

Elisabeth Hartlieb
Geschlechterdifferenz im Denken
Friedrich Schleiermachers

Theologische Bibliothek
Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle

Band 136



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Elisabeth Hartlieb

Geschlechterdifferenz im Denken
Friedrich Schlegels



Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 0563-4288

ISBN-13: 978-3-11-018891-2

ISBN-10: 3-11-018891-0

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Um zu lieben, muß man mindestens zu zweit sein.

Luce Irigaray

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde unter dem Titel "Die Bedeutung der Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers" von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg im Jahr 2004 als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung wurde sie leicht überarbeitet und neuere Literatur nach Möglichkeit berücksichtigt.

Das Thema der Arbeit, die gendertheoretische Auseinandersetzung mit dem Werk Friedrich Schleiermachers, liegt in einem Bereich, der in der deutschsprachigen theologischen Forschung noch unbearbeitet ist. Wenn ich im Ergebnis davon spreche, dass Schleiermacher als Vordenker der Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert zu betrachten sei, betone ich gleichzeitig die Ambivalenz dieser Einschätzung aus gegenwärtiger theologischer Sicht. Die Geschlechterdifferenz bedarf einer besonderen theologischen Aufmerksamkeit, um ihre Verwobenheit in kulturelle und theologische Denkmuster und deren Auswirkungen zu reflektieren. Ansätze für einen solchen Umgang finden sich bereits bei Schleiermacher selbst, dessen Theologie gerade darin aktuell ist, dass sie die Geschlechterdifferenz als Paradigma für menschliche Unterschiedenheit überhaupt wahrnimmt und damit die Pluralität und Differenz religiöser Erfahrung theologisch thematisiert.

Mit der Veröffentlichung dieser Arbeit kommt ein Projekt zum Abschluss, das meine Zeit als wissenschaftliche Assistentin am Fachbereich Theologie der Marburger Universität begleitet und maßgeblich bestimmt hat. Prof. Dietrich Korsch danke ich für die Ermutigung, mein Interesse an feministischer Theologie und Genderforschung mit Fragen der Schleiermacher-Forschung zu verbinden. Er hat meine Arbeit stets mit Wohlwollen und Interesse begleitet. Prof. Hans-Martin Barth danke ich für die Eigenständigkeit und Freiheit, die er mir für meine Forschungsarbeit eingeräumt hat. Beiden bin ich dankbar dafür, dass sie die Gutachten in kurzer Zeit erstellt und so das Ihre dazu beigetragen haben, dass ich meine Habilitation zügig abschließen konnte. Prof. Dr. Harm-Peer Zimmermann hat sich als fachfremder Kollege die Mühe gemacht, in die Welt der theologischen Geschlechterforschung und Schleiermachers einzutauchen und das dritte Gutachten zu verfassen. Dafür gilt ihm mein Dank ebenso wie für das Interesse, das er schon früh an diesem Thema gezeigt hat.

Wenngleich dieses Buch die sichtbare Frucht der Marburger Jahre ist, so umfasst diese Zeit doch wesentlich mehr als sich darin widerspiegeln kann. Darum gilt mein Dank all denjenigen, die diese Zeit zusammen mit mir als Lehrende und Lernende der Theologie erlebt und mich in vielfältiger Weise an Verstand, Geist, Seele und Leib bereichert, unterstützt und begleitet haben. Sie alle zu nennen, wäre an dieser Stelle zu viel; besäße dieses Buch jedoch eine Widmung, so wäre es jenen Kolleginnen und Kollegen gewidmet, die mir darüber zu Freundinnen und Freunden geworden sind.

Einige von ihnen haben auch direkten Anteil am Prozess der Fertigstellung dieser Arbeit und dafür gilt ihnen ein eigener Dank:

Michaela Geiger, Heike Preising und Dr. Julia Koll haben in der Schlussphase große Teile gelesen und mir mit ihren Rückmeldungen geholfen.

Eigens erwähnen will ich PD Dr. Gerlinde Baumann und Prof. Dr. Angela Standhartinger, deren freundschaftliche Gespräche meinen Marburger Weg über Jahre hinweg begleitet haben.

Prof. Dr. Helga Kuhlmann danke ich insbesondere dafür, dass sie in einem frühen Stadium die mühsame Lektüre der Kapitel II–IV auf sich genommen und mit ihren Anmerkungen und Kommentaren zur Verbesserung beigetragen hat.

Dr. Birgit Rommel hat mehrfach große Teile der Arbeit gelesen und mit ihren Anmerkungen nicht wenig zur besseren Lesbarkeit des Textes beigetragen. Darüber hinaus hat sie mehr als andere wahrgenommen, wie mich der Prozess des Forschens und Schreibens mit seinen Höhen und Tiefen bestimmt hat und mich erinnert, wenn dieser Prozess mich zu sehr zu beherrschen drohte.

Ruth Poser und Timo Glaser haben die Zitate überprüft und die mühsame, aber unentbehrliche Aufgabe des Korrekturlesens übernommen und so die termingerechte Abgabe der Habilitationsschrift ermöglicht. Timo Glaser hat zudem das Literaturverzeichnis erstellt. Beiden danke ich für ihre sorgfältige und engagierte Arbeit.

Ohne Anne Kowalski, meiner studentischen Hilfskraft an der Humboldt-Universität zu Berlin, wäre die Erstellung der Druckvorlage nicht gelungen. Sie hat nicht nur die Layout-Aufgaben übernommen und sich durch die Eigenheiten eines bekannten Textverarbeitungsprogramms nicht beirren lassen, sondern auch zugunsten der zukünftigen Leserinnen und Leser darauf gedrängt, meine langen Sätze zu kürzen und viele Passagen lesbarer zu formulieren. Last but not least hat sie das Register erstellt. Die fertige Druckvorlage ist daher in weiten Teilen ihr Werk.

Mein Dank gilt auch den Institutionen, die diese Arbeit finanziell unterstützt haben: Der Landesverband Baden des Evangelischen Bundes hat die Veröffentlichung durch einen erheblichen Druckkostenzuschuss gefördert, ebenso haben die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck und die Evangelische Landeskirche in Baden einen Beitrag zu den Druckkosten geleistet.

Berlin, im Mai 2006

Elisabeth Hartlieb

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
I Geschlechterdifferenz als Thema systematischer Theologie	1
1. Geschlecht und Geschlechterdifferenz.....	2
2. Geschlechterdifferenz in der Theologie	10
3. Schleiermachers Theologie als Untersuchungsgegenstand	12
4. Methode und Aufbau der Arbeit.....	17
II Die <i>Weihnachtsfeier</i>	22
1. Die <i>Weihnachtsfeier</i> als Schlüssel.....	22
2. Biographische und zeitgeschichtliche Verortung	24
3. Zur literarischen Gestalt.....	27
3.1. Inhalt, Form, Aufbau und Akteure.....	27
3.2. Die Korrelation von Reden und Erzählungen	31
4. Die Geschlechtscharaktere	36
5. Frauen, Männer und das Fest der erlösenden Liebe	41
6. Frömmigkeit, Religion und Geschlecht	47
6.1. Die Rolle Sophies	47
6.2. Die Verbindung von Frömmigkeit und Weiblichkeit	50
6.3. Mutterschaft und Weihnachten	51
6.4. Religion und Geschlecht	53
III Die Entdeckung der Geschlechterdifferenz	57
1. Vorbemerkung	57
2. Historische Verortung	58
2.1. Die bürgerliche Geschlechterordnung	61

2.2. Der biographische Hintergrund bei Schleiermacher	67
2.3. Zeitgenössischen Konzepte der Geschlechterdifferenz	78
2.3.1. Rousseau: Die Frau als Supplement des Mannes	80
2.3.2. Kant: Geschlechterdifferenz als binäre Opposition.....	81
2.3.3. Fichte: Geschlechterdifferenz als hierarchische Einheit.....	84
2.3.4. Humboldt: Geschlechterdifferenz als komplementäre Einheit	87
2.3.5. Schlegels Konzeption der Geschlechterdifferenz	91
3. Schleiermachers Auffassung der Geschlechterdifferenz	95
3.1. Die frühen Texte bis 1802.....	100
3.1.1. Die Jugendschriften bis 1793	100
3.1.2. Die Schriften der Charité-Zeit 1796–1802	104
3.1.2.1. <i>Gedankenhefte</i>	106
3.1.2.2. <i>Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen</i>	112
3.1.2.3. <i>Reden über die Religion</i>	116
3.1.2.4. <i>Monologen</i>	118
3.1.2.5. <i>Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde</i>	122
3.1.3. Zwischenergebnis: Von der Freundschaft zur Liebe	129
3.2. Die Texte bis 1806.....	132
3.2.1. <i>Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre</i>	132
3.2.2. <i>Brouillon zur Ethik (1805/06)</i>	138
3.2.2.1. Liebe als Tugend und die geschlechtliche Liebe.....	140
3.2.2.2. Geschlechtscharakter im <i>Brouillon</i>	142
3.2.2.3. Das Verständnis von Liebe und Ehe im <i>Brouillon</i>	144
3.3. Zwischenergebnis: Von der Liebe zur Ehe.....	151
4. Geschlechterdifferenz beim frühen Schleiermacher	154
IV Die Entfaltung der Geschlechterdifferenz	156
1. Schleiermachers System der Wissenschaften.....	157
2. Geschlechterdifferenz, Individualität und Menschheit	166
2.1. Definition der „Geschlechtsdifferenz“	168
2.2. Die Ableitung der Ehe aus der Geschlechterdifferenz.....	171
2.3. Erscheinungsformen der Ehe	173
2.3.1. Kinderlose Ehen	174
2.3.2. Ehelosigkeit.....	175
2.3.3. Das Kind als Überwindung der Einseitigkeit	176
2.4. Der ethische Ort der Liebe: Liebe als Tugend	177

2.4.1. Die Definition der Liebe als Tugend	177
2.4.2. Differenzierungen im Begriff der Liebe	179
2.5. Zwischenergebnis der <i>Ethik</i>	181
3. Die Geschlechterdifferenz in der bürgerlichen Gesellschaft.....	184
3.1. Die Geschlechterdifferenz als Differenz der Einzelseele	186
3.2. Der Ursprung und die Art der Geschlechterdifferenz.....	187
3.3. Individuelle Geschlechterdifferenz und Gesellschaftsordnung	187
3.4. Die Repräsentation des Allgemein-Menschlichen.....	190
3.5. Zwischenergebnis der <i>Psychologie</i>	192
4. Die Geschlechterkomplementarität in Erziehung und Bildung	193
4.1. Das Geschlechterverhältnis in der <i>Pädagogik</i>	196
4.2. Die Notwendigkeit geschlechtsspezifischer Erziehung	198
4.3. Die pädagogischen Auswirkungen	200
4.4. Zwischenergebnis der <i>Pädagogik</i>	204
5. Geschlechterkomplementarität in Theologie und Kirche.....	205
5.1. Die <i>Sittenlehre</i>	205
5.1.1. Der Ort der Ehe in der <i>Sittenlehre</i>	206
5.1.2. Die Ehe zwischen Kirche und Staat.....	208
5.1.3. Das christliche Eheideal	210
5.1.3.1. Monogamie	210
5.1.3.2. Unauflöslichkeit	211
5.1.3.3. Ehelosigkeit.....	213
5.2. Die <i>Ehepredigten</i> von 1818	214
5.2.1. Theologie der christlichen Ehe	215
5.2.2. Ehescheidung	221
5.3. Zwischenergebnis: Die Theologisierung der Ehe	223
6. Die Ehe als Telos der komplementären „Geschlechterdifferenz“	226
6.1. Von der erlösenden Liebe zur christlichen Liebe	226
6.2. Geschlechterdifferenz und christliche Ehe	229
6.3. Geschlechtertheoretische Perspektiven	231
V Die Genderkodierung der Religion und ihr Verschwinden.....	232
1. Weiblichkeit, Gefühl und Religion	234
1.1. Die Wurzeln von Schleiermachers Gefühlsbegriff	235
1.2. Das Gefühl als Domäne des Weiblichen	239
1.3. Religion und Gefühl	241

