

Martina Bär

Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit aus freiheitstheoretischer Perspektive

♦ Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948, welche jedem Menschen Freiheit und Gleichheit an Rechten und Würde zusagte, hat auch die Gleichbehandlung der Frau zur Folge. Zwar hat die Katholische Kirche im 2. Vatikanischen Konzil die gleiche Würde von Mann und Frau grundsätzlich betont, eine rechtliche Gleichbehandlung ist im katholischen Kirchenrecht jedoch noch nicht festgeschrieben. Die Verfasserin, die sich mit diesem Thema in ihrer Forschungsarbeit einschlägig auseinandergesetzt hat, plädiert in ihrem Beitrag dafür, dass nicht nur in freiheitsphilosophischer Hinsicht, sondern letztlich aufgrund der schöpfungstheologischen Gleichheit von Mann und Frau als Ebenbild Gottes ein Umdenken ansteht. (Redaktion)

Die Generalversammlung der Vereinten Nationen verkündete am 10. Dezember 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* in Paris, nachdem sie von einer überwältigenden Mehrheit angenommen worden war.¹ Sie gibt unverbindliche Empfehlungen zu den allgemeinen Grundsätzen der Menschenrechte und stellt gemäß ihrer Präambel einen von allen Völkern und Nationen zu erreichenden *common standard of achievement* dar. Der italienische Philosoph Norberto Bobbio nannte die Erklärung „etwas völlig Neues in der Geschichte der Menschheit. [...] Mit dieser Erklärung wird ein Wertesystem universal, und zwar nicht nur im Prinzip, sondern faktisch, denn es wurde als Regelung für das Zusammenleben der künftigen Gemeinschaft aller Menschen und Staaten formuliert.“² Die Erklärung ist so aufgebaut, dass

am Anfang der Gleichheitsgrundsatz steht. Im Art. 1, Satz 1 heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Hiermit wird die Anerkennung der menschlichen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte eines jeden Menschen als Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bestimmt. Dieser Gleichheitsgrundsatz bildet heute die definitorische Basis der Gleichberechtigung von Mann und Frau weltweit. Die Menschenrechtskonvention erklärt sogleich im darauffolgenden 2. Artikel das Verbot von Diskriminierung:³ „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft,

¹ Es stimmten 48 Nationen mit ‚Ja‘, die übrigen 8 enthielten sich der Stimme.

² Norberto Bobbio, *Das Zeitalter der Menschenrechte*, Berlin 1998, 17 f.

³ Eingriffe in diese Gleichberechtigung aller Menschen werden aus rechtlicher Perspektive als *Diskriminierung* oder *Privilegierung* bezeichnet. Diskriminierung findet statt, wenn jemand wegen sachlich nicht gerechtfertigter Gründe, beispielsweise wegen seines Geschlechts, rechtlich benachteiligt wird. Privilegierung meint hingegen, dass jemand rechtlich bevorzugt wird.

Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.“ Aufgrund dieses Diskriminierungsverbotes ist die rechtliche Gleichbehandlung von Frauen ein grundlegendes Menschenrecht in der Menschenrechtskonvention. In den weiteren 28 Artikeln werden einerseits klassische Freiheitsrechte wie das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit, die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Meinungs- und Informationsfreiheit und andererseits wirtschaftliche und soziale Rechte wie das Recht auf soziale Sicherheit, das Recht auf Arbeit und das Recht auf Bildung formuliert. Die erste nationale Verfassung, die diesen Rechtsstandard berücksichtigte, war das deutsche Grundgesetz von 1949. Der Deutsche Bundestag hat 2006 auf dieser Grundlage das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz beschlossen, dessen Ziel es ist, Benachteiligungen im Bereich der Erwerbstätigkeit, des Sozialschutzes oder der Bildung aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen. Außerdem werden heute viele Artikel der Menschenrechtskonvention als Ausdruck des Völkergewohnheitsrechts anerkannt.⁴ In der Katholischen Kirche ist die Idee der *gleichen Würde* aller Menschen zwar vorhanden, jedoch ist die Verbindung von Würde und Recht, wie sie in der Menschenrechtskonvention festgelegt ist, für Frauen nicht gegeben. Aus dem Gleichheitsgrundsatz leitet sich also in der Katholischen Kirche keine Gleichberechtigung für Frauen ab. Dies möchte ich im Folgenden kurz darlegen. Sodann werde ich aufzeigen, dass aus freiheitsphilosophischer Perspektive Wür-

