

Dokumentation

Fachtagung zur Genderdebatte

13. April 2018

Fachtagung zur Genderdebatte

13. April 2018

Die Deutsche Bischofskonferenz hat am 13. April 2018 einen Studientag zur Genderdebatte veranstaltet. Ziel dieses Studientages war es, sich sachlich und kritisch mit den verschiedenen Aspekten der Genderdebatte zu befassen und eine innerkirchliche Meinungsbildung anzuregen.

Die eingereichten Statements und Vorträge des Studientages werden in dieser Dokumentation zusammengefasst.

Fachtagung zur Genderdebatte / hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn 2021. – 60 S. – (Dokumentation)

Inhalt

Begrüßung und Einführung

*Kardinal Reinhard Marx, Vorsitzender der Deutschen
Bischofskonferenz* 5

Lehramtlicher Kontext

Prof. em. Dr. Herbert Schlögel OP, Düsseldorf/Regensburg 12

Anthropologische und schöpfungstheologische Zugänge

Die Bedeutung des Körpers und der Geschlechtlichkeit
für unser Menschsein vor Gott
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Regensburg 23

Systematisch-theologische Begriffsklärungen und Anfragen an Gendertheorien

Prof. Dr. Saskia Wendel, Köln 33

Konsequenzen für kirchliche und gesellschaftliche Handlungsfelder: Geschlechtergerechtigkeit

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Münster 45

Sexualerziehung und sexuelle Vielfalt

Die Genderthematik in den Lehrplänen der Länder
der Bundesrepublik Deutschland
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Münster 53

Begrüßung und Einführung

*Kardinal Reinhard Marx,
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz*

Sehr geehrte, liebe Mitbrüder im bischöflichen Amt,
sehr geehrte Damen und Herren,

herzlich begrüße ich Sie zur heutigen Fachtagung zur Genderdebatte. Wir haben diese Fachtagung als einen internen Studientag der Deutschen Bischofskonferenz geplant. Und ich bin froh, dass aus fast jeder Diözese ein Mitglied der Bischofskonferenz heute hier sein kann.

Als Gäste und Expertinnen und Experten begrüße ich Beraterinnen und Berater aus der Glaubenskommission, der Pastoralkommission und der Unterkommission Frauen in Kirche und Gesellschaft der Pastoralkommission.

Ganz besonders begrüße ich die Mitglieder der Arbeitsgruppe, die der Ständige Rat zur Vorbereitung dieser Fachtagung eingesetzt hat und die mit ihren Impulsreferaten die heutige Diskussion eröffnen werden.

Wir haben uns im Ständigen Rat nach eingehenden Beratungen für diesen Studientag ausgesprochen, um die verschiedenen Problemstellungen zu Gender und Gendermainstreaming mit Expertinnen und Experten zu diskutieren und eine Positionierung der Kirche in Deutschland in den verschiedenen Fragen besser vorzubereiten. Es geht um Versachlichung einer in der Öffentlichkeit oft auch hoch emotional geführten Debatte.

Dazu will ich zunächst an die Genese des heutigen Studientages erinnern:

(1) Die Befassung mit den verschiedenen Aspekten der Genderdebatte hat bereits eine längere Geschichte auch innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz:

Die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* hat 2003 – unter meinem Vorsitz – ein Impulspapier „Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln“ veröffentlicht. Es ist sicher gut, daran zu erinnern, dass wir den Begriff und Ansatz des Gendermainstreaming aus der internationalen Entwicklungszusammenarbeit in den kirchlichen Diskurs aufgenommen haben. Das Impulspapier von *Justitia et Pax* beschreibt Gendermainstreaming als eine Methode, „auf allen Ebenen eines politischen oder sozialen Handlungsfeldes ein Denken zu etablieren, das den unterschiedlichen Lebensperspektiven von Männern und Frauen gerecht wird und Gleichberechtigung als wesentliches Politikziel anstrebt“ (S. 15). Dabei wird Gleichberechtigung nicht als Gleichmacherei, sondern im Sinn des christlichen Menschenbildes als gleiche Würde für Männer und Frauen verstanden. Das Bemühen um Gleichberechtigung der Geschlechter und Maßnahmen zu einer geschlechtersensiblen Pastoral sind logische Konsequenzen aus diesem anthropologischen Grunddatum. Mit dem Begriff Gendermainstreaming gewinnen wir ein Instrument, sowohl Frauen wie Männern in ihrer jeweiligen geschlechtlichen Prägung gerecht(er) zu werden. Über die bisherigen Anliegen von Frauenbewegungen und Frauenkommissionen hinaus, geht es nun um beide Geschlechter und eine Sensibilität für die unterschiedlichen Formen von Ungerechtigkeit, die Männer und Frauen erleiden. Das Impulspapier „Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln“ hat damit einen wichtigen Beitrag zu einer Kultur des gleichberechtigten Miteinanders von Frauen und Männern in der weltkirchlichen Arbeit geleistet und dazu beigetragen, dass der Begriff und das Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit auch in der Kirche in Deutschland verstärkt aufgegriffen wurde.

