

Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie

Von *Karl Lehmann*

I. ENTFALTUNG DER FRAGESTELLUNG

Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft gehört zu den wichtigsten Themen unserer Zeit. Im Jahre 1963 sagte Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Pacem in terris«, daß diese Frage zu den drei entscheidenden »Zeichen der Zeit« gehöre, unter die er an erster Stelle den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse und schließlich das Aufkommen eines größeren Bewußtseins für die Menschenrechte nennt. »An zweiter Stelle steht die allgemein bekannte Tatsache, daß die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt, was vielleicht rascher geschieht bei den christlichen Völkern und langsamer, aber in aller Breite, bei den Völkern, welche als Erben anderer Überlieferungen einen anderen Lebensstil gewohnt sind. Denn die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie fordert vielmehr, daß sie sowohl im häuslichen Leben wie im Staat Rechte und Pflichten hat, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.«¹

Inzwischen ist dieses Problem in Kirche und Gesellschaft noch viel dringlicher geworden. Die erfolgten radikalen gesellschaftlichen Wandlungen haben das Selbstverständnis der Frau stark verändert. Auch hier bilden die Jahre 1968-1971 einen tiefen Einschnitt. Viele sehen das Ende einer »patriarchalischen« Gesellschaftsordnung angebrochen, in der der Hausherr nicht nur über Besitz und Dienerschaft, sondern auch über Frau und Kinder verfügte. Allein der Mann schien ein voll handlungsfähiger und mündiger Mensch zu sein. Seit hundertfünfzig Jahren kämpfte die Frauenemanzipation² programmatisch gegen diese – wirkliche oder angebliche – Bevormundung durch eine ganz am Mann orientierte Welt, gegen die sogenannte »Androzentrík«. Während eine erste Phase dieser Bewegung die rechtlich politische Mündigkeit und schließ-

1 Teil I, Ausgabe der KNA, Bonn 1963, S. 14.

2 Vgl. dazu H. Schröder (Hrsg.), Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation = Beck'sche Schwarze Reihe 201, 231, 2 Bände. München 1979, 1981. Der dritte Band steht noch aus; E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung. München 1974; G. Scharffenorth / G. Distel / N. Hasselmann (Hrsg.), Kennzeichen. Studien und Problembereiche aus dem Projekt »Frauen als Innovationsgruppen« des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Gelnhausen / Stein 1977-1978 (3 Bände).

lich eine wirtschaftliche, soziale und kulturelle Gleichstellung forderte (gleiche Staatsbürgerrechte, aktives und passives Wahlrecht, juristische Gleichberechtigung im bürgerlichen Recht und im Strafrecht, Recht auf Bildung, Recht auf einen Beruf), will die gegenwärtige Frauenbewegung den Gleichberechtigungsgrundsatz radikal und konsequent in allen Lebensbereichen durchsetzen. Die einzelnen Ziele der neueren Frauenbewegung sind bekannt: gleicher Lohn für gleiche Arbeit, unverkürzte Ausbildungs- und Aufstiegschancen, Abschaffung der Diskriminierung bei Stellenvergabe und im Versicherungs- bzw. Rentenrecht. Die Kernforderungen des Feminismus sind jedoch radikaler: Kontrolle über den eigenen Körper, Zerstörung geschlechtsspezifischer Rollen in der Erziehung und am Arbeitsplatz, Abschaffung repressiver Gesetze, Alternativen zur Kleinfamilie und neue Methoden der Kinderbetreuung, Beendigung der männlichen Autorität und Besitzherrschaft über die Frau, Überwindung aller zwischenmenschlichen Beziehungen mit Unterdrückungscharakter. »Selbstverwirklichung« ist das Ziel dieser Revolte, die sich von den biologischen und physischen »Zwängen« befreien und die sozialen Beziehungen von ihnen freihalten möchte.

Die Auflehnung gegen die »Männergesellschaft« soll zum Aufbau einer neuen menschlichen Gesellschaft werden. Daraus resultiert eine »Kulturrevolution des Weiblichen«. »Wir wollen das Patriarchat zerstören, bevor es den Planeten zerstört.«³ So rückt die heutige Frauenbewegung, besonders in ihren radikalen Formen, in die Nähe anderer alternativer Bewegungen. Nicht weniger radikale Gegenbewegungen können an dieser Grundtendenz kaum etwas ändern.

Man muß den ganzen Umkreis und Kontext dieser Bewegungen sehen, wenn man sie beurteilen will. Die Frauenbewegung gehört zu den neuzeitlichen Emanzipationstendenzen, denen es um die Selbstbefreiung des Menschen von politischen, sozialen, kulturellen und naturalen Abhängigkeiten geht. Freilich ist die Frauenemanzipation auch Teil eines nun schon 200 Jahre andauernden Individualisierungsprozesses. Doch zeigt gerade die feministische Herausforderung in den radikalen Gruppen, wo die letzten Entscheidungen wirklich fallen. Im Grunde handelt es sich nicht nur um Strategien zum Erreichen der Gleichberechtigung, um das Entstehen einer neuen alternativen Subkultur, um den Kampf gegen Männerherrschaft, um das Durchsetzen eines Wandels der Geschlechtsrollen, auch nicht nur um Probleme der Frau. Es geht um die Frage nach dem Menschen. Die neuere Frauenbewegung hat an den Tag gebracht, daß die entscheidenden Antworten auf unser Problem direkt oder indirekt vorherbestimmt sind von globalen Entwürfen über den Sinn des menschlichen Lebens und der menschlichen Daseinsordnung überhaupt. Darum ist der Kampf um die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft im Kern ein Streit um die

3 Frauenjahrbuch 1976. München 1976, S. 106.

Anthropologie. Dies gilt nicht weniger für die theologische Dimension. Nicht selten werden die anstehenden Probleme zu kurzfristig nur als Fragen rechtlicher Regelungen angegangen oder aber sie werden unmittelbar mit höchsten theologischen Normen und Aussagen verbunden. Maßgebend bleibt aber oft eine verborgen leitende anthropologische Vorentscheidung.

Dieser methodische Ansatz ist auch darum wichtig, weil das Alte und Neue Testament bei der großen Verschiedenheit der wichtigsten Texte (vgl. vor allem Gen 1-3; Röm 5,12; 1 Kor 7,1-16; 11,3-15; 2 Kor 11,2; Gal 3,28; Eph 5,22-33) für unsere gegenwärtigen Fragen zwar entscheidende Grundstrukturen, Impulse und Sinnrichtungen geben, jedoch selbst darauf befragt werden, wie weit in ihnen – wenigstens streckenweise – ein »androzentrisches Weltbild« vorherrsche, das nicht notwendigerweise zum unveräußerlichen Grundbestand der Offenbarung selbst gehört. Die fast uferlose Literatur⁴ erweist, daß ein erheblicher Teil der Exegese selbst wiederum bewußt oder unbewußt von einem sie leitenden anthropologischen Vorverständnis bestimmt wird. Eine formale Hermeneutik der Schriftaussagen genügt darum nicht.

Die folgenden Modelle⁵ stellen nur eine Auswahl dar. Sie sind bewußt knapp gehalten und sollen als Grundtypen möglicher Antworten verstanden werden. Hauptsächlich dienen sie jedoch der Vorbereitung des systematischen Entwurfs.

II. ANTHROPOLOGISCHE GRUNDMODELLE ZUR DEUTUNG DER GESCHLECHTERDIFFERENZ

1. Das Modell gleichzeitiger Unterordnung und Gleichwertigkeit

Über die in der klassischen Theologie herrschende Überzeugung von der Unterordnung (Subordination) der Frau ist genügend geschrieben worden. A. Mitterer hat bereits im Jahr 1933 in seinem Aufsatz »Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart«⁶ auf die »dreifache Minderwertigkeit des Weibes und Vollwertigkeit des Mannes«⁷

4 Vgl. oben in Anm. 2 die Sammelbände »Kennzeichen« und darin besonders die ausführlichen Analysen von F. Crüsemann / H. Thyen / K. Thraede u. a. Weitere Literatur vgl. unten in den Anm. 39-45, 61, 62, 67.

