GENDER OPEN REPOSITORIUM

Zwischen Schöpfung und Erlösung : drei christlichtheologische Variationen über Geschlecht

Heß, Ruth

2010

https://doi.org/10.25595/1762

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Heß, Ruth: *Zwischen Schöpfung und Erlösung : drei christlichtheologische Variationen über Geschlecht*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2 (2010) Nr: 1, 118–132. DOI: https://doi.org/10.25595/1762.

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

Nutzungsbedingungen:

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

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

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

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Ruth Heß

Zwischen Schöpfung und Erlösung: drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht

Zusammenfassung

Anhand dreier exemplarisch ausgewählter Modelle theologischer Anthropologie fragt der Beitrag nach der Produktion normativer Umrisse von Geschlecht in der christlichen Tradition. Der Ansatz Papst Benedikts XVI., der der feministischen Theologin Catharina Halkes und der des Kirchenvaters Gregor von Nyssa werden darauf hin analysiert, wie sie menschliche Geschlechtlichkeit in ihrer Qualität und Stabilität, insbesondere im Blick auf die verschiedenen Aspekte der ‚Heilsgeschichte' (‚Schöpfung', ‚Sünde', ‚Versöhnung', ‚Erlösung'), konzeptualisieren. Abschließend plädiert der Beitrag für eine systematische Berücksichtigung theologischer Vorstellungswelten in der Geschlechterforschung, um den häufig angenommenen Konnex von Geschlecht und (christlicher) Religion theoretisch präziser zu erfassen, sowie für eine strategische Pluralisierung innertheologischer Diskurse.

Schlüsselwörter
Christentum, Theologische Anthropologie, Papst, Feministische Theologie, Heilsgeschichte, Zweigeschlechtlichkeit, Geschlechterverhältnis, Körper

Summary

Between Creation and Salvation: Three Christian-Theological Variations on Sexuality

Based on three exemplarily selected models of theological anthropology, the article investigates the normative production of sex/gender in Christian traditions. The approaches of Pope Benedict XVI., feminist theologian Catharina Halkes, and Church Father Gregory of Nyssa are analyzed in how they conceptualize human sexuality in its quality and stability, particularly with regard to the different aspects of ‚salvific history' (‚creation', ‚sin', ‚reconciliation', ‚salvation'). Finally, the article argues for a systematic consideration of theological imaginations by gender research, in order to understand more accurately the frequently assumed connection between sex/gender and (Christian) religion, as well as for a strategic proliferation of inner theological discourses.

Keywords
Christianity, Theological Anthropology, Pope, Feminist Theology, Salvific History, Sex/Gender Binarism, Sex/Gender Ratio, Body

„Let a thousand conflicts of interpretation bloom, I say!"
(*Butler 2006: 289*)

1 Einleitung

Von Zeit zu Zeit fällt ein Seitenblick der multidisziplinären *Gender Studies* auf die christliche Tradition.[1] „‚Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib'" (Gen 1,27). Mit diesem einschlägigen Bibelzitat eröffneten Regine Gildemeister und Angelika Wetterer (1992: 201) einst ihren bahnbrechenden Beitrag zur sozialen Konstruktion der Zweigeschlecht-

1 Diese Linie lässt sich natürlich bis zu Foucault (1983) zurückverfolgen.

lichkeit. In ihrer Einführung in ein neueres Handbuch der *Gender*-Theorien weisen Christina von Braun und Inge Stephan (2005) die modernen Naturwissenschaften als mehr oder weniger direkte Erbinnen theologischer Geschlechterkonstruktionen aus. Und Peter Wagenknecht konstatiert in einem *queer*-theoretisch fundierten Leitartikel: „In der westlichen Kultur wurzelt die Heteronormativität in der christlichen Morallehre" (2007: 19).

Was zeichnet sich hier ab? Beim Traktieren ihrer ureigenen Fragestellung – wie Geschlechter gemacht werden – stößt neuere Geschlechterforschung offenbar regelmäßig auf einen eigentümlichen Konnex mit Religiösem, der im westlichen Kulturkreis signifikant christliche Züge trägt.[2] Allerdings fungiert ‚das Christentum' in den zumeist kritischen Fingerzeigen durchweg als recht vage Chiffre, deren inhaltliche Konturen selten nachgezeichnet werden. Das aber kann kaum befriedigen. Denn wenn theologische Vorstellungswelten unser (Alltags-)Wissen von Geschlecht tatsächlich nach wie vor subtil unterfüttern, dann stellt sich vorderhand die Frage, wie diese im Detail überhaupt aussehen.

Dies ist der weitere Horizont meiner folgenden Überlegungen. Meiner Profession entsprechend nehme ich hier eine dezidiert theologische Perspektive ein. Sie stellt das methodische Instrumentarium bereit, welches geeignet ist, sowohl hergebrachte christliche Geschlechterkonstruktionen in ihrer Eigenlogik zu entziffern als auch alternative Imaginationen zu generieren, die disziplinär diskursfähig sind und zugleich eine Pluralisierung und Verschiebung eben dieses Diskurses bewirken können. Anhand dreier ausgewählter Modelle aus Geschichte und Gegenwart des Christentums[3] möchte ich exemplarisch vorführen, wie die Produktion normativer Umrisse von Geschlecht in Dogmatik und Ethik, den beiden Hauptdisziplinen der Systematischen Theologie,[4] funktioniert. Welche Silhouetten zeichnen theologische Anthropologien, der traditionelle Locus der Erörterung menschlicher Geschlechtlichkeit, vor unsere Augen? Und: Auf welche Weise leiten sie ihren Geltungsanspruch her, dass nämlich das ‚wahre' Geschlecht nach christlichem Verständnis genau *so* aussieht, wie sie selbst es entwerfen, und nicht anders?

2 Auch kulturanthropologische Studien (Ramet 1996) belegen eine enge Verflechtung von Geschlechter- mit den verschiedensten religiösen Symbolsystemen. Prominente Beispiele sind die *Two-Spirit*-Traditionen unter den indigenen Kulturen Nordamerikas oder die indischen *Hijras*.

3 Es wurden solche Positionen ausgewählt, die sich einerseits historisch und kulturell, aber auch theologisch signifikant genug voneinander unterscheiden, andererseits durch die gemeinsame Bezugnahme auf die Bibel eine hinreichende Vergleichbarkeit aufweisen, um exemplarisch aussagekräftig zu sein. Für die weitere Einordnung s. Anm. 7, 11 und 14.

