GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

„Neuer Wein in neue Schläuche“ : Von der Feministischen Theologie zu einer genderbewussten Rede von Gott

Wendel, Saskia

2010

https://doi.org/10.25595/82

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wendel, Saskia: *„Neuer Wein in neue Schläuche“ : Von der Feministischen Theologie zu einer genderbewussten Rede von Gott* , in: Freiburger GeschlechterStudien, Jg. 24 (2010) Nr: 1, 129-144. DOI: https://doi.org/10.25595/82.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY ND 4.0 License (Attribution - NoDerivates). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Saskia Wendel

„Neuer Wein in neue Schläuche" – Von der Feministischen Theologie zu einer genderbewussten Rede von Gott

> *Ich studiere Theologie, und außerdem bin ich eine Frau. Vielleicht kommt es Ihnen seltsam vor, daß ich diese beiden Aussagen nebeneinander stelle, als ob ich damit sagen wollte, daß die theologischen Anschauungen, die man hat, irgendwie von der Geschlechtszugehörigkeit beeinflußt wurden. Ich hätte selbst zu Beginn meines Studiums einen solchen Gedanken weit von mir gewiesen. Aber jetzt (...) bin ich nicht mehr so sicher, daß die Theologen, wenn sie von dem Menschen sprechen, dieses Wort im allgemeinen Sinn gebrauchen und nicht den Mann meinen.*
>
> (Goldstein 1986, 39)

Dieses Zitat der feministischen Theologin Valerie Saiving Goldstein beschreibt sehr treffend die Perspektive, die zu einem Projekt mit dem Namen „Feministische Theologie" führte. Dieses Projekt hat sich von Anfang an nicht als Genitiv-Theologie verstanden, also nicht als Sonderbereich neben der allgemeinen Theologie, sondern als grundlegende Revision der Theologie überhaupt und somit als neue Art und Weise, Theologie zu betreiben. Diese Perspektive teilte die Feministische Theologie mit feministischen Konzepten in anderen Wissenschaften wie etwa der Feministischen Philosophie, der Feministischen Pädagogik oder den Feministischen Sozialwissenschaften.

Doch das Projekt einer feministisch ausgerichteten Wissenschaft, sei es die Theologie oder eine andere Disziplin, ist mittlerweile in die Jahre gekommen, und gerade bei Frauen der jüngeren Generation findet es bei Weitem nicht mehr die Resonanz, die es früher hatte. Das hat sicher mit den unterschiedlichen Lebenserfahrungen zu tun: Jüngere Frauen können sich häufig nicht mehr mit einem als ideologisch empfundenen Feminismus identifizieren, sie fühlen sich auch in der gegenwärtigen Wirklichkeit der westlichen Gesellschaften häufig nicht mehr diskriminiert oder gar unterdrückt. Und nicht wenige Frauen aus Lateinamerika oder Afrika mahnen, dass es sich bei der Feministischen Wissenschaft, ja bei Feminismus überhaupt, vorrangig um ein Projekt der ‚Ersten Welt' handle, quasi um eine Art Luxusproblem weißer Mittelschichtfrauen. Schließ-

lich kam auf der Theorieebene noch ein weiteres Problem hinzu: die Verlagerung von klassischen feministischen Theorien hin zu so genannten *Gender Studies*, die den gesellschaftlichen Veränderungen mehr zu entsprechen scheinen. Kurz gesagt: Der Feminismus ist nicht nur in die Jahre gekommen, er scheint auch hoffnungslos veraltet, ja überholt zu sein. Ist damit aber die theologische Frauen- und Geschlechterforschung am Ende? Oder liegt in der Krise vielleicht auch eine Chance zur Neubestimmung des alten Projekts?

1 Feminismus zwischen Gleichheits- und Differenztheorie

In ihren Anfängen wurde Feministische Theologie primär als Befreiungstheologie verstanden, als Theologie der Befreiung, deren Subjekte Frauen sind. Dementsprechend waren Erfahrungen von Frauen Ausgangspunkt und hermeneutisches Prinzip feministisch-theologischer Reflexion und diese Erfahrungen wurden meist als Unterdrückungserfahrungen verstanden. So schrieb etwa Elisabeth Schüssler-Fiorenza, eine der führenden feministischen Theologinnen der älteren Generation, über das Selbstverständnis Feministischer Theologie:

> Insofern feministische Theologie nicht mit Äußerungen über Gott und Offenbarung beginnt, sondern mit der Erfahrung von Frauen, die um die Befreiung von patriarchalischer Unterdrückung ringen, tritt ihr universaler Charakter in den Stimmen von Frauen verschiedener Rassen, Schichten, Kulturen und Nationen in den Vordergrund. Insofern die primäre theologische Frage für die Befreiungstheologie nicht die Frage ‚Wie können wir an Gott glauben?' ist, sondern ‚Wie können die Armen Würde erringen', muß das hermeneutische Privileg der Armen als hermeneutisches Privileg armer Frauen artikuliert werden. (Schüssler-Fiorenza 1984, 34)

In dieser Feministischen Befreiungstheologie stand der Primat der Praxis und die befreiende Deutung der Botschaft Jesu im Mittelpunkt, ebenso die Parteilichkeit für Frauen als hermeneutisches Kriterium, wobei die ‚gefährliche Erinnerung' an Unterdrückungserfahrungen als zentral angesehen wurde. In ihrem Angewiesensein auf die Praxis und die Erfahrung wurde Feministische Theologie auch als kontextuelle Theologie verstanden, die die kontextuelle Bedingtheit jeder Rede von Gott explizit anerkennt, d.h. sowohl die Abhängigkeit jeder Theologie vom als auch die Verwiesenheit auf den soziokulturellen und sozioökonomischen Kontext, aus dem sie stammt.

1.1 Das Gleichheitsparadigma als Basis Feministischer Befreiungstheologie

Die Feministische Theologie, verstanden als Befreiungstheologie, war zunächst durch ein Paradigma feministischer Theorie geprägt, das bis dahin den Diskurs bestimmt hatte: das Gleichheitsparadigma in der Tradition Simone de Beauvoirs. De Beauvoir führte die Diskriminierung von Frauen auf die Konstruktion der Frau als ‚die Andere' des männlich konnotierten Subjekts zurück, und diese Konstruktion der Frau als das Andere wurzle darin, dass die Kategorie des Anderen ein Grundzug des menschlichen Denkens sei, da unser Denken durch die Konstruktion von Gegensätzen geprägt sei. De Beauvoir geht zum einen der Frage nach, wieso Frauen als das Andere männlicher Subjekte konstruiert worden sind. In diesem Kontext findet sich die berühmte Formulierung:

> Man kommt nicht als Frau zur Welt. Man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet. (Beauvoir 1989, 265)

