

Stephan Goertz

Aufgaben der Freiheit

Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten

«All the major issues agitating the Church today ... revolve about the meaning of our bodiedness.»¹ Diese von Robert Brungs aufgestellte These ist heute so zutreffend wie im Jahre 1989. Nach wie vor werden um das Verständnis der Körperlichkeit hitzige Debatten ausgetragen, von der Sexualmoral über die Ehe- und Familienmoral bis hin zu Fragen der Reproduktionsmedizin und der Sterbehilfe. Der Grund dafür liegt aber nicht einfach in der ethischen Dringlichkeit dieser Themen, die immer auch darum kreisen, welcher moralische Status unserer Körperlichkeit in welcher Weise, ab wann und bis wann zufällt, sondern letztlich darin, dass der Körper des Mannes und der Frau, so formuliert es *Benedikt XVI.* in einer seiner ersten Ansprachen, «theologischen Charakter» hat:² Weil der Körper des Menschen «nicht nur einfacher Körper», sondern die Verbindung von Körper und Geist der Verbindung zwischen Gott und dem Menschen nachgebildet ist. Der daran anschließende Schritt greift weiter aus: «So entsteht aus den zwei Verbindungen – des Menschen mit Gott und, im Menschen, des Körpers mit dem Geist – eine dritte: die Verbindung zwischen Person und Institution.» Durch diese Analogien gelingt dem Papst die Verknüpfung fundamentaler theologisch-anthropologischer Aussagen mit moralischen Fragen, Ehe und Familie betreffend. Und die Infragestellung einzelner Aspekte der institutionellen Ordnung von Ehe und Familie wird dann im Umkehrschluss als Angriff auf das Ebenbild Gottes verstanden, als «Pseudo-Freiheit» und als «Banalisierung des Körpers». Der Mensch dürfe nicht mit sich machen, was er wolle, sondern habe sich an das Wesen des menschlichen Seins zu halten.

Das Verhältnis der Person zu sich selbst als körperliches Wesen soll eines des Respekts vor dem ontologisch Vorgegebenen sein, wozu vor allem die *komplementäre* Zweigeschlechtlichkeit gehört, die auf den geschöpflichen Anfang und Auftrag des Menschseins zurückgeführt wird, wie er in Genesis 1-3 erzählt wird. Die Geschlechtsidentität von Mann und Frau ist in diesem Denken ein theologisches Datum und gilt als tragfähige und belastbare Basis für die normative Ordnung des Geschlechterverhältnisses. Mehr noch als die Gleichheit von Mann und Frau in ihrem Personsein und mehr noch als die Verschiedenheit der Geschlechter scheint dabei die *Komplementarität* von Mann und Frau Zielpunkt der Überlegungen zu sein.³

¹ R. Brungs, *Biology and the Future: A Doctrinal Agenda*, in: TS 50 (1989), 698-717, 700.

² Benedikt XVI., *Ansprache beim Kongress der Diözese Rom zum Thema «Familie und christliche Gemeinde: Bildung der Person und Weitergabe des Glaubens» am 6. Juni 2005* in der Lateran-Basilika; siehe: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050606_convegno-famiglia_ge.html.

³ Vgl. dazu auch E. C. Vacek, *Feminism and the Vatican*, in: TS 66 (2005), 159-177.

1. Die ehezentrierte Komplementarität der Geschlechter

«Die gleiche Würde der Personen», so schreibt die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahr 2004, «verwirklicht sich als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ›Einheit in der Zweiheit‹ schafft.»⁴ In ihrer dreifachen Komplementarität formen Mann und Frau in der Liebe ein Paar. Die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau wird bei manchen daraufhin zum paradigmatischen Verhältnis der Geschlechter überhaupt. Komplementarität in Liebe gilt als die angemessene Form, in der die Geschlechter ihre Verschiedenheit leben. Müssen sich aber die Geschlechter ergänzen, dann resultiert daraus die hohe Wertschätzung der Ehe: Das Unterschiedene wird wieder zusammengeführt und vereint. Gestört wird diese gottgewollte Harmonie der komplementär verbundenen Geschlechter nur durch die Sünde und «die in der Kultur eingeschriebenen ›Strukturen der Sünde‹», die «aus dieser Beziehung eine potentielle Konfliktsituation» haben entstehen lassen.⁵

Diese hier vorgenommene Zuordnung von biologischer und personaler Komplementarität schließt an entsprechende ältere Überlegungen von *Herbert Doms* an. Der Sexualakt habe nur dann personalen Charakter und sei nur dann sinngemäß, so Doms, wenn dabei die Verschiedenheit des «anatomisch-physiologische(n) Apparat(es) beider Personen»⁶ respektiert werde. Zu einer solchen Vorstellung wird heute angemerkt, dass sie die integrative Funktion personaler Komplementarität nicht genügend berücksichtigen könne.⁷ Als entscheidendes Kriterium dafür, ob Sexualität wahrhaft menschlich ist oder nicht (vgl. *Gaudium et Spes* 49, 51), gilt nun, ob sich die Partner als Personen gegenseitig in Freiheit und Verantwortung respektieren.⁸

Durch den ehezentrierten Komplementaritätsansatz besteht zudem die Gefahr, dass zahllose andere, keineswegs immer harmonische Beziehungen zwischen den Geschlechtern ausgeblendet werden. Unstrittig jedoch ist, dass moralische Ansprüche an das Verhältnis der Geschlechter sich vorrangig an der Dimension der Personalität, nicht an der der Naturalität zu orientieren haben.