4 Evangelische Theologie untergliedert sich enzyklopädisch in die Disziplinen Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie. Während die ersten drei wesentlich historisch ausgerichtet sind und letztere vor allem gegenwärtige Anwendungsfelder (Seelsorge, Religionspädagogik etc.) im Blick hat, stellt die Systematische Theologie eine klassische Vermittlungsdisziplin dar: Als Dogmatik fragt sie nach dem Erschließungspotenzial des christlichen Zeugnisses von Gott für die heutige Lebenswelt, als Ethik bedenkt sie die daraus resultierende Orientierungskraft für rechtes Handeln. Der Terminus ‚Dogmatik', als Disziplinenbezeichnung seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gebräuchlich, ruft freilich zunehmend Missverständnisse hervor. Er meint jedoch gerade kein unkritisches Festhalten an vorgefassten Meinungen, wie der Anklang an die umgangssprachlich pejorativ konnotierten Wendungen ‚dogmatisch' bzw. ‚Dogmatismus' nahe legt, sondern eine kritisch-konstruktive Tätigkeit theologischer Urteilsbildung im Sinne eines *Doing Systematic Theology* (Schwöbel 2002).

So sehr die diversen theologischen Variationen sich auch voneinander unterscheiden mögen – die entscheidende Weichenstellung fällt bei allen präzise dort, wo Geschlecht, klassisch gesprochen, innerhalb der ‚Heilsgeschichte'[5] verortet wird: Wann genau darf der geschlechtlich bestimmte Körper zwischen ‚Schöpfung', ‚Versöhnung' und ‚Erlösung' zum Vorschein kommen? Wie weit reicht seine Infizierung durch das Faktum der ‚Sünde'? Und: Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für seine Qualität und seine Stabilität? Anders formuliert: Wie wird menschliche Geschlechtlichkeit prinzipiell bewertet – positiv, negativ, ambivalent? Markiert sie nur die Oberfläche des Körpers oder soll sie auch Identität und Begehren synchronisieren? Wie stark werden all diese Komponenten in den Fortgang der ‚Heilsgeschichte' verwickelt? Ja, wie viele Geschlechter stehen überhaupt zur Auswahl – eins, zwei, viele …?

Anhand dieses Fragenkatalogs werde ich im Folgenden drei Typen einer theologischen Anthropologie der Geschlechterdifferenz zu lesen versuchen – den Ansatz von Papst Benedikt XVI., den der feministischen Theologin Catharina Halkes und den des Kirchenvaters Gregor von Nyssa. Neben deren normativen Konzeptualisierungen und ihrer spezifischen Diktion interessieren mich dabei insbesondere allfällige Bruchlinien: Inwiefern arbeiten die Figurationen immer auch gegen sich selbst? Wo liegen mögliche Antagonismen, Ambiguitäten, Fragmentarizitäten und Instabilitäten und wie lassen diese sich möglicherweise als Stimulus variierter Modelle nutzen?[6]

2 Modelle

2.1 Benedikt XVI.: „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit."

Sexualmoralische Verlautbarungen des Vatikans finden in der Öffentlichkeit für gewöhnlich lebhafte Beachtung. Anlässlich der letzten Afrika-Reise von Papst Benedikt XVI.[7] im März 2009 zeigte sich dies einmal mehr an dessen Äußerungen zur HIV/AIDS-Prävention oder zur Schwangerschaftsunterbrechung. Seit einigen Jahren richtet sich der kritische Blick Roms nun auch auf *Gender* als theoretisches Konzept – dies ebenfalls mit eindrucksvollem Medienecho. In welcher Form?

„Was in dem Begriff ‚Gender' vielfach gesagt und gemeint wird", so der Heilige Vater im Dezember 2008 (Benedikt XVI. 2008), „läuft letztlich auf die Selbstemanzi-

5 Mit diesem (nicht unumstrittenen) Stichwort (Mildenberger 2000) verbindet sich die Vorstellung, dass innerhalb des einen Handelns Gottes an und mit der Welt mehrere Aspekte zu unterscheiden sind: das Werk der anfänglich sehr guten, dann aber durch den Einbruch der ‚Sünde' korrumpierten ‚Schöpfung'; das im Christusereignis, konkret in Jesu Christi Leben, Kreuz und Auferweckung kulminierende Werk der ‚Versöhnung', welches unsere Gegenwart bestimmt; schließlich das noch ausstehende Werk der ‚Erlösung', mit dem der göttliche Heilswille an sein Ziel kommt. Diese an die biblische Dynamik von Verheißung und Erfüllung sowie an die trinitarische Struktur der Glaubensbekenntnisse anschließende Denkfigur stellt (in aller neuzeitlichen Gebrochenheit) bis heute die zentrale Rahmengrammatik und ein prominentes Anordnungsprinzip christlicher Dogmatik dar (Härle 2007: 42).

6 Der letztgenannte Punkt kann hier abschließend nur kurz berührt werden. Vgl. ausführlicher Heß 2005, 2006.

7 Geboren 1927, wirkte Joseph Kardinal Ratzinger ab 1981 als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom, bevor er im Jahr 2005 zum Papst gewählt wurde.

pation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich nur selber machen und sein Eigenes immer nur selbst bestimmen. Aber so lebt er gegen die Wahrheit, lebt gegen den Schöpfergeist." Kontext dieser Feststellung ist die traditionelle Weihnachtsansprache des Papstes vor der „großen Familie der Römischen Kurie" (Benedikt XVI. 2008), die einen theologisch reflektierten Rückblick auf das vergangene Jahr bietet. Inhaltlich fokussiert dieser auf das Leitmotiv des Weltjugendtages in Sydney, den ‚Heiligen Geist', und entfaltet es in vier Hinsichten. Die „zuerst" und vergleichsweise breit behandelte befasst sich mit dem Zusammenhang von Geist und *Schöpfung*. Den übrigen dreien – die Beziehung des Geistes auf das Wort Gottes, der Geist als Atem Christi, der eine „neue[.] Schöpfung" heraufführt, und die Kirche als „Organismus des Heiligen Geistes" – widmet Benedikt dagegen „[n]ur noch ein paar kurze Andeutungen" (Benedikt XVI. 2008).

Welche Züge trägt nun der christliche Schöpfungsglaube, wie ihn der Papst skizziert? Zunächst rekurriert er auf die erste Schöpfungserzählung der Bibel (Gen 1,1–2,4a) und entnimmt dieser: Die Erde „ist Gabe des Schöpfers, der ihre inneren Ordnungen vorgezeichnet und uns damit Wegweisung als Treuhänder seiner Schöpfung gegeben hat" (Benedikt XVI. 2008). Ihre materiellen Strukturen sind „geisterfüllt" und damit menschlichem Nachdenken erschlossen und tragen als solche „sittliche Weisung in sich" (Benedikt XVI. 2008). Daraus folgt, dass die Kirche Verantwortung nicht allein für das Heil ihrer Gläubigen, sondern auch für die Integrität der Schöpfung trägt und diese öffentlich geltend machen muss. So wie die Regenwälder nachhaltigen Schutz verdienen, so gilt es erst recht, den Menschen, das vornehmste Geschöpf Gottes, vor der „Zerstörung seiner selbst" (Benedikt XVI. 2008) zu bewahren.

