

Elisabeth Hartlieb: „Weder männlich noch weiblich ...?“ Protestantische Perspektiven auf die Frage der Geschlechterdifferenz

1. Geschlecht und Geschlechterdifferenz als Herausforderung an die protestantische Theologie

Die Frage nach „Geschlecht“ und „Geschlechterdifferenz“ kommt, historisch und genetisch gesehen, nicht aus der Theologie selbst, sondern sie wird durch die von der Frauenbewegung inspirierten Frauen, von der ökumenischen Bewegung und von dem Kampf um die Frauenordination in die Theologie und in die Kirchen gebracht.

Als von außen und durch Außenseiterinnen der theologischen **Wissenschaft an Theologie und Kirche herangetragene Frage** stand sie lange unter erheblichem Begründungsdruck. Das hat sich erfreulicherweise geändert. Die Geschlechterthematik ist nicht nur gesellschaftlich auf allen Ebenen und in allen Bereichen und Institutionen, sondern auch in unseren Kirchen so präsent, dass Geschlechtergerechtigkeit als Grundwert nicht bestritten wird. Vielmehr geht es darum, die konkrete Gestaltung und Umsetzung von Geschlechtergerechtigkeit mit dem Ziel der Geschlechterdemokratie zu betreiben, also die Gleichbehandlung von Frauen und Männern und das Recht auf gleiche Teilhabe in allen gesellschaftlichen Bereichen in den jeweiligen Zusammenhängen zu bestimmen und Strategien zur Verwirklichung zu entwickeln.

Sofern aber Kirche beansprucht, an einen eigenen, nämlich im christlichen Glauben und in der theologischen Reflexion verankerten Begründungszusammenhang für die Deutung von Wirklichkeit und für die Orientierung des Handelns zurückgebunden zu sein, genügt es nicht, dass die Kategorie Geschlecht soziologisch, psychologisch, historisch etc. bearbeitet wird, um ihre Bedeutung für den christlichen Glauben, für Theologie und Kirche auszuloten und zu begründen. Vielmehr bedarf es einer genuin theologischen Reflexion auf die Geschlechterthematik. Daher lautet meine Leitfrage: Wo ist der theologische Ort und welches ist die theologische Bedeutung der Kategorie Geschlecht?

Diese Frage will ich in folgenden Schritten bearbeiten:

1. Ich gehe auf die Begriffe „Geschlecht“ und „Geschlechterdifferenz“ ein. Dabei erläutere ich knapp, wieso ich von Geschlechterdifferenz spreche und führe die historische Perspektive des Wandels der Vorstellungen von Geschlecht ein.
2. Ich stelle Friedrich Schleiermacher, den „Kirchenvater des modernen Protestantismus“ als Beispiel für den ambivalenten Umgang der protestantischen Theologie mit der Geschlechterthematik vor.
Ich entwickle 3., über Schleiermacher hinausgehend, einige Überlegungen zur theologischen Bedeutung in der protestantischen Theologie.

2. Geschlecht und Geschlechterdifferenz

2.1 Begriffsbestimmungen

Die Unterscheidung von Sex (im Sinn von biologischem Geschlecht) und Gender (im Sinn von soziokulturellem Geschlecht) hat eine Begrifflichkeit geschaffen, die es 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. 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. Unter dem Einfluss konstruktivistischer und dekonstruktivistischer Ansätze radikalisiert sich die Kritik an einem naturalistischen Verständnis der Kategorie Geschlecht, indem auch der Körper und das biologische Geschlecht als soziale Konstruktionen betrachtet und die biologisch fundierte Binarität der Geschlechterdifferenz als Effekt soziokultureller Prozesse verstanden werden.

Vor diesem Hintergrund verorte ich nun meine Verwendung der Begriffe „Geschlecht“ und „Geschlechterdifferenz“. Ich behalte die begriffliche Unterscheidung von Sex und Gender bei und verstehe zugleich beide Begriffe als soziokulturelle Konstrukte. Geschlecht und Geschlechter-

differenz erscheinen uns als naturhaft gegeben, sie sind aber in der Weise, in der wir sie erkennen können, soziale Konstrukte. Zugleich halte ich mit der Unterscheidung von Sex und Gender fest, dass es ontologisch ein der Erkenntnis vorgängiges und reflexiv nicht unmittelbar zugängliches Moment von Natur gibt, das der Kategorie Geschlecht anhängt.¹ Dieses essentialistische Moment von Geschlecht hängt m. E. mit dem Moment der Generativität, also mit der Fortpflanzung der menschlichen Gattung zusammen. Geschlecht als Kategorie ist damit verbunden, dass menschliche Fortpflanzung bisher (und ich lasse bewusst alle Entwicklungen der Reproduktionsmedizin wie In-Vitro-Fertilization und Klonen beiseite) nur mittels zweier spezifisch verschiedener und eben nicht völlig beliebiger menschlicher Wesen möglich war und meist noch ist, d.h. mittels sexueller Fortpflanzung. Geschlecht als Kategorie ist nicht loszulösen von diesem Grundvorgang und gewinnt aus der elementaren Bedeutung der Generativität ein enormes kulturell-symbolische Potenzial. Damit behaupte ich weder, dass Sexualität im Koitus aufgeht oder gar identisch sei mit der Reproduktion der Gattung, noch dass unsere Vorstellungen von Geschlecht, Geschlechterdifferenz, Frauen und Männern sich daraus im Sinn einer festen natürlichen Bestimmung ableiten lassen, schon gar nicht die Konzepte von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität, wie sie für unsere Kultur und Gesellschaft als selbstverständlich gelten.