de und Recht nicht voneinander getrennt werden dürfen, weil Recht ein Element der Humanität ist. Wenn die Würde von den Grundrechten getrennt wird, droht eine Menschenrechtsverletzung. Was nützt ist die unbedingte *und* wechselseitige Anerkennung eines jeden Menschen, der über unverfügbare Freiheit und Rechte verfügt. Wenn eine solche Anerkennung als oberste ethische Norm im Zusammenleben gesetzt ist, kann in sozialetischer Hinsicht ein humanes und gerechtes Leben zwischen Männern und Frauen auch in der Kirche gewährleistet werden. In einem letzten Schritt werde ich skizzieren, inwiefern die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Begründung der Egalität von Männern und Frauen in der Kirche beiträgt.

1 Fehlende Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Katholischen Kirche

Die Idee der *Gleichheit* aller Menschen findet sich in ähnlicher Formulierung wie die Menschenrechtskonvention und in Anlehnung an Paulus in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des 2. Vatikanums wieder. In Kapitel IV über die Laien heißt es in Nr. 32: „Es besteht unter ihnen [den Gläubigen, M.B.] keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11).“ Das Konzil hatte sich also wie die UN-Menschenrechtscharta für die

⁴ Vgl. Bardo Fassbender, Idee und Anspruch der Menschenrechte im Völkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 46 (2008), 1–8, 4.

Gleichheit von Frauen und Männern ausgesprochen, hatte allerdings Artikel 2 der UN-Menschenrechtskonvention dahingehend modifiziert, dass die Formulierung „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied [...]“ in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* ausgelassen worden ist. Mit anderen Worten: Aus dem Gleichheitsgrundsatz ergibt sich in der Katholischen Kirche kein Anspruch auf die gleichen Rechte und Freiheiten, wie es in der Menschenrechtskonvention der Fall ist.⁵ Auch im geltenden Kirchenrecht, dem CIC/1983, fehlt das Diskriminierungsverbot. In c. 208 ist nur davon die Rede, dass allen Gläubigen „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit“ zukommt. Hier sind im Vergleich zu *Lumen Gentium* weder die Präzisierungen zur Gleichheit aller Gläubigen⁶ aufgeführt, noch deren modifizierte Formulierung des Diskriminierungsverbotes der Menschenrechtscharta. Verglichen mit der Menschenrechtscharta fehlen im CIC/1983 der Rechtsbegriff und das Diskriminierungsverbot.⁷ Auf diese Weise ist im CIC/1983 „ein ausdrücklicher Anspruch über die Gleichheit der Geschlechter vermieden und damit ein möglicher Ansatzpunkt für eine Diskussion über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche gestrichen worden.“⁸ Im oben zitierten Artikel 1 der Menschenrechtskonvention sind

aber einerseits die Würde und andererseits die Rechte der Menschen als die zwei Seiten des Gleichheitsgrundsatzes aufgeführt. Der CIC/1983 affirmiert zwar die gleiche Würde aller Gläubigen, womit indirekt die Frauen mitgemeint sind, nimmt jedoch in puncto gleicher Rechte sogar eine entscheidende Einschränkung für Frauen vor. Diese Rechtseinschränkung für römisch-katholische Frauen konkretisiert sich im c. 1024. Dort werden Frauen als weiheunfähig eingestuft: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann.“⁹ Römisch-katholisch getauften Frauen ist somit das *Grundrecht* auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes beschnitten; sie sind von den geweihten Ämtern in der Katholischen Kirche kategorisch ausgeschlossen. Dass dies aus der Perspektive eines aufgeklärten, modernen Werte- und Rechtssystems als rechtliche Diskriminierung der Frau gesehen wird, ist durch die Menschenrechtskonvention und das Gleichbehandlungsgesetz deutlich geworden. Dem Vorwurf der rechtlichen Diskriminierung wurde von Seiten des Lehramtes entgegengehalten, dass es kein Recht auf Weiheempfang gäbe. Die Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insigniores* von 1976 argumentiert, dass es nicht einsehbar sei, „wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann,

