

„Da gibt es kein Männliches und Weibliches“ (Gal 3,28). Ein Vorschlag zur Gotteslehre aus *gender*-Perspektive

„... alle, die ihr in den Messias hineingetauft wurdet – den Messias habt ihr angezogen. Da gibt es keinen Juden noch Griechen, da gibt es keinen Sklaven noch Freien, da gibt es kein Männliches und Weibliches. Denn alle seid ihr Einer – im Messias Jesus“ (Gal 3,27 f.).¹ Paulus' Gedanken über die Einheit aller Getauften in Christus, aller Kinder Gottes unter Auslöschung aller knechtenden Gegensätze, zählt quasi zu den Lieblingsbibelversen feministischer Theologinnen. Denn wo kein Unterschied zwischen Männlichem und Weiblichen, häufig auch als „da gibt es weder Mann noch Frau“ übersetzt, da gäbe es auch keine Herrschaft des Mannes über die Frau, keine Überordnung des Männlichen über das Weibliche. Die Formulierung „da gibt es kein Männliches noch Weibliches“ ist allerdings auch für eine Gotteslehre von Bedeutung, die eine Alternative zum patriarchalen Gottesbild des „Himmelsherrschers“ und eines allein männlich konnotierten Trinitätsverständnisses, ausgedrückt in den Bezeichnungen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ für die drei göttlichen Personen, zu formulieren sucht. Gelänge solch eine Gotteslehre, so wäre ein Mehrfaches erreicht:

- ein entsexualisiertes Gottesbild, mit dem sich sowohl Männer als auch Frauen vorbehaltlos identifizieren könnten, und dies ohne den Versuch, das Weibliche durch die Formulierung „Gott ist auch Mutter“ oder gar durch die Feminisierung des Heiligen Geistes in das Gottesbild zu integrieren. Diesen bemühten Versuchen um Geschlechtergerechtigkeit in Sachen Gottesbild eignet eine gewisse Blindheit gegenüber Geschlechtersymbolik: Die Feminisierung des Heiligen Geistes etwa änderte erstens wenig an der grundsätzlichen „Männlichkeit“ Gottes als Gottvater und Gottsohn, und zweitens wäre das Weibliche allein als Bezeichnung der Beziehung, des „Liebesbandes“ zwischen Vater und Sohn, gebraucht. Oder anders formuliert: Schöpfungstat, Offenbarungshandeln, Erlösungstat sind männlich, Beziehungsstif-

¹ Nach der Übersetzung von Fridolin STIER (Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier. Aus dem Nachlass hg. v. Eleonore Beck u. a. München 1989).

tung, Vermittlung, Liebe, Erleuchtung, Tröstung und Begleitung dagegen weiblich. Und die Formulierung „Gott ist auch Mutter“ besagt durch die Hinzufügung des Wörtchens „auch“ nichts Neues: Gott ist wesentlich Vater mit mütterlichen Attributen, die ab und an zur Erscheinung kommen (dürfen). Das traditionelle patriarchale Gottesbild wird entschärft, aber nicht ersetzt.

- die Formulierung eines nicht-patriarchalen Gottesverständnisses ohne die Versuchung der puren Umkehr eines sexualisierten Gottesbildes vom Vatergott zur Muttergöttin; also die Absage an jegliche Versuche einer Göttinnentheologie, die zwar nicht mehr das Männliche, aber das Weibliche monopolisiert und darin eine ebenso einseitige Geschlechtersymbolik bezüglich des Göttlichen vertritt wie die patriarchale Tradition der Gotteslehre – von den neuheidnischen Anklängen solcher „Theologien“ und ihrer spirituellen Ausformungen ganz zu schweigen, die eine Anbindung an das Christentum gelinde gesagt fragwürdig machen: Setzt, wer nach eigenem Bekunden „die Göttin braucht“, im eigenen religiösen Leben noch auf Jesus von Nazareth und seine Botschaft von Gott und der Heilzusage Gottes an Mensch und Welt, oder doch eher auf eine göttliche Kraft, die mit der „alles bestimmenden Wirklichkeit“, die Christinnen und Christen Gott nennen, nur wenig gemein hat?
- die Absage an feministische Kritiken des Christentums, die ihre Kritik vor allem auch damit begründen, dass im Christentum ein genuin und irreversibel männliches, patriarchales Gottesverständnis gegeben sei. Eine Entsexualisierung des Gottesbildes könnte diese Kritik bzgl. des „Mannseins Gottes“ unterlaufen, ohne die Kernmotive des christlichen Glaubens aufzugeben, nämlich den Glauben an den dreieinen Gott als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt und die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth und seinem Heilshandeln.

Zu einer Gotteslehre, die der Gefahr der Sexualisierung Gottes zu entrinnen vermag, kann meines Erachtens eine Reflexion auf die Bedeutung von „gender“ wie auch auf den Gebrauch von Gender-Kategorien hinsichtlich der Benennung Gottes einen wichtigen Beitrag liefern. Im Folgenden soll daher zunächst das Verständnis von „Geschlecht“ und „gender“ verdeutlicht werden, dass einer solchen Gotteslehre zugrunde liegen könnte. Danach soll auf den Zusammenhang von Sprache, Zeichen und „gender“ hingewiesen werden und die damit verbundene Möglichkeit einer entsexualisierten Rede von Gott im Modus der Analogie.