Auf Einladung der Pastoralkommission fand im März 2005 unter Vorsitz von Bischof Dr. Joachim Wanke eine Fachtagung zu „Geschlechtergerechtigkeit in Beruf und Familie“ statt. Die Grundlagenreferate wurden von Karl Kardinal Lehmann und den Professorinnen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Saskia Wendel vorgetragen. Diese Tagung hat allen Modellen der Über- und Unterordnung von Mann und Frau wie auch einer abstrakten Gleichheit oder einer durchgängigen Andersheit von Frauen und Männern auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes eine klare Absage erteilt. Die fundierte Auseinandersetzung mit den Konzepten von Gender und Gendermainstreaming führte damals zu gezielten theologischen kritisch-konstruktiven Anfragen, aber auch zu der gemeinsamen Einschätzung, dass die Gender-Perspektive für die verschiedenen Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit auch innerkirchlich einen Gewinn darstellen kann. Die Überwindung fixierter Rollenverständnisse und der Gewinn eines partnerschaftlichen Miteinanders von Männern und Frauen für die Kirche trugen dazu bei, mehr Frauen in Leitungspositionen der Kirche zu berufen.

Der im März 2018 verstorbene Kardinal Lehmann hat die Beratungen zur Genderdebatte auch weiterhin innerhalb des Ständigen Rates bis zu seinem Ausscheiden aus der Bischofskonferenz begleitet und mehrfach das bereits 2005 in seinem Vortrag zitierte Wort von Barbara Sichtermann wiederholt: „Wir müssen immer beides tun: Auf Gleichheit pochen und die Verschiedenheit betonen, auf der Identität bestehen und in der Polarität unseren Platz behalten.“ Die Vermittlung von Wesensgleichheit und wesentlichen Unterschieden der Geschlechter galt Kardinal Lehmann als Orientierungshilfe in der Genderdebatte. In diesem Sinn nimmt uns das Ringen um Gender und Gendermainstreaming nichts, es kann uns vielmehr zu einer vertieften Sicht auf unser Verständnis vom Miteinander und Zueinander der Geschlechter verhelfen.

Dabei muss uns klar sein: Die Begriffe Gender und Gendermainstreaming sind heute gesellschaftlich weitgehend rezipiert und werden als (sozial)wissenschaftliche Bezeichnungen für das soziale Geschlecht bzw. für Strategien zur Gleichstellung der Geschlechter akzeptiert. Diese Gegebenheiten können wir nicht einfach verleugnen! Es geht dabei um die Herstellung gleicher Lebensbedingungen für Männer und Frauen im Blick auf ihre Menschenwürde und die Entfaltung ihrer Menschenrechte. Diese Aspekte von Gender und Geschlechtergerechtigkeit werden auch von Papst Franziskus in *Amoris laetitia* positiv benannt!

