

Gender und Auferstehung

Skizze einer gendersensiblen Korrelation

von Andrea Strickmann

Die christliche Hoffnung auf Auferstehung umfasst nicht nur die Sehnsucht nach einem gegenwärtigen Anbruch des Reiches Gottes, sondern auch nach einer bleibenden eschatologischen Gemeinschaft mit Gott. Die damit verbundene Hoffnung auf Heil(ung) richtet sich auf individuelle und kollektive Aspekte. Beide sind notwendig mit den subjektiven und kollektiven Erfahrungen gekoppelt, die Menschen als geschlechtlichen Subjekten zukommen. Damit ist die Korrelation zwischen Gender und Auferstehung nicht marginal, sondern zentral. Die Skizze untersucht mögliche systematische Aspekte für gendersensible Auferstehungsvorstellungen.

Die ersten Zeug:innen der Auferstehung Jesu sind nach den Ostererzählungen in allen Evangelien Frauen, d. h. jeweils als Frau gelesene menschliche Personen. Im Johannesevangelium (vgl. Joh 20,16–18) wird von einer Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen berichtet:

„¹⁶Jesus sagte zu ihr: Maria! Da wandte sie sich um und sagte auf Hebräisch zu ihm: Rabbuni!, das heißt: Meister. ¹⁷Jesus sagte zu ihr: Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott. ¹⁸Maria von Magdala kam zu den Jüngern und verkündete ihnen: Ich habe den Herrn gesehen. Und sie berichtete, was er ihr gesagt hatte.“

Das Gespräch mit dem Auferstandenen wird hier als eine lebensstiftende Glaubenserfahrung beschrieben. In der Begegnung erfährt Maria Magdalena ein unmittelbares, liebendes Angenommensein durch Jesus. Das gegenseitige vertraute Erkennen und Beim-Nennen-Nennen konstituiert ein reziprokes Anerkennungsverhältnis.¹ Mehr noch: Maria erkennt den Auferstandenen vor allem an dessen anerkennender Zuneigung. Es ist diese durch Jesus durchscheinende Liebe Gottes, die den irdischen Jesus mit dem auferstandenen Christus verbindet. Die hier beschriebene Erfahrung mit dem Auferstandenen bestärken und wecken in Maria den Glauben und die Hoffnung, dass der Heilswille Gottes mit dem Tod nicht endet, sondern dass das Leben stärker ist als der Tod – eine Hoffnung, die ausgehend von diesen Ursprungserfahrungen bis heute lebendig ist.

Zwei Aspekte dieser Auferstehungserzählung sind für die Korrelation „Gender und Auferstehung“ bedeutsam: *Erstens* zeigt sich in der Rezeptionsgeschichte des zitierten Bibel-

¹ Vgl. Thomas Söding, Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis und Sehnsucht, Ostfildern 2008, 66.

textes beispielhaft die gesellschaftliche Bedeutung eines Genderdiskurses. Allein die Tatsache, dass die Texte der Evangelien Frauen als Zeuginnen der Auferstehung bezeugen, führte jahrhundertelang zu Spekulationen und impliziten Wertungen in Bezug auf die Historizität der Darstellung.² Die Person Maria Magdalenas wird zudem ab dem 4. Jhd. stark abgewertet: Aus einer Jünger:in Jesu und Erstzeug:in der Auferstehung wurde eine büssende Prostituierte. Bis heute sind die kirchlichen (Macht-)Diskurse und die damit verbundenen Fragen wirksam, ob etwa Frauen im gleichen öffentlichen Setting verkünden dürfen wie geweihte Männer, oder danach, was in Bezug auf Geschlechtlichkeit als Sünde gilt. Es ist in unserer menschlichen Gemeinschaft nicht gleichgültig, welchem Geschlecht Menschen angehören oder als angehörig gelesen werden. Im Gegenteil: Menschliche Personen sind, weil notwendig verkörpert, in reziproke Relationen eingebunden, innerhalb derer nicht nur individuelle, sondern auch gruppenspezifische Erfahrungen generiert werden, die sich auf die jeweiligen Lebenswirklichkeiten auswirken. Diese Erfahrungen betreffen alle Menschen. Im Diskurs unterschieden werden kann jedoch, ob Geschlecht als Kategorie oder als Bedingung der Möglichkeit für die Subjektwerdung des Menschen an sich interpretiert wird.³

Zweitens zeigt sich in der Begegnung mit dem Auferstandenen der unbedingte Heils willen Gottes durch die unbedingte Annahme Marias, die in der Begegnung erfahrbar wird. Eine von Ostern her inspirierte Hoffnung auf Auferstehung lässt sich als Hoffnung darauf verstehen, dass menschlichen Personen oder Subjekten gerade als denjenigen, die sie sind, in und durch Gottes unbedingte Annahme ihrer selbst eine neue Lebensmöglichkeit eröffnet wird. Diese Hoffnung hat immer auch einen innerweltlichen Aspekt. Denn im ‚weltlichen‘ Kontext begegnen wir einer ähnlich gelagerten Hoffnung auf Anerkennung (selbstbezüglich und relational), die lebensfördernd sein will. Im christlichen Rahmen sprechen wir von einem präsentischen Anbruch des Reiches Gottes. Und wir tun dies unter der Prämisse, dass Gott eine wirklich existierende transzendenten Entität ist; wir tun dies sinnvoller Weise jedoch auch als Hoffnung darauf,

„[...] dass erst mit der Auferweckung der Toten durch Gott die uneingeschränkte, definitive Verwirklichung des letztgültigen Sinnes menschlichen Daseins möglich wird, eben das unbedingte Anerkanntsein eines jeden Menschen in seiner Einzigartigkeit in der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott.“⁴

² Vgl. ders., Das volle und das leere Grab. Zur theologischen Bedeutung einer schweren Ostertradition (Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück), 2005 (Bd. 57/3), 67–72. Das Argument lautet, dass die Ausgestaltung des Berichts für dessen Historizität spricht, denn wenn es allein um die Glaubwürdigkeit des Ereignisses gegangen wäre, hätten die Autoren Männer als Zeugen auftreten lassen. Die darin implizit und explizit geäußerte Polemik zieht sich vom 2. Jhd. bis in die Neuzeit.

³ Vgl. Gunda Werner, Die Fähigkeit zu leben, zu atmen und sich zu bewegen – eine Theologie der Freiheit? Impulse aus der Gendertheorie Judith Butlers für ein theologisches Freiheitsdenken, in: Walter Schupp; Johann Platzer (Hg.), Der verbesserte Mensch. Biotechnische Möglichkeiten zwischen Freiheit und Verantwortung (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft, Bd. 11), Baden-Baden 2020, 45–60, hier 44: „Ist Gender eine Kategorie wie race, class, sex – wie die Vertreterinnen der Intersektionalen Analyse behaupten? (Crenshaw 1989; 1991) Oder ist Gender die Bedingung der Möglichkeit der Subjektwerdung im Diskurs und des Diskurses selbst“?

⁴ Markus Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der Moderne – eine anerkennungs-theologische Erschließung, Freiburg i. Br. 2020, 309.

Es geht bei dieser Hoffnung also um ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott, welches mit dem irdischen Tod nicht endet. Da die beiden oben genannten Aspekte auf heilende Anerkennung zielen, ist die Korrelation von Gender und Auferstehung keine marginale, sondern eine zentrale.

