

Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten

Vergewisserungen

Marie-Theres Wacker

Die folgenden Überlegungen gehen von dem in 1 Kor 11,2–16 dargebotenen konkreten Streitfall aus, analysieren die von Paulus vorgebrachte Argumentation unter Genderperspektiven, halten Möglichkeiten, aber auch hermeneutische Komplikationen eines unmittelbaren Rekurses auf die Hl. Schrift mit ihren Menschenschöpfungsgeschichten (Gen 1–3) in Fragen der Geschlechterordnung fest und öffnen diese biblischen Texte auf Deutungen hin, die für Genderperspektiven Raum geben.¹

1. „Kopftuchstreit“ in Korinth

Im Gottesdienst beten Frauen und Männer zusammen – diese Gegebenheit setzt Paulus voraus, als er seinen ersten Brief an die Gemeinde von Korinth schreibt. Anstößig erscheint dem Apostel aber, dass die Frauen ihr Gebet sprechen, ohne dass ihr Kopf bedeckt ist. Deshalb bricht er eine Art „Kopftuchstreit“ vom Zaun (1 Kor 11,2–16): Frauen, so fordert er, müssen ihren Kopf im Gottesdienst bedecken, Männer dagegen dürfen gerade dies nicht tun. Offenbar ist ihm diese Unterscheidung so elementar wichtig, dass er einen rhetorischen Kampf zu führen bereit ist und dabei eine ganze Phalanx von Argumenten mobilisiert. Eines dieser Argumente besteht in einer bestimmten Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte:

„⁷ Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. ⁸ Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. ⁹ Der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann.“ (1 Kor 11,7–9)²

Um sein Konzept der geschlechterspezifischen Kopfbedeckung mit der Autorität der Heiligen Schrift zu untermauern, verweist Paulus auf die biblische Aussage der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie versteht er in dem Sinne, dass der Mann, Ebenbild Gottes, seine Ebenbildlichkeit gleichsam auf die Frau abstrahlt, die Frau aber nicht selbst Abbild Gottes ist. Die Begründung dafür findet Paulus in der Reihenfolge der Erschaffung – erst der Mann, dann die Frau – und über die Zweckbestimmung dieser Schöpfungsfolge: die Frau für den Mann. Wenngleich er etwas später (v. 12), daran erinnert, dass zwar die (erste) Frau aus dem Mann sei, aber auch der Mann (jeder nachfolgenden Generation) durch die Frau, d.h. von einer Frau geboren werde, hebt dies die Grund(satz)aussage der Verse 7–9 nicht auf.

Wer den Satz über die Gottebenbildlichkeit in der Heiligen Schrift – der des Paulus, der des Judentums, der des Christentums – nachschlägt, findet im Bericht über die Erschaffung der Welt in sechs Tagen (Gen 1) den Wortlaut:

„Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie“ (Gen 1,27).

Wie kommt Paulus darauf, diese Aussage auf den Mann engzuführen? Die Erklärung geht aus seiner eigenen Begründung hervor: Paulus bezieht ganz offensichtlich die sich an das „Sechstageswerk“ anschließende Paradiesgeschichte in Gen 2–3, die von der Erschaffung eines ersten Menschen und dann eines zweiten Menschenwesens erzählt, in seine Argumentation mit ein. Wenn nach Gen 2,21–22 die Frau aus dem *Menschen* erschaffen wird und

dieser daraufhin festhält, dass die Frau vom *Mann* genommen sei (Gen 2,23), dann muss der ersterschaffene Mensch doch ein Mann sein, so dass der Mensch, den Gott als sein Bild schuf (Gen 1,27), ebenfalls als Mann zu denken wäre³. Damit hat Paulus eine konsequent auf den Wortlaut der Heiligen Schrift achtende Auslegung entwickelt, der er sich verpflichtet sieht und die man innerhalb seiner Logik als sinnvoll, angemessen, ja „richtig“ bezeichnen muss. Die Frau ist *nicht* Gottes Ebenbild – bzw., so hat der Kirchenvater Augustinus die Auslegung des Paulus weitergedacht, nur zusammen mit dem Mann⁴.

