

Publiziert unter: Alexander Dietz, Wie hilfreich ist eine gendersensible Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungsprozessen für die Grundlegung einer freiheitlich-christlichen Anthropologie?, in: J. Nierop (Hg.), Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie, Hannover 2018, S. 80-91.

// Seite 80 //

Wie hilfreich ist eine gendersensible Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungsprozessen für die Grundlegung einer freiheitlich-christlichen Anthropologie?

1. These: Gendersensible Theologie leistete ursprünglich einen wichtigen Beitrag zur Ideologiekritik, ist jedoch mittlerweile selbst nicht frei von ideologischen Tendenzen.

An der Frage, vor die uns das erste Gebot stellt, ob ein Mensch, eine Gesellschaft oder eine Kirche ihr Herz an Gott oder an einen Götzen hängen, entscheidet sich aus der Perspektive eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses schlechterdings alles. Darum ist Theologie ihrem Wesen nach Ideologiekritik. In diesem Sinne fordert die feministische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza von theologischer Ideologiekritik, mit der Aufdeckung repressiver Machtverhältnisse zu beginnen, die interessengeleitete Positionen als naturgegeben verschleiern, ehrliche Kommunikation unmöglich machen und auf diese Weise (als Ausdruck struktureller Sünde) dafür sorgen, dass Menschen einer Selbsttäuschung zum Opfer fallen.¹

Die erste Welle der Frauenbewegung führte den notwendigen Kampf für die Rechte von Frauen auf Erwerbsarbeit, höhere Bildung sowie Wahlbeteiligung. Elizabeth Stanton veröffentlichte 1895 einen historisch-kritischen Bibelkommentar, der Frauen Argumentationshilfen gegen Kirchenvertreter an die Hand liefern sollte, die eine gesellschaftliche Unterordnung von Frauen mittels undifferenzierter Berufung auf die Bibel verteidigten. Eine programmatische feministische Theologie entstand jedoch erst im Zuge der zweiten Welle der Frauenbewegung, die sich gegen nach wie vor vorhandene Diskriminierungen von Frauen und deren strukturelle Ursachen engagierte. Die feministische Theologie dieser Zeit wies verdienstvoll auf die Kontextbezogenheit aller Theologie hin und

¹ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Ecclesia semper reformanda, in: Concilium 35 (1999), 70-77, hier 74f.

hinterfragte androzentrische Denkmuster in allen theologischen Disziplinen. Die dritte Welle der Frauenbewegung ist geprägt durch eine Perspektivenerweiterung (kulturübergreifend, geschlechtsübergreifend, ökologisch, intersektional) sowie einen radikal konstruktivistischen Denkansatz. Auch die feministische Theologie erweiterte ihre Perspektiven, jedoch halten viele Vertreterinnen aus guten Gründen (Beibehaltung des Subjekts der

// Seite 81 //

Frauenbewegung²) an den traditionellen – von der Zweigeschlechtlichkeit ausgehenden – Ansätzen des Differenz- oder Gleichheitsfeminismus fest.

Der Ansatz eines radikalen Gender-Konstruktivismus steht außerhalb des sozialwissenschaftlichen Binnendiskurses vielfach unter Ideologieverdacht. So führe der Kampf gegen einen essentialistischen Biologismus dazu, dass die Ergebnisse der Biowissenschaften der letzten zwanzig Jahre konsequent ignoriert würden.³ Beharrlich werde an aus biologischer Sicht eindeutig falschen Behauptungen, wie „Die Körper von weiblichen und männlichen Menschen sind bis auf die Zeugungsorgane nahezu gleich“⁴ festgehalten. Die eigene Position werde gegen Kritik immunisiert, indem eine objektive Realität geleugnet, Widersprüche von außen für unzulässig erklärt und gegenläufige Studien als diskriminierend abgetan würden.⁵ Der eigene Umgang mit Macht zur Durchsetzung von Interessen bestimmter Gruppen auf Kosten anderer Gruppen werde nicht kritisch reflektiert (beispielsweise Beeinflussung der Sozialgesetzgebung dahingehend, dass traditionelle Familien in Armutslagen geraten). Daraus resultiere eine Blindheit nicht nur für die Instrumentalisierung heterogener Gruppen (z.B. Menschen mit homosexueller Orientierung) für die eigenen Interessen, sondern auch für die Instrumentalisierung der eigenen Position durch andere (z.B. ökonomische) Interessen. Auch eine feministische Theologie mit radikal konstruktivistischer Ausrichtung muss sich mit diesen Anfragen auseinandersetzen, will sie nicht der Gefahr erliegen, vor der Heinrich Bedford-Strohm alle öffentliche Theologie warnt, nämlich „vor den Karren von Interessengruppen oder Gruppen mit ideologisch festgefügt Überzeugungen gespannt zu werden“⁶.

