matrix, in: Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler/Kathleen J. Greider (Hg.): Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog, Stuttgart 2011, 194-205, hier 196.

33 Karle 1996, 233.

34 Vgl. Kuratle/Morgenthaler 2015, 95.

35 Kuratle/Morgenthaler 2015, 126.

36 A. a. O., 126.

von Geschlecht zugleich³⁷, wie Karle sie für erforderlich hält: Gender wird als relevante Kategorie für Menschen wahr- und ernstgenommen, zugleich wird aber die Konstruiertheit von Gender deutlich – hier, indem Fragen gestellt werden, statt weitere Stereotypen vorzuschreiben.

Eine solche explizite Thematisierung von Gender auf der Metaebene im Sinne eines „Reden über Gender“ wird sich allerdings nur in den wenigen Fällen zeigen. Deutlich häufiger sind Gespräche, in denen Seelsorgende themenunabhängig gendersensibel vorgehen.³⁸ In diesem Sinn ist auch die Verknüpfung persönlicher Fragen mit gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen, seien es die Diskussion um Lebens- und Familienformen, um Kinderbetreuung, Erwerbsarbeit und Altersvorsorge oder anderes, zum Bereich gendersensibler Seelsorge zu zählen. So entsteht das Bewusstsein, dass sich Gesellschaft „täglich in Gesten, Interaktionen und Kommunikationen, an denen wir partizipieren, vollzieht“³⁹ und es wird möglich, abzuwägen, wo und wie der Einsatz für Veränderung zugunsten aller Menschen jenseits ihres Geschlechts angebracht ist.

4. Gendersensible Seelsorge

Die Bedeutung der Genderforschung für Theorie und Praxis der Seelsorge wird also in zweierlei Hinsicht greifbar: Zum einen ist es sinnvoll, dass Seelsorgekonzeptionen – wie Anfang der 1990er von Pfäfflin aus feministischer Perspektive durchgeführt – „daraufhin befragt werden, wie in ihnen Gender reflektiert oder verschwiegen wird; die Konzeptionen sind bezüglich ihrer theologischen wie anthropologischen Grundlagen sowie bezüglich ihrer methodischen Formen dadurch charakterisiert, wie sie das Geschlechterverhältnis thematisieren (bzw. aussparen und so der kritischen Reflexion entziehen).“⁴⁰ Dies gilt darüber hinaus und erst recht auch für die psychologischen Konzeptionen, die explizit oder implizit hinter Seelsorgetheorien stehen.

37 Karle 1996, 234.

38 Vgl. z. B. das Gesprächsbeispiel a. a. O., 124 f.

39 Karle 1996, 233.

40 Morgenthaler 2017, 117 unter Verweis auf Ursula Pfäfflin: Frau und Mann. Ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung, Gütersloh 1992.

Zum anderen sind Konzeptionen gendersensibler Seelsorge wünschenswert: Solche zielen darauf, diejenigen Bedingungen wahrzunehmen und gegebenenfalls auch zu thematisieren, unter denen Menschen im Hinblick auf Geschlecht ihr Leben gestalten. Die Genderforschung stellt die entsprechenden Theorien zur Verfügung. Konsequenterweise findet sich die konstruktivistische Grundthese der Genderforschung bezüglich der sozialen Konstruiertheit von Geschlecht für die Seelsorge in Isolde Karles „Seelsorge in der Moderne“. Mit starkem Praxisbezug stellt außerdem die „Männerseelsorge“ von David Kuratle und Christoph Morgenthaler einen wichtigen Schritt dar für alle, die an der praktischen Umsetzung gendersensibler Seelsorge interessiert sind.⁴¹ Zu wünschen wären vermehrt Konzeptionen, die beides verbinden: stringent konstruktivistische Argumentation und konkrete Praxishilfen für gendersensible Gespräche mit allen, die sich mit ihren Anliegen an Seelsorgende wenden.

41 Vgl. v.a. die Fragelisten Kuratle/Morgenthaler 2015, 98, 126.

Replik auf Katja Dubiski

Peter Zimmerling

Ich habe die Überlegungen der Autorin zu einer gendersensiblen Seelsorge mit Interesse und Gewinn gelesen. So gehe ich mit ihrem bereits in der Überschrift des Beitrags zum Ausdruck kommenden Ziel einer gendersensiblen Seelsorge konform: Maßstab der Gendersensibilität in der Seelsorge muss die Stärkung ihrer Menschenfreundlichkeit sein. Nur dann kann das seelsorgerliche Handeln dem Evangelium gerecht werden, Gottes Menschenfreundlichkeit allen Menschen nahezubringen (vgl. Tit 3,4 f.). Von vornherein ist damit für mich ausgeschlossen, in der Seelsorge ohne Rücksicht auf die Situation der Seelersuchenden ein vorgegebenes, starres Programm von Gendergerechtigkeit durchsetzen zu wollen.

Katja Dubiski bemüht sich im ersten Teil ihres Artikels um eine Unterscheidung zwischen therapeutischem und seelsorgerlichem Handeln – was ich grundsätzlich für sinnvoll und wichtig halte. Sie behauptet, dass die Seelsorge anders als die Psychotherapie alle Bereiche des Lebens und die gesamte Bandbreite der Emotionen umfassen würde. Ich wäre hier vorsichtiger: War es nicht erst Sigmund Freud, dem es gelang, eine therapeutische Methode zu entwickeln, durch die Menschen über einen längeren Zeitraum vorurteilslos sich aussprechen konnten? Entscheidend war dabei, dass der Klient alles sagen konnte, was ihm einfiel. Für mich stellt diese Entdeckung Freuds einen schöpferischen Akt dar. Eigentlich wäre es die Aufgabe der Seelsorge gewesen, ein solches Verfahren zu entwickeln. Erst die stärkere Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und therapeutischer Methoden in die Seelsorge seit der empirischen Wende hat der Seelsorge ein Mehr an Wirklichkeit eröffnet. Bis heute ist das Vorurteil selbst unter Kirchenmitgliedern weit verbreitet, dass eine Therapeutin bzw. ein Therapeut vorurteilsfreier zuhören könnten als kirchliche Seelsorger. Auch die zweite von der Autorin vorgenommene Unterscheidung zwischen Seelsorge und Therapie erscheint mir nicht wirklich plausibel. Sie stellt fest, dass die Seelsorge im Bereich religiöser Kommunikation erfolge und darum nicht den Bedingungen des Gesundheitssystems unterliege. Einerseits ist mir die Unterscheidung zu formal. Wo bleibt eine klare inhaltliche Bestimmung? Es müsste dringend gesagt werden, um welche spezifische Art religiöser

Kommunikation es in der kirchlichen Seelsorge geht – nämlich um die auf das Evangelium von Jesus Christus bezogene. Andererseits ist angesichts der Spiritualisierung vieler therapeutischer Richtungen und der Etablierung von Spiritual Care die Unterscheidung selbst überholt. Viele therapeutische Richtungen haben nämlich inzwischen Aspekte religiöser Kommunikation in die eigene Methode integriert.

Im zweiten Teil ihres Beitrags befragt Frau Dubiski gängige „psychologische Paradigmen“ auf ihre Gendersensibilität. Entscheidendes Kriterium ist für sie dabei, ob ein Paradigma eine dichotome Geschlechterordnung vertritt oder nicht. Nur am Rande sei angemerkt, dass ich mich angesichts des deutlichen Plädoyers der Autorin für eine Unterscheidung zwischen Seelsorge und Therapie etwas gewundert habe, dass der Hauptteil ihres Artikels über die Theorie der Seelsorge sich ausschließlich mit psychologischen Theorien befasst. Wichtiger ist mir aber folgende Feststellung: Ich frage mich, ob es sinnvoll ist, die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit einer psychologischen Konzeption für die Seelsorge primär an ihrer Stellung zur Frage der Dichotomie der Geschlechter festzumachen. Unabhängig davon, welche Position die Seelsorgerin bzw. der Seelsorger zur Frage der Bipolarität der Geschlechter vertritt, kann ja nicht übersehen werden, dass sich diese aufgrund ihrer „unwahrscheinlichen Stabilität“ (so zurecht Isolde Karle) in der seelsorgerlichen Begegnung jedenfalls kaum wird ändern lassen. Eine menschenfreundliche Seelsorge aber sollte auch in Zukunft induktiv vorgehen: ausgehen von dem, was ist – und nicht deduktiv von dem, was sein sollte. Die empirische Wende hat der Seelsorge vor allem deswegen einen Zugewinn an Wirklichkeit gebracht, weil sie die Seelsorge von der Fixierung auf das, was sein sollte, befreite und ihre Öffnung zu dem hin, was ist, ermöglichte.

An den psychoanalytischen Konzeptionen wird entsprechend die Grundannahme einer dichotomen Geschlechterordnung kritisiert. Die Verfasserin übersieht angesichts dieses Kritikpunktes, dass die entwicklungspsychologischen Einsichten Freuds und seiner Schüler (vor allem Erik H. Eriksons), sensibel gehandhabt, bis heute ein wichtiges heuristisches Hilfsmittel gerade für die Jugendseelsorge darstellen.

Mit Katja Dubiski stimme ich darin überein, dass lerntheoretische Konzeptionen in der Vergangenheit für die Poimenik zu Unrecht keine Rolle gespielt haben. Es kann ja nicht geleugnet werden, dass die Seelsorge das Ablegen lebenszerstörender und die Einübung lebensfördernder Einstellungen

und Verhaltensweisen beinhaltet (Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen: Eph 4,22–24). Das gilt wiederum besonders für die Jugendseelsorge. Im Neuen Testament spielt die pädagogische Dimension der Seelsorge jedenfalls eine wichtige Rolle (vgl. dazu Werner Jentsch, *Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Welt*, Gütersloh 1951).

Im dritten Teil des Artikels thematisiert die Autorin die seelsorgerliche Praxis und resümiert im kurzen letzten Teil ihre Überzeugung von der sozialen Konstruiertheit von Geschlecht in ihrer Bedeutung für die Seelsorge. Ich bin ganz d'accord, wenn sie die Reflexion der eigenen Einstellungen der Seelsorgerin bzw. des Seelsorgers zu Geschlecht und Rollenbildern als Voraussetzung einer gendersensiblen Seelsorge nennt. Auch die damit verbundenen Freiheitsgewinne für Seelsorgerinnen, Seelsorger und Seelsorgesuchende leuchten mir ein.

Allerdings würde ich gleichzeitig stärker den orientierenden Charakter der Seelsorge hervorheben. Die fortschreitende Globalisierung mit ihren Bedrohungsszenarien hat zur herausragenden Rolle der Angst in der Biografie vieler Menschen geführt („Risikogesellschaft“). Dazu kommt, dass viele angesichts eines immer weiter fortschreitenden Pluralismus immens verunsichert sind, in welche Richtung sie sich entwickeln und wie sie sich in konkreten Entscheidungssituationen verhalten sollen. Diese Verunsicherung zeigt sich nicht zuletzt im Hinblick auf das Geschlecht und auf sexualethischem Gebiet. Wenn diese Analyse stimmt, hat die Seelsorge nicht nur die Aufgabe, Menschen Mut zu machen, die mit den Freiheitsgewinnen verbundenen neuen Lebensmöglichkeiten zu nutzen. Mindestens genauso wichtig scheint es mir, Seelsorgesuchende auf dem Weg zu begleiten, Orientierung zu finden. Gerade wenn es stimmt, dass Geschlecht und Geschlechtsrolle eminent sozial bestimmt sind, darf die Seelsorge Menschen nicht allein lassen, die ihnen gemäße Rolle zu finden und zu leben. Welche Rolle den biblischen Texten dabei zukommt und welche Funktion die Ethik in der kirchlichen Seelsorge in Zukunft einnehmen sollen, sind ungeklärte, aber dringende Fragen.

Seelsorge und Gender

Trotz der zunehmenden Bedeutung, die Gender Studies bzw. Gender-Mainstreaming seit den 1990er Jahren im politischen und wissenschaftlichen Raum gewonnen haben,¹ und ihrer breiten, z. T. äußerst kontroversen Rezeption in Theologie und Kirche,² ist die Genderfrage bzw. sind die Konsequenzen des Gender-Mainstreaming im Rahmen der *Seelsorgetheorie* bisher nur vergleichsweise selten diskutiert worden.³ Allerdings hat Isolde Karle schon 1996 in ihrer Dissertation darauf hingewiesen, dass die Seelsorge in Zukunft verstärkt die „strukturelle Seite individueller Lebensbedingungen“⁴ und damit auch die Ergebnisse der Gender Studies berücksichtigen müsse: „Daß Geschlecht ein solches elementares Ordnungsmuster darstellt, ist in der seelsorgerlichen Kommunikation unbedingt zu reflektieren, – sowohl in Bezug auf das Geschlecht des Seelsorgers oder der Seelsorgerin –, als auch in Bezug auf das Geschlecht der seelsorgesuchenden Person.“⁵ Dabei vermute ich, dass in der *Seelsorgepraxis* die Frage des Geschlechts schon immer einen wesentlich höheren Stellenwert besaß, als die Seelsorgeliteratur erkennen lässt.⁶ Dafür spricht etwa die bis heute zu beobachtende Aufteilung der Jugendarbeit nach Geschlechtszugehörigkeit, aber auch die ehrwürdige Geschichte der Frauen- und Männerarbeit der Kirche.⁷

1 Grundlegend war Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991; einen instruktiven Abriss der Entwicklung insgesamt bietet Franziska Schößler: *Einführung in die Gender Studies*, Berlin 2008. Dazu kritisch Manfred Spieker: *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, Paderborn 2016; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: *Frau – Mannin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009 (beide aus katholischer Perspektive).

2 Vgl. z.B. Isolde Karle: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“ *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006; dies.: *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014.

3 Beispiele sind: Elisabeth Naurath: „Ein Indianer kennt keinen Schmerz ...? Geschlechtsspezifische Krankenhausseelsorge“, in: *WzM* 55 (2003), 374-390; Karle 2014, 66-70 u.ä.; David Kuratle/Christoph Morgenthaler: *Männerseelsorge. Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis*, Stuttgart 2015.

4 Isolde Karle: *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen 1996, 1.

5 Karle 1996, 233.

6 So auch Naurath 2003, 376.

7 Die Bedeutung der „Frauenhilfe“ für das Leben der Kirchengemeinde war in meiner Heimatkirche, der EKHN, geradezu sprichwörtlich.

1. Voraussetzungen einer gendersensiblen Seelsorge

Zweifellos stellt jede wissenschaftliche Erkenntnis, die den Menschen besser verstehen lehrt, einen schöpfungsbefähigenden Akt dar. Darüber hinaus bedeutet ein Mehr an Erkenntnis immer auch ein Mehr an Möglichkeiten und damit an Freiheit. Ich verstehe deshalb die Gender Studies als „Schule der Wahrnehmungsfähigkeit“ für die Seelsorge. In diesem Sinne haben sie wichtige neue Einsichten im Hinblick auf die geschlechtliche Verfasstheit des Menschen erbracht. Dazu gehört die Erkenntnis von der Bedeutung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Konstituierung der Geschlechtsidentität und die Sensibilisierung für die vielfältigen Ausprägungen und Nuancen, aber auch die Wandelbarkeit dieser Identität. Die Rezeption dieser Erkenntnisse im Rahmen der Seelsorge in Theorie und Praxis ist zu begrüßen, weil sie nicht nur zu einer größeren Sensibilität für viele Probleme von Seelsorgesuchenden zu führen vermag, sondern auch Seelsorgerinnen und Seelsorger die Bedeutung ihrer eigenen Geschlechtsidentität besser verstehen lässt, mit positiven Konsequenzen für die Seelsorgepraxis.

Über die Wahrnehmung hinausgehende politische Forderungen des Gender-Mainstreaming spielen in der Seelsorgepraxis nur eine sekundäre Rolle. Für die Seelsorge ist der status quo, die Wahrnehmung dessen, was ist, als Ausgangspunkt des Kontaktes entscheidend. Dazu kommt, dass der Geschlechterdualismus zwischen Mann und Frau aus unterschiedlichen, sich gegenseitig verstärkenden Gründen eine „unwahrscheinliche Stabilität“ besitzt und sich kaum steuern bzw. verändern lässt⁸ – schon gar nicht während nur einer oder weniger seelsorgerlicher Begegnungen. Entscheidende Voraussetzung für eine gendersensible Seelsorge ist auf Seiten der Seelsorgerinnen und Seelsorger zunächst und vor allem eine entsprechende Wahrnehmungskompetenz für den je unterschiedlichen Habitus der Geschlechter bzw. die mitgebrachten unterschiedlichen Vorstellungen der Geschlechterrolle. Diese Wahrnehmungskompetenz wird sich in unterschiedlicher Weise im jeweiligen seelsorgerlichen Handeln auswirken. Dabei geht es nicht darum, die Seelsorgesuchenden gendermäßig oder feministisch zu belehren.⁹ Allerdings sollten genauso wenig

8 Karle 2006, 79: „Das gilt ganz besonders für Pierre Bourdieus Theorie vom Habitus, aber auch für die Systemtheorie, für Goffmans interaktionsbasierte Analyse der Geschlechterklassifikation und den konversationsanalytischen Ansatz der Ethnomethodologie.“

9 So zurecht auch Isolde Karle; vgl. hier und im Folgenden dies. 2014, 69.

Geschlechterklischees verstärkt werden. Es kann darüber hinaus nötig sein, Gendervorstellungen bzw. -zuschreibungen, wenn sie krankmachender Natur sind, ausdrücklich zum Thema zu machen, etwa wenn Seelsorgesuchende unter ihnen leiden oder gar bestimmte Krankheitsbilder wie Bulimie durch sie wesentlich mitbedingt sind.

Zugegebenermaßen wird das Leitbild, das Seelsorgerin und Seelsorger im Hinblick auf Geschlecht und Ehe bzw. Familie vertreten, auch in der Seelsorge eine Rolle spielen. Dazu gehört die im Zusammenhang des Gender-Mainstreaming höchst kontrovers diskutierte Frage, ob das Geschlecht ausschließlich sozial oder auch biologisch konstituiert wird, mithin, welche Ursachen letztlich für die Bipolarität der Geschlechter verantwortlich sind.¹⁰ Aufgrund des Tenors der biblischen Aussagen bin ich der Überzeugung, dass die Bipolarität der Geschlechter und die Ehe zwischen Mann und Frau schon allein um der Generativität willen auch in Zukunft für die kirchliche Seelsorge orientierende Kraft behalten sollte.¹¹

2. Zur Konzeption einer gendersensiblen Seelsorge

Ich gehe davon aus, dass eine Reihe von Seelsorgekonzeptionen mit Gendersensibilität vereinbar ist und durch die Berücksichtigung von Erkenntnissen der Gender Studies eine Erweiterung ihrer Mittel und Möglichkeiten erfahren würde. Exemplarisch soll das im Folgenden an meiner eigenen *Seelsorgekonzeption* skizziert werden, für die ein Dreischritt konstitutiv ist: Geschichte (einschließlich der Analyse der Situation heute), Theologie und Praxis. Die Beschäftigung mit der klassischen Seelsorgetradition führt zu einer Bereicherung des seelsorgerlichen Handelns, sowohl was das inhaltlich-theologische Profil als auch was die Vielfalt seelsorgerlicher Mittel betrifft. Eine Theologie

¹⁰ Im wissenschaftlich-theologischen Bereich gehört Isolde Karle zu den prominenten und vehementen Vertreterinnen derjenigen, die aus emanzipatorischen und feministischen Gründen für die soziale Konstruktion des Geschlechts eintreten (vgl. dies. 2006, bes. 35-79).

¹¹ S. im Einzelnen u. 4.

der Seelsorge ist unerlässlich, um das besondere Profil kirchlicher Seelsorge gegenüber säkularen Beratungsangeboten, aber auch gegenüber einer Vielzahl von spirituell geprägten Therapien zu gewährleisten. Ohne die bewusste Berücksichtigung der Interdependenz zwischen Theorie und Praxis schließlich droht der Seelsorge eine an der Wirklichkeit der Seelsorgesuchenden vorbeigehende Ideologisierung oder umgekehrt die Überwältigung durch die Macht des Faktischen.

Für meine seelsorgerliche *Praxis* sind drei Dimensionen konstitutiv. Erstens die reflektierte eigene Biografie, d.h. die Aufarbeitung des eigenen Gewordenseins und die Reflexion eigener Veränderungsprozesse. Die Genderforschung hat dafür sensibilisiert, dass dazu auch die Reflexion der eigenen Geschlechtlichkeit und die des Männer- und Frauenbildes einschließlich der Vorstellung von der Rolle, die Männer und Frauen zu spielen haben, wie sie durch die jeweilige Herkunftsfamilie und durch Gesellschaft und Kirche vermittelt wurden, gehört. Zur Seelsorgepraxis gehören zweitens seelsorgerlich-handwerkliche Fähigkeiten wie Gesprächsführungstechniken. Im Rahmen der verschiedenen Ausbildungsphasen von kirchlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern wird auch implizit bzw. explizit ein Bild davon vermittelt, was reifes Menschsein bzw. was reifes Mann- und Frausein heißt und wie eine reife zwischenmenschliche Beziehung aussehen sollte. Die Gender-Diskussion hat dazu geführt, neu über diese Bilder nachzudenken, sie auf ihre Gendersensibilität hin zu prüfen, sie ggfs. zu korrigieren bzw. überholte Bilder durch neue gendersensible zu ersetzen. Es leuchtet ohne weiteres ein, dass diese Bilder für die Seelsorgearbeit eine wichtige Rolle spielen: Die konkrete seelsorgerliche Praxis wird von dem jeweiligen Leitbild von Erotik und Sexualität, von Ehe und Partnerschaft geprägt sein, das ein Seelsorger bzw. eine Seelsorgerin in sich trägt. Jede seelsorgerliche Intervention hängt drittens von Geistesgegenwart ab. Säkular gesprochen: Seelsorge ist eine Kunst. Für das Gelingen einer seelsorgerlichen Begegnung sind nicht zuletzt die Intuition und die Begabung der Seelsorgerin bzw. des Seelsorgers verantwortlich. Gendersensibel zu sein bedeutet für mich in diesem Zusammenhang, mir der Genderbedingtheit des eigenen Blickwinkels und des eigenen Handelns bewusst zu sein. D.h., dass es auch andere plausible Perspektiven gibt, dass auch andere Perspektiven ihr Recht haben. Gerade der männliche bzw. weibliche Blickwinkel spielt dabei eine wesentliche Rolle. Wie verstehe ich als Mann oder als Frau den Geist und sein Wirken? Was verstehe ich als Mann oder als Frau unter Kunst und Intuition? Ein wichtiges

Ziel der Seelsorgepraxis (natürlich auch der Theorie) sollte darin bestehen, die anderen Perspektiven als Ergänzung zu erfahren. Nur so ist es für Seelsorgerinnen und Seelsorger möglich, die eigenen blinden Flecken zu erkennen und dass Seelsorgesuchende anders-geschlechtliche Perspektiven als hilfreich erleben. Unabdingbare Voraussetzung dafür ist ein partnerschaftliches Miteinander zwischen Frauen und Männern in der kirchlichen Seelsorge: sowohl was die Praxis als auch was die Weiterentwicklung der Theorie betrifft.¹²

3. Mut zum Selbst – Mut zur Selbstbegrenzung

Zu einer gendersensiblen Seelsorge gehören der Mut zum Selbst und der Mut zur Selbstbegrenzung. In den vergangenen fünf Jahrzehnten seit der empirischen Wende haben sich tiefgreifende Wandlungen im Hinblick auf das Verständnis und die Rolle der Geschlechter vollzogen: Dazu gehören die Rolle, die Frauen und Männer in Gesellschaft und Kirche spielen, das Verständnis und die Rolle von Sexualität überhaupt, speziell aber von Homosexualität, Bisexualität und anderen Formen von Sexualität. Als Beispiel erinnere ich an die kirchliche und theologische Bewertung der Homosexualität: Stand anfangs das Paradigma von Homosexualität als Sünde im Vordergrund,¹³ wurde es später durch das der Krankheit abgelöst.¹⁴ Heute hat sich – mit zunehmender Tendenz selbst bei den konservativen Vertretern von Theologie und Kirche – das der Schöpfungsvariante durchgesetzt.¹⁵

Die Genderforschung hat zu einer erhöhten Sensibilität für geschlechtsspezifische Zuschreibungen geführt. Die sozial bedingten Zuschreibungen können die Freiheit eines Menschen stark einschränken, ohne dass er sich selbst dessen unbedingt bewusst sein muss. Schon daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer gendersensiblen Seelsorge. In einer solchen Seelsorge geht es – wie in der Seelsorge überhaupt – darum, den Seelsorgesuchenden einerseits zur Selbstwerdung, andererseits zur Selbstvergewisserung durch heilsame Selbstbegrenzung zu verhelfen.

12 So auch Kuratle/Morgenthaler 2015, 32.

13 Vgl. etwa Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik* (KD), Bd. III/4, Zollikon-Zürich 1951, 184 f.

14 Kirchenkanzlei der EKD (Hg.): *Denkschrift zu Fragen der Sexualethik*, Gütersloh 1971, 40.

15 Kirchenamt der EKD (Hg.): *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2013, 66.

Auf der einen Seite steht heute vielen Menschen ein früher undenkbarer Reichtum an Möglichkeiten im Hinblick auf die Gestaltung von Sexualität und Beziehung zur Verfügung. Die Erweiterung von Lebensmöglichkeiten ist an sich etwas Positives. In der Seelsorge geht es angesichts dieser Situation darum, Menschen „Mut zum Selbst“ zu machen, wie es in der Seelsorgebewegung früher formuliert worden ist.¹⁶ Auf der anderen Seite ist angesichts zunehmender Veraltungsgeschwindigkeiten und Pluralisierung heute jeder Mensch gezwungen, eine Patchwork-Identität zu entwickeln, die dem rasanten gesellschaftlichen Wandel Rechnung trägt und aus verschiedenen möglichen Lebensmustern zusammengesetzt wird. Mit der Multioptionsvielfalt geht die Angst einher, etwas zu verpassen, die sich in der Scheu vor Selbstfestlegungen auswirkt. Die Konsequenz ist eine häufig zu beobachtende Überanstrengung des Subjekts, das sich ständig selbst definieren muss. Angesichts dieser Situation geht es darum, Menschen zur Selbstvergewisserung durch „Selbstbegrenzung“ und „Selbstverendlichung“ zu verhelfen.¹⁷ Das gilt auch im Hinblick auf Sexualität und Beziehung. Dabei bildet der reformatorisch verstandene Rechtfertigungsglauben die inhaltlich-theologische Ermöglichung von „Selbstbegrenzung“ und „Selbstverendlichung“, auch im Hinblick auf Genderfragen. Dass mir meine Gerechtigkeit von außen als *iustitia aliena* zugeeignet wird, ist nicht Ausdruck einer entmündigenden, klein machenden Erfahrung, sondern einer heilsam rettenden Erfahrung.¹⁸ Ich muss nicht mehr sein, als ich vor Gott und Menschen bin: ein heilsam begrenzter Mensch.

