

Im Auftrag der
Stiftung PRO ORIENTE, Wien
Stiftung RUSSISCHE ORTHODOXIE, Moskau
herausgegeben von
Bertram Stubenrauch, Andrej Lorgus

Handwörterbuch zur Theologischen Anthropologie

Römisch-katholisch/Russisch-orthodox
Eine Gegenüberstellung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Das Werk erscheint in deutscher und in russischer Sprache.
Titel der russischen Ausgabe:

Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь

Verlag Palomnik, Moskau 2012

Übersetzung:

Russisch-Deutsch: Johann Krammer, St. Pölten / Wien

Deutsch-Russisch: Anna Briskina-Müller, St. Petersburg / Halle (Saale)

Redaktionskomitee:

Bertram Stubenrauch, Andrej Lorgus, Johann Marte, Johann Krammer

Das Projekt wurde finanziell unterstützt:

- Stiftung des Heiligen Athanasios zur Förderung der Ökumene
- Österreichisches Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur
- Österreichisches Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung
- Russische Sponsoren



Für die russische Ausgabe: © Stiftung Russische Orthodoxie

Für die deutsche Ausgabe:

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Satz: SatzWeise Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34138-0

MANN / FRAU (katholisch)

Die Existenz des Menschen als eine geschlechtliche, als Mann und Frau, ist eine der grundlegenden Weisen, in der wir den Menschen wahrnehmen. Auch theologisch wird von jeher die Geschlechtlichkeit des Menschen thematisiert, sowohl im Verhältnis des Menschen zu Gott wie auch der Geschlechter zueinander. Der Mensch ist in Verschiedenheit, männlich und weiblich geschaffen (vgl. Gen 1,27) und darin gleichzeitig verwiesen auf den anderen. In ihrer Selbstverständlichkeit ist diese Unterschiedenheit jedoch nicht unproblematisch. Die Schwierigkeiten beginnen spätestens dort, wo die Festlegung dessen versucht wird, was den Mann und die Frau, das Männliche und das Weibliche ausmacht: Mann und Frau, männlich und weiblich, sind Relationsbegriffe. Die Frage, was der Mann ist, wird in der Unterschiedenheit zur Frau verhandelt, und umgekehrt. Wo Unterschiede festgeschrieben werden, wird aber auch bewertet: Geschlechtliche Zuschreibungen werden zu normativen Vorgaben, denen sich der oder die Einzelne anpassen muss, will er oder sie keine Ausgrenzung erfahren. Zudem genießen angenommene männliche bzw. weibliche Charakteristika keineswegs das gleiche Ansehen, und so ist durch die Theologiegeschichte hindurch eine theologisch motivierte Unterordnung der Frau unter den Mann eher die Regel denn die Ausnahme.

Zu den einflussreichsten Texten für die theologische Bestimmung des Geschlechterverhältnisses zählen die beiden Schöpfungserzählungen des Alten Testaments mit der sogenannten Paradiesesgeschichte (Gen 1–3). Kombiniert zu einem einzigen Bericht vom Ursprung, läuten sie die Hebräische Bibel ein. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) gehört als männlich und weiblich und damit in Verschiedenheit zu existieren bereits von Anfang an zur Schöpfung (vgl. 1,27). Beide Geschlechter sind Ebenbilder Gottes, ausgezeichnet mit derselben Würde. In gleicher Weise erteilt ihnen Gott den Auftrag zur Herrschaft und zur Fortpflanzung (vgl. 1,28). Gemäß dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2) existiert der Mensch (*'adam*) zunächst noch geschlechtlich ungeschieden allein. Doch fehlt ihm ein Gegenüber, das ihm gleicht. Von vornherein ist der Mensch auf Gemeinschaft verwiesen mit einem Menschen, der mit ihm nicht identisch ist. So schafft Gott aus der Seite des Menschen die Frau (*iššah*), ihm zur Hilfe. Der Begriff der »Hilfe« (*'ezer*) bedeutet entgegen gängiger Annahmen keine Unterordnung. In der Hebräischen Bibel bezeichnet der Terminus sonst das Handeln Gottes (vgl. etwa Ps 30,11; 54,6) und meint ein Gegenüber, das Stärke besitzt und deshalb Hilfe sein kann. Angesichts seines geschlechtlichen Gegenübers nimmt der Mensch sich als Mann (*'iš*) und Frau (*iššah*) wahr. Die Verwandtschaftsformel »Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch« zielt auf ein egalitäres Verhältnis der Geschlechter. Mann und Frau sind positiv aufeinander bezogen, bestimmt zur umfassenden Partnerschaft, die im ganzheitlichen »Erkennen« des anderen (vgl. 4,1) die Sexualität einschließt. Ihre Beziehung zueinander hat Vorrang vor den familiären Bindungen zwischen Eltern und Kindern (vgl. 2,24).