² Vgl. *Gisela Matthiae*: Von der Emanzipation über die Dekonstruktion zur Restauration und zurück, in: *Annebelles Pithan u.a.* (Hg.): *Gender Religion Bildung*, Gütersloh 2009, 30-46, hier 44.

³ Vgl. *Ulrich Kutschera*: *Das Gender-Paradoxon*, Berlin 2016, 43 und 200ff. und 220ff.

⁴ *Isolde Karle*: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau...“, Gütersloh 2006, 100.

⁵ Vgl. *Christoph Raedel*: *Gender: Vom Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt*, Gießen 2017, 23 und 104 und 163.

⁶ *Heinrich Bedford-Strohm*: *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: *Ingeborg Gabriel* (Hg.): *Politik und Theologie in Europa*, Ostfildern 2008, 340-357, hier 350.

2. These: Die Gender-Debatte ist häufig nicht von gegenseitigem Respekt und Fairness geprägt – auch nicht in Kirche und Theologie.

Im ersten Jahrhundert drohte der Streit um den Umgang mit Götzenopferfleisch die junge christliche Kirche zu spalten. Paulus schrieb in diesem Zusammenhang an die Gemeinde in Rom sinngemäß: Richte nicht über deinen Bruder. Gott wird über deinen Bruder richten – und über dich auch. Und Gott wird dich nicht danach richten, ob deine Meinung die richtige war. Sondern er wird dich danach richten, wie du mit deinem Bruder umgegangen bist, der eine andere Meinung hatte (Röm 14,10-13). Nach evangelischem Verständnis kann weder ein einzelner Christ noch eine Kirche den Anspruch auf Unfehlbarkeit in ethischen Urteilen erheben. Darum sind die Bereitschaft zur kritischen Hinterfragung der eigenen Position und die Achtung vor dem Gewissen Andersdenkender unverzichtbar. Die evangelische Kirche sollte, so der Ethiker Dietz Lange, die Strittigkeit komplexer ethischer Probleme aushalten, versuchen, dem Einzelnen Anregungen zur Gewinnung einer eigenen Position zu geben, und „den Raum bereitstellen, in dem jede Seite auf die Argumente der anderen Seite hört und so versucht, zu einer gemeinsamen Lösung zu kommen. Dafür also, wie man in Liebe um die Wahrheit streiten und auf diese Weise eine solide fundierte gemeinsame Verantwortung aufbauen kann, nicht aber als Gesetzgeberin kann eine Kirche Modell sein“⁷.

Von diesem Ideal ist in der theologisch-kirchlichen Gender-Debatte oft nur wenig zu spüren. Das Gegenüber, das eine andere Position vertritt als man selbst, wird im besten Fall als „Spinner“ wahrgenommen, den man leider aus strategischen Gründen (noch) nicht völlig ignorieren darf. Im schlechtesten Fall werden Angehörige der jeweiligen Gegenposition dämonisiert, pathologisiert oder kriminalisiert. Wer Hassmails von Genderkritikern an politisch aktive Pfarrerrinnen zurecht verurteilt, darf von tätlichen Angriffen durch Genderaktivisten auf Teilnehmende an der „Demo für alle“ nicht schweigen – und umgekehrt. Wer sich für die Frauen einsetzt, die sich durch moralisch überhöhte Mütterlichkeitsnormen unter Druck gesetzt fühlen, muss auch die Mütter wahrnehmen, die am gesellschaftlichen Ideal der Karrierefrau