⁵ Erst in Nr. 34 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* werden die Rechte und Pflichten der Laien definiert. Sie haben das Recht, „aus den geistlichen Gütern der Kirche, vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente, von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen“.

⁶ „Es besteht unter ihnen keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht.“

⁷ „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied [...]“.

⁸ Vgl. Richard Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg ²1983, 199.

⁹ Hervorhebung durch die Verfasserin.

die auch für die Christen gelten¹⁰. Man kann es. Und zwar unter den folgenden zwei Bedingungen: *Erstens*, sofern man Frauen als menschliche Personen anerkennt, die wie Männer mit Vernunft und Gewissen begabt sind, und die wie Männer über die Menschenwürde verfügen.¹¹ *Zweitens*, sofern man die philosophische Begründung der Würde des Menschen affirmiert, wie sie in der Aufklärung grundgelegt worden ist und die Würde mit der Freiheit des Menschen begründet, über die jede menschliche Person verfügt. Aus dieser Freiheit leiten sich Grundrechte ab. Diese Bestimmung der Würde hat als Verfassungsprinzip Eingang in die Verfassungen westlicher Gesellschaften gefunden. Das bereits erwähnte Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland denkt Würde des Menschen und seine freiheitlichen Grundrechte zusammen und will diese institutionell schützen. Denn der NS-Staat zeigte, wie bedeutsam die Anerkennung der freiheitlichen Grundrechte eines Menschen ist. Werden sie anerkannt, ist auch die Menschenwürde im vollen Sinne affirmiert und geschützt. Der Zusammenhang von Würde und freiheitlichen Grundrechten soll nun im Folgenden genauer aufgezeigt werden. Die Anerkennungstheorie von Johann G. Fichte bildet für diesen Zusammenhang die philosophisch-ethische Grundlage von Geschlechtergerechtigkeit.

2 Würde des Menschen und Grundrechte

Immanuel Kant begründet die Würde der Person mit der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen. Der Mensch ist ein Zweck an sich und darf nicht einem ihm fremden Zweck unterworfen werden. Das heißt, die Menschenwürde wird verletzt, wenn ein Mensch einen anderen Menschen bloß als Mittel für seine eigenen Zwecke benutzt – etwa durch Sklaverei, Unterdrückung oder Betrug.¹² Diese Idee ging in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ein. Aufgrund der Menschenrechtsverletzungen durch den NS-Staat wird dort auch gleich zu Beginn in Art. 1, Abs. 1 der Schutz dieser Würde als ethische Pflicht eingeführt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Die Festschreibung der *Unantastbarkeit* der Menschenwürde im Grundgesetz zielte darauf ab, dass jede Legalisierung des Entzugs der Grundrechte oder Menschenrechte verhindert werden soll. Die *Unantastbarkeit* bedeutet, dass die Menschenwürde keine variable Größe ist und auch nicht als solche erklärt werden darf. Denn wenn die Menschenwürde wie im NS-Staat als variable Größe angesehen wird, können alle Menschenrechte und Grundrechte beliebig re-

¹⁰ Inter insigniores, Verlautbarung des Apostolischen Stuhls, Bonn 1976, 19 f.

¹¹ Vgl. c. 208 (CIC/1983).

