

# Theologische Diskussionen

## Zwei Geschlechter – eine Moral

### || Perspektiven einer Ethik der Geschlechter

Es war eine Differenzerfahrung, die das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit nachhaltig verändern sollte. In den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wird in der medizinisch-psychiatrischen Literatur die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* eingeführt, weil das Phänomen der Transsexualität demonstriert, welche Diskrepanzen zwischen dem angeborenen biologischen Geschlecht (*sex*) und der eigenen geschlechtlichen Identität (*gender*) aufbrechen können.<sup>1</sup> Das Junktum zwischen *sex* und *gender* erweist sich als brüchig.

### Über den Sinn der Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*

Transsexualität wurde zum Anschauungsmaterial dafür, wie die Herstellung von Geschlechtsidentität im Alltag des Miteinanders von Männern und Frauen funktioniert.<sup>2</sup> Gerade weil Transsexuelle ihre vom biologischen Geschlecht abweichende Geschlechtsidentität praktisch unter Beweis zu stellen haben und sich dabei nicht auf eine „natürliche“ und eingespielte Kongruenz von *sex* und *gender* verlassen können, wird an ihnen sichtbar, durch welches Verhalten, durch welche Gestik und durch welche Sprache wir von unserer Umwelt als Mann oder Frau identifiziert werden. Es ist keineswegs der Reiz des außergewöhnlichen, seltenen Phänomens, der Transsexualität theoretisch interessant macht, sondern vielmehr der an diesem Phänomen gewonnene Aufschluss darüber, wie Männer und Frauen „normalerweise“ ihre Geschlechtsidentität leben und welche Praktiken des Ausdrucks und der Zuschreibung existieren. Es wächst auseinander, was bisher als zusammengehörig gedacht wurde. Die Zuschreibung von *gender* muss nicht unmittelbar abhängig sein vom biologischen Geschlecht, sie bildet eine eigene Wirklichkeit aus. Einmal als analytische Einsicht formuliert, wird in ethnologischen und soziologischen Studien dann der Prozess der gesellschaftlichen Herstellung von *gender* empirisch unterfüttert und ausgeleuchtet. Als *doing gender* wird die Praxis der sozialen, kulturellen Konstruktion von Geschlechtsidentitäten seitdem bezeichnet.<sup>3</sup> Die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* hat sich zunächst als *analytisches* Instrument bewährt. Weil sie

<sup>1</sup> Über die Genese der Unterscheidung informieren kurz Becker-Schmidt, R./Knapp, G.-A., *Feministische Theorie zur Einführung*, Hamburg 2001, 69ff.; Joas, H./Knöbl, W., *Sozialtheorie*, Frankfurt a.M. 2004, 614ff. Zwei einschlägige Arbeiten sind zu nennen: Stoller, R., *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968; Kessler, S. J./McKenna, W., *Gender. An Ethnomethodological Approach*, Chicago/London 1978.

<sup>2</sup> Siehe Hirschauer, St., *Die soziale Konstruktion der Transsexualität*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>3</sup> West, C./Zimmermann, D. H., „Doing Gender“, in: *The Social Construction of Gender*. Hrsg. von Lorber, J./Farrell, S.A. Newbury Park/London/New Delhi 1991, 13-37.

aber zugleich behilflich sein kann, Strategien der hierarchischen Zuordnung von Geschlechterrollen in Frage zu stellen, wird sie durch die Einbindung in feministische Debatten zu einem *kritischen* Begriff. Das dichotome bürgerliche Arrangement des Geschlechterverhältnisses, wie es sich seit der Aufklärungszeit konsolidierte, kann nicht länger als eine Naturnotwendigkeit behauptet werden, sobald seine konstruktiven Seiten aufgedeckt worden sind. „In der historischen und kulturvergleichenden Perspektive, aber auch in Auseinandersetzung mit Subkulturen relativieren sich eigene Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, und die Beschwörung von ‚Natürlichkeit‘ wird absurd.“<sup>4</sup> Die Berufung auf eine natürliche gesellschaftliche Ordnung des Geschlechterverhältnisses wird selbst begründungspflichtig. Und jeder Begründungsversuch zeigt, wenn auch ungewollt, dass die Gestaltung des Zusammenlebens der Geschlechter eine normative Aufgabe darstellt: ein Projekt der Freiheit.<sup>5</sup> Es geht mit der Unterscheidung zwischen sex und gender nicht darum, biologische Gegebenheiten in Abrede zu stellen, vielmehr darum, „herauszuarbeiten, daß gesellschaftliche Normen von leiblichen Bedingungen zu unterscheiden sind, auch wenn sie buchstäblich einverleibt werden können“.<sup>6</sup> Menschliche Leiblichkeit unterliegt menschlicher Deutung, und als eine der Deutungen hat sich lange die Kategorie der Natürlichkeit normativ behaupten wollen. Die sex/gender-Unterscheidung ist, nochmals, ein Mittel, komplexe Wirklichkeiten darstellen zu können; der Verzicht auf die Unterscheidung führt dazu, bestimmte Erfahrungen theoretisch nicht mehr fassen zu können.

