

3. Intersex in theologischer Perspektive

Intersex erweitert das *Spektrum biologisch denkbaren, weil lebbarer Geschlechter* und stellt damit die Annahme einer starr dichotomen Geschlechterkonfiguration infrage: Gott schuf Menschen nicht nur als Mann und Frau, die geschlechtliche Morphologie ist weitaus vielgestaltiger. Eine Theologie – verstanden als Wissenschaft unter Wissenschaften – kann nicht an den Erkenntnissen der nicht-theologischen Wissenschaften vorbei betrieben werden. Sie muss sich den Anfragen, die das allgemeine Wirklichkeitsverständnis betreffen, kritisch zuwenden,¹² und sie muss sich in den Aussagen irritieren lassen, für die sie

-
- 12 Die Frage, inwieweit sich die Theologie von nicht-theologischen Erkenntnissen korrigieren lassen muss, erfordert eine wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung, die an dieser Stelle unterbleiben soll. Für das hier vorausgesetzte Verhältnis von Theologie und nicht-theologischer Wissenschaft nur so viel: Als konstitutiv relationales und soziales Wesen findet sich der Mensch immer schon als zum Handeln befähigt und genötigt vor. Das im christlichen Glauben gegebene umfassende Wirklichkeitsverständnis fordert die heilsame Gestaltung *aller* dem Menschen immer schon vorgegebenen *Grundverhältnisse*, d.h. des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses. Das mit der Gestaltung dieser Relationen befasste vernünftige Selbstbewusstsein ist nach christlichem Verständnis nicht Grund seiner eigenen Erschlossenheit. Es kann nur die ihm gewährten Möglichkeiten in Anspruch nehmen. Im Gottesbezug, d.h. in der Anerkennung Gottes als des alles konstituierenden Schöpfungsgrundes finden alle geschöpflichen Bezogenheiten zu ihrer möglichen Höchstgestalt: Die Vernunft erkennt sich als geschöpfliche, nicht durch sich selbst geschaffene, und damit endliche, in ihrer Leistungsfähigkeit begrenzte Vernunft. Im Schöpfungsrahmen als dem ihr zugestandenem Gestaltungsraum besitzt die *geschöpfliche Vernunft* in christlicher Perspektive

allgemeine, glaubensunabhängige Evidenz beansprucht. Die Theologie ist deshalb also zunächst zu einer *selbstkritischen Prüfung* ihrer anthropologischen Grundannahmen und damit auch der als natürlich vorausgesetzten Geschlechterkonfiguration aufgefordert.

Das durch Intersex motivierte Nachdenken über Geschlecht zerfällt in unterschiedliche einzelwissenschaftliche Perspektiven. Es handelt sich in gewisser Weise um ein *essentially contested concept*¹³. Der Beitrag der Theologie im Ringen um ein angemessenes Verständnis von Geschlecht kann – wie gerade festgestellt – nicht in einer alternativen empirischen Füllung des biologisch-medizinischen Begriffs von Ge-

andererseits auch Deutungs- und Gestaltungsfreiheit. Die Explikation und Gestaltung der immanenten, geschöpflichen Bezogenheiten, die ihren Ausdruck in einer differenzierten sozialen und kulturellen Welt finden, versehen unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen. Die Frage nach dem Möglichkeitsgrund des Relationengefüges, auf den hin alle Relationen immer transparent sind, ist ein Erkenntnisinteresse der *Theologie*. Ihre Erkenntnisse wirken sich damit freilich auch auf den Deutungs- und Gestaltungsanspruch aller Relationen aus, nicht jedoch im Sinne einer theologischen Zensur empirischer Arbeit. Christlich-theologisch kommt das z.B. in der Frage nach der Bestimmung des Menschen zur Sprache. Theologie, die nicht exklusiv mit bestimmten (theologischen) Einzelgegenständen befasst ist, sondern mit der sich aus der Transzendierung des Dass, Warum und Wohin ergebenden Tiefe oder Qualität aller Gegenstände, ist in diesem Sinne auch diejenige Wissenschaft, die sich mit dem unser Denken, Wahrnehmen und Handeln leitenden Orientierungswissen auseinandersetzt. Mit der Geschöpflichkeit geht in theologischer Perspektive also nicht nur die Beschränkung der Vernunft einher, sondern auch die *Ermächtigung der rechtgeleiteten geschöpflichen Vernunft*, den für sie einsehbaren Strukturen der Wirklichkeit auch auf den Grund zu gehen. Die Regelmäßigkeiten und Strukturen der geschaffenen Wirklichkeit zu beschreiben, ist das Erkenntnisinteresse u.a. der Naturwissenschaften. Dass die z.B. in Form von Naturgesetzen oder anderen Kausalitäten beschreibbaren Phänomene nicht die Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Verwirklichung sind – eine Frage, die sich die Naturwissenschaft nicht stellt und mit ihrem methodischen Instrumentarium gar nicht bearbeiten könnte –, verweist auch auf die prinzipielle Unabschließbarkeit des naturwissenschaftlichen Forschungsprojekts.

- 13 Gallie (1956) benennt damit abstrakte Begriffe, deren Intensionalität umstritten ist und um deren Deutungshoheit gerungen wird. Hier wird der Begriff im Sinne Schwöbels verstanden (2012, S. 149): »Essentially contested concepts confront us with the challenge to reveal the framework within which these concepts function and to describe their function in different frameworks in order to have a meaningful conversation about disagreements, agreements and possible convergences in the process of understanding. They open up the possibility of different understandings to complement or correct one another.«

schlecht bestehen – in diesen Aussagen bleibt die Theologie angewiesen auf die empirisch-naturwissenschaftliche Arbeit zu Geschlecht. Ausgehend von der Möglichkeit einer Welt, in der es Biologie gibt¹⁴, kann theologisch jedoch gefragt werden, wie die in anderer wissenschaftlicher Perspektive feststellbare und nicht aufzulösende Geschlechter-Vieldeutigkeit zu *interpretieren* ist. Gerade die Nichtfeststellbarkeit des Menschen, die das Individuum vor allen geschlechtlichen Kategorisierungsversuchen (Mann und Frau) in den Vordergrund treten lässt, macht das nicht-theologische Nachdenken über Geschlecht transparent für ein weiterführendes Fragen: Als theologische Herausforderung rückt die faktische geschlechtliche Vieldeutigkeit in den Blickpunkt. Geschlechtliche Devianz beruht auf der Setzung eines Bereichs des Eindeutigen. Nur in Bezug auf einen solchen Bereich des Eindeutigen kann überhaupt von Intersex gesprochen werden. Dieses Verhältnis zwischen Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit, in dem Intersex changiert – entweder als mögliches individuelles Geschlecht anerkannt und keiner besonderen Thematisierung bedürftig oder als das aus einer bestimmten Ordnung geschlechtlicher Eindeutigkeit Ausgeschlossene –, soll theologisch bedacht werden. Ich nähere mich dem Problem anhand von drei Aspekten von Geschlechtlichkeit. Die Betrachtungsebenen können voneinander unterschieden werden, bedingen sich jedoch zugleich und können demzufolge nicht voneinander getrennt werden. Auch wenn der Fokus in den theologischen Unterkapiteln jeweils ein anderer ist, ist es deshalb nicht möglich, das in den jeweils anderen Teilkapiteln Gesagte ganz zurückzustellen und auszublenden.

In einem ersten Schritt soll mithilfe des *Leibbegriffs* dargestellt werden, wie die am Beispiel von Intersex und der biologisch-medizinischen Forschung zutage tretende geschlechtliche Vieldeutigkeit und Nichteindeutigkeit theologisch zu beurteilen ist. An die faktische letztliche Nichterschlossenheit des Menschen in seiner Leiblichkeit schließt sich die Frage nach der Zwangsläufigkeit einer auf der vermeintlichen geschlechtlichen Eindeutigkeit errichteten *Geschlechterordnung* an. Geschlecht tritt in diesem Sinne theologisch in den Fokus als menschlicher

14 Frei nach Link (2003, S. 117). Link spricht über die »Möglichkeit einer Welt, in der es Physik gibt«, steuert aber eine ähnliche Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft an.

Versuch, die Schöpfung zu ordnen und zu gestalten, der theologisch gerade in seiner Ambivalenz bedacht werden muss. In einem zweiten Schritt soll dieser Zusammenhang im Anschluss an Eilert Herms' Verständnis der *Schöpfungsordnung* (2004) bearbeitet werden.

Deutlich wird, dass sich eine heteronormative Engführung bei der Rede von Geschlecht aus theologischer Perspektive nicht rechtfertigen lässt, sondern dass diese mehr Flexibilität zulässt als die Annahme einer vermeintlich schöpfungsgemäßen zweigeschlechtlichen Ordnung. Die christlich-theologische Perspektive legt vielmehr ein nicht-exkludierendes Verständnis von Intersex-Phänomenen im Rahmen einer konstitutiv vieldeutigen, immer nur relativ eindeutigen geschaffenen Wirklichkeit nahe.

Die bedingungslose Forderung nach Eindeutigkeit bedarf der Abgrenzung eines Bereichs des konstitutiven Außen. Diese Vereindeutigungslogik, die zum *Eindeutigkeitszwang* werden kann, erscheint in theologischer Perspektive als hochproblematisch, fordert der christliche Glaube doch vielmehr anzuerkennen, dass auch Geschlechterordnungen unter einem letzten Vorbehalt stehen. Der fehlgeleitete, ausschließende Umgang mit Intersexen nähert sich gleichermaßen sowohl aus einem falschen Leibbegriff als auch aus einem falschen Verständnis menschlich-sozialer Ordnungsge-
stalten: Der Kampf gegen die eigene Unergründlichkeit im nicht-lesbaren Geschlecht des Anderen und die Vergötzung menschlicher Ordnungen wirken ineinander in dem leid- und todbringenden Zwang zur Eindeutigkeit. In einem dritten Schritt sollen die Ergebnisse des theologischen Nachdenkens über Geschlecht als Selbsterfahrungs- und Ordnungskategorie in diesem Sinne zusammengeführt und im Hinblick auf die Folgen, die sich aus ihrem Missverständnis ergeben, zugespitzt werden.