Mit dem **Festhalten an dem Begriff** „Geschlecht“ bleibt auch der logische Begriff der Geschlechterdifferenz erhalten und das inhaltliche Moment der sexuellen Unterscheidung in Hinsicht auf die Fortpflanzung der menschlichen Gattung. Dies ist ein Anknüpfungspunkt für biologistische und naturalistische Theorien. Zum anderen impliziert die Geschlechterdifferenz in unserer westlichen Kultur eine klare Binarität der Geschlechter, die zum einen die Vorstellung von Zwischenstufen oder einer Mehrzahl von Geschlechtern ausschließt und zum anderen 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. Geschlechterdifferenz ist also ein hochbesetzter und voraussetzungsreicher Begriff.

Dennoch verzichte ich aus zwei Gründen nicht darauf, den Begriff der Geschlechterdifferenz zu verwenden. Erstens ist er empirisch-analytisch unverzichtbar, da unsere lebensweltliche Wirklichkeitswahrnehmung und All-

tagspraxis davon tiefgehend bestimmt sind. Zweitens halte ich es für auch theoretisch unumgänglich, den Differenzbegriff zu verwenden. 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 und darauf Hierarchien begründet werden. 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 gegenwärtig angesichts der Geschichte impliziter Androzentrismen in der scheinbar genderneutralen Begrifflichkeit von Philosophie und Theologie notwendig und angemessen, um die Frage nach dem Verhältnis von Differenz und Gleichheit präsent zu halten.

2.2 Die neuzeitliche „Entdeckung“ der Geschlechterdifferenz

Die historische Perspektive vertieft dieses Verständnis von Geschlecht. Ich beschränke mich auf die Veränderungen am Ende der frühen Neuzeit und mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Im 18. Jahrhundert lässt sich ein Wandel des Verständnisses von „Geschlecht“ feststellen, der sich vor dem Hintergrund des aufblühenden Interesses für die Anthropologie im späten 18. Jahrhundert in neuen naturwissenschaftlichen Konzepten von Geschlechterdifferenz niederschlägt. Der Begriff „Geschlecht“ bedeutet nun nicht mehr einfach Herkunft im Sinn der familiären und verwandtschaftlichen Abstammung, sondern nimmt die Bedeutung an, in der wir ihn heute meist verwenden, nämlich als Oberbegriff für die Einteilung der Gattung Mensch in **männlich und weiblich**.²

In der frühen Neuzeit ist das Verhältnis der Geschlechter im Rahmen der Ordnung des Hauses durch biblisch-theologische Vorstellungen und durch die Ökonomie des Hauses mit ihrer geschlechtsspezifischen Arbeitsverteilung bestimmt, die die Herrschaft des Ehemannes und Hausvaters über Frau, Kinder und Gesinde vorsieht, aber zugleich relativ eigenständige Bereiche für die Ehefrau und Hausmutter beinhaltet. Die Eheschriften Luthers, die in die Debatten des 16. Jahrhunderts über Geschlechterbeziehungen und Ehe einzuordnen sind, festigen in Deutschland definitiv die Ehe als einzige angemessene Beziehung

zwischen Mann und Frau und werten den Status der Frau als „Gehülfin“ des Mannes und Hausmutter auf.³

In den philosophisch-literarischen Aufklärungsdiskursen in der Mitte des 18. Jahrhunderts wird der Mensch als solcher, als erkennendes Subjekt vor aller Sozialität, zum Thema. Die Vernunft als universalisierende, Standesgrenzen und Herkunft vorausliegende und so diese überwindende Macht macht den Menschen zum Menschen, nicht die zufällige Konstellation seiner Geburt. Die naturrechtlich-aufklärerische Forderung der Gleichheit aller Menschen wird jedoch nicht selbstverständlich auf die Geschlechterfrage angewandt. Das Geschlecht gilt als natürliche Ordnung, die von der aufklärerischen Gleichheitsforderung unberührt bleibt. Anders als Herkunft und Stand wird das Geschlecht zu einer Scheidelinie, die intensive Debatten provoziert um das spezifische Wesen der Frau – das Wesen des Mannes war selbstverständlich identisch mit dem Menschen als Vernunftwesen.⁴ Die Differenz zwischen Frau und Mann wird als qualitativ wesentliche und biologisch-natürliche verstanden und mit spezifischen Rollenzuweisungen für bürgerliche Frauen und Männer verbunden. „Geschlecht“ und die Differenz der Geschlechter werden zu Strukturkategorien, die kulturell die symbolische Ordnung der Moderne tiefgehend mitkonstituieren.

Die neuen Handlungsmodelle für Frauen im Bürgertum konzentrieren sich auf die verheiratete Frau, die die dreifache Aufgabe hat, Ehefrau, Mutter und Hausfrau zu sein. Dabei ist vor allem die Betonung der psychisch-emotionalen Aspekte neu, die die Rolle der Mutter und Ehefrau in der liebevollen Aufzucht der Kinder und in der verständnisvoll-aufmerksamen Zuwendung zu ihrem Gatten verlangt.⁵ Die Tätigkeit der Gattin und Mutter wird als naturhaftes Gefühl von Liebe und Fürsorge, nicht als mühevoller Aufgabe und Pflicht charakterisiert. Dem liegt eine bemerkenswerte Verschiebung der gesamten Vorstellung von Weiblichkeit und Männlichkeit zugrunde: Gewissermaßen unabhängig von Herkunft und Stand gebe es ein naturgegebenes Wesen der Frau bzw. des Mannes, das sich in der Ordnung der bürgerlichen Ehe widerspiegeln. Die Differenz der Geschlechter übersteigt nun als naturhaft gegebene alle Unterschiede des Lebensalters, der Herkunft und der sozialen Schicht.

