

concilium

Thema: Gender in Theologie, Spiritualität und Praxis

Gefährliches Denken: Gender und Theologie

Regina Ammicht Quinn

Schwanger mit der Geschlechtergeschichte

Er war einer der ersten großen Theologen der Inkulturation: Tertullian, Sohn eines römischen Offiziers, um 150 n. Chr. in Karthago geboren. Tertullian war der erste Kirchenvater, der in Latein schrieb und damit prägend war für viele der intellektuellen Entwicklungen, die das Christentum später aufnahm. Aber nicht nur Trinität, Tod und Hölle waren seine Themen, sondern auch die Mode der Frauen seiner Zeit, die er mit großer Genauigkeit beobachtete. Heute gilt vor allem seine Schrift *De cultu feminarum* nicht nur als theologische, sondern auch als kulturanthropologische Quelle über Schmuck- und Schminkgewohnheiten der Antike.

Dass Tertullian um die Wende zum 3. Jahrhundert – im Angesicht eines möglichen Märtyrertods – Frauen verurteilt, die sich aufwändig schmücken, ist nicht weiter verwunderlich. Interessant ist weniger, *was* er sagt, als seine theologische Rhetorik: Jede Frau ist gewissermaßen permanent schwanger, denn sie trägt eine „trauernde und büßende Eva“ in sich. Die Strafe Gottes über „ihrem Geschlecht“ lebt fort:

„Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat, du hast das Siegel jenes Baumes gebrochen, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stich gelassen, du bist es auch, die

denjenigen betört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. So leicht hast du den Mann, das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen. Wegen deiner Schuld, d.h. um des Todes willen, musste auch der Sohn Gottes sterben, und da kommt es dir noch in den Sinn, über deinen Rock von Fellen Schmucksachen anzulegen!“¹

Die in merkwürdiger Weise mit der eigenen Geschlechtergeschichte schwangere Frau ist aber keine Lebensspenderin, sondern eine lebende Tote: Jeder Schmuck der Frau ist „nichts als ein Ballast für das verurteilte und geistig tote Weib und dient ihr gleichsam als Leichenpomp“².

Dies sind nicht nur harsche Worte. Sie sind Beispiele einer „Geschlechter-Theologie“, in denen ein theologisches Interpretament – der Sündenfall – mit Hilfe von Geschlechterkategorien re-konstruiert und aktualisiert wird.

Was also heißt es, wenn wir heute, fast zweitausend Jahre später, über Gender und Theologie sprechen? Es heißt nicht, dass es um feministische Theologie geht, nur ein bisschen moderner. Sondern es heißt, dass „Religion“ – und hier insbesondere eine Religion mit so reicher Tradition wie das Christentum oder die anderen monotheistischen Religionen – eine symbolische Matrix zur Verfügung stellt, in der Geschlechterfragen als moralische Fragen immer ausgehandelt worden sind und auch heute ausgehandelt werden. Theologisches Sprechen ist mit Gender-Kategorien befasst. Gerade auch dann, wenn es nicht damit befasst ist.

Theologie treiben mit Hilfe der Gender-Kategorie heißt heute: die Gender-Kategorie als bewusste und kritische Kategorie in das theologische Sprechen einzuführen. Damit eröffnen sich neue Fragen und Denk-Wege, und damit kann „Geschlecht“ als unkritische und unreflektierte Kategorie innerhalb der Theologie abgelöst werden.

Die Gender-Kategorie hat ihre eigene neuzeitliche Geschichte, die auf die Kontexte feministischer Theologien verweist.

Gleichheit, Differenz, Vielstimmigkeit

Für den europäischen und nordamerikanischen Kontext verdankt sich feministische Theologie historisch der säkularen Frauenbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts.

Ein Blick auf diese säkulare politische Frauenbewegung zeigt drei Phasen, die sich nicht fein säuberlich ablösen, sondern sich gegenseitig überlappen, auch nebeneinander existieren. Die *erste Phase* steht unter der Überschrift „Gleichheit“; es ist der Aufbruch der Ersten Frauenbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Kampf um Gleichberechtigung, gleichen Zugang zu Bildung, zu politischer Mitbestimmung, zu Ämtern aller Art. Die *zweite Phase* setzt ein mit der Neuen Frauenbewegung der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in den westlichen industrialisierten Ländern. Hier geht es nicht mehr primär um Gleichheit, sondern um Differenz, um die Schaffung frauenidentifizierter Räume, die es ermöglichen, das Eigene als Eigenes wahrzunehmen und schätzen zu können. Hier

ist auch der Ursprung der Identitätspolitik, die eine einheitlich gedachte Geschlechtsidentität als Voraussetzung für politische Emanzipation sieht.

