

Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie?

Die aktuelle Debatte um das Genderkonzept in Kirche und Theologie

Konrad Hilpert

Abstract

Im theologischen Diskurs der letzten Jahre ist Gender zu einer Schlüsselkategorie geworden. Gleichzeitig ist die mit diesem Begriff chiffrierte Sicht samt der ihr zugrunde liegenden Theorie zum Gegenstand heftiger Kritik geworden („Ideologie“); diese hat auch Niederschlag in offiziellen kirchlichen Äußerungen gefunden. Der Beitrag versucht zunächst, diese im kirchlichen Raum geäußerte Kritik zu analysieren (1.). Vor diesem Hintergrund wird dann nach der Tragweite und dem Anspruch des Gendertheorems gefragt (2. u. 3.). Anschließend wird der aktuelle Diskurs um Gender in den größeren Zusammenhang der bisherigen theologischen Bemühungen um Geschlechtergerechtigkeit und die Gleichstellung von Frauen in Gesellschaft und Kirche gestellt (4.). In zwei weiteren Schritten werden Schlussfolgerungen für die Arbeit der theologischen Ethik an der Geschlechterfrage gezogen: Innerhalb der theoretischen Grundlegung erweist sich vor allem ein revidiertes Verständnis der Topoi Natur des Menschen und Geschaffenheit als dringlich (5.). Praktische Herausforderungen schließlich (6.) betreffen sowohl das Ethos des Diskurses wie auch die Revision der zugrunde liegenden Anthropologie der Geschlechter sowie der Sexualmoral. Auch wenn in der Auseinandersetzung stärker als bisher die Unterschiede zwischen Analyse, Reflexion, kritischer Destruktion und Genderpolitik als Programmatik beachtet werden müssen, hat das Postulat der Gendersensibilität in Zukunft als unerlässliche Dimension der normativ-ethischen Reflexion auf christlich-ethischer Grundlage zu gelten.

Gender has become a key concept in the theological discourse over the past years. At the same time, gender-based approaches as well as the underlying theory have been at the heart of vehement criticism (ideology); something that has also been reflected in official Church statements. This article therefore analyses the criticism that has been expressed within the Church (1.). Against this background, it will then examine scope and claim of the gender theorem (2. and 3.). Then, it will contextualise the current debate around gender with previous theological endeavours for gender justice and the equality of women in church and society (4.). In two further steps, conclusions for tasks within theological ethics in the context of the gender question will be drawn: On a theoretical basis, a revised understanding of the term human nature and createdness is especially necessary (5.). Practical challenges then include (6.) an ethos of

discourse as well as the revision of the underlying anthropology of gender as well as of sexual morals. Although differences between analysis, reflection, critical destruction and gender politics as a programmatic should be taken into consideration more than they have been, the postulate of gender sensitivity as an essential dimension of further normative-ethical reflection on the basis of a Christian ethics basis stands.

1. *Gender*: ein Reizwort

In der letzten Wortmeldung des Papstes zum Themenkomplex Familie, Ehe und Sexualität, dem Nachsynodalen Schreiben *Amoris Laetitia*¹, erscheint die Thematik Gender in der Liste der „neuen Herausforderungen“, die für die heutige Situation der Familie kennzeichnend seien. Nach der Beschreibung der schwieriger gewordenen Erziehungsaufgabe (50), den verheerenden Auswirkungen von Abhängigkeit und Sucht in vielen Familien (51), der Schwächung der Motivationskräfte für Familie und Ehe in der Gesellschaft insgesamt (52), der Polygamie und dem Aufkommen von Alternativen des Zusammenlebens (53), alten und neuen Formen von patriarchalisch-männlichen Praktiken der Verfügung über Frauen (54) sowie der kompletten oder auch bloß faktischen Abwesenheit des Vaters in zahlreichen Familien (55) wird Gender als eine *Ideologie* genannt, die sich im Denken der Menschen durchzusetzen versuche und Einfluss „sogar auf die Erziehung der Kinder“ nehme (56). In wörtlicher Übernahme der Formulierungen des Schlussdokuments der Synode² wird als Kennzeichen dieser Ideologie die Leugnung des Unterschieds und der natürlichen Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau genannt. Gegen sie wird ein dreifacher Vorwurf erhoben, nämlich:

¹ *Franziskus*, Nachsynodales Schreiben *Amoris laetitia*. Über die Liebe in der Familie (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Nr. 54. Die Zahlen in Klammern ohne weitere Angaben beziehen sich auf die entsprechenden Artikel dieses Dokuments.

² *Relatio synodi* (Schlussrelatio) der XIV. Ordentlichen Generalvollversammlung der Bischofsynode, deutsche Übersetzung in: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 in der Reihe: Arbeitshilfen 276, Bonn 2015, Nr. 8.

1. dass sie die anthropologische Grundlage von Familie aushöhle, indem sie eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht stelle,
2. dass sie mittels Erziehungsplänen und Gesetzgebung die Abkopplung der persönlichen Identität und affektiven Intimität von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau betreibe, und
3. dass sie die menschliche Identität der individualistischen Wahlfreiheit ausliefern.

Das sind starke und harsche Vorwürfe, die erstaunen mögen, weil sie zu dem Grundduktus von *Amoris Laetitia* nicht zu passen scheinen, der zu einer unvoreingenommenen Wahrnehmung sowie zu größtmöglichem Verständnis und Differenzierung in der Beurteilung verpflichtet. Immerhin wird im selben Artikel (56) die grundlegende Unterscheidung zwischen dem biologischen Geschlecht (*sex*) und der soziokulturellen Rolle des Geschlechts (*gender*) anerkannt und die Trennbarkeit von Zeugung und sexueller Beziehung infolge der *biotechnologischen Revolution* als Verstehenshintergrund in Anschlag gebracht. An anderen Stellen des Dokuments werden gesellschaftliche Entwicklungen, die als Illustration und Rechtfertigung für das Gender-Denken benutzt werden könnten, ohne den Begriff direkt zu nennen, durchaus positiv gewürdigt und nur extreme Vereinseitigungen als Gefahr eingestuft (173 u. 285f.). Man kann diese Hinweise durchaus als eine gewisse Differenzierung der Genderkritik gewichten. Sie erfolgt auf dem Weg und durch das Mittel einer Ergänzung.

Jedenfalls fehlt ein ähnlicher Zusatz in zeitlich früheren kirchlichen Äußerungen zum Genderkonzept. Denn der kritische Vorbehalt gegen die im Genderbegriff chiffrierten Aussagen und Intentionen ist schon seit längerem ein regelrechter Topos kirchlicher Kritik. Auf ihn stößt man auch in der Umwelt-Enzyklika *Laudato Si* von 2015 (Nr. 155) sowie in zwei Ansprachen Benedikts XVI. (bei den Weihnachtsempfängen für das Kardinalskollegium von 2008³ und 2012⁴). Während die Kritik in *Laudato Si* auf die fehlende

³ Unter: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html (abgerufen am 22.5.2017).

⁴ Unter: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html (abgerufen am 22.5.2017).