Eine solche Anthropologie war die Voraussetzung für die Eheauffassung Martin Luthers, die Isolde Karle auch heute noch für vorbildhaft hält: „Die Logik des Evangeliums unterbricht heilsam das gängige Reziprozitätsdenken ‚im Zerstörerischen wie im Heilsamen.‘ Sie befreit ‚von der meist unbewusst wirksamen Verpflichtung, im Schlechten wie im Guten Empfangenes heimzahlen zu müssen.‘ Dadurch wird eine Beziehung möglich, in der mal der eine, mal der andere mehr gibt oder nimmt, ohne am Ende des Tages eine Rechnung präsentiert zu bekommen oder selbst präsentieren zu müssen. Es ist dann

16 Vgl. dazu Carl R. Rogers: *Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten*, Stuttgart 1973, 167 ff.

17 So Rolf Schieder: *Seelsorge in der Postmoderne*, in: *WzM* 46 (1994), 26-43, hier 40-43, in Aufnahme von Überlegungen Henning Luthers, *Religion und Alltag*. „Die postmoderne Gesellschaft provoziert durch die Illusion, dass man immer unendlich viele Möglichkeiten habe, beim Einzelnen das Gefühl: ‚Ich darf nicht am Ende sein!‘ – Eben dies als gesellschaftlichen Zwang zu entlarven, vermag ein Seelsorger dann, wenn er diesen letzten Schritt der Selbstverendlichung mitgehen kann: Du darfst am Ende sein – ich will das mit Dir aushalten!“ (40).

18 Vgl. dazu ausführlich Christian Möller: *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Stuttgart 2003, bes. 44-51.

vielmehr möglich, in einer Haltung der Dankbarkeit, der Großzügigkeit und verschwenderischen Offenheit zu leben, „die jenseits von Selbstbezogenheit und reziproker Verpflichtung eine Beziehungsgestalt lebbar macht, in der Liebe und Freiheit zwanglos zusammengehen können.“¹⁹

4. Zur Rolle der biblischen Texte

Im Zusammenhang einer gendersensiblen evangelischen Seelsorge stellt sich unausweichlich die Frage, welche Bedeutung den biblischen Texten dabei zukommt. Ich gehe davon aus, dass sie gegenüber der Leserin und dem Leser eine Größe mit eigenem Gewicht bleiben müssen, um ihre göttliche Botschaft ausrichten zu können.²⁰ Die Bibel ist das „fremde Wort Gottes“ (147), das der Mensch sich nicht selbst sagen kann. Ohne diesen Vertrauensvorschuss wird Gottes fremdes Wort schnell zum Verstummen gebracht und begegnen wir in einer theologisch zurechtgestutzten Bibel doch nur wieder einem göttlichen Doppelgänger unserer selbst.

Von diesem Hintergrund her stellt sich verschärft die Frage, welche Rolle die biblischen Gebote für das menschliche Handeln im Bereich von Erotik und Sexualität, von Ehe und Partnerschaft spielen sollen. Stimmt es, dass die „biblischen Moralvorschriften“ überholt sind und allein „das grundlegende Gebot der Gottes- und Nächstenliebe“ noch gilt?²¹ Dann bliebe eine reine Situationsethik übrig, ohne irgendwelche vorgegebenen Normen. Dabei drängt sich für mich das Problem auf, ob dieser Ansatz kraftvoll genug ist, um in der Seelsorge die Normativität des Faktischen zu durchbrechen. Könnte es nicht darüber hinaus sinnvoll sein, in bestimmten Situationen gerade die Kraft der Normativität ins Gespräch zu bringen, um der Seelsorge neue Handlungsspielräume zu eröffnen? Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Ein verheirateter Mann, der mit einer Arbeitskollegin eine Affäre begonnen hat, bittet um ein seelsorgerliches

19 So Karle 2014, 211 in Aufnahme von Hans-Martin Gutmann: Martin Luthers „christliche Freiheit“ in zentralen Lebenskonflikten heute. Intimität gestalten. Verantwortlich leben. Freiheit realisieren, Berlin 2013, 235.

20 Vgl. hier und im Folgenden Dietrich Bonhoeffer: *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde (1935-1937)*, hg. von Otto Dudzus/Jürgen Henkys, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 14, Gütersloh 1996, 144-148. Ähnlich plädiert auch Hans-Georg Gadamer dafür, die fremde, andere Meinung des Textes zur Geltung kommen zu lassen, um ihn wirklich zu verstehen (ders.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 274).

21 So Ernst-Rüdiger Kiesow: *Seelsorge als Vorbereitung auf die Ehe*, in: *Handbuch der Seelsorge*, Berlin 1990, 327 f.

Gespräch. Als Seelsorger werde ich ihn zunächst dazu ermutigen, die Situation, in der er sich befindet, möglichst unverstellt wahrzunehmen. Dazu gehört, dass er sich seiner Wünsche und Sehnsüchte bewusst wird und zu ihnen steht, ohne sie zu verdrängen. Dazu gehört aber m. E. auch, dass er sich der Konsequenzen seines Handelns für seine Ehe und Familie möglichst nüchtern klar wird. Unter der Kraft der Normativität verstehe ich in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht das Gebot Gottes, die Ehe nicht zu brechen, noch einmal eine neue Perspektive in der vorliegenden Situation zu eröffnen vermag. Gerade die Fremdheit des Gebots und seine Sperrigkeit könnten den Mann dazu veranlassen, alle noch vorhandenen Handlungsspielräume in seiner Ehe auszuloten, statt vorschnell allein seine Emotionen seine Entscheidungen bestimmen zu lassen.

Ein anderes Beispiel: In den vergangenen Jahren ist immer wieder zu Recht darauf hingewiesen worden, dass die biblischen Texte die bürgerliche Normalehe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht kennen.²² Vielmehr eröffnet der christliche Glaube nach den neutestamentlichen Texten eine Vielfalt von z.T. ganz neuen Formen gemeinsamen Lebens. Das entspricht dem Bewusstsein Jesu und seiner Jünger und Jüngerinnen, dass mit seinem Kommen eine neue Weltzeit angebrochen ist.²³ In diesen Zusammenhang gehören auch die familienkritischen Aussagen des irdischen Jesus (Lk 14,26; 18,29 f). Im Neuen Testament ist die Rede von ganz unterschiedlichen Lebensformen wie Wohngemeinschaften, Großfamilien, Kommunitäten – darüber hinaus auch von zölibatären Lebensformen für Männer und Frauen. Dabei gibt es weder „die“ Männer- noch „die“ Frauenrolle. Neben einem dominierenden Petrus steht ein Joseph, der ganz im Schatten seiner Frau Maria bleibt. Neben Frauen wie Maria Magdalena und Priscilla, die eine bedeutende Rolle in der frühen christlichen Gemeinde gespielt haben, steht die Frau des Petrus, die ganz im Hintergrund wirkt. Auf diesem Hintergrund gilt es, sich nicht nur von der Vorstellung zu verabschieden, dass es nur *eine* spezifische Männer- bzw. Frauenrolle gibt, sondern auch anzuerkennen, dass *verschiedene* Lebenskonzepte gleichberechtigt nebeneinander stehen. Die Chance einer pluralistischen Gesellschaft besteht darin, die im Neuen Testament erkennbare Fülle von Möglichkeiten zur Gestaltung

22 Karle 2014, 183-192; vgl. auch Peter Zimmerling: *Starke fromme Frauen. Begegnungen mit Erdmuth von Zinzendorf, Juliane von Krüdener, Anna Schlatter, Friederike Fliedner, Dora Rappard-Gobat, Eva von Tiele-Winckler, Ruth von Kleist-Retzow*, Gießen 42009, 190-199.

23 Rainer Riesner: *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, Gießen² 1984.

der Rolle von Männern und Frauen und der ihrer Beziehungen untereinander wieder ins Auge zu fassen. Bis in die jüngste Vergangenheit bestand – nicht zuletzt in christlichen Gemeinden – für Frauen ein subtiler Druck, die berufliche Karriere zugunsten von Kindern aufzugeben. Durch die feministische Bewegung entstand ein vergleichbarer Druck in entgegengesetzter Richtung. Eine gendersensible Seelsorge könnte dazu beitragen, dass die christliche Gemeinde mehr und mehr zu einem Ort wird, wo für Frauen und Männer ein Freiraum für Experimente besteht. Je nach Berufung, Kraft und Familiensituation sind dabei sowohl für Frauen als auch für Männer ganz verschiedene Lebenskonzepte denkbar: Ein mehr auf Ehe und Familie orientierter Lebensstil; eine mehr auf die eigene Berufsarbeit konzentrierte Lebensauffassung; ein Lebensstil, der mehr öffentliche Verantwortung in Gemeinde und/oder Gesellschaft wahrnimmt.

5. Praxisbeispiel: Chancen einer gendersensiblen Männerseelsorge

Im Folgenden sollen exemplarisch die Chancen einer gendersensiblen Männerseelsorge im Hinblick auf die Spiritualität aufgezeigt werden. Alle Umfragen bestätigen es: Frauen sind signifikant religiöser als Männer.²⁴ In vielen Kirchgemeinden lässt sich beobachten, dass Männer die Verantwortung für den Glauben ihren Frauen überlassen.²⁵ Das gilt in der Familie im Rahmen der Kindererziehung, wie im Leben der Gemeinden allgemein. Eine gendersensible Männerseelsorge hilft, die Gründe für die spirituelle Zurückhaltung von Männern zu erkennen und gleichzeitig das Profil der kirchlichen Männerseelsorge entsprechend zu verändern, ohne deswegen in überholte Geschlechterstereotype zurückzufallen.²⁶ Dabei wird sichtbar, dass eine Reihe äußerer und innerer Gründe für die Verabschiedung vieler Männer von Glaube und Gemeinde verantwortlich sind. Materialismus und Konsum, prägende Kräfte des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens, haben die Welt des Himmels und der Ewigkeit aus dem Bewusstsein von Männern verdrängt. Viele meinen,

24 Eine Vielzahl aktueller Belege bei: Kuratle/Morgenthaler 2015, 103-105.

25 Ein eindrucksvolles Beispiel dafür findet sich bei Kuratle/Morgenthaler 2015, 7 f.

26 Diese Gefahr sehen Kuratle/Morgenthaler 2015, 94 f. besonders im Zusammenhang bestimmter Formen männlicher Identitätsarbeit, wie sie durch Robert Bly's Buch „Eisenhans. Ein Buch über Männer“ (Reinbek³ 2005) auch in Deutschland populär geworden sind.

aufgrund der Anforderungen im Beruf für spirituelle Fragen weder Zeit noch Kraft erübrigen zu können, weil ihnen in der Kirche unzureichend vermittelt wird, dass der Glaube auch eine Quelle der Lebenskraft und Dynamik ist.

Viele Männer sind der Auffassung, dass der Glaube mehr oder weniger ausschließlich ein Kommunikationsgeschehen sei. Tatsächlich gilt das schon für den Gottesdienst mit der Zentralstellung der Predigt. Erst recht steht in den meisten Gemeindekreisen das Miteinanderreden im Vordergrund. Dass der Glaube neben dem Intellekt auch emotionale und sinnliche Seiten umfasst, tritt kaum ins Bewusstsein – jedenfalls nicht in einer für Männer attraktiven Weise. Das in unserer Zeit vorherrschende Gottesbild vom „lieben Gott“ hat dazu geführt, dass die „männlichen“ Seiten in Gott in den vergangenen Jahrzehnten mehr und mehr in den Hintergrund getreten sind:²⁷ Wo ist noch die Rede von den wilden Seiten Gottes? Von seiner Leidenschaft? Davon, dass Gott im Alten Testament sogar als Krieger dargestellt wird? Sind das alles heute überwundene Seiten Gottes? Oder im Neuen Testament: Wo bleibt die Rede von Gott als Richter, vor dem wir eines Tages Rechenschaft abzulegen haben für unser Handeln?

Viele Männer sind schließlich überzeugt, dass der christliche Glaube nur etwas für gescheiterte Existenzen, für Lebensuntüchtige oder Schwache ist. Schon Dietrich Bonhoeffer hat sich zurecht gegen diese Fehlinterpretation des Glaubens ausgesprochen: „ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen.“²⁸

Eine gendersensible Seelsorge wird Männern Mut machen, ihre Spiritualität weiterzuentwickeln. Notwendig wird dabei die Integration von Aggression in die eigene Spiritualität sein. Dazu ist es nötig, sie zuerst einmal bei sich selbst zu entdecken. Nur wer seine Aggressivität wahrgenommen hat, kann lernen, mit ihr umzugehen, so dass sie ihre zerstörerische Gewalt über ihn und seine Umgebung verliert. Die Psalmen sind eine Sprachschule dafür, mit welcher

27 Richard Rohr: *Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung*, München¹² 1990; dazu auch Kuratle/Morgenthaler 2015, 94-99.

28 Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Christian Gremmler u.a., DBW, Bd. 8, Gütersloh 1998, 407.

Wucht die Beter ihren Schmerz, auch ihre Unzufriedenheit Gott vorwerfen. Die Konsequenz wird ein lebendigerer, ja ein leidenschaftlicher Glaube sein, der auch die Bereitschaft zum Risiko umfasst, sich nicht vom Sicherheitsdenken domestizieren lässt.

Wahrscheinlich wird das eben gezeichnete Bild von männlicher Spiritualität nur dann kein unerfüllbarer Wunschtraum bleiben, wenn in Gemeinden Gemeinschaftsangebote für Männer etabliert werden. Die Frage ist: Wo gibt es speziell auf Männer zugeschnittene Angebote in den Gemeinden? Kreise, in denen Männer sich herausgefordert fühlen nach Geist, Seele und Leib? Eine Möglichkeit sind Männerstammtische, bei denen in einer Atmosphäre des Vertrauens auch existenzielle Fragen angesprochen werden können. Ein anderes Beispiel sind die seit einigen Jahren in einer Reihe von Gemeinden angebotenen Pilgerwanderungen.

Mannsein stellt sich in unserer postmodernen Gesellschaft vielfältiger, widersprüchlicher und unabgeschlossener als früher dar. Dabei muss das Ziel in Kirche (und Gesellschaft) eine partnerschaftliche Gemeinschaft von Männern und Frauen sein. Gleichzeitig bin ich davon überzeugt, dass eine gendersensible kirchliche Seelsorge Männern Räume für ihr Anderssein (im Vergleich zu Frauen) eröffnen muss, wenn sie diese bei ihrer Identitätsarbeit wirksam unterstützen will.²⁹

29 Kuratle und Morgenthaler sind im Hinblick auf das Anderssein von Männern wesentlich zurückhaltender. Manchmal drängt sich der Eindruck auf, als wollten sie dieses Anderssein völlig individualisieren: „In der Seelsorge mit Männern geht es also darum, diese in ihrer Identitätsarbeit zu begleiten und sie zu unterstützen, mit viel Sensibilität für die Komplexität männlicher Identitätssuche und das, was anders, speziell ist an jedem Mann“ (dies. 2015, 99).

Replik auf Peter Zimmerling

Katja Dubiski

Peter Zimmerling beschreibt Gender Studies für die Seelsorge als eine „Schule der Wahrnehmungsfähigkeit“, die vor allem zu einer größeren Sensibilität von Seelsorgenden führt. Damit benennt er die wohl bedeutendste Konsequenz, die aus der Rezeption der Gender Studies in Seelsorgetheorie und -praxis resultiert. Allerdings reichen die damit verbundenen Chancen für die Seelsorge deutlich weiter, als dies bei Zimmerling zum Ausdruck kommt. Ich möchte dies an zwei Aspekten beispielhaft verdeutlichen.

Zunächst ist genauer zu fragen, was genau „*Wahrnehmungsfähigkeit*“ in der Seelsorgepraxis und für die Seelsorgetheorie bedeutet. Für Zimmerling ist in der Seelsorge „die Wahrnehmung dessen, was ist, als Ausgangspunkt des Kontaktes entscheidend“. Aus Perspektive der Gender Studies wird genau diese Annahme - Realität objektiv wahrnehmen zu können - hinterfragt. Denn es macht einen Unterschied und zeitigt vielfältige Konsequenzen, ob eine Seelsorgerin ihr Gegenüber vor allem „als Frau“ wahrnimmt (möglicherweise darüber hinaus zusätzlich als Hausfrau oder als Karrierefrau oder entsprechend anderer Stereotype) und annimmt, damit die Realität erfasst zu haben - oder ob sie sich dessen bewusst ist, dass es bereits ihre Wahrnehmungsfähigkeit bzw. deren Begrenztheit selbst ist, die bestimmt, was sie wahrnimmt. Dementsprechend erfolgt die in Kirchengemeinden praktizierte Mädchen- und Jungenarbeit ebenso wenig wie Frauenhilfe und Männerstammtisch per se gendersensibel. Durch ihre Fokussierung auf ein Geschlecht ist zwar „Geschlecht“ in jeder der genannten Gruppen implizit Thema. Durch Gender Studies geschulte Wahrnehmung ermöglicht jedoch darüber hinaus, jenseits von Geschlechterstereotypen der Vielfalt innerhalb der jeweiligen Gruppe Raum zu geben – und so Stereotypen zu durchbrechen.

Auch zeigt sich inzwischen empirisch nicht mehr so eindeutig wie von Zimmerling dargestellt, was lange galt und heute häufig noch angenommen wird: dass Frauen religiöser seien als Männer. David Kuratle und Christoph Morgenthaler stellen vielmehr differenziert dar, dass sich die Unterschiede zwischen Frauen und Männern zunehmend abschwächen, während sich z. B.

Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen von Männern finden.¹ Die Chancen der bei Kuratle und Morgenthaler beschriebenen Männerseelsorge liegen gerade in der Offenheit für unterschiedlichste Männerbilder. Genau das meint gendersensible Seelsorge: Einen bewussten Umgang mit der Vielfalt an Selbstbildern. In diesem Sinne kommt der Wahrnehmung eine zentrale Rolle in jedem Seelsorgegeschehen zu. Und so hat eine seelsorgerliche Wahrnehmung in Bezug auf Gender immer auch eine politische Dimension, denn sie schlägt sich implizit – in Gesten ebenso wie in Fragen – in der Gesprächsführung nieder: Im besten Fall eröffnet sie Denk- und Sprachräume, in denen Menschen sich und ihr Leben vor Gott bedenken können.

An diese Überlegungen schließen sich unmittelbar meine Anfragen an Zimmerlings Überzeugung über die *Bipolarität der Geschlechter* an. Denn bei aller realistischen Nüchternheit, was die Stabilität der dualistischen Geschlechterordnung angeht – hier zitiert Zimmerling Isolde Karle –, macht es doch einen großen Unterschied, ob man davon ausgeht, dass – so Karle im selben Abschnitt weiter – „die Aufteilung von Menschen in bipolare Geschlechtsklassen [] kontingent – und damit wenigstens im Prinzip auch anders möglich“² ist oder ob man wie Zimmerling davon ausgeht, dass Frau und Mann in ihrer Bipolarität einander in gottgegebener Unterschiedlichkeit gegenüberstehen.

Dementsprechend sieht Zimmerling Auswirkungen von Gendersensibilität in der Seelsorge – ausgehend von seinem Verständnis einer gendersensiblen Wahrnehmungskompetenz – wohl eher darin, einen Mann als Mann und eine Frau als Frau wahrzunehmen, d. h. bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen als Teil seiner oder ihrer Geschlechtsidentität zu verstehen und zu akzeptieren. Denn die Grundannahme der Bipolarität der Geschlechter führt Zimmerling zur Rede von „ein[em] Bild davon [], was reifes Menschsein bzw. was reifes Mann- und Frausein heißt“ und dass „der männliche bzw. weibliche Blickwinkel“ für die Seelsorge bedeutsam ist. Er möchte jedoch keine Geschlechterklischees verstärken. Hier ergeben sich zahlreiche Fragen: Was wären die von Zimmerling gewünschten gendersensiblen Leitbilder von reifem Mann- und Frausein? Wären dies vor allem Frauen und Männer, die diesen Leitbildern entsprechen? Was ist, wenn jemand dies nicht will oder nicht kann? Was ist z. B., wenn ein biologischer Mann eher dem weiblichen Leitbild entspricht – oder umgekehrt? In welchen Bereichen gibt es möglicherweise keine

1 Vgl. David Kuratle/Christoph Morgenthaler: *Männerseelsorge*, Stuttgart 2015, 103-105.

2 Isolde Karle: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“ , Gütersloh 2006, 79.

Unterschiede zwischen Männern und Frauen, in welchen schon? Warum ist dies so? Wie können Männer und Frauen – wie von Zimmerling gewünscht – trotz und in ihrer Bipolarität zu einem „partnerschaftlichen Miteinander“ kommen?

Problematisch ist Zimmerlings Orientierung an Leitbildern für Frauen und Männer nicht zuletzt deshalb, weil Zimmerling selbst auf die innerbiblisch neutestamentlich beschriebene geschlechtliche Vielfalt Bezug nimmt: Wenn aus Zeiten des frühen Christentums von einer solchen Vielfalt auszugehen ist – warum sollen dann heute dichotome „Leitbilder“ gelten?

Die andernorts geführte kritische Auseinandersetzung mit der biblischen Begründung für die „Bipolarität der Geschlechter“ soll hier nicht wiederholt werden. Sie macht aber deutlich, dass es auch aus theologischer Perspektive in erster Linie *sachliche* Argumente sind, die für einen großen Anteil sozialer Konstruktion in Fragen der Geschlechtsidentität sprechen.³

Insgesamt erweisen sich Gender Studies als ein für Seelsorgetheorie und -praxis bedeutsames Forschungsfeld: Ihre Rezeption trägt entscheidend dazu bei, Seelsorge als Ausdruck der Begleitung Gottes im wahrsten Sinne menschenfreundlich gestalten zu können.

3 Vgl. z. B. zu Gen 1-3 und Gal 3,28: Karle: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“, 189-236.

7. Familienbilder

**Gendertheorien werden von manchen
als Angriff auf das traditionelle, christlich
geprägte Familienbild verstanden, von anderen
als dessen konsequente Weiterentwicklung im
Geist der Freiheit.**

**Welche biblisch-theologischen Argumente unter-
stützen welche Position?**

Im Disput:

Dr. Valerie Fickert
Prof. Dr. Notger Slenczka

Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Gender als theologische Grunddimension

Der Weltbestseller „Die Päpstin“ von Donna W. Cross ist inzwischen in 62. Auflage in Berlin erschienen und schaffte es auf Platz 10 unter den Lieblingsbüchern der Deutschen (auf Platz 2 Die Bibel; auf Platz 18 Der Name der Rose, Umberto Ecos Klassiker, der 2016 die 35. Auflage erreichte).¹ Angesichts dieser Zahlen erweist sich die Geschichte in mittelalterlichem Ambiente von einer Frau, die als Mann verkleidet Zugang bekommt zu Bildung und Gestaltungsmöglichkeiten bis auf die höchste Ebene der kirchlichen und gesellschaftlichen Hierarchie, vielfältig verarbeitet in literarischer Gestalt, Musicals, Film und Theater, als aussagekräftig im Blick auf das, was Menschen in der Gegenwart bewegt. Einer tiefen Sehnsucht verleiht auch der neue Film „Maria Magdalena“ (USA 2018) Ausdruck als Geschichte einer Berufung im Geist der Freiheit. Neben ausführlichen Darstellungen in der apokryphen Literatur des frühen Christentums berichten alle vier Evangelien in der Bibel von Maria Magdalena als der ersten Zeugin der Auferstehung beim Grab am Ostermorgen. Weil sie als erste die frohe Botschaft verkündigte, bezeichnete bereits die Alte Kirche sie als „Apostelin der Apostel“ (Hippolyt von Rom †235). So wie Jesus gegen alle Erwartung am Sabbat heilt, sprengt auch sein Verhalten gegenüber Frauen, besonders das Auftreten der gebildeten und selbstbewussten jungen Maria Magdalena alle gesellschaftlich anerkannten Rollenbilder. Weil es so unfassbar ist, diskreditierte Papst Gregor der Große im Jahr 591 Maria Magdalena, als er sie ohne sachliche Begründung mit der namenlosen Sünderin identifizierte. Schließlich wurde sie als Prostituierte dargestellt, die voll Zerknirschung Buße tut. Eine offizielle Korrektur erfolgte erst im Jahr 2016 durch Papst Franziskus. Die Virulenz von Gendertheorien im Spannungsfeld eines traditionell christlich geprägten Familienbildes und der konsequenten

¹ Peter Arens: Unsere Besten Das große Lesen, in: ZDF Jahrbuch 2004.

Weiterentwicklung eines christlichen Verständnisses im Geist der Freiheit wird unterstrichen durch die emotional aufgeladene Debatte um sozialetische Dimensionen von Lebensformen in theologischer Perspektive. Mit Einführung der Ehe für alle im Jahr 2017 können gleichgeschlechtliche Paare in Deutschland erstmals ein Kind adoptieren. Weiterführender als die bis in kirchliche Synoden hinein verbreitete Methode des gegenseitigen Diskreditierens voneinander abweichender Standpunkte erscheint mir eine solide *gesamtgemeinschaftliche Verortung* des aufgebrochenen Orientierungsbedarfs angesichts immer schon vorhandener traditioneller vs. intuitiver christlicher Bewertungen von Familienbildern, Lebensformen und Institutionen als feste Formen persönlicher Nahbeziehungen (1.), vor diesem Hintergrund die Verdeutlichung der *Wandelbarkeit sozialetischer Konsequenzen* in theologischer Perspektive (2.), um schließlich die Frage zu stellen, was Freiheit bedeutet *im Horizont der zukünftigen Lebensform*, des Lebens und der Würde des Menschen als Gottes Ebenbild (3.).

1. Christliche Tradition (Norm) vs. Intuition – Familienbilder, Lebensformen und Institutionen als feste Formen persönlicher Nahbeziehungen *im Gesamtkontext des gesellschaftlichen Zusammenhalts*

Laut Aktuelle Studie Zukunftsreport Familie 2030 hat die Bedeutung der Familie und persönlicher Nahbeziehungen entgegen dem häufig beklagten gesamtgesellschaftlichen Trend zur Vereinsamung in den vergangenen Jahren zugenommen. Empirische Fakten belegen eine positive Tendenz hin zu mehr partnerschaftlicher Gestaltung. Dennoch ist meistens der Vater in Vollzeit, die Mutter in Teilzeit tätig. „Zwei Drittel der Bevölkerung erwarten, dass Mütter im Jahr 2030 weitaus häufiger mit langen Arbeitszeiten berufstätig sein werden als heute. Aber nur ein Fünftel der Bevölkerung geht davon aus, dass Väter dann beruflich kürzertreten, um mehr Zeit für die Familie zu haben.“² Setzen Frauen heute in ihren zwanziger Lebensjahren tatsächliche Gleichberechtigung weitgehend als selbstverständlich voraus – haben sie offenbar doch alle Freiheit und alle Möglichkeiten – ändert sich ihre Perspektive mit der Geburt des ersten Kindes und ab Mitte der dreißiger Lebensjahre. Angesichts der Tatsache, dass Frauen in Relation zu den erworbenen Qualifikationen und Leistungen in Führungspositionen unterrepräsentiert sind und häufig für dieselbe Arbeit

2 Institut für Demoskopie Allensbach: Aktuelle Studie Zukunftsreport Familie 2030, 40.

schlechter bezahlt werden, genügt nicht der Hinweis auf strukturelle Gründe. Real vorhandene gesellschaftliche Zwänge erfasst Pierre Bourdieus soziologischer Ansatz aus der eigenen biografischen Erfahrung eines radikalen sozialen Aufstiegs durch Bildung. Soziale Herkunft wird durch den Habitus, die gesamte Haltung einer Persönlichkeit, verkörpert. Der Transfer von Bourdieus Erkenntnissen zur Chancengleichheit in den Bereich der Gendertheorien verweist auf eine verdeckte Form von Misogynie, die Frauen weiter den Zugang zu gesellschaftlich relevanten Gestaltungsmöglichkeiten erschwert. Für diese Zusammenhänge ein Bewusstsein zu schaffen ist ein erster Schritt.

