

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 21 (1974)

Heft: 1-2

Artikel: Fragen der Theologie an die Anthropologie zur Geschlechtlichkeit des Menschen

Autor: Ringeling, Hermann

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760461>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HERMANN RINGELING

Fragen der Theologie an die Anthropologie zur Geschlechtlichkeit des Menschen¹

1. MODELL EINER KONSTRUKTIVEN FRAGE – KARL BARTH

1.1 *Einleitung in die Aufgabe*

In der Internationalen Zeitschrift für Theologie «Concilium» wurde kürzlich das Thema behandelt: Die Krise des Humanismus und die Zukunft der Theologie. In zwei Beiträgen, von katholischer und evangelischer Seite, wurden einige Kriterien aufgewiesen, die geeignet erscheinen, die Aufgabe, Fragen der Theologie an die Anthropologie zu stellen, in den Griff zu bekommen². «Was tut der Theologe», so fragt Alexandre Ganoczy, «der das christliche Menschenverständnis wahrhaft für die Gegenwartssituation zu formulieren versucht?» Seine Antwort lautet: Er tritt in eine Kommunikation mit den Zeitgenossen ein; diese aber wird um so eher gelingen, je genauer und klarer der christliche Gesprächspartner sich seiner Identität bewußt ist und sie im Akt der Kommunikation selbst bestätigen kann. Das Wissen um die eigene, theologische Identität bewahre die offene Kommunikation mit den Wissenschaften davor, sie mit haltloser Anpassung und Opportunismus zu verwechseln. Worin aber könnte solche Identität bestehen? Ganoczy antwortet, es komme entscheidend darauf an, das Formalobjekt der christlichen Anthropologie zu klären, d. h., den Gesichtspunkt, unter dem die

¹ Vortrag vor der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft am 24. November 1973 in Bern.

² A. GANOCZY, Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie; W. PANNENBERG, Das christologische Fundament christlicher Anthropologie. Concilium 1973, Heft 6/7.

Wirklichkeit «Mensch» nach der Eigenart des Christusglaubens gesichtet, verstanden und interpretiert wird und an dem unbedingt festzuhalten ist. «Dieses Formalobjekt entspricht jener Struktur, jener 'Organisationsform' der menschlichen Wirklichkeit, die sich aus der eigenartigen Beziehung des Menschen zu Gott 'durch und in Christus' ergibt. In der Tat resultiert das Formalobjekt der christlichen Anthropologie aus nichts anderem als der Christo-theo-logie.»

An dieser Stelle nun vermag Wolfhart Pannenberg zu ergänzen. Er fragt gleichsam zurück: «Bedarf Anthropologie einer christologischen Begründung?» Liegen die Dinge tatsächlich nicht eher umgekehrt, so nämlich, daß die Christologie in allen Epochen ihrer Geschichte nachhaltig beeinflußt worden ist durch die wechselnden Formen menschlichen Selbstverständnisses und menschlicher Sehnsüchte? Pannenberg räumt nicht nur ein, daß es sich so verhält. Vielmehr weist er zum einen darauf hin, daß christlicher Glaube Inkarnationsglaube sei. Mit Recht nimmt daher die Christologie bezug auf Vorstellungen vom Menschen, die ihr vorgegeben sind; würde sie sich ganz diskontinuierlich zur Geschichte der Menschheit verhalten, dann könnte sie auch nicht wirklich in diese Geschichte eingetreten sein und dann könnte sie keinen konstitutiven Beitrag zur Frage nach dem Menschen leisten. Zum anderen macht Pannenberg darauf aufmerksam, daß die christliche Auffassung des Menschen als Geschichte, als Offenheit nämlich auf eine noch unvollendete Bestimmung hin die säkulare Anthropologie auch und gerade in der Neuzeit wesentlich mitbestimmt hat. Aber eben: Auch ihm geht es um den spezifischen Punkt einer theologischen Identität, dessen Verlust und Verdrängung möglicherweise das Elend der Neuzeit ausmacht. Wo liegt dieser Punkt, ein Angelpunkt, der die theologische Fragestellung leiten könnte? Pannenberg sagt: «Daß die Geschichte Jesu als Christusoffenbarung einen eigenen und sogar konstitutiven Beitrag zur Frage nach dem Menschen zu leisten hat, erweist sich nicht daran, daß sie einen gänzlich neuen Anfang setzt, sondern daran, daß sie die vorgefundene Wirklichkeit des Menschen und so auch seine Frage nach sich selbst verwandelt, indem sie sie aufnimmt.» Die Bestimmung der Menschheit liege nicht schon im Dasein der Menschheit; sie werde vielmehr erst durch jenen einen geschichtlichen Menschen ermöglicht. Dann aber lautet die Frage: «Was bedeutet die Wirklichkeit des neuen Menschen für den alten, ersten Menschen?»

Mit anderen Worten: Das formale, erkenntnis- und frageleitende Prinzip einer christlichen Anthropologie ist die grundlegende Umwand-

lung der Lebensverhältnisse, wie sie von der Geschichte des gekreuzigten Jesus von Nazareth ausgeht; was hingegen materiell und sodann auch normativ-konkret vom Menschen zu sagen ist, das wissen wir nicht immer schon, das ergibt sich erst aus der Kommunikation der Theologie mit den Wissenschaften vom Menschen, und das wandelt sich also auch in jener unabgeschlossenen Geschichte. Um noch einmal Pannenberg zu zitieren: «Die heutigen Menschen leben immer noch im sogenannten Tier-Mensch-Übergangsfeld. Es ist noch nicht heraus, was eigentlich der Mensch sein wird.» Theologische Identität im Akt der Kommunikation mit den Zeitgenossen, Diskontinuität des einmaligen Christusgeschehens in der Kontinuität menschlicher Gattungsgeschichte, – das legt nun aber auch ein bestimmtes methodisches Vorgehen nahe. Wie gewinnen wir Fragen, die heute treffen, erinnernde und zurechtbringende Fragen? Wir gewinnen sie, indem wir kritisch anknüpfen an Modelle einer christlichen Lehre vom Menschen, die wirklichkeitsgerecht teilhaben an der Ausgangslage von anthropologischen Entwicklungen, welche das Bild unserer Gegenwart kennzeichnen. Das aber ist in hohem Maß und mit erheblichen Folgen bei Karl Barth der Fall.