1.3.1. Gefühl und Anschauung des Unendlichen	246
1.3.1.1. Anschauung	247
1.3.1.2. Gefühl	252
1.3.2. Die Veränderungen in der Auflage der <i>Reden</i> von 1806	255
1.4. Die erotische Liebes- und Pflanzenmetaphorik	258
1.4.1. Die Liebesszene	260
1.4.2. Die Veränderungen der Liebesszene in der Auflage von 1806	263
1.4.3. Die Pflanze des göttlichen Lebens	267
1.4.4. Die Rolle Evas: Religion, Liebe und Sprache	269
1.4.5. Religion als der „mütterliche Leib“	271
1.5. Facetten von Schleiermachers Feminisierung der Religion	272
1.5.1. Die Integration von Sinnlichkeit und Erotik in die Religion	276
1.5.2. Schleiermachers „Feminisierung der Religion“	278
2. „Männliche“ Theologie und „weibliches“ Erkenntnisprinzip	284
2.1. Die Geschlechterdifferenz in dogmatischen Aussagen	288
2.1.1. Sündenlehre	288
2.1.2. Jungfrauengeburt	290
2.1.3. Eschatologie	291
2.1.4. Ekklesiologie	294
2.1.5. Zwischenergebnis	294
2.2. „Weibliche“ Frömmigkeit als dogmatisches Erkenntnisprinzip	295
2.2.1. Gefühl und unmittelbares Selbstbewusstsein	296
2.2.2. Gefühl und Frömmigkeit in der <i>Glaubenslehre</i>	305
2.3. Die theologische Funktion der Geschlechterdifferenz	311
2.4. Ergebnis: Die subkutane Kodierung der Frömmigkeit	314
VI Theologie unter der Signatur der Geschlechterdifferenz	319
1. Schleiermachers Denken im Horizont der Geschlechterdifferenz	319
1.1. Schleiermachers Verständnis von Geschlechterdifferenz	319
1.2. Die Auswirkungen	321
1.2.1. Die Bedeutung für einzelne dogmatische Aussagen	322
1.2.2. Der religiöse Stellenwert der Liebe und die Ehetheologie	326
1.2.3. Geschlechterdifferente Ausdrucksformen des Glaubens	329
1.2.4. Schleiermachers Ansätze zur Feminisierung der Religion	331
1.3. Weiblich kodierte Frömmigkeit als theologische Norm?	337
2. Geschlechterdifferente Theologie als Paradigma?	339

2.1. Das Ende des Komplementaritätsdenkens.....	340
2.1.1. Die Verabschiedung der Geschlechtscharaktere	340
2.1.2. Die Verabschiedung des romantischen Liebesbegriffs	342
2.1.3. Die Verabschiedung der „Weiblichkeit höherer Ordnung“	345
2.2. Die Geschlechterdifferenz als Paradigma für Pluralität?	347
3. Der theologische Stellenwert der Geschlechterdifferenz.....	350
3.1. Geschlechterdifferenz und Universalität des Heils.....	350
3.1.1. Geschlechterdifferenz und Gottebenbildlichkeit.....	354
3.1.2. Geschlechterdifferenz und Erlösung.....	357
3.2. Das Problem des genderneutralen theologischen Subjekts.....	361
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	364
Register	387

I Geschlechterdifferenz als Thema systematischer Theologie

In der systematischen Theologie wird in der Regel vom Menschen generisch als Gattungswesen gesprochen. Auch wo vom Einzelnen als Person oder Individuum gehandelt wird, geschieht das weitgehend auf abstrakte Weise. Das Geschlecht zählt dabei nicht zu den Themen, denen außerhalb spezifischer ethischer Einzelfragen grundlegende theologische Beachtung zuteil wird. Die feministisch-theologische Forschung der vergangenen drei Jahrzehnte hat indes zur Genüge aufgezeigt, dass diese Tatsache höchst problematisch ist und der Überprüfung und Korrektur bedarf. Ist doch die Ausblendung der Geschlechterfrage und insbesondere die Marginalisierung und Ausblendung des Weiblichen nicht allein mit spezifischen Herrschaftsverhältnissen verknüpft, vielmehr verbindet sie sich mit der Konstituierung symbolischer Ordnung¹ und betrifft auch den Bereich der religiösen Symbolisierung. Die Marginalisierung des Weiblichen und die Dominanz des Männlichen ist nicht nur eine Frage gesellschaftlicher Verhältnisse, sie tangiert ebenso die Ebene symbolischer Repräsentation. Die Verflechtungen und Wechselwirkungen zwischen dem christlichen Symbolsystem, das die Theologie maßgeblich gestaltet und tradiert und der soziokulturellen Ordnung der Geschlechter haben wichtige Arbeiten feministischer Theologinnen thematisiert.² Damit

-
- 1 Ich verweise hier für die Rolle der Kategorie Geschlecht als gesellschaftlichem Ordnungsfaktor lediglich auf den Überblicksbeitrag von Theresa Wobbe in dem Band *Genus* sowie für die konstitutive Bedeutung des Geschlechterdualismus für das abendländische Denken auf den Beitrag von Cornelia Klinger im selben Band (Wobbe, Theresa, *Stabilität und Dynamik des Geschlechts in der modernen Gesellschaft: Die soziologische Perspektive*, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Ein Handbuch, Stuttgart 2005, 444–481 u. Klinger, Cornelia, *Feministische Theorie zwischen Lektüre und Kritik des philosophischen Kanons*, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Ein Handbuch, Stuttgart 2005, 328–364).
 - 2 Auf dem Gebiet der feministischen Theologie erinnere ich exemplarisch an zwei zentrale Arbeiten, die sich auf die deutsche evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts beziehen: Praetorius, Ina, *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*, Gütersloh 1993 u. Janowski, Christine, *Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths „Kirchlicher*

zeichnet sich immer deutlicher die Frage ab, ob und in welcher Weise Geschlecht ein Thema systematischer Theologie und nicht allein ein Aspekt theologischer Anthropologie darstellt.

In der vorliegenden Arbeit frage ich nach der theologischen Bedeutung von Geschlechterdifferenz, indem ich die Konzeption Friedrich Schleiermachers untersuche und hinsichtlich der Frage bedenke ob, inwiefern und in welcher Weise in der Theologie die Kategorie Geschlecht berücksichtigt werden muss. Daher stelle ich zuerst knapp und in wesentlichen Linien die feministische Diskussion um Geschlecht und Geschlechterdifferenz dar. Dabei werden die Debatten der letzten dreißig Jahre keineswegs umfassend und vollständig wiedergegeben. Vielmehr geht es mir darum, die Begriffe zu klären und meine Position zu verdeutlichen, so dass eine transparente Anwendung auf die Fragestellung, also auf die Theologie Friedrich Schleiermachers vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Diskussionsstandes möglich ist. Im zweiten Schritt gehe ich darauf ein, in welcher Weise die feministische Theologie bisher die Themen Geschlecht und Geschlechterdifferenz in die theologische Diskussion eingebracht hat. Sodann begründe ich drittens die Wahl meines Untersuchungsgegenstandes, um viertens und abschließend kurz das methodische Vorgehen und den Aufbau der Arbeit zu erläutern.

1. Geschlecht und Geschlechterdifferenz

Die feministische Philosophin Luce Irigaray bezeichnet die Geschlechterdifferenz als diejenige denkerische Frage, die unserer Zeit aufgegeben ist.³ Sie formuliert die Herausforderung, die Kategorie „Geschlecht“ wahrzunehmen, damit Frauen als gesellschaftliche und kulturelle Subjekte ihren Ort in der Welt entdecken und einnehmen können. Bisher sei die Geschlechterdifferenz noch nicht als wirkliche Differenz gedacht worden, sondern der Mann sei das einzige Subjekt des theoretischen, moralischen und politischen Diskurses gewesen. In der feministischen Debatte über Frauen und Geschlechterdifferenz steht Irigaray für die differenzfeministische Position. In dieser Debatte über die Kategorie Geschlecht, Geschlechterverhältnisse und Geschlechterbeziehungen, die etwa ab den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit der Unterscheidung von Sex (im Sinn von biologischem

Dogmatik“, in: Helga Kuhlmann (Hg.), Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 140–186.

3 Irigaray, Ethik, 11. Das französische Original erschien 1984 und geht auf Vorlesungen in Rotterdam aus dem Jahr 1982 zurück.

Geschlecht) und Gender (im Sinn von soziokulturellem Geschlecht) einsetzte, wurden inzwischen reichhaltige Erkenntnisse gewonnen.⁴ Die Unterscheidung von Sex und Gender hat eine Begrifflichkeit geschaffen, die es erst ermöglicht hat, die selbstverständliche Annahme der Natürlichkeit der binären Geschlechterdifferenz aufzubrechen, so dass die Frage nach der Bedeutung von Geschlecht und nach seiner Konstruiertheit überhaupt erst gestellt werden kann.⁵ Diese Position setzt sich in den achtziger Jahren als feministisch-theoretische Grundannahme durch. Geschlecht, nun differenziert in biologisches und soziokulturelles Geschlecht, wird als eine fundamentale soziale Ordnungskategorie identifiziert, die sich quer durch alle Zeiten und in allen Gesellschaften findet, allerdings in sehr unterschiedlichen Formen und Funktionen.

Der Schwerpunkt der Forschung liegt in dieser Zeit auf der Frage nach den Ursachen und Entstehungsbedingungen von Geschlecht. Der Akzent liegt auf der als historisch und kulturell wandelbar verstandenen Genderdimension im Blick darauf, wie Gender bei Individuen und in Gesellschaften zustande kommt und welche Rolle jeweils biologische und soziale Faktoren spielen. Im Blickpunkt steht die Differenz zwischen den Geschlechtern und die Annahme einer allen Frauen gemeinsamen weiblichen Erfahrung. In der Folgezeit wird die Fokussierung auf die Differenz zwischen Frau und Mann durch zunehmende Differenzenerfahrungen zwischen Frauen aufgebrochen und als spezifisch westliche, weiße und mittelschichtorientierte Perspektive kritisiert. Gender wird als ein Faktor neben anderen, wie Rasse, soziale Herkunft oder sexuelle Orientierung, gesehen, die gesellschaftliche Ordnungs- und Machtprozesse strukturieren. Unter dem Einfluss konstruktivistischer und dekonstruktivistischer Ansätze radikalisiert sich die Kritik

-
- 4 Die Forschung hat gegenwärtig einen Stand der Differenzierung erreicht, der die Zusammenarbeit von ForscherInnen der verschiedensten Wissenschaften erfordert bzw. auch in Deutschland zur Etablierung der „Genderstudien“ geführt hat (vgl. z.B. Inge Stephan/Christina von Braun (Hg.), *Genderstudien. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 2000). Ein eigenes Problem bildet m.E. die überwiegend sozial- und geisteswissenschaftliche Ausrichtung der Debatte, die nur sehr begrenzt naturwissenschaftliche Forschungen aus Biologie, Neurophysiologie, Entwicklungspsychologie usw. rezipiert. Die begrifflichen und methodischen Voraussetzungen für eine solche Debatte sind ausgesprochen schwierig, da erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Überlegungen eine zentrale Rolle spielen (vgl. dazu Fausto-Sterling, Anne, *Sich mit Dualismen duellieren*, in: Ursula Pasero (Hg.), *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*, Wiesbaden 2002, 17–64). Fausto-Sterling verfolgt als Molekularbiologin die naturwissenschaftliche und die soziologisch-wissenschaftstheoretische Diskussion.
- 5 Vgl. Stephan, Inge/Braun, Christina von, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Genderstudien. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 2000, 9–15, hier: 10.