Beide Phasen waren wichtig und nötig. Zugleich werden beide Phasen – die der Gleichheit und die der Differenz – problematisch, sobald sie absolut gesetzt werden. Beide beziehen sich auf eine gespaltene Wirklichkeit, in der *Geist und Körper, Kultur und Natur, Verstand und Gefühl* einander entgegengestellt werden, wie *Ordnung und Chaos, Rationales und Irrationales* usw., und wie letztlich auch die Konzepte von „Mann“ und „Frau“. Diese Spaltung ist sowohl hierarchisiert als auch sexualisiert – *Geist, Kultur, Verstand* etc. sind tendenziell „besser“ als *Körper, Natur, Gefühl*; gleichzeitig sind diese Begriffe und Lebenswirklichkeiten tendenziell männlich bzw. weiblich konnotiert. Der Gleichheitsdiskurs behält die Hierarchisierung bei (*Verstand* steht über *Gefühl*, *Kultur* über *Natur*), lehnt aber deren Sexualisierung ab (auch Frauen sind fähig zur *ratio*). Hier kann am Vernunftideal der Aufklärung angeknüpft werden; zugleich aber besteht die Gefahr der Angleichung an herrschende politische, soziale, aber auch philosophische Konstellationen, ohne sie zu hinterfragen. Der Differenzdiskurs behält die Sexualisierung bei (Frauen sind gefühls-, körper- und naturnäher als Männer), wertet aber die Hierarchisierung um, so dass eine Welt weiblicher Alterität und weiblichen Selbstbewusstseins entsteht. Diese neu geschaffene Welt aber ist immer in Gefahr, weibliche Tugenden als Kompensation für fehlende Rechte zu akzeptieren.

Eine *dritte Phase* der Theoriebildung, die heute notwendig wird, hinterfragt und kritisiert diese Spaltung der Denk- und Lebenswelt. Damit stellt sie die Gender-Frage in den Mittelpunkt. Gegenüber der ursprünglichen feministischen Theoriebildung findet hier eine Akzentverschiebung und Weiterentwicklung statt: Es geht nicht mehr primär um eine Fortsetzung der Kritik an den Benachteiligungen von (westlichen) Frauen. Die Erfahrung der „white lady“ und die Erfahrung der Mehrheit der Frauen in armen Ländern sind nicht einfach unter „die“ Erfahrung „der Frau“ zu subsumieren. Eine Vielzahl neuer Aufbrüche der Latina-Theologie³, der Mujerista-Theologie⁴, der Afrikana-Theologie⁵, aber auch der Queer-Theologie⁶ sind in den letzten zwei Jahrzehnten entstanden und haben aus „der“ feministischen Theologie ein Konzert unterschiedlicher Stimmen gemacht.

Ziel der Gender-Diskurse ist eine kritische Analyse der Macht-Mechanismen, die der Spaltung, Hierarchisierung und Sexualisierung von Lebens- und Denkwelten zugrunde liegen und beide Geschlechter betreffen. Elisabeth Schüssler Fiorenzas Analysekategorie des „Kyriarchats“ bietet hier die Möglichkeit, Geschlechtergegensätze in einen weiteren Kontext zu stellen: „Es ist der westliche, privilegierte, gebildete Herr, der Wissen und Wissenschaft betrieben und darauf bestanden hat, dass nur seine Interpretation der Welt wahr und richtig ist. Wissen selbst ist damit nicht nur geschlechtlich, sondern auch rassistisch, eurozentrisch und klassenbestimmt.“⁷

Für die unterschiedlichen Phasen des theologischen und säkularen Nachdenkens über Geschlechter trifft das naturwissenschaftliche Bild von Theorien, die durch neue Theorien widerlegt werden, nicht zu. Vielmehr entsteht ein diskursives Feld,

das mit seinen Ursprüngen und Ursprungsfragen verbunden bleibt. Das diskursive Feld der Gender-Theorie zeigt über Gleichheits- und Differenzdiskurse hinaus ein grundsätzliches Interesse an der Analyse und Kritik sexualisierter und hierarchisierter dualistischer Strukturen: Wie entstehen solche Strukturen, welche Macht üben sie aus und welche Macht wird ihnen wie zugebilligt? Dem zugrunde liegt eine aus den Ursprungsfragen des feministischen Diskurses erwachsene kritische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem/den „Anderen“, nach Selbst- und Fremdverständnissen, nach Eingrenzungs- und Ausgrenzungsmechanismen. Es sind Fragen nach Menschen und Menschengruppen, die innerhalb ihrer jeweiligen Kontexte unter den weichen „weiblichen“ Kategorienrahmen fallen und als „Andere“ etabliert werden.