Damit sind wir beim Kontext der Aufnahme der Geschlechterthematik.[8] Denn just als eine solche Selbstzerstörung identifiziert Benedikt die Aufspaltung von Geschlecht in eine biologische und eine soziokulturelle Schicht, *sex* und *gender*. Die Lehre der Kirche zielt demgegenüber auf eine recht verstandene „Ökologie des Menschen": Sie weiß, dass es sich bei der „Natur des Menschen als Mann und Frau" keineswegs um „überholte Metaphysik", sondern um eine gute „Schöpfungsordnung" handelt, die es zu achten gilt. In Gestalt der Ehe als „lebenslange[r] Verbindung von Mann und Frau" wurde diese vom Schöpfer selbst eingesetzt und von Christus unverändert in die „Heilsgeschichte als Sakrament des Neuen Bundes" (Benedikt XVI. 2008) aufgenommen.

Hoch interessant ist auch die mediale Repräsentation dieser päpstlichen Einlassungen. Ihr zentrales Motiv – *Gender* ja oder nein – tauchte in der Berichterstattung – wenn überhaupt – nur als Nebensache auf. Vereinzelt wurde zwar das Proprium von *Gender*-Konzepten, dass nämlich „die Zuordnung von weiblichen und männlichen Rollen weitgehend gesellschaftlich bestimmt und nicht von der Natur vorgegeben ist", knapp erläutert (sueddeutsche.de 2008). Doch keine Zeitung titelte: Papst fordert klare Geschlechterrollen, sondern viele variierten das Thema: „Papst-Rede schockiert Schwule" (SPIEGEL ONLINE 2008). Diese einseitige Zuspitzung der Weihnachtsansprache auf Homosexualität, am Rande auch Transsexualität –„Kategorisch hat sich Papst Benedikt XVI. in einer Festtagsansprache gegen Geschlechtsumwandlung und Homo-Ehe ausgesprochen" (SPIEGEL ONLINE 2008) – erfolgte einhellig, obwohl Benedikt explizit weder auf die eine noch die andere zu sprechen kam.

Über das Motiv des Umweltschutzes wurde Homosexualität zudem mit der globalen Bedrohung der Menschheit durch den Raubbau an Ressourcen verknüpft – eine im Vergleich mit der genuinen Ar-

8 Ihr Anlass ist offenkundig der 40. Jahrestag der 1968 veröffentlichten Enzyklika ‚Humanae Vitae', in der Papst Paul VI. sich im Namen einer Verteidigung der „Natur des Menschen gegen ihre Manipulation", so Benedikt, konsequent gegen jede Form künstlicher Empfängnisverhütung aussprach.

gumentation des Papstes sachlich schlicht unrichtige Darstellung. Vielmehr evozierten manche Schlagzeilen allererst diese Assoziation, etwa mit den Worten: „Papst: ‚Schwule vernichten Gottes Werk'. Benedikt XVI. hat die Ausbreitung von Homosexualität mit der Abholzung des Regenwaldes verglichen" (Tagesanzeiger 2008). Zugleich sind solche Meldungen freilich ein deutlicher Indikator dafür, was mit den beiläufigen Bemerkungen des Heiligen Vaters tatsächlich auf dem Spiel steht.

„Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit." Mit diesem Spitzensatz hatte sich Joseph Ratzinger, damals noch Präfekt der römisch-katholischen Glaubenskongregation, bereits 2004 in einem ‚Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt' nachdrücklich gegen „einige[.] Denkströmungen" (Kongregation 2004: 1) gewandt, die mit der Kategorie *Gender* im Sinne einer „streng kulturellen" im Unterschied zu der „auf ein Minimum reduziert[en]", „leibliche[n] Verschiedenheit" operieren (Kongregation 2004: 2). Diese zielten auf eine „Verschleierung der Verschiedenheit und Dualität der Geschlechter" (Kongregation 2004: 2) und stimmten so „nicht mit den genuinen Zielsetzungen der Förderung der Frau überein" (Kongregation 2004: 1).

Dem setzt das Schreiben ein biblisch inspiriertes Kontrastbild konsequenter Komplementarität der Geschlechter entgegen, dessen Basis Gen 1–3 bildet, der *locus classicus* jeder theologischen Anthropologie. Zuvorderst kommt Gen 1,27 in den Blick: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn, *männlich und weiblich* schuf er sie." Ratzinger entdeckt hier den kohärenten Umriss eines gottesbildlichen Menschen, der „von seinem ersten Anfang an" (Kongregation 2004: 5) zweigeschlechtlich differenziert ist. Mit Gen 2,4b–25, der berühmten Paradies-Erzählung, entwirft er eine „friedliche Schau" (Kongregation 2004: 6) von Mann und Frau im Garten Eden, deren von Gott gestiftete Gemeinschaft die anfängliche Einsamkeit Adams überwindet. Denn nicht bei den Tieren, sondern erst angesichts von Eva findet er die ihm gemäße „vitale Hilfe" (Kongregation 2004: 6), die in der Ehe gipfelt, und kann sagen: „Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch; diese soll Männin heißen, denn vom Mann ist sie genommen. Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden zu einem Fleisch werden." (Gen 2,23f.). All dies weist den Menschen ontologisch unhintergehbar als Beziehungswesen aus, ja die ursprüngliche sexuelle „Einheit der zwei" hat sogar „Ähnlichkeit mit der heiligen Dreifaltigkeit" (Kongregation 2004: 6).[9]

Was ihre personale Würde betrifft, sind beide Geschlechter gleich. Diese Gleichheit nimmt jedoch in einer tief verwurzelten Komplementarität Gestalt an, die „Mann und Frau nicht nur auf der physischen, sondern auch auf der psychologischen und geistigen Ebene" (Kongregation 2004: 8) kennzeichnet. Hier verbindet das Schreiben theologische mit Argumenten des *common sense*, die nicht weiter annotiert werden.

Nun räumt Ratzinger im Weiteren freilich ein, dass das ‚sehr gut' (Gen 1,31) geschaffene Geschlechterverhältnis durch den ‚Sündenfall' „entstellt", „verdunkelt", „verfälscht", „verzerrt" (Kongregation 2004: 6f.) wurde – eine Konzession, die in der oben zitierten Weihnachtsansprache nicht mehr auftaucht. Die postlapsarische Situation kündigt Gott gegenüber der Frau nach Gen 3,16 mit den Worten an: „Nach deinem

9 Letztere These vertrat protestantischerseits einflussreich Karl Barth (1945: 197-231, 329-377) Mitte des 20. Jahrhunderts, und zwar ebenfalls im Gespräch mit Gen 1 und 2.

Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich *herrschen*". Die anfängliche „Gleichheit, Achtung und Liebe" schlägt also in „Herrschaft des einen Geschlechts über das andere" (Kongregation 2004: 7), in „Rivalität, […] Feindschaft und […] Gewalt" untereinander um (Kongregation 2004: 12). „Heilung" (Kongregation 2004: 8) findet sich jedoch „in Christus" (Kongregation 2004: 12), wie etwa Gal 3,27f. zeigt. Dort heißt es: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, ihr habt Christus angezogen. Darin ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, *nicht männlich und weiblich*, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus." Gegen den Augenschein erklärt Paulus „hier nicht", so Ratzinger, „dass die Unterscheidung von Mann und Frau hinfällig ist." Vielmehr wird diese „mehr als je zuvor bekräftigt"; sie erweist sich nun aber „nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit […], sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit" (Kongregation 2004: 12).

