

Wem schulden wir Achtung?

Ansätze katholischer Genderethik

Stephan Goertz

„Women and men are equal, and they are different.
Is this a square circle?“
Edward Collins Vacek

Abstract

Genderethische Ansätze geben unterschiedliche Antworten auf die Frage, wem wir moralische Achtung schulden. Der Beitrag behandelt drei Fragen. (1) Sollen Männer und Frauen die Vorgaben der Natur- bzw. Schöpfungsordnung achten und dabei dem Prinzip der Komplementarität gerecht werden? (2) Oder sollen sie an erster Stelle die gleiche Autonomie aller Menschen als Menschen achten? (3) Wie kann das Phänomen der Geschlechterdifferenz, also die Realität von Unterschieden, ethisch diskriminierungsfrei berücksichtigt werden?

Gender-ethical approaches offer different answers to the question of whom we owe moral respect. The article deals with three questions. (1) Shall men and women respect the principles of the order of nature and respectively the order of creation and in doing so fulfill the principle of complementarity? (2) Or shall they respect the equal autonomy of all people as human beings as a priority? (3) How can the phenomenon of gender differences be taken into account on an ethical non-discriminatory level?

Die Heftigkeit, mit der in der katholischen Kirche geschlechterethische Positionen aufeinanderprallen, ist Zeichen eines tiefgehenden Wertekonflikts. Allenthalben treten bei Fragen nach dem, was den Geschlechtern gerecht wird, Differenzen ans Licht. Zahlreich sind die Themen, die nicht nur hierzulande Kontroversen provozieren: sexualpädagogische Lehrpläne, Quotenregelungen, Rechte für sexuelle Minderheiten, Gendermainstreaming und anderes mehr. Zudem konfliktieren in der katholischen Kirche die Überzeugungen, was unter einem geschlechtergerechten Zugang zum Amt zu verstehen ist. Der Erregungsgrad genderethischer Auseinandersetzungen hängt, so die im Folgenden verfochtene These, mit unterschiedlichen Vorstel-

lungen über die den Geschlechtern geschuldete Achtung zusammen. Oder von der Seite negativer Erfahrungen her formuliert: Es gibt unterschiedliche Vorstellungen darüber, wann und auf welche Weise Männer und Frauen als Männer und Frauen missachtet werden.

Differenzen in den moralischen Leitvorstellungen für das individuelle Handeln und die soziale Ordnung der Geschlechter können heute weder gesellschaftlich noch kirchlich durch die Autorität irgendeiner Instanz überwunden werden. Doch es kann versucht werden zu ergründen und zu verstehen, worin die ethischen Differenzen bestehen.

Bei aller Unterschiedlichkeit ethischer Positionen innerhalb der katholischen Theologie besteht ein breiter Konsens darüber, dass ethisches Sollen in einem von uns wertgeschätzten Sein begründet ist. So ist das grundlegende christliche Prinzip der Gottes- und Nächstenliebe in der Gutheit Gottes und dem moralischen Status des Menschen fundiert.¹ Wodurch sich indessen das Menschsein des Menschen hinsichtlich seiner Geschlechtlichkeit auszeichnet und welches Sollen daraus resultiert, darüber gehen die Vorstellungen weit auseinander.

1. Kritik der Missachtung der vorgegebenen Schöpfungsordnung

Die theologische und ethische Grundlage für die Kritik an dem, was in der katholischen Kirche seit der Jahrtausendwende als *Genderideologie* tituliert wird, findet sich zusammengefasst unter der Überschrift „Freiheit und Gesetz“ im ersten Abschnitt des zweiten Kapitels von *Veritatis splendor*.² Die Nummern 35 bis 53 dieser Enzyklika von Johannes Paul II. aus dem Jahre 1993 „über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“ gelten in Teilen des Katholizismus als Norm für die Beurteilung moraltheologischer Ansätze. Um zu verstehen, worum es in der Auseinandersetzung mit der *Genderideologie* geht und was dabei auf dem Spiel steht, ist die Kenntnis der Position dieser Enzyklika unerlässlich.

¹ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 319; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf³1987, 61f.

² Johannes Paul II., *Enzyklika Veritatis splendor* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Bonn 1993. Künftig „VS“ abgekürzt.

Der Abschnitt „Freiheit und Gesetz“ von *Veritatis splendor* nimmt Stellung zu zwei zentralen Themen der nachkonziliaren Moraltheologie: zur *sittlichen Autonomie* und zum katholisch-naturrechtlichen Modus einer *deontologischen* Begründung sittlicher Normen.

Die Vorstellung einer gegenüber tradierten Sittengesetzen vollständig souveränen menschlichen Vernunft gilt der Enzyklika als Ausdruck eines „modernen Autonomieanspruchs“ (VS 36). Freiheit in Form von Autonomie werde zur Freiheit *von* moralischen Wahrheiten. Demgegenüber habe die katholische Morallehre darauf zu bestehen, dass die Bestimmung dessen, was gut und was böse ist, durch die Gesetzgebung Gottes bereits erfolgt ist und daher menschlicher Freiheit nicht mehr zur Disposition steht. Wahre Freiheit sei immer Freiheit *zur* und *in* der Wahrheit. Die Gebote Gottes offenbarten uns die Wahrheit über den Menschen und welchen universalen und unveränderlichen sittlichen Normen daraufhin zu gehorchen ist (vgl. VS 51). Autonomie sei richtig verstanden die dem Menschen mögliche *Anerkenntnis des Sittengesetzes als Gebot Gottes* durch die ihm geschenkte Vernunft. „Das Sittengesetz kommt immer von Gott und findet immer in ihm seine Quelle: Aufgrund der natürlichen Vernunft, die aus der göttlichen Weisheit stammt, ist es zugleich das dem Menschen eigene Gesetz“ (VS 40). Erst im inneren, im vernunftbestimmten Einklang mit den Geboten des Schöpfers komme der Mensch zu sich selbst. Wahre Freiheit bedeute, sich „der Wahrheit der Schöpfung“ zu unterwerfen (VS 41). Der Gehorsam gegenüber der Wahrheit „entspricht der Würde des Menschen“ (VS 42). Eine Selbstbestimmung zum Guten sei dem Menschen verwehrt, da es menschlicher Moral an der nötigen gesetzgeberischen Autorität und Kraft fehle. Tatsächliche moralische Verpflichtungen könne nur der höchste Gesetzgeber, also Gott, auferlegen (VS 44).