¹² „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).“ Immanuel Kant leitet daraus den praktischen kategorischen Imperativ ab als objektives Handlungsprinzip („Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“). Immanuel Kant [1786], Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Suhrkamp Theorie-Werkausgabe), Frankfurt a. M. 1968, 60 f.

lativiert werden. Die unbedingte Achtung der Menschenwürde ist somit die Voraussetzung für alle Menschenrechte und garantiert deren Geltung. Hier ist die Menschenwürde wie bei anderen rechtsstaatlichen Nationen ein *Verfassungsprinzip* und also auch Kern der Grundrechte, „sowie mitbestimmend für alle Bereiche der Gesetzgebung“.¹³ Die Institutionalisierung der Menschenwürde als Verfassungsprinzip stellt eine „Innovation zu den vorangegangenen Würdekonzptionen“ dar, denn mit ihr „vollzieht sich der Wechsel von der Idee der Menschenwürde zur Institution des Menschenwürdeschutzes“.¹⁴ Die Idee der Menschenwürde wird so durch einen Akt der politischen Anerkennung gestärkt. So verwandelt die Verpflichtung zum staatlichen Schutz der Menschenwürde das politische Wollen in ein allgemeinverbindliches Sollen. Da die Anerkennung und der Schutz der Menschenwürde im Zentrum rechtstaatlicher Verfassungen stehen, ist die Rechtsordnung eine Freiheitsordnung, welche die freiheitlichen Grundrechte des Menschen durch deren Institutionalisierung schützen soll. Dadurch soll gewährleistet werden, dass die Grundrechte allgemeinverbindlich anerkannt werden. Im Blick auf unser Thema heißt das: Der Mensch verfügt aufgrund dieser freiheitsphilosophischen Begründung der Menschenwürde über das Grundrecht, den Lebensstand und Beruf frei wählen zu dürfen. Das deutsche Gleichbehandlungsgesetz von 2006 versucht dies beispielsweise umzusetzen. Die „Menschenwürde ver-

bietet, dem andern je die Möglichkeit zur Entfaltung und Entwicklung abzusprechen“¹⁵. Mit anderen Worten: In der Freiheit einer menschlichen Person liegt ihre Würde begründet und aus der Freiheit leiten sich die freiheitlichen Grundrechte einer menschlichen Person ab. Werden diese Rechte beschränkt, wird die Würde der menschlichen Person verletzt. Denn Recht ist, wie sogleich mit dem Freiheitsphilosophen Fichte dargelegt werden wird, ein Element der Humanität und sogar der Moralität. Und der unbedingte Grund von Humanität ist die Freiheit des Menschen. Wir sehen: Freiheit und Grundrechte hängen aufs engste zusammen. Die freiheitlichen Grundrechte „schützen“ die Unantastbarkeit der Würde des Menschen und ermöglichen die freie Selbstentfaltung und Entwicklung eines Menschen. Würde die Katholische Kirche heute diesen Zusammenhang anerkennen, dann wäre sie offen für eine rechtliche Gleichbehandlung von Frauen und Männern in ihrer Rechtsordnung. Solange dies nicht der Fall ist, ist das Zusammenleben der Geschlechter in der Katholischen Kirche nach freiheitsphilosophischen Maßstäben nicht von Humanität und Gerechtigkeit gekennzeichnet. Die Voraussetzung für ein gerechtes und humanes Zusammenleben bedürfte einer wechselseitigen und unbedingten Anerkennung des Anderen als ein freies Vernunftwesen, das sich entfalten möchte. Dies hat Fichte in seiner Anerkennungslehre aufgezeigt. Eine solche Anerkennung impliziert eine unbedingte und reziproke Anerkennung der Grundrechte.

¹³ Vgl. Bundesblatt des Bundesrates der Schweizerischen Eidgenossenschaft, BBl (1997) 1, 141.

¹⁴ Vgl. Oliver W. Lembcke, Art. Menschenwürde als Verfassungsprinzip, in: Wörterbuch der Würde, hrsg. von Rolf Gröschner / Antje Kapust / Oliver W. Lembcke, Paderborn–Stuttgart 2013, 344–346, hier: 345.