5 Vgl. dazu das wichtige und anregende Buch von J. Burri, »als Mann und Frau schuf er sie«. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht. Zürich 1977, S. 18 ff., 23 ff., 32 ff., 40 ff.

6 »Zeitschrift für katholische Theologie« 57 (1933), S. 491-556; Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien 1947; Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien 1949; Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien 1956.

7 Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart (vgl. Anm. 6), S. 514 ff.

hingewiesen. Der Mann ist der vollkommene, vollwertige Vertreter der Art, die Frau der unvollkommene, minderwertige. »Es ist die Minderwertigkeit im Werden (*biogenetische* Minderwertigkeit), im Sein (*qualitative* Minderwertigkeit) und im Tätigsein (*funktionelle* Minderwertigkeit) des Weibes.«⁸ Ein Mädchen kommt nach den aristotelischen Zeugungsvorstellungen des Thomas infolge des Mißratens eines Knaben als eine Ersatzbildung der Natur zur Welt (*mas occasionatus*). Der Mann ist die Normalbildung. Diese Minderwertigkeit ist die geschlechtsbestimmende Differenz und bildet den Wesensunterschied zwischen Mann und Frau. Die Frau verhält sich zum Mann wie das Unvollkommene und Fehlerhafte zum Vollkommenen. Zur körperlichen Minderwertigkeit kommt die geistige. Die Frau ist geistig und sittlich schwächer. Sie verhält sich zum Mann wie im Menschen die Sinnlichkeit zur Vernunft oder wie die »ratio inferior« zur »ratio superior«.⁹ Übrigens spricht Mitterer bereits von Androzentrismus und Androkratie,¹⁰ die er auf ein biologisch unhaltbares Weltbild zurückführt.

Diese Form der dreifach begründeten Subordination wird jedoch auf der Ebene der Erlösungsordnung ergänzt durch eine geistig-geistliche Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau. Die Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,27) wird als eine Qualität der Geistseele betrachtet, wodurch die Frau dem Mann in dieser Hinsicht gleichwertig ist. In ihrer konkreten leiblich-geschlechtlichen Verfassung ist sie aus dem Mann und für den Mann geschaffen (vgl. Gen 2,18ff.). Darum wird die volle Gleichwertigkeit der Frau als Mensch erst bei der endgültigen Auferstehung realisiert. K. E. Borresen¹¹ hat in ihren zahlreichen Arbeiten darauf hingewiesen, wie es in der klassischen Theologie aufgrund dieses anthropologischen Ansatzes (= Subordination in der Schöpfungsordnung und Gleichwertigkeit in der Heilsordnung) zu erheblichen Konflikten kommt. Die Konsequenzen sind bekannt: Eine Frau kann wegen ihrer wesensmäßigen Unterordnung nicht die Autorität Jesu Christi darstellen. Nicht zuletzt darum wird die Frau vom Priesteramt ausgeschlossen. Nur wenn kein Mann anwesend ist, darf eine Frau im Notfall taufen. Durch die Jungfräulichkeit oder die Witwenschaft entgeht die Frau ihrer Unterordnung besser als im Ehestand. Es wäre jedoch ein Fehlschluß, aus dieser anthropologischen Grundposition allein die Einschätzung der Frau in der mittelalterlichen Theologie ablesen zu wollen.¹²

Natürlich wird die Subordinationshypothese in dieser Form nicht mehr

8 Ebd., S. 514.

9 Vgl. ausführliche Belege bei A. Mitterer, S. 521.

10 Vgl. ebd., S. 525 ff.

11 Subordination et Equivalence. Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin. Oslo 1968; Die anthropologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie. In: »Concilium« 12 (1976), S. 10-17.

12 Vgl. dazu La Femme dans les Civilisations des X^e-XIII^e Siecles. Actes du colloque tenu à Poitiers (23.-25. Sept. 1976). Poitiers 1977; R. Thomas (Hrsg.), Petrus Abaelardus. Trier 1980;

ernsthaft vertreten. Man muß jedoch sehen, daß nicht wenige Vertreter einer nun wirklichen Abwertung der Frau eine ähnliche Grundkonzeption einnehmen und daraus radikal Konsequenzen ziehen, die freilich ein Thomas nie abgeleitet hat. Beispiele dafür wären aus der Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts A. Schopenhauer¹³, P. J. Möbius¹⁴ und O. Weininger¹⁵. Es besteht kein Zweifel, daß auch in vielen gemäßigten Theorien einer sogenannten »natürlichen Hierarchie« zwischen Mann und Frau ein fragwürdiges Moment der weiblichen Unterordnung mitspielt. Nicht selten kann auch das Element der Subordination in einer zuletzt doch zweideutigen Verklärung z. B. der Hingebungskraft und der Dienstbereitschaft der Frau erscheinen. Nicht überall, wo eine metaphysische oder biologische Minderwertigkeit der Frau abgelehnt wird, ist die Subordinationsthese auch schon in ihren Konsequenzen überwunden, wie sich etwa am Beispiel des reformierten Dogmatikers E. Brunner¹⁶ zeigen läßt: Der Mann gilt als der freie und schöpferische Geist. Die christliche Umwertung aller Werte muß die schöpferische Unterordnung der Frau als gegenseitigen Dienst verstehen, der allerdings erst in der Ewigkeit realisiert wird, wo es keine Unter- und Überordnungen mehr gibt.

Damit wird deutlich, daß sich die dargestellte anthropologische Grundposition nicht so leicht allein durch das Eingeständnis der weltbildlichen Bedingtheit früherer biologischer Anschauungen ausschließen läßt. Im Grunde herrscht die Vorstellung von der Subordination noch in sehr vielen Männerköpfen vor. Der Männlichkeitswahn – so etwas gibt es tatsächlich – und das, was die Lateinamerikaner auf der Römischen Bischofssynode 1980 »machismo« genannt haben, ist ohne eine solche anthropologische Voraussetzung, so vulgär sie auch sein mag, nicht zu denken. Die Frauenbewegung aller Schattierungen ist außerordentlich hellhörig dafür, wo sich auch noch so versteckte und unbewußte Reste einer solchen Mentalität befinden könnten.

2. Das Modell von Gleichwertigkeit und Polarität

Ein weiteres und wichtiges Modell ist das Zusammenwirken zweier gleichwertiger, aber entgegengesetzter oder wenigstens in Spannung zueinander stehen-

A. Zimmermann (Hrsg.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* = *Miscellanea Mediaevalia* 12. Berlin 1979; D. Baker (Hrsg.), *Medieval Women*. Oxford 1978; weitere Literatur und ein informativer Überblick bei E. Gössmann, *Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie?* = *Herderbücherei* 879. Freiburg 1981, S. 79 ff., 134 ff. - S. Sahar, *Die Frau im Mittelalter*. Königstein 1981, ist sozialgeschichtlich aufschlußreich, theologisch jedoch weniger verlässlich.

13 *Parerga und Paralipomena*, 2. Band, Kap. 27, §§ 362-371, Werke in zwei Bänden, hrsg. von W. Brede, 2. Band. München 1977, S. 709-723.

14 *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*. Halle an der Saale 1900.

15 *Geschlecht und Charakter*. Wien / Leipzig 1902 (1919¹⁸: ein weit verbreitetes Buch!).

