

Sexualethik und Genderperspektive

von Saskia Wendel

Die offizielle Position der Katholischen Kirche in Fragen der Sexualethik ist in nicht unerheblichem Maße von anthropologischen Voraussetzungen hinsichtlich des Geschlechterverständnisses geprägt. Wer also bestimmte sexualethische Positionierungen verstehen, gegebenenfalls auch kritisieren will, wird dies nicht tun können, ohne diese anthropologischen Voraussetzungen zu analysieren und zu beurteilen. Gegebenenfalls ist dann eine Revision der anthropologischen Prämissen da vorzuschlagen, wo sie mit Blick auf die „Zeichen der Zeit“ der Anthropologie der Geschlechter geboten erscheint und sofern sie vernünftig gerechtfertigt ist sowie den Kernmotiven der christlichen Tradition nicht widerspricht. Im Folgenden werden zunächst die Herausforderungen markiert, die an die offizielle kirchliche Sexualethik durch zeitgenössische Gendertheorien ergehen, um dann Leitlinien einer Anthropologie der Geschlechter zu skizzieren, die zeitgenössische Gendertheorien kritisch rezipiert. Diese kann als Basis für eine zeitgemäße katholische Sexualethik fungieren, die einerseits an die Lebensführung von Menschen in spätmodernen Gesellschaften anschlussfähig ist, und die sich andererseits der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens verpflichtet weiß.

I. Substanzmetaphysik trifft auf „gender“: Lehramtliche Geschlechteranthropologie und die Herausforderungen durch Gendertheorien

Die offizielle katholische Lehrmeinung zu Fragen der Sexualethik ist pointiert im Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) zusammengefasst.¹ Dort wird das gesamte Feld der sexuellen Lebensführung des Menschen (Stichwort „menschliche Geschlechtlichkeit“) unter der Vorgabe des Sechsten und des Neunten

¹ Vgl. Katechismus der katholischen Kirche. Neübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2003.

Gebotes sowie in Bezug auf das Ehesakrament verhandelt, womit schon die Perspektive vorgegeben ist, die das Thema bestimmt: die Bezogenheit sexueller Praxis auf die Institution „Ehe und Familie“ und die Frage des Ehebruchs. Die Positionierung in Fragen der sexuellen Lebensführung ist damit deutlich präfiguriert. Allerdings gibt es im KKK hinsichtlich des Themas „Sexualität“ auch Rückbezüge auf die Anthropologie, genauer hin auf die Gottebenbildlichkeitslehre. Die Geschlechterdifferenz gilt als gottgewollt und damit als eine im Schöpferwillen Gottes vorgegebene natürliche Größe: Mann und Frau sind gleich hinsichtlich ihrer Personwürde, aber in ihrem Mann- und Frausein verschieden und in jener Verschiedenheit einer Ergänzungstheorie entsprechend aufeinander hingebordnet und „füreinander gewollt“ (KKK 371). Darin bilden sie eine Einheit in Verschiedenheit, die sich in der Ehe abbildet als Ideal der Harmonie des geschlechtlich differenzierten Paares. Die menschliche Sexualität wird so einerseits auf die Ehe als das Sinnbild der differenzierten Einheit zwischen Mann und Frau hingebordnet, andererseits auf diese Weise aber auch mit Generativität verknüpft. Das Urteil über die Legitimität sexueller Praxen und Lebensführungskonzepte aus christlicher Perspektive wurzelt somit neben der naturrechtlichen Orientierung der Ethik in einer bestimmten Geschlechteranthropologie, die einem philosophischen und theologischen Paradigma folgt, das in der Scholastik u. a. in der Rezeption der Aristotelischen Substanzmetaphysik grundgelegt wurde.

Auf Basis einer Substanzontologie wird dem menschlichen Dasein eine genau zu bestimmende Natur, ein substanzieller Kern, eine Wesenheit (*essentia*) zugesprochen – im Unterschied zu seiner faktischen Existenz (*esse, existentia*), der Realdistinktion von Sein und Wesen entsprechend. Diese Substanz unterscheidet das Seiende, das „Mensch“ genannt wird, von anderem Seienden, macht also seine *differentia specifica* aus. Ihr entspringen substanzielle Eigenschaften, die dem Menschen in seinem Menschsein notwendig zukommen und ihn als Menschen bestimmen im Unterschied zu akzidentiellen Eigenschaften, die ihm nicht notwendig zukommen und die ihn nicht in seiner Wesenheit bestimmen. Ebenso lässt sich dieser substanzontologischen Perspektive folgend eine Substanz, eine Natur der Geschlechter bestimmen, die das Mann- oder Frausein in seiner Wesenheit definiert. Dementsprechend gibt es auch substantielle Eigenschaften jenes Mann- oder Frauseins, d. h. natürlich gegebene Qualitäten, die als „männlich“ und „weiblich“ bezeichnet werden, und die Männern und Frauen notwendig zukommen. Nicht allein die Geschlechterdifferenz ist so

substanzontologisch begründet, sondern auch Eigenschaften, die aus der sexuellen Differenz begründet werden und die dann als „männlich“ oder „weiblich“ definiert werden. Die Attribute „männlich“ und „weiblich“ werden somit nicht als Resultate einer Benennungspraxis und ihre Bedeutung nicht als Ergebnis des Sprachgebrauchs verstanden, sondern sie werden der klassischen Repräsentationstheorie entsprechend als Abbild einer ihnen vorgängigen Wirklichkeit und so als natürliche Eigenschaften interpretiert. Sie referieren dieser essentialistischen Lesart zufolge auf eine natürliche Gegebenheit, die Teil der Ordnung der Natur bzw. der Schöpfungsordnung ist, und die so letztlich auf göttlichen Willen zurückgeht.

Aus diesem Sein wird dann in ethischer Perspektive ein Sollen, werden konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet: Menschen haben in ihrer Lebensführung der natürlichen Gegebenheit ihrer Essenz zu entsprechen, Männer und Frauen der Natur ihres jeweiligen Geschlechts. Basis dieser Forderung ist eine ontologische Verankerung der Ethik im Blick auf essentialistische Definitionen von Mensch-, Mann- und Frausein. Das entspricht der naturrechtlichen Tradition theologischer Ethik: Was natürlich gegeben ist, ist zugleich das, was der Lebensführung als zu realisieren aufgegeben ist: *secundum naturam vivere*.² Zugleich wird entsprechend der Aristotelischen Lehre von der Zielursache (*causa finalis*) des Seienden die natürliche Ordnung als durch ein Ziel, einen Zweck bestimmt angesehen: „Entsprechend fordert die wesensgerechte Daseinsform des Menschen ein vernünftiges Sicheinordnen in diese Ordnung der Natur und das Übernehmen der daraus erkennbaren Aufgaben.“³

Diese essentialistische Geschlechteranthropologie wird nicht nur von zeitgenössischen Gendertheorien deutlich in Frage gestellt; die Substanzontologie wurde bereits durch die in Feministischen Theorien übliche Unterscheidung von *sex* (natürliche Geschlechtsidentität) und *gender* (kulturell bedingte Geschlechtsidentität) unterlaufen: Was als natürlich gegeben erscheint, ist häufig nichts anderes als Produkt kultureller Prägung; so genannte natürliche Eigenschaften von Männern und Frauen entpuppen sich in einer kritischen Analyse dieser Prägungen als soziale Konstruktionen und Projektionen. Schon Simone de Beauvoir führte die Diskriminierung von Frauen auf solche Konstruktionen zurück, denen letztlich die Kons-

² Dieser Grundsatz ist jedoch nicht ausschließlich aristotelisch begründet, das Ziel naturgemäßen Lebens findet sich etwa auch in Stoa formuliert; vgl. hierzu etwa Böckle, Franz, *Fundamentalmoral*, München 1977, 246.

