

# Gender als Herausforderung theologischer Bibelhermeneutik

## Eine römisch-katholische Perspektive

Marie-Theres Wacker

In der christlich-theologischen Wissenschaft gehört der analytische Gebrauch der Gender-Kategorie mehr und mehr zum Alltagsgeschäft<sup>1</sup> und wurde auch auf der Ebene der katholischen Frauen- und Männerseelsorge etabliert<sup>2</sup>, während in katholisch-lehramtlichen Dokumenten und päpstlichen Äußerungen die Verbreitung der »Gender-Theorie« regelmäßig skandalisiert wird<sup>3</sup>. Die inhaltlichen Bestimmungen dessen, was mit »Gender« gemeint ist, weisen, was auf diesem Hintergrund nicht überraschen wird, ein gewisses Spektrum auf, weswegen ich in einem ersten Schritt zunächst umreißen möchte, in welchem Sinn ich die Kategorie »Gender« verstehe und benutze.<sup>4</sup> In einem zweiten Schritt gehe ich, auch im Gespräch mit

- 
- 1 Wichtige Sammelbände: *Thomas Laubach* (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie?* Freiburg i. Br. 2017; *Margit Eckholt* (Hg.), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern 2017; *Bernhard Grümme/Gunda Werner* (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderungen und Rezeption*, Berlin 2020.
  - 2 Vgl. den 2015 von *Hildegund Keul* und *Andreas Ruffing* herausgegebenen Flyer der Arbeitsstellen Frauen- und Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, *Geschlechtersensibel: Gender katholisch gelesen*; <https://www.frauenseelsorge.de/geschlechtersensibel.html> (Abruf 07.07.2020).
  - 3 Vgl. zuletzt das Schreiben der *Katholischen Bildungskongregation*, *Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen*, Vatikanstadt 2019; [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20190202\\_maschio-e-femmina\\_ge.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf) (Abruf 07.07.2020).
  - 4 Übereinstimmungen mit den Beiträgen von *Helga Kuhlmann* und *Thomas Laubach* im vorliegenden Band sind gewollt!

dem Beitrag von *Nimet Şeker*,<sup>5</sup> auf die Frage nach dem »Geschlecht Gottes« in der christlichen Bibel ein, und in einem dritten Schritt will ich Möglichkeiten katholisch-theologischer Schrifthermeneutik am Beispiel von Menschen »zwischen den Geschlechtern« ausloten.

## 1. Begriffs- und Perspektivenklärungen

### 1.1 »Gender« – vier Bestimmungen

Für die Gender-Kategorie halte ich vier Bestimmungen fest:

1. Es geht unter dem Begriff »gender« im Unterschied zum Feminismus nicht umstandslos um Frauen, auch nicht bloß um »Frauen« als kulturell bzw. sozial konstruiertes Geschlecht im Unterschied zum biologischen oder natürlichen Geschlecht (»sex«), sondern um »Frauen« als einem diskursiv hervorgebrachten Geschlecht, so dass die Unterscheidung zwischen sex und gender selbst noch einmal in Bewegung gerät.
2. Es geht aber auch nicht lediglich um »Frauen« im Unterschied zu »Männern«, sondern um das System der zwei und nur zwei Geschlechter, in dem abweichende Geschlechtskörper und von der Heteronormativität abweichende Begehren oder Praktiken nicht sein dürfen und das, in seiner diskursiven Macht aufgedeckt und hinterfragt, zu einer Vielfalt von Geschlechtern führt. Hier berühren sich Gender- und Queer-Perspektiven.
3. Schließlich geht es nicht um »Geschlecht«, als könne man dies in einer Diskursanalyse isolieren, sondern um »Geschlecht« eingebettet in andere identitätsbestimmende Faktoren wie Hautfarbe, ökonomische Situation, Bildung, Religionszugehörigkeit, Lebensalter oder Gesundheit. Hier nimmt die Genderforschung Impulse der Intersektionalitätsforschung auf.
4. Der Grundimpuls des Feminismus, dass das Unrecht, das an Frauen geschieht, aufgedeckt und überwunden werden muss, ist als ein *Movens* auch der in diesem Sinn skizzierten Genderforschung impliziert: Niemand darf aufgrund seines Geschlechts benachteiligt werden.

---

5 Vgl. ihren Beitrag im vorliegenden Band; vgl. auch *Nimet Şeker*, *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran*, Hamburg 2020.

## 1.2 Genderperspektive in der Bibelwissenschaft

Wer mit der Genderperspektive Bibelwissenschaft betreibt, kann dies auf drei Ebenen (die in Einzelstudien nicht selten miteinander verbunden werden)<sup>6</sup> tun:

1. auf der Ebene historischer Rückfrage nach den Bedeutungen der biblischen Texte in ihren jeweiligen Entstehungskontexten, als Frage nach den Gender-Regimen, die in den biblischen Texten zur Sprache kommen und Asymmetrien fördern oder auch gerade aufdecken;
2. auf der Ebene der Rezeptionsgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart, und mit den Fragestellungen, unter welchen genderspezifischen Voraussetzungen die Texte jeweils gelesen bzw. auf welche genderspezifischen Konstellationen und mit welchen damit verbundenen Interessen hin sie ausgelegt wurden;<sup>7</sup>
3. und schließlich auf der Ebene gegenwärtiger Problemstellungen mit genderspezifischer Zuspitzung, Problemstellungen, die wiederum im Verbund mit unterschiedlichen Wissenschaften und praktischen Herausforderungen entwickelt und mit den biblischen Texten in ein Gespräch gebracht werden können.

