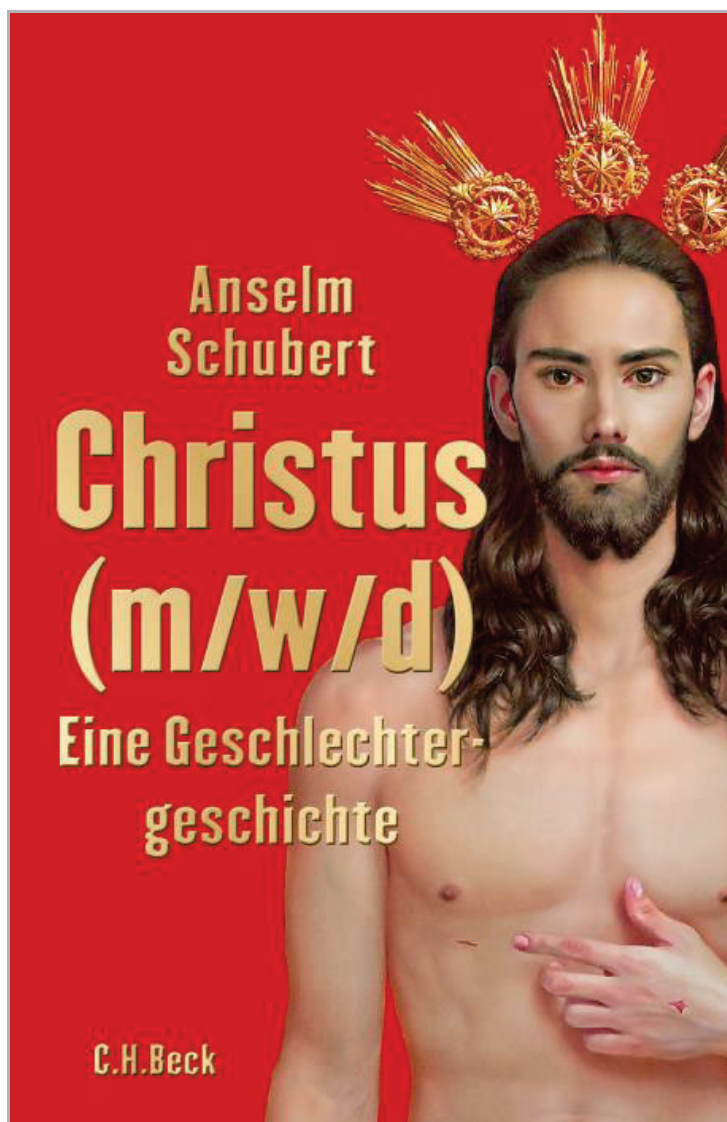


Unverkäufliche Leseprobe



Anselm Schubert
Christus (m/w/d)
Eine Geschlechtergeschichte

2024. 400 S., mit 19 Abbildungen
ISBN 978-3-406-82237-7

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/36968542>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

ANSELM SCHUBERT

CHRISTUS

(m/w/d)

ANSELM SCHUBERT

CHRISTUS

(m/w/d)

Eine Geschlechtergeschichte

C.H.BECK

Mit 19 Abbildungen

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2024

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.

Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg

Umschlagabbildung: Salustiano García Cruz, El Cristo, © VG Bild-Kunst,

Bonn 2024, Foto: © picture alliance/Associated Press

Satz: Fotsosatz Amann, Memmingen

Druck und Bindung: Pustet, Regensburg

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 82237 7



verantwortungsbewusst produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Für David und Rebekka

INHALT

EINLEITUNG

13

Geschlechterordnungen 14 – Zwischen Geschlechtergeschichte und Theologie 16 – Der blinde Fleck 20

I

ÜBERWINDUNG: DIE EINE MÄNNLICHKEIT CHRISTI IN DER ANTIKE

1. JESUS VON NAZARETH

25

Der historische Jesus 25 – Das Neue Testament 28

2. GESCHLECHT UND ERLÖSUNG

31

Medizinische und philosophische Modelle 31 –
Das Geschlecht Gottes 35 – Adam und Eva 41 –
Die Aufhebung der Weiblichkeit 43 – Die Überwindung
der Geschlechtlichkeit 45 – Geschlecht und Identität:
die westliche Tradition 46

3. DAS GESCHLECHT CHRISTI

48

Irdischer Körper und menschliche Natur 48 – Die Keuschheit Jesu 51 – Christus als Bräutigam 56 – Warum wurde Christus Mann? 58 – Christus als Weisheit 60 – Der androgyne Christus 62 – Christus als geschlechtsloser Erlöser: Maximus Confessor 66 – Der letzte Neuplatoniker: Johannes Scotus Eriugena 67

II

LEIBHAFTIGES HEIL: DIE ZWEI IDENTITÄTEN CHRISTI IM MITTELALTER

1. GOTT UND GESCHLECHT

73

Mittelalterliche Geschlechtertheorien 73 – Gottes Ungeschlechtlichkeit 77 – Mystische Männlichkeit und trinitarische Weiblichkeit 78

2. DIE MÄNNLICHKEIT CHRISTI

81

Scholastische Debatten um die Männlichkeit Christi ... 81 – ... und um seine Weiblichkeit 83 – Der mystische Bräutigam 85 – Die Vorhaut Christi 94 – Die Sexualität Christi im Denken der Ketzer 98 – Perfiditas Judaeorum 100 – Fluchen und Lästern der Laien 102

3. DIE WEIBLICHKEIT CHRISTI

104

Ist die menschliche Natur Christi weiblich? 105 – Die Brüste Christi 108 – Die Seitenwunde als Uterus und Vagina 113 – Weiblicher Christus für männliche Leser: Heinrich Seuse 117 – Christus als Mutter: Juliana von Norwich 119 – Christus wird eine Frau: Guillelma von Mailand 121 – Eine Frau wird Christus: die heilige Wilgefortis 125

4. FUNKTIONEN DER INKARNATION

129

III

VERSCHWEIGEN UND BESCHWÖREN: DIE DREI GESCHLECHTER CHRISTI IN DER FRÜHEN NEUZEIT

1. REFORMATION UND KONFESSIONALISMUS

137

Kritik der scholastischen Spekulation 137 – Luther, Zwingli und Calvin 138 – Distanzierung von der Vorhautreliquie 141 – Die Keuschheit Christi 143 – Die Schönheit Christi 144 – «Sexualität Christi in der Kunst der Renaissance»? 146

2. DIE MÄNNLICHKEIT CHRISTI IN DER QUERELLE DES FEMMES

152

Männlichkeit als Kondeszendenz: Padron und Agrippa 153 – Männlichkeit als Notwendigkeit: Valens Acidalius 155 – Männlichkeit als Konzession: Marie de Gournay 156

3. WEIBLICHE INKARNATIONEN CHRISTI

159

Lebende Heilige 159 – Der zweifache Körper Christi: Guillaume Postel 162 – Die «Giesuta» von Forli und andere 165 – «Female Christ»: Ann Lee und die Shaker 167 – Die «Femme-Messieh» der Saint-Simonisten 170

4. DIE ANDROGYNITÄT CHRISTI

174

Alchemistische Anfänge 174 – Das «Buch von der heiligen Dreifaltigkeit» 177 – Paracelsus und die androgyne Gottheit 178 – Christus als Gottesgemahlin: Johannes Campanus 180 – Valentin Weigels himmlische Eva 182 – Jakob Böhmes endzeitlicher Androgyn 183 – Die androgyne Braut: Gichtel und Arnold 186 – Der Hermaphrodit: Bourignon und Poiret 188 – Die Vermehrung Christi in den Wiedergeborenen 190 – Frühe Heteronormativität: Zinzendorf und die Herrnhuter 194

5. DIE AUSDIFFERENZIERUNG DER GESCHLECHTER

198

IV
NATUR UND DEKONSTRUKTION:
DIE VIELEN MÄNNLICHKEITEN
JESU IN DER MODERNE

1. NORMATIVE MÄNNLICHKEIT JESU
205

Geschlechterpolarität 205 – Jesus als wahrer Mann 207

2. DISKUSSIONEN UM DEN VERHEIRATETEN JESUS
214

Aufklärerisch: Jesus als Essener 214 – Akademisch: Jesus
als Witwer 217 – Religionskritisch: Jesus als Freigeist 220 –
Der polygame Jesus und die Mormonen 221 – Zurück
in die literarische Fiktion 226 – Theologische Anfragen
zur Sexualität Jesu 228 – Der schwule Christus 229 –
The «Gospel of Jesus' Wife» 231

3. DIE NACHKOMMEN JESU
233

Erste Spuren in Frankreich 233 – Enthüllungsbücher und
Verschwörungstheorien 234 – Das Indien-Narrativ 235 –
Das Palästina-Narrativ 238 – Das Grals-Narrativ 240 –
Maria-Magdalena-Literatur 242 – Die Biologisierung der
Heilsgeschichte 243 – Übernatürliche Natürlichkeit 245

4. DIE DEKONSTRUKTION DER MÄNNLICHKEIT JESU

247

Der Mann Jesus in der feministischen Theologie 247 –
Unerwartete Unterstützung: Karl Rahner 252 – Das
weibliche Imaginäre: Luce Irigaray 253 – Performative
Geschlechtsidentität: Judith Butler 254 – Queere Be-
freiungstheologie 255 – The multi-gendered Body 259 –
Intersexueller Christus 260