3.1 Geschlechtliche Nichteindeutigkeit und das leibliche Selbsterleben

Der Mensch als leibhaftig relationales Wesen

Der Leibbegriff erscheint als angemessener Ausgangspunkt, um die Selbsterfahrungsdimension der geschlechtlichen Vieldeutigkeit bzw. letztlich Nichteindeutigkeit zu klären. Im Gegensatz zu substantia-
listischen Denkfiguren bringt der *Leibbegriff* die konstitutive und viel-

gestaltige »multirelational strukturierte« (Mühling-Schlapkohl, 2004, S. 260) Lebenswelt bzw. Erfahrungswirklichkeit des Menschen zum Ausdruck. In der phänomenologischen Tradition und der philosophischen Anthropologie benennt der Leibbegriff eine »Dimension körperlichen Daseins [...], die nicht in einem objektivistischen oder materialistischen Körperverständnis aufgeht, sondern aufs engste mit der Kategorie der Erfahrung verbunden ist« (Alloa et al., 2012, S. 1).¹⁵ In diesem Verständnis ist der Leib nicht gegenständlich zuhanden, sondern »immer nur mitgegeben; als Bedingung von Erfahrung [...] nur miterfahren« (Alloa & Depraz, 2012, S. 12; Husserl, 2008, S. 615). Ausgehend von der exzentrischen Positionalität des Menschen hebt Plessner die Differenz zwischen Leib und Körper in das Begriffspaar *Körper-sein* und *Körper-haben* (Schürmann, 2012, S. 217 über Plessner, 1975). In der Unterscheidung drückt sich die doppelte Vermitteltheit leiblicher Existenz aus, auf jedes Widerfahrnis aktiv und reflexiv reagieren zu können. Die konstitutive Exzentrizität des Menschen unterstreicht zudem,

- 15 Im Gegensatz zum nicht feststellbaren *Leib* bezeichnet *Körper* für Husserl (2008) die objektiven Aspekte der Leiblichkeit. Die Konstitution des Leibes sowie die Syntheseleistung, Körper und Leib »zusammenzuhalten«, schreibt er dem intentionalen, reflexiven Bewusstsein zu. Mit der Unterscheidung von Körper und Leib gibt Husserl den leibphilosophischen Begriffs-Rahmen für mehrere Schülergenerationen vor. Das Verständnis von Leib als letztlich entzogener, aber jeden Weltbezug stiftenden und als solcher erfahrenen »Handlungs- und Beziehungsmittel« (Kristensen, 2012, S. 25) präzisiert Merleau-Ponty in seiner Rede vom *Körperschema* (Merleau-Ponty, 1966, S. 121–127). Das implizite Körperschema kann verstanden werden als sedimentierte Erfahrung der Persistenz, der »Ständigkeit des Eigenleibes« (S. 114–118), die jedoch begrifflich unter Absehung der konkreten Leiberfahrung nicht feststellbar ist, sondern mehrdeutig bleibt. Im *Körperbild* nimmt das Körperschema eine explizite Form an. »Das Schema als Bild ist [...] mein Leib als sichtbarer Leib für die Anderen« (Kristensen, 2012, S. 33). Wie ist nun der zwischenleibliche Bereich zu deuten? Im Gegensatz zu Merleau-Ponty (1966), der die Zwischenleiblichkeit als Begegnungsraum begreift, fokussiert Levinas (2008, 1986) die in der Zwischenleiblichkeit erfahrene Passivität, Alterität (im Selbst) (vgl. auch Bedorf, 2012, S. 68–80) und das Getrenntsein vom Anderen. Die Entzogenheit des Leibes steigert Henry ins Transzendente, wenn bei ihm die Leiblichkeit »Bedingung der Möglichkeit des empfundenen mundanen Körpers« (Henry, 2000, S. 176), d.h. aller materiellen Körper in der Welt ist« (Scheidegger, 2012, S. 104). Die entrückte Leiblichkeit wird für Henry als Konstituens nicht nur meines Leibes, sondern meiner Welt vor allem in ihrer begrenzenden und begrenzten Widerständigkeit erfahren (Scheidegger, 2012, S. 104; Henry, 1965, S. 184).

dass es ihm unmöglich ist, kein Verhältnis zu seinem Körper und Leib zu haben, denn dieses ist konstitutiv relational in all seine Lebensvollzüge eingebunden (Schürmann, 2012, S. 220). Dieses Verständnis erweist sich auch für eine theologische Entfaltung der im christlichen Glauben erfahrenen grundlegenden menschlichen Relationalitäten als geeignet.

Leiblichkeit beschreibt in theologischer Perspektive die spezifische Seins- und Selbsterfahrungsweise des Menschen in dem als Schöpfung verstandenen Weltzusammenhang: Leiblich ist der Mensch er selbst als Geschöpf Gottes im Miteinander mit anderen Geschöpfen. Der Begriff des Leibes fokussiert das natürliche Substrat dieser konstitutiven Relationen: der Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu seinen Mitgeschöpfen und zum Schöpfergott als seinem Möglichkeitsgrund. Der Leib als *Ganzheitsbegriff* bezeichnet dabei aber nicht nur den materiellen Körper, sondern alle physisch-psychisch-seelischen Prozesse.

Als Mensch bin ich immer mein Leib. Leibhaft erfahre¹⁶ ich mein individuelles Da-Sein in der Welt, meine Individualität und die Kontinuität meines Ichs, schließlich die Freiheit, die Relationen in denen ich stehe, zu gestalten: Leiblich erfahre ich mich als überhaupt erst befähigt zum Handeln im Rahmen des Weltzusammenhangs, in den ich mich immer schon eingebunden weiß.¹⁷

Der Leib als das Andere meiner selbst

Ich *habe* einen Körper und *bin* doch mein Leib,¹⁸ d. h. ich erfahre »das Natürliche [als] das Andere [m]einer selbst« (Koch, 1978, S. 298).

16 Der hier und im Folgenden vorausgesetzte Begriff »Erfahrung« impliziert gegenüber dem »Erlebnis«, sowohl *erfahren zu müssen* als auch *Erfahrungen zu machen* (Lange, 2002, S. 305f.). »Erfahrung ist eigenständiger Umgang mit widerfahren-der Wirklichkeit« (ebd.), setzt also Intentionalität und Selbstbezüglichkeit voraus.

17 Zum Leib als »Medium menschlicher Freiheit und Abhängigkeit« vgl. Herms (1991, S. 33–39).

18 Die hier entfaltete Unterscheidung Leib-Sein und Körper-Haben wurde von Koch (1978, S. 298–305) übernommen, der diesen Gedanken vor allem aus der Auseinandersetzung mit Husserl, Plessner und Merleau-Ponty gewinnt. Zudem wird Leib als Ganzheitsbegriff und Körper verwendet, im Gegensatz zu dem, was vom Leib phänomenal bzw. gegenständlich wird. Der Leib geht nicht im Körper – im Sinne menschlicher Körperbegriffe – auf.

Besonders in der Differenz Erfahrung, »[i]n der Hemmung oder Beeinträchtigung, in der sich der Körper als etwas widerständig Störendes bemerkbar macht« (S. 299) oder in der »kontingenten Differenz von Selbst- und Fremdwahrnehmung« (Ringleben, 2002, S. 219), wird die eigene Leibhaftigkeit als Körperlichkeit gegenständlich, z. B. als Bein- oder Kopfschmerz.

Die Erfahrung des Leibes als des »natürlich Andere[n], mit dem ich selbst zugleich identisch bin« (ebd., S. 218) und die Notwendigkeit, ein Verhältnis dazuzugewinnen, begründet auch meine spezifische Beziehung zu meinen Mitgeschöpfen. Erst die Erfahrung der Andersheit am eigenen Leib ist es, die ein Verständnis der Andersheit des Anderen als Anderem ermöglicht.¹⁹

»[D]as für alle Interaktion beanspruchte *Anderssein* der Anderen haftet am je *leibgebundenen Eigenerleben* und der je *leiblich vermittelten Individualperspektive* auf die gemeinsame Welt. [...] Von der Leiblichkeit des je *eigenen*, mithin immer selbsttätig-freien Erlebens und Handelns her bestimmt sich die *Verschiedenheit der Individuen* bei *Gleichheit der Freiheit*« (Dierken, 2005, S. 492).

Das eigene Andere präfiguriert die Erfahrung des Anderen im und als Anderen. Das Anderssein des Anderen reflektiert zugleich das am eigenen Leib erfahrene Anderssein meiner selbst. Der Andere erinnert in seiner Andersheit gewissermaßen an das Unverstandene, Nichteindeutige meiner selbst.

Die leibhafte Erfahrung von Abhängigkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit

Die Differenz Erfahrung in meiner eigenen Leiblichkeit und in dem, mit dem und durch das leiblich-soziale Gegenüber lässt sich in ihrem

¹⁹ Diese Aussage will nicht mit entwicklungspsychologischen Modellen zur Herausbildung von Selbst- und Fremdwahrnehmung konkurrieren, sondern darauf verweisen, dass der Referenzrahmen für das inhaltliche Verständnis zwischenmenschlicher Differenz einen materialen Ankerpunkt in der eigenen, leiblichen Differenz Erfahrung hat.

Erfahrungscharakter genauer bestimmen als Abhängigkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit (Ringleben, 2002, S. 219): Ich erfahre mich als *abhängig*, insofern als ich mich in meiner Leiblichkeit nicht hervorbringe, sondern mich als vorgängig konstituiert und in einem immer schon auf mich Einfluss nehmenden (sozialen) relationalen Zusammenhang stehend vorfinde (Herms, 1991, S. 33–39). Ich erlebe mich *endlich*, insofern als meine Möglichkeiten und meine Fähigkeit, die geschöpfliche Wirklichkeit zu gestalten, begrenzt sind. Darin inbegriffen ist nicht nur die in Bezug auf unser Thema relevante Einsicht meiner sozialen Mitwelt in ihrer leiblichen Verfasstheit, sondern auch meiner selbst. Als Leib bleibe ich mir zeitlebens ein Rätsel. Zu dieser Einsicht führt auch das Selbsterleben als *zeitliches, vergängliches* Wesen. Leiblichkeit verweist in diesem Sinne darauf, dass mein Anfang und mein Ende aufgehoben sind in einer mir unverfügbaren, den immanenten Welt-Zusammenhang übersteigenden Wirklichkeit.

