

Die Freiheit der „imago Dei“

Anmerkungen zur Gender-Diskussion in theologisch-anthropologischer Perspektive

Margit Eckholt

1. Die Freiheit der „imago Dei“ und die Geschlechterdifferenz

Im Menschenrechtsdiskurs selbst zutiefst säkularisierter Gesellschaften des Westens wird die unveräußerliche Würde des Menschen an seiner Gott-ebenbildlichkeit festgemacht. Über die dem Menschen zugesprochene Qualität der „imago Dei“ wird die Einzigartigkeit des Menschen an der Realisierung seiner Freiheit und Verantwortung gegenüber den anderen – Mensch und Natur – und sich selbst festgemacht. Gerade in Zeiten höchster Verunsicherungen durch Bio-, Neuro- und Kognitionswissenschaften im Blick auf Grundfragen der Anthropologie spielt die Theologie in interdisziplinäre Diskurse – wird sie hier wahrgenommen – genau diese Bestimmtheit des Menschen als „imago Dei“ ein. Die unveräußerliche Würde des Menschen wird an seiner Geschöpflichkeit festgemacht, die der Mensch, weil von Gott selbst mit Freiheit begabt, so der Kirchenvater Tertullian¹, in seiner Freiheit realisiert, als ganzer Mensch, das heißt in der Leibgebundenheit seiner Freiheit. Gerade darin erfährt der Mensch, wie Thomas Pröpper es in seiner Anthropologie aufgezeigt hat, seine höchste Würde. In der „imago Dei“ ist eine Bestimmtheit des Menschen ausgedrückt, die sich aus der grundlegenden freiheitlichen Beziehung Gottes zum Menschen im „Geschaffensein“ des Menschen und darin in der Beziehung des Menschen zu Gott und den anderen von Gott Geschaffenen – Mensch und Natur – realisiert, die ebenfalls durch Freiheit qualifiziert ist. Wird diese Bestimmtheit näher in den Blick genommen – und das ist eine der großen Fragen der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts – wird hier die grundlegende Fraglichkeit und darin auch „Undefinierbarkeit“ des

¹ Pröpper, Thomas, *Theologische Anthropologie*. Erster Teilband, Freiburg – Basel – Wien 2011, 204: „Der Mensch existiert durch göttliche Setzung, hat somit einen Anfang und eine ihm eingestiftete geschöpfliche Wesensform, die als von Gott gegebene ebenfalls gut ist. Damit aber der Mensch dieses Gute, so Tertullian weiter, ‚das ihm von Gott zur Verfügung gestellt ist, nun auch als sein eigenes besitze‘, (...) ist ihm von seinem Gesetzsein her die Freiheit und das Entscheidungsvermögen gleichsam als Zünglein an der Waage für das ihm von Gott gewährte Gute gegeben, damit das Gute vom Menschen fortan aus freien Stücken hervorgebracht werde“. Pröpper zitiert Tertullian, *Adv. Marc.* II, 6,4f.

Menschen deutlich. Der Mensch ist, als von Gott Geschaffener die „zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit“, wie Karl Rahner es formuliert hat: „homo definirī nequit“.² Darin liegt, aus Perspektive der theologischen Anthropologie, das Paradox und auch die Freiheit der Bestimmtheit des Menschen als „imago Dei“.

Diese grundlegende Unbestimmbarkeit des als „imago Dei“ bestimmten Menschen scheint aber nun quer zu stehen zu den Definitionen – Wesensbestimmungen und Festlegungen –, zu denen es in Handbüchern theologischer Anthropologie vor allem seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gekommen ist, wenn nun nicht der Mensch als abstraktes Wesen³, sondern in seinen konkreten Realisationsformen als Mann und Frau in den Blick genommen wird. In der Schöpfungsordnung ist, diesen Ansätzen zufolge, ein Geschlechterdualismus grundgelegt, der mit essentialistischen Zuschreibungen im Blick auf das Frau- und Mannsein verbunden ist, wobei dies mit einem enggeführten Biblizismus untermauert und auf dem Hintergrund eines das 19. Jahrhundert prägenden, aus dem philosophischen Polaritätsmodell der Romantik erwachsenen Bildes des Frau- bzw. Mannseins entfaltet wird.⁴ Dabei wird dieser essentialistische anthropologische Ansatz mit einer Unterordnung der Frau unter den Mann verbunden, so z.B. der Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben⁵ in der Folge seiner thomistischen Theologie, derzufolge die Einzigartigkeit, die dem Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit zukommt, dem Mann als der „im spezielleren und volleren Sinne“⁶ „imago Dei“ zugesprochen wird, aber nicht der Frau. In

² Pröpper, Theologische Anthropologie, 31; zitiert wird Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. 1976, 215.

³ Vgl. z.B. Ott, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien¹⁰1981, 116–119. In seinen Überlegungen zur Anthropologie geht Ott auf den Geschlechterdualismus überhaupt nicht ein.

⁴ Auf unterschiedliche Modelle der Geschlechterdifferenz geht Karl Lehmann fundiert ein: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Schneider, Theodor (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg – Basel – Wien 1989, 53–72.

⁵ Vgl. den höchst differenzierten Beitrag von Faber, Eva Maria, „Mut zur Erinnerung“. Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: Jeggle-Merz, Birgit / Kaupp, Angela / Nothelle-Wildfeuer, Ursula (Hg.), Frauen bewegen Theologie. Die Präsenz von Frauen in der theologischen Wissenschaft am Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Leipzig 2007, 117–139.

⁶ Faber, „Mut zur Erinnerung“, 122, zitiert Scheeben, der davon spricht, „dass der Mann *nicht bloß* als Mensch, sondern *auch* als Mann in seinem *positiven* Verhältnisse zum Weibe, welches in einem Geben und Beherrschen besteht und darum ein *aktives und dominierendes* Verhältnisse ist, Bild Gottes in dessen Verhältnis zur Kreatur sei, während das Weib, *obgleich* es als Mensch ebenfalls Bild Gottes ist, doch *als Weib* in seinem *positiven* Verhältnisse zum Manne, welches in einem Empfangen und Beherrschtwerden besteht und daher ein *passives und unterwürfiges* ist, *gar nicht* Bild Gottes, sondern eher umgekehrt Typus der Kreatur im Verhältnis zu Gott ist.“

einem solchen Ansatz wird eine ausdrückliche Gender-Perspektive eingenommen, eine ideologische Interpretation offenbarungstheologischer Grundlagen, worauf die theologische Frauenforschung seit den 1970er Jahren – und dafür stehen im deutschsprachigen Kontext vor allem die Arbeiten der Osnabrücker Theologin Elisabeth Gössmann (eine Argumentation, auf die in der Durchführung der vorliegenden Überlegungen näher eingegangen wird) – und in ihrer Folge die gegenwärtigen Gender-Studien hinweisen. Von einer „Gender-Ideologie“ kann sicher zu Recht gesprochen werden, aber dies trifft nicht auf aktuelle philosophisch-theologische Ansätze zu, wie es lehramtliche Dokumente wie z.B. der 2004 veröffentlichte Text der Glaubenskongregation „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“⁷ insinuiert, sondern die gendertheoretischen Ansätze decken umgekehrt die Ideologiebildungen im Blick auf die Grundfragen theologischer Anthropologie in der Geschichte christlichen Glaubens auf.

Auch wenn in lehramtlichen Dokumenten der Nachkonzilszeit wie dem genannten Dokument der Glaubenskongregation „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ und dem Apostolischen Schreiben von Johannes Paul II. *Mulieris dignitatem* – Über die Würde und Berufung der Frau (1988) die unveräußerliche Würde der Frau betont wird und die Unterordnung der Frau unter den Mann aufgebrochen ist⁸, so

Faber weist darauf hin, dass diese Subordination noch von Franz Diekamp in seiner *Katholischen Dogmatik* (einem bis in die 1960er und 1970er Jahre gängigen Handbuch der Dogmatik) vertreten wird („Mut zur Erinnerung“, 132).

⁷ Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html (09.08.2016): Nr. 2: „Im Sog dieser ersten Tendenz ergibt sich eine zweite. Um jegliche Überlegenheit des einen oder des anderen Geschlechts zu vermeiden, neigt man dazu, ihre Unterschiede zu beseitigen und als bloße Auswirkungen einer historisch-kulturellen Gegebenheit zu betrachten. Bei dieser Einebnung wird die leibliche Verschiedenheit, *Geschlecht* genannt, auf ein Minimum reduziert, während die streng kulturelle Dimension, *Gender* genannt, in höchstem Maß herausgestrichen und für vorrangig gehalten wird. Die Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter bringt gewaltige Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen mit sich. Diese Anthropologie, die Perspektiven für eine Gleichberechtigung der Frau fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollte, inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern.“

⁸ Papst Johannes Paul II., *Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“*, Freiburg – Basel – Wien 1988, Kapitel V, Nr. 16, 57/58: „Da beide – die Frau wie der Mann – nach dem Abbild und Gleichnis Gottes erschaffen wurden, sind beide in gleichem Maße empfänglich für das Geschenk der göttlichen Wahrheit und der Liebe im Heiligen Geist (...) Die ‚Gleichheit‘ nach dem Evangelium, die ‚Gleichberechtigung‘ von Frau und Mann vor den ‚großen Taten‘ Gottes, wie sie im Wirken und Reden Jesu von Nazaret mit solcher Klarheit

spiegeln diese und andere jüngere kirchliche Texte in gewisser Weise immer noch einen essentialistischen Geschlechterdualismus wider und gehen, wie die österreichische Religionswissenschaftlerin Theresia Heimerl aufzeigt, von einem scheinbar unverrückbaren „Wesen“ der Frau aus; die Frau sei in Differenz zum Mann das „immerwährend andere Wesen“⁹, und dies wird in kirchlichen Dokumenten vor allem an der Mütterlichkeit als zentraler Wesensbestimmung der Frau festgemacht: „Alle Frauen hingegen betrifft die Zuschreibung von Mütterlichkeit als unvermeidbar wesentlich für ihre Existenz, und zwar in einer mitunter besonders detaillierten Ausfaltung dieser Mütterlichkeit als Opferbereitschaft, Demut, Hingabe, lauter Attribute wie sie dann im Umkehrschluss überhaupt das Wesen der Frau kennzeichnen.“¹⁰ Alle Anfragen des Feminismus – sei es in der Folge eines an die Gleichberechtigung von Männern und Frauen appellierenden Gleichheitsfeminismus, sei es in seiner jüngeren genderspezifischen Entfaltung – werden in der Logik dieser Dokumente dann als „Revolte gegen das von Gott gegebene Wesen“¹¹ verstanden.

In diese lehramtlichen Aussagen zum Geschlechterdualismus ist nun mit Papst Franziskus eine neue Bewegung eingekehrt. Der mehrstufige Prozess der Familiensynode und das Abschlussdokument *Amoris laetitia* (2016) knüpfen an den von Johannes XXIII. in *Pacem in terris* (1963) und in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* angestoßenen neuen geschichtlichen Zugang zu Fragen der Anthropologie an, der auf Impulse der modernen Freiheitsbewegung und damit auch der Frauenbewegungen und ihrer Forderung nach Gleichberechtigung der Frauen zurückgreift und entgegen eines essentialistischen Geschlechterdualismus die Freiheit der Frau in der Realisierung ihres Menschseins in den Blick nimmt. Darin wird die Petition der katholischen Frauenverbände Deutschlands an das Konzil ernst genommen, die Frauen von „ihrem Person-Sein her“ zu werten, sie nicht einseitig als Ehefrau oder Mutter zu sehen und auf spezifische „frauliche“ Rollen festzulegen, insofern auch die unverheiratete Frau und die unterschiedlichen Lebensentwürfe von Frauen zu würdigen.¹² Wenn Papst Franziskus in *Amoris laetitia* auf die von der

offenkundig geworden ist, bildet die deutlichste Grundlage für Würde und Berufung der Frau in Kirche und Welt.“

⁹ Heimerl, Theresia, *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, Wien – Graz – Klagenfurt 2015, 148.

¹⁰ Heimerl, *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, 148.

¹¹ Heimerl, *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, 148.

¹² Vgl. Eckholt, Margit „Gäste im eigenen Haus“. Frauen auf dem Konzil, Ringvorlesung am 18. Juni 2013, Universität Osnabrück, in: https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/1_Ringvorlesung_-_Publikationen.pdf (13.08.2016); vgl. auch: Theologische Kommission des KDFB (Hg.), *Die Tür ist geöffnet. Leseanleitungen zum 2. Vatikanischen*

Gender-Theorie vorgelegte Differenzierung von „sex“ und „gender“ zurückgreift und unter Rückbezug auf die *Relatio finalis* davon spricht, dass „das biologische Geschlecht (*sex*) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (*gender*) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können]“¹³, entfaltet er diesen im Konzil grundgelegten geschichtlichen Zugang zum Menschsein und nimmt die Vielfalt der Realisierungen des Menschseins – des Frau- und Mannseins – in den Blick. Es wird Abschied genommen von klassischen Essentialismen und neu an die grundsätzliche „Undefinierbarkeit“ des Menschen und die Freiheit der „*imago Dei*“ erinnert, in aller Fragilität des Menschseins und der verschiedenen Realisationsweisen des Frau- und des Mannseins, im Glücken, aber auch der Gebrochenheit des Zusammenlebens die Fraglichkeit und „Undefinierbarkeit“ des Menschseins auf ein mögliches Ganzsein und Gelingen offen zu halten. So ist im *Instrumentum laboris* und dann im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* davon die Rede, auf die Andersheit des anderen aufzumerken: „Männer und Frauen, Heranwachsende und Jugendliche haben unterschiedliche Arten, sich mitzuteilen, einen abweichenden Sprachgebrauch und jeweils andere Verhaltensmuster“ (AL 136), und das bedeutet immer, „mit Realismus die Grenzen, die Herausforderungen oder die Unvollkommenheit zu akzeptieren und auf den Ruf zu hören, gemeinsam zu wachsen, die Liebe reifen zu lassen(...)“ (AL 135). Die Gender-Perspektive, das machen diese Formulierungen deutlich, ist im lehramtlichen Diskurs angekommen.¹⁴

Papst Franziskus lädt insofern ein, mit den Verunsicherungen im Blick auf Grundfragen der theologischen Anthropologie, für die die aktuellen Debatten im Blick auf die Geschlechterdifferenz stehen, umzugehen und sich insofern mit dem „gender trouble“ konstruktiv auseinanderzusetzen, so die englische Version des Buches der US-amerikanischen Philosophin Judith Butler, die wesentliche Impulse zur Weiterentwicklung der Gender-

Konzil aus Frauenperspektive, Münster 2013; Dirks, Marianne / Lissner, Anneliese, Wünsche katholischer Frauen, Mütter und Ehepaare an das Ökumenische Konzil, in: Schurr, Viktor / Dirks, Marianne / Baumann, Richard / Lissner, Anneliese (Hg.), Konkrete Wünsche an das Konzil, Kevelaer 1961, 59–93.