Wertschätzung des eigenen Körpers in seiner Weiblichkeit bzw. Männlichkeit und der daraus resultierenden Unwilligkeit, sich mit der Verschiedenheit auseinanderzusetzen, gemünzt ist (LS Nr. 155, zitiert auch in AL 285), wollen die genannten Ansprachen den kritischen Referenzpunkt in der „Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer“ erkennen. Die ohnehin starke Anklage wird in den Kontext eines verantwortungslosen Umgangs mit den natürlichen Lebensgrundlagen auf der Erde gebracht und die daraus abgeleiteten Aufforderungen werden zum Schutz der Natur durch ein „nicht weniger“ direkt miteinander verknüpft.

Eine ausdrückliche Verbindung zwischen der mit dem Genderbegriff chiffrierten Tendenz in der Behandlung der Frauenfrage und dem Begriff der Ideologie (hier noch im Plural und als Oberbegriff für Bemühungen, die die Gleichberechtigung der Frauen fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollen, indem sie den herkömmlichen Familienbegriff infrage stellen und für ein neues Modell polymorpher Sexualität eintreten) findet sich m. W. zum ersten Mal in dem Schreiben der Glaubenskongregation „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“⁵ aus dem Jahr 2004. Auch hier wird bereits als Wurzel des Genderdenkens „der Versuch der menschlichen Person nach Befreiung von den eigenen biologischen Gegebenheiten“ ausgemacht.⁶ Die Zielperspektive wäre konsequenterweise, dass jede Person sich „nach eigenem Gutdünken formen“ könnte und müsste, „weil sie von jeder Vorausbestimmung aufgrund ihrer Wesenskonstitution frei wäre“⁷.

Eine andeutende oder präzisierende Angabe, auf welche Autorinnen und Autoren sowie theoretischen Darlegungen bzw. Werke sich diese Charakterisierungen und Kritiken beziehen, bleibt an all diesen Stellen allerdings aus.

)

⁵ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166), Bonn 2004, Nr. 2.

⁶ Ebd., Nr. 3.

⁷ Ebd.

2. Dimensionen des Genderdenkens

Die wiederholte, heftige und kaum differenzierende Kritik lässt nach dem neuralgischen Nerv suchen, der in jenen sozialphilosophischen Ansätzen und Forschungen getroffen ist, für die *Gender* nicht nur ein Begriff der Grammatik ist, sondern auch ein Programm zur Sichtbarmachung der in den bestehenden sozialen Zusammenhängen eingelassenen Geschlechterordnung.

In der Kritik selbst werden die Implikationen für die Anthropologie thematisiert. Es geht hierbei zunächst um die Bedeutung der biologischen Geschlechtlichkeit für das ganzheitliche Menschsein in seinen beiden phänomenalen Erscheinungsformen Mann und Frau sowie um deren Verschiedenheit bzw. Zuordnung: Handelt es sich dabei um eine festgelegte und in die *Natur* des Menschen eingezeichnete Aufeinander-Verwiesenheit oder aber um eine gewählte und infolgedessen im Laufe der Zeit sich verändern könnende freie Option der jeweiligen Individuen (vgl. AL 56)? In *Amoris Laetitia* wird die Unterscheidbarkeit von *sex* und *gender* konzediert, ihrer Trennung jedoch eine entschiedene Absage erteilt.

Es geht aber auch und im Besonderen um eine mögliche Mutterschaft, um die Fähigkeit, empfangen und gebären zu können, als das, was die Frau spezifisch auszeichnet und was überdies für die Gesellschaft unverzichtbar ist (vgl. AL 173). Und es geht ferner um die Wertschätzung der Verschiedenheit der Geschlechter mit der Konsequenz, dass es zur Vollgestalt des Menschen gehört, „die Einschließung in die eigenen Grenzen zu überwinden“ (AL 285) und sich der Annahme des Anderen, der eben auch ein geschlechtlich Anderer ist, zu öffnen.

Mit der Akzeptanz und der Gestaltung der eigenen biologischen Weiblichkeit bzw. Männlichkeit werden darüber hinaus die Umwelt und die anderen Lebewesen als untrennbar verbunden erkannt. Die Welt in ihrer Gesamtheit erscheint als Geschenk und als gemeinsames Haus. Das kann sie aber nur sein, insofern sie als das größere Umfassende des Eigenen begriffen und respektiert wird und zugleich das Eigene als Teil von ihr angenommen und wertgeschätzt wird. Materie und Natur sind auch Teil des Menschen, so wie er im Gegenzug von der Ökologie und im sensiblen Umgang mit dieser Natur existiert.

Gibt es in diesem gestalterischen Austausch zwischen Mensch und Natur, zwischen vorgegebener Körperlichkeit und freier Selbst-

bestimmung durch den Geist, zwischen dem Kultur beerbenden und sich aneignenden Verstand und den spontanen Gefühlen fixe Bezugsgrößen, Strukturen und intrinsische Strebetendenzen hin zu objektiven Zielen? Für die theologische Tradition war es eine Gewissheit, dass es eine vorgegebene, in den Menschen und die Dinge eingezeichnete Natur gibt; und sie hielt diese für maßgebend für alles freie Handeln. Variabilität und Veränderbarkeit waren dadurch nicht ausgeschlossen, aber sie bewegten sich stets im Rahmen der fass- und beschreibbaren naturalen und geschichtlichen „Unbeliebigkeit“.⁸ Das Konzept Gender ist – das lässt sich nicht bestreiten – ein konkurrierender Ansatz zu dieser Vorstellung von Natürlichkeit, nicht nur, was den Bereich der Beziehungen unter Erwachsenen, der Sexualität und der Fortpflanzung betrifft. Und auch seine im Schreiben der Glaubenskongregation „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ beschriebene Tendenz zur Einebnung der Bedeutung körperlicher Unterschiede zwischen den Geschlechtern⁹ ist als Beobachtung sicher zutreffend.

Freilich weist *Amoris Laetitia* auch darauf hin, dass neben den biologischen Elementen, die man bei Entscheidungen und Erfahrungen unmöglich ignorieren könne, auch wahr sei, dass „das Männliche und das Weibliche nicht etwas starr Umgrenztes“ seien (286) und dass weder die Rücksichtnahme auf die Arbeitssituation der Frau noch die Beteiligung der Männer an den häuslichen Aufgaben und schon gar nicht die Übernahme von Verantwortung bei der Kindererziehung dem Manne etwas von seiner Männlichkeit wegnähmen. Die Starrheit des Bildes von Männlichkeit und Weiblichkeit führe im Gegenteil zu einer Erziehung, der die Wechselseitigkeit fehle und diese hemme bis zu dem Punkt, „dass man es schließlich für wenig männlich hält, sich der Kunst oder dem Tanz zu widmen, und für wenig weiblich, irgendeine Führungstätigkeit zu entwickeln“ (286).

⁸ Die gründlichste Darlegung dieser doppelten Unbeliebigkeitslogik bietet noch immer *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, bes. 62–112.

⁹ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben über die Zusammenarbeit von Mann und Frau (s. Anm. 5), Nr. 2.