16 Vgl. *Der Mensch im Widerspruch*. Zürich 1965⁴; *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik, Band II. Zürich 1972³.

der Wirkkräfte, im Bild gesprochen: zwei Pole einer Ellipse. Diese Polaritätshypothese ist ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in der Romantik und im Idealismus entstanden. Jede qualitative, seinsgemäße Minderwertigkeit der Frau fällt zunächst weg: beide Geschlechter stehen einander auf derselben Beziehungsebene gegenüber. Erst Mann und Frau zusammen machen den ganzen Menschen aus. Nur in der wechselseitigen Ergänzung wird Menschsein verwirklicht. Die »naturhafte« Verschiedenheit der Geschlechter bedeutet keine Minderung der Personwürde, vielmehr ist erst die volle Annahme der Verschiedenheit eine Voraussetzung für wahre Gleichwertigkeit. Die Differenz in der Wesensgleichheit wird unterstrichen. In der konkreten Ausgestaltung erscheint die Welt des Mannes geprägt von der Tat, vom Kampf, von der Vernunft, während die Welt der Frau von Anmut, Häuslichkeit, Zartheit und Sensibilität bestimmt ist. Nicht zuletzt W. von Humboldt hat dem männlichen Prinzip mehr die Seele, die angestrengte Energie, das Vermögen der Begriffe, entschiedenes Streben, ein aufklärendes Licht, kurz: die *Form* zugeordnet, während dem Weiblichen beharrliches Ausdauern, Wärme, »reizende Anmut und liebliche Fülle«, kurz: der »*Stoff*« zugesprochen werden.¹⁷ Wenn die Polaritätsthese noch stärker weltanschaulich entfaltet wird, sieht man das Verhältnis der Geschlechter zwischen Natur und Vernunft, Anmut und Würde, Tätigkeit und Leiden, Liebe und Großmut, Form und Materie eingeordnet. Mann und Frau werden in ihrer Polarität zum Urbeispiel für ein allgemeines Weltgesetz. Im anthropologischen Bereich gelangt die Polaritätsthese zu einem gewissen Höhepunkt bei F. J. J. Buytendijk¹⁸ und Ph. Lersch¹⁹.

Historisch hat die Polaritätshypothese außerordentlich zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau stützend beigetragen. Dies wird in der Polemik oft übersehen. Es besteht jedoch die Gefahr, daß sich die Polarität als ein fixiertes metaphysisches Gesetz auslegt. Dann kann sie die Lebensvorgänge zwischen den Geschlechtern fast zwangsläufig naturalisieren. Das Lebensverhältnis »wird als Polarität zu einem Vorgang, der sich gesetzmäßig in immer gleicher Weise automatisch einstellt und hoffnungslos eingeschlossen bleibt in den Kreislauf gleichbleibender Wiederkehr. Damit wird nicht nur verkannt, daß das Verhältnis der Geschlechter auch ein Mißverhältnis sein kann, sondern überhaupt, daß es ein Verhältnis von persönlicher Art ist.«²⁰ Es droht ein Verlust der personalen und auch der ethischen Dimension. »Es gibt im Polaritätsverhältnis, wenn es nicht seines ganzen Sinns entleert werden soll,

17 Vgl. Darstellung und Belege bei J. Burri, »als Mann und Frau erschuf er sie«, S. 25 ff. In der Epoche der Romantik finden sich viele Zeugnisse für dieses Modell, vgl. auch K. Behrens (Hrsg.), *Frauenbriefe der Romantik* = Insel-Taschenbuch 545. Frankfurt 1981.

18 *Die Frau. Natur – Erscheinung – Dasein*. Köln 1953.

19 *Vom Wesen der Geschlechter*. München 1947; vgl. dazu auch J. Burri, a. a. O., S. 34 ff.

20 E. Metzke, *Anthropologie der Geschlechter*. In: »Theologische Rundschau« Neue Folge 22 (1954), S. 211-241, hier: 238.

kein persönliches Erfüllen und Versagen, keine Erwartung und Enttäuschung; es geschieht nichts, das nicht schon bekannt wäre; es ist kein Raum für Hoffen und Verzagen, Beglückung und Verzweiflung; es gibt kein persönliches Reifen und keine Lebensgeschichte. Genau diese persönlichen und geschichtlichen Erfahrungen aber sind es, von denen das Verhältnis von Mann und Frau lebt.²¹ Außerdem bleibt bei allen positiven Leistungen des Polaritätsmodells die stets lauende Gefahr, daß die Andersheit der Frau in subtilen Formen doch wiederum als Unterlegenheit und Unterordnung aufgefaßt wird. Schließlich gewinnt man nicht selten den Eindruck, daß sich diese Metaphysik der Geschlechter in einem geschichtslosen, mystischen Raum (die ewige, zeitlose Frau; das ewig Weibliche) vollzieht, der jenseits der konkreten, auch konflikt-haltigen Begegnung von Mann und Frau zu stehen kommt.

Es ist nicht zufällig, daß diese Deutung der Frau vor allem im 20. Jahrhundert auch im religiös-kirchlichen und theologischen Bereich wirksam geworden ist. Durch die Einbeziehung in schöpferisch-theologische, dialogische und ethische Grundbezüge konnte man dabei die aufgezeigten Gefahren vermeiden oder wenigstens in Schranken halten. Ein Musterbeispiel für diese Rezeption und Neuschöpfung ist G. von le Fort, *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau.*²² Die Frau ist die Empfangende, ihr eignet das Geheimnis der Hingabe. Passivität ist nicht – wie in der antiken Philosophie – etwas rein Negatives, sondern im Licht der christlichen Gnade das Positivste. Zur Frau gehören Anbetung, Barmherzigkeit, Opferbereitschaft und Dienenkönnen. Das Bild der Frau wird so zum Symbol der ewigen Frau, die sich im Geheimnis Marias vollendet. In theologischer Hinsicht hat L. Bouyer²³ diese Züge noch verstärkt. Der Mann »repräsentiert, was ihn wesentlich übersteigt, was er selber und durch sich selber zu sein unfähig ist«, die Frau dagegen »ist . . . potentiell, in ihrer Jungfräulichkeit, selbst alles, was sie repräsentiert, und sie wird aktuell in ihrer Mutterschaft, indem sie es in sich selber verwirklicht.«²⁴ Nur dem Mann eignet eine allerdings transitorische Vaterschaft, während die Frau sich in ihrem Inneren zur höchsten Fruchtbarkeit entfaltet. Teilhard de Chardin preist in seiner »Hymne an das Ewig Weibliche«²⁵ das weibliche Grundprinzip in der Schöpfung (anknüpfend an Spr 8,22), das in immer neuen Wesensverwandlungen von der untersten Materie durch alle Bereiche des Lebendigen bis zum Gott-Menschlichen reicht. Die Vollendung des Weiblichen erblickt Teilhard de Chardin in der Jungfrau und Mutter Maria.²⁶ Über die bisher genannten

21 Ebd., S. 238.

22 München 1934.

23 *Frau und Kirche*. Einsiedeln 1977 (mit einem wichtigen Nachwort von H. U. von Balthasar).

24 Ebd., S. 38.

25 Einsiedeln 1968 (= Kriterien 11). Der Text Teilhard de Chardins findet sich auf S. 5-14, der außerordentlich materialreiche und unerläßliche Kommentar von H. de Lubac auf S. 17-161.

26 Vgl. dazu den Kommentar von H. de Lubac, S. 147-160.

Versuche ragen die Überlegungen Hans Urs von Balthasars²⁷ hinaus, der mehr als alle Vorgänger davon weiß, daß keine metaphysische Polarität die menschliche Geschlechterdifferenz einfach erklären kann. Das Vorchristlich-»Natürliche« hat aus sich selbst heraus keine Lösung. Sie kann nur aus der unzerstörbaren Differenz zwischen Jesus Christus und der Kirche abgelesen werden. Wegen der wesentlichen Harmonie zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung spiegelt sich dieses Geheimnis jedoch auch in der »natürlichen« Geschlechterdifferenz (vgl. ausführlicher Hans Urs von Balthasar, *Die Würde der Frau*, in diesem Heft, S. 346).

Es ist offenkundig, daß diese sehr verschiedenen Entwürfe kaum noch unter ein einziges Modell subsumiert werden können und im Grunde sogar das Paradigma »Polarität« bereits aufzuheben beginnen.