³ Ebd., 247.

truktion der Frau als ‚die Andere‘ des männlich konnotierten Subjekts zugrunde liegt, und diese Konstruktion der Frau als das Andere wurzle darin, dass die Kategorie des Anderen ein Grundzug des menschlichen Denkens sei, da unser Denken durch die Konstruktion von Gegensätzen geprägt sei. In diesem Kontext findet sich die berühmte Formulierung:

„Man kommt nicht als Frau zur Welt. Man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet.“⁴

Grundsätzlich hält de Beauvoir allerdings noch an der Unterscheidung von *sex* und *gender* fest, wobei *sex* als Minimalbestimmung der biologischen Geschlechterdifferenz fungiert und nicht mehr als Substanzbegriff zu verstehen ist, aus dem dann substanzielle Eigenschaften des „Weiblichen“ abzuleiten wären.

Gendertheoretikerinnen wie etwa Judith Butler radikalisieren diese Perspektive: Im Anschluss an entsprechende Überlegungen Michel Foucaults geht Butler anders als de Beauvoir davon aus, dass schon der Gedanke der Subjektivität durch diskursive Praktiken erzeugt ist;⁵ das Ich ist nicht einfach in Diskursen situiert, sondern durch deren Vorgängigkeit konstituiert und konstruiert. De Beauvoir hingegen hatte an den Begriffen Subjektivität und Freiheit auch in Rezeption entsprechender Überlegungen Jean-Paul Sartres festgehalten. Im Gegensatz dazu verabschiedet Butler die Idee eines ‚Subjekts Frau‘ ersatzlos. Ebenso verhält es sich laut Butler mit dem Verständnis von ‚Geschlecht‘: Auch ‚Geschlecht‘ ist Effekt diskursiver Praxen, und was als natürlich gegeben erscheine, wie etwa der Körper in seiner geschlechtlichen Differenzierung, ist allein Ergebnis kulturell und gesellschaftlich bedingter Benennungspraxen.⁶ Demzufolge gibt es für Butler keine natürliche Geschlechtsidentität (*sex*) im Unterschied zum kulturell bedingten Geschlecht (*gender*), und dementsprechend macht es für Butler auch keinen Sinn, sich positiv auf das Weibliche zu beziehen im Sinne der Identifikationsversuche eines „weiblichen“ Selbst oder eines „weiblichen“ Begehrens.

⁴ *De Beauvoir, Simone*, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1989, 265.

⁵ Vgl. *Butler, Judith*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991, 212.

⁶ Vgl. ebd., 26.

Wenn aber ‚Geschlecht‘ nicht anders zu verstehen ist denn als Effekt diskursiver Praktiken, dann sind ständige Verschiebungen und Wiederholungen des Verständnisses von ‚Geschlecht‘ möglich, da ja jede Identifizierung von ‚Geschlecht‘ durch die Unendlichkeit der Verschiebung von Zeichen quasi hintergangen werden kann. Die Bedeutung von *gender* ergibt sich durch diese ständige Zeichenverschiebung, wodurch sich die Bedeutung von *gender* selbst verschiebt – *gender* referiert so gesehen auf sich selbst, nicht mehr auf eine vorgängige Identität. Anders formuliert referiert *gender* auf die ständige Verschiebung der Bedeutung seiner selbst in einer unendlichen Vielfalt performativer Akte, die ein Individuum als Teil des Diskurses unternimmt. Die performative Macht des Diskurses wirkt sozusagen durch die Sprachhandlung des einzelnen Individuums, das dem Diskurs unterworfen und durch ihn geprägt ist, auch hinsichtlich von *gender*. Der Schöpfer dieser Gestaltungen ist es jedoch nicht selbst, sondern der Diskurs, an dem es partizipiert.⁷

Butler hat zwar mittlerweile unmissverständlich klargelegt, dass sie keineswegs die Gegebenheit des Körpers und auch anatomische Gegebenheiten in Frage stellt; sie leugnet nicht die Gegebenheit bestimmter biologischer Prozesse, etwa die zur Fortpflanzung notwendige Verschmelzung von Sperma und Ei. Dennoch aber macht sie darauf aufmerksam, dass wir in Bezug auf diese Vorgänge in einer Sprach- und Benennungspraxis eine sexuelle Differenz gemäß einer binären Logik konstruieren und so auch eine bestimmte Körperpraxis konstituieren – bis dahin, die Konstruktion solcherart geschlechtlich differenzierter Körper als Ursprungskategorie aufzufassen.⁸ Butler fasst ihren Ansatz wie folgt zusammen:

„Gender als eine historische Kategorie zu verstehen bedeutet [...] zu akzeptieren, dass Gender, verstanden als ein Verfahren zur kulturellen Konfiguration eines Körpers, der ständigen Neuschöpfung unterliegt und dass ‚Anatomie‘ und ‚anatomisches Geschlecht‘ nicht ohne kulturelle Prägung sind [...]. Die Zuschreibung von Weiblichkeit zu weiblichen Körpern, so als ob diese eine natürliche oder notwendige Eigenschaft wäre, findet in einem normativen Rahmen statt, in dem die Zuordnung von Weiblichkeit zu weiblicher Anatomie ein Mechanismus zur Erzeugung von Gender ist. Begriffe wie ‚maskulin‘ und ‚feminin‘ sind bekanntermaßen austauschbar; jeder der Begriffe hat seine Sozialgeschichte. [...] Begriffe zur Gender-Be-

⁷ Vgl. ebd., 49.

⁸ Vgl. Butler, *Judith*, Die Macht der Geschlechternormen, Frankfurt a.M. 2009, 24.

zeichnung sind somit nie ein für allemal festgelegt, sondern befinden sich ständig im Prozess der Erneuerung.“⁹

Schon die Unterscheidung von *sex* und *gender* und die Absage an die substanzontologische Tradition, mehr noch aber die Radikalisierungen in Gendertheorien, die die Differenz von *sex* und *gender* zugunsten der Monopolisierung der *gender*-Kategorie einziehen, stellen die essentialistische Geschlechteranthropologie und darauf basierende Sexualethiken in Frage. Was dort als natürlich gegeben gilt, als unveräußerlicher Bestandteil der von Gott gewollten Schöpfungsordnung, der der Mensch in seinem Handeln zu entsprechen hat, wird hier als Effekt diskursiver Praxis, als Resultat vielfältiger Konstruktionsmechanismen von *gender* verstanden.

Es überrascht nicht, dass die Kongregation für die Glaubenslehre die Brisanz dieser Thesen erkannt hat; 2004 wurden in einem Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt¹⁰ eine nicht näher benannte „gewisse Strömung“ im Feminismus kritisiert, die eine Nivellierung der natürlichen Unterschiede der Geschlechter anstrebe: „Die Folge davon ist eine Verwirrung in der Anthropologie, die Schaden bringt und ihre unmittelbare und unheilvollste Auswirkung in der Struktur der Familie hat.“ (Nr. 2). Allerdings kritisiert das Schreiben nicht nur Gendertheorien, die jedoch wie gesagt nicht näher benannt werden, sondern generell die Unterscheidung von *sex* und *gender*, da mit dieser Unterscheidung die Differenz zwischen Mann und Frau eingegebenet, eine „polymorphe Sexualität“ gefördert und die Person zu einem Konstrukt werde (Nr. 2 und Nr. 3). Also wird nicht nur der konstruktivistische Ansatz in den Bahnen Butlers im Dokument kritisiert, sondern überhaupt schon die Unterscheidung zwischen natürlicher und kulturell bedingter Geschlechtsidentität. Das Dokument schärft stattdessen die natürliche Vorgegebenheit der Zweigeschlechtlichkeit nebst Ergänzungstheorie ein (Nr. 12), danach folgt die Bestimmung so genannter „weiblicher“ Qualitäten und Werte sowie Überlegungen zu Ehe und Familie.¹¹

⁹ Vgl. ebd., 22f.