Zum anderen suchte de Beauvoir nach einer Möglichkeit, wie Frauen sich des Status' des Anderen entledigen können. Sie forderte, Frauen als handelnde Subjekte anzuerkennen, weshalb man von einer prinzipiellen Gleichheit von Mann und Frau hinsichtlich Subjektivität und Freiheit ausgehen müsse. Diese Perspektive ist von der Überzeugung bestimmt, dass jeder Mensch ein autonomes Subjekt ist, mit der Macht und der Fähigkeit zu wählen, eigenverantwortlich Entscheidungen zu treffen und so die eigene Existenz zu konstituieren und zu konstruieren. Die Freiheit ermöglicht es, sich anderen Freiheiten zu öffnen und sich in einem Akt wechselseitiger Anerkennung auf andere zu beziehen, wie de Beauvoir mit Bezug auf Hegel ausführt. Darin ist die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz markiert: Es ist dem Menschen aufgegeben, seine Freiheit zu realisieren und sich selbst zu transzendieren, andernfalls bleibt er in bloßer Immanenz verhaftet. Frauen blieb es verwehrt, diese Fähigkeit zu entfalten, sie waren zur Immanenz verurteilt, da ihnen der Status eines autonomen Subjekts abgesprochen wurde (vgl. Beauvoir1989, 85). Sie müssen sich daher de Beauvoir zufolge den Subjektstatus erobern und damit das Menschsein im Sinne von Freiheit und Transzendenz verwirklichen. Dementsprechend formuliert de Beauvoir eine Ethik der Subjektivität und der Freiheit auch für Frauen unter der Maßgabe formaler Gleichheit von Mann und Frau. Auch für das Thema ‚Religion' hat das Gleichheitsparadigma wichtige Folgen, eben weil der Subjektstatus de Beauvoir zufolge auch Bedingung der Möglichkeit dafür ist, einen Transzendenzbezug auszubilden. Werde Frauen dieser Status abgesprochen bzw. verweigert, werde ihnen letztlich der Bezug zu Transzendenz verunmöglicht.

1.2 Die Herausforderung der Theorie der sexuellen Differenz

In der feministischen Theorie vollzog sich ab Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts eine grundlegende Veränderung, die auch die feministische Theologie beeinflusste: Das Gleichheitsparadigma wurde massiv kritisiert. Zum einen machten schwarze Feministinnen wie etwa die Afroamerikanerin Audre Lorde darauf aufmerksam, dass die Auffassung, alle Frauen seien gleich, d.i. gleich unterdrückt, von einem impliziten Rassismus durchsetzt ist, der den Unterschied zwischen privilegierten weißen und diskriminierten schwarzen Frauen verschleiert (vgl. etwa Lorde 1988, 13-17). Diesem Vorwurf hat sich auch die Feministische Theologie gestellt und die Debatte mit Blick auf die Situation von Frauen beispielsweise in Lateinamerika erweitert. Zum anderen stellte die poststrukturalistisch beeinflusste Theorie der sexuellen Differenz den Gleichheitsfeminismus in Frage: Kritisch befragt wurden das Ideal der Gleichheit, die Ideen ‚Subjektivität' und ‚Autonomie', die These, dass alle Frauen gleich seien, und schließlich die unhinterfragte Übernahme eines ‚Opferstatus' und einer Opferperspektive durch Frauen. Dagegen betonten Differenzfeministinnen wie Luce Irigaray und italienische Philosophinnen aus der Gruppe *Diotima*, allen voran Adriana Cavarero und Luisa Muraro, dass nicht von der Gleichheit aller Menschen, sondern von der grundlegenden Differenz im Menschsein auszugehen sei – der Differenz zwischen Mann und Frau, und dass ebenso Differenzen zwischen Frauen zu konstatieren seien. Dementsprechend könne man von einer weiblichen Identität, einem weiblichen Denken, einem weiblichen Begehren, einer weiblichen Freiheit und einer weiblichen Autorität sprechen. Dieses ‚Weibliche' sei keinesfalls biologistisch oder essentialistisch zu verstehen; es wurzele vielmehr – so etwa Irigaray im Anschluss an Jacques Lacan – in der Praxis einer symbolischen Ordnung, die bislang männlich bestimmt gewesen sei, und der man eine weibliche symbolische Ordnung gegenüberstellen müsse. Darum ist Irigaray davon überzeugt, dass Frauen niemals Subjekte werden könnten, da das Subjekt in der herrschenden symbolischen Ordnung stets eine phallisch besetzte Identität begehre und deshalb nur durch den Phallus repräsentiert werden könne. Nur unter Aufgabe ihrer Andersheit, ihrer Weiblichkeit, könne die Frau Subjekt dieser Ordnung werden. Statt den Subjektstatus einzufordern, sollten Frauen daher laut Irigaray mimetisch die Position des Anderen innerhalb der symbolischen Ordnung übernehmen, allerdings nicht mit dem Ziel der Anpassung, sondern mit demjenigen der Subversion eben jener Ordnung (vgl. Irigaray 1979, 78).

Sowohl Irigaray als auch Muraro votierten dafür, auch die Theologie in diese Konzeption einer weiblichen symbolischen Ordnung mit einzubeziehen: Frauen müssten sich, so Irigaray, die theologische Tradition aneignen, ansonsten könnten Frauen nicht zu sich selbst, zu ihrer Identität und ihrem Begehren finden, denn:

> Keine Konstitution von Subjektivität, noch einer menschlichen Gemeinschaft ist je ohne Mitwirkung des Göttlichen gewonnen worden. (...) Wenn die Frauen keinen Gott haben, können sie nicht kommunizieren, auch nicht untereinander. (...) Um Frau zu werden, um ihre weibliche Subjektivität zu erfüllen, braucht die Frau einen Gott, der die Vollendung *ihrer* Subjektivität darstellt. (Irigaray 1989, 103 f)

Muraro stellt von diesen Überlegungen Irigarays ausgehend Reflexionen zur Notwendigkeit einer erneuten Inkarnation Gottes an, diesmal in einer Frau: Ist die Geschlechterdifferenz für das Menschsein konstitutiv, dann muss Muraro zufolge das Göttliche noch einmal die ‚zweite Menschennatur', nämlich ‚Frauennatur' annehmen (vgl. Muraro 1987; vgl. hierzu auch Cavarero 1989, 87-94). Diese differenztheoretische Perspektive bedeutete im Kontext Feministischer Theologie eine Abkehr von einem am Gleichheitsfeminismus orientierten Selbstverständnis und damit auch eine Abkehr von der Konzeption der Feministischen Theologie als Befreiungstheologie im ‚klassischen' Sinne, da dieser der Gleichheitsfeminismus zugrunde liegt; ‚Gleichheitsfeministinnen' und ‚Differenzfeministinnen' stritten im Gefolge der Debatte um ‚Gleichheit oder Differenz' in der feministischen Theorie auch um den ‚rechten Kurs' bzw. um das ‚richtige Konzept' Feministischer Theologie. In diese Debatte brach dann jedoch zu Beginn der neunziger Jahre ein neuer Diskurs ein, der die Feministische Theologie aus ihren gewohnten Bahnen führte: der Diskurs um die Bedeutung von *gender*.