⁷ Dietz Lange: Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, 474.

zerbrechen – und umgekehrt. Vertretern progressiver Positionen wird allzu schnell Zeitgeist-Hörigkeit unterstellt, Vertretern konservativer Positionen, sie wollten eine nationalsozialistische Bevölkerungspolitik wiederbeleben.⁸

Wer eine Pathologisierung homo-, trans- oder intersexueller Menschen unerträglich findet, sollte auch bei der Pathologisierung Andersdenkender (z.B. als „homophob“) zurückhaltend sein. Wer die Verfolgung, Bestrafung und Tötung von Menschen mit unterschiedlichen sexuellen Lebensformen als (christentums)geschichtliche Schuld⁹ und deren Entkriminalisierung als Fortschritt im Sinne eines liberalen Gesellschaftsideals empfindet, sollte auch Einschränkungen der demokratischen Meinungsvielfalt und Wissenschaftsfreiheit kritisch gegenüberstehen, die aus einer undifferenzierten Gleichsetzung von traditionellen Geschlechter- und Familienbildern mit „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“, „Menschenrechtsverletzungen“, „Diskriminierung“, „Menschenverachtung“, „Hasskriminalität“ und „Sexismus“ folgen.¹⁰

Indem man für Vertreter der anderen Position den Arzt¹¹ oder die Rechtsordnung¹² für zuständig erklärt, hat man sich der Verantwortung für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit deren Argumenten und für eine Überprüfung der eigenen Position entledigt. Mit wissenschaftlicher Redlichkeit hat das ebenso wenig zu tun wie mit einem evangelischen Ethos. Vertreter beider Seiten der Gender-Debatte tendieren – oft auf der Grundlage eines ausgeprägten Sendungsbewusstseins – zu einer moralisierenden Abwertung des Diskussionspartners als moralisch minderwertig und damit nicht dialogwürdig,¹³ verbunden mit einer moralischen Aufwertung der eigenen Person. Im theologischen Kontext wird dabei zusätzlich die Religion moralisch instrumentalisiert. Theologisch könnte dies als Ausdruck des Versuchs einer Relativierung der eigenen Rechtfertigungsbedürftigkeit bzw. des Versuchs sündiger Selbstbehauptung

// Seite 84 //

⁸ Vgl. Karle 2006, 140ff.

⁹ Vgl. Wilfried Härle: Ethik, Berlin u.a. 2011, 317.

¹⁰ Vgl. Sonja Strube: Problemanzeige: Rechtsextreme Tendenzen in sich christlich verstehenden Medien, in: dies. (Hg.): Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg u.a. 2015, 18-33, hier 27. Vgl. Rainer Bucher: Ausschluss und Kirchenbildung, in: Strube (Hg.) 2015, 245-260, hier 255.

¹¹ Vgl. Peter Dabrock u.a.: Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015, 59.

¹² Vgl. Hartmut Kreß: Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und gleichgeschlechtliche Familien mit Kindern, in: ZEE 56 (2012), 279-291, hier 282.

¹³ Vgl. Marie-Luisa Frick: Zivilisiert streiten, Stuttgart 2017, 31.

gedeutet werden. Im Gegensatz dazu folgt aus der Rechtfertigungslehre, „dass wir einander im ethischen Konflikt gelten lassen können, auch wenn ein Konsens nicht zu erzielen ist“¹⁴.

3. These: Anthropologie und Ethik sind auch beim Thema Gender voneinander zu unterscheiden – Kurzschlüsse vom Sein auf das Sollen (naturalistischer Fehlschluss) oder vom Sollen auf das Sein (Schwärmerei) nehmen die Sünde nicht ernst genug.