Für diesen Prozess der Herausbildung des Konzepts des bürgerlichen Mannes als eines vernunftgeleiteten Individuums und verantwortlich handelnden Bürgers wie der bürgerlichen Frau als einer tugendsamen Gattin und Mutter sind Religion und Frömmigkeit durchaus produktiv gestaltende Faktoren.⁶ Die sich ausbildende Auftei-

lung in Öffentlichkeit und Privatsphäre ist nicht nur engstens mit der Geschlechterordnung verbunden, sie entwickelt sich auch interdependent mit einer Veränderung der Frömmigkeit und der religiösen Sitten und Gebräuche. Religiöse Feste wie das Weihnachtsfest, nicht nur die zentralen „Rites de passage“ wie Taufe und Hochzeit, verlagern sich vom öffentlichen Kirchenraum in den privaten Raum der Familie, der nur noch die engsten Angehörigen umfasst und nicht mehr mit dem größeren Kreis des „ganzen Hauses“ identisch ist. Zugleich werden die zentralen gottesdienstlichen Elemente Abendmahl und Predigt zu Orten, an denen grundlegende Vorgänge bürgerlicher Innerlichkeit erfahren und eingeübt werden können.

3. Friedrich Schleiermacher als Beispiel für den Umgang protestantischer Theologie mit der Geschlechterdifferenz

Friedrich Schleiermacher ist nicht nur Zeitgenosse dieses ideengeschichtlichen, politischen und gesellschaftlichen Umbruchs, sondern er beteiligt sich an zahlreichen Debatten und entwickelt eine protestantische Theologie, die die verschiedenen Herausforderungen reflektiert und mit der protestantischen Tradition zu vermitteln sucht. Dies gilt auch für die Thematik der Geschlechterdifferenz. Er nimmt in seiner philosophischen Ethik und dann auch als protestantischer Theologe die zeitgenössische Theorie der wesenhaften Geschlechterdifferenz von Frau und Mann im Sinn einer egalitären Komplementarität der Geschlechter auf. Er tut das in zweifacher Weise: Zum einen, indem er die Geschlechterdifferenz als anthropologische Elementardifferenz betrachtet und seinem gesamten Denken eingliedert. **Und zum anderen, in der Verwendung des Konzepts der Geschlechterdifferenz als kulturellen Code in seiner Theologie, indem er den** Bereich der Religion und die Frömmigkeit weiblich besetzt.

3.1 Schleiermachers Verständnis der Geschlechterdifferenz

Die Bestimmung der Geschlechterdifferenz als **anthropologische Elementardifferenz** findet sich in Schlei-

ermachers philosophischer Ethik sowie in seinen Psychologie-Vorlesungen.⁷ Inhaltlich leitet er den Geschlechtsunterschied von Frau und Mann aus dem Vorgang der Zeugung ab und betrachtet ihn als Physis, Psyche und Geist durchziehende Polarität, die jedes Individuum bestimmt. Er rechnet mit einer menschheitlichen Entwicklung hin zur egalitären Komplementarität der Geschlechter im Sinn dieser Geschlechterdifferenz. Sie ist eine allgemein erkennbare, ethisch sinnvolle und für das Individuum wie für die Gesellschaft unhintergehbare und positive Differenzierung des Menschseins, die für die Konkretisierung theologischer Aussagen zu berücksichtigen ist, aber nicht die Grunddifferenz von Sünde und Gnade berührt. Die bürgerliche Geschlechterordnung, die der Frau den Bereich des Privaten zuordnet und dem Mann den Bereich des Öffentlichen ist für Schleiermacher eine angemessene gesellschaftliche Ausdrucksform dieses Geschlechterverhältnisses.

Ein wichtiger Bereich, in dem sein Konzept komplementärer Geschlechterdifferenz theologisch zum Tragen kommt, ist sein Verständnis der Liebe und der Ehe, hier ist seine Wirkung bis in das 20. Jahrhundert bemerkbar.

3.2 Die weibliche Kodierung der Frömmigkeit

Schleiermachers Verständnis der Geschlechtscharaktere legt es nahe, dass alle sozialen und kulturellen Formen unter der Signatur der Geschlechterdifferenz stehen und entsprechend weibliche und männliche Bereiche und Ausdrucksformen aufweisen. Dies gilt auch für die Formen der christlichen Frömmigkeit. Am deutlichsten zeigt sich dies in der 1806 veröffentlichten Dialognovelle Schleiermachers *Die Weihnachtsfeier*.

Letztlich laufen Schleiermachers Verbindungen von Religion und Weiblichkeit in einer Doppelbewegung zusammen: Er bestimmt den weiblichen Geschlechtscharakter durch Rezeptivität und Gefühl, und er ernennt die Frömmigkeit als Gefühlsbestimmtheit zum zentralen Begriff der christlichen Religion. Schleiermacher erhebt damit die grundlegende Charakterisierung des Weiblichen zu einem zentralen Theoriebegriff seiner Theologie. Das bedeutet jedoch, dass dieser zentrale Theoriebegriff engstens mit dem Konzept der Geschlechterkomplementarität verbunden ist, das Schleiermacher in seiner Ethik verwendet. Er transferiert so die weibliche Codierung des Gefühlsbegriffs in sein Religionsverständnis. Religion im engeren Sinn des eigentlichen, individuellen Kerns ist – auch in Abgrenzung zu den öffentlich-

institutionellen (Ausdrucks-)Formen – ein Bereich, der unter der Signatur des Weiblichen steht.

Dabei sind drei Bezugsebenen zu unterscheiden: Die weibliche Signatur betrifft den gesellschaftlichen Ort der Religion, d.h. die Zuordnung zum Privatbereich, sie betrifft das Verhältnis von Religion und Frauen als soziale Gruppe, d.h. die wachsende Bedeutung und Aufwertung von Frauen als religiöse Akteurinnen, und sie betrifft zuletzt die Ebene der individuellen Frömmigkeit des religiösen Subjekts unabhängig vom empirischen Geschlecht, d.h. seine „Weiblichkeit höherer Ordnung“. Schon in den *Reden über die Religion* von 1799 ist die weibliche Codierung der Religion und letztlich das Verständnis der Frömmigkeit als Vorstellung der Weiblichkeit der frommen Seele, angelegt. Dieses Religionsverständnis macht Schleiermacher zum programmatischen Vordenker der Feminisierung und Familiarisierung der christlichen Religion im 19. Jahrhundert.