Ein gelungenes Leibverhältnis

Die Körpererfahrung, besonders die Begegnung mit dem unverständenen leibhaften Anderssein meiner selbst in den unterschiedlichen Differenzenerfahrungen, ermöglicht es mir und macht es nötig, mich zu meiner Leiblichkeit zu verhalten. Die medizinisch-technische Unterwerfung des leiblich Unverständenen und Anderen sowie ein rein instrumentelles Verhältnis, in dem der Körper als handhabbares Ding betrachtet wird, können als Fehlverhältnisse zur eigenen Leiblichkeit verstanden werden. In einem sinnvollen Leibverhältnis weiche ich dem anders-seienden Leib nicht aus, sondern erkenne ihn an: Das ist der Fall bei der *Bejahung* meiner leiblich vermittelten letzten Andersheit und Unverfügbarkeit, die aber »vor dem Abweg der Naturvergötterung nicht geschützt« (Koch, 1978, S. 303) ist. Das ist auch der Fall für alle Versuche der *Gestaltung* des Leibes bis hin zur Körperbeherrschung. In dieser Perspektive läuft der Leib jedoch Gefahr, auf ein Medium zur Durchsetzung von Perfektibilitätsfantasien reduziert zu werden (ebd., S. 303). Als christliche Form des gelungenen Leibverhältnisses kommt schließlich die *Aussöhnung* mit dem mir leiblich begegnenden Anderssein meiner selbst in den Blick (ebd., S. 301–305) – das Auf-sich-Nehmen der eigenen Leibhaftigkeit

(ebd., S. 305). Damit werden Gestaltungs- und Beherrschungsversuche nicht obsolet. Die Aussöhnung mit meiner Leiblichkeit, die Anerkennung meiner als leibhaft endliches, abhängiges und sterbliches Wesen bedeutet zunächst, einen realistischen Blick auf meine leibhafte Verfasstheit zu gewinnen. Alle Gestaltungsversuche werden so als in ihrer Wirkmächtigkeit begrenzte Versuche gewürdigt. Sie ermöglichen einen Umgang mit der Fragilität, Endlichkeit und Unverständlichkeit des Leibes, vermögen diese jedoch letztlich nicht zu überwinden.

Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Anerkennen der eigenen, leiblich erfahrenen Andersheit und der Anerkennung der Andersheit des Anderen. Diese Einsicht wird noch ausführlicher zur Sprache kommen.

Exkurs: Das Geschlecht des Auferstehungsleibes

Die leibhafte Erfahrung von *Abhängigkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit* führt über die Frage nach dem Möglichkeitsgrund leiblicher Existenz auch zu der Hoffnung auf deren Überwindung und Ganzheit. Die in dieser Fragerichtung gewonnen Einsichten haben wiederum Einfluss auf die Beurteilung des irdischen Leibesverhältnisses und -umgangs.

In intensiver Auseinandersetzung mit der neutestamentlichen Exegese und deren Ergebnissen präpariert Ruth Heß das Geschlechterbild des Apostels Paulus aus dessen Gedanken zum Auferstehungsleib.²⁰ Nach paulinischem Verständnis ist auch der geschlechtliche Körper Gegenstand des Vollendungsgeschehens. So gibt sich der *Galaterbrief* 3,28²¹ schon in seiner Form als »>eschatologische Antithese< zur pro-

20 Vgl. dazu auch Janssen (2001, 2005). Sehr aufschlussreich ist Heß' (2005, S. 294–302) Zusammenstellung der z.T. sehr unterschiedlichen, sich verändernden Versuche, die Frage der Geschlechtlichkeit des Auferstehungsleibes zu klären. Besprochen wird der Ansatz des Thomas-Evangeliums von Hieronymus, Aquinas, Schleiermacher und Barth. Besonders Schleiermacher zeichnet sich durch eine »programmatisch unbestimmte Schweb« (S. 298) in dieser Frage aus, die ihm einen Umgang mit den Geschlechterkategorien jenseits von Beliebigkeit und Festgestelltheit ermöglicht.

21 »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus« (Galaterbrief 3,28; diese und die folgenden Übersetzungen nach Luther [1984]).

tologischen Fundierung der Geschlechterdifferenz innerhalb der ersten Schöpfungserzählung« (Heß, 2005, S. 310) zu erkennen. Von der eschatologischen, transformativen Vollendung der Schöpfung als Ganzer ist der Mensch in seiner Geschlechtlichkeit nicht ausgenommen. »Die Identität der neuen Kreatur weiß sich [...] in einen geistlichen Freiheitsraum hineingestellt, in dem das (geschlechtlich) Andere im Lichte des Kreuzes [...] fortan anders zur Geltung kommen kann – als entdualisiertes und antihierarchisches ›Mit-ein-ander‹ der Kinder Gottes« (ebd., S. 312). Diesen negativen Bezug zur Geschlechtlichkeit (und der Ehe als sexuierter, d.h. vergeschlechtlichter Sozialform) unterstreicht auch das *Markusevangelium* 12,25²² mit der Fokussierung eines Endes geschlechtlicher Fortpflanzung (ebd., S. 312).

Und auch dort, wo sie nicht explizit auf die Geschlechtlichkeit abheben, geben die paulinischen Aussagen doch Auskunft über das »Wie der eschatischen Transformation des Geschlechts(leibes), ihre[r] Richtung und Gestalt« (ebd., S. 313). So zeigt sich im *1. Korintherbrief* 13,9–12²³ die eschatologische Vollendung als »Aufdeckungs- und Klärungsereignis«, mit dem die diesseitige menschliche Selbsterkenntnis – zu der man wohl das Gewahrsein der eigenen Geschlechtlichkeit als Aspekt der Leiblichkeit wird dazurechnen müssen – zugleich unter den Vorbehalt der zukünftigen Vollendung gestellt wird (ebd., S. 314). Der *1. Johannesbrief* 3,2²⁴ klärt die Spannung zwischen eschatologischer Transformation und Kontinuität in gleicher Weise, wenn gesagt wird, dass »die endzeitliche Verwandlung von Menschen [...] nicht

22 »Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel« (Markusevangelium 12,25).

23 »Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser prophetisches Reden ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind und war klug wie ein Kind; als ich aber ein Mann wurde, tat ich ab, was kindlich war. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenn ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin« (1. Korintherbrief 13,9–12).

24 »Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (1. Johannesbrief 3,2).

deren Identität [korumpiert], sondern [...] vielmehr ihre vormalig fragmentarische Gestalt allererst authentisch zur Geltung [bringt]« (ebd., S. 315). Der 1. Korintherbrief 15,35–49²⁵ schließlich antwortet auf die Frage, mit welchem Leib wir auferstehen werden. Die Passage hebt auf die leiblich vermittelte Kontinuität ab, betont aber mit der Unterscheidung von *soma psychikon* und *soma pneumatikon* zugleich die transformative Radikalität der neuschöpferischen (ebd., S. 317) Totenaufweckung (1. Korintherbrief 15,42–45): Die irdische Vielgestaltigkeit der (Geschlechts-)Leiber (1. Korintherbrief 15,38–41) geht über in die »eschatische Pluralität der Geschlechtsleiber und -identitäten« (ebd., S. 316) (1. Korintherbrief 15,46–49).

Zwischenfazit

Gezeigt wurde: Die biologisch-medizinisch zu konstatierende faktische geschlechtliche Vielgestaltigkeit und Vieldeutigkeit kann theolo-

- 25 »Es könnte aber jemand fragen: Wie werden die Toten auferstehen, und mit was für einem Leib werden sie kommen? Du Narr: Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, sei es von Weizen oder etwas anderem. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib. Nicht alles Fleisch ist das gleiche Fleisch, sondern ein anderes Fleisch haben die Menschen, ein anderes das Vieh, ein anderes die Vögel, ein anderes die Fische. Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen und eine andere die irdischen. Einen andern Glanz hat die Sonne, einen andern Glanz hat der Mond, einen andern Glanz haben die Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich vom andern durch seinen Glanz. So auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät verweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armseligkeit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib. Wie geschrieben steht: Der erste Mensch, Adam, »wurde zu einem lebendigen Wesen«, und der letzte Adam zum Geist, der lebendig macht. Aber der geistliche Leib ist nicht der erste sondern der natürliche; danach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische ist, so sind auch die irdischen; und wie der himmlische ist, so sind auch die himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des himmlischen« (1. Korintherbrief 15,35–49).

gisch gewürdigt werden. Der Vorbehaltscharakter von Körperbildern und die letztliche Nichteindeutigkeit des Menschen erfahren in der christlich-theologischen Entfaltung der menschlich-leibhaften Existenzweise durchaus eine Begründung. Die letztliche Nichteindeutigkeit ist jedem Menschen in seiner leibhaften Grundverfassung eigen und kann nicht auf den Bereich des Geschlechtlichen beschränkt werden. Sie kann auch nicht auf den Bereich von Phänomenen geschlechtlicher Nichteindeutigkeit beschränkt werden, da das Unverständene eben nicht an der Geschlechtlichkeit (als Körperbild oder einem Aspekt der Leiblichkeit) haftet, sondern an der Leiblichkeit als Ganzer bzw. als Grundstruktur der menschlichen Existenz. Diese Einsicht hat Folgen für grundlegende anthropologische Bestimmungen: Mehr als das jeweilige Geschlecht treten aus christlicher Sicht die konstitutive Relationalität und die individuelle, nicht binär-kategorisierbare Leiblichkeit in den Blickpunkt. Anders gesagt: Mit der aus dem christlichen Leibverständnis gewonnenen Flexibilität im Umgang mit menschlicher Geschlechtlichkeit für die Bestimmung von Identität kann Intersex als mögliches, individuelles Geschlecht anerkannt werden.