Die diesem Beitrag vorgegebene Fragestellung erfordert eine Klärung des Verhältnisses von Anthropologie und Ethik bzw. von Sein und Sollen. David Humes Gesetz verbietet es aus logischen Gründen, von Seinsprämissen auf Sollenskonklusionen zu schließen, weil es eine kategoriale Differenz zwischen Sein und Sollen gibt.¹⁵ Ähnlich, aber mit einem anderen argumentativen Akzent (Betonung der semantischen Eigenständigkeit des ethischen Bereichs), begründet George Edward Moore sein Verbot eines von ihm so genannten naturalistischen Fehlschlusses.¹⁶ Theologische Ethik kommt aus anderen Gründen zum gleichen Ergebnis: Aus dem Ernstnehmen der Sünde folgt eine kritisch-relativierende Haltung zum Bestehenden. Die Welt ist eine gefallene Welt. Die Schöpfung ist erlösungsbedürftig. Die für uns erkennbare Natur steht unter der Signatur der Sünde. „Wie Gott sich den Menschen gedacht hat, ist für uns [...] nicht ungebrochen aus der Verfasstheit eines Menschen ablesbar.“¹⁷ Die Vielfalt ambivalenter Lebens-Phänomene kann nicht zur ethischen Norm gemacht werden. Nur weil etwas so ist, wie es ist, soll es noch lange nicht so sein. Vielmehr ist häufig das Bestehende aus eschatologischer Perspektive als Vorletztes zu identifizieren oder sogar als zu Überwindendes zu entlarven. Daraus folgt beispielsweise, dass sich aus dem Vorhandensein eines Geschlechterdualismus nicht die ethische Forderung nach einer operativen

// Seite 85 //

Vereindeutigung der Genitalien intersexueller Menschen ableiten lässt. Ebenso wenig lässt sich aus dem Vorhandensein intersexueller Menschen die ethische Forderung nach einer Abschaffung von Damen- und Herren-Toiletten ableiten. Aus der Tatsache, dass aus heterosexuellen Partnerschaften gemeinsame leibliche Kinder hervorgehen können und aus homosexuellen Partnerschaften nicht, folgt nicht, dass homosexuellen Partnerschaften

¹⁴ Vgl. Ulrich Körtner, Für die Vernunft, Leipzig 2017, 88.

¹⁵ Vgl. David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch II u. III, Hamburg 1978, 211f.

¹⁶ Vgl. George Edward Moore: Principia Ethica, Stuttgart 1977, 44ff.

¹⁷ Raedel 2017, 126.

kirchliche Segenshandlungen verweigert werden müssten. Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass ein bestimmter Anteil der Bevölkerung homosexuell empfindet, auch wenn dem eine genetische Veranlagung zugrunde liegen sollte, nicht, dass Homosexualität als gute Gabe des Schöpfers oder auch nur als ethisch gerechtfertigt bewertet werden müsste. Auch aus der Bejahung jeder Person durch Gott folgt nicht die Bejahbarkeit aller Anlagen und Handlungen. Wir sind Gottes geliebte Geschöpfe und gleichwohl sind wir nicht so, wie Gott uns gewollt hat – ob geschlechtlich eindeutig oder intersexuell, ob heterosexuell oder homosexuell. Gerade diese Einsicht ermöglicht glaubwürdige Solidarität mit Menschen, die unter ihrer spannungsreichen Geschlechtsidentität leiden, wie beispielsweise viele transsexuelle Menschen.¹⁸ Alle genannten ethischen Positionen kann man zwar vertreten, aber man kann sie nicht überzeugend mit einem Verweis auf natürliche Gegebenheiten begründen. Feministische Theologinnen mit radikal konstruktivistischer Ausrichtung verweisen gerne auf die in Gal 3,28 überlieferte urchristliche Taufformel, nach der ethnische, soziale und geschlechtliche Unterschiede für die getauften Gemeindeglieder keine trennende Bedeutung mehr haben, um damit eine Überwindung zweigeschlechtlichen Denkens in der Anthropologie zu begründen.¹⁹ Hier wird also nicht vom Sein auf das Sollen, sondern vom Sollen (präziser: vom Eschaton her) auf das Sein geschlossen. Daraus, dass es in der Auferstehung keine Geschlechtlichkeit mehr gibt und dass diese neue Schöpfung bzw. das Reich Gottes bereits in der Gemeinschaft der Glaubenden in Form eines neuen Miteinanders unabhängig vom Geschlecht punktuell erfahrbar wird, folgt jedoch keine Infragestellung der Differenzierung des Menschseins in Mann und Frau im Diesseits,²⁰ Christen werden durch die Taufe nicht zu geschlechtslosen reinen Geistern.