## 1.3 Theologisch verantwortete Bibelhermeneutik unter Genderperspektive

Für eine theologisch verantwortete Bibelhermeneutik, die die Genderperspektive aufnehmen will, kommen insbesondere folgende Aspekte hinzu:

1. Insofern von der normativen bzw. normierenden Bedeutung dieser Schriften für die jeweilige Glaubens- bzw. Religionsgemeinschaft ausgegangen wird, entstehen Anfragen an die Begründungsstrukturen

---

6 Dies gilt etwa für die Kommentarreihe des »Wisdom Commentary« (Hg. v. *Barbara Reid*, Collegeville 2015 ff.), die einen klaren feministischen Schwerpunkt hat, aber Gender-Perspektiven historischer, auslegungsgeschichtlicher und gegenwartsbezogener Art zusammenbringt. Jedes Buch der Bibel (im katholisch-kanonischen Umfang) soll einen eigenen Kommentar erhalten.

7 Eine auf Frauen fokussierte, aber auch Genderfragen im weiteren Sinn aufgreifende Rezeptionsgeschichte der Bibel bieten die entsprechenden Teilbände der Enzyklopädie »Die Bibel und die Frauen«, die in vier Sprachen übersetzt erscheint und von *Irmtraud Fischer* (Graz), *Adriana Valerio* (Neapel), *Mercedes Navarro Puerto* (Salamanca) und *Mary Ann Beavis* (Kanada) herausgegeben wird. Die deutsche Ausgabe erscheint im Kohlhammer-Verlag, Stuttgart.

im Umgang mit diesen Texten für Glaubensaussagen im Hinblick z. B. auf die Normativität bestimmter Gotteseipitheta (insbes. der von männlicher Macht bestimmten Epitheta »Vater« und »Herr«), und für Aussagen in der Ethik im Hinblick auf die Normativität z. B. bestimmter Geschlechterverhältnisse (zwei und nur zwei Geschlechter) bzw. sexueller Praxis (Heterosexualität, an die Ehe gebunden).

2. Insofern bestimmte Instanzen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft autoritative Kompetenz in der Auslegung der Schrift beanspruchen, stellt sich die Frage nach dem »Gender« dieser autoritativen Kompetenz. In der römisch-katholischen Kirche sind Frauen aufgrund ihres Geschlechts von den Weiheämtern (Diakon, Priester, Bischof) und damit von zentralen entscheidungsrelevanten Positionen in ihrer Kirche ausgeschlossen. Immerhin gibt es aufgrund der Ausnahmeregelung bei der Habilitation von Laien seit 1972 die Möglichkeit, dass Frauen in Katholischer Theologie habilitieren, Hochschullehrerinnen werden und als Theologinnen das Lehramt kritisch begleiten können.
3. Im Christentum ist die Tatsache eigens zu bedenken, dass die Hl. Schrift aus zwei Teilen besteht, deren erster Teil Hl. Schrift auch des Judentums ist. Daraus folgt, dass als Teilaspekt intersektionaler Analyse eine lange Geschichte antijüdischen, sich über das Judentum erhebenden Schriftgebrauchs aufzuarbeiten ist, der bereits im Neuen Testament beginnt, und eine gendersensible Bibelhermeneutik in einer Haltung des Respekts vor jüdischen Auslegungstraditionen zu entwickeln wäre.

## 2. Zum Geschlecht Gottes in der christlichen Bibel

### 2.1 Problemanzeigen

Die Frage nach dem Geschlecht Gottes in der christlichen Bibel hat in der christlich-feministischen Theologie und der theologischen Genderforschung mehrere Phasen durchlaufen, die hier versuchsweise eher systematisierend als chronologisch zusammengefasst werden sollen. Die zentralen christlichen Bezeichnungen Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist haben schon in der Anfangsphase der feministischen Theologie die Hermeneutik des Verdachts genährt, dass das christliche Grundbekenntnis androzentrisch ist und die Geschlechterhierarchie stützt. Demgegenüber war die Entdeckung auch mütterlicher Züge, die »dem« Gott der Bibel zugesprochen werden (Jes 49,14–15; Jes 66,12–13), und des Faktums, dass »der«

Geist im Hebräischen (*ru<sup>a</sup>h*) grammatisch (zumeist) feminin ist, ein wichtiges Korrektiv. Damit wird die theologische Kritik des rein männlich formulierten christlichen Grundgebetes, des »Kreuzzeichens«, biblisch fundiert. Gleichzeitig wird deutlich, dass der mit dem Judentum gemeinsame Teil der Heiligen Schrift eine unverzichtbare Quelle christlicher feministischer Theologie ist.

Religionsgeschichtlich ist erwiesen, dass der Monotheismus der Bibel, den das Neue Testament voraussetzt, über lange Jahrhunderte in einem vielschichtigen und keineswegs linearen Prozess entstanden, besser: erkämpft worden ist. In diesem Prozess hat die Auseinandersetzung mit weiblichen Gottheiten eine wichtige Rolle gespielt – hier scheint eine Parallele zur Geschichte des Islams zu bestehen. Zwar hat der Gott der Bibel in diesem Prozess hin zum »Einzigem« auch Züge weiblicher Gottheiten aufgenommen, aber sein Profil bleibt doch religionsgeschichtlich durch die Dominanz von Aspekten eines Wettergottes und eines Sonnengottes und damit (kulturell) männlich geprägt.<sup>8</sup> Studien zum »Körper Gottes« in der hebräischen Bibel haben allerdings gezeigt, dass Gottes Handeln mit vielen Körperteilen in Verbindung gebracht werden kann, vom »Sehen« und »Hören« über das Ausstrecken des »starken Arms« und des »Schreitens« über die Berge bis hin zum Schmerz in den »Eingeweiden«. Das hebräische Wort für »Erbarmen«, *rah<sup>a</sup>mim*, ist dabei weiblich-mütterlich konnotiert, da sprachlich verwandt mit dem Wort für »Mutterschoß«, *raḥ<sup>a</sup>m*; nirgendwo aber wird das männliche Sexualorgan Gott zugesprochen.