Das Gefälle erhärtet sich angesichts kriminologischer Fakten: Gefahr für die Selbstbestimmung droht weit weniger durch unerwartete Übergriffe von Fremden, als im Bereich der engsten persönlichen Nahbeziehungen. *Kain, wo ist dein Bruder Abel?* fragt Gott am Abgrund menschlicher Erfahrungen. „In dem 1990 veröffentlichten Bericht einer Kommission der Bundesregierung zur Untersuchung von Gewalt wurde festgestellt, dass Gewalt in der Familie die ‚verbreitetste‘ Form von Gewalt ist. Gewalt kann körperliche Gewalt, sexuelle Gewalt, sexuelle Belästigung und psychische Gewalt oder auch Vernachlässigung bedeuten.“³ Dies verdeutlicht die eklatante Schiefelage in der aktuellen Debatte, wenn gegen kirchliche *Trautung für alle* ein Leben in der Familienstruktur Vater-Mutter-Kind idealisiert wird. Nach Forschungsergebnissen des Deutschen Jugendinstituts entwickeln sich Kinder bei gleichgeschlechtlichen Paaren so gut wie bei gemischtgeschlechtlichen Paaren, sind aber von außen dem Risikofaktor der Diskriminierung ausgesetzt.⁴ Insgesamt verweisen die soziologischen Erkenntnisse empirischer Studien ebenso wie einschlägiger theoretischer Gesamtentwürfe auf eine *bleibende Diskrepanz zwischen dem Anspruch sozial konstruierter Normen und der tatsächlichen sozialen Wirklichkeit*. Hier hat die tiefe Sehnsucht im Geist der Freiheit ihren Ursprung. Wenn Jesus in der konkreten Situation bei der Krankenheilung am Sabbat wie bei der Vertreibung der Händler aus dem Jerusalemer Tempel seiner Intuition folgt und so den Bruch mit einigen sozial konstituierten Regeln herbeiführt, setzt er nicht Gottes lebensförderndes Gebot außer Kraft, sondern hilft neu zu verstehen,

3 Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD (2013), 108.

4 Deutsches Jugendinstitut: Adoptionen in Deutschland. Bestandsaufnahme des Expertise- und Forschungszentrums Adoption (2017), 11, 43, 105.

wie die Schöpfung immer schon gemeint war – die den Geschöpfen eigene Dignität in Beziehung zu ihrem *Schöpfer*. Apostelgeschichte 17,28 *In ihm leben, weben und sind wir*.

2. Menschen auf dem Weg zu Gott – Die Wandelbarkeit sozialetischer Konsequenzen zwischen christlicher Tradition (Norm) und Intuition in theologischer Perspektive

Maria Magdalena verharrt unter dem Kreuz. Früh am Ostermorgen bricht sie auf, nähert sich gegen alle Wahrscheinlichkeit dem Geheimnis des Lebens. Die Komplexität des Lebens und die Wandelbarkeit seiner vielfältigen Facetten haben wir nicht unter Kontrolle. Dem Phänomen vom Gestalten des Zusammenlebens innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Kontextes (*way of living*) bis in den biologischen Bereich (*life form*) wird im Deutschen der Begriff *Lebensform* aufgrund seines reichen Bedeutungsspektrums eher gerecht als Übersetzungen. Es hat seine Gründe, dass bei den ersten Begegnungen zwischen West und Fernost im Bereich der Mathematik und Astronomie schnell eine Angleichung erfolgte, Schießpulver und Papier rasch aus China übernommen wurden, während dieser Prozess im Bereich der Medizin und der Lebenswissenschaften bis heute nicht abgeschlossen werden konnte.⁵ Das wirkliche Leben bleibt wesentlich unterschieden von allen Versuchen der Modellierung im Verlauf menschlicher Geschichte. *Erdbeben, Hungersnot, Pest, Sarazenen, Überschwemmungen und schließlich sehr dicke, gefräßige Wühlmäuse* – mit diesen Folgen wurde bis in die Neuzeit gerechnet *für den Fall praktizierter Homosexualität*. Wer entsprechende biblische Passagen wörtlich nimmt, wird trotzdem nicht polygame Ehen mit abrahamitischen Verhältnissen (Sarah und Hagar) einführen. Eine solche Wahrnehmung konstruiert sich gegen alle guten Argumente ihre eigene Wirklichkeit, wie schon die Urteilsbildung mittelalterlicher Hexenprozesse, Predigten über den Zusammenhang von Seuchen und Kometenschweiften am nächtlichen Sternenhimmel bis hin zur Zerstörung fremder Hochkulturen.

Entgegen allen Formen von Fundamentalismus im schlechten, starren und geschichtsvergessenen Sinne zeigt sich im Spannungsfeld zwischen abstrakter Normativität und intuitivem Handeln in der konkreten Situation die

5 Joseph Needham: *Science and Civilization in China*, Cambridge 19XX.

Wandelbarkeit sozialetischer Konsequenzen in theologischer Perspektive. Überall da, wo Gottes Wort aus dem Kontext seiner Verortung in Raum und Zeit herausgerissen wird, geht ein jahrtausendealter Zusammenhang von menschlichen Kommunikationserfahrungen verloren. Gegen diese falsch verstandene reformatorische Freiheit hatte Martin Luther zeitlebens zu kämpfen. Reduktion von Wirklichkeit als Versuch der Vereinfachung in einer komplexer werdenden Umgebung bringt diskriminierende Subkulturen hervor, deren Rede von Gott für eine breite Öffentlichkeit immer unverständlicher wird, anstatt die in den großen Weltkulturen vom Christentum bis zum Konfuzianismus althergebrachten ritualisierten Formen sexistischer Unterdrückung im Geist der Freiheit neu zu gestalten.⁶ Die Sehnsucht von Menschen, ihre Erfahrungen auf dem Weg zu Gott bekommen eine neue Tiefendimension, wenn Offenbarung im respektvollen Dialog der Kulturen klarer verstanden und soziale Konstruktionen transparent gemacht werden. Verehrte man in der Antike die kriegerische Göttin Athene aufgrund ihrer Klugheit, galten ihre Eigenschaften im Mittelalter für Frauen als unnatürlich. Die Apostelin Maria Magdalena wurde zur Prostituierten. Als sich im 13. Jahrhundert bereits die Krise des spätmittelalterlichen Wirklichkeitsverständnisses abzeichnete, wurde *Junia* Römer 16,7 vermännlicht zu *Junias* (Korrektur erst in der aktuellen Ausgabe der Einheitsübersetzung und der Lutherbibel 2017) – symptomatisch für beginnende Verunsicherung. Aber repressive Strategien können den Lauf der Geschichte nicht aufhalten. Kolumbus entdeckte Amerika und sprengte mit Anbruch der Neuzeit alle bisherigen Denkkategorien. *Die Grunderfahrung des Glaubens ist die Erfahrung des Aufbruchs in ein neues Land (Genesis 12 Abraham) auf der Suche nach der zukünftigen Stadt (Hebräer 12 f.)*. Die lebendige Gemeinschaft der Glaubenden bleibt immer in Bewegung – *ecclesia semper reformanda*. Rahel Jaeggis negativistische „Kritik von Lebensformen“ (Berlin 2014) entlarvt regressive Formen der Krisenbewältigung, aber diese hegelianisierende, formalbegriffliche Art Ideologiekritik auf der Linie von Karl Marx bleibt abstrakt und bedarf der theologischen Konkretisierung *im Horizont der zukünftigen Lebensform*, im Blick auf die Bestimmung des Menschen zu einem Leben in unmittelbarer Beziehung zu Gott und im Blick auf die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild (Luther, Disputatio de homine, WA39/1,175, besonders 177 *Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei.*).

6 Robert C. Neville: *The Good Is One, Its Manifestations Many*, New York 2016, 208 f.

Luthers Anthropologie verweist mit Paulus auf den kategorialen Unterschied zwischen der zukünftigen Lebensform und dem vergänglichen Wesen dieser Welt, dem *schema mundi* (1. Korinther 7,31). Petrus hat daher Jesu Botschaft im Kern falsch verstanden. Matthäus 16,23 *Geh weg von mir, Satan! Du bist mir ein Ärgernis; denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.*

Soziale Konstruktionen unter dem Stichwort gender bestimmen implizite gesellschaftliche Wertungen von Lebensformen wesentlich mit, aber nicht ausschließlich. Paulus nennt diese Dimension neben politischen Verhältnissen, die auch zu Zwängen führen, von denen das Evangelium befreien möchte. Galater 3,28 *Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.* In den Zeiten der Entstehung des Alten und Neuen Testaments gab es weder die Trauung im Gottesdienst noch die Lebensform der bürgerlichen Familie. Jesus und Paulus waren ehelos. Markus 12,25 *Denn wenn sie von den Toten auferstehen, so werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel.* Aus evangelischer Sicht wird man im gut reformatorischen Sinne mit Martin Luther daran festhalten, dass die Ehe wie andere Formen des Zusammenlebens ein weltlich Ding ist, gültig für begrenzte Zeit *bis dass der Tod euch scheidet.* Deshalb bleibt sie auch in ökumenischer Perspektive qualitativ unterschieden von der Taufe, wo ein Mensch für die Ewigkeit mit Gott verbunden wird. Jesaja 43,1 *Und nun spricht der HERR, der dich geschaffen hat: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!* Die Vorstellung von einer unsterblichen zwischenmenschlichen Liebe erzeugt überhöhte Erwartungen bis zur gegenseitigen Überforderung der Eheleute. Im Film „Quo vadis?“ (USA/Rom 1951) soll Petrus den christlichen Trausegen sprechen unmittelbar vor dem bevorstehenden Märtyrertod im Colosseum. Weitaus nüchterner als derartige Szenen aus einschlägigen Hollywood-Filmen bleibt Gratian, der Begründer des kanonischen Rechts aus Bologna (†10. August 1144/45?): Er erklärt nicht feierliche Worte als Beginn der Ehe, sondern den Vollzug des Geschlechtsverkehrs (Decretum Magistri Gratiani, pars secunda, c. 27 q. 2 c. 45 §1 Ed. Friedberg, 1076).

3. Was für eine Freiheit? –

Die Sehnsucht nach Freiheit im Horizont der zukünftigen Lebensform

Auf dem Weg vom mittelalterlichen Bologna nach Hollywood ist die Nüchternheit abhanden gekommen. Dafür gibt es Gründe: Tiefer als die Frage, ob der Korridor individuell realisierbarer Lebensentwürfe innerhalb einer Gesellschaft die Option offen lässt, US-Präsidentin oder Bundeswehrsoldatin zu werden, liegt die Frage nach Sinn. Das durch schwindenden Transzendenzbezug entstandene Vakuum bringt singuläre Formen der *Selbst*-Transzendierung hervor. „Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott“ lässt sich mit Martin Luther einem kalten Atheismus entgegensetzen, der alle Lern- und Lebensprozesse materiell versteht, dabei immer unter Druck, alle menschenmöglichen Erfahrungen in ein endliches Leben hineinzuzwängen, und dennoch gefangen in existenzieller Angst: *Wenn wir tot sind, wird sich niemand an uns erinnern*. Dem Trend zur Überhöhung von Sexualität und Diskreditierung zölibatärer Lebensformen gibt die römisch-katholische Kirche erstaunlich weit nach, wenn sie eher die Priesterweihe für verheiratete Männer in Betracht zieht, als die Lebensform des Priesters für zölibatäre Frauen zu öffnen und die Ordination von Priesterinnen zuzulassen.⁷ Nonnen widersetzten sich hartnäckig der Einführung der Reformation und wollten ihr vergleichsweise freies Leben in den Klöstern fortführen, zeigte doch die Einschränkung der Frau im protestantischen Pfarrhaus auf die Mutterrolle, dass es zur bürgerlichen Familie keine gesellschaftlich anerkannte Alternative mehr gab. Weiterentwicklung traditionell christlicher Familienbilder, „die Suche nach neuen Formen geistlichen Lebens“ und ideologiekritische Öffnung mitten in „den vielen Verengungsgeschichten, die wir in unserem Leben spüren, die wir in unserer Gesellschaft und Kultur immer wieder wahrnehmen“,⁸ führt zu der für unser Demokratieverständnis fundamentalen Frage, was für eine Freiheit denn lebensförderlich ist.

Mit Barmen 1934 ist festzuhalten am theologischen und ethischen im Gegensatz zum unmittelbar politischen Mandat. In theologischer Perspektive verweist die Antwort auf die Frage, was der Mensch eigentlich ist und inwiefern die im Bonner Grundgesetz von 1949 in Art. 1 Abs. 1 Satz 1 festgehaltene normative Grundlage wirklich trägt, über materielle Lebensprozesse hinaus auf ein Leben in Beziehung zu Gott, auf die Würde des Menschen als Gottes

7 Michael Seewald: Zölibatäre Frauen weihen, in: Herder Korrespondenz 6 (2017), 49–51.

8 Annette Schavan: Gott, der erneuert. Erfahrungen von Hoffnung und Freiheit, Ostfildern 2018, 38 ff.

Ebenbild (Genesis 1,26 f.). *Im Horizont der zukünftigen Lebensform* erschließt sich eine spezifische Sicht auf die verfassungsrechtlichen Regelungen in Art. 6 GG, allgemein auf Institutionen und auf Formen des Zusammenlebens in unserer Gesellschaft. Sozial wirksame Konstruktionen, die dazu führen, dass einzelnen Formen ein unterschiedliches Maß an gesellschaftlicher und rechtlicher Anerkennung entgegengebracht wird, sind vor diesem Hintergrund zu bewerten. Beispielsweise haben zwei verwitwet zusammenlebende Schwestern in Frankreich seit 1999 die Möglichkeit einer rechtlich geschützten Lebensgemeinschaft, die es in Deutschland nicht gibt. Ziel einer fundamentalethischen Orientierung ist ein Beitrag bereits im vopolitischen und vorjuristischen Prozess der Meinungsbildung und Diskussion von Werten. Die Notwendigkeit eines solchen Beitrags wird wider alle Ressentiments selbst vom liberalen Standpunkt her anerkannt, ist doch die Säkularisierungsthese spätestens seit 9/11 in ihrer ursprünglichen Radikalität nicht mehr haltbar.

Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. – Genesis 1,26 f. verweist zusammen mit Galater 3,28 auf den Kern fundamentaltheologischer Urteilsbildung. Gendertheorien sind dann weder als ethisches Orchideenfach noch als Angriff auf die Fundamente christlicher Tradition zu verstehen. Ihr Gegenstand ist eine Grunddimension von Jesu Wirken in einen Körper mit einer Geschichte als Person in der Wirklichkeit von Raum und Zeit. Menschen verlassen in mitunter schmerzhaften, aber notwendigen Lösungsprozessen ihre Herkunftsfamilie, um mit Gottes Segen das Leben weiterzugeben. Eine biologistische Verwechslung mit tribalen Lebensformen als Befehl zur leiblichen Elternschaft, Genesis 1,28 meine mit 2,24 „sie werden sein *ein* Fleisch“ das von Mann und Frau gezeugte Kind, wird vom Neuen Testament her ausgeschlossen: Jesus trennt durch sein Wirken leibliche Eltern und Kinder. Berufung im Geist der Freiheit und Ernst der Nachfolge gehören in den Evangelien eng zusammen. Das bringt eine gewisse Härte mit sich – wie die *Tempelreinigung*, die damals wie heute einer Vision vorausgeht: Auf dem Weg in Gottes Reich sind Mann und Frau gleichberechtigt – dabei *frei, Originale zu sein*, anstatt sich gegenseitig zu kopieren. *Frei, sich dem Leben entschlossen zuzuwenden*, anstatt unverbindlich auszuprobieren. Einnahme von Hormonen und Einfrieren von Eizellen führt einseitig zulasten der Frau in neue *Abhängigkeiten von wirtschaftlich motivierten*

Akteuren und zum Zwang, nach Bedarf verfügbar zu sein.⁹ Die Freiheit der Kinder Gottes bricht mit einem Tabu, wenn der Adoptivsohn für seine sozialen Eltern so empfindet, dass sie ihm wirkliche Eltern werden, während Erinnerungen an schlechte Erfahrungen in der leiblichen Familie verblassen. Lebendiger Glaube ist die Erfahrung, mit Christus im Geist der Freiheit *Abba – Vater unser im Himmel* zu Gott zu beten, bei dem weder Mann noch Frau ist, der von sich kein Bild machen lässt und sich allen Kontrollversuchen entzieht: *Ich werde sein, der ich sein werde.*

⁹ Sabine Kray: Freiheit von der Pille. Eine Unabhängigkeitserklärung, Hamburg 2017.

Replik auf Valerie Fickert

Notger Slenczka

Ich antworte auf einen wunderbaren Beitrag von Dr. Valerie Fickert, die erst einmal feststellt, dass die Erfahrung der Differenz zwischen rollenspezifischer Normvorgabe einerseits und der gesellschaftlichen Wirklichkeit andererseits der Grund einer Kritik ist, die orientiert ist am Ideal der Freiheit. Es folgt ein Votum für die Anerkennung der Wandelbarkeit der sozialen Konsequenzen des christlichen Glaubens, das sich orientiert an der individuellen und kollektiven Zukunftsorientierung des christlichen Glaubens, durch die vorgegebene, scheinbar selbstverständliche soziale Normkontexte zerbrochen und im Geist der Freiheit neustrukturiert werden. Und im dritten Abschnitt geht die Autorin der Frage nach, in welchem Sinne angesichts der Zukunft, auf die der christliche Glaube ausgerichtet ist, eine Neuorientierung in der Bewertung gesellschaftlich vorgegebener Maßstäbe ergibt. Dass die Zukunft, auf die der christliche Glaube ausgerichtet ist, eine Kritik gegenwärtiger Bindungen in sich schließt und dass dies eine Entsprechung und Konkretion einer Kritik von (biologistisch begründeten) Rollenmodellen darstellt, ist nach meinem Eindruck eine Grundstruktur dieses sehr starken Votums.

1. Im Widerspruch gegen einen Fundamentalismus, der Schriftaussagen unmittelbar normativ setzt, sind wir uns einig. Unter diesem Vorbehalt gehe ich aus von Schriftstellen, und unterstreiche den Punkt, den Kollegin Fickert macht, wenn sie unter 3. feststellt, dass nicht Gal 3,28 allein, sondern im Zusammenspiel mit Gen 1,26 f. „auf den Kern fundamentaltheologischer Urteilsbildung“ verweist: Dem folgend beziehe ich mich einerseits auf das auch von Kollegin Fickert angezogene Wort Jesu, nach dem nicht die biologische Abstammung die Familie Jesu konstituiert, sondern das ‚Tun des Willens Gottes‘ (Mk 3.31–35). Und andererseits: das Wort zur Ehescheidung, die im AT vorgesehen ist, aber nach diesem Wort (Mk 10,2–12 par Mt, 19,1–9) ein Zugeständnis an die ‚Herzeshärtigkeit‘ der Menschen darstellt: ‚Von Anfang an ist’s nicht so gewesen‘ (Mt 19,8) – und dann folgt unter Verweis auf Gen 2 die Auskunft, dass die Verstoßung der Frau zur Wiederheirat und damit zum Bruch der ersten Ehe führt, deren Unscheidbarkeit damit vorausgesetzt wird.

Kein Zweifel: es gibt in den Jesus zugeschriebenen Worten den Hinweis auf die Vorläufigkeit der Ehe und es gibt den Hinweis, dass angesichts des kommenden Reiches Gottes die gegenwärtigen sozialen Bindungen aufgehoben werden. Allerdings: wenn es biblische Traditionen gibt, die das Attribut ‚fundamentalistisch‘ verdienen, dann gehören diese der eschatologischen Naherwartung geschuldeten Radikalismen sicher dazu. Eine derartige ‚Kritik aus der Zukunft‘ kann man nur dann guten Gewissens vertreten, wenn man sie als Regulativ einer bestehenden und bleibenden Tradition und traditionaler Ordnungen einführt, nicht aber als deren unmittelbaren Ersatz – und darauf scheint mir die Verbindung von Gen 1,26 f. und Gal 3,28 durch die Kollegin Fickert hinzuweisen. Es ist also die Unterscheidung zweier Ordnungen – des künftigen Reiches der Liebe und des vorfindlichen Reiches der Welt – vorausgesetzt und das Christenleben als Vorläufigkeit, als Gespräch und Streit zwischen diesen ‚Ordnungen‘ verstanden. Und das heißt: der Anspruch, aus der Zukunft die Gegenwart normieren zu können, muss sich auch vor dem Zweck, den die überkommene Ordnung der Gegenwart hat, rechtfertigen können.

2. Das bedeutet aber, dass man den zweiten Spruch – Mt 19 – nicht so sehr als konkrete ethische Anweisung, sondern hinsichtlich des dort vorausgesetzten Bezuges auf eine *ursprüngliche*, nicht künftige Ordnung ebenfalls ernst nehmen muss. Hier wird nicht die Zukunft des Reiches Gottes, sondern ein ursprünglicher, schöpfungsmäßiger Sinn der Gemeinschaft von Frau und Mann in Anspruch genommen. Gewiss: im Reich Gottes gibt es keine asymmetrischen Strukturen, keine legitime Gewaltausübung, keine Ehe und Familie, und die Geschlechtsorgane sind, wie Augustin weiß, im Reich Gottes vorhanden, aber nicht in Gebrauch. Wie immer es darum steht und auch wenn man das zugehen würde: daraus folgt nicht, dass sie auch gegenwärtig außer Gebrauch zu setzen sind, sondern es wären Kriterien eines (wie immer bestimmten) rechten Gebrauchs zu formulieren. Diese sind nicht einfach einer Orientierung über die Zukunft zu entnehmen, sondern nur einer wertenden (!) Wahrnehmung der aus einer Vergangenheit sich erhebenden Gegenwart, und dem Interesse am Fortbestand der gegenwärtigen Menschheit. Das bedeutet aber, dass die Christenheit auch angesichts einer gender-Theorie und der daraus fließenden Kritik vor der Aufgabe steht, die Frage nicht nur nach den Kriterien und Folgen der eschatologischen Kritik, sondern auch nach den Kriterien einer lebensdienlichen Gestaltung vorfindlicher und unstrittig vorläufiger Ordnungen zu

stellen – das ist das Thema, das eine ‚Ordnungstheologie‘ wahrnimmt, aber in sehr unzureichender Weise löst.

3. Und dieses Zusammenspiel zweier irreduzibler Ordnungen würde ich für das in Anspruch nehmen, was ich versucht habe, auszuführen: Wir finden uns in Strukturen, die letztlich sprachlich sedimentiert sind, vor. Diese Strukturen haben einerseits einen guten, lebensdienlichen Sinn, der auch ihr Kriterium ist – und diesen lebensdienlichen Sinn muss auch eine eschatologische Kritik wahrhaben und gewährleisten. Diese Strukturen und analog die sprachlichen Verallgemeinerungen sind selbstverständlich das Ergebnis anonymer kollektiver Diskurse und Konsense, sie sind unvollkommen, sind veränderbar, stehen aber nicht im Belieben des Individuums, sondern jedes Individuum muss seinen denkbaren Protest in das Spiel nicht nur der Durchbrechung, sondern auch der Bestätigung dieser Vorgaben einbringen.

4. Und ich denke, dass Judith Butler durchaus einen bedenkenswerten Punkt gemacht hat, wenn sie auf die queer- und transgender-Identitäten und deren ironisierende und persiflierende Manifestation als Auslöser und Medium (nicht als Ziel) gesellschaftlicher Veränderung hinweist. Allerdings: die Ironie, die Satire sind Medien der Infragestellung, die nur wirken, weil sie mit Vorgegebenem spielen, Denkgewohnheiten durchbrechen, aber im Durchbrechen voraussetzen. Auch Transgender-Identitäten, so scheint mir, können sich nur als Spiel mit festen Rollenvorgaben darstellen, wie im Allgemeinen eine Gegenposition die sprachlichen Möglichkeiten nicht nur durchbricht, sondern zugleich immer in Anspruch nimmt: die Einsicht, dass diese geformte Sprache nicht einfach erneuerbar ist, ist einer der genialen Züge der Arbeiten Mary Dalys. Der Protest eröffnet, so scheint mir, einen Raum eines Diskurses, dessen Ergebnis er aber nicht vorwegnehmen kann. Dieses wird sich in der gesellschaftlichen Neuformierung von Sprachnormen einstellen – aber dieser Prozess ist anonym und nur in Grenzen beeinflussbar. Ob beispielsweise die schlichte Übertragung des Modells der Ehe und deren gesellschaftlicher Anerkennung auf homosexuelle Gemeinschaften wirklich der Weisheit letztes Ziel ist, wird der Diskurs erweisen, der auf die Infragestellung von gesellschaftlichen Rollenvorgaben hin faktisch geführt wird, und die Konsense, die nicht gemacht werden, sondern sich einstellen.

Familie und Gender-Theorie

Notger Slenczka

Faszinierend sind meistens diejenigen Positionen, die man glaubt ablehnen zu müssen; meistens sind sie sogar faszinierender als diejenigen, denen man zustimmt – insbesondere dann, wenn diese für mich nicht zustimmungsfähigen Positionen im Höchstmaß konsequent konzipiert sind. Denn faszinierend ist immer das Fremde, das uns allererst dessen ansichtig werden lässt, wie wenig selbstverständlich das ist, was wir als selbstverständlich betrachten. Diese Faszination führt im besten Fall dazu, dass man sich und seine Selbstverständlichkeiten in Frage stellen lässt und versucht, sie im Durchgang durch diesen Widerspruch entweder besser begründet wiederzugewinnen, oder dass man sich nötigen lässt, die scheinbaren Selbstverständlichkeiten zu modifizieren oder aufzugeben.¹ Und beides setzt voraus, dass man sich von dem fremden Denken mitnehmen lässt und nicht ständig dazwischenredet. Ich beginne mit einer knappen Orientierung zum traditionellen christlichen Konzept der Familie.

0. Familie

(a) Die Familie ist mit Sicherheit auf den ersten Blick eine der Institutionen, die im Blick auf die sozialen und politischen Anliegen einer gender-Theorie deutlich widerständig ist. Diese Institution und ihre Bewahrung gilt dabei allgemein als ein Kernanliegen christlicher Theologie, so dass sich hier die Vermutung eines Gegensatzes der Interessen am ehesten nahelegt. In der Tat hat die christliche Kirche im Laufe ihrer Geschichte diese Institution – darunter verstanden das generationenübergreifende Zusammenleben von in direkter Linie verwandten Personen, in deren Zentrum eine Ehe zwischen Mann und Frau steht – überwiegend theologisch positiv bewertet. Das ist nicht selbstverständlich, denn die frühen Texte der Christenheit geben durchaus zu erkennen, dass die Konversion zum Christentum angesichts der Tendenz zur eschatologischen, auch sexuellen Askese ruinöse Folgen für die Familie haben konnte (Nachfolgeberichte: Mk 1,19 f. (v. 20!), vgl. 10,28–31 parr.; Debatte um die

¹ Da ich hier, soweit das auf dem begrenzten Raum möglich ist, eine Kritik am Programm einer New Gender Politics vortragen werde, bitte ich von vornherein um Verständnis dafür, dass ich sehr konventionell verfare, indem ich generisch maskuline und feminine Bezeichnungen und Pronomina verwende und lediglich at random zwischen männlichen und weiblichen Formen abwechsele.