Was aber zeichnet diese dem Menschen als Gottes Geschöpf zukommende Wahrheit aus, die wir anzuerkennen haben? Nach *Veritatis splendor* offenbart uns *unsere Natur* den Willen des Schöpfers. Sie ist es, die „alle Kulturen transzendiert“ (VS 53) und diesen daher als objektiver Maßstab dient.

Um dem Vorwurf zu begegnen, auf diese Weise eine flache physikalische oder naturalistische Morallehre zu vertreten, bemüht sich *Veritatis splendor* darzulegen, dass der menschliche Leib in der Dimension seiner Geschlechtlichkeit „vorwegnehmende Zeichen, den Ausdruck und das Versprechen der Selbsthingabe“ (VS 48) aufweist.

Von Natur aus neige die Person zu einigen Grundgütern hin, die im Handeln zu respektieren seien, andernfalls verfallt man „dem Relativismus und der Willkür“ (VS 48). Der Leib offenbart uns damit den Plan Gottes für sein Geschöpf, er ist Träger einer sittlichen Botschaft. Es gebe spezifische Handlungen, die der Wahrheit des Leibes widersprechen und daher immer und ohne Ausnahme moralisch zu verurteilen seien. Am Leib haften sittliche Ansprüche.

Veritatis splendor reagiert auf kritische Nachfragen zur eigenen Theologie des menschlichen Leibes auf eine Weise, die der späteren Auseinandersetzung um die Geschlechterethik die Stichworte und Argumente liefert.

Der moraltheologische Haupteinwand gegenüber der abverlangten unbedingten Achtung bestimmter Grundgüter lautet, dass es auf diese Weise letztlich doch zu einem Vorrang der physischen vor der moralischen Ordnung komme. Kann es niemals Umstände geben, so wird gefragt, die ein direktes Handeln gegen ein natürliches Gut, etwa das der Fortpflanzung, rechtfertigen können, wenn ein solches Handeln dem Wohl der betroffenen Personen dient? Einer solchen Rückfrage an die ethische Konsistenz bestimmter Gebote der katholischen Naturrechtslehre tritt Johannes Paul II. entschieden entgegen. Die richtungsweisende Passage aus *Veritatis splendor* lautet:

„Dabei treffen sich verschiedene Auffassungen darin, dass sie die kreatürliche Dimension der Natur vergessen und in ihrer Integrität verkennen. Für einige ist die Natur nur noch zum Rohmaterial für das menschliche Handeln und Können verkürzt: Sie müsste von der Freiheit von Grund auf umgeformt, ja überwunden werden, da sie Begrenzung und Verneinung der Freiheit darstellte. Für andere entstünden im maßlosen Steigern der Macht des Menschen bzw. der Ausweitung seiner Freiheit die ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen und auch sittlichen Werte: Natur würde all das bedeuten, was im Menschen und in der Welt außerhalb der Freiheit angesiedelt ist. Diese Natur enthielte an erster Stelle den menschlichen Leib, seine Verfassung und seine Triebkräfte: Im Gegensatz zu dieser physischen Gegebenheit stünde alles ‚Konstruierte‘, also die ‚Kultur‘ als Werk und Produkt der Freiheit. Die so verstandene menschliche Natur könnte reduziert und wie ein dauernd zur Verfügung stehendes biologisches oder

gesellschaftliches Material behandelt werden. Das bedeutet letzten Endes, die Freiheit durch sich selbst zu bestimmen und sie zu einer schöpferischen Instanz ihrer selbst und ihrer Werte zu machen. Auf diese Weise hätte der Mensch letztlich nicht einmal eine Natur; er wäre an und für sich sein eigenes Daseinsprojekt. Der Mensch wäre nichts weiter als seine Freiheit!“ (VS 46)

Während es der Wahrheit der menschlichen Person entspreche, bestimmte am Leib ablesbare Grundgüter zu achten, liefern von der lehramtlichen Morallehre abweichende Auffassungen auf eine Missachtung anthropologischer und sittlicher Wahrheiten hinaus. Im Zentrum steht dabei der Vorwurf, die von Gott geschaffene menschliche Natur werde zum Rohmaterial der Freiheit degradiert.

Die moraltheologische Antikritik von *Veritatis splendor* zielt im Wesentlichen auf den Bereich der „Sexualethik und Ehemoral“, als spezielle Themen werden genannt: „Empfängnisverhütung, direkte Sterilisierung, Autoerotik, voreheliche Beziehungen, homosexuelle Beziehungen sowie künstliche Befruchtung“ (VS 47). Eine Ethik, die nicht von der universalen und unveränderlichen Unzulässigkeit der aufgezählten Handlungsweisen ausgeht, missachte die Wahrheit und Würde des Leibes der menschlichen Person.

Bezieht man die in *Veritatis splendor* skizzierte Theologie und Ethik des Leibes auf die Geschlechtlichkeit der Person, dann ergibt sich daraus die sittliche Forderung, sowohl im eigenen Handeln als Mann oder als Frau als auch im Verhältnis der Geschlechter zueinander auf die sittliche Botschaft des vom Schöpfer mit bestimmten natürlichen Zwecken ausgestatteten männlichen und weiblichen Leibes zu achten. Daher hält der Katechismus fest: „Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, muss seine Geschlechtlichkeit anerkennen und annehmen. Die leibliche, moralische und geistige Verschiedenheit und gegenseitige Ergänzung sind auf die Güter der Ehe und auf die Entfaltung des Familienlebens hingebunden“ (KKK 2333). Zuvor wird über die Geschlechtlichkeit ausgesagt, dass sie „alle Aspekte des Menschen in der Einheit seines Leibes und seiner Seele [berührt]. Sie betrifft ganz besonders das Gefühlsleben, die Fähigkeit, zu lieben und Kinder zu zeugen und, allgemeiner, die Befähigung, Bande der Gemeinschaft mit anderen zu knüpfen“ (KKK 2332).