an einem naturalistischen Verständnis der Kategorie Geschlecht in zweierlei Hinsicht: Erstens wird das Sex/Gender-Modell fraglich, indem auch der Körper und das biologische Geschlecht als soziale Konstruktionen betrachtet wird. Zweitens wird die natürliche Zweigeschlechtlichkeit bestritten, sofern auch die Binarität der Geschlechterdifferenz als Effekt soziokultureller Prozesse verstanden werden. Die dekonstruktivistische Infragestellung der Geschlechterdifferenz hat intensive Kontroversen über die Frage von Biologismus bzw. Essentialismus der Kategorie Geschlecht, einschließlich der theoretischen und praktischen Konsequenzen ausgelöst.⁶ Dabei ist deutlich geworden, dass die Thematisierung der Kategorie Geschlecht und der Geschlechterdifferenz grundlegende Probleme aufwirft und oftmals bereits die Option für unterschiedliche theoretische Ansätze mit Erwägungen über politische Strategien verbunden ist. In den neueren Forschungen zum Verhältnis von Körper und Geschlecht zeigt sich eine gewisse Klärung: Es wird unterschieden zwischen der Theorieebene, die von einem erkenntnistheoretischen Konstruktivismus ausgeht, aber gerade keine

6 Zur Kritik an der Unterscheidung von Sex und Gender sowie an der Prämisse der Geschlechterbinarität vgl. neben Judith Butlers Dekonstruktion der natürlichen Zweigeschlechtlichkeit (Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991) die sozialkonstruktivistische Kritik von Gildemeister und Wetterer, die auf weitere sozialwissenschaftliche Studien verweisen (Gildemeister, Regine/ Wetterer, Angelika, *Wie Geschlechter gemacht werden*, in: Knapp, Gudrun-Axeli/ Wetterer Angelika (Hg), *TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg 1992, 201-254). Zum gegenwärtigen Diskussionsstand vgl. Hof, Renate, *Einleitung: Geschlechterverhältnis und Geschlechterforschung – Kontroversen und Perspektiven*, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005, 2–41.

Zur Problemstellung und exemplarischen Diskussion der Optionen ist die Arbeit von Andrea Maihofer (Maihofer, Andrea, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt a.M. 1995) immer noch erhellend. Maihofer selbst lehnt die Alternative zwischen Geschlecht als Natur oder als sozialer Konstruktion ab und zeigt auf, dass die konstruktivistische Position eine berechtigte erkenntnistheoretische Problematik formuliert, die aber selbst nicht ontologisch verabsolutiert werden darf. Die Einsicht, dass über den geschlechtlichen Körper „außerhalb der symbolischen Ordnung, des sprachlichen Bedeuten, der diskursiven Zeichenpraxis“ (a.a.O., 73) nichts gesagt werden kann, darf nicht dazu führen, dass jegliche Beziehung zwischen Sex und Gender bestritten und die begriffliche Unterscheidung selbst verabschiedet wird. Damit würde lediglich die Alternative zwischen essentialistischen und konstruktivistischen Theorien zur Geschlechterdifferenz radikalisiert und damit wiederum die kulturelle Opposition von Natur/Körper/Materie und Kultur/Geist/Bewusstsein verstärkt. Maihofer macht darauf aufmerksam, dass die Debatte um Essentialismus oder Konstruiertheit der Kategorie Geschlecht und die „Inkonsequenz“ der Sex-Gender-Unterscheidung, die dabei mitspielt, auf die grundsätzliche Binarität der Logik unseres Denkens verweisen, sofern Denken bedeutet, Unterscheidungen zu machen (vgl. a.a.O., 74f.).

ontologischen Aussagen macht und insofern von der „Naturhaftigkeit“ der Geschlechterdifferenz als Ergebnis der sozialen Konstruktion sprechen kann, und der Ebene des Alltags, in der Geschlecht als „natürlich“ gegeben erscheint.⁷ Weitgehende Einigkeit besteht darüber, dass die strikte Binarität der Kategorie Geschlecht und eine darauf basierende natürliche Heterosexualität biologisch nicht zu begründen sind.⁸ Denn auf biologischer Ebene sind inzwischen Differenzierungen zwischen genetischem, hormonellem und organisch-phänomenologischem Geschlecht eingeführt, die, da sie in komplexen Wechselwirkungen miteinander stehen, keine strenge Binariät, sondern eher eine Pluralität des biologischen Geschlechts nahe legen.⁹

Auch das soziokulturelle Geschlecht eines Individuums entwickelt und aktualisiert sich als ein höchst komplexes und dynamisches Prozessgeschehen im Wechselspiel zwischen verfestigter soziokultureller symbolischer Ordnung, Gender-generierenden Interaktionen im Rahmen von gesellschaftlichen Kommunikationsmustern sowie Selbst- und Fremdzuschreibungen. Es kann von Individuen weder völlig frei gewählt oder beliebig verändert werden, noch ist es ein starres unbewegliches Zwangskorsett, das Individuen in ihrer geschlechtlichen Identität ein Leben lang unveränderbar festlegt. Unter diesen Voraussetzungen sind Aussagen über kausale Wirkungen des biologischen auf das soziokulturelle Geschlecht höchst schwierig und weiterhin kontrovers. Doch biologistisch legitimierte Vorstellungen einer binären Geschlechterdifferenz können nicht mehr unmittelbar aufrechterhalten werden. Dies betrifft die Idee eines durchgängigen männlichen oder weiblichen Geschlechtscharakters, die Vorstellung einer geschlossenen Geschlechtsidentität, die weitgehend aufgrund von Physiologie und Sexualität konstituiert wird, und das damit selbstverständlich gekoppelte Konzept eines natürlichen gegengeschlechtlichen Begehrens. Die Aus-

7 Vgl. Villa, Paula-Irene, *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*, Opladen 2001, 225.

8 Gildemeister und Wetterer verweisen auf Untersuchungen, die die komplexen und vor allem reflexiven Wechselwirkungen zwischen biologischem Geschlecht und kulturellen Prozessen darstellen. Verstärkt wird diese Einsicht durch die erkenntnistheoretische Prämisse der unhintergehbaren Zeichenhaftigkeit und damit sozialen Konstruiertheit wissenschaftlicher Aussagen und Erkenntnisse, die den wissenschaftlichen Objektivitätsbegriff entsprechend modifizieren. Zu dieser wissenschaftstheoretischen Debatte vgl. Harding, Sandra, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca/London 1991 sowie Betzler, Monika, „Objektivität“ als epistemische Norm feministischer Erkenntnistheorie, *DZPh* 46 (1998), 783–797.

9 Vgl. dazu Maurer, Margarete, *Sexualdimorphismus. Geschlechtskonstruktion und Hirnforschung*, in: Ursula Pasero (Hg.), *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*, Wiesbaden 2002, 65–108, hier: 73.

sage, dass es sich bei Geschlecht um eine soziokulturelle Konstruktion handele, ist zwar inzwischen in der Frauen- und Geschlechterforschung unbestritten, dennoch kann noch nicht von einer geschlossenen Theoriebildung gesprochen werden. Weiterhin und umso nachdrücklicher ist es unumgänglich, den kritischen Impuls, der mit dem Erkenntnisinteresse (nicht nur der theologischen) Geschlechterforschung verbunden ist, „mit Bezug auf den spezifischen historischen Ort der eigenen Praxis und Theoriebildung“¹⁰ zu bestimmen und damit den eigenen Standpunkt zu markieren.

Auf dem Hintergrund dieser sehr verkürzten Darstellung der feministischen Diskussion verorte ich nun meine Verwendung der Begriffe Geschlecht und Geschlechterdifferenz. Die Unterscheidung von Sex und Gender ist – darin ist der konstruktivistischen Kritik zuzustimmen – m.E. erkenntnistheoretisch problematisch bzw. inkonsequent. Sie ist – und hier folge ich Andrea Maihofer – zugleich theoriepragmatisch sinnvoll, um die Kultur-Natur-Trennung unseres Denkens nicht ungewollt zu verstärken und der Gefahr zu entgehen, den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus zu einer ontologischen Aussage zu verabsolutieren. Letzteres würde innerhalb der feministischen Theoriedebatte die dualistische Trennung von Natur und Kultur verstärken.¹¹ Darum entscheide ich mich dafür, die begriffliche Unterscheidung von Sex und Gender beizubehalten und zugleich beide Begriffe als soziokulturelle Konstrukte zu verstehen. Geschlecht und (binäre) Geschlechterdifferenz sind also nicht natürlich, sondern erscheinen uns als naturhaft.

Was den Begriff der Geschlechterdifferenz betrifft, so ist er aus kritisch-feministischer Perspektive nicht unproblematisch. Der Verweis auf die Geschlechterdifferenz ist eng mit dem Gedanken der notwendigen sexuellen Unterscheidung in Hinsicht auf die Fortpflanzung der menschlichen Gattung verbunden und dient daher als Anknüpfungspunkt für biologistische und naturalistische Theorien. Das Thema der Generativität wurde meist von KritikerInnen feministischer Positionen besetzt und von feministischer Seite tendenziell vernachlässigt. Doch es erscheint mir so elementar und bedeutsam, dass es nicht grundsätzlich ausgeblendet werden darf.¹² Zum anderen impliziert die Geschlechter-

10 Hof, Einleitung, 32.

11 Mit Maihofer bin ich der Meinung, dass wir diesem Dilemma nicht entgehen können, da die fundamentalen Strukturen unseres Denkens von Dualismen, also von einer zweiwertigen Logik geprägt sind (vgl. Maihofer, Geschlecht, 74).

12 Gerade die Phänomene des gender crossing, der Transsexualität und die politische Transgender-Bewegung stellen die feministische Theorie vor Fragestellungen, die darauf hinweisen, dass die Verschränkung von Geschlecht und Identität, Körper und Selbst, sexueller Praxis und Lebensentwurf komplexer sind, als die feministi-

differenz in unserer westlichen Kultur eine klare Binarität der Geschlechter, die sowohl die Vorstellung von Zwischenstufen oder einer Mehrzahl von Geschlechtern ausschließt als auch das gegengeschlechtliche Begehren als exklusive natürliche Form der Sexualität und des erotischen Begehrens betrachtet. Nicht zuletzt ist der Begriff der Geschlechterdifferenz in unserer Kultur mit einem tiefgehenden asymmetrischen dualistischen Denken verbunden, das Unterscheidungen sogleich in Hierarchien ordnet und gerade nicht egalitär versteht. Diese drei Punkte, die Tendenz zu einer biologistisch-naturalistischen Interpretation, die unhinterfragte Binarität und die damit verknüpfte Dualisierung belasten den Gebrauch des Begriffs. Dennoch erscheint es mir notwendig, weiterhin den Begriff Geschlechterdifferenz zu gebrauchen. Allerdings unter der Prämisse, dass die binäre Geschlechterdifferenz als soziokulturelle Konstruktion zu betrachten ist.¹³ Drei Punkte motivieren diese Entscheidung: Erstens ist die Geschlechterdifferenz als begriffliche Kategorie empirisch-analytisch unverzichtbar, da unsere lebensweltliche Wirklichkeitswahrnehmung und Alltagspraxis davon tiefgehend bestimmt sind.¹⁴ Dies gilt umso mehr für die Zeit zwischen 1750 und 1850 als der Periode, die Friedrich Schlegels Lebenszeit (1768–1834) einschließt und die ich für die Erfassung des geschlechtergeschichtlichen Kontextes meiner Studie einbeziehe. Zweitens erweist sich die Geschlechterdifferenz Kultur übergreifend als sinnvolle Kategorie, z.B. in der Ethnologie, sofern die ethnographischen Daten die These der kulturellen Konstruiertheit von Geschlecht unterstützen, nicht aber das destabilisierende Moment der Dekonstruktion im Butlerschen Sinn.¹⁵ Zum dritten ist die Geschlechterdifferenz im Rahmen einer liberalen Gleichheitstradition als theoretischer Kritikbegriff notwendig. Vor allem dieses letzte Argument erscheint mir aus-

sche Sex-Gender-Unterscheidung oder das neuzeitlich-westliche Zwei-Geschlechter-Modell (vgl. Schröter, Susanne, *FeMale. Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a.M. 2002, 209 sowie das gesamte Kapitel "Gender crossing und Identitätspolitik" einschließlich des Epilogs zu *Geschlecht als Kategorie*, 169–229).