So geeignet die Unterscheidung zwischen sex und gender als Instrument der Analyse und Kritik ist, so wenig hinreichend ist sie für eine normative Bestimmung des Geschlechterverhältnisses. Handlungsanweisungen lassen sich aus ihr nicht unmittelbar ableiten.

## Reduktionismus im Geschlechterverhältnis

Blickt man nun auf die die Theologie lange Zeit dominierenden Aussagen zum Verhältnis der Geschlechter, lässt sich Folgendes feststellen: Die Ethik des Geschlechterverhältnisses wurde beherrscht von einer Moral, die sich auf eine Metaphysik des „realen“ Seins der Geschlechter stützte, und war hingeordnet auf die Stabilisierung des bürgerlichen Familienmodells.<sup>7</sup> Kurz: Morphologie wurde zum sozialen Platzanweiser, der den Frauen die „hinternen Plätze“ reservierte. Als Argument wurde die Natürlichkeit des hierarchischen Geschlechterverhältnisses freilich erst in dem Moment in den Vordergrund geschoben, als eine Erklärung dafür notwendig wurde, warum

<sup>4</sup> So das Urteil der Ethnologin Schröter, S., *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a.M. 2002, 221.

<sup>5</sup> Vgl. Goertz, St., *Aufgaben der Freiheit – Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten*, erscheint in: Hoppe, Th., (Hg.), *Körperlichkeit – Identität – Begegnung in Leiblichkeit* (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg / Schweiz 2008.

<sup>6</sup> Nagl-Docekal, H., *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2001, 67.

trotz der aufklärerischen Ideen der Gleichheit unter den Menschen die faktische asymmetrische Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern noch länger Bestand haben sollte. Die naturrechtlich begründete Gleichheit stand neben der naturgegebenen Unterordnung. Der Naturbegriff wird mehrdeutig.<sup>8</sup> Im katholischen Raum büßt diese Variante naturrechtlichen Denkens seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts ihre Glaubwürdigkeit mehr und mehr ein. Die Behauptung, dass es das Resultat der „natürliche[n] Eigenart von Mann und Frau“ sei, wenn der Mann als „chef de famille“<sup>9</sup> agiere und es folglich in Ehe und Familie keine Gleichberechtigung von Mann und Frau geben könne, wird im Zuge der Destabilisierung des katholischen Milieus als Legitimationsstrategie eines untergehenden gesellschaftlichen Ideals erkennbar. Die überlieferte naturrechtliche Begründungsfigur wird als unzeitgemäß wahrgenommen.<sup>10</sup> Der bisherige soziale Resonanzraum steht nicht mehr wie selbstverständlich zur Verfügung. Dieser Mechanismus ist so oft beschrieben wie kritisiert worden.<sup>11</sup> Sexualität drohte in einer anthropologischen Schrumpfung reduziert zu werden auf eine biologische Funktion. Das Verhältnis der Geschlechter wurde auf doppelte Weise fixiert: In der Ehe blieb die Liebe der Partner ein Nebenmotiv, und das Verhältnis zwischen Mann und Frau jenseits sexuell ableitbarer Rollenzuordnungen kam kaum in den Blick. Feministische Anliegen wurden nicht als Anliegen der Fortentwicklung des Geschlechterverhältnisses in Richtung Gerechtigkeit verstanden, sondern primär als Herausforderung der bestehenden Sexualmoral und Familienordnung. Eine Schiefelage, die bis heute nachwirkt. Mit der Ände-