⁴ 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*, Nr. 8.

⁵ Ebd. Zur Verbindung von Sündenlehre und Geschlechterverhältnis in der Lehrverkündigung vgl. auch R. Modras, *Pope John Paul II's Theology of the Body*, in: C. E. Curran/R. McCormick (Hg.), *John Paul II and Moral Theology*, 149-156.

⁶ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 47.

⁷ So T. A. Salzman/M. G. Lawler, *Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human*, in: TS 47 (2006), 625-652.

⁸ Vgl. M. A. Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*.

2. Das Geschlechterverhältnis als eine soziale Institution

Das hier kurz skizzierte Modell der komplementären Zweigeschlechtlichkeit bildet, und das wird in einem ontologisch argumentierenden Ansatz schnell übersehen, eine *soziale Institution*, in der die Ehe einen Baustein bildet. Nicht erst diese, so die These von *Stefan Hirschauer*, ist eine soziale Institution, sondern schon die Zweigeschlechtlichkeit selbst.⁹ Soziologisch wird heute nicht nach der Wirklichkeit der Zweigeschlechtlichkeit gefragt, sondern danach, wie diese als soziale Praxis eine Wirklichkeit wird.

«Die Zweigeschlechtlichkeit existiert als ein komplexes Klassifikationssystem, das Gesellschaftsmitglieder in allen Situationen und ihr Leben lang in zwei Kategorien unterscheidet. Die Geschlechterunterscheidung ist eine permanent stattfindende *soziale Praxis*, die ein *Wissenssystem* reproduziert. Biologisches und psychologisches Wissen sind Teil dieses Wissenssystems»¹⁰,

ebenso wie die normativen Annahmen über die richtige und falsche Ordnung und Praxis des Geschlechterverhältnisses. Wird die Zweigeschlechtlichkeit aber als soziale Institution begriffen, deren jeweilige Gestalt prekär werden kann, dann ist zu verstehen, warum sie als eine soziale Konstruktion zu denken ist, die zu stabilisieren eine eminent praktische, ein soziale Aufgabe ist.¹¹ Die Identität der Geschlechter ist sozial labil und wird erst durch die alltäglichen Interaktionen, Zurechnungen und Erwartungen hergestellt, daher: *doing gender*¹². Nicht nur, so zeigen uns kulturwissenschaftliche Studien, wird die Wirklichkeit des Geschlechterverhältnisses konstruiert, diese Konstruktion ist selbst eine soziale Wirklichkeit ungeheuren Ausmaßes mit dem Signum der Unausweichlichkeit. Und genau dadurch erweckt sie den

⁹ S. Hirschauer, *Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem*, in: C. Eifert u. a. (Hg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*, Frankfurt a. M. 1996. Damit wird hier jedoch nicht der *Konstitutionsthese* das Wort geredet, wonach das biologische Geschlecht durch diskursive Praktiken, wie es heißt, allererst hergestellt werde; mehr dazu in Abschnitt 5 (s. u.).

¹⁰ Ebd. 242.

¹¹ Vgl. als Überblick A. D. Bührmann, *Zwischen Skylla und Charybdis? Anmerkungen zur Diskussion über die soziale Konstruiertheit von Zweigeschlechtlichkeit*, in: A. Nassehi/G. Kneer/K. Kraemer (Hg.), *Soziologie. Zugänge zur Gesellschaft*, Münster 1995.

¹² Vgl. den vielzitierten Beitrag von C. West/D. H. Zimmerman, «*Doing Gender*», in: J. Lorber/S. A. Farrell (Hg.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park/London/New Delhi 1991. Gender «is the activity of managing situated conduct in light of normative conceptions of attitudes and activities appropriate for one's sex category» (14). «Die begriffliche Unterscheidung von Sex und Gender stammt ursprünglich aus der medizinisch-psychiatrischen Diskussion um Transsexualität, wo sie in den Fünfzigerjahren von den Sexualwissenschaftlern John Money und John Hampson eingeführt und dann von Robert Stoller in seiner Studie *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* weiter ausgearbeitet wurde, um das Auseinandertreten von körperlichem Geschlecht und Geschlechtsidentität zu bezeichnen», so die Auskunft von R. Becker-Schmidt/G. Axeli-Knapp, *Feministische Theorie zur Einführung*, 69. Dass es neben dem *doing gender* auch ein *undoing gender* gibt, sollte im Interesse einer differenzierten Wahrnehmung der konkreten Kontexte und Variationen des Geschlechterverhältnisses nicht verschwiegen werden; vgl. H. Joas/W. Knöbel, *Sozialtheorie*, 622 f.