Gesellschaftspolitisch tangiert und provoziert die Genderproblematik die Frage der Gleichstellung von Frauen und Männern. Und zwar nicht nur der rechtlichen Gleichstellung, sondern auch der tatsächlichen. Es geht also um das tatsächliche Maß an Chancen, an Autonomie und Freiheit, aber auch an gesellschaftlicher Anerkennung und Teilhabe. Und es geht ebenso um die Identifizierung von Benachteiligungsmechanismen und Hindernissen sowie um gezielte Fördermaßnahmen zu deren Überwindung. Auch der Schutz vor subtiler Belästigung und Formen kulturell verinnerlichter Gewalt sind ein wichtiger Gegenstand geschlechtssensibler Politik.

Der Schutz vor Diskriminierung umfasst im weiteren Sinn auch den Kampf gegen bestehende Diskriminierungen von Menschen mit gleichgeschlechtlicher Orientierung. Beides, die Gleichstellung von Frauen mit Männern wie auch die Entdiskriminierung von Menschen mit gleichgeschlechtlicher Orientierung, ist längst ein Anliegen über- und internationaler Organisationen wie der Europäischen Union und der Vereinten Nationen geworden.

Betroffen und herausgefordert vom Genderdenken ist schließlich auch die Kirche selber in ihrem Verständnis des Amtes und in dessen rechtlicher Regelung. Gegen alle seitens der Theologie vorgebrachten Einwände und trotz der bedrohlichen Knappheit ihres Personals heute hat sie bisher am Ausschluss der Frauen von allen Weiheämtern ausnahmslos festgehalten. Bei gleichzeitiger Betonung der Gleichheit an Würde und Rechten¹⁰ lässt sich dann aber kaum die Frage unterdrücken, mit welcher Berechtigung die Prüfung einer Berufung von Frauen für das Priesteramt prinzipiell verweigert und die theologische Diskussion hierüber gestoppt wurde.

Im Zusammenhang mit der kirchlichen Genderkritik wurde diese zuletzt in dem Schreiben Johannes Pauls II. „Über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“ von 1994 mit der konstanten Praxis der Kirche und dem lebendigen Lehramt begründete Frage mit Verweis auf das Vorbild Christi¹¹ freilich nicht ausdrücklich thematisiert.

¹⁰ Besonders prominente Erklärungen hierzu bieten die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 29 und das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio*: Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), Bonn 1982, Nr. 22.

¹¹ *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene

3. Der erkenntnistheoretische Status der Genderkategorie

Gleich ob sich Moralthologen oder Sozialethiker oder Theologen oder Genderforscher mit dem Gender-Theorem befassen, immer tun sie es als Wissenschaftler bzw. als Wissenschaftlerin. Das bedeutet, dass man den Begriff *Gender* nicht so gebraucht, als sei er eine Bezeichnung oder ein Abbild von Wirklichkeit, sondern bloß (jedenfalls zunächst) als ein Konzept oder noch besser als ein Modell für soziale Wirklichkeit. Sicher kann mit der Einführung und Verwendung dieser Kategorie durchaus die Absicht verbunden sein, dass durch sie ein Stück Wirklichkeit abgebildet werden soll, aber es handelt sich, streng genommen, zunächst einmal nur um eine Vorstellung von der Wirklichkeit; in einem zweiten Schritt kann sie dann auch als Instrument für die Analyse, die Kritik und die Auseinandersetzung mit sozialer Realität und Praxis dienen.

Durch die Abhebung von *Gender* gegenüber *Sex* soll es möglich werden, den Unterschied zwischen den Geschlechtern als Wahrnehmungs- und Ordnungskonstrukt zu untersuchen, also zu fragen, wie er gedacht wird, gerechtfertigt wird, welcher Stellenwert ihm zugemessen wird und welche Auswirkungen er in der sozialen Realität hat. Das Ergebnis dieser Untersuchung steht aber nicht im Vorhinein fest, wie gegenüber Gegnern des Genderansatzes ebenso betont werden muss wie gegenüber kämpferischen Befürworterinnen, die dieses Konzept als erwiesen und für unumstößlich bekräftigt ausgeben möchten.

Gewiss bedeutet so zu fragen gleichzeitig eine Distanzierung von anderen Konzepten, für die eine solche Untersuchung grundsätzlich überflüssig erscheint, weil für sie das Ergebnis von vornherein feststeht, insofern sie davon ausgehen, dass die Geschlechterzuordnung schon in dem immer gleichen *Wesen* von Frau und Mann überzeitlich und überkulturell festgelegt und erkennbar sei.

Nüchtern gesehen geht es bei Gender um einen speziellen Ausschnitt des erkenntnistheoretischen Grundproblems, ob wir die Wirklichkeit als solche gleichsam pur und unvermittelt wahrnehmen

Priesterweihe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117), Bonn 1994. Diese Publikation enthält ferner den älteren Text der Erklärung „Zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“ der Kongregation für die Glaubenslehre von 1976.

können oder ob unsere Wahrnehmung nicht doch schon immer und unvermeidbar durch eine historisch, kulturell und sprachlich gefärbte *Linse* erfolgt.

Eine Antwort im Sinne der zweiten, oft als „konstruktivistisch“¹² charakterisierten Alternative muss keineswegs, wie manchmal befürchtet, bedeuten, dass die begriffene Realität ein völlig willkürliches Phantasieprodukt wäre. Ebenso wenig bedeutet dies in der konkreten Frage, dass die Existenz des biologisch-geschlechtlichen Körpers nur eine Oberfläche für Entwürfe des ihn besitzenden Subjekts ist, nicht aber auch ein bestimmender Bestandteil eines Ichs. Extreme Bemühungen, die in diese Richtung gehen, gibt es sicherlich immer wieder einmal; man denke an Michael Jacksons Versuche, durch eine Vielzahl an Operationen ein Gesicht jenseits ethnischer und sexueller Zuordnungsmöglichkeit zu erhalten. Und es gibt jene tragischen Fälle von Menschen, die sich in ihrem biologischen Geschlechtskörper nicht zuhause fühlen (sog. Transsexuelle oder Transgender) und deshalb in manchen Fällen medizinische und psychologische Maßnahmen ergreifen, um ihren Körper dem gefühlten Geschlecht anzupassen. Sicher gibt es auch in der Kunst, in der Mode, im Spiel und in Utopien experimentelle Inszenierungen von Identitäten, die bzgl. des Geschlechts uneindeutig bleiben wollen oder fortlaufend changieren. Aber abgesehen von den Nischen der Ästhetik und den Räumen der Virtualität hat die geschlechtlich ausgeformte Leiblichkeit allergrößten Stellenwert für die Ausbildung und Darstellung des Ichs, für das Zustandekommen und die Ausdrucksgestalt von Beziehungen der Nähe und auch für die Interaktionen innerhalb der Gesellschaft, mögen diese sich ansonsten im Gang der Geschichte noch so flexibel gestalten. Phänomenologisch ist es evident, dass zumindest in der Erotik und bei der Fortpflanzung weibliche Leiblichkeit grundlegend anders zur Geltung gebracht, erlebt und dargestellt wird als männliche. Das gilt auch dort, wo sich Menschen zu Menschen des gleichen Geschlechts hingezogen fühlen oder sich in Nichtübereinstimmung mit ihrem Geschlechtskörper erleben.