Durch diese Schilderung eines egalitären Geschlechterverhältnisses in der geordneten Welt von Gen 1 sowie im Paradiesesgarten problematisiert die Urgeschichte die patriarchale Geschlechterordnung des Alten Israel. Das Ereignis des sogenannten Sündenfalls markiert einen Bruch zwischen der ursprünglich guten Schöpfung Gottes und der faktischen Welterfahrung. Letztere konzentriert sich in den sogenannten Strafsprüchen, die die nachparadiesische Situation des Menschen und insbesondere von Frauen beschreiben (vgl. 3,14–19). Der Erhalt des Lebens, für den die Arbeit auf dem Feld steht, ist mühevoll geworden. Ebenso mühevoll ist der besondere Beitrag der Frau zur Lebensweitergabe in Schwangerschaft und Geburt. Darüber hinaus wird sie nach ihrem Mann verlangen, er aber wird über sie herrschen. »Herrschen« (*mašal*) meint hier letztlich das, was mit dem Begriff »Patriarchat« ausgedrückt ist: Die Entscheidungsgewalt wird dem Mann zugewiesen. Er hat der Frau gegenüber einen höheren sozialen Status. Damit greift der Text in veränderter Form auf, was zuvor Gen 2,24 als das positive

Aufeinanderbezogenheit der Geschlechter gezeichnet ist: Das faktische Zueinander der Geschlechter ist durch ein Machtgefälle gekennzeichnet, das durch das Handeln des Menschen in die Welt gekommen ist. Dadurch unterzieht die Urgeschichte die bestehenden Verhältnisse einer Wertung: Die Unterordnung der Frau unter den Mann ist nicht Teil der guten Schöpfung Gottes, weder Naturrecht noch Schöpfungsordnung. Sie ist damit gerade nicht durch Gottes Schöpferwillen legitimiert, sondern grundsätzlich zu überwinden.

Die Rezeptionsgeschichte der Schöpfungserzählungen hat diese Kritik an einer Hierarchie der Geschlechter allerdings weitgehend nicht nachvollzogen. Stattdessen dominiert eine Auslegung, die aus der biblischen Urgeschichte eine doppelte Unterordnung der Frau unter den Mann ableitet: Sie ist das nachrangige Geschlecht sowohl aufgrund ihrer gemäß dem zweiten Schöpfungsbericht späteren Schöpfung als auch in Folge der Sündenstrafe. Dabei ist seit der hellenistisch beeinflussten späatl. Zeit die Annahme leitend, dass allein der Mann Mensch im Vollsinne sei. Die Frau dagegen besitzt eine abgeleitete und ihm gegenüber defizitäre Existenz. Entsprechend ist, wenn vom Menschen die Rede ist, in aller Regel vom Mann die Rede. Die Daseinsweise der Frau dagegen muss eigens thematisiert werden – eine Konstellation, die bis heute die Geschlechterdiskurse prägt. Dies hat nicht nur soziale Folgen, sondern führt auch zu einer spirituellen Abwertung von Frauen: Wo die biblischen Schöpfungserzählungen auf der Folie dieser Geschlechteranthropologie gelesen werden, ist ihre Gottebenbildlichkeit zur Disposition gestellt. Diese Lesart schlägt sich auch in den ntl. Schriften nieder. Für Paulus ist nach 1 Kor 11 nur der Mann das unmittelbare Ebenbild Gottes. Die Frau dagegen ist es in abgeleiteter Weise, nämlich indem sie Ebenbild des Mannes ist.