Scheidung von nichtgläubigen Ehepartnern: 1 Kor 7, hier bes. vv. 10–16). Dies schlägt sich auch in einer expliziten Relativierung dieser Institution nieder, in der die Gemeinschaft der Nachfolger mit Jesus an die Stelle der familialen Bindung tritt (Mk 3,31–35); diese asketische Tendenz durchzieht in Gestalt des Mönchtums und des Priesterzölibats die Kirchengeschichte bis zur Gegenwart: Ehe und Familie wurden lange Zeit im Vergleich zur Entscheidung für die Ehelosigkeit abgewertet – Augustin mag dafür als Beispiel genügen.

(b) Unbeschadet dessen setzt die christliche Kirche die Orientierung der Sozialformen an familialen Zusammenhängen fort, die eben nicht nur durch das jüdische Umfeld und die Orientierung der alttestamentlichen Narration an Familienzusammenhängen nahegelegt wurde, sondern auch durch die soziale Funktion des ‚Hauses‘ im paganen Umfeld des Christentums. Es ist dabei Aristoteles (und nicht bzw. nur in seiner Nachfolge die christliche Theologie!), der die Hochschätzung der Familie / des Hauses als erster selbständig lebensfähiger sozialer Einheit und in diesem Sinne als unverzichtbarer, das Zusammenleben in der Polis begründender (und nicht im Rahmen dieses höherstufigen Zusammenlebens begründeter) Grundlage der Gesellschaft in die soziologische Diskussion eingeführt hat – das war schon damals strittig, wie die Staatstheorie des Platon zeigt. Das weist darauf hin, dass die Wertschätzung der Ehe nicht dem Christentum entspringt, sondern das Christentum mit Ehe (Mt 19,3–6) und Familie Institutionen übernimmt, die älter als die Gemeinschaft der Christusanhänger und in der Schöpfungsordnung (nicht in der Erlösung) begründet sind – das mindestens ist der gute Sinn der Auszeichnung der Ehe als Schöpfungsordnung in der nachreformatorischen Theologie und deren Bezeichnung als ‚weltlich Ding‘ durch Luther.

(c) Dabei ist schlicht einzuräumen, dass es diese Institutionen ohne normative gender-Konstrukte (dazu gleich) nicht gibt; wenige soziale Institutionen sind in derart eindeutiger Weise mit relativ stabilen gesellschaftlichen Rollenzuweisungen konnotiert, die durchgehend asymmetrisch sind (nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Eltern und Kindern). Nach der Vorgabe der biblischen Texte und im Gefolge der Einsicht, dass die Ehe ‚vorchristlich‘, in der Schöpfung begründet ist, betrachtet die christliche Theologie aller Konfessionen bis ins 20. Jahrhundert durchgehend nicht nur diese Institutionen, sondern auch die darin etablierten und gepflegten Rollen als

in der menschlichen Natur begründet. Das schließt nicht aus, dass sowohl im Blick auf die Ehe wie im Blick auf das Verhältnis zwischen den Generationen die im soziologischen Umfeld hierarchischen Rollenzuordnungen durch das Liebesgebot und seine Tendenz zur wechselseitigen Anerkennung aufgebrochen werden – die Pointe des häufig missverstandenen Textes Eph 5,21–33 ist gerade die Wechselseitigkeit des Dienstes und die Selbstlosigkeit der gegenseitigen Hingabe, und das Gebot des Gehorsams gegenüber den Eltern wird unter Verweis auf das vierte Gebot eingeführt (Eph 6,1–3), dann aber durch v. 4 um eine Elternpflicht gegenüber den Kindern ergänzt. Dieser im Vergleich mit dem normativen paganen und jüdischen Umfeld besondere Text manifestiert die egalisierenden Möglichkeiten, die die Rezeption vorgegebener Normen unter den Bedingungen des christlichen Liebesgebotes entfalten. Auch wenn der Text aus heutiger Bewertungsperspektive als Glanzlicht erscheint, macht das aus dem christlichen Eheverständnis, das sich in den sonstigen Haustafeln des Neuen Testaments manifestiert (1 Tim 5,1–16; Tit 2,1–10; 1 Petr 3,1–7 etc. pp.), und aus den ebenso wirksamen einschlägigen Normen des Alten Testaments kein Modell für New Gender Politics!

(d) Eine mögliche Kritik an der Rollenmodelle und gender-Zuschreibungen stabilisierenden Institut der Ehe und der Familie ist bestimmt von einer gender-Theorie, die Voraussetzungen hat, die wahrzunehmen sind. Ich biete daher zunächst eine umrissartige Darstellung, die darum an Judith Butler² orientiert ist, weil sie eine gender-Theorie mit einer hochinteressante Pointe versieht, wenn sie sie in die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem (gesellschaftlicher Zuschreibung) und Individuum (Ich) einzeichnet³ (1.). Dieser Pointe nachdenkend skizziere ich Anfragen an eine gender-Theorie und die damit verbundenen Konzepte einer New Gender Politics (2.), aus denen sich ein Plädoyer für eine Wertschätzung der Familie (und der Ehe) zwanglos ergibt (3.).

2 Wenige weitere Literaturhinweise: Regine Gildemeister / Angelika Wetterer: Wie Geschlechter gemacht werden, in: Gudrun-Axeli Knapp u.a. (Hgg.): Traditionen Brüche, Freiburg 1992, 201–254; Hadumod Bußmann / Renate Hof: Genus, Stuttgart 1995; dies. u.a. (Hgg.): Gender-Studien, Stuttgart u.a. 2000; Michael Warner: The Trouble with Normal, Cambridge 2000; Christina von Braun u.a. (Hgg.): Gender@Wissen, Köln u.a. ³2013.

3 Dazu auch: Claudia Berger: Identität, in: von Braun 2013 (Anm.2), 55–76.

1. Darstellung

1.1. Selbstverständlichkeiten

(a) Zu den tiefstgreifenden Selbstverständlichkeiten gar nicht in erster Linie, aber auch in der Theologie gehört die Geschlechterpolarität und die mehr oder weniger ausdrücklichen Ansichten über einen Zusammenhang von biologischem Geschlecht (sex) und erwartbarem Verhalten bzw. Habitualitäten (gender). In welchem Sinne hier ein Zusammenhang besteht, mag eine kleine Begebenheit erhellen: Ich joggte vor einiger Zeit gegen Abend einen relativ einsamen Weg entlang. Mir kam ein Pärchen entgegen, offensichtlich Migrationshintergrund, und noch einmal ca. 100 m weiter entfernt sah ich eine Gruppe von fünf Jugendlichen, die dem Pärchen folgten und die ich – ohne Brille joggend – als Gefahr für das Pärchen identifizierte. Ich passierte das Pärchen, lief den Jugendlichen entgegen und überlegte, ob ich sie ansprechen sollte – da bemerkte ich beim Näherkommen, dass zwei der Jugendlichen weiblichen Geschlechts waren. Sofort verflogen meine Befürchtungen – und ich merkte in einem Prozess nachträglicher Rationalisierung, dass dies an der unausgesprochenen Überzeugung lag, dass die weiblichen Mitglieder dieser Gruppe zu aggressivem Verhalten dem Pärchen gegenüber weder selbst neigen noch Aggressionen der männlichen Gruppenmitglieder zulassen würden.

(b) Dass Frauen weniger zur Gewalt neigen als Männer, ist ein klassisches gender-Stereotyp; kein Mensch muss mir erklären, dass es mit Sicherheit nicht für alle Exemplare des weiblichen Geschlechts zutrifft. Aber solche Einwände treffen nicht den Punkt, auf den es mir ankommt; der liegt vielmehr im ganz selbstverständlichen Funktionieren dieses Stereotyps: Es tritt gerade nicht als Theorie oder als Schlussfolgerung auf – ‚Frauen sind nicht gewalttätig; zwei aus der Gruppe sind Frauen; also besteht keine Gefahr‘. Vielmehr gilt: die Beruhigung durch eine imaginierte Gefahr für das Pärchen beim Anblick der Gruppe stellt sich als Gefühl und ganz unwillkürlich ein – geprägt natürlich durch einen gesellschaftlichen Diskurs und durch die Medien verbreitete Meldungen; erst nachträglich wird dieses Gefühl rationalisiert. Ebenso ist auch die ausdrückliche Formulierung des gender-Stereotyps, das meine Erleichterung leitet, nachträglich. Diese Überzeugung bezüglich der fehlenden Gewaltbereitschaft von Frauen wird gar nicht ausdrücklich, sie bleibt unterschwellig, ist lediglich implizit präsent im Gefühl der Erleichterung, das mich überkommt,

wenn ich zwei Frauen in der Gruppe sehe. Der Zusammenhang von Frau und vergleichsweise geringem Aggressionspotential wird unmittelbar aktiviert, der Zusammenhang ist präsent wie eine geographische Orientierung in einer vertrauten Umgebung, die ich mir normalerweise ebenfalls nicht durch das Studium einer Landkarte erworben habe. Eine vertraute Umgebung erkenne ich auf der Landkarte wieder – aber das Vertrautsein mit der Umgebung entspringt nicht dem Studium einer Landkarte.⁴ Ebenso erkenne ich in bestimmten Sätzen oder Theorien über ‚das Weibliche‘ oder ‚das Männliche‘ meine gefühlten Stereotype wieder – aber ich entnehme diese orientierenden und handlungsleitenden Stereotypen nicht den Sätzen oder Theorien; denn das würde bedeuten, dass ich sie nicht unterhalte, bevor ich irgendwelche Theorien zur Kenntnis genommen habe.

1.2. Gender-Theorie – eine Skizze

Ein gender-theoretischer Ansatz ist genau an diesem Zusammenhang von biologischen Gegebenheiten (Frau) und normativen Rollenzuweisungen (z.B. Niveau des Aggressionspotentials) interessiert. Diese Rollenzuweisungen und normativen Erwartungen werden im gesellschaftlichen Diskurs naturalisiert und sind etabliert als von den biologischen Gegebenheiten geprägte und so wenig wie diese verhandelbare Habitualitäten.⁵ Die gender-Theorien arbeiten sich ab an dieser These, dass es Implikationen des biologischen Geschlechts gibt, die gesellschaftliche Rollen implizieren und deren natürliche und damit der Infragestellung und Neuverhandlung entzogene Grundlage darstellen.⁶ Eine ordentliche (im Sinne von: konsequente) gender-Theorie betrachtet dabei nicht nur, aber erstens die Verbindung von bipolaren gesellschaftlichen Rollenmodellen einerseits und biologischem Geschlecht andererseits als normatives und gegen Abweichungen gesellschaftlich durchgesetztes Konstrukt – dafür werden die traditionellen Durchsetzungen der bipolaren Rollenmodelle gegen homosexuelle, transsexuelle oder transgender-Identitäten in Anspruch genommen:

4 Zu den Hintergründen: Christoph von Campenhausen: *Neurobiologische Orientierungshilfe für das menschliche Selbstverständnis, Kultur und Religion*, BoD 2017, 143-198.

5 Vgl. nur: Judith Butler: *Gender Trouble* [1990], New York / London repr. 2008, hier 22-34, 185-193 u.ä.; *dies.*: *Undoing Gender*, New York / London 2004, 118 ff.; 75-101; "Thus, a restrictive discourse on gender that insists on the binary of man and woman as the exclusive way to understand the gender field performs a *regulatory* operation of power that naturalizes the hegemonic instance and forecloses the thinkability of its disruption." (43)

6 Vgl. nur exemplarisch: Butler 2008 (Anm. 5), hier 8-10.

durch diese Praktiken der Durchsetzung der Bipolarität wird nämlich offenbar, dass man es bei der bipolaren Ordnung nicht mit der unausweichlichen Folge natürlicher Gegebenheiten, sondern mit einem immer auch in Frage stehenden gesellschaftlichen Normkonstrukt zu tun hat.⁷ Ein gendertheoretischer Ansatz weist aber darüber hinaus zweitens darauf hin, dass die Orientierung an der biologischen Bipolarität der Geschlechter selbst eine normative gesellschaftliche Übereinkunft ist, die gerade nicht einfach biologische Gegebenheiten abbildet, sondern biologische Gegeninstanzen hat – intersexuelle Personen etwa mit anatomisch oder genetisch uneindeutiger Zugehörigkeit zum bipolaren Modell. Gerade den traditionellen Umgang mit derartigen die Bipolarität durchbrechenden biologischen Gegebenheiten betrachten die Vertreter einer gender-Theorie als Indiz für den Konstrukt-Charakter auch der biologischen Geschlechterbipolarität, die traditionell so durchgesetzt wird, dass die normwidrigende biologische Ausstattung dem bipolaren Modell durch chirurgische oder medikamentöse Korrekturen angepasst wird.⁸ Nicht nur also die Ebene der geschlechtsbezüglichen Rollen, sondern auch die Ebene der biologischen Geschlechterdifferenz erweist sich so als Moment eines gesellschaftlichen Deutungsrahmens, in dem diese Differenz erst zur anthropologischen Grundkonstante erhoben, sanktioniert und gegen Abweichungen durchgesetzt wird.⁹

1.3. New Gender Politics

(a) Eine gender-Theorie hat dabei nicht nur ein deskriptives Anliegen, es geht nicht nur um eine Beschreibung dieses Zusammenhangs und der Wandlungen der gender-Diskurse, sondern sie verfolgt ein politisches Anliegen, das in unterschiedlicher Radikalität auf das Ende der normativen Ausgrenzung und auf die gesellschaftliche und politische Anerkennung abweichender gender-Identitäten abzielt, die dadurch erreicht werden soll, dass die gesellschaftlichen gender-Konzepte entnaturalisiert und im Ausgang von parodistischen Affirmationen pluralisiert werden.¹⁰

(b) Es stellt sich nämlich die Frage, ob und inwieweit eine Gesellschaft oder die sie tragende Kultur die biologische Geschlechterdifferenz bipolar normiert und in kulturellen Rollenzuschreibungen und semantischen Zuordnungen

7 Ich bleibe hier hinsichtlich der sozialen Funktion und der Terminologie von ‚gender‘ unpräzise – vgl. nur: Butler 2004 (Anm. 5), 41 f.

8 Vgl. die Fallschilderungen bei Butler 2004 (Anm. 5), 52-56 und bes. 57-74.

9 Christina von Braun: Einführung, in: dies. 2013 (Anm. 2) 11-53, hier 41.

10 Butler 2004 (Anm. 5) 29 ff., s.u. 1.7

eine symbolische Ordnung etabliert und durchsetzt, für die aufgrund der aufgrund der behaupteten biologischen Grundlage die Unverfügbarkeit des Natürlichen für sich in Anspruch genommen wird, die im Kontext einer gender-Theorie aber als herrschaftsförmiges soziales Konstrukt beschrieben wird. Eine gender-Theorie hat dabei zunächst eine deskriptive Abzweckung, indem sie auf die in vielen kulturellen Feldern etablierten oder sanktionierten gender-Konstrukte aufmerksam macht. Das weitergehende gesellschaftspolitische Ziel einer gender-Theorie ist die Kritik zeitgenössischer Diskurse: einerseits die Inanspruchnahme der Kategorie des vorgegeben-Natürlichen für Genderkonstrukte unmöglich zu machen, indem zwischen sex, gender und desire unterschieden wird mit der Folge, dass alle drei Momente menschlicher Geschlechtlichkeit (im weitesten Sinne) relativ unabhängig voneinander sich entfalten können; dabei deutet sich bei Judith Butler eine Position an, nach der das sexuelle Begehren der an sich ungeformte, polyvalente Trieb ist, der in gesellschaftlich konstituierten Modellen und Rollenangeboten kanalisiert wird (ebd. 31–33); zweitens geht es darum, die Wandelbarkeit der Modelle der Geschlechterkonstruktionen und die jeweiligen hermeneutischen Leitkategorien nachzuzeichnen. Drittens geht es darum, die Interessenlagen zu identifizieren, die hinter normativen Verengungen der faktischen Vielfalt von Möglichkeiten geschlechtlicher Differenzierung auf den drei genannten Ebenen stehen. Und viertens geht es manchen Vertretern einer gender-Theorie um das Programm einer ‚New Gender Politics‘, in der die deskriptive Ebene verlassen und die Einsicht in die soziale und kulturelle Konstitution von gender-Konstrukten umgesetzt wird in eine politische agenda, die darauf abzielt, die heteronome Normativität von gender-Konstrukten aufzulösen: „... critique is understood as an interrogation of the terms by which life is constrained in order to open up the possibility of different modes of living; in other words, not to celebrate difference as such but to establish more inclusive conditions for sheltering and maintaining life that resists models of assimilation.“¹¹ Dabei kommt es häufig auch zu einem Konflikt mit den Anliegen und Forderungen gesellschaftlicher Befreiungsbewegungen – etwa der Transsexuellen-Bewegung, soweit sie um die Anerkennung von Geschlechtsumwandlungen kämpft; den Zielen der Gleichstellung homosexueller Gemeinschaften mit der Ehe oder der feministischen Bewegung, denen die konsequenten Vertreter einer gender-Theorie

11 Butler 2004 (Anm. 5), 4. Vgl. 30 ff.

vorwerfen, dass sie traditionelle Kategorien der Bipolarität bzw. der Legitimität und der Normalität stabilisieren.¹²

(c) Ich notiere hier am Rande, dass sich Butler eben nicht nur an schöpfungstheologischen oder biologistischen Essentialisierungen bestimmter gender-Konzepte abarbeitet; vielmehr ist ein von ihr sehr ernst genommener Gesprächspartner die Psychoanalyse¹³ – insbesondere Jaques Lacan –, die in der Zentralstellung des ödipalen Konflikts und seiner mehr oder weniger ‚gelingen‘ Lösung die Familie und die dort etablierten heteronormativen Rollenverhältnisse als Ursprung der psychischen Konstitution aller Menschen und eines unbeliebig begrenzten Feldes von sexuellen Orientierungen und Rollenmodellen betrachtet.

1.4. Die Frage am Grunde: Allgemeinheit und Individualität

Eine solche Position, die, wie gesagt, ungeheuer faszinierend durch ihr deutungstheoretisches Potential ist, wendet sich selbstverständlich nicht nur gegen juristische Sanktionierungen der Geschlechterdifferenz bis hin in die Definition der Ehe durch die Geschlechterpolarität, die amtlichen Formulare oder Ähnliches, auch nicht nur gegen die immer noch gendernormativen Ansätze zur Frauenemanzipation der 70er Jahre,¹⁴ sondern der Ansatz reiht sich ein in die Kritik an gesellschaftlichen Normvorgaben zugunsten der Freiheit des Individuums. Dies ist der eigentlich interessante Punkt, denn damit ist die Frage nach dem Verhältnis von normativer Universalität einerseits und der Unverrechenbarkeit und Ineffabilität des Individuums andererseits gestellt: auf der einen Seite stehen individuenübergreifende semantische Ordnungen, die die Vielfalt möglicher Attribute zu normativen semantischen Höfen sortieren, in denen sich bipolare Geschlechterordnungen und soziale Rollenzuweisungen konstituieren; auf der anderen Seite steht das Individuum, das diese Vielfalt der Attribute in möglicherweise von der normativen Zuordnung abweichender Weise realisiert und sich durch die ‚natürlichen‘ und scheinbar selbstverständlichen

12 Vgl. Butler 2004 (Anm. 5) 4 ff.;

13 Butler 2004, (Anm. 5) 43 ff.

14 Butler 2008 (Anm. 5) 18-46.

normativen Vorgaben bevormundet und entwertet sieht. Damit stellt dieser Aspekt einer gender-Theorie eine Variation und Modifikation des Anspruchs, sich ohne fremde Anleitung des eigenen Verstandes zu bedienen, dar und erhebt damit den Anspruch, in der Tradition der Aufklärung zu stehen. Entsprechend handelt es sich um einen Theorietypus, der den Charakter einer *scientia practica* hat, also durch die Aufklärung über die Bedingungen und über das Etablieren eines individuellen und kollektiven Selbstverständnisses eine performative Absicht verfolgt.

1.5. Die Religion als Ursprung und / oder Legitimation bipolarer gender-Modelle

Eine solche Position stellt sich aber eben nicht nur gegen biologistische Begründungen angeblich natürlicher Rollenerwartungen, sondern damit auch gegen die Instanzen, die derartige Rollenmodelle weltanschaulich oder religiös sanktionieren. Die religiösen Traditionen, die im abendländischen Kulturkreis vorherrschen – Christentum, Judentum und Islam – tendieren faktisch zur Privilegierung bipolarer und heteronormativer Geschlechterverhältnisse gerade, wie gesagt, in der theologischen Privilegierung der Institutionen von Ehe und Familie; mit dieser Feststellung des Faktischen ist noch keine Bewertung verbunden. Die traditionelle Orientierung am Leitbild der Ehe zwischen Mann und Frau (1 Kor 6,12 ff.; 1 Kor 6,9-11; 7; Eph 5,21-32 und die anderen Haustafeltraditionen), die damit einhergehende traditionelle Ablehnung der Homosexualität (Rö 1,26-27) und die Verankerung der Geschlechterpolarität im Schöpfungswillen Gottes (Gen 1,26 ff.; Gen 2,22-25; vgl. Mt 19,3-6) reflektiert oder begründet bzw. stabilisiert und legitimiert die gender-Konstruktionen ebenso wie den Zusammenhang von sex und gender; dafür stehen nicht nur die genannten biblischen Grundlagen, sondern deren Interpretation und Ausarbeitung in einer jahrtausendealten Tradition.¹⁵

¹⁵ Dazu nur: von Braun 2013 (Anm. 9).

1.6. Butlers Frage nach dem Individuum

(a) Die Werke Judith Butlers, auf die ich mich eben zur allgemeinen Charakterisierung bezogen habe, gehören zu den Klassikern der gender-Theorie.¹⁶ Sie hat allerdings in die gender-Debatte von Anfang an die Frage nach dem Individuum, dem die gender-Qualitäten zugeschrieben werden, gestellt und damit eine hochinteressante identitätstheoretische und hermeneutische Frage gestellt. Sie knüpft nämlich in der Einleitung an die Bedeutung an, die die Sexualität im Rahmen der Psychoanalyse hat: sie hat die Bedeutung eines Triebes, der sich dem Bewußtsein (dem ‚Ich‘) entzieht; und dasselbe gilt eben für die Größe des sozial konstituierten gender: wir haben uns, so Butler, gerade nicht in der Hand, sondern sind genau in dem, was wir als Zentrum unserer Personhaftigkeit betrachten, bestimmt von biologisch und sozial begründeten Normativitäten: „The staging and structuring of affect and desire is clearly one way in which norms work their way into what feels most properly to belong to me. The fact that I am other to myself precisely at the place where I expect to be myself follows from the fact that the sociality of norms exceeds my inception and my demise, sustaining a temporal and spatial field of operation that exceeds my self-understanding.” (Butler 2004, 15) Dies führt dazu, dass die Kategorie des ‚Ich‘, sofern darunter eine Instanz der Autonomie im Gegenüber zu den Zuschreibungszumutungen des gender verstanden wird, fraglich wird: “Or does it turn out that the ‘I’ who ought to be bearing its gender is undone by being a gender, that gender is always coming from a source that is elsewhere and directed toward something that is beyond me, constituted in a sociality I do not fully author?” (Butler 2004, 16) Die gesellschaftlichen und kulturellen gender-Konstrukte können nicht unterschieden werden von einem im Grunde von ihnen unberührten Individuum – das richtet sich nicht nur, aber auch gegen entsprechende feministische Positionen, die die Universalität des Ich von den gesellschaftlichen Zuschreibungen unterscheiden wollen.¹⁷ Vielmehr ist das Individuum, und zwar auch für sich selbst, eins mit den Zuschreibungen; die Unterscheidung von ihnen ist immer sekundär.¹⁸ Das bedeutet zugleich, dass der Anspruch des Ich nicht als individueller Anspruch erhoben werden kann und unter dem Vorzeichen, dass es dieses Ich und seine Bestimmtheit vor jeder gesellschaftlichen Bestimmung bereits gibt, stehen kann. Vielmehr sind die im

¹⁶ Neben den oben (Anm. 5) genannten Texten vgl.: *diēs*: *Bodies that Matter* [1993], London / New York 2011.

¹⁷ Butler, *Trouble* (Anm. 5) 2-8; 10-17.

¹⁸ Butler, *Undoing* (Anm. 5) 2 f. u. ö.

Kontext einer gender-Theorie erhobenen Forderungen selbst, so deutet Butler an, überindividuell, Manifestationen eines Gegenkonzepts, in dem das Ich, das sie erhebt, von dem, was es vorträgt, selbst bestimmt ist: „If I am claimed by others when I make my claim, if gender is for and from another before it becomes my own, if sexuality entails a certain depossession of the ‚I‘, this does not spell the end of my political claims. It only means that when one makes those claims, one makes them for much more than oneself.” (Butler 2004, 16)

(b) Judith Butler vertieft diesen Gedanken im folgenden Kapitel, in dem sie – auch im Durchgang durch eine Traditionslinie von Lévy-Strauss über Lacan zu Foucault, Francois Ewald, Mary Poovey und Pierre Macheray¹⁹ – nachzeichnet, dass und in welchem Sinne die Bezugnahme auf soziale Normen und Rollenvorgaben die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und einer sozialen Norm stellt, die vom Individuum nicht gestaltet wird, sondern das individuelle Subjekt immer schon bestimmt – das genau ist der Punkt, an dem sich Butler, wie gesagt, auch an der Psychoanalyse und deren Rekurs auf Familienkonstellationen abarbeitet. ‘Undoing gender’ – so der Titel des Buches – ist in diesem Sinne die Gegenbewegung zum immer schon vollzogenen ‘Undoing the ‘I‘’: “If that is so, then gender undoes the ‘I’ who is supposed to be or to bear ist gender, and that undoing i spart of the very meaning and comprehensibility of that ‘I’”.²⁰

(c) Diese Frage danach, ob nicht der Rekurs beispielsweise feministischer Positionen auf ein ‚Ich‘ jenseits der gender-Zumutungen – beispielsweise der Rekurs auf den durch das biologische Geschlecht identifizierten Körper – selbst Ergebnis eines Diskurses ist, in dem in einer vorauslaufenden Unterscheidung von Ich und Anderer gesellschaftlich konstituierte Polaritäten repetiert und so verifiziert werden, ist ein entscheidender Gedanke Judith Butlers,²¹ der sie zu einer hochdifferenzierten Antwort auf die Frage, ob und wie ein Verzicht auf gender-Konzepte möglich ist, führt.²²

19 Ebd. 17-39.

20 Ebd. 16; vgl. 19 f.

21 Etwa: Butler 2008 (Anm. 5) 198-203; 2004 (Anm. 5) 8-16.

22 Butler, 2008 (Anm. 5) 34-46; 89-96; vgl. 2004 (Anm. 5), 174-231.

1.7. Die Modifikation der Gender Politics

(a) Damit gerät nun aber das Verhältnis von Individuum und gesellschaftlich konstituierter Normativität in eine grundlegende Ambivalenz, die den aufklärerischen Anspruch, den eine gender-Theorie erhebt, problematisiert. Es stellt sich nämlich die klassische Frage, die alle Positionen, die von einer unvordenklichen Entfremdung des Individuums durch die Zumutungen der Gemeinschaft ausgeht, trifft: Wo gibt es den Punkt, an dem eine Diagnose und ein Weg der ‚Erlösung‘ möglich ist, die nicht ihrerseits von der Verkehrung immer schon bestimmt sind; es ist letztlich die Frage nach einem Anfang, der nicht Moment der Verkehrungsgeschichte ist. Diese Frage beantwortet die christliche Erlösungsreligion traditionell durch den Hinweis auf Jesus Christus, der Teil der Menschheit, aber nicht Teil der Verkehrungsgeschichte ist („Sündlosigkeit Jesu“); diese Frage stellt Kant in der Forderung nach einer ‚Revolution der Denkungsart‘, die darum möglich ist, weil das Subjekt nie aufhört, Sinnenwesen *und* Vernunftsubjekt zu sein und damit die Durchsetzung der Vernunftorientierung gegen die Egozentrität des Sinnenwesens grundsätzlich möglich ist; diese Frage beantwortet ein marxistischer Ansatz durch den Hinweis auf die unentrinnbare Logik der Geschichte, in deren Ablauf Klassengegensätze zu Bewusstsein kommen und sich in entsprechende Aktion umsetzen.