Das diskursive Feld der Gender-Theorien zeigt, dass Gleichheitsfragen als Gerechtigkeitsfragen für Frauen fortbestehen – in Fragen gerechter Arbeit, gerechter Partizipation, gerechter Anerkennung, gerechter Bildung. Es zeigt, dass Fragen von Differenzen fortbestehen – in Diskussionen um Frauen-Geschichte und Frauen-Geschichten. Dieses Fortbestehen wird dort deutlich, wo unterschiedliche Ansprüche und Selbstbilder aufeinander treffen, wo beispielsweise religiös geprägte Familien- und Mutter-Bilder und Anforderungen des Arbeitsmarkts verbunden werden müssen oder wo Gleichheit im Politischen sich mit Ungleichheit im Privaten vermischt.⁸

Vor allem aber zeigt dieses diskursive Feld dreierlei:

Der Gebrauch einer bewussten und kritischen Gender-Kategorie innerhalb der Theologie bedeutet:

- die angesprochenen Probleme sind keine „Frauenprobleme“;
- die angesprochenen Probleme lassen sich nicht mit dem Rückgriff auf „Natur“ lösen;
- die angesprochenen Probleme lassen sich nicht euro-zentrisch lösen.

Damit ist Gender keine „reine Theorie“, sondern „intersektional“⁹. Sie enthält Anteile der feministischen Theoriebildung, der Diskurse über Sexualität und Körper, der Queer Studies, der Männlichkeitsstudien, der Diversity Studies.

Frau im Haus, Mann in der Welt

Gender-Kategorien sind weder mit „Frauenproblemen“ noch mit eurozentrischen Problemen befasst. „Doing Gender“ im Kontext der Theologie ist *nicht* etwas, das (manche) Frauen tun und (manche) Männer mit einem gewissen Wohlwollen beobachten – wie man spielende Kinder beobachtet. Und „Gender“ ist *nicht* etwas, das Frauen betrifft, Männer aber nicht – so als hätten Frauen ein Geschlecht, Männer aber seien neutral.

Zur Zeit der europäischen Aufklärung, etwa 1680 bis 1730, entsteht im Zusammenhang von ökonomischen, wissenschaftlichen, politischen, geografischen Änderungen eine bürgerliche Öffentlichkeit und mit ihr ein gravierender Wertewandel, der nun Vernunft, Bildung, Gleichheit und Menschlichkeit betont – aber seine ganz eigene Dialektik hat:

Der Prozess der Herausbildung der bürgerlichen Öffentlichkeit ist gebunden an den Prozess der Herausbildung einer eigenen Privatheit. Mit dem Zerbrechen des „ganzen Hauses“ verliert die Familie ihre politische Funktion (als Geburtsstätte ständischer Herrschaft) und ihre ökonomische Funktion (als Ort produktiver Arbeit). Sie verwandelt sich in eine „Kernfamilie“. Damit geht einher die Verwandlung des Haushalts in einen „Gefühlshaushalt“, der die im öffentlichen Bereich nun deplatzierten Gefühle aufnimmt und pflegt. Die potentielle Gleichheit aller Menschen ist der Leitbegriff des öffentlichen Bereichs – der, als Fundament und Stütze, den Privatbereich braucht. Hier muss die Herrschaft des Vaters gerade dann, wenn die Herrschaft von Landesvater und Gottvater in Frage gestellt wird, die Welt zusammenhalten.¹⁰

Diese allmählich entstehende Spaltung zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich bringt eine neue Geschlechterordnung hervor, innerhalb derer die Frau zum Privatbereich des Mannes gehört. Freiheit und Gleichheit enden an der Haustürschwelle, wobei *im Haus* durchaus komplizierte und gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse entstehen können und Männer sich nicht selten in der Rolle eines zusätzlichen Kindes befinden.