¹⁵ Jörg Paul Müller, Grundrechte in der Schweiz, Bern ³1999.

3 Anerkennung und Geschlechtergerechtigkeit

Es kommt nicht von ungefähr, dass Fichte die Anerkennungstheorie im Rahmen einer Begründung von Rechtsverhältnissen entfaltet hat, nämlich in seiner Naturrechtslehre¹⁶. Recht und Freiheit stehen nach Fichte in einem Bedingungsverhältnis. Die wechselseitige und unbedingte Anerkennung des Anderen ist die *notwendige* Voraussetzung für die Ableitung eines Rechtsbegriffes und Rechtsverhältnisses aus der Freiheit. Mit der wechselseitigen und unbedingten Anerkennung des Anderen und seiner ‚Handlungssphäre‘ ist nämlich eine ethische Norm für ein humanes Zusammenleben gesetzt, das die Würde des Menschen schützt und folglich auch seine Grundrechte. Nach Fichte steht ein Mensch immer unter einem unbedingten Sollen – also unter der ethischen Pflicht –, den Anderen als Subjekt und freies Individuum anzuerkennen, und zwar in Erwartung, dass die Anerkennung auf Wechselseitigkeit beruht. Erst wenn die Anerkennung *wechselseitig* ist und wenn sie im Denken *und* Handeln unbedingt zuerkannt wird, dann ist das Zusammenleben human und folglich gerecht.¹⁷ Die Bedeutung der Wechselseitigkeit und Unbedingtheit der Anerkennung wird beson-

ders in der Praxis deutlich. Denn in *praktischer* Hinsicht ist die Freiheit und Handlungsfreiheit nur möglich, wenn eine Person diese Freiheit dem Anderen zuerkennt und sich selbst in ihrem Handlungsspielraum beschränkt – und umgekehrt. Nur so kann der Handlungsspielraum einer jedweden Person gewährleistet und moralisch geschützt werden. Die Anerkennung einer anderen Person ist demnach praktisch nur durch wechselseitige Selbstbeschränkung der eigenen Freiheit möglich.¹⁸ Gerade die Praxis ist für Fichte eine bedeutende Ebene. Der Mensch soll in der Welt praktisch tätig werden, also frei wirken. In der Welt frei zu wirken, bedeutet für Fichte, dass ein individuelles Subjekt zunächst zu einer *praktischen* Selbstbeziehung gelangt, in der er in seiner Aktivität *selbst* Initiator einer Zwecksetzung ist. Darin liegt die „freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit“ des Subjekts begründet – und damit eben auch seine Würde, die es rechtlich anzuerkennen und zu schützen gilt.

Würden diese reziproke und unbedingte Anerkennung von Mann und Frau als Maßgabe des Denkens und Handelns in der Katholischen Kirche gelten und wäre sie kirchenrechtlich institutionalisiert, dann wäre für beide Geschlechter ein Leben in der Institution Kirche gewährleistet, das sich durch Humanität, Egalität und

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte [1796], Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Meiners Philosophische Bibliothek), Hamburg 1979.

¹⁷ Ebd., 52: „Nun kann er [der Andere, M.B.] mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, daß ich ihn selbst als ein solches behandle, zufolge dieses Begriffs von ihm. Ich lege mir also die gleiche Konsequenz auf [d.i. die Erkenntnis vom Anderen als eines vernünftigen Wesens, M.B.], und sein Handeln ist bedingt durch das meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Konsequenz unseres Denkens und unseres Handelns mit sich selbst, und gegenseitig untereinander. [...]“

¹⁸ Ebd., 51: „Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, daß der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach, so wie ich die erstere auf alle Zukunft fordere, auch seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zukunft: und dies alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze. Diese Anforderung an ihn ist in dem Setzen meiner als Individuum enthalten.“

Gleichberechtigung auszeichnet. Frauen würden in der Ausübung ihrer freiheitlichen Grundrechte nicht gehindert werden und könnten in Kirche und Welt ihrer Bestimmung entsprechend wirken. Werfen wir nun einen Blick auf die biblische Begründung der Egalität und Würde von Mann und Frau.