2 Die vermeintliche Götterdämmerung des Feminismus: „gender trouble"

Radikale Konstruktivistinnen wie etwa Judith Butler kritisieren den Gleichheits- wie Differenzfeminismus gleichermaßen. Im Anschluss an entsprechende Überlegungen Michel Foucaults geht Butler nämlich davon aus, dass der Gedanke der Subjektivität durch diskursive Praktiken erzeugt ist (vgl. Butler 1991, 212); das Ich ist nicht einfach in Diskursen situiert, sondern durch deren Vorgängigkeit konstituiert und konstruiert. De Beauvoir hingegen hatte an den Begriffen Subjektivität und Freiheit auch in Rezeption entsprechender Überlegungen Jean-Paul Sartres festgehalten, und auch Irigaray hatte trotz ihrer Kritik am Subjektbegriff den Gedanken eines „weiblichen Selbst" als Alternative zum Subjektgedanken formuliert. Im Gegensatz dazu verabschiedet Butler sowohl die Idee eines ‚Subjekts Frau' als auch diejenige eines ‚weiblichen Selbst' ersatzlos. Denn die Suche nach der Möglichkeit eines weiblichen Selbst ist Butler zufolge vergeblich, wenn man – wie schon die Theorie der sexuellen Differenz – die Abhängigkeit der Selbstfindung und Selbstwerdung vom Diskursiven herausstellt und somit eine externalistische Theorie der Selbstkonstitution vertritt. Ebenso verhält es sich laut Butler mit dem Verständnis von ‚Geschlecht': Genauso wenig wie ein Selbst gebe es ein ‚weibliches' oder ‚männliches', also sexuell differenziertes Selbst. Auch ‚Geschlecht' ist Effekt diskursiver Praxen, und was als natürlich gegeben erscheine, wie etwa der Körper in seiner geschlechtlichen Differenzierung, ist allein Ergebnis kulturell und gesellschaft-

lich bedingter Benennungspraxen (vgl. Butler 1991, 26). Demzufolge gibt es für Butler keine natürliche Geschlechtsidentität (*sex*) im Unterschied zum kulturell bedingten Geschlecht (*gender*), folglich auch kein ‚Außerhalb' des Diskurses im Sinne einer weiblichen Identität, die der Macht des Diskurses entzogen wäre. Das ‚Außen' ist vielmehr selbst schon diskursiv erzeugt, Projektion des durch das Symbolische hervorgebrachten Begehrens. Dementsprechend macht es für Butler auch keinen Sinn, sich positiv auf das Weibliche zu beziehen im Sinne der Identifikationsversuche eines weiblichen Selbst oder eines weiblichen Begehrens.

Wenn aber ‚Geschlecht' nicht anders zu verstehen ist denn als Effekt diskursiver Praktiken, dann sind ständige Verschiebungen und Wiederholungen des Verständnisses von ‚Geschlecht' möglich, da ja jede Identifizierung von ‚Geschlecht' durch die Unendlichkeit der Verschiebung von Zeichen quasi hintergangen werden kann. Die Bedeutung von *gender* ergibt sich durch diese ständige Zeichenverschiebung, wodurch sich die Bedeutung von *gender* selbst verschiebt – *gender* referiert so gesehen auf sich selbst, nicht mehr auf eine vorgängige Identität. Anders formuliert referiert *gender* auf die ständige Verschiebung der Bedeutung seiner selbst in einer unendlichen Vielfalt performativer Akte, die ein Individuum als Teil des Diskurses unternimmt. Die performative Macht des Diskurses wirkt sozusagen durch die Sprachhandlung des einzelnen Individuums, das dem Diskurs unterworfen und durch ihn geprägt ist, auch hinsichtlich von *gender*. Der Schöpfer dieser Gestaltungen ist es jedoch nicht selbst, sondern der Diskurs, an dem es partizipiert (vgl. Butler 1991, 49).

So verbietet sich denn auch Butler zufolge jede Form von Identitätspolitik, die vom ‚Frausein' ausgeht – sei es in Form eines Gleichheitsfeminismus, sei es in Form der Differenztheorie. Damit wird allerdings einer feministischen Theorie, die immer noch vom ‚Subjekt Frau' ausgeht, die Basis entzogen. Butler fasst ihren Ansatz wie folgt zusammen:

> Gender als eine historische Kategorie zu verstehen bedeutet (…), zu akzeptieren, dass Gender, verstanden als ein Verfahren zur kulturellen Konfiguration eines Körpers, der ständigen Neuschöpfung unterliegt und dass ‚Anatomie' und ‚anatomisches Geschlecht' nicht ohne kulturelle Prägung sind (…). Die Zuschreibung von Weiblichkeit zu weiblichen Körpern, so als ob diese eine natürliche oder notwendige Eigenschaft wäre, findet in einem normativen Rahmen statt, in dem die Zuordnung von Weiblichkeit zu weiblicher Anatomie ein Mechanismus zur Erzeugung von Gender ist. Begriffe wie ‚maskulin' und ‚feminin' sind bekanntermaßen austauschbar; jeder der Begriffe hat seine Sozialgeschichte. (…) Begriffe zur Gender-Bezeichnung sind somit nie ein für allemal festgelegt, sondern befinden sich ständig im Prozess der Erneuerung. (Butler 2009, 22 f)

Die *gender*-Theorie führt somit zu einer Neuorientierung der feministischen Theorie und damit auch der Feministischen Theologie, weil die alten Selbstverständlichkeiten sowohl des Gleichheits- als auch des Differenzfeminismus weggebrochen sind, die Selbstverständlichkeit des Schlusses von anatomischen

Gegebenheiten auf die Kategorie ‚weiblich' oder gar ‚Frau' und die Identifizierung von Subjekten als ‚weibliche' Subjekte oder als ‚Subjekt Frau'. Diese Theorie ist unbeschadet mancher Einwände, die gegen Butlers blinde Flecke hinsichtlich einer Subjekttheorie und einer Leibphänomenologie zu verzeichnen sind (vgl. hierzu etwa Wendel 2004, 103-122; Dies. 2009, 135-140), bahnbrechend geworden – auch für die Theologie. Denn auf Basis einer modifizierten *gender*-Theorie lässt sich ein Modell eines ebenfalls modifizierten Gleichheitsfeminismus auf Basis einer ‚Philosophie der Freiheit und des Subjekts' formulieren, die auch als Basis einer *gender*-bewussten Rede von Gott fungieren kann. Auf diese Weise kann das alte Projekt einer Feministischen Befreiungstheologie in neuer Art und Weise weitergeführt werden.