In der Theologie und Ethik des von Natur aus heterosexuellen Leibes ist die ehelich-sexuelle Komplementarität von Mann und

Frau die schöpfungsgemäße Existenzweise des zweigeschlechtlichen Menschen.³

Die römische Genderethik bewertet gesellschaftliche Prozesse, die zu einer Achtung von Lebensweisen führen, die vom katholischen Verständnis der ehelich-sexuellen Komplementarität der Geschlechter abweichen, als Zeichen einer beklagenswerten De-Institutionalisierung oder auch Ent-Strukturalisierung von Ehe und Familie. Als Teil dieser Entwicklung wird dann um das Jahr 2000 in römischen Dokumenten eine *Genderideologie* ausgemacht, die kulturell an Bedeutung gewinne und die behauptete, dass das „Mann- oder Frausein [...] grundsätzlich nicht geschlechts-, sondern kulturbedingt“⁴ sei. In diesem hier zitierten, für die folgende Zeit wichtigen Text erkennt der Päpstliche Rat für die Familie die Unterscheidung zwischen der *sexuellen* (psycho-biologische Ordnung) und der *geschlechtlichen* (psycho-soziale Ordnung) Identität grundsätzlich an (vgl. EF 8). Beide Aspekte der Geschlechtlichkeit stünden dann in einem „richtigen und harmonischen Integrationsprozess“ (EF 8), wenn sie sich wechselseitig ergänzten, „da die Personen nun einmal den Kulturmodellen folgen, die ihrem Geschlecht in der Gesellschaft entsprechen“ (EF 8). Die kulturelle Ordnung habe Maß zu nehmen an der natürlichen Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit, entsprechend der „inneren Wahrheiten der Person als Einheit von Seele und Leib“ (EF 8). Die von Natur aus vorgegebene Geschlechterdifferenz liefert dabei konkrete geschlechterethische Bestimmungen. Folgerichtig wird im Dokument des Päpstlichen Rates für die Familie eine „konstruktivistische“ Position kritisiert, die davon ausgehe, die Geschlechterdifferenz sei „ausschließlich Produkt sozialer Faktoren, die in keinerlei Beziehung zur sexuellen Dimension der Person stünden“ (EF 8). Auf der Ebene der Moral legitimiere ein solches Verständnis Formen des Zusammenlebens von Männern und Frauen jenseits der Ehe und der auf ihr basierenden Familie: „Jede sexuelle Einstellung,

³ Vgl. die Analyse von E. C. Vacek, *Feminism and the Vatican*, in: *Theological Studies* 66 (2005) 159–177; und auch P. B. Jung/J. A. Coray (Hrsg.), *Sexual Diversity and Catholicism: Toward the Development of Moral Theology*, Collegeville 2001.

⁴ *Päpstlicher Rat für die Familie*, *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* (2000), Nr. 8, online: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html (abgerufen am 10.1.2017). Künftig „EF“ abgekürzt.

und damit auch die Homosexualität“ (EF 8) werde auf diesem Wege gerechtfertigt. Die heterosexuelle unauflösliche Ehe sei dann nicht länger der exklusive Ort für die Sexualität von Mann und Frau. Die natürliche Finalität der Geschlechterdifferenz verliere ihre normative Funktion für das Geschlechterverhältnis.

Die *Genderideologie*, so führt wenige Jahre später die Glaubenskongregation aus, stelle die Familie infrage, „zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören“, sie befördere „die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität“⁵.

Für Benedikt XVI. begegnet uns in der Vorstellung, Geschlecht sei eine von der eigenen vorgegebenen Natur losgelöste soziale Rolle, ein falsches Freiheitsverständnis, so wie es schon in *Veritatis splendor* anklang: „Der Mensch bestreitet seine Natur. Er ist nur noch Geist und Wille. Die Manipulation der Natur, die wir heute für unsere Umwelt beklagen, wird hier zum Grundentscheid des Menschen im Umgang mit sich selber. Es gibt nur noch den abstrakten Menschen, der sich dann so etwas wie seine Natur selber wählt.“ Theologisch gewendet: „Wo die Freiheit des Machens zur Freiheit des Sich-selbst-Machens wird, wird notwendigerweise der Schöpfer selbst gezeugnet und damit am Ende auch der Mensch als göttliche Schöpfung, als Ebenbild Gottes im Eigentlichen seines Seins entwürdigt. Im Kampf um die Familie geht es um den Menschen selbst. Und es wird sichtbar, dass dort, wo Gott gezeugnet wird, auch die Würde des Menschen sich auflöst. Wer Gott verteidigt, verteidigt den Menschen.“⁶

Wir haben es bei der Kritik an der *Genderideologie*⁷ mit einem Komplex theologischer, anthropologischer und ethischer Aussagen

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 (2004) Nr. 2, in: *Acta Apostolicae Sedis* 96 (2004) 671–687, 672.

⁶ Benedikt XVI., Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der Päpstlichen Familie (21.12.2012), in: *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 47–55, 50f. Vgl. dazu H. Hacker, Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik, in: *HerKorr Spezial*, Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral, Freiburg i. Br. 2014, 20–24; M. Striet, Doing Gender im Vatikan, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 625–628.