- 13 Methodisch ist darum ein zweifacher Blick notwendig, um die Mechanismen zur Herstellung der Geschlechterdifferenz zu identifizieren und ebenso Strategien ihrer expliziten Durchbrechung oder subversiven Ironisierung. Vgl. Pahl-Patalong, Uta, *Art. Gender*, *WFT* 2002, 216–221, hier: 220.
- 14 Damit begründet auch Pahl-Patalong den methodischen zweifachen Blick. Zugleich ist zu beobachten, dass die Abgrenzungen in unserer Gesellschaft schwächer werden, wie sich an der weitgehenden gesellschaftlichen Akzeptanz lesbischer und schwuler Lebensweisen und an der Diskussion um Inter- und Transsexualität zeigt.
- 15 Vgl. Schröter, Susanne, *Zwischen Exotisierung und Homogenisierung: Geschlechterforschung in der Ethnologie*, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Ein Handbuch, Stuttgart 2005, 42–78, bes. 62f., sowie Schröter, *FeMale*, 215.

schlaggebend, weil es die innere Dialektik feministischer Denkbewegungen und ihre historische Verortung berücksichtigt. Denn die feministische Forschung hat aufgezeigt, dass der Ausschluss der Frauen parallel zur Forderung nach bürgerlich-politischer Gleichheit stattfand, die zu den gesellschaftlichen Grundüberzeugungen unserer modernen westlichen Kultur gehört, so dass die feministische Gleichheitsforderung implizit zur Forderung nach Angleichung an die Standards des männlichen Bürgers mutierte.¹⁶

Auf dem Hintergrund der Erkenntnis, dass im Umgang mit der Kategorie Geschlecht in unserer westlichen Kultur zur Debatte steht, wie „Unterscheidungen getroffen, Dichotomisierungen [...] eingeführt und Hierarchien produziert werden“,¹⁷ stellt die differenzfeministische Forderung nach Anerkennung der Geschlechterdifferenz vor das grundsätzliche Problem nach der Anerkennung von Differenz unter dem politischen und gesellschaftlichen Gleichheitsanspruch. Sie ist somit eine Weiterentwicklung der Forderung nach Gleichheit und kein Rückfall in ein biologistisch fundiertes Konzept von Geschlechterdifferenz.¹⁸ Während die feministische und feministisch-theologische Debatte bis in die achtziger Jahre vorwiegend damit beschäftigt war, die selbstverständliche hierarchische Differenzstruktur hinter dem Gleichheitsdiskurs aufzudecken, d.h. die herrschenden Androzentrismen und Sexismen auf der Ebene gesellschaftlicher wie symbolischer Strukturen zu entlarven, bedeutet die heutige Debatte um Geschlechterdifferenz aus feministischer Sicht eine radikale Kritik des vorfindlichen Gleichheitsdiskurses aufgrund seines faktischen Androzentrismus.¹⁹ Dies beinhaltet eine Öffnung, die mit der Emphase auf der Differenz und der Infragestellung ihrer binären, dualistischen Struktur politische wie erkenntnistheoretische Herausforderungen an den Feminismus formuliert und darin kreative, utopische Potentiale erschließt.

Die Debatten um Essentialismus versus Konstruktivismus der Geschlechterdifferenz haben deutlich gemacht, dass mit der Kategorie Geschlecht die grundlegende Frage aufgeworfen ist, wie in unserer westlichen Kultur auf symbolisch-repräsentativer und auf sozialer Ebene Unterscheidungen getroffen werden. Damit berührt die Frage nach der Geschlechterdifferenz auch die Diskurse um gesellschaftliche Strukturen und Machtprozesse sowie die Diskurse um Subjekt und

16 Vgl. Gerhard, Ute u.a. (Hg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1990 sowie Maihofer, *Geschlecht*, 159–164.

17 Stephan/Braun, *Einleitung*, 10.

18 Vgl. Maihofer, *Geschlecht*, 172.

19 Die postmoderne Kritik jeglicher Universalismen wie des Subjektbegriffs trifft dabei auf innerfeministische Debatten um die Differenzierung von Frauenerfahrung.

Person. Die Verwendung des Begriffs Geschlecht im Sinn einer soziokulturellen Kategorie, aber nicht unter Verzicht auf die Unterscheidung von Sex und Gender, und die Beibehaltung des Begriffs der Geschlechterdifferenz erscheinen mir angesichts der Geschichte impliziter Androzentrismen in der scheinbar genderneutralen Begrifflichkeit von Philosophie und Theologie notwendig und angemessen.

Die kritische Dekonstruktion konkreter historischer Konzepte von Geschlecht und Geschlechterdifferenz erledigt darum gerade nicht die Frage nach der Kultur übergreifenden Bedeutsamkeit der Kategorie Geschlecht und der Ausbildung der symbolischen Geschlechterordnung. Vielmehr verschärft sie das Problem, warum es anscheinend zu immer neuen Konstruktionen von Geschlecht kommt, nicht aber zu einer grundsätzlichen Bedeutungslosigkeit. Diese Frage scheint mir mit zwei Sachverhalten verknüpft zu sein. Zum einen damit, dass über die Koppelung an sexuelle Reproduktion die logische Struktur von Einheit und Binarität und damit der Gedanke von Differenz eine elementare Symbolisierung, also lebensweltliche Anschaulichkeit und Erfahrbarkeit gewinnt. Zum anderen damit, dass diese logische Strukturkategorie elementar mit sozialen und historischen Konkretionen im Bereich von Macht und Sinn gekoppelt ist. In dieser Verbindung, die die Geschlechterdifferenz zu einer kulturellen Fundamentaldifferenz mit performativer Kraft macht, liegt ihre spezifische Deutekraft wie auch ihre Problematik gerade für religiöse Symbolsysteme. Diese sind nämlich in ihren Symbolen eng verwoben mit der sozialen und kulturellen Ordnung einer Gesellschaft, weil sie als spezifische, letztbegründende Deutungs- und Orientierungssysteme fungieren.

In der soziokulturellen Außenperspektive feministischer Theorie steht die Frage nach der Geschlechterdifferenz in der Theologie unter der Leitfrage nach dem Beitrag der Theologie zum Wechselspiel von Denkmustern und sozialen Realitäten, das mit der gendertheoretischen Analyse aufgedeckt wird.²⁰ In feministisch-kulturtheoretischer Außenperspektive geht es mir in dieser Arbeit also darum, die Verbindungslinien innerhalb der Theologie Schleiermachers in doppelter Richtung zu analysieren: zum einen als Auseinandersetzung und Rezeption zeitgenössischer Vorstellungen zur Geschlechterdifferenz in der Theologie, deren Subjekte selbst mit den sozialen und kulturellen Ordnungen ihrer Gesellschaft verwoben sind, zum anderen als spezifischen Beitrag zur konkreten Ausformung der kulturellen genderspezifischen Ordnungsmuster auf der Ebene orientierender und letztbegründender Wirklichkeitsdeutungen.

20 Vgl. Stephan/Braun, Einleitung, 14.

2. Geschlechterdifferenz in der Theologie

In der theologischen Selbstdeutung geht es darum, wie Theologie das Wechselspiel von spezifischen Denkmustern des christlichen Glaubens mit denjenigen der allgemeinen Kultur und Gesellschaft in Reflexion auf die bisherige Christentumsgeschichte und in Bezug auf das, was Theologie als gegenwärtige Realität erkennt, deutend und orientierend weiterentwickelt und an religiöse Praxis zurückbindet. In diesem Sinn ist auch der christlichen Theologie die Geschlechterdifferenz als denkerische Frage aufgegeben. Diese Problematik ist im Raum der christlichen Kirchen und Theologie als feministisch-theologische Frage nach der Rolle von Frauen und der Wahrnehmung von Frauenerfahrung aufgebrochen. Die feministische Theologie und ihr Ansatz bei der Erfahrung von Frauen bringt damit die Kategorie Geschlecht zuallererst kritisch in die theologische Diskussion. Leitbegriffe sind Sexismus (Rosemary Radford Ruether), Androzentrismus (Ina Praetorius) und Kyriarchat (Elisabeth Schüssler Fiorenza). Ziel ist die Subjektwerdung von Frauen, die Beteiligung von Frauen an der Formulierung von Theologie und an der kirchlichen Gestaltungsmacht im Blick auf die Veränderung von Kirche und der Gesellschaft unter der Leitvorstellung von Gerechtigkeit für Frauen und Männer, von Geschlechtergerechtigkeit.

Frausein und Frauenerfahrung bilden bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts den Bezugspunkt für feministische Theologien. Doch die feministischen Theoriedebatten um die Differenzen zwischen Frauen wie die theologiespezifische Debatte um den Antijudaismus der feministischen Theologie verändern die methodischen Ansätze und die Fragerichtung.²¹ Seitdem wurde der Ausgangspunkt von Frauenerfahrungen problematisiert, methodisch präziser reflektiert und die Kategorie Geschlecht eingeführt.²² Charakteristisch für die de-

21 Vgl. zur gesamten Entwicklung bis Anfang der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Die Rezeption der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart 1995, 60–112. Eine Darstellung der neueren Entwicklung, allerdings vor allem für die Bibelwissenschaften, findet sich bei Maier, Christel, *Theologie*, in: Inge Stephan/Christina von Braun (Hg.), *Genderstudien. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 2000, 247–261.

22 Beispielhaft für die methodische Reflexion und Differenzierung der Kategorie Frauenerfahrung in der systematischen Theologie ist McClintock Fulkerson, Mary, *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis 1994, sowie zur Diskussion der Problematik weiterführend: Chopp, Rebecca S./Davaney, Sheila Greeve (Hg.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Traditions, and Norms*, Minneapolis 1997, zur Rezeption differenzfeministischer Ansätze in der feministischen Theologie vgl. Jungblut, Dorothee, „Gaia am Spülstein“. Weiblichkeitstheorien als Voraussetzung feministischer Theologie, St. Ingbert 1998 sowie

/konstruktivistische Wende zur Gender-Kategorie ist die Vermeidung von Essentialismen und eine große methodische und inhaltlich-thematische Breite unter dem Dach von Leitbegriffen, die für aktuelle Diskurse stehen.