EPILOG:

GESCHLECHTERGESCHICHTE UND HEILSGESCHICHTE

263

Männlichkeit als Normativität 263 – Weiblichkeit:
vom sozialen zum biologischen Geschlecht 267 –
Androgynität: der geteilte Christus 270 – Geschlecht,
Begehren, Christologie 272

ANHANG

Dank	277
Anmerkungen	279
Quellen.	335
Literatur	357
Bildnachweis	389
Namenregister	39I

EINLEITUNG

Die Hirten waren vom nächtlichen Feld aufgebrochen und schließlich zur Krippe des neugeborenen Christuskindes gekommen. Doch bevor sie sich anbetend auf die Knie niederließen, fragten sie misstrauisch, ob das Kind denn auch ein Junge sei und nicht etwa ein Mädchen? Die Engel hätten ihnen verkündigt, dass der Erlöser der Welt geboren sei, nicht eine Erlöserin! Da zeigte ihnen die jungfräuliche Mutter das männliche Geschlecht des Kindes, und sofort verehrten sie den Jungen mit großer Ehrfurcht und Freude und lobten und verherrlichten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten.¹

Fast zweitausend Jahre lebten, arbeiteten, liebten, sündigten und starben die allermeisten Christinnen und Christen im festen Glauben, Gott sei auf eine vielleicht etwas unkörperliche Weise, sein Sohn aber umso eindeutiger männlichen Geschlechts. Doch die Vision, die der Mystikerin Birgitta von Schweden im August 1372 in der Geburtskirche zu Bethlehem widerfuhr, zeigt, dass die Männlichkeit der Gottheit offenbar niemals völlig selbstverständlich war.

Zu einem theologischen Problem wurde die Frage, ob Gott und sein Sohn männlichen Geschlechtes seien, freilich erst durch die Frauenbewegung des 20. Jahrhunderts, die die Befreiung der Frauen vom Patriarchat und die Gleichberechtigung der Geschlechter forderte. Einige feministische Theologinnen lehnten den patriarchalen Gott der christlichen Kirchen rundweg ab: Wenn Gott ein Mann sei, sei das Männliche offenbar Gott! Andere fragten sich, ob ein männlicher Erlöser überhaupt Frauen erlösen könne?! Und so machte sich die feministische Theologie auf die Suche nach anderen Bildern von Gott und nach alternativen Christusfiguren, mit denen sich Frauen eher identifizieren könnten sollten. Theologinnen rekonstruierten vergessene Traditionen von weiblichen Gefährtinnen Jahwes und von der Verehrung der göttlichen «Weisheit». Historikerinnen entdeckten, dass Christus im Mittelalter auch als Frau oder gar als Mutter verehrt worden war und dass es in der Frühen

Neuzeit weibliche Inkarnationen Christi gegeben hatte. Die Vormoderne schien progressiver gewesen zu sein als die Gegenwart. Doch welches Geschlecht hatten Gott und Christus denn nun? Eines, keines oder beide?

1990 wies die Philosophin Judith Butler darauf hin, dass die Frage, welches Geschlecht eine Person hat, falsch gestellt sei. In ihrer radikalen Kritik des Feminismus bestritt sie, dass die Zuordnung eines biologischen Befundes zu einem sozialen Geschlecht zwangsläufig oder gar natürlich sei, und bald wiesen Historiker darauf hin, dass sich in der Geschichte die Vorstellung davon, was ein «Geschlecht» sei und wie es funktioniert, immer wieder grundlegend geändert habe. Wenn man in der Antike oder im Mittelalter von männlichem oder weiblichem Geschlecht sprach, meinte man unter Umständen etwas ganz anderes als heute. Und die moderne Medizin geht inzwischen davon aus, dass es auch biologisch keineswegs nur zwei Geschlechter, sondern ein ganzes Spektrum anatomischer, genetischer und gonodaler Geschlechtervarianten gibt. Wenn es aber immer eine Vielfalt von biologischen Geschlechtern und kulturellen Geschlechtsidentitäten gab, können Fragen wie «Ist Christus ein Mann?» oder «Können Frauen von einem Mann erlöst werden?» nicht aus sich selbst heraus beantwortet werden. Sie sind nur in ihren jeweiligen historischen Kontexten sinnvoll.

Die Vorstellung männlicher, weiblicher, androgyner oder queerer Christusfiguren taucht in der Geschichte des Christentums immer wieder auf. Dieses Buch versucht nicht, die Frage, welches Geschlecht Jesus Christus im Christentum hat, dogmatisch «richtig» zu beantworten, sondern will sie vor dem Hintergrund der sich langsam, aber stetig wandelnden Geschlechterordnungen in der Geschichte darstellen.

Geschlechterordnungen

In der Antike nahm man an, es gebe nur *ein* menschliches Geschlecht, als dessen unvollkommene, unreife Ausprägung Frauen, als dessen ausgereifte und vollendete Verkörperung Männer galten. Vollkommenes Menschsein war gleichbedeutend mit vollkommener Männlichkeit, und diese zeigte sich in der völligen Beherrschung des Körpers und seiner Affekte. Von daher war es selbstverständlich, dass Jesus Christus in der Alten Kirche als Mann gesehen wurde, der aufgrund seiner göttlichen

Natur seinen Körper und seine Geschlechtlichkeit völlig beherrscht und keusch gelebt habe. Um seine übernatürliche Keuschheit hervorzuheben, gingen einige Theologen schließlich gar so weit zu behaupten, Christus habe gar kein Geschlecht oder, was in ihren Augen dasselbe war, beide Geschlechter zugleich besessen und sei androgyn gewesen.

Im Mittelalter galt weitgehend noch die antike Geschlechtertheorie mit ihrer Überordnung des männlichen Geschlechts. Daneben trat aber zunehmend die Vorstellung, dass Gott beide Geschlechter zu seinem Ebenbild geschaffen und damit auch dem weiblichen Geschlecht bestimmte Eigenschaften verliehen habe. Die scholastische Theologie diskutierte daher, ob Christus sich auch als Frau hätte inkarnieren können; in der mystischen Theologie wurde Christus als männlicher Bräutigam gefeiert, oder aber es wurden ihm weibliche Eigenschaften beigelegt, seine Seitenwunde gar als Vagina und Uterus verehrt. Solche Männlichkeit und Weiblichkeit Christi wurde freilich nicht als dogmatische Aussage über den Körper Christi verstanden, sondern als metaphorische Aussage über sein Heilswirken.

In der Frühen Neuzeit geriet die aristotelische Vorstellung von nur einem Geschlecht in zwei Ausprägungen zunehmend in die Kritik, und die mittelalterliche Tradition, beide Geschlechter seien von Gott geschaffen, verfestigte sich zur Vorstellung zweier eigenständiger und eigenwertiger Geschlechter mit unterschiedlichen Eigenschaften. Radikale Bewegungen begannen seit dem 16. Jahrhundert, lebende Frauen als Inkarnationen Christi zu verehren oder Christus eine weibliche Erlöserfigur zur Seite zu stellen. Andere dachten sich Christus als androgyne Einheit von Mann und Frau, die sich in ihrem Heilswirken je unterschiedlich an die beiden Geschlechter wenden würde.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts setzte sich die Vorstellung durch, die Unterschiede zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht seien physiologisch bedingt und naturgegeben: Männer seien von Natur aus aktiv, kulturschaffend, stark, vernünftig und erobernd, Frauen passiv, weich, emotional und fürsorglich. In der Ehe, der Keimzelle bürgerlicher und staatlicher Ordnung, würden sich die natürlichen Unterschiede der Geschlechter vereinigen und gegenseitig ergänzen. Aber wenn wahre Männer stark und kämpferisch waren, war der stets liebende, leidende und milde Christus der Evangelien dann nicht eigentlich eine Art Frau? Das 19. Jahrhundert begann intensiv darüber nachzudenken, wie man sich Christus als «echten», virilen Mann vorstellen

konnte. Angesichts der vermeintlich naturgegebenen Geschlechterordnung erschienen Vorstellungen von einem weiblichen oder androgynen Christus nur noch als pathologische Verirrung.

Gegen dieses wie selbstverständlich männliche Bild vom Vater-Gott und seinem Sohn protestierte die feministische Theologie im 20. Jahrhundert. Heute stellt sich vor allem die Frage: Wie verändert sich das Bild von Jesus Christus, wenn feministische Theologinnen einen weiblichen Christus oder gar viele weibliche Inkarnationen Christi postulieren und queere Theolog*innen einen schwulen, bisexuellen, transsexuellen, intersexuellen oder polyamoren Christus entwerfen?!

Zwischen Geschlechtergeschichte und Theologie

Wenn uns die Geschlechtergeschichte eines gelehrt hat, dann, dass jede Geschlechtergeschichte immer perspektivisch ist. Wer die Geschichte des Geschlechts Jesu Christi im Christentum untersucht, tut also gut daran, seine eigene Perspektive mitzubedenken.