3 Eine genderbewusste theologische Anthropologie als Basis einer genderbewussten Rede von Gott

Butler hat mittlerweile unmissverständlich klargestellt, dass sie keineswegs die Gegebenheit des Körpers und auch anatomische Gegebenheiten in Frage stellt; sie leugnet nicht die Gegebenheit bestimmter biologischer Prozesse, etwa die zur Fortpflanzung notwendige Verschmelzung von Sperma und Ei. Allein macht sie darauf aufmerksam, dass wir in Bezug auf diese Vorgänge in einer Sprach- und Benennungspraxis eine sexuelle Differenz gemäß einer binären Logik konstruieren und so auch eine bestimmte Körperpraxis konstituieren – bis dahin, die Konstruktion solcherart geschlechtlich differenzierter Körper als Ursprungskategorie aufzufassen (vgl. Butler 2009, 24). Das Problem von Butlers Theorie liegt somit in einem anderen Moment: in ihrer Kritik des Subjektbegriffs bzw. der Idee eines dem Diskurs und der Macht des Performativen vorgängigen ‚Ich'. Diese These steht zum einen im Widerspruch zu Butlers Anliegen, eine ‚Philosophie der Freiheit' zu entwickeln, und dabei auch und vor allem der Frage nachzugehen, wie Menschen im Akt der Anerkennung als Personen anerkannt werden, die sich nicht der herrschenden sozialen Norm bezüglich sexueller Praxen und damit auch *gender*-Praxen unterwerfen, die sich also nicht im Rahmen der tradierten heterosexuellen Matrix bewegen. Denn wenn das Ich nicht mehr als dem Diskurs vorgängig verstanden wird, dann fällt sowohl ein grundlegendes Prinzip einer Philosophie der Freiheit als auch ein Prinzip einer Praxis der Anerkennung als Personen. Dementsprechend ist es problematisch, ein ‚Außerhalb' des Diskurses als selbst schon vom Diskurs erzeugt zu denken, ebenso die soziale Norm, die den Diskurs beherrscht: Diskurse fallen nicht vom Himmel, ebenso wenig soziale Normen. Diskurse sind keine autopoietischen, selbstreferentiellen Systeme, sondern sie sind von bewusstem Dasein erzeugt, welches über das Können, das Vermögen – die Freiheit verfügt, Diskurse zu erzeugen, Normen zu setzen. Diskurse sind keine selbstursprünglichen, notwendig existierenden kreativen Entitäten – als solche wären sie gottgleich, denn Aseität, notwendige Existenz und Kreativität sind zentrale Eigenschaften Gottes. Sie sind vielmehr das Resultat der Kultur setzenden, schöpferischen,

kreativen Praxis des Bewusstseins. Als solche sind sie auch veränderbar und nicht quasi natürlich gegeben.

Wenn man aber diese ‚blinden Flecken' in Butlers Theorie durch eine transzendentale Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen diskursiver Praxen, näher hin von *gender*-Praxen zu füllen sucht, dann erweist sich Butlers solcherart ‚transzendental' modifizierte Theorie durchaus auch als anschlussfähig für die Theologie. Dies möchte ich am Beispiel einer theologisch-anthropologischen Reflexion verdeutlichen, die ihren Ausgangspunkt bei einer bewusstseinstheoretischen Interpretation der klassischen Gottebenbildlichkeitslehre nimmt.

3.1 Als freie ‚Subjekt-Person' Bild Gottes

Die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis wurde lange sowohl theologisch wie philosophisch durch Verweis auf eine Natur bzw. Substanz des Menschen beantwortet, die den Menschen als Menschen bestimmt, wodurch der Mensch sich wiederum als Bild Gottes erweise. Doch diese Anthropologie in den Bahnen der Substanzontologie kann schon seit Kants Kritik an der Metaphysik der Substanz als überholt angesehen werden, und spätestens seit Heideggers Kritik an einem essentialistischen Verständnis des Daseins gilt zumindest im ‚Mainstream' der philosophischen Anthropologie eine substanzmetaphysisch ausgerichtete Anthropologie als Rückfall in die anthropologische Steinzeit. Hinzu kommt das theologische Problem, dass bei einer wörtlichen Auslegung von Gen 1.27 („als Mann und Frau schuf er sie") der Eindruck entsteht, Gott habe im Schöpfungsakt ‚fertige' Menschen geschaffen, noch dazu ‚fertige' geschlechtlich differenzierte Menschen. Diese kreationistische Perspektive widerspricht naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, ganz zu schweigen davon, dass diese Vorstellung letztlich im Anthropomorphismus gefangen ist, mit Rückwirkung auch auf das Gottesbild. Wer an dieser Perspektive festhält, verstrickt sich in das Problem der ‚doppelten Wahrheit' der unterschiedlichen Geltung von philosophischen bzw. naturwissenschaftlichen und theologischen Wahrheitsansprüchen. Man wird daher die Idee der Gottebenbildlichkeit anders rechtfertigen müssen als in den Bahnen der klassischen Substanzmetaphysik.

Hier ist der Anschluss an Bewusstseinstheorien von besonderer Bedeutung, in denen Bewusstsein nicht als Form reflexiv, also denkend sich vollziehender Selbsterkenntnis verstanden wird („ich denke mich"), sondern als vorreflexive Selbstgewissheit, die mit den Philosophen Dieter Henrich und Manfred Frank als ‚Vertrautheit mit sich' bezeichnet werden kann. Diese Vertrautheit kann nicht denkend hergestellt werden, weil die Selbstreflexion ja bereits auf ein Wissen von sich verwiesen ist, auf das sich das reflektierende Dasein schon bezieht. Dieses Wissen kommt nicht erst im Denken auf, sondern wird im Denkakt selbst schon vorausgesetzt: Die vorreflexive Selbstgewissheit (präreflexives Bewusstsein von sich) ist die Basis der reflektierend sich vollziehenden Selbsterkenntnis (reflexives Selbstbewusstsein). Sie vollzieht sich unmittelbar, da eben nicht