4 Gottebenbildlichkeit und Egalität der Geschlechter¹⁹

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1 ist derjenige, welcher die fundamentale schöpfungsgemäße Egalität von Mann und Frau verbürgt.²⁰ Genesis 1 spricht von der Schöpfung der ebenbildlichen Menschen und bringt die Gottebenbildlichkeit der Frau explizit zum Ausdruck. Beide Geschlechter sollen partnerschaftlich über Tiere, nicht aber über Menschen herrschen.²¹ Aus diesem Schöpfungsbericht lässt sich also keine Geschlechterhierarchie ableiten. Die priesterschriftliche Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt als Spitzenausage alttestamentlicher Anthropologie. Im Folgenden werden die relevanten Verse 26

und 27 aus Genesis 1 vorgestellt und gedeutet. Die Alttestamentlerin Marie-Theres Wacker übersetzt wie folgt:²²

^{1,26} Da sprach Gott: Wir wollen Menschen ('adam) machen, als unser Bild, uns ähnlich. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels, das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf Erden kriechen.

^{1,27} Und Gott schuf den Menschen ('adam) nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.

Zunächst drückt die Perikope in Vers 26 aus, dass Gott den Entschluss fasst, den Menschen 'adam nach seinem Bilde und ihm ähnlich zu schaffen. Im hebräischen Text tauchen hier zwei Worte für das Ebenbildlichsein des Menschen auf, nämlich die hebräischen Worte für *Bild* (zalelem, lat.: imago) und Ähnlichkeit (demut, lat.: similitudo). Im Hebräischen ist *Ähnlichkeit* ein Synonym für den Begriff Bild, weil das Hebräische keine Abstufung in der Gleichheit kennt.²³ Beide Begriffe bringen also zum Ausdruck, dass der Mensch, obwohl *gott-*ebenbildlich und *gottähnlich* eben doch

¹⁹ Vgl. dazu im Folgenden: Martina Bär, *Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau*, Würzburg 2011, 283–362.

²⁰ Walter Groß, Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ³1995, 871–873, hier: 872. Ausführlich: Walter Groß, *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 30), Stuttgart 1999; der Band enthält die relevanten Aufsätze: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, 11–36 (ThQ 161 [1981], 244–264) und Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, 37–54 (BN 68 [1993], 35–48).

²¹ Helen Schüngel-Straumann, Gottebenbildlichkeit, in: Wörterbuch Feministische Theologie, Gütersloh ²2002, 257–259, hier: 258.

²² Marie-Theres Wacker, Wann ist der Mann ein Mann – oder Geschlechterdisput vom Paradiese her, in: dies./Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster 2006, 93–114, hier: 112. Diese Übersetzung habe ich gewählt, weil sie den Gender-Aspekt in Vers 27 treffend übersetzt, denn im hebräischen Originaltext stehen die Adjektive männlich und weiblich.

²³ Vgl. zur philologischen Herleitung der Synonymität der Begriffe: Walter Groß, Art. Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 20), 871.

nur *gottebenbildlich* und *gottähnlich*, und damit ein Geschöpf und somit ein Teil der ganzen Schöpfung ist. Der Mensch nimmt aber qua Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung eine wichtige Stellung ein, denn er kann und soll über die Erde verantwortungsvoll herrschen. Wenn in Vers 26 zunächst davon die Rede ist, dass Gott den Menschen als ein Ebenbild Gottes schafft, führt Vers 27 eine Konkretion der Schöpfung des Menschen ein: Er existiert in zwei Geschlechtern. Die geschlechtliche Differenzierung des Menschen wird im hebräischen Bibeltext mit den Adjektiven ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ beschrieben. Die Begriffe ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ präzisie-