3. *Das Modell abstrakter Gleichheit der Geschlechter*

Man kann das dritte Modell nur vor dem Hintergrund der beiden bisher erläuterten Interpretationshypothesen verstehen. Es wendet sich einerseits gegen jede hierarchische Ordnungsvorstellung zwischen Mann und Frau und lehnt auch jede Hervorhebung von Unterschieden zwischen den Geschlechtern ab, weil man schon in der Rede von der »Andersheit« einen Ansatz zu einer minderen Einstufung der Frau erblickt. So betont das dritte Modell gegenüber der Verschiedenheit der Geschlechter, wie sie in der Polaritätsthese betont wird, vor allem die Gleichheit der Geschlechter. Die Unterordnung der Frau wird aus der geschichtlichen und sozialen Entwicklung abgeleitet. Die sogenannten »Unterschiede« sind nur sekundäre Bildungen aufgrund geschichtlicher und sozialer Gegebenheiten. Es gibt darum keine vorgegebene »Natur« der Frau und des Mannes. Eine Formulierung wie *Wesen* der Frau ist in einer besonderen Weise suspekt, da man in jeder Herausstellung eines spezifisch fraulichen Verhaltens oder einer »Naturanlage« der Frau den ideologisch verbrämten Keim einer Unterbewertung oder gar Unterdrückung wittert. Von diesem Grundansatz her ist letztlich die Lösung der Frauenfrage nur möglich in einer Veränderung der Gesellschaftsverfassung. Es ist begreiflich, daß sich in diesem Zusammenhang die Frau vor allem mit den von der Fortpflanzungsfunktion her gegebenen Verschiedenheiten auseinandersetzt. Die Frauen wollen sich – dies erscheint als Konsequenz – von den »scheinbar »natürlichen« Zwängen ihrer biologischen Reproduktionsfunktion« freimachen. Der

27 Vgl. das schon in Anm. 23 erwähnte Nachwort zu L. Bouyer, *Frau und Kirche*, S. 87 ff. (weiterführende Literatur) sowie jetzt verschiedene Beiträge in der »Theodramatik«, Band II/1. Einsiedeln 1976, S. 334-350; Band II/2. Einsiedeln 1978, S. 260-330. Zur Vertiefung im Blick auf die Mariologie vgl. J. Ratzinger / H. U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*. Freiburg 1980; zur Applikation des Ganzen auf Probleme der Ämter vgl. die Beiträge in: *Die Sendung der Frau in der Kirche*, hrsg. von der deutschsprachigen Redaktion des »Osservatore Romano«. Kvelaer 1978.

»Reproduktionsbereich selbst . . . hat sich zunehmend von den Zwängen des Produktionsbereichs abgelöst. Dabei hat er seinen Charakter verändert; während die bloß biologische und physische Reproduktion immer wichtiger wurde, sind die sozialen Beziehungen Selbstzweck geworden.«²⁸ Von diesem Grundpostulat her ergeben sich nicht zuletzt neue Einstellungen zur Sexualmoral, zur Kinderzahl, zur Scheidung und zum Schwangerschaftsabbruch. Darum wendet sich die neue Frauenbewegung gegen ihre eigenen Anfänge: Dort wurde die »Mütterlichkeit« positiv gewertet, vor allem als Gegenzug zur egoistisch-individualistischen Männerwelt. Die Etablierung von so etwas wie einem weiblichen Prinzip – so wird jetzt erklärt – habe überhaupt erst zur Stützung von »Männlichkeit« geführt. »Ihre (der Frau) Emotionalität, ihre Wärme, ihre Spontaneität lockerten, zerstreuten, entspannten ihn (den Mann), wenn er vom beruflichen Schlachtfeld zurückkam, das ihm Härte und Disziplin, äußerste Anspannung abverlangte, falls er nicht ins Hintertreffen geraten wollte. Ihre Abhängigkeit, Hilflosigkeit, Ängstlichkeit und Naivität verliehen ihm das Gefühl der eigenen Stärke, Überlegenheit, Unverletzlichkeit. – Die »Weiblichkeit« der Frauen macht die »Männlichkeit« der Männer überhaupt erst möglich; nur weil die Frauen die emotional kompensierende Rolle übernahmen, wurde jene Karikatur von Männlichkeit möglich, die heute die Leistungsgesellschaft beherrscht.«²⁹ So richtet sich der feministische Angriff auf die Geschlechtsrollendifferenz überhaupt. Deshalb erlöst er auch den Mann von Verhaltensnormen, die ihn zuletzt selbst ruinieren. Der Feminismus befreit auch den Mann, er schafft überhaupt erst den freien Menschen.³⁰ Die Frauenbewegung ist somit die radikalste politische Bewegung zur Befreiung des Menschen.

Bevor wir dieses Modell beurteilen, muß jedoch auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam gemacht werden, dessen Tragweite nicht selten übersehen wird. Das eben vorgestellte Modell erlaubt nämlich von seinem Ansatz her überhaupt nicht mehr eine Frage nach so etwas wie dem »Wesen«, der »Natur«, der »Eigenart«, der »Andersheit«, dem »Verschiedensein« der Frau. Am deutlichsten wird diese Konsequenz immer noch an einem Standardwerk der neueren Frauenbewegung, nämlich bei S. de Beauvoir.³¹ Besonders wichtig sind die Schlußfolgerungen »Auf dem Weg zur Befreiung«.³² »Man kommt nicht als

28 H. Schenk, *Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland* = Beck'sche Schwarze Reihe 213. München 1980, S. 222 f.

29 Ebd., S. 196.

30 Vgl. auch K. Böhme, *Ansätze zu einer Theorie von Partnerschaft* = Monographien zur Philos. Forschung. Königstein 1979.

31 *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg 1951 u. ö. (= rororo 6621), *Le Deuxième Sexe*. Paris 1949; Zitation nach der Ausgabe Reinbek b. Hamburg. 1980 (211.-228. Tausend).

32 Vgl. ebd., S. 638 ff., bes. 668 ff.

Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet.«³³ Heirat und Mutterschaft sind eine Falle, vor der man sich hüten muß.³⁴ »Die Tatsache des Menschseins ist unendlich viel wichtiger als alle Besonderheiten, die Menschenwesen auszeichnen. . . In beiden Geschlechtern spielt sich dasselbe Drama von Körper und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab. An beiden nagt die Zeit, beiden lauert der Tod auf, sie sind beide gleich aufeinander angewiesen.«³⁵ S. de Beauvoir leugnet nicht, daß »Unterschiede in der Gleichheit« bestehen können.³⁶ Ihr kommt es auf etwas anderes an: »Wer die Frau befreit, lehnt es ab, sie auf die Beziehungen, die sie zum Mann unterhält, zu beschränken, leugnet sie aber nicht.«³⁷ Worte wie Schenken, Erobern, Sichvereinigen verlieren darum nicht ihren Sinn. Es geht darum, »daß Mann und Frau jenseits ihrer natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich zueinander finden«.³⁸

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die sehr unterschiedlichen Tendenzen der Frauenbewegungen auf ihre einzelnen theoretischen Fundamente zu untersuchen. Dies gilt ebenso für die außerordentlich vielfältigen Zweige der »feministischen Theologie«.³⁹ Der größte Teil der feministischen Theologie hat die verschiedenen Emanzipationsbestrebungen (geistig-politische, ökonomische, soziale und leibliche Mündigkeit) zur Voraussetzung⁴⁰ und versteht sich als eine radikale Variante der verschiedenen Befreiungsbewegungen.⁴¹ Die Frauen zählen als die ersten und ältesten Unterdrückten. Die Bibel spielt dabei eine ambivalente Rolle. Einerseits wird in radikalen Richtungen das androzentri-

33 Ebd., S. 265.

34 Vgl. Interview mit A. Schwarzer: Das Ewig Weibliche ist eine Lüge. In: »Der Spiegel« 15 (1976), S. 195.

35 Das andere Geschlecht, S. 678.

36 Vgl. ebd., S. 680.

37 Ebd., S. 680 f.

38 Ebd., S. 681. – Vgl. auch Chr. Zehl Romero, Simone de Beauvoir. Reinbek b. Hamburg 1978 u. ö., S. 120 ff.

39 Vgl. den informierenden Überblick von H. Pissarek-Hudelist, Feministische Theologie – eine Herausforderung? In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 103 (1981), S. 289-308, 400-425; dazu das oben in Anm. 12 genannte Buch von E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern.