Eine Bestreitung oder Einschränkung der Gottebenbildlichkeit der Frau gehört heute nicht (mehr) zur Lehre der katholischen Kirche. Hier haben sich Theologie und kirchliche Lehre über eine Auffassung des Hl. Paulus und damit des Neuen Testaments hinweggesetzt und einer Auslegung der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte den Vorzug gegeben, nach der sich die Ebenbildlichkeitsaussage auf 'adam' als Bezeichnung der Menschheit insgesamt und damit jedes einzelnen Menschen bezieht. Der Fall zeigt, dass die Hl. Schrift auch in zentralen theologisch-anthropologischen Aussagen nicht eindeutig ist und Interpretationsentscheidungen zu treffen sind. Solche Entscheidungen müssen, damit kirchliche Lehre und Theologie sich nicht selbst unterbieten, in ihren Voraussetzungen wie Implikationen die Menschen unabhängig etwa von ihrer Herkunft oder ihrer Hautfarbe, aber auch unabhängig von ihrem Geschlecht als mündig vor Gottes Angesicht anerkennen und heutigen Standards der für alle Menschen gleichermaßen geltenden Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten angemessen sein.

2. Wie Paulus die korinthische Gemeinde „gendert“

Die Forderung des Paulus, dass Männer im Gottesdienst ihren Kopf unbedeckt lassen, Frauen hingegen ihren Kopf bedecken müssen, eignet sich als Beispiel, die Genderforschung bei ihrer Arbeit an biblischen Texten zu zeigen.

Paulus bestreitet nicht die aktive Teilnahme von Frauen im Gottesdienst. Wohl aber geht es ihm um die Art und Weise, wie der Körper am Gottesdienst beteiligt ist, genauer hin darum, wie es um den Kopf und seine (Kenn-)Zeichnung steht. Männer und Frauen müssen ihren Kopf unterschiedlich markieren. Damit entsprechen sie der von Paulus vorausgesetzten gesellschaftlichen Anerkennungsstruktur, die er mit den Kategorien von Ehre und Schande einspielt (1 Kor 11,4ff). Der Kopf wird zum Austragungsort einer Genderdifferenz, d.h. einer Geschlechterunterscheidung, die von der Gesellschaft eingefordert wird. Dass dies gerade am Kopf festgemacht wird, hat mit der sprachlich unterstützten symbolischen Bedeutung des Kopfes als „Haupt“ im doppelten Sinn des obersten menschlichen Körperteils wie des „Anführers“ zu tun. In seinem ersten Argumentationsgang (vv. 3–5) stellt Paulus denn auch diese Logik ins Zentrum: Männer haben Christus als ihr Haupt, sind aber selbst Haupt der Frau, während Frauen zwar in den Männern ein Haupt haben, aber niemals selbst „Haupt“ sind (v. 3). Ihre Kopfbedeckung soll dies zum Ausdruck bringen. Wenn Frauen sich nicht daran halten, sind sie einer Entehrten gleich, die kahlgeschoren mit Schimpf und Schande aus dem Haus ihres Ehemannes oder Vaters gejagt wird (v. 5), also wiederum die Reaktion der Gesellschaft in ihren Körper eingeschrieben trägt und als Ausgestoßene die Ordnung der patriarchalischen Gesellschaft stabilisiert.

Von diesem Bild der Kahlgeschorenen aus bringt Paulus neben der Forderung nach Kopfbedeckung eine Frisuren-

forderung ein: Auch ein Kurzhaarschnitt für Frauen ist abzulehnen (v. 6), was bedeutet, dass er Frauen (sex female: das „weibliche Geschlecht“) nur mit langen Haaren als Gendermerkmal will. Ob ein Kurzhaarschnitt zur Zeit des Paulus mit Frauen assoziiert wurde, die außerhalb des väterlichen Hauses oder einer Ehe lebten, wird in der Auslegung dieser Stelle diskutiert und würde, wenn die Vermutung zu bejahen wäre, zeigen, dass Paulus mit seiner Frisurenforderung sein Konzept einer patriarchalischen, heterosexuell normierten Gesellschaftsstruktur noch einmal bekräftigt.