durch Zeichen und Bilder vermittelt, und sie vollzieht sich intuitiv, da es sich um ein unmittelbares Erfassen, ein Gewahrwerden handelt, in dem das Wissen von sich aufkommt und auftritt (vgl. z.B. Reininger 1947).
Das vorreflexive Bewusstsein ermöglicht es nun dem einzelnen Dasein, eine ‚Ich'-Perspektive einzunehmen. Mittels dieser Perspektive ist es ihm allererst möglich, sich auf Anderes, auf Welt zu beziehen. Die ‚Ich'-Perspektive und damit verbunden die ‚Jemeinigkeit' sämtlicher Vermögen der Vernunft, ja aller Vollzüge der Existenz, bestimmt so das ‚Zur-Welt-Sein' des Daseins. Zugleich ist diesem Dasein kraft seines Bewusstseins Einmaligkeit, Singularität verliehen. Niemand anderes kann seine Perspektive und sein ‚Zur-Welt-Sein' einnehmen. In seiner Einmaligkeit nun ist das Dasein Subjekt, wobei der Subjektbegriff hier kein Seins- und vor allem auch kein Substanzbegriff ist. Vielmehr bezeichnet der Subjektbegriff eine Perspektive, nämlich diejenige der mit dem ‚Ich' verbundenen Singularität des ‚Zur-Welt-Seins', nicht aber eine ontologische Gegebenheit. Durch diese Perspektive jedoch wird das Dasein aus seinem Status der puren Individualität herausgerissen: Es ist kein isoliertes Einzelnes neben anderen, ist kein unbedeutender Teil einer Masse, ebenso ist es kein Teil der Dingwelt, es ist ‚jemand', nicht ‚etwas'.

Diese Differenz zwischen ‚etwas' und ‚jemand' wird häufig auch zur Unterscheidung von Dingen, Ereignissen und Personen verwendet: Personen sind dadurch ausgezeichnet, dass sie ‚jemand' sind. Somit könnte man das seiner selbst bewusste Dasein auch als Person bezeichnen. Allerdings gilt es hier, ein beliebtes Missverständnis auszuräumen: Die Begriffe ‚Subjekt' und ‚Person' bedeuten nicht das Gleiche. Der Personbegriff bedeutet im Unterschied zum Subjektbegriff die Beziehung zwischen Dasein und anderem Dasein, ja bedeutet überhaupt das Vermögen des Daseins, sich auf Andere und Anderes, letztlich überhaupt auf das, was wir ‚Welt' nennen, zu beziehen. Als Person ist das Dasein somit nicht ‚Zur-Welt-Sein', sondern ‚In-der-Welt-Sein' und ‚In-Beziehung-Sein'. Auch die Personalität ist eine Perspektive, über die das einzelne Dasein verfügt, nicht aber eine ontologische Gegebenheit. Dasein ist also kraft des Bewusstseins immer schon beides: Subjekt und Person.

Als Person ist das Dasein allerdings immer schon mitten in Sprachhandlungen, in diskursive Praxen hineingestellt, als Person hat es an diesen Praxen teil und übt sie selbst aus. Der gesamte Bereich des Diskursiven kommt also erst auf der Ebene der Person zum Tragen, kann aber auch erst deshalb auftreten, weil das Dasein über eine dem Diskurs vorgängige Subjektperspektive verfügt, die es ihm ermöglicht, diskursive Praxen zu entwickeln und auszuüben. Auf der Personebene jedoch entfaltet sich das gesamte Feld an performativen Akten und sozialen Konstruktionen, die Butler so bestechend analysiert, dabei aber vergisst, dass diese Akte einer Möglichkeitsbedingung bedürfen, die selbst nicht wiederum diskursiv erzeugt sein kann, da das zu Begründende auf diese Weise durch sich selbst erklärt werden würde. Diese Möglichkeitsbedingung ist in der Ich- bzw. Subjektperspektive gegeben, die dem Dasein kraft seines Selbstbewusstseins gegeben ist.

Jedes bewusste Dasein verfügt jedoch nicht allein über Selbstbewusstsein. Denn gerade darin, dass es über Selbstbewusstsein verfügt, verfügt es noch über etwas anderes: über Freiheit. Diese Freiheit ist wie schon der Begriff des Bewusstseins und mit ihm der Subjekt- und Personbegriff kein Seins- und kein Substanzbegriff. Zudem erschöpft sich Freiheit nicht in der Freiheit des Willens; sie bedeutet vielmehr zunächst ein pures Können bzw. Vermögen, welches noch dem einzelnen Vermögen der Willensfreiheit zugrunde liegt. Denn dieses Können bezieht sich anders als die Willensfreiheit nicht auf einzelne Objekte, sondern ermöglicht allererst die auf Objekte gerichtete Entscheidungs- bzw. Wahlfreiheit. Selbstbewusstsein und Freiheit des Daseins gehören so unauflöslich zusammen.

Durch diese bewusstseinstheoretischen Überlegungen lässt sich die Überzeugung von der Würde der Person rechtfertigen, denn diese Würde wurzelt in der Einmaligkeit desjenigen Daseins, das als freie Subjekt-Person gekennzeichnet wurde. Die Würde der Person lässt sich also zunächst einmal auch autonom, ohne Rückgang auf die Überzeugung der Existenz Gottes, begründen. Und so muss sich die Überzeugung von der Würde der Person auch begründen lassen, denn anders wäre sie nicht wirklich universal gültig, sprich: Anders könnte sie nicht auch von denen als gültig anerkannt werden, die nicht ‚religiös musikalisch' sind. Allerdings erlaubt diese autonome Begründung einen theologischen Anschluss bzw. eine Deutung aus gläubiger Perspektive, die bei der Frage nach dem Grund der Einmaligkeit und der Freiheit des Daseins ansetzt. Denn diesen Grund kann das endliche Dasein nicht aus sich selbst haben. An dieser Stelle kommt die traditionelle Gottebenbildlichkeitslehre ins Spiel. Man kann die Frage nach dem Grund selbstverständlich offen halten. Man kann sie als unsinnig ansehen, als Rückfall in schlechte Metaphysik. Man kann sie naturalistisch zu beantworten suchen, den Grund des Bewusstseins in neuronalen Prozessen verorten und den Freiheitsgedanken als Illusion verabschieden. Man kann den Grund allerdings auch einer religiösen Überzeugung entsprechend mit einem unbedingten Grund identifizieren, letztlich mit Gott als dem schlechthin Unbedingten. Bewusstsein, Einmaligkeit, Freiheit des Daseins sind dann insofern als Schöpfergabe Gottes zu interpretieren, als sich Gott selbst im Bewusstsein und in der Freiheit eines jeden einzelnen bewussten Daseins ins Bild gesetzt hat.

An diesem Punkt ist übrigens Butlers zentrales Anliegen einzuordnen: die Möglichkeit, die Anerkennung von Personen als Personen zu rechtfertigen, d.h. bestimmte Personen in ihrer Personwürde anzuerkennen, die ihnen niemals von Anderen zu- oder abgesprochen werden kann. Zugleich ist damit aber auch deutlich, dass Gott sich nicht allein im Bewusstsein und in der Freiheit des einzelnen Daseins ins Bild setzt, sondern auch und vor allem im Leib, und dies deshalb, weil Bewusstsein, Freiheit und Leiblichkeit zusammen zu denken sind. Hier wird ein weiteres traditionelles Motiv der theologischen Anthropologie aufgegriffen, welches neben der ‚imago Dei'-Lehre bedeutsam ist: die leibseelische Einheit der Person.