¹⁰ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166, hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004. Vgl. zu Inhalt und Duktus dieses Schreibens sowie zu einer theologischen Kritik an diesem Schreiben auch *Heimbach-Steins, Marianne*, „... nicht mehr Mann und Frau“, *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Regensburg 2009, 163–177.

¹¹ Mittlerweile gibt es auch aus dem Feld konservativer katholischer Gruppierungen Wortmeldungen zum Thema *gender*. So wurde z. B. in einer Presseerklärung des „Forums Deutscher Katholiken“ aus dem Jahr 2010 unter der Überschrift „Von Deutschland darf nicht das Unheil ausgehen!“ die Absetzung des Präsidenten der Bundeszen-

II. Die „blinden Flecken“ einer substanzontologischen Anthropologie und einer radikalkonstruktivistischen Gendertheorie

1. Das Problem des substanzmetaphysischen Begriffs des Menschen und des Geschlechts

Gendertheorien erteilen der Substanzmetaphysik bzw. dem Essentialismus der lehramtlichen Geschlechteranthropologie eine klare Absage. Doch damit sind sie alles andere als revolutionär, schon Immanuel Kant z. B. hatte im Paralogismuskapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ der Substanzontologie in Form der Seelenmetaphysik den Abschied gegeben: Wer aus dem aller Erkenntnis zugrunde liegenden transzendentalen Prinzip „ich denke“ die Existenz einer Seelensubstanz folgert – die Existenz einer *res cogitans* – und diese dann auch noch zu bestimmen sucht, verwechselt *phainomenon* mit *noumenon* und verstrickt sich in der transzendentalen Illusion.¹² Und nicht nur die Transzendentalphilosophie kritisierte die Substanzontologie; die Wende von der Essenz hin zur Existenz des Daseins ist ein Kernmotiv der Existenzphilosophie. Für diese Wende plädierte auch Martin Heidegger und kritisierte damit auch die scholastische Tradition der Realdistinktion von Sein und Wesen im Blick auf das (menschliche) Dasein:

„Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel ‚Dasein‘, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.“¹³

trale für Politische Bildung, Thomas Krüger, gefordert, weil dieser auf einem Kongress für die Durchsetzung von „gender mainstreaming“ eingetreten war und sich dabei auch gegen hegemoniale Vorstellungen von Sexualität wandte. Wörtlich heißt es in der Presseerklärung: „Sollen jetzt von Deutschland Theorien ausgehen, die das Wesen des Menschen zerstören, der seiner Natur gemäß unverwechselbar Mann oder Frau ist?“ (vgl. <http://www.forum-deutscher-katholiken.de/presse/decl-2010.html>, Stand: 14.11.2010).

¹² Vgl. etwa Kant, *Immanuel*, Kritik der reinen Vernunft B 422: „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier [in der Seelenmetaphysik] für Anschauung des Subjekts als Objekts genommen, und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann.“

¹³ Heidegger, *Martin*, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁶1986, 42.

Heidegger folgert die Differenz zwischen Ding und Person, „etwas“ und „jemand“ daraus, dass die Person keine Substanz sei und kritisiert so auch den Cartesischen Substanzdualismus.¹⁴ Menschliches Dasein wird so nicht mehr im Rekurs auf eine Wesenheit definiert, die das Menschsein bestimmt, sondern in Bezug auf den Existenzvollzug dieses Daseins selbst.

Bereits vor Kants transzendentalphilosophischer Kritik der Seelenmetaphysik finden sich ebenfalls Kritiken an einer am Substanzbegriff ausgerichteten Anthropologie. Baruch de Spinoza gab zwar in seinem Versuch, den Cartesischen Substanzdualismus zu überwinden, den Begriff der Substanz nicht gänzlich preis, reservierte ihn aber allein für Gott, verstanden als „alleine Substanz“, die Denken und Ausdehnung als Attribute in sich einschließt. Der Mensch ist so gesehen keine Substanz, weder *res cogitans* noch *res extensa*, sondern in Denken und Ausdehnung Modus der einzigen, alleinigen göttlichen Substanz.¹⁵ Ebenso finden sich selbst in theologischen Traditionen, die noch der mittelalterlichen Theologie zugerechnet werden, jedoch mit Blick auf deren Grundmotive bereits an der Schwelle zur Neuzeit stehen, Absetzbewegungen von der Identifikation der Seele mit einer Substanz. Meister Eckhart beispielsweise (und vor ihm schon Dietrich von Freiberg¹⁶) verstand den Seelengrund nicht im Sinne einer *res*. Deshalb kann über den Seelengrund auch nichts kategorial aus-

¹⁴ Vgl. ebd., 47f.

¹⁵ Vgl. *de Spinoza, Baruch*, Die Ethik. Übersetzt und mit Einleitung und Register versehen von *Otto Baensch*, 10. Aufl., mit der 7. gleichlautenden Aufl., Leipzig 1922.

¹⁶ Dietrich hat zwar die substanzontologischen Termini selbst nicht aufgegeben, deutet die Substanz aber nicht als *quidditas*, was am Beispiel der Bestimmung des tätigen Intellekts durch Dietrich deutlich wird: „Unser tätiger Intellekt aber ist nicht die Washeit eines Dinges, und nicht ist durch ihn ein Ding ein etwas der Wirklichkeit nach im Sinne der Formbestimmtheit, und nicht läßt sich von ihm die Definition gewinnen, die die Washeit, welche die Form des zusammengesetzten Dinges ist, anzeigt.“ (vgl. *von Freiberg, Dietrich*, Abhandlung über den Intellekt. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von *Burkhard Mojsisch*, Hamburg 1980, II 11, 3. Vgl. auch ebd., II 31, 6 sowie *ders.*, De visione beatifica I 1, 15f., in: *ders.*, Opera omnia. Tomus I. Veröffentlicht unter der Leitung von *Kurt Flasch*, Hamburg 1977). Vgl. hierzu auch *Flasch, Kurt*, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: *Kant-Studien* 63 (1972) 182–206, 198: „Weder ein imaginierter Ideenhimmel noch die dinghafte Einzelsubstanz, sondern das denkende Ich ist Urbild und Grund des Seienden als Seienden; dieses Ich ist nicht nach dem Modell des Vorhandenen zu begreifen, was Dietrich so ausdrückt, dass es sein Sein erst durch sein Tätigsein hat. – Es ist nicht erst ruhende Substanz und dann auch Denken. Es ist in seinem Wesen nach Energie und Relation, also jenseits der Distinktion von Substanz und Akzidenz.“ Vgl. hierzu auch *Wendel, Saskia*, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002, 161–175.