1.2 *Barths Grundriß einer theologischen Anthropologie*

In diesem Abschnitt soll versucht werden, zwei dialektische Grenzfragen zu beschreiben, die den eigenständigen Beitrag der theologischen Anthropologie Barths abstecken, einen Beitrag zu jener vielgestaltigen Bewegung des Aufbruchs aus den patriarchalischen Ordnungen des Spätbürgertums, wie sie sich in der Kulturkritik der zwanziger Jahre ausbildete. Auch hier also Diskontinuität in der Kontinuität: Wer mit dem umfangreichen Material der «Kirchlichen Dogmatik» vertraut ist, wird mit großem Respekt vermerken, daß Barth einen kenntnisreichen und eingehenden Dialog mit der Anthropologie seiner Zeit geführt hat. Ohne den allerdings beträchtlichen Unterschied zu den theologischen Positionen der beiden Autoren des Concilium-Heftes berücksichtigen zu müssen, darf man sagen: weder ist Barths Anthropologie ein bloßer Ausdruck, Reflex einer allgemeinen Emanzipationsbewegung, noch verleitet ihn die entschiedene Kritik aller «natürlichen» Erkenntnis zur Mißachtung dessen, was menschliche Wissenschaft dennoch hervorbringt.

Die erste Grenzfrage, die Barth an die Anthropologie richtet, läßt sich denn auch eher als ein Aufruf beschreiben, oder sollte man sagen, eine verwunderte Frage: warum nur nicht mutiger getan wird, was getan

werden kann, warum nicht tapferer der Weg in eine menschlich-gesellschaftliche Freiheit beschritten wird, den Gott so offenkundig eröffnet hat. Offenkundig für wen? Für den, der Augen hat zu sehen. Diese Augen aber, die wahrnehmen, was Gott in seiner Schöpfung tut, sind die Augen des Glaubens, der die wahre Erkenntnis des Menschen an der Erkenntnis Jesu Christi gewinnt ³.

In der Menschwerdung Christi hat Gott die Menschlichkeit in sich aufgenommen. Die Ontologie des menschlichen Seins, die Anthropologie also, gründet sich auf die Christologie; die ontologische Bestimmung des Menschen, sagt Barth, ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist.

Mit ihm zusammen zu sein, durch ihn mit Gott zusammen zu sein: in diesem Bunde wird der Sinn geschöpflicher Freiheit deutlich, nämlich Gott gegenüber frei zu sich selbst zu finden, ja, in der Gemeinschaft mit ihm überhaupt erst «Person» zu werden. Person, so Barth, «ist» man nicht immer schon oder doch nur potentiell; Person «wird» man vielmehr erst, aktuell, aus dem Schöpfungsgrund der Liebe Gottes. Das aber heißt weiter: Was Humanität ist, kann man nicht ein für allemal umschreiben, kann man nicht festlegen in Katalogen von Wesensmerkmalen und absichernden Kulturordnungen. Der Mensch selbst ist in Bewegung, die Liebe Gottes läßt ihn frei und spielerisch, grenzüberschreitend, seine geschöpflichen Möglichkeiten erfahren, erproben und so also entdecken. Das Sein des Menschen ist im Werden. Und eben: Dieser ist nun auch – auf seiner Ebene der Entsprechung – zusammen mit anderen; Personallität kann keiner für sich haben, er bewährt und bewahrt sie auf dem Umweg über die freigebende Liebe zum Mitmenschen. Humanität, so folgert Barth aus seinen theologischen Prämissen, ist Mitmenschlichkeit.

An dieser Stelle nun kommt jene eigentümliche und anthropologisch folgenreiche, strukturell-dynamische Unterscheidung ins Spiel, die Barth im Begriff der Mitmenschlichkeit macht: Die exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist die zwischen Mann und Frau. Es ist bezeichnend für den Dialog, den Barth mit den anthropologischen Theorien der Zeit führt, mit welcher Intensität er gegenüber jedem Individualismus, aber auch einen großen Schritt über

³ K. BARTH, KD III, 2, § 45; KD III, 4, § 54; vgl. auch H. RINGELING, Die Frau zwischen gestern und morgen, 1962; der dort und noch in H. RINGELING, Theologie und Sexualität, 1968, eingenommene kritische Standpunkt gegenüber Barths Anthropologie wird in dem vorliegenden Vortrag nicht unbeträchtlich modifiziert.

den modernen Personalismus hinaus diese Beziehung als Grundstruktur der Humanität geltend macht. Selbst Christus will er nicht anders sehen als in einem Ehe- oder Partnerschaftsverhältnis zu seiner Gemeinde. Das Gegenstück dazu ist die Erklärung Barths, daß weder in Gal 3, 26 ff. noch Markus 12, 18–27 von einer eschatologischen Aufhebung der Geschlechtlichkeit und somit also von einem Ende des menschlichen Seins in jener Grundstruktur die Rede sei. Zwischen diesen extremen Aussagen steht in Weiterführung Bonhoefferscher Gedanken die Definition der Gottesebenbildlichkeit als der Beziehung zwischen Mann und Frau.

Wichtig ist indessen, daß dieses, wie man es wohl nennen kann, christologische Formalprinzip der Anthropologie sogleich wieder materiell geprägt wird: nämlich von der urbildlichen Liebe Jesu Christi zur Gemeinde, wie sie in Eph 5, 22–33, nach Barth der locus classicus der Geschlechterlehre, zum Ausdruck kommt: Der Herr Christus ist auch der Diener Christus, ihm entsprechend dürfen und sollen Mann und Frau sich im Dienst aneinander auslegen, entdecken, was sie sein können, jeder an seinem Ort.

Die erste Grenzfrage stellt sich hier ein: «Was weiß schließlich», fragt Barth, «der Mann von der Frau und die Frau vom Mann, was wissen beide von sich selbst?» Indem Gott Mann und Frau hier und jetzt anredet, werden sie im Licht seiner Gebote ihr Wesen schon entdecken, ohne vorgängige Typologie. Ähnlich hatte schon Fritz Barth darauf hingewiesen, daß es verhängnisvoll sei, mit Rollen und Bildern zu arbeiten und so die konkreten Gehorsamsentscheidungen, die von Mann und Frau heute und hier gefordert werden, vorwegzunehmen⁴. Karl Barth weiß, daß die Zurechnung von männlichen und weiblichen Wesensmerkmalen eine Folge von Herrschaftsverhältnissen ist; alles wird anders, wo die Dominanz des Mannes unter der Herrschaft Jesu Christi umgewandelt wird. Die erste Grenzfrage also eine verwunderte Frage, warum nicht mutiger Grenzen traditioneller Ordnungen und Denkmuster überschritten werden, Aufruf insbesondere an die Frauen, aus dem engezogenen Kreis des Hauses, der Familie, hinauszutreten in eine umfassende, soziale Partnerschaft. Warum sollte es sie nicht, wie Schleiermacher in seiner «Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen» sagt, «gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre», nach Berufen, die der Mann sich eigenmächtig vorbehielt? Es ist kein Zufall, daß der Kampf um das Pfarramt für Frauen energisch von Theo-

⁴ F. BARTH, *Christus unsere Hoffnung*, Bern 1913.

loginnen aus dem Umkreis und der Schule Barths geführt wurde.