<sup>7</sup> Die Enzyklika *Casti connubii* Pius XI. von 1930 (Text: AAS 22 [1930], 541-573; vgl. in Auszügen DH 3700-3724) repräsentiert auf lehramtlicher Seite dieses Denken: „Aber das [die Emanzipation der Frau, S.G.] ist keine wirkliche Befreiung der Frau; sie enthält nicht jene der Vernunft entsprechende und gebührende Freiheit, wie sie die hehre Aufgabe der Frau und Gattin fordert. Sie ist eher ein Verderbnis des weiblichen Empfindens und der Mutterwürde, eine Umkehrung der ganzen Familienordnung [...] Diese falsche Freiheit und unnatürliche Gleichstellung mit dem Manne wird sich zum eigenen Verderben der Frau auswirken. [...]“ Es gibt eine Rechtsgleichheit „hinsichtlich der Persönlichkeitsrechte und der Menschenwürde, und in dem, was dem [Ehe-]Vertrag entspringt und der Ehe eigentümlich ist ..., in den übrigen Dingen aber muss eine gewisse Ungleichheit und Abstufung herrschen, wie sie das Familienwohl und die notwendige Einheit und Festigkeit der häuslichen Gemeinschaft und Ordnung fordern“. Stets gilt es die „Eigenart der weiblichen Natur“ zu berücksichtigen (*Casti connubii* III, 2; dt. Übersetzung aus: *Papst Pius XI., Casti connubii*, Authentische deutsche Übersetzung Luzern 1952, 33f.). Zur theologischen Kritik vgl. *Lehmann, K., Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen*, in: *Schneider, Th., (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1989, 53-72.

<sup>8</sup> Siehe mit zahlreichen Belegen *Alder, D., Die Wurzeln der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau*, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>9</sup> *Ziegler, A., Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie (Sammlung Politeia XI)*, Heidelberg 1958, 270.

<sup>10</sup> Vgl. die deutliche Kritik von *Ratzinger, J., Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: *Bismarck, K von / Dirks, W., (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 24-30.

<sup>11</sup> Vgl. *Goertz, St., Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (StdM 9)*, Münster 1999, 219-237, 432-444 (zur wissenssoziologischen Kritik des neuscholastischen Naturrechtsdenkens).

zung des normativen Bezugsrahmens der Ehe- und Familienmoral, wie ihn das II. Vatikanum vorgegeben hat, verändert sich jedoch die Ausgangslage für die theologisch-ethische Reflexion des Geschlechterverhältnisses.

## Unter dem Maßstab der Gerechtigkeit

Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums<sup>12</sup> vollzieht in ihren sozialetischen Aussagen eine Wende hin zum Kriterium der Menschenwürde. Von einer gerechten gesellschaftlichen Wirklichkeit kann nur dann gesprochen werden, wenn die Rechte der menschlichen Person respektiert werden. Jede Form von Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, ethnischer Herkunft oder gesellschaftlicher Stellung widerspricht dem Plan Gottes (*Gaudium et spes* 29). Institutionen stehen unter dem ethischen Anspruch, die Rechte der Personen zu wahren, und nicht mehr in erster Linie unter der Zweckbestimmung der Bewahrung einer politischen oder gesellschaftlichen Ordnung. Ohne die faktischen Unterschiede zwischen Menschen leugnen zu wollen – ihre wesentliche Gleichheit im Anspruch auf die Anerkennung ihrer Grundrechte muss zunächst politisch und sozial garantiert werden. Unterschiede zu benutzen, um Lebensmöglichkeiten zu verweigern, widerspricht der Forderung sozialer Gerechtigkeit. Unter dieser Leitperspektive sind auch die verstreuten Aussagen zum Geschlechterverhältnis zu interpretieren (vgl. u. a. *GS* 9, 29, 52, 60). Bei aller Kritik an einzelnen Formulierungen und trotz der Frage, ob das Konzil in *Gaudium et spes* 47–52 (Förderung der Würde der Ehe und Familie) eine den gegenwärtigen Herausforderungen auf diesem Gebiete schon immer angemessene Position bezogen hat, eine Leistung wird einhellig anerkannt: Das Konzil präsentiert und würdigt die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau als eine *Liebesgemeinschaft*, die keinen weiteren übergeordneten ethischen Prinzipien mehr unterworfen ist. „Auch die Kinderfrage der Ehe wird von *GS* 48, 3 in die Perspektive der Liebe gesetzt.“<sup>13</sup> Die bisherige Überordnung natürlicher Finalitäten über personale Zwecke ist damit beendet.<sup>14</sup>

Die Weichenstellungen des Konzils konnten als Einladung an die Theologie verstanden werden, sich endlich der Frage des Geschlechterverhältnisses unter dem Anspruch der Gerechtigkeit zu stellen, kritisch gegenüber dem gesellschaftlich erfahrenen Unrecht und selbstkritisch gegenüber der Verwicklung der eigenen Tradition in Strukturen und Denkweisen, die vor Diskriminierung nicht gewappnet waren. Im Folgenden soll die Entwicklung theologisch-feministischer Ethik nicht im Detail rekonstruiert werden, und auch den Darstellungen der verschiedenen Ansätze feministischer Theorie-

<sup>12</sup> Vgl. den umfangreichen Kommentar von Hans-Joachim Sander in: *Hünemann, P. / Hilberath, B. J.* (Hg.), *Hirners Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 583–869.