gesagt werden.¹⁷ Und auch Nikolaus Cusanus setzte sich von der Substanzontologie aristotelischer Provenienz ab: Zwar anerkennt er durchaus noch in ontologischer Hinsicht die Rede von einer Substanz aller Dinge, identifiziert diese jedoch mit dem „Nichtanderen“. Das aber kann nicht mit den Mitteln des Intellekts erkannt und somit nicht definiert werden; das „Nichtandere“ kann allein intuitiv geschaut werden und entzieht sich somit letztlich begrifflichen Bestimmungen diskursiver Erkenntnis.¹⁸ Wesen der Dinge und damit Substanz im eigentlichen Sinne ist für den dem (Neu-)Platonismus verpflichteten Cusanus somit keine spezifische Wesenheit der Dinge, sondern das Eine, also das „Nichtandere“ als Grund, als Prinzip aller Dinge,¹⁹ und diese „Substanz“ ist letztlich für das Verstandesvermögen unbegreiflich und unnenbar:

„Könntest du es [das Wesen des Geistes] begreifen, dann wäre es nicht der Ursprung von allem, der in allem alles bedeutet. Jeder menschliche Begriff ist nämlich der Begriff irgendeines Gegenstandes. Vor dem Begriff jedoch ist das ‚Nichtandere‘, da doch der Begriff nichts anderes als Begriff ist. Man kann also das ‚Nichtandere‘ als absoluten Begriff bezeichnen, den der Geist zwar erschaut, von dem es aber sonst kein Erfassen gibt.“²⁰

Vor diesem Hintergrund ist das Festhalten an einer essentialistisch ausgerichteten Geschlechteranthropologie nur schwer nachvollziehbar, es sei denn, man vernachlässigte zum einen die neuzeitliche Tradition der Anthropologie und zum anderen Modelle der christlichen Theologie, die der sich abzeichnenden Monopolisierung einer bestimmten theologischen Denkform in den Bahnen der Theologie des Aquinaten nicht folgten. Es ist zu fragen, ob diese Denkform angesichts der skizzierten philosophischen wie theologischen Skepsis gegenüber einer substanzontologisch ausgerichteten, essentialistischen Metaphysik auch in Zukunft noch

¹⁷ Vgl. hierzu *Wendel*, *Affektiv und inkarniert* (s. Anm. 16), 189f.; vgl. auch *Hof*, *Hans, Scintilla Animae*. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung, Lund 1952, 183ff. sowie *Reiter*, *Peter*, *Der Seele Grund*. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre, Würzburg 1993, 409 u. 411f.

¹⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Vom Nichtanderen* (*De li non aliud*). Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von *Paul Wilpert*, Hamburg ³1987, 64–73.

¹⁹ Vgl. hierzu auch *ders.*, *De docta ignorantia* II, 146ff. Dort gesteht Cusanus zwar die Verschiedenheit von Wesensgründen zu, doch diese sind nichts anderes als der individualisierte allgemeine, eine Wesensgrund, eben die eigentlich Substanz als Ineinsfall aller Gegensätze und Verschiedenheiten.

²⁰ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Vom Nichtanderen* (s. Anm. 18), 73.

mit guten Gründen als einzig mögliche katholische Position gerechtfertigt werden kann.²¹ Hinzu kommt das Problem, dass bei einer wörtlichen Auslegung von Gen 1,27 („als Mann und Frau schuf er sie“) der Eindruck entsteht, Gott habe im Schöpfungsakt ‚fertige‘ Menschen geschaffen, noch dazu ‚fertige‘ geschlechtlich differenzierte Menschen. Diese kreationistische Perspektive widerspricht naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, ganz zu schweigen davon, dass diese Vorstellung letztlich im Anthropomorphismus gefangen ist, mit Rückwirkung auch auf das Gottesbild. Wer an dieser Perspektive festhält, verstrickt sich in das Problem der ‚doppelten Wahrheit‘ der unterschiedlichen Geltung von philosophischen bzw. naturwissenschaftlichen und theologischen Wahrheitsansprüchen.

Wird aber die Voraussetzung einer essentialistischen Anthropologie fragwürdig, dann mit ihr auch eine ebenso essentialistisch ausgerichtete Geschlechteranthropologie. Lässt sich keine „Essenz“ des Menschen definieren, dann auch keine ihr entsprechenden Eigenschaften, und dasselbe gilt im Blick auf die behauptete „Essenz“ des Mann- und Frauseins und ihr entsprechenden Bestimmungen von „weiblich“ und „männlich“ als natürliche Eigenschaften. Die Verabschiedung einer essentialistischen Anthropologie ermöglicht somit die Anerkennung der mittlerweile kultur- wie sozialwissenschaftlich allgemein akzeptierten Unterscheidung von *sex* und *gender*. Daraus muss jedoch nicht notwendig die Anerkennung der gänzlichen Aufhebung der Differenz von *sex* und *gender* folgen; eine Gendertheorie auch in die theologische Anthropologie (und dann nachfolgend in die Sexualethik) zu integrieren heißt nicht, in jeder Hinsicht auch der radikalkonstruktivistischen Perspektive Butlers zu folgen, wiewohl auch Butlers Theorie in modi-

²¹ Im Bereich der Theologischen Ethik wurde das essentialistische Paradigma, das meist als Basis naturrechtlich argumentierender Ethiken fungiert, denn auch aufgrund seiner prekären Folgen für das ethische Urteilen kritisiert, so etwa durch Franz Böckle: „Solche Art der Berufung auf das Wesen und die Wesenseigenschaften des Menschen weckt den Verdacht, daß die in der herrschenden Praxis vorausgesetzten Strukturen zu Wesenseigenschaften hochstilisiert werden, um die Normen der Praxis als unabänderlich im Sein begründet zu erweisen. [...] Die Geschichtlichkeit sowie die kulturelle Offenheit des Menschen lassen sich nicht unterschlagen.“ (Böckle, *Fundamental-moral* [s. Anm. 2], 248). Böckle zitiert in diesem Kontext unter anderem auch Joseph Ratzinger, der in einem Aufsatz aus dem Jahr 1975 von einem „Naturrechtspositivismus“ sprach, „der aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung macht, deren Positivität durch den metaphysischen Anspruch nur um so gefährlicher wird: Was als pragmatische Regel hingehen mochte, kann unerträglich werden, wenn es als ewige Wahrheit der *lex naturalis* ausgegeben wird“ (Ratzinger, *Joseph*, *Theologie und Ethos*, in: *Karl Ulmer* [Hrsg.], *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 46–61, 57).

fizierter Art und Weise sich als durchaus anschlussfähig für die Theologie erweisen kann.

*2. Das Problem der Gendertheorie Judith Butlers:
Die Verwechslung von Substanz- und Subjektbegriff und
die Verwechslung von Leib und Körper*