Nun bekommt aber diese erste Frage ihren besonderen Inhalt erst in Verbindung mit einer zweiten. Diese zweite Grenzfrage enthält eine Warnung: Grenzen sollen nicht in jeder Hinsicht überschritten, sie sollen in bestimmter Hinsicht vielmehr geachtet werden. Was heißt das? Nach der einen Seite ermutigt die Theologie zu einem experimentellen phantasievollen Lernprozeß der Geschlechter. Sie wendet sich aber auf der anderen Seite gegen eine planerische, utopistische Selbstverwirklichung der Menschheit oder, anders gesagt, gegen den Ungeist jener Aufklärung, die das Ende der Geschichte mit den Mitteln von Wissenschaft und Technik herbeiführen will. Anthropologisch wäre das Ziel dann die Gleichheit von Menschen, die grundsätzlich autonom und wesentlich autark sind, die einer des anderen nicht mehr bedürfen. Eine solche endgültige – mit Arnold Gehlen zu sprechen – eigentätige Entlastung des Mängelwesens Mensch, der ein für allemal seiner geschöpflichen Unfertigkeit Herr geworden wäre, wäre ethisch das Ende der gegenseitigen Verantwortung, also der Mitmenschlichkeit, und kulturanthropologisch das Ende der geschlechtlichen Ungleichartigkeit.

Gegenüber dieser Versuchung zur endgültigen Gleichheit, die Barth auch – wohl übertreibend – in Schleiermachers romantischem Ansatz zu einer gleichsam mystischen, aber dennoch dialogischen Einheit der Geschlechter gewittert hat, betont er die Notwendigkeit der klaren Grenze zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit. Diese Grenze ist, wie ja zu zeigen war, äußerst verschiebbar, aber sie muß doch in immer neuer Form immer neu gezogen werden, bis hinein in die nur scheinbar ethisch irrelevanten, alltäglichen Fragen der Kleidung und des äußeren Gebarens. An die Adresse einer Frauenbewegung gerichtet und überhaupt solcher, die es dem Manne gleichtun wollen, sagt Barth: «Nichts ist hier indifferent. Die Entscheidung hinsichtlich jener Treueforderung fällt für Mann und Frau überall. Der berühmte Schleier, den die Frauen von Korinth nach 1 Kor 11 durchaus nicht mehr tragen wollten, war offenbar dort und damals ein Exponent dieser Entscheidung.»

Man sieht: Warnung vor gnostischem Vollkommenheitswahn, Erinnerung an die unabgeschlossene Schöpfung, Zurechtbringen einer möglichen Fehlentwicklung – und das alles aus dem Grund, daß die Kategorie Mitmenschlichkeit nicht verloren geht. Es ist nicht nur gefährlich, sich ein Bild von Gott zu machen. Es ist auch gefährlich, sich ein Bild vom Menschen zu machen, über ihn «verfügen» zu wollen. Wenn es schon darauf ankommt, die Welt zu verändern, dann so, daß die Fülle

der anthropologischen Möglichkeiten erhalten wird. Die aber bleibt nur erhalten um den Preis, daß Menschen – gleichwertig, aber andersartig – voneinander verschieden sind und so erst, aus der Begrenzung, neue Seinsweisen für sich selbst entwickeln können. Die Andersartigkeit des anderen ist eine Last, die Angewiesenheit auf andere ist lästig, aber wer diese Last und diese Lästigkeit abwerfen möchte, verleugnet die Verheißung eigener geschöpflicher Freiheit.

Deshalb also legt Barth so großes Gewicht auf die Grundunterscheidung im Begriff der Humanität. Er rezipiert souverän und in umkehrender Absicht die romantische Polaritätstheorie. Die Beziehung zwischen Mann und Frau beruht demnach auf einer strukturellen und funktionellen Unterscheidung, der einzigen und insofern symbolischen für Humanität als Mitmenschlichkeit. Es gibt, so Barth, im ganzen Leben in seiner ganzen Ausdehnung überall nur das konkrete männliche oder weibliche Sein, Empfinden, Wollen, Denken und Reden, nie abstrakt menschliches. Das erinnert an Ludwig Feuerbach, der meinte: «Der Geschlechtsunterschied ist ein Mark und Bein durchdringender, ein allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender und dort endender Unterschied. Ich empfinde nur als Mann und Weib.» Und noch einmal kennzeichnet es das Ineinandergreifen von anthropologischem Formalprinzip, einer schöpfungsgegebenen Struktur, und den materiellen Inhalten, die der Mensch auf dem Weg durch die Gattungsgeschichte erlernt, wenn es heißt: der Mann sei das A, und die Frau das B. Das lasse sich schon von der Physiologie und von den Aussagen der Bibel her nicht bestreiten. Läßt es sich nicht bestreiten?

2. DER MENSCH OHNE EIGENSCHAFTEN – PROBLEME DER HUMANEN EVOLUTION

2.1 *Die Auflösung der Geschlechtsidentität*

Bevor es möglich sein wird, im dritten Teil Barths Grenzfragen in abgeänderter Weise wieder aufzunehmen, ist nun zu klären, wie sich die anthropologische Lage gewandelt hat. Es war die Rede von einer Ausgangslage, zu welcher die Theologie Karl Barths einen eigenständigen, und zwar wirklichkeitsgerechten Beitrag geleistet habe. War er wirklichkeitsgerecht? Diese Frage könnte nur dann verneint werden, wenn man Barths Geschlechterlehre ungeschichtlich versteht, nicht als ein Kor-

rektiv gegenüber den Tendenzen der Zeit, sondern als ein Normativ für alle Zeit. Zweifellos hat er einem solchen Verständnis, das dann zum Spott über die Theorie des totalen Geschlechtsunterschiedes mit seinem A und B führen konnte, selbst Vorschub geleistet. Man braucht dazu nicht in eine Analyse seiner Theologie überhaupt einzutreten, sondern kann im Bereich unseres Themas feststellen, daß seine bereits stark formalisierte Grundstruktur der Anthropologie noch nicht formal genug war: Eben jene Polarität der Geschlechter gehört zur historischen Gestalt der Beziehung von Mann und Frau, sie ist sozial bedingt. In der Terminologie Dieter Claessens ausgedrückt, der eine hochreflektierte sozial-anthropologische Methode entwickelt hat: Die formalen anthropologischen Prinzipien, die noch jenes Tier-Mensch-Übergangsfeld bestimmen, verwirklichen sich inhaltlich erst durch kulturelle Lernangebote. Die anthropologische Grundstruktur ist dialogisch.

Mit dieser Einschränkung kann jedoch nunmehr gesagt werden, daß die Geschlechterlehre Barths sehr genau zu lokalisieren ist, eben in einer Phase des Übergangs von patriarchalischen zu partnerschaftlichen Verhältnissen. Dieser Übergang ist, wie angedeutet, die Ausgangslage, von der unsere Gegenwart weitgehend determiniert wird. In aller Kürze sei daher skizziert, was es damit auf sich hat.