3.2 In Leib und Körper Bild Gottes

Häufig wird der Leib mit dem Körper identifiziert und so quasi als Ding verstanden – auch Butler entgeht dieser Gefahr nicht, weil sie wohl auch im Bezug auf das englische Wort *body* nicht zwischen Leib und Körper unterscheidet. Doch der Leib ist ein Doppeltes: Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite aber derjenige, der Dinge berührt und sieht und somit selbst kein Ding. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper. Den Körper kann ich benennen, definieren, sezieren, analysieren. Doch der Leib ist mehr als nur Körper, er ist vielmehr vom Dasein und seinem Bewusstsein untrennbar.[1]

Diese Doppelstruktur des Leibes lässt sich mit der Doppelstruktur des Daseins als Subjekt und Person vergleichen: Durch den Leib ist das einzelne Dasein ‚zur Welt', im Leib ist die Ich-Perspektive vermittelt, in und durch den Leib ist das Dasein einmalig und unvertretbar. Somit sind Subjektperspektive und Leiblichkeit untrennbar miteinander verknüpft. Doch nicht nur die Subjektperspektive, sondern auch die Personperspektive kommt im Leib zum Ausdruck. Denn der Leib ist ein Vermögen, durch das Dasein sich auf Anderes hin zu öffnen und sich auf es zu beziehen; der Leib ermöglicht Relation. Subjekt- und Personperspektive sind also gleichermaßen mit der Leiblichkeit verbunden.

Hinzu kommt, dass Subjekt- und Personperspektive im vorreflexiv verfassten, intuitiv sich vollziehenden Bewusstsein aufkommen, nicht aber in einem Akt des Denkens, und hier ist bereits ein Bezug zur Leiblichkeit gegeben. Denn diese kann auch als Vollzug eines ‚Fühlens', ‚Spürens', Gewahrwerdens verstanden werden, welches das vorreflexive Bewusstsein kennzeichnet. Der Leib kann so als Ausdruck, als Symbol des Bewusstseins interpretiert werden, wobei dieses Symbol kein Abbild des Bewusstseins ist, sondern selbst schon Vollzug dessen, das es symbolisiert, Ausdruck, der das Auszudrückende selbst schon realisiert. Das Gleiche ist hinsichtlich der Freiheit zu sagen, auch sie wird in und durch den Leib symbolisiert, weil das Können, das die Freiheit bedeutet, nicht allein geistig gelebt und vollzogen wird, auch nicht allein in einem reflexiven Akt der Wahl, sondern auch leiblich, eben weil der Leib selbst schon ein Vermögen darstellt: das Vermögen der Offenheit zur Welt, des Bezugs auf Andere und somit Bedingung der Möglichkeit dafür, seine Freiheit zu realisieren und zu gestalten.

Wie das Subjekt nun immer schon Person ist, und wie die Person stets schon als ‚In-der-Welt-Sein' Teil diskursiver Praxen ist, so ist der Leib aufgrund der skizzierten Doppelstruktur, die der Doppelstruktur von Subjekt und Person entspricht, nicht allein Leib, sondern Körper. Körper ist der Leib dann und insofern, als er als Ausdruck der Personperspektive ‚In-der-Welt-Sein' ist wie das endliche Dasein, das über die Subjekt- und über die Personperspektive verfügt. Der Leib wird zum Körper, wenn er zum Objekt von Sprachhandlungen, von performativen Akten wird. Als Teil diskursiver Praxen ist der Leib schon Körper und so sämtlichen Bedingungen und Bedingtheiten des ‚In-der-Welt-Seins' unterworfen, folglich auch der Macht diskursiver Praxen und den Konstruktionsmecha-

nismen, die mit ihnen verbunden sind. Diese Praxen müssen nicht primär als Bedrohung für den Leib bzw. die leibliche Identität und Integrität und damit für die Selbstidentität überhaupt gedeutet werden, sie können zwar Verdinglichung, Objektivierung, ja ‚Zurüstung' bedeuten, wenn der Leib allein unter der sezierenden Analyse des Körpers betrachtet wird. Ebenso dann, wenn durch die Einflüsse bestimmter hegemonialer, also wirkmächtig gewordener Körperbilder der Blick auf den eigenen oder fremden Körper so verstellt wird, dass der Zwang zur Gewalt gegen den eigenen oder fremden Körper entsteht. Aber diskursive Praxen können auch als Teil der Realisation der Freiheit gedeutet werden, die dem bewussten Dasein zukommt, und die ja auch seine Würde ausmacht. Es lebt und vollzieht seine je eigene Lebensgeschichte, seine je eigene Identität, und diese ist nicht essentialistisch determiniert, sondern sie bildet sich aus und entfaltet sich in eben jenem Vollzug der Freiheit, zu der auch das Vermögen gehört, sich in verschiedenen diskursiven Praxen, performativen Akten zu entwerfen. Dieser Selbstentwurf vollzieht sich jedoch, anders als Butler vermeint, nicht unter der Bedingung eines allmächtigen Diskurses, und er vollzieht sich auch nicht im Modus unendlicher Verschiebung von Bedeutung, sondern er vollzieht sich unter Maßgabe der Würde der Person, also letztlich unter der Maßgabe der in der Subjekt- und Personperspektive markierten Einmaligkeit und Freiheit eines jeden bewussten Daseins, das dazu fähig ist, Diskurse hervorzubringen, zu gestalten und sich zu ihnen zu verhalten.

Hier lässt sich erneut die Brücke zum Gedanken der Gottebenbildlichkeit schlagen: Wenn das seiner selbst bewusste Dasein als Subjekt und Person und im Vollzug seiner Freiheit Bild Gottes ist, und wenn sich Subjektivität und Personalität im Leib und im Körper des Daseins ausdrücken, dann ist auch der Leib bzw. der zum Körper gewordene Leib Bild Gottes und somit Ausdruck, Gestalt der Wirklichkeit Gottes. ‚Imago Dei' ist der Mensch nicht nur als Bewusstsein und als Freiheit, sondern als *leiblich verfasstes Bewusstsein und als Freiheit, die sich im Leib und dessen Grundvollzügen realisiert*. Bewusstsein drückt sich nicht nur im Leib aus und prägt bzw. bestimmt diesen, sondern gestaltet sich bereits *als* Leib, der Symbol, also realisierende und vergegenwärtigende Gestalt des Bewusstseins ist. Welche Bedeutung kommt hier nun dem Geschlecht zu?