Die „Welt“ ermöglicht für Männer Machtpositionen, die für Frauen lange unerreichbar waren oder es bis heute sind. Aber eine Geschlechtertheorie, die Männer und Frauen allein auf einer Skala von Tätern und Opfern, von Macht und Ohnmacht einordnet, ist unzureichend.

Nach wie vor gilt die Zuschreibung von Männlichkeit und Macht, und es gilt gleichzeitig das Gegenteil. Für Deutschland und die meisten westlichen Länder gilt auch anderes: Männer sind nicht nur die Bildungsverlierer. Sie sind zwei Drittel aller Notfallpatienten; drei Viertel aller Mordopfer; zwei Drittel aller Sitzbleiber in den Schulen; drei Viertel aller Suizidanten; ihre Lebenserwartung ist um acht Jahre geringer als die der Frauen, sie erkranken fünf Mal häufiger an Herzinfarkt und drei Mal häufiger an Lungenkrebs, und das Verhältnis von Männern zu Frauen in Gefängnissen ist 25:1.

Schon vor mehr als zwanzig Jahren hat Herb Goldberg die immer noch aktuellen Männlichkeits-Codes beschrieben¹¹: Ein Mensch ist umso männlicher, heißt es da, je mehr Schmerzen man aushält, je mehr Alkohol man verträgt, je weniger Schlaf man braucht, je seltener man um Hilfe bittet, je stärker man ist, je besser man seine Gefühle im Griff hat. Dass Einzelne diese Muster für sich zurückwiesen, sagt noch nichts über eine kulturelle Atmosphäre, die diese Muster ermöglicht.

Bei Frauen gibt es andere Codes, nicht weniger brutal, dafür aber offensichtlicher und offensiver diskutiert. Denn die zeitgenössische Kultur, die diese Geschlechtercodes hervorbringt und verstärkt, stellt zugleich einen Raum zur Verfügung, in dem all diese diversen Praktiken und Ideen aufeinander stoßen.

In diesen vielfältigen Mischungen ist eines deutlich: Je eindeutiger und normativer die Geschlechtercodes sind, desto problematischer sind sie.

Gender heißt: Gefährliches Denken

Vor allem in kirchlichen Kontexten gibt es erheblichen Widerstand gegen Gender-Fragen. Sie gelten als ideologisch und damit als gefährlich.

Und sie sind gefährlich.

Denken mit Hilfe kritischer Gender-Kategorien ist gefährlich. Es ist aber nicht deshalb gefährlich, weil hier Ideologien produziert werden. Es ist gefährlich, weil Ideologien offengelegt werden. Und das Infragestellen selbstverständlicher Gewissheiten oder naturgegebener Wahrheiten ist ein gefährliches Unternehmen. Das weiß man nicht erst seit Giordano Bruno.

Naturgegebene Wahrheiten im Gender-Kontext haben häufig eine bestimmte Form. Sie zeigen sich nicht in einer Tertullian'schen Sprache diffamierend, sondern respektvoll: Männer und Frauen seien gleich, heißt es da, intellektuell und spirituell. Biologische Differenzen aber führten zu psychosozialen Besonderheiten, sodass Frauen und Männer gleich, aber anders seien. In solchem komplementären Anderssein zeige sich der Wert und die Würde der je eigenen Geschlechts-Natur.

Geschlechts-„Natur“

Dabei ist aber die Frage nach der Geschlechts-„Natur“ ein besonders heikler Punkt, eng verwoben mit theologischen Gewissheiten, von denen sorgsam und mühsam die einzelnen Schichten kultureller Gewissheiten erst entfernt werden müssen.

Die theologischen Komplementär-Theorien finden Widerhall und Unterstützung in der (populären) Soziobiologie von Wilson bis Dawkins. Hier werden in immer wieder neuen Thesen männliche Dominanz und weibliche Fürsorgebereitschaft an die Formen menschlicher Reproduktion gebunden und biologisch begründet. Wissenschaftliche Forschung und eine Entschuldigungs- oder auch Angst-Rhetorik sind hier eng verzahnt. Wir können nichts dafür, heißt es da: *Mutter Natur ist sexistisch*.¹²

Rechte und linke Hirnhälften, die Mobilität und schlichte Überzahl des Spermas, hormonelle Einflüsse und nicht zu vergessen körperliche Größe und Stärke werden jongliert und zu immer neuen Mustern ausgelegt, die nichts weiter nachweisen sollen, als dass die gesellschaftlich-kulturellen alten Muster