Um diese Schnittstellen sichtbar zu machen, sollen in den folgenden Überlegungen spezifische neuere Forschungsergebnisse der Genderforschung mit theologischen Aspekten von Auferstehung korreliert werden – insbesondere mit der Perspektive, dass diese Ergebnisse für gendersensible eschatologische Auferstehungsvorstellungen geltend gemacht werden können.

Methodisch wird deshalb *erstens* Bezug auf Forschungsergebnisse spezifischer Ansätze der Genderforschung unter auferstehungsrelevanten Gesichtspunkten genommen. Gendertheorien sind plural und dynamisch; sie umfassen – wie jede Art systematischer Modelle auch – eine große Spannbreite von Ansätzen, die zudem miteinander inkompatibel sein können. Weil Gendertheorien vielfältig sind, unterliegen sie innerhalb ihrer eigenen Forschungsrichtung zudem einem kritischen Diskurs. Auch dieses darüber gelagerte Feld ist breit und dynamisch. Wo es sinnvoll ist, wird auch auf diesen Diskurs kurz eingegangen. Allerdings können solche Verweise im vorliegenden Rahmen nur selektiv geschehen. *Zweitens* werde ich zur Erstellung einer leitenden These begründete Prämissen formulieren. Dazu gehört bereits der zu Beginn des Aufsatzes schon in Dienst gestellte christliche Ausgangspunkt sowie die Aussage, dass Subjekte notwendig verkörpert sind.

Für den ebenfalls titelgebenden Begriff „Gender“ fehlt allerdings eine allgemeingültige Definition. Von Bedeutung ist aber auf jeden Fall, dass „Gender“ individuelle und soziale Aspekte umfasst und daher immer auch als relationaler Begriff gedacht werden sollte. Im Deutschen ist die Übersetzung von „Gender“ mit „Geschlecht“ dann sinnvoll möglich, wenn Geschlecht als Oberbegriff für die *personale* Dimension verstanden wird, die mit Geschlecht konnotiert ist.⁵

Der Subjektbegriff wiederum ist aufgrund seiner Historie (denken wir an die Konzeption als autonomes und authentisches Subjekt im Sinne der Aufklärung), aufgrund seiner Komplexität und aufgrund der, je nach Theorie, auch wechselseitigen inkompatiblen Konnotationen (z. B. nicht *oder* eben doch als Einheit gedacht, substanzhaft *oder* möglicherweise fragil, nicht kohärent zu denken *oder* einziger stabiler Punkt der Referenz auf das Ich, performativ entstehend *oder* immer schon eine Voraussetzung bildend, Paradigma des Selbstbezugs *oder* nur in Differenz zu fassen ...) ebenfalls kein einfacher, sondern ein anspruchsvoller Begriff und daher je nach Kontext erkläруngsbedürftig.⁶ Oft erschließt sich der Gehalt erst in einem spezifischen Textzusammenhang oder klärt sich ein unspezifisch wir-

⁵ Vgl. Theresa Frey Steffen, Gender, Ditzingen 2017, 12–29.

⁶ Vgl. Barbara Hey, Analyse oder Paralyse? Der Subjektbegriff in der feministischen Praxis, in: Projekt feministische Theorien im Nordverbund (Hg.), Subjekt und Erkenntnis. Einsichten in feministische Theoriebildung, Op-laden 2000, 45–58.

kender Gebrauch dank des Kontextes. Der in anderen philosophischen Diskursen gebräuchliche Begriff der Entität wird im Genderdiskurs je nach Ausrichtung als zu eng interpretiert.⁷

Die Korrelation zwischen ‚Gender‘ und ‚Auferstehung‘ wird im Folgenden unter vier Aspekten untersucht werden:

1. Individuelle Identität
2. Individuelles Leid
3. Kollektive Leiderfahrungen
4. Gottesbild

1. Individuelle Identität

Die oben wie beiläufig formulierte Hoffnung, dass die je individuelle Anerkennung ein angestrebtes Ziel von Hoffnung sein kann, ist im Genderdiskurs nicht eindeutig zu adressieren. Was kann und sollte anerkannt werden, wenn ein Subjekt möglicherweise nicht als Einheit und mit Selbststand, sondern gewissermaßen linguistisch konstruiert verstanden wird? Wie kann eine eschatologische Hoffnung damit verbunden werden, dass Gott uns als diejenigen, die wir sind, in die Fülle seines Heils aufnimmt oder wir als wir selbst von der unbedingten Liebe Gottes umfangen werden?

Die Fragen nach der Konstitution von Identität sind Kernfragen des Genderdiskurses. Dieser Diskurs ist jedoch nur ein Teil des größeren philosophischen Diskurses um „Identität“, der jedoch wiederum für die Frage einer möglichen eschatologischen Identität relevant ist. Um die Ebenen zu strukturieren, soll zunächst der philosophische Identitätsdiskurs skizziert werden.

1.1 Identität – eine systematische Einführung

Unser alltäglicher Sprachgebrauch umfasst mehrere Bedeutungsvarianten von „Identität“. Sprechen wir von der Identität eines Dinges oder einer Person oder eines Subjektes, verweisen wir oft nur auf qualitativ individuierende Eigenschaften – z. B. einen Fingerabdruck, der zur Identifizierung der Identität benutzt wird – oder auf die Ähnlichkeit zwischen zwei Entitäten, z. B. wenn wir anmerken, dass diese eineiigen Zwillinge völlig identisch aussehen. Für die Bestimmung der Selbigkeit einer Person oder eines Subjektes sind die relationalen Bestimmungen einer „qualitativen Identität“ oder „Ähnlichkeit“ jedoch zu weit und ungenau. Ein Blick in die gängigen (religiösen-)philosophischen Wörterbücher zeigt, dass der Begriff „Identität“ (abgeleitet von lat. *idem*, derselbe, Selbigkeit)

⁷ Vgl. hier ein kritischer Beitrag von *Katharina Hoppe*, Eine neue Ontologie des Materiellen? Probleme und Perspektiven neomaterialistischer Feminismen, in: Christina Löw; Katharina Volk; Imke Leicht; Nadja Meisterhans (Hg.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*, Opladen 2017, 35–50. Katharina Hoppe setzt sich kritisch mit neuen materialistischen Strömungen in der Genderforschung auseinander und plädiert für eine Relationalität auch in Bezug auf Materie. Der Begriff „Entität“ setzt aus dieser Sicht zu viel Eigenstand voraus; vgl. vor allem ebd., 40–47.

vielschichtig ist. Es können *drei* miteinander verzahnte Identitätsdiskurse unterschieden werden:⁸

Erstens ein logischer und formaler Begriffsdiskurs, dessen Ursprung in der Antike, genauer in der aristotelischen Philosophie zu finden ist. Aristoteles differenziert bei seinen Überlegungen zur Identität zwischen einer numerischen Identität, d. h. der Frage, was ein Ding zu nur einem einzigen Ding macht, und einer qualitativen Identität, die die Gleichheit der Eigenschaften zwischen zwei verschiedenen Dingen betont (Art- oder Gattungsgleichheit).⁹ Die aristotelischen Überlegungen werden von G. W. Leibniz (17. Jh.) und G. Frege (19. Jh.) weitergeführt und präzisiert. Von ihnen stammen die logischen und begrifflichen Klärungen, die für heutige philosophische Reflexionen gebräuchlich sind.