Die deutschen Bischöfe haben sich im Anschluss an einen Studententag am 20. Februar 2013 in Trier für eine flexiblere Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen Männern und Frauen und für ein deutlich verstärktes Engagement für mehr Geschlechtergerechtigkeit ausgesprochen: „Wir Bischöfe setzen uns dafür ein“, heißt es in der Erklärung zu diesem Studententag, „in Kirche und Gesellschaft Rahmenbedingungen zu schaffen, die eine echte Wahlfreiheit für Frauen und Männer gewährleisten, die Rollen und Aufgaben in Ehe, Familie, Beruf und Ehrenamt gerecht aufzuteilen. ... Unser Wunsch ist es, dass sich noch mehr Frauen als bisher verantwortlich mit ihren Charismen und Kompetenzen in die Kirche und ihre Sendung einbringen können. ... Die Erfahrung zeigt, dass gemischte Teams aus Frauen und Männern kreativer und zielorientierter arbeiten. Wir erwarten daher positive Folgen für Leben und Dienst der Kirche, wenn vermehrt Führungspositionen und Leitungsaufgaben von Frauen wahrgenommen werden. Die Kirche kann es sich nicht leisten, auf die Kompetenzen und Charismen von Frauen zu verzichten.“ Die Pastoralkommission wurde im Anschluss an diesen Studententag 2013 beauftragt, gemeinsam mit den beiden Arbeitsstellen für Frauen- und Männerseelsorge ein Konzept zu erarbeiten, das den gestiegenen Erwartungen in unserer Gesellschaft an eine geschlechtersensible Pastoral entspricht.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch das bundesweite Mentoring-Programm erwähnen, das der Hildegardis-Verein in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz und den deutschen (Erz-)Diözesen seit 2017 durchführt. „Kirche im Mentoring“ bietet für weibliche Nachwuchskräfte die Möglichkeit, sich beraten und auf Führungsaufgaben vorbereiten zu lassen. Den (Erz-)Diözesen bietet dieses Mentoring-Programm die Gelegenheit, Frauen in der Kirche sichtbar zu machen und ihrerseits auf Leitungsaufgaben vorzubereiten. Mit „Kirche im Mentoring“ folgen die Bischöfe auch der 2013 getroffenen Selbstverpflichtung, den Anteil von Frauen in Leitungspositionen deutlich zu erhöhen.

(2) An dieser Stelle setzten dann auch die aktuellen und konkreten Konflikte an. Welche Bilder vom Menschen, vom Mann- und Frausein, vom Leben in Ehe und Familie oder als Single werden transportiert, wenn z. B. in der Pastoral von „Geschlechtersensibilität“ oder einer katholischen Lesart von Gender die Rede ist?

Weil das Zweite Vatikanische Konzil vom universalen Heil und von der Kirche als Sakrament des Heils für alle Menschen spricht, müssen wir als Kirche jeder Diskriminierung eines Menschen aufgrund seiner Rasse, Hautfarbe, Sprache, Religion, Herkunft wie auch seines Geschlechtes entschieden entgegentreten. Wie aber können wir der Würde, Einmaligkeit und Freiheit jedes Menschen auch in seiner geschlechtlichen Prägung gerecht werden? Wie sollen wir pastoral jenen Menschen begegnen, die sich mit ihrer sexuellen Identität nicht in den uns vertrauten Bildern von Mann- oder Frausein wiederfinden, die aber unsere seelsorgliche Begleitung wünschen?

Die theologische Vorgabe ist klar: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.“ (*Gen 1,27/Einheitsübersetzung 2016*) Welche theologisch-anthropologischen Herausforderungen liegen

möglicherweise darin für unser Verständnis vom Menschen in seiner geschlechtlichen, männlichen und weiblichen Prägung? Was definieren wir als Norm und worin sehen wir eine Abweichung? Und wie bewerten wir das, was nicht unter diese Norm fällt? Wie verhalten wir uns zu Erkenntnissen der modernen Humangenetik und Biologie, zu Evolution und Entwicklung des Menschen? Was bedeutet die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, als männlich und weiblich, für die Liebe, die für uns als männlich und weiblich geschaffene Menschen immer auch eine geschlechtliche (was nicht identisch ist mit: sexuelle) Dimension hat? Lebt nicht gerade auch das Handeln der Kirche davon, dass es männliche und weibliche Angebote und Begleitungen gibt? Was bedeutet die geschöpfliche Vorgabe des Leibes in seiner geschlechtlichen Prägung für die Seelsorge und das Seelsorgepersonal der Kirche?