Theologisch ist die dritte Ebene seiner Feminisierung des Christentums von größtem Interesse, die Ebene des christlich-frommen Selbstbewusstseins. Schleiermacher versteht Glauben als Erfahrung des Unendlichen im Endlichen, durch die das endliche Ich als Subjekt konstituiert wird. Frömmigkeit gehört also nach Schleiermacher zum Menschsein im vollen Sinn. Der anthropologische Ort dafür ist bei Schleiermacher das Gefühl. Darum ist das fromme Selbstbewusstsein weiblich konnotiert und wird durch Weiblichkeit symbolisiert. So kann man sagen, dass das christlich-fromme Selbstbewusstsein eine „Weiblichkeit höherer Ordnung“ darstellt. Frauen haben, so Schleiermacher, dank ihrer rezeptiven Verfasstheit einen unmittelbaren, präreflexiven, naiven Zugang zur Frömmigkeit, während Männer gewissermaßen eine zweite, postreflexive Naivität wiedererlangen müssen. Dieses auf Subjektivität unter dem Vorzeichen des Weiblichen gegründete Verständnis von Religion fokussiert das Individuum auf die Ausbildung und Pflege von Innerlichkeit, also die Wahrnehmung, Reflexion und Kommunikation von Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen in einem geschützten, privaten Raum, der der Ausbildung und Entfaltung von Individualität dient. Schleiermachers Verständnis der Religion verweist Frauen wie Männer auf ein Konzept von Subjektivität, das auf „weibliche“ Weise die Ausbildung des Individuums und seine Vergewisserung als religiöses Subjekt ermöglicht. Die weibliche Codierung akzentuiert theologisch die rezeptive Rolle des religiösen Subjekts: Religion kann nicht eigenständig und spontan erzeugt werden, sondern zeichnet sich aus Sicht des Subjekts durch Unverfügbarkeit und kontingente

Gegebenheit, durch einen „Offenbarungscharakter“ des Unendlichen, dem das Subjekt allein rezeptiv begegnen kann.

Die „Weiblichkeit höherer Ordnung“ des religiösen Subjekts stellt einen symbolischen Gebrauch der Geschlechterkomplementarität dar, der innerhalb des religiösen Symbolsystems als theologische Bestimmung gelesen werden will und der zugleich in Abhängigkeit von kulturellen Rahmenbedingungen und Konstituenten der Theologie steht.⁸ Welche theologische Bedeutung hat die subkutane weibliche Codierung der frommen Subjektivität? Schleiermacher verstärkt damit eine religions-theoretische Aussage, indem er die Unfähigkeit des Subjekts zur eigenständigen Erzeugung von Religion betont und genau diesen Sachverhalt als zentral für die Konstitution des Subjektes bestimmt. Das Selbstbewusstsein findet sich als ein solches vor, dessen vorgängige Selbstvertrautheit unhintergebar ist und das darin seine Kontingenz, sein Gegebensein, erkennt und anerkennt. Dieses Moment der Wahrnehmung von Vorfindlichkeit versteht Schleiermacher als fundamentale Rezeptivität im Gegensatz zur spontanen Selbstbestimmung, und dieses Moment kann er im Rahmen seines Denkens von Geschlechterdifferenz nur als weiblich identifizieren.

4. Geschlechterdifferenz und Geschlechtergerechtigkeit – protestantische Perspektiven

4.1 Die Unhintergebarkeit der Kategorie Geschlecht

Auch für theologische Aussagen fungiert die Kategorie Geschlecht als impliziter kultureller Code. Genau das zeigt sich in der Theologie Schleiermachers. Schleiermachers theologischer Umgang mit der Geschlechterdifferenz zeigt deutlicher als andere die doppelte, theologisch ambivalente, aber unvermeidbare Bedeutung der Kategorie Geschlecht und des Begriffs der Geschlechterdifferenz in theologischen Aussagen. Aufgrund der historischen Distanz lassen sich systematisch-theologische Problempunkte erkennen, aber nicht unbedingt Lösungen, denen wir uns anschließen könnten.

Indem grundsätzlich in der Theologie vom Menschen als einem im Prinzip geschlechtslosen Wesen gesprochen wurde beruht nun der neuzeitliche Weg der Genderneutralität auf dem aufklärerischen Gedanken der (rechtlich-bürgerlichen) Gleichheit aller Men-

schen. Diese Gleichheit hat nicht zu einer gerechten Position von Frauen in Gesellschaft und Kirche geführt, und auch nicht dazu, dass Frauen Subjekte der Theologie wurden. Mit dieser Kritik am neuzeitlichen-westlichen Gleichheitsbegriff und am Konzept allgemeiner Menschenrechte ziehe ich nicht auf die Abschaffung dieses Gleichheitsgedanken und nicht auf einen konservativ-theologischen Angriff auf die liberaldemokratische Gesellschaft, mache aber auf ein tiefgreifendes Problem aufmerksam: Wie können die Pluralität und Differenziertheit des menschlichen Daseins und die Gerechtigkeit im Sinn eines guten Lebens für alle zusammengedacht und gesellschaftlich konkretisiert werden?