Die Kopfbedeckung der als langhaarig erwünschten Frauen wiederum solle, so schärft er ein, zudem auch mit Rücksicht auf die (im Gottesdienst anwesend gedachten?) Engel erfolgen (v. 10). Damit mag Paulus die Heiligkeit des gottesdienstlichen Raumes unterstreichen, in dem die Ordnung geschlechtsspezifischer Markierungen als Ausdruck der Anerkennung einer heiligen Ordnung der Häupter, einer Hierarchie, unbedingt einzuhalten ist. Nicht auszuschließen aber ist auch, dass er die Tradition von den Engeln vor Augen hat, die in der Urzeit schon einmal, von der Schönheit der Menschentöchter in Versuchung geführt, die Grenze zwischen himmlischer und irdischer Welt überschritten und sich wie irdische Männer mit den Frauen eingelassen haben⁵. Langes Frauenhaar als Erotiksignal, für das ihre Trägerinnen, die Frauen, verantwortlich sind: Ein Muster, das den weiblichen Körper zum Ort der Gefährdung für männliches Begehren erklärt und das bis heute in diversen Formen fortlebt.

Seine Argumentation abschließend hält Paulus fest:

„¹⁴ Lehrt euch nicht schon die Natur, dass es für den Mann eine Schande, für die Frau aber eine Ehre ist, lange Haare zu tragen? ¹⁵ Denn der Frau ist das Haar als Hülle gegeben. ¹⁶ Wenn aber einer meint, er müsse darüber streiten: Wir und auch die Gemeinden Gottes kennen einen solchen Brauch nicht.“ (1 Kor 11, 14–16)

Paulus rechnet offenbar damit, dass seiner Position Widerstand entgegen gebracht wird, und sucht sie durch ein „Traditionsargument“ zu entscheiden (v. 16). Vorher aber setzt er noch einmal zu einem weiteren Beweisgang an, indem er auf „Natur“ zurückgreift. Die „Natur“ bietet der Frau die Möglichkeit, ihre Ehre durch langes Haar zu bewahren, indem sie es schamhaft zur Verhüllung ihres Körpers einsetzen kann. Männer hingegen brauchen eine solche Hülle bzw. Verhüllung anscheinend nicht. Unter „Natur“ wird hier, das ist deutlich, nicht die biologische Gegebenheit des Haarwuchses verstanden, sondern dessen kulturelle Funktionsbestimmung, die unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen einzuleuchten vermag. Was Paulus als „Lehre der Natur“ ausgibt, ist die Plausibilität einer auf bestimmte körperliche Gegebenheiten bezogenen kulturellen Norm, deren verbreitete Akzeptanz und Praktizierung ihr den Anschein „natürlicher“ Geltung verleiht.

Ein gendersensibler Blick auf die Argumentation des Paulus zeigt, so kann zusammenfassend festgehalten werden, einen Apostel am Werk, der ein bestimmtes *doing gender* fordert, das seiner Vorstellung einer Geschlechterordnung, wie sie insbesondere im Gottesdienst zum Ausdruck kommen sollte, entspricht und diese einprägen will. Gleichzeitig wird die hochgradige Kontextgebundenheit seines Konzeptes sichtbar. Sie zeigt sich nicht nur in der konkreten Forderung geschlechtsspezifischer Körpermarkierung, sondern auch an den materialen und formalen Begründungsfiguren. Was die konkrete Forderung des Paulus betrifft, so braucht darüber gegenwärtig in der katholischen Kirche nicht mehr diskutiert zu werden. Auch ein generelles Lehrverbot für Frauen, das man u. a. mit Berufung auf dem Paulus zugeschriebene Forderungen in 1 Kor 14,33–35 und 1 Tim 2,8–15 begründet hat, gibt es nicht mehr. Nach wie vor aber ist es Frauen nicht erlaubt in der Eucharistiefeier nach