Der heutige Studientag will eben nicht an der Oberfläche streiten, sondern diese tieferliegenden Fragen diskutieren, die sich der Unterscheidung von Sex und Gender und den verschiedenen Gendertheorien stellen, und mit den Problemstellungen zu den unterschiedlichen Aspekten von Gender und Gendermainstreaming in der Gesetzgebung, im bioethischen Bereich und in schulischen Lehrplänen befassen. Es geht darum, wissenschaftlich fundiert, sachkundig, aber auch kritisch-konstruktiv zu einer differenzierten und theologisch reflektierten Einschätzung der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen zu kommen.

Denn es gibt auch vielfältige Ängste in der Öffentlichkeit und aufseiten einiger Gläubiger, die mit der Genderdebatte eine Auflösung der vertrauten Identitäten von Mann- und Frausein, Vater- und Muttersein verbinden und eine Aufweichung der kirchlichen Theologie von Ehe und Familie befürchten. Geht es darum, wie einige befürchten, die leiblich-geschlechtliche Bestimmung in die Beliebigkeit des Menschen zu stellen? Wie verstehen wir den Zusammenhang von der Erschaffung des Menschen

als männlich und weiblich und seiner Berufung zur Freiheit? Wo verläuft sozusagen die rote Linie, bei der wir eine profilierte katholische Sicht auf die Unverfügbarkeit des Menschen, den Schutz von Ehe und Familie, d. h. für den Primat Gottes und seiner Gebote auch öffentlich einbringen müssen? Und: Haben die Gendertheorien, wenn wir sie katholisch reflektiert rezipieren, nicht auch Konsequenzen für das Verständnis des sakramentalen Amtes in der Kirche und für die Repräsentanz von Männern und Frauen im Dienst der Kirche? Was folgt daraus für die Vielfalt an christlichen Lebensstilen, sei es in Ehe und Familie oder in den verschiedenen ehelosen (singulären) Lebensformen von Männern wie Frauen? Und wo müssen wir uns auch selbstkritisch befragen, an stereotypen Bildern von Mann- und Frausein festzuhalten?

In der Genderdebatte geht es darum bei aller gewünschten Sachlichkeit immer auch um uns selbst. Wir selbst sind als geschlechtlich geprägte Menschen daran beteiligt. Es geht bei aller Sachlichkeit immer auch um meine Identität als Mann oder Frau. Darum dürfen wir sicher heute auch eine engagierte und leidenschaftliche Diskussion erwarten, die wir zugleich wissenschaftlich und theologisch fundiert führen wollen.

Am Vormittag werden wir uns mit den theologischen Grundfragen zur Genderdebatte befassen und am Nachmittag mit Konsequenzen für kirchliche und gesellschaftliche Handlungsfelder. Die Einführung in die Diskussion erfolgt durch drei Statements der Professoren Schlögel, Dirscherl und Wendel am Vormittag und weitere Statements der Professoren Heimbach-Steins, Schockenhoff und Sajak am Nachmittag. Anschließend bleibt genug Zeit für ausführliche Wortmeldungen und den Austausch. Das Programm liegt Ihnen allen ja vor. Am Ende des Tages soll, wie vom Ständigen Rat gewünscht, ein Vorschlag stehen, wie wir innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz weiter mit den Fragen zu Gender und Gendermainstreaming umgehen wollen.

Lehramtlicher Kontext

Prof. em. Dr. Herbert Schlögel OP, Düsseldorf/Regensburg

Die lehramtliche Stellungnahme zu Gender gibt es nicht. Es gibt universalkirchliche Äußerungen: Angefangen vom Päpstlichen Rat für die Familie mit dem Titel *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* (26. Juli 2000), über das Schreiben der Glaubenskongregation über die *Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (31. Mai 2004) bis hin zum Nachsynodalen Apostolischen Schreiben von Papst Franziskus *Amoris laetitia* (19. März 2016) und einzelne Zitate von Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus. Bevor ich auf diese drei universalkirchlichen Dokumente eingehe, möchte ich zu Beginn zwei stärker ortskirchlich geprägte Texte ansprechen: Zum einen aus den Vereinigten Staaten ein offener Brief religiöser Führer *Created Male and Female* (15. Dezember 2017), den vier Kommissionsvorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz unterschrieben haben, zum andern die entsprechende Passage aus der Schlussrelatio der deutschsprachigen Arbeitsgruppe auf der Bischofssynode 2015. Es sind keine völlig divergierenden Aussagen wahrzunehmen, aber doch Akzentunterschiede. Vom Ablauf der Fachtagung her beschränke ich mich auf eine immanente Perspektive der genannten Äußerungen. Dabei konzentriere ich mich auf drei miteinander verbundene Gesichtspunkte: Was wird unter der Genderfrage oder -debatte verstanden (1), wie wird der theologisch-anthropologische Ausgangs- bzw. Bezugspunkt gekennzeichnet (2) und welche Folgerungen werden daraus gezogen (3)?