¹³ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*, 19. März 2016, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016, Nr. 56 (AL 56).

¹⁴ Feministische Forschung wird sowohl würdigend als auch kritisch wahrgenommen: Papst Franziskus, *Amoris laetitia*, Nr. 54: „Die identische Würde von Mann und Frau ist uns ein Grund zur Freude darüber, dass alte Formen von Diskriminierung überwunden werden und sich in den Familien eine Praxis der Wechselseitigkeit entwickelt. Wenn Formen des Feminismus aufkommen, die wir nicht als angemessen betrachten können, bewundern wir gleichwohl in der deutlicheren Anerkennung der Würde der Frau und ihrer Rechte ein Werk des Heiligen Geistes.“

Theorie gegeben hat und an denen sich die aktuellen Debatten scheiden – oftmals aber auch einer verkürzten Lektüre ihrer philosophischen Texte geschuldet.

„Die Gendertheorie nach Judith Butler macht in extremis sichtbar, was im katholischen Alltag längst beobachtbar ist: Identität, auch Geschlechtsidentität, ist bei Weitem keine klar umrissene und festgefügte Größe mehr und schon gar nicht in den zwei einzigen Kategorien heterosexuelle Männlichkeit und Weiblichkeit präsent, wie es der Wesensbegriff der lehramtlichen Dokumente suggeriert und gerne hätte. Die Unordnung der Welt, von der sich nicht nur Männer in der Kirche bedroht sehen, gipfelt für sie und manche andere in der Unordnung der Geschlechter, der man zu gerne ein ewiges Wesen der Frau gegenübersetzen würde.“¹⁵

Theresia Heimerl bringt hier sehr deutlich auf den Punkt, worin aus theologisch-anthropologischer Perspektive die mit dem Gender-Begriff verbundenen Herausforderungen vor allem für das kirchliche Lehramt liegen: nämlich das Aufbrechen einer festgefügt geschlechtlichen Identität, und gerade auf diese Verunsicherung reagieren Stellungnahmen wie die von „Kirche in Not“¹⁶ und selbst Papst Franziskus in *Amoris laetitia* mit dem Aufgreifen der in dieser und anderen Stellungnahmen getroffenen Formulierung der „Gender-Ideologie“ (vgl. AL 56¹⁷). Diese Verunsicherung ist vor allem mit Ängsten im Blick auf die Auflösung einer normativen Zweigeschlechtlichkeit verbunden und trägt demgegenüber – im Sinne eines An-

¹⁵ Heimerl, *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, 149. Vgl. Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991 (Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York u.a. 1990).

¹⁶ Vgl. Kirche in Not, *Gender-Ideologie. Ein Leitfaden*, München 2014, in: <http://www.kirche-in-not.de/downloads/glaubens-kompass-gender-ideologie.pdf> (13.08.2016); das Dokument bezieht sich vor allem auf Kuby, Gabriele, *Die globale sexuelle Revolution – Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kißlegg 2012.

¹⁷ Papst Franziskus, *Amoris laetitia*, Nr. 56: „Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin *Gender* genannt wird und die ‚den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. Diese Ideologie fördert Erziehungspläne und eine Ausrichtung der Gesetzgebung, welche eine persönliche Identität und affektive Intimität fördern, die von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt sind. Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann.‘ Es ist beunruhigend, dass einige Ideologien dieser Art, die behaupten, gewissen und manchmal verständlichen Wünschen zu entsprechen, versuchen, sich als einzige Denkweise durchzusetzen und sogar die Erziehung der Kinder zu bestimmen. Man darf nicht ignorieren, dass das ‚biologische Geschlecht (*sex*) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (*gender*) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können].‘“

kerpunktes – zu einer neuen Festschreibung der Rollen von Mann und Frau bei, wie die neue Betonung der Mütterlichkeit im Blick auf die Frau deutlich macht. Die Ambivalenz des Gebrauchs des Gender-Begriffs in *Amoris laetitia* ist darum als Einladung zu einer neuen Auseinandersetzung mit diesem Begriff und mit Grundfragen der theologischen Anthropologie zu verstehen.

Im vorliegenden Beitrag ist die leibgebundene Freiheit der „imago Dei“ als grundlegende Bestimmtheit des Menschseins Ausgangspunkt für einen klärenden Blick auf die Gender-Debatte in anthropologisch-theologischer Perspektive. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Gender-Theorie und die Differenzierung von „sex“ und „gender“ der Ermöglichungshorizont für die geschichtliche Realisierung der von Gott geschenkten Freiheit des Menschen ist und dass durch diese – entgegen essentialistischer Wesenszuschreibungen – die „Undefinierbarkeit“ (Karl Rahner) und grundsätzliche Fraglichkeit des Menschen neu in das Zentrum theologischer Anthropologie gestellt werden. In der Erschaffung des Menschen durch Gott – „männlich und weiblich schuf er sie“, so die Arbeitsübersetzung des Genesis-Textes durch den Alttestamentler Christoph Dohmen¹⁸, auf dessen Interpretation und theologiegeschichtliche Rezeption in einem ersten Schritt der folgenden Überlegungen eingegangen wird, wird der Mensch immer konkret, „im Plural“, in der Aufeinanderbezogenheit auf den anderen bzw. die andere verstanden, das heißt, in lebendiger und lebensstiftender Gemeinschaft und damit immer in Bewegung und sich je neu fügenden Ordnungen verstanden. Die Realisation seiner Qualität als „imago Dei“ – und das heißt seine Verwirklichung in der von Gott geschenkten Freiheit – hat immer mit seinem Verhalten zum Leib bzw. Körper und damit zur eigenen Geschlechtlichkeit und der der anderen zu tun, um auf diesem Weg – in der Bewegung, den je neuen „Verflüssigungen“¹⁹ und der „Unordnung“ des Miteinanders – zur Fülle und zu neuen Ordnungen zu kommen. Die Freiheit der „imago Dei“ ist nur als Prozess zu verstehen, als ein Hineinwachsen in diese Freiheit unter den konkreten, kontingenten, geschichtlichen und kulturellen Bedingungen ihrer leibhaftigen und lebendigen Existenz. Diese Freiheit der „imago Dei“ verwirklicht sich in diesem Sinn als je einmalige „Biographie“, als je eigenes Schreiben des Lebens in einem kontinuierlichen Erzählen und der Verwicklung in die Geschichten der vielen anderen. Die Freiheit der „imago Dei“ zeigt sich dann auch darin, wie der

¹⁸ Dohmen, Christoph, Zwischen Gott und Welt. Biblische Grundlagen der Anthropologie, in: Dirscherl, Erwin / Dohmen, Christoph / Englert, Rudolf / Laux, Bernhard, In Beziehung leben. Theologische Anthropologie, Freiburg – Basel – Wien 2008, 7–45, 26.

¹⁹ Dieser Begriff wird in aktuellen kulturwissenschaftlichen Studien verwendet: vgl. Nakas, Cassandra (Hg.), Verflüssigungen. Ästhetische und semantische Dimensionen eines Topos, Paderborn 2015.

Mensch der in ihm angelegten weiblichen oder männlichen Geschlechtlichkeit („sex“) auf seinem je eigenen Weg des Mensch-Seins, der immer durch kulturelle und soziale, durch ökonomische und religiöse Bedingungen geprägt ist, eine Gestalt gibt. Die Gender-Perspektive macht die Wahrnehmung dieser seiner Freiheit möglich und lässt die mit jeder Biographie verbundene je eigene – sicher immer auch gebrochene, verwundbare und fragile – Gestalt der Geschlechtlichkeit zum Vorschein treten. Aus theologischer Perspektive drückt sich darin die Fraglichkeit des Menschen bis hin zu seiner Vollendung aus; das ist, in dieser eschatologischen Perspektive, die „Undefinierbarkeit“ des Menschen, die gleichzeitig auf dem Weg des Lebens zu einer erzählten Geschichte wird. Und diese erzählte Geschichte, die jeder Mensch ist, hat immer eine einzigartige Handschrift, sie hat mit der Dynamik der Realisierung seines Menschseins in seiner Leibhaftigkeit und darin seiner Geschlechtlichkeit – im Sinne von „sex“ und „gender“ zu tun.

2. Dekonstruktion und Rekonstruktion der „imago Dei“ – im Gespräch mit Exegese und theologischer Frauenforschung

Wenn im Folgenden im interdisziplinären Gespräch und im Sinne einer Relektüre vorliegender biblisch-theologischer Ansätze zur Geschlechteranthropologie die Genesis-Texte und ihre Rezeption und Wirkungsgeschichte in der christlichen Tradition in den Blick genommen werden, so sollen damit die anthropologischen Grundlagen für eine konstruktive Erschließung von gendertheoretischen Ansätzen in der katholischen Theologie gelegt werden. Dabei wird es notwendig sein, im Sinne einer „Dekonstruktion“ traditioneller anthropologischer Denkmuster über die Rezeption von Impulsen theologischer Frauenforschung gerade die metaphysische Fixierung der „imago Dei“ und den in verschiedenen theologischen Traditionslinien damit verbundenen Ausschluss der Frauen von der in der „imago Dei“ implizierten Einzigartigkeit des Personseins aufzubrechen, ein bis heute in der katholischen Theologie unterbelichteter Forschungsbeitrag von Theologinnen wie z.B. Elisabeth Gössmann.²⁰ Auf diesem Weg wird deutlich werden, dass über die Rezeption der Gender-Kategorie die in der Tradition christlicher Anthropologie vorgenommenen Interpretationen der Genesis-Texte als „genderspezifische“ – sprich von einem einseitigen und aus-

²⁰ Ein ausführlicher Beitrag zur Theologie von Elisabeth Gössmann ist veröffentlicht in: Eckholt, Margit, *Inquieta estabilidad, creadora de lazos entre diversas épocas y continentes. La biografía teológica de Elisabeth Gössmann*, in: *Teología y Vida* 55 (2014) 301–327.

schließenden männlichen Blick und Verstehenshorizont geprägte – in das Licht treten und damit gerade dem widersprechen, wofür sie eigentlich stehen sollten: die in der biblischen Offenbarung grundlegende gleiche Würde von Mann und Frau und damit die ihnen gemeinsame „imago Dei“ in den jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext zu vermitteln und diesen in einem kritisch-befreienden Sinn aufzubrechen.

In der theologischen Anthropologie von der Würde des Menschen zu sprechen, von seiner Einzigartigkeit und besonderen Stellung in der Schöpfung, ist nicht möglich, das macht die Gender-Kategorie deutlich, ohne auf die Geschlechterdifferenz einzugehen; das war noch der Fall in Handbüchern der Dogmatik wie dem *Grundriß der katholischen Dogmatik* von Ludwig Ott, der weit über die Konzilszeit hinaus in der dogmatischen Ausbildung zur Standardlektüre gehörte.²¹ Das müsste aber selbstverständlich sein und ist es doch nicht; oft werden die Geschlechterdifferenz und die Frage nach der je konkreten, leibgebundenen Ausprägung des Menschseins in der theologischen Anthropologie eher am Rande, im Sinne eines Exkurses oder eines zusätzlichen Kapitels behandelt, als ob weitere zentrale anthropologische Fragestellungen – nach Freiheit, nach Schuld und Sünde – unabhängig davon behandelt werden könnten. Dieses Ausblenden hat auch damit zu tun, dass die Interpretationsgeschichte des die christliche Tradition über Jahrhunderte bestimmenden Subordinationsmodelles zu wenig aufgearbeitet wird, hieße dies doch, die feministisch-theologischen Arbeiten und die Studien theologischer Frauenforschung ernst zu nehmen, die deutlich gemacht haben, wie in langen Jahrhunderten der Geschichte christlichen Glaubens ein spezifischer, die Subordination der Frau festigender philosophisch-anthropologischer Traditionsstrang in der theologischen Arbeit aufgegriffen wurde und in einer solchen Weise dann in Tiefenschichten christlichen Bewusstseins eingedrungen ist, dass er das Bewusstsein in der Kirche geprägt hat und bis heute prägt – und mehr als dies: dass er über die Rezeption dieser philosophischen Grundlagen in der Interpretation offenbarungstheologischer Aussagen in diesem Sinne auch dogmatische Festlegungen prägt, was sich vor allem in der Debatte um das Amt von Frauen in der Kirche niederschlägt.²² In der Schöpfung – so diese theologische und lehramtliche Traditionslinie – ist eine Geschlechterpolarität grundgelegt, die spezifische Eigenschaften des Männlichen und Weiblichen an ein feststehendes „Wesen“ Mann bzw. Frau so bindet, dass

²¹ Ott, *Grundriß der katholischen Dogmatik*.

²² Vgl. Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. 22. Mai 1994. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt. 15. Oktober 1976, Bonn o.J.

darin die Unterordnung der Frau fixiert wurde; biblische Texte wie Eph 5,22–24 („der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist“), 1 Kor 11,7 („die Frau aber ist der Abglanz des Mannes“) oder Kol 3,18 („Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter“) wurden dabei zur Untermauerung dieser theologisch-dogmatischen Fixierungen herangezogen.

Bis weit in das 20. Jahrhundert war in der Interpretationsgeschichte der „imago Dei“ diese Hierarchisierung der Einzigartigkeit des Menschseins im Blick auf die beiden Geschlechter und die ihnen zukommende Gottesebenbildlichkeit zu finden, und sie wurde erst in den Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils durch historisch-kritische exegetische Arbeiten und dann in der Nachkonzilszeit durch das neu entstehende feministische Bewusstsein und die theologische Frauenforschung aufgebrochen; dies konnte sich aber nur sehr langsam in der Folge eines neuen geschichtlich-kulturell geprägten Blickes auf die Anthropologie in der Nachkonzilszeit durchsetzen. Beide Perspektiven – die exegetischen Arbeiten und die Erträge der Frauenforschung – bilden die entscheidende Grundlage für die anstehende weitergehende Entfaltung theologischer Anthropologie auf dem Hintergrund gendertheoretischer Arbeiten, die die leibgebundene Freiheit der „imago Dei“ ernst nehmen. Beide Perspektiven sind zunächst kurz zu erinnern als zentrale Grundlagen einer konstruktiven Auseinandersetzung mit den Gender-Theorien und einer Entideologisierung der Debatten um den Gender-Begriff.

2.1 Der Ertrag alttestamentlich exegetischer Arbeiten zur „imago Dei“²³

Seit den 1960er Jahren – darauf weist der Alttestamentler Walter Groß hin – kommt es zu neuen Interpretationen der „imago Dei“; „die Gottesbildlichkeit des Menschen nach Gen 1 (wird) sachgemäßer vom altorientalischen Hintergrund und textnäher vom Kontext der Priesterschrift her interpretiert, und so setzt sich zunehmend die (...) funktionale, weltverantwortungs- und handlungsbezogene Deutung durch. Gen 1,26.27 spricht nicht von Gottebenbildlichkeit, sondern von Gottesbildlichkeit.“²⁴ Bis heute

²³ Es wird im Folgenden vor allem auf die Arbeiten von Erich Zenger, Walter Groß und Christoph Dohmen eingegangen; angesichts der Fülle an vorliegenden Studien werden nur diese – im Folgenden zitierten – zentralen Texte herangezogen. Verwiesen sei auf den grundlegenden Beitrag von Helen Schüngel-Straumann in diesem Buch.