dem Evangelium zu predigen. Hinter diesem Ausschluss, der die Homilie an die Weihe bindet und damit für Frauen, anders als für Männer, prinzipiell ist, steht unter anderem auch die in 1 Kor 11 greifbare paulinische Logik der „Häupter-Ordnung“. In einer Gegenwart, da Frauen höchste Leitungsfunktionen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft innehaben, vermag auch ein sakramententheologisch veredelter Bezug auf die Korrelation des Hauptes Christi mit der „Haupt-Rolle“ des Mannes nicht mehr zu überzeugen.

3. „männlich und weiblich erschaffen ...“

Paulus versteht die Schöpfungsgeschichte in einer bestimmten Weise, die ihn dazu führt die Gottebenbildlichkeit der Frau zu bestreiten. Natürlich – nein: offensichtlich – kommt ihm diese Auslegung für seinen Argumentationsgang entgegen, aber sie hat immerhin guten Anhalt am Text von Gen 1–3 selbst, wenn man diese ersten Kapitel der Bibel mit dem Apostel als zusammenhängenden, widerspruchsfreien Bericht über die Ursprünge der Welt und des Menschengeschlechtes liest. Unter eben dieser Voraussetzung aber konnte man bereits im antiken Judentum die beiden Aussagen über den Adam, der Gottes Ebenbild ist (Gen 1,27) und den Adam, dem eine Gefährtin beigegeben wird (Gen 2,21ff), auch anders zuordnen. Im sogenannten Großen Midrasch zum Buch Genesis findet sich die folgende Überlegung:

„Nach Rabbi Jeremja Ben Eleasar bildete Gott in der Stunde, da er den ersten Menschen erschuf, ihn als Androgynos, wie es heißt ‚Männlich und weiblich erschuf er sie‘. Nach Rabbi Samuel bar Nachman hatte der erste Mensch bei seiner Erschaffung zwei Gesichter, Gott durchsägte ihn aber in zwei Hälften und bildete zwei Rücken aus ihm, den einen nach dieser und den anderen nach jener Seite hin (d. i. einen für den Mann und einen für die Frau). Es heißt doch aber: Er nahm eine von seinen *Rippen*? Nein (entgegnete Samuel, es heißt:) von den zwei *Seiten* [...].“⁶

Das Problem, um das es hier geht, besteht in den zwei differierenden Aussagen über die Erschaffung von Mann und Frau innerhalb der Schöpfungsgeschichten von Gen 1-3. Nach Gen 1,27 erschafft Gott den Adam „als sein Bild; männlich und weiblich erschuf er sie“. In Gen 2,21ff aber wird erzählt, dass Gott die Frau aus Adam erschafft. Paulus hat beide Aussagen so miteinander verbunden, dass die zweite (Gen 2,21ff) die erste (Gen 1,27) interpretiert und damit die Reihenfolge der Erschaffung zuerst des männlichen, dann des weiblichen Menschen ausgesagt wird. Rabbi Jeremja und Rabbi Nachman dagegen sehen umgekehrt die erste Aussage in Gen 1,27 als Vorgabe, nach der die zweite in Gen 2,21ff gedeutet werden muss. Das erste Menschenwesen, das Gott erschafft, muss beide Geschlechter, das männliche und das weibliche, in sich vereinigt haben, damit die Satzfolge in Gen 1,27 Sinn macht. Der erste Adam war männlich und weiblich zugleich; R. Jeremja bezeichnet ihn mit dem griechischen Terminus *Androgynos*. Dann aber muss man sich die Erschaffung der Frau in Gen 2,21ff vorstellen als Trennung der weiblichen von der männlichen Hälfte. Der hebräische Begriff, der gemeinhin mit „Rippe“ übersetzt wird und dieser Deutung entgegenzustehen scheint, kann, so argumentiert Rabbi Samuel, auch als „Seite“ aufgefasst werden, wie ein Blick in Ex 26,20 zeigt. An dieser Auslegung ist bemerkenswert, dass das sogenannte Kugelgleichnis, das der griechische Philosoph Plato in seinem „Symposion“ den Aristophanes erzählen lässt, den Rabbinen offenbar bekannt war, und dass R. Samuel keine Berührungsängste zeigt, die darin entwickelte Vorstellung vom androgynen Urmenschen aufzugreifen.