¹² Zur Konstruktion von Geschlecht s. den Beitrag von B. Riegraf, in: B. Aulenbacher/M. Meuser/B. Riegraf, *Soziologische Geschlechterforschung. Eine Einführung*, Wiesbaden 2010, 59–77.

Umgekehrt muss jeder, der die Infragestellung der überkommenen Geschlechterordnung abwehren möchte und/oder die Berechtigung der Genderoptik grundsätzlich verneint, eben doch das Zugeständnis dafür geben, dass mit dem biologischen Geschlechtsleib nicht schon alles Weitere entschieden, geklärt und gleichsam eingespurt ist, was die Gestaltung der Existenz, der Beziehungen und der gesellschaftlichen Rollen samt Aufgaben und Spielräumen zur Ausbildung von Fähigkeiten betrifft. Dem stehen mindestens ebenso evident die Erträge kulturwissenschaftlicher und ethnologischer Familien-, Männer- und Frauenforschung entgegen. Die differenzierungslose Ablehnung der Genderoptik durch Kritiker ist infolgedessen genauso unglaublich wie die Behauptung, das biologische Geschlecht sei nicht eine Tatsache oder der Zustand eines Körpers, sondern ein ideales Konstrukt, das erst im Laufe der Zeit durch Sprache und deren Normen und durch Konventionen materialisiert, man könnte auch sagen, hervorgebracht wird.¹³ Geschlechtsidentität müsste dann in jedem Fall bloß inszeniert sein. Ob der Hinweis auf das Vorkommen von Transgender als schlagendes Argument für die Variabilität biologischer Geschlechtlichkeit trägt, darf ebenso bezweifelt werden wie der Vorwurf, die Vertreterinnen und Vertreter des Genderkonzepts bestritten die eigene Natur und wollten über sie entscheiden oder sie machen. Betroffene erleben diese Diskrepanz vielmehr als zugemutete Nichtübereinstimmung und leiden darunter erheblich. Die Korrektur mit medizinisch-invasiven Maßnahmen und psychologischer Unterstützung ist für die, die diesen Weg beschreiten, ein Müssen und eine Befreiung davon, im falschen Geschlecht gefangen zu sein. Das aber ist nicht gerade das, was eine freie Wahl kennzeichnet.

Auf dem Hintergrund der so charakterisierten Genderoptik wird die analytische und kritische Relevanz der Gender-Betrachtung für die theologische Ethik deutlich. Sie lässt sich grob etwa so umschreiben, dass sie latente Konstellationen und Abhängigkeiten, die mit der Deutung des Geschlechts zusammenhängen oder die mit ihr gerechtfertigt werden, wahrnehmbar und kommunizierbar zu machen erlaubt, so dass sie in Frage gestellt, kritisiert und auch verändert werden können.

¹³ Vgl. *J. Butler*, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995, 22.

Speziell besteht eine erste Aufgabe darin, die weibliche Perspektive in sämtliche Fragen der Ethik zu implementieren. Diese war bis vor kurzem vornehmlich aus der Sicht von (zölibatär lebenden) Männern behandelt worden. Beispiele zeigen, dass eine solche Perspektivenergänzung neue Dringlichkeiten und Verletzlichkeiten sichtbar macht.¹⁴

Eine zweite Aufgabe besteht im Aufdecken geschlechtsbedingter sozialer Ungerechtigkeiten in Gestalt von latenten oder offenen Diskriminierungen, Benachteiligungen und Ausgrenzungen von Menschengruppen, die den mehrheitlichen Geschlechternormen nicht entsprechen (Alleinlebende, wiederverheiratete Geschiedene, Kinderlose, gleichgeschlechtlich Orientierte, aber auch zölibatär Lebende). Die Herausgeberinnen und Herausgeber des Bandes „Gender – Autonomie – Identität“ umschreiben diese Aufgabe folgendermaßen:

„Analysen, die mit der Genderkategorie arbeiten, können Gegebenheiten und Zusammenhänge untersuchen, die die realen Teilhabechancen von Frauen und Männern begünstigen oder beeinträchtigen. Die Genderperspektive lenkt die Aufmerksamkeit auf die in einer Gesellschaft herrschenden Geschlechterbeziehungen, die wünschenswerte Zustände, aber auch Missbräuche hervorbringen oder verfestigen können. Eine gendersensible Ethik hinterfragt demnach politische, ökonomische und rechtliche Entscheidungen und Entwicklungen daraufhin, ob und inwiefern sie die eigenständigen Handlungs- und Teilhabechancen von Frauen und Mädchen ermöglichen, sichern und fördern oder verhindern, beeinträchtigen oder abwehren. Diese Frage stellt sich gleichermaßen für Männer und Jungen.“¹⁵

¹⁴ Vgl. *H. Haker*, Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik, in: Herder Korrespondenz Spezial 2014, 20–24; *R. Annicht Quinn*, Feministische Ethik und christliche Sozialethik, in: C. Spieß/K. Winkler (Hrsg.), Feministische Ethik und die anthropologische Grundkategorie der Körperlichkeit, Berlin 2008, 145–184; *M. Heimbach-Steins*, „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009, 91–161 u. 317–345; *M. A. Farley*, Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral, Darmstadt 2014, 131–196.

¹⁵ *A. M. Riedl/A. Kroll/F. Krause/M. Hartlieb*, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozialethische Reflexionen, Münster 2015, 10–22, 12.

Eine dritte Aufgabe schließlich besteht in der Reflexion und Reformulierung klassischer Themen theologischer Anthropologie und Ethik wie Leiblichkeit, Körperfeindlichkeit und Körperkult, Sexualität und Sünde, Beziehungen, Sexualmoral, Lebensalter und Kultivierung der Geschlechtlichkeit.¹⁶

4. Kontexte und Kontinuitäten

In der Theologie ist die Genderdebatte¹⁷ so wenig plötzlich „vom Himmel gefallen“ wie in der Gesellschaft und in der Forschung insgesamt. Schon eher zeigt sich hier die Verschärfung einer Problematik, die schon lange erkannt und bearbeitet wird. Plakativ gesprochen, ist es die Frauenforschung, die heute erweitert ist zur Geschlechterforschung.¹⁸ Sie beginnt im engeren Sinne innerhalb der Theologie in den 1960er Jahren.¹⁹

Bei der theologischen Frauenforschung²⁰ ging es weder nur um die Würdigung des übersehenen oder für marginal erklärten historischen

¹⁶ R. Ammicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999; M. Heimbach-Steins, „... nicht mehr Mann und Frau“ (s. Anm. 14); H. Haker, Körperlichkeit im Plural (s. Anm. 14).

¹⁷ S. dazu u. a. C. Schmelzer (Hrsg.), Gender Turn. Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm, Bielefeld 2013; F. Gmainer-Pranzl/I. Schmutzhart/A. Steinpatz (Hrsg.), Verändern Gender Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potential eines interdisziplinären Diskurses, Frankfurt a. M. 2014.