Doch die spirituelle wie soziale Minderbewertung von Frauen erfährt im Neuen Testament auch eine deutliche Korrektur. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes enthält eine ausgeprägte Kritik an fixierten Machtverhältnissen. Mit der Option für die Armen und Marginalisierten wendet sie sich auch an die Frauen, welche die Mehrheit dieser Gruppe stellen. Entsprechend gehören Frauen zu den primären Adressat/innen der Botschaft Jesu. Als Jüngerinnen folgen sie ihm nach bis zum Kreuz (vgl. Mk 15,40 f par.) und werden gemäß den Ostererzählungen der Evangelien zu Erstzeuginnen der Auferstehung (vgl. Mk 16,1–10 par.). Auch in den paulinischen Schriften bedeutet das Christusereignis eine Neuorientierung: Paulus unterscheidet zwischen einer Schöpfungs- und einer Erlösungsordnung (vgl. 1 Kor 11,11 f). Die durch Christus ermöglichte neue Identität des Menschen relativiert die vorhandenen Kategorien und gesellschaftlichen Unter- und Über-

ordnungen. Dies betrifft auch die geschlechtlichen Identitäten, wie es eine von Paulus übernommene Taufformel – in kontrastierender Aufnahme von Gen 1,27 – formuliert: »In Christus« gibt es »weder männlich noch weiblich« (Gal 3,28). Dass dies keine rein auf die Zukunft bezogene oder spirituell zu verstehende Aussage ist, zeigt sich in den paulinischen Gemeinden an der Übernahme sozialer Rollen durch Frauen: In ihnen wird ein Zusammenwirken von Mann und Frau gelebt, das zwar keineswegs frei von Hierarchien ist, sich aber dennoch von dem der Umwelt vielfach abhebt. Für Paulus ist es selbstverständlich, dass Frauen Gemeinden leiten, das (paulinische) Apostelamt ausüben (vgl. Röm 16,1–16) und im Gottesdienst reden und prophezeien (vgl. 1 Kor 11,5).

Doch wird die Bedeutung von Frauen für die Anfänge des Christentums schon bald eingeschränkt und in der Rückschau abgewertet. Weder theologisch noch sozial kommt es zu einer dauerhaften Neuordnung des Geschlechterverhältnisses. Die Väterzeit beharrt weitgehend auf einer schöpfungsgemäßen Unterordnung der Frau unter den Mann, die als normativ für das konkrete Leben angesehen wird. Reflektiert wird das Zueinander von Mann und Frau wesentlich auf der Grundlage einer Anthropologie, die aus der griechischen Philosophie (neu)platonischer Prägung übernommen und christlich adaptiert wird. Diese postuliert eine Trennung von Seele und Körper, wobei die geistige Seele das höherstehende Prinzip darstellt, das den widerstrebenden Körper seiner Führung unterwerfen soll. Geschlechtlichkeit als Erscheinungsweise des Körpers erhält dabei eine deutliche Abwertung. Der Mensch steht letztlich vor der Aufgabe, seine Körperlichkeit und damit auch die Geschlechtlichkeit zu überwinden. Für die Frau hat dies insofern prekäre Folgen, als sie stärker als der Mann mit dem Körper identifiziert wird. Greifbar wird dies bei dem jüdischen Platoniker Philo von Alexandrien, der vielfach als Vorreiter der christlichen Vätertheologie angesehen werden kann. Philo bezieht die Erschaffung der beiden Geschlechter allegorisch auf die Erschaffung von *nous* (Geist) und *aisthesis* (sinnliche Wahrnehmung) (vgl. Legum allegoriam II 24; III 11). Der Mann steht für die höherstehenden geistigen Seelenkräfte Vernunft und Wille, in denen die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine Fähigkeit zur Gotteserkenntnis begründet liegen. Dagegen verweist die Frau auf die stärker dem Körper zugeordnete sinnliche Wahrnehmung, die wiederum anfällig für die irdischen Leidenschaften ist. Jeder Mensch trägt entsprechend Männliches und Weibliches in sich und muss darauf achten, dass sich das Männliche nicht durch das Weibliche erniedrigen und ins Irdische verstricken lässt, sondern es beherrscht. Die Vätertheologie übernimmt diese allegorische Auslegung, die keineswegs auf die symbolische Ebene beschränkt bleibt. Auch die fak-