Die wirkungsgeschichtlich relevante Bestimmung der numerischen Identität geht auf den Ununterscheidbarkeitssatz¹⁰ von Leibniz zurück, der besagt, dass eine Identität zwischen x und y nur dann gegeben ist, wenn genau jede Eigenschaft, die x hat, auch y besitzt und genau jede Eigenschaft von y auch x besitzt. So gilt: $x = y$, wobei vorauszusetzen ist: $x = x$. Während die Relation $x = x$ trivial erscheint, da sie eindeutig die numerische Identität eines Dings mit sich selbst ausdrückt, ist die numerische Identitätsrelation $x = y$ komplexer. Auch $x = y$ bezeichnet eine strikte Identitätsrelation. Die Relation wird von Frege dahingehend präzisiert, dass sich die Relation auch auf die Frage nach der Identität zwischen Dingen beziehen kann, deren scheinbare Differenz nicht in den Eigenschaften, sondern in ihrer Benennung oder kontextuellen Zuordnung liegt („Der Abendstern ist der Morgenstern“ [Frege], oder auch die Frage, ob ein Subjekt x identisch ist mit einem gesuchten Täter y).¹¹ Die Identität zwischen x und y ist folglich nur bei Übereinstimmung sämtlicher Eigenschaften von x und y gegeben. Andersherum ausgedrückt wird durch diese strikte Relation die Identität von Dingen eindeutig negiert, die diese Übereinstimmung nicht vorweisen können. Die für die Identität geforderte radikale Deckungsgleichheit der Eigenschaften kolliidiert aber u. a. mit Prozessen der Veränderung, die sich in und mit zeitlichen Relationen ergeben.

Ein *zweiter* Identitätsdiskurs, der in der Gegenwart vor allem in der analytischen Philosophie und in Teilen der systematischen Theologie geführt wird, knüpft an genau diese Fragestellung an, spitzt sie aber gezielt auf die Frage nach der Identität von Personen oder Subjekten zu: Wie kann Selbigkeit begründet und numerische Identität unter zeitlichen Bedingungen gedacht werden? Dieser Identitätsdiskurs ist für systematisch-theologische Überlegungen zur Auferstehung dann relevant, wenn damit die Hoffnung auf die Erhaltung individueller Identität verbunden wird.

Dieser Diskurs umfasst seinerseits zwei Schwerpunkte: *Erstens* wird auf die konstitutiven Elemente reflektiert, die als notwendig für das Selbstsein, d. h. für ein reflexives und reflektiertes Verhältnis zu sich selbst erachtet werden. Verbunden mit diesen Überlegungen

⁸ Vgl. Norbert Meuter, Identität, in: Petra Kolmer; Armin Wildfeuer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg i. Br. 2011, 1199–1214.

⁹ Vgl. Karl Lorenz, Identität, in: Joachim Ritter; Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel 2007, 146.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. Meuter, Identität (wie Anm. 7), 1201 f.

befasst sich der Diskurs *zweitens* mit der numerischen Selbigkeit von Dingen und den Bedingungen, unter denen Subjekte auch über eine zeitliche Dauer hinaus mit sich selbst identisch sein können. Der angedeutete Diskurs ist, wie man sich denken kann, breit gefächert. Einer der zentralsten Punkte befasst sich mit den Veränderungen, die u. a. Subjekte im Laufe ihres Lebens erfahren können: Welche Art von Veränderungen ist tolerabel, damit eine menschliche Person oder ein Subjekt von der Geburt bis zum Tod dieselbe bleiben kann, welche nicht? Kann diese Selbigkeit mit dem Instrumentarium der Relation strikter Identität ausgedrückt werden, die eine differenzlose Übereinstimmung aller zur Referenz herangezogenen Eigenschaften verlangt?

Würde als Bezugssgröße für Darlegung von Selbigkeit z. B. ausschließlich die physikalische atomare und molekulare Ebene eines menschlichen Organismus berücksichtigt, dann müsste eine angenommene strikte Identität durch unser modernes Wissen über die physikalischen Prozesse kollabieren. Denn jeder organische Körper unterliegt auf dieser Ebene ständigen Veränderungen, weil sich z. B. Hautzellen und damit auch die zu ihnen gehörenden Atome und Moleküle häufig erneuern. Veränderungen betreffen jedoch ebenfalls den mentalen Bereich: In dem Versuch, sich an Situationen zu erinnern, die länger zurückliegen, können Erinnerungen an Erfahrungen und die damit verbundenen Interpretationen variieren. Mentale Veränderungen betreffen insbesondere auch unsere Selbstkonstitution – ein Punkt, auf den die Genderforschung explizit hinweist und der vor allem im Diskurs um eine möglicherweise *ausschließlich performative Konstitution des Subjektes* aktuell diskutiert wird.¹²

In der beschriebenen Dichotomie zwischen Identität und Veränderung sind Lösungsansätze denkbar, die *entweder* auf eine Abschwächung eines strikten Identitätsbegriffs hinauslaufen *oder* aber die Auswahl eines Referenzbezuges befürworten, der die strengen Kriterien für strikte Identität aushält.

Die *dritte* und jüngste Phase umfasst eine in der Sozialwissenschaft beheimatete Variante eines Identitätsdiskurses, die sich aus primär psychologischer Perspektive mit der Selbstkonstitution von Identität beschäftigt. In diesen Bereich fallen z. B. die als konstitutiv erachtete Fähigkeit zu imaginären Zukunftsvorstellungen, die Fähigkeit, das eigene Leben in einen narrativen Sinnzusammenhang zu stellen, die Mechanismen, anhand derer sich ein Selbstbild herausbilden kann oder auch die intrinsischen Wertvorstellungen, die sich auf Erfahrungen stützen und damit identitätsbildend und handlungsrelevant werden.¹³ Ein großer Teil der Identitätsdiskurse von Gendertheorien ist hier angesiedelt:

„In der aktuellen Diskussion lässt sich Identität vielleicht am besten als Antwort auf die Fragen ‚wer bin Ich? Wer sind Wir?‘ beschreiben. Dabei geht es nicht um die ‚absolute Selbstgleichheit‘ der Logik, sondern um die Herstellung von Kohärenz, sei es historisch bzw. biographisch (als Kontinuität, Gedächtnis etc.) oder horizontal (als Konsistenz des Ich bzw. sozialer Zusam-

¹² Vgl. Hey, Analyse oder Paralyse (wie Anm. 6).

¹³ Vgl. Meuter 2011, 1208–1211.

menhang). In diesem Sinne lässt sich die Frage der Identität als zentrale, wenn nicht die zentrale Problematik der neuen Frauenbewegung und der aus ihr hervorgegangenen Geschlechterforschung beschreiben.“¹⁴

1.2 Beispiel eines Identitätsdiskurses – Subjektpflosophie Judith Butler

Der Diskurs um die Konstitution von Geschlechtsidentität gehört zum Kerngehalt von feministischen Studien verschiedener Generationen und zur Genderforschung. Die eigentliche Kritik entzündete sich an der als Machtdiskurs identifizierten Zuschreibung von Geschlechtsidentitäten als einer normativen Größe, die mit Wesenszuschreibungen gekoppelt zu sein scheint. Historisch lässt sich in der Begriffsentwicklung eine Wellenbewegung ausmachen, die durch den wissenschaftlichen Diskurs innerhalb der Forschung selbst motiviert ist, insofern es bei der Weiterentwicklung der Theorien immer auch um die Korrektur von als problematisch identifizierten Inhalten geht: Während der Begriff „Identität“ vor dem zunehmenden Einfluss postmoderner Theorien noch positiv besetzt war, wurde er im Gefolge dieser Theorien mehr und mehr kritisiert, könnte aber wieder ein Comeback erfahren. Gleichzeitig ist der entsprechende Geschlechter-Diskurs immer auch in den Kontext der jeweils zeitgenössischen politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen eingebunden.¹⁵