²⁴ Groß, Walter, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, in: Koltermann, Rainer (Hg.), *Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz – Köln 1997, 157–

werden diese – im Folgenden kurz zu skizzierenden – Studien weiterentwickelt, aus feministisch-theologischer Perspektive hat die Alttestamentlerin Helen Schüngel-Straumann wegweisende Interpretationen der Genesis-Texte vorgelegt, und über das interdisziplinäre Gespräch mit der Philosophiegeschichte und einer kritischen Sichtung der aristotelischen philosophischen Grundlagen, die in der Entfaltung christlicher Theologie in der Antike und auch in der weiteren Christentumsgeschichte die anthropologischen Grundlagen und die Interpretation der Geschlechterdifferenz entscheidend geprägt haben, machen die exegetischen Studien deutlich, wie die biblischen Traditionen in ihrer Rezeptionsgeschichte in ein philosophisches Gerüst von Wesensaussagen über den Menschen gepresst worden sind, die der anthropologischen Weite der geschichtlich-narrativen biblischen Traditionen Israels nicht entsprechen.²⁵

„In das Lebenshaus der Schöpfung“, so ein zentraler Beitrag des Münsteraner Alttestamentlers Erich Zenger, auf den sich viele weitere Studien beziehen, „werden die Menschen mit einem besonderen Auftrag eingewiesen. Der Mensch ‚ist im ‚Haus der Welt‘ das einzige Wesen, das Verantwortung übernehmen kann‘ (A. Auer). Die (priesterlichen) Erzähler von Gen 1 fassen dies mit ihrer Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zusammen. Diese anthropologische Vorstellung hat in Judentum und Christentum bis heute eine vielgestaltige Wirkungsgeschichte erlebt. Bei der Diskussion um das Menschenbild und um die Menschenwürde spielt diese Bildaussage eine wichtige Rolle.“²⁶ Während frühere Deutungen hier eine „Wesensaussage über den Menschen, insbesondere über seine *Beziehung zu Gott*, sahen, gibt es heute einen bibelwissenschaftlichen Konsens darüber, dass eine Funktionsaussage vorliegt, die seine *Beziehung zu den anderen Lebewesen und zur Erde insgesamt* ausdrückt.“²⁷ Es werden, so auch die Alttestamentler Walter Groß²⁸ und Christoph Dohmen²⁹, altorientalische königsamtstheologische Vorstellungen von der Erschaffung des Königs

164, 162/163; Ders., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 244–264; vgl. dazu auch Keel, Othmar / Schroer, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002.

²⁵ Vgl. dazu auch neue anthropologische Studien wie die von Dirscherl, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006: Kapitel 2.3.3.4 Mann und Frau, 103–108; Kapitel 3 Die Beziehung zum Anderen als Stellvertretung in der Zeit: Der entschiedene Mensch als imago dei, 109–155.

²⁶ Zenger, Erich, Aspekte biblischer Schöpfungstheologie, in: Koltermann (Hg.), Universum – Mensch – Gott, 79–92, 88.

²⁷ Zenger, Aspekte biblischer Schöpfungstheologie, 88.

²⁸ Groß, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, 157.

²⁹ Dohmen, Zwischen Gott und Welt, 29/30.

und vom König als Bild Gottes universalisiert und zu Aussagen über die schöpfungsgemäße Funktion des Menschen umgestaltet. Der König gilt in der altorientalischen Tradition *als* göttliches Bild erschaffen, im Sinne einer Statue, er ist nicht *nach* einem göttlichen Bild erschaffen, er ist im Sinne einer Statue erschaffen zur herrscherlichen Repräsentanz Gottes. In diesem Sinne ist er dann als Regent das Bild Gottes, und darum muss, so Walter Groß, der Genesistext wie folgt übersetzt werden: „Wir wollen Menschen machen als unser Bild; nicht: nach unserem Bild.“³⁰ „Und Elohim (Gott) sagte: Wir wollen Menschen machen *als* unser Bild, *als* unsere Ähnlichkeit, damit sie herrschen... Und Elohim schuf den Menschen *als* sein Bild: *als* Bild Elohims schuf er ihn, *als* Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,26-27). Die Doppelung der Aussage im Genesis-Text bedeutet: Wir wollen Menschen machen *als* unser Bild, *als* unsere Gestalt. So ist die Aussage eine funktionale Aussage, insofern geht es um den Herrschaftsauftrag des Menschen im Blick auf die Schöpfung; der Mensch hat den Auftrag, über die Schöpfung zu herrschen und für sie Sorge zu tragen. Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes und der Herrschaftsauftrag hängen zusammen. Es geht hier nicht um zwei getrennte Aussagen, wie es durch die Übersetzung in den griechischen Kulturraum dann nahegelegt worden ist, sondern der Mensch ist von Gott geschaffen *als* „imago Dei“ – „nach dem Bild Gottes“ –, im Dienst an der Ordnung des Lebensraumes und der friedlichen Koexistenz aller Lebewesen. Darum spricht Walter Groß auch von Gottesbildlichkeit und nicht von Gottesebenbildlichkeit. Wenn der Mensch in diesem Sinn nach dem Bild Gottes geschaffen ist, wird zudem auch die bleibende Transzendenz Gottes gewahrt. Umgekehrt hat gerade die Übersetzung in das Griechische – die auf der philosophischen Rezeption der Urbild-Abbild-Theorie des Platonismus beruht – entscheidende Konsequenzen gehabt im Blick auf die Frage der Repräsentanz Gottes und hat damit in amts-theologische Begründungsmuster hinein nachgewirkt.

Die Gottebenbildlichkeit bzw. Gottesbildlichkeit bezieht sich dabei auf den Menschen vor aller geschlechtlichen Differenzierung: „Und dann schuf Gott den Menschen/Menschheit (‘adam). Als seine Statue (zälām)“, so die Arbeitsübersetzung von Christoph Dohmen³¹, und daran schließt sich die Aussage an: „Als Statue (zälām) Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.“ Die Wahrnehmung dieser Gottebenbildlichkeit bzw. Gottesbildlichkeit erfolgt in einer Vielfalt, die als männlich und weiblich charakterisiert wird, und dieser Rekurs auf eine geschlechtliche Differenz dieser „Statue“ – ohne dass hier von einem Wesen Mann bzw. Wesen Frau die Rede

³⁰ Groß, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, 158.

³¹ Dohmen, Zwischen Gott und Welt, 26.

ist – macht deutlich, dass der Auftrag des Herrschens bzw. des Hütens die Verheißung der Zukunft in den Blick nimmt; die Fruchtbarkeit, die mit dieser Differenzierung von weiblich und männlich verbunden ist, ist in der biblischen Tradition eine Verheißung Gottes, die zur Schöpfung gehört, aber eben nicht an ein Wesen Mann oder Frau gebunden ist. Die Geschlechterdifferenz ist aber in entscheidender Weise an die Realisierung des in der Schöpfung liegenden Auftrages des Menschen gebunden; als Statue, als „imago Dei“ realisiert sich die Freiheit des Menschen in der Wahrnehmung des Herrschafts- und Hüteauftrags im Blick auf die Zukunft, im Dienste des Lebens, das der Mensch als „Statue“, „als Bild Gottes“ erhalten und zu wahren hat. Gerade in dieser Realisierung des Guten, wie die Kirchenväter dann die Genesis-Texte interpretieren werden³², drückt sich die Geschöpflichkeit des Menschen in seiner leibgebundenen und darin auch geschlechtlich differenzierten Freiheit aus.

„Die Gottesbildlichkeit“, so Walter Groß, „ist somit eine funktionale Aussage: Der Mensch ist Bild Gottes, insofern er sich verantwortlich handelnd zu seinem Lebensraum samt den Lebewesen darin, nicht, indem er sich zu Gott verhält. Die Blickrichtung geht vom Menschen zu den Wesen unter ihm, nicht vom Menschen zu Gott. Deswegen und weil die Relation Urbild – Abbild völlig außerhalb des Gesichtskreises bleibt, fehlt einerseits nach Wortwahl wie Konzeption jeglicher Bezug zwischen Gottesbildlichkeit des Menschen und alttestamentlichem Kultbildverbot und kann P andererseits ohne theologische Probleme Mann und Frau die Funktion zuerkennen, Bild Gottes zu sein.“³³ In ähnlicher Weise geht auch Erich Zenger auf die Mann und Frau zukommende „imago Dei“ ein:

„Geradezu pervers waren die Versuche, dann nur ‚den Mann‘ als Bild Gottes zu definieren, weil die biblische Gottheit keine Frau sei. Dies habe sich dann dadurch bestätigt, daß Jesus ein Mann und als solcher ‚Bild Gottes‘ (vgl. 2 Kor 4,3f.; Kol 1,15) sei. Die Konsequenzen dieser Pseudotheologie zeigen sich in den Argumenten für den Ausschluß der Frau vom Priestertum. Von Gen 1,26f. her läßt sich all dies nicht begründen: Hier sind Frauen und Männer in gleicher Weise und gemeinsam ‚Bilder Gottes‘, weil sie den gleichen Auftrag im Lebenshaus der Welt haben.“³⁴

³² Vgl. die Interpretation bei Präpper, *Theologische Anthropologie*, 204ff.

³³ Groß, *Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes*, 161; vgl. Dohmen, *Zwischen Gott und Welt*, 29.

³⁴ Zenger, *Aspekte biblischer Schöpfungstheologie*, 88.

Diese exegetischen Erkenntnisse berühren sich und werden gleichzeitig weiter entfaltet – und das ist auch Ausdruck gelingender interdisziplinärer theologischer Zusammenarbeit – in der theologischen Frauenforschung bzw. der feministischen Theologie, und hier setzen auch jüngere gender-theoretische Ansätze an. Dabei hat gerade die theologische Frauenforschung deutlich gemacht, vor allem auch angesichts der Erschließung von anderen Traditionssträngen der Interpretation des Genesistextes, dass in der theologischen Tradition mit einer Unterscheidung von „sex“ und „gender“ operiert wurde, bevor diese Unterscheidung überhaupt explizit gemacht worden ist; spezifische Gender-Konstruktionen haben die Geschichte christlichen Glaubens geprägt und prägen sie weiterhin, mit entscheidenden Konsequenzen im Blick auf die Rollen und Funktionen von Frauen und Männern in der Kirche.

2.2 Die Dekonstruktion der Hierarchisierung der „imago Dei“ in der theologischen Frauenforschung³⁵

Erst in der Rezeption der alttestamentlichen Texte in der frühen Kirche ist von der „imago Dei“ die Rede im Sinn eines Übertrags des platonischen Dualismus von Abbild und Urbild auf die biblische Aussage und es kommt, dem ontologischen platonischen Denken entsprechend, zur Formulierung von Wesensaussagen im Blick auf den Menschen und ein „Fixieren“ der Natur des Menschen. Der „Akzent verlagert sich auf das Urbild“, so Walter Groß in seinen Überlegungen zur „Erschaffung des Menschen als Bild Gottes“, „auf die Art der unvollkommenen Entsprechung im Abbild; die Blickrichtung kehrte sich um: vom Menschen zu Gott, und Interesse fand nicht mehr so sehr das verantwortliche Handeln an der Welt als Funktion der Aussage, sondern die seinshafte Teilhabe des Menschen an Gott. Der Mensch ist nun nicht mehr selbst das Bild Gottes, sondern er ist nach der Norm eines göttlichen Bildes als dessen Abbild erschaffen. Die Gottesbildlichkeit wird zur Gottebenbildlichkeit.“³⁶ Bereits Philo von Alexandrien spricht davon, dass der Mensch im Logos das Bild Gottes entdeckt und das der Mensch „das nach diesem Bild erschaffene Wesen“ ist, „wobei diese abgeleitete Gottebenbildlichkeit nur im menschlichen *nous* gründet, den Leib aber ausschließt.“³⁷ In christologischer Perspektive führt dies zu den

³⁵ Vgl. zum Folgenden auch: Eckholt, *Inquieta estabilidad, creadora de lazos entre diversas épocas y continentes*.

³⁶ Groß, *Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes*, 161.

³⁷ Groß, *Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes*, 161.

Aussagen (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Röm 8,29; 2 Kor 3,18), dass die Christen nach dem Bild Christi gestaltet sind, Jesus Christus selbst das Bild Gottes ist. Der Sündenfall wird dann als Verlust der Gottebenbildlichkeit interpretiert, und durch Jesus Christus kann diese wiederhergestellt werden. Dabei kommt es hier – so bei Irenäus von Lyon – zu einer weiteren Differenzierung: Er spricht davon, dass nach dem Sündenfall die „Ähnlichkeit“ verloren gehe, nicht jedoch die Bildhaftigkeit des Menschen; er unterscheidet zwischen „imago“ und „similitudo“. Hier kommt es dann zu der – nicht ohne große Konsequenzen bleibenden – „Nuance“, dass der Mann Gottes „Ebenbild“ ist, die Frau Gott nur „ähnlich“ sei. Es wird eine Differenzierung eingeführt, die vom ursprünglichen Text her nicht haltbar ist. Genau dies spiegelt sich dann, worauf z.B. die Dogmatikerin Eva-Maria Faber hinweist, über die Rezeption in unterschiedlichen theologischen Traditionen in der Geschichte in der Anthropologie eines Matthias Joseph Scheeben wider, für den die Frau zwar „Bild Gottes“ ist, dass aber der Mann Bild Gottes in einem „spezielleren und volleren Sinn“ sei.³⁸ Unabhängig von expliziten Subordinationsmodellen wirken die patristischen Traditionen aber auch in spezifischen Modellen der Polarität von Mann und Frau nach.³⁹

In der Interpretationsgeschichte des biblischen Textes – so das Ergebnis der theologischen Frauenforschung, für die im deutschen Kontext vor allem die Arbeiten der Osnabrücker Theologin Elisabeth Gössmann stehen⁴⁰ – wurde allein dem Mann die volle Gottebenbildlichkeit bzw. Gottesbildlichkeit zugesprochen, die Frau kann daran als „Abglanz des Mannes“ (1 Kor 11,3.7) teilhaben. Die Beziehung zwischen Mann und Frau wurde so über Jahrhunderte hinweg in der „offiziellen“ Theologie (nicht jedoch in den Traditionen der Mystik) „einseitig aus dem Blickwinkel des Mannes entworfen (...) und nicht aus dem Blickwinkel der wechselseitigen Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern. Das heißt, daß die Frau (femina) auf den Mann (vir) bezogen wird, welcher als das exemplarische Geschlecht betrachtet wird. Es besteht also eine gewisse Identifizierung zwischen dem Menschen männlichen Geschlechts und dem Menschen schlechthin (homo).“⁴¹ Es ist gerade das Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und

³⁸ Scheeben wird zitiert nach Faber, „Mut zur Erinnerung“, 123 (Handbuch der katholischen Dogmatik, Nr. 366).

³⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Lehmann, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie.

⁴⁰ Vgl. die Einführung von Elisabeth Gössmann in: Gössmann, Elisabeth, Eva – Gottes Meisterwerk, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2, München 2000, 11–44.

⁴¹ Børresen, Kari Elisabeth, Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie, in: Concilium 12 (1976) 10–17, 10; vgl. Augustinus, De

der dort vollzogene „Fortschritt in der Frauenfrage“⁴², der Elisabeth Gössmann (wie auch andere Theologinnen wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza oder Kari Elisabeth Børresen⁴³) veranlasst, sich mit der Subordination der Frauen in der Geschichte christlichen Glaubens auseinanderzusetzen und auf dem Hintergrund der Konzilstexte die Mann und Frau mit der „imago Dei“ zukommende gemeinsame Würde des Menschseins einzufordern. 1962 erscheint ihr Buch *Das Bild der Frau heute*, in dem sie die These von der „Unableitbarkeit des Frauseins vom Mannsein“ sowie der „gleichen Unmittelbarkeit des Menschseins im Mann wie in der Frau“ formuliert.⁴⁴ Sie arbeitet heraus, dass die biblische Aussage in Gen 1,27f. „nach dem ganzen Zusammenhang des Schöpfungsberichtes die volle, leiblich-geistige Wirklichkeit des Menschen (meint), und nicht nur dies, auch das Zusammenwirken des in männlicher und weiblicher Seinsform existierenden Menschen ist für die Gottbildlichkeit bedeutungsvoll (...) Mann und Frau miteinander sind im Gang der Geschichte und im gemeinsamen Handeln in einem volleren Sinne Bild Gottes, als eine dieser beiden menschlichen Seinsweisen für sich es sein könnte.“⁴⁵ Mit dem Hinweis auf die Fülle des Menschseins im gemeinsamen Handeln geht sie auch über ein Polaritätsmodell der Geschlechterdifferenz hinaus und setzt, auf der Höhe der exegetischen Arbeiten, bei dem einen Menschsein an, dessen Fülle sich in der Vielfalt von „weiblich“ und „männlich“ ausdrückt.⁴⁶ In der 1967 erschienen zweiten Auflage der Publikation *Das Bild der Frau heute* fügt Elisabeth Gössmann ein Kapitel mit dem Titel „Das Konzil zur Stellung der Frau“ an; hier weist sie darauf hin, dass es nach den Konzilstexten „keinerlei Zurücksetzung der Frau gegenüber dem Mann (gibt), sei es in ihrem geistlichen Leben, sei es in den neu entdeckten Funktionen des Laienstandes, sei es in der Anerkennung ihrer Wirksamkeit in der modernen Gesellschaft und Öffentlichkeit. Die Konzilstexte sprechen nirgendwo von einer hierarchischen Struktur der Ehe, beschreiben aber faktisch unter dem Gedanken der Liebe die partnerschaftliche Form der Eheführung. Das Ergebnis der

trinitate XII, hg. von W. J. Mountain, Turnholti 1968, Kap. 7,10; Ruether Radford, Rosemary, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

⁴² Gössmann, Elisabeth, *Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin*, München 2003, 274.

⁴³ Vgl. die grundlegenden Werke von Børresen, Kari Elisabeth, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo – Paris 1968; Dies., *Subordination and Equivalence. A Reprint of a Pioneering Classic*, Kampen 1995; Dies. (Hg.), *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis/MN 1995.

⁴⁴ Gössmann, Elisabeth, *Das Bild der Frau heute*, Düsseldorf 1962 (²1967), 7; Dies., *Geburtsfehler: weiblich*, 281.

⁴⁵ Gössmann, Elisabeth, *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit*, München 1964, 20–21.

⁴⁶ Gössmann, *Geburtsfehler: weiblich*, 283.

Konzilstexte für die Frau ist also die Gleichberechtigung mit dem Mann im Laienstand, wenn man es einmal so nennen will.⁴⁷ Weil die Konzilstexte den gemeinsamen Schöpfungsauftrag von Mann und Frau und der gemeinsamen „Gottbildlichkeit“ in den Blick nehmen, leite das Konzil damit eine „Entpatriarchalisierung“ ein: „Das katholische Verständnis von Hierarchie und Klerikerstand bedeutet keineswegs eine Festlegung auf überlebte patriarchalische Verhältnisse, weshalb man mit gutem Recht im Sinne des Konzils eine ‚Entpatriarchalisierung‘ in den innerkirchlichen Lebensformen und Umgangsformen fordern darf.“⁴⁸ „(...) Die Konzilstexte sind durchweg in ihrem Wortgebrauch sehr exakt, um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen und keinem neuen Patriarchalismus Vorschub zu leisten. Dies kann man gar nicht genug betonen.“⁴⁹ Beeindruckend ist, wie die Tiefenbohrungen in die Geschichte – zeitgleich zu ihren ersten Arbeiten zur Frauenfrage vertieft sie ihre mediävistischen Studien⁵⁰ – ihren Blick für das neue Kirche-Welt-Verhältnis schärfen, wie sie den Beitrag der Frau „an der weltgestaltenden Seite des Schöpfungsauftrages“⁵¹ herausarbeitet, wobei sie darauf hinweist, dass die konstruktive Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und kulturellen Herausforderungen der Frauenfrage – im Blick auf die Partizipation der Frau im öffentlichen Leben, in Wirtschaft und Politik, im Blick auf Fragen von Ehe und Familie – entscheidend zur „integrierende(n) Funktion der Kirche in der modernen Gesellschaft“⁵² beiträgt.

In der Nachkonzilszeit wird Elisabeth Gössmann eine stärker kritische Position entwickeln, vor allem über eine vertiefte philosophisch-theologische Klärung der Grundfragen theologischer Anthropologie und wie spezifische philosophisch-theologische Traditionslinien bis heute gerade in den Innenraum der Kirche hineinwirken und dogmatisch-theologische Lehraussagen prägen. Sie legt präzise Interpretationen der anthropologischen Grundlagen bei Thomas von Aquin vor und zeigt auf, dass es gerade bei ihm

⁴⁷ Gössmann, *Das Bild der Frau heute*, 43.

⁴⁸ Gössmann, *Elisabeth*, I. Teil, in: Gössmann, *Elisabeth / Pelke, Else, Die Frauenfrage in der Kirche*, Donauwörth 1968, 9–38, 18. – Zur Relektüre des Konzils aus Frauenperspektive vgl. Eckholt, *Margit, Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012.

⁴⁹ Gössmann, I. Teil. *Die Frauenfrage in der Kirche*, 19.

⁵⁰ Vgl. das als Habilitation angelegte Projekt: *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*, München 1964; zu ihrem Versuch der Habilitation vgl. *Geburtsfehler: weiblich*, 273/274.

⁵¹ Gössmann, *Elisabeth, Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit*, München 1964, 23.

⁵² Gössmann, *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit*, Vorwort, 5.

zu einer „maximalen Reduzierung der weiblichen Gottebenbildlichkeit“⁵³ gekommen ist, dass er in der Folge der Aristoteles-Rezeption eine „naturhafte und unaufhebbare Überordnung des Mannes“ vertritt, die Frau bei Thomas und in der Rezeption seines Denkens in einer jahrhundertelangen Tradition nicht anders als ein „verminderter Mann“ verstanden wurde⁵⁴. „Das Gottesbild (findet sich) nur im Mann, nicht aber in der Frau. Denn der Mann ist Ursprung (principium) und Ziel (finis) der Frau, so wie Gott Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung ist.“⁵⁵ Auf diesem Weg hat Elisabeth Gössmann im Grunde – ohne dass der Begriff als solcher geprägt war – die Gender-Perspektive der christlich-theologischen Tradition aufgedeckt, in dem sie die durch die Rezeption der aristotelischen Philosophie bedingten Gender-Konstruktionen mit der Konsequenz einer Unterordnung der Frau offengelegt hat. Gendersensible Ansätze sind so eine unverzichtbare Analyse-Kategorie, weil sie auf dem Hintergrund einer spezifischen Lektüre der biblischen Texte als die „gottgegeben“ qualifizierte Subordination der Frau als Bestimmung durch die jeweilige zeitgenössische Philosophie dekonstruiert. Die die Inferiorität der Frau zementierenden Zeugungstheorien des Aristoteles wirken nach bei Augustinus, sie werden verstärkt durch gnostische und manichäische Einflüsse und werden von Thomas von Aquin aufgegriffen, sie tragen dazu bei, dass sich die Polaritäten von passiv/aktiv, Gefühl/Verstand, Weichheit/Stärke, Angst/Mut, auf das Haus/auf die Öffentlichkeit bezogen im Blick auf das Frau- bzw. Mannsein ausgebildet und die Tiefenschichten des Bewusstseins der westlichen Kultur geprägt haben. Damit verbunden war im Blick auf die Frau die Zuschreibung einer sekundären, reduzierten Gottebenbildlichkeit.

⁵³ Gössmann, Elisabeth, „Naturaliter femina est subiecta viro“. Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin, in: Jost, Renate / Kubera, Ursula (Hg.), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, Freiburg – Basel – Wien 1993, 37–56, 52.

⁵⁴ Gössmann, „Naturaliter femina est subiecta viro“, 53; vgl. auch Gössmann, Elisabeth, *Theologiegeschichtliche Frauenforschung als Veränderungspotential theologischer Ethik?*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 34 (1993) 190–213, 193; vgl. auch Pemsel-Maier, Sabine, *Das Subordinationsmodell in der theologischen Anthropologie. Eine Synthese von Philosophie, Exegese und Biologie*, in: Pemsel-Maier, Sabine (Hg.), *Blickpunkt Gender. Anstoß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik*, Frankfurt a.M. 2013, 103–119, v.a. 107–109; Sabine Pemsel-Maier weist im besonderen auf die aristotelische Philosophie und Biologie hin, 107/108: Sie zitiert Aristoteles: „Da das Männchen Gestalt und Bewegungsquelle, das Weibchen Körper und Stoff hergibt, so ist die Arbeit geteilt für Männchen und Weibchen (...)“ Das bedeutet dann die Subordination der Frau, so schreibt Aristoteles: „(...) anders herrscht der Freie über den Sklaven, das Männliche über das Weibliche und der Erwachsene über das Kind.“

⁵⁵ Pemsel-Maier, *Das Subordinationsmodell in der theologischen Anthropologie*, 111; Sabine Pemsel-Maier bezieht sich hier auf Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I, q. 93, a. 4, ad 1.

Dass Gender-Konstruktionen die theologischen Ansätze in der Geschichte geprägt haben, wird dabei besonders darin deutlich, dass Elisabeth Gössmann durch Tiefenbohrungen in die Geschichte eine Vielfalt von Zuschreibungen im Blick auf die Geschlechterdifferenz aufdecken kann; gegenüber dem Mainstream der thomistischen Theologie arbeitet sie die franziskanischen Traditionen und die Anthropologie einer Hildegard von Bingen auf, Ansätze, in denen der Aristotelismus weniger ausgeprägt ist und demzufolge ein anderer, wertschätzender Blick auf die Frau geworfen wird.⁵⁶

„Wie der Vergleich von Thomas und den Franziskanern gezeigt hat, schwindet die Denkbare der Frauenordination mit dem zunehmenden Grad der Aristoteles-Rezeption im Menschenbild. Mit dem naturgegebenen Stand der Unterordnung der Frau (status subiectionis) verbindet sich bekanntlich im Denken des Thomas von Aquin die Auffassung, daß zwar nicht die menschliche Zweigeschlechtlichkeit als solche, wohl aber die Frau als verhinderter Mann (mas occasionatus) zu den Unvollkommenheiten innerhalb der Schöpfung gehört.“⁵⁷

Dabei hilft ihr an den unterschiedlichen Schulen scholastischen Denkens geschulter Blick, die Pluralität und das Spannungspotential dieser Traditionen und die „Gewordenheit“ und „Interpretationsbedürftigkeit“ des Dogmas aufzuzeigen. Diese fundierten theologie- und dogmengeschichtlichen Arbeiten einer Elisabeth Gössmann legen die Konstruiertheit des „sex“ und damit die Differenzierung von „sex“ und „gender“ in der klassischen theologischen Anthropologie offen und machen deutlich, wie unumgänglich es heute ist, die befreiungstheologische Perspektive des Feminismus und gendertheoretische Ansätze im Blick auf ein befreiendes und ganzheitliches Menschenbild zu rezipieren.

Elisabeth Gössmann ist die Begründerin des *Archivs für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, das seit 1984 im Iudicium-Verlag erscheint. Das Archiv veröffentlicht unbekannte oder aber schwer zugängliche Texte von Frauen, vor allem aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit.⁵⁸ Die Schriften zeugen von dem seit Jahrhunderten geführten

⁵⁶ Gössmann, Elisabeth, Hildegard von Bingen, Versuche einer Annäherung, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Sonderband, München 1995.

⁵⁷ Gössmann, Elisabeth, Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition, in: Bader, Dietmar (Hg.), Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989, München – Zürich 1989, 304–321, 313.