⁷ Vgl. zuletzt Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Amoris laetitia*. Über die Liebe in der Familie (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Nr. 56: „Eine wei-

zu tun, der, so scheint es mir, aus dem Motiv der Zurückweisung nicht-komplementärer, nicht-heterosexueller und nicht-ehelicher Lebensweisen heraus konstruiert wird. Am Anfang steht die Verurteilung abweichender sexueller Praktiken von Männern und Frauen. Als Fundament der Plausibilität der eigenen Position dient die Zurückweisung der vermeintlich konstruktivistischen Überzeugung, Geschlecht sei nicht eine Vorgabe der Natur, sondern eine Entscheidung individueller Freiheit. So wird einer jeden von der eigenen Genderethik abweichenden Ethik vorgehalten, anthropologische Wahrheiten zu leugnen – und am Ende Gott.

Moralische Achtung gebietet in der römischen Genderethik, so lässt sich zusammenfassen, die *natürliche Zweckmäßigkeit der von Gott gewollten Zweigeschlechtlichkeit des Menschen*. Moralische Missachtung trifft all diejenigen, die ihre Geschlechtlichkeit jenseits der heterosexuellen Komplementarität von Mann und Frau in Ehe und Familie leben.

Es lässt sich vermuten, dass insbesondere diejenigen eine solche Missachtung zum Ausdruck bringen, die ihre dem römischen Modell entsprechende Lebensweise durch Prozesse der gesellschaftlichen Emanzipation von Frauen und sexuellen Minderheiten in ihrem historisch lange Zeit unangefochtenen Status des von Natur aus Normalen und Guten als angefochten erleben.⁸ Modernität, die

tere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die ‚den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. Diese Ideologie fördert Erziehungspläne und eine Ausrichtung der Gesetzgebung, welche eine persönliche Identität und affektive Intimität fördern, die von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt sind. Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann‘ [Zitat Relatio finalis 2015, 8]. Es ist beunruhigend, dass einige Ideologien dieser Art, die behaupten, gewissen und manchmal verständlichen Wünschen zu entsprechen, versuchen, sich als *einzigste Denkweise durchzusetzen und sogar die Erziehung der Kinder zu bestimmen*. Man darf nicht ignorieren, dass ‚das biologische Geschlecht (sex) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (gender) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können]‘ [Zitat Relatio finalis 2015, 58].“

⁸ Vgl. die folgende Äußerung von S. Kummer, *Das Unbehagen in der Gleichheit. Auswege aus der Gender-Sackgasse*, in: M. Balkenohl/R. Rösler (Hrsg.), *Handbuch für Lebensschutz und Lebensrecht*, Paderborn 2010, 617–642, 635: „Die

von der Veränderbarkeit gesellschaftlicher Institutionen ausgeht, tut sich allerdings schwer mit Geltungsansprüchen, die auf tradierter „Normalität“ fußen sollen. Aus Sicht modernen Denkens erwecken ethische Hinweise auf normativ fraglose Vorgegebenheiten einer natürlichen sozialen Ordnung der Geschlechter den Verdacht der Prä-Reflexivität und des ungeschichtlichen Denkens, das nicht beachtet, wie unterschiedlich in der menschlichen Kulturentwicklung über das Natürliche und Normale der geschlechtlichen Existenzweise gedacht wurde. Natürlichkeitsvorstellungen entpuppen sich nicht selten als historische Konstrukte, was sich gerade beim Thema Geschlecht und Geschlechterordnung mühelos zeigen lässt. Es sind immer bestimmte historische Subjekte, die unter den Umständen ihrer Zeit eine moralische Ordnung auf bestimmten Naturgegebenheiten errichten wollen. Nur der Mensch kann der moralisch stummen Natur sittliche Hinweise entlocken.

2. Kritik der Missachtung gleicher personaler Würde der Geschlechter

Der im ersten Abschnitt vorgestellte Ansatz einer Genderethik sieht den Menschen durch die Natur seiner Zweigeschlechtlichkeit moralisch verpflichtet. Quelle des moralischen Sollens ist der Schöpfergott, Inhalt des Sollens die Gesetze der Schöpfungsordnung. Männer und Frauen haben aufgrund des Telos ihrer Geschlechtlichkeit bestimmte Handlungen unter allen Umständen zu unterlassen. Es gibt allgemein gültige „*negative Gebote* des Naturgesetzes [...]: sie verpflichten alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen“ (VS 62).⁹ Sie resultieren aus der Pflicht zur geschlechtlichen Komplementarität von Mann und Frau. Dass das Sollen begründende Sein ist in dieser ethischen Denkform das vorgegebene

politische Lobby [der ‚angeblichen Frauenbefreiung‘] hat sich den Schutz des Nicht-Normalen auf die Fahnen geschrieben, das Minderheitenprogramm der Subversiven tönt lauter und interessanter als das Mehrheitsprogramm der Angepassten, Normalen.“

⁹ Vgl. zum katholisch konservativen Naturrechtsdenken M. C. Nussbaum, *The Good as Discipline, the Good as Freedom*, in: D. A. Crocker/T. Linden (Hrsg.), *Ethics of Consumption*, Lanham/New York 1998, 312–341; N. Bamforth/D. A. J. Richards, *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law*, Cambridge u. a. 2008.

Sein eines männlichen bzw. weiblichen Leibes. Es kommt zu strikten negativen Geboten, wenn eine sexuelle Handlung als Missachtung der ethischen Botschaft des menschlichen Leibes in seiner Zweigeschlechtlichkeit bewertet wird. Handlungen oder Institutionen, die gegen die Ordnung der Komplementarität verstoßen, werden moralisch verurteilt.

Von den negativen Geboten des ersten moraltheologischen Ansatzes einer Geschlechterethik sind daher vor allem diejenigen betroffen, die ihre Geschlechtlichkeit außerhalb des Rahmens einer heterosexuellen ehelichen Beziehung leben. Der Ansatz zieht eine klare Grenze zwischen erlaubten und unerlaubten sexuellen Praktiken und partnerschaftlichen Lebensformen. Geschlechtergerechtigkeit bedeutet demnach, der Geschlechterdifferenz und ihren moralischen Implikationen gerecht zu werden.