1. WOVON SPRECHEN WIR, WENN WIR VON „gender“ SPRECHEN?²

Konzepte, in deren Zentrum die Analyse von *gender* steht – im Unterschied zu *sex* – werden häufig mit radikalkonstruktivistischen Gender-Theorien identifiziert, so z. B. mit der Gender-Theorie Judith Butlers. Auf die Frage nach der Bedeutung von „gender“ wird in diesen Modellen eine vergleichsweise einfache wie klare Antwort gegeben: Geschlecht gilt nicht als ontologische Größe, sondern als Resultat einer diskursiven Praxis und damit als soziale Konstruktion. Diskursive Praktiken sind Sprachhandlungen, die nicht etwa darin bestehen, eine der Sprache vorgängige Wirklichkeit zu benennen, sondern qua Sprach- und Benennungspraxis Wirklichkeit erst zu setzen, zu erzeugen. Diskursive Praktiken sind somit als wirklichkeitssetzende Handlungen performative Akte. Diese Praktiken beziehen sich auf das gesamte Feld dessen, was als „Wirklichkeit“ bezeichnet wird, etwa auf den Körper und auf Bilder, die wir uns vom Körper machen, somit auch auf „Geschlecht“.³ Nun ist die These sowohl von der realitätskonstituierenden und performativen Kraft der Sprache nicht typisch radikalkonstruktivistisch, sie gehört vielmehr heute zum sprachphilosophischen Allgemeingut: Sprache ist nicht bloßes Abbild im Denken hervorgebrachter Begriffe, und Bedeutung entsteht nicht allein durch die Referenz eines Sprachzeichens auf ein von ihm Bezeichnetes, auch nicht durch Korrespondenz eines Sprachzeichens auf einen mental erzeugten, der Sprachpraxis vorgängigen Begriff. Sprache hat vielmehr auch erkenntniskonstituierende Kraft, sie vermag Begriffe zu schaffen, und Bedeutung entsteht somit wesentlich durch Sprachgebrauch in der konkreten Lebenswelt.⁴ In ihrer konstituierenden Funktion eignet der Sprache ein performatives Vermögen: Sie vermag Wirklichkeit nicht nur zu interpretieren und zu benennen, sie vermag auch neue Wirklichkeit

² Vgl. zum Folgenden ausführlich Saskia WENDEL, *Der Körper der Autonomie. Anthropologie und „gender“*, in: *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*. Hg. v. Antonio Autiero u. a. Münster 2004, 103–122; DIES., *Hat das moralische Subjekt ein Geschlecht?*, in: *ThQ* 184/1 (2004) 3–17; DIES., *Hat Religiosität ein Geschlecht?*, in: *Das Geschlecht der Religion*. Hg. v. Florian Uhl u. Arthur R. Boelderl. Berlin 2005, 295–311.

³ Vgl. hierzu z. B. Judith BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991; DIES., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin 1995; DIES., *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“*, in: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Hg. v. Seyla Benhabib u. a. Frankfurt a. M. 1993, 31–58.

⁴ Vgl. etwa die entsprechenden Analysen in Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: *DERS., Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt a. M. 1984, 225–580.

zu setzen.⁵ Sprache ist ein schöpferisches Vermögen und so gesehen eine die Wirklichkeit gestaltende und setzende Macht, die dem mit Sprache begabten bewussten Leben zukommt. Damit ist sie auch mehr als bloßes Instrument zur Kommunikation. Unter diskursiven Praktiken sind somit Handlungen zu verstehen, die unter Rückgriff auf Zeichengebrauch sowohl Wirklichkeit deuten als auch neue Wirklichkeit schaffen.

Radikalkonstruktivistisch wird diese These jedoch durch folgende Radikalisierungen:

1. Die Unterscheidung zwischen einem nichtsprachlich verfassten „Außerhalb“ des Diskurses und dem Diskurs selbst wird aufgegeben, sei es ein „Außerhalb“ im Sinne einer nichtsprachlich verfassten Erkenntnis des erkennenden Individuums, sei es eine nichtsprachlich verfasste Wirklichkeit, sei es ein nichtsprachliches Moment bzw. eine nichtsprachliche Perspektive des Individuums selbst. Die Vorstellung solch eines nichtdiskursiven „Außerhalb“, ob epistemologisch als unmittelbare Erkenntnis verstanden, ontologisch als der Sprache vorgängige Wirklichkeit oder etwa bewusstseinsphilosophisch als Subjektperspektive des einzelnen Ichs, sei nämlich nichts anderes als eine Projektion und Fiktion, die wiederum sprachlich erzeugt sei. Die Kraft der Sprache bzw. die Macht des Diskurses selbst führe zu eben jener Fiktion eines „Außerhalb“, der jedoch keine Wirklichkeit entspreche. Demzufolge wird die Unterscheidung etwa zwischen Realität und Fiktion, Natur und Kultur, Nichtdiskursivem und Diskursivem, aufgegeben. Die Macht des Diskurses ist allumfassend, allgegenwärtig, ja man möchte fast sagen: allmächtig, grenzenlos. Es gibt kein „Außen“, kein „Anderswo“, nichts, was den Diskurs transzendiert und seine Macht begrenzt. Neben der Rezeption entsprechender Thesen Michel Foucaults⁶ ist hier auch Friedrich Nietzsches Kritik der Vernunft bedeutsam: Die Unterscheidung von Schein und Sein, wahr und falsch, ist eine von der Vernunft selbst erzeugte Illusion.