Der Leib ist das Medium, das den relationalen Weltbezug herstellt und in diesem Zusammenhang überhaupt erst menschliche Handlungsfähigkeit gewährleistet. Leiblich erfährt sich der Mensch als unverfügbar. Leiblich begegnet er sich selbst in seiner Widerständigkeit und Differenz. Leiblich ist der Mensch immer anders, als er sich sehen und annehmen kann – auch in seiner individuellen Geschlechtlichkeit. Das angemessene Verhältnis eines Menschen zu seiner Leiblichkeit kann als *Aussöhnung* bezeichnet werden. Aussöhnung beschreibt dabei ein Verhältnis jenseits bloßer Bejahung und Unterwerfung der eigenen und fremden leiblichen Andersheit; es verweist auf die leibliche und leiblich vermittelte Gestaltbarkeit und Beherrschbarkeit *innerhalb* des vorgegebenen (geschöpflichen) Möglichkeitsrahmens und widerspricht damit sowohl den Perfektibilitätsprogrammen als auch asketischer Leibverachtung. Christlich-theologisch kann die Leiblichkeit eingezeichnet werden in einen umfassenderen (heils-)geschichtlichen Horizont, durch den immer auch die Bedingung seiner Möglichkeit und die eschatologische Überwindung der leiblich vermittelten Beschränktheiten mit bedacht werden.

Die Vehemenz, mit der die frühen Christ_innen die leibliche Auferstehung verteidigt haben, ist »die entschiedene Betonung des ewigen Wertes, den die *individuelle* Person in ihrer Einmaligkeit darstellt. Die Individualität einer Person spricht sich in jeder Zelle ihres Leibes aus, vor allem in ihrem Antlitz« (Tillich, 1984, S. 466). Personsein, Individualität sowie deren Kontinuität durch den Tod hindurch haften jedoch nicht an einer bestimmten Körperzelle, an einem Leibausschnitt oder Körperbild. Sie stützen sich auf die leiblich erfahrene *Gottesbeziehung*. Der Begriff des Leibes umfasst als Totalbegriff die Gesamtheit meiner mir nicht verfügbaren, sondern gewährten konstitutiv relationalen Existenz. Nicht das Geschlecht, sondern der leiblich erfahrene Gottesbezug sichert das menschliche Personsein.²⁶

3.2 Eindeutigkeit zwischen geordneter und zu ordnender Schöpfung

Die Deutung der grundlegenden menschlichen Existenzerfahrung mithilfe des Leibbegriffs ermöglichte die Diskussion der biologisch-medicinisch zu konstatierenden faktischen geschlechtlichen Nichteindeutigkeit bzw. Vieldeutigkeit.

Im vorangegangenen Kapitel ist bereits die theologische Diskussion der sozial kategorisierenden Rede von Mann und Frau, von Intersex, ferner von krank und gesund vorbereitet worden. Die kategorisierenden Bezugnahmen sind ein Versuch, meinen irdischen Leib und den des Anderen »zugänglich zu machen«. Die unterschiedlichen Betrachtungen von Leibesaspekten mittels Körperbegriffe dienen der ordnenden Gestaltung der menschlichen Grundrelationen (Selbst- und Weltver-

26 »Das Personsein [übersteigt] alle Besonderheiten und Veränderungen der Lebensumstände, weil es sich letztlich aus der Beziehung zu Gott als der Quelle seiner Integrität nährt. Darum kann es auch in aller individuellen Konkretion mit dem Menschsein schlechthin zusammenfallen, so daß die Begegnung mit anderen zum Anruf werden kann, in der Annahme der Besonderheit des eigenen Daseins selber Person zu sein: Die besonderen Lebensumstände und Verhältnisse zu anderen sind dann nicht mehr äußerliche und beliebig vertauschbare Rollen, sondern in ihnen prägt sich nun die Endgültigkeit des von Gott her begründeten Selbstseins in seinen Besonderheiten aus« (Pannenberg, 1991, S. 230).

hältnis). Sie vermögen den Leib als Inbegriff aller Dimensionen meiner Existenz und auch aller Tiefengrade seiner Aspekte, jedoch nie vollständig, reflexiv einzuholen. Allein im Gottesverhältnis weiß der _die Glaubende sich so erkannt und erschlossen, wie er_sie ist (wie jedoch auch er_sie sich selbst nie ganz versteht). Das christliche Verständnis der körperlich-materialen Geschlechtlichkeit als Aspekt der menschlichen Leiblichkeit stellt dabei ein Korrektiv für den Umgang mit Geschlecht als sozialer Zuschreibung dar: Geschlechterkategorien müssen transparent im Hinblick darauf bleiben, was mit ihnen alles nicht erfasst ist.

Wie ist nun das Verhältnis von Eindeutigkeit und Nichteindeutigkeit zu bestimmen, das besonders in konstruktivistischen Überlegungen zur Geschlechtlichkeit zur Sprache kommt? Geschlecht rückt über die leibliche Selbsterfahrung hinaus auch als *gesellschaftliche Ordnungskategorie* in den Blickpunkt. Was leiblich eindeutig und nichteindeutig (Intersex) ist, hängt in entscheidender Weise davon ab, innerhalb welcher Ordnung die Leibesaspekte und damit auch Geschlecht erfahren und thematisch werden. Dieser Gedanke bedarf einer längeren Entfaltung.

Soziale Wirklichkeit und Schöpfungsordnung

Das Verhältnis von der *ordnenden Gestaltung der Schöpfung* durch den Menschen und der Beschaffenheit der Wirklichkeit als gestaltbarer und zu ordnender, ist das Thema des klassischen lutherischen Lehrstücks von der Schöpfungsordnung. In der Rede von der Schöpfungsordnung verbindet sich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium²⁷ mit der Schöpfungsvorstellung²⁸: Nach christlichem Verständnis endet

27 Die hermeneutische Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium differenziert das Wort Gottes in seine unbedingte Forderung an den Menschen (Gesetz) und seinen gnädigen, befreienden Zuspruch der Sündenvergebung (Evangelium).

28 Die Welt als Schöpfung zu sehen sagt nichts über die konkreten an der Entstehung von Welt und Wirklichkeit beteiligten Prozesse aus und bedeutet insofern nicht, Gott als alternative Erklärung zu naturwissenschaftlichen Kosmologien einzusetzen, sondern hebt vielmehr auf die Kontingenz der geschaffenen Wirklichkeit ab, ihre Nicht-Notwendigkeit – die Tatsache, »dass sie ihr Dasein nicht

Gottes Schöpferwirken nicht im Akt der Hervorbringung der Welt *ex nihilo*; Gott wirkt auch in seiner Schöpfung als ihr *Bewahrer*, *Beeinflusser* und *Lenker*, weshalb Gottes erhaltendes Wirken auch als *creatio continua(ta)* bezeichnet wird. Im Zusammenhang dieses die geschaffene Welt durchwirkenden Schöpferhandelns wird der sogenannte *usus politicus/civilis* des Gesetzes plausibel: Das Gesetz, das sich auf den Schöpferwillen stützt, erfüllt seinen Zweck im Rahmen der Erhaltung der Schöpfungswerke, zu denen auch das Miteinander gehört. Neben seiner theologischen Aufgabe, den Sünder seiner Sündhaftigkeit zu überführen und für das Evangelium empfänglich zu machen (*usus elenchticus*), sichert das Gesetz in seiner Ordnungsfunktion das friedvolle menschliche Zusammenleben. Es verlangt in diesem Sinne vom Menschen nicht nur juristisch-politische Gesetzesbefolgung, sondern – so müsste man konsequent weiterdenken – es sichert in Form von allgemein verbindlichen Konventionen, Regelmäßigkeiten der Interaktion usw. verlässliche Strukturen des Miteinanders. Insofern bewirkt das Gesetz lebensfördernde Eindeutigkeit in Gestalt von Regeln und Abläufen, die menschliches Miteinander zuallererst ermöglichen.²⁹ Gleichwohl vermag dieses mit Gesetz bezeichnete Ordnungsbemühen nicht, den Menschen zu befreien; das geschieht erst in der gnädigen Zuwendung Gottes, die im Glauben erfahren wird. Das mit dem Gesetz legitimierte menschliche Ordnungsbemühen kann eine »Begrenzung und Eindämmung, [jedoch keine ...] wirksame Überwindung des Bösen durch das Gute« (Härle, 2007, S. 164) vollbringen. In diesem Verständnis ist das

sich selbst, sondern Gott verdank« (Evers, 2010, S. 93f.). Das christliche Verständnis der geschaffenen Wirklichkeit als Schöpfung Gottes rechnet darüber hinaus mit einer noch ausstehenden, künftigen Erlösung des Gesamtzusammenhangs der endlichen Schöpfung durch ihren Schöpfer. Der dadurch aufgespannte (heils-)geschichtliche Horizont hat Konsequenzen für das Verständnis der Gegenwart: Die geschaffene Wirklichkeit »hat ihr Sein im Werden, sie ist offen für Neues, und es steht in ihr immer auch etwas auf dem Spiel« (ebd., S. 95).

- 29 Als *Wirklichkeitsgestalt* des Gesetzes versteht schon Luther u.a. die Obrigkeit. Wobei Luther weiß, dass die Obrigkeit nicht qua Existenz, unabhängig von ihrer konkreten Ausgestaltung als Gottes gute Schöpfungsordnung gelten kann. Obrigkeit hat nach Luther ihr Recht als christliche Obrigkeit. Vgl. dazu z.B. Luthers Äußerungen im Bauernkrieg, insbesondere die sogenannte Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft. Diese Äußerungen können als Präzisierung der in der Obrigkeitsschrift dargelegten Zwei-Reiche-Lehre gelesen werden.

Gesetz als Instrument zur heilsamen Wirklichkeitsgestaltung gewürdigt, jedoch unter den Vorbehalt des Evangeliums gestellt.

Die Einsehbarkeit und Gestaltbarkeit der geschaffenen Wirklichkeit

»Daß[...] ein nach Regeln und Ordnungen differenziertes Mannigfaltiges *wirklich* ist und nicht Nichts oder nur Chaotisches, daß dieses so wirklich ist, wie es ist, und daß es sich innerhalb dieser verlässlichen Regeln und Ordnungen so vollzieht, daß es immer neue und vielfältige Gestalten hervorbringt, ist in der Souveränität und Treue des Schöpfers begründet« (Evers, 2000, S. 857).