<sup>13</sup> Ebd., 774.

<sup>14</sup> „Die Frage freilich, wie weit in der subjektiven Intention der Sinngehalt liebende Vereinigung vom Sinngehalt Zeugung abgelöst werden darf, ist zum Brennpunkt des innerkirchlichen Dissenses in der Sexualmoral geworden“, *Hilpert, K.*, *Sexualethik*, in: *NHThG* 4, München 2005, 139–152, 148.

bildung keine weitere hinzugefügt werden.<sup>15</sup> Die Intention der Ausführungen ist eine andere. Es soll eine Bestimmung feministischer Ethik vorgestellt werden, die sich durch hohe Anschlussfähigkeit an moralphilosophische und moraltheologische Debatten auszeichnet. Abschließend soll die Frage aufgeworfen werden, ob der Weg von einer feministischen Ethik weiterführt zu einer Gender-Ethik.

## Die Freiheit, verschieden zu sein – Eine Bestimmung feministischer Ethik

Eingespeist ins Netz wissenschaftlich interdisziplinärer Forschung gerinnt der moralische Impetus des Feminismus zur feministischen Ethik, die dieses Netz hartnäckig mit dem „Faktum der Geschlechterhierarchie zu konfrontieren“<sup>16</sup> gewillt ist. Insofern für sie die Kritik fixierter Geschlechterkonzeptionen zentral ist, steigert feministische Theorie das Kontingenzbewusstsein.<sup>17</sup> Feministische Ethik, so betont die Philosophin und Theologin Saskia Wendel, begnügt sich nicht länger mit einer kritischen Analyse diverser Ethiktraditionen und deren Genderblindheit, sondern ist längst dabei, ethische Positionen unter dem eigenen normativen Anspruch zu reformulieren. Verbunden mit dem ausdrücklichen erkenntnisleitenden Interesse, „Ethik unter der Perspektive der Kategorie Geschlecht“<sup>18</sup> zu betreiben, und unter dem Anspruch, mit Hilfe der Theorie praktisch werden zu wollen, versteht sich feministische Ethik als *Reflexion gelingender Lebensführung aller Menschen als Personen unter der Geschlechterperspektive*.<sup>19</sup> Diese Bestimmung basiert auf einer Ethik der Gleichheit moralischer Subjekte und grenzt sich damit von feministischen Ansätzen ab, die ihren Ausgang im Denken der Differenz der Geschlechter nehmen und sich von der Idee einer spezifisch weiblichen Moral leiten lassen. Warum aber rekurriert die hier favorisierte feministische Ethik auf den Universalismus und den Autonomiebegriff der kantischen Tradition? Sie tut es, weil sie darin das Fundament einer Moralbegründung überhaupt entdeckt, das auch das feministische Projekt trägt. Ein längeres Zitat der Wiener Philosophin Herta Nagl-Docekal klärt über diesen Zusammenhang auf:

<sup>15</sup> Als Überblick: Meyer-Wilmes, H. u. a., *Feministische Theologie*, in: LThK 3, Freiburg i. Br. 1995, 1225-1230; Rieger-Goertz, St., *Feministische Theologie*, in: NHTG 1, München 2005, 355-367. Zur feministisch-ethischen Diskussion in der Theologie vgl. Buse, G., „... als hätte ich ein Schatzkästlein verloren.“ Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch-theologischen Medizinethik (Studien der Moraltheologie 23), Münster 2003, 9-20. In sozialetischer Perspektive: Heimbach-Steins, M., *Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik*, in: Gentner, U., (Hg.), *Geschlechtergerechte Visionen*, Königstein / Taurus 2001, 257-392.

<sup>16</sup> Nagl-Docekal, H., *Feministische Philosophie*, 194.

<sup>17</sup> So etwa Hark, S., *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*, Frankfurt a.M. 2005.