Um die aktuellen Diskurslinien auszumessen, lohnt sich beispielhaft der Blick auf die Subjektpflosophie Judith Butlers: Butlers prominenter Begriff „*Gender Trouble*“ bezieht sich auf die Auseinandersetzung mit *Sex* und *Gender* (1990), mit der sie sich kritisch der normativen Trias der Gleichsetzung des biologischen Geschlechtes mit Geschlechtsidentität und heterosexuellem Begehrn entgegenstellt. Die ersten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Butler beschäftigten sich vor allem mit der Dekonstruktion von Körperllichkeit. Mit Blick auf Butler wurde kritisch diskutiert, „ob die ‚natürliche Zweigeschlechtlichkeit‘ nicht als ebenso kulturell produziert zu denken ist wie *gender* – womit die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* potentiell kollabiert“¹⁶. Im Zuge der tendenziell zunehmenden Auseinandersetzung mit der Handlungsfähigkeit und Wirksamkeit von Subjekten rückt aktuell jedoch Butlers Subjektpflosophie in den Mittelpunkt.¹⁷ Butler plädierte Ende der 1990er Jahre für einen Subjektbegriff, der als Möglichkeit der Umdeutung (*resignifying process*) bestimmt wird.¹⁸ Als Vertreterin eines linguistischen Konstruktivismus vertritt sie dabei die These, dass ein Subjekt eine Entität darstellt, das einer fortwährenden Deutung und Umdeutung unterworfen ist, die sich aus externen Diskursen

¹⁴ Claudia Breger, Identität, in: Christina von Braun; Inge Stephan (Hg.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, Köln 2023, 55–76, hier 55.

¹⁵ So die Einschätzung von Breger; vgl. ebd. Der Artikel bietet einen historischen Überblick über die Breite des pluralen Identitätsdiskurses.

¹⁶ Ebd., 71.

¹⁷ Vgl. Gunda Werner, Judith Butler und die Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021. Ein guter Überblick über die aktuelle subjektpflosophische Rezeption Butlers ist auf den Seiten 155–175 zu finden.

¹⁸ Vgl. Judith Butler, Contingent Foundations. Feminism and the Question of “Postmodernism”, in: Seyla Benhabib; Judith Butler; Drucilla Cornwell; Nancy Fraser (Hg), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York 1995, 35–58, hier 47: „That subject is neither a ground nor a product, but the permanent possibility of a certain resignifying process, one which gets detoured and stalled through other mechanisms of power, but which is power’s own possibility of being reworked.“

speist. Ein Subjekt konstituiert sich performativ im Prozess des Diskurses, welcher an das Subjekt herangetragen wird.

Nach Gunda Werner steht im Zentrum der aktuellen Debatte um Butler die Frage, aus welchen Quellen heraus ein vom Diskurs abhängiges und damit unterworfenes Subjekt frei handeln und widerstandsfähig sein kann: Wie kann ein sich performativ entwickelndes Subjekt sich gegen die Diskurse stellen, die es konstituieren? Trotz Nachschärfung ihrer Theorien (*Kritik der ethischen Gewalt* 2002), in der „das Subjekt nicht mehr nur auf den Diskurs reduziert werde [...] [sc. sondern das, A. S.] Potential für die Transformation und Veränderung [...] im Subjekt lokalisiert“¹⁹ wird, bleibt Butlers Antwort auf die Frage der Bedingung der Möglichkeit von freier Handlungsfähigkeit eher unzureichend.²⁰

In den aktuellen Debatten bemühen sich Genderforscher:innen um kohärente und kompatible Weiterentwicklungen butler'scher Theorieimpulse, um die ausgemachten Defizite in Bezug auf eine tragfähige Handlungstheorie zu schließen. Im Weiterdenken Butlers und zur Rettung der oben skizzierten Handlungsfähigkeit von Subjekten plädiert Seyla Benhabib²¹ z. B. für eine narrative Ich-Identität, die die gemachten Erfahrungen kohärent zu einem Selbstbild verknüpft. Eine Überlegung, die eine Anschlussfähigkeit an Handlungstheorien herstellen könnte, bei denen eine rationale Handlungswahl notwendig mit einem Selbstbild verknüpft wird (Harry Frankfurt). Im Anschluss an Saskia Wendel erweitert Gunda Werner in ihrem Konzept einer Theologie der Freiheit den Subjektbegriff Butlers mit einer Ersten-Person-Singular-Perspektive als Bedingung der Möglichkeit für freies Handeln.²² Sie betont dabei die große Bedeutung einer kohärenten Weiterentwicklung der Subjektpphilosophie Butlers:

„Faktisch setzt Butler eine Instanz voraus – ohne deswegen ein prädiskursives Subjekt zu postulieren oder die Dekonstruktion des metaphysischen Subjekts zurückzunehmen. Die philosophischen Voraussetzungen, die sie für das handelnde Subjekt macht, sind damit von immenser Bedeutung und deswegen neu zu betrachten.“²³

Die zugrundeliegende Problematik des Ansatzes dreht sich nach Gunda Werner um die folgenden Kernthemen: Obwohl ein Subjekt zweifellos dem Diskurs und seinen Wiederholungen unterworfen ist, kann es sich dennoch kritisch dazu verhalten. Die dafür notwendige Widerstandsfähigkeit speist sich, gemäß Butler, jedoch nicht aus einem freien Willen oder einer angenommenen Autonomie des Subjektes. Aber woraus dann? Empirisch erfahrbar wird das erfolgreiche Sich-Verhalten eines Subjekts zu einem (es deutenden und umdeutenden) Diskurs im politischen Agieren, also in und an seiner erfolgreichen Handlungsfähigkeit. Das Verhalten eines Subjektes zu sich und der Umwelt ist allerdings nach Butler im Kern eine Frage der Anerkennung, die unter dem Vorbehalt steht, dass ein Subjekt nicht alles um sich wissen kann. Anerkennungen sind „fragmentarisch und vulnerabel,

¹⁹ Werner, Judith Butler (wie Anm. 17), 165, wiedergegeben wir die Position von K. D. Magnus.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Breger, Identität (wie Anm. 14), 68.

²² Werner, Judith Butler (wie Anm. 17).