Alles Seiende *partizipiert* an Gott als dem Seinsgrund, der über Sein und Nicht-Sein entscheidet (Tillich, 1956, S. 276). Und als Grund des Seins ist Gott auch »Grund der Struktur des Seins. Er ist dieser Struktur nicht unterworfen, die Struktur ist in ihm gegründet« (ebd.). In ihrer Verwirklichung (Aktualisierung) gewinnt die geschaffene Wirklichkeit in jedem konkreten Seienden Form und als Gefüge der Gesamtheit alles konkret Seienden Regelmäßigkeit – eine *strukturierte Ordnung*. Erst diese Ordnung der geschaffenen Welt in ihrer Bedingtheit, in der Formgebung ihrer Elemente und in der Regelmäßigkeit ihrer Interaktionen ermöglicht die Ausbildung und Entfaltung von Leben, auch von sozialem Leben. Das Gefüge dieser Bedingungen, denen die menschliche Existenz unterliegt, die ihrerseits zugleich die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Handlungsfähigkeit im Rahmen der in allen Dimensionen relational verfassten geschaffenen Wirklichkeit gewährleistet, versteht Herms als *Schöpfungsordnung* (Herms, 1992, S. 444–448).

Die Struktur der geschaffenen Wirklichkeit ist auch die Bedingung der Möglichkeit ihrer *Intelligibilität*.³⁰ Die Einsehbarkeit der struktu-

30 Die in der Auseinandersetzung mit dem Platonismus gewonnene theologische Denkfigur der *Inkarnation des göttlichen Logos* in Jesus Christus verweist darauf, »daß die rationale und kommunikative Struktur, die der Grund der Erkennbarkeit der Welt ist, in der raum-zeitlich verfaßten geschichtlichen Welt zur Erscheinung kommt und erfahrbar wird« (Schwöbel, 2002, S. 154).

rierten, aus Glaubensperspektive als Schöpfung erfahrenen Wirklichkeit besagt jedoch nicht, dass unsere ordnenden Bezugnahmen den Wirklichkeitszusammenhang im Sinne eines Abbildungsverhältnisses adäquat erfassen.³¹ Die göttliche Schöpfungsordnung geht in keinem menschlichen Entwurf der Beschaffenheit der Wirklichkeit auf.

Gestaltung sozialer Ordnung als »Praxissituation endlicher Freiheit«

Die Lehre von der Schöpfungsordnung erschließt in diesem Sinne »die Wahrheit über die Existenz der Menschen: über ihren Charakter als einer Zumutung und Verheißung; dadurch ermöglicht sie dem Glauben, den Zumutungscharakter seiner im Werden befindlichen Handlungsgegenwart im Lichte ihres Verheißungscharakters zu verstehen« (Herms, 2004, S. 990). Der Mensch kann die geschaffene Welt nicht nur gestalten, er ist immer schon als ein sie Gestaltender in sie eingebunden. Herms spricht deshalb davon, dass die Schöpfungsordnung als Bedingungsgefüge endlicher Freiheit zugleich den »Inbegriff von gleichursprünglichen Grundanforderungen oder Grundproblemen [...] für die interaktionelle Praxis endlicher Freiheit« (Herms, 1992, S. 448) darstellt. Herms identifiziert mehrere unterscheidbare, aber eng miteinander verwobene und aufeinander bezogene Gestaltungsbereiche³², die aus den Grundbedingungen der geschaffenen Wirklichkeit (Schöpfungsordnung) erwachsen. Die *Zuschreibungen von Geschlecht*, wie sie uns traditionell z. B. in bipolaren Geschlechtermodellen als Geschlechterkategorien begegnen, erschei-

31 Die Frage nach der Erkenntnisbeziehung zwischen der Wirklichkeit und unserer Bezugnahme auf Wirklichkeit soll an dieser Stelle nicht vertieft werden. Es sei nochmals darauf verwiesen, dass – in dem hier vorausgesetzten Verständnis – unsere Entwürfe von Wirklichkeit zuallererst durch deren Widerständigkeit ihren Realismus erhalten, es also keine direkte menschliche Bezugnahme auf das Ganze von Wirklichkeit gibt, der Letzterschließungskraft innewohnen würde (Evers, 2014).

32 Sicherung des »Stoffwechsels« (Wirtschaft), Sicherung der Einhaltung von Interaktionsregeln (Herrschaft), Gewinnung von technisch orientierendem Wissen (Wissenschaft), Gewinnung von ethisch orientierendem Wissen (Religion/Weltanschauung). Vgl. z. B. Herms (1992, S. 448ff.).

nen vor diesem Hintergrund als begriffliche Versuche, das Miteinander in seinen verschiedenen, ineinandergreifenden Gestaltungsbereichen zu ordnen und zu gestalten.³³ Als grundlegende Gestaltungskategorien, die in allen gesellschaftlichen Bereichen zum Tragen kommen, werden sie stabilisiert und unsichtbar gemacht.³⁴ Das kann jedoch bei genauer Betrachtung nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich auch bei dem entwickelten kategorialen Zugriff auf die gestaltbare und zu gestaltende, geschaffene Wirklichkeit um menschliche Hervorbringungen handelt. Ein solches Verständnis impliziert, dass diese Hervorbringungen nicht in einem Adäquanzverhältnis zur Wirklichkeit an sich stehen. Sie können es nicht, weil sie – obwohl von Gott in ihrem ordnungs- und klarheitsstiftenden Anliegen gewollt – das Produkt von geschöpflichem Ordnungsbemühen bleiben, das immer nur annäherungsweise in Kongruenz mit der im Schöpferwillen gründenden geordneten Wirklichkeit als Ganzer zu bringen ist. Abzulehnen sind deshalb

»alle Gestalten der Lehre [von der Schöpfungsordnung], die [...] statt der Aufgabe einer der Selbsterhaltung und dem Erhaltungswillen des Schöpfers entsprechenden Ordnung [...] des Zusammenlebens bestimmte gesch[ichtlich] gewordene Lösungen dieser Aufgabe als zur von Gott stammenden Ordnung der Schöpfung zählen, sei es als positive Ordnungen [...] oder als Not- und Erhaltungsordnungen [...]« (Hermes, 2004, S. 991).

-
- 33** So weit geht Hermes nicht. Im Gegenteil: Die Interpretationsräume, die sein Verständnis der Schöpfungsordnung eröffnet, lässt Hermes in Bezug auf Geschlecht und die vergeschlechtlichten Sozialgestalten des Zusammenlebens (z.B. die heterosexuelle Ehe) ungenutzt bzw. fällt dahinter zurück, so etwa in seinem Aufsatz »Liebe, Sexualität, Ehe« (2007): »D[er] grundlegende und unüberholbare Charakter der Geschlechterdifferenz wird keineswegs durch das Auftreten von Hermaphroditen infrage gestellt [...]« (Hermes, 2007, S. 410). In diesem Sinne ist auch das auf Reproduktionszwecke enggeführte Eheverständnis zu begreifen: »Die Ehe ist ein in allen Gesellschaften anzutreffendes Rechtsinstitut zum Schutze der Elternschaft und der Erziehungsgemeinschaft« (ebd., S. 415). Gänzlich unverständlich erscheint die biologistisch anmutende Erklärung des »Wohlgefallens am anderen« im Rahmen der Reproduktion der Gattung (ebd., S. 413f.).
- 34** Zur sozialen Herstellung von Geschlecht vgl. u.a. Karle (2006, S. 35–80), Goffman (1994) oder Lorber (1999, insbes. S. 55–190).

Geschlechterkategorien als aller Verhandelbarkeit entzogene anthropologische Transzendentalien zu verstehen hieße, sie mit der Schöpfungsordnung zu identifizieren.

Menschliche Ordnungsentwürfe können in ihrem konstruktiven Charakter als *Lesbarmachen* der geordneten Schöpfung verstanden werden. Geschlechterkategorien stellen einen solchen Intelligibilisierungsversuch dar, indem sie eine Auswahl von biologisch zugänglichen Merkmalen einfangen und kategorial zusammenbinden.³⁵ Problematisch ist nicht die Herstellung von Intelligibilität, sondern die damit verbundene »Politik der Wahrheit« (Foucault, 2012; zit. n. Butler, 2009, S. 97), die unterschlägt, dass die Kategoriengestalt nur einen möglichen Ordnungsversuch darstellt, der sich an der Wirklichkeit bewähren muss, d. h., dass er auch an ihr scheitern kann (Evers, 2014). Nichts anderes besagt die Rede von der Entsprechung der eigenen Lebens- und Umweltgestaltung und dem Schöpferwillen. Eine Beurteilung der Geschlechterkategorien als konkreter Ordnungsgestalt muss dementsprechend aus der Frage erwachsen: »Was kann ich in Anbetracht der gegenwärtigen Seinsordnung sein?« (Butler, 2009, S. 98). Oder anders: Ist die Ordnung lebensdienlich oder beschränkt sie, allein um des Festhaltens an der Ordnungsgestalt willen, Entfaltungsmöglichkeiten?

Geschlecht und Schöpfungsordnung

Die Notwendigkeit, mein leiblich vermitteltes Welt- und Selbstverhältnis zu gestalten, bringt *Geschlecht als kategorisierende Zuschreibung* hervor. Der Umgang mit Geschlechterkategorien unterliegt dabei der

»Aufgabe der Ausbildung einer Ordnung des Zusammenlebens, die alle für die Erhaltung der Gattung im Naturprozeß erforderlichen Leistungen [...] erbringt und gleichzeitig dem Ziel des göttlichen Erhaltungshandelns – eben der Erkenntnis der vom Schöpfer selbst gestellten

35 Benennung ist nicht Beschreibung: »Der Name ordnet eine Auswahl frei flottierender Signifikanten zu einer ›Identität‹, stiftet mit ihnen ›Identität‹; der Name ›vernäht‹ auf wirkungsvolle Weise das Objekt« (Žižek, zit. n. Butler, 1995, S. 286).