Dieser einzige Gott ist in der Bibel durch seine besondere Beziehung zum Volk Israel charakterisiert. Sie wird in starken anthropomorphen Beziehungsbildern dargestellt, von denen die Ehemann-Ehefrau-Beziehung wohl die wirkmächtigste ist. Vor allem in den Prophetenschriften des Jeremia, Ezechiel und Hosea wird diese Metaphorik benutzt, um eine Schuldgeschichte Israels gegenüber seinem Gott zu schreiben: die Frau, die ihrem Ehemann untreu wurde und sich mit Liebhabern (d. h. anderen Göttern) einließ. Das Bild bezieht seine Kraft aus den vorausgesetzten patriarchalischen Ehe-Verhältnissen, entwirft Gott als Ehemann zwischen Liebe und gewalttätigem Zorn, und bewirkt, dass Verfehlung und Schuld weiblich codiert werden. Im Neuen Testament wurde dieses Bild auf das

---

8 Umfassend die Religionsgeschichte Israels in Bildern, auch mit hoher Gender-Sensibilität: *Silvia Schroer/Othmar Keel* (Letzterer nur bei Bd. 1 beteiligt), *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient*, Bd. 1–4, Friebourg 2005–2018.

Verhältnis zwischen Christus und der Kirche übertragen, im Verlauf der Kirchengeschichte aber nicht für eine fortlaufende Gewissenserforschung in Blick auf die Strukturen der Kirche genutzt, sondern weiterentwickelt zu einer Trennung zwischen der »heiligen Kirche« als Braut Christi und einzelnen, die sich in ihr verfehlt haben. Bis heute wirkt diese Trennung fort und behindert eine an die strukturellen Wurzeln gehende Analyse von Verfehlungen, wie etwa dem Missbrauch geistlicher Autorität zu Gewalt an Frauen und Kindern.

Die neutestamentliche Rede von Jesus Christus als dem »Sohn« Gottes dient in der katholischen Kirche bis heute dazu, mit Hinweis auf das Mannsein Jesu Christi Frauen von den Weiheämtern auszuschließen. Unterfüttert wird die lehramtliche Begründung mit dem Verweis auf das Gegenüber Christi und seiner Kirche im Verhältnis von Bräutigam und Braut und damit einer Symbolik, die bereits in der Schöpfung mit ihrem Gegenüber von Mann und Frau grundgelegt sei. Schon früh haben nicht nur feministische Theologinnen dem entgegengehalten, dass das christologische Dogma nicht von der »Mannwerdung«, sondern von der »Menschwerdung« Gottes spreche und das Insistieren auf der gottgewollten »polar« oder »komplementär« angelegten Geschlechterordnung die Gefahr berge, in einer Hierarchisierung der Geschlechter gefangen zu bleiben.<sup>9</sup> Beiträge aus jüngerer Zeit, die Männlichkeit Jesu mit Kategorien der masculinity studies zu fassen<sup>10</sup>, zeigen andererseits, dass »Jesus der Mann« durchaus kritische Impulse für eingefahrene Männerbilder bereitstellen kann.

## 2.2 Gottesname und »Bibel in gerechter Sprache«

Im Alten Testament hat Gott viele Bezeichnungen, aber auch einen Namen, geschrieben mit den vier Konsonanten JHWH, dessen historische Aussprache »Jahwæ« lautete. Bereits vor der Zeit des Neuen Testaments wurde er jedoch nicht mehr auf diese Weise ausgesprochen; an dessen Stelle rückten Ersatznamen. Die in der katholischen Liturgie festgeschriebene Übersetzung mit »der Herr« ist ein solcher Ersatzname, der auf die Septuaginta (*Kyrios*) und dann die Vulgata (*Dominus*) zurückgeht. Die jüdische Tradition hat mit der Aussprache des Tetragramms durch »Adonaj«

---

9 Z. B. *Wolfgang Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: *Walter Groß* (Hg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, München 1996, 64–82, bes. 74 f.

10 Vgl. etwa *Colleen McConway*, *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008.

wörtlich genommen einen Plural (»meine Herren«) etabliert. So begrüßt Abraham seine geheimnisvollen Gäste, die sich später als Erscheinungsweise Gottes herausstellen (Gen 18,3).

Die christliche feministische Exegese hat die Betonung des Herr-Seins Gottes in ihrer Tradition, verfestigt durch die Bezeichnung Gottes als »der Herr«, von ihren Anfängen an kritisch kommentiert. Eine solche Bezeichnung könne, so das Argument, allzu leicht dazu in Dienst genommen werden, die Herrschaft irdischer Herren mit der Herrschaft des göttlichen Herrn zu legitimieren und zu stabilisieren. Die »Bibel in gerechter Sprache«<sup>11</sup>, ein christlich-ökumenisches Projekt, hat für die Übersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens die Wiedergabe mit »Herr« fast gänzlich vermieden und stattdessen, in Weiterentwicklung jüdischer Traditionen, eine Mehrzahl von Ersatz- oder Ehrfurchtsnamen entwickelt, die diverse Aspekte Gottes zur Sprache bringen möchten und bewusst neben dem maskulinen auch das feminine Pronomen einführen. Damit wird der theologischen Grundüberzeugung Rechnung getragen, dass Gott nicht auf ein Geschlecht festgelegt werden darf.

Heute, anderthalb Jahrzehnte später, wäre unter veränderten Bedingungen noch einmal darüber zu diskutieren, ob nicht in bestimmten Zusammenhängen doch die vermehrte Wiedergabe des Gottesnamens mit »Herr« sinnvoll und möglich ist, etwa dort, wo in einem biblischen Text der machtvolle Königs-Gott evoziert wird und man dies sichtbar machen will, aber auch z. B. dort, wo die Anrufung dieses Herrn gegen die Macht irdischer Herren als kritische Instanz eingesetzt wird. Und vielleicht wäre in Zeiten, da weitere Geschlechter neben dem weiblichen und männlichen Geschlecht Stand gewinnen, darüber nachzudenken, wie sich auch dieser Sachverhalt in einer geschlechtergerechten (Gottes-)Rede niederschlagen könnte. Hingewiesen sei aber auch darauf, dass die Bibel in gerechter Sprache neben der Geschlechtergerechtigkeit zwei weitere Formen einer »gerechten Sprache« umzusetzen sucht: die Aufarbeitung und Überwindung des traditionellen christlichen Antijudaismus und die Sensibilisierung für die sozialen Verhältnisse in biblischer Zeit. Damit wurde hier schon früh ein intersektionaler Ansatz gewählt, der fortzuführen ist.