Feministische Theologie hat nicht nur aufgezeigt, wie androzentrische und sexistische Vorstellungen von Frau und Weiblichkeit in Theologie und Kirche über Jahrhunderte herrschten und sich theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich ausgewirkt haben. Sie hat auch die androzentrische und sexistische Struktur scheinbar egalitärer bzw. „geschlechtsneutraler“ theologischer Aussagen nachgewiesen.²³ Die Vermutung, dass die Leitdifferenz Gott – Mensch analog zur Geschlechterdifferenz männlich – weiblich gedacht und damit faktisch rückbezüglich der patriarchale Herrschaftsanspruch legitimiert und ins Religiöse überhöht wird, wurde ebenfalls schon früh geäußert.²⁴ Entsprechend findet sich schon von Anfang an in der feministischen Theologie Kritik an traditionellen Gottesbildern und Gottesvorstellungen. Diese kritische Arbeit feministischer Theologie – nicht allein die Kritik an der „Männlichkeit“ Gottes – bearbeitet die implizite Frage, wie jeweils die Verbindungen zwischen der theologischen Leitdifferenz Gott – Mensch und der soziokulturellen Leitdifferenz Mann – Frau beschaffen sind, vor allem, ob und inwiefern diese Beziehungen offene und versteckte Asymmetrien zuungunsten von Frauen herstellen, legitimieren, verstärken oder tradieren.

Diese feministisch-theologische Kritik enthält m.E. zwei grundlegende Einsichten. Die erste Einsicht betrifft die perspektivisch prägende Kraft der Geschlechterdifferenz, die erfordert, dass in der Rede vom

Günter, Andrea (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken*. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, Stuttgart 1996, Gisela Matthiae greift als eine der ersten deutschen Theologinnen kreativ den dekonstruktiven Feminismus auf (vgl. Matthiae, Gisela, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, zuerst 1999). Zur Einführung der Gender-Kategorie in die Praktische Theologie vgl. Pahl-Patalong, Uta, „Geschlecht“ wahrnehmen. Auf dem Weg zu einer Methodologie feministischer Praktischer Theologie, in: Eberhard Hauschildt/Martin Laube/Ursula Roth (Hg.), *Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension*, Rheinbach 2000, 304–322, zu den Bibelwissenschaften vgl. Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995.

23 Vgl. dazu das Wörterbuch der Feministischen Theologie, das über die einzelnen Artikel und deren Literaturverweise die Ergebnisse der feministisch-theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte erschließt (Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2002).

24 Vgl. Mary Dalys These von 1973: „Wenn Gott männlich ist, muß [...] das Männliche Gott sein.“ (Daly, Mary, *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1982 (Originalausgabe 1973), 33).

Menschen, im Begriff der Person und des Subjekts die Kategorie Geschlecht aufgrund ihrer fundamentalen Funktion als soziokulturelles Ordnungsmuster methodisch nicht ausgeblendet werden darf. Daraus ergibt sich die Aufgabe, jeweils zu reflektieren, in welcher Weise eine gendersensible Perspektive in theologische Aussagen angemessen eingebracht kann. Die zweite Einsicht betrifft die anthropomorphe Gottesrede, deren Probleme aber auch Chancen immer wieder die theologische Reflexion erfordern.²⁵ Die theologische Bedeutung der Geschlechterdifferenz liegt in der expliziten oder impliziten Verbindung zur Leitdifferenz Gott/in – Mensch bzw. Schöpfer/in – Geschöpf, die nicht nur in eine Richtung, also als symbolische Repräsentation nichtgegenständlicher Aussagen über Gott erfolgt, sondern als religiöse Symbolisierung zurückwirkt auf die Bereiche, in denen die Geschlechterdifferenz als soziokulturelles Ordnungsmuster wirkt. Wenn die Leitdifferenz Gott – Mensch parallel zur Leitdifferenz Mann – Frau gesetzt wird, transportiert die Analogie nicht nur das Moment der intensiven und engen Beziehungshaftigkeit, sondern auch das Moment der Asymmetrie. Für feministische Theologie ist jedoch gerade das Moment der Gleichheit von Frauen und Männern im Blick auf das Gottesverhältnis wie im Blick auf die soziokulturelle Ordnung eine zentrale Voraussetzung. Daraus erwächst zum einen die kritische Aufgabe, die theologische Entfaltung der Leitdifferenz Gott/in – Mensch auf implizite Prämissen zur Geschlechterdifferenz zu analysieren und zum anderen die konstruktive Aufgabe, die Geschlechtersymbolik als soziokulturelles Ordnungsmuster in ihrem Wechselspiel mit der jeweiligen sozialen Realität in ihrer Bedeutsamkeit für theologische Aussagen präzise zu beschreiben und an innertheologischen Kriterien zu prüfen, inwieweit sie angemessene Deutungen und Symbolisierungen darstellen. Methodisch erfordert dies, dass systematisch-theologische Aussagen kontextualisiert werden, nicht nur im Blick auf die theologie- und philosophiegeschichtlichen Bezüge, sondern auch hinsichtlich der historisch soziokulturellen Geschlechterverhältnisse.

25 Vgl. dazu Elizabeth Johnson, die auf den Zusammenhang feministisch-theologischer Kritik an Gottesbildern und der bisherigen systematisch-theologischen Reflexion auf die Frage der analogen Rede von Gott hinweist (Johnson, Elizabeth, *Ich bin die ich bin*. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, 167).

3. Schleiermachers Theologie als Untersuchungsgegenstand

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher gehört zu den bedeutendsten protestantischen Theologen der Neuzeit. In mehrfacher Hinsicht legt sich nahe, die theologische Relevanz der Geschlechterdifferenz für sein Denken zu untersuchen. So gibt es ein nahe liegendes theologiegeschichtliches Interesse, das nach dem gegenwärtigen Forschungsstand noch nicht als ausreichend bearbeitet gelten kann.

Schleiermacher entwickelt sein philosophisches und theologisches Denken in der Zeit des Umbruchs vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft, in der nicht nur ein politischer und gesellschaftlicher, sondern auch ein vielschichtiger geistes- und ideengeschichtlicher Wandel stattfindet. Dies schließt die Debatte um die „Frauenfrage“ ein. Die von der Forderung der Gleichheit aller Menschen ungeachtet ihres Standes und ihrer Herkunft provozierte „Querelle des Femmes“²⁶ transformiert sich in die Diskussion über das Wesen des Geschlechtsunterschiedes, der den Ort der Frau in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft legitimiert. So lässt sich im 18. Jahrhundert ein Wandel des Verständnisses von „Geschlecht“ feststellen, der sich auf dem Hintergrund des aufblühenden Interesses für die Anthropologie im späten 18. Jahrhundert in neuen naturwissenschaftlichen Konzepten von Geschlechterdifferenz niederschlägt.²⁷ Friedrich Schleiermacher ist in diese Debatte involviert und greift das Konzept der Geschlechterdifferenz philosophisch und theologisch auf. Seine Verbindung zu dieser Debatte sowie seine eigene Rolle für die Integration des Modells der Geschlechtscharaktere in die Theologie ist bisher vergleichsweise wenig untersucht worden, insbesondere im deutschen Sprachraum.²⁸

26 Vgl. dazu Kap. III 1.1.

27 *„Dieser Mensch [um dessen Erkenntnis es geht, EH] wird im ausgehenden 18. Jahrhundert nicht mehr in erster Linie als Angehöriger eines gesellschaftlichen Standes wahrgenommen, sondern als Teil einer universal gültigen natürlichen Ordnung. [...] Neben dem Unterschied der Rasse ist es jetzt vor allem der des Geschlechts, der als Grundelement jeglicher Ordnung begriffen und ausgedeutet wird.“* (Frevert, Ute, *Geschlecht – männlich/weiblich. Zur Geschichte der Begriffe (1730–1990)*, in: *Dies., „Mann und Weib, und Weib und Mann“*. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, 13–60, hier: 54).

28 Erste Ansätze gibt es in der amerikanischen Schleiermacherforschung. Allerdings konzentrieren sich die Arbeiten auf den frühen Schleiermacher und beziehen seine Theologie insgesamt zu wenig ein. Zu nennen ist vor allem die grundlegende Arbeit von Ruth Richardson, die historisch und ideengeschichtlich für die Schleiermacherforschung eine Pionierleistung darstellt (Richardson, Ruth Drucilla, *The Role of Women in the Life and Thought of the Early Schleiermacher (1768–1806)*, Lewiston 1991). Daneben ist ein Sammelband zum Thema „Schleiermacher and Feminism“

Die vorliegenden Arbeiten zu Schleiermacher und der Frauen- bzw. Geschlechterfrage sind vor allem von der Frage geleitet, inwiefern Schleiermacher einen Beitrag zum Feminismus geleistet habe.²⁹ Eine

(Nicol, Ian G. (Hg.), *Schleiermacher and Feminism. Sources, Evaluations, and Responses*, Lewiston 1992) und die Dissertation von Patricia Guenther-Gleason über die Rolle Schleiermachers in der Kontroverse zwischen Friedrich Schiller und Friedrich Schlegel zu erwählen (Guenther-Gleason, Patricia E., *On Schleiermacher and Gender Politics*, Harrisburg 1997). Der kurze Artikel von Elisabeth Wiederanders, der Schleiermacher in ungebrochener Weise als Förderer der Frauenemanzipation skizziert und erfreulicherweise auch auf seine späteren Äußerungen wie in der *Sittenlehre* und den *Ehepredigten* hinweist, ist eine Ausnahme im deutschen Bereich, stellt aber schon aufgrund seiner Kürze keinen weiterführenden Beitrag zur Forschung dar (Wiederanders, Elisabeth, „Laß dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre“. Zur Emanzipation der Frau bei Schleiermacher, ThV 16 (1986), 119–129). Ähnliches gilt für den Beitrag von Guenther-Gleason in dem bereits erwähnten Sammelband, in dem sie knapp auf die späteren Texte Schleiermachers eingeht (vgl. Guenther-Gleason, Patricia E., *Schleiermacher's Feminist Impulses in the Context of his Later Work*, in: Ian Nicol (Hg.), *Schleiermacher and Feminism*, Lewiston 1992, 95–127). Die erste Arbeit, die darüber hinaus geht und Schleiermacher theologisch auch unter der Frage der Geschlechterdifferenz untersucht, ist die kürzlich erschienene hervorragende Dissertation von Heleen Zorgdrager (*Zorgdrager, Heleen, Theologie die verschil maakt. Taal en sekse-differentie als sleutels tot Schleiermachers denken*, Zoetermeer 2003). Daneben wird Schleiermacher vor allem in der Romantikforschung unter feministischen Gesichtspunkten untersucht, vgl. Friedrichsmeyer, Sara, *The Androgyne in Early German Romanticism*. Friedrich Schlegel, Novalis and the Metaphysics of Love, Bern 1983; Massey, Marilyn Chapin, *Feminine Soul. The Fate of an Ideal*, Boston 1985; Ellison, Julie, *Delicate Subjects. Romanticism, Gender and the Ethics of Understanding*, Ithaca 1990; Simon-Kuhlendahl, Claudia, *Das Frauenbild der Frühromantik. Übereinstimmung, Differenzen und Widersprüche in den Schriften von Friedrich Schlegel, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Novalis und Ludwig Tieck*, Diss. Kiel 1991.