(b) Entsprechend hält Butler fest, dass das Subjekt und ihre Selbstwahrnehmung immer schon durch Konstruktionen bestimmt ist und sich dieser Bestimmtheit nur in einem erneuten konstruktiven Akt und damit nur im Modus der Selbsttäuschung entziehen kann.²³ Ein Ende der Praxis der Identitätskonstruktion gibt es nach Butler nur in deren Vollzug, in einer parodistischen Praxis, im Spiel mit Möglichkeiten, in dem der Konstruktcharakter aller Identitätszuschreibungen entlarvt wird – Butler referiert hier auf die drag culture als parodistische Durchbrechung und Brechung von gender-Konstrukten.²⁴ Butler zielt ab auf eine Position jenseits eines sozialen Determinismus einerseits und der Annahme einer grundlegenden Freiheit des Individuums gegen jede gesellschaftliche Determination andererseits, die zugleich zu einer Kritik an der Präntention führt, man könne jenseits der und unberührt von

23 Zu den stärksten Passagen in den beiden hier herangezogenen Werken Butlers gehören die Reflexionen über die fast unentrinnbare Verhaftung auch kritischer, über die gender-Grenzen hinausstrebender Positionen in gender-Prämissen: Butler 2008, 1-46; 2004, 5-16 u.ö. Vgl. 23-39; 52 ff. und 174-203.

24 Butler 2008 (Anm. 5) 194-203; 2004 (Anm. 5) 29-39 u.ö.

Genderkonstruktionen an deren Überwindung arbeiten: „The critical task is, rather, to locate strategies of subversive repetition enabled by those constructions, to affirm the local possibilities of intervention through participating in precisely those practices of repetition that constitute identity and, therefore, present the immanent possibility of contesting them.“ (Butler 2004, 201). Es sind zwei Schritte, so scheint mir, in denen sich die befreiende Praxis etabliert: Im Leiden unter den Zumutungen von Gender-Konstrukten manifestiert sich deren Unmöglichkeit „for the very reason that these ontological locales are fundamentally uninhabitable.“²⁵ Und in der parodistischen Wiederholung von gender-Konzepten (etwa in der drag-culture) liegt der Weg eines Widerstands, der nicht darauf abzielt, alternative gender-Konzepte mit ähnlichem Zwangscharakter zu etablieren oder ungewollt und unerkannt vergleichbaren Konstrukten verhaftet zu bleiben.²⁶

2. Anfragen

(a) So sehr ich die Faszination einer radikalen und konsequenten Traditionskritik verspüre, möchte ich nun doch mit Entschiedenheit gegen dieses Konzept sprechen. Dass in unserer Gesellschaft eine der jedem Individuum vorausgehende und es prägende Vorgabe die Familie und die in ihr in schlichter Faktizität vollzogenen Rollenzuweisungen ist, die bislang unter den Bedingungen der Definition der Ehe durch die Gemeinschaft von Frau und Mann weit überwiegend heteronormativ ist, ist eindeutig. Meine Überlegungen zielen nicht nur auf die Unentrinnbarkeit, sondern auf das Recht oder Unrecht derartiger Vorgaben ab, das allerdings nur erkennbar wird, wenn man die Frage nicht auf die Institution der (Ehe und) Familie limitiert, sondern allgemeiner nach dem Recht und der Grenze des Allgemeinen (im Unterschied vom Individuellen) fasst.

(b) Mein Widerspruch gilt dabei nicht den andeutungsweise skizzierten deutungstheoretischen Voraussetzungen, nach denen gender-Stereotypen einerseits und die anthropologische Orientierung an der biologischen Bipolarität andererseits konventionell – im Sinne von: Ergebnis eines anonymen kollektiven Diskurses – sind und eine Gestalt heteronomer Normativität darstellen.

25 Ebd. 200. Dem dienen die Beschreibungen scheiternder Durchsetzungen binärer Identitätskonzepte an der Norm nicht entsprechenden Individuen, etwa: dies., 2004 (Anm. 5) 57-74.

26 Butler 2008 (Anm. 5) 202 im Kontext von 194-203.

Das räume ich vielmehr ein. Meine Anfrage knüpft vielmehr an den unter 1.6. skizzierten Überlegungen Butlers an und führt sie weiter.

2.1. Die Unentrinnbarkeit des Allgemeinen

(a) Zum einen stellt sich die Frage, ob nicht das Phänomen der heteronomen Normativität von Identitätskonstruktionen und entsprechenden gesellschaftlicher normativer Vorgaben unentrinnbar ist. Wie gesagt: Ich breche keine Lanze für ein durch biologistische Begründungen zementiertes gender-Modell. Wohl aber macht, wie gesagt, auch Judith Butler darauf aufmerksam, dass der Trieb zum anderen hin immer schon und vor jeder individuellen Wahl durch kulturelle Erwerbe geprägt und bestimmt ist. Eine Gesellschaft bietet faktisch eine begrenzte Zahl von Rollenmodellen, die jenseits und vor der Selbstbestimmung des individuellen Subjekts normative Kraft entfalten, und zwar so, dass sie die Selbstbestimmung des Subjekts bestimmen.²⁷ Die Frage von Judith Butler zielt darauf, wie angesichts dieser Unentrinnbarkeit ein nichtillusorisches ‚Undoing gender‘ möglich ist, das ein ‚I‘ ermöglicht.

(b) Wo manifestiert sich diese Bestimmungsmacht? Mir scheint, dass auch hier im Kontext der gender-Debatte Judith Butler auf dem richtigen Weg ist, wenn sie auf die Sprache und auf die ‚ontologischen‘ Implikationen der Regeln der Grammatik verweist.²⁸ Das setzt voraus, dass man unter ‚Sprache‘ nicht einfach ein konventionelles Set von Zeichen versteht, die auf vorverstandene Realitäten referieren, sondern dessen ansichtig wird, dass sich im System einer Sprache Regeln und damit Normen der Kombination von Begriffen darstellen. Die Sprache bezeichnet nicht eine bereits gesehene Welt, sondern ist selbst eine hochnormative, kollektiv konstituierte Weise, Welt allererst wahrzunehmen: ‚Welt‘ haben wir im Medium und in den Strukturen einer Sprache.²⁹ Es ist nicht nur eine juristische, sondern eine sprachliche Härte, wenn ich mit Bezug auf Personen besitzanzeigende Verben verwende – sobald ich statt der Personen

27 Vgl. dazu: Butler 2004 (Anm. 5) 1-4; 17-39.

28 Vgl. Butler 2008 (Anm. 5) 10-46; auch den Verweis auf Nietzsche: 28.

29 Dies ist eine (in ihren Implikationen nicht unproblematische) Einsicht der hochromantischen und spätidealistischen deutschen Philosophie, der ich hier nicht nachgehen kann. Im Rahmen der postchristlichen feministischen Theologie bzw. Philosophie ist Mary Daly auf diesen Zusammenhang aufmerksam geworden – dazu Notger Slenczka, *Feministische Theologie*, in: ThR 58 (1993) 396-436, hier 406-408.

Tiere einsetze, löst sich bei den meisten Menschen dieser Anstoß, den die Härte auslöst, auf. Das zeigt: nicht alles, was grammatisch möglich ist, lassen die verwendeten Begriffe zu: individuelle (Namen) und kollektive Personbezeichnungen schließen besitzanzeigende Verben aus. Begriffe haben, im Guten und im Schlechten, eine normative Kraft, die ihre Kombination mit anderen Begriffen normiert.

(c) Dem entspricht es, dass Allgemeinbegriffe von semantischen Höfen umgeben sind, die unbeliebig sind und die den Sinn (im Unterschied zur Bedeutung) der Begriffe konnotieren. Die Begriffe ‚junge Frau; Jungfrau; Dame; junge Dame; Mädchen‘ rufen sehr unterschiedliche semantische Höfe auf und sind in prädikativen Sätzen nicht mit denselben Attributen kombinierbar, obwohl sie auf eine identische Person oder Gruppe referieren können. Es ist, um ein weniger anstößiges Beispiel zu wählen, nicht ausgeschlossen, dass es pflanzenfressende, friedliebende Löwen gibt, und ein Löwenexperte wird sagen können, dass und unter Beachtung welcher Vorsichtsmaßnahmen und Sättigungsgrade man mit Löwen gefahrlos umgehen kann – der semantische Hof aber, der den Allgemeinbegriff umgibt, ist ein anderer, und dieser leitet (oder spiegelt) die unwillkürliche emotionale Reaktion und das praktische Verhalten dessen, der eines Löwen ansichtig wird. Der im gesellschaftlichen Diskurs konstituierte und sprachlich sedimentierte Rollenhorizont für Löwen sortiert die Wirklichkeit. Faktisch gehen wir zunächst nicht mit Einzelexemplaren um, deren Eigenschaften und Verhaltensmuster wir für jeden Einzelfall neu bestimmen und lernen und zuordnen, sondern es gehört unentrinnbar zum Wesen der Sprache hinzu, dass sie sedimentiertes (wirkliches oder vermeintliches) Wissen in konkretiven – auf Einzelexemplare anwendbaren³⁰ – Allgemeinbegriffen bietet, von denen aus wir Einzelexemplare wahrnehmen. Die semantische Höfe dieser Begriffe haben für die Einzelexemplare normative und kritische Funktion: die Definition des Wesens, die in Allgemeinbegriffen durch die im gesellschaftlichen Diskurs zugewiesenen Attribute definieren, wie ein

30 Zum Unterschied von konkretiven und abstrakten Allgemeinbegriffen: die Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Mann‘ sind allgemein, aber von Einzelexemplaren direkt bezeichnend aussagbar (in diesem Sinne ‚konkretiv‘); die Allgemeinbegriffe ‚Menschhaftigkeit‘ (humanitas) und ‚Mannhaftigkeit‘ können einem Einzelexemplar nicht identifizierend, sondern nur als Eigenschaft oder als etwas, was dem Einzelexemplar eignet, zugeordnet werden. Dazu vgl. Thomas von Aquin: *De ente et essentia* cap 4; dazu: Gudrun Schulz: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff, Leiden u.a. 1993, 71-75.

Exemplar dieses Wesens zu sein hat.³¹ Wo immer unter Verwendung von Allgemeinbegriffen gesprochen oder gedacht wird, vollzieht sich ein normatives Sortieren von Einzelexemplaren, die unter den Allgemeinbegriff subsumiert werden. Solche Allgemeinbegriffe – in denen einem Wesensbegriff ein strukturierter Hof von Attributen zugewiesen wird – sind Urteile (für alle Angehörigen dieser Art gilt y), und zwar genaugenommen Vor-Urteile in dem Sinne, dass sie die Wahrnehmung eines Einzelexemplars immer schon präjudizieren.

(d) Mit derartigen Wesensbegriffen hat man es auch im Falle der gender-Begriffe zu tun. Die Zuordnung bestimmter Eigenschaften und Rollen zu Einzelexemplaren funktioniert durch das Medium von Allgemeinbegriffen, die mehr oder weniger feste semantische Höfe mit sich führen. Die Struktur und die Gehalte diese Höfe kann man selbstverständlich kritisieren; man kann auch fragen, ob die Intension oder die Extension der Begriffe richtig bestimmt ist; man kann sich auch fragen, ob exklusive bipolare Distinktionen der beanspruchten Extension der Begriffe – dem Anspruch also, in der Dichotomie alle Exemplare der Gattung Mensch zu umfassen – gerecht werden. Aber es ist nicht möglich, auf derartige Vor-Urteile insgesamt zu verzichten, da sie im Wesen von Allgemeinbegriffen liegen. Die Vorstellung, man könne als Individuum die Vielzahl möglicher Prädikate beliebig kombinieren, mag richtig sein – wie, wird sich gleich zeigen. Man tut dies aber immer unter den Bedingungen bereits etablierter Zusammenstellungen von Prädikaten zu Begriffen, die in einer Sprache vorgegeben ist, und ohne die es keine Sprache gibt. Die Angemessenheit derartiger begrifflicher Bestimmungen kann, wie gesagt, strittig sein; die Notwendigkeit hingegen, derartige Begriffe und die damit verbundenen Vor-Urteile auszubilden, nicht.

2.2. Die Vorgängigkeit und das Recht des Allgemeinen

(a) Eine gender-Theorie beruht auf der Unterscheidung von sex, gender und desire. Die Feststellung, dass es faktisch mehr als zwei Geschlechter im Sinne von sex und dass es eine Vielzahl von die Grenzen des sex transzendierenden

31 Dies ist das Moment der ‚Kritik‘, das nach Ernst Troeltsch dem Wesensbegriff inhärent ist – vgl.: Ernst Troeltsch: Was heißt ‚Wesen des Christentums‘, in: Hans Baron (Hg.): Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften II, Neudruck der 2. Auflage [Tübingen 1922] Aalen 1981, 386-451, hier die Momente des Wesensbegriffs: 401-432, hier zur ‚Kritik‘: 401-411.

gender-Modellen gibt oder geben kann, ist unbestreitbar.³² Es soll auch nicht bestritten werden, dass die Fixierung auf die Geschlechterbipolarität einerseits und die Zuordnungen von gender-Modellen kulturell konventionell und nicht biologisch bedingt sind. Allerdings setzt jede Kritik und jeder Wunsch nach Änderung des Sprachgebrauchs diesen selbst voraus, setzt also voraus, dass die gemeinsame Sprache bestimmte Begriffe ausgebildet hat, in denen die biologische Geschlechterdifferenz einerseits und kulturelle Rollen andererseits miteinander verbunden sind. Dem gegenüber sind übrigens auch krude biologische Theorien sekundär; der Zusammenhang von biologischer Ausstattung, bestimmten tertiären Merkmalen wie Haartracht und Kleidung und bestimmten Rollen- und Fähigkeitszuweisungen wird durch eine biologistische Ableitung (schein-)begründet, entspringt ihr aber nicht, sondern geht ihr voraus als sprachlich sedimentiertes Vor-Urteil, das, unbestreitbar, normativen und kritischen Charakter bezüglich der Exemplare hat, die konventionellerweise unter diese Allgemeinbegriffe subsumiert werden. Der Zusammenhang von biologischem Geschlecht und bestimmten Eigentümlichkeiten entspringt also nicht einer biologistischen Theorie, sondern der kulturell gewordenen, zweifellos kontingenten, aber zur gegebenen Zeit und in den jeweils gegebenen Kontexten unbeliebigen Semantik eines Begriffs.

(b) Dass diese Semantiken sich im Laufe der Geschichte wandeln, ist selbstverständlich – es gibt keine natürliche Sprache. Diese Wandlung ist üblicherweise ein langsamer Prozess, der sich wie jeder Prozess an einem vorgegebenen Material – dem bisherigen Sprachgebrauch – vollzieht und diesen voraussetzt, indem er ihn ändert.

Die Faktizität und die immer gegebene Möglichkeit solcher Wandlungen bedeutet aber nicht, dass die Semantik dem Belieben einzelner Subjekte oder den Gruppen in einer Gesellschaft ausgeliefert ist; das hat Judith Butler zutreffend gesehen, und diese Einsicht stellt sie dem Anliegen entgegen, die Einsicht in den konventionellen Charakter von gender-Konstrukten in eine ihrerseits wieder normative Identitätspolitik umzusetzen.

(c) Die Unvermeidbarkeit nicht nur, sondern auch das Recht derartiger gender-Konstruktionen manifestiert sich gerade im Kontext der Institution der

32 Butler 2004 (Anm. 5) 174-231; 40-56; 2008 (Anm. 5) 89-97.

Ehe, die in den meisten Kulturen – auch da, wo die Ehe durch die Familie gestiftet wird – als eine auf Dauer gestellte und wo nicht aus eigenem Antrieb, so doch unter Einwilligung der Betroffenen etablierten Lebensgemeinschaft verstanden wird. Die Einwilligung der Betroffenen ist selbstverständlich geprägt von gender-Konstrukten: Vorstellungen darüber, wie ein Mann oder eine Frau auszusehen oder zu sein hat. Dass diese Vorstellungen durch gesellschaftliche und familiäre Prägungen bestimmt sind, steht außer Frage – aber genau diese im Blick auf ihr Entstehen heteronomen Vorgaben bestimmen die Wahl und die Neigung des Individuums mit, das nicht warten kann, bis diese Neigung vergeht und / oder einem selbstbestimmten Wahlverhalten Raum gibt. Das Problem ist eben, dass die Heteronomie durch gesellschaftliche gender-Konstrukte nicht als solche empfunden wird, auch dann, wenn sie dem Individuum durch einen Akt der Aufklärung bewusst (gemacht) wird, denn das Individuum weiß sich (im Idealfall) in der von heteronom *entstandenen* Kriterien geleiteten Wahl des Lebenspartners frei.³³ Die Heteronomie der ästhetischen, der ethischen und der pragmatischen Kriterien wird nicht als solche empfunden, sondern diese Kriterien sind in die Selbstbestimmung übergegangen und lenken den Blick eines Individuums, das nicht nur nicht anders sehen und bewerten kann, sondern dies auch gar nicht will. Dasselbe gilt selbstverständlich für die Rollenmodelle, die im Vollzug des Zusammenlebens in der Ehe und der Familie eingenommen werden: sie sind nicht Gegenstand einer Dauerreflexion, sondern sie werden (unbeschadet der reflexiven Vergewisserung oder Reflexion) als angemessen empfunden und realisiert, auch wenn sie durch Tradition und gesellschaftliche Vorgaben bestimmt sind. Ehe und Familie sind der Ort, an dem die Einheit von Heteronomie und Autonomie erkennbar wird und zugleich deutlich ist, warum diese Vorgaben, die immer Vorgaben des Allgemeinen (ein Bild der Rolle ‚als Mann‘ oder ‚als Frau‘ oder ‚als Elternteil‘) sind, nicht nur faktisch, sondern auch berechtigt sind: sie entlasten von dem Druck, sich selbst in der Wahl unter Möglichkeiten erfinden zu müssen, der angesichts der Endlichkeit des Zeitfensters der menschlichen Existenz vor eine nicht lösbare Aufgabe stellen würde.

33 Zu diesem Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit als anthropologischer Grundkonstante vgl.: Notger Slenczka: Von der Freiheit des unfreien Willens. Bemerkungen aus theologischer Perspektive, in: Christian Spieß (Hg.): Freiheit-Natur-Religion. Studien zur Sozialethik, Paderborn 2010, 51-84.

3. Individuum est ineffabile

3.1. Der Sinn des Adagiums

Ohne Zweifel determinieren diese vorgängigen Begriffe und ihre semantischen Höfe die Individuen, ihr (Selbst-)Verständnis, ihre Erwartungen und ihre diskriminierende Wahl unter Möglichkeiten. Nicht weniger zutreffend ist es aber, dass das Individuum selbst „ineffabile“ – nicht aussprechbar – ist. Dies adagium einer aristotelischen Wissenschaftstheorie ist entweder, die Aufgabe der Wissenschaft präzisierend so zu verstehen, dass das Individuelle Gegenstand der Wissenschaft nicht sein kann, oder wissenschaftskritisch so, dass wissenschaftliche Begriffe die Realität des Individuellen nicht zu erreichen vermögen. In jedem Fall markiert das Adagium ‚individuum est ineffabile‘ die Einsicht in eine Differenz und eines prekären Verhältnisses des Allgemeinen und des Individuellen, die sich auch in der Einsicht niederschlägt, dass es möglich ist, Begriffe nach dem Grad ihrer Allgemeinheit zu sortieren (etwa: entia – animalia – homo), dass aber das Einzelexemplar nicht durch die Angabe einer differentia specifica der arbor Porphyriana als letztes Glied eingeordnet werden kann. Oder eben in der Einsicht, dass Namen (die Einzelnes und nur Einzelnes bezeichnen) keine Allgemeinbegriffe sind. Oder dass esse (sein) und essentia (Wesen) zu unterscheiden sind – eine Grundeinsicht des Thomas von Aquin.

3.2. Der Widerspruch des Individuums

Das bedeutet einerseits, dass der Begriff des Menschen ebenso wie gender-Begriffe eine Grundstruktur vorgeben, die mit Bezug auf das Einzelexemplar einen Horizont vorzeichnet, die Fülle des Individuellen aber nicht aus-, sondern einschließt. Der Begriff eröffnet Möglichkeiten: nur in der unerschöpfbaren Vielfalt unverwechselbarer Exemplare manifestiert sich der Sinn des Begriffs. Das Verhältnis der Normativität und damit der Kritik, die einem Wesensbegriff unausweichlich innewohnt, verläuft dabei nicht einsinnig vom Allgemeinen zum Individuum, sondern durchaus so, dass die Vielfalt einzelner Exemplare die normative Limitation des Begriffs einschränkt.³⁴ Das schließt ein (und das gilt nicht nur für gender-Begriffe), dass im Allgemeinen oder Universalen die Differenz und die Ineffabilität des Individuellen nicht bestritten, sondern

34 Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], hier verwendet: Studienausgabe, hg. v. Niklas Peter u.a., Zürich 2012, 90-104 (Paginierung der Originalausgabe).

explizit mitgesetzt ist, das heißt: es ist im Allgemeinbegriff mitgesetzt, dass das Einzelexemplar die Grenze des Begriffs sprengt.

3.3. Der Alltagssinn der Unterscheidung und die Strukturen von Ehe und Familie

Diese im Allgemeinbegriff mitgesetzte Selbstunterscheidung vom Individuellen ist auslegbar als Reflex einer Alltagserfahrung, die darin besteht, dass in dem Moment, in dem sich die Sprechsituation so ändert, dass wir Namen und nicht (konkretive) Begriffe verwenden, sich eine Ordnung etabliert, in der das Individuelle zum hermeneutischen Zentrum des Begriffs wird – in der also nicht mehr das gender die Wahrnehmung des Individuums regiert, sondern das durch den Namen identifizierte Individuum als Träger von Attributen, die in ihrer Kombination unvergleichbar und nicht normierbar sind, anerkannt ist. Auf das oben apostrophierte Wahlverhalten vor dem Eingehen einer wie immer unkonventionellen Lebensgemeinschaft bezogen: Es gibt keine Lebensgemeinschaft, in der sich nicht die eine Wahl leitenden Kriterien und Rolleneideale im Umgang mit dem Lebenspartner relativieren und ändern so, dass die Lebenspartnerin in die ihm zugedachte Rolle hineinwächst und sie zu sprengen beginnt. Wo dies nicht geschieht und ein Partner die andere nach seinem Ideal modelliert, hat die Lebensgemeinschaft absehbar eine kurze Lebensdauer oder wird für mindestens eine der beiden zur Hölle. Das gilt selbstverständlich im weiteren Sinne für die Besetzung aller unvermeidlich präkonzipierten Rolleneideale in einer Familie: Das Individuum entspricht selten der Allgemeinheit des Ideals und setzt sich gegen sie durch – wenn es denn gut geht.

3.4. Verallgemeinert

Das ‚Du‘ oder dieser Träger eines Gesichts (Levinas) wird zum organisierenden Zentrum aller semantischen Höfe und durchbricht und kritisiert sie. Diese Sprechsituation ist noch nicht erreicht, wenn wir Einzelexemplare unter Begriffe subsumieren und feststellen, dass Julia Roberts eine Frau oder Rex ein Hund ist – dann regiert die normative Semantik des Begriffs. Diese Sprechsituation ist vielmehr erreicht, wenn wir mit jemandem sprechen und sie dabei

beim Namen nennen.³⁵ Dann fungiert der sprachliche Rahmen als Horizont eines Vorverständnisses – wir nehmen die andere selbstverständlich im von der Sprache vorgezeichneten Rahmen wahr, sind aber gleichzeitig offen für die Korrektur, die das Einzelexemplar mit Bezug auf diesen begrifflichen Rahmen vollzieht, indem es ihn einnimmt und durchbricht. Anders: es ist möglich, aber anstrengend, im Modus direkter Anrede engagiert zu sein und weiterhin den anderen als Fall von etwas präkonzipierten Allgemeinem anzusprechen – als die ideale Tochter oder den idealen Mann. In dieser Situation wird vielmehr die Einzelne, das Gesicht, zum hermeneutischen Zentrum, von dem her sich die semantischen Gehalte des Begriffs neu sortieren und ihre Abständigkeit gegenüber dem Individuellen, dem Seienden, manifest, aber eben nicht als Belastung empfunden wird, wenn es gut geht.

3.5. Ehe und Familie als Ort der Kritik des Allgemeinem durch das Individuum

(a) Damit ist, so scheint mir jedenfalls, deutlich, dass Judith Butler unter dem Stichwort einer gender-Theorie ein drängendes Problem thematisiert, nämlich das Problem der Differenz von Individuellem und Allgemeinem, das aber eben in den entsprechenden Debatten um das Verhältnis von Universalität und Einzelexemplar durchaus in einer Weise wahrgenommen und verortet wird, die förderlich sein könnte für die gender-Debatte in der Gestalt, wie Judith Butler sie profiliert. Gedacht wird hier die Unterscheidung des Individuums von den Begriffen, die es kategorisieren, es aber nicht zur Sprache bringen – die klassische Unterscheidung von *esse* und *essentia* müsste hier entfaltet werden. Damit ist ein Denkangebot angedeutet, das das Verhältnis von gender und ‚Ich‘, um das das Denken Judith Butlers kreist, anders bestimmt und festhält, dass man mit der Kategorie des Individuums eben an dem ineffablen Punkt ist, den Levinas und anders die Vertreterinnen eines Dialogischen Personalismus thematisieren: der Punkt, an dem die Macht des Allgemeinen – des Begriffs und die Macht des gesellschaftlichen Konstrukts – ein Ende hat und sich eine Instanz behauptet, die im Vollzug der Wechselseitigkeit der Anrede zum hermeneutischen Zentrum und zur Kritik des Begriffs wird.

35 Das Folgende ist nur angedeutet; man müsste es ins Gespräch bringen mit der Tradition des Dialogischen Personalismus einerseits (dazu: Notger Slenczka: *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, dort zu Gabriel Marcel: 503-534; Michael Theunissen: *Der Andere*, Berlin / New York 21977) und mit der Kritik an der Entindividualisierung etwa bei Emmanuel Levinas: *Totalité et l'Infini*, Den Haag 1961; ders.: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972; ders.: *Autrement qu'être, ou, Au-delà de l'essence*, Den Haag 1974; ders.: *Noms propres*, Montpellier 1976. Dass Levinas einen Einfluss auf Butler ausgeübt hat, sei nur am Rande vermerkt.