Die neuere Geschlechtertheorie hat die essentialistischen Geschlechtervorstellungen des 19. Jahrhunderts hinter sich gelassen und unterscheidet zwischen dem biologischen Geschlecht (*sex*) und dem kulturellen oder sozialen Geschlecht (*gender*). Das *biologische Geschlecht* bezeichnet den anatomischen Befund. Dem steht das *soziale Geschlecht* gegenüber, die Summe der mit einem bestimmten anatomischen Geschlecht verbundenen und deshalb dem Individuum von einer Gesellschaft auferlegten kulturellen Vorstellungen, Regeln und Rollen. Das soziale Geschlecht definiert die Geschlechtsidentität einer Person. Unabhängig von *sex* und *gender* ist wiederum die individuelle sexuelle Orientierung einer Person, die sich ungeachtet des eigenen biologischen oder sozialen Geschlechts auf jede Person jeder Geschlechtsidentität richten kann. Die entscheidende Neuerung der Gendertheorie besteht nicht etwa, wie oft behauptet, in der These, dass es keinerlei biologische Geschlechter gebe. Vielmehr liegt sie in der Erkenntnis, dass die Zuordnung eines biologischen Geschlechts zu einem bestimmten sozialen Geschlecht, also die geschlechtliche Identifikation eines Individuums, selbst bereits eine kulturelle Vorentscheidung beinhaltet, mithin eine kulturelle Konstruktion mit eigener Geschichte ist.² Um die kulturelle Konstruktion des Geschlechts Christi soll es in diesem Buch gehen.

Ich schreibe dieses Buch als Historiker. Das Buch ist kein Beitrag zu aktuellen Genderdebatten, sondern will historische Phänomene aus ihren jeweiligen Kontexten heraus verstehen und in der Sprache ihrer Quellen beschreiben. Das bedeutet nicht, dass ich auf die analytische Unterscheidung zwischen *sex*, *gender* und sexueller Orientierung verzichte. Aber es bedeutet, dass ich auf der Ebene der historischen Beschreibung weiterhin mit den Geschlechtsidentitäten «männlich», «weiblich» und «androgyn» (bzw. was man dafür hielt) arbeite. Mir ist bewusst, dass diese Begriffe in der neueren Gendertheorie als distinkte Kategorien grundsätzlich in Frage gestellt werden, dass sie das Selbstverständnis einer wachsenden Zahl von Menschen heute nicht mehr treffen und sich daher für die Beschreibung aktueller gesellschaftspolitischer Herausforderungen nicht mehr uneingeschränkt eignen. Aber es sind die Begriffe, in denen die historischen Quellen selbst ihre Probleme begreifen und ihre Lösungen entwickeln. Die Begriffe «männlich», «weiblich» und «androgyn» werden weder als analytische noch als normative Kategorien, sondern als historische Begriffe rekonstruiert und gebraucht. Das Buch lehnt sich in Fragestellung und Terminologie also an die Gendertheorie an, ohne alle ihre Prämissen zu teilen, denn sein Erkenntnisinteresse ist kein gendertheoretisches, sondern ein geschlechtergeschichtliches. Es will keine kritische Genealogie des heteronormativen Diskurses im Sinne Foucaults oder Butlers sein, sondern eine Darstellung sich wandelnder Geschlechterkonzepte in ihrem Bezug auf die Person Jesu Christi.

Aus diesem Grund werden die historischen Protagonistinnen und Protagonisten nicht inklusiv und mit einem Genderstern, sondern nach ihren historischen Geschlechtsidentitäten bezeichnet. Natürlich gab es auch in der Geschichte queere, multiple, nichtbinäre oder transgender-Identitäten, aber diese Begriffe waren als Beschreibungskategorien noch unbekannt. Die Geschlechterordnungen der Vormoderne stimmen nicht mit unserer heutigen Wahrnehmung von Geschlechtsidentitäten überein: Die tolerierten Geschlechtsidentitäten «männlich» und «weiblich» waren bis ins 19. Jahrhundert keineswegs völlig auf Heteronormativität fixiert, aber sie waren kategorial und in der sozialen Praxis auch nicht völlig fluide. Geschlechtsidentitäten, die sich nicht der binären Heteronormativität beugten, wurden für gewöhnlich als «Hermaphroditen» oder als «Androgyne» bezeichnet. Sexuelle Praktiken, die sich nicht der binären Heteronormativität fügten, wurden bis weit ins 19. Jahrhun-

dert meist kollektiv als «Sodomie» verstanden, wobei freilich je nach Kontext sehr Unterschiedliches gemeint war.

Ich schreibe dieses Buch als Theologe. Das bedeutet nicht, dass ich mit einem normativen Korsett dogmatischer Vorentscheidungen in der Geschichte zwischen «wahr» und «falsch» und in der Geschlechtergeschichte zwischen «richtig» und «falsch» unterscheide. Denn eine konfessionell «richtige» Antwort auf die Frage nach dem Geschlecht Jesu Christi lässt sich nicht geben: Was soll die Aussage, Christus sei ein Mann, eine Frau oder androgyn gewesen, schon bedeuten, wenn sich das Verständnis dessen, was Mannsein und Frausein ist, im Laufe der Geschichte immer wieder grundlegend geändert hat?!

Dass ich als Theologe schreibe, bedeutet vor allem, dass ich den Lesern und Leserinnen Ausführungen auch zu komplexen theologischen Problemen nicht ersparen kann. Das bedeutet zunächst, dass im Folgenden konsequent zwischen der Person des historischen Jesus und der Rede vom verkündigten Christus unterschieden wird. Wo von *Jesus*, seinem Körper und seinem biologischen Geschlecht die Rede ist, ist die historische Person gemeint, die zu Beginn unserer Zeitrechnung in Palästina lebte, lehrte und starb.

Wo im Folgenden von *Christus* gesprochen wird, ist die Rede vom geglaubten Gottessohn und seinem, wie man meinte, göttlichen, ewigen, verklärten und unverweslichen Leib. Es ist evident, dass wir es bei einem solchen Wesen nicht mit einer biologischen Person im Sinne der Geschlechtergeschichte, sondern mit einer normativen Vorstellung zu tun haben.

Das bedeutet, dass die in geschlechterhistorischen Darstellungen übliche Unterscheidung von biologischem und sozialem Geschlecht in einer Geschlechtergeschichte *Christi* terminologisch angepasst werden muss. Aussagen über das Geschlecht Christi beziehen sich ja nicht auf einen anatomischen Befund (der uns gar nicht zugänglich wäre), sondern sind selbst immer schon diskursive Konstruktionen. Schon der Körper eines verklärten und verherrlichten Christus, im Glauben der Kirche wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, ist theologisch schwierig zu konzeptionalisieren, eine mögliche *Biologie* dieses übernatürlichen, auferstandenen Körpers kaum vorstellbar. Deshalb soll im Folgenden nicht von einem biologischen Geschlecht Christi, sondern von seinem *körperlichen* Geschlecht gesprochen werden.

Die Tatsache, dass Christus ein körperliches Geschlecht besitzt, wird

in der Folge mit dem Begriff der *Geschlechtlichkeit* bezeichnet. Er meint selbstverständlich keinen biologischen Sachverhalt, sondern die kulturelle Konzeption, dass Christus als Mensch überhaupt ein körperliches Geschlechtsorgan zugeschrieben wurde und er nicht etwa wie Gott, die Engel oder Geister ohne körperliches Geschlecht gewesen sei.

Unter den Begriffen *Männlichkeit*, *Weiblichkeit* oder *Androgynität* bzw. einem männlichen, weiblichen oder androgynen *Geschlecht* Christi wird im Folgenden die Tatsache verstanden, dass dieses körperliche Geschlecht Christi als männliches bzw. weibliches oder androgynes aufgefasst wurde. Der Begriff Geschlecht entspricht daher im weitesten Sinne dem gendertheoretischen Begriff «sex». Wenn im Folgenden also von der «Männlichkeit» oder «Weiblichkeit» Christi gesprochen wird, ist die Zuweisung eines entsprechenden körperlichen Befundes an die Person Christi gemeint.

Die einem solchen körperlichen Geschlecht zugewiesenen kulturellen Vorstellungen, Regeln und Rollen werden im Folgenden mit dem Begriff der *Geschlechtsidentität* bezeichnet. Er entspricht damit weitgehend dem Konzept des sozialen oder kulturellen Geschlechts «gender». Was unter solcher männlicher, weiblicher oder androgyner Geschlechtsidentität Christi verstanden wurde, veränderte sich im Laufe der Geschichte natürlich erheblich und muss jeweils rekonstruiert werden. Keinesfalls aber musste die Christus zugeschriebene Geschlechtsidentität immer dem jeweils zugeschriebenen körperlichen Geschlecht entsprechen.

Unter dem Begriff *Sexualität* wird schließlich die (im Laufe der Christentumsgeschichte nur selten vertretene) Vorstellung gefasst, dass Christus seine körperlichen Geschlechtsorgane seiner sexuellen Orientierung entsprechend tatsächlich genutzt habe und nicht etwa (wie weithin angenommen wurde) aufgrund übernatürlicher Gnade oder außerordentlicher Askese auf ihren Gebrauch verzichtete oder sich (wie ein Engel) ungeschlechtlich oder durch «geistliche» Zeugung fortgepflanzt habe.