- 29 Aus dieser Frage entsteht bereits Anfang des 20. Jahrhunderts eine Kontroverse, als in der Ersten Frauenbewegung Schleiermachers Katechismus der Vernunft für edle Frauen aufgegriffen wurde, um die Forderung nach Frauenbildung zu verstärken: Helene Lange beruft sich in ihrer Forderung nach Frauenbildung auf Schleiermacher und druckt den Katechismus als erstes Dokument der Frauenbewegung ab (vgl. Lange, Helene, *Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen*, Leipzig ²1915, 28f. u. 129f.), und im Gegenzug wird Schleiermacher von konservativer theologischer Seite für die Verteidigung des bürgerlichen Frauenbildes und zur Abwehr der feministischen Gedanken herangezogen (vgl. Walsemann, Hermann, *Schleiermacher und die Frauen*, *Preußische Jahrbücher* 154 (1913), 451–482). Im Gefolge der Zweiten Frauenbewegung wiederholt sich diese Gegenüberstellung in ähnlicher Weise, wenn Richardson über Schleiermacher zu dem Urteil kommt, er sei „*a late eighteenth-, early nineteenth-century harbinger of German feminism*“ (Richardson, Role, 182), bzw. Dawn de Vries aus Schleiermachers Weihnachtsfeier einen Beitrag für eine feministische Christologie gewinnt (Vries, Dawn de, *Schleiermacher's Christmas Eve Dialogue. Bourgeois Ideology or Feminist Theology?* JR 69 (1989), 169–183), während ihn Sheila Briggs oder Katherine Faull ebenso wie Marilyn Chapin Massey aus feministischer Sicht als androzentrischen Theologen kritisieren, der keine Basis für eine frauen- bzw. gendergerechte theologische Perspektive abgeben könne (Massey, Soul; Padilla (Faull), Katherine M., *The Embodiment of the Absolute. Theories of the Fe-*

eigene Schwierigkeit stellt dabei der Textbefund dar, denn sowohl diejenigen, die Schleiermacher als Vorläufer feministischer Ideen einstufen, wie diejenigen, die ihn als androzentrischen Theologen kritisieren, berufen sich auf Aussagen Schleiermachers. Der schon von Hermann Walsemann³⁰ vorgeschlagene Weg, die Spannung zwischen den Aussagen etwa des *Katechismus der Vernunft für edle Frauen* oder den *Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels Lucinde* und den späteren Vorlesungen über Psychologie und Pädagogik, aber auch der *Ehepredigten* zu lösen, indem man zwischen einem frühen und einem späten Schleiermacher unterscheidet und diese Wandlung je nach Standpunkt als Reifeprozess oder als reaktionäre Verbürgerlichung interpretiert, erweist sich als unhaltbar. Denn die gleichen Vorstellungen, mit denen der junge Schleiermacher die Hochschätzung des Weiblichen begründet, behält er auch in seinen späteren Texten bei, in denen er an der Begrenzung der Frauen auf die häusliche Sphäre festhält.³¹ Entsprechend kritisch fällt auch das Urteil von Katherine Faull und Sheila Briggs³² aus, die auf dem Hintergrund feministischer Untersuchungen zur Herausbildung des bürgerlichen Frauen- und Familienbildes in Schleiermachers Wertschätzung des Weiblichen eine Funktionalisierung der Frauen im Dienst des bürgerlichen Mannes und dessen Kompensations- und Regressionsbedürfnissen sehen.

Ihre Kritik konvergiert mit der These von Pia Schmid und Juliane Jacobi, dass in das bürgerliche Frauenbild eine Modernitätskritik ein-

minine in the Works of Schleiermacher, Schlegel, and Novalis, Ann Arbor 1988; Faull, Katherine M., Schleiermacher – A Feminist? Or, How to Read Gender Inflected Theology, in: Ian Nicol (Hg.), Schleiermacher and Feminism, Lewiston 1992, 13–32; Briggs, Sheila, Schleiermacher and the Construction of the Gendered Self, in: Ian Nicol (Hg.), Schleiermacher and Feminism, Lewiston 1992, 87–94).

30 Vgl. Walsemann, Schleiermacher, 466: „Schleiermacher hat sich dann beizeiten losgerissen aus dem romantischen Kreise, sein besseres Selbst wiedergefunden und sich durchgerungen zu wissenschaftlicher und sittlicher Größe.“ Walsemann unternimmt eine Verteidigung Schleiermachers gegen eine Beanspruchung als feministischer Denker durch die Erste Frauenbewegung.

31 Vgl. Guenther-Gleason, Schleiermacher, 4.

32 Vgl. Faull, Schleiermacher sowie Padilla, Embodiment u. Briggs, Schleiermacher. Guenther-Gleason kommt zu einer deutlich differenzierteren und im Vergleich zu Schillers Position positiveren Einschätzung von Schleiermachers Weiblichkeitskonzeption. Für sie instrumentalisiert Schleiermacher Frauen und Weiblichkeit nicht in der Art, wie sie es bei Schiller vorfindet. Darum biete Schleiermacher nach Guenther-Gleason durchaus Anknüpfungsmöglichkeiten für feministische Theorien des Ästhetischen. (Vgl. Guenther-Gleason, Patricia E., „Christmas Eve“ as a Work of Art. Implications for Interpreting Schleiermacher’s Gender Ideology, in: Richardson, Ruth Drucilla/ Lawler, Edwina (Hg.), Understanding Schleiermacher. From Translation to Interpretation. A Festschrift in Honor of Terrence Nelson Tice, Lewiston/Queenston/Lampeter 1998, 117–162).

fließe, die die Weiblichkeit als „Gegengift zu den sich abzeichnenden Folgen der Moderne konzipiert“³³. Die polare Ergänzungstheorie der Geschlechterdifferenz, die Schleiermacher vertrete, halte an der Struktur des „Anderen“ fest, selbst wenn diese von einem egalitären Ergänzungsmodell überwölbt werde. Damit werde seine Modernitätskritik domestiziert und letztlich positiv dienstbar gemacht, um die Defizite der Aufklärung abzufangen, allerdings zugunsten der bürgerlichen Männer, die strukturell einen größeren Teil des Modernitätsgewinns einheimsten.

In Patricia Guenther-Gleasons Untersuchung über Schleiermachers Vorstellungen der Geschlechterverhältnisse, die sich allerdings auf die Zeit von Schleiermachers Freundschaft mit Friedrich Schlegel in Berlin konzentriert, zeigt sich die Ambivalenz von Schleiermachers Denken. Während Schleiermacher einerseits konsequent die Egalität des Weiblichen und der Frauen vertritt, setzt er sich dennoch nicht für den direkten Zugang von Frauen zum Bereich des öffentlichen Lebens ein, sondern betont ihre Zugehörigkeit zum Haus und zur Familie.³⁴

Diese Ambivalenz von Schleiermachers Vorstellungen und die kontroverse Einschätzung des feministischen Potentials seiner Theologie provozieren m.E. die Frage nach der expliziten oder impliziten Bedeutung der Geschlechterdifferenz für Schleiermachers theologisches Denken.

Der zweite Grund für die Untersuchung Schleiermachers ist weniger theologiegeschichtlich als systematisch-theologisch motiviert. Mit dem Terminus Geschlechterdifferenz steht eine Struktur im Zentrum, die als fundamentale soziale Struktur und als kulturelle Deutekategorie fungiert, derer sich Schleiermacher in seiner Theologie und Philosophie bedient. Schleiermacher tut das als Theologe, der seine Theologie von den beiden Polen der Geschichtlichkeit der christlichen Religion und des christlich-frommen Selbstbewusstseins her entfaltet. Beide Pole bieten Anschlussmöglichkeiten für die feministisch-theologische Debatte, die mit dem Begriff der Kontextualität die Bedeutung der konkreten Subjekte der Theologie wie die Bedeutung ihrer sozialen, ökonomischen und historischen Strukturbedingungen thematisiert. Dieses Potential von Schleiermachers Theologie für feministisch-theologisches Arbeiten zu erschließen, ist m.E. eine lohnende Aussicht, wie die „dekonstruktivistische“ Lektüre Schleiermachers, die Heleen Zorgdrager in ihrer Arbeit bietet³⁵, deutlich macht. Sie liest Schleiermacher auf dem

33 Jacobi, Juliane/Schmid, Pia, Weiblichkeit als Gegengift. Frauenbilder aus den Anfängen der Pädagogik, in: ZP.B 29, Weinheim/Basel 1992, 245–247, hier: 246.

34 Vgl. Guenther-Gleason, Schleiermacher, 352f.

35 Vgl. Zorgdrager, Theologie.

Hintergrund der dekonstruktivistischen Genderdebatte unter dem Leitgedanken der positiven Wahrnehmung von Differenz und Pluralität. Damit leistet sie einen gewichtigen Beitrag zur Überwindung der kontroversen Urteile über Schleiermachers Feminismus und zeigt auf, in welche Richtung ein kritisch-konstruktiver Umgang mit Schleiermachers Theologie im Horizont einer gendersensiblen Theologie gehen kann.

Doch gerade dann stellt die Frage der Geschlechterdifferenz bei Schleiermacher eine spezifische Herausforderung dar: Scheint Schleiermachers Theologie doch einerseits von ihrem Ansatz verheißungsvoll für feministisch-theologische Anschlüsse zu sein, indem sie eine theologische Aufwertung von Weiblichkeit zu bieten scheint und Frauen als Subjekte, insbesondere in ihrem Bildungsverlangen wahrnimmt, andererseits wirkt Schleiermacher abschreckend durch Aussagen über Geschlechterverhältnisse und Weiblichkeitsvorstellungen, die sich als Adaption an die bürgerliche Geschlechterordnung des 19. Jahrhunderts erweisen und bestenfalls theologiegeschichtlichen Wert haben. Diese Ambivalenz hinsichtlich der Geschlechterthematik legt zwei Umgangsweisen mit Schleiermachers Theologie nahe, die beide nicht befriedigen. Entweder wird die Thematik der Geschlechterdifferenz und ihre theologische Bedeutung ignoriert – so in der Regel in der bisherigen theologischen Schleiermacher-Forschung – oder Schleiermacher wird aus feministischer Sicht als Theologe nicht wahrgenommen. Beide Optionen bleiben defizitär. Die erste, sofern sie ein zentrales Thema zum Verstehen des Schleiermacherschen Denkens auf dem zeitgenössischen Hintergrund wie im Blick auf die Folgewirkungen ignoriert, die letztere, sofern die konstruktiven Möglichkeiten und Anknüpfungspunkte, die einer der bedeutendsten Theologen des frühen 19. Jahrhunderts für gegenwärtige Problemstellungen bietet, verschenkt werden.

4. Methode und Aufbau der Arbeit

Auf dem Hintergrund der feministisch-theologischen Debatte, ob die Kategorie Geschlecht (naturalistisch oder konstruktivistisch verstanden) für das glaubende Subjekt von Bedeutung sei oder nicht, geht meine Untersuchung der theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz bei Schleiermacher der Frage nach, in welcher Weise Schleiermacher die Geschlechterdifferenz nicht nur als anthropologischen

Sachverhalt explizit wie implizit in die Theologie einbringt³⁶, sondern auch als Deutekategorie verwendet und ihr damit ausdrücklich eine theologische Bedeutung einräumt. Damit verwende ich den Begriff der Geschlechterdifferenz einerseits als elementaren anthropologischen Differenzbegriff, der sich an bestimmten Themen in Schleiermachers Denken identifizieren lässt. Andererseits verstehe ich die Geschlechterdifferenz als kulturelles Deutungsmuster, als Code innerhalb einer Ordnung symbolischer Repräsentation, an dem theologische Aussagen aufgrund impliziter Einschreibungen partizipieren. In dieser Verwendung untersuche ich zentrale Begriffe von Schleiermachers Theologie auf mögliche latente Genderkodierungen.