Das systematisch-theologische Grundproblem, auf das die feministische Theologie mit Vehemenz aufmerksam gemacht hat und dessen theologische Umsetzung sie paradigmatisch und konkret für Frauen einfordert, liegt in der spannungsvollen theologischen Aufgabe, die Universalität des Heils für eine plurale Menschheit auszusagen und dabei sowohl unreduzierbare Verschiedenheit zwischen Menschen anzuerkennen als auch die Destruktivität aufzudecken, die daraus erwachsen kann. Ich schlage vor, die Geschlechterdifferenz als Paradigma für diese Aufgabe zu betrachten und für die theologische Reflexion an biblische Aussagen anzuknüpfen, die für die protestantische Tradition zentral sind: Zum einen die schöpfungstheologische Aussage zum Menschsein in Gen 1,26–28 und zum anderen die soteriologische Aussage von der Einheit in Jesus Christus, wie sie in Gal 3,27f. ausgesagt wird. Beides sind fundamentale Texte für eine theologische Anthropologie, die einen eigenständigen Beitrag zur Debatte um die Geschlechterdifferenz begründen.⁹

4.2 Geschlechterdifferenz und Gottebenbildlichkeit

Der Bericht über die Erschaffung des Menschen im Rahmen der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung Gen 1,26–28 qualifiziert den Menschen in dreifacher Hinsicht: Er bezeichnet den Menschen als Bild oder Entsprechung der Gestalt Gottes, er differenziert ihn als männlich und weiblich und er bestimmt männliche und weibliche Menschen gleichermaßen dazu, die Tiere zu „leiten“.¹⁰ Die Unterscheidung in männlich und weiblich, die von der hebräischen Wortbedeutung her die sexuelle Differenz als physisch-biologische im Blick auf die Fortpflanzung meint¹¹, wird rückgebunden an das Nomen Mensch, das qualifiziert wird als Entsprechung Gottes.¹²

Gen 1,26–28 macht eine Aussage über eine elementare Differenzierung des Menschseins, die mit Fruchtbarkeit und Fortpflanzung verbunden ist. Der so differenzierte Mensch entspricht Gott in der königlichen Funktion, in der die Menschen gegenüber den Tieren Gott vertreten. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist funktional zu verstehen und liegt in der Leitung der Tiere, die weiblichen wie männlichen Menschen gleichermaßen zukommt.¹³

Ausgehend von der geschlechtlichen Differenziertheit nach Gen 1,27, die Menschen in ihrer Geschöpflichkeit von Gott abhebt und mit den übrigen Geschöpfen verbindet, verstehe ich die sexuelle Differenz als exemplarische Differenz, die für die Verschiedenheit und Vielfalt des geschöpflichen Menschseins steht. Im Blick aufeinander sehen Menschen ihre Verschiedenheit untereinander. Ihre Gleichheit liegt in der von Gott geschenkten Gottebenbildlichkeit. Die Gottebenbildlichkeit stellt der Differenzierung ein Gegengewicht entgegen: das kontrafaktische Gleichheitsmoment. Sie hebt die Geschlechterdifferenz nicht auf und ebenso wenig andere Verschiedenheiten, doch sie bringt ein gegenläufiges Moment ein, das die Vergleichbarkeit, Ähnlichkeit und die Gemeinsamkeit der verschiedenen Menschen ermöglicht und begründet, indem alle als Bilder Gottes geschaffen sind. Die Pluralität des Menschseins gehört zur Geschöpflichkeit und ist unhintergebar, ebenso wie über die Gottebenbildlichkeit die Gleichheit aller gegeben ist, nicht als Charakteristikum des Geschöpflichen sondern als göttliche Bestimmung. Das bedeutet keine inhaltlich-substanzhafte Bestimmung der Gottebenbildlichkeit als Gleichheit, die etwa biologisch als genetische Übereinstimmung oder ähnliches zu definieren wäre. Vielmehr „macht“ die wechselseitige Anerkennung der Gottebenbildlichkeit uns zu Gleichen.

Die geschöpfliche Vielfalt der menschlichen Existenzweisen wahrzunehmen und zugleich die Anerkennung des/der unhintergebar Anderen als gleiche/n im Angesicht Gottes zeigt sich im Licht unserer Wirklichkeit als Verheißung und als unvollendete Aufgabe nicht allein bezüglich der Geschlechterdifferenz. Sie eröffnet zum einen eine positive Sicht auf die vorhandenen Verschiedenheiten zwischen Menschen im Sinn ihrer Unvergleichbarkeit und ihres spezifischen Beitrages zur Vielfalt des Geschaffenen, die entdeckt und gewürdigt werden soll. Aber zugleich steht jede inhaltliche konkrete Festschreibung solcher Differenzen unter Vorbehalt und Kritik, weil dem trennenden Moment jeder Differenzierung auch die Möglichkeit zur Destruktivität, zur Machtförmigkeit und

zur Instrumentalisierung durch Herrschaft inhärent ist. Die Gleichheit aller Menschen aufgrund der Gottebenbildlichkeit ermöglicht jede menschliche Unterschiedenheit und begrenzt sie zugleich, indem auch ihre Anerkennung, also die Anerkennung der Gleichheit von Frauen und Männern vor Gott zu konkreter Gestaltwerdung drängt. Hier ist dann der Ort für die ethische Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit.

4.3 Geschlechterdifferenz und Erlösung

Den zweiten Eckpunkt für eine theologische Reflexion zur Bedeutung der Geschlechterdifferenz sehe ich in der Soteriologie und lese Gal 3,26–28 als Text über eine soteriologische Verhältnisbestimmung von Einheit und Differenz. Sowohl sein Ort innerhalb der Argumentation des Galaterbriefes wie auch die kirchen- und theologiegeschichtliche Rezeption betrifft die Frage, wie der neue Status, der allen Getauften zukommt, sich zu den sozialen, kulturellen und religiösen Unterscheidungen verhält, die ihre Alltagswirklichkeit bestimmen und strukturieren. Paulus greift auf einen geprägten Text aus der Tauf liturgie zurück, um seine Argumentation zu untermauern, dass mit der Taufe allen, nicht nur den Judenchristen, der Ehrenname „Kinder Gottes“ zusteht¹⁴ und in Christus, in der neuen Gemeinschaft,¹⁵ die vorherigen Unterschiede und Trennungen nichtig sind.