// Seite 86 //

Martin Luther hätte eine solche Argumentation als „schwärmerische“ Irrlehre abgelehnt. Typisch für Gruppen, die Luther als Schwärmer bezeichnete, war der Versuch, das Reich Gottes auf Erden herbeizuführen, indem man realitätsfern so tut, als wäre es schon da, und Prinzipien einer himmlischen Ordnung zu Prinzipien einer angeblich besseren Weltordnung macht.²¹ Daraus, dass Geschlechter keine Rolle für die Erlösung spielen, folgt nicht, dass sie keine Rolle für die Erhaltung (in der Spannung von Schon jetzt und Noch nicht) spielen.

¹⁸ Vgl. *Lukas Ohly*: Transsexualität und der virtuelle Körper, in: *Gerhard Schreiber* (Hg.): Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften, Berlin 2016, 533-553, hier 549.

¹⁹ Vgl. *Karle* 2006, 227.

²⁰ Vgl. *Magdalene Frettlöh*: Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind, Wuppertal 2002, 29.

²¹ Vgl. *Wilhelm Stählin*: Was ist „Schwärmerei“?, in: *Evangelische Jahresbriefe* 5 (1952), 166-170.

4. These: Anthropologie und Ethik lassen sich auch beim Thema Gender nicht voneinander trennen – Nur in Wechselwirkung zueinander sowie zur gemeinsam zugrunde liegenden relationalen Bestimmungsvorstellung lässt sich ein (recht verstandenes) sexualethisches Leitbild entwickeln.

Anthropologie und Ethik sind zwar voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Ethische Aussagen haben immer auch anthropologische Implikationen (Wesen, Können und Wollen des Menschen). Und anthropologische Aussagen haben immer auch ethische Implikationen (Vorstellungen davon, was der Mensch sein soll, vom Ziel menschlichen Lebens bzw. vom guten Leben). Es gehört zur „Eigenart des Nachdenkens über den Menschen“²², dass ethische und anthropologische Überlegungen in einem engen Wechselverhältnis ineinandergreifen. Es bedarf immer wieder neu kultureller Verständigungen über das, was Menschsein ausmacht. Diese Verständigungen können beispielsweise an gesellschaftliche Entwicklungen oder humanwissenschaftliche Erkenntnisse anknüpfen, ohne dass sie dabei jedoch einem naturalistischen Fehlschluss erliegen sollten. Anthropologische Wertungen dürfen nicht hinter vermeintlich rein deskriptiven Aussagen versteckt werden, sondern müssen – gerade weil sie durch kulturelle und gesellschaftliche Kontexte bedingt sind – transparent gemacht und kritisch reflektiert werden.²³

// Seite 87 //

Das entscheidende Stichwort, um diejenige Dimension zu bezeichnen, die Anthropologie und Ethik immer schon gemeinsam zugrunde liegt, lautet „Bestimmung“. Die Frage nach der Bestimmung des Menschen – als Kernfrage sowohl der Anthropologie als auch der Ethik – kann unterschiedlich beantwortet werden. Theologische Ansätze beschreiben die (göttliche) Bestimmung des Menschen meist relational als Leben in Gemeinschaft und Beziehung zu Gott und den Mitmenschen bzw. als Leben mit Liebescharakter.²⁴ Die Betonung des relationalen Charakters menschlichen Personseins, insbesondere der konstitutiven Bezogenheit auf Gott, entspricht reformatorischen theologischen Grundeinsichten.²⁵ Vor diesem Hintergrund wird auch die geschöpfliche Polarität von Mann und Frau (Ausnahmen

²² Wolfgang Schobert: Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 12.

²³ Vgl. Schobert 2006, 15 und 88ff.

²⁴ Vgl. Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin u.a. ³1997, 519.