Anders dagegen wiederum Augustinus, der in seinem Werk über die Trinität überlegt:

„Warum fuhr dann die Schrift, als sie gesagt hatte: ‚Gott schuf den Menschen nach dem Bilde Gottes‘, fort: ‚Er schuf ihn als Mann und Frau, er schuf sie und segnete sie‘? Vielleicht muss man auch so abteilen: ‚Und Gott schuf den Menschen‘, dann ginge es weiter: ‚Nach dem Bilde Gottes schuf er ihn‘, und dann käme die dritte Beifügung: ‚als Mann und Frau schuf er sie‘.“⁷

Der Kirchenvater hatte wohl einen Text vor sich, dessen Syntax nicht eindeutig durch entsprechende Satzzeichen festgelegt war. Die zweitgenannte Variante ist die heute geläufige; die erstere, von der er ausgeht, ergibt sich, wenn man – das gilt für den lateinischen wie für den hebräischen Text – die gleiche Wortfolge auf etwas andere Weise in Sätze gliedert. Von dieser Variante, die den Satz enthält „er schuf ihn (=den Menschen) als Mann und Frau“, weiß Augustinus, dass sich manche scheuten so zu lesen, „damit man nicht gleichsam an eine Art Ungetüm (quasi monstrum aliquid) denke, wie es die sogenannten Mannweiber (hermaphroditos) sind“⁸. Diese Bemerkung zeigt, dass Augustinus von Menschen weiß, die Merkmale beider Geschlechter tragen, dass er keine Veranlassung sieht, dem Urteil, dabei handle es sich um etwas „Monströses“, entgegenzutreten, und dass er kein Interesse daran hat, die Deutung des biblischen Textes auf die Erschaffung eines Hermaphroditen hin zu unterstützen. Allerdings bekämpft oder diskreditiert er eine solche Deutung auch nicht direkt, sondern unterläuft sie dadurch, dass er die singularische Aussage „er schuf ihn als Mann und Frau“ zwanglos auf den männlichen neben dem weiblichen Menschen beziehen zu können glaubt, weil diese ja wieder zu einem Fleisch zusammengeführt würden.

Aus der Sicht der Genderforschung ist an diesem Vergleich zwischen jüdischem Midrasch und christlichem Kirchenvater interessant, dass in beiden Traditionen der Schriftauslegung ein „semantisches Potenzial“ in Gen 1–3 gesehen

wurde, das sich auf die Erschaffung eines zweigeschlechtlichen Menschen beziehen lässt. Dieses semantische Potenzial könnte gegenwärtig wiederum als „ethisches Potenzial“ genutzt werden, intersexuelle oder auch transidente Menschen positiv als eine Normvariante der Schöpfung anzusehen, statt sie, einer langen kirchlichen Tradition der Stigmatisierung von „monstra“ folgend, als krank, defizitär oder bedrohlich auszugrenzen.