Regina
Ammicht
Quinn

Regina Ammicht Quinn studierte Katholische Theologie und Germanistik. Sie ist Professorin am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Freiburg 1992); Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Mainz 32004); Glück – der Ernst des Lebens (Freiburg i. Br. 2006); Living with Losses: The Crisis in the „Christian West“, in: J. F. Keenan (Hg.): Catholic Theological Ethics: Past, Present, and Future (New York 2011). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute“ zus. mit M.-T. Wacker in Heft 1/2009. Anschrift: Humboldtstr. 1, D-60318 Frankfurt. E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.

nicht nur nicht geändert werden sollen, sondern auch nicht geändert werden können.

Das ist ein Tunnelblick, der weder andere kulturelle Muster noch die Interdependenz zwischen Mustern und gesellschaftlicher Dynamik wahrnimmt. Die Frage nach „Natur“ wird in einer beneidenswerten Eindeutigkeit behandelt. Es ist eine Eindeutigkeit, die heißt: *Es gibt Männer und Frauen mit jeweils unterschiedlichen Geschlechtsorganen zur Zeugung oder zum Austragen, Gebären und Stillen von Kindern und den jeweils dafür erforderlichen Tugenden.* An eine solche einfache Darstellung sind inzwischen Fragezeichen angefügt worden. Es gibt ethnologische, medizinhistorische, medizinische, biologische, auch evolutionsbiologische Forschungen, die deutlich machen, dass Geschlechts-„Natur“ sich gegen Eindeutigkeit sträubt.

Hier nur drei Beispiele:

Das *erste Beispiel* zeigt, wie uneindeutig die Geschlechtsnatur in soziokulturellen Kontexten sein kann.

Die meisten von uns kennen kulturelle und historisch gewachsene Zusammenhänge, in denen das Muster der Zweigeschlechtlichkeit als Basis von Geschlechterrollen und Geschlechterverhältnissen gilt. Es ist auch die Basis einer grundlegenden Weltsicht, in der es neben rechts und links, oben und unten, schwarz und weiß in gleicher Eindeutigkeit auch „Mann“ und „Frau“ gibt. Das hindert uns daran, einfache Dinge zu sehen – beispielsweise, dass es in anderen Kulturen der Erde, etwa in den meisten Kulturen des pazifischen Raums, mehr als zwei Geschlechter gibt: so die Fa’afafine Samoas, Menschen mit männlichen Geschlechtsorganen, die aber durch diese Geschlechtsorgane nicht als männlich definiert werden, sondern einen Raum des „Zwischen“ bewohnen.¹³ Fa’afafine, die entweder schon im Kleinkindalter oder zu Beginn der Pubertät „erkannt“ werden, verstehen sich im Allgemeinen als „so geboren“. Sie haben große Freiheit: Sie können sich mit anderen Jungen und Männern außerhalb des Dorfes herumtreiben und auf die Jagd gehen, sie können mit ihren Schwestern weben und kochen und in den Frauenhäusern schlafen. Manche tragen Männerkleidung, manche Frauenkleidung, sie können eine Frau heiraten und eine Ehe führen oder sich einen Mann als Sexualpartner suchen; häufig spielen sie eine wichtige Rolle in den örtlichen Kirchengemeinden, genauso häufig werden sie diskriminiert – als Nebenfolge der Christianisierung, die die Fa’afafine, hilflos, mit „Homosexualität“ etikettiert.

Das *zweite Beispiel* stammt aus der Analyse der klassischen westlichen Kultur. Auch hier ist „Geschlechtsnatur“ keineswegs so einfach und eindeutig wie es scheint:

Von der Antike bis ins 18. Jahrhundert, so Thomas Laqueur¹⁴, gab es nur einen maßgeblichen Körper – den männlichen, und nur ein maßgebliches Geschlecht – das männliche Geschlecht. Der männliche Körper ist der menschliche Körper. Frauen sind dabei die auf einer vertikalen Achse angeordneten niedrigeren, minderen Versionen des einen, männlichen Geschlechts; Frauen sind weniger perfekte Männer. Sie besitzen zwar dieselben Genitalien wie Männer, aber ihre

Imperfektion (Aristoteles erklärt dies mit einem Mangel an vitaler Hitze) hat dazu geführt, dass die Strukturen im Inneren zurückbehalten werden. So sind die weiblichen Genitalien sozusagen „ungeborene“ männliche Genitalien – die Vagina ein innerer, weniger perfekter Penis, die Schamlippen die Vorhaut, der Uterus der Hodensack, die Eierstöcke die Hoden. Es gibt keine männlichen und weiblichen Genitalien, sondern vollkommene und unvollkommene männliche Genitalien; die vollkommenen Genitalien machen den Menschen zum Mann, die unvollkommenen Genitalien machen den Menschen zur Frau.