¹⁸ S. dazu außer den genannten Titeln S. Langwerd/M. E. Moser (Hrsg.), Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, Würzburg 2010; B. Stollberg-Rilinger (Hrsg.), „Als Mann und Frau schuf er sie“. Religion und Geschlecht, Würzburg 2014; M. Jakobs, Gender in der Theologie: Entwicklung und Herausforderung, in: A. M. Fellner/A. Conrad/J. Moos (Hrsg.), Gender überall!? Beiträge zur interdisziplinären Geschlechterforschung, St. Ingbert 2014, 119–143. Ferner: K. Lehmann, Die Emanzipation der Frau und die Antwort der Kirche. Prolegomena zu den Implikationen der modernen Frauenfrage, in: ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i. Br. 2006, 51–62, sowie das diesem Beitrag folgende Ergänzungsreferat Theologie und Genderfragen (ebd., 63–77).

¹⁹ S. dazu u. a. K. Hilpert, Menschenrechte: Männerrechte – Frauenrechte?, in: ders. (Hrsg.), Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2001, 121–163; M. Heimbach-Steins, „... nicht mehr Mann und Frau“ (s. Anm. 14), 11–90.

²⁰ G. Matthiae/R. Jost/C. Janssen/A. Mehlhorn/A. Röckemann, Feministische Theo-

Beitrags der Frauen in der Bibel und im theologischen Denken²¹ noch ausschließlich um Analysen und Auseinandersetzungen mit der Lebenssituation von Frauen in Familie und Arbeitswelt oder weiteren sozialen Problemen von Frauen.²² Vielmehr wurde auch die in der Theologie zugrunde gelegte Anthropologie, insbesondere das Modell der Zuordnung von Mann und Frau sowie die damit verbundene Machtförmigkeit, zum Gegenstand intensiver Reflexionen.²³ Die Gleichheit von Mann und Frau in der Würde wurde inzwischen auch in hochrangigen kirchlichen Dokumenten offiziell bekräftigt,²⁴ alte Formen der Diskriminierung als überwunden bestätigt sowie der Übergang zu einer Praxis der Wechselseitigkeit in den Familien mit Genugtuung konstatiert. Diese ganze Entwicklung wird in *Amoris Laetitia* sogar als ein Werk des Heiligen Geistes gedeutet (54).

Schon lange vor und parallel zu diesen theoretischen Klärungen fand ein rechtlich-politischer Diskurs über die Rechte der Frauen und die Möglichkeiten ihrer Teilhabe an den Chancen, die die sich fortentwickelnde Gesellschaft ihren männlichen Mitgliedern bietet, statt. Das betrifft vor allem die Bereiche Ausbildung, Berufstätigkeit, ökonomische Sicherheit und politische Mitwirkung – neben und trotz Familie, Partnerschaft und Pflege der Häuslichkeit. Die seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Gang gekommene Frauenbewegung war so gesehen ein fortwährender Kampf gegen die geschlechts-

logie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte, Gütersloh 2008. Zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen theologischer Frauenforschung, feministischer Theologie und geschlechterbewusster bzw. queerer Theologie s. A. Nutt, Theologische Frauenforschung, feministische Theologien, Theologien der Vielfalt und ihre Bedeutung für eine geschlechtergerechte Rede von Gott. Ein Überblick, in: Theologie und Glaube 102 (2012) 165–174.

²¹ Bahnbrechend hierfür im katholischen Bereich waren die Arbeiten u. a. von E. Gössmann, Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit, München 1964.

²² Einen Überblick über neuere Publikationen auf diesem Feld gibt die Sammelrezension von A. Nutt, Glaube und Geschlecht. Neuere Publikationen im Feld geschlechtersensibler Theologien, in: Theologische Revue 107 (2011) 2–10. Hilfreich auch die Literaturzusammenstellung im Beitrag von R. Ammicht Quinn, Gender. Unnötige Aufregung um eine nötige Analysekategorie, in: Stimmen der Zeit 141 (2016) 600–610.

²³ S. dazu die Beiträge in: H. Walz/D. Plüss (Hrsg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge queerbeet, Zürich/Berlin 2008.

²⁴ S. dazu die in Anm. 10 genannten Referenzstellen. Von erheblicher Bedeutung ist auch die Bekräftigung der Gleichheit in der Würde in can. 208 CIC.

bedingte Vorenthaltung von Rechten und Chancen und nebenbei auch ein Kampf gegen Muster offener und versteckter Formen von Gewalt gegen Frauen.²⁵

Seit den 1970er Jahren findet neben diesen Diskursen noch ein weiterer Klärungsprozess statt, der seine stärksten Impulse von den zahlreichen Frauen erhielt und fortwährend erhält, die sich am Leben der Kirche auf allen Ebenen engagieren, die häufig auch Theologie studiert haben und die ihre besonderen Fähigkeiten in das kirchliche Leben gestalterisch einbringen möchten. Anders als die Generation davor, die Verletzungen, erlebte Widerstände und Ablehnung bearbeitete, ist ihr Blick nach vorne gerichtet und sucht in der Kirche Platz, Spielraum und Wertschätzung für Frausein und weibliche Kompetenzen jenseits bloßer Hilfsdienste. Konsequenterweise kommt hier auch die Amtsfrage ins Spiel, zumindest prospektiv. Versuche, schon gegangene symbolische Schritte zu stoppen (wie den Einsatz von Messdienerinnen) und theoretische Diskussionen durch ein amtliches Machtwort zu beenden (so das Apostolische Schreiben über die nur den Männern vorbehaltene Priesterweihe aus dem Jahr 1994), gab es ebenso wie die Praxis, Bitten um Klärung in den entscheidenden Stellen einfach liegen zu lassen (wie z. B. bei der Frage des Diakonats von Frauen). Das Bedürfnis, schlüssige Gründe für die Nichtrealisierung entsprechender Vorschläge zu erhalten, konnte mit solchen Reaktionen nicht gestillt werden, was im Laufe der Jahre dialektisch eher zu einer Verschärfung der Fragestellung geführt hat. Da theologisch-systematisch kaum noch unüberwindliche Schwierigkeiten genannt werden können und der Personalmangel auch auf der untersten Ebene bedrängend und anschaulich ist, wird der rechtliche Ausschluss der Frauen von sämtlichen Weiheämtern mit keinem anderen Grund als der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht auch zu einer Frage der Gerechtigkeit.²⁶

Es gibt noch zwei weitere Diskursfelder, die eine Nähe zur Genderproblematik haben und aus sich heraus Fragen generieren, die Frauen in spezifischer Weise betreffen und deshalb besonderes Gewicht und Resonanz erfahren. Das eine Feld ist die Biomedizin und deren ethische Bewertung. Alles, was die menschliche Fortpflanzung und günstige Bedingungen des Aufwachsens von Kindern

²⁵ S. dazu *K. Hilpert*, *Menschenrechte* (s. Anm. 19), 121–131.