(b) Der Begriff und das in ihm enthaltene ‚Vor-Urteil‘ im eben skizzierten Sinne ist unvermeidbar und durch seine vorläufige Orientierungskraft lebensdienlich. Es stellt sich aber die Aufgabe, die Grenze dieser Subsumtion wahrzunehmen und die Situation des Wechselspiels der Anrede als die Gegeninstanz zur Entfremdung des Begriffs zur Geltung zu bringen – und diese Aufgabe dürfte auf das abzielen, was Judith Butler meint, wenn sie die Frage nach der Anerkennung stellt.³⁶ Diese Anerkennung vollzieht sich in der Durchbrechung der „Abstraktion“, in der Tat,³⁷ in einem Akt der Zuwendung zum Anderen, der die Subsumtion unter normative Allgemeinheit nicht mehr möglich macht und den anderen und mich selbst als die Mitte und die Kritik auch des Begriffs erfasst. Die Theoretiker des Dialogischen Personalismus haben immer darauf hingewiesen, dass sich diese Durchbrechung der Entfremdung im Allgemeinen einstellt, haben von ‚Gegenwärtigkeit‘ und von einer Wandlung der Existenz gesprochen. Eine Revolution der Denkungsart hätte Kant das in seiner Religionsschrift genannt, in der er nach der Bedingung der Wirklichkeit des guten Willens fragt – und damit ist zum Schluss auch angedeutet, warum ein Theologe diesen Text schreibt.

(c) Der Ort, an dem sich dieser Zusammenhang von nicht nur faktischer, sondern unentrinnbaren und angesichts der Endlichkeit des Lebens wertvollen Orientierungsfunktion des Allgemeinen und der Durchsetzung des Besonderen vollzieht, sind (wenn es denn gut geht) die Institutionen der Ehe und der Familie, die – das ist zutreffend – ohne normative gender-Konstrukte nicht denkbar sind. Dass sie zugleich der Ort sind, an denen sich das zunächst (bei der Bräutigamswahl) vom Allgemeinen her wahrgenommene Individuum gegen das unvermeidliche Allgemeine Geltung verschafft und nach christlichem Verständnis der Ort sein soll, an dem die bedingungslose Anerkennung des Individuums gerade darin sich manifestiert, dass die Ehe als unbedingte („bis dass der Tod euch scheidet“) und die Familie als unbeliebige, aber nicht aufkündbare Lebensgemeinschaft verstanden wird, gibt ihr angesichts des von Butler aufgeworfenen Problemkontextes eine besondere Funktion und Würde.

36 Butler 2004 (Anm. 5) 2 f., vgl. 57 f.; 131-151. Dazu müsste der Hintergrund einer Anerkennungstheorie entfaltet werden – vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung* (1993), Frankfurt 2003; ders.: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt 2005. Notger Slenczka: ‚Sich schämen‘. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: Cornelia Richter u.a. (Hgg.): *Dogmatik im Diskurs*, FS Dietrich Korsch, Leipzig 2014, 241-261.

37 Butler 2004 (Anm. 5) 131-151.

Replik auf Notger Slenczka

Valerie Fickert

Faszinierend lebendig ist der Reichtum biblisch-theologisch begründeter christlicher Traditionen. Erfreulicherweise setzt sich auf dem langen Weg der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen aktuell ein Schriftverständnis im Geist der Freiheit durch, das sich neu an Jesu Wirken in den Evangelien orientiert und Konfessionen eher verbindet, als althergebrachte Ressentiments zu vertiefen – ein Verständnis von Kanonizität und Apostolizität, das alttestamentliche und neutestamentliche Quellen respektiert und würdigt, sie in ihrer Vielfalt wahrnimmt und dabei in ihrem ganz konkreten Kontext mit ihrer jeweils unverwechselbaren Geschichte in Raum und Zeit erfasst. Wenn ein Traditionsstrang aus dem Gesamtkontext isoliert wird, verschieben sich Gewichtungen, jahrtausendealte Kommunikationserfahrungen gehen verloren – es entstehen dabei Fundamentalismen im negativen Sinne, die mit ebenso starren wie sterilen Formen einhergehen. Diese Form biblizistischer Erstarrung hat ein spürbar regressives und repressives Moment, aber lebendiger Glaube in Beziehung zum Gott des Alten und Neuen Testaments teilt von Anfang an Abrahams Erfahrung des *Auf*-Bruchs.

Aussagekräftig und faszinierend erscheinen auf Anhieb die Motive für Verengungsgeschichten, wenn wichtige biblische Traditionen bei der theologischen Urteilsbildung ausgeblendet werden und Auslegung des Neuen Testaments zum Prinzip *solus Paulus* neigt, dazu paulinische Tradition rigide verkürzt. Leider zieht Slenczka zentrale Aussagen wie Galater 3,28 nicht in Betracht. Einen wichtigen exegetischen Beitrag für einen differenzierten Zugang zu Paulus leistet hier die *New Perspective on Paul*, indem sie den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext hinreichend erschließt. Komplexer werdende Gesellschaftsformen von der antiken Polis bis zu modernen Industriestaaten sind gekennzeichnet durch einen höheren Grad an Differenzierung und Pluralität. Diese Realität auszublenden und bei einem statischen Wirklichkeitsverständnis zu bleiben, ist einzuordnen als Versuch der Reduktion in einer komplexer werdenden, verunsichernden Umgebung. Rahel Jaeggi rekonstruiert in ihrer *Kritik von Lebensformen* genau dieses Phänomen regressiver Krisenbewältigung.

Anders Jesu *unorthodoxe* Auftritte im Jerusalemer Tempel und am Sabbat. Die Komplexität des Lebens lässt Menschen in der konkreten Situation *zwischen sozial konstruierten Normen und ihrer Intuition* entscheiden (Tamar Genesis 38). Nur so sind sie auch wirklich fähig zu handeln, zu lieben und zu leben in der Freiheit der Kinder Gottes. Die Sehnsucht nach dieser Freiheit liegt im Innersten des Menschen, der bestimmt ist zu einem Leben als Gottes Ebenbild, Mann und Frau, und setzt sich am Ende durch gegen Ressentiments und Abstraktionen jeglicher Couleur.

Theologie in Kirche und Gesellschaft hat die Aufgabe, Motive zu hinterfragen. Dazu gehört Selbstverständlichkeit in der Wahrnehmung einer androgynen Dimension: Ich habe Freude an langen Haaren und Kleidern ebenso wie am Training in der Kung-Fu-Schule. Entgegen Slenczkas These, im Allgemeinen seien Frauen nicht gewaltbereit, so wie Löwen keine Vegetarier seien, ist die Kampfkunst schlechthin nach einer Frau benannt – Wing Chun. Erzieherinnen sanktionierten mein Verhalten. Sie bezeichneten mich als „wild“: „Du kleine Hexe!“ Der Lehrer wollte meinen Vater (nicht die Mutter) sprechen, weil Raufen im Schulhof für Mädchen ungewöhnlich sei. Trotz naturwissenschaftlicher Begabung sollte ich doch lieber eine dritte Fremdsprache wählen. Mehrere KommilitonInnen fanden, die Frau habe sich dem Mann unterzuordnen. Diese Steine aus dem Weg zu räumen und über Mauern zu springen, ist ein weiter Weg. Fernöstliche Kampfkunst verkörpert gegen eine wirklichen Lebensprozessen entfremdete Normativität die Dimension persönlicher Erfahrung in Raum und Zeit.

Slenczka hebt die besondere Würde der Institution Ehe hervor. Im Bonner Grundgesetz und in theologischer Perspektive kommt die Würde noch vor den von Menschen begründeten Institutionen dem Menschen zu. Aus Angst, in einer komplexer werdenden Umgebung den Überblick zu verlieren, wurde „das Allgemeine“ in der neueren Geschichte von totalitären Systemen vereinnahmt, so die über Hegel und Marx abstrakt-begrifflich entfaltete marxistische Weltanschauung, deren realer Bildersturm Kulturen zurückgeworfen hat – Aufarbeitung etwa der chinesischen Kulturrevolution bleibt bis heute eine virulente Frage. In einer offenen und modernen Gesellschaft muss sich niemand vor einer in Slenczkas Beitrag für mich zu monolithisch anmutenden Idee des vermeintlich Allgemeinen für seine Individualität rechtfertigen, nicht

für seine soziale Herkunft und nicht für sein Geschlecht. Im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern besteht zwar bei Geburt ein entwicklungsbedingtes Gefälle, aber Ziel ist dem Entwicklungsstand entsprechend Selbstständigkeit bis zum eigenverantwortlichen Erwachsenenleben bei Erreichen der Volljährigkeit; das 4. Gebot schließlich bezieht sich auf die Umkehrung des Gefälles, wenn die Kinder für ihre gebrechlich gewordenen Eltern sorgen. In Parallelität zum Eltern-Kind-Verhältnis ein entsprechendes Gefälle zwischen Mann und Frau anzunehmen – Slenczka skizziert in seinem Beitrag ja die „relativ stabilen gesellschaftlichen Rollenzuweisungen, die durchgehend asymmetrisch sind (nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Eltern und Kindern)“ – widerspricht dem Bonner Grundgesetz ebenso wie einer an Jesu Wirken, in diesem Sinn *evangelisch* ausgerichteten Theologie.

Explizit als Theologe vertritt Slenczka das berechtigte Anliegen, die Spannung zwischen Individuum und dem Allgemeinen, die wechselseitige Entfremdung zu überwinden. Psychologisierende Ansätze sind dabei allerdings der Gefahr erlegen, das Individuum zu pathologisieren, so dass Homosexualität lange Zeit als heilungsbedürftige Krankheit galt, auch ist m.E. der Trieb in theologischer Perspektive nicht Maßstab menschlichen Handelns. Für Gender im Disput erscheint mir insgesamt der soziologische Ansatz als weiterführender. Bourdieu gesteht Individuen angesichts von Zwängen mehr Handlungsspielräume zu. Transfer seiner Erkenntnisse zur Chancengleichheit auf den Bereich der Gendertheorien ist sehr aufschlussreich, *um gesellschaftlich und individuell verkörperte Grenzen zu überwinden* (Trans*Gender). Ich denke, besonders angesichts von Slenczkas Verweis auf die Begrenztheit der Lebenszeit lohnt es sich, die Motive für Verengungsgeschichten an ihrem ganz bestimmten Ort in Raum und Zeit zu hinterfragen. Wenn „das Allgemeine“ etwa beinhalten soll, hinterbliebene Witwen zu verbrennen, kann ich daran erkennen, dass das zugrundeliegende Wirklichkeitsverständnis auf einen bestimmten Kulturkreis in Indien begrenzt ist, während die reale Existenz von Pallas Athene im Allgemeinen auf das Zeitfenster der Antike und den Mittelmeerraum beschränkt ist. Im Horizont evangelischer Freiheit kommt immer neue Bewegung in vermeintliche Selbstverständlichkeiten – *sola gratia. Nichts ist selbstverständlich.*

8. Gender Mainstreaming

Braucht die Kirche eine Strategie des Gender Mainstreaming?

Im Disput:

PD Dr. Jantine Nierop
Prof. Dr. Heinzpeter Hempelmann

Braucht die Kirche eine Strategie des Gender-Mainstreaming? Kritische Fragen in konstruktiver Absicht

1. Vorklärungen

Als Anliegen und Ziele von Gender-Mainstreaming [=GM] unterstelle ich im Folgenden in der Tradition einer sich kritisch über sich selbst aufklärenden Aufklärung:

- die Befreiung von jedweder Vormundschaft
- den Kampf gegen die Unterdrückung von Frauen und für die Gleichberechtigung der Geschlechter
- den Verzicht auf jedwede Form von mentaler oder anderer Gewalt
- die alleinige Geltung von Argumenten und die Abwesenheit von ideologischer Manipulation.

An diesen Zielen möchte ich Theorieelemente und Erscheinungsweisen messen.

2. Was verhindert eine erfolgreiche Gender-Strategie?

Der Glaubwürdigkeit von GM kann es helfen, sich folgenden mehr grundsätzlichen Fragen zu stellen.

2.1 Wo macht sich GM zum „Vormund“ und behindert Emanzipation und Aufklärung?

Alternative, von der richtigen Lehre abweichende Verhaltensweisen auch von Frauen werden oft diskreditiert und sanktioniert. Sie gelten als unaufgeklärt, noch nicht emanzipiert. Aufklärung ist gut. Sie droht aber in ihr Gegenteil umzuschlagen, wo sich der Aufklärer zum Vormund macht, der die Selbstbestimmung anderer gerade nicht respektiert, sondern eine erhöhte, überlegene Werte beansprucht, von der her das Verhalten anderer beurteilt und eben auch verurteilt wird.

GM in der Kirche? Grundsätzlich ja, als eine Option neben anderen, als ein Angebot, im Modus der Bitte (vgl. 2. Kor 5,20), aber bitte nicht als neue Herrschaft an Stelle der alten. Es tut Kirche nicht gut und steht evangelischer Kirche nicht gut an, die alten Versuche der Pastoralmacht in neuer Weise wiederzubeleben und den Menschen nun eben nicht mehr in konservativer, sondern fortschrittlicher Weise vorschreiben zu wollen, wie sie zu denken, reden, leben, handeln haben.

2.2 Wo beansprucht GM ein elitäres, in der Sache rationalistisches Erkenntnisprivileg?

Bestimmte, sehr apodiktisch vorgetragene, Widerspruch kaum dulddende, Sendungsbewusstsein atmende Auftritte lassen fragen, ob die geheime, nicht ausgesprochene, in vielen Fällen vielleicht auch nicht bewusste Voraussetzung des GM-„Diskurses“ ist, dass man oder besser „frau“ eine Art *god's point of view* innehat. Man oder besser „frau“ weiß einfach a priori, was richtig ist, was der richtige Standpunkt ist. Gegenargumente dienen nicht mehr der Wahrheitsfindung. Sie müssen allenfalls ausgehalten und dann möglichst schnell widerlegt werden. Dass sie nicht stimmen, weiß man aber schon vorher, etwa, weil der Kritiker das falsche, andere, Geschlecht hat, oder eben weil sie noch nicht aufgeklärt ist, noch das falsche Bewusstsein hat, sich noch unterdrücken lässt, also noch nicht frei/befreit ist.

2.3 Wo wird die Kritik an Geschlechter-Stereotypen selbst zum Stereotyp?

Es ist richtig, dass pauschale, starre Rollenzuweisungen und die damit verbundenen Rollenerwartungen Menschen nicht nur einengen, sondern vielfach auch unglücklich machen. Hier einen Horizont zu öffnen und Menschen zu einem eigenen Lebensentwurf im Rahmen des Möglichen zu befähigen, ist

ein unterstützenswertes Ziel. Problematisch wird die Rede und Kritik an Geschlechterstereotypen als theoretisches Kernelement von GM dort und dann, wo es selber zum Stereotyp wird und das Konstrukt „Geschlechter-Stereotyp“ in seinem Konstruktcharakter nicht ausreichend durchschaut wird.

In einer evangelischen Kirche wird man darum wissen, dass das Evangelium sich auch in der Geschlechterfrage soziokulturell unterschiedlich ausprägen kann. Man wird darum dort, wo man auf andere als die eigenen Rollenzuweisungen trifft, nicht pauschal von Geschlechterstereotypen sprechen und diese dann abwerten.

2.4 Wo schlägt GM als Strategie zur Befreiung von Gewalt um in Anwendung von Gewalt?

Die entscheidende Frage lautet: Wo werden die Verhältnisse von Männern und Frauen durch Deutemuster bestimmt, die sich „objektiv“, „natürlich“ geben, mit einem essentialistischen Anspruch auftreten, in Wahrheit aber die Herrschaft der einen über die anderen begründen und zementieren sollen? Die Glaubwürdigkeit einer ideologiekritischen Strategie von GM hängt nun aber ihrerseits von der Frage ab, inwieweit sie nicht selber in die kritisierten Verhaltensmuster zurückfällt.

Wo zeigt GM einen „Willen zur Macht“? Wo schlägt GM als Strategie zur Befreiung von Gewalt anderer um in einen Macht-Modus, der im Namen des Guten andere eigener mentaler Gewalt aussetzt? Die Wirkungsgeschichte der Aufklärung zeigt die Gefahr, dass das Verfolgen absolut gesetzter guter Ziele in Tugend-Terror umschlagen kann und das angestrebte Gute unter sich begräbt. Postmoderne Philosophie hat im Anschluss an Friedrich Nietzsche dafür sensibilisiert, wie auch der gute Wille „guter Wille zur Macht“ ist (J. Derrida). Gerade weil er guter Wille und – vermeintlich – guter Wille zum Guten ist, ist er besonders gefährdet. GM-Strategien dürfen diese erreichten Standards erreichter Sensibilisierung nicht abrogieren.

Für eine Befreiungsbewegung gibt es zudem eine spezifische Gefährdung. Gerade weil man sich lang anhaltender gewaltsamer Unterdrückung ausgesetzt sah; gerade weil man so lange nichts erreicht hat, sieht man/ frau sich oft moralisch legitimiert, die eigenen Ziele nun auch unter Einsatz von Machtmitteln durchzusetzen.

Zu reden ist hier nicht nur von einem Klima der Konfrontation und Ausgrenzung. Problematisch sind auch Durchsetzungsstrategien, die mit Sanktionen arbeiten. Es ist nicht nur moralisch problematisch, sondern tangiert auch die Freiheit der Wissenschaft, wenn im Hochschulbereich Leistungen nicht angenommen oder – ähnlich schlimm – schlechter bewertet werden, weil sie auf ein Gendern der Sprache verzichten. Der Zugang zum akademischen Diskurs wird dann letztlich von einer bestimmten Position in der Geschlechterfrage abhängig gemacht. Das ist ein ideologisches Verhalten, das sich – entsprechende Machtpositionen vorausgesetzt – als Tugendterror auswirkt. So gewinnt man keine Freunde! Diesen Stil sollten GM-Strategien im Raum der Kirche nicht kopieren.

2.5 Wo finden sich gewalttätige Interpretationen und „Überschreibungen“ der Wirklichkeit?

Für radikale Gender-Forschung gilt die Faktizität des Körpers als leer; als *tabula rasa*, die bereits mehrfach überschrieben worden ist und die jetzt neu beschrieben werden soll. Gender-Forschung schlägt dann um in einen radikalen Konstruktivismus, der sich als GM seine eigenen Fakten schafft. Legitim ist die Neu-Beschreibung der „Geschlechterrollen“ nur dort und dann, wo vorher nichts war oder Falsches geschrieben stand. Dem Anspruch nach handelt man dekonstruktiv, weil ja nur eine gewalttätige, männliche Beschreibung aufgedeckt wird. Dem Anspruch nach handelt man emanzipierend und kreativ. GM muss sich freilich fragen lassen, wo die eigene Strategie nicht mehr gewaltfrei-dekonstruktiv ist, sondern umschlägt in gewalttätig-destruktiven Kampf gegen biologische und kulturelle *Gegebenheiten*, wenn die Faktizität des Körpers übergangen, die geschlechtlichen Profile der Leiblichkeit vernachlässigt werden, wenn eine fließende Identität dort behauptet wird, wo bereits biologische Anker- und Ausgangspunkte für soziale Prägung als Mann und Frau gegeben sind.

Kirche bewahrt in ihrem kulturellen Gedächtnis ein ungeheures Wissen um die Unterschiedlichkeit von Frau und Mann auf. Auch wenn dieses kritisch gesichtet werden muss, darf der kulturelle Reichtum nicht applaniert werden. Er ist es wert, gewürdigt zu werden. Basis ist eine jüdisch-christliche, biblisch inspirierte, vielfältig kulturell angereicherte Anthropologie, die darum weiß, dass es den Menschen als Mann und Frau gibt. GM-Strategien im Raum der

Kirche werden kritisch in Frage stellen müssen, wo aus dieser basalen Einsicht und Vorgabe essentialistische Festlegungen in kultureller Hinsicht abgeleitet worden sind, die in vielfältiger Weise dann zur Unterdrückung des einen Geschlechtes durch das andere instrumentalisiert wurden. Sie werden aber im Hinblick auf die biblisch-theologische und kulturelle Vorgabe das Mensch- als Frau- und Mann-Sein nicht ohne gewaltige Verluste leugnen können.

2.6 Wo wird das Gendern der Sprache zum Bärendienst an GM?

Deutsche Sprache gilt vielen Vertretern von GM als *Herrschaftssprache*, weil Männersprache. Das Männliche dominiere in ihr, wie ja schon und v. a. die Grammatik der Sprache zeige. Am sinnfälligsten sei die Dominanz des Männlichen in der Dominanz des männlichen Geschlechtes. Viele Frauen fühlten sich darum in diesem Haus der Sprache nicht mehr zu Hause, weil sie auf Schritt und Tritt der Herrschaft von Männern begegnen und ihnen diese Herrschaft sogar noch über das zentrale Kommunikationsmedium aufgezwungen werde. Notwendig sei darum ein umfassendes Gendern der Sprache.

Es gibt zu den sprachwissenschaftlichen Fragen eine breite, wohl noch nicht beendete, teilweise esoterisch wirkende Debatte, die erhebliche Zweifel an der Berechtigung des Sprach-Genderns begründen.¹

Eine sprachphilosophisch basierte Überlegung ist vielleicht hilfreich. Basissatz moderner Linguistik und speziell Semantik ist die wegweisende Einsicht von Ludwig Wittgenstein: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Die Bedeutung eines Wortes erschließt sich durch das System Sprache, in dem wir uns als einer eigenen „Welt“ (W. von Humboldt) bewegen. Wir sind im Regelfall nicht überrascht, in der Bäckerei auf Frauen zu treffen,

1 (1) Liegt nicht schlicht eine Verwechslung, Ineinssetzung und letztlich Äquivokation von „Geschlecht“ als sprachlicher Kategorie und „Geschlecht“ als biologischer und sozialer Kategorie vor? Auch wenn Bank in beiden Fällen gleich geschrieben wird, sind dennoch (Sitz-)Bank und (Deutsche) Bank noch nicht dasselbe. (2) Es stimmt, es gibt im Deutschen eine Unzahl von Substantiven, die auf „-er“ enden. Sie sind aber kein Ausdruck von Frauenfeindlichkeit, der so bald wie möglich als zentrale Aufgabe von GM zu beseitigen wäre, sondern nur Ausdruck der Tatsache, dass im Deutschen solche „-er“-Wörter von Verben abgeleitet sind. Bäcker kommt von backen, Läufer kommt von laufen etc. (3) Es gibt in der deutschen Sprache nicht nur zwei „Geschlechter“, sondern drei. Die ideologiekritisch unterstellte Polarisierung und Instrumentalisierung der Sprache als Unterdrückungsinstrument wird ja schon durch diese andere Distinktion, die „Geschlecht“ eine ganz andere Bedeutung gibt, unterlaufen und widerlegt. (4) Finden wir die „-er“-Endung Ich denke, das öffnende Anführungszeichen und der Bindestrich sollten nicht durch einen Zeilenumbruch von „er“ getrennt werden nicht auch im sächlichen Bereich, etwa für Kleidungsstücke (Büstenhalter), Fahrzeuge (Laster), Instrumente (Hammer) etc. ...? (5) Im Ungarischen und Türkischen beispielsweise gibt es keine „grammatikalische Unterdrückung“ durch maskuline Formen der Sprache. Aber bedeutet das, dass Frauen in diesen Ländern weniger um Gleichberechtigung kämpfen müssen?

wenn wir sagen: „Ich gehe zum Bäcker“. Und die ganz große Mehrheit der weiblichen Kunden der Sparkassen geht nicht davon aus, dass der Sparkassenverband sie von seinen Bankgeschäften ausschließen möchte, wenn in seinen Formularen nur von „Kunden“ und nicht von „Kundin“ die Rede ist.² Der sprachliche und soziale Kontext ist entscheidend.

Einerseits gilt also: Selbst wenn die Sprache in Teilen noch eine lange Dominanz der Männerwelt in bestimmten Bereichen widerspiegelt, sind Sprache und speziell Grammatik nicht an sich frauenfeindlich und männerfreundlich. Wir dürfen soziale Befindlichkeiten nicht einfach in die Struktur von Sprache hinein projizieren. – Die Berücksichtigung des Wittgensteinschen Grundsatzes hilft allerdings zu einer noch einmal differenzierteren, auch anderen Betrachtungsweise.

Wir wundern uns nicht, in der *Institution* „Bäcker“ auf Frauen zu stoßen, aber es wird doch – v.a. weibliche – *Personen* geben, die sich wundern, wenn sie sich im Kollegenkreis derer, die beruflich backen, als „Bäcker“ angesprochen hören und die „Bäckerin“ vermissen. Genauso wie es umgekehrt Kollegen gibt, die sich dabei „gar nichts denken“. Sie gebrauchen den „Bäcker“ so, dass die Bäckerin nicht nur „mitgemeint“, sondern semantisch mitenthalten ist. Der Kontext von „Bäcker“, also der Gebrauch des Wortes in ihrer Sprache, zeigt das. *Für die einen* ist die hergebrachte Redeweise also normal und ein Gendern unnötig kompliziert, *für die anderen* ist es ein Zeichen dafür, sozial wahrgenommen zu werden. Sie haben eine gegenderte Sprache eingeübt, und für ihren Sprachgebrauch ist die Unterscheidung von Bäcker und Bäckerin wichtig. Kommt die Bäckerin nicht vor, bedeutet das *für sie*, nicht vorzukommen.

Die präzise Nachzeichnung des Sachverhaltes ist von großer Bedeutung. Sie zeigt: (1) Weder schließt der eine Sprachgebrauch aus, noch ist der andere „unnötig kompliziert“. (2) Unterschiedliche Sprachspiele und auch -welten begegnen einander und wirken dynamisch aufeinander ein. So kann ja über die Jahre Rechtschreibung zu Falschschreibung werden und umgekehrt. (3) Letztlich geht es um Machtfragen. Wer setzt sich und seinen Sprachgebrauch in den Konfliktzonen durch? Die emotionale Wucht, mit der das Gendern diskutiert wird, erklärt sich auch durch diese dynamische Dimension von Sprache. (4) Sprache ändert sich, und was heute anstößig ist, wird es morgen für viele nicht

2 Hier stellt sich die Frage, ob es sich um reale Benachteiligung handelt. Bis in die Mitte der 70er Jahre waren Frauen nur beschränkt rechtsmündig. Es gibt Länder, in denen das bis heute so ist. Hier liegen wirkliche Herausforderungen vor.

mehr sein, weil und wenn eben „alle“ so reden.³

Der sprachphilosophische Befund zeigt, dass es letztlich nicht um Probleme geht, die literaturwissenschaftlich zu lösen wären, sondern um die gerade für eine Kirche entscheidende und viel weitreichendere Frage: Wie gehen wir mit unseren jeweiligen Empfindungen um? Respektieren wir einander? Versuchen wir, einander stehen zu lassen, auch da, wo wir der sicheren Überzeugung sind, dass der/die andere irrt? Ist es uns wichtig, dass das kirchliche Haus der Sprache ein Haus ist, in dem sich auch der/die andere beheimaten kann?

Für den Raum der Kirche stellen sich darum die Sachverhalte bei aller Komplexität einfach dar. Beherrschend soll und kann hier nur der Grundsatz der Liebe sein, der sich in gegenseitiger Hochachtung und im Respekt vor dem anderen/der anderen äußert. Wenn ManN weiß, dass sich Frau ausgeschlossen oder auch nur unangenehm berührt fühlt, wird er aus Rücksichtnahme eine Sprechweise vermeiden, die Verletzungen bewirkt. Wenn frau weiß, dass ManN sie in seinem Sprachgebrauch nicht ausgrenzt, wird sie auf entsprechende Unterstellungen verzichten. Wenn es zu Konflikten kommt, wird man geschwisterlich Gründe und Hintergründe aufdecken und zu einem Sprachgebrauch finden, der die gemeinsame Gründung in Christus widerspiegelt. Das kann dann bedeuten, dass man sich auf die ausdrückliche Nennung von Frauen als das deutlichere Zeichen der Wertschätzung und Anerkennung von Frauen verständigt. Es wird in jedem Fall bedeuten, dass Kirche als Sprachgemeinschaft auf ein *powerplay*, bei dem sich eine Seite durchzusetzen sucht, verzichtet.