Anschein, natürlich zu sein. Niemand, so *Armin Nassehi* an die Adresse der Kritiker konstruktivistischer Vorstellungen, wird bestreiten,

«dass es Männer und Frauen ‹gibt›, dass es männliche und weibliche Körper ‹gibt›, ja dass es überhaupt Körper ‹gibt› – nur: dass es das bloße ‹es gibt› ohne, jenseits oder außerhalb kultureller Konstruktionsprozesse geben könnte, das lässt sich schon bestreiten. Insofern sind auch Körper Kultur, wie ihre Bezeichnungen zu Natur gerinnen.»¹³

3. Warum Komplementarität?

Die Vorstellung, dass die Ehe den Gesetzen einer ihr eingepprägten, zeitlosen und universellen Wesensordnung unterworfen sei, ist längst einer differenzierten Sicht gewichen, die die Erkenntnisse der verschiedenen Human- und Sozialwissenschaften nicht mehr ignoriert.¹⁴ Was dabei als Frage in den Blick kommt, ist die kulturelle und historische, d. h. stets auch auf verschiedene Weise normativ imprägnierte Gestalt dieser Komplementarität.¹⁵ Erst in dem Moment, so die Vermutung Hirschauers, wo die Trennung der Lebenswelten von Mann und Frau in der geschlechtlichen Arbeitsteilung des bürgerlichen Zeitalters gemeinsame lebensweltliche Räume verkleinert, entsteht das ausgeprägte Bedürfnis, die Zusammengehörigkeit zu betonen. Das Zusammenleben des verschiedengeschlechtlichen Paares mache eine Phase der Verunsicherung durch, auf die die Idee der Ergänzung reagiere. Beziehungen zwischen Menschen des gleichen Geschlechts würden daraufhin zu einem «rätselhaften» Phänomen¹⁶. Ihr Begehren passe nicht ins Komplementaritätsschema. «Die kulturelle Lösung dieses Problems war, homosexuelle Beziehungen dem Komplementaritätsdenken einzuverleiben. Sie wurden als Verbindung von *butch* und *femme*, Tunte und Mann konzipiert ...»¹⁷

Gegenwärtige Geschlechterforschung gelangt daher zu dem Schluss, dass die Geschichte des Verhältnisses von Männern und Frauen vor allem als die Geschichte einer «historisch variablen und sozial kontingenten Institution»¹⁸ der Geschlechterdifferenz zu begreifen ist. Vor diesem Hintergrund reihen sich Fragen wie: «Was sind Männer?», «Was sind Frauen?», die

¹³ A. Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit*, 246.

¹⁴ Den Wandel in der Moralthologie markiert F. Böckle (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.

¹⁵ Vgl. D. Alder, *Die Wurzel der Polaritäten*. Dass die Komplementarität von Mann und Frau auch als ein Gegengewicht zur Individualisierung konzipiert wurde, ist für das Modell des Geschlechterverhältnisses bei Rousseau behauptet worden, siehe F. Kuster, *Sophie oder Julie? Paradigmen von Weiblichkeit und Geschlechterordnung im Werk Jean-Jacques Rousseaus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1999), 13-33. Dieser insgesamt modernitätskritische Motivstrang, der dem Verlust bisheriger sozialer Bindungen etwas entgegenstellen will, ist vermutlich auch für die theologische und kirchliche Sympathie für den Komplementaritätsansatz mitverantwortlich.

¹⁶ S. Hirschauer, *Wie sind Frauen, wie sind Männer?*, 252.

¹⁷ Ebd. 253.

¹⁸ Ebd. 254.

von solchen Kontingenzen absehen, ein in die große Anstrengung des konservativen Diskurses, auf die Umwälzungen der sich modernisierenden Gesellschaften mit Stabilitätsankern zu reagieren.¹⁹ Sowohl die Verkirchlichung des Christentums (*Franz-Xaver Kaufmann*) wie die Institutionalisierung des bürgerlichen Geschlechterarrangements in der Ehe sind Teil dieses Prozesses einer Einhegung der Individualisierung, die in erster Linie als Bedrohung wahrgenommen wird. Anstatt diese als ein gesellschaftliches Phänomen zu verstehen, wird Individualisierung als Ausdruck einer moralisch zu disqualifizierenden Entscheidung des Individuums interpretiert.