Und dann – etwa im 18. Jahrhundert – ändert sich die „Natur“ des Menschen. Ein neues Modell entsteht, das „Zwei-Geschlechter- / Zwei-Leiber-Modell“.¹⁵ Es ist ein Modell, das auf der radikalen Gegensätzlichkeit von Männern und Frauen aufbaut, auf einer Anatomie der Unvergleichbarkeit. Die Geschlechter werden nicht länger auf einer vertikalen Linie hierarchisch geordnet gedacht, sondern auf einer horizontalen Linie, die in der Mitte unterbrochen ist: Frauen und Männer sind unvergleichbar, und dies wird am deutlichsten dort, wo ihr Geschlecht am deutlichsten ist: in den Sexualorganen und im Sexualverhalten.

Sowohl antike Quellen als auch literarische Quellen vor allem im Zeitraum vom 14. bis zum 16. Jahrhundert thematisieren in unzähligen Variationen die Frau als die Unersättliche, deren grenzenloses sexuelles Begehren die einzelnen Männer genauso bedroht wie die soziale Ordnung als Ganzes. Untermuert wird diese Vorstellung von der Medizin und der Geburtshilfe, die davon ausgehen, dass für eine Empfängnis genau wie der männliche auch der weibliche Orgasmus nötig ist. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts entwickelt sich aus der Vorstellung von der unbeschränkt begehrliehen und begehrenden Frau die Vorstellung von der sexuell desinteressierten, passiven Frau, die ohne große Anstrengung tugendhaft ist, weil das Geschlechtsleben für sie sowieso primitiv und abstoßend ist. Was bleibt, sind Gestalten wie die Züricher Pastorenfrau, die der Soziologe Robert Michels zu Beginn des 20. Jahrhunderts interviewt hat, die von ihrer außerordentlich glücklichen Ehe berichtet und zugleich zu Protokoll gibt: „Das Geschlechtliche wäre mir ganz gleichgültig, nur ärgert mich, dass man nicht gleichzeitig dabei Strümpfe stricken kann.“¹⁶

Das heißt: Genau in der Zeit, in der man gegen die feudalistischen Standesprivilegien auf der *Gleichheit aller Menschen als Menschen* insistiert, in der Zeit, in der die Menschenrechte entstehen und mit ihnen die Idee einer Weltverfassung und Weltregierung, die allen gleiche Rechte garantiert – in dieser Zeit entsteht die Vorstellung von der fundamentalen Ungleichheit der Geschlechter. Diese fundamentale Ungleichheit wird als „natürliche“ *Andersartigkeit der Frau* verstanden.¹⁷

Das *dritte Beispiel* stammt aus der Biologie:

Caster Semenya, die südafrikanische Läuferin, geriet 2008 in den Verdacht, keine Frau zu sein, wurde aber 2010 vom Leichtathletik-Weltverband wieder zugelassen. Neben Fragen von Rassismus und anderen Menschenrechtsverletzungen, die in diesem Fall relevant sind, gibt es noch ein weiteres Problem: „Den“ Geschlechter-Test gibt es nicht.

Seit der Antike werden uneindeutige Geschlechtsidentitäten thematisiert. Herm-

aphroditus, Sohn des Hermes und der Aphrodite, bekommt eine doppelte und uneindeutige Geschlechtsidentität, als sein Körper mit dem einer Nymphe verschmilzt. Den „Hermaphroditen“ der Antike werden häufig göttliche Züge zugeschrieben, später gelten sie als „Monster“ oder als „Laune der Natur“; das Preußische Landrecht (1794) gibt ihnen mit gewissen Einschränkungen das Recht, ab dem 18. Lebensjahr das Geschlecht selbst zu wählen.¹⁸ Die Medizin des späten 19. Jahrhunderts und vor allem der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat „Intersexualität“ als Krankheitsbild entdeckt. Bis heute herrscht nach wie vor großer Druck, die bei Neugeborenen beobachtete Diversität in das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit einzufügen. Geschlechtsangleichende und geschlechtszuordnende Operationen stellen in der Regel keinen medizinischen Notfall dar, sondern entsprechen dem Bedürfnis nach Klarheit und Eindeutigkeit.