Fraglich ist, ob im Raum der Kirche der Gleichstellung von Männern und Frauen nicht dann am meisten gedient wäre, wo man die Kräfte auf die Befreiung von realer und nicht nur sprachlich fraglicher Unterdrückung konzentriert. Fraglich ist auch, ob man nicht darauf verzichten sollte, durch einen zu komplizierten und umständlichen Sprachgebrauch weniger oder nicht akademisch gebildeten und sprachlich versierten Gliedern erneut den Zugang zum kirchlichen Leben zu erschweren und wohl auch zum Thema Gleichberechtigung zu verbauen. Wer sich für das Gendern als Ausdruck von Geschlechtergerechtigkeit einsetzt, muss sich fragen lassen, inwieweit das wichtige Anliegen für viele an Plausibilität verliert, die sich auf den hochkomplexen

3 So bietet ja selbst der Duden schon Hilfen zum „richtigen“ Gendern an. - Sprache bildet Wirklichkeit ab. Sprache ändert sich. Über Sprache ändert sich auch Wirklichkeit. Es wäre schwierig, daraus den Schluss zu ziehen, man müsse nur die Sprache entsprechend normieren, um so über das Bewusstsein die soziale Wirklichkeit zu verändern. Da es eben unterschiedliche Sprachgebräuche gibt (von denen keiner *an sich* diskriminierend ist), kann dieser Schuss ganz leicht nach hinten losgehen, etwa und v. a. dort, wo ein solches Unternehmen als zwanghafte, unnötige, ideologisch erscheinende Durchsetzung der Haltung einer Minderheit erscheint.

Theoriezusammenhang nicht einlassen können oder mögen.⁴ Fraglich ist ebenfalls, ob es Aufgabe von kirchlichen Mitarbeitern sein kann, ein nicht zutreffendes Bewusstsein von Unterdrückung durch Sprache erst zu schaffen.

Für evangelische Kirche als herrschaftsfreie Geschwisterschaft ist es dann allerdings wichtig, nicht nur auf die Empfindungen einiger ihrer weiblichen Mitglieder Rücksicht zu nehmen; es stünde ihr ebenfalls wohl an, auf alles zu verzichten, was nach – nun weiblicher – Dominanz aussieht und auf manche ihrer Mitglieder wie Zensur, Druck oder sich Durchsetzen-Wollen einer Gruppe in der Kirche wirkt.

Kirche könnte dadurch vorbildlich sein, dass sie auf das Empfinden aller ihrer Mitglieder Rücksicht nimmt. Es wäre wohltuend, wenn in ihr auf alles verzichtet würde, was exkludiert. Evangelische Kirche und Theologie könnte ein Freiraum sein, in dem man nicht gezwungen ist, durch gendernde Haken und Ösen in einen Sprachstil zu verfallen, der umständlich, unschön und dabei sprachlich noch nicht einmal nötig ist, nur um ein Zeichen eines rechten Bewusstseins zu setzen.

Vielleicht darf man folgern: Kirche sollte der Ort sein, wo Frauen anders als in vielen anderen Bereichen unserer Gesellschaft, in ihrem Beitrag und ihrer Leistung sichtbar werden, aber nicht primär durch ein Gendern der Sprache, das schnell zum Feigenblatt werden kann („wir haben ja eine gendergerechte Sprache“) und damit die Veränderung tatsächlicher Benachteiligung verstellt.

3. Braucht die evangelische Kirche eine Gender-Strategie und wie könnte diese aussehen?

Eine evangelische Kirche wird versuchen, auch in so diffizilen und gerade in so umstrittenen Fragen wie GM auf's Wort zu hören. Im Zeugnis der Hl. Schrift treffen wir auch im Hinblick auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander auf sehr befreiende Perspektiven: In der endlichen Gemeinschaft bei Gott wird es, so Jesus, gar keine Geschlechter mehr geben (Mt 22,30; vgl.

4 Hier kommen wir zu einer weiteren verwandten Anfrage. Wie kann verhindert werden, dass GM für weite Teile der Bevölkerung als „sektiererisch“ gilt? Es muss zu denken geben, dass das Gendern von Sprache als eine Lieblingsbeschäftigung gesellschaftlicher Eliten in bestimmten postmateriell geprägten Submilieus gilt. Die immer häufiger zu beobachtende Zuweisung ins Milieu des Akademischen, vor allem der Universitäten, hier aber v. a. der geisteswissenschaftlichen Disziplinen signalisiert Gefahr für die Durchsetzung des Anliegen von GM als einem allgemeinen, von der Mehrheit der Bevölkerung getragenen Anliegen. Wo GM vor allem als Gendern der Sprache sichtbar wird, wo selbst in gebildeten Schichten verbreitet Hohn und Spott über das Gendern ausgegossen wird und wo einem Großteil der Bevölkerung die Veränderung der Sprache als zwanghaft und unnatürlich, als Ausdruck einer *political correctness* gilt, da ist GM ein Bärendienst getan.

die geschlechtslosen „Engel“). Durch Glaube und Taufe nehmen wir diese endzeitliche Gemeinschaft vorweg. Und auch wenn wir natürlich die sozio-kulturellen und biologischen Gegebenheiten nicht enthusiastisch verleugnen dürfen, werden diese doch entscheidend relativiert und umso bedeutungsloser, je wichtiger uns Christus wird: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Mann noch Frau, da ist nicht Sklave noch Freier. Denn ihr alle seid einer in Jesus Christus.“ (Gal 3,28) Es ist der Epheserbrief, in dem dieser Christusbezug in einer atemberaubenden Weise gegen die vorherrschende, hierarchische Geschlechterordnung durchdekliniert wird. Wo Christus zum „Haupt“ wird, da bewegt man sich zwar noch in den alten Ordnungen (Eph 5,22.24), da wird diese aber doch gesprengt durch die Aufforderung: „Ordnet euch *einander* unter – in der Furcht Christi“ (5,21). Wo sein Wille und seine Befreiungstat allen gilt, da verändern sich die Verhältnisse schon jetzt in Richtung der neuen eschatologischen Welt. Die Herrschaft des einen, der durch seinen Dienst an allen als einziger verdient, als „Herr“ anerkannt zu werden, stellt dabei alle Herrschaftsversuche von Männern über Frauen und von Frauen über Männer in Frage. Wer unter euch der erste sein will, soll euer aller Diener sein (Mk 10). Gemeinde wird umso mehr zur herrschaftsfreien Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, wo Christus unsere gemeinsame Loyalität gilt. Wo die Liebe Christi zu uns und die Liebe, die er uns zueinander befiehlt, beherrschend wird, werden evangeliumsgemäße Ziele und Anliegen des GM konsensfähig; da wird GM auch davor bewahrt, in eine Ideologie zu pervertieren und unchristlichen Druck auszuüben.

In einer durch das Evangelium bestimmten Gemeinschaft

- fragen wir und suchen wir nach dem, was ein freies, befreites, plurales, buntes, auch widersprüchliches Miteinander von Schwestern und Brüdern ermöglicht: geprägt und bestimmt durch das Vorbild und die Verkündigung Jesu Christi;
- verhindern wir darum Diskriminierung und Exklusion von Frauen und Männern. Wir wehren uns deshalb auch gegen eine negative Konnotation des Männlichen;
- werden wir sensibel dafür, wo unsere Kommunikationsformen schon

durch das Bildungsniveau, das sie voraussetzen und spiegeln, Menschen ausschließt, die es nicht erreichen konnten.

- verzichten wir auf jeden Druck, jede Ausübung von rhetorischer und anderer Macht oder Gewalt;
- verzichten wir darauf, das, was „anders“ ist – als wir oder als das, was wir für richtig halten –, ausmerzen und beseitigen oder auch nur ausgrenzen zu wollen;
- verpflichten wir uns dazu, auch auf jede neue Form von „Pastoralmacht“ (M. Foucault) zu verzichten, mit der wir als Kirche anderen Menschen vorzuschreiben suchen, wie sie richtig zu denken, zu reden und zu handeln haben;
- lernen wir erst noch, Anliegen des GM plausibel und gewinnend zu vertreten, ohne andere auszugrenzen; andere nicht zu verprellen, sondern anzuknüpfen an relevante Erfahrung von Unterdrückung und Konflikt;
- konzentrieren wir uns auf wesentliche Felder der Auseinandersetzung und verlieren unsere Kraft nicht auf Nebenkriegsschauplätzen;
- begegnen wir einander mit Demut, *einer den anderen höher achtend als sich selbst*, und mit Respekt vor dem, was im Mitchristen an Erfahrung, Führung, Weisheit Gottes aufbewahrt ist;
- kommunizieren wir heilend, nicht verletzend, verbindend, nicht trennend; nicht im Gestus der Bekehrung und als Vormund, sondern als Gehilfen der Freude und im Modus der Bitte und des Angebotes;
- leben wir miteinander in der Hoffnung und Erwartung, dass Gottes Geist selber unter uns wirkt.

Replik auf Heinzpeter Hempelmann

Jantine Nierop

Im Beitrag des Kollegen Heinzpeter Hempelmann erkenne ich eine Abneigung gegen jede Form der Bevormundung. Dafür habe ich Verständnis. Mir fehlt aber eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Gender Mainstreaming‘. Das achte Wort des ersten Satzes des Aufsatzes spricht in diesem Sinne Bände: „Als Anliegen und Ziele von Gender Mainstreaming unterstelle ich im Folgenden...“. Besser wäre es gewesen, nichts zu unterstellen, sondern einmal nachzuforschen, was der Begriff wirklich bedeutet, welche theoretischen Hintergründe er hat und welche praktische Absicht im Raum steht. Die Methode der Unterstellung zieht sich leider durch den ganzen Aufsatz: Keine einzige Genderforscher*in oder politische Vertreter*in der Strategie des Gender Mainstreaming wird namentlich zitiert. Dies hat freilich auch zur Folge, dass nach meiner Sicht recht abenteuerliche Beschreibungen von Positionen der Genderforschung auftauchen, beispielsweise dort, wo gegen das „Gendern“ der Sprache gewettert wird, aber vor allem dort, wo es um Kritik an Geschlechterstereotypen geht.

Hempelmann scheint das Wort „Stereotype“ als Rollenzuweisung zu verstehen. Tatsächlich bedeutet der Begriff aber Vorurteil. Dass Vorurteile (wie beispielsweise ‚Frauen sind sozial und fürsorglich‘) zu Rollenzuweisungen führen können (zum Beispiel: ‚die Frau ist für Familie und Kinder zuständig‘) ist richtig, dennoch sind sie nicht das Gleiche. Das Wort „Stereotype“ setzt sozusagen noch eine Ebene tiefer an. Es geht in der Genderforschung nicht in erster Linie um eine Kritik an Rollenzuweisungen, sondern um die Frage, wie sie zustande kommen und welche Vorurteile über Männer und Frauen dabei eine Rolle spielen.

Da Hempelmann das Wort „Stereotype“ an keiner Stelle theoretisch reflektiert oder an eine grundlegende Arbeit im Bereich der Genderforschung zurückbindet, fehlt auch die Einsicht in die Wirkung von Stereotypen. Das ist umso bedauerlicher, als eine bestimmte Stereotype in seinem Aufsatz tatsächlich eine

große Rolle zu spielen scheint. Es handelt sich um ein Vorurteil, das in der Gesellschaft weit verbreitet ist: das Vorurteil, *dass Frauen von ihrem Wesen her sanftmütig sind*.

Nach der australischen Genderforscherin Cordelia Fine haben Geschlechterstereotype sowohl eine deskriptive Seite (beispielsweise ‚women are gentle‘) als auch eine normative Seite (beispielsweise ‚women should be gentle‘). Beide Seiten dieser bestimmten Stereotype können für Frauen zum Problem werden: “both the descriptive (‘women are gentle’) and the prescriptive (‘women should be gentle’) elements of gender stereotypes create a problem for ambitious women.”¹ Das Problem ist Folgendes: Wenn Frauen mit ihrem Verhalten der Stereotype nicht entsprechen – also *nicht sanftmütig* sind –, rufen sie mit Sicherheit Irritationen hervor. Exakt solche Irritationen werden von Fine beschrieben, indem sie auf Deborah Camerons Bericht über ‘Queen Clara’ hinweist:

“Deborah Cameron, discussing the work of Janet Holmes who recorded and analyzed about 2,500 workplace interactions, describes how Clara, the team leader in a multinational company, uses a typically masculine style of leadership. It’s firm, abrupt, and direct. So, to deal with being issued orders by her, the team has developed a running joke whereby she is referred to as Queen Clara. For instance, when Clara says ‘it’s a no’, one of her team members responds that it’s a ‘royal no’. As Cameron points out: ‘Would a man in Clara’s position who behaved in a similar way have to make the same concessions? Would he be dubbed ‘the King’ by his subordinates, and teased about his ‘royal’ manner? Arguably, the humorous ‘Queen Clara’ persona is needed to render Clara’s style of management acceptable precisely because she is not a man. A woman who displays authority as unabashedly as Clara still makes a lot of people feel uncomfortable or threatened.’”²

Die Art und Weise, wie Hempelmann behauptet, dass Gender Mainstreaming „ein elitäres, in der Sache rationalistisches Erkenntnisprivileg“ beansprucht, erscheint mir als typisches Queen-Clara-Phänomen. Er schreibt: „Bestimmte,

1 Cordelia Fine: *Delusions of Gender. How our Minds, Society, and Neurosexism create Difference*, New York/London 2010, 56.

2 Fine (2010), 63.

sehr apodiktisch vorgetragene, Widerspruch kaum dulddende, Sendungsbewusstsein atmende Auftritte lassen fragen, ob die geheime, nicht ausgesprochene, in vielen Fällen vielleicht auch nicht bewusste Voraussetzung des Gender Mainstreaming-,Diskurses‘ ist, dass man oder besser ‚frau‘ eine Art *god’s point of view* innehat. Man oder besser ‚frau‘ weiß einfach a priori, was richtig ist, was der richtige Standpunkt ist. Gegenargumente dienen nicht mehr der Wahrheitsfindung. Sie müssen allenfalls ausgehalten und dann möglichst schnell widerlegt werden.“ Was passiert hier? Seit wann sind selbstbewusste Auftritte an sich für Kirchenmenschen ein Problem? Sendungsbewusstsein ist in der Kirche doch nichts Ungewöhnliches. Frauen aber wird es schnell negativ ausgelegt, wenn sie einmal mit klarer Stimme sprechen. Dann wird daraus eine Karikatur gemacht.

Es ist eine interessante Frage, ob Hempelmanns Kritik am sogenannten ‚Machtwillen‘ der Strategie des Gender Mainstreaming nicht dieselbe Blindheit vor eigenen Geschlechterstereotypen zeigt. Denn das gleiche Phänomen – nämlich das auf demokratischem Wege Durchsetzen von Interessen und das Handhaben von abgesprochenen Regeln mit Druckmitteln –, das Hempelmann als verwerfliche Machtausübung (oder sogar als „mentale Gewalt“) einstuft, erscheint ihm in anderen Situationen wahrscheinlich als völlig legitim. Vieles davon könnte man wohl auch, würde es in der Kirche passieren, ganz einfach mit dem Wort ‚Kirchenleitung‘ überschreiben. Auch diese kann im äußersten Fall mit dem Einsatz von Sanktionen einhergehen, die der Rechtssicherheit dienen. Nur Frauen mutieren auffällig schnell zu Queen Clara, wenn sie zielstrebig und mit allen (kirchen)politisch zur Verfügung stehenden Mitteln versuchen, ein Ergebnis zu erreichen, und dann in der Folge darauf bestehen, die angenommenen Gesetze und Verordnungen streng zu handhaben. Mit anderen Worten: Gender Mainstreaming als eine „Anwendung von Gewalt“ zu beschreiben, ist nach meiner Sicht eine nicht-hinnehmbare Diffamierung.

Letztendlich lese ich in Hempelmanns Aufsatz vor allem den Aufruf, „unsere Kraft nicht auf Nebenkriegsschauplätzen zu verlieren“, sondern stattdessen „an relevante Erfahrung von Unterdrückung und Konflikt anzuknüpfen“. Eine intensivere Beschäftigung mit der Theorie der Genderforschung könnte vielleicht dazu führen, ein Thema nicht vorschnell als Nebenkriegsschauplatz einzuordnen. Man würde entdecken: Was Unterdrückung darstellt, ist eine Frage der Definition. Pointiert gefragt: Wird eine zufriedene Hausfrau unterdrückt? *Nein*,

wenn man das Wort ‚Unterdrückung‘ im engeren Sinne versteht. *Ja*, wenn man finanzielle Abhängigkeit als eigene Form von Unterdrückung sieht. Darüber lässt sich natürlich trefflich streiten. Lasst uns das tun, damit jede zufriedene Hausfrau und alle, die es werden wollen, wenigstens über die finanziellen Risiken für Gegenwart und Alter aufgeklärt sind.

Über die Entbehrlichkeit von Geschlechtern in der Kirche. Eine Auslegung von Gen 1,27 sowie 1Kor 11,2-16

Was ist Gender Mainstreaming? „Gender Mainstreaming bezeichnet die Verpflichtung, bei allen Entscheidungen die unterschiedlichen Auswirkungen auf Männer und Frauen in den Blick zu nehmen“¹, schreibt das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend auf seiner Website. Gender Mainstreaming ist kein Ziel, sondern eine Strategie. Es geht darum, unter Berufung auf Geschlechtergerechtigkeit Ungleichbehandlungen von Frauen und Männern von vornherein in allen Lebensbereichen zu verhindern.

Gender Mainstreaming muss seit dem Jahr 2000 in Deutschland bei allen politischen, normgebenden und verwaltenden Maßnahmen berücksichtigt werden. Diese Verpflichtung geht zurück auf eine Entscheidung der Europäischen Union, festgelegt im Vertrag von Amsterdam, der im Jahr 1999 in Kraft trat.²

Den inneren Zusammenhang zwischen dem Konzept Gender Mainstreaming und konstruktivistischen Gender-Ansätzen hat Alexandra Rau überzeugend dargelegt. Sie behauptet, „dass Gender Mainstreaming historisch und theoretisch auf dekonstruktivistische Überlegungen verweist“³. Bei dieser Strategie geht es ja genau darum, Mechanismen zu entdecken, die Menschen vergeschlechtlichen, genauer gesagt: Es geht darum, „die Prozesse der Geschlechterkonstruktion zu Tage zu fördern, um sie dadurch verändern zu können“⁴.

1 <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/gleichstellung/gleichstellung-und-teilhabe/strategie-gender-mainstreaming> (8. Juni 2018)

2 Einen historischen Überblick bieten Doris Doblhofer und Zita Küng: Gender Mainstreaming. Gleichstellungsmanagement als Erfolgsfaktor – das Praxisbuch, Heidelberg 2008, 42-44.

3 Alexandra Rau: Gender Mainstreaming jenseits von Repräsentation und Identität, oder: Was ist politisch an der Dekonstruktion?, in: Gender Mainstreaming. Von der Frauen- und Geschlechterforschung zur Forderung nach neuen Geschlechterverträgen (Margarethe Herzog Hg.), Düsseldorf 2004, 54. (https://www.boeckler.de/pdf/p_edition_hbs_126.pdf; 8. Juni 2018)

4 Rau 2004, 58.

Barbara Stiegler hatte schon früher darauf aufmerksam gemacht, dass „die Anwendung von Gender Mainstreaming durch den Gebrauch des Genderbegriffs zu einer Infragestellung von Vorstellungen über Geschlecht [führt], die keine Unterscheidung von ‚sex‘ und ‚gender‘ kennen“⁵.

Auf diese Unterscheidung, die auf Judith Butler zurückgeht, baut die konstruktivistische Genderforschung auf.⁶ Während ‚sex‘ das biologische Geschlecht eines Menschen bedeutet, ist mit ‚gender‘ das soziale Geschlecht gemeint. Dieser Theorie nach ist das Geschlecht eines Menschen in vielerlei Hinsicht kein natürliches Phänomen, sondern wird vielmehr sozial hergestellt.⁷ Die zwei Geschlechter Mann und Frau werden immer wieder neu konstruiert, sowohl auf der Mikroebene durch unzählige soziale Interaktionen als auch auf der Makroebene durch Praktiken des gesellschaftlichen Miteinanders, die beide oft als solche gar nicht bewusst wahrgenommen werden. Der konstruktivistischen Genderforschung geht es darum, das Geschlecht als soziale Konstruktion sichtbar zu machen, also zu *dekonstruieren*. Die Dekonstruktion betrifft jede vermeintliche Differenz zwischen Männern und Frauen, die über die körperlichen Unterschiede hinausgeht.

Verschiedene evangelische Landeskirchen haben sich bereits für Gender Mainstreaming entschieden, beispielsweise die Nordkirche.⁸ Braucht die Kirche eine Strategie, die Geschlechtergerechtigkeit fördert, indem sie die Kategorien Mann und Frau dekonstruiert? Oder, andersherum gefragt: Braucht die Kirche Geschlechter?

Auf diese Frage kann man sich mühelos zwei bejahende Antworten vorstellen, die im Folgenden kritisch debattiert werden. Die erste Antwort lautet: Ja, die Kirche braucht Geschlechter, weil Gott selbst die Menschen als Mann und Frau geschaffen hat. Dies könne man ganz einfach in Gen 1,27 nachlesen. Diese Antwort wird unter (1) widerlegt anhand einer alternativen Auslegungstradition von Gen 1,27. Anschließend steht unter (2) die Auslegung verschiedener

5 Barbara Stiegler: Gender Macht Politik. 10 Fragen und Antworten zum Konzept Gender Mainstreaming, Friedrich-Ebert-Stiftung 2004, 22 (<http://library.fes.de/pdf-files/asfo/01411.pdf>; 8. Juni 2018)

6 Vgl. zum Folgenden Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 2009 sowie Isolde Karle: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2008, 35-120.

7 Für die Neurowissenschaft legt dies Cordelia Fine unter Rückgriff auf zahlreiche aktuelle Forschungsergebnisse dar: Cordelia Fine: Delusions of Gender. How our Minds, Society, and Neurosexism create Difference, New York/London 2010.

8 Vgl. <https://www.gender-kirche.de/> (8. Juni 2018)

Aussagen des Apostels Paulus im ersten Brief an die Korinther zur Debatte. Denn eine zweite Antwort könnte lauten: Ja, die Kirche braucht Geschlechter, weil Paulus im Ersten Korintherbrief die Differenz der Geschlechter als Fundament kirchlicher Glaubensgemeinschaft hervorgehoben hat. Diese Antwort wird von mir problematisiert anhand einer theologischen Exegese der entsprechenden Bibelstellen, bevor ich schließlich unter (3) eigene Überlegungen zur Ausgangsfrage kurz und knapp in den Raum stelle.

1. Schuf Gott Geschlechter? - Eine andere Auslegung von Gen 1,27

Schuf Gott, als er laut dem biblischen Schöpfungsbericht die Menschen männlich und weiblich machte, Geschlechter? Nein, er schuf *keine Geschlechter*. Er schuf die Menschen *geschlechtlich*, das heißt: fähig zur Reproduktion. Ich folge hier der Auslegung von Gen 1,27 durch den niederländischen Alttestamentler Karel Deurloo.⁹

Im biblischen Schöpfungsbericht wird erzählt, wie Gott am sechsten Tag den Menschen schuf. In einer detaillierten Exegese von Gen 1,26-28 zeigt Deurloo, was es bedeutet, dass der Mensch als *Bild Gottes* geschaffen wurde.¹⁰ Dabei nimmt er ausführlich Bezug auf Vers 27: „männlich, weiblich schuf er sie“.

Gen 1,26 Und Gott sprach:

Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich.

Und sie sollen herrschen über die Fische des Meers

und über die Vögel des Himmels, über das Vieh

und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die sich auf der Erde regen.

1,27 Und Gott schuf den Menschen als sein Bild,

als Bild Gottes schuf er ihn;

männlich, weiblich schuf er sie.

⁹ Für die theologische Einordnung von Karel Deurloo als einer der Hauptvertreter der sogenannten ‚Amsterdamer Schule‘ vgl. Benedikt Hensel: Die Vertauschung des Erstgeburtssiegens in der Genesis. Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora, Berlin/New York 2011, 23-27.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Karel Deurloo: De mens als raadsel en geheim. Verhalende antropologie in Genesis 2-4, Baarn 1988, 18-28 sowie Karel Deurloo/Martin Kessler: A Commentary on Genesis. The Book of Beginnings, New York 2004, 1-94 und Karel Deurloo: Schepping: Van Paulus tot Genesis. Kleine Bijbelse Theologie Deel IV, Kampen 2008, 115-117. Deurloo greift bei seiner Auslegung von Gen 1,27 auf Einsichten von Frans Breukelman zurück (aus: Frans Breukelman: Bijbelse Theologie, Het eerstelijnschap van Israel, Kampen 1992, 19 und 47) [Übersetzung aller niederländischen Zitate JN]

1,28 Und Gott segnete sie,
und Gott sprach zu ihnen:
Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde
und macht sie unertan,
und herrscht über die Fische des Meers und über die Vögel des
Himmels
und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen.

Deurloo zufolge bildet die Schöpfung des Menschen den Höhepunkt der Schöpfungsgeschichte. Er weist darauf hin, dass der Ausdruck „als unser Bild, uns ähnlich“ (1,26) eine einmalige Wortkombination darstellt. Bei den anderen Geschöpfen hieß es stets, sie wurden geschaffen ‚nach seiner oder ihrer Art(en)‘. Was bedeutet die Gottebenbildlichkeit? Was unter der imago Dei zu verstehen ist, lässt sich nach Deurloo nur ableiten aus den zwei Aspekten, die im Text explizit genannt werden, um das Wesen des Menschen zu beschreiben: erstens seine Herrschaft, zweitens seine Fruchtbarkeit. Die menschliche Herrschaft über die Erde wird zunächst in der göttlichen Vorüberlegung thematisiert (1,26) und dann in der Aufgabenbeschreibung (1,28) wiederholt, allerdings erst an zweiter Stelle. Die männliche und weibliche Geschlechtlichkeit wird bei den Aufgaben dagegen als Erstes genannt und bildet nach Deurloo eine „direkte Erklärung der Gottebenbildlichkeit“¹¹. Dennoch wurde traditionell nur das Herrschen über die Erde als Konkretisierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgefasst, da Tiere ja auch fruchtbar sind. Dass die Geschlechtlichkeit des Menschen an dieser Stelle eine große Rolle spielt, folgt auch aus dem Plural „sie“ (1,27). Deurloo schreibt: „Der Plural ‚sie‘ blickt auf den Menschen, der sich mehren wird aufgrund seiner Fruchtbarkeit, die aus der Terminologie männlich–weiblich hervorgeht.“¹² Warum aber ist der Mensch gerade in seiner Geschlechtlichkeit gottebenbildlich? Die Antwort auf diese Frage findet Deurloo in Gen 5,1 ff.

¹¹ Deurloo 1988, 21.