Einig sind sich die Ausleger darüber, dass diese Aussagen über die Hinfälligkeit religiöser, gesellschaftlicher und natürlicher Unterschiede in der Christusgemeinschaft und im Blick auf den neuen Status aller Getauften vor Gott eine eschatologische Perspektive implizieren: Hier haben in Christus die Unterschiede des Geschlechts ihre Bedeutung verloren. Die Kontroverse in der Auslegung betrifft die Frage, in welcher Weise diese Bedeutungslosigkeit der Geschlechterdifferenz (und analog der religiös-kulturellen wie sozialen Differenzen) zu verstehen sei. Handelt es sich um eine eschatologische Aussage, die zuerst und vor allem das Verhältnis coram Deo betrifft, aber die irdischen Lebensverhältnisse nicht unmittelbar berührt?¹⁶ Oder folgt aus der eschatologischen Wirklichkeit in der Christusgemeinschaft, dass die Geschlechterdifferenz als soziale (Gender) und als natürliche (Sex) keine Bedeutung mehr hat? Bedeutet diese Aussage dann, dass von der Einheit in Christus her die sozialen, kulturellen und religiösen Unterschiede und Trennungen des menschlichen Lebens durch eine egalitäre Praxis in christlichen Gemeinden revolutionär in Frage gestellt

werden?¹⁷ Im Anschluss an Brigitte Kahl und Angela Standhartinger verstehe ich den paulinischen Text als eine „*grundsätzliche Kritik sogenannt ‚natürlicher‘ Geschlechterkonstruktionen*“¹⁸, der für Christen und Christinnen zugleich eine eschatologische Wirklichkeit und eine Aufgabe für die Gestaltung ihrer Lebenswelt beschreibt. Die neue, eschatologische Schöpfung der Getauften in der Christusgemeinschaft, in der die religiösen, kulturellen und sozialen Differenzen durchbrochen werden, konstituiert sich performativ in der Taufe bzw. in der Tauferinnerung sowie in der wechselseitigen Anerkennung dieser Wirklichkeit durch die Getauften.

Diese zentrale theologische Verheißung ist konkret bestimmbar und fassbar für eine Welt und eine Menschheit zu entfalten, die grundsätzlich plural und vielfältig ist, also von Differenzen und Unterschieden lebt, und die aus den Unterschieden zwischen Menschen Ungerechtigkeit, Gewalt und Zerstörung ableitet, der also die rechte Unterscheidung von Gleichheit und Differenz fehlt und die darum beide sündhaft missbraucht. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade impliziert ein Gleichheitsmoment in der Gottesbeziehung, die für alle Menschen ungeachtet ihrer intersubjektiven Verschiedenheit, ungeachtet ihrer Individualität und ungeachtet aller körperlichen, geistigen, sozialen, ethnischen Differenzen, ungeachtet aller Unterschiede von Macht und Herrschaft, gesellschaftlicher Leistungsfähigkeit oder Herkunft und Abstammung gilt. Im Prinzip hat die theologische Tradition dies stets behauptet und das soteriologische Gleichheitsmoment nicht in Frage gestellt. Friedrich Schleiermacher beruft sich ausdrücklich darauf, dass Gottes Heil allen Menschen gleichermaßen zukommt und daher die Kirche keine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern akzeptieren könne. Doch das hindert ihn ebenso wenig wie Theologen vor ihm (und nach ihm) daran, diese Gleichheit im Blick auf die Partizipation von Frauen in der Kirche, insbesondere in kirchenleitenden Tätigkeiten, zu relativieren.¹⁹

Dagegen impliziert m. E. die unterschiedslose Rechtfertigung aus Gnade eine Gleichheit aller vor Gott, die auf zwischenmenschliche, soziale Ordnungen ausstrahlt und sie relativiert. Das anthropologische Gleichheitsimplikat der soteriologischen Aussage verlangt m. E., die Pluralität des Menschseins im Lichte der Gerechtigkeit Gottes und der Gleichheit aller vor Gott zu verstehen. Das bedeutet keine Egalisierung im Sinn von Unsichtbarmachung oder Aufhebung aller Differenziertheit, vielmehr geht es um eine Verschiebung der Konstellationen, weil die zwischenmenschlichen, intersubjektiven Diffe-

renzen nicht mehr auf sich selbst beschränkt bleiben. Sie bewegen sich damit nicht nur in binären Zuordnungen von Komplementarität, Antagonismus oder Identität, sondern werden von Dreifach-Konstellationen getragen, die intersubjektive binäre Differenzen wie Identitäten nicht festzuschreiben erlauben. Es gibt einen stets präsenten gemeinsamen Bezugspunkt, der die intersubjektive Differenz mit einem Verhältnis der Gleichheit zueinander umfasst, und umgekehrt gibt es auch bei der Betonung intersubjektiver Gleichheit einen Bezugspunkt, der diese Gleichheit noch einmal relativiert und damit eine Ontologisierung oder Naturalisierung verwehrt.