²³ Ebd., 172.

weil sie auf eine Teil-Unwissenheit des Subjekts von sich selbst, die mit einer Abhängigkeit des Subjekts von der Narration der oder des Anderen zusammenhängt, angewiesen ist.“ Zudem wird es „nötig sein, den Subjektbegriff als Subjektbegriff auf ein zur Freiheit fähiges Aktzentrum zu erweitern, um eine verantwortete Erste-Person-Singular-Perspektive denken zu können.“²⁴

Im Ausgang von dieser Kritik sei auf zwei Punkte hingewiesen, die angesichts der weiteren eschatologischen Fragen in diesem Rahmen von Belang sind:

Erstens ist auf den Begriff der „Handlungsfreiheit“ zu verweisen. Nach Geerd Keil besteht der Gehalt einer Handlungsfreiheit in der Faktizität der tatsächlichen Vollzugsmöglichkeit.²⁵ Systematisch davon zu unterscheiden ist die Willensfreiheit, die vorgängig zum faktischen Vollzug des Handelns liegt. Ein Subjekt, welches in der Lage ist, sich zu einem extern herangetragenen Diskurs widerständig zu verhalten und aktiv handlungsfähig zu sein, besitzt deswegen a) entweder einen freien Willen, der eine libertarische Wahlfreiheit bietet, in der externe Faktoren nur marginal bestimmt sein dürfen (und damit nicht zur Systematik Butlers passen). Oder es besitzt b) einen Willen, der nicht gänzlich vom äußeren Diskurs abhängig ist, sondern auch von intrinsischen, also von im Subjekt selbst verorteten Faktoren hinreichend genug beeinflusst wird (semi-kompatibilistisch). Oder es ist c) einem Einfluss durch externe Faktoren ausgesetzt, die hinreichend befreidend wirken, um widerstandsnotwendige weltliche Zuschreibungen abzuschwächen, z. B. wenn Subjekte durch andere Subjekte befreende Anerkennung erfahren oder wenn Subjekte sich aus spiritueller Erfahrung und in theologischer Hinsicht von Gott unbedingt geliebt und herrschaftsfrei anerkannt wissen (was kompatibel mit a) und b) wäre). Ein solcher Einfluss könnte mit theologisch guten Gründen als *Auferstehungserfahrung im Hier und Jetzt* qualifiziert werden.

Zweitens kann und muss auf den Begriff der „Anerkennung“ hingewiesen werden, der systematisch mit dem der Handlungsfreiheit verbunden werden kann. Auch hier steht erneut die Frage nach der Willensfreiheit im Raum. Nicht nur nach dem Gehalt des um sich selbst Gewussten geht es dabei, sondern auch im Kern der Frage darum, ob nicht *echte Freiheit* die *notwendige* Bedingung dafür ist, Anerkennung *schenken* zu können. Ist Freiheit nicht ebenso notwendig mit Anerkennung gekoppelt wie mit Liebe? Besteht zwischen Freiheit und Anerkennung nicht bloß ein gradueller Unterschied? Auf diesen Punkt gilt es noch einmal zurückzukommen.

Unabhängig von weiteren Details zur Diskussion um Ankerkennung lassen sich die obigen aktuellen Linien, die sich um eine narrative „Ich-Identität“ oder um eine ich-perspektivische Handlungsfähigkeit bemühen, in einen Diskurs um synchrone und diachrone Identität einpflegen oder übersetzen, wenn sie in der Lage sind, eine Kontinuität (narrativ und/oder handlungsfähiger Eigenstand) zu beschreiben, der nicht nur in synchroner, sondern auch diachroner Hinsicht trägt.

²⁴ Ebd., 110.

²⁵ Vgl. Geert Keil, Willensfreiheit, Berlin ³2017, hier 1: „In der Philosophie werden *Willensfreiheit* und *Handlungsfreiheit* unterschieden. Letztere wird gewöhnlich als die Freiheit bestimmt, das zu tun oder zu lassen, was man will. Handlungsfreiheit besitzt man, wenn man nicht durch äußeren Zwang daran gehindert wird, seine Absichten in die Tat umzusetzen.“

Aus den bisherigen Überlegungen lassen sich folgende Thesen gewinnen:

- (1) Subjekte sind notwendig geschlechtliche Entitäten.
- (2) Subjekte sind (performativ) in Diskurse eingebunden.
- (3) Subjekte sind erfahrungsfähig.
- (4) Subjekte unterliegen fortlaufend intrinsischen Veränderungen.
- (5) Subjekte erfahren sich selbst nicht notwendig als kohärente Einheit, sondern auch als fragmentiert.
- (6) Subjekte sind handlungsfähig.
- (7) Subjekte sind in Bezug auf ihre Handlungsfähigkeit frei.

Ein auch für eschatologische Perspektiven in Frage kommendes Identitätskriterium muss in der Lage sein, das durch (Lebens-)Erfahrungen affizierte Selbstbild synchron und diachron zu transportieren und Handlungsfreiheit zu ermöglichen. Aus den oben erwähnten Prämissen (1) bis (7) ergibt sich, wie bislang schon deutlich geworden sein dürfte, ein Ausschluss des Determinismus.

1.3 Identitätsdiskurs in der Genderforschung – Körperforschung

Unsere Lebenserfahrungen machen wir als verkörperte Entitäten, eingebunden in den Kontext einer ebenfalls verkörperten Umwelt. Dass Geschlecht eine körperliche Dimension besitzt, ist ein unstrittiger Konsens:

„Im Rahmen der Gender Studies erweist es sich als sinnvoll, den Körper in seiner individuell-persönlichen und seiner kollektiven Dimension zu untersuchen, denn auf beiden Ebenen materialisieren sich Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit.“²⁶

Körperlichkeit ist demzufolge mehrdimensional wirksam. Die Ebenen sind verschränkt und beeinflussen sich wechselseitig. Körperlichkeit ist notwendige Bedingung für (Macht-)Diskurse, Widerstand und Handlungsfähigkeit und damit politisch. Nach Butler stellt sich eine verkörperte Identität immer auch schon im Vorfeld jedes bewussten Sich-Verhaltens zu dieser Norm, denn sie kann ihr allein aufgrund ihrer Existenz widersprechen. Ebenso stellt eine Versammlung physisch gedachter verkörperter Subjekte immer schon ein Machtdiskurs dar, weil Präsenz oder Nichtpräsenz, Artikulierfähigkeit oder Stummheit Vollzüge eben jenes Diskurses sind.²⁷

Die aus solchen und ähnlichen Feststellungen erfolgende Kritik richtet sich in Konsequenz vor allem gegen körperbezogene *Wesenszuschreibungen* und Geschlechtscharakterisierungen, wie etwa das Assoziationspaar ‚weiblicher Körper – Natur‘, ‚männlicher Körper – Intellekt‘ und den damit legitimierten Unterdrückungsdiskursen und -praktiken.

²⁶ Irmela Marei Krüger-Fürhoff, Körper, in: Braun; Stephan (Hg.), *Gender@Wissen* (wie Anm. 14), 77–95, hier 77.

²⁷ Vgl. Werner, Die Fähigkeit zu leben (wie Anm. 3), 47.

Kontrovers wird jedoch die Gewichtung des Körpers an sich (z. B. als Fundament oder notwendig materielle Relation)²⁸, die Gewichtung der körperlichen Aspekte von Geschlecht, die Gewichtung ihrer biologischen Grundlagen oder die Art und Weise ihres Einflusses auf die Selbstkonstitution eines Subjektes diskutiert. Ein weiterer Debattenzweig beschäftigt sich daher mit der Leib-Körper-Differenzierung, die den Selbst- vom Fremd-bezug unterscheidet. Die entsprechenden Diskurse sind demzufolge breit aufgestellt:

„Zu Beginn des 21. Jahrhunderts kursieren unterschiedliche Körperkonzeptionen in den Gender Studies: Neben der Auffassung, der Körper sei ein quasi-natürlicher Garant für Identität oder Differenz steht die Überzeugung, der Körper müsse nicht nur als Objekt kultureller Überformung und Einschreibungen verstanden werden, sondern werde überhaupt erst diskursiv hervorgebracht.“²⁹

Ein einflussreiches und bekanntes Modell der Verkörperung von Geschlecht formuliert die Differenzierung zwischen Sex und Gender. Dabei bezeichnet *Sex* das biologische Geschlecht (als Teilmenge aller biologischen Eigenschaften eines Körpers) und *Gender* das soziale Geschlecht, die sozial anerkannten Geschlechterrollen und -erwartungen sowie ihre Umsetzung in Verhalten, Gestik, Sprache, Gefühl und Körper. Eine ergänzende Variable zu dieser Differenzierung bildet das Begehren. Die Kritik innerhalb der Geschlechterforschung entzündet sich aber an der mit der *Sex/Gender*-Unterscheidung verbundenen Gefahr einer Fortschreibung eines Dualismus von Natur und Kultur, von Körper und Geist,³⁰ die kritisch mit den Schlagworten ‚Essentialismus‘ und ‚Normativität‘ ins Wort gefasst wird: Der Vorwurf des ‚Essentialismus‘ wird gegenüber Ansätzen erhoben, bei denen die biologische Verfasstheit als determinierend für Geschlecht postuliert wird. Der Vorwurf der ‚Normativität‘ bezieht sich auf die Festschreibung eines binären heterosexuellen Geschlechterdualismus.