⁵ Vgl. hierzu etwa John L. AUSTIN, Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 2¹⁹⁷⁹, 29.

⁶ Vgl. hierzu etwa Michel FOUCAULT, Von der Subversion des Wissens. Frankfurt a. M. 1993; DERS., Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt a. M. 1983, 78–90. Vgl. zur Rezeption Foucaults durch Butler etwa Christine HAUSKELLER, Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault. Tübingen 2000; Isabel LOREY, Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische Konsequenzen eines juristischen Machtmodells: Judith Butler. Tübingen 1996. Vgl. auch Hannelore BUBLITZ, Geschlecht als historisch singuläres Ereignis. Foucaults poststrukturalistischer Beitrag zu einer Gesellschafts-Theorie der Geschlechterverhältnisse, in: Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Hg. v. Gudrun-Axeli Knapp u. Angelika Wetterer. Münster 2001, 256–287.

2. Sprachpraxen konstituieren Realität nicht durch Referenz eines Zeichens auf ein Bezeichnetes; die Bedeutung von Zeichen bestimmt sich nicht durch Korrespondenz. Zeichen referieren vielmehr auf andere Zeichen, und Bedeutung bestimmt sich somit durch die ständige Verschiebung und Wiederholung von Zeichen innerhalb der als prinzipiell unendlich zu denkenden Vielfalt von Zeichen und der ebenso unendlichen Zeichenkette – auch diese These ist eine deutliche Reminiszenz nicht nur an Jacques Lacans poststrukturalistische Zeichentheorie⁷, sondern wiederum an Nietzsche⁸. Die Suche nach einer Entsprechung von Zeichen und Bezeichnetem, womöglich gar nach einem nichtsprachlich verfassten Einheitsmoment als Möglichkeitsbedingung der Vielfalt und „schlechten Unendlichkeit“ der Zeichenkette, welches zugleich sowohl das Aufkommen von Zeichen und einer Sprachpraxis wie auch die Gültigkeit der Bedeutung von Sprachzeichen zu garantieren vermag, wird als vergebliche Liebesmüh betrachtet. Denn dieses Einheitsmoment wäre ein „Außerhalb“ des Diskurses, welches – siehe These 1 – selbst schon diskursiv erzeugt ist.

Auf die Kategorie „Geschlecht“ bezogen folgt daraus in radikalkonstruktivistischer Perspektive: Es gibt kein nichtdiskursiv verfasstes „Außerhalb“ etwa im Sinne einer natürlich vorgegebenen Geschlechtsidentität, traditionell *sex* genannt, wovon ein kulturell geprägtes, sprachlich erzeugtes Verständnis, eine Interpretation von Geschlecht im Sinne von Geschlechtsrolle (*gender*) zu unterscheiden ist. Es gibt kein Geschlecht im Sinne eines „Etwas“, welches durch Zeichen bloß bezeichnet, interpretiert wird. Was als natürlich gegeben scheint (*sex*), ist laut Butler nichts anderes als das Ergebnis einer kulturell und gesellschaftlich bedingten diskursiven Praxis. Somit ist *sex* radikalkonstruktivistisch interpretiert immer schon *gender*: „Geschlecht“ ist eine sprachlich erzeugte Realität, eine soziale Konstruktion, konstruiert durch die Macht des Diskurses, der sich auf alles erstreckt, was wir als wirklich bezeichnen, eben auch auf den Körper und das Bild, das wir uns von ihm machen. Die Macht der Sprachhandlung setzt auch den Körper und sein Bild, setzt etwa auch die Kategorisierung von Körpern im Sinne einer Differenzierung von „männlich“ und „weiblich“. Die Geschlechterdifferenz ergibt sich somit, so But-

⁷ Vgl. z. B. Jacques LACAN, Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud (1957), in: DERS., Schriften II. Weinheim-Berlin 1975, 15–55.

⁸ Vgl. etwa Friedrich NIETZSCHE, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, in: Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 1. 2. durchges. Aufl. München u. a. 1988, 880 f.

ler, durch eine diskursive Praxis, die sich an einer binären Logik, einem bipolaren Denken orientiert, welches in diskursiven Praktiken besonders wirkmächtig geworden ist.