40 Dazu E. Moltmann-Wendel, Freiheit – Gleichheit – Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft = Kaisertraktate 25. München 1977, S. 33 ff.

41 Vgl. C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie. Gütersloh 1980² (= Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 371); B. Brooten / N. Greinacher (Hrsg.), Frauen in der Männerkirche = Gesellschaft und Theologie, Abtlg.: Praxis der Kirche 40. München / Mainz 1982 (vgl. ebd. die Zwischenbilanz zur feministischen Theologie von C. J. M. Halkes, S. 158-174).

sche Weltbild der Schrift bis in die letzten Äußerungen hinein in Frage gestellt: die Rede von Gott als »Vater« und »Sohn« treibe Frauen aus den Kirchen (»Beyond God the Father«). Man müsse Gott aus einer männlichen Hermeneutik befreien. Alles gipfelt schließlich in dem Ärgernis der Menschwerdung: Jesus war ein Mann. Aber damit wird auch Jesu Schicksal das des Mannes: »Gott ist im Mann zu kurz gekommen«. ⁴² Andere Tendenzen wollen die Bibel mit ihren unbestreitbaren patriarchalischen Tendenzen nicht schlechthin preisgeben, sondern man will sie mit neuen Augen lesen (z. B. das Magnificat Marias in Luk 1 als Protestlied), neu interpretieren (z. B. weibliche Züge in Gottes Erbarmen) ⁴³, ja nochmals schreiben. Schließlich werden biblische Frauengestalten (Mirjam, Debora) und besonders Frauen um Jesus (Maria, Magdalena, Martha) zu Symbolen einer verkannten Revolution. ⁴⁴ Das zu reiner Opfer- und Dienstbereitschaft unterdrückte »offizielle« Marienbild soll radikal verändert werden, denn Maria ist letztlich ein Symbol der prophetischen Kraft zur Befreiung und zur Schwesterlichkeit. Neue Bilder von Maria zu entdecken, ist ein Beitrag zur Menschwerdung der Frauen. ⁴⁵

Viele kirchengeschichtliche und exegetische Studien zur Unterdrückung und Befreiung der Frau reflektieren wenig über ihre eigene anthropologische Ausgangsposition. Im allgemeinen gehen sie von radikal emanzipatorisch-egalitären Ansätzen aus, wie sie oben besprochen worden sind. Nur zögernd werden auch differenziertere Stimmen innerhalb der feministischen Theologie laut, ⁴⁶ die ein vielschichtiges Bild – zunächst auch der Kirchengeschichte – aufzeigen.

III. GRUNDLINIEN EINER ANTWORT DER CHRISTLICHEN ANTHROPOLOGIE

Eine Antwort aus der Sicht christlicher Anthropologie kann hier nur im Blick auf das Fundament skizziert werden. Es ist unmöglich, die mit der Frage

⁴² So der Titel des Buches von I. Wenck = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1046. Gütersloh 1982. Zur Auseinandersetzung von der Sache her vgl. A. Röper, Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner. Düsseldorf 1979.

⁴³ Dazu z. B. C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne, S. 97-118 (Lit.); R. Radford Ruether, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt = Kaisertraktate 48. München 1980.

⁴⁴ Außer der schon genannten Literatur vgl. z. B. H. Langer / H. Leistner / E. Moltmann-Wendel, Mit Mirjam durch das Schilfmeer. Frauen bewegen die Kirche. Stuttgart 1982; das Sonderheft »Zur feministischen Theologie« der Zeitschrift »Evangelische Theologie« 42 (1982), Heft 1.

⁴⁵ Vgl. auch E. Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1006. Gütersloh 1981²; W. Schottroff / W. Stegemann (Hrsg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Band 2: Frauen in der Bibel. München 1980.

⁴⁶ Vgl. einige erste Hinweise in dieser Hinsicht bei E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern, S. 13ff., 19ff., 45ff., 67ff., 99ff.

zusammenhängenden exegetischen, historischen und sozialen Probleme zu behandeln. Das Fundament ist freilich nicht schon der ganze Bau. Die volle anthropologische Entfaltung im Kontext von Christologie und Ekklesiologie muß hier zurückgestellt werden. Sie wird darum in ihrem Gewicht nicht geleugnet. Angesichts der aufgezeigten anthropologischen Grundproblematik in der Bestimmung der Geschlechterdifferenz ist jedoch kein unmittelbarer Sprung in die zweifellos tiefen Begründungsversuche möglich, die wesentlich christologisch, ekklesiologisch und marianisch argumentieren. Der erste Schritt darf nicht vor dem zweiten getan werden. Dies gilt zumal angesichts der notwendigen Auseinandersetzung mit den theoretischen Ansätzen der Frauenbewegung und der feministischen Theologie. Ist die »Rolle« des Geschlechts wirklich nur gesellschaftlich diktiert? Warum verbietet die Rede von den »biologischen Zwängen« nach so etwas wie der »Natur« der Frau zu fragen? Ist die Frau wirklich nur ein Kunstprodukt der Zivilisation? Gibt es im Grunde gar nicht zwei Geschlechter? Wie kann man verhindern, daß mögliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern dazu dienen, Ungleichheiten durchzusetzen oder bestehen zu lassen? Wie kann der Respekt vor den Differenzen in Einklang gebracht werden mit dem Streben nach Gleichheit?

Diese Fragen sind eine Herausforderung für die Anthropologie. Diese reagiert merkwürdig wenig darauf. Die christliche Anschauung vom Menschen muß auf jeden Fall eine Antwort versuchen.

1. Skizze der Lösungsrichtung

Eine christliche Antwort im spezifischen Sinne ist auf der Basis der Modelle »Unterordnung« und »egalitärer Gleichheit« nicht möglich. Wer als Theologe nicht zuerst überzeugend der Kategorie »Unterordnung« mit allen Konsequenzen abschwört, kann kein glaubwürdiger Verfechter einer anderen Antwort sein. Nur wenn von vornherein offenkundig ist, daß gleiche Würde und uneingeschränkte Ebenbürtigkeit für Mann und Frau festgehalten werden, besteht die Chance, einsichtig zu machen, daß die egalitäre Gleichheit der Geschlechter nicht der einzige Weg sein muß, um zu einer wirklichen Gleichrangigkeit zu kommen. Es kommt darauf an, wie man eine mögliche »Differenz« faßt. Falls eine Verschiedenheit wirklich besteht, darf sie auf keinen Fall – auch und gerade nicht indirekt oder heimlich – zu einer verborgenen Abwertung führen. Manche Formen des Modells »Polarität« sind davon, wie früher gezeigt wurde, nicht ganz frei. Sie müssen sich der aufgezeigten inneren Ambivalenz stellen. Darum ist eine Klärung und Vertiefung der anthropologischen Fundamente notwendig. Als erster Hinweis für die im folgenden vorgeschlagene Lösungsrichtung kann die Formel dienen: *Gleicher Rang und gleiche Würde für Frau und Mann bei Anerkennung eines verschieden geprägten Menschseins.*