Grundaufgabe und der Befreiung zu ihrer Wahrnehmung – entspricht und dienlich (also: bildungskräftig) ist« (Hermes, 2004, S. 991).

Die sich aus diesem Gedanken ergebende ethische Arbeit muss im Detail an anderer Stelle fortgesetzt werden. Fest steht: Die Ordnung hat nicht um der Ordnung willen ihr Recht, sondern um der Freiheitsräume willen, die als Gestaltungsmöglichkeiten durch sie erschlossen werden. Allein die Lebensdienlichkeit entscheidet über die Angemessenheit der kategorisierenden und die geschaffene Wirklichkeit gestaltbar machenden *Benennungen*, als die auch Geschlechterkategorien verstanden werden können.

Exkurs: Die Schöpfung des Menschen

Als biblischer Schlüsseltext für das Verständnis von Geschlecht gilt gemeinhin der erste sogenannte *Schöpfungsbericht*, besonders die Verse Genesis 1,26–29:

»Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan [...].«

Menschliche Geschlechtlichkeit erscheint hier als Ausfaltung des Ebenbildes Gottes in den Raum des Geschaffenen hinein in Form zweier komplementär-geschlechtlicher Hälften. Aus diesem Verständnis eine Idealkonfiguration für die menschliche Geschlechtlichkeit und die Gestaltung menschlicher Beziehungen abzuleiten, scheint aus Perspektive der heutigen Exegese jedoch wenig plausibel. Zunächst ist darauf zu verweisen, dass es sich bei den Schöpfungsberichten ihrer Gattung nach um *Ätiologien* handelt: Narrativ wird eine Erfahrungswahrheit aus einem Ereignis der Vergangenheit begründet. Der Anspruch der Texte ist es, die vorzufindende Wirklichkeit aus ihrem Gewordensein heraus zu erklären, nicht jedoch, eine normative Geschlechtertheorie zu entwerfen. Allein diese Absicht zu unterstellen scheint angesichts des Entstehungskontextes geradezu *anachronistisch*.

Die *Gottebenbildlichkeitsvorstellung* hat ihren Ursprung in der altorientalischen Königsideologie. Der Herrscher ist als Bild Gottes dessen Vergegenwärtigung in der Welt. Das Bild Gottes, wie auch das Bild des Herrschers, ist zudem nicht nur Repräsentation; es ermöglicht Kommunikation. »Bild Gottes zu sein, meint keine Entsprechung in Aussehen und Gestalt, sondern in der *Funktion*. Der Mensch wird dementsprechend auch nicht *nach* dem Bilde Gottes, sondern zum Bild Gottes geschaffen« (Karle, 2006, S. 219; Schüle, 2005). Die lebensnotwendige Aufgabe, die Schöpfung zu gestalten und zu beherrschen, wird hier mit einem Anspruch versehen, der aber eher auf den Umgang des Menschen mit der geschaffenen und zu gestaltenden Umwelt abzielt, als auf das Verhältnis der Geschlechter. Dementsprechend sind *Imago Dei* und *Dominium Terrae* die eigentlich aufeinander bezogenen und zu beziehenden Glieder des Textabschnitts. Die Übertragung der Gottebenbildlichkeit auf jeden Menschen ist eine geistesgeschichtliche Revolution: Der *die* Einzelne wird in ein unmittelbares Gottesverhältnis gehoben. Die Gottebenbildlichkeit konkretisiert sich in einem bestimmten Umgang mit der Schöpfung. Weder eine Geschlechterhierarchie noch eine exklusive zweigeschlechtliche Matrix lassen sich jedoch daraus begründen.

Interessanter noch in Bezug auf unsere Fragestellung ist die sogenannte Paradiesgeschichte, der *zweite Schöpfungsbericht*, an den sich die Geschichte des sogenannten Sündenfalls anschließt. Gott will den geschlechtlich noch undifferenzierten *adam* aus seiner Einsamkeit befreien. In seiner Suche nach einem dem Menschen angemessenen Gegenüber erschafft er das gesamte Tierreich, bis er schließlich *ischah* aus Erde (*adamah*) und der Rippe des *adam* gewinnt. Einzelne Exegeten sehen in Anschluss an eine jüdische Auslegungstradition in *adam* ein androgynes Wesen (Gross, 1999); erst mit der Erschaffung der Frau sei vom Menschen in seiner Differenziertheit (als *ischah* und *isch*) die Rede.³⁶ Auffallend ist die zentrale Stellung des Menschen in dem Schaffensakt: Auch wenn der Schöpfungsbericht wohl nicht mit einem

36 Gegen eine solche Interpretation spricht, dass die Paradieserzählung die Terminologie *adam* (nicht *isch*) und *ischah* konsequent durchhält: *Adam* ist also sowohl der erste Mensch als auch der erste Mann. Ein androgynes Vorwesen gibt es wohl nicht. Auch hier gilt, dass die Unterstellung von Geschlechtersensibilität an dieser Stelle – nach christlich-westlich-universitär-theologischen Maßstäben – eher anachronistische Exegese ist.

»non-gendered« Körperkonzept arbeitet,³⁷ wird die Frau erst zur Frau durch die Benennung durch *adam* (Karle, 2006, S. 212–217): »Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist« (Gen 2,23). Nach den Versuchen, dem Menschen ein angemessenes Gegenüber zu erschaffen, beendet der Mensch den göttlichen Schöpfungsakt mit der Benennung. In der Namensgebung stellt er zugleich fest, dass ihm kein Tier ein gleichwertiges Gegenüber sein kann. Benennung und Entsprechung gelingt ihm schließlich bei der Frau. Erst die Benennung jedoch macht das Gegenüber zu einem erkennbaren, lesbaren – gleichwertigen Gegenüber.

Es bleibt die Frage, was der eigentliche Skopus der Ätiologie ist, wenn es die normative Begründung einer bestimmten Geschlechterkonfiguration nicht sein kann. Ein zweiter Blick auf den Text offenbart, dass die Einsamkeit des ersten Menschen als eigentliches Defizit identifiziert wird. Der Mensch bedarf eines ihm entsprechenden, gleichwertigen Gegenübers. Kein Tier kann dieser Aufgabe gerecht werden, weshalb das Schöpfungswerk mit der Erschaffung der Tierwelt noch nicht vollendet ist. Es geht also um die ätiologische Begründung, warum und dass der Mensch konstitutiv ein Beziehungswesen ist.³⁸

Auch dass die *reproduktive Sexualität* nur ein Aspekt der Geschlechtlichkeit ist, wird schon im biblischen Schöpfungsbericht erkannt. Genesis 2,24 bezieht die Geschlechtlichkeit nicht unmittelbar auf die menschliche Vermehrung (Karle, 2006, S. 212), diese taucht erst als Ergebnis des Falls auf. Damit ist die Fortpflanzungsfähigkeit als menschliche Möglichkeit nicht diskreditiert. Sie als Bestimmung des Menschen überhaupt aus den Schöpfungsberichten zu entwickeln, ist jedoch angesichts dieser Quellengrundlage nicht ohne Weiteres möglich.

37 So Karle (2006, S. 213).

38 Otto (1996) u. a. lesen den zweiten Schöpfungsbericht in diesem Zusammenhang gar als Korrektur des ersten Berichts und betrachten ihn nicht nur in Ausschnitten als Text der altisraelitischen Weisheitstradition. Was das Konzept von der Gottebenbildlichkeit und der damit formulierten Übertragung der königlichen Würde auf einen jeden Menschen nicht zum Ausdruck bringt, ist die grundlegende menschliche Sozialität und Beziehungshaftigkeit. Gen 2–3 hebt darauf ab und korrigiert die auch innerbiblisch umstrittene Vorstellung der Gottebenbildlichkeit (Karle, 2006, S. 217–223, die sich vor allem auf Schüle [2005] bezieht).

Zwischenfazit

Geschlechterkategorien stellen sich in theologischer Perspektive flexibel dar. Dem konstruktivistischen Verständnis von der sozialen Herstellung von Geschlecht ist aus theologischer Perspektive nicht per se zu widersprechen.

Geschlechtliche Eindeutigkeit und Nichteindeutigkeit tauchen im Rahmen bestimmter sozialer Ordnungsgestalten auf, die immer das Ergebnis menschlicher Intelligibilisierungs- und Sinngebungsversuche sind, in ihrer konkreten Ausgestaltung jedoch nie die Materialisierung des Schöpferwillens. Menschliche Ordnungen, die in der Gestaltbarkeit der geschaffenen Wirklichkeit begründet sind, erschließen Lebensmöglichkeiten. Von der Möglichkeit zu irren nicht frei, können sie in der Verwechslung menschlicher Ordnungsgestalten mit der göttlichen Schöpfungsordnung auch Lebensmöglichkeiten einschränken. Für menschliche Ordnungen, in denen von geschlechtlicher (Nicht-)Eindeutigkeit die Rede ist, gilt: Sie erfassen nicht die geschlechtliche Wirklichkeit an sich. Die anthropologischen Totalisierungen von bestimmten Geschlechterkonfigurationen, mit deren Hilfe das geschlechtlich Nichteindeutige aus dem intelligiblen Bereich verbannt wird, sind deshalb nicht haltbar.

Im *pathologisierenden* Umgang mit Intersexen verbinden sich ein falsches Leibverhältnis und ein Missverständnis der Schöpfungsordnung. Anstatt Lebensmöglichkeiten zu erschließen, werden Lebensmöglichkeiten genommen. Dahinter steht ein Mechanismus, der nicht nur auf der Vergötzung einer totalisierten menschlichen Ordnung beruht, sondern auch auf der Konstituierung eines Außen-Bereichs. Was dazu gehört, muss in dieser Logik ausgeschlossen werden. Das Körperliche bietet sich als Bereich an, in dem über das konstitutive Außen, d.h. das Nicht-Typische und damit Nicht-Menschliche, entschieden wird. Dieser Gedanke soll unter Aufnahme der bisherigen Ergebnisse im Folgenden weiterentwickelt werden.