tische Ausstattung der Frauen mit Vernunft und Willenskraft wird als schwächer angesehen. Frauen seien grundsätzlich eher den irdischen Genüssen zugewandt und bedrohten mit ihrer Schönheit und ihren Verführungskünsten den Mann. Nach Klemens von Alexandrien sind Putzsucht und das Verlangen nach üppigem Leben vor allem weibliche Eigenschaften, und er warnt die Männer, sich vom Weibe verlocken zu lassen (vgl. *Paidagogos* III 23,3). Wie die höhere geistige Vernunft die niedrigere Sinnlichkeit beherrschen soll, so soll sich auch der Mann die Frau (zu ihrem eigenen Schutz) unterordnen – ein Menschenbild, das sich bis in kirchliche Verlautbarungen des 20. Jh. ziehen wird (vgl. etwa Pius XI., *Enzyklika Casti connubii*, 1931).

Den größten Einfluss hat wohl Augustinus auf eine theologische Geschlechteranthropologie ausgeübt, welche eine Differenz zwischen den Geschlechtern durch einen Mangelzustand der Frau hervorgerufen sieht. Auch er verbindet das neuplatonische Menschenbild mit dem biblischen Schöpfungsglauben (vgl. *De Genesi ad litteram* III 34; IX 5–12; XI 50) und legt wie Philo die Gottebenbildlichkeit in die geistige Ausstattung des Menschen: In Bezug auf den Geist sind Mann wie Frau gleich und Gott ebenbildlich geschaffen. In Bezug auf den Körper aber sind sie verschieden, und in dieser konkreten körperlichen Existenz ist die Frau dem Mann gegenüber minderwertig, und zwar was die körperlichen *und* geistigen Kräfte angeht. Augustinus muss diskutieren, warum Gott »bloß ein Weib« dem Manne zur Hilfe gegeben hat, wäre doch ein Mann grundsätzlich der bessere Gefährte gewesen. Als Sinn dessen kann sich Augustinus nur die Hilfeleistung bei der Nachkommenschaft vorstellen. Die Mutterschaft wird so als Existenzzweck der Frau festgeschrieben, die auch das Zueinander von Mann und Frau bestimmen soll. Bis zum *Codex Iuris Canonici* von 1917 ist die Ehe wesentlich durch diese Zwecke definiert: Sie dient primär der Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, sekundär der gegenseitigen Hilfe und der Zügelung der sexuellen Begierden. Erst das Zweite Vatikanische Konzil wird dahingehend eine deutliche Neuorientierung vornehmen (vgl. GS 48f). Ihre Rolle als Fortpflanzungshelfin trägt der Frau als grundlegende Eigenschaft die Passivität ein: Da nach damaligem Verständnis die menschliche Nachkommenschaft als allein im männlichen Sperma enthalten gilt, sieht Augustinus die Frau lediglich als nährendes Behältnis für dessen Entwicklung. Entsprechend gebührt dem aktiven Mann die Führungsrolle gegenüber der selbst in ihrer ureigenen Aufgabe passiven Frau. Mit dieser Geschlechteranthropologie bestimmt Augustinus die Überlegungen des Mittelalters und darüber hinaus. Thomas von Aquin folgt ihm in den wesentlichen Punkten und reflektiert sie auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie (vgl. *STh* I q. 92). Wie Augustinus legt Thomas die Gottebenbildlichkeit in die

Geistseele, und die geschlechtliche Differenz in den Körper. Zwar teilt er den anthropologischen Dualismus des Augustinus nicht. Dennoch bleibt die Frau als defizienter Mann bestimmt: Da beim Mann die Unterscheidungskraft des Verstandes überwiege, »ist das Weib dem Manne von Natur aus unterworfen« (STh I q. 92 a. 1 ad 2). Ihr Bereich ist das Haus, wobei auch dort dem Mann die Entscheidungsgewalt gebührt. Als Sündenfolge und damit als negativ gilt lediglich eine strengere, sklavisches Form der Herrschaft, die von der Frau als Zwang empfunden wird.