2. Die Frage nach Berufung und »Natur« der Frau

Wenn man auf einer Verschiedenheit der Geschlechter und damit auch auf einem »Eigenwert« von Frau- und Mannsein besteht, dann erhebt sich die Frage, wie man eine solche Sicht begründet. Die biologischen Differenzen dürfen nicht überschätzt werden. Die gesellschaftlich bestimmten Unterschiede (z. B. Erziehung) sind wohl größer, als man früher annahm. Wenn man ein spezifisches Merkmal oder eine besondere Berufung der Frau hervorhebt, verstrickt man sich außerordentlich rasch in schwer zu entwirrende Probleme. In der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen und in vielen Fragen wegweisenden Erklärung »Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« wird z. B. die wesentliche Berufung der Frau in der »Verantwortung für das Leben und für humane Bedingungen des Lebens«⁴⁷ gesehen. Ist der Mann jedoch dafür weniger verantwortlich? Und wer die Eigenständigkeit der Frau in ihrem Bezug zu den bergenden Bereichen von Heim und Haus erkennen möchte, muß sich zunächst einmal klar darüber werden, wie verschieden der Lebensraum einer antiken Herrin, einer Bäuerin auf einem großen Hof und einer heutigen Frau in ihrer engen Etagenwohnung ist. Hier kann man eine sozialgeschichtliche Betrachtung des Bedeutungswandels von »Haus« nicht schlechterdings ausklammern. Es bleibt der Rückgriff auf die »Natur« von Mann und Frau. Dabei steht von vornherein fest, daß es keine »Natur« ohne geschichtlich gewachsene Kultur, keinen Bios ohne gesellschaftliche Organisation und kein Wesen ohne eine bestimmte Situation gibt. Außerdem lehren die Humanwissenschaften, daß der Spielraum der kulturellen Gestaltungsmöglichkeiten erheblich größer ist, als man bisher meist angenommen hat. Die soziale Scheidung der Geschlechter hat in dieser Hinsicht darum für viele etwas »Willkürliches« an sich. Die konkrete »Arbeits- teilung« zwischen Mann und Frau hat – wie die Ethnologie zeigt – mit den zugrundeliegenden biologischen Differenzen oft nur wenig zu tun.⁴⁸ Vieles, was uns in der Rollendifferenzierung als »natürlich« und unumgänglich erscheint, geht auf geschichtliche Determinanten und gesellschaftliche Prägungen zurück. Man tut auf jeden Fall gut daran, den Radius der Wandelbarkeit von »Natur« soweit wie möglich anzusetzen.

47 Die deutschen Bischöfe Nr. 30, Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, 14. Einige Zeilen weiter heißt es bezeichnenderweise: »Zwar ist er (der Mann) aufgrund der biologischen Gegebenheiten weniger unmittelbar an das Leben des Kindes gebunden; aber das gibt ihm die Möglichkeit, aus größerer Distanz darauf zu achten, daß sich dieses Leben entwickeln kann, daß es eigenständig und selbstverantwortlich wird« (Ebd., Hervorhebung von K. L.).

48 Vgl. die kulturanthropologischen Belege bei M. Mead, Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt = rde 69. Hamburg 1958 (91.-95. Tausend 1979) und weitere Belege in diesem Buch.

3. Test in der empirischen Dimension

Der Höhenflug der Sozialwissenschaften hat bis vor kurzer Zeit den Blick nur auf die Variablen in der anthropologischen Stellung der Frau gelenkt. »Die« Humanwissenschaften, auf die man sich oft beruft, sind sich jedoch in der Bewertung des Phänomens der Geschlechterdifferenz längst nicht einig. Die differenzierte Situation soll im folgenden wenigstens knapp aufgezeigt werden, ohne daß wir uns deshalb ein letztes und entscheidendes Wort anmaßen wollten.

Die heutige Biologie und Anthropologie hält – und dies im Widerspruch zu radikalen Emanzipationsbestrebungen – an einer eigenen Prägung der Geschlechter fest. Hinweise müssen genügen: Vom äußeren Erscheinungsbild her dürfte nur »rohe körperliche Kraft . . . das einzige Kriterium sein, welches in einem gewissen Ausmaß eine Unterscheidung zwischen dem starken und dem schwachen Geschlecht zuläßt«. ⁴⁹ Sehr verschieden sind die sogenannten Biorhythmen von Mann und Frau. ⁵⁰ In jüngster Zeit wurde vor allem auf eine Reihe von Wahrnehmungsunterschieden zwischen Männern und Frauen hingewiesen: »Frauen haben einen feineren Geschmackssinn als Männer; kleine Spuren eines Aromas nehmen sie eher als Männer wahr. Bei Männern ist mutmaßlich der Geruchssinn feiner ausgebildet. – Frauen haben, besonders in den Fingern und Händen, einen empfindlicheren Tastsinn als Männer. – Die Anpassung der Augen an die Dunkelheit . . . geht bei Frauen schneller vor sich als bei Männern . . . Frauen sehen also bei Dunkelheit besser . . . Männer reagieren stärker auf intensives Licht.« ⁵¹ Bei Intelligenzstudien erwies sich, daß kein Geschlecht dem anderen überlegen ist, so daß ganze Wolken jahrhundertelanger Spekulationen über den »angeborenen Schwachsinn« der Frau sich in nichts auflösen.

Es finden sich auch durchaus Hinweise für eine kognitive Spezialisierung der Geschlechter. Dies kann z. B. zu unterschiedlichen Repräsentationszahlen in Berufen führen. Männer scheinen ein differenziertes Raumverständnis zu haben, während Frauen größere Kommunikationsgaben besitzen. »Es mag weniger weibliche Architekten, Ingenieure und bildende Künstlerinnen geben, weil diese Berufe besonders viel räumliches Vorstellungsvermögen erfordern. Ähnliche Faktoren erklären vielleicht auch die geringere Zahl weiblicher Komponisten. Demgegenüber sind Musikerinnen (Sängerinnen wie Instrumentalistinnen) weniger selten. Das könnte daran liegen, daß diese Talente von Funktionen abhängen, bei denen die Frauen gut sind – von sprachlichen

49 J. Zander, Das Andere in unserem Geschlecht. In: E. Weinzierl (Hrsg.), Emanzipation der Frau. Zwischen Biologie und Ideologie = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 100. Düsseldorf 1980, S. 57-66, hier: 62.

50 Vgl. ebd., S. 62 ff.

51 D. E. Zimmer, Der Mythos der Gleichheit. München 1980, S. 52.

Fähigkeiten und der feinmotorischen Koordination. So mag die unterschiedliche Repräsentation der Geschlechter in etlichen Berufen eine biologische Basis haben.«⁵² Selbstverständlich rechtfertigt dies nicht, jemand von irgendeinem Beruf auszuschließen. »Frauen unterscheiden sich von Männern vielleicht in der Anzahl der für bestimmte Gebiete hervorragend Begabten, nicht jedoch in dem Niveau, das Hochbegabten erreichbar ist.«⁵³

Diese Hinweise, die leicht vermehrt werden könnten⁵⁴, zeigen über die Geschlechtsmerkmale und -funktionen hinaus, daß es im Biologisch-Psychologischen Zeugnisse für eine seinsmäßige Verschiedenheit der Geschlechter gibt, die man nicht nur auf gesellschaftlich erzwungene oder kulturhistorisch gewachsene »Rollen« zurückführen kann. Die Berufung auf die Biologie muß darum nicht die Fixierung eines unabänderlichen Schicksals bedeuten. Aber wenn man sie in ihrer Bedeutung ignoriert, dann muß die Frau selbst die Zeche bezahlen. »Daß den Frauen damit ein Bärenienst erwiesen wird, ist deutlich genug: Konfliktbewältigung durch Realitätsverleugnung hat sich auf die Dauer noch immer als dysfunktional erwiesen.«⁵⁵ Es rächt sich, wenn das Potential der »Natur« völlig gelehnet wird. Es läßt sich in der Differenzierung der Geschlechterrollen sehr viel auf Umwelt und Geschichte, aber eben nicht alles allein darauf reduzieren. Die Natur ist nicht so deterministisch, wie oft vorgegeben wird, und jede Kultur bleibt unbeschadet aller menschlichen Eingriffe am Ende insgeheim »natürlich«.

Aufgrund dieser Einsichten erscheint die Formel von H. Meyer⁵⁶ als eine glückliche Zusammenfassung unseres derzeitigen Wissensstandes, wenn er von einer »gesellschaftlichen Stilisierung genetischer Dispositionen«⁵⁷ spricht: es gibt bei aller Unfestgelegtheit des Menschen doch bestimmte genetische Dispositionen, die eine gesellschaftliche Prägung erfahren. Ohne diese beiden Elemente ist keine Erfassung des Menschseins möglich. Zugleich hat man zu beachten,

52 Ebd., S. 57, Zitation der kanadischen Gehirnforscherin S. F. Witelson (vgl. ihren Beitrag: Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Neurologie der kognitiven Funktionen und ihre psychologischen, sozialen, edukativen und klinischen Implikationen. In: Centre Royaumont. Pour une Science de l'Homme. Die Wirklichkeit der Frau. Ein Gemeinschaftswerk unter der Leitung von E. Sullerot und der Mitarbeit von O. Thibault. München 1979, S. 341-368, künftig zitiert: Die Wirklichkeit der Frau).