Katholische Bischöfe der USA u. a.¹

Ausgangspunkt des US-amerikanischen Textes *Created Male and Female* ist die Ehe als die Verbindung von Mann und Frau, die zugleich Grund der Gesellschaft ist. Diese natürliche Verbindung (natural marriage – Naturehe) bleibe für die amerikanische Gesellschaft unverzichtbar. Als grundlegendes Prinzip gilt, dass Menschen (human beings) männlich oder weiblich sind und dass die soziokulturelle Wirklichkeit des Gender nicht vom Geschlecht als Mann oder Frau getrennt werden kann. Die Bischöfe bekräftigen, dass jeder Mensch von Gott geschaffen und mit einer ihm darin liegenden Würde ausgestattet sei. „Wir glauben auch, dass Gott jede Person männlich oder weiblich geschaffen hat.“ Die sexuelle Differenz ist eine Gabe Gottes, wie im Blick auf *Gen 1,27* betont wird. „Das Unbehagen (discomfort) eines Menschen mit seiner Sexualität oder der Wunsch, mit einem anderen Geschlecht identifiziert zu werden, ist eine komplizierte Realität, der mit Sensibilität und Wahrhaftigkeit zu begegnen ist.“ Jede Person verdiene mit Respekt angehört und behandelt zu werden. Es ist unsere Verantwortung, ihr mit Mitgefühl, Barmherzigkeit und Ehrlichkeit auf ihre Anliegen zu antworten.

Der Text geht dann auf Kinder ein, denen geschadet wird, wenn ihnen gesagt werde, sie könnten ihr Geschlecht ändern und dies mit einer hormonellen Behandlung gefördert wird. Es sei die Pflicht der Eltern und der medizinischen Einrichtungen, ihnen nicht zu schaden. Die Genderideologie schade Einzelnen wie der Gesellschaft, da sie Verwirrung und Selbstzweifel säe. Die Bewegung, die falsche Idee zu verbreiten, dass ein Mann eine Frau

¹ Created Male and Female. An Open Letter from Religious Leaders (15. Dezember 2017), in: <http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/created-male-and-female.cfm>.

werden könne oder umgekehrt, ist zutiefst beunruhigend. Menschen werden gedrängt, gegen jede Vernunft zu handeln, ihre Zustimmung zu etwas zu geben, was nicht wahr ist. Der Text schließt mit dem Wunsch nach Glück und Gesundheit für Männer, Frauen und Kinder und erinnert die Politik daran, dass sie an der Wahrheit der sexuellen Identität der Person als Mann und Frau festhalten soll. Denen, die im Konflikt mit der ihnen von Gott gegebenen Sexualität stehen, soll echte Unterstützung gegeben werden.

Zusammengefasst: Es gibt einen naturrechtlichen Ausgangspunkt und schöpfungstheologischen Bezugspunkt. Denen, die ein Unbehagen mit ihrer Sexualität haben, ist mit Respekt und Ehrlichkeit gegenüberzutreten bei gleichzeitiger Wahrung der fundamentalen Bedeutung, dass Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen habe. Vor allem Kinder seien vor der Genderideologie und ihrer irrigen Auffassung zu schützen, sie könnten ihr Geschlecht frei wählen. Aufgabe des Staates sei es, an der wissenschaftlich belegten menschlichen Biologie festzuhalten und soziale Institutionen und Normen zu unterstützen, die dies „fördern“.