Eine Geschlechtergeschichte Christi muss sich entscheiden, ob sie die Geschichte seiner Geschlechtlichkeit, seines Geschlechtes, seiner Geschlechtsidentität, seiner Sexualität oder von allem zusammen schreiben will. Eine kulturhistorische Analyse der verschiedenen *Geschlechtsidentitäten*, der Männlichkeits- oder Weiblichkeitsbilder, die Christus im Laufe der Christentumsgeschichte zugeschrieben wurden, kann nicht Ziel

dieses Buches sein. Für eine solche Studie fehlen bislang die forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen. Dieses Buch will primär die Geschichte des körperlichen *Geschlechts* Christi erzählen. Nur insofern Zuschreibungen eines körperlichen Geschlechts auch bestimmte Vorstellungen von Geschlechtsidentität implizieren, werden wir auch auf das kulturelle Geschlecht Christi eingehen. Das Hauptaugenmerk aber soll auf der Geschichte seiner *Geschlechtlichkeit* und auf der Frage liegen, warum Christus zunächst keines, dann ein männliches und irgendwann auch ein weibliches, androgynes oder intersexuelles Geschlecht zugeschrieben wurde.

Der blinde Fleck

Es waren die feministische Theologie und die historische Frauenforschung, die mich zur vorliegenden Untersuchung angeregt haben. Die bahnbrechenden Arbeiten von Rosemary Radford Ruether, Caroline Walker Bynum und Barbara Newman haben zum ersten Mal darauf hingewiesen, dass eine vermeintlich selbstverständliche Männlichkeit Christi vermutlich der letzte blinde Fleck der Christentumsgeschichte ist. Infolgedessen entstand seit den 1990er Jahren eine Reihe historischer Detailstudien zu weiblichen Christusfiguren und alternativen historischen Geschlechterkonzeptionen, die alle eines gemeinsam hatten: die Erkenntnis, dass die schlichte Aussage «Christus war ein Mann» terminologisch und historisch uneindeutig und deshalb theologisch sinnlos ist.

Aus der historischen Frauenforschung entwickelte sich seit den 1990er Jahren die moderne Geschlechtergeschichte, die ernst machte mit der Erkenntnis, dass nicht nur das soziale Geschlecht, sondern in gewisser Weise auch das biologische Geschlecht eine eigene Geschichte hat.³ Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts sind die «Geschichte der Männlichkeiten» bzw. die Masculinity Studies ein eigener Gegenstand der Geschlechtergeschichte.⁴ Hatte man Männlichkeit bislang weithin als selbstverständliche Norm verstanden, von der eine weibliche Geschlechtsidentität nur abwich, entdeckte man nun, dass auch die vermeintlich natürliche Männlichkeit in Wirklichkeit in vielfacher Weise kulturell konstruiert und codiert war, durch diskursive und soziale Praxen definiert und durchgesetzt wurde – vor allem aber wie andere Geschlechts-

identitäten auch einem eigenen historischen Wandel unterlag. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts erschienen auf dieser Grundlage die ersten Studien zur Männlichkeit Christi, die sich bislang fast ausschließlich auf die Repräsentation der Männlichkeit Jesu im Neuen Testament konzentrieren.⁵ Für spätere Epochen finden Aspekte der Männlichkeitsgeschichte bislang nur ansatzweise Berücksichtigung.

Es ist aber auch klar, dass das vorliegende Buch den letzten blinden Fleck der Christentumsgeschichte nicht im Alleingang erhellen kann. Dieses Buch kann und will nicht mehr sein als der erste Versuch, in den letzten Jahrzehnten gewonnene Erkenntnisse zusammenzutragen. Das entstehende Bild bleibt aus verschiedenen Gründen ein fragmentarisches: Dieses Buch berücksichtigt ausschließlich die europäische und die nordamerikanische Christentumsgeschichte. Phänomene eines weiblichen Christus, die auch in der Geschichte Afrikas und Asiens begegnen,⁶ werden nicht aufgenommen, weil mir die historiographische und die sprachliche Kompetenz fehlt, ihre jeweiligen historischen und kulturellen Kontexte angemessen zu beschreiben. Zudem ist zweifelhaft, ob sie überhaupt im Rahmen der westlichen Geschlechtergeschichte analysiert werden können und dürfen. Doch auch als Darstellung europäischer und nordamerikanischer Geschlechterkonzeptionen Christi bleibt das Bild fragmentarisch: zum einen, weil bislang erst vergleichsweise wenige Vorarbeiten zu einzelnen Phänomenen der Gendergeschichte Christi existieren,⁷ zum zweiten aber und vor allem, weil die Geschichte der Geschlechtlichkeit Christi selbst fragmentarisch ist.

Das Geschlecht Christi war, wie wir sehen werden, in der Geschichte des Christentums nie ein eigener theologischer Diskurs wie die Schöpfungslehre oder die Kirchenlehre, oder auch nur ein etablierter Gegenstand innerhalb eines theologischen Diskurses. Bis weit in die Gegenwart wurde das Geschlecht Christi nur als Nebenthema im Rahmen anderer Themen, stets nur kurz, oft fragmentarisch und meistens auch nur implizit behandelt. Erst die heutige Gendertheorie und -forschung hat die Frage nach einer Geschichte der Geschlechtlichkeit Christi zu einem eigenen Thema gemacht. Diskurstheoretisch haben wir es im Sinne Michael Titzmanns also mit einem fragmentierten, nichtselbständigen Teildiskurs zu tun, der nur im Verhältnis zu den wechselnden, übergeordneten Diskursen erschlossen und beurteilt werden kann.⁸

Das macht eine zusammenhängende Darstellung des Themas schwierig. Dieses Buch kann deshalb nicht ein geschlechtergeschichtliches

Masternarrativ durch die Epochen hindurch entwerfen, sondern muss sich darauf beschränken, historische Diskursfragmente als Index der geschlechtergeschichtlichen Entwicklung zu interpretieren und so Grundlinien einer Geschlechtergeschichte Christi sichtbar zu machen. Aber auch so, hoffe ich, kann deutlich werden, dass sich hinter dem letzten blinden Fleck der Christentumsgeschichte eine faszinierende Geschichte verbirgt: Der Junge, den Maria den Hirten zeigte, war für viele Christinnen und Christen in den letzten Jahrhunderten eben manchmal doch ein Mädchen, ein Androgyn oder etwas, das sich in den Kategorien menschlicher Geschlechtsidentitäten schlicht nicht fassen ließ.

I

ÜBERWINDUNG:
DIE EINE MÄNNLICHKEIT CHRISTI
IN DER ANTIKE

JESUS VON NAZARETH

Der historische Jesus

Wir wissen wenig darüber, was für ein Mann der historische Jesus von Nazareth war. Außerhalb der biblischen Tradition gibt es praktisch keinerlei historische Quellen zu seiner Person. Daher hat die kritische Leben-Jesu-Forschung die schwierige Aufgabe, innerhalb der biblischen Überlieferung zwischen dem historisch einigermaßen Verlässlichen und seiner nachträglichen religiösen und literarischen Überformung zu unterscheiden. Der Jesus der historisch-kritischen Forschung ist deshalb oft eine Art historiographische Abstraktion, die mehr über die Normen und Interessen ihrer Zeit als über die Zeit Jesu von Nazareth sagt.¹

Als die historisch-kritische Forschung des 18. Jahrhunderts begann, nach dem wahren Jesus zu fragen, den sie hinter dem Christus des kirchlichen Dogmas zu finden hoffte, nahm sie, entsprechend ihren aufklärerischen Prämissen, Jesus nicht als inkarnierten Gottessohn, sondern als *natürliches und moralisches Individuum* in den Blick. Deshalb stand für sie praktisch von Anfang an fest, es bei Jesus von Nazareth mit einem natürlichen Mann zu tun zu haben. Dem männlichen Subjekt, von dem die biblische Überlieferung spricht, müsse, so die Annahme, eine natürliche, männliche Person in der Geschichte zugrunde liegen. Freilich ist mit dieser Erkenntnis kaum etwas gesagt. Schon der Körper Jesu kommt in der Bibel ausschließlich in Form seines Blutes, seiner Füße, seiner Hände, seines Kopfes und seines Mundes vor. Explizite geschlechtsspezifische Aussagen begegnen nicht, abgesehen von der Erwähnung seiner Beschneidung (Lk. 2,21) und der Tatsache, dass Jesus (Lk. 4,15–17) aus der Torah liest und lehrt, was nach jüdischem Religionsrecht nur Männern erlaubt war.² Über die Geschlechtlichkeit, die Geschlechtsidentität

und die Sexualität Jesu von Nazareth kann diesseits der christologischen Überhöhung also kaum mehr gesagt werden, als dass er als jüdischer Junge von einer jüdischen Mutter geboren wurde, beschnitten wurde, eine Familie mit Schwestern und Brüdern hatte und als jüdischer Mann gekreuzigt und begraben wurde.³

Die naheliegendste Frage, die sich im Zusammenhang mit der Geschlechtlichkeit Jesu von Nazareth stellte, war die Frage, ob er verheiratet gewesen sei. Die frühe Leben-Jesu-Forschung ging noch ganz selbstverständlich davon aus, dass Jesus unverheiratet geblieben sei, weil er um des Himmelreiches willen auf Ehe und Sexualität verzichtet habe – und berief sich damit recht unkritisch auf die theologische und exegetische Tradition. Interessanterweise ist dies im Grunde bis heute die Überzeugung der Forschung geblieben, die darin weitgehend mit der kirchlichen Verkündigung übereinstimmt. Die meisten Darstellungen zum historischen Jesus verwenden viel Mühe auf die Rekonstruktion seiner familiären Herkunft und die Historizität seiner Geschwister; die Frage seines biologischen Geschlechts und seiner Männlichkeit aber wird für zu offensichtlich gehalten, um sie zu diskutieren. Vor uns entsteht das Bild eines irgendwie selbstverständlich männlichen und zugleich völlig geschlechtslosen Jesus von Nazareth.