53 D. E. Zimmer, Der Mythos der Gleichheit, S. 57 (mit weiterführenden Lit.-Hinweisen).

54 Vgl. die zahlreichen Untersuchungen in »Die Wirklichkeit der Frau« (Anm. 52) sowie: A. Degenhardt / H. M. Trautner (Hrsg.), Geschlechtstypisches Verhalten. Mann und Frau in psychologischer Sicht = Beck'sche Schwarze Reihe 205. München 1979; N. Bischof / H. Preuschoft (Hrsg.), Geschlechtsunterschiede. Entstehung und Entwicklung. Mann und Frau in biologischer Sicht = Beck'sche Schwarze Reihe 207. München 1980; F. Wesley / C. Wesley, Die Psychologie der Geschlechter = Fischer Taschenbuch 6728. Frankfurt 1981.

55 N. Bischof, Biologie als Schicksal? In: E. Weinzierl (Hrsg.), Emanzipation der Frau, S. 43-56, hier: 56.

56 Frau-Sein. Genetische Disposition und gesellschaftliche Prägung. Opladen 1980.

57 Ebd., S. 259.

daß die Humanwissenschaftler in der Verhältnisbestimmung des Einflusses genetisch-hormonaler Faktoren und kulturbedingter Umweltmomente höchst vorsichtig sind und nach dem jetzigen Stand der Forschung sehr vieles offenlassen müssen.⁵⁸

Fazit: Ein einfaches Übergehen oder eine unbesehene Kompensation der biologisch und psychisch angelegten Differenzen zwischen Mann und Frau kann erhebliche Schäden verursachen und macht die Geschlechter nur ärmer.

4. *Das Geschlechtliche als ganzheitliche Bestimmung des Menschen*

Der Mensch ist darum nicht ein Unisex-Wesen, wie manche feministische Konzepte nahelegen. Geschlechtsspezifische Unterschiede sind für das Wesen der Person nicht gleichgültig.⁵⁹ Das Leibliche ist nicht ein regionaler Sonderbereich, der letztlich belanglos ist. Es gibt den Menschen nur in der »Doppelausgabe« von Mann und Frau. Es geht auch nicht nur um »Rollen«, die eine totale Plastizität des Menschen vorgeben. Die Geschlechtlichkeit ist nicht eine bloße Bedingung des Menschen, die ihm auch fehlen könnte, und eine Wirklichkeit, über die er beliebig zu verfügen imstande ist.⁶⁰ Die Frau ist Person in der spezifischen Weise des Frauseins. Sie ist nicht weniger Person als der Mann, aber sie ist in ihrer Weise Person. Diese These hat erhebliche Konsequenzen für die Bewertung des Leiblichen und Geschlechtlichen überhaupt.

5. *In völlig ebenbürtiger Weise Person*

Diese Überlegungen, welche die Verschiedenheit der Geschlechter nicht leugnen, setzen allerdings mit Entschiedenheit als obersten Leitsatz voraus, daß Mann und Frau die gleiche personale Würde zu eigen ist. Die Frau ist kein verkümmerter Mann, sondern ein ursprünglicher Schöpfungsgedanke Gottes. Die Frau ist nicht einfach auf den Mann hin geschaffen, sondern auf Gott hin. Auch die Frau ist dem Mann vorgegeben und darum außerhalb seiner Verfügung. Die Schöpfungserzählung des Jahwisten ist zwar in ein androzentrisches Weltbild eingebettet, aber gegenläufige Tendenzen sind, wie eine genauere Auslegung zeigt⁶¹, durchaus nachweisbar. Die Frau verdankt ihre Würde nicht dem Mann, sondern Gott. Als Mensch ist sie dem Mann ebenbürtig. Dieser

58 Vgl. dazu die verschiedenen Ausführungen in den Anm. 49, 52, 54 und 56 genannten Untersuchungen.

59 In diesem Zusammenhang muß auf eine Erörterung des vielgestaltigen Problems der Androgynie (Zweigeschlechtlichkeit in einem Lebewesen) oder eines unsexuellen Urmenschen verzichtet werden, was grundsätzlich keine neue Lösung bedeutet.

60 Vgl. dazu K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III/4. Zürich 1951, 1969³, S. 179 ff. Zum Thema vgl. auch J. Splett, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*. Frankfurt 1978, S. 110-137.

61 Vgl. O. H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 = Biblische*

biblische Grundzug wird über Jesu Verhalten zur Frau (vgl. Mk 10,2-9) bis zu Paulus fortgeführt: »Es gibt nicht Juden, nicht Griechen, nicht Sklaven, nicht Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3,28).⁶² Vor Gott und in Jesus Christus gibt es keine Minderbewertung der Frau. Freilich zeigt sich bereits vom Neuen Testament an durch die ganze Geschichte der Kirche ein Ringen zwischen der Anerkennung der Ebenbürtigkeit und der Hinnahme der geschichtlichen Situation von Unterdrückung und Unterordnung.

Person transzendiert alle »Rollen«, auch die der Gattin, der Mutter, der Freundin, der Partnerin, der Konkurrentin. Ihr Wert hängt nicht davon ab, ob sie sich in eine vorgegebene Rolle einfügt. Sie darf niemals Mittel zum Zweck werden. Die Personwürde verlangt eine letzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott und eine unantastbare Freiheit und Würde. Nur Gott gewährleistet diese in jedem Fall und unbedingt zu respektierende Würde. »Deshalb ist die Frau letztlich nicht um des Mannes, auch nicht um der Familie willen da. Sie geht weder in ihrer Rolle als treusorgende Gefährtin und Mutter noch in der einer die Hauptarbeit des Mannes ergänzenden und ihm zuarbeitenden Arbeitskraft auf. Sie erhält Wert, Würde, Ansehen, Stellung nicht durch ihren Mann. Sie hat Wert und Würde in sich selbst.«⁶³ Diese Gleichrangigkeit muß heute wirtschaftlich, sozial und rechtlich ermöglicht werden. Soweit mit der Forderung nach »Selbstverwirklichung« diese ebenbürtige Personwürde der Frau gemeint ist, verdient sie jegliche Unterstützung der Christen und der Kirche.⁶⁴

6. Ursprüngliches Zueinander

Die Frau kann nicht ausschließlich definiert werden als das ergänzende Gegenüber zum Mann, sei es im Sinne der Unterordnung (die im übrigen auch von Luther bis Bonhoeffer die evangelische Theologie bestimmte), sei es auf

Studien 60. Neukirchen 1970, S. 89 ff.; C. Westermann, Genesis = Biblischer Kommentar I/1, Neukirchen 1971, 312 ff.; vgl. auch Anm. 62.

62 Vgl. dazu die in Anm. 2 genannte Untersuchung von H. Thyen, ». . . nicht mehr männlich und weiblich. . .«. In: Kennzeichen 2, S. 107-203 (vgl. ebd. auch zum AT F. Crüsemann: 13-106).

63 W. Kasper, Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie. In: »Lebendiges Zeugnis« 35 (1980), S. 5-16, hier: 10.