²⁶ S. dazu u. a. *K. Hilpert*, *Menschenrechte* (s. Anm. 19), 121–163.

betrifft (vom Kinderwunsch angefangen über die medizinische Assistenz bei der Zeugung bis hin zu Partnerschaft, Ehe, Scheidung) geht sicher beide Geschlechter an, Frauen jedoch immer noch intensiver und in anderer Weise als Männer. Auf diesem Feld gibt es folglich individuell wie auch gesellschaftlich viele Schnittstellen zu Genderfragen und -debatten.²⁷

Ähnliches gilt auch für jene Anstrengungen, Bürger, Verantwortungsträger und Gesetzgeber für die Begrenztheit und Verletzbarkeit ökologischer Systeme als dem erweiterten Existenzfundament des Menschen zu sensibilisieren. Nicht von ungefähr wird die massive Kritik an der sog. Genderideologie in den kirchlichen Dokumenten bevorzugt im Kontext von Ausführungen über die Ökologie des Menschen platziert (LS Nr. 155; Benedikt XVI., Ansprachen von 2008 und 2012; vgl. auch CiV Nr. 26).

5. Die theoretische Herausforderung für die theologische Ethik:

Was ist *natürliche Ordnung*?

Die beiden erwähnten Reden Benedikts XVI. weisen selbst auf einen Doppelsinn in der Verwendung des Begriffs *Natur* hin, indem sie ihn einmal als „die Natur als Ganze“ und dann eben auch als „die Natur des gottebenbildlichen Menschen“ konkretisieren. Den Unterschied sehen sie allerdings im Begriff der *Schöpfung* positiv überholt und in der als „Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer“ kritisierten Art des Umgangs negativ unterlaufen.²⁸

²⁷ Exemplarisch etwa u. a. R. Ammicht Quinn, Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs, in: K. Hilpert/D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i. Br. 2006, 444–470. S. auch die Monographien von H. Haker, etwa: H. Haker, Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, München 2011.

²⁸ S. hierzu die Fundstellen in Anm. 3. In der Ansprache von 2008 heißt es wörtlich: Die Kirche müsse in Konsequenz ihrer Verantwortung für die Schöpfung „nicht nur die Erde, das Wasser und die Luft als Schöpfungsgaben verteidigen, die allen gehören. Sie muss auch den Menschen gegen die Zerstörung seiner selbst schützen. [...] Es ist nicht überholte Metaphysik, wenn die Kirche von der Natur des Menschen als Mann und Frau redet und das Achten dieser Schöpfungsordnung einfordert. [...] Was in dem Begriff *Gender* vielfach gesagt und gemeint wird, läuft letztlich auf die Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom

In der Konsequenz gehe es beide Male um die Zerstörung elementarer Lebensgrundlagen, sowohl bei der Bestreitung einer von der Leiblichkeit vorgegebenen Natur als auch bei der heute allgemein beklagten Manipulation der Natur-Umwelt.

In dieser Parallelisierung von *Ökologie des Menschen* und *Natur des Menschen* liegt zugleich ein Durchbruch wie auch eine tiefe Problematik. Ein Durchbruch insofern, als der Topos von der Ökologie des Menschen die Verantwortung für die Erde, das Wasser und die Luft als „Schöpfungsgaben [...], die allen gehören“, explizit anerkennt und ihr einen so noch nie da gewesenen Stellenwert einräumt, der in der Geschichte der kirchlichen Sozialverkündigung von Seiten der theologischen Ethik immer wieder eingefordert wurde.²⁹ Gleichzeitig jedoch auch eine Problematik, insofern mit der Kategorie „Natur des Menschen als Mann und Frau“ ganz offensichtlich die Vorstellung eines Fixums verbunden ist, aus dem sich unmittelbar vorgegebene Normen entnehmen lassen. Während die Kategorie *Ökologie* eine stabile Balance im Auge hat, aber gleichzeitig andauernde Bewegtheit und ständiges Reagierenmüssen auf sich laufend verändernde Ausgangsbedingungen voraussetzt, ist die Kategorie *Natur* in diesem Argumentationszusammenhang mit dem Versprechen verbunden, es gäbe feststehende Strukturen im Menschen, die gesellschaftlichen Entwicklungen, kultureller Eingebundenheit in Traditionen sowie individueller Gestaltbarkeit völlig entzogen seien und unabhängig von ihren historischen Konkretisierungen erkannt werden könnten. Man könnte auch formulieren, dass der Begriff *Natur*

Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich nur selber machen. [...] Die Regenwälder verdienen unseren Schutz, ja, aber nicht weniger der Mensch als Geschöpf, dem eine Botschaft eingeschrieben ist“. In der Ansprache von 2012 heißt es über die Genderphilosophie u. a.: „Die tiefe Unwahrheit dieser Theorie und der in ihr liegenden anthropologischen Revolution ist offenkundig. Der Mensch [...] leugnet seine Natur und entscheidet, dass sie ihm nicht vorgegeben ist, sondern dass er selber sie macht. [...] Mann und Frau als Schöpfungswirklichkeiten, als Natur des Menschen gibt es nicht mehr. Der Mensch bestreitet seine Natur. [...] Die Manipulation der Natur, die wir heute für unsere Umwelt beklagen, wird hier zum Grundentscheid des Menschen im Umgang mit sich selber.“

²⁹ S. dazu u. a. die Bemühungen von Wilhelm Korff und Markus Vogt im Rahmen der Mitarbeit an den Umweltgutachten 1994 und 1996 (eine Schilderung enthält der Beitrag von W. Korff, *Auf der Suche nach der Vernunft menschlichen Handelns*, in: K. Hilpert [Hrsg.], *Theologische Ethik autobiografisch*, Paderborn 2007, 45–97, 82–86).

hier so gebraucht wird, als ob *Natur* nicht ebenfalls ein theoretisches Konstrukt wäre – genauso wie eben auch *Ökologie* und *Gender*.

Mit diesem Hinweis auf die Problematik der Verwendung *Natur* ist freilich nicht impliziert, dass die Idee von der menschlichen Natur als normativer Instanz als solche und auch jede Theorie von Naturrecht überholt und zu verwerfen sei. An anderer Stelle, etwa für die Grundlegung der Menschenrechte und die Begründung des Universalitätsanspruchs des Völkerrechts, erscheinen sie sogar unverzichtbar. In der berechtigten Kritik an dem neuscholastisch verengten Verständnis und im Interesse, sich den neuzeitlichen Anliegen autonomer Selbstbestimmung zu öffnen, sollte man das sprichwörtliche Kind also nicht gleich mit dem Bade ausschütten. Denn dass ethisch gut ist, was der Natur des Menschen entspricht, kann auch dann als gültig betrachtet werden, wenn die Natur nicht mehr als objektive statische Größe gedacht wird, aus der sich allgemeingültige und unveränderliche Moralnormen ableiten lassen.

Gleichwohl muss man sehen, dass der Vorstellung von *Natur* und *natürlich* speziell in der traditionellen Sexualmoral viel zu viel an konkreter Normierung abverlangt wurde und dass das als *Natur* bzw. als *natürlich* ins Auge Gefasste tendenziell mit biologischen Sachverhalten gleichgesetzt wurde. Die Vielfalt in der Geschichte und im Spektrum der Kulturen ist ungleich größer, als es bisher gewusst, vorausgesetzt und behauptet wurde. Und deshalb kann die Bezugnahme auf die *Natur* und für *natürlich* Gehaltenes auch als Mittel benutzt werden, um Entwicklungen innerhalb der Gesellschaft, die manche für fragwürdig halten oder die bisher Übliches infrage stellen, unter Verweis auf scheinbar objektive Gegebenheiten und unter Inanspruchnahme von Objektivität zu kritisieren oder sogar zu diskreditieren.