3.3 Das Bild Gottes und sein Geschlecht

Die Leiblichkeit wurde unter anderem als ein Vermögen der Offenheit zum Anderen bezeichnet, somit als Vermögen der Relation, das in der Personperspektive markiert ist. Das impliziert nun auch einen Aspekt, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, nämlich den Aspekt des Begehrens. Das Begehren ist zwar immer Begehren von etwas oder jemandem, doch es basiert auf einem Vermögen, das selbst noch nicht auf Objekte bezogen und so noch nicht inhaltlich bestimmt ist: das Begehrungsvermögen, welches mit der Leiblichkeit verbunden ist. Dem Leib ist eine Struktur des Begehrens eingeschrieben, welche das leiblich verfasste Dasein immer auch zu einem begehrenden Dasein macht. Zugleich ist das Begehrensvermögen mit der Freiheit verbunden, denn in seiner

Freiheit ist das Dasein fähig, zu begehren. Begehren bedeutet hier mehr als nackter Trieb, denn es hat Bewusstsein und Freiheit zu seiner Voraussetzung.

Das Dasein kann vieles begehren: Dinge, Güter, ja das Erleben bestimmter Ereignisse oder Gefühle. Es kann aber auch andere Personen begehren, zu denen es in Beziehung steht. Diese Beziehung erhält dann eine erotische Dimension, wenn es auch um das Begehren des Leibes der anderen Person geht. Jenes Begehren anderer Personen in der Dimension des Leibes kann nun auch als ‚sexuelles Begehren' bezeichnet werden, das zum Vollzug der Existenz des bewussten Daseins in seiner Leiblichkeit hinzugehört. Erst durch dieses Begehren kann mir in der Welt überhaupt eine andere Person als erotisch anziehend erscheinen. Andere Personen werden sozusagen erst dadurch sexualisiert, dass das Dasein selbst schon über das Vermögen des Begehrens verfügt, das in der Leiblichkeit wurzelt. Dementsprechend lässt sich das sexuelle Begehren nicht allein bzw. in erster Linie dem objektivierten Körper zuordnen, sondern dem Leib, insofern die Leiblichkeit mehr bedeutet als ‚einen benennbaren Körper haben'. Dieses Begehren lässt sich nun auch mit dem Begriff ‚Geschlecht' (*sex*) bezeichnen, und *sex*, die Geschlechtsidentität, ist dann zunächst einmal noch nicht an den objektivierten, gedeuteten Körper gebunden, sondern an den Leib und dessen Begehrungsvermögen. ‚Geschlecht' im Sinne von *sex* bezieht sich dann allerdings auch noch nicht auf besondere Körpermerkmale bzw. Körperbilder, dient somit keineswegs zur Bezeichnung dieser Körperbilder etwa durch Bezeichnung der Körper als ‚männliche' und ‚weibliche' Körper und ist dementsprechend weder einfach mit der sexuellen Differenz identisch noch ein Gattungsbegriff zur Unterscheidung besonderer Exemplare der menschlichen Spezies in Männer und Frauen. Das funktioniert auch deshalb nicht, weil sprachliche Bezeichnungen wie etwa ‚männlich' und ‚weiblich' nicht mehr nur als Repräsentanten einer ihnen vorgängigen Wirklichkeit zu verstehen sind.

‚*Sex*', sexuelles Begehren und die damit verknüpfte Geschlechtsidentität konkretisiert sich jedoch im personalen Verhältnis zwischen begehrendem Ich und begehrtem Anderen. ‚*Sex*' gehört demnach nicht allein zur Subjektperspektive – als Begehrungsvermögen, sondern auch zur Personperspektive – als konkretes Begehren, das in der Beziehung zu Anderen empfunden und gelebt wird. ‚*Sex*' gehört zum Dasein nicht nur als Subjekt, sondern auch als Person. Doch genau hier kommt erneut die Differenz von Leib und Körper zum Tragen, denn in der Beziehung zu Anderen ist der Leib schon Körper mit all den bekannten Diskurspraxen und Konstruktionsmechanismen, die damit verbunden sind. Sprachhandlungen konstituieren das Verständnis des Körpers, den Blick auf den eigenen Körper und den Körper der Anderen. Körper werden bezeichnet und solcherart bestimmt. Genau hier beginnt auch die Verschiebung von *sex* in *gender*, der Transformation des Leibes als Körper entsprechend. Denn *sex*, Geschlecht, ist auf der Ebene der Person ebenso wie der Leib vielfältigen Deutungs- und Konstruktionsprozessen unterworfen. Im Rahmen dieser Deutungsprozesse spielen auch die Attribute ‚männlich' und ‚weiblich' eine wichtige Rolle, allerdings nicht als Substanzbegriffe. Die *gender*-Ebene nun gilt es zu analysieren und dabei auf bestimmte Deutungen etwa von ‚männlich' und

‚weiblich' hinzuweisen, die sozialisationstheoretisch und handlungstheoretisch zu erklären sind.

Hier ist im Übrigen der Weg zurück zu einem modifizierten Gleichheitsfeminismus eröffnet: Anthropologische Basiskategorie ist der Begriff der freien Subjekt-Person, dieser ist aber ein rein formaler Begriff, bar jeglichen materialen Gehaltes. Somit ist er auch noch nicht geschlechtlich bestimmt, gar sexuell differenziert. Es gibt weder ein Subjekt ‚Mann' noch ein Subjekt ‚Frau'. Allererst auf der Personebene konstituiert sich *gender* im freien Gebrauch diskursiver Praxen. Die Person wird darin schon immer durch die Macht des Diskurses bestimmt, doch kraft ihres Könnens, ihrer Freiheit, kann sie sich zu dieser Macht zumindest verhalten oder gar eine diskursverändernde Gegenmacht entwickeln, und dies im performativen Akt der Identitätskonstitution, die viel mehr umfasst als das Feld der Geschlechtsidentität. In *gender*-Praxen realisiert jede Person ihre Freiheit, auch die Freiheit zur Selbstbestimmung und die Freiheit, Andere anzuerkennen und anerkennend zu begehren. Und darin sind alle Subjekt-Personen, alle *genders* gleich. Diese Gleichheit gilt es anzuerkennen, so wie die Personwürde anerkannt wird, in der jede/jeder gleich ist. Auf Basis dieser Anerkennung der Gleichheit kraft der Würde der Person lässt sich dann auch eine Ethik der Geschlechtergerechtigkeit, genauer: der *gender*-Gerechtigkeit, formulieren. Das entspricht Butlers Ideal einer ‚Philosophie der Freiheit', greift aber sowohl de Beauvoirs existenzphilosophisch beeinflusste Reflexionen über Subjektivität und Freiheit auf als auch de Beauvoirs erste, damals noch zaghafte Überlegungen über das ‚Werden' der Frauen und die Konstruktion des ‚Weiblichen', ebenso im Übrigen auch ihre Kritik am hypertrophen Gebrauch der Kategorie des ‚Weiblichen'. Allerdings werden diese Reflexionen de Beauvoirs transzendentalphilosophisch untermauert, und auf diese Weise dann die subjektivitäts- und freiheitstheoretische Leerstelle in Butlers Theorie gefüllt.