Doch abseits dieses Mainstreams trifft man im Verlauf der Theologiegeschichte auch auf andere Möglichkeiten, das Geschlechterverhältnis zu bestimmen. Märtyrerinnen und Jungfrauen vermögen einen den Frauen zugesprochenen inferioren Status in gewissem Sinne zu überwinden. Das Schicksal der Perpetua etwa, deren Akten in weiten Teilen von ihr selbst geschrieben wurden, ist geprägt von stark frauenspezifischen Momenten – Gebären, Stillen, familiären Bindungen (vgl. *Passio Perpetuae*). In ihren Visionen aber sieht sie sich als Mann, der den Feinden im Kampf die Stirn bietet. Die Märtyrerin Julitta spricht von der schöpfungsgemäßen Gleichheit von Mann und Frau und fordert deshalb auch von den Frauen männliche Stärke in der Verfolgung. Einen höheren spirituellen Rang erlangen Frauen vor allem durch die Lebensform der Jungfrau, die gegenüber dem Eheleben bald als höherwertig gilt. Mit der sexuellen Enthaltsamkeit streift die Frau quasi ihre Körperlichkeit und damit gleichzeitig ihre Weiblichkeit ab. Tertullian diskutiert entsprechend, ob Jungfrauen Frauen seien (vgl. *De virginibus velandis*). Da er die größeren sozialen Rechte der Jungfrauen beschneiden will, bejaht er dies entschieden. Für das Frauenbild sind diese Egalitätskonzepte ambivalent: Einerseits wird Frauen zugetraut, dem Manne gleichwertig zu werden. Andererseits geschieht dies um den Preis ihrer Weiblichkeit. Das spirituelle Ideal ist männlich bestimmt.

Eine gewisse Veränderung tritt im Hochmittelalter ein. Die konkrete Körperlichkeit der Menschwerdung und der Passion Christi wird zu einem starken Impuls theologischen Denkens und spiritueller Erfahrung. Damit geht eine Neubewertung von Körper und Sinnlichkeit einher, die auch die Einschätzung der Weiblichkeit nicht unverändert lässt. Nicht umsonst ist das Hochmittelalter die Zeit der Frauenmystik. Unabhängig von männlicher Vermittlung machen Frauen wie Katharina von Siena oder Hildegard von Bingen die Erfahrung der Gottesbegegnung und erhalten dadurch die Legitimation zu predigen und zu lehren. Die Bewegungen der Seele haben somatische Folgen, und so wird der Frauenkörper zu einem Ort der Gotteserfahrung, freilich oft um den Preis seiner Kasteiung bis hin zur Verstümmelung. In den symbolischen Zuschreibungen verlieren die Ge-

schlechtergrenzen ihre Eindeutigkeit: Bilder des Weiblichen (Mutter, Geliebte oder Jungfrau) stehen wie in den Hoheliedpredigten des Bernhard von Clairvaux für Gefühlsregungen der männlichen Seele. Bonaventura beschreibt Franz von Assisi mit ausdrücklich mütterlichen Zügen (vgl. *Legenda maior* VII 6; *Legenda minor* III 7). Weibliche Affektivität wird zum positiven Charakterzug. In diesem Umfeld begegnen Konzepte, die die Verschiedenheiten von Mann und Frau nicht mehr durch Defizienz erklären. Hildegard von Bingen entwickelt komplementäre Vorstellungen des Geschlechterverhältnisses: Die »größere Stärke« des Mannes und die »weichere Kraft« der Frau ergänzen sich (*Liber divinorum operum* II 5,43). Zwar bleiben auch bei ihr der Mann der Seele und die Frau dem Leib zugeordnet; doch erst gemeinsam werden sie zum Zeichen des Heilsgeheimnisses. Denn »der Mann bezeichnet die Gottheit, die Frau aber die Menschheit des Sohnes Gottes.« (I 4,100). In der Inkarnation ist der Körper zu neuer Würde erhoben und mit ihm die Frau, die ihn symbolisiert. Vorbereitet wird hier ein neues Paradigma: In der Frau sind die menschlichen Eigenschaften nicht einfach schwächer ausgebildet, sondern die Begabungen sind teils stärker dem Mann und teils stärker der Frau zugeordnet.