Historisch betrachtet hat das geschlechterethische Konzept unterschiedlicher sittlicher Pflichten für Männer und Frauen aufgrund der Vorgegebenheiten ihrer Natur Frauen und sexuelle Minderheiten von gesellschaftlicher Teilhabe in vielerlei Hinsicht und nicht selten mit Gewalt ausgeschlossen. Ein Leben jenseits der etablierten Ordnung der Geschlechter galt als verachtenswert. Die alte Ethik der Geschlechterdifferenz hat Exklusionsprozesse legitimiert. Gegen solche Wirkungsmechanismen einer Moral der natürlichen Ungleichheit der Geschlechter und dem Postulat umfassender Komplementarität richtet sich der Kampf um Anerkennung von Frauen und sexuellen Minderheiten als freie und gleiche Subjekte von Recht und Moral.¹⁰ Vor jeder möglichen Differenz verdienen Individuen in ihrer Gleichheit Achtung. Diese Gleichheit bezieht sich auf das Personsein des Menschen.

In Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Aus diesem Gleichheitsgedanken leitet sich die menschenrechtliche Forderung ab, „nicht als Teil einer bestimmten Gruppe, eines Kollektivs, benachteiligt zu sein, was durch die besonderen Gleichheitsrechte – Verbot der Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Geschlecht, Behinderung, Alter usw. – betont wird.“¹¹ Männer

¹⁰ Vgl. die Rekonstruktion von A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 252–317.

¹¹ S. Baer, Gleichheitsgebot und Diskriminierungsverbot, in: A. Pollmann/

und Frauen gleich welcher Geschlechtsidentität oder sexuellen Orientierung sind daher gleichermaßen in ihren individuellen Freiheitsrechten zu achten. Das Recht einer jeden Person auf sexuelle Selbstbestimmung gilt heute als Aspekt der grundgesetzlich garantierten freien Persönlichkeitsentfaltung (vgl. GG Art. 2). Formen der Sexualität und Partnerschaft, die im ersten genderethischen Ansatz als unsittlich gelten, stehen nun unter dem Schutz des Rechts. Aus dieser Konstellation resultiert ein nachhaltiger Widerstand katholischer Kreise gegen einzelne Anliegen nationaler und internationaler Antidiskriminierungspolitik.¹² Dieser Widerstand argumentiert mit dem Grundsatz, dass es keine Diskriminierung sei, wenn Ungleiches (z. B. Homosexualität im Vergleich zur Heterosexualität) ungleich behandelt wird. Allein, so fragt die Bundesverfassungsrichterin Susanne Baer, hat nicht genau dieses Konzept in der Vergangenheit etwa in der Form des Rassismus oder des Sexismus wirkmächtigen Ungleichheiten den Boden bereitet?¹³ Die Anerkennung des Menschen als Menschen soll unabhängig von allen gesellschaftlich womöglich als wichtig angesehenen Eigenschaften gelten. Menschenrechte sollen davor schützen, dass Menschen verglichen werden und daraus Privilegien oder Diskriminierungen erwachsen.

Der Ansatz einer Genderethik gleicher Würde und Freiheit, der als Motor die Emanzipationsprozesse und die Antidiskriminierungspolitik antreibt, lässt sich im Kern als ein Ansatz in der Tradition Kants begreifen, wie ein längeres Zitat der Philosophin Herta Nagl-Docekal deutlich macht:

„Wie soll denn überhaupt [...] eine Diskriminierung von Frauen – oder auch von anderen Gruppen – festgestellt werden? Wenn es als unzulässig gilt, die Frage der Achtung respektive Missachtung von

G. Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2012, 261–264, 262.

¹² Vgl. S. Goertz, *Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte*, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013) 78–83; zum konkreten Fall der gleichgeschlechtlichen Partner- und Elternschaft vgl. aus moraltheologischer Sicht K. Hilpert, *Ehe für alle?*, in: K. Hilpert/B. Laux (Hrsg.), *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. 2014, 209–226; auf der Basis eines moralphilosophischen Toleranzkonzeptes argumentiert R. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a. M. 2003, 736–742.

¹³ Vgl. S. Baer, *Gleichheitsgebot* (s. Anm. 11), 263.

Personen als Maßstab heranzuziehen – woran soll dann die beklagte Verletzung erkannt werden? Und warum sollte Benachteiligung überhaupt bekämpft werden, wenn nicht im Zeichen des Anspruchs, dass Frauen in ihrer Selbstbestimmung in der gleichen Weise zu respektieren sind wie Männer? [...] Wenn in [...] an Kant anknüpfenden Ausführungen die These vertreten wird, dass alle einzelnen als Personen zu behandeln sind, so ist dabei nicht an ein geteiltes ‚Wesen‘ gedacht, sondern allein an das geteilte Vermögen, Zwecke selbst zu setzen. [...] Die Differenzen, für deren Bewahrung plädiert wird, resultieren [...] daraus, dass die einzelnen ‚Person‘ sind: Nur weil wir zu handeln vermögen, sind wir in der Lage, eine unverwechselbare Identität auszubilden.“¹⁴

Für Kant begründet die Fähigkeit zur sittlichen Selbstgesetzgebung, also die sittliche Autonomie, die Würde der menschlichen Person. Nur weil der Mensch in dieser seiner *Bestimmung zur Selbstbestimmung*¹⁵ Würde hat und diese Würde der höchste moralische Status ist, den wir kennen, begegnen uns in der Moral unbedingte Sollensansprüche in der Form von kategorischen Imperativen. Der Mensch hat nach dem Prinzip der Gleichheit sich selbst und jeden anderen Menschen als Person zu achten.¹⁶ Als Missachtung der Würde der Person gilt daher alles, was einen Mitmenschen als minderwertig degradiert, ihn bloß für eigene Zwecke instrumentalisiert, ihn in seinen Freiheitsrechten ohne guten Grund beschneidet – also alles, wodurch sich eine Person über eine andere Person erhebt.