⁵⁸ Bd. 1: Das wohlgelehrte Frauenzimmer, München 1984; Bd. 2: Eva – Gottes Meisterwerk, München 1985; Bd. 3: Johann Caspar Eberti, Eröffnetes Cabinet deß gelehrten Frauenzimmers/Schlesiens Hoch- und Wohlgelehrtes Frauenzimmer, München 1986; Bd. 4: Ob die

abendländischen Diskurs um die Rolle von Frauen in der Geschichte und legen die unterschiedlichen Gender-Konstruktionen offen. Unter Frauenforschung versteht Elisabeth Gössmann „sowohl die Erforschung männlicher Konzepte von Gottesbild, Geschlechterverhältnis, Funktionen der Geschlechter als auch die der weiblichen Denkgeschichte dieser Themen, und zwar unter dem Aspekt der Paraphrasierung bis Abweichung vom männlicherseits Vorgegebenen und des eigenen Entwurfs. Die Erforschung männlicher Konzepte gehört insofern zur Frauenforschung, als wir wissen wollen, wie weit schreibende Frauen diese Vorgaben akzeptieren konnten, wann und wo sie sie modifizierten, stillschweigend unterwandern oder offen dagegen protestieren.“⁵⁹ Hier wird deutlich, dass Elisabeth Gössmann in ihrer Dekonstruktion der frauenfeindlichen Tradition theologischer Anthropologie auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundkonstanten der thomistischen Anthropologie den Weg für gendertheoretische anthropologische Ansätze bereitet hat. Sie hat sich selbst nicht mit neueren phänomenologischen Studien zum Leib- und Körper-Begriff auseinandergesetzt und auch neue Entwicklungen der Gender-Studies nicht wahrgenommen. Sie und mit ihr Theologinnen wie Kari Elisabeth Børresen haben über ihre fundierte Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition und den Grundfragen klassischer Anthropologie die Grundlagen gelegt für die heute notwendige Rezeption der Gender-Studies in der theologischen Anthropologie. Der ihr Arbeiten auszeichnende feministisch-befreiungstheologische Blick wird dabei auch heute theologisches Arbeiten kennzeichnen müssen. Denn wenn wir die Tradition mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ lesen, dann „entdecken wir Kontinuitäten, die uns heute weiterhelfen und die wir nicht übersehen dürfen, wenn wir uns nicht selbst jener Geschichtsvergessenheit schuldig machen wollen, die wir Männern in Bezug auf weibliches Schreiben vorwerfen. (...) Da Frauen mit ihren Schriften in ihrem von der männlichen Haupttradition abweichenden Sondergut gegen diese reagierten, wird für uns Heutige erkennbar, daß sie bestimmte Grundzüge androzentrischer Tradition nicht akzeptierten und sich andere Fundamente ihres Glaubensverständnisses in

Weiber Menschen seyn oder nicht?, München 1988; Bd. 5: Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna, München 1994; Bd. 6: Kennt der Geist kein Geschlecht?, München 1994; Bd. 7: Johann Heinrich Feustking, Gynaecum haeretico fanaticum, Oder Historie und Beschreibung Der falschen Prophetinnen/Quäckerinnen/Schwärmerinnen/und andern sectirischen und begeisterten Weibes-Personen, München 1998; Bd. 8: Weisheit. Eine schöne Rose auf dem Dornenstrauche, München 2004.

⁵⁹ Gössmann, Elisabeth, Frauentraditionen im Christentum, in: Kirchberg, Julie / Könemann, Judith (Hg.), Frauentraditionen. Mit Elisabeth Gössmann im Gespräch, Ostfildern 2006, 74–89, 74.

Bezug auf die eigene Kreatürlichkeit und Handlungsbefugnis sowie auf ihr Gottes- und Menschenbild zu schaffen wußten.“⁶⁰

3. Impulse für die Rekonstruktion theologischer Anthropologie in Gender-Perspektive – gegenwärtige Spannungspole in der theologischen Anthropologie

Die anthropologisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Gender-Begriff und seine Rezeption schreibt sich in die feministisch-theologischen Forschungen der Nachkonzilszeit und ihren befreiungstheologischen Horizont ein, aber sie geht weit über die „Frauenfrage“ hinaus in ihrer das gesamte Menschsein einbeziehenden Perspektive. Insofern sind gerade auch die männlichen Kollegen zu einer Relektüre ihres Denkens aufgefordert und Männer und Frauen gefordert, gemeinsam, aus der jeweiligen Perspektive, Grundlagen einer integralen, interkulturellen und befreiungstheologischen Anthropologie zu erarbeiten.⁶¹ In neuen Studien zur „Maskulinität“ geht es um eine konstruktive Auseinandersetzung mit der eigenen Männlichkeit und den Geschlechterbeziehungen, nicht als Defensive angesichts der in den feministischen Ansätzen der 1970er Jahre vorgelegten einlinigen Zuschreibungen der Täter-Rolle an die Männer, sondern als Rezeption der Ergebnisse der Frauenforschung, die die unhinterfragt weiter tradierten spezifischen Gender-Ansätze der patristischen und scholastischen Theologen aufgebrochen und in ihrem ideologischen Charakter angefragt haben. In genau diesem Sinn bedeutet das Aufgreifen der Gender-Kategorie ein zentrales befreiendes Moment, weil sie das verdeckte Gender-Bewusstsein und die in diesem Sinne „reduzierte“ Anthropologie – mit der Konsequenz einer

⁶⁰ Gössmann, Elisabeth, Frauentraditionen im Christentum in ihrer Relevanz für heutige Feministische Theologie und in ihrer kirchlichen Einschätzung, in: Hartlieb, Elisabeth / Methuen, Charlotte (Hg.), Quellen feministischer Theologien. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen, Bd. 5, Kampen – Mainz 1997, 72–95, 72.

⁶¹ Vgl. Ammicht Quinn, Regina, Gefährliches Denken: Gender und Theologie, in: Concilium 48 (2012) 362–373, 365: „Damit ist Gender keine ‚reine Theorie‘, sondern ‚intersektional. Sie enthält Anteile der feministischen Theoriebildung, der Diskurse über Sexualität und Körper, der Queer Studies, der Männlichkeitsstudien, der diversity Studies.“ Dazu wird auch gehören, Forschungen aus der Biologie, Medizin und Medizingeschichte zu berücksichtigen: vgl. z.B. den Beitrag von Palm, Kerstin, Biologie und Genderforschung. Sinnvolle Kooperationen zur Erforschung des Phänomens Geschlecht, Vortrag in Stuttgart-Hohenheim, 14. März 2016, in: <http://www.forum-grenzfragen.de/wp-content/uploads/2016/03/Palm.pdf> (13.08.2016): „Messungen von Aktivitätsmustern bei kognitiven Tests zeigen das Ergebnis komplexer Wechselwirkungen zwischen psychischen und sozialen Faktoren an. Nicht entweder sex oder gender, sondern sex und gender in unentwirrbarer Verflechtung, als psychobiosozialer Komplex, liegt hier als Gegenstand der Analyse vor (...).“ (S. 4)

Konstruktion weiblicher Geschlechtlichkeit in von Männern vorgelegten philosophischen und theologischen Ansätzen – offenlegen. Genau darin trägt die Gender-Kategorie sicher auch zu einer Verunsicherung bei und ist sie eine „gefährliche Kategorie“. „Theologisches Sprechen“, darauf weist Regina Ammicht Quinn hin, ist immer „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“⁶². „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.“⁶³

Die mit einem Aufgreifen der Gender-Kategorie verbundene Verunsicherung liegt auch daran, dass Theologie den Logos christlichen Glaubens traditionsbezogen erschließt und mit der Gender-Kategorie eine radikale Kritik an der in theologischen Traditionen erschlossenen und in lehramtlichen Aussagen aufgegriffenen Geschlechterdifferenz verbunden ist und dass ein Aufgreifen der Gender-Kategorie bedeutet, dass Männer und Frauen gemeinsam auf dem Hintergrund der von Gender-Theorien vorgelegten Differenzierung von „sex“ und „gender“ neue anthropologische Grundbestimmungen im Blick auf die leibgebundene Freiheit des Menschen, die Geschlechterdifferenz, die Bestimmung von Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit vornehmen.⁶⁴ Wie die Gender-Studies mit der Differenzie-

⁶² Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 363.

⁶³ Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 367. – Vgl. an dieser Stelle nur folgende bibliographische Hinweise zum Gender-Begriff: die sehr klar geschriebene Einführung von Frey Steffen, *Therese, Gender*, Leipzig 2006; mit Bezug zur christlichen Theologie: Lehmann, Karl, *Theologie und Genderfragen*, in: *Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DBK (Hg.), Geschlechtergerechtigkeit in Beruf und Familie für Frauen in verantwortlichen Positionen in der Kirche. Dokumentation der Fachtagung am 17./18. März 2005, veranstaltet von der Unterkommission „Frauen in Kirche und Gesellschaft“ im Auftrag der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2005, 49–60; Johnson, Elizabeth (Hg.), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York 2002; Schickendantz, Carlos, *Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis*, in: Ders. (Hg.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, Córdoba 2004, 129–152.

⁶⁴ Vgl. die differenzierten Auseinandersetzungen von Saskia Wendel mit den Gender-Studien; über gendersensible Ansätze der 1970er Jahre hinaus wird, so Saskia Wendel, „in je unterschiedlich weitreichender Weise darauf aufmerksam gemacht, dass auch vermeintliche Aspekte von *Sex* der Dimension von Gender zuzurechnen sind und damit als sozial erzeugt, als performativ hervorgebracht zu verstehen sind“ (Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, in: *Herder Korrespondenz Spezial 1: Marias Töchter. Die Kirche und die Frauen*, 70 (2016) 38– 41, 39). Vgl. auch: Wendel, Saskia, *Kritische Würdigung der Gender-Debatte*, in:

nung von „sex“ und „gender“ aufzeigen, sind die biologische Geschlechtlichkeit und die Ausprägung der jeweiligen Geschlechtlichkeit immer eingebettet in politische, soziale, ökonomische Strukturen und an religiöse und kulturelle symbolische Muster geknüpft, worauf in der aktuellen Gender-Forschung auch mit dem Begriff der Intersektionalität⁶⁵ hingewiesen wird. Aber genau dieses bewegte und sich je neu verflüssigende⁶⁶ Feld ist das Realisationsfeld der ursprünglichen, immer leibgebundenen und je konkreten Freiheit der „imago Dei“, die sich, weil der Mensch „nach dem Bild Gottes“ geschaffen ist, so die Kirchenvätertradition, auf Gutes hin zu entwerfen hat.⁶⁷ Das Spannungsfeld dieses Entwurfs der Freiheit der „imago Dei“ ist im Genesis-Text mit dem Verweis auf die geschlechtliche Differenz genannt, noch vor jedem konkreten Mann- bzw. Frau-Sein. „Als männlich und als weiblich“, so die Übersetzung des biblischen Textes, ist der Mensch „als Bild“ Gottes geschaffen, das heißt, die Freiheit der „imago Dei“ prägt sich je konkret, leibgebunden, in geschlechtlicher Vielfalt und einer je spezifischen Biographie aus, in der sich die Geschlechtlichkeit in das Leben einschreibt und dieses Leben – im Verhalten zu sich, zum anderen/zur anderen und zu Gott – zu einer konkreten, einzigartigen Gestalt dieser „imago Dei“ wird. Für die systematisch-theologische Anthropologie bedeutet dies, dass die Gottebenbildlichkeit bzw. Gottesbildlichkeit in diesem Sinn immer im Blick auf die biblische Aussage, dass der Mensch „als Statue, als männlich und weiblich“ geschaffen ist, zu lesen ist. Diese geschlechtliche Differenzierung bestimmt die Ausprägung der Freiheit der „imago Dei“ und genau darin, in der Bezogenheit zu sich, zu anderen und zu Gott, drückt sich die in der „imago Dei“ festgehaltene Geschöpflichkeit und Würde des Menschen aus.

Dabei ist dies keine essentialistische anthropologische Aussage im Blick auf das Mann- und Frau-Sein im Sinne einer in der Schöpfungsordnung fixierten Geschlechterdifferenz. Das je konkrete Menschsein in seiner geschlechtlichen Ausprägung ist ein Menschwerden, das im Schreiben seines eigenen Lebens seine leibgebundene Freiheit wahrnimmt, in dem der Mensch sich in seiner Freiheit, die an die eigene Geschlechtlichkeit im Sinne von „sex“ und „gender“ gebunden ist, zu dieser – und darin auch zu anderen

Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DBK (Hg.), Geschlechtergerechtigkeit in Beruf und Familie, 16–25.

⁶⁵ Vgl. dazu die Einführung von Katharina Walgenbach (2012), Intersektionalität – eine Einführung, in: www.portal-intersektionalitaet.de (13.08.2016).

⁶⁶ Der Begriff wird in aktuellen kulturwissenschaftlichen Studien aufgegriffen: vgl. Nakas (Hg.), Verflüssigungen; in Genderperspektive: Langenohl, Andreas / Schober, Anna (Hg.), Metamorphosen von Kultur und Geschlecht. Genealogien, Praktiken, Imaginationen, Paderborn 2016.

⁶⁷ Pröpper, Theologische Anthropologie, 204.

– verhält und darin die eigene Geschlechtlichkeit auf je einzigartige Weise ausprägt. Das ist ein lebenslanges Unterfangen, eingebettet in Zeit und Raum, von sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Strukturen und Mustern beeinflusst, eingebettet in die vielfältigen Beziehungen zu anderen, die wiederum auf je ihre Weise ihre eigene Geschichte schreiben. Die ursprüngliche geschlechtliche Differenziertheit, von der der Genesis-Text spricht, ist darum nicht – wie es in der Tradition erfolgt ist – in der Polarität bzw. „Feindschaft“ (so Gen 3,15)⁶⁸ von Mann und Frau Ausdruck der erbsündlichen Verfasstheit der Freiheit der „imago Dei“, sondern das, was die theologische Tradition als „Erbsünde“ bezeichnet, die Angefochtenheit der Freiheit der „imago Dei“, ist ein lebendiger Prozess in der Ausprägung des jeweiligen körperlichen und geschlechtlich geprägten weiblichen bzw. männlichen Menschseins, wobei hier „sex“ und „gender“ zu einer je eigenen, konkreten Form finden. Das bleibt im Leben ein kontinuierlicher lebendiger und immer wieder neu angefragter Prozess, der bezogen ist auf die Geschichten der vielen anderen, die das Schreiben der eigenen Geschichte prägen. In der konkreten körperlichen Existenz – und dabei der Ausprägung der je eigenen Geschlechtlichkeit (im Sinne von „sex“ und „gender“) – realisiert sich die Freiheit der „imago Dei“, es ist ein lebenslang auszutarierendes und stetiges Hineinwachsen in diese Freiheit im spannungsreichen Selbstverhältnis und dem Verhältnis zu anderen.

Für die systematisch-theologische Anthropologie sind dies noch ungebaute Wege, ein „weites Feld“, das nur gemeinsam von Männern und Frauen, über vielfältige Forschungsarbeiten und auch kontroverse Debatten beackert werden kann. Im Folgenden sollen – ohne dass dies fundiert behandelt werden könnte – drei Themenfelder genannt werden, die zu dieser neuen Entfaltung der theologischen Anthropologie gehören: 1.) der neue Leib-/Körper-Diskurs, wie er von Kolleginnen wie der Ethikerin Regina Ammicht Quinn und der Systematikerin und Religionsphilosophin Saskia Wendel bereits seit einigen Jahren in vielfältigen Forschungsarbeiten diskutiert wird, 2.) die Diskussion der Geschlechterdifferenz und damit die Auseinandersetzung mit Positionen eines differenztheoretischen Feminismus, 3.) der Rekurs auf die Diskussion der Geschlechtergerechtigkeit, wie sie – auch in der Konsequenz der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) – gerade kontextuelle theologische Ansätze aus den Ländern des Südens im

⁶⁸ Dieses Moment erbsündlicher Verfasstheit wird noch im Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ formuliert: z.B. Nr. 8: Zwischen den Geschlechtern geht ein Riss durch die Schöpfung, der zur Entstellung „durch die Disharmonie zwischen Gott und Mensch, die mit der Sünde gekommen ist“, gehört. Genau hier ist die Frage, ob dieser „Riss“ dem nicht vorausliegt und so mit dem Gott- und Selbstverhältnis des Menschen zu tun hat.