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

Hierzu nun einige kritische Anmerkungen:

Ohne Zweifel ist die Erkenntnis des „*linguistic turn*“ nicht hintergebar, dass Sprache und Diskurspraxis unser Erkennen nicht nur abbilden, sondern auch konstituieren. Und ohne Zweifel ist auch zuzustimmen, dass Sprache Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern auch setzt, schafft. Dementsprechend setzen auch diskursive Praktiken Realität. Genau dies, der Einfluss des Diskurses auf unser Erkennen und Handeln wie auch in der realitätssetzenden Kraft der Sprache, impliziert einen Machtaspekt, die realitätssetzende und konstruierende Macht des Diskurses. Für unser Thema heißt dies: Die Bestimmung der Bedeutung von Geschlecht ist auch diskursiv erzeugt und damit auch der Macht von Diskursen unterworfen. Damit ist der Gender-Anteil, d. h. die kulturell-soziale Prägung der Bedeutung von „Geschlecht“, alles andere als gering einzuschätzen. Und es ist der Verdienst von radikalkonstruktivistischen Ansätzen, das Bewusstsein für diese Prägung und Konstruktion von *gender* geschärft zu haben – gegen vorschnelle Gleichsetzungen etwa von Rollen- und Verhaltensmustern von Frauen und Männern, aber auch von Prägungen von Körperbildern mit natürlichen Gegebenheiten bzw. Wesenseigenschaften von „männlich“ und „weiblich“. Doch gerade in der skizzierten Radika-

lisierung des *linguistic turn* sind radikalkonstruktivistische Ansätze zu kritisieren.⁹ Diese kritischen Punkte sind:

- 1) die Ablehnung der Idee eines nicht diskursiv erzeugten „Außerhalb“ des Diskurses, die zu einer Totalisierung des Diskurses führt, auch zu einer Totalisierung der Macht von Diskursen. Das führt zu einer Negierung von „Geschlecht“ im Sinne von *sex* und einer Totalisierung des Gender-Aspekts.
- 2) die These der ständigen Verschiebung und Wiederholung der Bedeutung von Zeichen, die letztlich in den Perspektivismus à la Nietzsche führt, denn letztgültige Bedeutung kann es dieser These zufolge nicht geben.
- 3) die Negierung des Subjektgedankens, wodurch dem erkennenden Ich nicht mehr die Funktion zugesprochen werden kann, Möglichkeitsbedingung seines Erkennens und Handelns zu sein. Damit aber wird das Ich zu einem bloßen Spielball des Diskurses und seiner Macht, kann sich selbst aber weder zum Diskurs verhalten noch „Gegenmacht“ erzeugen, weil es selbst über keine eigene schöpferische Kraft und Macht verfügt.
- 4) die „Leibvergessenheit“, die mit der Totalisierung des Gender-Aspekts gegeben ist. Denn so wie „Geschlecht“ auf einen bloßen Effekt von Diskursen reduziert wird, so wird der Leib des Ichs zum bloßen Körper reduziert: Als Träger diskursiver Einschreibungen ist dieser einerseits träge Masse, purer Stoff, als Teil diskursiver Praktiken ist er andererseits Objekt der Dingwelt. Der Radikalkonstruktivismus verdinglicht somit den Eigenleib, wenn er diesen immer schon mit „Körper“ gleichsetzt.

Wie ist der Begriff *gender* nun aber auch als ein konstruktiver Begriff zu verstehen, der die gegenwärtige Debatte auch zu bereichern vermag, ohne zugleich in die Fallen des Radikalkonstruktivismus zu führen? Dies ist meines Erachtens dann möglich, wenn man von einem philosophischen

⁹ Vgl. zu Kritiken an der radikalkonstruktivistischen Gender-Theorie etwa Barbara DUDEN, Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, in: *Feministische Studien* 2 (1993): Kategorie „Geschlecht“, 24–33; Hilge LANDWEER, Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der *sex/gender*-Debatte, in: *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Hg. v. Teresa Wobbe u. Gesa Lindemann. Frankfurt a. M. 1994, 147–176; DIES., Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle, in: *Zur Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*. Hg. v. Silvia Stoller u. Helmuth Vetter. Wien 1997, 249–273; Gesa LINDEMANN, Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion, in: *Denkachsen* 115–146 (s. Anm. 9 oben); DIES., Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion, in: *Feministische Studien* 2 (1993): Kategorie „Geschlecht“, 44–54.

Konzept ausgeht, in dem sowohl die Idee eines „Außerhalb“ als nichtdiskursiver Rest im Diskursiven als auch die Idee der Subjektperspektive eines jedes einzelnen Ichs, welche bereits als nichtdiskursives „Außerhalb“ des in Diskursen verstrickten Ichs zu interpretieren ist, im Zentrum stehen. Wenn man also genau die beiden Vorstellungen stark zu machen sucht, die der Radikalkonstruktivismus als illusionär kritisiert. Von dort aus gelingt es, sowohl das Auftreten von „Geschlecht“ im Sinne von *sex* als einer nicht diskursiv erzeugten Größe zu rechtfertigen als auch die unbestreitbare diskursive Prägung und Konstruktion unseres Verständnisses von „Geschlecht“ im Sinne von *gender*. Dabei sind jedoch philosophisch zwei Unterscheidungen vorzusetzen: erstens die bewusstseinsphilosophische Unterscheidung zwischen Subjekt und Person (D. Henrich) und zweitens die phänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, H. Schmitz).¹⁰