---

11 Ulrike Bail u. a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2011. Vgl. auch Christine Gerber u. a. (Hg.), *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache«*, Göttingen 2008.

## 2.3 Über die Geschlechterbinarität hinaus: das Beispiel Ex 3

Ansatzpunkte für eine Rede von Gott (und zu Gott), die die Binarität von »männlich-weiblich« überschreitet, wenn auch vielleicht nicht überwindet, lassen sich in der Bibel durchaus finden. Dabei meine ich weniger die Tiermetaphern, die oft doch auch wieder geschlechtsspezifische Vorstellungen transportieren. Etwas ausführlicher eingehen möchte ich hier nur auf die Erzählung über *Mose* am brennenden Dornbusch (Ex 3,1–15), die man geradezu als Meisterwerk der Sinnes-Verwirrung und damit einhergehend auch der Gender-Verwirrung lesen kann.<sup>12</sup> Auf der Figurenebene wird zunächst Mose eingeführt, der die Schafe seines Schwiegervaters hütet (Ex 3,1) – eine Arbeit, die im Übrigen in der seminomadischen Kultur, in der die Geschichte spielt, eher eine Frauenarbeit ist. Mose sieht aus der Ferne einen Dornbusch, der brennt, aber nicht vom Feuer verzehrt wird. Eine Stimme verwehrt ihm, näher hinzutreten, um zu schauen, gibt ihm aber zu hören. Leser\*innen der Erzählung erfahren, dass sich eine Gestalt in den Flammen des Dornbuschs zeigt; wir sehen mehr, als Mose sieht (3,2). Diese Gestalt wird als »Engel JHWHs« bezeichnet, also als Bote des Gottes Israels. Dann jedoch heißt es, dass JHWH selbst Mose näherkommen sieht (3,4), aber es ist wiederum nicht die Stimme JHWHs, die ihm das Näherkommen verwehrt, sondern die Stimme Elohims, also Gottes (ebenfalls 3,4). Dieser schnelle Wechsel der Bezeichnungen, die sich doch auf ein und dieselbe Gotteserscheinung beziehen, bewirkt, dass die Gestalt in den Flammen des Dornbuschs fluid, unscharf, mehrgesichtig wird, und zwar für die Leser\*innen, die zwar sehen, aber in dem, was sie sehen, irritiert werden. Dazu kommt, dass erzählt wird, dass Mose sein Gesicht verhüllt, um nicht in die Gefahr zu kommen, Gott zu schauen (3,6). Man sieht gleichsam zu, wie Mose sich verhüllt, sicherlich eine Botschaft auch an die Lesenden: Man kann Gott schauen im Medium einer Erzählung, die von einer Gotteserscheinung spricht, aber so, dass sie erzählerisch wiederum mehr verhüllt als enthüllt.

In dem Gespräch zwischen Mose und der Gottes-Gestalt geht es sehr bald um den Namen dieses Gottes, den Mose erfahren möchte (3,13–15). Die Gottesstimme antwortet auf die Bitte des Mose dreimal, jeweils markiert durch einen neuen Rede-Einsatz. Die erste Antwort lautet »æhyæh

---

12 Mit der hier vorgeschlagenen Lesart wird die traditionelle historisch-kritische Schichtenanalyse nicht obsolet, aber davon ausgegangen, dass dieser Text ab der hellenistischen Zeit in seiner Jetzt-Gestalt rezipiert wurde.



ʾašær æhyæh« – es ist kein Name, sondern ein Satz, der etwa bedeutet »ich bin da, als jemand, der/die da ist«. Man könnte sagen, dass es sich hier um eine Selbstvorstellung Gottes handelt, die anzeigt, wie Gott sich zeigen will. Die Verbform der 1. Singularis der Afformativkonjugation ist dabei im Hebräischen nicht geschlechtlich bestimmt, so dass das Ich der sprechenden Stimme genderneutral bleibt. Die zweite Antwort nimmt das »æhyæh« der ersten auf und führt es fort, indem Mose aufgefordert wird zu sagen: »Æhyæh hat mich gesandt«. Hier wird »Æhyæh« zum Namen und mit einem Verb verbunden, das die maskuline Form aufweist. Und schließlich: »JHWH, der Gott eurer Vorfahren Abraham, Isaak und Jakob hat mich gesandt« (3,15). Nun erst erscheint der in der hebräischen Bibel geläufige Name JHWH. Er soll durch die beiden voranstehenden Wendungen offensichtlich vorbereitet, erläutert, paraphrasiert werden; wer diesen Namen hört, soll ihn im Sinne des »Ich-bin-da« füllen.<sup>13</sup> Man kann die Sorgfalt, mit der der Text die Sichtbarkeit Gottes verbirgt, auch auf der Ebene der Namensdeutung am Werk sehen: ebenso wenig wie Mose sollen Leser\*innen sich das Bild einer bestimmten Gestalt Gottes machen, sondern bei der Stimme bleiben, die da spricht »ICH bin da«. Und vielleicht weiter noch: Dieses ICH hält zumindest in der Schwebelage, ob die Namensform JHWH nun doch auf eine männliche Gottheit führt oder eben offen bleiben soll. Nicht offen aber bleibt die Beistandszusage: Dieser Gott ist der Gott der Vorfahren des Mose und die Gottheit, die aus der Sklaverei herausführen wird. Christ\*innen als »Kinder Abrahams« (vgl. Gal 3,29) könnten hier ein Gegengewicht zu einer einseitigen Betonung des neutestamentlichen »Vatergottes« finden.