4. Das hermeneutische Grundproblem – und mögliche Denk-Wege im Umgang mit den biblischen Schöpfungsgeschichten

Das hermeneutische Grundproblem im Umgang mit der Bibel, das hinter diesen Exegesen deutlich wird, besteht in der Neigung kirchlicher Rezeption von Gen 1–3, diese Erzählungen innerhalb eines komplexen, lehramtlich gelenkten und das Neue Testament einschließenden Deutungszusammenhangs zu harmonisieren und zudem als überzeitlichen „Plan Gottes“ auszulegen. Deshalb sei daran erinnert: In einem Weltbild, das, basierend auf biblischen Texten die Erde ins Zentrum stellt, von der Sonne umkreist, musste ein Galileo Galilei im Jahre 1633 als Ketzer inhaftiert und zum Widerruf seiner naturwissenschaftlichen Einsichten gezwungen werden. Papst Johannes Paul II. hat ihn 350 Jahre nach seinem Tod rehabilitiert – im Jahr 1992 waren Galileis Thesen für das katholische Lehramt kein Streitpunkt mehr. In einem Weltbild, das, basierend auf den biblischen Schöpfungsgeschichten, die Entstehung des Menschengeschlechtes aus genau einem Elternpaar festhält, mussten Theologen, die diesen sog. Monogenismus mit Verweis auf paläoanthropologische Forschungen in Frage zu stellen wagten, noch bis weit ins 20. Jh. hinein mit lehramtlichen Beanstandungen rechnen. Gegenwärtig befinden

wir uns in einer Diskussionslage, in der von Humanwissenschaften die eindeutige Unterscheidung von zwei und nur zwei Geschlechtern in Frage gestellt wird (und damit die Geschlechterfrage nicht nur auf der Ebene von „Gender“, sondern auch von „sex“ in Bewegung gerät), während die biblischen Schöpfungsgeschichten eben diese klare Unterscheidung voraussetzen scheinen, wenn sie die Erschaffung von Mann und Frau erzählen⁹. Auf diesem Problemhintergrund seien einige Überlegungen zu einem Umgang mit den Erzählungen in Gen 1–3 angedeutet, der sie durch ihre historische Kontextualisierung hindurch für weiterführende Perspektiven aufschließt.

Dem „Sechstagerwerk“ von Gen 1 gemäß entstehen männliche und weibliche Menschen gewissermaßen im gleichen Atemzug Gottes und werden sofort zur Vermehrung aufgefordert. Das Interesse von Gen 1,27f richtet sich demnach auf die Unterscheidung von zwei Geschlechtern und auf Heterosexualität als Voraussetzung für die Entstehung eines „Menschen-Geschlechts“; zur guten Schöpfung Gottes gehört es, dass die Menschheit wächst, sich entwickelt, weiterbesteht. Andere Formen der Geschlechtsidentität und andere Formen der Sexualität werden hier nicht besprochen, können in einer sich entwickelnden Welt aber auch nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Schon den priesterschriftlichen Autoren, denen man Gen 1 im Allgemeinen zuschreibt, dürfte jedenfalls bewusst gewesen sein, dass der „Fortpflanzungsauftrag“ aus vielerlei Gründen nicht ausnahms- und umstandslos allen Menschen gilt. Paulus hat bekanntlich denn auch einen Umgang mit Gen 1,28 empfohlen, der dieses göttliche Grundgebot in seiner Reichweite deutlich einschränkt: Unter den Bedingungen des herannahenden Endes machte die aktive Weiterführung des Menschen-Geschlechtes für ihn keinen Sinn mehr (vgl. 1 Kor 7). Fortpflanzungsverzicht wurde sodann zu einer ausge-

prägten Lebensform für Männer und Frauen in den christlichen Ordensgemeinschaften. In diesem Sinn eignet der christlichen Tradition im Übrigen von ihren neutestamentlichen Anfängen an die Tendenz, die „natürliche“ Familie zu relativieren. Erinnert sei zudem auch an die radikale frühchristliche „gender-ideologische“ Praxis, durch Nahrungsentzug und Kasteiungen Geschlechtsmerkmale und geschlechtsbezogene Körperprozesse weitgehend zurückzubilden und auf diese Weise die Erschaffung des Menschen als männlich und weiblich gleichsam zu dementieren.