Der Ausdruck „Subjekt“ beschreibt die unhintergehbare Einmaligkeit des einzelnen Ichs bzw. bewussten Lebens, die diesem durch Andere weder zu- noch abgesprochen werden kann, man kann auch sagen: die Perspektive des „Zur-Welt-Seins“ des Ichs. Der Ausdruck „Person“ dagegen beschreibt das Einzelsein des Ichs neben anderen sowie sein In-Beziehung-Sein zu anderen, also sein In-der-Welt-Sein. Als Person ist das Ich bereits Teil von diskursiven Praktiken, als Subjekt dagegen Möglichkeitsbedingung für das Auftreten eben jener Diskurse. Damit ist es bereits ein „Außerhalb“ von Diskursen, das Diskurse und deren Macht erst möglich macht, und es ist als Subjekt auf ein „Außerhalb“ hin eröffnet, das die Macht des Diskursiven zugleich ermöglicht wie auch begrenzt. Unterscheidet man nun außerdem in phänomenologischer Tradition zwischen Leib und Körper, wobei „Leib“ gleichbedeutend ist mit dem eigenleiblichen Spüren des Ichs, „Körper“ dagegen mit der sprachlichen Verobjektivierung des je eigenen Leibes im Diskurs, so wird man „Leib“ mit der Subjektperspektive des Ichs verbinden können, „Körper“ dagegen mit der Personperspektive. „Leib“ wäre dann im Sinne des eigenleiblichen Spürens des Ichs zu verstehen, welches sich auch kraft dieses Spürens seiner selbst gewahr wird. Dieses eigenleibliche Spüren ist als Modus des „Zur-Welt-Seins“ des Ichs Möglichkeitsbedingung dafür, Anderes zu erkennen und Anderem zu begegnen. Mit der Subjektperspektive ist die Leiblichkeit auch deshalb verbunden, weil sie irreduzibel je meine ist: Niemand weiß,

¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich Saskia WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg 2002, 243–313; DIES., *Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003) 559–569.

wie es ist, mein Leib zu sein. Damit eignet ihr jene Einmaligkeit, die auch der Subjektperspektive eigen ist. Auf „Geschlecht“ bezogen heißt dies: Dem einzelnen Ich eignet hinsichtlich seiner Subjektperspektive und damit auch hinsichtlich seiner Leiblichkeit „Geschlecht“ im Sinne von *sex*, wobei „Geschlecht“ hier vor allem als ein Vermögen und als ein Existenzial des Ichs zu verstehen ist, welches an die Leiblichkeit gebunden ist.¹¹ „Geschlecht“ ist damit weder Fiktion noch bloßes Konstrukt diskursiver Praktiken.

Zugleich ist „Geschlecht“ jedoch immer schon auf das Diskursive hin eröffnet, so wie die Subjektperspektive immer schon auf die Personperspektive hin eröffnet ist und wie der Leib im Bereich des Diskursiven zum Körper wird. So wie das eigenleibliche Spüren dem Diskurs ausgesetzt ist und damit auch dessen Prägekraft, so ist es auch das Geschlecht. *Sex* wird in dieser Hinsicht zu *gender*, wenn es der Prägekraft des Diskurses unterworfen wird. Dies geschieht notwendigerweise, denn das Ich ist nie nur Zur-Welt-Sein, nie nur Subjekt, sondern es ist auch In-der-Welt-Sein, es ist auch Person. Es ist nicht nur Möglichkeitsbedingung, sondern auch Teil der Sprache und deren performativer Kraft. Dieser Kraft gilt es gewahr zu werden, und sie gilt es ernst zu nehmen, wenn man nicht „sprachvergessen“ sein will. Und genau hier liegt denn auch die Möglichkeit eines konstruktiven Gebrauchs des Gender-Begriffs begründet: im Anerkennen der Personperspektive des Ichs, seines In-der-Welt-Seins als eines In-der-Sprache-Seins, im Anerkennen der Wirkmächtigkeit von Sprachpraxis für die Bilder von uns selbst und vom Anderen, dem wir begegnen, das heißt auch: die Bilder von unserem eigenen wie auch vom anderen Körper, die Bilder von Rollen, Funktionen, Eigenschaften, Handlungsmustern etc., die wir uns selbst und anderen zuschreiben. Doch immer ist die Subjektperspektive und mit ihr verbunden das eigenleibliche Spüren vorauszusetzen: als Möglichkeitsbedingung dafür, überhaupt eine Gestaltungsmacht und eine schöpferische, performative Kraft denken zu können, die auch der Sprachpraxis zuzusprechen ist, als nichtdiskursives Moment, als „Außerhalb“ innerhalb und inmitten des Diskurses. Dadurch wird die Totalisierung von *gender* ausgeschlossen und damit die Reduzierung von „Geschlecht“ auf eine soziale Konstruktion und einen Effekt von Diskursen.