4.4 Systematisch-theologisches Fazit

Die systematisch-theologische Frage lautet also: Wo muss die Kategorie Geschlecht ausdrücklich thematisiert und die Geschlechterdifferenz mit dem Ziel der Geschlechtergerechtigkeit wahrgenommen und in Regeln und Handlungsvollzügen berücksichtigt werden? Dafür bedarf es einer gesellschaftlichen Analyse der Geschlechterverhältnisse, ihrer systematisch-theologischen Reflexion und der theologischen Urteilsbildung. Das entscheidende theologische Argument für eine genderneutrale Theologie ist das Argument der Universalität des Heils, das nicht durch Differenzen wie Rasse, Herkunft, gesellschaftliche Stellung oder Geschlecht eingeschränkt werden kann und darf. Dieses Argument gilt weiterhin. Die zentrale theologische Kritik der feministischen Theologie ist jedoch gerade, dass unter dem Vorwand der Universalität des Heils konkret vorhandene Unterschiede zwischen Frauen und Männern zu Ungunsten der Frauen ausgeblendet wurden. Darum thematisiert feministische Theologie die Geschlechterdifferenz als diejenige Differenz, die in der Geschichte der christlichen Kirchen und der Theologie weitgehend unbearbeitet geblieben ist und die um der Universalität des Evangeliums willen zur Sprache gebracht werden muss.

Die Auslegung von Gen 1,26–28 zielt darauf, dass es geschöpflig gesehen keine Hintergebarkeit der Differenzen und Verschiedenheiten des menschlichen Daseins gibt, sondern dass sie im Sinn wachsender Komplexität als Bereicherung des Menschseins zu verstehen sind. Zugleich ist die Gottesbeziehung nicht durch diese Differenz bestimmt, sondern durch die allen in gleicher Weise geschenkte Gottebenbildlichkeit, die ein dialektisches Gegengewicht darstellt. In diesem Sinn ist Gott Ermöglichungsgrund unserer Differenzen und Grund un-

serer menschlichen Gleichheit ungeachtet aller Differenzen.

Die soteriologische Perspektive aus Gal 3,26–28 betont gegenüber der Wirklichkeit des Missbrauchs, der Verzerrung und der Gewalt- und Machtförmigkeit menschlicher Differenziertheit die Gemeinschaft in Christus als Durchbrechung und Überwindung trennender und destruktiver Unterscheidungen, wie sie in soziokulturellen Ordnungsmustern und auch in religiösen Symbolisierungen fixiert sind. Die eschatologische Perspektive der Einheit in Christus, die in der Erinnerung an die Taufe und der wechselseitigen Anerkennung als Töchter und Söhne Gottes sich bereits verwirklicht, bedeutet m. E. keine Aufhebung jeder Andersheit. Vielmehr verstehe ich sie als Verheißung einer differentiellen Einheit, in der die Andersheit des/der Anderen erkennbar ist, ohne zur Trennung zu führen. Beide Konzepte, die Gottebenbildlichkeit und die Einheit der Christusgemeinschaft, fungieren als regulative Konzepte für die theologischen Aussagen, die konkret sein müssen, um nicht bedeutungslos zu werden.

Insofern die Kategorie Geschlecht tief in unsere soziale Ordnung wie in unsere kulturellen Symbolsysteme eingeprägt ist, kann und darf eine Theologie im gegenwärtigen Kontext unserer Kultur nicht genderneutral sein. Vielmehr sind sowohl auf der Ebene der theologischen Aussagen wie auf der Ebene der theologischen Methode bestehende Hierarchien und Differenzen, Ausblendungen und Ausgrenzungen so zu überwinden, dass Differenzen im Horizont der allen gemeinsamen Gottesbeziehung als ein Anspruch des/der Anderen an mich wahrgenommen werden, der nicht in der Logik von Macht und Unterwerfung steht, sondern in der Logik der Liebe. Im Horizont der rechtfertigenden Gnade Gottes, die allen gilt, kann die Differenz nicht als destruktive Bedrohung des Selbst, sondern als Begegnung erfahren werden, in der das Selbst und der/die Andere ihre Einheit in der Differenz wahrnehmen.

Im Blick auf den theologischen Stellenwert der Geschlechterdifferenz bedeutet das zum einen, dass Geschlechterdifferenz nur ein Paradigma für menschliche Differenzen überhaupt ist, allerdings historisch und anthropologisch besonders ausgezeichnet aufgrund der Verbreitung, der Variationsvielfalt, der Komplexität, der Reichweite ihrer Bedeutung und der zeitlichen (individuellen und kollektiven) Veränderlichkeit. Darum bedarf sie einer spezifischen theologischen Aufmerksamkeit, um jeweils den angemessenen Umgang zu gewinnen. Für die Situation der gegenwärtigen Theologie und Kirche gilt

zum anderen, dass wir zwar auf das Reden von Frauen und Männern nicht einfach verzichten können, aber theologisch die herrschaftsgesättigte heterosexuelle Matrix nicht weiter unterstützen dürfen, weil sie Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorruft. Insofern ist Geschlechtergerechtigkeit keineswegs eine der protestantischen Theologie von außen oktroyierte Aufgabe, sondern begründet sich aus der dialektischen Bestimmung von Gleichheit qua Gottebenbildlichkeit und Differenz qua Geschöpflichkeit. Sie zur Orientierung des Handelns konkret zu bestimmen, ist eine Aufgabe, die der protestantischen Theologie und Kirche weiterhin aufgegeben bleiben.

Anmerkungen

¹ Die Unterscheidung von Sex und Gender ist m. E. erkenntnistheoretisch inkonsequent. Darin ist der konstruktivistischen Kritik zuzustimmen. 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 (vgl. Maihofer, Andrea, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt a.M. 1995, 74).

² Vgl. 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.

³ „*Der Wandel der Institution Ehe im Verlauf der Frühen Neuzeit ist ... Schlüssel zum Verständnis des gesellschaftlichen Wandels von der ständischen zur „bürgerlichen“ Gesellschaft. In der Reformation wurde Ehe zur ersten Ordnung Gottes und zur zentralen gesellschaftlichen Ordnung.*“ (Wunder, Heide, „Er ist die Sonn’, sie ist der Mond“. *Frauen in der frühen Neuzeit*, München 1992, 88).