### 3. Menschen »zwischen den Geschlechtern«

Wer von einer gegenwärtigen Fragestellung her mit der Bibel ins Gespräch treten will, wird, wo sinnvoll und möglich, bei Konstellationen in den

---

13 Der Name JHWH wird in dieser Erzählung – linguistisch nicht ganz treffend, aber eine Klangähnlichkeit aufnehmend – auf das Verb für (da)sein, h-y-h, bezogen, die Form JHWH gleichsam als 3. Person masculinum Singularis der Afformativkonjugation von h-y-h interpretiert. Linguistisch zutreffender wäre eine Ableitung von der Verbwurzel h-w-h (fallen). Geht man von der anzunehmenden Aussprache »Yahwæ« aus, so handelte es sich um eine Kausativbildung: »er lässt fallen«, nämlich starke Winde oder starken Regen, was religionsgeschichtlich auf einen Wettergott verweist. Darum geht es der Erzählung in Ex 3 gerade nicht.

biblischen Texten selbst anzuknüpfen suchen. In diesem Sinn werden im Folgenden biblische Spuren aufgenommen, die zu Menschen »zwischen den Geschlechtern« führen. Dabei soll besonders auf die Art des (textuellen) Umgangs mit ihnen sowie auf die dafür gegebenen Begründungen und deren Autorisierung geachtet werden.

### 3.1 Die Vorschrift in Dtn 23,2

In der Tora, den fünf Büchern, die in der jüdischen wie christlichen Tradition auf Mose zurückgeführt werden, heißt es:

»In die Gemeinde JHWHs darf keiner aufgenommen werden, der durch (Hoden-)Zerquetschung verstümmelt oder dessen Zeugungsorgan abgeschnitten wurde.« (Dtn 23,2)

Nach dem Erzählzusammenhang<sup>14</sup> steht das Volk Israel östlich des Jordan, und ist bereit, den Fluss zu überschreiten und das angrenzende Land Kanaan in Besitz zu nehmen. Mose wiederholt in einer großen Rede die Vorschriften, die er von Gott am Sinai empfangen hat. Diese Wiederholung weist in vielen kleineren und größeren Punkten auch neue Formulierungen auf, was erzählimmanent mit einer Anpassung an das Leben im Land erklärt werden kann. Die Vorschrift über die Nicht-Aufnahme eines genital Verstümmelten in die Gemeinde derer, die den Gott Israels verehren bzw. seinen Tempel betreten, ist keine, die bereits in den Büchern Exodus oder Leviticus zu finden ist<sup>15</sup>, also nach der erzählerischen Voraussetzung vom Sinai herkäme, sondern gehört zu diesen Abweichungen. Innerhalb der Tora scheint demnach Mose das Gottesgebot zu ergänzen, aber Mose wird in der Tora derart deutlich als Mund Gottes konstruiert, dass nach dem Verständnis der Texte selbst diese Ergänzungen kaum weniger Autorität besitzen als die Vorschriften, die direkt auf Gott zurückgeführt werden. In der Tora selbst wird also bereits autoritative Auslegung der Tora betrieben.

Wie alt die biblische Vorschrift ist, wie sie also genauer historisch kontextualisiert werden sollte, ist umstritten bzw. unklar.<sup>16</sup> Sie dürfte auf

---

14 Vgl. für die komplexen literaturgeschichtlichen Fragen den jüngsten deutschsprachigen Kommentar: *Eckart Otto*, Deuteronomium 12–34, I. Teilband (12,1–23,15), Freiburg i. Br. 2016, 1728–1748 zu Dtn 23,2–9. Meine Auslegung versucht, konsequent erzählanalytisch-synchron zu bleiben.

15 Vgl. aber Anm. 16.

16 Vgl. die breite Diskussion bei *Otto*, Deuteronomium (s. Anm. 14), 1738–1748. Er selbst plädiert auf »nachexilische Fortschreibung« (1748).

Eunuchen zielen; von anderen Männern oder Knaben, auf die sie zutrifft, spricht das Alte Testament nicht. Historisch gehört dieser Text deshalb am ehesten in die persische Zeit Israels, in der Eunuchen am persischen Hof verstärkt in das Blickfeld treten.<sup>17</sup> Ihre Zeugungsunfähigkeit bzw. genereller der Makel, den sie an ihrem Körper tragen, ist wohl der (nicht explizit gemachte) Grund für die Vorschrift.<sup>18</sup> Indirekt werden auf diese Weise Männer und Knaben aus der Gruppe derer, die sich zu diesem Gott bekennen, vor genitaler Verstümmelung geschützt;<sup>19</sup> die Sprache des Verses deckt die Gewalt auf, die im Spiel ist, aber richtet sich nicht direkt gegen dieserart Gewalt. Das mag man aus heutiger Perspektive bedauern. Aber man kann auch umgekehrt akzentuieren (und dafür eine von *Umberto Eco* eingeführte Unterscheidung nutzen)<sup>20</sup>: Zwar dürfte die Intention derer, die den Text verfasst haben, darin gelegen haben, Eunuchen aufgrund ihres Körperdefektes nicht zuzulassen. Die Intention des Textes jedoch, also das, was der Wortlaut hergibt, führt darüber hinaus und lässt es zu, dass er mit einer aus heutiger Leseperspektive zentralen Intention verbunden wird, der Betonung körperlicher Unversehrtheit.

### 3.2 Das prophetische Wort Jes 56,1–7

Im innerbiblischen Streit-Gespräch mit Dtn 23,2 und Dtn 3–7<sup>21</sup> steht ein Abschnitt aus dem Buch des Propheten Jesaja:

---

17 Vgl. das Buch Daniel und das Buch Ester. Das Alte Testament spricht aber auch unbefangen von Eunuchen der Könige Israels in der spätvorexilischen, d. h. babylonischen Zeit, z. B. 2Kön 24,15 und Jer 38,7–13 (s. dazu auch Anm. 22).