4. Warum Dekonstruktion?

Interesselos aber geht auch die Dekonstruktion der behaupteten Naturalität des Geschlechterverhältnisses nicht an ihre theoretische Arbeit. Ent-Naturalisierung entzieht der herkömmlichen Begründung des Geschlechterverhältnisses den Boden. Den normativen Anweisungen einer fixen Geschlechtsidentität wollen sich die Subjekte nicht länger widerspruchslos beugen. «Wie kann man», so fragt etwa *Judith Butler*, «die Fundamente aufbrechen, die alternative kulturelle Konfigurationen der Geschlechtsidentität verdecken? Wie kann man die «Prämissen» der Identitätspolitik destabilisieren und ihnen ihre phantasmatische Dimension zurückerstatten?»²⁰ Butlers Antwort: Indem gezeigt wird, wie die Begründungen normativer Positionen auf die Resultate einer vielfältigen sozio-kulturellen Praxis des *doing gender* rekurrieren. Die Bestimmung einer normativen Identität gilt hier stets als Resultat einer Praxis. Die Theorie der praktischen Herstellung von Identitäten geschieht aus dem praktischen Interesse, den Möglichkeitsraum von Identität auszuloten. Dabei geht es nicht darum, und das lohnt es zu betonen, «alle und jede neue Möglichkeit *qua* Möglichkeit zu feiern»²¹, denn andere Möglichkeiten bestehen bereits. Nur fehlt ihnen die gesellschaftliche Anerkennung. Ein Subjekt aber, so *Butler*, steht nicht hinter diesem *Impetus* der Befreiung.

¹⁹ Dies ist die These von H. Tyrell, vgl. u. a. J. Bergmann u. a. (Hg.), *Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung*, in: KZfSS Sonderheft 33 «Religion und Kultur», Opladen 1993, 126-149.

²⁰ J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 216. Schon der Beginn der Debatte um die Tragfähigkeit der Sex/Gender-Unterscheidung (S. J. Kessler/W. McKenna, *Gender. An Ethnomethodological Approach*, Chicago/London 1978) enthält ein normatives Programm, vgl. dazu H. Joas/W. Knöbel, *Sozialtheorie*, 615-620.

²¹ Ebd. 218.

5. Dennoch: sex und gender

Die Subjektlosigkeit und der forcierte Konstruktivismus im Ansatz von Butler sind in der feministischen Debatte nicht unwidersprochen geblieben.²² Die «starke» These, wonach die biologischen Differenzen der Geschlechter erst sprachlich *konstituiert* werden, zieht die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* ein. *Herta Nagl-Docekal* vermisst an dieser These die Beachtung der Differenz zwischen erkenntniskritischen Reflexionen über die mit der Sprache gegebenen Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten und *ontologischen* Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz einer uns vorgegebenen Natur. Diskursive Praktiken erhielten bei Butler ein übergroßes, ja allumfassendes Potential zugeschrieben, was zu Beweislasten führe, von denen nicht zu sehen sei, wie sie eingelöst werden könnten. Das verständliche Anliegen, die Kritik von Machtverhältnissen so radikal wie nur möglich anzulegen, treibe die Theorie in Aporien, denen durch eine Differenzierung verschiedener Frage-Ebenen beizukommen sei. Wir Menschen, so Nagl-Docekal, existieren als Geschlechtswesen, d. h. unsere Körper sind different, und unser Leib als innerlich erlebte Körperlichkeit hat geschlechtliche Merkmale: «Die Charakteristika meines Leibes bilden eine Vorgegebenheit, insofern ich sie nicht selbst gewählt habe, doch das bedeutet nichts anderes, als dass sie ein Thema des Handelns darstellen, mit dem in ganz unterschiedlicher Weise umgegangen werden kann.»²³ Die Anerkennung biologischer, komplexer Unterschiede als Gegebenheiten hat jedoch keinesfalls eine Festlegung bestimmter Formen des Zusammenlebens von Frauen und Männern zur Folge. Die Ordnung des Geschlechterverhältnisses, daran führt kein Weg vorbei, ist eine «Aufgabe der Freiheit»²⁴. Erst unter dieser Voraussetzung bleibt die feministische Kritik in ihrer Normativität konsistent. Am Subjektbegriff ist also festzuhalten, weil sich sonst der Handlungsbegriff auflöst und das politische Projekt des Feminismus seine AkteurInnen verliert. Hier wiederholt sich eine Diskussion, die bereits um den Praxisbegriff und das Subjektverständnis bei *Karl Marx* geführt worden ist.

Die *sex-gender*-Unterscheidung bleibt gerade in kritischer Absicht ein hilfreiches Begriffspaar, weil sie zum Ausdruck bringt, wie die soziale Ordnung der Geschlechter sich von den Bedingungen der Natur abhebt und eine eigene Wirklichkeitsebene ausbildet. Weil *gender* ein normatives Konzept ist, lässt es sich nicht lediglich durch die Angabe biologischer Differenzen legitimieren. Die Pointe: «Wird die Unterscheidung von <sex> und <gender>

²² Dazu sehr erhellend: H. Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie*, 46-67; S. Schröter, *Female*, 38-52; H. Joas/W. Knöbel, *Sozialtheorie*, 625-634; S. Wendel, *Der Körper der Autonomie. Anthropologie und <gender>*, in: A. Autiero/S. Goertz/M. Striet (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm* (= StdM 25), Münster 2004, 103-122. Zur allgemeinen philosophischen Kritik des Konstruktivismus vgl. den bündigen Beitrag von M. Willaschek, *Realismus – die vermittelte Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Welt*, in: *Merkur* 59 (2005), 762-772.