Gesellschaftlich etabliert sich dieses Polaritätsmodell in der Neuzeit mit der Herausbildung des Bürgertums: Dort sind die wirtschaftlichen Grundlagen gegeben, das Geschlechterverhältnis und die sozialen Rollen nach moralischen Gesichtspunkten und nicht nach wirtschaftlichen Notwendigkeiten bestimmen zu können. So hat es auch mit ökonomischen Gegebenheiten zu tun, dass die Frau des Bürgertums, anders als die Arbeiterin, sich ausschließlich den häuslichen Aufgaben widmen kann. Die religiös motivierte Argumentation mit der Schöpfungsordnung wird dabei nach und nach durch die säkular verstandene Natur als legitimierende Instanz abgelöst. Während der Mann ausgezeichnet ist mit Vernunft und Dynamik, er die Fähigkeit zur Führung und Produktion von Kultur besitzt, ist die Frau von größerer emotionaler Begabung und hat ein ausgeprägteres Gefühl für den Körper. Entsprechend liegen ihre Fähigkeiten in der Beziehungsarbeit, insbesondere in der häuslichen Pflege und der Kindererziehung. Doch bedeuten diese komplementären Zuschreibungen nur scheinbar eine gleichwertige Bestimmung der Geschlechter. Während unter »männlich« alles subsumiert wird, was Aufklärung und Subjektphilosophie für den Menschen festgehalten haben, ist die Frau davon unterschieden. Wieder wird die Frau als »die Andere« des Mannes konstruiert. Die jeweils zugeschriebenen Eigenschaften schaffen auch hier ein Verhältnis von männlicher Führung und weiblicher Unterordnung.

Eingang in die kirchlichen Verlautbarungen findet dieses Polaritätspara-

digma zu einem Zeitpunkt, als es gesellschaftlich und theoretisch bereits hochumstritten ist. Aus der Frauenrechtsbewegung und den feministischen Strömungen im 19. und 20. Jh. entstehen Theoriebildungen, die die essentialistisch interpretierten Dichotomien zwischen den Geschlechtern nicht mehr fraglos akzeptieren. Namentlich Simone de Beauvoir (vgl. Das andere Geschlecht) bestreitet eine allgemeine Wesenheit der Frau, aus der sich dann kausal verursacht ein Charakter mit den »typisch« weiblichen Eigenschaften herleiten ließe. Tatsächlich sind Vorstellungen von Weiblichkeit zeit- und kulturgebunden und damit prinzipiell veränderbar. Um dies zu erfassen, hat die feministische Theoriebildung die Unterscheidung von *sex* und *gender* eingeführt: Während *sex* für den geschlechtlichen Körper bzw. die natürliche Vorgabe steht, bezeichnet *gender* das, was kulturell bedingt ist. So ist etwa das Gebären von Kindern abhängig vom *sex*. Dass die Frau aber deshalb – im Gegensatz zum Mann – für Erziehung und Hausarbeit zuständig sein soll, ist kulturelle Zuschreibung, also *gender*. Die einzelnen Gender-Theorien schätzen dabei das Zueinander von *sex* und *gender* durchaus unterschiedlich ein. Eine radikale Position hat Judith Butler in den Diskurs eingebracht (vgl. Das Unbehagen der Geschlechter). Nach Butler ist der Körper der neutralen Beobachtung nicht zugänglich, sondern er ist immer bereits (sprachlich) gedeuteter Körper. Das »natürliche« Geschlecht ist faktisch schon konstruiertes Geschlecht. Demgegenüber postulieren andere Theorien einen stärkeren Einfluss des *sex* auf Rollenidentitäten. So versucht etwa die französische Theoretikerin Luce Irigaray (vgl. Das Geschlecht, das nicht eins ist) zu ergründen, wie das Besondere des Frauenkörpers sich im Sprechen und Handeln niederschlagen kann, sobald Frauen aus dem männlich bestimmten Symbolsystem »Sprache« heraustreten. Letztlich behauptet kaum eine Gendertheorie, dass die natürliche Ausstattung keine Rolle spielen würde. Doch – und darin stimmen wiederum nahezu alle überein – kommen die Grenzen dessen, was an physischen Erscheinungsbildern, Charaktereigenschaften, Fähigkeiten, Neigungen etc. aufgrund des biologischen Geschlechts als »normal« angesehen wird, eben nicht biologisch, sondern diskursiv zustande. Die Kategorie *gender* ist nicht zuletzt eine politische Kategorie: Männern wie Frauen steht aufgrund des *sex* ein breiteres Spektrum an Möglichkeiten, eine weit größere Freiheit in der Ausgestaltung geschlechtlicher Identitäten zur Verfügung, als es vorhandene soziale Rollen vermuten lassen. Letztere sind nicht zwangsläufige Konsequenz bestimmter geschlechtlicher Eigenschaften, sondern vielfach bedingt durch gesellschaftliche Identifikationsangebote und politische Rahmenbedingungen. So zeichnen sich in scheinbar biologischen Vorgaben tatsächliche Macht- und Gewaltverhältnisse ab. Daraus ergeben sich Konsequenzen für politisches