Dieses Bedürfnis aber wird von der menschlichen Biologie nicht unterstützt. „Geschlecht“ ist komplex. Als biologisches Geschlecht umfasst es das Zusammenspiel von Chromosomen, Keimdrüsen, äußeren Geschlechtsorganen und Hormonen, dies alles im Kontext des psychischen und sozialen Geschlechts. Hier findet man eine Vielzahl von Varianten, die heute nicht mehr als „disorder of sexual development“, sondern als „difference of sexual development“ (DSD) verstanden werden. Menschliche Geschlechtlichkeit ist nicht eindeutig zweigeteilt. Menschliche Geschlechtlichkeit ist vielfältig. Sie ist biologisch gesehen kein binäres Phänomen, sondern ein Kontinuum.

Ob die Fa’afafine Samoas, die Geschlechtergeschichte klassischer westlicher Diskurse oder die biologische Vielfalt menschlicher Geschlechtlichkeit: Die Eindeutigkeit, mit der wir von „Mann“ und „Frau“ sprechen, ihnen einen Platz in der Welt und einen Satz von Tugenden zuweisen, ist erklärbar und verständlich. Jede Reduktion von Komplexität ermöglicht einen gewissen Grad an Sicherheit. Denken mit kritischen Gender-Kategorien erlaubt und erfordert die Blicke auf die Komplexität, die unseren Eindeutigkeitswünschen zugrunde liegt.

Gender-Theologie

Theologisches Denken in kritischen Gender-Kategorien ist gefährlich. Es ist einer umfassenden Befreiungspraxis verpflichtet; und es stellt als naturgegeben erscheinende Phänomene grundlegend in Frage. Beides stört feste Ordnung, beides verunsichert.

Kann man heute seriös Theologie treiben und die Gender-Kategorie ignorieren?

Nein. Man konnte es nie. Entscheidend ist, dass heute eine reflexive und kritische Gender-Kategorie in die Theologie eingeführt wird, die nicht aus sozialen Verhältnissen, aus biblischen Mythen oder aus Verklärungen der eigenen Kindheit geschlechtsspezifische Rollen und Tugenden ableitet. Vielmehr wird durch diese kritische Gender-Kategorie der Blick auf Machtverhältnisse und Hierarchien gelenkt, die sich als naturgegeben darstellen. Damit rückt die Gerechtigkeitsfrage ins Zentrum theologischer Praxis.

Wir alle sind gleichsam schwanger mit der je eigenen Geschlechtergeschichte. Wir tragen sie in uns – durchaus auch als Teil dessen, was man als „Erbssünde“ verstehen könnte. Was also ist zu tun, um in einer produktiven Weise hier ein Denken und eine Praxis zur Welt zu bringen, das den Menschen und Gott gerecht ist?

Es ist notwendig, die vergessenen Gestalten der eigenen Geschichte zu erinnern: Maria von Magdala, die Erstzeugin der Auferstehung, die in der Frömmigkeitsgeschichte dann als sexuelle Sünderin erscheint und als Schutzpatronin der Magdalenenheime für gefallene Mädchen. Junia, die im Römerbrief als hervorragende Apostolin begrüßt wird und die seit dem 12. Jahrhundert bis in die aktuelle Einheitsübersetzung als Junias erscheint. Auch Maria, die aus dem biblischen Subjekt zum frömmigkeitsgeschichtlichen Objekt geworden ist – auch das Objekt der Verehrung bleibt ein Objekt. Und natürlich ihr Gegenbild, Eva, die im Zuge der Erotisierung der Sündenfallgeschichte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert und der Dämonisierung des Erotischen von der Urmutter zur Ursünderin wurde.

Es ist notwendig, diese vergessenen Gestalten zu erinnern – aber nicht ausreichend. Das eigentliche Problem bleibt dabei ungelöst. Denn das eigentliche Problem ist die Grundstruktur des Denkens; und diese Grundstruktur macht sich am Gottesbild fest.