Übergang von patriarchalischen zu partnerschaftlichen Verhältnissen: Barths Protest gegen die Autoritätsverhältnisse der spätbürgerlichen Gesellschaft ist bekannt; dieser Protest hat jedoch nie verleugnet, daß die Familie in jenem Jahrhundert bis etwa zum Ersten Weltkrieg nicht nur «zur bürgerlichen Autorität, sondern zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes» führte. So hat es 1936 Max Horkheimer ausgedrückt⁵. Die Familie in der bürgerlichen Gesellschaft war nämlich gleichsam ein Ort des Rückzugs aus einem Berufsleben, das grundsätzlich nicht mehr häuslich organisiert war. Die oft beklagte Auflösung des «ganzen Hauses» als solidarischer Lebens- und Arbeitsgemeinschaft hatte zur Folge, daß sich in der Familie ein wärmeres menschliches Klima entwickeln konnte.

Es entsteht erstmals die Möglichkeit, daß in der privaten Sphäre der Mensch als Mensch zur Selbstdarstellung gelangt. Das ist so vorsichtig gesagt, wie Horkheimer es gemeint hat. Konkret bedeutet hier Menschlichkeit diejenige Männlichkeit und Weiblichkeit, die den tat-

⁵ M. HORKHEIMER, *Autorität und Familie*, 1936, wieder abgedruckt in: *Kritische Theorie*, hrsg. von A. Schmidt, Band 1, 1968.

sächlichen Machtverhältnissen entspricht. Die Zweideutigkeit solcher familiären Emanzipation zeigt sich denn auch besonders an den Frauen. Im Vergleich zu den traditionellen Gesellschaftsformen werden sie weitgehend von grober Arbeit entlastet; die Familie ist für sie in höchst folgenreicher Weise, wie Claessens das nennt, ein Ort der «Insulation gegen selektive Pression», d. h., sie müssen nicht mehr unausweichlich ihr «Wesen» vom Druck der physischen Arbeitslast prägen lassen. Das gilt durchaus nicht nur für das höhere Bürgertum. Die «Hausfrau» wird mit Ausnahme einer allerdings zahlreichen Gruppe, die sozusagen die menschlichen Kosten der Evolution trägt, in allen Schichten entlastet und freigesetzt. Diese Ausnahmegruppe sind die Dienstboten, von denen Schopenhauer gesagt hat, daß auf ihnen die bürgerliche Kultur beruhe⁶. Die Frauen also konnten neue, kultiviertere Interessen pflegen, neue, verfeinerte Bedürfnisse entwickeln, die bald als «typisch weiblich» gelten sollten. Das Wichtigste aber war, daß sie auf diese Weise und kraft der vergrößerten Distanz vom Mann, der primär nach außen orientiert bleiben mußte, ein eigenes Selbstbewußtsein ausbildeten, ein Bewußtsein ihrer Andersartigkeit. Indem die Frau den Raum der Familie mit seinem Binnenklima, mit seinen inneren Beziehungen gleichsam in sich aufnahm, ihn ganz mit sich ausfüllte, entdeckte sie ihre Eigenart.

Das also ist der sozialanthropologische Kontext, in welchem die Theorie von der Polarität der Geschlechter ihren Ort hat. Beide, Mann und Frau, finden ihre Identität in einer klar unterscheidbaren, geschlechtlichen Personalität, und beide bestätigen sich in solcher geschlechtlichen Identität; nichts scheint «natürlicher» zu sein, als männliche und weibliche Art. Nicht zuletzt aber scheint nichts sinnvoller zu sein, als nun die gesamte Gesellschaft mit dieser ihr abgewonnenen neuen Menschlichkeit zu durchdringen und sich also nicht eine pseudomenschliche Identität von den anonymen, seelenlosen Sachverhalten der Zivilisation aufnötigen zu lassen. Die Sorge um die Bewahrung der Person vor dem Diktat der Sachen, vor der Zerlegung des Menschen in jeweils «sachgemäß» organisierte Funktionen und Segmente – eine Sorge, wie sie in Hans Freyers «Theorie des gegenwärtigen Zeitalters» einen Ausdruck fand – stützt das Interesse an ganzheitlich-geschlechtlicher Selbstverwirklichung. Dabei aber hat die Frau einen bemerkenswerten Vorsprung: Nachdem das «ganze Haus» zerfallen war, bewahrte sie in ihrer neuen Weiblichkeit eine personale «Ganzheit», die dem Mann nicht mehr

⁶ Vgl. DIETER und Karin CLAESSENS, Kapitalismus als Kultur, 1973.

gelingen konnte. Auf die ideologischen Folgen wird noch zu achten sein.

Indessen bahnt sich mit jener Ahnung eines besseren menschlichen Zustands die Übergangsphase an. Es war die Hoffnung der Frauenbewegung, von Helene Lange schon 1897 ausgesprochen, daß es möglich sein würde, den fehlenden «weiblichen Faktor» in eine Männergesellschaft einzubringen, die von der erbarmungslosen Härte des Konkurrenzkampfes und Leistungszwanges gezeichnet war. Den Frauen, so schien es, kam der geschichtliche Auftrag zu, die Schwelle des Hauses zu überschreiten, um nunmehr in der Berufswelt zum Partner des Mannes zu werden. Das war nicht einfach falsches Bewußtsein. Es war ja wirklich so, daß der Selektionsdruck der modernen Gesellschaft die männliche Natur geformt hatte, so daß die Männer nun angepaßt und fähig waren, eine solche Gesellschaft als die ihre zu betreiben. Es war auch nicht einfach falsch, wenn Barth die Frauen davor warnte, das männliche Leitbild zu übernehmen; daß die Natur des Menschen weitgehend plastisch ist, heißt nicht, daß sie beliebig und gar kurzfristig zu verändern wäre. Es war vielmehr nur vernünftig, von der kulturell gewordenen und gleichsam eingefleischten weiblichen Eigenart auszugehen und zunächst zu versuchen, lediglich die äußeren Grenzen der herkömmlichen Geschlechterrolle zu erweitern, sei es denn, daß die Frau vorerst das bescheidenere B bleiben sollte.