<sup>18</sup> Wendel, S., *Feministische Ethik zur Einführung*, Hamburg 2003, 29.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 35.

„Wie soll denn überhaupt [...] eine Diskriminierung von Frauen – oder auch von anderen Gruppen – festgestellt werden? Wenn es als unzulässig gilt, die Frage der Achtung respektive Missachtung von Personen als Maßstab heranzuziehen – woran soll dann die beklagte Verletzung erkannt werden? Und warum sollte Benachteiligung überhaupt bekämpft werden, wenn nicht im Zeichen des Anspruchs, dass Frauen in ihrer Selbstbestimmung in der gleichen Weise zu respektieren sind wie Männer? [...] Wenn in [...] an Kant anknüpfenden Ausführungen die These vertreten wird, dass alle einzelnen als Personen zu behandeln sind, so ist dabei nicht an ein geteiltes ‚Wesen‘ gedacht, sondern allein an das geteilte Vermögen, Zwecke selbst zu setzen. [...] Die Differenzen, für deren Bewahrung plädiert wird, resultieren ...daraus, dass die einzelnen ‚Person‘ sind: Nur weil wir zu handeln vermögen, sind wir in der Lage, eine unverwechselbare Identität auszubilden.“<sup>20</sup>

Gegen eine starke Tradition feministisch-postmodernen Denkens wird auch von Wendel und anderen „eine Rehabilitation der Idee des autonomen Subjekts aus feministischer Perspektive“<sup>21</sup> gefordert und formuliert. Autonomie dürfe nicht gleichgesetzt werden mit einem (männlich konnotierten) selbstbezüglichen Individualismus, sondern steht für das Wollen der Freiheit aller. Autonomie impliziert Anerkennung des und der Anderen in ihrem Personsein. Weil freie Selbstbestimmung in wechselseitiger Anerkennung sein soll und diese zu gewähren ist, wird ein rein negatives Freiheitsverständnis (als bloße Freiheit *von*) überschritten in Richtung einer Ethik, die offen ist für die vielfältigen Bedingungen der Realisierung eines menschenwürdigen und guten Lebens. Intentionen einer Ethik des guten Lebens werden somit integrierbar, solange sie nicht von inhaltlich scharf umrissenen, perfektionistischen Vorstellungen des Guten ausgehen, die nicht mehr freiheitskompatibel sind.<sup>22</sup>

Explizit wendet sich eine so verstandene feministische Ethik gegen Konzepte, die von einer genuin weiblichen *Moral*<sup>23</sup> sprechen und die moralische Welt aufspalten. Während die Motive nachvollziehbar sind, dem traditionellen Androzentrismus in der Ethik den Rücken zu kehren, so wirft eine Zweitei-

<sup>20</sup> Nagl-Docekal, H., *Feministische Philosophie*, 185.

<sup>21</sup> Wendel, S., *Feministische Ethik*, 91. Vgl. neben Nagl-Docekal, H., *Feministische Philosophie*, auch Pauer-Studer, H., *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlin 1996; *dies.*, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt a.M. 2001.

<sup>22</sup> Vgl. Nussbaum, M. C., *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt a.M. 1999. Dazu näher: Goertz, St., *Konkrete Freiheit. Ein philosophisch-theologischer Umriss*, in: Autiero, A. / Goertz, St. / Striet, M. (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm* (Studien der Moraltheologie 25), Münster 2004, 75-101.

<sup>23</sup> Ausgangspunkt waren die Studien von Gilligan, C., *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984. Zur dann einsetzenden Kontroverse vgl. Nunner-Winkler, G. (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt a.M. / New York 1991; Buse, G., *Macht – Moral – Weiblichkeit*, Mainz 1993; Nagl-Docekal, H. / Pauer-Studer, H. (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur Feministischen Ethik*, Frankfurt a.M. 1993; Horster, D. (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?* Frankfurt a.M. 1998.