¹¹ Hier ist „Geschlecht“ als Aspekt der als Vermögen der Offenheit zum Anderen hin bestimmten Leiblichkeit zu verstehen, insbesondere als Aspekt des mit diesem Vermögen verbundenen Begehungsvermögens. Dieses Begehren lässt sich auch als „Geschlechtlichkeit“ bezeichnen, wenn mit ihm ein Vermögen verknüpft ist, erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden und auszuüben. Vgl. hierzu ausführlich WENDEL, Der Körper der Autonomie 115–119 (s. Anm. 2).

Welche Möglichkeiten ergeben sich nun aus diesem nicht-radikal-konstruktivistischen Verständnis von *gender* für die Gotteslehre?

2. „WEDER MÄNNLICHES NOCH WEIBLICHES“: DIE BEDEUTUNG VON *GENDER* FÜR DIE REDE VON GOTT

Die bereits erwähnte bewusstseinsphilosophische Unterscheidung der Begriffe „Subjekt“ und „Person“ ist auch für die Gotteslehre relevant. Denn öffnet man die philosophische Reflexion über Subjektivität und Selbstbewusstsein auch für die erstphilosophische Reflexion über die Möglichkeitsbedingung bzw. den Grund für das Aufkommen von Subjektivität und Selbstbewusstsein, dann bestehen letztlich zwei Möglichkeiten der Interpretation dieser Möglichkeitsbedingung. Zum einen wird man den Grund von Subjektivität und Selbstbewusstsein naturalistisch interpretieren können und Bewusstsein etwa als Epiphänomen neuronaler Prozesse deuten und die Basis von Bewusstsein dementsprechend materiell bestimmen; zum anderen aber wird man diesen Grund auch religiös interpretieren können als unbedingtes, absolutes Bewusstsein, das anderes Bewusstsein aus sich herausgesetzt hat und dem sich menschliches Selbstbewusstsein in seinem Aufkommen verdankt.¹² Dieses Absolute lässt sich wiederum unterschiedlich verstehen: entweder als alleines, subjektloses und apersonales Bewusstsein bzw. als anonymer Bewusstseinsstrom, an dem das Einzelbewusstsein partizipiert und worin sich jenes alleine Absolute als Moment seiner selbst manifestiert, oder als unbedingtes Bewusstsein, das dem Bewusstsein, in dem es zum Ausdruck kommt, analog zu denken ist: als Selbstbewusstsein in der Doppelstruktur von Subjektivität und Personalität. Denn anders wäre nicht zu erklären, inwiefern das Absolute das Selbstbewusstsein zu gründen vermag. Denn wie könnten aus subjektlosem Bewusstsein Subjektivität und Selbstbewusstsein entstehen? Wie könnte Subjektivität identisch sein mit der Einmaligkeit des Ichs, wenn diese Einmaligkeit transzendiert würde auf eine Alleinheit hin, worin sich die Einmaligkeit verlöre und somit letztlich gar nicht Einmaligkeit wäre?¹³ Ersteres Verständnis des Absoluten entspricht monistischen bzw. pantheistischen und pan-entheistischen Metaphysiken und Theologien, letzteres monotheistischen Theologien. Wiewohl auch die jüdisch-christliche Tradition monistische Momente besitzt, etwa in mystischen

¹² Vgl. hierzu etwa Dieter HENRICH, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart 1999, 11–48.

¹³ Vgl. hierzu WENDEL, *Affektiv und inkarniert* 271–283 (s. Anm. 10).

Richtungen, so ist sie doch unzweifelhaft von einem monotheistischen Gottesbild geprägt und bestimmt: Gott wird nicht als alleine Gottheit oder anonymes Absolutes geglaubt, sondern als Subjekt und Person, in bleibender Unterschiedenheit zu Schöpfung und Geschöpf, wiewohl zugleich in unverbrüchlicher Nähe und Verbundenheit zu diesem.¹⁴ Gott ist so gesehen der „Nahferne“ (Margeruite Porête) von Mensch und Schöpfung, anwesend und abwesend, in Liebe zugewandt und als bleibendes Geheimnis entzogen zugleich. Gott macht sich dem Geschöpf gleich in der Menschwerdung in einem konkreten Menschen, einer konkreten Subjekt-Person namens Jesus von Nazareth. Darin vollzieht sich Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes: Gott zeigt sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu als „die unbedingt für uns entschiedene Liebe“ (Thomas Pröpfer). Und doch bleibt Gott auch in und durch die Menschwerdung im göttlichen Ursymbol Jesus von Nazareth hindurch unfassbar und unsagbar – auch deshalb, weil Gott nicht nur Person, sondern auch Subjekt ist, und Subjektivität ist eine rein formale, qualitativ unbestimmte Größe, die sich somit auch jeder sprachlichen Bestimmbarkeit entzieht. Oder anders formuliert: Gerade in seiner Subjektivität, in seiner Einmaligkeit, ist Gott letztlich unverfügbares, bleibendes Geheimnis.