Aber eben: Auf die Dauer mußte die neuartige Berufserfahrung auch die scheinbar klar zu ziehende innere Grenze zwischen männlichem und weiblichem Wesen fließend werden lassen. Es zeigte sich, daß zwischen männlichen und weiblichen Berufsarten nur künstlich und d. h. praktisch vor allem auf Grund der unterschiedlichen Machtverteilung zwischen den Geschlechtern zu trennen war. Mehr noch: Es zeigte sich, daß die hochdifferenzierte Arbeitsteilung es erlaubt, die Frage nach der biologisch unterschiedlichen Determination der Geschlechter unentschieden zu lassen, weil sie praktisch sehr weitgehend belanglos ist. Gebraucht werden nämlich in aller Regel sachbezogene Fähigkeiten, die sich individuell bei Männern wie bei Frauen finden. Es ist wichtig zu sehen, daß die Lebensbedingungen unserer Zivilisation zunächst das Faktum, dann auch aber das Bewußtsein einer nicht-geschlechtsspezifischen Individualität hervorbringen. Die ethnologischen und psychologischen Forschungen, etwa von Margaret Mead, bestätigen nur zusätzlich die Erfahrung, daß menschliche Individualität die Geschlechterdifferenz zu übergreifen vermag. Die Kultur der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft eröffnet damit eine evolutionäre Möglichkeit, die,

einmal ergriffen, zu einem neuen anthropologischen Bedürfnis wird: Der Mensch kann sich produktiv zu seiner Sexualität verhalten, ohne bestreiten zu müssen, daß es eine determinierende Grundstruktur der Geschlechtlichkeit gibt.

2.2 *Die Krise der geschlechtlichen Identität*

Der zuletzt gesagte Satz enthält eine Reihe von Problemen, nicht nur theoretischer, sondern auch existentieller Art. Es ist unumgänglich, ihn soweit aufzuschlüsseln, daß die Fragen der Theologie zeitgerecht formuliert werden können. Der Satz lautete: Der Mensch kann sich produktiv zu seiner Sexualität verhalten, ohne bestreiten zu müssen, daß es eine determinierende Grundstruktur der Geschlechtlichkeit gibt. Notwendig ist aber zunächst eine Bemerkung, die den Anschluß zum Thema des vorausgegangenen Abschnittes herstellt.

Die Frauen, so war zu sagen – und tatsächlich ist von ihnen besonders zu handeln –, machen neue Erfahrungen im Umgang mit ihrer Weiblichkeit, nachdem sie die Grenzen zur arbeitsteiligen Berufswelt überschritten haben. Es sind qualitativ neue Erfahrungen, die sie machen: Sie sehen sich gleichsam von außen; sie entdecken, daß die weibliche Natur, von der sie ausgingen, in Wahrheit eine bestimmte Kultur ausdrückt, daß sie auch anders sein kann. Schärfer noch: Die Frauen entdecken, daß die herkömmlichen Wesensmerkmale, die ihnen als unentrinnbar zugeschrieben wurden, Ausdruck, wie es in der heutigen Anthropologie gern genannt wird, von traditionellen Dominanzen sind, die sie als «Frau und Mutter» in einer androzentrischen Gesellschaft hatten. Diese Einsicht bringt die Frauen in eine neuartige Situation der Wahl gegenüber solchen Zuweisungen; sie können zu den Dominanzverhältnissen eine konstruktive Einstellung nehmen ⁷.

Wenn es nun aber wahr ist, daß Gottes Gebot zu jener mutigen Grenzüberschreitung aufruft, dann verlangen die Folgen des Gehorsams eine Korrektur an der anfänglich leitenden Hypothese von der strukturell und funktionell unabhängigen Polarität der Geschlechter. Ein Beispiel für diesen korrigierenden Lernprozeß wäre auch die Erfahrung, daß sich die programmatische Forderung nach einem weiblichen Pfarr-

⁷ Vgl. D. CLAESSENS und Ferdinand W. MENNE, Zur Dynamik der bürgerlichen Familie und ihrer möglichen Alternativen. In: Soziologie der Familie, hrsg. von Günther Lüschen und Eugen Lupri. Sonderheft 14/1970 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.

amt in der evangelischen Kirche, einem Pfarramt eigener Art, als produktiver Irrtum erwiesen hat.

Es ist, mit anderen Worten, heute *keine* theologische Frage mehr, ob es legitim sei, zur vorgegebenen Geschlechtlichkeit eine konstruktive Haltung einzunehmen. Damit ist aber eine grundsätzliche Anerkennung des zentralen Prinzips der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ausgesprochen. Mit Helmut Schelsky kann dieses Prinzip als Reflexionssubjektivität des Individuums bezeichnet werden. Interessant für unser Thema ist aber gerade, daß Schelsky einige Überlegungen von Bronislaw Malinowski zu der Feststellung weiter geführt hat, daß Bewußtseinsbedürfnisse, sofern sie kulturelle Stützen finden, zu echten anthropologischen Bedürfnissen werden können. Schelsky sagt: In der Moderne tauche immer stärker ein Bewußtseinsbedürfnis der kritischen Selbstreflexion und des sachlich-konstatierenden Selbstbezugs des Menschen zu sich auf. «Der Mensch der Gegenwart», so Schelsky, «nimmt grundsätzlich anders zu sich Stellung als vor 150 Jahren: die 'Exzentrizität', wie Helmut Plessner diesen Wesenszug des Menschen genannt hat, ist gewachsen und gewandelt, von einem einfach gläubigen, von heute aus gesehen 'naiven' Programm- und Ideenbewußtsein in ein zusätzliches allgemein kritisches und konstatierendes Bedürfnis des Selbstbewußtseins. Dieser Prozeß der kritischen Veränderung des Selbstbewußtseins greift auf die Leit- und Zielbilder aller sozialen Institutionen über, d. h.: stellt ein neues Bewußtseinsbedürfnis dar, daß institutionell befriedigt werden muß»⁸.

Auf das am Schluß des Zitates genannte Postulat wird noch zurückzukommen sein; in ihm ist vielleicht die wichtigste Frage zugleich der Anthropologie an die Theologie und der Theologie an die Anthropologie enthalten. Vorerst aber sind von hier aus einige Probleme der geschlechtlichen Identität namhaft zu machen. Wer jenes Prinzip der Reflexionssubjektivität nicht anerkennt, muß sich sagen lassen, daß er die Kultur nicht auf ihre Machtverhältnisse hin reflektiert und also auf den Ansatz zu einer «Vermenschlichung» der Gesellschaft verzichtet; er nimmt das Sein der Geschlechter wie den Logos der sozialen Sachverhalte als Naturgesetze beziehungsweise Eigengesetzlichkeiten hin. Auf Karl Barth, zum Beispiel, könnte man sich dafür nicht berufen. Wer aber andererseits diese Reflexionssubjektivität als anthropologisches, konstant werdendes

⁸ H. SCHELSKY, Zur soziologischen Theorie der Institution. In: Zur Theorie der Institution, hrsg. von H. Schelsky, 1970.

Bedürfnis anerkennt, verfügt damit keineswegs auch schon über die Macht, sich selbst zu bestimmen und gegebenenfalls zu verändern. Wenn es hieß: «der Mensch» könne sich produktiv zu seiner Sexualität verhalten, so ist das einstweilen eine Aussage, welche die evolutionäre Möglichkeit der Menschengattung in unserer Zeit betrifft, aber noch nicht die der einzelnen Menschen.