18 Dann wären Regeln, die zunächst für Priester (vgl. Lev 21,16–23, bes. V. 20) und Opfertiere (Lev 22,17–25, bes. V. 24) galten, hier verallgemeinert worden.

19 Frauen sind nicht im Blick; es gibt aber auch keinen Anhalt für die Vermutung, dass im Alten Israel Genitalverstümmelung an Frauen vorgenommen wurde.

20 *Umberto Eco*, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1999, 35–39.

21 Der in Jes 56,3.6 verwendete hebräische Ausdruck für die Fremden (*ben-han-nēkar*) verweist auf den im Esra- und Nehemiabuch geführten Streit um Absonderung von Fremden (*ben-nēkar*; Neh 9,2). Gemeint sind nach Esr 10 und Neh 13 Frauen insbesondere aus Moab, Ammon und Aschdod. Menschen aus Moab und Ammon sollen nach Dtn 23,4–7 nicht in die Gemeinde JHWHs aufgenommen werden. So dürfte die in vielen Kommentaren geäußerte Behauptung, dass Jes 56,1–7 gegen Dtn 23,2–7 anspricht, zutreffen.

»1 So spricht JHWH:

Wahrt das Recht, und sorgt für Gerechtigkeit; denn bald kommt von mir das Heil, meine Gerechtigkeit wird sich bald offenbaren.

2 Wohl dem Menschen, der so handelt, wohl dem Menschenkind, das daran festhält, den Sabbat zu halten und nie zu entweihen und seine Hand vor jeder bösen Tat zu bewahren.

3 Der Fremde, der sich JHWH angeschlossen hat, soll nicht sagen: Sicher wird JHWH mich ausschließen aus seinem Volk. Der Eunuch soll nicht sagen: Ich bin nur ein dürrer Baum.

4 Denn so spricht JHWH:

Den Eunuchen, die meine Sabbate halten, die gerne tun, was mir gefällt, und an meinem Bund festhalten, 5 ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen, der mehr wert ist als Söhne und Töchter: Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals ausgetilgt wird.

6 Die Fremden, die sich JHWH angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die an meinem Bund festhalten, 7 sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt.« (Jes 56,1–7)

Der Abschnitt setzt ein mit der sogenannten Botenformel (»So spricht JHWH«); der Prophet spricht mit dem Ich und damit der Autorität Gottes. Die Formel wird in V. 4 wiederholt, wodurch der Abschnitt in eine Problemzeige und ein Verheißungswort gegliedert wird.

Den Auftakt bildet ein allgemeiner Imperativ: »Vollzieht gerechtes Urteil und tut das, was für eine Gemeinschaft förderlich ist«, könnte man paraphrasieren – und, so die Fortsetzung, entspricht damit meiner, Gottes, Gemeinschaftstreue. An konkretem Handeln wird vor allem das Einhalten des Sabbats genannt (V. 2,4 und 6). Daran werden Menschen gemessen, die nach den Vorschriften der Tora begrenzten oder keinen Zugang zur Gemeinde und damit zum Tempel haben sollten, (bestimmte) Fremde und Eunuchen: Hier fällt dieser terminus technicus, und es wird mit dem Bild des »dürren Baumes« (V. 3) auf Zeugungsunfähigkeit angespielt. Wer als Fremder oder Eunuch den Sabbat hält und damit sichtbar macht, dass er

sich in den Bund Gottes mit Israel hineinstellt und Gottes Gemeinschaftstreue entsprechen will, der wird von Gott willkommen geheißen, auch wenn er, wie der Eunuch, keine Nachkommen haben und damit nichts zum genealogischen Weitergehen der Gemeinde beitragen kann. In der jüngsten Schrift des katholischen Alten Testaments, dem Buch der Weisheit, wird diese Offenheit auf Kinderlose ausgedehnt und hier ausdrücklich die Frau neben dem Mann genannt (Weish 3,13 15; 4,1).

Das prophetische Gotteswort deutet die Tora um, indem es von Vorschriften Gottes in der Tora bestimmte Menschen mit guten Argumenten ausnimmt.<sup>22</sup> Der Gott dieses prophetischen Wortes macht die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde an einem Handeln fest, dass man umsetzen kann unabhängig vom Körpergeschlecht oder von ethnischer Herkunft. Dieses Gotteskonzept hat an Inklusivität gewonnen; es basiert darauf, dass Menschen sich in eigener Entscheidung diesem Gott anschließen.

### 3.3 Die Erzählung Apg 8,26–39

In der neutestamentlichen Apostelgeschichte findet sich eine längere Erzählung, die ich resümiere:<sup>23</sup> Ein Eunuch, hoher Beamter der äthiopischen Königin, war in Jerusalem um dort zu beten, hat sich also der jüdischen Weise der Gottesverehrung angeschlossen. Er befindet sich auf dem Rückweg und liest in seinem Reisewagen den Propheten *Jesaja*. Dabei stößt er auf eines der heute sogenannten Gottesknechtslieder, in dem von einem Menschen gesprochen wird, der leiden muss und wie ein Lamm auf der Schlachtbank seinen Mund nicht auftut, und der keine Nachkommen hat, weil er vorzeitig getötet wird. Apg 8,32–33 zitiert Jes 53,7–8 in

---

22 Jer 38,7–13 kann als narrative Flankierung dieser Tendenz gelesen werden. Erzählt wird von einem kuschitischen Eunuchen am Jerusalemer Hof der spätvorexilischen Zeit, der den Propheten Jeremia aus seinem Gefängnis, einer Zisterne, in der er umzukommen droht, rettet – so wird dieser Eunuch zum Exempel eines Menschen, der »seine Hand nicht nach Bösem ausstreckt« (Jes 57,3).