Der Begriff *Natur* steht auch, bevor er als Inbegriff konkreter Normativität fungiert, für Bewusstsein und Anzeige von vorgegebenen, nicht gemachten, aber gleichzeitig zu Deutung und Gestaltung Aufgegebenem. Und er ist ein Ausdruck für die geschöpfliche Dignität des Vorgefundenen – die Stärke des Eros, Sexualität als intensivste Weise gegenseitigen *Erkennens*, Freundschaft und Unterstützung, die Fähigkeit zur Elternschaft als ein gemeinsames Schaffen.

Ähnliches wie für die *Natur* gilt auch für die zweite, in diesem Zusammenhang häufig als Bezugsgröße ins Spiel gebrachte *göttliche Ordnung*. Auch bei ihr geht es um Unhintergebarkeit und Dignität

bei der Suche nach angemessener denkender Aneignung, Gestaltung und Regelung. Die Unhintergebarkeit des Bedürfnisses, in sozialen Beziehungen zu leben, die Notwendigkeit der Partnerwahl, das Wechselverhältnis von Selbstdarstellung und Kommunikation in der intimen Begegnung, das Maß an Verwundbarkeit, die Angewiesenheit jedes Kindes auf Fürsorge und Schutz, das Potential an Kooperation und Konflikten – all dies sind Herausforderungen für das gestaltende Handeln von Menschen auf der Basis von Vernunft und Freiheit und meint keine Befolgung vorgegebener Normen. Überlieferte Normen sind Orientierungshilfen und Erfahrungswerte, wie Ordnungen unter bestimmten Bedingungen konkret aussehen können, aber sie sind weder unmittelbar noch definitiv für immer mit dem Willen Gottes identisch, sondern allenfalls Ausdruck und Hilfen bei der Suche nach diesem. Das gilt für das Zusammenleben und die konkrete Gestaltung der Beziehungen, die von Nähe und Intimität leben, genauso wie für die Praxis der Sexualität und die Bereitschaft, Kinder zu bekommen und zu erziehen; und eben auch für die Ausgestaltung von Weiblichkeit und Männlichkeit. Freilich engen leibliche Kontingenz und Vulnerabilität die Spielräume der freien Gestaltung im Rahmen der geschichtlichen Einbettung nicht wenig ein.

6. Praktische Herausforderungen für die theologische Ethik

Wissenschaft ist weder der genuine noch der günstigste Platz für Positionierungen und polemische Auseinandersetzungen hinsichtlich Sexualität und Geschlecht sowie für Kämpfe um damit verbundene Macht und Gesellschaftspolitik. Vielmehr ist sie der Raum, in dem gründlich analysiert und überprüft, ruhig nachgedacht, Argumente und Sichtweisen ausgetauscht, erwogen, bewährt oder verworfen werden können, dazugelernt und oft auch bisherige Selbstverständlichkeiten revidiert werden müssen. Das verhält sich in der theologischen Ethik nicht anders.

Diesem Ethos des Wahrnehmens, Erforschens und Lernens *sine ira et studio* ist es sicher nicht angemessen, wenn ein neuer Ansatz wie Gender sogleich und pauschal als *Ideologie* klassifiziert wird. Kritik muss ernst genommen werden, aber es muss auch erwartet werden dürfen, dass Begriffe wie Gender nicht als Container für Befürchtungen, Projektionen und radikalisierende Schlussfolgerungen benutzt

werden, die nicht belegt werden können. Freilich sollte man sich auch in umgekehrter Richtung hüten, Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit, Mütterlichkeit und Väterlichkeit, die für die Ordnung der Gesellschaft, die Zuordnung von Verantwortlichkeiten (nicht nur von Macht) und die individuelle Lebensgestaltung unzähliger Menschen tragend waren und es bis heute sind, unumwunden als Ideologisierungen hinzustellen, denen man das Merkmal *essentialistisch* oder *naturalistisch* anheftet. Denn auch das kann als diskriminierend bzw. diskreditierend empfunden werden, weil es durchgehaltene Kompromisse und ausgehaltene Ambivalenzen der eigenen Lebensgeschichte von scheinbar überlegener Warte entwertet.

Dabei steht außer Frage, dass sich die theologische Ethik und auch die Verkündigung der Kirche auf die Genderdebatte einlassen und die aufgeworfenen Probleme ernst nehmen müssen. Aber die Beschäftigung damit ist zunächst eine Angelegenheit ruhigen Reflektierens, Untersuchens und Erörterns – abseits der schrillen Zielformulierungen für weitgehende gesellschaftspolitische Veränderungen einerseits und missionarisch eifernde Bekämpfungen vergrößernder Interpretationen und nicht belegbarer Unterstellungen andererseits. Das ist es, was die theologische Ethik an Potential in die aufgeregte Debatte³⁰ einbringen kann und soll.

Jenseits der totalen Infragestellung der leiblich-geschlechtlichen Differenz, aber auch jenseits der Behauptung, das Wesen von Frau und Mann sei überzeitlich und restlos durch ihr biologisches Geschlecht festgelegt und – was ihre jeweiligen Fähigkeiten und Auf-

³⁰ Kritisch bis polemisch: *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer 2009; *E. Pekarek*, Gender-Ideologie versus christliche Kultur. Eine Bestandsaufnahme, in: *Theologisches* 41 (2011) 417–432; *G. Kuby*, Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kifšlegg 2014; *H.-P. Raddatz*, Gender Mainstreaming, in: *Neue Ordnung* 68 (2014) 147–160 u. 224–238; *B. Kelle*, GenderGaga. Wie eine absurde Ideologie unseren Alltag erobern will, Asslar ²2015; *M. Spieker*, Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen, Paderborn ²2016. Eine Übersicht über die kritischen Stimmen und deren politische Implikationen versucht unter dem Stichwort *Anti-Genderismus* der gleichnamige Sammelband von *S. Hark/P.-J. Villa* (Hrsg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld 2015. Eine differenzierte Gegenkritik zu Gabriele Kubys Buch bietet *G. Marschütz*, Wachstumspotenzial für die eigene Lehre, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014) 457–462.

gaben betreffe – vorbestimmt, hat sie zur Kenntnis zu nehmen und davon auszugehen, dass die ursprüngliche Ordnung des Geschlechtlichen nicht unvermittelt, also sozusagen rein, herausgefunden und erkannt werden kann, sondern dass wir es immer schon mit geschichtlichen, gesellschaftlichen und (heute auch) individuellen Konkretionen zu tun haben, sowohl was die angetroffenen Gestalten als auch was unsere Wahrnehmung betrifft. Durch diese Erkenntnis wird das Mann- und Frausein keineswegs zu einem Gegenstand des unbegrenzten Wählens nach eigenem Gutdünken (so die Befürchtung!); aber es kann auch nicht mehr davon ausgegangen werden, dass mit der Zugehörigkeit zu einem der beiden biologischen Geschlechter schon klar und eindeutig festgelegt sei, wer zu was in der Lage ist und wer nicht, wie die Geschlechtsidentität sich entwickelt und subjektiv anfühlt, wie das Arrangement mit einem Partner des anderen Geschlechts aussehen muss und auf welches Rollenideal hin eventuelle Kinder erzogen werden müssen. Denn dies alles wird auch beeinflusst durch die kulturellen und gesellschaftlichen Eckdaten des Prozesses, in dem die konkreten Subjekte ihr Selbstsein und ihre Lebensentwürfe und ihr Miteinandersein finden und gestalten.