²³ H. Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie*, 34.

²⁴ Ebd. 27.

ernsthaft durchdacht, so resultiert die Forderung, dass ‚Mann‘ und ‚Frau‘ künftig keine Kategorien der sozialen Ordnung mehr bilden sollten.»²⁵

Werden diese Differenzierungen beachtet, dann ist es auch wieder möglich, Wesensaussagen zu treffen,²⁶ ohne dem Missverständnis eines kontingenzfreien, essentialistischen Begriffs eines männlichen und weiblichen Wesens zu erliegen. Als wesensgemäß für den Menschen gilt die «Fähigkeit zur Selbstbestimmung»²⁷ als ermöglichender Grund der je konkreten Existenz, ein Grund, den der Mensch sich nicht selbst gegeben hat, sondern – so die theologische Rede – den er als verdankt, als Geschenk Gottes an den Menschen gläubig annimmt.

6. Eigenes Leben, eigener Körper

Die Debatte um das Geschlechterverhältnis ist, so die weitere These, unabtrennbar verwickelt in die Identitätsreflexion der (Post)Moderne.²⁸ Die Gewinnung einer Geschlechtsidentität findet unter Bedingungen statt und drückt sich in Formen aus, die im Diskurs über die Identität des modernen Selbst reflektiert werden. *Geschlechtsidentität* ist eben *Geschlechtsidentität*. Das *doing gender* lässt sich erhellen, wenn es als Aspekt des *doing self* verstanden wird.

Eine ganze Reihe von Zeitdiagnosen kommt darin überein, dass das Individuum, auch das «gegenderte» Individuum, im Prozess der Modernisierung vor allem eines ist: *verunsichert*.²⁹ Wenn Individuum-Sein zur Pflicht wird (Niklas Luhmann³⁰), dann hat jede und jeder mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Erwartung zu rechnen, eine unverwechselbare Identität auszuformen. Dass dies eine Zumutung ist, weil zugleich traditionelle Identitätsvorgaben ihre unbefragte Selbstverständlichkeit verlieren, wird rasch erkannt. Nicht die *Geschlechtertheorie* also stürzt die Individuen

²⁵ Ebd. 51.

²⁶ Vgl. kurz G. Haeffner, *Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie*, in: ThPh 80 (2005), 92-98.

²⁷ Ebd. 97 f.

²⁸ Siehe zuletzt J. Straub/J. Renn (Hg.), *Transitorische Identität*; J.-C. Kaufmann, *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*.

²⁹ Als «Opfer» dieser Verunsicherung werden dabei heute nicht selten vor allem Jungen und Männer betrachtet, insofern Bestandteile der klassischen Männerrolle in einer sich modernisierenden Gesellschaft nicht nur ihre bisherige Funktion zunehmend einbüßen, sondern auch normativ entwertet werden. Der geschlechtliche Habitus muss jenseits bisheriger Vorgaben neu erfunden werden. Weil dies mit erheblichen Anstrengungen und Risiken verbunden ist, gewinnen traditionelle und kollektiv geteilte Rollenvorstellungen im gleichen Zuge wieder an Attraktivität, denn sie haben erhebliches Entlastungspotential. Dass hierbei vor undifferenzierten Verallgemeinerungen zu warnen ist und es verschiedene, milieuspezifische Sinnwelten von Männlichkeit gibt, ist eine Einsicht, die wir der Studie von M. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, verdanken.

³⁰ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, 251. Vgl. dazu auch S. Goertz, *Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips*, in: ZEE 48 (2004), 166-178.

in Verwirrung, gewollt oder befürchtet, sondern die gesellschaftliche Entwicklung, die sie auf die Suche nach ihrer eigenen Identität schickt. Welche Voraussetzungen und Elemente dabei für eine gelungene Identitätsbildung notwendig sind, wird kontrovers diskutiert. Vor allem eine gewisse Kontinuität und Kohärenz des personalen Selbsterlebens scheint unabdingbar zu sein. Als normatives Leitbild fungiert dabei noch immer das Konzept der Autonomie, nicht zuletzt, weil es zum Ausdruck bringt, dass die Verunsicherungen der Moderne, wenn überhaupt, dann nur durch ein Selbst ertragen werden können, das sich in sich selbst zu stabilisieren weiß, weil alle bisherigen Außengaranten ihre Funktion einer Beheimatung des Individuums eingebüßt haben. Dass dabei von einer Reihe von Illusionen hinsichtlich der realen Möglichkeiten von Autonomie Abschied zu nehmen war und ist, muss nicht zu einer Aufgabe dieses Programmwortes führen. Auch zeichnet sich das Autonomiekonzept heute nicht mehr dadurch aus, dass es in einer anthropologischen Aufspaltung den Körper zum bloßen Ort der Identitätsbedrohung macht. Das Verhältnis zur «inneren Natur» soll nicht eines der Verdrängung, sondern der erfahrungsoffenen Reflektiertheit sein, die sich der Unterstützung einer intersubjektiven Umwelt sicher sein kann.³¹