Weil es einen Zusammenhang zwischen einem Naturrecht der Geschlechterdifferenz und einer Politik der Missachtung gleicher Würde und Rechte gibt, setzt ein Teil der Gendertheorie zur Delegitimierung von Ungleichbehandlung auf die Entnaturalisierung der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung. Denn wenn es kein naturgegebenes Wesen der Geschlechtlichkeit von Mann und Frau und kein allgemeingültiges natürliches Telos ihrer sexuellen

¹⁴ H. Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie*, Frankfurt a. M. 2001, 185.

¹⁵ Vgl. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007.

¹⁶ Belege bei S. Schadow, *Achtung, Achtung für das Gesetz*, in: M. Willaschek u. a. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Bd. 1, Berlin/Boston 2015, 18–20. Vgl. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993, 363: „Jemanden achten heißt, ihn als Subjekt moralischer Rechte anerkennen.“

Praxis gibt, dann entfällt die Basis für das genderethische Gebot, in der eigenen Geschlechtlichkeit und Sexualität naturgemäß zu handeln. Es gibt dann keine unmittelbare Normativität mehr des männlichen oder weiblichen Leibes. Negative Gebote resultierend aus einer Missachtung der Naturordnung entfallen und werden abgelöst von negativen Geboten resultierend aus einer Missachtung der Personwürde. Das bedeutet, die Tatsache, dass eine Person einen männlichen oder einen weiblichen Körper hat, soll nicht länger dazu führen, dass sie mit starren Erwartungen an eine männliche oder weibliche Normalbiographie konfrontiert wird. Die soziale Ordnung benötigt ein moralisches Prinzip, das dem Menschen als Freiheitswesen gerecht wird.

Der Vorwurf, dieser zweite Ansatz einer Genderethik sei anthropologisch, theologisch und ethisch unwahr, überzeugt nur dann, wenn man die Würde des Menschen jenseits seiner Autonomie bestimmt. Das mag man tun. Es ist allerdings wenig überzeugend, die eigene autonomiekritische Philosophie als eine genuin christliche zu präsentieren. Man würde damit die große Tradition christlich personalen Denkens missachten, die ohne die Wertschätzung von Freiheit im Sinne sittlicher Selbstbestimmung nicht zu begreifen ist.¹⁷ Von daher ist das ethische Kernanliegen einer Genderethik gleicher Würde und Rechte mit der christlichen Tradition völlig kompatibel. Es entspricht christlicher Ethik, „vormals geächteten Gemeinschaften lebensfähiges Leben zu ermöglichen.“¹⁸ Die Menschenrechte als Freiheitsrechte halten unsere Vorstellungen des Menschlichen offen. Der personale Ansatz der Genderethik weigert sich, auf die Frage nach dem richtigen Leben für Männer und Frauen eine definitive Antwort zu geben. Annahmen über natürliche Männlichkeit oder Weiblichkeit, die auf eine solche Schließung des Menschlichen hinauslaufen könnten, werden folglich zur Disposition gestellt.

Gendertheorie ist gegenüber Natürlichkeitsbehauptungen skeptisch, weil sie die repressive Logik natürlicher Geschlechternormen kennt. Sie kann sich dabei auf eine philosophische Anthropologie stützen, die den Menschen als das von Natur aus zur Moral be-

¹⁷ Vgl. T. Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

¹⁸ J. Butler, *Zwischen den Geschlechtern. Eine Kritik der Gendernormen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33–34* (2002) 6–8, 8.

stimmte Lebewesen begreift. Männerkörper und Frauenkörper sind verschieden – womit über die Faktoren, ihr individuelles Ausmaß und ihre moralische Relevanz noch nichts gesagt ist –, aber Männer und Frauen können sich gleichermaßen reflexiv – was nicht zu verwechseln ist mit absolut frei – zu ihrem Körper, den sie nicht gewählt haben, verhalten. Eine solche Position ist ausdrücklich nicht konstruktivistisch in dem Sinne, dass sie glaubt, bestimmte biologische Gegebenheiten würden diskursiv als solche erst produziert, denn eine solche Annahme führt zu Aporien.¹⁹ Sie besteht jedoch darauf, dass bestimmte natürliche Phänomene (etwa Hautfarbe oder Geschlecht oder sexuelle Orientierung), die wir erkennen können, erst auf der kulturellen Ebene mit einer moralischen Bewertung aufgeladen werden, die mit der Frage zu konfrontieren ist, ob sie der Achtung des Menschen in seinem Personsein gerecht wird oder nicht. Leibliche Differenzen werden also nicht gelehnet. Aber es wird gefragt, welche Relevanz ihnen aus welchen Gründen jeweils zukommen soll. Diese Gründe entstammen der moralischen, nicht der physischen Welt. Das Moralprinzip der Genderethik gleicher Würde und Rechte ist die Autonomie des Menschen.

3. Zur Achtung natürlicher Differenzen in einer post-naturalistischen Genderethik

In der katholischen Kirche ist die Kritik an jedweder Diskriminierung oder Verachtung von Menschen aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung inzwischen Gemeingut. Dennoch gibt es anhaltende Kritik an einer Genderethik und Antidiskriminierungspolitik, die an die Sexualität und die Lebenspartnerschaft von Homo- oder Transsexuellen keine anderen ethischen Maßstäbe anlegen will als an die von verheirateten Heterosexuellen. Entscheidend ist der schon genannte Einwand, dass Ungleiches ungleich zu behandeln keine Diskriminierung bedeute. Auch das Komplementaritätsmodell des Geschlechterverhältnisses hebt auf die Geschlechterdifferenzen ab. Gibt es also Unterschiede zwischen den Geschlechtern, zwischen verschiedenen Geschlechtsidentitäten und sexuellen Ori-

¹⁹ Vgl. *H. Nagl-Docekal, Feministische Philosophie* (s. Anm. 14), 56–61.

entierungen, die auch in Recht und Moral einen Unterschied machen, ohne dass es ungerecht ist?