Wie lässt sich diese erste päpstliche Variation über Geschlecht *zusammenfassend* charakterisieren? Wir sehen einen Geschlechtskörper, der von Haus aus ‚in Ordnung' ist und bleibt – zumindest dann, wenn er, seiner Natur gemäß, eines von genau zwei Geschlechtern annimmt, die sich komplementär aufeinander beziehen. *Tertium non datur*: „ein neues Modell polymorpher Sexualität" wird explizit verworfen, ebenso eine „Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität" (Kongregation 2004: 2). Zugleich bestimmt ihre Geschlechtszugehörigkeit Menschen mit Haut und Haaren. Männlichkeit resp. Weiblichkeit gilt als „tief eingeschriebene Wirklichkeit" (Kongregation 2004: 8), die die gesamte menschliche Existenz ungebrochen prägt – bis hin zu geschlechtsspezifischen Identitätsmerkmalen wie weiblicher Demut und Fürsorglichkeit und Rollenmustern wie Mutterschaft und Familienarbeit. Eine gewisse Deformation weist lediglich das Verhältnis beider Geschlechter zueinander auf. Sie drückt sich nicht zuletzt just in jener Rivalität zwischen ihnen aus, zu der Feminismus und *Gender*-Theorien anstiften. Als Signum allein des Äons der Sünde kann diese Störung indes die „ursprünglichen Verfügungen des Schöpfers […] niemals zunichte" (Kongregation 2004: 6) machen. Am Ende der Heilsgeschichte wird die „harmonische Einheit in der Zweiheit" (Kongregation 2004: 8) wiederhergestellt.[10]

Die geschlossene Figuration mag wenig erstaunen. Und doch findet sich in den genannten Verlautbarungen Roms eine ganze Reihe von *Bruchlinien*, die deren vermeintliche Kohärenz anfechten. Ich nenne nur einige solcher stillschweigenden Reibungsflächen und unterdrückt mitgeführten Kontrapunkte:

(a) Der Heilige Vater spricht aus Anlass des Jubiläums einer Enzyklika über das Schöpfungssakrament der christlichen Ehe zwischen Mann und Frau, die gemäß eben dieser Enzyklika wesentlich auf die „Weckung und Erziehung neuen menschlichen Lebens" (Paul VI. 1968: 8) und also auf Familie hingeordnet ist. Er tut dies vor der Familie der Römischen Kurie, die sich ihrerseits monogeschlechtlich und ganz ohne Blutsverwandtschaft organisiert.
(b) Benedikt (2008) konzediert die kulturelle Deutungsoffenheit und fortgesetzte Aktualisierungsbedürftigkeit der Heiligen Schrift und liefert andernorts (Kongregation 2004) doch die eine, überzeitlich gültige christliche Lesart biblischer Anthropologie.

10 Diese These begegnet im protestantischen Bereich bereits bei Helmut Thielicke (1968: XIVf., 507-516).

(c) Apk 21,5 aufgreifend, steht am Schluss des Schreibens der Glaubenskongregation der Satz: „In Jesus Christus ist alles neu gemacht worden“ (Kongregation 2004: 17). Alles – auch das Geschlecht? Hier scheint die immer wieder als Marginalie erwähnte Verwandlung der Wirklichkeit durch die ‚neue Schöpfung‘ haltzumachen. Selbst der sonst hochgeschätzte Zölibat gerät da zum flüchtigen Vorzeichen einer zukünftig verheißenen Ehelosigkeit (Mt 22,30), die zwar den Zyklus von Zeugung und Tod durchbrechen, die Zweigeschlechtlichkeit selbst aber intakt halten soll.

2.2 Catharina J. M. Halkes: „Es wird zwar Geschlecht geschaffen, aber kein ‚gender‘.“

Wie der Heilige Stuhl ohne Zweifel weiß, haben *Gender*-Konzepte längst auch in die Theologie Einzug gehalten. So kritisiert etwa die feministische Theologin Catharina Halkes[11] das Dogma von der Komplementarität der Geschlechter just auf der Basis der Unterscheidung von *sex* und *gender*. Auch Halkes zielt auf eine „theologisch verantwortete Anthropologie […], die die Mann/Frau-Beziehung durchleuchtet“ (1990: 153). Auch sie nimmt Bezug auf die einschlägigen Bibelverse. Doch lässt sie mindestens gleichberechtigt auch eine feministische Analyse ihrer gesellschaftlichen Gegenwart mitlaufen. Mit welchem Ergebnis?

Halkes Ausführungen tragen den Titel ‚Frauen und Männer – Ebenbild Gottes‘ (Kap. 10). Entsprechend konstatiert auch sie hinsichtlich Gen 1,26-28 zunächst: „Im Bild Gottes gibt es […] eine Differenzierung, und zwar in männlich und weiblich“ (1990: 158). Aber: Diese „sexuelle Differenzierung“ ist gegenüber dem „erste[n] Charakteristikum des Menschen – Bild Gottes [zu] sein“, das „den Menschen als Gattung betrifft“, zweitrangig und „vor allem biologisch geprägt“ (1990: 159). Mit einem Wort: „Es wird zwar Geschlecht geschaffen, aber kein ‚gender‘“ (1990: 159). Im Raum der Schöpfung zielt Geschlechtlichkeit nach Halkes primär auf Fruchtbarkeit – etwas, was der Mensch mit den Tieren gemein hat. Exegetisch betrachtet lockert die Theologin damit die Verknüpfung von Gen 1,27a.b mit V. 27c und betont stattdessen den Zusammenhang zwischen Gen 1,27c und V. 28, der den Vermehrungsauftrag Gottes an die Menschheit enthält: „Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan“. An keiner Stelle benennt der Text geschlechtsspezifische Merkmale oder Aufgaben für Frauen und Männer; diese sind, so Halkes, ganz zeit- und kulturspezifisch bestimmt, heben also erst mit ‚Geschichte‘ an.