lung der Moral doch erhebliche Probleme auf. Von zwei gleich gültigen moralischen Prinzipien („männliches“ Gerechtigkeitsdenken versus „weibliches“ Fürsorgedenken) auszugehen, unterminiert das formale Verständnis von Moral. Vor allem aber steht das Denken einer Theorie weiblicher Moral in Gefahr, letztlich doch diejenigen Rollenzuweisungen zu stabilisieren, die feministische Ethik zu kritisieren angetreten war. Mit einer schönen Metapher, entliehen von Jacques Derrida, schreibt Nagl-Docekal gegen die Vorstellungen einer weiblichen Moral: „Hingegen denkt eine Feministische Ethik im vorgeschlagenen Sinn die neue Choréographie [der Geschlechter; S.G.] nicht in Form einer Gegenüberstellung zweier Geschlechter-Reihen nach Art jener Gesellschaftstänze, die nicht zufällig der höfischen Tradition angehören.“<sup>24</sup> Die ethische Priorität der Freiheit schützt die feministische Ethik aber auch vor einem Gleichheitsdenken, das auf Angleichung an bestimmte inhaltlich gefüllte Identitätsvorstellungen hinausläuft. Es geht um „Gleichheit in der Differenz“<sup>25</sup>. Ein Prinzip, so heißt es bei Christa Schnabl weiter, das das Feld der Geschlechterfragen überschreitet. Denn Menschen überhaupt sind verschieden und sollen ihre Verschiedenheit bewahren dürfen, weil sie alle in gleicher Weise als Subjekte ihres eigenen Lebens zu respektieren sind. Dies führt uns zu unserem vorletzten Punkt.

### Auf dem Weg zur Gender-Ethik?

Umstritten wie die Transformation der Frauenforschung in *gender studies* dürfte der Versuch sein, eine Gender-Ethik anzuvisieren. Die normativ-politischen Anliegen des Feminismus scheinen zu versanden, sobald die Kategorie Geschlecht zum wissenschaftlichen Leitbegriff einer, so die Befürchtung, „neutralen“ Geschlechterforschung wird, die auch Formen der Inszenierung von Männlichkeit zu untersuchen beginnt.<sup>26</sup> Da es eine der Einsichten feministischer Forschung ist, dass die praktischen Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit nicht alleine durch das Handeln von Frauen und für Frauen zu verwirklichen sind, ist die Praxis der Männer im Interesse eines neuen Geschlechterverhältnisses aber notwendigerweise einzubeziehen. Andernfalls würde die geschlechtliche Arbeitsteilung abermals reproduziert, wenn auch unter anderen Vorzeichen. Der Dialog zwischen Feminismus und Männerforschung<sup>27</sup> ist von ethischer Relevanz, denn ein Mehr an Autonomie zu gewinnen ist keine Aufgabe, die sich exklusiv für Frauen stellt. Die Macht

<sup>24</sup> Nagl-Docekal, H., *Feministische Ethik* 194. Zur Überwindung des Antagonismus von Fürsorge und Gerechtigkeit vgl. Schnabl, Ch., *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge* (Studien der theologischen Ethik 109), Fribourg / Freiburg 2005.

<sup>25</sup> Schnabl, Ch., *Feminismus und Ethik. Zu Herausforderungen der Ethik durch den Feminismus*, in: Merks, K.-W., (Hg.), *Verantwortung – Ende oder Wandlung einer Vorstellung?* (Studien der Moraltheologie 14), Münster 2001, 241-255, 255.

<sup>26</sup> Vgl. Joas, H. / Knöbl, W., *Sozialtheorie* 599.

<sup>27</sup> Die erste fachwissenschaftliche Tagung zum Verhältnis zwischen Feministischer Forschung und Männerforschung im theologischen Bereich ist dokumentiert in Wacker, M.-Th. / Rieger-Goertz, St. (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster 2006.

hegemonialer Männlichkeit<sup>28</sup> können auch Männer zu spüren bekommen. Die Anerkennung der Verschiedenheit individueller und kultureller Formen von Männlichkeit gebietet es, die ethische Aufmerksamkeit für Differenzen auch hier zu schärfen, ohne damit die weiterhin bestehenden realen Ungleichheitsstrukturen zwischen den Geschlechtern zu verleugnen.<sup>29</sup> Eine weitere Einsicht feministischer Forschung ist hier anzuwenden: Nur von *den* Frauen (und jetzt: *den* Männern) zu sprechen und diese als moralisch homogene Gruppe zu konstruieren, übersieht schnell, welche vielfältigen anderen Mechanismen der Missachtung, des Ausschlusses oder der Gewalt bestimmten Frauen und bestimmten Männer einer bestimmten sozialen Herkunft, bestimmten ethnischen Zugehörigkeit oder bestimmten religiösen Verwurzelung den Weg zu einem menschenwürdigen Leben versperren. Die Idee einer Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern zielt auf Veränderungen ab, die das Handeln beider Geschlechter umfassen und die die zahlreichen strukturellen Faktoren, die es mitbestimmen, nicht außer Acht lassen.<sup>30</sup> Konzepte von Männerarbeit hingegen, die darauf aus sind, Männern zu einem „authentischen“, „wahren“ männlichen Selbst zu verhelfen und sich dabei etwa archetypischer Bilder zu bedienen, sind m. E. als der – stark nachgefragte – Versuch zu deuten, den verunsicherten Männern Identitätsaufhänger anzubieten, die als nicht beliebig erscheinen.<sup>31</sup> Weil Identitätsbildung in der modernen Gesellschaft ein mühsamer und unabschließbarer Prozess geworden ist, der zur permanenten Reflexion nötigt, erklärt sich die Attraktivität von Angeboten, sich dieser Zumutung partiell zu verschließen und tief im eigenen Selbst bei der Suche nach Halt vor Anker zu gehen. Da auch dies eine Wahl voraussetzt, löst sich das Bild eines gegebenen authentischen männlichen Selbst schnell wieder auf.