Diese vielmehr haben zwar eine Chance, die größer werdende «Offenheit» der menschlichen Situation zu nutzen, um vermeidbar gewordene Zwänge der alten Natur und Kultur abzustreifen, aber diese Chance ist zugleich äußerst riskant und irritierend. Was heißt das? Es heißt schon das: Es ist fragwürdig geworden, von Individualität oder gar – Pannenberg weist in dem genannten Aufsatz darauf hin – von Selbstbewußtsein zu sprechen. Als ob es das in einer unteilbaren und vorhandenen Weise noch gäbe! Nicht zufällig drängt stattdessen in der anthropologischen Diskussion der Begriff der Identität nach vorn. Von Erik Erikson und anderen haben wir gelernt, daß Ich-Identität eine biographisch-synthetische Integrationsleistung darstellt; und auch diese psychologischen Erkenntnisse beschreiben nur zusätzlich, was in unserer Gesellschaft notwendig ist und Not macht⁹. Thomas Luckmann drückt das aus, wenn er sagt, persönliche Identität sei in der modernen Gesellschaft in einem höheren Maß als je zuvor von institutionellen Zwängen freigesetzt – obwohl der Mensch in hochspezialisierten Handlungsräumen strengen Handlungsnormen folgen muß. Persönliche Identität sei stärker als je zuvor eine mehr oder minder «gelungene» subjektive Leistung. Und eben: diese Möglichkeit wird im Gegenüber zu den Sachzwängen zuerst als «Ohnmacht» erfahren. Sie ist aber dennoch, so Luckmann, eine historisch einzigartige Chance, die Möglichkeit eben einer subjektiven «Autonomie». Er meint: «Es ist keine Tragödie, wenn der Mensch in der modernen Gesellschaft ein wenig zum 'Mann ohne Eigenschaften' wird»¹⁰.

Der Mensch ohne Eigenschaften: Wie sieht das im Bereich der Geschlechter aus? Es war aus gutem Grund viel von den Frauen und ihrer Emanzipation die Rede. Tatsächlich geht von ihnen die aktive Veränderung des Menschenbildes aus, während die Männer eher reagieren, zum

⁹ Vgl. auch: Christofer FREY, Die Grenzen der Vergegenständlichung des Menschen. ZEE 1973, Heft 3.

¹⁰ Th. LUCKMANN, Persönliche Identität in der modernen Gesellschaft. In: Neue Anthropologie, hrsg. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. dtv Wissenschaftliche Reihe, Band 3: Sozialanthropologie, 1972.

Teil in irritierter, kulturpessimistischer Weise, zum Teil, wie noch darzulegen sein wird, in ebenso unangemessen euphorischer Stimmung. Ein Wunder ist beides nicht, denn die Männer bezogen einerseits bisher ihre Selbstbestätigung aus ihren geschlechtseigentümlichen, primären Dominanzen, ihrer physischen Überlegenheit und männlichen Herrschaft; doch die Welt der Leistungs- und Sachzwänge, die von Männern geschaffen wurde, trägt andererseits nicht wenig zu ihrer Verunsicherung bei. Wie auch immer: Zu beobachten – und das schlägt sich in einer Unzahl subtiler soziologischer Untersuchungen nieder – ist eine Umverteilung der Macht zwischen den Geschlechtern¹¹. Das ist in gewisser Hinsicht den Frauen in den Schoß gefallen. Während sich die ersten Generationen der berufstätigen Frauen noch sehr – den Warnungen Barths zum Trotz – an «männliches» Gehabe und Auftreten anpassen mußten, um sich in der Öffentlichkeit durchsetzen zu können, hat die Entwicklung von der Industriegesellschaft zur Dienstleistungsgesellschaft die Selektionsmechanismen verändert. Mit anderen Worten: «Gebraucht» werden in der heutigen Berufswelt vorwiegend solche Tätigkeitsmerkmale, die dem herkömmlich weiblichen Schema entsprechen. Es ist geradezu grotesk und ein Hinweis auf die Identitätskrise, die damit für viele Männer verbunden ist, daß die Werbung gern – ich möchte einmal sagen – den «Black-und-Decker-Mann» anspricht, den harten, virilen Burschen, der noch aus dem Arsenal der Jäger und Söldner zu stammen scheint, während die Stellenangebote in derselben Zeitung nach ganz anderen Typen suchen.

Das ist ohne Zweifel ein Schub in der Mikroevolution der Menschheit, eine Folge dessen, was Dieter Claessens «Insulation gegen selektive Pression» nennt: Das Kulturniveau schirmt uns dagegen ab, daß wir so speziell wie möglich auf Verhaltenspotenzen festgelegt werden, die zum Daseinskampf mit der Natur und auch zum hemdsärmeligen Konkurrenzkampf taugen. Hierher gehört ebenfalls die Beobachtung, daß sich im Laufe der Menschheitsentwicklung das starke Gebiß des Mannes zurückgebildet hat, wie umgekehrt von der Seite der Frauen heute eine körperliche Angleichung konstatiert werden kann, die offenkundig damit zusammenhängt, daß die Spezialisierung auf Mutterschaft aufgelöst wird zugunsten von unspezifischerer Weiblichkeit¹².

Andererseits ist man heute vorsichtiger gegenüber Hypothesen ge-

¹¹ Vgl. dazu den in Anm. 7 zitierten Sammelband.

¹² Vgl. A. REMANE, Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie, und andere Beiträge in: Neue Anthropologie, a. a. O., Band 1.

worden, die eine fast uneingeschränkte Plastizität der sexuell-anthropologischen Struktur annehmen. Diese Zurückhaltung empfiehlt sich nicht zuletzt aus dem ethischen Grund, die Menschen – auch gerade die heutigen Frauen, wie Margarete Mitscherlich kürzlich angemerkt hat – vor ideologisch-totalitären Programmen der Veränderung zu schützen¹³. Zwar ist umstritten, ob Konrad Lorenz zum Beispiel mit der Behauptung recht hat, es gebe ein angeborenes Pflegeverhalten kleiner Mädchen. Es muß hingegen mit derartigen rudimentären Instinktmechanismen gerechnet werden, auch damit nicht zuletzt, daß beim Mann im sexuellen Verhalten mehr als bei der Frau Lust und Aggression gekoppelt sind¹⁴.