Die Paradiesgeschichte von Gen 2–3 erzählt von der Erschaffung eines zweiten Menschenwesens aus dem ersten, weil „es nicht gut ist, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18). Eine solche Sinnbestimmung aber, dass Menschsein Geselligkeit braucht, gilt nicht nur für die Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau, wie sie die Paradiesgeschichte im Blick hat, und erschöpft sich weder in heterosexueller Erotik noch in der Gründung einer Lebensgemeinschaft (Gen 2,24), sondern gilt jenseits einer Differenzierung von zwei und nur zwei Geschlechtern und konkreten Vergesellschaftungsformen. Insofern enthält Gen 2,18 einen gender-relevanten „Überschuss“. Dies gilt in analoger Weise auch für Gen 3. Hier fällt etwa die Ausklammerung des männlichen Parts bei der Fortpflanzung auf; Nachkommenschaft wird einseitig der Frau zugesprochen (Gen 3,15.20), Kampf mit dem widerstrebenden Ackerboden dagegen dem Adam (3,17–19). Beide Figuren stehen, so wird man deshalb wohl sagen können, jeweils für Menschsein überhaupt in seiner Verstrickung in eine zur Mühsal gewordene Schöpfung, deren Bild im Übrigen deutlich der Umwelt einer antiken agrarischen Kultur mit patriarchalischer Gesellschaftsform und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung entlehnt ist. Verstricktsein in eine zur Mühsal gewordenen Welt ist jedoch eine Erfahrung, die Menschen gleich welchen Geschlechts in

vielen Lebenssituationen machen können. Die entscheidenden Kriterien eines gerechten Lebens vor Gottes Angesicht unter den Bedingungen dieser Welt jedenfalls sind nach Ausweis der Evangelien nicht die, wie viele Kinder jemand gezeugt oder geboren, ob jemand nach der heterosexuellen Norm gelebt oder geliebt hat, sondern hängen an der Wahrnehmung von elementarer menschlicher Not und der aktiven Bereitschaft ihr entgegenzutreten (vgl. Mt 25,35–36).

Anmerkungen

- ¹ Aus Gründen der Umfangsbegrenzung wird auf bibliographische Hinweise zur gegenwärtigen Debatte verzichtet.
- ² Hier, wie auch für die folgenden Bibelstellen, ist zitiert nach der neuen Einheitsübersetzung: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.
- ³ Im hebräischen Text steht für „Mensch“ jeweils „adam“; im griechischen Text der LXX wechselt die Bezeichnung für den ersten Menschen von „anthropos“=Mensch (bis Gen 2,18) zu „Adam“ (ab 2,19) kehrt aber in 2,24 wieder zu „anthropos“ zurück, so dass die „Gleichung“ anthropos=Mann=Adam noch suggestiver wird.
- ⁴ De trinitate XII, 7: 9 und 10.
- ⁵ Vgl. Gen 6,1–4 und v. a. 1 Hen 6–11.
- ⁶ Zitiert nach Wünsche, August: Der Midrasch Bereschit Bara (Bibliotheca rabbinica, 2. Lieferung), Leipzig 1880, Par. VIII zu Gen 1,26; S. 30, mit der Korrektur „männlich und weiblich“ statt „Mann und Weib“.
- ⁷ De trinitate XII, 6: 8, Übersetzung nach M. Schmaus, in BKV 2. Reihe, Bd. 14, Kempten 1936, 135 (allerdings mit Korrektur der Satzabtrennung von Gen 1,27).
- ⁸ Ebenfalls in: De trinitate XII, 6: 8, Übersetzung nach M. Schmaus ebd.; Ergänzung der latein. Wendungen MTW.
- ⁹ Dazu kommt heute die menschenrechtlich grundierte Forderung, Sexualitäten und ihre Ausdrucksformen jenseits wie diesseits der Heteronormativität differenziert danach zu beurteilen, inwieweit sie auf gegenseitigen freien Übereinkünften zwischen Erwachsenen beruhen, eine Forderung, die auf harte biblische Verdikte insbesondere gegen Sexualverkehr zwischen Männern stößt. Auf diese Thematik sei hier lediglich hingewiesen. Vgl. Lev 18,22; 20,13; Röm 1,26–28.

THEOLOGIE KONTROVERS »

Gender – Theorie oder Ideologie?

Streit um das christliche Menschenbild

Herausgegeben von Thomas Laubach



FREIBURG · BASEL · WIEN