In gewisser Spannung zu dieser klaren Trennung von *sex* und *gender* vermerkt Halkes indes unmittelbar zuvor, dass das „‚Wesen‘ des Menschen“, so wie die *Imago Dei* es zeigt, in der Beziehung zwischen Frau und Mann besteht (1990: 158). Prinzipiell entnimmt sie den beiden Schöpfungserzählungen die „Orientierung“ einer „relationale[n] Grundstruktur“ des Humanums sowie die des „nicht herrschende[n] Charakters“ dieser Beziehung (1990: 160f.). Letztlich scheint es also Heterosexualität zu sein, die in ihren

11 Halkes, geboren 1920, zählt zu den Pionierinnen feministischer Theologie westeuropäischer Prägung. Im Jahr 1983 übernahm die katholische Theologin den weltweit ersten Lehrstuhl für ‚Feminismus und Christentum‘ an der Universität Nijmegen/Niederlande, der heute den Namen ‚Catharina Halkes Chair for Religion and Gender‘ trägt. – Erste Ansätze einer feministischen Theologie entstanden seit den 1960er Jahren in den USA und kamen von dort aus bald nach Europa. Ihre weitere Entwicklung lässt sich als Nachvollzug des Fortgangs feministischer Theorie rekonstruieren.

generativen und affektiven Momenten die Kontur der ersten Schöpfungsgestalt von Geschlecht ausmacht. Zugleich strebt Halkes aber – wiederum spannungsreich – eine positive Würdigung vielfältiger Beziehungsformen neben der Ehe an: lesbische und schwule Paarverbindungen, Freundschaften etc.

Mit Blick auf die Paradies-Erzählung aus Gen 2 zeigt Halkes sich kritischer als der gegenwärtige Papst: Bereits ihre Wirkungsgeschichte zeitigte „verheerende Auswirkungen bezüglich der Unterwerfung der Frau durch den Mann". Im Licht „neuer wissenschaftlicher Ansätze" der Exegese ergibt sich jedoch ein mehr reziprokes Bild. Erst durch den Auftritt der Frau wird der Mensch zum Mann: „Frau und Mann haben einander nötig, um ihre eigene Identität auszudrücken" (1990: 159).

Die „Herrschaft des Mannes über die Frau" in all ihren Facetten kann folglich allein „als Folge der ‚Sünde'" verstanden werden. Sie zeigt an, dass „die Beziehung der beiden nicht [mehr] in Ordnung ist" (1990: 159).[12] Zur Unterstützung dieses Arguments beruft Halkes sich auf die entsprechende Position Papst Johannes Paul II. Eine Versöhnung im Hier und Jetzt eröffnet sich jedoch in Jesus von Nazareth: Er „stellt nicht allein die Schöpfungsordnung wieder her", sondern etabliert eine „neue Heilsordnung", die Raum eröffnet für die Entstehung „gleichwertige[r] Beziehungen zwischen Männern und Frauen" (1990: 167). Halkes bezieht die Formel von Gal 3,28, dass in Christus nicht männlich und weiblich sei, hier im Wesentlichen auf eine Erneuerung des Verhältnisses beider Geschlechter zueinander. Diese initiiert zugleich deren Wachstum zu einer individuell-authentischen Menschwerdung, jenseits von auf Komplementarität zielenden Geschlechterstereotypen.

Wie stellt sich diese zweite, nun feministisch-theologische Variation über Geschlecht *zusammenfassend* dar? Auch der von ihr imaginierte Geschlechtskörper scheint zunächst offenbar unproblematisch und darum unverlierbar markiert durch je eines von genau zwei Geschlechtern, männlich oder weiblich. Halkes wendet sich wiederholt ausdrücklich gegen ein Einebnen von *sex*: „Es geht mir nicht um die [biologischen] Geschlechtsunterschiede, sondern um die Kritik an den ‚gender'-Ideologien" (1990: 168). Zweigeschlechtlichkeit hat vorerst einen vornehmlich funktionalen Sinn, sie garantiert den Fortbestand der Menschheit. Daneben widerspiegelt sie aber auch den grundlegend relationalen Charakter des Menschlichen. Alle weiteren konkreten Facetten von Geschlecht lagern sich dagegen mehr oder weniger verbindungslos und variabel auf der Körperoberfläche an. Unter dem Vorzeichen der Sünde entpuppen sie sich de facto als quälende Zwangsjacken – Ausdruck nicht einer vagen Unstimmigkeit der Geschlechter untereinander, sondern der ganz realen Herrschaft von Männern über Frauen. Im Geist Jesu – Halkes verzichtet auf den Christus-Titel – wird es jedoch möglich, die patriarchalen Korsetts abzuwerfen. Dies konkretisiert sich in einem neuen wechselseitigen Verhältnis von Frauen und Männern sowie deren „Loslösung von vorgeschriebenen Rollen und Charakteristika, die angeblich ‚männlich' oder ‚weiblich' seien" (1990: 169). Feminismus und *Gender*-Theorien erscheinen hier nicht als Phantome der Sünde, sondern als Katalysatorinnen der Versöhnung.

Wo liegen die *Bruchlinien* dieses Modells?

12 Diese Deutung markiert längst einen Konsens feministischer Theologie; vgl. exemplarisch Schüngel-Straumann 1998: 9f.

(a) Einige Ambiguitäten bezüglich der von Halkes aufgebauten Scheidung von ‚natürlichem' und ‚kulturellem' Geschlecht hatte ich bereits genannt. Auch im Fortgang des Kapitels kollabiert ihr diese Differenzierung mitsamt der durch sie intendierten Vermeidung von Geschlechterstereotypen immer wieder, etwa wenn sie wiederholt festhält, dass „biologische Gegebenheiten" wie der weibliche Zyklus, Gebären und Nähren „*[n]atürlich* […] auch mit psychischen Erfahrungen einher[gehen]" (1990: 176, Hervorh. RH; vgl. 161), wenn sie geschlechtsspezifisch unterschiedliche Versöhnungswege skizziert (1990: 169f.)[13] oder wenn sie vermutet, dass „das ‚einander fremd sein' der Liebespartner in homophilen […] Beziehungen eine viel geringere Rolle spielt" (1990: 178).

(b) Die theologisch interessanteste Fragmentarizität betrifft Halkes' Eschatologie, die Lehre von der end-(zeit-)lichen ‚Erlösung'. Zwar bemüht sie sich deutlich um eine Dynamisierung theologischer Anthropologie, indem sie Menschsein unhintergehbar als eine „eschatologische Wirklichkeit" (1990: 162) versteht. Der Status quo unserer Existenz muss „auf den Zustand befreiender und erlösender Gnade", also auf die „neue Schöpfung", bezogen werden (1990: 165). In ihr leben wir, so Halkes anknüpfend an eine paulinische Grundfigur, ‚schon jetzt' und doch „noch nicht gänzlich" (1990: 168). Zugleich schmilzt dieser kritische Vorbehalt angesichts der dezidierten Tendenz ihrer Ausführungen zu einer rein präsentischen Eschatologie und der weitgehenden Reduktion von ‚Versöhnung' auf das Geschlechterverhältnis wieder zusammen.

(c) Endlich stellt sich die Frage, was vom Profil der Zweigeschlechtlichkeit (*sex*) eigentlich noch übrig bleibt, wenn alle Menschen auf eine authentische Selbstwerdung – was immer das heißen mag – hinzuwachsen beginnen.

2.3 Gregor von Nyssa: „[W]ie denn Gott nach der Verfertigung des Bildes den Unterschied von Mann und Weib an dem Gebilde angebracht habe."