Dies vorausgeschickt, können nun die unterschiedlichen Strategien in den Blick genommen werden, die das moderne Selbst hinsichtlich der Verwirklichung und Darstellung seines Selbst benutzt – oder: in die es durch die gesellschaftliche Erwartungshaltung gedrängt wird: Individualisierung, Kreativität, Konformität, Ironisierung usw. Die Art und Weise, wie Subjekte ihre körperliche Identität erfahren und in Szene setzen, lässt sich besser verstehen, wenn sie in den größeren Kontext der Geschichte des modernen Individuums gerückt wird. Dass Männer und Frauen in ihrer sozialen Welt einen bestimmten Habitus ausprägen, dass sie sich durch eine Praxis der Distinktion sozial lokalisieren, dass sie den Zwängen der Originalitätssuche mit Ironie begegnen und dass es immer wieder auch zu Erschöpfungen der Selbstdarstellung kommt³² – all das lässt sich in einer vielfältigen Moderne beobachten, und es hinterlässt Spuren in der täglichen Darstellung und der biographischen Gerinnung körperlicher Wirklichkeit. Dem Körper wird dabei ebenso eine eigene Note gegeben, wie sich diese «Außenrepräsentation» als nicht unabhängig von der spezifischen Lebenswelt des Individuums erweist.³³ Die Ausbildung einer *qualitativen* Individualität (Georg Simmel³⁴)

³¹ Vgl. dazu näher A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: C. Menke/M. Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a. M. 1993, 158 f.

³² Vgl. J. Früchtel, *Das unverschämte Ich*. Und für die Geschlechterfrage: P. Bourdieu, *Die männliche Herrschaft*.

³³ Um hier historisch präziser werden zu können, vgl. etwa die Studie von E. Labouvie, *Individuelle Körper. Zur Selbstwahrnehmung «mit Haut und Haaren»*, in: R. van Dülmen (Hg.), *Entdeckung des Ich*, Weimar/Wien 2001, 163-195. Wie eine religiöse Vorstellungswelt zu körperlichen Veränderungen führen kann, zeigt eindrucksvoll J. Le Brun, *Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts*, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987, 248-264.

geht einher mit einem neuen Grad der Selbstdarstellung des Körpers und seiner Ausstaffierung. Das Individuum entdeckt sich in seiner Unverwechselbarkeit und beginnt, sich mit seinem «besonderen, einmaligen und von anderen getrennten Körper in seiner konkreten Umwelt»³⁵ auseinander zu setzen. Von *Montaigne* wissen wir, wie er in seinen *Essais* eine detaillierte und intensive körperliche Selbstwahrnehmung betreibt. Zum eigenen Selbst gehört ein eigener Körper, ein Wissen, das durch den Glauben an die Inkarnation des Logos zum christlichen Erbe unserer Kultur zählt.

Vielleicht lässt sich vor dem Hintergrund der Selbstsuche des Individuums die oft beschriebene Wiederentdeckung des Körpers am Ende des 20. Jahrhunderts, individuell als gesteigerte Sorge um den Körper und medial als Zurschaustellung des Körpers – tot oder lebendig! –, in der Tat als Ausdruck des Wunsches verstehen, das *wirkliche* Leben zu repräsentieren, dessen Selbstverständlichkeiten uns zu entgleiten drohen.

«Der Körper ist authentisch – wie er in der ... hochnotpeinlichen Befragung früherer Tage als Beweismittel und Mäeut der Wahrheit fungierte, der sich der arme Sünder auch durch Verstellen und List nicht entziehen konnte, so dient er heute dazu, die Unmittelbarkeit der Existenz auszudrücken. Wer nicht weiter interpretieren will, verweist auf seinen Körper, der sich in den Weg stellt, inszeniert, oder indem er auf die Signale des Körpers hört, die die Grunddisposition der Existenz auszumachen scheinen.»³⁶