23 Vgl. *Brittany E. Wilson*, »Neither Male Nor Female«. The Ethiopian Eunuch in Acts 8.26–40, in: *New Testament Studies* 60 (2014), 403–422; *Martin Leutzsch*, Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40, in: *Ute Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger* (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, 405–430; *Marie-Theres Wacker*, Postkoloniale Annäherungen an Gal 3,18 für eine Vielfalt des Christentums in Asien, in: *Concilium* 54/1 (2018), 36–42.

Anlehnung an die LXX, die hier, anders als der MT,<sup>24</sup> das Thema der Nachkommenschaft einbringt. Dadurch erhält das Schicksal des Gottesknechtes ohne Nachkommen de facto Ähnlichkeiten mit dem eines Eunuchen.

Der Eunuch fragt den Apostel *Philippus*, der vom Geist Gottes zu ihm geschickt wurde, ob dieser Text auf den Propheten Jesaja zu deuten sei oder auf einen anderen, und Philippus ergreift die Gelegenheit, ausgehend von diesem Abschnitt jenen anderen, nämlich Jesus Christus zu verkündigen. Daraufhin bittet der Eunuch darum, in die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben, aufgenommen zu werden. Der Philippus der Apostelgeschichte zögert nicht, diesen Fremden und genital Verstümmelten zu taufen; er stellt sich de facto in die Linie des prophetischen Wortes Jes 56,1–7 und folgt der Öffnung des Gotteshauses für alle Völker und für Menschen, die nicht der auf Prokreation fokussierten und deshalb binären Geschlechterlogik entsprechen. Die Apostelgeschichte sieht diese Öffnung als von der Geistkraft Gottes getragen und legitimiert, beruft sich also ihrerseits auf göttliche Autorität.

Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass die Deutung der jüdischen Schriften auf Christus hin, die Philippus hier vornimmt, eine Neuinterpretation bedeutet, die bereits im Neuen Testament selbst mit einer Delegitimierung anderer (jüdischer) Auslegungen verbunden wird (vgl. 2Kor 3) und eine der Grundformen des christlichen Antijudaismus darstellt. Dem wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil in seiner Erklärung »Nostra Aetate« von 1965 (Nr. 4) das Hören auf die Auslegungstraditionen des Judentums und der Respekt vor den nie aus der Liebe Gottes herausgefallenen jüdischen Kindern Gottes, den älteren Geschwistern der Christ\*innen, entgegengestellt.<sup>25</sup> Deutlich wird darin, und dies ist hermeneutisch zentral, dass das Lehramt der katholischen Kirche in einem für die traditionelle christliche Identitätskonstruktion zentralen Punkt – der Abwertung, ja Verunglimpfung des Judentums – eine grundlegende Umorientierung vollzogen hat. Solche Umorientierungen sind also möglich, wenn eine Tradition, der man lange Jahrhunderte gefolgt ist, sich als problematisch erweist!

---

24 Die Abkürzung LXX steht für »Septuaginta«, Bezeichnung für die älteste jüdische Übersetzung der Hl. Schrift ins Griechische (ab dem 3. Jh. v. Chr.); die Abkürzung MT steht für »Masoretentext«, die wissenschaftliche Bezeichnung für die Hebräische Bibel mitsamt Vokalisierungen und anderen rabbinischen Lesehilfen.

25 Die Erklärung ist zugänglich auf der Website des Vatikans: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_1965\\_1028\\_nostra-aetate\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_1965_1028_nostra-aetate_ge.html) (Abruf 07.07.2020).

Die hier gezeigte Konstellation eines prophetisch-kritischen Einspruchs gegenüber der Tora, der im Neuen Testament aufgenommen und weitergeführt wird, enthält für Menschen »zwischen« den Geschlechtern eine frohe Botschaft, insofern sie mit und in ihrem Körper so akzeptiert werden, wie sie sind, ja, diesem Körper im Vergleich mit dem »Gottesknecht« sogar eine besondere Würde zugesprochen wird. Daran könnten kirchliche Stellungnahmen zur Intersexualität<sup>26</sup> dankbar anknüpfen. Stattdessen erwartet das 2019 veröffentlichte Genderpapier der vatikanischen Bildungskongregation von Mediziner\*innen, dass sie im Namen und nach der Norm einer gottgewollten Ordnung der zwei und nur zwei Geschlechter intersexuelle Menschen therapieren und bei Kindern auch gegen den Willen der Eltern handeln<sup>27</sup>. Nicht wenige erwachsene Intersexuelle machen heute auf die Gewalt aufmerksam, die ihnen durch medizinische »Vereindeutigung« widerfahren ist. Die Kritik an der Gewalt gegen Männer und Knaben, die sich aus der Intention des biblischen Textes Dtn 23,2 erheben lässt, muss in Übereinstimmung mit der Selbsterfahrung von Intersexuellen heute gegen solcherart medizinische Gewalt gerichtet werden.

Hermeneutisch wäre es allerdings zu simpel, die biblischen Schriften mit der Erwartung von historisch wachsender Modernitätskompatibilität zu lesen bzw. in der eben herausgearbeiteten innerbiblischen Konstellation ein Grundmuster zu sehen, auf das man sich für heutige Aktualisierungen der Schrift ohne weitere Reflexionen stützen könnte. Zudem weckt dieses Muster wiederum ungute Erinnerungen an ein christlich-theologisches Axiom, wonach das Christentum an den Geist der Prophetie anschließe, das Judentum aber im Buchstaben der Tora gefangen bleibe (sog. Propheten-Anschluss-Theorie). Der Blick auf einen weiteren biblischen Textabschnitt eröffnet noch einmal neue Perspektiven.