Butler hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Sprache und Diskurspraxis Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern auch schafft. Die Bestimmung der Bedeutung von Geschlecht ist auch diskursiv erzeugt, und damit ist der *gender*-Anteil unserer eigenen Geschlechtsidentität alles andere als gering einzuschätzen. Doch Butlers Theorie weist in zwei Punkten Probleme auf: in ihrer Kritik des Subjektbegriffs und in ihrer Gleichsetzung von Leib und Körper. Obwohl Butler betont, dass sie eine ‚Philosophie der Freiheit‘ entwickeln und dabei auch und vor allem der Frage nachgehen möchte, wie Menschen im Akt der Anerkennung als Personen anerkannt werden, die sich nicht der herrschenden sozialen Norm bezüglich sexueller Praxen und damit auch *gender*-Praxen unterwerfen, kritisiert sie zugleich die Voraussetzung eines dem Diskurs vorgängigen „ich“ und damit die Subjektphilosophie – wohl auch deshalb, weil sie den Subjektbegriff unkritisch mit dem Substanzbegriff gleichsetzt. Aber wenn das Ich nicht mehr als dem Diskurs vorgängig verstanden wird, dann fällt sowohl ein grundlegendes Prinzip einer Philosophie der Freiheit als auch ein Prinzip einer Praxis der Anerkennung als Personen. Dementsprechend ist es problematisch, ein ‚Außerhalb‘ des Diskurses als selbst schon vom Diskurs erzeugt zu denken, ebenso die soziale Norm, die den Diskurs beherrscht: Diskurse fallen nicht vom Himmel, ebenso wenig soziale Normen. Diskurse sind keine autopoietischen, selbstreferentiellen Systeme, sondern sie sind von bewusstem Dasein erzeugt, welches über das Können, das Vermögen – die Freiheit verfügt, Diskurse zu erzeugen, Normen zu setzen. Diskurse sind keine selbstursprünglichen, notwendig existierenden kreativen Entitäten. Sie sind vielmehr das Resultat der Kultur setzenden, schöpferischen, kreativen Praxis des Bewusstseins. Als solche sind sie auch veränderbar und nicht quasi natürlich gegeben. An die Stelle der natürlichen Gegebenheit der Substanz rückt hier die Gegebenheit des Diskurses. Damit bestätigt Butler unfreiwillig diejenigen, die den Substanzbegriff gerade deshalb nicht preisgeben möchten, um die Singularität von Personen rechtfertigen zu können, wiewohl dieses Anliegen auch bewusstseinstheoretisch ohne Rekurs auf die Substanzmetaphysik eingeholt werden kann.

Dazu bedarf es jedoch eines nicht substanziell verstandenen Begriffs des Subjekts, wie er etwa in transzendentalphilosophischen Traditionen formuliert wurde.

Ein zweiter problematischer Punkt in Butlers Theorie ist ihre Gleichsetzung von Leib und Körper, was dann in letzter Konsequenz auch die Auflösung von *sex* in *gender* zur Folge hat. Doch gerade die Phänomenologie hat darauf aufmerksam gemacht, dass zwischen Leib und Körper zu unterscheiden ist, weil dem Leib eine Doppelstruktur eignet: Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite aber derjenige, der Dinge berührt und sieht und somit selbst kein Ding. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper. Den Körper kann ich benennen, definieren, sezieren, analysieren. Der Körper ist somit derjenige, der in diskursive Praxen eingelassen und durch diese bestimmt wird; die kulturell bedingte Geschlechtsidentität macht sich somit am Körper fest. Aber der Leib ist mehr als nur Körper, er ist vielmehr vom Dasein und seinem Bewusstsein untrennbar.²² Ist dem Körper die *gender*-Dimension zuzuordnen, so dem Leib die Dimension von *sex*. Diese Differenzierung von Leib und Körper und die ihr entsprechende Differenz von *sex* und *gender* wird jedoch von Butler negiert, was die Totalisierung von *gender* zur Folge hat. Auf diesen Aspekt wird noch näher einzugehen sein.

Wenn nun aber sowohl die Fixierung auf die überkommene Substanzontologie als auch die radikalkonstruktivistische Monopolisierung von *gender* sich als problematisch erweisen, dann muss nach einer Basis für eine tragfähige Geschlechteranthropologie gesucht werden, die sich vom Geschlechteressentialismus verabschiedet und kritisch an Gendertheorien anschließt.

²² Vgl. zu dieser Bestimmung von Leib und Körper: *Husserl, Edmund, Gesammelte Schriften*, hrsg. v. *Elisabeth Ströker*, Bd. 8, Hamburg 1992; *Stein, Edith, Zum Problem der Einführung*. Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980; *Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966. Vgl. hierzu auch ausführlich *Wendel*, Affektiv und inkarniert (s. Anm. 16), 283–313; *dies.*, Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (4/2003) 559–569.

III. Die Freiheit der Person als Orientierungspunkt christlicher Sexualethik

1. Als freie ‚Subjekt-Person‘ Bild Gottes

Die theologische Anthropologie kennt zwei Grundmotive, die auch in einer Revision der Geschlechteranthropologie eine zentrale Rolle spielen: die Gottebenbildlichkeitslehre und die Überzeugung von der leibseelischen Einheit der Person. Beide können auch ohne substanzontologische Prämissen vertreten werden; hier ist der Anschluss an Bewusstseinstheorien von besonderer Bedeutung, in denen Bewusstsein nicht als Form reflexiv, also denkend sich vollziehender Selbsterkenntnis verstanden wird („ich denke mich“), sondern als vorreflexive Selbstgewissheit, die mit den Philosophen Dieter Henrich und Manfred Frank als ‚Vertrautheit mit sich‘ bezeichnet werden kann.²³ Diese Vertrautheit kann nicht denkend hergestellt werden, weil die Selbstreflexion ja bereits auf ein Wissen von sich verwiesen ist, auf das sich das reflektierende Dasein schon bezieht. Dieses Wissen kommt nicht erst im Denken auf, sondern wird im Denkakt selbst schon vorausgesetzt: Die vorreflexive Selbstgewissheit (präreflexives Bewusstsein von sich) ist die Basis der reflektierend sich vollziehenden Selbsterkenntnis (reflexives Selbstbewusstsein). Sie vollzieht sich unmittelbar, da eben nicht durch Zeichen und Bilder vermittelt, und sie vollzieht sich intuitiv, da es sich um ein unmittelbares Erfassen, ein Gewährwerden handelt, in dem das Wissen von sich aufkommt und auftritt.²⁴

Das vorreflexive Bewusstsein ermöglicht es nun dem einzelnen Dasein, eine ‚Ich‘-Perspektive einzunehmen. Mittels dieser Perspektive ist es ihm allererst möglich, sich auf Anderes, auf Welt zu beziehen. Die ‚Ich‘-Perspektive und damit verbunden die ‚Jemeinigkeit‘ sämtlicher Vermögen der Vernunft, ja aller Vollzüge

²³ Vgl. hierzu etwa Henrich, Dieter, Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt a.M. 2007; ders., Bewusstes Leben. Untersuchung zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999; ders., Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1982; ders., Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theologie, in: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Rainer Wiehl (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I, Tübingen 1970, 257–284; Frank, Manfred (Hrsg.), Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a.M. 1993; ders., Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991; Frank, Manfred, Subjekt-Person-Individuum, in: ders. u. a. (Hrsg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a. M. 1988, 7–28; ders., Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Personen und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung, Frankfurt a.M. 1986.

²⁴ Vgl. z. B. Reininger, Robert, Metaphysik der Wirklichkeit, Bd. 1, 2., gänzlich neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Wien 1947.

der Existenz, bestimmt so das ‚Zur-Welt-Sein‘ des Daseins. Zugleich ist diesem Dasein kraft seines Bewusstseins Einmaligkeit, Singularität verliehen. Niemand anderes kann seine Perspektive und sein ‚Zur-Welt-Sein‘ einnehmen. In seiner Einmaligkeit nun ist das Dasein Subjekt, wobei der Subjektbegriff hier kein Seins- und vor allem auch kein Substanzbegriff ist. Vielmehr bezeichnet der Subjektbegriff eine Perspektive, nämlich diejenige der mit dem ‚Ich‘ verbundenen Singularität des ‚Zur-Welt-Seins‘, nicht aber eine ontologische Gegebenheit. Durch diese Perspektive jedoch wird das Dasein aus seinem Status der puren Individualität herausgerissen: Es ist kein isoliertes Einzelnes neben anderen, ist kein unbedeutender Teil einer Masse, ebenso ist es kein Teil der Dingwelt, es ist ‚jemand‘, nicht ‚etwas‘.