Für die theologische Ethik hat dieses Ernstnehmen der kulturell-gesellschaftlichen Eingebettetheit und Dynamik der Geschlechterbeziehungen einige weitere absehbare Konsequenzen. Die erste dieser Konsequenzen besteht darin, die ethische Bewertung auf das Gelingen von intimen Beziehungen zu fokussieren – statt auf die Sorge für die Vorbedingungen für das Erlebendürfen sexueller Lust. Beziehung ist mehr und anspruchsvoller als Sexualität, die eingebunden ist in einen Rahmen der Sicherheit und der rechtlich anerkannten Verbindlichkeit. Beim Gelingen einer intimen Beziehung geht es um Ganzheitlichkeit (man könnte auch sagen: um Totalität der Hingabe), Respekt, vorbehaltloses Akzeptieren, Reziprozität, freies Einverständnis, Gewaltfreiheit, Verlässlichkeit und Treue auch in der Zukunft. Diese Priorisierung gilt für und innerhalb der Ehe, aber eben nicht ausschließlich für sie, sondern auch für andere Beziehungsformen, die in der Vergangenheit als deviant oder (in kirchenrechtlicher Terminologie) als irregulär klassifiziert wurden.³¹

Eigens zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die Bezie-

³¹ Vgl. *K. Hilpert*, Beziehungsethik als Erfordernis der Stunde. Zum Verhältnis von moraltheologischer Reflexion, kirchlicher Doktrin und pastoraler Praxis in

hungen von Menschen mit gleichgeschlechtlicher Orientierung, weil sie in der Tradition, ausgehend von anderen Erkenntnisständen, je nachdem pathologisiert oder aber als Ausdruck irreführender Begehrens moralisch verurteilt und als Folge hiervon oft auch kriminalisiert wurden. Entdiskriminierung meint positiv die Anerkennung der Andersheit um des Menschen selbst willen, nicht auch freie Wahl der sexuellen Orientierung und des Geschlechts und noch weniger Beliebigkeit. Eine von der Norm der Heterosexualität abweichende sexuelle Orientierung war der Grund für die rechtliche und gesellschaftliche Ausgrenzung von Menschen mit dieser Orientierung. Der theologischen Ethik obliegt deshalb in der Gegenwart nicht nur die Aufgabe einer Bewertungskorrektur mit Bezug auf die Beziehungsqualität, sondern auch die Dekonstruktion der Strukturen und Mechanismen der Diskriminierung.³²

Sozialethisch könnte darüber hinaus die allgemeinere Frage gestellt werden, was die Logik von Diskriminierungsverboten „wegen des Geschlechts“, aber eben auch weitergehend wegen „der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache, der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung“³³ ist. Es spricht vieles für die Vermutung, dass diese Diskriminierungsverbote die pragmatisch stets vorläufig bleibenden (im Sinn von für die weitere Entwicklung nach vorne offenen) Negativfolien der positiven Forderung nach Achtung der Menschenwürde sind.³⁴

Amoris Laetitia, in: S. Goertz/C. Witting (Hrsg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moralthologie?*, Freiburg i. Br. 2016, 251–278, 269–273.

³² K. Hilpert, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in: ders. (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 288–299; ders., *Gelebte Liebe, Treue und Verantwortung: Gleichgeschlechtliche Partnerschaft*, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruij/S. Wendel (Hrsg.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*, Freiburg i. Br. 2011, 277–282; S. Goertz (Hrsg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg i. Br. 2015.

³³ Europäische Grundrechtscharta Art. 21 I.

³⁴ Lohmann spricht deshalb von „Markierungen im Rahmen eines pragmatischen Naturbegriffs“. F. Lohmann, *Die Natur der Natur. Welches Naturverständnis setzt die Naturrethik voraus?*, in: E. Gräß-Schmidt (Hrsg.), *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*, Leipzig 2015, 13–53, 44–51.

Ein weiteres, ebenso zentrales wie auch schwieriges Thema, das sich der theologischen Ethik durch den Genderansatz regelrecht aufdrängt, ist die Frage nach dem Stellenwert der Körperlichkeit für die ethische Reflexion.³⁵ Denn die Gendertheorie scheint ja das Gewicht der Körperlichkeit, die stets und unaufhebbar geschlechtlich bestimmte Körperlichkeit ist, gerade zurückzunehmen und zu relativieren. Andererseits jedoch kann man beobachten, dass die Körperlichkeit in vielen Bereichen der modernen Gesellschaft an Bedeutung hinzugewinnt, in manchen Bereichen – Mode, Sport, Medizin, Ernährung, Medien, Therapien, Wellness, auch Sexualität – geradezu Kultstatus annimmt, während sie in anderen beinahe zu verschwinden scheint (Digitalisierung). Der Körper ist das Medium, um sich mit sich als eins zu erleben, um sich gegenüber anderen zu inszenieren, aber auch abzugrenzen. Er ist das Instrument, um sich mittels Spüren und Berührtwerden *in Ordnung* und beschützt zu fühlen und natürlich auch das wichtigste Mittel, um sich als fließende Einheit mit einem Anderen zu erleben, zumindest für kurze Zeit.

Schließlich: Selbst wenn man Vorbehalte haben mag gegen die extremen Überlegungen aus dem Genderdenken, wird man sich nicht dem Postulat der Gendersensibilität der theologischen Ethik verschließen können.³⁶ Denn genauso wie die Unterschiede an Einkommen und Besitz, an Bildung, an Alter und Einfluss Linien darstellen, entlang derer Gerechtigkeitsdefizite sichtbar werden bzw. aufgespürt werden können, ist auch die Ordnung der Geschlechter eine solche Linie, an der Ungleichbehandlung, sublimale oder auch offene Gewalt, Abhängigkeit, Benachteiligung beim Zugang zu Arbeitsplätzen und Entscheidungspositionen, Instrumentalisierung und Kommerzialisierung, insbesondere des weiblichen Körpers, und Chauvinismus sichtbar werden können.³⁷

³⁵ Vgl. R. Annicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität (s. Anm. 14); H. Haker, Körperlichkeit im Plural (s. Anm. 14).

³⁶ Vgl. M. Heimbach-Steins, „... nicht mehr Mann und Frau“ (s. Anm. 14), 317–345.

³⁷ Vgl. Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Amoris laetitia* (s. Anm. 1), Nr. 54.