Mit der Entstehung der bürgerlichen Ehe- und Moralvorstellungen um 1800 kam zum ersten Mal die Frage auf, ob Jesus nicht eigentlich verheiratet gewesen sein musste? Warum hatte ausgerechnet Jesus nicht selbst eine Familie gegründet, die doch die Grundlage und Keimzelle aller Moral war? Da die biblische Überlieferung zu dieser Frage keinerlei sichere Information enthält, bewegte sich die Diskussion zunächst lange im Raum von Vermutungen. Schon bald kam die Hypothese auf, Jesus sei zu Beginn seines Erwachsenenlebens verheiratet gewesen, aber früh Witwer geworden und habe sich dann erst der Verkündigung des Evangeliums zugewandt. So ließen sich bürgerliche Moral und biblischer Befund eine Zeit lang elegant verbinden, doch die Idee eines verheirateten Jesus blieb eine akademische und kirchliche Außenseiterposition – die Forschung klammert die Frage nach Sexualität und Ehe Jesu bis heute überwiegend aus.⁴

Erst seit der sexuellen Revolution von 1968 und im Rahmen der sogenannten «zweiten» Frage nach dem historischen Jesus wurde die Frage wieder aufgenommen. Der amerikanische Religionswissenschaftler *William E. Phipps* (1930–2010) widmete sich 1970 erstmals ausführ-

lich der Frage, ob Jesus verheiratet gewesen sei.⁵ Er gab zu, dass die Frage auf der Grundlage des Neuen Testaments schlichtweg unentscheidbar ist, schloss aber nach kritischer Sichtung biblischer, jüdischer und paganer Zeugnisse, dass Jesus als frommer Jude praktisch eine religiöse Pflicht zur Eheschließung gehabt habe und wohl verheiratet gewesen sein dürfte.⁶ Später erwog Phipps unter anderem auch, Jesus könne homosexuell gewesen sein.⁷

Der amerikanische Jesuit *John P. Meier* (1942–2022) nahm die Frage 1991 noch einmal auf.⁸ Auch Meier konzedierte, dass auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses unentscheidbar sei, ob Jesus zölibatär gelebt habe oder verheiratet gewesen sei, betonte aber, eine Eheschließung sei für jüdische Männer keineswegs völlig selbstverständlich gewesen, wie man etwa an den Essenern sehe, einer jüdischen Sekte am Toten Meer zur Zeit Jesu, die zumindest teilweise zölibatär lebte. Jesu rätselhafte Rede von den Eunuchen, die sich «um des Himmelreiches selbst verschnitten haben» (Mt. 19,12), deutete Meier recht traditionell als Hinweis auf Jesu eigenes zölibatäres Leben: Damit habe er seinen eigenen, zölibatären Lebensweg angesichts des unmittelbar bevorstehenden Kommens des Gottesreichs erklären wollen.⁹

Diesen Ansatz hat der norwegische Neutestamentler *Halvor Moxnes* (geb. 1944) in jüngster Zeit erweitert. Moxnes verteidigt freilich nicht die traditionelle Vorstellung vom Zölibat, sondern entwirft das Bild eines «queeren» Jesus. Im Hellenismus zur Zeit Jesu sei die Welt sozial, religiös, ökonomisch und geographisch um einen heteronormativen Begriff von Männlichkeit organisiert gewesen. Indem Jesus um des Reichs Gottes willen auf all das verzichtete, habe er radikal mit diesem Bild von Männlichkeit gebrochen und eine Art «countermasculinity»¹⁰ aufgebaut. Die traditionelle Auslegung habe die Rede vom Eunuchen stets als metaphorische Umschreibung für diejenigen verstanden, die «um des Himmelreichs willen» auf die Ausübung der Sexualität verzichtet hätten. Moxnes will den Begriff wörtlich verstanden wissen: Vielleicht sei Jesus tatsächlich selbst ein Eunuch gewesen; möglicherweise habe er sich auch nur mit dieser in ihrer Geschlechtsidentität uneindeutigen und deswegen marginalisierten Gruppe identifizieren wollen; zumindest aber habe er mit seinen Worten und Taten die Zeitgenossen über die «male identity of himself and his followers»¹¹ im Unklaren gelassen. Diese «Veruneindeutigung» der Geschlechtsidentität lasse sich, so Moxnes, am besten mit dem Begriff «queer» beschreiben, der gegen feste Geschlechtsidentitäten protestiere.¹²

Das Neue Testament

Die christliche Verkündigung, wie sie sich im Neuen Testament findet, sagt ebenfalls kaum etwas über den Körper oder gar die Geschlechtlichkeit Jesu. Es ist bezeichnend, dass etwa Paulus eigens betont, dass man Christus (!) in der Gegenwart nicht mehr nach seinem Fleische kenne (2. Kor. 5,16).

Die Tatsache, dass eine Familie, eine Frau oder gar Kinder Jesu nirgends erwähnt werden, die Zurückweisung seiner irdischen Familie (Mt. 12,46), die Ablehnung der Ehe im Himmelreich (Mt. 22,30), seine scharfen Aussagen über die Unzucht (Mt. 5,27–28) – all dies ließ es als selbstverständlich erscheinen, dass Jesus unverheiratet gewesen sei. Paulus selbst zumindest scheint davon ausgegangen zu sein: Für das Recht der Apostel, zu heiraten, berief er sich interessanterweise auf den verheirateten Petrus, nicht aber auf Jesus (1. Kor. 9,5), dessen Beispiel in der Argumentation zweifellos das größere Gewicht gehabt hätte.

Über den Leib Christi findet sich in den paulinischen Briefen dagegen eine ganze Reihe von Aussagen, die einer eindeutig männlichen geschlechtlichen Identität zu widersprechen scheinen. Sie beruhen auf der Vorstellung, dass die Gemeinschaft der getauften Christinnen und Christen nun selbst den Körper des auferstandenen Christus bildet (vgl. 1. Kor. 12,12–14). In seinem Brief an die Galater stellt Paulus den Gemeindegliedern in Aussicht, dass sie in der Taufe alle eins mit Christus geworden seien: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.» (Gal. 3,27) Was mit der Aufhebung des Geschlechterunterschieds in Christus genau gemeint ist, ist umstritten. Einige Forscher glauben, die urchristliche Gemeinde habe von der Taufe die endzeitliche Wiederherstellung einer ursprünglichen Androgynität erhofft. Andere deuten dies eher als Hinweis auf die anfängliche Gleichberechtigung der Geschlechter in den urchristlichen Gemeinden, die von der späteren Mehrheitskirche rückgängig gemacht worden sei. Die meisten Exegeten glauben, dass mit der Überwindung des Geschlechterunterschieds in der Taufe die endzeitliche Abschaffung sexuellen Begehrens gemeint sei – eine, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, in der Alten Kirche weit verbreitete Vorstellung. Forderungen, sich als Glied am Körper

Christi von aller sündigen Unzucht freizuhalten, begegnen bei Paulus und im weiteren Neuen Testament immer wieder (vgl. nur 1. Kor. 7,11–19). Halvor Moxnes hat allerdings darauf hingewiesen, dass der Körper Christi, in dem alle Geschlechter vereinigt seien, grammatikalisch männlich bleibt: Männer und Frauen werden im Leib Christi nicht unterschiedslos «eins» (gr. *hen*) sondern «einer» (gr. *heis*). Die Äußerung des Paulus dürfte daher tatsächlich am ehesten als Zeugnis der Vorstellung gelten, in der Endzeit werde das weibliche Geschlecht in den männlichen Körper Christi hinein aufgehoben.¹³ Die Vorstellung, dass der erhöhte Körper Christi einerseits irgendwie männlich, zum anderen aber aus Gläubigen unterschiedlichen Geschlechts zusammengesetzt sei, sollte für die christliche Theologie bis in die Gegenwart zu einer kaum zu überschätzenden Herausforderung werden.

Vor dem Hintergrund der neueren Geschlechtergeschichte hat die Wissenschaft in den letzten Jahren die Aussagen des Neuen Testaments zur Männlichkeit Jesu noch einmal näher in den Blick genommen und festgestellt, dass sie ein überraschend vielfältiges Bild verschiedener kultureller Konstruktionen einer männlichen Geschlechtsidentität bieten.