Diese Differenz zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘ wird häufig auch zur Unterscheidung von Dingen, Ereignissen und Personen verwendet: Personen sind dadurch ausgezeichnet, dass sie ‚jemand‘ sind. Somit könnte man das seiner selbst bewusste Dasein auch als Person bezeichnen. Allerdings gilt es hier, ein beliebtes Missverständnis auszuräumen: Die Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Person‘ bedeuten nicht das Gleiche. Der Personbegriff bedeutet im Unterschied zum Subjektbegriff die Beziehung zwischen Dasein und anderem Dasein, ja bedeutet überhaupt das Vermögen des Daseins, sich auf Andere und Anderes, letztlich überhaupt auf das, was wir ‚Welt‘ nennen, zu beziehen. Als Person ist das Dasein somit nicht ‚Zur-Welt-Sein‘, sondern ‚In-der-Welt-Sein‘ und ‚In-Beziehung-Sein‘. Auch die Personalität ist eine Perspektive, über die das einzelne Dasein verfügt, nicht aber eine ontologische Gegebenheit. Dasein ist also kraft des Bewusstseins immer schon beides: Subjekt und Person.

Als Person ist das Dasein allerdings immer schon mitten in Sprachhandlungen, in diskursive Praxen hineingestellt, als Person hat es an diesen Praxen teil und übt sie selbst aus. Der gesamte Bereich des Diskursiven kommt also erst auf der Ebene der Person zum Tragen, kann aber auch erst deshalb auftreten, weil das Dasein über eine dem Diskurs vorgängige Subjektperspektive verfügt, die es ihm ermöglicht, diskursive Praxen zu entwickeln und auszuüben. Auf der Personenebene jedoch entfaltet sich das gesamte Feld an performativen Akten und sozialen Konstruktionen, die Butler so bestechend analysiert, dabei aber vergisst, dass diese Akte einer Möglichkeitsbedingung bedürfen, die selbst nicht wiederum diskursiv erzeugt sein kann, da das zu Begründende auf diese Weise durch sich selbst erklärt werden würde. Diese Möglichkeitsbedingung ist in der Ich- bzw. Subjektperspektive gegeben, die dem Dasein kraft seines Selbstbewusstseins gegeben ist.

Jedes bewusste Dasein verfügt jedoch nicht allein über Selbstbewusstsein. Denn gerade darin, dass es über Selbstbewusstsein verfügt, verfügt es noch über etwas anderes: über Freiheit. Diese Freiheit ist wie schon der Begriff des Bewusstseins und mit ihm der Subjekt- und Personbegriff kein Seins- und kein Substanzbegriff. Zudem erschöpft sich Freiheit nicht in der Freiheit des Willens; sie bedeutet vielmehr zunächst ein pures Können bzw. Vermögen, welches noch dem einzelnen Vermögen der Willensfreiheit zugrunde liegt. Denn dieses Können bezieht sich anders als die Willensfreiheit nicht auf einzelne Objekte, sondern ermöglicht allererst die auf Objekte gerichtete Entscheidungsbzw. Wahlfreiheit. Selbstbewusstsein und Freiheit des Daseins gehören so unauflöslich zusammen.

Die Gottebenbildlichkeitslehre kommt nun in einer theologischen Anschlussreflexion zum Tragen, die bei der Frage nach dem Grund der Einmaligkeit und der Freiheit des Daseins ansetzt. Denn diesen Grund kann das endliche Dasein nicht aus sich selbst haben. Man kann die Frage nach dem Grund selbstverständlich offen halten. Man kann sie als unsinnig ansehen, als Rückfall in schlechte Metaphysik. Man kann sie naturalistisch zu beantworten suchen, den Grund des Bewusstseins in neuronalen Prozessen verorten und den Freiheitsgedanken als Illusion verabschieden. Man kann den Grund allerdings auch einer religiösen Überzeugung entsprechend mit einem unbedingten Grund identifizieren, letztlich mit Gott als dem schlechthin Unbedingten²⁵. Bewusstsein, Einmaligkeit, Freiheit des Daseins sind dann insofern als Schöpfergabe Gottes zu interpretieren, als sich Gott selbst im Bewusstsein und in der Freiheit eines jeden einzelnen bewussten Daseins ins Bild gesetzt hat. Zugleich ist damit aber auch deutlich, dass Gott sich nicht allein im Bewusstsein und in der Freiheit des einzelnen Daseins ins Bild setzt, sondern auch und vor allem im Leib, und dies deshalb, weil Bewusstsein, Freiheit und Leiblichkeit zusammen zu denken sind. Hier wird das Motiv der leibseelischen Einheit der Person aufgegriffen.

²⁵ Hier gibt es in einem weiteren Reflexionsgang auszuweisen, inwiefern der schlechthin unbedingte Grund als „Gott“ und das heißt: als schlechthin unbedingte Subjekt-Person bestimmt ist. Diese Reflexion kann hier nicht nachgezeichnet werden.

2. In Leib und Körper Bild Gottes²⁶

Es wurde bereits auf die Doppelstruktur des Leibes als Leib und Körper hingewiesen, eine Doppelstruktur, die etwa Butler in ihrer ‚Leibvergessenheit‘ unreflektiert lässt. Diese Doppelstruktur des Leibes lässt sich mit der Doppelstruktur des Daseins als Subjekt und Person vergleichen: Durch den Leib ist das einzelne Dasein ‚zur Welt‘, im Leib ist die Ich-Perspektive vermittelt, in und durch den Leib ist das Dasein einmalig und unvertretbar. Somit sind Subjektperspektive und Leiblichkeit untrennbar miteinander verknüpft. Doch nicht nur die Subjektperspektive, sondern auch die Personperspektive kommt im Leib zum Ausdruck. Denn der Leib ist ein Vermögen, durch das Dasein sich auf Anderes hin zu öffnen und sich auf es zu beziehen; der Leib ermöglicht Relation. Subjekt- und Personperspektive sind also gleichermaßen mit der Leiblichkeit verbunden.

Hinzu kommt, dass Subjekt- und Personperspektive im vorreflexiv verfassten, intuitiv sich vollziehenden Bewusstsein aufkommen, nicht aber in einem Akt des Denkens, und hier ist bereits ein Bezug zur Leiblichkeit gegeben. Denn diese kann auch als Vollzug eines ‚Fühlens‘, ‚Spürens‘, Gewährwerdens verstanden werden, welches das vorreflexive Bewusstsein kennzeichnet. Der Leib kann so als Ausdruck, als Symbol des Bewusstseins interpretiert werden, wobei dieses Symbol kein Abbild des Bewusstseins ist, sondern selbst schon Vollzug dessen, das es symbolisiert, Ausdruck, der das Auszudrückende selbst schon realisiert. Das Gleiche ist hinsichtlich der Freiheit zu sagen, auch sie wird in und durch den Leib symbolisiert, weil das Können, das die Freiheit bedeutet, nicht allein geistig gelebt und vollzogen wird, auch nicht allein in einem reflexiven Akt der Wahl, sondern auch leiblich, eben weil der Leib selbst schon ein Vermögen darstellt: das Vermögen der Offenheit zur Welt, des Bezugs auf Andere und somit Bedingung der Möglichkeit dafür, seine Freiheit zu realisieren und zu gestalten.