Diese leicht zu vermehrenden Bemerkungen weisen auf zweierlei hin: Einerseits besteht kein Anlaß, über eine zunehmende Nivellierung der geschlechtlichen Unterschiede, über sexuelle Spannungslosigkeit oder sogar eine gefährliche Tendenz zur latenten Homosexualisierung der Geschlechter Klage zu führen, wie es auf der ganzen Bandbreite von rechts bis links, von Helmut Schelsky bis Reimut Reiche, gelegentlich geschieht. Diese Angleichung wird durch drei Faktoren kompensiert. Der erste besteht in einer wachsenden Fähigkeit zur Wahrnehmung minimaler kognitiver Differenzen, feinerer Unterscheidungsmerkmale also, die früher weniger aufzufallen brauchten und daher auch weniger wahrgenommen wurden. Der zweite besteht in jener stammesgeschichtlich rudimentären Ungleichartigkeit, die sich gelegentlich störend auf eine Beziehung der Geschlechter auswirken kann, dann nämlich beispielsweise, wenn in dieser eine Frau im ganzen der aktive, vielleicht führende Partner ist und doch bei der sexuellen Vereinigung, wenn sie befriedigend sein soll, auf die aggressive Überlegenheit des Mannes angewiesen bleibt. Dieser Mangel in einer individuellen Beziehung kann aber in eine Chance umgewandelt werden, wenn beide Partner in der Weise eines spielerischen Rollentausches auf die Erwartungshaltung des anderen eingehen. Das führt zum dritten Faktor, dem Wichtigsten: Die Unterschiede der Geschlechter können heute bewußter kultiviert, d. h. zu einem Stil werden; die Mode, des Aussehens wie des Verhaltens, kann die Spannung zwischen den Geschlechtern künstlich erhöhen.

Zum anderen aber ist die gegenseitige Angleichung von Mann und Frau, wie sich schon andeutet, eine Kulturchance allerersten Ranges.

¹³ M. MITSCHERLICH, *Müssen wir hassen?* 1972.

¹⁴ D. CLAESSENS, *Instinkt, Psyche, Geltung*, 1970, 2. Aufl., S. 102 ff. mit Bezug auf K. LORENZ.

Es ist noch ungewohnt und schwierig, aber doch bereits möglich geworden, daß nicht nur die Frau in traditionell «männlichen» Rollen, sondern auch der Mann in traditionell «weiblichen» Rollen und Rollen-segmenten Identität gewinnt ¹⁵. Diesem neuen Erfahrungsprozeß kommt – wiederum sekundär – eine biologisch-psychologische Differenzierung, um nicht zu sagen Falsifizierung der Polaritätstheorie zuhelfe, wie sie besonders wirksam von Max Hartmann 1956 vorgetragen wurde. Danach sind Männlichkeit und Weiblichkeit keine Gegensätze. Vielmehr sind männliche und weibliche Lebewesen stets bisexuell und zumindest potentiell zum Sozialverhalten auch des anderen Geschlechtes fähig. Was aber besonders bedeutsam ist: Die Ausformung der individuellen Geschlechtspolarität erfolgt erst in einem stufenweisen Reifungsprozeß, der gleichsam auf jeder von insgesamt zehn Stufen eine neue Entscheidung verlangt, wie und in welchem Maße männliche oder weibliche Merkmale entwickelt werden sollen ¹⁶.

Man könnte von einem psychosozialen Moratorium sprechen oder einer verlängerten sozio-kulturellen Geburt. Wiederum aber hat, wie zur Zeit des Bürgertums, die Familie – wenngleich wohl kaum die heutige Kleinfamilie – die besten Aussichten, zu einer neuen Humanität zu erziehen. Die höhere Reflektiertheit und die günstigen Umstände der sozialen Verhaltenserwartungen lassen es zu, daß Mädchen und Jungen zu einem einführenden, flexiblen Rollenspiel erzogen werden, welches die menschliche Wirklichkeit des anderen wesentlich besser verstehend zu erschließen vermag, als dies im Ergänzungs- und Aneignungsverhältnis des vergangenen Bürgertums der Fall sein konnte.

3. PERSPEKTIVEN EINER ÖKUMENISCHEN HUMANITÄT – KORRELATIONEN

3.1 *Die erste Grenzfrage der Theologie heute*

A. Ganoczy sagt in seinem erwähnten Beitrag über neue Aufgaben der christlichen Anthropologie, der Mensch sei sich seiner «biologischen Würde» bewußt geworden. Das Wissen um die eigene Herkunft sei ein Faktor der Existenzgestaltung und -veränderung geworden – in höchst

¹⁵ So D. CLAESSENS und F. MENNE, a. a. O.

¹⁶ M. HARTMANN, *Die Sexualität – Das Wesen und die Grundgesetzmäßigkeiten des Geschlechts und der Geschlechtsbestimmung im Tier- und Pflanzenreich*, 1956.

fragwürdiger und zweideutiger Weise. Tatsächlich steht die Theologie wieder an ihren alten Fronten: der Resignation und dem Hochmut gegenüber.

Die erste Grenzfrage, von Karl Barth her aufzunehmen, richtet sich denn auch ermutigend an die Adresse jener, die von der Chance einer neuen, freieren Humanität eher irritiert sind. Sollte es nicht immer die vornehmste Aufgabe der Theologie sein, den Menschen auf seine geschöpfliche Kraft, nicht auf seine Schwäche hin anzusprechen? Er soll nicht den Verlust seiner traditionellen geschlechtlichen Identität beklagen. Er soll nicht aus Angst vor einem neuen Schritt in die Zukunftsgeschichte der Menschheit regredieren, etwa indem der Mann seine Selbstbestätigung in der Beziehung zu menschlich unterlegenen, unreif gehaltenen Mädchentypen oder – was nur das Gegenstück ist – bergenden Muttertypen sucht; Harvey Cox hat das in seinem Buch «Stadt ohne Gott?» schön beschrieben. Vielmehr soll der heutige Mensch mutig jene «gewachsene Exzentrizität» auf sich nehmen. Allerdings darf es nun, wie schon anzudeuten war, nicht beim bloßen Appell bleiben. Man muß sich noch einmal klar machen, was jene erhöhte Reflexionssubjektivität für die geschlechtliche Lebenswirklichkeit bedeutet. Sie bedeutet, wie kürzlich der Pädagoge Helmut Kentler die Ergebnisse der gegenwärtigen Anthropologie gleichsam zusammengefaßt hat: «Kein Mann, keine Frau – so läßt sich vermuten – geht in der ihnen zugemuteten Geschlechterrolle ohne Rest auf, ist mit ihr identisch»¹⁷. Dieser evolutionär heute in die Erscheinung tretende menschliche «Rest», der in keiner vorfindlichen Rolle aufgeht, der wahrhaft – mit Plessner zu sprechen – ortlos im Nichts steht, der seine Welt transzendiert, – dieser «Rest» also bezeichnet eine transkulturelle, transsoziale Humanität. Wer den religionssoziologischen Kontext der zitierten Äußerungen von Schelsky zu diesem Sachverhalt kennt, wird sofort hinzufügen: Diese neue Subjektivität, die sich in dauernder Reflexion zu befreien versucht von überwindbaren Fixierungen in Natur und Kultur, läßt auch die partiellen Kirchentümer und die Grenzen von Dogmen hinter sich. Schelskys vieldiskutierte Frage lautete in den fünfziger Jahren: Läßt sich diese Reflexionssubjektivität dennoch institutionalisieren?¹⁸

Darauf zielt die erste Grenzfrage, wenn sie mehr als eine appellative

¹⁷ H. KENTLER Geschlechtsrolle und Emanzipation. In: Texte zur Sozio-Sexualität, hrsg. von H. Kentler, UTB, 1973.