Zur Einbettung ihres Plädoyers für ein „transformatives Modell der Menschwerdung" (1990: 168) knüpft Halkes positiv an *Theosis*-Ideen an, die sie u. a. bei Gregor von Nyssa findet. Mit diesem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts[14] betreten wir eine ganz andere Welt: von *sex* und *gender* weit und breit keine Spur, dafür umso erstaunlichere Variationen über Geschlecht. Auch Gregor legt in der Hauptsache die Bibel aus, zeigt sich aber zugleich stark beeinflusst von Denkformen spätantiker Philosophie.

In den Kapiteln 16 und 17 seiner Schrift ‚De hominis opificio'/‚Über die Ausstattung des Menschen' (1874) wirft der Kirchenvater das Problem auf, wie Gottesbildlichkeit und Geschlechterdifferenz sich zueinander verhalten. Die Auszeichnung des Menschen

13 Damit knüpft sie offenkundig an Rosemary R. Ruethers (1990: 220-230) zwei Wege der Bekehrung vom Sexismus an.

14 Gregor (ca. 335–394 n. Chr.), seit 372 Bischof von Nyssa, gehörte zu den sogenannten drei Kappadoziern, die die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre in der Alten Kirche maßgeblich beeinflussten. Durch seine Schwester Makrina stark asketisch geprägt, verstand er die sukzessive Verähnlichung des Menschen mit Gott (*Theosis*) als das Ziel des Erlösungsgeschehens. – Interessanterweise findet Gregors Werk seit einiger Zeit große Beachtung in der angloamerikanischen *Queer Theology* (Nausner 2002) und ihren Vorläufen (Harrison 1990), ja er selbst kann geradezu als *der* „Queer Father" gelten (Burrus 2007).

unter den Geschöpfen rührt, so Gregor, nicht etwa daher, dass dieser als Mikrokosmos den Makrokosmos der Welt im Kleinen widerspiegelt, wie die heidnischen Philosophen sagen, sondern aus seiner Ähnlichkeit mit GOTT, nach DESSEN Bild er gestaltet wurde (1874: 253f.). Diese „kirchliche[.] Lehre" provoziert freilich sogleich die Frage: „Worin besteht das Bild?" Denn der „Abstand" (1874: 254) zwischen Urbild und Abbild ist ja offenkundig: Wie soll also der Mensch, jene körperliche, vergängliche und dem Leiden unterworfene Kreatur, der erhabenen Gottheit ähneln?

Um diese Aporie aufzulösen, greift Gregor auf Gen 1,27 zurück und spaltet den Bibelvers noch viel radikaler, als Halkes das tut, in zwei Teile – V. 27a.b versus V. 27c: „‚Es schuf Gott', heißt es, ‚den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.'" Damit ist die Schöpfung des nach dem Bilde Gewordenen fertig. Hierauf folgt die weitere Beschreibung der Ausstattung und es heißt: ‚Mann und Weib schuf er sie'" (1874: 255). Mit anderen Worten: Der im Anfang geschaffene Mensch, *Imago Dei*, ist ursprünglich überhaupt *nicht* geschlechtlich markiert. Erst „nachgehends" bringt GOTT „an dem Bilde den Unterschied von Mann und Weib an" (1874: 258). Ganz selbstverständlich schreibt Gregor: „Jeder nämlich, glaube ich, sieht ein, dass Dies [sc. die Zweigeschlechtlichkeit] sich nicht auf das Urbild bezieht" (1874: 255). Doch wie begründet er diese Idee? Sein Hauptzeuge ist wiederum Gal 3,28. Auch Gregor weiß natürlich, dass es dort heißt, in Christus sei nicht männlich und weiblich. Wenn aber eben dieser Christus, so sein Argument, selbst jenes göttliche Urbild ist, nach dem GOTT den Menschen schuf, dann muss auch für dieses Abbild gelten: „‚weder Mann noch Weib'" (1874: 255). Alles in allem stellt der Mensch sich also als ein Januskopf dar (1874: 264), der zwischen göttlicher und tierischer Natur steht. Mit Ersterer verbindet ihn seine Vernunft, die alles Geschlechtliche transzendiert, mit Letzterer die dem Gottesgedanken ganz fremde „in Mann und Weib getheilte Ausstattung und Bildung" (1874: 256).

Doch warum verfiel der Schöpfer überhaupt darauf, dem an sich perfekten Adam jenen niederen Geschlechtsunterschied beizufügen? Zur Beantwortung dieses nahe liegenden Einwands kommt der Kirchenvater auf Mt 22,30 parr. zu sprechen. Hier wird von den Seligen gesagt: „[I]n der Auferstehung werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel." Da Gregor nun die endzeitliche Erlösung streng als *Restitutio*, als „Wiederherstellung" (1874: 262) des Urstandes versteht, folgert er, dass das Leben im Paradies ebenfalls ein engelsgleiches gewesen sein muss – geschlechtslos und ohne Sexualität. Auch die Fortpflanzung von Adam und Eva bis zu der von GOTT bestimmten Vollzahl der Seelen wäre demnach auf ‚englische' Art erfolgt. Existieren doch die „Heere der Engel in zahllosen Myriaden" (Dan 7,10), ohne dass sie „der Ehe […] bedurft [hätten] zur Vermehrung" (1874: 261). In seiner Weisheit sah der Schöpfer allerdings voraus, dass die Menschen in diesem glückseligen Zustand nicht bleiben, sondern zur Sünde abfallen würden. Um der damit aber drohenden Verstümmelung der „Menge der menschlichen Seelen" (1874: 262) zuvorzukommen, wartete Gott nicht ab, sondern brachte vorsorglich den Geschlechtsunterschied an seinen Abbildern an, damit diese sich fortan wenigstens auf die „tierische […] Art" (1874: 262) fortpflanzen konnten. Mit dem Anbruch der Erlösung finden die Seligen jedoch wieder zu ihrer ursprünglichen, geschlechtlich undifferenzierten Gestalt zurück.

Neben diesen eingehenden Argumentationsgang tritt eine zweite, weniger explizite Begründung für das Hinzuschaffen der Geschlechterdifferenz: Sie ist eine direkte Folge

des konstitutiven Unterschieds von Schöpfer und Geschöpf und dient sublim zu dessen Aufrechterhaltung. So wie GOTT selbst das *summum bonum* ist, machte ER auch „die Menschen alles Guten teilhaftig" (1874: 257). Eben in diesem gemeinsamen „Vollbesitz alles Guten" besteht der Kern der Rede vom ‚Bild'. Damit diese Ähnlichkeit des Abbilds zum Urbild indes nicht zu ununterschiedener Identität gerät, bedarf es der Markierung einer Differenz zwischen beiden, die zunächst im Geschaffensein des Menschen in Kontrast zum Ungeschaffensein GOTTes besteht. Geschöpflichkeit indes impliziert per se Veränderung, was Gregor sukzessive auf seine oben skizzierte Reflexion über die verschiedenen Arten der Fortpflanzung vor und nach dem ‚Sündenfall' und damit auf die Anbringung der Geschlechterdifferenz führt. Diese zweite Denkfigur des Kirchenvaters macht deutlich, dass die zuvor an Gen 1,27 aufgebaute Trennung von Gottesbildlichkeit und menschlicher Zweigeschlechtlichkeit selbst prekär ist. Erstere besteht logisch nicht einfach unabhängig von letzterer, sondern ihre Wesensbestimmung ist wenigstens mittelbar notwendig auf diese angewiesen. Das Außen gehört immer schon zum Innen hinzu.