Die meisten Studien untersuchen die literarische Inszenierung der Person Jesu im Verhältnis zum hellenistisch-römischen Männlichkeitsideal. Der Befund der inzwischen durchaus ausgedehnten Forschung ist, wie Coleen Conway gezeigt hat, in hohem Maße uneinheitlich:¹⁴ Neutestamentliche Autoren verleihen Jesus Züge hegemonialer Männlichkeit, wenn sie ihn als Herrscher, König, Weisheitslehrer, Heiler, Führer oder als eschatologischen Rächer und Richter beschreiben und sein schmähliches Ende in die Tradition des freiwilligen und edlen Todes stellen. In diesem Zusammenhang erscheint die im Neuen Testament überall vorausgesetzte Ehelosigkeit Christi als Fortsetzung des hellenistischen Männlichkeitsideals der «*enkrateia*» – der Selbstbeherrschung in Taten, Worten und Gedanken.

Andererseits unterlaufen neutestamentliche Texte immer wieder die Ideologie «imperialer Männlichkeit», wenn sie die Verzweiflung Jesu in der Passion beschreiben, seine Armut und Niedrigkeit schildern. Das biblische Narrativ vom Leiden und Sterben Christi in seiner Passion konnte mit dem hellenistischen Bild von Männlichkeit massiv kollidieren. In der Metapher des Lamms, das sowohl endzeitlich herrscht als auch zur Schlachtbank geführt werden kann, können sich hegemoniale und alternative Männlichkeitsideale sogar vereinen. Eine Vielzahl von

Studien untersucht auch die Aufnahme, Fortführung und Transformation dieses hellenistisch-römischen Männlichkeitsideals in der Theologie der Alten Kirche und zeigt eindrücklich, inwiefern es für den Erfolg des Christentums in der römischen Gesellschaft verantwortlich war.¹⁵

Diese Forschung zur neutestamentlichen Männlichkeits- und Gendergeschichte ist eine wichtige Erweiterung der bisherigen Untersuchungen, ist im Ergebnis aber paradox: Einerseits zeichnet sie minutiös nach, wie die männliche Geschlechtsidentität und das soziale Geschlecht Jesu in den neutestamentlichen Texten literarisch und kulturell konstruiert werden. Andererseits schreibt sie gerade dadurch das männliche Geschlecht des neutestamentlichen Christus unhinterfragt fest. Dabei war es in der Alten Kirche keineswegs so selbstverständlich, wie man meinen sollte.

GESCHLECHT UND ERLÖSUNG

Medizinische und philosophische Modelle

Was die Theologie der frühen Kirche über Christus als Mann, als Frau, als Androgyn oder als geschlechtslose Person gedacht hat, lässt sich nur vor dem Hintergrund des medizinischen Körper- und Geschlechterverständnisses ihrer Zeit verstehen.¹

In der antiken Medizin herrschte allgemein die Ansicht, die körperliche und seelische Ausprägung jedes Menschen verdanke sich der individuellen Mischung der in jedem Lebewesen vorhandenen Säfte (gelbe Galle, schwarze Galle, Blut und Schleim), die als warm, kalt, trocken oder feucht verstanden wurde. Durch die jeweils unterschiedliche Mischung wurde auch der weitere Charakter der Personen bestimmt: Männern schrieb man aufgrund ihrer größeren Hitze und Trockenheit zu, dass sie zu innerer und äußerer Härte und Vernünftigkeit, aber auch zu «hitzigem» Handeln neigten und so für Herrschaft und Autorität geeigneter seien. Frauen neigten aufgrund ihrer kälteren und feuchteren Natur angeblich zu geringerer Vernunfttätigkeit und infolgedessen zu innerer und äußerer Kraftlosigkeit, Weichheit und Widerstandslosigkeit und waren damit äußeren und inneren Einflüssen wie Lust- oder Angstgefühlen stärker ausgesetzt als Männer. Aus ihrem Mangel an rationaler Härte erklärte sich, warum sie nach allgemeiner Ansicht der Führung und Herrschaft durch die Männer bedurften.

Doch wie entstand der biologische Geschlechterunterschied? Nach der Lehre des *Hippokrates* (um 460–370 v. Chr.) und der später von dem in Rom tätigen Arzt *Galen* (um 130–um 200/216 n. Chr.) fortgeführten Tradition produzierten Frauen und Männer aus den in ihnen enthaltenen Säften gleichermaßen Samen, die sich während der Empfängnis

mischten.² Ob dabei ein männliches oder ein weibliches Kind entstand, hing zum einen von der relativen Durchsetzungskraft des väterlichen oder mütterlichen Samens, vor allem aber von der Körperwärme ab, der der Embryo während der Schwangerschaft ausgesetzt war. Die medizinischen Theorien eines Hippokrates und Galen gingen davon aus, dass der Uterus in sieben Kammern unterschiedlicher Wärme geteilt sei: die geringere Wärme der drei linken Kammern ließ Mädchen entstehen, die größere Hitze der drei rechten Kammern führte zur Entstehung eines Jungen. Die Geschlechtsorgane von Mann und Frau, so nahm man an, waren prinzipiell dieselben, nur dass sie wegen der geringeren Wärme beim Mädchen innen blieben, während sie bei Jungen wegen der größeren Hitze nach außen gestülpt wurden, vergleichbar dem Aufgehen des Brotes im Ofen. In diesem Modell waren auch Mischungen und Übergänge zwischen den Geschlechtern denkbar: Nistete sich ein Embryo in die mittlere Kammer des mütterlichen Uterus ein, blieb er also zwischen heiß und kalt, konnte er sich, so die Vorstellung, zu einem wahrhaften Mischwesen, einem Hermaphroditen, entwickeln.³ Doch solche Kinder ohne eindeutige Geschlechtsmerkmale wurden in der Antike meist als Unglückszeichen oder als Beweis für den Zorn der Götter angesehen und getötet oder ausgesetzt.⁴

Bereits in diesem hippokratisch-galenschen Modell sind Ansätze für eine normative Überordnung des Männlichen erkennbar, wenn das Weibliche nur als unreife Form des Geschlechts verstanden wird.⁵ Eine solche Überordnung des Männlichen befürwortete offen der Philosoph und Naturforscher *Aristoteles* (384–322 v. Chr.). Aristoteles hatte auch seiner Geschlechtertheorie das philosophische Axiom zugrunde gelegt, alles Seiende sei aus Form und Materie zusammengesetzt, und auf dieser Grundlage bestritt er die gleichberechtigte Beteiligung von Mann und Frau bei der Reproduktion.⁶ Für Aristoteles war der männliche Samen das aktive, formgebende Prinzip, während die Mutter keinen eigenen Samen besaß, sondern nur passiv das stoffliche Prinzip beisteuerte. Im Falle der Schwangerschaft war die Materie das mütterliche Blut, aus dem der aktive Samen des Vaters den Körper des Embryos formte. Ob sich aus dem männlichen Samen ein männliches oder ein weibliches Kind entwickelte, lag nach Aristoteles daran, ob es der Zeugungskraft des Vaters gelang, ein vollkommenes Abbild seiner selbst zu bilden, oder ob er, gestört durch verschiedene Einflüsse, Alter usw. nur ein unvollkommenes Abbild zu zeugen imstande war.⁷ Erstmals versah Aristoteles die

physiologischen Unterschiede mit klaren Wertungen: Männlichkeit war der Weiblichkeit so übergeordnet wie Aktivität der Passivität oder die Form der Materie. Männlichkeit war gleichbedeutend mit biologischer, aber auch moralischer Vollkommenheit. Diese Hierarchisierung bedeutete nicht, dass Frauen keine vollständigen Menschen waren; aber sie implizierte doch, dass Frauen nicht als reife Erwachsene angesehen wurden, sondern wie Kinder waren, die der Führung und Beherrschung durch die Männer bedurften.⁸

Da der Geschlechtsunterschied nur relativ war und sich dem jeweiligen Maß an Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit verdankte, glaubte sowohl die hippokratische als auch die aristotelische Tradition, dass sich durch eine Veränderung der Säftemischung auch das Geschlecht und die Geschlechtsidentität eines Menschen in gewissem Maße wandeln konnten. Durch entsprechendes Verhalten konnten Männer und Frauen sich einer weiblichen oder männlichen Säftemischung annähern und damit ihr Geschlecht verändern. Wir werden sehen, dass noch in der frühen Christenheit einigen Frauen attestiert wurde, sich durch ihre außerordentliche Askese einen männlichen Grad an Vollkommenheit erarbeitet zu haben, während Männer durch vermeintlich weibisches Verhalten zu Frauen herabsinken konnten.

Die wichtigste Aufgabe des Mannes in der hellenistischen Kultur war daher der Erhalt seiner Männlichkeit.⁹ Michel Foucault und Peter Brown haben in ihren Untersuchungen zur Sexualität in der paganen und der christlichen Antike anschaulich gezeigt, dass die wichtigste Eigenschaft, die den Mann auszeichnete, die bereits erwähnte «enkrateia» war, die Beherrschung der eigenen und fremden Gefühle und Triebe. Herrschaft über die eigenen Affekte bedeutete nicht nur das mannhafte und standhafte Ertragen von Schmerzen und Entbehrungen, sondern auch die Beherrschung von Gefühlen wie Zorn, Grausamkeit, Ekel oder Begierde. Solche Herrschaft über die Affekte und Triebe bedeutete dem antiken Rollenmodell zufolge, dass ein Mann niemals in die Situation kommen durfte, die Kontrolle über sich oder andere zu verlieren und sich gar dem Willen anderer ausliefern zu müssen. Nur Sklaven, Frauen oder verweiblichte Männer gaben sich ihren eigenen oder den Trieben anderer hin. Sexualität war in dieser Perspektive eine zutiefst ambivalente Sache, denn die Erfahrung sexueller Lust brachte stets die Gefahr des Kontrollverlustes mit sich. Selbstverständlich war für einen Mann beim Geschlechtsverkehr nur eine «aktive» Rolle schicklich, und

auch hier musste die eigene Sexualität kontrolliert und reguliert werden.