3.3 Geschlechtliche Nichteindeutigkeit und Zwang zur Eindeutigkeit

Ein Verständnis von Geschlecht als kategorialer Hervorbringung im Rahmen menschlicher Intelligibilisierungsversuche öffnet den Blick

für das »konstitutive Außen« (Butler, 1995, S. 267) der entwickelten Geschlechtermatrix als strukturierender Seinsordnung. Jeder Benennungs- und Definitionsakt impliziert einen Akt ausschließender Feststellung. Die Unterscheidung von »innen«, also als menschlich normal-geschlechtlich identifizierbar, und »außen«, im Sinne aller nicht-lesbaren Geschlechter, verliert in dieser Perspektive den in der Naturalisierung gewonnenen Absolutheitscharakter und wird verhandelbar. Die Alternative zu solch einer falschen essenzialistischen, identitären Feststellung von Geschlecht ist nicht Willkür und Beliebigkeit. Es stellt sich vielmehr die Frage, mit welcher Notwendigkeit und in welcher Zwangsläufigkeit jemand als Auszuschließende_r erscheint.

Der im Rahmen einer bestimmten Geschlechtergrammatik nicht-eindeutige Mensch ist aufgrund seines So-seins immer wieder schlimmsten Demütigungen und Todesgefahren ausgesetzt gewesen. Das Andere, Nicht-Lesbare, Abnorme wurde auch als *Infragestellung und Gefährdung des sozialen Gefüges* erlebt und verstoßen. Der Grat zwischen dem Eindeutigkeit suchenden Entwurf, der Leben und Gestaltung ermöglicht, und dem Zwang, vermeintliche Eindeutigkeit gegen das Nichteindeutige durchzusetzen, ist schmal. Diese Spannung und ein Umgang damit, der sich aus theologischer Perspektive nahelegt, sollen abschließend vor dem Hintergrund geschlechtlicher Nichteindeutigkeit zur Sprache gebracht werden.

In Anlehnung an René Girards Theorie des mimetischen Begehrens lässt sich der Ausschluss, die Abgrenzung des Außen einer jeden Ordnung, auch als *Sündenbockmechanismus*³⁹ verstehen. Der Nächste ist immer auch

»Träger eines Begehrens [...], das die »Dimension der unendlichen Dinge« hat, aber wir nehmen nicht wahr, was dieses Unendliche verbirgt:

39 Girard erkennt hinter den Ausgrenzungsphänomenen einen immer gleichen archaischen, sozial-hygienischen Mechanismus: »Weil unsere Begehren mimetisch [d.h. nachahmend] sind, gleichen sie sich und treten zu hartnäckigen, sterilen und ansteckenden Oppositionssystemen zusammen. Das sind Ärgernisse. Sie vervielfachen und bündeln sich und stürzen die Gemeinschaften in eskalierende Krisen, die ihren Höhepunkt erreichen, wenn die einmütige Polarisierung gegen ein einziges und alleiniges Opfer das allgemeine Ärgernis hervorbringt, den »Fixationsabszeß, der die Gewalt besänftigt und das zerfallene Ganze wiederherstellt« (2008, S. 124).

die Vergötzung des Nächsten, zwangsläufig gepaart mit der eigenen Vergötzung und dennoch mit dieser schlecht vereinbar. Die Hauptquelle der menschlichen Gewalt sind die aus unserer doppelten Vergötzung resultierenden unlösbaren Verstrickungen« (Girard, 2008, S. 26),

die immer in einer exzessiv-gewaltsamen Entladung kulminieren. Geschlechtlich nichteindeutige Menschen sind danach lediglich ein sozialhygienisch geeignetes Ventil – das erstbeste Opfer neben möglichen anderen Außenseiter_innen – für eine gewaltsame und nach Befriedung lechzende Mehrheitsgesellschaft. Der kollektive Exzess von Gewalt an einem willkürlichen Opfer ermöglicht die »Verwandlung des *Alle-gegen-Alle*, das die Gemeinschaft fragmentiert, in ein *Alle-gegen-Einen*, das sie versammelt und eint« (Girard, 2008, S. 38). Warum aber richtet sich die Gewalt ausgerechnet gegen das geschlechtlich »Abnorme«, das durch seine reine Existenz doch leicht als gottgewollt verstanden werden könnte? Wie wird das körperlich Nichteindeutige zum erstbesten Opfer?

Exkurs: Hermaphroditismus zwischen Verehrung und Dämonisierung

In Anknüpfung an die jüdisch-rabbinische Exegese des zweiten Schöpfungsberichts versteht die *Alchemie* Adam als geschlechtlich undifferenziertes, vollkommenes Vorwesen. Für die Herstellung von Gold bedarf der Alchemist nun des sogenannten Steins der Weisen, eines Symbols für die aristotelische *materia prima* bzw. für die Erde, aus der Adam gemacht ist – »Stein und doch kein Stein, gleichzeitig männlich und weiblich, daher Hermaphrodit genannt« (Grasshoff, 1617, *Der kleine Bauer*; zit. n. Neuer Berliner Kunstverein, 1986, S. 62)⁴⁰.

Die Vorstellung vom Hermaphroditen als Verkörperung von Vollkommenheit liegt auch verschiedenen *Heiligendarstellungen* zugrunde. Nicht nur eine androgyne, vorpubertär-kindhafte Weichzeichnung von Gesichtszügen und Habitus soll dabei die Heiligkeit unterstreichen. Die

40 Zum Hermaphroditen als Symbol in der Alchemie vgl. Neuer Berliner Kunstverein, 1986, S. 57–74.

Darstellungen der Heiligen Kümmeris (Sancta Wilgefortis) in Wort und Bild spielen mit den physischen Geschlechtermerkmalen: Gegen ihre Verheiratung mit einem Heiden wehrte sich eine junge Christin mit der Gebets-Bitte um körperliche Verunstaltung. Sie wurde erfüllt, und der jungen Frau wuchs ein Bart. Zur Strafe ließ der Vater seine Tochter ans Kreuz schlagen. In seiner gekreuzigten, bärtigen Tochter erkannte er den leibhaftigen Christus und bekehrte schließlich sich und sein ganzes Haus. Die Physiognomie der Gekreuzigten unterscheidet sich in künstlerischen Darstellungen der Heiligen Kümmeris nicht von denjenigen der Christusdarstellungen.

Der *Teufel* ist in der christlichen Ikonografie nicht nur mit tierischen und menschlichen Körperteilen ausgestattet; er besitzt auch unterschiedliche Geschlechtsmerkmale. Meines Erachtens stützt sich die Darstellung nicht nur auf den Glauben, »daß eine Mißgestalt Gottesstrafe sei« (Neuer Berliner Kunstverein, 1986, S. 43). Die gemischt-geschlechtliche bzw. geschlechtlich uneindeutige Darstellung des Teufels beruht ebenso auf der gerade skizzierten Vorstellung von Vollkommenheit, die sich nach einem bestimmten Verständnis der biblischen Darstellung der Erschaffung von Mann und Frau aus Adam auch körperlich niederschlagen muss. Der Satan als Verwirrer, der Vollkommenheit, Ganzheit, Allmacht vorgaukelt, tarnt sich als körperlich vollkommenes, d. h. nicht »geschlechtlich differenziertes und fragmentiertes« Wesen.

Bedroht durch das Andere (in mir)

Der ikonografische Exkurs legt die Vermutung nahe: Die Wahrnehmung von Intersexen wurzelt immer auch in einem Zerrbild von *ersehnter, aber unerreichbarer Vollkommenheit*. Was nicht eindeutig männlich oder weiblich ist, was sogar Merkmale beider Geschlechter trägt, verweist in seiner Vieldeutigkeit auch auf ein Mehr an (sexuellen) Möglichkeiten, das der Mehrzahl der nach konventionellen Kriterien geschlechtlich eindeutigen Menschen versagt bleibt. Die Projektion einer Vorstellung von Vollkommenheit führt zur Verdammung derjenigen Menschen, die als leibhaftige Materialisierungen dieser Vollkommenheitsvorstellungen angesehen werden.

Der Gedanke einer Begegnung mit einem vermeintlichen Mehr an Lebensmöglichkeiten in dem Anderen lässt sich unter Berücksichtigung des zum leibhaften Selbsterleben bereits Gesagten auch in eine weitere Richtung ausdehnen. In der Begegnung mit dem geschlechtlich Nichteindeutigen und doch Lebensfähigen offenbart sich die Willkür der geltenden geschlechtlich-körperlichen Intelligibilitätsordnung. Fraglich wird damit zugleich der Rahmen, in dem sich das eigene körperlich-geschlechtliche Selbstverstehen bewegt. Die Überschreitung von Eindeutigkeitsgrenzen und die Offenbarung der Begrenztheit der selbstverständlichen Identitätskategorien werden immer auch als existenzielle *Bedrohung* empfunden.

Elizabeth Grosz spricht von »freak« und fokussiert damit die grundstürzende, alles Selbstverständliche infrage stellende Erfahrungsqualität, die die Begegnung mit dem unverständlichen Anderen annehmen kann:

»The freak is an object of simultaneous horror and fascination because, in addition to whatever infirmities or abilities he or she exhibits, the freak is an *ambiguous* being whose existence imperils categories and oppositions dominant in social life. [...] Freaks cross the borders that divide the subject from all ambiguities, interconnections, and reciprocal classifications, outside of or beyond the human. They imperil the very definitions we rely on to classify humans, identities, and sexes – our most fundamental categories of self-definition and boundaries dividing self from otherness« (Grosz, 1996, S. 57).

Die Grenzüberschreitung lässt ein sich in den sozial-kategorialen Grenzen vollziehendes Leben nicht als Zwangsläufigkeit, sondern als Möglichkeit erscheinen. Deshalb verweist die Angst, die die Begegnung mit dem Nichteindeutigen prägt, auch auf die Angst, dem Unverstandenen, Mehrdeutigen in uns zu begegnen. Das nichteindeutige Andere zu unterdrücken ist immer auch ein Versuch, all das Nichteindeutige, Unverstandene, Noch-Mögliche und damit zum Handeln und zur Veränderung Nötigende in uns, zu unterdrücken.