Wie sieht *zusammengefasst* diese dritte, altkirchliche Variation über Geschlecht aus? Im Zentrum steht hier ein gottesbildlich geschaffener Mensch, dem Geschlechtlichkeit von Haus aus ganz und gar fremd ist. Allein als notwendige Vorsichtsmaßnahme wurden die Unterscheidungsmerkmale zweier Geschlechter, männlich und weiblich, äußerlich und vorübergehend vom Schöpfer an den menschlichen Körper anmontiert, und zwar mit rein funktionalem Zweck. Unter den Bedingungen des Abfalls von GOTT sollen sie eine wenigstens tierische Art der Reproduktion gewährleisten. Menschliche Zweigeschlechtlichkeit (ent-)steht also per se auf der Schwelle zur Sünde und ist vollauf der Vergänglichkeit ausgesetzt. Mit der Erlösung fallen die Reproduktionsorgane von den Auferstandenen wieder ab, sie nehmen ihre ursprüngliche geschlechtsneutrale Gestalt wieder an – wie die Engel im Himmel.

Bei einem historisch wie kulturell derart weit entfernten Ansatz wie dem Gregors fallen die *Bruchlinien* natürlich sofort ins Auge – neben der schon genannten etwa folgende:

(a) Der von wissenschaftlicher Kritik noch gänzlich unberührte Zugriff auf Biblisches mag willkürlich allegorisch erscheinen und erfolgt doch nicht einfach in abwegiger Weise irrational.
(b) Gregor spickt seinen Text mit rhythmischen Selbstrelativierungen, die dem entwickelten Modell die „Form eines Versuchs" zuweisen (1874: 258; vgl. 254) und die persönliche von der „wahre[n] Antwort, welche immer es sein mag", unterscheiden (1874: 260). Zweifellos stellt dies einen rhetorischen Topos dar, der nichtsdestoweniger die Instabilität der eigenen Figuration präsent hält.
(c) Frappierende Leerstellen zeigen sich schließlich auch in Gregors Eschatologie. Seine Überzeugung etwa, dass die Endzeit ausgerechnet als Wiederherstellung des Urstands begriffen werden muss, entfaltet er in einem Zirkelschluss, in dem das Argument zugleich die Konklusion darstellt. Sie erweist sich damit als schwebende Präsumtion, die als solche eine theologische Suche nach denkbaren Modellalternativen geradezu provoziert.

3 Ausblick

Drei christliche Anthropologien der Geschlechterdifferenz, drei Auslegungen derselben Bibelstellen – und doch drei theologische Variationen über Geschlecht, wie sie unterschiedlicher kaum sein könnten. Ich ziehe abschließend einige Schlussfolgerungen:

(1) Zunächst sei nach allen Seiten noch einmal unmissverständlich festgehalten, dass es *die* christliche ‚Wahrheit' des Geschlechts schlicht nicht gibt, sondern immer nur eine abwechslungsreiche, ja oft widerstreitende Vielzahl derselben. Das ist gewiss eine Binsenweisheit, die zu betonen dennoch unverzichtbar ist, nämlich gegen populäre Pauschalisierungen und (Selbst-)Verabsolutierungen aller Art. Solche liegen in dem eingangs aufgenommenen Zitat von Peter Wagenknecht ebenso vor wie dann, wenn der Schweizer Theologe Karl Barth (1948: 357) seine radikale Konstruktion menschlicher Zweigeschlechtlichkeit als *articulus stantis et cadentis* christlicher Anthropologie mit der Feststellung flankiert: „Es kann nicht anders sein."

(2) Im Blick auf den viel zitierten Konnex von Geschlecht und (christlicher) Religion scheint eine systematischere Berücksichtigung theologischer Vorstellungswelten in der Geschlechterforschung angebracht. Denn erst von einem differenzierte(re)n und informierte(re)n Standpunkt aus könnte sich jene Verflechtung theoretisch angemessener erfassen lassen, und zwar in kritischer wie in konstruktiver Stoßrichtung.
Zum Kritischen: Welche Ratio steht dahinter, wenn sich heute Biologie und Medizin methodisch jenes „god-trick of seeing everything from nowhere" (Haraway 1991: 189) bedienen, der die unhintergehbar leibliche Situiertheit jeden Wissens bewusst verschleiert? Und wie genau vollzieht sich die inhaltliche „Biologisierung theologischer Diskurse" (von Braun/Stephan 2005: 12), die alte religiöse Sinngehalte und Projekte in säkularer Sprache neu formuliert? Inwiefern ähnelt etwa die wohlbekannte Opposition ‚natürlich versus unnatürlich' bzw. ‚normal versus deviant' dem altbekannten Gegensatz ‚schöpfungsmäßig versus sündhaft' (von Braun/Stephan 2005: 28), wo liegen möglicherweise aber auch Unterschiede? Kurz: Lassen sich anhand theologischer Geschlechterkonstruktionen eventuell Dynamiken sichtbar und beschreibbar machen, die in den Naturwissenschaften dadurch verschleiert werden, dass diese keine Wirklichkeitsdeutungen, sondern harte Fakten zu produzieren beanspruchen?
Zum Konstruktiven: Im Blick auf Traditionen des Buddhismus hat Martin Lehnert (2008: 126-141) unlängst neben „androzentrische[n] und in weiten Teilen misogyne[n] Dispositive[n]" auch ein „Potenzial […] für eine Kritik der Heteronormativität und binärer Sexualproportionen" herausgearbeitet. Warum Analoges nicht auch für das Christentum? In unserem Kulturkreis könnte ein solches Aufspüren subversiver Impulse in der eigenen religiösen Tradition eine qualifizierte Vermehrung lebbarer Leben unterstützen – auch wenn damit die kulturelle und interdisziplinäre Übersetzungsarbeit erst beginnt.[15]

(3) Im Inneren des theologischen Diskurses muss es entscheidend darum gehen, dem assertorischen ‚Es kann nicht anders sein!' ein strategisches ‚Doch!' entgegenzusetzen. In diesem Sinne: „Let a thousand conflicts of interpretation bloom, I say!"

15 Für letztere Präzisierung danke ich Dr. Christa Binswanger, IZFG Bern.

Judith Butler fährt fort: „And I say this not because pluralism alone will ease our minds but because the proliferation of possible interpretations may well lead to the subversion of an authority that grounds itself in what may *not* be questioned. In such a world, questions, loud and clear, remain intrinsic goods“ (2006: 289; Hervorh. RH).