²⁵ Vgl. Michael Moxter: Szenische Anthropologie – eine Skizze, in: Elisabeth Gräß-Schmidt u.a. (Hg.): Anthropologie (MJTh XXIX), Leipzig 2017, 55-84, hier 56.

bestätigen die Regel²⁶) in der theologischen Anthropologie und Ethik vielfach als Urbild menschlicher Relationalität bzw. personaler Gemeinschaft und als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens (in Beziehungen von Anfang an) hervorgehoben.

In der Sexualethik wird das Wechselverhältnis von Anthropologie und Ethik besonders deutlich. Weil der Mensch ein geschlechtliches Wesen und die Geschlechtsidentität tief in der Person verankert ist, weil er sich zu sozial bestimmten Geschlechterrollen und damit verbundenen Zwängen verhalten muss, weil er daueraktuell mit ambivalenter sexueller Lust umgehen muss, weil sein Sexualtrieb kultivierungsbedürftig und kultivierungsfähig ist, weil Sexualität und die Möglichkeit zur Weitergabe des Lebens sich überschneiden und sich daraus Folgen für die Zukunft einer Gesellschaft sowie die Verantwortung für schutzbedürftige Kinder ergeben, darum kann auf sexualethische Reflexion – und zwar sowohl im Blick auf individuelles Handeln als auch im Blick auf die Gestaltung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen – nicht verzichtet werden (wie es die Forderung nach einer relativistischen Akzeptanz von Vielfalt suggeriert). Das Differenzierungsniveau theologischer Sexualethik scheint in den letzten Jahren eher abgenommen zu haben. Wo vor zwanzig Jahren beispielsweise noch unterschiedliche hermeneutische Prinzipien, Formen von Sünde oder Motive für den Wunsch nach Segenshandlungen (auch sozialetisch)

// Seite 88 //

abgewogen wurden,²⁷ reicht heute ein Verweis auf das Diskriminierungsverbot²⁸ oder die individuelle Lebenszufriedenheit.²⁹

Evangelische Ethik hat keinen autoritären und überfordernden, sondern einen befreienden, annehmenden und einladenden Charakter. Dies wird besonders überzeugend im Konzept einer recht verstandenen Leitbildethik verwirklicht, das an den Gedanken einer guten Bestimmung anknüpft, die dem Menschen zgedacht und verheißen ist, die er aber nicht selbst herbeiführen muss oder auch nur könnte. Eine Leitbildethik orientiert sich gerade nicht an einfachen ethischen Dualen, wie richtig und falsch, sondern operiert mit Komparativen, Abstufungen und Schattierungen, weil sie weiß, dass in der Realität stets Konflikte ausgehalten und Abstriche in Kauf genommen werden müssen.³⁰ Dies gilt auch für den Umgang mit dem traditionellen sexualethischen Leitbild von Ehe und Familie (umfassende

²⁶ Vgl. Raedel 2017, 79ff. Vgl. Härle 2011, 315.

²⁷ Vgl. *Kirchenamt der EKD (Hg.): Mit Spannungen leben*, Hannover 1996.

²⁸ Vgl. Kreß 2012, 281.

²⁹ Vgl. Dabrock 2015, 64f.

³⁰ Vgl. Härle 2011, 206.

Lebens- und Liebesgemeinschaft im Sinne von Eph 5,25ff., Offenheit und Schutzraum für Kinder). Kein Mensch, unabhängig von seiner Geschlechtsidentität oder Beziehungsform, erfüllt je dieses Leitbild – und muss es auch nicht. Wer daraus eine Infragestellung des Leitbildes ableitet, erliegt einem Missverständnis.³¹

5. These: Christliche Freiheit meint weder eine Emanzipation von geschöpflichen Lebensbedingungen noch (sexual)ethischen Relativismus (Libertinismus), sondern die Befreiung zur vertrauensvollen Anerkennung der Abhängigkeit vom Schöpfer sowie zum Dienst am Mitmenschen.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal 5,1) Christliche Anthropologie ist unbedingt freiheitlich. Doch in welchem Sinne genau? Der Ausgangspunkt aller christlichen Theologie, also auch aller theologischen Rede vom Menschen, ist Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus, die sich in evangelischer Perspektive als Rechtfertigungsbotschaft auf den Punkt bringen lässt. Insofern ist Luthers Definition des Menschen im Anschluss an Paulus mit dem Satz „Der