Wie das Subjekt nun immer schon Person ist, und wie die Person stets schon als ‚In-der-Welt-Sein‘ Teil diskursiver Praxen ist, so ist der Leib aufgrund der skizzierten Doppelstruktur, die der Doppelstruktur von Subjekt und Person entspricht, nicht allein Leib, sondern Körper. Körper ist der Leib dann und insofern, als er als Ausdruck der Personperspektive ‚In-der-Welt-Sein‘ ist wie das endliche Dasein, das über die Subjekt- und über die Personperspektive verfügt. Der Leib wird zum Körper, wenn er zum Objekt von Sprach-

²⁶ Vgl. hierzu ausführlich *Wendel*, *Affektiv und inkarniert* (s. Anm. 16), 283–309.

handlungen, von performativen Akten wird. Als Teil diskursiver Praxen ist der Leib schon Körper und so sämtlichen Bedingungen und Bedingtheiten des ‚In-der-Welt-Seins‘ unterworfen, folglich auch der Macht diskursiver Praxen und den Konstruktionsmechanismen, die mit ihnen verbunden sind. Diese Praxen müssen nicht primär als Bedrohung für den Leib bzw. die leibliche Identität und Integrität und damit für die Selbstidentität überhaupt gedeutet werden, sie können zwar Verdinglichung, Objektivierung, ja ‚Zurüstung‘ bedeuten, wenn der Leib allein unter der sezierenden Analyse des Körpers betrachtet wird. Ebenso dann, wenn durch die Einflüsse bestimmter hegemonialer, also wirkmächtig gewordener Körperbilder der Blick auf den eigenen oder fremden Körper so verstellt wird, dass der Zwang zur Gewalt gegen den eigenen oder fremden Körper entsteht. Aber diskursive Praxen können auch als Teil der Realisation der Freiheit gedeutet werden, die dem bewussten Dasein zukommt, und die ja auch seine Würde ausmacht. Es lebt und vollzieht seine je eigene Lebensgeschichte, seine je eigene Identität, und diese ist nicht essentialistisch determiniert, sondern sie bildet sich aus und entfaltet sich in eben jenem Vollzug der Freiheit, zu der auch das Vermögen gehört, sich in verschiedenen diskursiven Praxen, performativen Akten zu entwerfen. Dieser Selbstentwurf vollzieht sich jedoch, anders als Butler meinte, nicht unter der Bedingung eines allmächtigen Diskurses, und er vollzieht sich auch nicht im Modus unendlicher Verschiebung von Bedeutung, sondern er vollzieht sich unter Maßgabe der Würde der Person, also letztlich unter der Maßgabe der in der Subjekt- und Personperspektive markierten Einmaligkeit und Freiheit eines jeden bewussten Daseins, das dazu fähig ist, Diskurse hervorzubringen, zu gestalten und sich zu ihnen zu verhalten.

Hier lässt sich erneut die Brücke zum Gedanken der Gottebenbildlichkeit schlagen: Wenn das seiner selbst bewusste Dasein als Subjekt und Person und im Vollzug seiner Freiheit Bild Gottes ist, und wenn sich Subjektivität und Personalität im Leib und im Körper des Daseins ausdrücken, dann ist auch der Leib bzw. der zum Körper gewordene Leib Bild Gottes und somit Ausdruck, Gestalt der Wirklichkeit Gottes. ‚Imago Dei‘ ist der Mensch nicht nur als Bewusstsein und als Freiheit, sondern als leiblich verfasstes Bewusstsein und als Freiheit, die sich im Leib und dessen Grundvollzügen realisiert. Bewusstsein drückt sich nicht nur im Leib aus und prägt bzw. bestimmt diesen, sondern gestaltet sich bereits *als Leib*, der Symbol, also realisierende und vergegenwärtigende Gestalt des Bewusstseins ist. Welche Bedeutung kommt hier nun dem Geschlecht zu?

3. Das Bild Gottes und sein Geschlecht²⁷

Die Leiblichkeit wurde unter anderem als ein Vermögen der Offenheit zum Anderen bezeichnet, somit als Vermögen der Relation, das in der Personperspektive markiert ist. Das impliziert nun auch einen Aspekt, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, nämlich den Aspekt des Begehrens. Das Begehren ist zwar immer Begehren von etwas oder jemandem, doch es basiert auf einem Vermögen, das selbst noch nicht auf Objekte bezogen und so noch nicht inhaltlich bestimmt ist: das Begehrensvermögen, welches mit der Leiblichkeit verbunden ist. Dem Leib ist eine Struktur des Begehrens eingeschrieben, welche das leiblich verfasste Dasein immer auch zu einem begehrenden Dasein macht. Zugleich ist das Begehrensvermögen mit der Freiheit verbunden, denn in seiner Freiheit ist das Dasein fähig, zu begehren. Begehren bedeutet hier mehr als nackter Trieb, denn es hat Bewusstsein und Freiheit zu seiner Voraussetzung.

Das Dasein kann vieles begehren: Dinge, Güter, ja das Erleben bestimmter Ereignisse oder Gefühle. Es kann aber auch andere Personen begehren, zu denen es in Beziehung steht. Diese Beziehung erhält dann eine erotische Dimension, wenn es auch um das Begehren des Leibes der anderen Person geht. Jenes Begehren anderer Personen in der Dimension des Leibes kann nun auch als ‚sexuelles Begehren‘ bezeichnet werden, das zum Vollzug der Existenz des bewussten Daseins in seiner Leiblichkeit hinzugehört. Erst durch dieses Begehren kann mir in der Welt überhaupt eine andere Person als erotisch anziehend erscheinen. Andere Personen werden sozusagen erst dadurch sexualisiert, dass das Dasein selbst schon über das Vermögen des Begehrens verfügt, das in der Leiblichkeit wurzelt. Dementsprechend lässt sich das sexuelle Begehren nicht allein bzw. in erster Linie dem objektivierten Körper

²⁷ Vgl. zum Folgenden auch ausführlich *Wendel, Saskia*, „Neuer Wein in neue Schläuche“ – Von der Feministischen Theologie zu einer genderbewussten Rede von Gott, in: *Feminisms Revisited. Freiburger Geschlechter Studien 24* (2010) 129–144; *dies.*, „Als Mann und Frau schuf er sie“. Auf dem Weg zu einer genderbewussten theologischen Anthropologie, in: *Herder-Korrespondenz 63* (3/2009) 135–139; *dies.*, A Critique Of Feminist Radical Constructionism, in: *Deborah Orr* u. a. (Hrsg.), *Belief, Bodies, And Being. Feminist Reflections on Embodiment*, Oxford u. a. 2006, 185–196; *dies.*, Der Körper der Autonomie. Anthropologie und ‚gender‘, in: *Antonio Autiero, Stephan Goertz, Magnus Striet* (Hrsg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004, 103–122. Vgl. zur ethischen Reflexion der Verknüpfung von Körper und Sexualität vor allem *Ammicht Quinn, Regina*, *Körper, Religion, Sexualität: theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999.

zuordnen, sondern dem Leib, insofern die Leiblichkeit mehr bedeutet als ‚einen benennbaren Körper haben‘. Dieses Begehren lässt sich nun auch mit dem Begriff ‚Geschlecht‘ (*sex*) bezeichnen, und *sex*, die Geschlechtsidentität, ist dann zunächst einmal noch nicht an den objektivierten, gedeuteten Körper gebunden, sondern an den Leib und dessen Begehungsvermögen. ‚Geschlecht‘ im Sinne von *sex* bezieht sich dann allerdings auch noch nicht auf besondere Körpermerkmale bzw. Körperbilder, dient somit keineswegs zur Bezeichnung dieser Körperbilder etwa durch Bezeichnung der Körper als ‚männliche‘ und ‚weibliche‘ Körper und ist dementsprechend weder einfach mit der sexuellen Differenz identisch noch ein Gattungsbegriff zur Unterscheidung besonderer Exemplare der menschlichen Spezies in Männer und Frauen. Das funktioniert auch deshalb nicht, weil sprachliche Bezeichnungen wie etwa ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ nicht mehr nur als Repräsentanten einer ihnen vorgängigen Wirklichkeit zu verstehen sind.