Solche lauten und klaren Fragen könnten etwa lauten: Wie kann man angesichts des unvorstellbaren Unrechts und Leidens, das sich auf den unterschiedlichsten Ebenen für so viele (alle?) Menschen aus ihrem Geschlecht ergibt, ungebrochen sagen, dies seien nur quasi äußerliche Deformationen einer an sich intakten Schöpfungsordnung? Weiter: Warum darf Erlösung sich allein auf *gender*, konkret: das Verhältnis von Frauen und Männern und deren Geschlechterrollen, beziehen, muss den Geschlechtskörper und anderes ‚Natürliches' aber ganz aussparen? Warum sollte Erlösung umgekehrt gerade in einer Vernichtung alles Geschlechtlichen und der Rückkehr in einen undifferenzierten Zustand bestehen? Warum nicht in einer überbordenden Pluralität an Leibern, ja einer endzeitlichen Travestie? *Cui bono*? Wer zieht all diese Linien und warum?

Produktiv gewendet: Welche Silhouetten von Geschlecht beginnen sich abzuzeichnen, wenn christliche Theologie ihre Anthropologien konsequent(er) von einem schöpfungstheologischen auf ein eschatologisches Paradigma umstellt und Geschlechtlichkeit als Ganzes: Geschlechtskörper, Geschlechtsidentität und Begehren, als ein unter Vorbehalt stehendes endzeitliches Ereignis reformuliert? Fromm gesprochen: Warum sollte Gott nicht auch mit unserem Geschlecht in all seinen Facetten noch etwas qualitativ Neues vorhaben – inklusive der „Erlösung unseres Leibes“ (Röm 8,23)? Aus welchem Grund sollte nicht auch in diesem Bereich des Humanums gelten: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1Kor 13,12)?

Literaturverzeichnis

Barth, Karl. (1945). *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/1: Die Lehre von der Schöpfung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag

Barth, Karl. (1948). *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/2: Die Lehre von der Schöpfung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag

Benedikt XVI. (2008). Ansprache an die Kurie beim Weihnachtsempfang 2008. Zugriff am 25. Dezember 2008 unter www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=254430

Braun, Christina von & Stephan, Inge. (2005). Gender@Wissen. In Christina von Braun & Inge Stephan (Hrsg.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien* (S. 7-45). Köln: Böhlau

Burrus, Virginia. (2007). Queer Father. Gregory of Nyssa and the Subversion of Identity. In Gerald Loughlin (Hrsg.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body* (S. 147-162). Oxford et al.: Blackwell

Butler, Judith. (2006). Afterword. In Ellen T. Armour & Susan M. St. Ville (Hrsg.), *Bodily Citations. Religion and Judith Butler* (S. 276-289). New York: Columbia University Press

Foucault, Michel. (1983). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Gildemeister, Regine & Wetterer, Angelika. (1992). Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In Gudrun-Axeli Knapp & Angelika Wetterer (Hrsg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie* (S. 201-254). Freiburg i. Br.: Kore

Gregor von Nyssa. (1874). Über die Ausstattung des Menschen. In *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa* (S. 207-317). Bd. 1. Übersetzt von Heinrich Hayd. Kempten: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung

Härle, Wilfried. (2007). *Dogmatik*. 3. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter

Halkes, Catharina J. M. (1990). *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher

Haraway, Donna J. (1991). Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Partial Perspective. In Donna J. Haraway, *From Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (S. 183-201). New York/London: Routledge

Harrison, Verna E. F. (1990). Male and Female in Cappadocian Theology. *Journal of Theological Studies* 41 (2), 441-471

Heß, Ruth. (2005). „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden". Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz. In Ruth Heß & Martin Leiner (Hrsg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag* (S. 291-323). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener

Heß, Ruth. (2006). „… darin ist nicht *männlich und weiblich"*. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper. In Jürgen Ebach et al. (Hrsg.), *„Dies ist mein Leib". Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (S. 144-185). Gütersloh: Gütersloher

Kongregation für die Glaubenslehre. (2004). Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Zugriff am 28. Februar 2009 unter www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html

Lehnert, Martin. (2008). Jenseits der Geschlechterpolarität? Zu buddhistischen Kategorien der sexuellen Differenz. In Anna-Katharina Höpflinger et al. (Hrsg.), *Handbuch Gender und Religion* (S. 125-143). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Mildenberger, Friedrich. (2000). Art. Heilsgeschichte. In Hans Dieter Betz et al. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Bd. III, S. 1584-1586). 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck

Nausner, Michael. (2002). Toward Community Beyond Gender Binarism. Gregory of Nyssa's Transgendering as Part of his Transformative Eschatology. *Theology and Sexuality* 16, 55-65

Paul VI. (1968). Enzyklika ‚Humanae Vitae'/Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Zugriff am 25. Februar 2009 unter http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm

Ramet, Sabrina P. (1996). *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*. London/New York: Routledge

Ruether, Rosemary R. (1990). *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher

Schüngel-Straumann, Helen. (1998). Gen 1-11. Die Urgeschichte. In Luise Schottroff & Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (S. 1-11). Gütersloh: Gütersloher

Schwöbel, Christoph. (2002). Doing Systematic Theology. Das Handwerkszeug der Systematischen Theologie. In Christoph Schwöbel (Hrsg.), *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik* (S. 1-24). Tübingen: Mohr Siebeck

SPIEGEL ONLINE. (2008). Papst-Rede schockiert Schwule (23.12.2008). Zugriff am 21. Januar 2010 unter www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/0,1518,598189,00.html

sueddeutsche.de. (2008). Homosexuelle entsetzt über den Papst: „Hetzerische Worte" (23.12.2008). Zugriff am 21. Januar 2010 unter www.sueddeutsche.de/panorama/870/452573/text/

Tagesanzeiger. (2008). Papst: „Schwule vernichten Gottes Werk“ (23.12.2008). Zugriff am 21. Januar 2010 unter www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Papst-Schwule-vernichten-Gottes-Werk/story/12892989

Thielicke, Helmut. (1968). *Theologische Ethik. Bd. III/3: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Wagenknecht, Peter. (2007). Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs. In Jutta Hartmann et al. (Hrsg.), *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht* (S. 17-34). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Zur Person

Ruth Heß, Dipl.-Theol., geb. 1975, Assistentin am Institut für Systematische Theologie der Universität Bern. Arbeitsschwerpunkte: Themenfelder der materialen Dogmatik (bes. Anthropologie, Hamartiologie, Eschatologie); Theologie und Postmoderne; Inter-/Transdisziplinarität (in) der Theologie

Kontakt: Universität Bern, Theologische Fakultät, Institut für Systematische Theologie, Länggassstrasse 51, CH-3000 Bern 9

E-Mail: ruth.hess@theol.unibe.ch