Die Existenz natürlicher Differenzen wird auch in der Gendertheorie nicht in Abrede gestellt, insofern wird Sex nicht in Gender aufgelöst. Vielmehr scheint sich ein Konsens darüber herauszubilden, dass die verschiedenen biologischen, psychischen und sozialen Aspekte der Geschlechtlichkeit in der individuellen Entwicklung des Menschen ein komplexes Gefüge bilden. Der Zusammenhang zwischen dem chromosomalen Geschlecht, der phänotypischen Gestalt, der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung ist als ein kontingenter Zusammenhang zu begreifen.²⁰ Aufgrund verschiedener Faktoren kann es zu einer *Inkongruenz* zwischen dem chromosomalen Geschlecht, der Geschlechtsidentität und der sexuellen Orientierung kommen. Diese Inkongruenz ist als eine Normvariante so natürlich wie die Kongruenz. Ob man ihr freilich z. B. im Falle der Transsexualität einen Krankheitswert zuschreibt, wie in der Vergangenheit üblich, ist Sache menschlicher Selbstdeutung. Es wäre viel gewonnen, wenn die katholische Morallehre diese Natürlichkeit anerkennen und nicht länger behaupten würde, die Gendertheorie gehe davon aus, Homo- oder Transsexualität als Daseinsweise sei individuell wählbar. Es geht nicht darum, von der Mehrheitsvariante abweichende Existenzweisen wählen zu können – im Sinne der Konstituierung einer solchen Existenzweise durch die Wahl selbst –, sondern darum, in dieser Existenzweise in Freiheit etwa einen Lebenspartner oder eine Lebenspartnerin wählen zu dürfen. An den menschlichen Umgang mit natürlichen Inkongruenzen sind moralische Maßstäbe anzulegen.

Was also hat es mit gegebenen Differenzen moralisch auf sich? Gibt es Asymmetrien zwischen den Geschlechtern, zwischen den sexuellen Orientierungen, die ethisch ins Gewicht fallen und zu spezifischen Erwartungen an Männer und Frauen, an Hetero- und Homosexuelle führen?

Hier helfen zunächst empirische Hinweise weiter. Es lässt sich zeigen, dass in Hinsicht auf bestimmte Kompetenzen und Eigenschaften von Männern und Frauen Unterschiede zwischen den Ge-

²⁰ Vgl. M. Solms, *The Biological Foundations of Gender: a Delicate Balance*, in: G. Schreiber (Hrsg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften*, Berlin/New York 2016, 5–21.

schlechtern bestehen; wobei die zahllosen Studien mit großer wissenschaftlicher Sorgfalt zu interpretieren sind, weil sie zuweilen vorschnell gesellschaftspolitischen Programmen als quasi unanfechtbare wissenschaftliche Beweise gelten.²¹ Wenn nun Differenzen zwischen den Geschlechtern festgestellt werden, dann ist zu beachten, dass sich etwa aus Aussagen über die Durchschnittswerte von Männern und Frauen hinsichtlich bestimmter Begabungen noch lange nicht eindeutige Aussagen über die Begabung eines konkreten männlichen oder weiblichen Individuums ableiten lassen. So trifft die Aussage, dass es hinsichtlich der Empathiefähigkeit zwischen Männern und Frauen offenbar Unterschiede gibt, die sich in einer Normalverteilung darstellen lassen, selbstverständlich „nicht zugleich auf jedes beliebig gewählte Paar von Mann und Frau“²² zu. Oftmals haben wir es zudem mit geringen Standardabweichungen zu tun, die kategorische Aussagen über männliche bzw. weibliche Eigenschaften und Begabungen verbieten. Es gibt also Differenzen, aber worin sie begründet sind – in welchen individuellen und gesellschaftlichen Faktoren – ist damit keineswegs geklärt. Auch hier ist vor simplifizierenden Vorstellungen zu warnen. Welche biologischen oder kulturellen Faktoren für bestimmte Differenzen und ihre Ausprägung jeweils verantwortlich sind, ist äußerst schwierig zu bestimmen. Was nicht erstaunt, bedenkt man die spezifisch menschliche Daseinsweise einer geschichtlich sich entwickelnden „natürlichen Künstlichkeit“ (Helmuth Plessner). Die Empirie ist also individualitätsfreundlich. Oder mit Milton Diamond gesprochen: „Nature loves variety. Unfortunately, society hates it.“²³

In Bereichen der angewandten Ethik finden Unterschiede zwischen den Geschlechtern, insofern sie sich bestimmen lassen und keine falschen Verallgemeinerungen damit verbunden sind, inzwischen vermehrt Beachtung. Bekanntlich gibt es eine eigene Gendermedizin, die u. a. danach fragt, ob es in der medizinischen Forschung aufgrund

²¹ Vgl. K. Palm, Räumliches Vorstellungsvermögen – von Natur aus Männersache? Kritische Anmerkungen zu biologischen Forschungen über geschlechtsspezifische Kompetenzen, in: W. Wenzel u. a. (Hrsg.), *Generation Girls' Day*, Opladen 2011, 211–231.

²² So warnt A. Meyer, ein hartgesottener Verächter jeder Gendertheorie, in seinem Buch (*A. Meyer, Adams Apfel und Evas Erbe*, München 2015, 343).