### 3.4 Drei Arten von Eunuchen: Mt 19,11–12<sup>28</sup>

Im Neuen Testament findet sich ein Ausspruch, der nur im Matthäusevangelium überliefert und hier als Wort Jesu eingeführt wird. Im Rahmen

---

26 Für Transsexualität bedürfte es eigener Reflexionen. Vgl. als Einstieg: *Gerhard Schreiber* (Hg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse – Kontroversen – Perspektiven*, Berlin 2016.

27 Vgl. *Kath. Bildungskongregation*, *Mann und Frau* (s. Anm. 3), Abschnitt 24.

28 Vgl. den sehr anregenden Beitrag von *Moisés Mayordomo*, *Eunuchen im Horizont der Gottesherrschaft* (Mt 19,12). Überlegungen zu einer kühnen Metapher, in: *Jahrbuch Biblische Theologie* 33 (2018); erschienen 2020, 85–106.

eines Streitgesprächs mit Pharisäern (Mt 19,3–12) – im Matthäusevangelium durchgehend als Gegner, ja Feinde Jesu konstruiert – fährt Jesus, hier selbst »schriftgelehrt« argumentierend, starke Argumente aus den Heiligen Schriften auf, den Verweis auf den Schöpferwillen Gottes und auf das sechste Gebot der Tora, um die (ihrerseits durch die Tora gedeckte) Praxis zu verurteilen, dass Männer sich von ihrer Frau trennen und eine andere zur Frau nehmen (19,4–9). Als seine Jünger daraus folgern »Wenn das die Stellung des Mannes zur Frau ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (19,10), entgegnet Jesus (19,11–12):

»Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Manche Eunuchen sind von Geburt an so (geworden), manche Eunuchen sind von den Menschen dazu gemacht, und manche Eunuchen haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.«

Im vorliegenden Erzählzusammenhang ist die Pointe dieser »Jüngerbelehrung« entweder die, dass ein Leben ohne Ehe nur von wenigen »zu fassen« und deshalb Heirat der normale Weg ist,<sup>29</sup> oder die, dass bei einer doch vollzogenen Scheidung eine Wiederheirat ausgeschlossen, ein Leben als »Eunuch« also um dieser neuen Ordnung willen, die nun als »Reich der Himmel« anbrechen soll, anzustreben ist. Man spürt dem Wort jedoch an, dass es nicht für diesen Argumentationszusammenhang geprägt wurde, sondern eine Eigendynamik besitzt.

Jesus unterscheidet drei Arten von Eunuchen. Die »von den Menschen dazu Gemachten« sind jene, die im Fokus des Toragebots und des prophetischen Wortes sind; zu ihnen gehört auch der Beamte der äthiopischen Königin. Die Erwähnung der »Eunuchen von Geburt an« macht deutlich, dass man zur Zeit des Neuen Testaments durchaus wahrnahm, dass Menschen mit uneindeutigen Geschlechtsorganen geboren wurden. Durch den Vergleich mit Eunuchen wird ihr Defizit, die Unfähigkeit zur Prokreation, hervorgehoben. Genau dieses Defizit aber wird über die Nennung der dritten Form, der »Eunuchen um des Himmelreiches willen«, zu einem positiven Merkmal. Intersexuelle sind Symbol einer Lebensform, die auf die anbrechende Gottesherrschaft hinweist und freiwillig ergriffen werden kann. Dabei ist nicht an eine Selbstkastration gedacht, wie das

---

29 So etwa *Thomas Söding*, In favorem fidei. Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu, in: *Markus Graulich/Martin Seidnader* (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm*, Freiburg i. Br. 2014, 48–81, hier 64 f. auch mit Verweis auf die oben genannte alternative Deutung.



gelegentlich in der Christentumsgeschichte umgesetzt, aber auch verurteilt wurde,<sup>30</sup> sondern an ein eunuchengleiches Leben, d. h. wohl: ein Leben ohne Ehe und Nachkommenschaft. Nicht unmöglich, dass Jesus damit auf sich selbst verweist. Und gut möglich, dass damit Jesu »Naherwartung« einer Transformation der Welt hin zum Gottesreich verbunden ist. In diesem – eschatologischen – Denkhorizont ist also eine Wertschätzung von Menschen mit einem von der Norm abweichenden Geschlechtskörper möglich.

Der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993,<sup>31</sup> das aktuelle Kompendium kirchlicher Lehre, hat das Jesuswort aus Mt 19,12 zugespitzt auf jeglichen Sexualverzicht und es bezogen auf den Zölibat der geweihten Amtsträger (Nr. 1579), auf Frauen, die als geweihte Jungfrauen leben wollen (Nr. 922) und auf Männer und Frauen, die ohne Weihe jungfräulich leben wollen (1618). Die Hochschätzung dieser Lebensform ist für das Christentum im Unterschied zum Judentum ein Charakteristikum geworden. Sie wird auch gegenwärtig u. a. damit begründet, dass sie ein Zeichen für die größere Hoffnung der Christen auf die Vollendung der Welt durch Gott hin sei.<sup>32</sup> Dies hat allerdings (bisher) nicht dazu geführt, zusammen mit den »Eunuchen um des Himmelreiches willen« auch die »Eunuchen von Geburt an«, intersexuelle Kinder also, wertzuschätzen. Statt von einer Schöpfungsordnung her zu denken, könnten neue Ansätze für Menschen »zwischen den Geschlechtern« aus einer eschatologischen Perspektive eröffnet werden.<sup>33</sup>

---

30 Vgl. die Hinweise in *Heinrich Denzinger/Peter Hünermann*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. u. a. 1991, 64 und den Canon 128a des 1. Konzils von Nizäa (325 n. Chr.), ebd. 65.

31 Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Berlin/München/Boston 2015.

32 Vgl. ebd. 1579, 1618.

33 Vorbildlich hier *Ruth Hess*, »Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.« Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: *dies./Martin Leiner* (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen 2005, 291–323; *dies.*, Zwischen Schöpfung und Erlösung: drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht, in: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 2/1 (2010), 118–132.