‚Sex‘, sexuelles Begehren und die damit verknüpfte Geschlechtsidentität konkretisiert sich jedoch im personalen Verhältnis zwischen begehendem Ich und begehrtem Anderem. ‚Sex‘ gehört demnach nicht allein zur Subjektperspektive – als Begehungsvermögen, sondern auch zur Personperspektive – als konkretes Begehren, das in der Beziehung zu anderen empfunden und geliebt wird. ‚Sex‘ gehört zum Dasein nicht nur als Subjekt, sondern auch als Person. Doch genau hier kommt erneut die Differenz von Leib und Körper zum Tragen, denn in der Beziehung zu anderen ist der Leib schon Körper mit all den bekannten Diskurspraxen und Konstruktionsmechanismen, die damit verbunden sind. Sprachhandlungen konstituieren das Verständnis des Körpers, den Blick auf den eigenen Körper und den Körper der Anderen. Körper werden bezeichnet und solcherart bestimmt. Und genau hier beginnt auch die Verschiebung von *sex* in *gender*, der Transformation des Leibes als Körper entsprechend. Denn *sex*, Geschlecht, ist auf der Ebene der Person ebenso wie der Leib vielfältigen Deutungs- und Konstruktionsprozessen unterworfen. Im Rahmen dieser Deutungsprozesse spielen auch die Attribute ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ eine wichtige Rolle, allerdings nicht als Substanzbegriffe. Die *gender*-Ebene nun gilt es zu analysieren und dabei auf bestimmte Deutungen etwa von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ hinzuweisen, die sozialisationstheoretisch und handlungstheoretisch zu erklären sind.

Was bedeutet dies nun aber für die theologische Anthropologie und den Gedanken der Gottebenbildlichkeit? Für die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit ist die Unterscheidung von ‚männlich‘

und ‚weiblich‘ zunächst einmal gänzlich unerheblich, denn jedes bewusste Dasein ist Bild Gottes und als solches mit einer unveräußerlichen Würde ausgestattet, unabhängig von allen Differenzen, die in der konkreten Existenz des Daseins zum Tragen kommen können, auch unabhängig von der Geschlechterdifferenz. Gottes Schöpfungswille kommt darin zum Ausdruck, dass er ein Anderes seiner selbst als sein Bild setzen wollte, dass er sich zu diesem seinem Geschöpf in Beziehung setzen wollte, und dass diese Beziehung die unbedingte Zusage Gottes an sein Geschöpf mit einschließt, dass ihm Heil und Befreiung zuteilwird. Im Schöpfungsakt hat Gott jedoch sein Bild auch mit *sex* begabt, also als geschlechtliches Wesen bestimmt, das Andere zu begehren vermag und von anderen begehrt werden kann. Ebenso gehört es zum Schöpferwillen Gottes, sein Geschöpf, eben weil es sein Bild ist, mit Bewusstsein und Freiheit zu begaben, auf dass es seine Existenz zwar in Verantwortung vor seinem Schöpfer, aber dennoch selbstbestimmt und eigenverantwortlich, somit auch in eigener Kreativität führen kann. Jene Freiheit macht die Würde des Geschöpfes aus und muss keineswegs zwangsläufig zu Willkür und Sünde führen. Zur Willkürfreiheit sinkt sie allein dann herab, wenn die grundlegende Forderung missachtet wird, die Würde eines jeden Daseins zu achten und sich dafür verantwortlich zu fühlen, dass jedes Dasein seine Freiheit unter würdigen Bedingungen realisieren kann. Zum Vollzug dieser Freiheit gehört auch die geschichtliche Verwirklichung der uns geschenkten Freiheit und der uns verliehenen Einmaligkeit. Damit hat Gott uns die Fähigkeit verliehen, unsere Existenz performativ auch im Rückgriff auf *gender*-Bestimmungen zu gestalten. So ist denn auch der Satz „als Mann und Frau schuf er sie“ nicht notwendigerweise als Schöpfung eines ‚fertigen‘ Menschen mit einer unveränderlichen Substanz zu verstehen, sondern als Gabe eines auch die Dimension von ‚Geschlecht‘ einschließenden bewussten Lebens, das jedoch konkret immer schon als *gender* geführt wird, weil es sich in Geschichte vollzieht. Wie wir das uns geschenkte bewusste Leben und die Dimension von ‚Geschlecht‘ konkret realisieren, welche Rollen wir dabei entwickeln und wie wir diese Rollenmuster verändern, ist unbeschadet gesellschaftlicher Prägungen, denen wir hier auch unterworfen sind, in unsere Verantwortung gestellt, eben weil wir als Bild Gottes frei sind. Kriterium dieser Lebensführung ist für Christinnen und Christen die Achtung eines jeden bewussten Lebens als Bild und Gleichnis Gottes sowie die Praxis, die uns Jesus von Nazareth als das vollkommene Bild Gottes vorgelebt hat und der wir in seiner Nachfolge zu entsprechen suchen.

Für die Sexualethik bedeutet das: Das Kriterium einer Lebensführung, in der Sexualität gelebt und gestaltet wird, ist die unbedingte Anerkennung der Würde des Anderen und meiner selbst, die in Selbstbewusstsein und Freiheit markiert ist. Diese Anerkennung impliziert die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ich und Anderem als ein Verhältnis formaler Gleichheit. Ihr entspricht die Bereitschaft dazu, für den Anderen wie für mich selbst Verantwortung zu übernehmen, und dies dem Kategorischen Imperativ gemäß: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“²⁸

Das Handeln Jesu lässt sich als vollkommene Realisation dieses Imperativs verstehen; in ihm fallen Wollen und Sollen in eins, und deshalb ist er christlichem Bekenntnis entsprechend als einziger Mensch ohne Sünde – „wahrer Mensch“ – und genau darin zugleich „wahrer Gott“.

Alle Praxen, die dem Kategorischen Imperativ widerstreiten, die den Anderen/die Andere zum bloßen Mittel degradieren und dabei seine/ihre Würde missachten bis hin zur Verletzung der leiblichen Integrität, und alle Praxen, die durch Ausübung von Gewalt und Zwang die Freiheit des/der Anderen negieren, können somit nicht als Ausdruck christlicher Lebensführung gelten, können nicht als Praxis der Nachfolge Jesu verstanden werden. Das Gleiche gilt aber auch für die Missachtung seiner selbst, die Verletzung der eigenen Würde, die Verletzung der eigenen leiblichen Integrität, die Missachtung des eigenen freien Willens. Damit ist ein klarer Orientierungspunkt vorgegeben und ein ethischer Relativismus vermieden. Zugleich ist dieser Orientierungspunkt aber in seiner Formalität so offen, dass Raum bleibt für die Gestaltungs- und vor allem für die Gewissensfreiheit jeder Christin, jedes Christen auch und gerade in der Führung des je eigenen sexuellen Lebens und damit in der konkreten Ausübung auch von so genannten *gender*-Praxen, in der Gestaltung der je eigenen Geschlechtsidentität, und dies ohne auf essentialistisch aufgeladene Rollenbilder bzw. Geschlechternormen festgelegt zu werden.

²⁸ Kant, *Immanuel*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 67.