Was bedeutet dies nun aber für die theologische Anthropologie und den Gedanken der Gottebenbildlichkeit? Für die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit ist die Unterscheidung von ‚männlich' und ‚weiblich' zunächst einmal gänzlich unerheblich, denn jedes bewusste Dasein ist Bild Gottes und als solches mit einer unveräußerlichen Würde ausgestattet, unabhängig von allen Differenzen, die in der konkreten Existenz des Daseins zum Tragen kommen können, auch unabhängig von der Geschlechterdifferenz. Gottes Schöpfungswille kommt darin zum Ausdruck, dass er ein Anderes seiner selbst als sein Bild setzen wollte, dass er sich zu diesem seinem Geschöpf in Beziehung setzen wollte, und dass diese Beziehung die unbedingte Zusage Gottes an sein Geschöpf mit einschliesst, dass ihm Heil und Befreiung zuteil wird. Im Schöpfungsakt hat Gott jedoch sein Bild auch mit *sex* begabt, also als geschlechtliches Wesen bestimmt, das Andere zu begehren vermag und von Anderen begehrt werden kann. Ebenso gehört es zum Schöpferwillen Gottes, sein Geschöpf, eben weil es sein Bild ist, mit Bewusstsein und Freiheit zu begaben, auf dass es seine Existenz zwar in Verantwortung vor seinem Schöpfer, aber dennoch selbstbestimmt und eigenverantwortlich, somit auch in eigener Kreativität führen kann. Jene Freiheit macht die Würde des Geschöpfes aus und muss keineswegs zwangsläufig zu Willkür und Sünde

führen. Zur Willkürfreiheit sinkt sie allein dann herab, wenn die grundlegende Forderung missachtet wird, die Würde eines jeden Daseins zu achten und sich dafür verantwortlich zu fühlen, dass jedes Dasein seine Freiheit unter würdigen Bedingungen realisieren kann. Zum Vollzug dieser Freiheit gehört auch die geschichtliche Verwirklichung der uns geschenkten Freiheit und der uns verliehenen Einmaligkeit. Damit hat Gott uns die Fähigkeit verliehen, unsere Existenz performativ auch im Rückgriff auf *gender*-Bestimmungen zu gestalten. So ist denn auch der Satz "als Mann und Frau schuf er sie" nicht notwendigerweise als Schöpfung eines ‚fertigen' Menschen mit einer unveränderlichen Substanz zu verstehen, sondern als Gabe eines auch die Dimension von ‚Geschlecht' einschließenden bewussten Lebens, das jedoch konkret immer schon als *gender* geführt wird, weil es sich in Geschichte vollzieht. Wie wir das uns geschenkte bewusste Leben und die Dimension von ‚Geschlecht' konkret realisieren, welche Rollen wir dabei entwickeln und wie wir diese Rollenmuster verändern, ist unbeschadet gesellschaftlicher Prägungen, denen wir hier auch unterworfen sind, in unsere Verantwortung gestellt, eben weil wir als Bild Gottes frei sind. Kriterium dieser Lebensführung ist für Christinnen und Christen die Achtung eines jeden bewussten Lebens als Bild und Gleichnis Gottes sowie die Praxis, die uns Jesus von Nazareth als das vollkommene Bild Gottes vorgelebt hat und der wir in seiner Nachfolge zu entsprechen suchen. Dieses Konzept einer *gender*-bewussten theologischen Anthropologie eignet sich meiner Ansicht nach als ausgezeichnete Basis weiterer *gender*-bewusster Relektüren zentraler systematisch-theologischer Traktate, doch hier steht die *gender*-theoretische binnentheologische Debatte erst am Anfang.

Anmerkungen

1 Vgl. zu dieser Bestimmung von Leib und Körper: Husserl (1992, Bd. 8); Stein (1980); Merleau-Ponty (1966). Vgl. hierzu auch ausführlich Wendel (2002, 283-313); Dies. (2003, 559-569).

Literatur

Beauvoir, Simone de (1989) *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau.* Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.

Butler, Judith (1991) *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009) *Die Macht der Geschlechternormen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Cavarero, Adriana (1989) „Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz." *Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*. Hg. Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona. Wien: Wiener Frauenverlag, 65-101.

Goldstein, Valerie Saiving (1986) „Die menschliche Situation – ein weiblicher Standpunkt. Zit. n. Flatters, Jutta „Probier, den weißen Mann aus meinem Kopf zu treiben...jetzt, wo meine Augen aufgehen..." Feministische Theologie in den USA." *Handbuch Feministische Theologie*. Hg. Christine Schaumberger/ Monika Maaßen. Münster: Morgana-Frauenbuchverlag, 38-50.

Husserl, Edmund (1992) *Gesammelte Schriften Band 8*. Hg. Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Irigaray, Luce (1979) *Das Geschlecht das nicht eins ist*. Berlin: Merve.

Irigaray, Luce (1989) *Genealogie der Geschlechter*. Freiburg i.Br.: Kore.

Lorde, Audre (1988) „Offener Brief an Mary Daly." *Lichtflut. Neue Texte*. Hg. Dies. Berlin: Orlanda-Frauenverlag, 13-17.

Merleau-Ponty, Maurice (1966) *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Muraro, Luisa (1987) *Vilemina und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie.* Freiburg i.Br.: Verlag Traute Hensch.

Reininger, Robert (1947) *Metaphysik der Wirklichkeit. Zweite, gänzlich neubearbeitete und erweiterte Auflage. Band 1.* Wien: Wilhelm Braumüller Verlag.

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth (1984) „Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie." *Concilium* 20 (84): 31-38.

Stein, Edith (1980) *Zum Problem der Einfühlung.* Reprint der Originalausgabe von 1917. München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke.

Wendel, Saskia (2002) *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg: Pustet.

Wendel, Saskia (2003) „Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes'." *DZPhil* 51 (2003) 4: 559-569.

Wendel, Saskia (2004) „Der Körper der Autonomie." *Anthropologie und gender. Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*. Hg. Antonio Autiero, Stephan Goertz, Magnus Striet. Münster: Lit-Verlag, 103-122.

Wendel, Saskia (2009) „‚Als Mann und Frau schuf er sie'. Auf dem Weg zu einer genderbewussten theologischen Anthropologie." *HK 3* 2009: 135-140.