// Seite 89 //

Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt“³² wohl unüberbietbar. Es geht also in der theologischen Anthropologie gerade nicht um die Setzung einer geschlossenen Definition des Menschen, sondern um die Wahrnehmung des Menschen in der Perspektive seiner geschöpflichen Bezogenheit auf Gott, seiner existenziellen Abhängigkeit von Gottes befreiendem Handeln. „Das gute Leben der Christen wird identisch mit der Freude am geschöpflichen Dasein, das erst in der Befreiung von der Macht der Sünde möglich geworden ist.“³³

„Als Geschöpf und als Glaubender ist man etwas“, so Ingolf Dalferth, „zu dem man selbst nichts beiträgt, sondern zu dem man sich in seinem Leben nur verhalten oder nicht verhalten kann.“³⁴ Ein theologisches Verständnis menschlicher Freiheit unterscheidet sich insofern fundamental von einem aufklärerischen Freiheitsverständnis, als Menschen das Gute von sich aus weder erkennen noch wollen und auch nicht tun und schon gar nicht verwirklichen können. Darum werden Menschen nur frei durch den von Gott geschenkten Glauben, ein

³¹ Vgl. Karle 2006, 263.

³² *Martin Luther*: Disputation über den Menschen, in: ders.: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 663-669, hier 669.

³³ Schobert 2006, 108.

³⁴ Vgl. *Ingolf Dalferth*: Glaubensfreiheit, in: ThLZ 143 (2018), 163-179, hier 173.

passives Vertrauen auf Gott, das zur aktiven Liebestätigkeit befreit.³⁵ Aus theologischer Sicht basieren Vorstellungen von Freiheit und Selbstbestimmung, nach denen Menschen über die Ausrichtung ihres Lebens, über ihr Wollen oder über ihre Konstitutionsbedingungen selbst verfügen können, auf einem grundlegenden Missverständnis der eigenen Existenzvoraussetzungen. Wir werden nicht dadurch freier, dass wir uns von Gott als dem Grund unserer Freiheit zu emanzipieren versuchen.

Selbstbestimmung kann es nur geben auf der Grundlage bewusst angenommener Abhängigkeit.³⁶ Zu den unsere Freiheit begrenzenden Bezügen, in die wir immer schon eingebunden sind und die wir zwar verleugnen, aber nicht abstreifen können, gehören auch biologische Gesetze, wie die auf Zweigeschlechtlichkeit basierende Fortpflanzung der Spezies Mensch oder die biologisch eindeutige Geschlechtszugehörigkeit der allermeisten Menschen. Die konstruktivistische Abspaltung dieser Aspekte vom Konzept der sexuellen

// Seite 90 //

Identität macht den Menschen nicht freier, sondern stellt seine geschöpfliche Einheit in Frage.³⁷ Natürlich ist der Mensch nicht nur ein Natur- sondern auch ein Kulturwesen, dies wird beispielsweise im Blick auf die Gestaltung gesellschaftlicher Geschlechterrollen deutlich. Immer wieder wurde in der Theologiegeschichte der Begriff der christlichen Freiheit missbraucht, um (sexual)ethischen Relativismus zu rechtfertigen. Theologen von Paulus (1Kor 6,9-20) bis Calvin („Wider die Sekte der Libertiner“, 1545) haben dem stets aufs Schärfste widersprochen. Die damit meist einhergehende Geringschätzung der traditionellen Ehe (in Verbindung mit einer schwärmerischen Vernachlässigung der Kategorie der Erhaltung) taucht auch in der heutigen Gender-Debatte wieder auf.³⁸

6. These: Entgegen einer tendenziell leibabwertenden Dekonstruktion der Zweigeschlechtlichkeit liegen in einer differenzierenden Wahrnehmung geschlechtsspezifischen Leibempfindens sowie Rollenverhaltens Chancen für die Theologie, insbesondere im Blick auf die Unattraktivität der Kirche für Männer.