In einem der letzten Texte vor ihrem Tod, posthum veröffentlicht, reflektiert Dorothee Sölle über die Situation feministischer Theologie und darüber „was noch aussteht“¹⁹. Was in ihrer Wahrnehmung noch aussteht, ist eine „Theologie des Lebens“, die vom Begriff der *basileia* her die gerechte Beziehung zwischen Menschen und zwischen Menschen und Gott entwirft.

Lange Zeit waren die Gottesbilder orientiert an dem, was dem patriarchalischen Denken das Höchste zu sein schien: König, Feldherr, Sieger, Richter, Vater. In der Erkenntnis, dass dies nur Teilwahrheiten sein können, wurden sie dialektisch korrigiert – Gott erscheint als Knecht, Gefangener, Angeklagter, Elender, Mutter. Dialektik aber genügt nicht, um wahre Gegenseitigkeit zum Ausdruck zu bringen. Auch die Bilder mütterlicher und väterlicher Liebe Gottes zu den Menschen sind wichtig, aber nicht ausreichend. Gläubige Menschen werden hier als Kinder vorgestellt, und diese Infantilität wird immer wieder gefördert und benutzt. Nötig, so Sölle, ist eine Theologie, die den eigenen Infantilismus verwirft und Gottesbeziehungen jenseits von Vorstellungen wie „aktiv und passiv“, „Leben schaffen und Leben empfangen“, „befehlen und gehorchen“ denkt und lebt. „Wenn Gott nicht der Gott des Patriarchats ist, sondern ‚mehr‘, welche Namen auch immer wir ihr oder ihm dann geben, dann bedeutet das für uns alle eine andere konsequentere Radikalität des Herzens, aber auch des Kopfes.“ Diese Radikalität des Kopfes und des Herzens, die Sölle einfordert, und die sich auf die wechselseitige Abhängigkeit von der Gottesbeziehung und den Beziehungen zwischen Menschen bezieht, ist eine Aufgabe, die noch aussteht. So schließe ich mit zwei kleinen „Vielleicht“:

Vielleicht sollten wir beginnen, wie Tavita Maliko und Philip Culbertson aus

Samoa vorschlagen, Gott als Fa'afafine zu denken, als die Person, die das „Zwischen“ bewohnt, und gerade deshalb der Diskriminierung ausgesetzt ist. Und *vielleicht* ist dies eine Aufgabe, in der die monotheistischen Religionen zutiefst verbunden sind.

¹ Tertullian, *Über den weiblichen Putz / De cultu feminarum*, in: Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1 Bd. 7, übersetzt v. K. A. Heinrich Kellner, München 1912/1915, I, 1.

² Ebd.

³ Maria Pilar Aquino - Daisy Machado (Hg.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin 2002.

⁴ Ada Maria Isasi-Díaz, *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll NY 1996.

⁵ Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, London 2002.

⁶ Elizabeth Stuart u.a., *Religion is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*, Philadelphia 1998; Ken Stone (Hg.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (JSOT.S 334), Sheffield 2001.

⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*. Ausgewählte Aufsätze, Münster 2004, 77.

⁸ Vgl. dazu Zilka Spahic-Siljak, *Secular, Religion and Gender Divide*, New York 2012 (im Druck).

⁹ Vgl. dazu Cornelia Klinger - Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster 2008; Myra Marx Ferree, *Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances*, in: Emanuela Lombardo u.a. (Hg.), *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policymaking*, New York 2009.

¹⁰ Vgl. Otto Brunner, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen ²1968, 110; Rolf Grimminger, *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*, in: ders. (Hg.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. 3, Teilband 1: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution, München 1980, 16-94, 91.

¹¹ Vgl. Herb Goldberg, *The Hazards of Being Male: Surviving the Myth of Masculine Privilege*, New York 1987

¹² Vgl. Edward O. Wilson, *Sociobiology*, Cambridge, Mass. 1980; Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, New York 1976.

¹³ Vgl. dazu Philip Culbertson - Tavita Maliko, „Ein G-String ist nicht samoanisch“. *Erkundungen zu einer grenzüberschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts*, in: *Concilium* 44 (2008/1), 51-61.

¹⁴ Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main 1992.

¹⁵ Ebd., 21.

¹⁶ Robert Michels, *Die Grenze der Geschlechtermoral*, München/Leipzig 1911, 143. Vgl. Herrad Schenk, *Die Befreiung des weiblichen Begehrens*, Köln 1991, 90.

¹⁷ Vgl. dazu Andrea Maihofer, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des „Geschlechts“*, in: Theresa Wobbe - Gesa Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, 236-264; 239.