Den hier skizzierten Engführungen versuchen verschiedene Theorieansätze entgegenzuwirken. Zu diesen Gegenbewegungen zählen Theorien, die die biologische Grundlegung von Sex (biologischem Geschlecht) als *konstruiert* auffassen, oder auch sich im Zuge der zunehmenden Digitalisierung entwickelnde *dekonstruktivistische Theorien*, die die Grenzen von Tier, Mensch und Maschine neu bestimmen, bzw. weitestgehend auflösen.

„Die Dichotomien von Geist und Körper, Tier und Mensch, Organismus und Maschine, öffentlich und privat, Natur und Kultur, Männer und Frauen, primitiv und zivilisiert sind seit langem ideologisch ausgehöhlt. [...] Die Cyborg ist eine Art zerlegtes und neu zusammengesetztes, postmodernes kollektives und individuelles Selbst. Es ist das Selbst, das Feministinnen kodieren müssen. Die entscheidenden Werkzeuge, die unsere Körper auf neue Weise herstellen, sind die Kommunikations- und Biotechnologien.“³¹

²⁸ Vgl. Hoppe, Eine neue Ontologie des Materiellen (wie Anm. 7), vor allem 40–47.

²⁹ Krüger-Fürhoff, Körper (wie Anm. 26), 79.

³⁰ Vgl. Frey Steffen, Gender (wie Anm. 5), 83.

³¹ Donna Haraway, Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt 1995, 51.

Die beiden angedeuteten Theorieansätze liefern wiederum weitere Gründe für Kritik: Konstruktivistische Ansätze laufen Gefahr, einen cartesianischen Dualismus – und damit wiederum implizit einen geschlechtersegregierenden Leib-Geist Dualismus – am Ende doch zu unterstützen. Dekonstruktivistische Ansätze tendieren dagegen zu einer Unterbestimmung von Subjektidentität.

Nach Krüger-Fürhoff ist seit dem Jahr 2000 ein Paradigmenwechsel zu beobachten, der „die Polarisierung zwischen essentialistischen und konstruktivistischen Ansätzen [...] zu überwinden“³² sucht. Ausgehend von Judith Butler angestoßener Kritik, die sie im Rahmen der *Queer Studies* äußerte, wird die Privilegierung von Gender gegenüber Sex problematisiert. In die tendenziell gleiche Richtung läuft eine zunehmend positive Sicht auf eine biologische Verfasstheit, die etwa in der Genetik nicht einfach mit Determinierung gleichgesetzt wird; und in dieselbe Richtung weisen Ansätze, die „von der diskursiven Konstruktion des Körpers ausgehen [...] und darauf beharren, dass Erfahrungen wie Lust und Schmerz [...] widerständige Phänomene darstellen.“³³ Ein mit dieser Entwicklung kompatibler Gedanke findet sich wiederum in der Vorstellung einer systematischen Einheit von Geist und Körper, die unter den Begriff der „Verkörperung“ gefasst werden kann.³⁴

Ein Punkt, der aus Genderperspektive für eine positive Sicht auf die systematische Verschränkung einer Verkörperung spricht, liegt sicherlich in dem zukunftsgerichteten, gerechtigkeitssensiblen und auch utopischen Potential, welches für kollektive und individuelle Subjekte durch gendertheoretische Reflexionen erschlossen werden soll. Frauenbewegungen und Genderforschung sind motiviert durch Umstände, die sie überwinden möchten:

„[...] [A]pproaching time as a multi-faceted and multi-directional effect enables us to grasp what we are ceasing to be and what we are in the process of becoming. [...] [T]he future is the on-going unfolding of an unrealized virtual past, which ‘we’ are responsible for actualizing by constructing a subject assemblage – an embodied and embedded ‘we’ – capable and willing to work on the affirmative aspects of a negative and conflict-ridden present. [...] [T]he task of creating sustainable futures is a collective affirmative praxis, that is to say a gesture of undoing negativity which honours our collective obligations to the generations to come. But it is happening right now.“³⁵

Menschliche Subjekte können eigene, mögliche Zukunftsszenarien imaginieren und sich dadurch selbst zum Handeln auf dieses Ziel hin motivieren. Die Bedingung der Möglichkeit für freie Imagination, Motivation und Handlungen liegt in einem handlungsfähigen, verkörperten Subjekt selbst.

Aus dem bisher Genannten ergeben sich mögliche Kriterien für eine gendersensible Anthropologie in Bezug auf Auferstehung, sodass die Liste der schon genannten Thesen wie folgt ergänzt werden kann:

³² Krüger-Fürhoff, Körper (wie Anm. 26), 83.

³³ Ebd., 84.

³⁴ Vgl. Werner, Judith Butler (wie Anm. 17), 244.

³⁵ Rosi Braidotti, Posthuman Knowledge, Cambridge 2019, 64 f.

- (8) Subjekte sind verkörperte Entitäten, die aus einer systematischen Einheit von Geist und Körper bestehen.
- (9) Als Individuen sind Subjekte reziprok und handelnd in ihre Umwelt eingebunden.
- (10) Geschlecht umfasst biologische und auch genetische Komponenten, die nicht determinierend sind.

Aus diesen weiteren Prämissen folgt, wie leicht zu sehen ist, der Ausschluss naturanthropologischer Thesen, d. h. von Theorien, die ontologisch einem bestimmten Geschlecht eine bestimmte Natur zuschreiben, sowie der Ausschluss von sogenannten eliminativen Theorien, die Subjekte nur als funktionale Pseudoeinheiten verstehen könnten.

2. Individuelles Leid

Leidvolle Erfahrungen in Bezug auf Geschlecht können unterschiedlichen Quellen entstammen: Externe Ursachen für geschlechtsspezifisches Leid können mögliche Erfahrungen sein, die aufgrund des sogenannten *gelesenen* Geschlechtes von außen einem Individuum aufgebürdet werden. Intern verursachte Leiderfahrungen in Bezug auf Geschlecht könnten z. B. die Erfahrungen sein, im falschen Körper zu leben oder ungewollt kinderlos zu sein. Leidverstärkend wirkt sich aus, wenn Abhilfe aufgrund bestimmter normativer Vorstellungen verwehrt bleibt.