Blick auf Fragen der Anthropologie einfordern. Dabei wird deutlich werden, dass anthropologische Fragestellungen heute nicht nur gemeinsam von Männern und Frauen, sondern nur in einer weiten sozialetischen und globalen Perspektive zu entwickeln sind, in einem umfassenden interkulturellen und befreiungstheologischen Horizont. Der Rückgriff auf die Gender-Kategorie impliziert immer eine sozialkritische Dimension.⁶⁹ Zu einem solchen neuen Denken, das auch mit Verunsicherungen umgeht und sie aushält, ermutigt Papst Franziskus, dafür stehen die Impulse, die die Familiensynode und das daraus erwachsene Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) geben. Die Entfaltung einer theologischen Anthropologie unter Rekurs auf die Gender-Kategorie sieht diese nicht nur als eine hilfreiche, sondern als eine notwendige Kategorie, gerade im Blick auf die Debatten um die „Einzigartigkeit“ des Menschseins bzw. der menschlichen Person entgegen aller essentialistischen Festlegungen auf ein „Wesen“ Mensch einerseits oder der Auflösung dieser Einzigartigkeit und der Freiheit der „imago Dei“ an der Rätselhaftigkeit und „Undefinierbarkeit“ des Menschen andererseits festzuhalten. Angesichts der Herausforderung dieser Freiheit geht es darum, die Unsicherheiten als Ausdruck dieser Freiheit zu sehen und die Realisation der Freiheit als ein je neues Umgehen mit diesen Unsicherheiten angesichts der Komplexität der Wirklichkeit. „Wichtiger als das Wesen ist die Freiheit, und dies ist der Mensch eher als jenes“, so der Kirchenvater Johannes Chrysostomos.⁷⁰

3.1 Den Körper denken und mit dem Körper denken

Für die Erarbeitung einer gender-theoretisch ausgerichteten theologischen Anthropologie werden neue Studien zum Körper-Begriff notwendig sein bzw. die würdigende Rezeption von wissenschaftlichen Arbeiten wie denen der Ethikerin Regina Ammicht Quinn. Sie macht in ihrer bereits 1999 veröffentlichten, aber bislang nicht entsprechend gewürdigten Habilitationsschrift *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter* den Begriff des Körpers bzw. des Körperlichen zum Ausgangspunkt ihrer Reflexionen, gerade um den Seele-Leib-Körper-Dualismus der theologischen und philosophischen Anthropologie zu überwinden, über den in der Geschichte das Subordinationsmodell im Blick auf

⁶⁹ Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 364: „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.“

⁷⁰ Zitiert nach Heimerl, *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, 7; 150; Heimerl hat dieses Zitat zum Motto ihres Buches gewählt.

Frauen transportiert worden ist.⁷¹ Es kann, auf dem Hintergrund neuer phänomenologischer und geschichtlich-kulturwissenschaftlicher Zugänge zur Anthropologie, in der theologischen Reflexion nicht mehr in substanz-ontologischer Weise von einem vorgegebenen „Wesen“ bzw. einer solchen „Natur“ des Menschen ausgegangen werden, der dann das Mann- und Frausein und die damit verbundenen Eigenschaften als mit diesem vorgegebenen Wesen verbundene zugeschrieben werden. Dies hieße, das geschichtliche Werden des Leib-Seele-Wesens „Mensch“ und damit die differenzierte Aufeinanderbezogenheit (nicht Trennung) von biologischer und geschichtlich-sozialer Geschlechtlichkeit („sex“ und „gender“) auszublenden und einen platten, in metaphysische Kategorien versteckten Biologismus zu vertreten. Das „Fleisch, die materielle Existenz des Menschen“, so Regina Ammicht Quinn, darf nicht „vom wahren Menschsein abgespalten, negiert und geopfert werden – und zwar weder im praktischen Vollzug christlichen Glaubens mit dem Ziel, auf diese Weise das Heil zu erlangen, noch im theoretischen Diskurs christlichen Glaubens mit dem Ziel, auf diese Weise ein dualistisches oder monistisches Konstrukt des Leib-Seele-Problems aufrecht zu erhalten. Zum anderen kann der Körper selbst, nimmt man ihn wahr als Ort und Zeichen von Inkarnation, Ort und Zeichen der personalen Mitte des Menschen sein, dessen, was der Begriff ‚Leib‘ bedeutete; er selbst steht im Kontext von Transzendenz, im Kontext dessen, was der Begriff ‚Seele‘ ausspricht.“⁷² Diese neuen, den geschlechtlich geprägten Körper in das Zentrum anthropologischer Fragen stellenden theologischen Ansätze – wie sie auch von der Religionsphilosophin und Systematikerin Saskia Wendel entfaltet werden – sind in den Arbeiten feministischer Theologinnen in den 1970er Jahren bereits angestoßen worden und werden nun in gendertheoretischer Perspektive weiterentfaltet. „Wir denken mit dem Körper“, so die Schriftstellerin Christa Wolf, ein Satz, der von Elisabeth Moltmann-Wendel und Ina Praetorius aus theologischer Perspektive aufgegriffen wurde.⁷³

„Der männlich besetzte Geist ist nicht das Höhere, Ewige im weiblich besetzten, sterblichen Körper, sondern beide sind eins: Der Körper ist so heilig, wie wir uns bisher Geist und Seele gedacht haben, der Geist ist so begrenzt und vergänglich, wie wir uns den Körper vorgestellt haben. Dies wirklich zu

⁷¹ Ammicht Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999.

⁷² Ammicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität, 36.

⁷³ Moltmann-Wendel, Elisabeth, Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh 1989, 39: „Der Körper ist nicht vergänglich-sterbliche Hülle eines ewigen Geistes, sondern der Raum, von dem aus wir denken.“

Ende zu denken, könnte weitreichende Konsequenzen haben: dem androzentrischen Subjekt, das sich als unendlich begreift und das folglich meint, die ganze Welt von einem Punkt aus erklären zu können, wären Grenzen gesetzt.“⁷⁴

Prozesstheologische Arbeiten wie die der US-amerikanischen Theologin Sallie McFague, die die Metapher der „Welt als Körper Gottes“⁷⁵ durchbuchstabiert, geben Impulse zu einem neuen ganzheitlichen, Männer und Frauen in ihrer je eigenen, gleichen und gemeinsamen Würde in der Verantwortung für den ganzen verwundeten Körper Gottes ernst nehmenden anthropologischen Ansatz. Die Kölner Systematikerin Saskia Wendel fordert, „ausgehend von Theorien der Verkörperung und der Bedeutung performativer, also wirklichkeitssetzender Akte auch für Symbolisierungen des Körpers über den Zusammenhang von Performanz und Geschlechtsidentität“ nachzudenken.⁷⁶ Die Rezeption der Gender-Theorien bedeutet keine Auflösung von „sex“ in „gender“, sondern „sex“ als „das Vermögen des Begehrens“ zu verstehen, „welches jeder verkörperten Existenz eigen ist. Dieses Begehren wird unter den Bedingungen von Gender diskursiv bestimmt und erhält so in performativen Akten seinen materialen Gehalt und seine Bedeutung etwa in Bezug auf den Gebrauch der Prädikate ‚männlich‘ und ‚weiblich‘“⁷⁷. Es geht in einer gendersensiblen theologischen Anthropologie darum, die „verkörperte Existenz und die Vielfalt ihrer Vollzüge, Praxen, und dies unter besonderer Berücksichtigung der Körperpraxis ‚Geschlecht‘ und des damit verknüpften Vermögens des Begehrens“⁷⁸ in den Mittelpunkt zu stellen. Mit dem Körper zu denken und den Körper entsprechend zu denken, wird zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der Theologie und darin dann auch der theologischen Anthropologie führen, eine Herausforderung, die nicht an irgendeinem Rand der Theologie geschehen kann, sondern in das Herz theologischer Arbeit führt und alle, die Theologie treiben, Männer und Frauen, in die Verantwortung ruft.⁷⁹

⁷⁴ Prätorius, Ina, *Skizzen zur Feministischen Ethik*, Mainz 1995, 95–96.

⁷⁵ Vgl. McFague, Sallie, *The Body of God*, Minneapolis 1993; Dies., *Life Abundant*, Minneapolis 2001; dazu: Eckholt, Margit, *Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague*, München 2009.

⁷⁶ Wendel, Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, 40.

⁷⁷ Wendel, Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, 40.

⁷⁸ Wendel, Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, 41.

⁷⁹ Ein solches gemeinsames Unterfangen stellt die Tagung zum Thema „Körper“ der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen im September 2016 in Freising dar; hier wird in interdisziplinärer und systematisch-theologischer Perspektive auf den Begriff des Körpers reflektiert.

3.2 Die Geschlechterdifferenz neu denken und die ursprüngliche Zwei-Geschlechter-Polarität aufbrechen

Eine der zentralen Debatten in der Rezeption gendertheoretischer Ansätze in der theologischen Anthropologie betrifft die Frage der Geschlechterdifferenz und ihre in der biblisch-theologischen Tradition erfolgte Fixierung als ursprüngliche, in der Schöpfung liegende Zwei-Geschlechter-Polarität. Wenn neue exegetische Ansätze wie die von Christoph Dohmen oder Marie-Theres Wacker ernst genommen werden, in der Konsequenz der Übersetzung des Genesis-Textes „als Statue, männlich und weiblich“ erschuf Gott den Menschen, werden ein in der Schöpfung festgelegter Geschlechterdualismus, Subordinations- und Polaritätsmodelle von Mann und Frau, wie sie die philosophisch-theologische Tradition entfaltet hat, aufgebrochen. „In Bezug auf die Wahrnehmung der Geschlechterdifferenzen und die Organisation von Geschlechterverhältnissen scheint also Gen 1 ein recht offener Text zu sein“, so die Alttestamentlerin Marie-Theres Wacker.⁸⁰ Das bedeutet dann aus systematisch-theologischer Perspektive, worauf Saskia Wendel hinweist, eine Diskussion „um die ontologischen Verpflichtungen zu führen (...), die konkreten Geschlechteranthropologien zugrunde liegen, und dabei auch das Verhältnis von Sex und Gender reflektieren beziehungsweise die Bedeutung von Sex jenseits essentialistischer Paradigmata und ebenso jenseits einer Ursprungslogik, die um den Begriff der sexuellen Differenz kreist, genauer bestimmen“⁸¹.

Die in der Tradition als ursprünglich angesehene Zwei-Geschlechter-Differenz und -Polarität von Mann und Frau anzufragen und aufzubrechen, bedeutet, mitten im „gender trouble“ weit über die katholische Theologie und Kirche hinausführender Debatten anzukommen, ist diese Anfrage doch quer durch alle Religionen und darüberhinaus in konservativen politischen Positionen ein entscheidender Markierungspunkt in Zeiten der Verunsicherung und macht sich – allen Forschungen der Biologie, Ethnologie oder Medizingeschichte zum Trotz – am Festhalten an einer Eindeutigkeit der „Natur“ und eindeutigen Geschlechtszuweisungen und demzufolge vor allem an der Positionierung zur Homosexualität, Trans- bzw. Intersexualität fest. „Menschliche Geschlechtlichkeit“, so die Ethikerin Regina Ammicht Quinn, „ist nicht eindeutig zweigestaltig. Menschliche Geschlechtlichkeit ist vielfältig. Sie ist biologisch gesehen kein binäres Phänomen, sondern ein

⁸⁰ Vgl. den noch unveröffentlichten Vortrag von Marie-Theres Wacker auf dem 2. Deutsch-lateinamerikanischen Theologinnenkongress „Espacios de Paz“ vom 27. bis 31. März 2016 in Buenos Aires zum Thema „Friedensräume für menschliche Vielfalt im gemeinsamen Haus der Schöpfung – Gedanken zu Gen 1–3“.

⁸¹ Wendel, Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, 41.

Kontinuum.⁸² Sie weitet dabei den Blick über den europäischen Kontext und weist z.B. auf die Fa'afafine Samoas hin, „Menschen mit männlichen Geschlechtsorganen, die aber durch diese Geschlechtsorgane nicht als männlich definiert werden, sondern einen Raum des ‚Zwischen‘ bewohnen“,⁸³ oder auf die im Kontext olympischer Spiele dokumentierten nicht eindeutigen Geschlechtszuweisungen.⁸⁴ Homosexualität, Trans- oder Intersexualität sind sicher nicht als die „Regel“ anzusehen, aber die Ausnahme kann heute nicht als Abart einer „Norm“ oder gar krankhaft dargestellt werden, wie dies über lange Jahrhunderte geschehen ist, sie müssen vielmehr als eine Anfrage an die in essentialistischen Anthropologien definierte „Norm“ gesehen werden, sie stellen auch die hier verwendeten Begriffe von „Regel“ und „Ausnahme“ infrage und sind konkreter Ausdruck der gegenwärtigen „Verunsicherungen“, die, werden sie ernst genommen, die menschliche Geschlechtlichkeit nicht nur heute betreffen, sondern vom Ursprung der Schöpfung an betroffen haben und die im biblischen Text gerade in der Formulierung „geschaffen als männlich und weiblich“ zum Ausdruck kommt. Das heißt, offen zu werden für die Queer-Studies, wie sie z.B. von der argentinisch-schottischen Theologin Marcela Althaus-Reid⁸⁵ vorgelegt worden sind, die bislang aber in der theologischen Arbeit eher ausgegrenzt werden, weil sie nicht in die „anerkannten etablierten hegemonialen Diskurse sozio-theologischer Wissensproduktion“⁸⁶ hineinpassen, weil sie etablierte Theorien „durchkreuzen“ und „queeren“ und eine Kritik an der „Normativität von Heterosexualität“ bedeuten⁸⁷.

Die neue Unsicherheit auszuhalten ist nicht leicht, nicht in der Kirche und nicht in der Politik, „wo“, so Regina Ammicht Quinn, „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

⁸² Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 370.

⁸³ Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 368.

⁸⁴ Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 369; Fausto-Sterling, Anne (Hg.), *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000.

⁸⁵ Althaus-Reid, Marcella, *From Liberation Theology to Indecent Theology – the Trouble with Normality in Theology*, in: Petrella, Ivan (Hg.), *Latin American Liberation Theology – The Next Generation*, New York 2005, 20–38; Dies., *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London 2000; vgl. dazu: Leidinger, Miriam, *Queer-Theologie – Eine Annäherung*, in: Eckholt, Margit / Wendel, Saskia (Hg.), *Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Ostfildern 2012, 246–267.

⁸⁶ Lassak, Sandra, *Leben durchkreuzen. Gesellschaftsveränderung und der Beitrag feministischer Theologie(n)*, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Schmutzhart, Ingrid / Steinpatz, Anna (Hg.), *Verändern Gender Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potential eines interdisziplinären Diskurses*, Frankfurt a.M. 2014, 337–357, 349.