ren die Rede von der Schöpfung des Menschen dahingehend, dass erstmals in Vers 27 erwähnt wird, der Mensch sei ambimorph bzw. allomorph²⁴, d. h. in zwei Geschlechtern und somit in der Mehrzahl erschaffen wird. Allomorph ist ein Begriff der Linguistik und meint die zwei- oder (mehr-)fache Ausprägung eines (Grund-)Morphems, einer bedeutungstragenden Worteinheit, auf die sich ein Allomorph bezieht und dieses spezifiziert. Diese bedeutungstragende Worteinheit ist in diesem Falle der Begriff Mensch, der in Gen 1,26 eingeführt wird – er ist das (Grund-)Morphem der beiden Begriffe Mann und Frau, welche wiederum erst in Gen 1,27 erwähnt werden und die spezifizierenden Allomorphe des zunächst abstrakten (Grund-)Morphems Mensch bilden. Das bedeutet, dass erst über die und nach der Ausgestaltung (Morphe) des Menschen in Mann und Frau sinnvoll von dem oder den Menschen gesprochen werden kann. Da der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet wird, sind Frauen und Männer in gleicher Weise Menschen und Ebenbilder Gottes. Dies ist mithilfe der Linguistik die hier vorgeschlagene interpretative Leitlinie der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner konkreten Erschaffung als Mann und Frau in Gen 1,26.27.²⁵

Genesis 1 bringt also ganz deutlich zum Ausdruck, dass das Mensch- und Ebenbild-Gottes-Sein Männern und Frauen gleichermaßen zugesprochen wird. Darüber hinaus legt die Perikope ein part-

Weiterführende Literatur:

Martina Bär, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau, Würzburg 2011.

Walter Groß, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 30), Stuttgart 1999.

Helen Schüngel-Straumann, Eva. Die erste Frau in der Bibel: Ursache allen Übels?, Paderborn 2014.

Marie-Theres Wacker, Wann ist der Mann ein Mann – oder Geschlechterdisput vom Paradies her, in: dies. / Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Münster 2006, 93–114.

²⁴ Vgl. *Hadumod Bußmann*, Art. Morphem, in: Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart 2008, 453–455.

²⁵ Von Menschen mit hormonell oder genetisch bedingten Abweichungen ist in diesem Schöpfungsbericht, in dem es explizit um die Schaffung von Mann und Frau geht, nicht die Rede, was aber nicht heißt, dass sie keine Menschen oder Ebenbilder Gottes seien. Der Text ist in einer Zeit und in einem Umfeld entstanden, in dem das „Dritte Geschlecht“ mit großer Wahrscheinlichkeit nicht im Blick war oder öffentlich thematisiert wurde, wie es heute der Fall ist.

nerschaftliches, symmetrisches Verhältnis von Mann und Frau fest. Die Egalität der Geschlechter ist mit Gen 1,27 bibeltheologisch verbürgt. Ein Ebenbild Gottes zu sein bedeutet in praktischer Hinsicht, gemeinsam und verantwortungsvoll über die Schöpfung zu herrschen und darin Gott zu repräsentieren.²⁶ Verantwortungsvoll zu handeln setzt aber die Freiheit des Menschen voraus. In der Freiheit des Menschen bildet sich Gottes Freiheit ab, sodass in der Freiheit die Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet liegt. Diesen Zusammenhang hat der Freiheits- und Religionsphilosoph Schelling überzeugend dargelegt. Er beschrieb das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf in der Logik des transzendentalen Bildbegriffs. Damit ist gemeint, dass der Mensch Gott als Ermöglichungsgrund seiner Freiheit erkennen kann und zugleich in dieser Freiheit seine Gottebenbildlichkeit erblickt.²⁷ Da die Vernunft des Menschen aber durch den Sündenfall verdunkelt ist – und somit seine Ebenbildlichkeit nicht vollkommen intakt ist, was sich in irrationalen und inhumanen Handeln manifestiert – ist es die *Freiheit* Jesu Christi, die diesen Bewusstwerdungsprozess in Gang setzt. Durch die Freiheit Jesu Christi bzw. durch Christus als das intakte *Bild Gottes*, das nicht von den Konsequenzen des Sündenfalls beeinträchtigt ist, kann der Mensch sich auf den Vater als eigenen Schöpfungsgrund bezogen wissen. Christus ebnet einen neuen Weg in die Gotteskindschaft. Die Einwilligung in die Got-