64 Vgl. dazu die kirchenamtlichen Äußerungen in »Gaudium et spes« des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 29, 52, 60, auch 9); das Apostolische Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute Papst Johannes Pauls II. »Familiaris consortio« vom 22. November 1981, Nr. 22-24 (Ausgabe: Dem Leben in Liebe dienen. Freiburg i. Br. 1982, 47-52); das oben in Anm. 47 genannte Dokument der Deutschen Bischofskonferenz »Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« vom 21. September 1981; von evangelischer Seite vgl. Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann, vorgelegt von einem Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland, hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der EKD. Gütersloh 1979.

dem Weg einer ambivalent bleibenden Zuordnung zum Mann (K. Barth).⁶⁵ Die Frauen sehen hinter solchen Bestimmungen den Versuch, die Frau nur vom Mann her zu begreifen, der der »eigentliche« Mensch ist. Deshalb ist die uneingeschränkte Personwürde der Frau von so eminenter Bedeutung: Sie ist ein eigenes Selbst, das sie ganz sein darf. Ihr Wesen besteht nicht darin, sich in Kirche und Gesellschaft nur anzupassen, auszuhelfen und eine Lückenbüßerrolle zu übernehmen. Nur wenn der Frau die eigene Personwürde zuerkannt wird, kann auch von der Hingabe und der Aufgabe des eigenen Selbst die Rede sein. »Nur wer ganz etwas ist, kann auch ganz etwas geben.«⁶⁶

Mit derselben Entschiedenheit muß nun aber dafür eingetreten werden, daß das neugewonnene Selbst sich nicht absolut, selbstgefällig und narzißtisch abschließt. Es ist ein Grundfehler, Mann und Frau jeweils als in sich geschlossene Zentren zu sehen. Dann bleibt fast nur ein gleichgültiges, konkurrierendes oder gar feindseliges Neben- und Gegeneinander übrig. Zuerkennung der Personwürde ist etwas völlig anderes als das Einverständnis mit einer individualistisch verstandenen Autonomie. Zur Person gehört bei allem Eigenwert die Hinordnung zur Gemeinschaft und ihren Aufgaben. Mann und Frau verwirklichen das ganze Menschsein miteinander. »Und Gott schuf den Menschen als sein Bild: als Bild Gottes schuf er ihn, Mann und Frau (so) schuf er sie« (Übersetzung von O. H. Steck, Gen 1,27). »Daraus folgt, daß es nach dieser Auffassung ein ›Wesen des Menschen‹, eine Bestimmung des Menschen, abgesehen von seiner Existenz in zwei Geschlechtern nicht geben kann.«⁶⁷ Diese wechselseitige Bezogenheit ist ein personales Gegenüber und Zueinander. Gerade im Anderssein sind beide einander unentbehrlich und so zusammengefügt. Dieses Verhältnis ist nicht leicht zu beschreiben. Der üblich gewordene Begriff der Partnerschaft ist fast zu formal, um das Besondere der personalen und leibhaften Begegnung zu erfassen. Der Begriff »Ergänzung« hat erst recht seine Tücken, da er den Anschein erwecken könnte, als ob der Andere nur der eigenen Selbstvervollkommnung diene. Es geht überhaupt nicht um zwei sich ergänzende Komponenten. »In Wahrheit beginnt das Verhältnis zwischen Mann und Frau gerade damit, daß sie in ihrem Zueinander aufeinander stoßen und ihre Fremdheit und Ungleichheit erfahren, daß aber so erst, im Annehmen des Anderen in seinem persönlichen Dasein die verantwortliche Lebensgeschichte zweier Menschen beginnt.«⁶⁸

65 Vgl. dazu auch E. und J. Moltmann, *Menschwerden in einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern*. In: »Evangelische Theologie« 42 (1982), S. 80-92.

66 E. Moltmann-Wendel, *Freiheit - Gleichheit - Schwesterlichkeit*, S. 70.

67 C. Westermann, *Genesis*, 221; vgl. auch W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 17. Neukirchen 1973³, S. 132 ff., 199 ff., 214 ff.; E. S. Gerstenberger / W. Schrage, *Frau und Mann = Biblische Konfrontationen* 1013, Stuttgart 1980.

68 E. Metzke. In: »Theol. Rundschau« NF 22 (1954), S. 239.

Dieses Zueinander (nicht: Zuordnung der Frau zum Mann!) beschränkt sich nicht auf Mann und Frau allein. Der Blick richtet sich auch nicht zuerst oder gar ausschließlich auf die Befreiung noch unterdrückter Völker und Klassen, wie dies gewöhnlich in Texten der Frauenbewegung geschieht. Das Zueinander von Mann und Frau in der Ehe bezeugt seine Fruchtbarkeit in einem größeren Wir, nämlich dem Kind und der Familie. Es ist darüber hinaus vielen Formen der Gemeinschaft verpflichtet und dient nicht nur der »Selbstverwirklichung«, was einer Isolation zu zweit gleichkäme. Darum ist es freilich auch nicht möglich, Geschlechtlichkeit und Liebe, Sexualität und Mutterschaft, Fortpflanzung und Familie prinzipiell und radikal voneinander abzukoppeln. Mann und Frau verwirklichen in dieser gleichen personalen Würde *eine* Lebensgemeinschaft, d. h. sie sind »ein Fleisch«, wie die Schrift sagt (vgl. Gen 2,24; Mk 10,1 f.; 1 Kor 6,16; Eph 5,31).⁶⁹

Ein wichtiger Text von Margaret Mead⁷⁰ aus dem Jahre 1949 zeigt das aus der Annahme der Verschiedenheit der Geschlechter entstehende, unaufhörliche Zwiegespräch des Lebens in gemeinsamer Gefährtenschaft: »Gegenwärtig haben wir die Tendenz, all diese Unterschiede . . . zu verkleinern oder wenigstens zu versuchen, jene besonderen Differenzen zu verschleiern, die wir als Handicaps für eines der Geschlechter ansehen . . . Doch jede Anpassung, die einen Unterschied, eine besondere Anfälligkeit beim einen Geschlecht und eine besondere Stärke beim anderen verschleiert, vermindert auch ihre Fähigkeit, sich gegenseitig zu ergänzen, und entspricht – symbolisch – einem Verriegeln der konstruktiven Rezeptivität der Frau und der kraftvoll nach außen drängenden konstruktiven Aktivität des Mannes, indem beide zu einer farblosen Abart menschlichen Lebens herabgemindert werden und beiden die Ganzheit des Menschseins abgesprochen wird, die sie der Möglichkeit nach in sich haben. Wir müssen jedes Geschlecht in seinen anfälligen Augenblicken bewachen, es durch die Krisen hindurch schützen und pflegen, die zu gewissen Zeiten für das eine Geschlecht genauso schwierig sind wie für das andere. Wenn wir sie aber bewachen, dann können wir auch die Unterschiede bewahren . . . Doch beide Arten sind nötig, das Können jedes einzelnen Geschlechts gibt immer nur eine Teilantwort. Wir können nur dann eine vollkommene Welt aufbauen, wenn wir die besonderen Gaben beider Geschlechter sowie auch die ihnen gemeinsamen benutzen und so die Begabungen der ganzen Menschheit nutzen.«

Damit wird auch sichtbar, wie der hier versuchte Ansatz fähig sein kann, einzelne Elemente des Modells »Polarität« aufzunehmen. Dies kann und

69 Vgl. dazu die oben genannten Kommentare vor allem zu Gen 2,24; speziell zum Begriff »ein Fleisch« vgl. M. Gilbert, »Une seule chair« (Gen 2,24). In: »Nouvelle Revue Théologique« 110 (1978), S. 66-89 (Lit.).

70 Mann und Weib, S. 238, 244.

braucht in diesem Zusammenhang nicht mehr zu geschehen.⁷¹ Zuvor ist jedoch noch ein weiterer Gang der Überlegungen notwendig. Alles dreht sich um die Frage, ob der Christ Ja sagen kann zur Schöpfung Gottes. Diese strahlt freilich nicht im ursprünglichen Licht. Sie ist mannigfach verdunkelt, wovon nach dem Zeugnis der jahwistischen Schöpfungserzählung (vgl. Gen 2-3) auch das Verhältnis der Geschlechter und die Situation der Frau leidvoll betroffen sind. Doch ist dies nicht das letzte Wort der Schrift. Zu Adam gehört Jesus Christus, zu Eva Maria. Damit muß das neue Kapitel einer weiteren theologischen Reflexion beginnen. Wir dürfen trotzdem abbrechen, denn glaubwürdig wird eine solche Fortsetzung nur, wenn die bisher gewonnenen Einsichten dabei nicht verlorengehen.

71 Vgl. dafür die in Anm. 27 genannten Überlegungen von H. U. von Balthasar, die hier sicher am weitesten führen, freilich noch viel zu wenig beachtet sind.