⁸⁷ Lassak, *Leben durchkreuzen*, 350.

mit Ungleichheit im Privaten vermischt“⁸⁸. Vielleicht ist es gerade darum ein Zeichen für diese gegenwärtigen Verunsicherungen und eine neue Suche nach Sicherheit, wenn im lehramtlichen Diskurs der letzten Jahre – bis hinein in die Diskussionen auf der Familiensynode – die Mütterlichkeit der Frau wieder neu in das Zentrum gestellt wird. „Frauen werden nach wie vor als familiäre Wesen wahrgenommen (...)“, so Theresia Heimerl.

„Sie sind geschiedene Mütter, arme Mütter, Leihmütter, Goßmütter, ehemalige Mütter, Adoptiv- oder Pflegemütter. Frauen, die Mutterschaft ohne kirchlich erkennbaren Grund ausschließen, werden heute noch des Individualismus und Egoismus geziehen. Frauen, die nicht Mütter werden wollen, sind eines der letzten Tabus in der sonst so gewandelten Sprache über Frauen in der Kirche. (...) Wenig verunmöglicht einen weiblichen gemeinsamen Plural mittlerweile so sehr wie die Frage Mutter- oder Nicht-Muttersein.“⁸⁹

Dies kann mit Blick in die Christentumsgeschichte eher überraschen, galten doch über Jahrhunderte eher das gottgeweihte Leben der Jungfrau und das Leben als Ordensfrau als das vor Gott erstrebenswerte Ziel für die Frauen, auch wenn dann das Zweite Vatikanische Konzil die Hierarchisierung eines gottgeweihten Lebens und eines Lebens in Familie und Beruf aufgebrochen hat und – der Petition der deutschen katholischen Frauenverbände an das Konzil entsprechend – die Pluralität weiblicher Lebensentwürfe betont hat.⁹⁰ In der christlichen Tradition war entgegen kultureller und gesellschaftlicher Normierungen immer die Freiheit des Sich-Verhaltens gegenüber der eigenen Geschlechtlichkeit und der Ausprägung der konkreten leibgebundenen und geschlechtlich geprägten Freiheit von Bedeutung. Zeichen dieser Freiheit der „imago Dei“ sind gerade die evangelischen Räte, die für ein selbstbestimmtes und in der Beziehung zu den anderen – und vor allem Gott gegenüber – sich realisierendes Leben stehen und in der sich in der Geschichte christlichen Glaubens so von Anfang an die „sex“/„gender“-Differenz ausgeprägt hat. So ist es in der theologischen Anthropologie wichtig, „das Frausein nicht einseitig auf Mutterschaft festzulegen“⁹¹ und die Fruchtbarkeit der Geschlechtlichkeit, für die die Differenz von „männlich und weiblich“ steht, nicht auf die konkrete Mutterschaft und Mütterlichkeit

⁸⁸ Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken*, 365.

⁸⁹ Heimerl, *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, 167.

⁹⁰ Vgl. dazu z.B. Isenring, *Zoe Marie, Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder an der Wende?*, Fribourg/Schweiz 1996; Herzig, Anneliese, „Ordenschristen“. *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg 1991.

⁹¹ Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 107.

zu beziehen, sondern dass sich diese in der in Freiheit angenommenen „imago Dei“ in je konkreten Biographien auf höchst plurale Weise vollzieht.

Entscheidend ist die Ausrichtung des Menschen auf Gott, das ist der Ankerpunkt der Freiheit der „imago Dei“, darin liegt aus biblischer und christlicher Perspektive das entscheidende Kriterium für das Selbstwerden und die „Einzigartigkeit“ des Menschen, von Mann und Frau. Wenn der Mensch von Gott nach seinem Bild als männlich und weiblich geschaffen ist, so liegt darin die Verheißung, in einer lebendigen und fruchtbaren Ausprägung seiner Freiheit diesem „Bild“ zu entsprechen und den Schöpfungsauftrag zu realisieren, im Dienst des Lebens, des Guten und des Friedens, die Gott der Schöpfung eingeprägt hat. „Männlich oder weiblich sein ist ‚sekundär‘“, so formuliert es Christa Halkes, „es stimmt mit dem Charakteristischen von allem Geschaffenen (der Fruchtbarkeit) überein und verlangt immer wieder, in der Geschichte und in jeder Kultur, eine verantwortbare Ausfüllung und Formgebung.“⁹² Entscheidend ist, die Freiheit im Dienste dieses Lebens zu realisieren; das ereignet sich in der Bezogenheit auf andere, geschaffen als männlich und weiblich. Die geschlechtliche Differenz prägt sich in diesem Sinn in der Geschichte und der Fruchtbarkeit der jeweiligen Biographie aus – als Fruchtbarkeit im Dienst dieses Lebens, dieses Guten von Gerechtigkeit und Friedens. Damit verbunden sind die Beziehungsfähigkeit, Freiheit und Verantwortung für den Anderen. Gerade in der Erschaffung des Menschen als „männlich“ und „weiblich“ ist grundgelegt, dass Identität immer eine auf Alterität bezogene ist und Differenz und Gleichheit aufeinander zu beziehen sind: Die Gemeinschaft von Männern und Frauen (wie auch die Gemeinschaft unter Männern und unter Frauen) ist auf der einen Seite durch die Spannung der Differenz geprägt, auf der anderen Seite kann bei der in der Gottesbildlichkeit angelegten Gleichheit und gleichen Würde jegliche Kritik an Strukturen, die unfrei machen, ansetzen. Und das kann unter der Form der evangelischen Räte gelebt werden wie auch in der Ehe oder einem ehelosen Leben.

Diese Freiheit der leibgebundenen „imago Dei“ bedeutet nicht ein Aufgeben der Geschlechterdifferenz; diese ist empirisches Faktum; aber es geht um die theologische Deutung dieser Geschlechterdifferenz, vor allem ob ein Geschlechterdualismus und die zweigeschlechtliche Polarität von Mann und Frau ursprünglich mit der Schöpfung gegeben ist. In den Sprachformen von „Norm“ und „Ausnahme“ schlägt sich das bis heute nieder; es ist eines der spannendsten und sicher schwierigsten Felder gegenwärtiger theologischer Forschung und es wird bedeuten, differenztheo-

⁹² Halkes, Catharina J.M., Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 106.

retische Gender-Ansätze zu diskutieren, wie sie von der Mailänder Philosophinnengruppe Diotima vorgelegt werden und heute in einem weiten internationalen Kontext rezipiert werden. In diesen Ansätzen wird die Geschlechterdifferenz in einer „symbolischen Ordnung“⁹³ verankert, es wird von einer „wesentlichen Differenz“ gesprochen: „Die Unterschiede der Geschlechter haben selbstverständlich einen natürlichen und einen konventionellen Aspekt, aber sie sind weder das eine noch das andere. Ja, sie werden in sozialen Redeweisen zum Ausdruck gebracht, aber diese sind begründet – nämlich in der wesentlichen Differenz.“⁹⁴ Von einer solchen „wesentlichen“ Differenz kann sicher gesprochen werden, nur können nicht – wie Olivier Boulnois dies vertritt – Biologie und Freiheit gegeneinander ausgespielt werden; die Freiheit ist mit der Biologie gleichursprünglich.⁹⁵ Vielleicht kann die evangelische Ethikerin Susanne Heine hier eine Orientierung bieten, wenn sie schreibt:

„Hält man daran fest, dass das Gemeinsame im ‚Wesen‘ des Menschseins ebenso wenig aufgegeben werden kann wie die Tatsache der Differenz der Geschlechter, dann wäre zu beachten, daß beide Bestimmungen auf unterschiedlichen Ebenen liegen: Das ‚Wesen‘ des Menschseins, das durch Freiheit und Verantwortungsfähigkeit eine eigene Spezies ausmacht, ist keine empirische Tatsache wie die biologische Differenz, sondern eine anthropologische Theorie, die im Bewusstsein gründet, das empirische Gegebenheiten transzendieren und in einen interpretierenden Diskurs bringen kann. Geschlechtscharaktere sind daher das Ergebnis anthropologischer Reflexionen, die dann auch die Wahrnehmung leiten, aber keine empirischen Tatsachen.“

⁹³ Im Herder Korrespondenz Spezial „Marias Töchter“ (2016) wird diese Debatte in den beiden Beiträgen von Saskia Wendel (Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, 38–41, 39, hier wird eine kritische Position eingenommen, die über eine ursprüngliche Geschlechterdifferenz hinausgeht) und Olivier Boulnois (Das Geschlecht der Engel, 42–44, 44, hier wird eine Position im Anschluss an differenztheoretische Ansätze vertreten) ausgetragen. – Zum differenztheoretischen Feminismus vgl. Irigaray, Luce, *Speculum – Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1980; Diotima (Hg.), *Die Welt zur Welt bringen*, Frankfurt a.M. 1999.

⁹⁴ Boulnois, *Das Geschlecht der Engel*, 44.

⁹⁵ Vgl. zu dieser Auseinandersetzung den zitierten Beitrag von Olivier Boulnois, *Das Geschlecht der Engel*, 43, in dem er gendertheoretische Ansätze folgendermaßen kritisiert: „Wesentlich für den Menschen sei nicht die Biologie, sondern die Freiheit, nicht die Natur, sondern die Kultur. Nachdem man also zuerst die Differenz auf das Kulturelle konzentriert hat, hält man die Rückkehr zum Natürlichen für unbedeutend.“ Demgegenüber folgert Boulnois, *Das Geschlecht der Engel*, 43: „Dass die Geschlechterdifferenz etwas Willkürliches ist, ist keine beweisbare These. Im Gegenteil, es ist die Grundlage der Theorie – einer Theorie, die darauf beruht, den Begriff der Natur zurückzuweisen (...) Man ist durch und durch geschlechtlich differenziert. Es gibt ontologisch keine Neutralität.“

Wenn das Bewusstsein Empirisches transzendieren kann, kann es auch die biologische Differenz transzendieren und sich als Produzent von Theorien erkennen, in denen sich das jeweilige biologische Geschlecht nicht einfach abbildhaft niederschlägt. Damit wird nun umgekehrt das im biologischen Sinne Gegebene für das Bewusstsein zur reflexiven und ethischen Aufgabe – für beide Geschlechter, die sich darüber verständigen müssen, wollen sie nicht wechselweise das Opfer einer genuszentrierten Blickverengung werden.“⁹⁶

Was dann zwar nicht heißt, dass es einen „genusfreie(n) Raum zur Zuspreekung von Ratio und Intellekt“⁹⁷ gibt, wird von der – in der Erschaffung des Menschen „als männlich und weiblich“ begründeten – ursprünglichen leibgebundenen Freiheit ausgegangen.

Eine Orientierung kann hier auch die Freiheit und Kreativität der Liebe geben, die Gott selbst, als Einer und Dreifaltiger ist. Er/Sie ist die Liebe, die sich realisiert in der Einheit in der Differenz und die sich so nicht fest-schreiben oder festhalten lässt, darin höchste Fruchtbarkeit ist. Diese Liebe ist Kriterium für das Hineinwachsen der konkreten, leibgebundenen menschlichen Freiheit in ihre „imago Dei“-Gestalt. Die Ausprägung der je eigenen Gestalt der Geschlechtlichkeit ist dabei genau Ausdruck dieser Freiheit und Fruchtbarkeit. In ihren Überlegungen zur „imago Dei“ hält die kanadische und in Cambridge tätige Theologin Janet Martin Soskice fest:

„God is three in one, unity in difference. Human beings in their createdness mirror his divine procession of love in being more than one, male and female. We need to affirm that all human beings are the divine image, and that sexual difference has something to tell us about God and about ourselves (...) God is love. We learn love through the reciprocity of our human condition, through being in relation to others who are different from ourselves – mothers, fathers, brothers, husbands, and wives. Sexual difference is a template for the fruitfulness that can come not when two are the same, but when they are different. For human creatures, as for sea and dry land, light and dark,

⁹⁶ Heine, Susanne, *Frauenbilder – Menschenrechte. Theologische Beiträge zur feministischen Anthropologie*, Hannover 2000, 28/29.

⁹⁷ Zitiert nach Heine, *Frauenbilder – Menschenrechte*, 29: Heine zitiert hier Hassauer, Friederike, *Homo. Academica, Geschlechterkontrakte, Institution und die Verteilung des Wissens*, Wien 1994, 24.

fecundity is in the interval. And this is why sexual difference is not just instrumental to marriage or even to the family. It is good in itself.⁹⁸

3.3 „Gender“ – eine Frage der Gerechtigkeit

Mit den Gender-Studien gelangt auch die Gerechtigkeitsfrage neu in das Zentrum theologischer Anthropologie und schreibt in die westliche Theologie den befreiungstheologischen Impetus ein, der die Entstehung kontextueller Theologien begleitet hat und diese als parteiische und kämpferische Theologie charakterisiert. Gerade indigene Denktraditionen machen auf ihre Weise deutlich, dass Geschlechterdualismen und andere bipolare Zuschreibungen im Blick auf die Geschlechter (wie die zwischen Opfern und Tätern) nicht möglich sind. Mithilfe der Gender-Theorie kann, so die brasilianische Theologin Ivone Gebara, die „Relativität der Erkenntnis“ hervorgehoben und „das Verborgene ans Licht“ geholt werden, worauf heute gerade auch postkoloniale Ansätze hinweisen.⁹⁹ In globaler Perspektive ist die intersektionelle Bezogenheit der Gender-Kategorie auf weitere Kategorien wie Rasse, soziale und ökonomische Gegebenheiten zu diskutieren; die je konkrete Biographie und darin die Einzigartigkeit jedes Menschen wird von Bedeutung. Die Geschlechterdifferenz durchzieht, so Ivone Gebara „unsere ganze Art, die Welt zu strukturieren, uns auszudrücken, zu denken, zu glauben und unseren tiefsten Glaubensüberzeugungen Ausdruck zu verleihen.“¹⁰⁰ Darum kann sie helfen, die Gewalt und Hierarchisierung in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen, zwischen Frauen sowie zwischen Männern aufzudecken und mit der die Gender-Theorie charakterisierenden Interdependenz allen Lebens und der Relevanz lebensschaffender Beziehungen neue Wege für ein Leben in gelingenden Beziehungen aufzuzeigen.

Wenn die argentinische Theologin Virginia Azcuy die „inequidad de género“ (Geschlechterungleichheit) als „iniquidad“¹⁰¹ (als Bedrohendes, als

⁹⁸ Martin Soskice, Janet, *Imago Dei: Sexual difference and human becoming*, in: *The Catholic Women Speak Network* (Hg.), *Catholic Women Speak. Bringing our Gifts to the Table*, Mahwah/NY 2015, 15–18, 17/18.

⁹⁹ Gebara, Ivone, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg i.Br. 2000, 104.

¹⁰⁰ Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*, 96.