<sup>28</sup> Damit ist die kulturelle Dominanz einer Männlichkeit gemeint, die auf einer Ungleichheitsordnung der Geschlechter basiert und die die als natürlich deklarierte Überordnung des Mannes durch eine Verknüpfung von Autorität und Maskulinität legitimiert. Diese Männlichkeit grenzt sich sowohl von Frauen als auch von anderen Männern ab, die dem eigenen Deutungsmuster nicht entsprechen. Das Konzept wurde entwickelt von *Connell, R. W., Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge 1987; vgl. *ders., Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden 2006.

<sup>29</sup> Für eine differenzierte Beurteilung siehe etwa: *Statistisches Bundesamt* (Hg.), *Alltag in Deutschland. Analysen zur Zeitverwendung*, Wiesbaden 2004; *Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung*, Heft 129: *Frauen in Führungspositionen an Hochschulen und außerhochschulischen Forschungseinrichtungen*, Neunte Fortschreibung des Datenmaterials, Bonn 2005. Eine Zusammenschau versucht *Klenner, Ch. Geschlechtergerechtigkeit in Deutschland?* in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33–34* (2002), 17–28.

<sup>30</sup> Aus dem theologischen Sektor kritischer Männerforschung vgl. *Lehner, E., Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit*, Innsbruck 1997; *Weiss-Flache, M., Befreiende Männerpastoral*, Münster 2001; *Prömper, H., Emanzipatorische Männerbildung*, Ostfildern 2003. Zu nennen ist hier auch: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Richtlinien für die Männerseelsorge und kirchliche Männerarbeit vom 10. November 2003* (*Arbeitshilfe* 178), Bonn 2003.

<sup>31</sup> Diese Richtung firmiert unter dem Titel *Mythopoetik*, vgl. aus dem katholischen Bereich *Grün, A., Kämpfen und Lieben. Wie Männer zu sich selbst finden*, Münsterschwarzach 2004 (2003); der Untertitel des weiblichen Pendants benennt den Ausgangspunkt: *Jarosch, L. / Grün, A., Königin und wilde Frau. Lebe, was du bist!* Münsterschwarzach 2004 [Hervorh. S.G.]. Vgl. auch *Hofer, M., Männer glauben anders*, Innsbruck 2003; *ders., Franz von Assisi und seine Einsiedeleien*, Innsbruck 2004.



Die Formulierung *Ethik der Geschlechter* ist bewusst doppelsinnig zu lesen. Als *genitivus subjectivus* wird zum Ausdruck gebracht, dass Ethik von Subjekten betrieben wird, die eine geschlechtliche Identität besitzen und sich ihrer damit verbundenen Interessen und möglichen blinden Flecken in der Problemwahrnehmung reflexiv bewusst sein sollten. Als *genitivus objectivus* meint Ethik der Geschlechter, die konkreten Lebenssituationen von Frauen und Männern zum Gegenstand ethischer Aufmerksamkeit und praktischer Sorge zu machen. Quer durch die verschiedenen moralischen Herausforderungen der Gegenwart soll die Gender-Perspektive zur Geltung gebracht werden.