Die Hoffnung auf Auferstehung ist mit der Hoffnung auf eschatologisches Heil verbunden, welches nicht nur allen Subjekten, sondern der gesamten Schöpfung verheißen ist. Der damit verbundene soteriologische Aspekt zielt auf ein Leben und Heil in Fülle in der Gegenwart Gottes. Was aber bedeutet eschatologisches Heil in Bezug auf erfahrenes, möglicherweise unverschuldetes, aber vielleicht auch unverzeihlich verschuldet zugefügtes Leid? Was bedeutet Heil in Bezug auf körperliche und psychische Leiderfahrungen? Werden diese einmal gemachten, manifestierten Erfahrungen transformiert? Oder werden sie vergessen gemacht? Werden sie angesichts der Liebe Gottes bedeutungslos – vor allem auch angesichts eines möglichen Dissenses zwischen körperlicher Verfasstheit, subjektivem Selbstverständnis und gelesenem Geschlecht? Im Kern berühren, wie sich zeigen lässt, diese Fragen nach erfahrenem Leid und Heilung die schon dargelegten Aspekte der Individualität und Freiheit des Menschen.

Mit Blick auf die oben formulierte Hoffnung auf Heil entfallen in einer eschatologischen Perspektive extern zugefügte Leiderfahrungen. Ausgehend von der Prämisse, dass sich Gottes Anerkennung aus seiner unbedingten Liebe speist, können Subjekte darauf vertrauen, von Gott *individuell* geliebt zu werden, d. h. mit allen Erfahrungen, Geschicken und Wiederfahrnissen – und zwar durch eine Liebe, die Leid heilen und trösten wird.

Da Liebe und erwidernde Liebe notwendig mit Freiheit verbunden sind, ist auch die Freiheit jedes Individuums mit der je individuellen Leidenserfahrung ein nicht verletzbares Gut. Nur unter diesen Freiheitsbedingungen kann auch subjektive Anerkennung als unabdingte und als heilende gedacht werden.

Die hier angedeutete eschatologische Perspektivenerweiterung lässt sich durch die folgenden weiteren, ergänzenden Thesen konkretisieren:

- (11) Gottes Anerkennung in unbedingter Liebe kommt jedem Subjekt als Individuum zu.
- (12) In Gott wird jede gemachte Erfahrung individualisiert.
- (13) In Gott werden Erfahrungen geheilt und getröstet.
- (14) In Gott sind neue (heilende) Erfahrungen möglich.
- (15) Gott achtet die Freiheit jedes Subjektes.

3. Kollektive Leiderfahrungen

Eng verbunden mit individuellem Leid und oftmals nicht davon zu trennen sind Erfahrungen strukturellen und sozialen Unrechts und Unheils. Geschlecht ist eine der einflussreichsten Eigenschaften für die Legitimierung oder die Ausübung von Ungleichbehandlungen, wie die Einschränkung von Freiheit und Autonomie, die Intoleranz gegenüber nicht heterosexuell gelesenen Personen, die fehlende Chancengleichheit und mangelnde Bildungsmöglichkeit, die jeweils verhindern, dass z. B. Frauen ihre (kognitiven) Potentiale ausüben können, die eingeschränkte Teilhabe am Arbeitsmarkt, Blindheit gegenüber notwendig anders verlaufenden Lebensbiographien oder auch die Zuschreibung von Defiziten in Bezug auf Geschlecht.

In einer weltlichen Perspektive zielt eine Lösung der hierbei verhandelten Fragen auf die Etablierung von entsprechenden Gerechtigkeits- und Anerkennungstheorien. Frauenbewegungen und Gendertheorien formulieren die Ziele der in kollektiver Perspektive erstrebten Auflösung von Leiderfahrung je nach Theorie freilich zuweilen sehr unterschiedlich. Die darin aufscheinenden Visionen einer neuen Ära sind so plural wie die dahinterstehenden Erfahrungen. Hier einige Schlaglichter:

„The liberation of women is the chief goal of feminist theory. Contemporary women's liberation, or feminist action, is consciously revolutionary. It breaks with reformism, it is internationalist and it simultaneously attacks the state, cultural ideology and the economy. See Mitchell (1971)“³⁶

„Die Metaphorik der Cyborgs kann uns einen Weg aus dem Labyrinth der Dualismen weisen, in dem wir uns unsere Körper und Werkzeuge verklärt haben. Dies ist kein Traum einer gemeinsamen Sprache, sondern einer mächtigen, ungläubigen Vielzüngigkeit.“³⁷

„In a new-materialist posthuman frame, sexuality and gender get delinked and the sex-gender distinction is relaxed to be replaced by more subtle vectors of analysis. Sexual difference is accordingly relocated away from the dialectical opposition of the two sexes, as a process of differing. Difference is recast as trans-individual complexity, or the principle of not-One.“³⁸

³⁶ Magie Humm, Liberation, in: The Dictionary of Feminist Theory, Herfordshire 1995, 151.

³⁷ Haraway, Die Neuerfindung (wie Anm. 31), 72.

³⁸ Rosi Braidotti, Posthuman Feminism, Cambridge 2022, 177.

Intrinsische Lösungsansätze der Genderforschung finden sich wiederum bei Judith Butler. Ihr Forschungsansatz beschäftigt sich etwa seit der Jahrtausendwende mit den positiven wie negativen Erfahrungen eines *becoming undone*, nach der ein normatives Konzept von *gender* Leben verunmöglichen und behindern kann (daher: *undo*). Wird es überwunden, kann es Leben ermöglichen (*undone*):

„Zentral für die Lösung des Konfliktes wird für Butler das Konzept der Anerkennung (*recognition*) als Machtinstrument. Anerkennung, geschenkt, gezollt oder verweigert, bestimmt die Lebensentwürfe und -möglichkeiten besonders jenseits geläufiger Sex- und Gendernormen wesentlich mit.“³⁹

Das hier zentrale Konzept der Anerkennung ist, theologisch gewendet, kompatibel mit einem Anerkennungsverhältnis, welches von einem unbedingt liebenden Gott ausgehend, nicht nur diesseitig, sondern auch eschatologisch das Verhältnis Gott-Geschöpf und auch die Beziehung zwischen Geschöpfen umfasst und in dem *jede Art von Machtdiskurs aufgehoben ist*. Da unsere eschatologische Hoffnung auch darauf gerichtet ist, dass wir in der Gegenwart Gottes das Heil in Fülle erwarten, könnten wir darauf hoffen, dass in der Anerkennung durch Gott unsere menschliche Begrenztheit ein Ende hat und wir endlich uns selbst erkennen und anerkennen können.

Neben der unbedingten Anerkennung, die sowohl individuell als auch kollektiv wirksam sein kann, scheint zudem mit Blick auf die obigen Visionen ein weiterer Punkt zentral: Alle Ansätze sprechen nämlich im weitesten Sinn von einer *Auflösung* von aktuell wirksamen Normen zugunsten eines „*principle of not-One*“, von „Vielzüngigkeit“, von der Auflösung sämtlicher (ideologischer) Strukturen. Das hier aufscheinende Ideal spricht nicht von Vereinheitlichung, sondern von einer Einheit in Pluralität, von einer Norm einer möglichen Pluralität.⁴⁰

Eschatologisch gewendet könnten diese Visionen als Hoffnung auf ein Leben in Gott gelesen werden, in der die Pluralität der Individuen ein Gut ist, welches erhalten bleiben soll. In einer solchen Vision spielen nicht nur eschatologische Qualitäten wie Erlösung und Heil eine Rolle, sondern auch Aspekte wie Gerechtigkeit und ungezwungene, weil herrschaftsfreie Versöhnung und Vergebung in Gott.⁴¹ Die folgenden Thesen ergeben sich aus den bisherigen Überlegungen:

- (16) Auferstehung kann sinnvoll gedacht werden als Begegnung mit der liebevollen unbedingten Annahme Gottes.
- (17) Anerkannte Pluralität ist ein eschatologisches Gut.
- (18) Gerechtigkeit ist ein eschatologisches Gut.