¹⁰¹ Azcuy, Virginia R., *Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas*, in: Bedford, Nancy / García Bachmann, Mercedes / Strizzi, Marisa (Hg.), *Puntos de encuentro. Foro sobre Teología y Género*, Buenos Aires 2005, 37–63, 42; Dies., *Teología y género. Un diálogo al servicio de la fe y la promoción de la justicia*, in: *Stromata 60* (2004) 1–15; Dies., *Theologie vor den Herausforderungen der Armut. Eine la-*

„Sünde“) theologisch qualifiziert, hat sie die Gestaltung der Beziehungen in der Gesellschaft im Blick: Ungerechtigkeit und Ungleichheit in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen beeinträchtigen die volle Entfaltung der menschlichen Entwicklung, vor allem von Frauen, dabei steht aber auch die Würde der Männer auf dem Spiel. Frauen sind nicht einfach nur „Opfer“, sie sind – gerade weil es in den Gender-Beziehungen um interpersonale Beziehungen geht – auch Mittäterinnen. Das „Gemengelage“ von Opfer- und Täterperspektive gerade im Blick auf die Bestimmung dessen, was „soziale Sünde“ ist, wird aus dieser Perspektive schärfer herausgearbeitet, ein Ansatz, der in den Ländern des Südens von zentraler Relevanz ist. Frauen sind keine einheitliche soziale Gruppe, sie sind ein „Konglomerat aus vielen verschiedenen Gruppen, die durch Strukturen wie Rasse, Klasse, ethnische Herkunft, Religion, Heterosexualität, Kolonialismus und Alter fragmentiert sind. Frauen sind deshalb nicht per se bzw. qua Geschlecht auf der Seite derjenigen, die unterdrückt werden“¹⁰².

Bereits Ende der 1970er Jahre haben sich diese Stimmen von Frauen aus dem Süden gemeldet, zehn Jahre später dann die der Indigenas, und damit wurden die Befreiungstheologien an die Vielfalt von Unterdrückungskontexten erinnert und die Erarbeitung spezifischer, in die konkreten Lebensrealitäten eingeschriebenen theologischen Ansätze gefordert. „Die Frage der Gerechtigkeit“, so die in San Salvador tätige Fundamentaltheologin Martha Zechmeister, „ist, über das Ökonomische hinaus, eine Frage von Respekt, Würde und Anerkennung. Sie erlaubt nicht, alle über den eigenen Kamm zu scheren, sondern fordert die Anerkennung von Differenz und Alterität. Dies bedeutet als Anerkennung fremder kultureller Identitäten in Lateinamerika vor allem den Respekt vor der Würde der indigenen und der afrikanischen Traditionen. Und es bedeutet sich der Frage der Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern zu stellen.“¹⁰³ Die Stimmen aus dem Süden machen deutlich, dass mit gendertheoretischen Ansätzen die in politischen Theologien verhandelte „Frauenfrage“ oder heute die Frage der Indigenen nicht zu verabschieden sind, sondern dass die Erarbeitung einer gendersensiblen theologischen Anthropologie immer auf die Gerechtigkeitsperspektive bezogen ist und insofern in einem befreiungstheologischen

teinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaften 87 (2003) 264–281. – Zur Bedeutung der Gender-Studien in Lateinamerika vgl. z.B. Montecino, Sonia / Obach, Alexandra (Hg.), *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, Santiago de Chile 1999.

¹⁰² Lassak, *Leben durchkreuzen*, 347.

¹⁰³ Zechmeister, Martha, *Du sollst nicht trennen, was Gott verbunden hat. Glaube und Gerechtigkeit. Zwei inkompatible theologische Welten*, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schelkshorn, Hans / Helm, Franz / Taucher, Christian (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen 2010, 94–106, 101.

Horizont zu entwerfen ist. Die Gender-Kategorie ist auch in diesem Sinn „gefährlich“, sie verunsichert, weil sie zu „Prozessen des Umdenkens und praktischen Handelns auf allen Seiten“ anstößt, im Dienst eines Zusammenlebens in Frieden.¹⁰⁴ Die Freiheit der „imago Dei“ ist in diesem Sinn immer in Bewegung, sie ist nicht allein die Freiheit des bzw. der einzelnen, sondern als konkrete Befreiung immer auf die Freiheit des bzw. der anderen bezogen, in deren Geschichte von Glücken und Verwundungen eingebunden, sie ist in diesem Sinne etwas zutiefst Lebendiges und darin Realisierung der Gottesbildlichkeit – dem lebendigen Leben Gottes verpflichtet.

4. „Gender“ und die Freiheit der „imago Dei“ – Ermutigung zum Weg „an die Peripherien“ durch Papst Franziskus

Theologische Anthropologie wird auf Zukunft hin nicht umhin können, auf die Gender-Kategorie zurückzugreifen; sie ist im Wissenschaftskontext eine eingeführte Analysekategorie, im intersektionellen Bezug zu Kategorien wie Rasse, soziale, ökonomische Klasse, kulturelle und religiöse Muster etc. Eine gendersensible anthropologische Theologie schreibt sich dabei ein in eine geschichtlich orientierte, kontextuelle Theologie und entspricht dem Aufbrechen einer einheitlichen Sicht von Wirklichkeit in einer Vielfalt von Perspektiven und Facetten, die durch je eigene, nicht aufeinander zurückführbare methodische Zugänge erschlossen werden. Ein solches Denken wurde bereits von Marie-Dominique Chenu in seiner für die „nouvelle théologie“ wegweisenden Methodenschrift *Une école de théologie: le Saulchoir* und der in ihr im Zentrum stehenden Kategorie von Geschichte und Geschichtlichkeit angestoßen¹⁰⁵ und zeichnet heute kontextsensibles theologisches Arbeiten aus. Ein substanzontologischer Ansatz kann nicht mehr fortgeschrieben werden, das geschichtliche Werden des Menschen, gerade in Verbindung mit der Körperlichkeit des Menschen und die Aufeinanderbezogenheit von biologischer und sozialer Geschlechtlichkeit sind Grundkonstanten, die weiter entfaltet werden müssen. Aufgabe theologischer Reflexion war und ist es immer, das Erbe christlicher Tradition auf dem Hintergrund gegenwärtiger Herausforderungen neu zu buchstabieren und

¹⁰⁴ Vgl. dazu die Verankerung der Gender-Theorien im befreiungstheologischen Denken, unter Einbezug von Queer-Studien und postkolonialen Ansätzen bei Lassak, *Leben durchkreuzen*, 337–357.

¹⁰⁵ Vgl. Chenu, Marie-Dominique, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985 [dt. *Le Saulchoir: eine Schule der Theologie*, Berlin 2003]; zur Entwicklung theologischer Methodenlehre auf dem Hintergrund kontextueller Theologien vgl. Eckholt, Margit, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i.Br. 2002.

auf diesem Weg wichtige Perspektiven und Orientierungen im Gespräch der Kultur über die Frage nach je konkreten, sich in einer einmaligen Biographie ausprägenden Freiheit des Menschen, nach seiner Leib-Seele Natur und Geschlechtlichkeit und die Beziehung der Geschlechter einzubringen.

„Gender troubles“, ja, und „Gender“ denken ist gefährlich, aber es ist nicht „gefährlicher“ als die je neue Erinnerung an die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, an sein befreiendes und heilendes Wirken vor allem für die, die von der Gesellschaft ausgeschlossen oder an den Rand gedrückt wurden. Die sich in Jesus Christus ereignende Befreiung des Menschen und die Erinnerung an die unbedingte Anerkennung, die sich in Tod und Auferstehung Jesu vollzogen hat, ist die entscheidende Referenz für jedes theologische Arbeiten und die Freiheit der Theologie in ihrem Dienst für Kirche und Kultur. In den lehramtlichen Dokumenten, die sich wie *Mulieris dignitatem* mit Fragen der Anthropologie auseinandersetzen, ist die Zielbestimmung von Mensch und Kultur im Blick, die als Liebe charakterisiert wird¹⁰⁶, die in christologischer Perspektive gegründet ist im Fundament der „Anerkennung des Anderen“ in der liebenden Hingabe Jesu Christi. Die „Anerkennung des Anderen“ als Leitbestimmung einer Kulturtheorie orientiert sich, aus Perspektive des Glaubens, an der Anerkennung, die sich in Jesu Christi Leben, Tod und Auferstehung vollzogen hat und die jedem Menschen in seinem jeweiligen geschichtlichen Gewordensein eine „Einzigartigkeit“ zuspricht. Die „Einzigartigkeit“ des Menschen in seiner jeweiligen konkreten, leibgebundenen geschlechtlichen Ausprägung ist darin gegründet.

So können die lehramtlichen Texte und die theologische Arbeit das „Erbe“ der christlichen Anthropologie in den Dialog der Kultur einbringen, ein Beitrag, der von anderen Disziplinen in einer säkularen Kultur (gerade den Neuro- und Kognitionswissenschaften) angefragt wird, der aber immer von einer höchsten „Aufmerksamkeit“ auf den Menschen geprägt war; diese „Aufmerksamkeit“ auf den Menschen in der Vielfalt der Lebensformen gilt es in unserer von Informations-, Kommunikations-, Gen-, Bio-etc.-Technologien geprägten Zeit umso mehr zu wahren, in der die „Singularität“ des Menschen angefragt wird. Gleichzeitig trägt der Dialog mit den Kulturwissenschaften umgekehrt dazu bei, dass es über die theologische Arbeit zu einer Überwindung von verzerrten Positionen in der Gender-Theorie kommt. Das wird dabei nicht möglich sein ohne eine fundierte Rezeption und eine aktive Auseinandersetzung von Seiten des Lehramtes mit einer gendertheoretisch orientierten theologischen Anthropologie, ohne eine Rezeption der Ergebnisse theologischer Frauenforschung und ihrer „De-

¹⁰⁶ Die Zeit der Frau, Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem*, Kapitel 8 „Am größten ist die Liebe“, 92–99.

konstruktion“ subordinationistischer Geschlechteranthropologien und ohne eine Rezeption der neuen „konstruktiven“ anthropologischen Studien aus Gender-Perspektive. Gerade weil für theologisches Arbeiten die biblischen Texte der zentrale normative Bezugspunkt sind, muss dabei in gleicher Weise auf neue exegetische Arbeiten zurückgegriffen werden. „Das biblische Menschenbild“, so formuliert es Erwin Dirscherl, „aber liefert die Chance, festgelegte Bilder von Menschen immer wieder in Frage zu stellen und zu überwinden. Auch hier kommt es darauf an, mit Uneindeutigkeiten zurechtzukommen, die zur Deutung herausfordern oder als solche anerkannt werden müssen. Man kann diesbezüglich von einer Ambiguitätstoleranz als jener Fähigkeit sprechen, sich offen auf Menschen und Situationen einzulassen, und eine Überwindung des Eindeutigkeitszwanges fordern.“¹⁰⁷

Papst Franziskus hat mit der Einberufung der Familiensynode und seinem Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* dazu ermutigt, sich auf dieses weite Feld und den noch offenen Weg, auf die Verunsicherungen, die viele mit dem Gender-Begriff verbinden, einzulassen, und so ist Bewegung in die Auseinandersetzung um Fragen der theologischen Anthropologie gekommen. Es wird wichtig sein, die Überlegungen zur theologischen Anthropologie aus feministisch-theologischer und Gender-Perspektive auch auf einer lehramtlichen Ebene aufzugreifen. Die Dekulturation christlichen Glaubens im Blick auf die Lebenswelten von Frauen, gerade jüngerer Frauen (aber sicher genauso auch Männern), wird fortschreiten, wenn dies nicht erfolgen wird. Das wird aber nicht bedeuten, eine „Theologie der Frau“ zu entwickeln, wozu der Papst in seinem 2013 mit der Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica“ geführten Interview eingeladen hat¹⁰⁸, sondern gerade den anstehenden weiteren Schritt heute zu gehen, die Gender-Perspektiven in der katholischen Theologie zu rezipieren – im Dienst der Befreiung von Frauen und Männern. Dabei können die lehramtlichen Texte und theologischen Studien zur christlichen Anthropologie auch deutlich machen, welchen kritischen Beitrag zur Dekonstruktion anthropologischer Hierarchisierungen der biblisch-christliche Glaube leistet und dass sich Gender-Theorie und christliche Anthropologie gerade in dieser befreienden Dimension begegnen. „Gender troubles“, ja, wenn jahrhundertlang fortgeschriebene Zuschreibungen und Bilder des Weiblichen und Männlichen revidiert werden müssen, wenn die ursprüngliche Geschlechterdifferenz von weiblich und männlich neu auszutarieren ist. Aber aus biblischer und christlicher Per-

¹⁰⁷ Dirscherl, Grundriss Theologischer Anthropologie, 107/108.

¹⁰⁸ Vgl. die deutsche Version: Spadaro, Antonio, Das Interview mit Papst Franziskus, Teil 2, in: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433 (13.08.2016).

spektive liegen die Würde und Bestimmtheit des Menschen gerade darin, diese Unsicherheiten auszuhalten und mit ihnen produktiv und kreativ umzugehen. Darin bewährt sich die Freiheit der „imago Dei“ und gestaltet sich die je konkrete und einmalige, einzigartige Gestalt des geschlechtlich geprägten Menschen aus.

Als Ermutigung kann gesehen werden, dass Papst Franziskus am 27. Juni 2016 auf dem Rückflug von seiner Armenienreise in einem Interview betont hat, dass die katholische Kirche sich gegenüber homosexuellen Menschen entschuldigen müsse, ein Impuls, den die auf der Synode vertretenen deutschen Bischöfe dem Papst bereits gegeben haben und der vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Marx, in Interviews ausgesprochen worden ist.¹⁰⁹ In einer solchen Entschuldigung werden die Ausgrenzung, der Schmerz und die „Kreuzeserfahrungen“ ernstgenommen, die Menschen aufgrund ihres Geschlechts und ihrer sexuellen Orientierung erleiden. In ihrer Verwundbarkeit kann – wie in allen Kreuzeserfahrungen – Gottes Angesicht unter uns entdeckt werden, darauf hat auch die argentinisch-schottische Theologin Marcela Althaus-Reid aufmerksam gemacht.¹¹⁰ Papst Franziskus fordert immer wieder, „an die Peripherien“ zu gehen, hier sind Christen und Christinnen gefragt, Zeugnis vom Glauben an den Gott des Lebens abzulegen, und die Peripherien fordern dabei heraus, Neues zu wagen und Grenzen zu überschreiten. Die Erarbeitung einer theologischen Anthropologie fordert heute heraus, solche Grenzen zu überschreiten – Papst Franziskus macht Mut dazu.

¹⁰⁹ Vgl. z.B. <http://www.sueddeutsche.de/panorama/papst-franziskus-kirche-sollte-homosexuelle-um-vergebung-bitten-1.3053127> (13.08.2016); vgl. zu Kardinal Marx: <http://www.ksta.de/politik/homosexuelle-und-wiederverheiratete-kardinal-marx-draengt-auf-kirchenreform-2724446> (13.08.2016)

¹¹⁰ Vgl. dazu Lassak, *Leben durchkreuzen*, 351; Sandra Lassak zitiert Althaus-Reid, Marcella, *From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God*, London 2004, 144.