¹² Deurloo 1988, 23. Vgl. dazu Deurloo/Kessler 2004: „The expression ‘male and female’ describes humans in their fertility and therefore in their plurality.“ (32)

Gen 5,1 Dies ist das Verzeichnis der Toledot¹³ Adams:

Am Tag, da Gott den Menschen schuf,
machte er ihn Gott ähnlich.

5,2 Männlich, weiblich schuf er sie,
und er segnete sie
und rief ihren Namen: Mensch!

am Tag, da sie geschaffen wurden.

5,3 Und als Adam hundertdreißig Jahre alt war,
zeugte er einen Sohn, ihm ähnlich, der wie sein Bild war,
und er rief seinen Namen: Schet!

So wie Gott den Menschen als sein Bild, ihm ähnlich, schuf (vgl. 1,26), so zeugte Adam seinen Sohn Schet, ihm ähnlich, der wie sein Bild war. So wie Gott den Namen des Menschen rief, so rief Adam den Namen seines Sohnes Schet – als Fortsetzung der Schöpfungsarbeit Gottes.¹⁴ Nota bene: „Allerdings gibt es einen ‚unendlich qualitativen Unterschied‘. Adam *schafft* seinen Sohn nicht, sondern er *zeugt* ihn.“¹⁵ Dennoch fasst Deurloo die Zeugung Schets durch Adam auf als eine *Spiegelung* der initiiierenden Schöpfungstat Gottes.¹⁶ Dazu schreibt er: „Was bedeutet ‚männlich, weiblich‘? Was bedeutet es, dass die menschliche Fruchtbarkeit die Gottebenbildlichkeit erklärt?

So rätselhaft wie die Sache in Gen 1 daherkam, so verheißungsvoll erscheint sie nun in Gen 5.“¹⁷ Die Verheißung, um die es hier geht, ist die ‚Geburt‘ des Volkes Israel – sie bildet Deurloo zufolge das *Hauptthema* des Buches Genesis.¹⁸ Auf die Entstehung von Israel inmitten der Völker läuft das Zeugen und

13 Für die Verwendung des hebräischen Wortes Toledot anstatt der üblichen Übersetzungen Genealogien und Geschlechtsregister vgl. Hensel 2011, 37.

14 Hier erklärt sich auch, warum Tiere, trotz ihrer Fruchtbarkeit, *nicht* als Bild Gottes geschaffen wurden. Dazu schreiben Deurloo und Kessler (2004): „As creatures, human have the power of generating by means of their fertility, yet they were created after God’s image and likeness. Is this true of the animals that are also male and female and therefore fertile? Surely, but the animals cannot call out names as God does and as humans do.“ (74)

15 Deurloo 1988, 25.

16 Vgl. dazu Deurloo/Kessler 2004: „Is human generating comparable to God’s creating? Not directly but as the language suggests, by way of analogy.“ (74) Und: „The generating of the human is thus a reflection of God’s original creating; the human is gifted by God with this power. It is a reflection because, by giving his son a name, he is placing him in history to fill the role of that name“. (74)

17 Deurloo 1988, 25. Vgl. dazu Deurloo/Kessler 2004: „‘male and female he created them’ is cited from Genesis 1: Significantly, this phrase stands in the exact center, for the subject of this pericope is fertility, aimed at generating; therefore, the human must be male and female.“ (73)

18 Deurloo und Kessler (2004) behaupten „that the book of Genesis narrates the ‘becoming of Israel among the nations’“. (5)

Gebären von Söhnen über viele Generationen hinweg letztendlich hinaus.¹⁹ Die Bezeichnung ‚Urgeschichte‘ für die ersten Genesis-Kapitel lehnt Deurloo deswegen ab: „Von Anfang an ist Israel im Blick, allerdings bis 32,28 nicht mit Namen genannt.“²⁰

In Anbetracht einer textimmanenten Interpretation des ersten Kapitels des Buches Genesis ist als Ergebnis festzuhalten: In Genesis 1 werden die Geschlechter Mann und Frau an keiner Stelle eigens – das heißt: über das Thema der Geschlechtlichkeit hinaus – thematisiert oder gar auf Gott selbst zurückgeführt.²¹

2. Bildet die Geschlechterdifferenz ein Fundament kirchlicher Gemeinschaft? – Eine theologische Exegese von 1 Kor 11,2-16

Wie der amerikanische Homiletiker Charles Campbell gleich in der Einführung zu seinem theologischen Kommentar zum Ersten Korintherbrief hervorhebt, hat dieser Text im Blick auf Chancengerechtigkeit in der Kirche oftmals eine unrühmliche Rolle gespielt.²² Nur eine *theologische Exegese*, die auf die theologische Orientierung von Paulus fokussiert, kann hierbei Abhilfe schaffen. Er schreibt: „in this commentary I seek to reflect theologically in conversation with

19 Vgl. dazu Deurloo/Kessler 2004: „Creation is a fundamental part of the witness of the Old Testament; it is also, as part of the Torah, a preface to the story of Israel: It opens the narrative of Israel’s origin and growth into the people of God’s choosing, the people in whom all the world’s people are promised a blessing.“ (13)

20 Deurloo 1988, 14. Vgl. dazu Deurloo/Kessler 2004: „The so-called primeval history (*Urgeschichte*) of the book Genesis treats the coming into being of Israel in the midst of the nations, but it also portrays the essence of Israel.“ (10, 11) Und: „Genesis is a work of proclamation. Its narrative intends to convey the beginnings of God’s acts on behalf of his people, Israel. Thus, its orientation is particular in spite of its ‘universal’ opening“ (ix). Gleichwohl gilt, dass diese Literatur keine reine Volksgeschichte darstellt, denn: „Genesis is [...] a book with a heartbeat, narrating the story of the God who created the world for the people he chose, and beyond that, for all of humanity.“ (xi) Dem liegt das folgende urbiblische, theologische Konzept zugrunde: „Israel is the firstborn among the nations“ (ix).

21 Was Gen. 2 angeht: Isolde Karle nennt es bemerkenswert, „dass die Erzählung *drei gender* entwirft: Erst wird der undifferenzierte *adam* geschaffen, dann gehen aus diesem Mann (*isch*) und Frau (*ischah*) hervor. Das erste Körperkonzept in der Paradieserzählung ist damit ‚non-gendered‘ oder androgyne. Erst beim zweiten Versuch Gottes kommen zwei ‚gendered‘ Körperkonzepte hinzu. Der Dimorphismus von Mann und Frau versteht sich offenbar nicht von selbst, er ist nicht einfach naturgegeben, sondern stellt eine umständliche und aufwändige Konstruktion dar.“ (Karle 2008, 213) Karle greift hier auf eine Exegese von Gerlinde Baumann zurück. Diese weist darauf hin, dass man sich damals offenbar vorstellen konnte, dass es ganz am Anfang der Schöpfung eine Weise des Menschseins gegeben hat, in der die Differenz der Geschlechter „noch nicht existiert hat und in der der Zwang noch nicht vorhanden war, sich einem Geschlecht zordnen zu müssen („doing gender“)“ (Gerlinde Baumann: Seit Eva und Adam werden Geschlechterrollen konstruiert. Feministische Exegese und Gender-Frage am Beispiel der Schöpfungserzählung Gen 2,4b-3,24, in: ZPT 56 (2004), 303).

22 Vgl. Charles Campbell: 1 Corinthians, in: *Belief. A theological commentary on the bible* (Amy Plantinga Pauw & William C. Placher Hg.), Louisville, Kentucky, 2018, 1-3.

Paul's theological vision, rather than simply interpreting Paul's letter. I seek to explore the in-between space of his theology, rather than drawing out specific rules or principles."²³ Der Gewinn dieser Arbeitsweise wird besonders deutlich an Campbells Auslegung der Passage 1 Kor 11,2-16, Campbell zufolge „one of the most tortured, contradictory and confusing sections in all of Paul's letter“²⁴.

1Kor 11, 2 Ich lobe euch, weil ihr in allen Stücken an mich denkt und an den Überlieferungen festhaltet, wie ich sie euch gegeben habe.

3 Ich will aber, dass ihr wisst,
dass Christus das Haupt eines jeden Mannes ist;
der Mann aber ist das Haupt der Frau;
Gott aber ist das Haupt Christi.

4 Ein jeder Mann, der betet oder prophetisch redet und hat etwas auf dem Haupt, der schändet sein Haupt.

5 Jede Frau aber, die betet oder prophetisch redet mit unbedecktem Haupt, die schändet ihr Haupt; denn es ist gerade so, als wäre sie geschoren.

6 Will sie sich nicht bedecken, so soll sie sich doch das Haar abschneiden lassen! Wenn es aber für die Frau eine Schande ist, dass sie das Haar abgeschnitten hat oder geschoren ist, soll sie sich bedecken.

7 Der Mann aber soll das Haupt nicht bedecken,
denn er ist Gottes Bild und Abglanz;
die Frau aber ist des Mannes Abglanz.

8 Denn der Mann ist nicht von der Frau,
sondern die Frau von dem Mann.

9 Und der Mann wurde nicht geschaffen um der Frau willen,
sondern die Frau um des Mannes willen.

10 Darum soll die Frau eine Macht auf dem Haupt haben
um der Engel willen.

11 Doch im Herrn ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau;

23 Campbell 2018, 17. Charles Campbell zeigt sich an vielen Stellen in seinen Büchern klar inspiriert von der Theologie des amerikanischen Theologen Hans Frei, der sich als Schüler von Karl Barth verstand. Da auch die Amsterdamer Schule die Theologie von Barth rezipiert - explizit vor allem in den Werken von Frans Breukelman und Nico T. Bakker - haben Campbell und Deurloo, was die theologische Ausrichtung ihres Denkens angeht, durchaus gemeinsame Wurzeln.

24 Campbell 2018, 175.

12 denn wie die Frau von dem Mann, so ist auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott.
13 Urteilt bei euch selbst: Steht es einer Frau wohl an, dass sie unbedeckt vor Gott betet?
14 Lehrt euch nicht die Natur selbst, dass es für einen Mann eine Unehre ist, wenn er langes Haar trägt,
15 aber für eine Frau eine Ehre, wenn sie langes Haar hat? Das Haar ist ihr als Schleier gegeben.
16 Ist aber jemand unter euch, der darüber streiten will, so soll er wissen, dass wir diese Sitte nicht haben – und die Gemeinden Gottes auch nicht.

Zuerst lobt Paulus die Korinther dafür, dass sie an den christlichen Überlieferungen festhalten. Dieses Lob nimmt Campbell sehr ernst. Vielleicht hatten die Frauen in Korinth aus diesen Überlieferungen sogar den (richtigen) Schluss gezogen, dass es in der christlichen Freiheit keine sozialen Unterscheidungsmerkmale zwischen Männern und Frauen mehr braucht? Campbell vermutet Folgendes: „women may in fact be claiming this very gospel freedom [...] by refusing to submit to head coverings (or to having their head up) when they prophesy and pray in Christian worship.“²⁵ Er geht davon aus, dass die Frauen in Korinth mit dem ebenfalls paulinischen Gal 3,27-28 („Da ist nicht mehr Mann noch Frau“) im Ohr für sich keine Extra-Kleidervorschriften mehr akzeptiert haben. Nun scheint Paulus aber Angst vor der eigenen Courage zu bekommen und macht einen Rückzieher: „Paul backtracks, as if the Corinthians are taking his traditions a bit *too* seriously.“²⁶

Was nun folgt (V. 3-5), ist „a confusing theological argument“²⁷. Verwirrend deshalb, weil Paulus aus der an sich schon problematischen Behauptung der Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann Konsequenzen zieht für eine geschlechterdifferenzierte Art, im liturgischen Kontext öffentlich aufzutreten: Männer mit unbedecktem Haupt, Frauen mit bedecktem Haupt. Campbell schreibt: „It is not at all clear why Paul’s rather ambiguous theological claims

25 Campbell 2018, 179.

26 Campbell 2018, 179.

27 Campbell 2018, 179.

necessitate these contradictory practical conclusions.“²⁸ Widersprüchlich äußert er sich, denn einmal empfiehlt er Frauen, die ihr Haupt nicht bedecken wollen, sich die Haare abschneiden zu lassen, um dies gleich im nächsten Satz direkt wieder zurück zu nehmen (V. 6).

Es ist, als ob Paulus selbst spürt, dass er mit seiner Argumentation bisher nicht beeindruckt hat: „sensing that he hasn’t really made his case, Paul continues with a problematic biblical argument“²⁹. Auch in dieser Passage (V. 7-9) sind Campbell zufolge die Schlüsse, die Paulus zieht (aus der Schöpfungsgeschichte), in keiner Weise nachvollziehbar, denn für diese Schlüsse gibt es „simply no necessary reason“³⁰. Deswegen greift Paulus nun auf ein neues, sehr befremdliches Argument zurück („his strangest point of all“³¹): Frauen müssen eine Macht auf dem Haupt haben um der Engel willen (V. 10). „No one really understands what Paulus is saying here“, schreibt Campbell. „We can only peer dimly into cultural assumptions and conventions we do not yet understand.“³² In den nächsten beiden Versen (11 und 12) unterbricht Paulus sich plötzlich selbst und entkräftet vollkommen unerwartet und überaus effektiv seine ganze bisherige Argumentation mit dem Einwurf „doch im Herrn“. Campbell kommentiert: „*In the Lord* there is neither hierarchy nor subordination between men and women, but mutual interdependence. *In the Lord*, possibly Paul’s strongest and most central theological affirmation, one must reframe the arguments Paul has made up to this point. *In the Lord* the new creation has broken in and one must affirm *communitas* in the Body of Christ.“³³ Im Herrn gibt es keine Hierarchie zwischen Frauen und Männern, sondern gegenseitige Abhängigkeit. Deswegen erübrigen sich alle sozialen Unterscheidungsmerkmale zwischen den Geschlechtern. An dieser Stelle hätte Paulus haltmachen können. Er hört allerdings nicht auf, sondern fährt mit seiner Argumentation fort, wenn auch nicht mehr theologisch, denn: „it is as if he has recognized that theologically he has just undermined his own positions“³⁴. Wohl deswegen argumentiert er (V. 13-16) auf einmal mit kulturellen Gewohnheiten und sogar

28 Campbell 2018, 180.

29 Campbell 2018, 180.

30 Campbell 2018, 181.

31 Campbell 2018, 181.

32 Campbell 2018, 181.

33 Campbell 2018, 181.

34 Campbell 2018, 182.

mit der Natur. „Shocking“³⁵, nennt Campbell dieses Argumentationsmuster in Anbetracht der Tatsache, dass hier ein Apostel spricht, dessen Theologie in der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18) wurzelt. Hier bleibt Paulus deutlich hinter seinen eigenen Ansprüchen zurück.³⁶

Das Gleiche gilt für den anderen problematischen Abschnitt im Ersten Korintherbrief: 1 Kor 14,33-36. In diesen Versen wird Frauen aufgetragen, in Gemeindeversammlungen zu schweigen und sich unterzuordnen. Auch hier plädiert Campbell für eine theologische Auslegung des Textes: „the underlying theology of Paul’s letter [...] undercuts these directives. As Paul argues repeatedly, one cannot follow a crucified Messiah and continue to maintain the old-age cultural hierarchies.“³⁷ Die Torheit des Kreuzes stellt jede weltliche Hierarchie mit ihren Kategorien von ‚oben‘ und ‚unten‘ wirkungsvoll in Frage, darunter natürlich auch die Hierarchie des Patriarchats: die Unterordnung der Frau unter den Mann.

3. Braucht die Kirche Geschlechter?

Nein, die Kirche braucht keine Geschlechter. Da Gott keine Geschlechter geschaffen hat und Paulus sie, abgesehen von einigen unglücklichen - und leider sehr wirkungsträchtigen - Rückfällen in alte Konventionen, für theologisch irrelevant erklärt ausgehend von der christlichen Freiheit ‚im Herrn‘, kann die Kirche getrost auf Geschlechter verzichten. Muss sie es auch? Nein, sie muss es nicht, aber nur unter der Prämisse, die der Mainzer Soziologe und Geschlechterforscher Stefan Hirschauer in einem Interview als seine persönliche Bedingung für die Akzeptierbarkeit des binären Geschlechtersystems in unserer Gesellschaft formuliert hat, nämlich: „Dass der Umstand, dass die allermeisten von uns als Männchen oder Weibchen zur Welt kommen, keinerlei soziale Folgen hat, uns also nicht notwendig auch zu Männern und Frauen werden lässt.

35 Campbell 2018, 182.

36 Diese sachliche Feststellung bezweckt keinesfalls, Paulus zu ridiculisieren. Vielmehr zeigt Campbell Verständnis für ihn, wenn er schreibt: It is to recognize that he is a theologian who at times struggles with his own captivity to the powers of his age. He simply does the best he can.“ (Campbell 2018, 182). Campbell zufolge zeigt 1 Kor 11,2-26 klar, dass christliche Theologie immer in der Gefahr steht, der Versuchung zu unterliegen, die Radikalität der Botschaft durch Rückgriff auf kulturelle Konventionen zu verlieren.

37 Campbell 2018, 241.

Dass es Menschen also völlig freisteht, welche Sexualpartner sie bevorzugen, welche Berufe, welche Kleidung sie wählen wollen usw.³⁸. Genau dies ist das Programm des Gender Mainstreaming.

38 http://www.ard.de/home/kultur/Gender_Debatte/3291098/index.html.

Replik auf Jantine Nierop

Heinzpeter Hempelmann

„Gott schuf sie als Mann und Frau“. Warum Kirche Geschlechter nicht einfach beseitigen kann

1. Notwendige terminologische Klärungen

Zuerst bedarf es einer Klärung auf der Ebene gebräuchter zentraler Begriffe, die von Frau Nierop gegensätzlich verwendet werden:

a) Was soll Gender Mainstreaming [=GM] sein? Eine Strategie zur Verhinderung von „Ungleichbehandlungen von Männern und Frauen [...] in allen Lebensbereichen? D'accord! Die „Dekonstruktion“ jedweder „Differenz zwischen Männern und Frauen, die über die körperlichen Unterschiede hinausgeht“? Entschiedener Widerspruch!

b) Es bleibt offen, wie „Dekonstruktion“ zu verstehen ist: im Sinne einer Aufklärung über kulturelle Mitkonstitution von „Geschlechtern“: d'accord! - oder im Sinne einer Bestreitung von deren Recht: entschiedener Widerspruch!

c) Was meint es, dass Menschen „vergeschlechtlicht“ werden: Geht es nur um die hilfreiche Unterscheidung von *sex* und *gender*? Oder wird tatsächlich behauptet, dass der Mensch als an sich – a priori – geschlechtsloses Wesen quasi aposteriorisch erst Mann und Frau wird? Im ersten Fall gehört die kulturelle Bildbarkeit des Menschen auch in seinen Geschlechter-„Rollen“ zum Menschen dazu. Ganz einverstanden! Im zweiten ist Mann-Sein und Frau-Sein ein kulturelles Akzidenz, der Mensch an sich geschlechtslos und ohne seine – so oder so gegebene – Geschlechtlichkeit zu denken. Entschiedener Einspruch!

Hier besteht schon auf der Konstitutionsebene der Überlegungen von Jantine Nierop ein umfassender Klärungsbedarf.

2. Zur Exegese von Gen 1,27 und 1. Kor 11

Nach Jantine Nierop ist die zentrale Aussage von Gen 1,27: Gott schuf nicht Mann und Frau, Geschlechter! Er schuf sie „fähig zur Reproduktion“, und das mache wesentlich des Menschen Gottesebenbildlichkeit aus. Hier legen sich eine Reihe von Einwänden nahe:

a.) Jantine Nierop selektiert *eine* Auslegung von Gen 1, ohne die Geschichte der Auslegung mit ihren sehr anderen Auskünften auch nur ansatzweise zu diskutieren. Die Beschränkung auf eine Randposition ist wissenschaftlich bedenklich. So findet man immer eine Auslegung, die – zu – einem passt.

b) Geschlechtlichkeit auf die Fähigkeit zu Reproduktion, also zum Kinderkriegen, zu reduzieren, ist guter katholischer Usus. Im protestantischen Bereich waren wir schon einmal weiter.

c) Dass nun ausgerechnet „die menschliche Fruchtbarkeit die Gottebenbildlichkeit erklärt“, die Sexualität des Menschen also das Gott-Sein Gottes auslegt, rückt – vermutlich ungewollt – diese Auslegung in die Nähe einer Baalisierung und Astartisierung auch jüdischen Gottesglaubens.

d) Bedenklich erscheint auch hier die Reduktion von Geschlecht auf Körper, von Geschlechtlichkeit auf die körperliche Fähigkeit zur Reproduktion, die der Trennung von *sex* und *gender* geschuldet ist. Kulturanthropologische Studien sind ein einziger Beweis dafür, dass *sex* und *gender* wohl unterschieden, aber nicht getrennt werden dürfen. Körperliche sexuelle Merkmale haben als solche – wenn auch kulturvariant – kulturelle Bedeutung.

Nierop gelingt es, den Sinn des Textes in sein Gegenteil zu verkehren. Das Bild Gottes Sein zeigt sich in der Dualität des Menschen als Mann und Frau,

die in ihrem kollektiven und spannungsvollen Gegenüber-Sein das „Wir“ des Schöpfer-Gottes widerspiegeln.

Noch problematischer ist der Umgang mit dem Paulus-Text 1. Kor 11. Nierop zitiert ihn, um Paulus dann umgehend zu bescheinigen, er argumentiere konfus, widersprüchlich¹, befremdlich, schockierend, entkräfte sich selber und bleibe hinter seinen eigenen Ansprüchen zurück².

Eine solche sachkritische Position bringt sich an entscheidender Stelle um ihr – aus reformatorischer Perspektive – notwendiges Widerlager in der Hl. Schrift. Es bleibt natürlich jedermann unbenommen, sich sachkritisch auf biblische Aussagen zu beziehen und sich mit ihnen aus heutiger Sicht und auf der Basis eigener Einstellung nicht einverstanden zu erklären. Im Gegensatz dazu steht der Anspruch, eine „theologische Exegese“ vorzulegen und die Schriftbasis evangelischer Theologie ernst zu nehmen.

3. Warum die Anerkennung von Geschlechtern für Kirche (und Gesellschaft) unentbehrlich ist

So sehr die durch das GM-Konzept geschehende Sensibilisierung für die Frage nach Unterdrückung von Menschen auf Grund ihres Geschlechtes von Bedeutung ist, so sehr ist Einspruch geboten gegen die These von der Entbehrlichkeit der Geschlechter. Die Infragestellung der biologischen und mit ihr zusammenhängenden kulturellen Differenz von Mann und Frau und die aus ihr abgeleiteten „strategischen“ Konsequenzen sind geeignet, tiefen Unfrieden in das Zusammenleben von Frauen und Männern in der Kirche zu bringen. Das wiederum wäre eine Auswirkung, die Kirche als „Vortrupp des Lebens“ (H. Gollwitzer) nicht entspricht. Gründe:

- a) GM ist hoch umstritten. Es wird nur von wenigen Milieus befürwortet. Selbst unter den Frauen in der Kirche vertritt es nur eine Minderheit im Sinne einer Entgeschlechtlichung. Für viele Frauen und Männer ist die

1 Wenn Paulus den Frauen, die ihr Haupt nicht bedecken wollen, empfiehlt, sich doch direkt die Haare abschneiden zu lassen, ist das im Zusammenhang keine widersprüchliche, sondern eine konsequente Aussage. Das Nicht-Bedecken, so Paulus, kommt dem unehrenhaften Verhalten einer Hure nahe, die in der hellenistischen Antike durch geschorene Haare erkennbar war.

2 Statt Paulus vorzuwerfen, seine Argumentation stehe hier im Widerspruch zu einer Theologie des Kreuzes, die jede Hierarchie aufhebe, würde es sich lohnen, heuristisch von der Voraussetzung auszugehen, dass wir heute Paulus nicht besser verstehen, als er sich selbst versteht; dass er sich um einen konsistenten Gedankengang bemüht hat und sich dann zu fragen, ob er so dumm war, seine Widersprüche nicht zu bemerken oder ob wir heute vielleicht zu bequem sind, ihren Differenzierungen weit genug zu folgen. Die von Nierop im Anschluss an den Homiletiker (!) Charles Campbell wahrgenommene Fokussierung „im Herrn“ zeigt ja gerade, dass es Paulus nicht einfach um eine enthusiastische Aufhebung und ein Überspringen der natürlichen kulturellen und sozialen Bedingungen geht, sondern um einen qualitativ neuen Umgang mit ihnen im Licht der neuen Wirklichkeit *in Christus*.

Dualität und Polarität der Geschlechter absolut nicht entbehrlich; die konstruktivistische Dekonstruktion von Geschlechtern führt für sie zu einer beispiellosen kulturellen Verarmung.

b) Wer seine Aufgabe darin sähe, Zurückgebliebene hier zum wahren Licht der Erkenntnis zu führen, ideologisierte GM und schadete ihm.

Zur Tradition der Aufklärung gehört die selbstkritische Einsicht in das historische Gewordensein und die Bedingtheit auch des eigenen kulturellen Standpunktes, der nicht absolut gesetzt werden darf.

c) Die für alle Veränderungsprozesse notwendige Demut schließt die Achtung vor der die christliche Tradition fundamental bestimmenden Distinktion von Mann und Frau ein, die nicht kulturevolutionär einfach beseitigt werden kann.

d) Gerade im zentralen Text Gal 3,28 werden von Paulus die natürlichen, sozialen und kulturellen Unterschiede nicht unnüchtern bestritten, sondern soteriologisch relativiert. Hier ist ein Weg gewiesen. Wer Veränderung in der Kirche will, muss die allein verbindende und Einheit stiftende gemeinsame Loyalität gegenüber Christus stärken.

Personalien

Prof. Dr. Alexander Dietz ist Professor für Diakoniewissenschaft und Systematische Theologie an der Hochschule Hannover

Prof. Dr. Thorsten Dietz ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule TABOR und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Marburg

Dr. Katja Dubiski (Dipl. Psych.) ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religion und Gesellschaft/Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Bochum

Dr. Valerie Fickert ist Pfarrerin der Evangelischen Landeskirche in Württemberg mit einem Habilitationsprojekt an der Universität Hamburg

Prof. Dr. Heinzpeter Hempelmann MA ist Honorarprofessor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Evangelischen Hochschule TABOR und Wissenschaftlicher Referent beim Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Württemberg

Dr. Eleonora Hof ist Vikarin der Vereinigten Protestantischen Kirche in Belgien

Prof. Dr. Claudia Janssen ist Professorin für Feministische Theologie / Theologische Geschlechterforschung und Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel

Prof. Dr. Thomas Weißer (Laubach) ist Professor für Theologische Ethik an der Universität Bamberg

Dr. Klaus-Rüdiger Mai ist Freier Schriftsteller

PD Dr. Jantine Nierop ist Geschäftsführende Studienleiterin am EKD-Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie sowie Privatdozentin für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg

Prof. Dr. David Plüss ist Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie an der Universität Bern

Prof. Dr. Notger Slenzcka ist Professor für Systematische Theologie / Dogmatik an der Humboldt-Universität Berlin

Dr. Gerhard Schreiber ist Akademischer Rat am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt

Dr. Stefan Schweyer ist Assistenzprofessor für Praktische Theologie an der STH Basel

Prof. Dr. Peter Zimmerling ist Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge und Spiritualität an der Universität Leipzig

Prof. Dr. Ruben Zimmermann ist Professor für Neues Testament und Ethik an der Universität Mainz