## Der Beitrag der Theologie

Der Beitrag der Theologie zu einer solchen Gender-Ethik wird, neben der selbstkritischen Lektüre der eigenen Verstrickung in ungerechte Geschlechterarrangements, ein hilfreicher sein können. Zum einen wird sie den universalistischen Gedanken der gleichen Würde aller Frauen und Männer von ihrem Menschen- und Gottesbild her forcieren. Diese Würde erblickt eine gewichtige theologische Tradition in der Fähigkeit des Menschen, ein selbstbestimmtes eigenes Leben führen zu können. Etwas aus sich machen zu können und nicht schon immer auf bestimmte soziokulturelle Lebensvorgaben vollkommen eingeschränkt zu sein, darin erkannten bereits Theologen der Spätantike die Eigenschaft des Menschen, die ihn zum Ebenbild Gottes macht.<sup>32</sup> Gott hat demnach Männer und Frauen nicht für eine Lebensweise geschaffen, in der ein schicksalhafter natürliches oder soziales Programm abgespult wird. Sie sollen vielmehr gemeinsam sich zu einem Leben ermutigt glauben dürfen, das sich in der wechselseitigen Anerkennung von Freiheit und in der gemeinsamen Verwirklichung von Lebensmöglichkeiten realisiert. Auf diese Weise wird man, christlich motiviert, dem Personsein von Frauen und Männern gerecht.

Die Theologie arbeitet zum anderen nicht mit einem amputierten Verständnis von Freiheit, das den Menschen um Dimensionen und Bezüge seines Lebens betrügen würde. Realer Freiheit sind die Kontingenzen des Lebens eingeschrieben. Körperlichkeit soll freilich nicht als Sprungbrett für eine geschlechtsspezifische Zweiteilung der Moral dienen. Sie zwingt uns vielmehr, illusionslos den Raum unserer individuellen Fähigkeiten auszumessen.<sup>33</sup> Weder Frauen noch Männer sollen die mit ihrer Körperlichkeit einhergehende Existenzweise, die doch schon auf dieser Ebene, so ließe sich anthropologisch zeigen, zur Freiheit hin bestimmt ist, bekämpfen müssen. Wir

<sup>32</sup> Vgl. Kobusch, Th., Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origines. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit einer griechischen Wesensphilosophie, in: ThQ 165 (1985) 94-105.

<sup>33</sup> Gegen die Zweiteilung der Moral zu sein, bedeutet nicht, dadurch für Differenzen blind zu werden. Für jeden einzelnen Menschen ein „vielseitiges und erfülltes menschliches Leben“ (Nussbaum, M. C., Gerechtigkeit 224) anzustreben, heißt zugleich, die individuellen Gegebenheiten ernst zu nehmen. So kann z. B. nur dann eine medizinisch gute Versorgung für alle erreicht werden, wenn die medizinische Forschung sich nicht etwa nur auf männliche oder nur auf weiße Patienten stützt.

Menschen existieren als geschlechtliche Wesen, unsere Körper unterscheiden sich. Mit dieser Vorgegebenheit aber müssen wir *handelnd* umgehen, d.h. wir dürfen sie weder als belanglos bei Seite räumen noch uns ihnen als determinierende Faktoren ausliefern. Die Anerkennung von gegebenen Unterschieden zwischen den Geschlechtern entlässt uns nicht aus unserer genuinen Verantwortung für eine sittliche Ordnung des Geschlechterverhältnisses. Das Zusammenleben von Männern und Frauen ist kein Epiphänomen körperlicher Merkmale.

Schließlich wird christlich zu bezeugen sein, was als eine Besonderheit der Praxis Jesu gelten darf: das Ineinander von Universalität und Konkretheit. Der biblische Begriff des Nächsten „wird trotz der Ausweitung auf alle Menschen nicht zum Ausdruck einer unverbindlichen Fernstenliebe, sondern verlangt meinen praktischen Einsatz hier und jetzt“ (*Benedikt XVI.*, *Deus caritas est* 15). Unverbindlich bliebe daher eine Ethik, die nicht sehen wollte, wie die verschiedenen, konkreten menschlichen Individuen, Männer und Frauen, inmitten der Kraftfelder ihrer Lebenswirklichkeiten (wozu die Bilder und Praktiken von Weiblichkeit und Männlichkeit zählen) um ein menschliches Leben ringen, in dem sie sich als Subjekte gemeinsam entfalten können. Der geforderte praktische Einsatz im Hier und Jetzt verlangt deshalb auch von der theologischen Ethik, den Sachen auf den Grund zu gehen. Die Sinnkriterien des Glaubens begründen aus sich heraus noch keine epistemische Autorität für die Lösung der vielfältigen Fragen der Geschlechtergerechtigkeit.

*Stephan Goertz*