Körper sind nicht schlicht Körper, sie sind eingelassen in soziale Strukturen und nicht ihr ganz Anderes. Dass gerade dem Körper Authentizität zugeschrieben wird, ist nicht einfach natürlich, sondern Ausdruck einer gesteigerten Wahrnehmung der um sich greifenden Räume der Verunsicherung. Eine Moral der komplementären Geschlechtsidentitäten kommt hier über den Rekurs auf die physische, scheinbar so offensichtliche Unmittelbarkeit der natürlichen Körper einem Bedürfnis nach Sicherheit entgegen, das vor allem in solchen Milieus und Gesellschaften auf Zustimmung stoßen dürfte, die die Modernisierungsprozesse in erster Linie als Gefahr des eigenen Status begreifen. Nicht zuletzt patriarchalische Strukturen erleben den Anspruch der Frauen auf ein eigenes Leben als Bedrohung ihrer scheinbar fraglosen Stabilität. Zudem lässt sich in manchen religiösen Bewegungen die Neigung aufweisen, das moralische Schema von Konformität/Abweichung vor allem auf die Geschlechterordnung anzuwenden und darüber religiösen Protest zu artikulieren.³⁷

³⁴ Vgl. G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus*, in: Ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Bd. 1, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 1995, 49-56. Dem *quantitativen* Individualismus geht es um die Gleichheit der Menschen als Menschen in ihrer Würde als freie Personen, dem *qualitativen* Individualismus um die Verschiedenheit und Einzigartigkeit der Menschen. Für ersteren, so Simmel, steht exemplarisch die Moralphilosophie Kants, für letzteren die Tradition der Romantik und die Philosophie Nietzsches. Würde diese Unterscheidung Simmels beachtet, könnten wohl auch eine Reihe von Streitpunkten um das Verständnis von Autonomie ausgeräumt werden.

³⁵ E. Labouvie, *Individuelle Körper. Zur Selbstwahrnehmung «mit Haut und Haaren»*, 174.

³⁶ A. Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit*, 294.

³⁷ Vgl. die Hinweise von H. Tyrell, *Die Familienrhetorik des Zweiten Vaticanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von «Ehe und Familie»*, in: F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.),

7. Ein Projekt der Freiheit

Was bedeutet dies nun für die Theologie und speziell für die theologische Ethik? An der Frage, ob und in welchem Ausmaß der Mensch als Gestalter seiner selbst seine Geschöpflichkeit manifestiert oder dementiert, scheiden sich die Geister. Dass hier eine der Weichenstellungen für die Ausformulierung eines christlichen Menschenbildes vorliegt, ist kaum zu bestreiten. An die Deutung der fundamentalen Glaubensaussage von der *Gottesebenbildlichkeit des Menschen*³⁸ können sich unterschiedliche theologisch-ethische Denkmodelle anschließen, die entweder die Begründung und Ermöglichung der sittlichen Person und ihrer Würde oder die Konstituierung einer normativen Wesensordnung zum Fokus ihrer Argumentationen machen. Für die einen kann die Kreativität des Menschen zur Quelle von Bedrohung werden, für die anderen zum Ausdruck der Ebenbildlichkeit; eine Kreativität, die nicht mit einem moralischen Eskapismus oder Omnipotenzvorstellungen zu verwechseln ist, sondern die sich in den Dienst der Achtung der Menschenwürde stellt. Es gilt, dass «als die von Gott gewollte und ermöglichte Freiheit, als das Ebenbild Gottes (...) der Mensch diesem Gott entsprechen»³⁹ soll, der sich in der Geschichte als der barmherzige und gerechte Gott bestimmt hat. Kreativität aber, individuell wie institutionell, ist vonnöten, weil wir immer wieder vor Situationen stehen und stehen werden, die sich nicht einer deduktiven Anwendungslogik bestehender Regeln unterwerfen lassen.⁴⁰ Kreativität zu denunzieren könnte sich dann als Problemlösungshemmnis erweisen, wenn man davon ausgeht, dass moderne Gesellschaften auf diese Weise noch zu einer Selbsteinwirkung auf die eigenen Prozesse in der Lage sind.

Wer Autonomie als Legitimationsformel für mutwilliges, beliebiges Handeln versteht, wird der Idee eines autonomen Gender-Selbst nichts abgewinnen können. Nicht auf Beliebigkeit jedoch zielen Geschlechtertheorien ab, sondern auf eine selbstkritische Analyse sozio-kultureller Praxis.⁴¹ Zu normativen Anschlussüberlegungen in dieser Perspektive wird man sich durch die Selbstverpflichtung des II. Vatikanums ermutigt sehen, «die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen» (GS 4), denn erst dann kann die Kirche ihren Auftrag erfüllen, «zu retten, nicht zu richten» (GS 3) und so von der Wahrheit des Glaubens Zeugnis abzulegen.

Wer an einer solchen normativen Leitvorstellung von Autonomie festhält, der wird sich durch den Begriff des *doing gender* herausgefordert sehen, bei der Eruiierung der spezifischen Umstände und Hindernisse für die Ge-

Vatikanum II und Modernisierung: historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u. a. 1996, 370 f.

³⁸ Vgl. M. Striet, *Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: P. Neuner/P. Lüning (Hg.), *Theologie im Dialog*, Münster 2004, 127-142.

³⁹ Ebd. 133.

⁴⁰ Näheres dazu bei S. Goertz, *Weil Ethik praktisch werden will*, 230-246.