Dieser tugendethischen Regulierung der Sexualität wurde eine medizinische Begründung zur Seite gestellt. Weithin nahm man an, die Lebensenergie des Menschen sei im Blut enthalten und werde durch die Körperhitze zu Sperma destilliert. Sperma war so gesehen hochkonzentrierte Lebensenergie. Der Verlust von Sperma im Geschlechtsverkehr war deshalb gleichbedeutend mit einem Verlust an Lebensenergie, der im Sinne gesunder Lebensführung vermieden werden musste. Allgemein galt als medizinische Weisheit: «Männer die keusch bleiben, sind stärker und besser als andere und verbringen ihr Leben bei besserer Gesundheit.»¹⁰ Andererseits war völlige Abstinenz ebenso wenig zu empfehlen, da das Gleichgewicht der Säfte durch gelegentliche Abfuhr der Körpersäfte (des Spermas beim Mann, bei der Frau durch die Menstruation) aufrechterhalten werden musste. Zudem war Sexualität kulturell notwendig, um legitime Erben zu zeugen. Aus medizinischer wie ethischer Sicht war Männern daher nur eine äußerst restriktive sexuelle Betätigung empfohlen, die allein dazu diente, die Gesundheit des Körpers und die Erblinie der Familie aufrechtzuerhalten.

Die Zügelung der eigenen Sexualität durch Entsagung und Selbstbeherrschung war also kein durch das Christentum in die Welt gebrachtes Ideal, sondern entsprach dem herkömmlichen hellenistischen Bild von Männlichkeit. Dementsprechend zeigt sich auch in frühchristlichen Texten ein tiefes Misstrauen gegenüber Geschlechtlichkeit und Sexualität. Der Theologe Tertullian etwa befürchtete, in der Lust erleide «die Seele einen Verlust»,¹¹ und für Augustinus wurde die Lust (*concupiscentia*) zum Synonym von Ur- und Erbsünde schlechthin. Von daher ist es kaum verwunderlich, dass Gott geschlechtslos gedacht wurde und auch Christus eine vollkommene Beherrschung seiner Sexualität zugeschrieben wurde – bis hin zur Vorstellung, dass er überhaupt keinerlei Geschlecht besessen habe, sondern geschlechtslos gewesen sei.

Das Geschlecht Gottes

In der paganen Antike stellte man sich, wie allgemein bekannt, die Göttinnen und Götter in weiblicher und männlicher Gestalt oder androgyn vor, mit Körper und Geschlecht, Ehen, Kindern und Geliebten.¹² Im Judentum war dies freilich schwieriger: Im Hintergrund der biblischen Texte stand zwar ganz offensichtlich die Idee eines nicht nur grammatisch, sondern auch sachlich männlichen Körpers Gottes.¹³ Doch obwohl in der Torah immer wieder Körperteile Gottes wie die Hand, der Arm, die Füße oder das Auge erwähnt werden, ist doch bezeichnenderweise niemals von Fleisch, Knochen, Blut oder gar einem Geschlechtsteil Gottes die Rede. Der Körper Gottes als Ganzer wird in der jüdischen Bibel weder erwähnt noch beschrieben, er bleibt unfassbar. Zum einen war es verboten, sich ein Bild von Gott zu machen, zum anderen galt: «[w]ie auch immer der Körper Gottes beschaffen sein mag – für den Menschen ist es tödlich, ihn zu sehen.»¹⁴ Jeder explizite Bezug auf eine Geschlechtlichkeit Gottes wird konsequent vermieden. Die Erinnerung an Aschera, die ursprüngliche Gefährtin des israelitischen Gottes Jahwe, wurde fast vollständig (aber nicht völlig erfolgreich) aus der Überlieferung getilgt.¹⁵

In seiner Untersuchung über den Körper Gottes im paganen, jüdischen und christlichen Denken der Antike hat Christoph Marksches gezeigt, dass viele christliche Theologen der Alten Kirche dem Konzept einer Körperlichkeit Gottes unbefangener gegenüberstanden als die jüdischen Traditionen und es durchaus Ideen zur Art des Körpers Gottes, seiner Substanz, Ewigkeit usw. gab. Zugleich merkt Marksches an, eine explizite *Geschlechtlichkeit* dieses Körpers Gottes habe niemand angenommen, obwohl Gott nach christlicher Lehre als Vater ja einen wesensgleichen Sohn gezeugt haben sollte. Weder von seinem Vatersein noch vom männlichen Körper Christi hätten, so Marksches, die Theologen auf einen Körper oder gar das Geschlecht Gottes zurückgeschlossen.¹⁶ Und dennoch finden sich Spuren solcher Vorstellungen. Bemerkenswerterweise hantieren aber nur heute als apokryph oder «häretisch» angesehene Texte mit geschlechtlichen Metaphern für die göttlichen Personen, während der Mehrheitskirche zugehörige Theologen solche Vorstellungen durchgehend verurteilten.

Eine besonders früh begegnende Vorstellung betrifft die primordiale



Abb. 1: Der griechische Gott Hermaphroditos – hier eine Skulptur aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. – vereinte in seinem Körper gut sichtbar beide Geschlechter.

Androgynität der Schöpfergöttheit.¹⁷ Auch in vielen paganen Kulturen wurde der Ursprung der Götter androgyn gedacht. In der Theogonie des Hesiod umfasste das ursprüngliche Chaos beide Geschlechter und gebar aus sich selbst heraus «Dunkel» und «Nacht».¹⁸ Aber auch unter den homerischen Göttern wurde Zeus an verschiedenen Orten und in wechselnden Kontexten als androgyn verehrt: Zum Teil hatte er Brüste, zeugte und gebar aus sich selbst heraus, wurde als allzeugender Vater und allgebärende Mutter angebetet. Über den Kult des namensgebenden Hermaphroditos ist wenig bekannt (Abb. 1.), aber an manchen Orten wurden Herakles oder Dionysos in Gestalt oder Gewändern einer Frau verehrt, auf Zypern wurde einer bärtigen Aphrodite in weiblicher Kleidung mit männlichen Geschlechtsorganen geopfert.¹⁹

Solche Vorstellungen begegnen uns auch in den Schriften der christlichen Gnosis.²⁰ Es ist hier nicht der Platz, die Geschichte der christlichen Gnosis als Ganzer nachzuzeichnen. Für unsere Zwecke mag es ge-

nügen, die antike Gnosis als eine esoterische Heilserwartung zu verstehen, die sich an bestehende Religionen und Kulte anlagern konnte. Texte der gnostischen Tradition einte die Überzeugung, das irdische Leben und vor allem die Materialität eines geschöpflichen Körpers seien ein heilsgeschichtliches Verhängnis. Die Seele, so die Überzeugung, sei ein letzter Funken eines ehemals himmlischen, rein geistigen Bewusstseins und nun auf Erden in einen vergänglichen Körper mit seinen Trieben und Begehrlichkeiten eingesperrt, aus dem sie nur durch erlösende Erkenntnis (gr. *gnosis*) befreit werden könne. Worin diese Erkenntnis genau bestand, bleibt auch in gnostischen Schriften ein esoterisches Geheimnis, doch bezeichnen viele Schriften diese Erkenntnis als «Erwachen» oder «Erinnerung». Materialität und Geschlechtlichkeit des Körpers waren nach gnostischer Ansicht das Verhängnis schlechthin, da durch sie die Kette von Zeugungen neuer Körper stets weiter fortgesetzt wird. Wenn sich die Gnosis gegen Geschlechtlichkeit aussprach, war nicht nur die asketische Überwindung des eigenen Körpers, sondern auch die Unterbrechung der Kette der körperlichen Zeugungen das Ziel.