¹⁸ H. SHELFSKY, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? ZEE 1957.

Ermutung enthalten soll. Sie lautet: Hat nicht die heutige Anthropologie einen neuartigen menschlichen Anspruch auf konstruktive, transzendierende Freiheit entdeckt, der zur Wirklichkeit nur werden kann im Prozeß einer grenzüberschreitenden Kommunikation, – für die es kein anderes Modell gibt als das der christlichen Ökumene? Dieter Claessens – hier ließe sich auch auf George H. Mead beziehen – hat für die Realisierungsmöglichkeit dieser Humanität des «Menschen ohne Eigenschaften» die Bezeichnung gefunden: «Selbstwertschätzung durch Fremdschätzung»¹⁹. Das heißt: Ich kann mich in dieser transzendierenden Humanität nur dann erkennen, nur dann festmachen, wenn ich genau daraufhin angesprochen, genau darin bestätigt werde, eben in meiner Fremdheit, die in keiner Rolle, die man mir zuweisen mag, aufgeht. Die Anerkennung oder Annahme des Menschen in seiner Fremdheit aber: Ist das noch eine weltliche Möglichkeit? Öffnet sie sich nicht jedenfalls auf die unwandelnd neue, christlich erschlossene Schöpfungswirklichkeit hin?

Wenn es aber gelingt, den produktiven «Rest» der Humanität so zu institutionalisieren, dann kann nun auch von dem Verhältnis der Geschlechter eine vermenschlichende Wirkung auf die Leistungsgesellschaft mit ihren Zwängen ausgehen. Die spielerische Auflockerung der Geschlechterrollen, eine neuartige Durchlässigkeit zwischen männlicher und weiblicher Art würde Verstehensmöglichkeiten eröffnen, die man vielleicht am besten mit Paul Tillich als «Wiedervereinigung des Getrennten» beschreibt. Dies ist nicht euphorisch gemeint, sondern im Sinne einer Sozialisierungschance, einer Einübung-in-Einfühlung, von der ein Stück neuer Menschlichkeit kommen könnte.

3.2 *Die zweite Grenzfrage der theologischen Anthropologie heute*

Die zweite Frage ergibt sich fast zwingend und bestätigt das Recht des Barthschen Ansatzes. Sie richtet sich gegen die Hybris der menschlichen Selbstverwirklichung. Grenzen sollen nicht in jeder Hinsicht überschritten werden. Die Gefahr der geplanten Vollendung des Menschen durch den Menschen ist in der neuen humanen Situation eine eigentümliche Versuchung, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen schien es bereits in die greifbare Nähe einer realen Utopie gerückt, daß die

¹⁹ Vgl. auch zum Begriff des humanen «Restes», besonders: Instinkt, Psyche, Geltung. A. a. O., S. 128.

moderne Technologie das «Reich der Freiheit» schaffen könnte; wir sind angesichts der drohenden «Grenzen des Wachstums» wieder skeptischer geworden. Besonders von Herbert Marcuse angeregt, kam die Hoffnung auf, daß die Menschheit sich total entlasten könnte von den Zwängen der Natur, von der Notwendigkeit existenzsichernder Arbeit, von institutionellen Fesseln überhaupt. Zum anderen zeigt sich vor allem in den USA, daß die Vermittlung des kulturellen Wertsystems an die Kinder und damit auch die Vermittlung des Menschenbildes schon fast ausschließlich von den Frauen geleistet wird; es wird in der anthropologisch-soziologischen Wissenschaft bereits diskutiert, welche Auswirkungen dieser ziemlich radikale Übergang der grundlegenden Sozialisierungsleistungen von den Männern auf das andere Geschlecht haben könnte. Wie dies aber auch sein mag: Die Aussicht auf eine «weibliche» Kultur beflügelt utopische Vorstellungen, die sich wiederum besonders ausgeprägt bei Herbert Marcuse finden, die aber weit zurückgehen und sich nicht nur in der Romantik, sondern auch bei Hegel und Engels antreffen lassen; Hegel sah das Prinzip des ganzen Menschen von der «Weiblichkeit» repräsentiert ²⁰. In dieser Linie und allerdings durchaus aufgeklärt über die soziologische Bedingtheit des «weiblichen Prinzips» proklamiert Marcuse in seinem neuen Buch «Konterrevolution und Revolte»: Die patriarchalische Gesellschaft habe im Bild der Frau eine weibliche Gegenkraft geschaffen, die noch zu einem Totengräber der patriarchalischen Gesellschaft werden könne. Die Frau, so Marcuse, bewahre das Versprechen der Befreiung ²¹.

In dieser Vorstellung steckt aber ein Totalitätsanspruch, der weit hinausgeht über die Hoffnung auf eine menschlichere, gewaltfreie Erde. Die Befreiung des Menschen durch das ganzheitlich-weibliche Prinzip soll vielmehr eine Befreiung der sinnlichen Triebkraft aus ihrer Fesselung in den Institutionen der männlichen Leistungswelt sein, eine Freiheit zur Natur, ja eine Auferstehung der Natur, welche harmonische Verhältnisse zwischen Mann und Frau durch den Eros stiften soll. Befreiung also letztlich auch von der Last des Nächsten, der für die Idee der erotischen Beziehung ein Störfaktor ist.

Hier trifft Barths Frage, ob nicht um der Menschlichkeit willen die

²⁰ Eine entsprechende Darstellung auch bei: M. HORKHEIMER, a. a. O.

²¹ H. MARCUSE, Konterrevolution und Revolte. dt. 1973, ed. Suhrkamp. – Eine breitere Kritik enthält ein Vortrag, an den das hier behandelte Thema vielfach anschließt: H. RINGELING, Sexualität und Anthropologie im gegenwärtigen Denken. Reformatio 1973, Heft 5.

Grenzen respektiert werden müssen. Nur geht es jetzt nicht mehr um die Grenze zwischen männlicher und weiblicher Natur, sondern um die Grenze zwischen individuellen Personen, deren Humanität in der erotischen Beziehung nicht aufgehen kann. Die Grenze, für welche die theologische Anthropologie heute einzutreten hat, verläuft nicht da, wo die Andersartigkeit des Partners als Grund seiner Freiheit zu achten wäre. Sie verläuft vielmehr da, wo es um seine Fremdartigkeit geht, um diejenige menschliche Würde also, welche das Ergänzungsverhältnis der Geschlechter transzendiert. Wo aber könnte eine solche uneigennützig Achtung vor dem Mitmenschen ihren Grund finden, wenn nicht im Evangelium Jesu Christi?