Ist Gott nun wesentlich als unbedingtes Selbstbewusstsein in der Doppelstruktur von Subjekt und Person zu denken, so gilt auch hier: Gott ist als Subjekt weder männlich noch weiblich, denn die Subjektivität, interpretiert als Einmaligkeit des Ichs, ist in ihrer Formalität bestimmungslos, folglich auch bar jeglicher sexuellen Bestimmtheit, also auch bar jeglicher sexuellen Differenz. Im göttlichen Selbstbewusstsein gibt es somit weder Männliches noch Weibliches. Gott ist als Subjekt folglich auch kein männliches Subjekt, kein hypostasierter „Himmelsmann“. Ist Gott dann aber womöglich als Person in den Kategorien von „männlich“ und „weiblich“ zu denken? Denn die Ebene der Personalität unterliegt ja wie bereits erwähnt sprachlichen Interpretationen und Deutungsmustern, zu denen auch sexuelle Bestimmungen und Deutungen gehören können. Hierzu ist Folgendes zu bemerken:

Personalität bezeichnet die Beziehungsfähigkeit, das Beziehungsvermögen des Ichs und dessen Offenheit zum Anderen hin, also die Relation von Ich und anderem Ich. Gott als Person zu denken heißt demnach, Gott als in Beziehung zu denken zu dem, was aus Gott und durch Gott heraus-

¹⁴ Auf die Debatte um Monismus und/oder Monotheismus im Christentum kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Ich verweise exemplarisch auf die Artikel zum Thema „Monismus“ von Klaus MÜLLER und Magnus STRIET in: *Dogma und Denkform*. Hg. v. Klaus Müller u. Magnus Striet. Regensburg 2005.

gesetzt, entstanden ist: zum Anderen Gottes, das jedoch auf Grund seiner Abkünftigkeit aus Gott zugleich das Nichtandere Gottes ist, worin sich nochmals die Einheit in der Unterschiedenheit von Gott und Geschöpf ausdrückt. Die Rede von der Personalität Gottes besagt also keineswegs, Gott als Substanz zu denken, als Wesenheit, der bestimmte Akzidentien zukommen oder nicht zukommen. Darüber hinaus ist auch die Subjektivität Gottes, die mit der Personalität untrennbar verbunden ist, nicht identisch mit einer göttlichen Substantialität, da der Subjektbegriff entgegen mancher Vermutung nicht mit dem Substanzbegriff identisch ist; wohl kann der Subjektbegriff im Sinne des Substanzbegriffs gebraucht werden, aber gerade in der nachkantischen, transzendentalphilosophischen Interpretation des Subjektgedankens wird dieser vom Substanzbegriff unterschieden. Aus der Bestimmung Gottes als Person folgt also nicht zwingend die Sexualisierung Gottes als männlich oder weiblich bzw. die auf *sex* bezogene Identifizierung eines göttlichen Wesens etwa mit einem männlichen oder weiblichen Wesen. Gott ist als Subjekt-Person weder „Mann“ noch „Frau“ noch ist er ein quasi androgynes Mann-Frau-Wesen. Diese Bestimmungen Gottes unterliegen im Übrigen allesamt dem Projektionsverdacht, und das ihnen zugrunde liegende Gottesbild ist in Anthropozentrismus verstrickt, denn worin bestünde etwa der prinzipielle Unterschied zwischen dem Kultbild des Goldenen Jungstiers und einem sexualisierten Gottesbild, das sich Gott als Mann (oder Frau), als Vater (oder Mutter) vorstellte?

Dennoch aber können wir selbstverständlich auch von Gott in Gender-Kategorien sprechen, denn als Person unterliegt Gott ebenso der Benennungspraxis der Sprache wie wir selbst in unserer Personalität. Gott ist dem Zeichengebrauch unterworfen, und genau hier entsteht denn auch das Problem der Frage nach der „wahren“ und „falschen“ Rede von Gott, der Frage nach der „richtigen“ und „falschen“ Referenz von Zeichen und Bezeichnetem: Sind alle unsere Bestimmungen von Gott willkürlich, da der unendlichen Kette der Verschiebung von Sprachzeichen unterworfen? Ist Gott letztlich namenlose Gottheit, oder kann von Gott doch etwas ausgesagt werden, was sich der Willkür der Zeichenkette entzieht? Hier gilt es hinsichtlich der Sexualisierung Gottes durch unser Sprachhandeln zweierlei zu betonen: Zum einen referieren die Zeichen, die wir gebrauchen, wie schon erwähnt nicht einer platonischen Abbildtheorie entsprechend auf ein Wesen Gottes im Sinne von *sex* oder im Sinne einer sexuellen Differenz als „Mann“ oder als „Frau“, allenfalls referieren sie auf Gender-Bestimmungen. Zum anderen gehorcht die Sprachpraxis weder dem Äquivokitäts- noch dem Univokitätsprinzip, sondern dem Prinzip der Analogie,

wobei dieses Analogieprinzip den Erkenntnissen der Sprachphilosophie entsprechend nicht mehr ontologisch aus einer „*analogia entis*“ abzuleiten ist, sondern sprachphilosophisch aus den „Familienähnlichkeiten“ zwischen den Zeichen. Dies gilt auch hinsichtlich derjenigen Zeichen, die *gender* bezeichnen.