Handeln: Es muss zum einen den vielfach versteckten Diskriminierungen auf allen Ebenen entgegensteuern. Zum anderen hat es soziale, ökonomische und politische Spielräume zu gewährleisten, in denen Männer wie Frauen ihre Persönlichkeit entfalten können.

Die Auseinandersetzung mit der Kategorie *gender* bestimmt heute auch theologisch das Nachdenken um das Zueinander der Geschlechter. Auf der Grundlage der Unterscheidung von Natur und Kultur haben insbesondere feministische Theologinnen die Geschlechteranthropologien der christlichen Tradition analysiert und mittels einer »Hermeneutik des Verdachts« (Paul Ricoeur – von Elisabeth Schüssler Fiorenza für den feministischen Kontext geprägt) auf versteckte patriarchale Interessen befragt. Das kritische Potential biblischer Texte in ihrem Vorbehalt gegenüber »natürlichen« Ordnungen und ihrer Machtkritik wurde wieder ins Bewusstsein gehoben. Auch in den lehramtlichen Texten haben diese Diskussionen deutliche Spuren hinterlassen. Papst Johannes Paul II. fordert in dem apostolischen Schreiben »Mulieris Dignitatem« (1988) die Förderung des Beitrags von Frauen in *allen* gesellschaftlichen Bereichen. Das Schreiben der Glaubenskongregation »Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau« (2004) betont eine nicht aufzuhebende Differenz zwischen beiden Geschlechtern, wobei es auf eine Festlegung bestimmter geschlechtsspezifischer Eigenschaften weitgehend verzichtet. Bezüglich der Frauen hält das Schreiben fest, dass sie in größerer Spontaneität für das Wohl des Anderen sorgen und darin Leben fördern und schützen. Es erinnert aber ausdrücklich daran, dass es dabei um allgemeine »menschliche Werte« (14) geht, die von Männern und Frauen gleichermaßen zu verwirklichen sind. Es mag symptomatisch sein, dass diese Dokumente, wo sie die Geschlechtlichkeit thematisieren, nahezu ausschließlich über die Frauen sprechen, während die männliche Identität offenbar als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Gegenwärtig lehrt uns die noch junge Disziplin der Männerforschung, dass dies nicht mehr den gesellschaftlichen Wirklichkeiten entspricht. Ebenfalls rückt heute stärker ins Bewusstsein, dass bei der Analyse geschlechtlicher Identitäten Kategorien wie Ethnizität und soziale Klassenzugehörigkeit eine Rolle spielen. Hier liegen wesentliche Forschungsfelder, die auch vonseiten der Theologie reflektiert werden müssen. Auf einer stärker symbolischen Ebene arbeiten Wissenschaftler/innen daran, weiblich konnotierte Dimensionen wie Körperlichkeit, Emotionalität oder Fürsorge als menschliche Existenzbedingungen ins Bewusstsein zu bringen und in ihren erkenntnistheoretischen, ethischen und theologischen Implikationen zu begreifen.

Literatur: W. Beinert (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung. Analyse. Dokumentation, Regensburg 1987; C. Bynum, Fragmentierung und Erlösung. Ge-

schlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a.M. 1991; I. Karle, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006; M.-T. Wacker (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch (Theologische Frauenforschung in Europa 21), Berlin u. a. 2006.

Mirja Kutzer