³⁹ Frey Steffen, Gender (wie Anm. 5), 30 f.

⁴⁰ Ebenso spricht Butler vom Denken des Möglichen als möglicher Norm politischer Theorien, vgl. Werner, Die Fähigkeit zu leben (wie Anm. 3), 46.

⁴¹ In der Systematik divergieren Vorstellungen von eschatologischer Versöhnung: Neben der Vorstellung, dass Gottes liebende Gegenwart notwendig Versöhnungsbereitschaft bewirkt (Magnus Striet) steht die Überlegung, dass im beschriebenen Fall Opfer zu doppelten Opfern gemacht werden (Bernhard Nitsche, Matthias Remenyi, Thomas Schärtl).

- (19) Die Aufhebung sämtlicher Machtdiskurse ist ein eschatologisches Gut (notwendige Implikation einer unbedingten Anerkennung)
- (20) Auferstehung in Fülle heilt menschliche Begrenzungen.

4. Gottesbild

Die reale Zuweisung eines Geschlechts an Gott (vgl. semantisch: „Gott Vater“) ist anthropomorph und theologisch durchaus fragwürdig. Denn Gott ist eine transzendenten Entität, der keine reale menschliche Morphologie zukommt.

Dass unser Gottesbild männlich geprägt ist, ist Folge einer jahrhundertealten Bild- und Wortsprache, die von Männern leitend geführt wurde. Nach Butler sind Diskurse performativ wirksam und können unterwerfen oder, wie im Fall einer rein männlich assoziierten Sprache in Bezug auf Gott, Frauen marginalisieren und aus der göttlichen Sphäre distanzieren. Das gleiche gilt auch dann, wenn sprachliche Diskurse nicht als zwangsläufig performativ, sondern „nur“ als wirkmächtiges Handlungsinstrument von Machtdiskursen angesehen werden.

Ein theologisches Argument für den Verzicht auf *einseitige* Geschlechtsprädikate kann eschatologisch begründet werden. Aus eschatologischer Perspektive macht es Sinn, logisch die Denkmöglichkeit offen zu halten, dass genderplurale Eigenschaften und Präsenzen in Gott nicht grundsätzlich ausgeschlossen sind. Desgleichen können genderplurale Eigenschaften z. B. im Sinne eines panpsychistischen oder prozesstheologischen Gottesverständnisses Teil der Ereignisse sein, die Gottes Folgenatur konstituieren.

Gegen eindeutige Geschlechtsstereotypisierungen des Gottesbildes können zudem anthropologische Argumente ins Feld geführt werden, welche auf die realen empirischen leidvollen Erfahrungen verweisen, die Personen mit Männern gemacht haben. Eine derartige Erfahrung wird nicht nur ein liebevolles Verhältnis zu einem ausschließlich männlich konnotierten Gott erschweren, sondern auch die Vorstellung eines heilenden eschatologischen Verhältnisses zu Gott ausschließen. Zu guter Letzt redet eine Spiritualität, die eine genderfreundliche Sprache in Bezug auf Gott ausschließt, tendenziell der impliziten Erwartung das Wort, erfahrenes Leid, Ungerechtigkeit und Unterwerfung nicht ernst zu nehmen oder zu negieren.

5. Zusammenfassung

Im Rahmen der hier vorgenommenen Korrelation zwischen bestimmten Forschungsfragen der Genderforschung und Aspekten einer christlichen Hoffnung auf Auferstehung konnten einige Anhaltspunkte für eine systematische, gendersensible Auferstehungsvorstellung exzerpiert werden. Zusammenfassend lassen sich die folgenden Kerngedanken noch einmal anführen:

(1) Anthropologische Prämissen machen Aussagen über das zugrundeliegende Menschenbild und sind in unterschiedlichem Maße relevant für ein mögliches Identitätskriterium: Subjekte sind notwendig geschlechtlich und (performativ) in Diskurse eingebunden.

Sie sind erfahrungsfähige Subjekte, die erheblichen Veränderungen unterliegen. Dabei erfahren sie sich nicht notwendig als kohärente Einheiten, sondern möglicherweise auch als fragmentiert. Geschlecht umfasst biologische und auch genetische Komponenten, die nicht als determinierend aufzufassen sind. Subjekte sind handlungsfähig und frei in Bezug auf ihre Handlungsfähigkeit. Subjekte sind verkörpert und als Individuen reziprok und handelnd in ihre Umwelt eingebunden. Dabei sind sie in Bezug auf das Wissen um sich begrenzt. Anerkennung und Liebe sind unter menschlichen Bedingungen somit immer fragil und nur unvollkommen realisierbar.

Ein auch für die Auferstehungsthematik in Frage kommendes Identitätskriterium muss in der Lage sein, das durch (Lebens-)Erfahrungen affizierte Selbstbild synchron und diachron zu transportieren und Handlungsfreiheit zu ermöglichen. Aus den Prämissen folgt aber auch der Ausschluss von Theorien, die ontologisch einem bestimmten Geschlecht eine bestimmte Natur zuschreiben, sowie der Ausschluss sogenannter eliminativer Theorien.

(2) Aussagen über Gott richten sich in systematischer Hinsicht auch an Modelle oder Vorstellungen, die eschatologische Visionen rahmen: Unter der Prämisse, dass Gott unbedingt liebt und anerkennt, kommt diese Liebe sehr wahrscheinlich jedem Subjekt als Individuum zu. In Gott wird jede gemachte Erfahrung individualisiert. Subjektive Erfahrungen werden geheilt und getröstet. Damit sind in Gott neue (heilende) Erfahrungen möglich. Es ist unter gendersensibler und theologischer Hinsicht notwendig, auf ein ausschließlich männlich konnotiertes Gottesbild zu verzichten. Gott hat kein definiert einziges Geschlecht. Genderplurale Eigenschaften können z. B. im Sinne eines panpsychistischen Gottesverständnisses Teil der Ereignisse sein, die Gottes Folgenatur konstituieren.

(3) Qualitative Aussagen über eine mögliche eschatologische Zukunft betreffen auch das Gottesbild, sind aber in Folge noch interpretationsbedürftig:

Auferstehung kann sinnvoll gedacht werden als Begegnung mit der unbedingten Annahme und Liebe Gottes. Eschatologische Güter sind Freiheit, Gerechtigkeit, anerkannte Pluralität, und als notwendige Implikation auch die Aufhebung sämtlicher Machtdiskurse. Das verheiße Heil in Fülle richtet auf und befreit. Es eröffnet die Möglichkeit für subjektive Anerkennung dessen, was war und ist, und schenkt eine Zukunft in unbedingter Annahme. Eine Zukunft, die auch im Hier schon durch unser Handeln in eingeschränkter Hinsicht anbrechen kann, wenn wir uns von Gott oder durch andere schon jetzt als unbedingt geliebt und anerkannt erfahren können.

The Christian hope for resurrection not only consists of the coming of the Kingdom of God but also of the idea of an everlasting community with God. Interwoven with these aspects is our hope for ultimate healing which has individual and collective elements. Both sets of elements are necessarily connected to individual and collective experience human beings make as gendered entities. Thus, the relation between gender and resurrection is far from being marginal, it is instead central. The paper explores a systematic foundation for gender sensitive concepts of resurrection.