Daraus folgt für die Gotteslehre, dass zum Verständnis Gottes als Subjekt und Person keineswegs mit Notwendigkeit die Bestimmung einer sexuellen Identität Gottes im Sinne von *sex* als Teil einer göttlichen Substanz gehört. In diesem Sinne ist in Gott „weder Männliches noch Weibliches“. Wohl aber ist es möglich, von Gott in Gender-Kategorien zu sprechen. Diese dienen jedoch allein dazu, den Beziehungsaspekt Gottes, die Personalität Gottes, zu bezeichnen. Hierbei ist es keineswegs zwingend, auf Gender-Kategorien zurückzugreifen. Greift man aber darauf zurück, etwa aus Gründen sprachlicher Konvention oder hermeneutischer Aspekte der Anschlussfähigkeit der Rede von Gott an die menschliche Lebenswirklichkeit, bleibt ein Feld unterschiedlicher Möglichkeiten, die durch die Sprachpraxis gegeben sind; es können auch neue Bestimmungen hinzukommen, andere können spielerisch verwendet werden, um das traditionelle patriarchale Gottesverständnis aufzusprengen, wobei das Analogieprinzip vor Willkür im Gebrauch der Zeichen schützt. Ein kreativer Umgang mit Gender-Bezeichnungen trüge damit zu einer Entsexualisierung des Gottesbildes bei, da diese Bezeichnungen nicht mehr als Abbilder eines göttlichen „Urbildes“ verstanden werden. Gleichzeitig aber werden die Grundlagen der christlichen Gotteslehre nicht verlassen: Gott ist einzig und einmalig (Subjekt) und somit von Welt und Mensch unterschieden, zugleich in sich unterschieden in der Dreiheit der Personen (innergöttliche Personalität), bezogen auf Schöpfung und Geschöpf (Person) in der Dreiheit der göttlichen Personen, und ein für allemal Fleisch geworden in einer konkreten historischen Subjekt-Person, die antizipatorisch zum Zeichen des unverbrüchlich zugesagten Heils geworden ist. Die Bezeichnung Gottes als „Gott“ im Sinne einer männlich identifizierten Gottheit gehört dann ebenso zur Sprachpraxis wie der Versuch der Ersetzung dieser Bezeichnung durch „Göttin“. Ebenso gehört die Bezeichnung der drei göttlichen Personen als „Vater, Sohn und Geist“ zu dieser Sprachpraxis und sagt keineswegs die wesentliche „Väterlichkeit“ oder „Vaterschaft“ der ersten Person aus noch die wesentliche „Sohnschaft“ der zweiten, ebenso wenig die wesentliche Männlichkeit des Geistes oder Weiblichkeit der *ru'ach*. Auch andere Bezeichnungen sind denkbar, um Gott als unbedingte Subjekt-Person und als Dreiheit in der Einheit zu bestimmen.

Und ein Weiteres ist möglich: die Kritik am Gebrauch sexualisierter Bestimmungen Gottes, bzw. an einem bestimmten Gebrauch dieser Bestimmungen, nämlich des einseitigen Gebrauchs männlich oder weiblich konnotierter Bestimmungen, sowie die Kritik am Zusammenhang zwischen bestimmten Eigenschaften, die Gott zugesprochen werden, und der Sexualisierung dieser Eigenschaften, beispielsweise der Identifikation von Allmacht mit Männlichkeit und Liebe und Beziehung mit Weiblichkeit. Diese Identifikationen sind von Geschlechtsstereotypen geprägt, die zudem das Verständnis von göttlicher Allmacht verstellen und verzerren hin zur Vorstellung eines omnipotenten Willkürherrschers über Himmel und Erde – von der Konstruktion eines vermeintlichen Gegensatzes von (männlicher) Allmacht und (weiblicher) Liebe, Fürsorge und Barmherzigkeit, die miteinander komplementär vermittelt werden müssen, nicht zu reden. Kurz: Ermöglicht ist eine Kritik einer einseitigen Gotteslehre, die sich ihrer Abhängigkeit von der Funktion von Sprache und deren Gebrauch sowie der performativen Kraft der Sprache nicht bewusst ist, also der Tatsache, dass Sprache nicht nur Realität widerspiegelt, sondern schafft, worin eine besondere „Macht des Diskurses“ und derjenigen gegeben ist, die ihn ausüben und ihn hervorbringen. In diesem Zusammenhang wäre auch ideologiekritisch darüber nachzudenken, inwiefern gewisse Bestimmungen Gottes, insbesondere sexualisierte Bestimmungen, abhängig sind vom soziokulturellen Kontext ihres Aufkommens innerhalb bestimmter diskursiver Praktiken, worin ihre Funktion besteht, und welche Folgen diese Gottesbilder für andere Praxen und vor allem für deren Rechtfertigung haben, etwa die Glaubenspraxis oder das ethisch-politische Handeln, aber auch für die Legitimation konkreter Strukturen der Gesellschaft und deren Institutionen. Diese ideologiekritische Aufgabe gehört zu den Grundaufgaben christlicher Glaubenspraxis: „Alles aber prüft; was gut daran ist, behaltet“ (1 Thess 5,21). Eine *gender*-bewusste Gotteslehre könnte auch dazu ihren Beitrag leisten.