Damit ist eine zweifache Fragerichtung angedeutet. Erstens: Wo findet sich bei Schleiermacher die Geschlechterthematik, welches sind seine Vorstellungen von Geschlechterdifferenz und in welcher Weise schlagen sich diese in seinem Denken, insbesondere in seiner Theologie nieder? Wie sind aus gegenwärtiger feministisch-theologischer Sicht seine theologischen Aussagen zu beurteilen? Zweitens: Wie schreibt sich die Geschlechterdifferenz nicht nur unmittelbar, sondern auch implizit in sein Denken ein? Verbindet Schleiermacher die Idee der Geschlechterdifferenz explizit mit seinem Verständnis von Religion, Frömmigkeit und Theologie? Findet sich bei ihm ein Ansatz für eine systematisch-theologische Reflexion über die Bedeutung des Geschlechts für das religiöse Subjekt? Diese doppelte Fragerichtung entspringt der spezifischen Herausforderung, vor die Schleiermachers Theologie stellt, wenn es um das Thema Geschlechterdifferenz geht.

Die Frage nach der Bedeutung der Geschlechterdifferenz bei Schleiermacher zwingt zu einem cross-over in verschiedener Hinsicht. Die Fragestellung ist motiviert durch die Auseinandersetzung mit feministischen Theorien zu Geschlecht und Geschlechterdifferenz und deren möglicher theologischer Relevanz. Als Fragestellung an das Verständnis von Schleiermachers Theologie begibt sich die Untersuchung in den Zusammenhang der theologischen und philosophischen Schleiermacher-Forschung. Sie will die Genese von Schleiermachers Denken der Geschlechterdifferenz in seinen Schriften und im Zusammenhang seiner sozial- und geistesgeschichtlichen Bezüge erfassen, ihre Gestalt und Funktion für Schleiermachers Denken analysieren und damit einen

36 Diese Problematik wurde in der feministischen Theologie von Anfang an benannt und in ihrem androzentrischen Charakter wie ihrer sexistischen Wirkung aufgedeckt. Beispielhaft dafür sind die Arbeit von Ina Praetorius zu ethischen Entwürfen (Praetorius, Anthropologie) oder auch die Studien über Karl Barth von Christine Janowski und Marga Baas/Heleen Zorgdrager (vgl. Janowski, Bedeutung; Baas, Marga/Zorgdrager, Heleen, Freiheit aus zweiter Hand. Feministische Anfragen an die Stellung der Frau in Karl Barths Theologie, ZDT 3 (1987), 135–151).

Beitrag zur Erhellung von Struktur und Geltung dieses Denkens leisten. Darin wiederholt sich das methodische Problem von Schleiermachers Vorgehen: das Ineinander von systematischer Rekonstruktion und historisch-materialer Darstellung und Deutung. Dieses Problem stellt sich aufgrund des Schleiermacherschen Materials, das selbst auf diesen beiden kategorial zu unterscheidenden, aber nicht zu trennenden Ebenen arbeitet. Es stellt sich indes auch auf der Ebene der Fragestellung selbst, sofern die Kategorie Geschlecht und der Begriff der Geschlechterdifferenz Untersuchungsgegenstände in den Schleiermacherschen Texten sind und zugleich auf dem Hintergrund der feministischen Theoriendebatte und der systematisch-theologischen Verortung der Kategorie Geschlecht und der Frage der Geschlechterdifferenz theoretisch aufgeladene Analysebegriffe darstellen. Die entscheidende analytische Prämisse besteht darin, dass ich den Begriff der Geschlechterdifferenz einerseits als elementaren anthropologischen Differenzbegriff verwende und andererseits als kulturelles Deutungsmuster, als Code innerhalb einer Ordnung symbolischer Repräsentation, an dem theologische Aussagen partizipieren.

Methodisch ergeben sich daraus folgende Überlegungen: Dem systematisch-theologischen Erkenntnisinteresse gemäß liegen der Arbeit die zentralen theologischen Texte Schleiermachers zugrunde sowie diejenigen, die inhaltlich einen Bezug zum Thema besitzen.³⁷ Aus der doppelten Fragehinsicht bzw. der Unterscheidung von Geschlechterdifferenz als elementarem anthropologischem Differenzbegriff und als kulturellem Code ergibt sich eine Zweiteilung der Untersuchung: erstens in diejenigen Textbereiche, in denen die Geschlechterdifferenz als anthropologische Differenz identifizierbar ist bzw. eine Bedeutung hat. Dafür bieten sich die Themenbereiche an, in denen die Mann-Frau-Beziehung ausdrücklich thematisiert wird, also die Themen Freundschaft, Liebe und Ehe sowie explizit anthropologische Texte. Dieser Themenbereich findet sich bei Schleiermacher zum einen in seiner philosophischen und theologischen Ethik und in den Vorlesungen über Psychologie und Pädagogik. Daneben berücksichtige ich die Frühschriften zur Freundschaftsthematik sowie die Texte aus der Berliner Zeit, die Liebe und Ehe thematisieren und die *Ehepredigten* Schleiermachers.

Für die Suche nach impliziten Einschreibungen der Geschlechterdifferenz habe ich mich auf die beiden zentralen systematisch-theologischen Schriften Schleiermachers konzentriert, auf die *Reden*

37 Nicht umfassend einbezogen wurden die exegetischen Schriften Schleiermachers sowie seine Predigten in ihrer Gesamtheit.

über die Religion und die Glaubenslehre.³⁸ Für beide Fragehinsichten ist damit zwar keine absolute Vollständigkeit hinsichtlich der vorhandenen Texte erreicht, aber eine Breite, die sich zeitlich von den frühen bis zu den späten Schriften Schleiermachers erstreckt und die inhaltlich-thematisch seine philosophische und seine theologische Arbeit sowie die Ausweitung in die „technischen Disziplinen“ umfasst und sich insofern im gesamten Schleiermacherschen System der Wissenschaften bewegt. Zudem umfasst die Auswahl gattungsmäßig sehr unterschiedliche, sowohl literarische als auch wissenschaftliche Texte. Das Ziel ist eine Gesamtanalyse von Schleiermachers Denken der Geschlechterdifferenz auf dem Hintergrund des zeitgenössischen ideengeschichtlichen Kontextes der Debatte um die Geschlechterdifferenz, um Vereinnahmungen und vorschnelle Interpretationen zu vermeiden. Die Debatte um die Geschlechterdifferenz stelle ich exemplarisch an den Positionen Jean-Jacques Rousseaus, Johann Gottlieb Fichtes, Immanuel Kants und Wilhelm von Humboldts dar. Für die Interpretation der Schleiermacher-Texte wird der zeitgenössische und biographische Kontext jeweils einbezogen, insbesondere die Forschungen zur Frauen- und Geschlechtergeschichte.³⁹

Die vorliegende Arbeit ist folgendermaßen aufgebaut: In Kapitel II umreißt ich das Problem und die Fragestellung anhand einer Interpretation der *Weihnachtsfeier* von 1806, die als literarischer Text über die theologische Frage nach der Bedeutung des Weihnachtsfestes auf der inhaltlichen wie auf der sprachlichen Ebene die Themen Religion und Geschlechterdifferenz miteinander verschränkt und in mehrfacher Hinsicht als Schlüsseltext zu lesen ist.

Darauf folgt in den Kapiteln III und IV eine chronologisch orientierte Untersuchung im Blick auf die Frage nach der Geschlechterdifferenz als anthropologischer Differenz bei Schleiermacher. Kapitel III behandelt die thematisch relevanten Texte Schleiermachers bis 1806, um die Genese seines Denkens der Geschlechterdifferenz im Rahmen seiner denkerischen Entwicklung darzustellen. Das Schwergewicht liegt dabei auf den Themen Liebe und Ehe von den Frühschriften über die *Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* bis zum *Brouillon zur Ethik* von 1805/06 und bezieht die literarischen Texte aus dem Kontext

38 Die *Hermeneutik* und die *Dialektik* Schleiermachers hat Heleen Zorgdrager untersucht und ist zu aufschlussreichen Ergebnissen gekommen, die die Ergebnisse dieser Studie u.a. im Blick auf die Sprache bereichern können. (vgl. Zorgdrager, *Theologie*, 123–163).

39 Die Breite des Materials erlaubt keine intensive Analyse der Einzeltexte mit literaturwissenschaftlichen Methoden und berücksichtigt auch hinsichtlich der historischen Forschung zur Frauen- und Geschlechtergeschichte notgedrungen nur eine Auswahl.

des Schlegel-Kreises wie die wissenschaftlich-akademischen Texte mit ein, in denen Schleiermacher seine eigene Ethik konzipiert. Kapitel IV untersucht auf der Grundlage der bisherigen Ergebnisse die philosophische *Ethik*, *Psychologie* und *Pädagogik* sowie die theologische *Sittenlehre* und die *Ehepredigten* zum Themenbereich Liebe, Ehe und Geschlechterdifferenz. In diesen Texten, die mit Ausnahme der *Ehepredigten* wissenschaftliche Texte aus dem oder für den akademischen Lehrbetrieb darstellen, entfaltet und vertieft Schleiermacher seine Konzeption der Geschlechterdifferenz und wendet sie auf seine theologische Ethik an. Das Ergebnis zeigt sich in seiner wirkungsträchtigen Ehe-theologie, wie sie in den *Ehepredigten* von 1818 zu greifen ist.

Kapitel V unternimmt den Perspektivenwechsel, der sich mit der Verschränkung der Themen Religion und Geschlecht bereits in der *Weihnachtsfeier* zeigt, und fragt unter der methodischen Vermutung, dass Schleiermacher die Geschlechterdifferenz auch als kulturellen Code in seiner Theologie verwendet, nach der impliziten Genderkodierung theologischer Aussagen und deren Bedeutung. Textgrundlage hierfür sind die *Reden über die Religion* und die *Glaubenslehre*. Im Zentrum steht die Untersuchung der für Schleiermachers Theologie zentralen Begriffe Gefühl und Frömmigkeit.

Das Schlusskapitel VI resümiert die Ergebnisse im Blick darauf, inwiefern bei Schleiermacher programmatisch von einer „Feminisierung der christlichen Religion“ gesprochen werden kann und was dies in Hinsicht auf die Frage nach einer Theologie unter der Signatur der Geschlechterdifferenz austrägt.

II Die Weihnachtsfeier

1. Die Weihnachtsfeier als Schlüssel

Für die Frage nach der Bedeutung der Geschlechterdifferenz in der Theologie Schleiermachers bietet sich als Einstieg und Angelpunkt die Auseinandersetzung mit seiner kleinen Schrift von 1806 *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* aus zwei Gründen an. Erstens steht dieser Text zeitlich zwischen Schleiermachers Jugend und der frühromantischen Zeit einerseits und der Zeit als angesehenen Prediger und führender Theologe der Berliner Universität andererseits. Er bildet eine Art biographische Brücke zwischen der Entwicklung seines Denkens einschließlich der experimentellen Phase, die die Berliner Zeit der Freundschaft mit Friedrich Schlegel und im Umkreise der Zeitschrift *Athenaeum* darstellt, und der Zeit seines öffentlich anerkannten Schaffens, in der er die neuen Anstöße mit der theologischen und kirchlichen Tradition zu verbinden sucht. Zweitens nimmt die *Weihnachtsfeier* thematisch eine Schlüsselstellung ein. Sie behandelt in literarischer Form einen Grundgedanken Schleiermacherscher Theologie, den Gedanken der Inkarnation,¹ und sie verbindet dieses theologische Grundthema mit der Erörterung des Verhältnisses von Religion und Geschlecht. Dieser aus einem spontanen Impuls heraus konzipierte und schnell geschriebene Text fungiert als Schlüsseltext zu Schleiermachers Theologie. Für seine Christologie wurde das schon bald gesehen,² nicht jedoch für das

1 Vgl. Schleiermachers Aussage über die Glaubenslehre im Sendschreiben an Lücke: „Ich hätte gewünscht, es so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, dass der Spruch Joh. 1, 14. der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen seyn soll.“ (An Lücke, KGA I/10, 343).