Deutschsprachige Arbeitsgruppe auf der Bischofssynode 2015 (Relatio)²

Drei kleine andere, aber doch wichtige Akzente setzt die deutschsprachige Arbeitsgruppe bei der Bischofssynode 2015: Sie betont, „dass die christliche Überzeugung grundsätzlich davon ausgeht, dass Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen

² *Relatio* der deutschsprachigen Gruppe zum dritten Teil des Instrumentum laboris (20. Oktober 2015), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*. Arbeitshilfen Nr. 276 (Bonn 2015), S. 7–135.

und sie gesegnet hat, damit sie ein Fleisch seien und fruchtbar werden“. „Grundsätzlich“ lässt etwas mehr Raum in der Interpretation und damit weitere Differenzierungen auf diejenigen, die keinem Geschlecht zuzuordnen sind, zu. Das wäre der erste andere Akzent. Nachdem auf die gleiche personale Würde wie die Unterschiedenheit von Mann und Frau hingewiesen wurde, heißt es: „Nach christlichem Verständnis einer Einheit von Leib und Seele lassen sich biologische Geschlechtlichkeit („Sex“) und soziokulturelle Geschlechtsrolle („Gender“) zwar analytisch voneinander unterscheiden, aber nicht grundsätzlich oder willkürlich voneinander trennen.“ – Diese Formulierung ist fast wörtlich in *Amoris laetitia* (Nr. 56) übernommen worden. – Die mit dem Begriff Gender gegebene Herausforderung wird so umschrieben: „Alle Theorien, die das Geschlecht des Menschen als nachträgliches Konstrukt ansehen und seine willkürliche Auswechselbarkeit gesellschaftlich durchsetzen wollen, sind als Ideologien abzulehnen.“ Danach folgt – und das ist der zweite andere Akzent: „Die Einheit von Leib und Seele schließt ein, dass das konkrete soziale Selbstverständnis und die soziale Rolle von Mann und Frau in den Kulturen verschieden ausgeprägt und einem Wandel unterworfen sind.“ Diese Aussage ist so nicht im amerikanischen Dokument zu finden und ein Punkt, auf den Kardinal Lehmann in seinem Arbeitspapier vor zwei Jahren zu unserem Thema hingewiesen hat. Und damit ist ein dritter unterschiedlicher Akzent verbunden. „Das Bewusstwerden der vollen personalen Würde und der öffentlichen Verantwortung der Frauen“ wird als „positives Zeichen der Zeit“ gedeutet, „welches die Kirche wertschätzt und fördert“. Dieser Punkt spielt als „Platzanweiser“ eine wichtige Rolle.

Päpstlicher Rat für die Familie (2000)³

Bei den universalkirchlichen Texten ist als Erstes der Päpstliche Rat für die Familie mit dem Dokument *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* (26. Juli 2000) zu nennen. Zur Kennzeichnung einer „gewissen ‚Gender-Ideologie‘“ heißt es: „Das Mann- oder Frausein sei grundsätzlich nicht geschlechts-, sondern kulturbedingt. Diese Ideologie höhlt die Fundamente der Familie und der zwischenmenschlichen Beziehung aus. ... die in der Gesellschaft vorgenommene Unterscheidung der Geschlechter in männlich und weiblich seien ausschließlich Produkt sozialer Faktoren, die in keinerlei Beziehung zur sexuellen Dimension der Person stünden. Jede sexuelle Einstellung, und damit auch die Homosexualität, sei so zu rechtfertigen. ... Die ‚Gender-Ideologie‘ hat in der individualistischen Anthropologie des radikalen Neoliberalismus einen fruchtbaren Boden gefunden. Die Beanspruchung des gleichen Status für Ehe und faktische Lebensgemeinschaften (und dies sogar für homosexuelle) wird heute allgemein durch den Rückgriff auf Kategorien und Begriffe der Gender-Ideologie gerechtfertigt“ (Nr. 8). Mit Kennzeichen wie „grundsätzlich“, „ausschließlich“, „in keinerlei Beziehung zur sexuellen Dimension der Person“ wird Gender charakterisiert. Die naturrechtliche Perspektive der Ehe wird gegenüber den anderen Lebensformen hervorgehoben, wenn die „Ehe als natürliche und ursprüngliche Institution, die der öffentlichen Gewalt vorangeht“ (vgl. Nr. 9) beschrieben wird. Eine schöpfungstheologische Perspektive wird explizit nicht artikuliert. Ziel des Dokuments ist es, Ehe und Familie zu schützen. „Radikale kulturelle Einflüsse (wie die ‚Gender-Ideologie‘) schaden der

³ Päpstlicher Rat für die Familie, *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* (26. Juli 2000), in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_defacto-unions_ge.html.