⁴ Vgl. Steinbrügge, Liselotte, *Wer kann die Frau definieren? Die Debatte über die weibliche Natur in der französischen Aufklärung*, in: Ute Gerhardt u.a. (Hg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Königstein/Ts. 1990, 224–241.

⁵ Vgl. Frevert, *Menschenrechte*, 22f.

⁶ Vgl. dazu Habermas, Rebekka, *Rituale des Gefühls. Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums*, in: Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000, 169–193 u. Hölscher, Lucian, *Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 191–215.

⁷ Vgl. Schleiermacher, Friedrich, *Brouillon zur Ethik (1805/06)*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun hg. u. eingeleitet v. Hans-Jochim Birkner, Hamburg 1981 u. ders., *Ethik (1812/13)* mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun hg. u. eingeleitet v. Hans-Joachim Birkner, 2. verb. Aufl.

Hamburg 1990 sowie *Schleiermacher, Friedrich*, Psychologie. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. L. George, Berlin 1862 (Sämtliche Werke Bd. III/6).

⁸ Die Möglichkeit einer kulturellen Codierung selbst beruht für Schleiermacher auf der historisch-kulturellen Gestalt der Sprache, in der sich das Denken notwendigerweise artikuliert. Das Denken ist darum selbst nicht absolut, sondern enthält ein geschichtliches Moment. „*Aus der Angewiesenheit des Denkens auf die Sprache folgt, dass es niemals den Status einer außergeschichtlichen, absoluten Wahrheit erreichen kann.*“ (Potepa, Maciej, Schleiermachers hermeneutische Dialektik, Kampen 1996, 205).

⁹ Zu Gen 1,26ff. vgl. Kuhlmann, Helga, Ethik der Geschlechterdifferenz als Herausforderung theologischer Anthropologie, in: Dies. (Hg.), Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. *Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 1995, 206–221 u. Frettlöh, Magdalene L., Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechtliche Gottesbilder. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot, Wuppertal 2002.

¹⁰ Vgl. Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, BN 68 (1993), 35–48. Zur Auslegung vgl. Bird, Phyllis A., Male and Female He Created Them. Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, in: Dies., Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel, Minneapolis 1997, 123–154 sowie Trible, Phyllis, Gott und Sexualität im alten Testament, Gütersloh 1993 (Original 1978), 30–45.

¹¹ Vgl. Bird, a.a.O., 142–144.

¹² Zur Wortbedeutung vgl. Groß, a.a.O., 38–45.

¹³ Zur funktionalen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit vgl. Groß, Walter, Art. Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament und Judentum, LThK³ 4 (1995), 871–873. Die funktionale Bestimmung der Gottebenbildlichkeit impliziert, dass die Blickrichtung der Bezeichnung in Gen selbst vom Menschen zu den tierischen Geschöpfen verläuft und im Sinn einer Repräsentation zu verstehen ist.

¹⁴ Vgl. Betz, Hans-Dieter, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Philadelphia 1979, 185f.

¹⁵ Paulus benutzt für den Vorgang der Eingliederung in die Christusgemeinschaft die Gewandsymbolik, die aus der Sprache der hellenistischen Mysterienreligionen stammt (vgl. Becker, Jürgen/Luz, Ulrich, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser (NTD 8/1), Göttingen 181998, 60).

¹⁶ So lehnt beispielsweise Martin Luther in seinem Galaterbriefkommentar von 1531 eine Übertragung der Gleichheit in Christus auf soziale und politische Strukturen ab. Zwar lasse die Gleichheit in Christus keinen Unterschied der Person zu, aber die großen Unterschiede im irdischen, weltlichen Leben müssten erhalten bleiben, um Verwirrung und Unordnung zu vermeiden (vgl. Luther, Martin, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535, WA 40.1, 544f.).

¹⁷ So interpretiert Schüssler Fiorenza Gal 3,28 (vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu Ihrem Gedächtnis.... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 255–272).

¹⁸ Vgl. Kahl, Brigitte, Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 603–611 u. Standhartinger, Angela, Geschlechterkonstruktionen bei Paulus. Feministische Zugänge zu Galater 3,27f und Römer 7,1–6, Una Sancta 58 (2003), 339–349, hier: 349.

¹⁹ „*Die christliche Kirche aber erkennt solche Unterordnung nicht an; alle menschlichen Seelen stehen ihr in einem und demselben Verhältnisse zu dem göttlichen Werke der Erlösung, denn alle empfangen ein und dasselbe geistige Leben und aus einer und derselben Quelle. Sind die Weiber von etwas ausgeschlossen: so sind sie es doch nicht von den Gaben des Geistes, sondern nur von einer gewissen Art und Weise sie zu äußern.*“ (Schleiermacher, Friedrich, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. L. Jonas, Berlin 1843, 342).

Ingeborg Kerssenfischer: Das Gender Mainstreaming-Verfahren in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Von der Idee bis zum Synodenbeschluss

Wie war die Situation in der Nordelbischen Kirche?

Die Nordelbische Kirche ist dafür bekannt, dass sie neue Ideen entwickelt und aufgreift. Wir waren nach der Westfälischen und der Bayerischen die dritte Landeskirche, die ein Frauenreferat errichtete. Unsere Arbeit begann mit der Ermutigung von Frauen, sich in allen Gremi-

en zu beteiligen und reichte bis hin zum Gemeinschaftsförderungsgesetz, welches Frauen bei Unterrepräsentanz und bei gleichwertiger Qualifikation bevorzugte. Inzwischen hat die Nordelbische Kirche in der Beteiligung in den leitenden Gremien ein gutes Ergebnis vorzuweisen: Sie hat zwei Bischöfinnen, zwei Landespastorinnen und, seit dem 1. Juli 2003, eine Präsidentin des Kirchenamtes; die Nordelbische Synode wurde 12 Jahre lang von einer Präsidentin geleitet. Danach wurde ein Mann gewählt.