»The perverse pleasure of voyeurism and identification is counterbalanced by horror at the blurring of identities (sexual, corporeal, personal)

that witness our chaotic and insecure identities. Freaks traverse the very boundaries that secure the >normal< subject in its given identity and sexuality«,

stellt Grosz fest und ergänzt den religiös-ikonografischen Abriss mit ihrem Verweis auf die Profanliteratur:

»Monsters involve all kinds of doubling of the human form, a duplication of the body or some of its parts. The major terata recognized throughout history are largely monsters of excess, with two or more heads, bodies, or limbs, or with duplicated sexual organs« (ebd., S. 64).

Die Möglichkeit zur Veränderung bedeutet Infragestellung, und sich ihr auszusetzen, erfordert Anstrengung. Sich dagegen zu wehren bzw. »die Grenzen dessen zu verstärken, was als real angesehen wird, verlangt das Abwürgen von allem, was kontingent ist, offen ist für eine grundlegende Veränderung in der geschlechtlich festgeschriebenen Ordnung der Dinge« (Butler, 2009, S. 62).

Menschliche Eindeutigkeiten und ihr Scheitern am Kreuz

»Die Person, die Gewalt androht, geht von der angstvollen und starren Überzeugung aus, dass ein Weltverständnis und ein Selbstverständnis radikal untergraben wird, wenn einem [...] nicht kategorisierbaren Wesen erlaubt wird, in der sozialen Welt zu leben. Die Negierung dieses Körpers durch Gewalt ist ein vergeblicher und gewaltsamer Versuch, die Ordnung wiederherzustellen, die soziale Welt auf der Grundlage eines intelligiblen Geschlechts zu erneuern und die Herausforderung abzuwehren, sich diese Welt als etwas zu denken, was anders als natürlich und notwendig ist« (Butler, 2009, S. 61).

Eindeutigkeit ist relative Eindeutigkeit, die sich erst aus einer bestimmten Ordnung heraus ergibt. Keine menschliche Ordnung vermag jedoch, die geschaffene Welt abbildhaft darzustellen. Ein auf letzte Eindeutigkeit und Dauerhaftigkeit festgelegtes (Miss-)Verständnis der eigenen

Leiblichkeit und der Schöpfungsordnung wird am stärksten in dem Ereigniszusammenhang infrage gestellt, den das Christentum in *Kreuz und Auferstehung* symbolisiert. Angezweifelt wird damit in unübertroffener Deutlichkeit auch der pathologisierende Umgang mit Intersex.

Kreuz und Auferstehung entlarven das zwanghafte Begehren des Menschen nach vollkommener Ordnung und Eindeutigkeit als todbringend. Der verurteilte Gotteslästerer und Sozialrevolutionär Jesus kann nach menschlicher Logik nicht der Messias sein. Am Kreuz scheitern selbst Jesu engste Vertraute.⁴¹ Indem sich Gott in Jesus zu erkennen gibt und in ihm den Tod überwindet, zerschellt am Kreuzestod jede Eindeutigkeits-Logik und lässt den Menschen sich seiner konstitutiven Nichteindeutigkeit und letztlichen Nichterschlossenheit gewahr werden. Damit wird das Nichteindeutige von dem ontologischen Missverständnis befreit und der Ball gewissermaßen an die menschliche Erkenntnisfähigkeit zurückgespielt. Eindeutigkeiten bleiben geschöpfliche, also vorläufige Eindeutigkeiten;⁴² ihre Verabsolutierung führt ans Kreuz. Man könnte sagen: In dem Geschehen von Kreuz und Auferstehung werden alle Identifizierungen, Eindeutigkeitsbestimmungen und Verurteilungen von Nichteindeutigkeit ihrer Ambivalenz überführt: Lebensmöglichkeiten sichern zu wollen, jedoch in diesem Bemühen irren zu können. Als nichteindeutig und unverständlich kann danach nicht mehr *jemand* identifiziert werden. Der Glaube, Eindeutiges und Nichteindeutiges nach einer ewigen Ordnung bestimmen zu können, erweist sich vielmehr als Illusion und Ausdruck von Sünde. *Sünde* kann in diesem Zusammenhang als die aus der Gottvergessenheit herrührende, verdrehte Selbsteinschätzung bestimmt werden, in der sich der Mensch als Herr über Eindeutigkeit und Ganzheit, als Bezwiner seines Woher⁴³ und Wohin, als Sieger über die Sinnlosigkeit und Vieldeutig-

41 Alle Evangelien thematisieren die Überforderung der Jünger mit Jesu erwartetem und faktischem Ende am Kreuz.

42 Die konstitutive Nichteindeutigkeit beschreibt Tillich als Zweideutigkeit der Existenz, der die Möglichkeit der Entfremdung innewohnt. Der Grund für die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz und Lebensvollzüge ist nach Tillich eine notwendige Folge des Übergangs von potenziellem (essenziellem) in aktuelles Sein (Tillich, 1955).

43 Jüngel: »Indem der Mensch das Nichts als das von ihm selbst bezwungene Woher seiner selbst ausgibt, liefert er sich dem Nichts als dem unbezwingbaren Ziel seiner selbst aus; Gott ist ja aus dem Streit mit dem Nichts in dem

keit versteht. Sünde ist das »Aus-Sein auf vollständige und dauerhafte Ich-Identität, das die Bedingungen von Fragmentarität nicht zu akzeptieren bereit ist« (Jüngel, 1986)⁴⁴ und damit die oben bestimmte konstitutive Nichteindeutigkeit der eigenen Leiblichkeit ausblendet.

Das *vereindeutigende Lesbarmachen der geschaffenen Wirklichkeit* fördert immer nur relative Eindeutigkeit und beruht auf der Setzung des Nicht-Eindeutigen – sie ist eine Eindeutigkeit in Grenzen, die sich als lebensdienliche Ordnung bewähren muss. Die allen Ordnungsentwürfen inhärente Setzung von Eindeutigkeit und Nichteindeutigkeit ist als Verwirklichung des Anliegens, Lebensmöglichkeiten zu schaffen, gottgewollt. Die konkrete Setzung von Eindeutigkeit und Nichteindeutigkeit, die Grenzziehung zwischen dem Lesbaren und Anerkannten *und* dem Nichtlesbaren und Verstoßenen, kann sich nicht auf ein nicht verhandelbares, absolutes Gesetz berufen, sondern entspringt allein menschlichem Ordnungsbemühen.

Kreuz und Auferstehung führen das menschliche Ordnungsbemühen an die Schwelle zwischen Leben und Tod. Sie konfrontieren den Menschen darin mit seiner Abgründigkeit, seinem Scheitern, eine letztgültige Ordnung schaffen zu können: Das Kreuz offenbart (im Licht der Auferstehung) die Wahrheit des menschlichen Strebens nach Eindeutigkeit. Für das Fremde im Anderen, das Nichtverstandene, Nichteindeutige kann nicht irgendjemand, irgendetwas irgendwo zur Rechenschaft gezogen werden. Das Nichteindeutige haftet an meiner geschöpflichen, leibhaften, sozialen Existenz.

Zugleich begründen Kreuz und Auferstehung die Hoffnung auf endzeitliche Vollendung und auf das unmissverständliche Offenbarwerden des Wesens alles Geschaffenen. Sie ermöglichen damit ein

Maße herausgehalten, in dem der Mensch selber aus dem Nichts zu *kommen* (statt: daraus hervorgerufen zu sein) beansprucht. Dadurch wiederum wird das Nichts *mächtig*. So wird die Sünde zur creatrix divinitatis, einer Gegen-Gottheit nämlich, deren vernichtende Macht darin besteht, den wahren Gott von sich fernzuhalten« (1986, S. 305f., Fn. 73).

- 44 »Der Glaubende unterscheidet sich vom Sünder nicht dadurch, daß er endlich mit sich selbst identisch gewordene Mensch ist. Sondern vom Sünder unterscheidet sich der Glaubende dadurch, daß er nicht mehr mit sich identisch zu werden braucht. Als Glaubender ertrage ich die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, indem ich Gott zwischen mir und mir wohnen lasse [...]« (Jüngel, 1996, zit. n. Luther, 1992, S. 172).

Leben – hier und jetzt – trotz aller Nichteindeutigkeit: Wer der konstitutiven und prinzipiellen Nichteindeutigkeit gewahr wird, muss nicht an den Vieldeutigkeiten des Lebens verzweifeln, sondern kann mit dem gewonnenen realistischen Blick auf die begrenzte Leistungsfähigkeit menschlich gewonnener Eindeutigkeiten angstfrei die geschaffene Wirklichkeit gestalten.

Für die Frage nach dem Umgang mit Intersex, d. h. mit geschlechtlicher Nichteindeutigkeit und Vieldeutigkeit, bedeutet das Folgendes: In befriedeten, sozial stabilisierten Gesellschaften wird niemand gekreuzigt und die Sündenbockmechanismen sind nicht leicht zu entlarven. Der Umgang mit Intersex kann als solch ein Ausschluss- oder Sündenbockmechanismus verstanden werden. In den wenigsten Fällen erweisen sich die Eingriffe zur Korrektur des körperlich-geschlechtlich Nichteindeutigen als lebensförderlich. Es handelt sich vielmehr um den Ausschluss, die Verdammung des unverstandenen beängstigenden Anderen. Die hochtechnisierte Medizin schneidet das Vieldeutige aus dem Leib. Der vermeintlichen medizinischen Hilfestellung für Intersex-Säuglinge geht die Sanktionierung des Schwer-Lesbaren, des Nichteindeutigen, Anders-Gestalteten voraus, das zum Schutz der erhaltenden Ordnung vernichtet wird. Die medizinisch-technische »Sorge« um Menschen nicht typischer Geschlechtlichkeit verdrängt das nicht auszulöschende Unverstandene menschlicher Existenz. Das Bedürfnis, eine – theologisch betrachtet kontingente und deshalb grundsätzlich verhandelbare – menschliche Ordnung zu sichern, gipfelt in einem totalitären medizinischen Imperativ, in dessen Namen Gewalt gerechtfertigt wird.⁴⁵

45 Frei nach Girard (2008, S. 202–212) und Grosz (1996, S. 64).