Familie als Institution“ (vgl. Nr. 14). Von daher wird die „Anerkennung und Gleichstellung der faktischen Lebensgemeinschaften“ als „Diskriminierung der Ehe“ verstanden (Nr. 16). Pflicht von Gesellschaft und Staat sei es, „die in der Ehe begründete Familie zu schützen und zu fördern“ (Nr. 29). Die derzeitige Entwicklung von Ehe und Familie wird durchgehend kritisch gesehen. Dazu trage die „Gender-Ideologie“ bei.

Glaubenskongregation (2004)⁴ und Papst Benedikt XVI.

Das Schreiben der Glaubenskongregation von 2004 *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (31. Juli 2004) (unter der Federführung von Kardinal Ratzinger) verweist auf diesen Text des Päpstlichen Rates für die Familie. Bei aller Parallelität gibt es doch andere Akzente. So wird bei der Darstellung von Gender und deren Absicht, die Unterschiede der Geschlechter aufzuheben, festgestellt: „Bei dieser Einebnung wird die leibliche Verschiedenheit, *Geschlecht* genannt, auf ein Minimum reduziert, während die streng kulturelle Dimension, *Gender* genannt, in höchstem Maß herausgestrichen und für vorrangig gehalten wird.“ (Nr. 2) Dahinter steht der Versuch der menschlichen Person, sich von ihren biologischen Gegebenheiten zu befreien. „Gemäß dieser anthropologischen Perspektive hätte die menschliche Natur keine Merkmale an sich, die sich ihr in absoluter Weise auferlegen. Jede Person könnte und müsste sich nach eigenem Gutdünken formen, weil sie von jeder Vorausbestimmung aufgrund ihrer Wesenskonstitution frei

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* (31. Juli 2004): Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 166 (Bonn 2004).

wäre.“ (Nr. 3) Das Dokument weist darauf hin, „dass der Sohn Gottes die menschliche Natur als Mann angenommen hat“ (Nr. 3), und benennt die theologisch-anthropologischen Gesichtspunkte unter dem Vorzeichen der „aktiven Zusammenarbeit von Mann und Frau bei ausdrücklicher Anerkennung ihrer Verschiedenheit“ (Nr. 4). Anders als der Text des Päpstlichen Rates für die Familie wird nicht behauptet, dass Sex und Gender grundsätzlich voneinander getrennt seien. Die schöpfungstheologische Perspektive wird starkgemacht und die aktive Zusammenarbeit von Mann und Frau wird erwähnt. Es sind kleine Unterschiede zum Text des Päpstlichen Rates, da nicht nur negativ abgrenzende Aussagen zum Thema Gender formuliert werden. Das Wort Gender-Ideologie wird nicht verwendet, sondern es wird davon gesprochen, dass diese Anthropologie „in Wirklichkeit Ideologien (inspiriert), die zum Beispiel die Infragestellung der Familie fördern“ (vgl. Nr. 2).

Von Papst Benedikt XVI. soll die Aussage vor dem Deutschen Bundestag (22. September 2011) in Erinnerung gerufen werden, die dort zwar keinen Bezug zur Genderdebatte aufweist, aber jetzt in diesem Zusammenhang verschiedentlich zitiert wird: „Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist ... auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat.“⁵ Papst Franziskus hat diese Aussage sowohl in der Enzyklika *Laudato si'* (Nr. 6) als auch bei seiner Rede vor der UNO (25. September 2015)⁶ wiederholt. Benedikt XVI.

⁵ Papst Benedikt XVI., *Ansprache vor dem Deutschen Bundestag* (22. September 2011), in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.

⁶ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html.

spricht später von der Gender-Philosophie (Ansprache beim Weihnachtsempfang 2012). „Das Geschlecht ist nach dieser Philosophie nicht mehr eine Vorgabe der Natur, die der Mensch annehmen und persönlich mit Sinn erfüllen muss, sondern es ist eine soziale Rolle, über die man selbst entscheidet, während bisher die Gesellschaft darüber entschieden habe.“⁷ Erwähnenswert: Kardinal Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. spricht von Genderphilosophie, nicht von Genderideologie.