⁴¹ Vgl. Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit*, 248 ff.

winnung und Gestaltung personaler Identität die Dimension und das Kraftfeld der Geschlechtsidentität (*gender*) nicht außen vor zu lassen. Die Frage ist dann nicht: *Was* sind Männer und *was* sind Frauen?, sondern: *Wie* können Männer und *wie* können Frauen im jeweiligen Kontext der sozialen Praxis ihrer Zeit und ihrer Gesellschaft personale Identität gewinnen und ihre Autonomie solidarisch leben?

Für das Verhältnis der Geschlechter gilt also einerseits, dass die normative Egalität von Mann und Frau in ihrem Personsein nicht durch Wesensbestimmungen relativiert werden kann, und zum anderen, dass es *das* Verhältnis der Geschlechter jenseits der sozio-kulturellen Praxis nicht gibt. *Indem sie sich wechselseitig als moralische Subjekte anerkennen, die eine Identität als geschlechtliche Wesen auszubilden in der Lage sind, treten die Geschlechter in ein Verhältnis, das weniger an gegebenen Unterschieden als vielmehr an gemeinsamer Freiheit interessiert ist.* Das Verhältnis der Geschlechter ist nur als ein Projekt der Freiheit eine sittliche Wirklichkeit.

Literaturverzeichnis

- Alder, Doris, *Die Wurzel der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau*, Frankfurt a. M./New York 1992.
- Autiero, Antonio/Goertz, Stephan/Striet, Magnus (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm* (= StDM 25), Münster 2004.
- Becker-Schmidt, Regina/Axeli-Knapp, Gudrun, *Feministische Theorie zur Einführung*, Hamburg 2000.
- Benedikt XVI., Ansprache beim Kongress der Diözese Rom zum Thema «*Familie und christliche Gemeinde: Bildung der Person und Weitergabe des Glaubens*» am 6. Juni 2005 in der Lateran-Basilika; siehe: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_2005_0606_convegno-famiglia_ge.html (28.2.2008).
- Bergmann, Jörg u. a. (Hg.), *Religion und Kultur* (KZfSS Sonderheft 33), Opladen 1993.
- Böckle, Franz (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.
- Bourdieu, Pierre, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt a. M. 2005.
- Brungs, Robert, *Biology and the Future: A Doctrinal Agenda*, in: TS 50 (1989), 698-717.
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991.
- Curran, Charles E./McCormick, Richard A. (Hg.), *John Paul II and Moral Theology* (= Readings in Moral Theology No. 10), New York 1998.
- Doms, Herbert, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935.
- Dülmen, Richard van (Hg.), *Entdeckung des Ich*, Weimar/Wien 2001.
- Eifert, Christiane, u. a. (Hg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*, Frankfurt a. M. 1996.
- Farley, Margaret, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York/London 2006.
- Früchtl, Josef, *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M. 2004.

- Goertz, Stephan, *Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips*, in: ZEE 48 (2004), 166-178.
- Goertz, Stephan, *Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (ratio fidei 23)*, Regensburg 2004.
- Haeflner, Gerd, *Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie*, in: ThPh 80 (2005), 92-98.
- Hahn, Alois/Kapp, Volker (Hg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987.
- Joas, Hans/Knöbel, Wolfgang, *Sozialtheorie*, Frankfurt a. M. 2004.
- Kaufmann, Franz-Xaver/Zingerle, Arnold (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996.
- Kaufmann, Jean-Claude, *Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität*, Konstanz 2005.
- Kessler, Suzanne J./McKenna, Wendy, *Gender. An Ethnomethodological Approach*, Chicago/London 1978.
- 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* (31. Juli 2004), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.
- Kuster, Friederike, *Sophie oder Julie? Paradigmen von Weiblichkeit und Geschlechterordnung im Werk Jean-Jacques Rousseaus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1999), 13-33.
- Lorber, Judith/Farrell, Susan A. (Hg.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park/London/New Delhi 1991.
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989.
- Menke, Christoph/Seel, Martin (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a. M. 1993.
- Meuser, Michael, *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Opladen 1998.
- Nagl-Docekal, Herta, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2000.
- Nassehi, Armin, *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2003.
- Nassehi, Armin/Kneer, Georg/Kraemer, Klaus (Hg.), *Soziologie. Zugänge zur Gesellschaft*, Münster 1995.
- Neuner, Peter/Lüning, Peter (Hg.), *Theologie im Dialog* (FS H. Wagner), Münster 2004.
- Salzman, Todd/Lawler, Michael, *Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human*, in: TS 47 (2006), 625-652.
- Schröter, Susanne, *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a. M. 2002.
- Simmel, Georg, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Bd. 1, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 1995.
- Stoller, Robert, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M./New York 2002.
- Vacek, Edward Collins, *Feminism and the Vatican*, in: TS 66 (2005), 159-177.
- Willaschek, Marcus, *Realismus – die vermittelte Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Welt*, in: Merkur 59 (2005), 762-772.