2 So zuletzt Matthias Morgenroth (vgl. Morgenroth, Matthias, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002, 93–107, hier: 93), der sich auf eine Reihe bedeutender Vorgänger berufen kann. Die Weihnachtsfeier ist im Blick auf den theologischen Gehalt schon früh wahrgenommen und seitdem immer wieder diskutiert worden. Dies setzt ein mit Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling und David Friedrich Strauß und setzt sich fort bis in die jüngste Gegenwart hinein mit Dawn de Vries' feministischem Interesse an der Christologie der Weihnachtsfeier und Dietrich Korsch's Interpretation im Rahmen seiner Marburger Antrittsvorlesung (vgl. Vries, Christmas Eve u. Korsch, Dietrich, *Weihnachten – Menschwerdung Gottes und Fest der Familie*, Internationales Jahrbuch für Praktische Theologie 2 (1999), 213–228). Zur Interpretationsgeschichte von Schelling bis Karl Barth vgl. Quapp, Erwin, *Barth contra Schleiermacher? „Die Weihnachtsfeier“*

Thema des Verhältnisses von Religion und Geschlecht und die Frage der theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz. Auch hier kommt der *Weihnachtsfeier* eine singuläre Position zu. Während das Thema Freundschaft, Liebe und Ehe für die Frage nach der Geschlechterdifferenz gerade in der Berliner Zeit sehr ergiebig ist, gilt dies weit weniger für die spätere Zeit. Damit kommt – so meine These – der *Weihnachtsfeier* eine Schlüsselstellung insofern zu, als hier Verbindungslinien zusammenlaufen und Konstellationen deutlich werden, die in anderen Texten nur getrennt oder unterschwellig zu verfolgen sind. Mit der biographischen Brückenstellung verbindet sich die Besonderheit, dass in der *Weihnachtsfeier* die Themen Religion und Geschlecht in einer Weise zusammentreffen und ausdrücklich in Verbindung miteinander gebracht werden, wie das in keiner anderen Veröffentlichung Schleiermachers der Fall ist. Frauen und Männer sprechen miteinander und in verschiedener Weise über das Weihnachtsfest und seine Bedeutung, thematisieren dabei Geschlechterdifferenz wie Frömmigkeit und Theologie in unterschiedlicher Weise und auf verschiedenen Ebenen des Textes.

Deshalb legt es sich nahe, mit der Fragestellung nach der Bedeutung der Geschlechterdifferenz für Schleiermachers theologisches Denken hier einzusteigen und aufgrund der dabei gewonnenen Beobachtungen, Ergebnisse und weiterführenden Fragen die Untersuchung auszudehnen. So soll die Verbindung von Religion und Geschlecht bei Schleiermacher in einem ersten Schritt in der *Weihnachtsfeier* in ihrer Bedeutung aufgezeigt und in einer ersten Verhältnisbestimmung präzisiert werden. Von da aus erfordert die Fülle und Komplexität des Materials eine getrennte Behandlung der Frage nach Schleiermachers Denken der Geschlechterdifferenz in ihrer Genese und Bedeutung wie in der Frage nach der Verbindung von Geschlechterdifferenz und Religion bzw. Theologie. Wie in einer Ouvertüre klingen in der *Weihnachtsfeier* die zentralen Themen und Motive an und vereinen sich zu einem Muster, das in Entwicklung und Transformation in das gesamte Denken Schleiermachers hineinspielt und nicht als eine poetische Spezialität und Laune des Autors abgetan werden kann.

als Nagelprobe, mit einem Nachwort zur Interpretationsgeschichte der „Weihnachtsfeier“, Marburg 1978, hier: 61–101. Quapp beachtet die Frau-Mann-Konstellationen und verbindet sie mit den theologischen Aussagen. Die Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz als theologisches Moment in der Weihnachtsfeier hebt ihn von den anderen Autoren ab, obgleich seine Interpretation m.E. nicht allein aus feministischer Sicht, sondern auch im Blick auf Schleiermachers Modell von Geschlechterdifferenz problematisch ist.

2. Biographische und zeitgeschichtliche Verortung³

Das im Januar 1806 in Halle erschienene kleine Buch *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* ist ein ganz eigener Text im Werk des Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher.⁴ In literarischer Form verhandelt der Text die Bedeutung des christlichen Weihnachtsfestes. Seine Entstehung verdankt dieses Büchlein einem spontanen Einfall in den ersten Dezembertagen 1805. Schleiermacher hatte zugunsten eines Konzertes des blinden Flötisten Friedrich Dulon seine Ethik-Vorlesung ausfallen lassen.⁵ Der Nachhall dieses Erlebnisses inspiriert Schleiermacher zu einer Weihnachtsgabe für seine Freunde, wie er es schon mit den *Monologen*⁶ praktiziert hatte. Obgleich Schleiermacher den Text innerhalb von drei Wochen anfertigt und sofort zum Drucker gibt, kann die Schrift nicht mehr zum Weihnachtsfest 1805, sondern erst im Januar 1806 erscheinen.

Die ursprünglich anonym geplante Schrift versieht Schleiermacher aufgrund des Drängens des Herausgebers mit seinem Namen. Wie schon in den *Monologen* geht es Schleiermacher um die Darstellung eines zentralen theologischen bzw. philosophischen Gegenstandes in einer nicht akademisch-diskursiven, sondern poetischen Form im Sinne der Vorstellungen aus dem Kreis der Berliner Frühromantiker. Als Professor an der Hallenser Universität hat Schleiermacher das bohémehafte Berliner Leben mit Friedrich Schlegel und in den jüdischen Salons, das seine kirchlichen Vorgesetzten mit Misstrauen betrachteten, hinter sich gelassen. Zwischen Berlin und Halle liegen einsame Jahre als Pfarrer in Stolp. Auch die enge Freundschaft mit Eleonore Grunow, der Frau eines Kollegen, die Schleiermacher zu dem Weggang aus Berlin mitbewogen hat, bricht ab. Völlig überraschend für Schleiermacher, der sich nach der Trennung Eleonores von ihrem Mann und dem eingeleiteten Trennungsverfahren auf die Heirat vorbereitet, kehrt Eleonore Grunow im letzten Moment unmittelbar vor der gerichtlichen Scheidung am 9. Oktober 1805 zu ihrem Mann und in ihre Ehe zurück. Diese

3 Mit dieser Einordnung ziele ich nicht auf eine psychologisierende Interpretation im Gefolge Wilhelm Diltheys, die Gefahr läuft, die eigene Textinterpretation mit den Ansichten des Autors zu identifizieren – ein Vorwurf, den Quapp vor allem gegen Emanuel Hirsch erhebt (vgl. Quapp, Barth, 87). Vielmehr meine ich, dass der biographische Kontext bestimmte Bezüge aufzeigt oder erhellt, die das Textverständnis vertiefen, jedoch nicht die Rekonstruktion des Lebensgefühls des Autors erlauben.

4 *Weihnachtsfeier*, KGA I/5, 39–100. Zur Entstehungsgeschichte vgl. Patsch, Hermann, *Historische Einführung*, KGA I/5, VII–CXXVIII, hier: XLII–LXXVIII.

5 Vgl. die Notiz in: *Brouillon hg. v. Birkner*, 51, vgl. auch Richardson, *Role*, 133.

6 Vgl. *Monologen*, KGA I/3, 1–61.

Entscheidung stürzt Schleiermacher in eine tiefe Krise.⁷ Biographisch steht er an einem Wendepunkt seiner Hoffnungen und Pläne.⁸

Obgleich sich Schleiermacher also offensichtlich in einem neuen Lebensabschnitt befindet, knüpft die *Weihnachtsfeier* literarisch als Rahmenerzählung mit eingestreuten Dialogen, Erzählungen und Reden eher an die frühromantische Textproduktion Schleiermachers an als an seine übrigen Arbeiten aus der Hallenser Zeit.⁹ Dies wird auf der Ebene der literarischen Personen fortgeführt, indem Charaktere aus den *Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels Lucinde* wieder auftauchen:¹⁰ Ernestine ist nach Schleiermachers eigener Äußerung identisch mit der Ernestine der *Vertrauten Briefe*,¹¹ und ebenso lässt sich dann vermuten, dass die übrigen Personen mit denen der *Vertrauten Briefe* identisch sind: Karoline ist die junge, noch unverheiratete Frau („Mädchen“), und Ernestines Mann der Eduard aus den *Vertrauten Briefen*. Es fehlen Friedrich und Eleonore¹², dafür hat sich der Kreis um neue Personen erweitert: Ernestines Tochter Sophie, Agnes mit ihren beiden Söhnen, die Verlobten Ernst und Friederike, der Jurist Leonhardt und ganz am Ende der geheimnisvolle Josef. Ruth Richardson versteht die *Weihnachtsfeier* aufgrund der Überschneidungen mit den *Vertrauten Briefen* biographisch als langen Brief Schleiermachers an Eleonore Grunow. Er wolle ihr darin dokumentieren, dass er ihre Zurückweisung verarbeitet

7 Vgl. dazu Richardson, Role, 135–138.

8 Diese Situation stellt für Richardson einen wichtigen Umstand für die Entstehung der *Weihnachtsfeier* dar. Auch Barth erwähnt diese Vorgeschichte zusammen mit dem Projekt der Plato-Übersetzung (vgl. Barth, Karl, Schleiermachers *Weihnachtsfeier* (1924), in: Ders., Gesamtausgabe III. Vorträge u. kleinere Arbeiten 1922–1925, Zürich 1990, 458–489, hier: 466). Ebenso nimmt Hirsch einen Einfluss von Eleonore Grunow an. Er bewertet ihn noch wesentlich stärker als Richardson und sieht darin die entscheidende Ursache für Schleiermachers Entwicklung zum christlichen Denker und Prediger (vgl. Hirsch, Emanuel, Schleiermachers *Weihnachtsfeier*, in: Ders., Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien, Gütersloh 1968, 7–52 hier: 10). Mit Richardson und im Einklang mit den Forschungen zu Schleiermachers Jugendschriften ist festzuhalten, dass die theologische Entwicklung Schleiermachers schon früher einsetzte. Dennoch ist die *Weihnachtsfeier* als ein wichtiges Dokument von Schleiermachers Entwicklung zu verstehen (vgl. auch Richardsons Aufweis, dass die veränderte Haltung Schleiermachers zur Ehescheidung schon in diese Zeit zu datieren ist: Richardson, Role, 139–142).

9 Die übrigen Arbeiten aus diesem Zeitraum, die in KGA I/5 versammelt sind, tragen einen diskursiven Charakter.

10 Vgl. dazu Kap. III 3.1.2.5.

11 Schleiermachers diesbezügliche Bemerkung aus einem Brief an seine Braut Henriette von Willich vom 21. Februar 1809 ist ein gewichtiger Hinweis für die Kontinuität zwischen der *Weihnachtsfeier* und den *Vertrauten Briefen* (vgl. Braut-Briefe, 346 u. Richardson, Role, 134f., Anmerkung 4).

12 Mit denen offensichtlich Schleiermacher und Eleonore Grunow gemeint sind.