Vor dem Hintergrund der Inkarnation bzw. Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus ist theologischer Anthropologie eine (typisch schwärmerische) Abwertung des irdischen Leibes

³⁵ Vgl. Dalferth 2018, 174ff.

³⁶ Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.): *Sterben hat seine Zeit*, Hannover 2005, 12.

³⁷ Vgl. Raedel 2017, 171.

³⁸ Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.): *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, Gütersloh 2013, 59.

bzw. ein schroffer Dualismus von Körper und Geist eher fremd (wobei das biblische Zeugnis diesbezüglich äußerst vielfältig ist³⁹). Demgegenüber sind Tendenzen zur Abwertung des Leibes in Ansätzen eines radikalen Gender-Konstruktivismus unübersehbar. Die Abspaltung der kulturellen Geschlechtsidentität vom biologischen Geschlecht, besonders anschaulich im als normal gedeuteten Phänomen der Transsexualität,⁴⁰ identifiziert das Ich nicht mit der ganzen Person, sondern nur mit dem Geist, während der Körper zur Verfügungsmasse degradiert wird.⁴¹ Die programmatische Vergleichgültigung biologischer Geschlechtsmerkmale und -differenzen (z.B. Möglichkeit zur Schwangerschaft) basiert auf der falschen Alternative von

// Seite 91 //

Biologismus und kulturalistischem Konstruktivismus. Natürlich muss die naturale Geschlechterdifferenz kulturell gedeutet und gestaltet werden. Aber diese kulturelle Deutung und Gestaltung hat und braucht ein naturhaftes Substrat. Nur wenn der (stets perspektivisch wahrgenommene, aber gleichwohl nicht beliebige) biologische Körper ernst genommen wird, kann zwischen sinnvollen und sinnlosen kulturellen Gestaltungsbemühungen unterschieden werden.⁴²

Wenn der Mensch in theologischer Perspektive wesentlich ein Beziehungswesen ist, muss die übliche geschlechtslose und nicht-leibliche Rede vom Menschen als defizitär betrachtet werden. Weder kann die Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit hermeneutisch redlich als Folge des Sündenfalls relativiert werden, noch sollte die Vorstellung von der gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter als Instrument androzentrischer Herrschaftsideologie diskreditiert werden.⁴³ Ideologische Gefahren liegen sowohl in der aufwertenden als auch in der abwertenden Rede von Mütterlichkeit, sowohl in der Betonung der Geschlechtsunterschiede als auch in ihrer Nivellierung, sowohl in einer Verabsolutierung geschlechtstypischen Rollenverhaltens als auch in der Forderung nach einer Imitation männlichen Rollenverhaltens durch Frauen. In einem kritisch reflektierten differenzfeministischen Ansatz liegen Chancen für die Theologie, wenn „auf der Basis des christlichen Menschenbildes nach den spezifischen Bedürfnissen von Männern und Frauen

³⁹ Vgl. *Samuel Vollenweider*: Ganzheitlich oder doch dualistisch?, in: Gräb-Schmidt (Hg.) 2017, 31-53, hier 32f.

⁴⁰ Vgl. Ohly 2016, 552.

⁴¹ Vgl. Raedel 2017, 83.

⁴² Vgl. Härle 2011, 316.

⁴³ Vgl. Karle 2006, 25 und 215.

[gefragt ... und] dabei die Lebensentscheidungen der Menschen tatsächlich ernst“⁴⁴ genommen werden. Dies ist insbesondere im Blick auf die Frage interessant, warum es der evangelischen Kirche in Deutschland seit rund zweihundert Jahren immer weniger gelingt, Männer zu erreichen (im Unterschied zu anderen Zeiten und zu anderen Religionen). Geschlechteridentitäten führen offenbar zu konstanten unterschiedlichen Präferenzen bei Frömmigkeitspraktiken.⁴⁵ Hier liegt ein interessantes und weitgehend brach liegendes theologisches Arbeitsfeld.

⁴⁴ Vgl. Raedel 2017, 51.

⁴⁵ Vgl. *Rainer Volz*: Männliche Identitäten heute. Ergebnisse aus den ökumenischen Männerstudien, in: Pithan u.a. (Hg.) 2009, 244-259, hier 252.