teskindschaft ermöglicht es, den Hl. Geist „anzuziehen“²⁸ und wie Christus im Einklang mit dem Vater zu sein. Das ist die Neugeburt des Menschen zum Bild Christi. Dieses neu gewonnene Leben als *imago Christi* ist ein Leben im und aus dem Geist Christi, dem Hl. Geist. Der Mensch lebt sodann im „Christus-Bewusstsein“ – oder wie Paulus formulierte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20), d. h. bewusst in der Freiheit²⁹ und bedingungslos in der Liebe des ‚Abba‘. Demnach liegt die Christusrepräsentation in der seelisch-geistigen Transformation begründet, die der Hl. Geist im Innern des Menschen bewirkt und der Hl. Geist deswegen auch nicht als menschliche Person erscheint. Die Transformation ist unabhängig von der körperlichen Disposition eines Menschen, andernfalls würde die Wandlung des Menschen in das Bild Christi nur Männern gelten und Frauen wären vom Erlösungswerk des Hl. Geistes ausgeschlossen. Christusrepräsentation muss also pneumatologisch gedacht werden, andernfalls raubt man ihre soteriologische Komponente –, dass das Heilshandeln Gottes, nämlich die Befreiung zur Freiheit der Kinder Gottes, im Christusereignis für alle Ebenbilder Gottes gleichermaßen und in vollem Sinne gilt.

Summa Summarum: Wenn die Gottebenbildlichkeit in der Freiheit des Menschen liegt und wenn diese Freiheit die Würde des Menschen so begründet, wie es hier freiheitsphilosophisch dargelegt worden ist, dann leiten sich daraus die Chris-

²⁶ Das ist die funktionale Gottebenbildlichkeitsbestimmung nach: Walter Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift (s. Anm. 20), 33.

²⁷ Klaus Müller, Angemessener über Gott sprechen, in: HK (2015), H. 12, 34–38, hier: 38.

²⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophie der Offenbarung (1841/1842 [= Paulus-Nachschrift]), hrsg. und eingeleitet v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1993, 312.

²⁹ Paulus führt in 2 Kor 3,17.18 den Zusammenhang von Geist, Freiheit und Transformation in das Bild Christi aus: „Der Herr aber ist der Geist und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“

tusrepräsentation von Frauen und die gleichen Grundrechte für die Frauen in der Kirche ab, die aus theologischer Sicht institutionell anzuerkennen wären und geschützt werden sollten.

Die Autorin: Dr.ⁱⁿ theol. Martina Bär, 1976, Studium der Katholischen Theologie und Geschichte in Tübingen und Madrid. Sie habilitiert sich im Fach Dogmatik und arbeitet derzeit auf der Fachstelle für Kirche im Dialog im „Haus der Religionen“ in Bern; wich-

tigste Publikationen: *Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau*, Würzburg 2011; zusammen mit Maximilian Paulin, *Macht Glück Sinn? Theologische und philosophische Erkundungen*, Ostfildern 2014; *Wie von Gott reden in postmodernen Städten? Social Web als Medium der Kommunikation mit postmodernen Milieus*, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 1 (2015), 177–198.

Aktuelle Themen

SABINE DEMEL

Das Recht fließe wie Wasser ...

Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht?

Sabine Demel stellt Entstehung, Inhalt und Auswirkung der drei kirchlichen Gesetzbücher von 1917, 1983 und 1990 dar. Ebenso werden aktuelle Probleme aufgegriffen – wie Machtkontrolle und Beteiligung, Laien, Wiederheirat nach ziviler Scheidung und Rechtsschutz in der Kirche.

176 S., kart. ISBN 978-3-7917-2871-1
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de