Die christliche Gnosis, die seit dem zweiten Jahrhundert entstand, entwarf ebenfalls mythologische Genealogien, um zu erklären, wie aus dem transzendenten Urgrund der Gottheit verschiedene geistige Entitäten hervorgegangen waren, die sich schließlich gegeneinander wandten, wodurch die materiale Welt entstand und die Seelen in sterbliche Körper eingesperrt werden konnten. Nach den häresiologischen Referaten Tertullians, Irenäus' oder Hippolyts, auf die wir mangels direkter Quellen angewiesen sind, hatte etwa der Gnostiker Valentinus in Rom (um 150) eine solche Theogonie entwickelt, in der sich die Schöpfung aus verschiedenen geistigen Zeugungsakten (*Syzygien*) heraus entwickelte. Hier wurde das Geschlecht der «Äonen» genannten Entitäten durch das grammatikalische Geschlecht ihrer Namen und Beziehungen zueinander angezeigt. Der Urgrund war androgyn. Er vereinte im Anfang Männliches und Weibliches in sich und konnte so die Reihe der Zeugungen in Gang setzen. Der männliche Urvater, so der Bericht des Irenäus, habe beschlossen, mit der bei bzw. in ihm befindlichen weiblichen *Ennoia* (gr. weibl.: Gedanke) Sprösslinge zu zeugen, den ewigen *Nous* (gr. männlich: Vernunft) und die *Aletheia* (gr. weibl.: Wahrheit), die nun ihrerseits gemeinsam *Logos* (gr. männlich: Wort) und *Zoe* (gr. weibl.: Leben) zeugten usw.²¹ Auch wenn wir wenig darüber wissen, was der

historische Valentinus von Rom tatsächlich lehrte, nahm man doch an, er lehre einen androgynen Urvater – in ihm selbst gab es noch keine Teilung der Geschlechter, und doch ging sie aus ihm hervor.²²

Auch in den gnostischen Schriften, die bis ins 2. Jahrhundert zurückgehen und 1945 im ägyptischen Nag Hammadi gefunden wurden, wird der göttliche Uranfang meist als androgyn verstanden.²³ Im sogenannten «Apokryphon des Johannes» offenbart Christus, die Welt habe ihren Ursprung in einem androgynen Äon: Der Uranfang, weder körperlich noch unkörperlich, reines Licht und reine Erkenntnis, habe aus sich die weibliche Ennoia herausgesetzt und mit ihr die weiteren Äonen gezeugt. Und auch Christus selbst offenbart sich dort mit den Worten: «Ich bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn.»²⁴ Der hermetische Traktat «Poimandres» beschreibt den alleserschaffenden Vater als mannweiblich,²⁵ der Traktat «Asklepios» feiert Gott, der erfüllt ist «von der Fruchtbarkeit beiderlei Geschlechts» und «immer schwanger von seinem Willen».²⁶

Kritik an solchen Vorstellungen zur Androgynität Gottes findet sich bei den Theologen der Mehrheitskirche auffällig wenig. Auch den Gegnern der Gnosis war klar, dass gerade Gnostiker kaum ein Interesse daran haben konnten, Gott einen materiellen und geschlechtlichen Körper zuzuschreiben, und dass solche Aussagen offenbar eher symbolisch gemeint waren. Zudem war, wie Forschungen zur Androgynität gezeigt haben, die mit der Androgynität ursprünglich verbundene Vorstellung einer überbordenden Sexualität im Laufe der Zeit immer weiter reduziert worden, bis sie in der griechischen und römischen Literatur der Spätantike mehr oder weniger mit Asexualität gleichgesetzt wurde: Beide Geschlechter gleichzeitig zu besitzen, bedeutete in dieser Perspektive, kein Geschlecht mehr zu besitzen.²⁷ Tertullian empörte sich nur über die unmoralischen Anspielungen solcher «Gespenstergeschichten».²⁸ Irenäus von Lyon weist um 200 darauf hin, dass die verschiedenen valentinianischen «Fabeleien» selbstwidersprüchlich seien, da sie den Urvater für «weder männlich noch weiblich» oder aber für «mannweiblich» halten und «ihn also mit der Natur eines Zwitter» beschenken, «damit so die erste Ehe zustande komme».²⁹ In seiner wenig später entstandenen «Widerlegung aller Häresien» erklärt Hippolyt die gnostischen Vorstellungen zu fehlgeleiteten Allegoresen antiker Mythen.³⁰

Auch später begegnet uns vereinzelte Kritik, die mangels Kontext freilich nur schwer einzuschätzen ist. In den sogenannten Pseudo-Cle-

mentinischen «Recognitiones», einer Art christlichem Roman aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, verteidigt sich der Herrenbruder Jakobus gegen den Vorwurf, «wir glaubten an zwei ungezeugte Götter, oder an einen, der zweigeteilt ist, oder, wie die Ungläubigen sagen, der sich zu Mann und Frau gemacht hat».³¹ Wenig später distanzierte sich Bischof Priscillian von Avila,³² der wegen Magie angeklagt war, von jenen, die an einen «mannweiblichen Gott»³³ glaubten. Ab Ende des 4. Jahrhundert verschwindet mit der Gnosis auch die Polemik gegen ihre androgyne Gottheit.

Eine andere frühe Vorstellung betrifft Gott als milchspendende Mutter.³⁴ In einigen aus dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts stammenden «Oden Salomos» werden Gott Brüste zugeschrieben, die er den Gläubigen darreicht, «damit sie meine heilige Milch trinken und dadurch leben».³⁵ Eine der Oden preist die «Gnade des Herrn» als süße Milch, die der Heilige Geist aus den vollen Brüsten des Vaters in den Becher des Sohnes melkt.³⁶ Übergangslos richtet sich der Blick auf den Schoß der Jungfrau, die ebenfalls «durch Gottes Gnade» empfängt, und stellt so eine Verbindung von göttlicher Milch und göttlicher Zeugung her.

Auch Clemens von Alexandria kennt die Vorstellung von einer Milch Gottes. Er bezeichnet Gott zwar nur metaphorisch als Mutter, tut das aber in Kontexten, die so obsessiv weibliche Sexualität beschwören, dass sie ihre vorgebliche Metaphorizität in Frage stellen.³⁷ In seinen «Stromata» nennt Clemens Christus die «Milch des Vaters»³⁸ (1. Kor. 3,2), um dann mit irritierender Anschaulichkeit beim Anschwellen und Nässen junger mütterlicher Brüste zu verweilen, «die bisher geradeaus gerichtet auf den Mann blickten», sich nun aber «zu dem Kinde herabneigen».³⁹ So sollen wir an die «sorgenstillende Brust» des Vaters fliehen, denn «wahrlich allein die sind selig, die an dieser Brust saugen».⁴⁰ Gott wird zur stillenden Mutter.

Der am längsten behandelte Streitpunkt betraf das Geschlecht des Heiligen Geistes. Schon das aus dem frühen 2. Jahrhundert stammende Hebräerevangelium bot ein Jesus-Logion, in dem der Heilige Geist als weiblich verstanden wurde: «Sogleich ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich weg auf den großen Berg Tabor.»⁴¹ Dass der Heilige Geist als «Mutter» bezeichnet wird, hatte seinen Grund darin, dass das hebräische Wort «ruach» grammatikalisch ein Femininum ist. Dieser Sachverhalt liegt auch einem Logion des

gnostischen Philippusevangeliums zugrunde: «Einige sagten: ‹Maria ist schwanger geworden, vom Heiligen Geist›. Sie irren sich! Sie wissen nicht, was sie sagen! Wann wäre je ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?»⁴²

Dass den göttlichen Personen aufgrund ihrer Namen und Bezeichnungen ein Geschlecht zugeschrieben wurde, kritisierten Theologen der Alten Kirche immer wieder. Tertullian fragte rhetorisch, ob man die Ehe zwischen Christus und dem Heiligen Geist, die in einigen gnostischen Texten angedeutet wird,⁴³ «für etwas ganz Abscheuliches halten [solle], weil sie zwischen zwei Mannspersonen besteht, oder sollte der Heilige Geist etwa ein weibliches Wesen sein».⁴⁴ Origenes betonte, grammatikalisches und biologisches Geschlecht seien nicht dasselbe. Man dürfe nicht meinen, «dass die Weisheit und die Gerechtigkeit entsprechend dem weiblichen Geschlecht der Wörter auch ihrem Wesen nach weiblich sind; nach unserer Auffassung sind sie der Sohn Gottes.»⁴⁵ Ganz grundsätzlich behandelte Gregor von Nyssa um 380 das Thema: Die Gottheit sei «Vernunft und Denkkraft, welche den Unterschied von männlich und weiblich nicht zulässt.»⁴⁶ Gott sei ungeschlechtlich, weshalb Begriffe wie «Mutter» und «Vater» nicht wörtlich auf ihn bezogen werden könnten.⁴⁷ Auch Hieronymus kennt das Logion des Hebräerevangeliums, verweist aber darauf, dass der Heilige Geist in allen drei heiligen Sprachen ein anderes grammatikalisches Geschlecht habe, was deutlich zeige, dass die Gottheit schlussendlich überhaupt «kein Geschlecht» haben könne.⁴⁸ Gregor von Nazianz geißelte die Vorstellung von einem geschlechtlichen Gott gar als häretisch: «Oder würdest du vielleicht von diesem Ansatz her Gott für männlich halten, weil er ‹Gott› und ‹Vater› genannt wird, und die ‹Gottheit› für weiblich, nach dem Geschlecht dieser Bezeichnungen? Und den Heiligen Geist für keines von beidem, weil er nichts hervorbringt?»⁴⁹ (Das Wort «Pneuma» ist im Griechischen sächlich.) Im Westen wandte sich Augustinus kurz darauf gegen den Irrglauben, der Heilige Geist sei die Mutter Christi, weil er weiblich sei.⁵⁰ Voller Verachtung spottete er über jene, die sich die Trinität nach dem Schema Vater–Mutter–Kind vorstellten.⁵¹ Für Augustinus, der damit die vorherrschende Meinung im 4. Jahrhundert wiedergab, war Gott in kompromissloser Weise Geist, nicht substanzhaft, nicht körperlich und schon gar nicht geschlechtlich.