²³ Siehe www.youtube.com/watch?v=6MvNisJ7FoQ (abgerufen am 15.1.2017).

der Missachtung geschlechtsspezifischer Unterschiede zwischen Männern und Frauen zur Entwicklung und Dosierung von Medikamenten gekommen ist, die den Geschlechtern nicht auf die gleiche Weise zugutekommt. In diesem Fall gilt in der Tat das Prinzip, dass Ungleiches nicht gleich zu behandeln ist. Die Geltung des Moralprinzips, dass Frauen und Männer den gleichen Anspruch auf den Zugang zu medizinischen Leistungen haben, schützt dabei vor Ungerechtigkeiten. Daher gilt das anspruchsvolle Prinzip: Alle Menschen sind auf gleiche Weise in ihrer Individualität zu achten. Menschen sind Wesen, die von Natur aus zwar zu Gruppen mit womöglich bestimmbareren Unterschieden gehören, über deren Individualität sich jedoch keine kategorischen Aussagen treffen lassen. Schon gar nicht legt die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht die individuellen Männer oder Frauen auf eine klar abgezielte Lebensweise fest.

Bleibt nicht dennoch ein wesentlicher Unterschied unbeachtet? Nämlich die Tatsache, dass nur Frauen und nicht Männer schwanger werden und ein Kind zur Welt bringen können? Immer wieder kommen genderethische Debatten früher oder später auf diesen unbestreitbaren Unterschied zwischen den Geschlechtern zu sprechen. Judith Butler ist in einem Interview mit der Frage konfrontiert worden, wie sie mit diesem biologischen Unterschied zwischen Männern und Frauen umgehe.²⁴ In ihrer Antwort dementiert sie die biologische Tatsache keineswegs – wie könnte sie auch; sie lenkt den Blick vielmehr auf die Frage, welche kulturelle Norm wir aus dem biologischen Unterschied ableiten wollen. Was denken wir also von Frauen, die nicht gebären wollen oder können. Verfehlen sie ihr Wesen? Welchen Stellenwert besitzt Reproduktion für die kulturelle Wertschätzung weiblicher (oder männlicher) Biographien? Aus solchen kulturellen Verständigungsprozessen gibt es kein Entrinnen. In ihnen spielen Asymmetrien zwischen den Geschlechtern je nach gesellschaftlichem Kontext eine unterschiedliche Rolle.

In Gesellschaften, deren soziale Ordnung dem Prinzip naturwüchsiger Herkunft qua Geburt folgt, ist Ungleichheit der nicht weiter problematisierte „erwartbare Normalfall“²⁵. Die grundsätzlich

²⁴ Vgl. J. Butler, „Heterosexualität ist ein Fantasiebild“, in: Philosophie Magazin 1 (2013) 64–69, 66.

²⁵ I. Saake, Zum Umgang mit Unterschieden und Asymmetrien, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 9 (2016) 49–54, 49.

hohe Akzeptanz von Asymmetrien stabilisiert geschlechtsspezifische Ungleichheiten. Dies ändert sich in modernen Gesellschaften, die ihr soziales Ordnungsprinzip von Herkunft auf Funktion umstellen. Funktionale Differenzierung bedeutet, dass frühere Formen etwa von ständischer Ungleichheit für die Ordnung des Sozialen an Relevanz verlieren. Dies betrifft auch die Geschlechterdifferenz. Denn irgendwann leuchtet es nicht mehr ein, warum das Geschlecht (oder der Glaube oder die Hautfarbe) für wissenschaftliche, wirtschaftliche, politische oder rechtliche Prozesse als solche von Bedeutung sein soll. Ungleichheit wird begründungsbedürftig. „Erst jetzt, wo wir eigentlich alle gleich sind, werden Ungleichheiten zu einem Skandal und damit auch zu einem zentralen Thema der modernen Gesellschaft.“²⁶ Symmetrierwartungen dehnen sich aus und bringen auch den Religionssektor, der auf Asymmetrien baut (Priester und Laien, Frauen und Männer), in Argumentationsnöte. Zwar werden auch moderne Gesellschaften Asymmetrien nicht vermeiden können, weil es weiterhin Unterschiede gibt, die einen Unterschied machen (z. B. im Eltern/Kind-, Arzt/Patienten- oder Lehrer/Schüler-Verhältnis), aber es wird zu einer offenen Frage, welche Asymmetrien wir anerkennen wollen. Der gesellschaftliche Umgang mit Unterschieden wird reflexiv. Die Soziologin Irmhild Saake schreibt – und damit sind wir wieder bei unserem zuletzt erwähnten Punkt:

„Kinder werden von Frauen geboren und wenn sie darüber hinaus auch noch gestillt werden, läuft das auf die Privilegierung der Mütter hinaus. Für Väter ist das kränkend und man kann sich jetzt überlegen, wie man diese Ungleichheit zwischen Vätern und Müttern von vornherein verhindert. Das ist sicherlich machbar und vielleicht auch nicht falsch – Babys sind sehr anpassungsfähig –, aber ist es der richtige Umgang mit Ungleichheit? Bis zu welchen Punkt müsste man die Ungleichheit, die durch das Gebären entsteht, beseitigen? Schon wenige Monate nach der Geburt erweitert sich der Radius des Babys von allein. Wäre es nicht denkbar, diese temporäre Asymmetrie schlicht auszuhalten? Keiner hat sie verschuldet, es gibt sie einfach.“²⁷

²⁶ Ebd., 50. Zum systemtheoretischen Hintergrund vgl. die Beiträge in U. Pasero/C. Weinbach (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble*, Frankfurt a. M. 2003.

²⁷ I. Saake, *Zum Umgang* (s. Anm. 25), 52.

Unterschiede zwischen den Geschlechtern – wie überhaupt Unterschiede zwischen Menschen – gibt es, wir nehmen sie wahr. Als autonome Wesen haben wir uns darüber zu verständigen, wie wir mit solchen Unterschieden und ihren Ursachen umgehen wollen. Das neo-scholastische Moralprinzip: „Achte die Schöpfungsordnung!“ hat eine Affinität zu einer Gesellschaftsordnung, für die Asymmetrien unproblematisch sind. Dem modernen Moralprinzip: „Achte die Autonomie!“ entspricht eine Gesellschaftsordnung, der die Symmetrie von Freiheit heilig ist.