Papst Franziskus *Amoris laetitia* (2016)⁸

Auf das Thema Gender kommt der Papst zum Schluss des 2. Kapitels zu sprechen, in dem er einige Herausforderungen benennt. Deutlicher als die beiden vorangegangenen universal-kirchlichen Dokumente hebt der Papst positive Entwicklungen in der Beziehung von Mann und Frau hervor, so: „Die identische Würde von Mann und Frau ist uns ein Grund zur Freude darüber, dass alte Formen von Diskriminierung überwunden werden und sich in den Familien eine Praxis der Wechselseitigkeit entwickelt. Wenn Formen des Feminismus aufkommen, die wir nicht als angemessen betrachten können, bewundern wir gleichwohl in der deutlicheren Anerkennung der Würde der Frau und ihrer Rechte ein Werk des Heiligen Geistes“ (AL 54). Was die nähere Charakterisierung von Gender angeht, macht sich Papst Franziskus die Unterscheidung von Sex und Gender der *Relatio finalis* der Bischofssynode 2015 zu eigen. Mit der Synode formuliert er auch, dass „verschiedene Formen einer Ideologie, die gemeinhin ‚Gender‘ genannt wird ... ‚den Unter-

⁷ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html.

⁸ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie (19. März 2016): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204 (Bonn 2016).

schied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. ...“ (AL 56). Wie andere sieht der Papst mit Sorge, dass dadurch „die menschliche Identität ... einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert (wird)“. Weiter soll diese Auffassung in der Gesetzgebung und in Erziehungsplänen verankert werden. „Es ist beunruhigend, dass einige Ideologien dieser Art, die behaupten, gewissen und manchmal verständlichen Wünschen zu entsprechen, versuchen, sich als einzige Denkweise durchzusetzen und sogar die Erziehung der Kinder zu bestimmen.“ (AL 56) Zugleich weist der Papst auf die neuen biotechnologischen Möglichkeiten der Zeugung hin, die den Akt der Zeugung und die sexuelle Begegnung von Mann und Frau trennen. Er sieht diese im Widerspruch zur Schöpfung. Der Bezug zur Schöpfung kommt im Zusammenhang der theologischen Begründung von Ehe und Familie zum Tragen, mit Verweis auf *1 Tim 4,4*: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich.“ Im 7. Kapitel von *Amoris laetitia* werden einige Aspekte positiv zur Sprache gebracht, die zur Genderdebatte gehören, wenn dazu eingeladen wird, „den eigenen Körper so zu akzeptieren, wie er geschaffen wurde“ (AL 285). Oder im Blick auf das Zusammenwirken von Mann und Frau in Ehe und Familie: „Es ist wahr, dass man das, was männlich und weiblich ist, nicht von dem Schöpfungswerk Gottes trennen kann ... Doch es ist auch wahr, dass das Männliche und das Weibliche nicht etwas starr Umgrenztes ist.“ (AL 286) Papst Franziskus geht dann auf die Zusammenarbeit der Ehepartner ein.

In weiteren Äußerungen wendet sich Papst Franziskus gegen eine Form der ideologischen Kolonialisierung durch Gender (z. B. Polnische Bischöfe 27. Juli 2016).⁹

Fazit

Übereinstimmung besteht in allen Texten darin, dass eine Auffassung abgelehnt wird, in der Sex und Gender voneinander abgekoppelt und die Wahlfreiheit der sexuellen Identität betont wird. Auch die Sorge um den Schutz von Ehe als die Verbindung von Mann und Frau und Familie ist den lehramtlichen Stellungnahmen gemeinsam. Was unter Gender zu verstehen und wie die damit verbundene Debatte einzuschätzen sei, wird unterschiedlich akzentuiert. Hier kann eine ausschließlich kritische bis zu einer auch positive Seiten miteinschließenden Position wahrgenommen werden (vgl. z. B. AL 255/256). Diese gilt besonders für die Herausforderung der Geschlechtergerechtigkeit. Unterschiedliche Aspekte sind ebenfalls beim theologisch-anthropologischen Bezugspunkt sichtbar. Das beginnt bei einer sehr naturrechtlichen Betrachtungsweise wie beim Dokument *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* über schöpfungstheologische Aussagen im Text der Glaubenskongregation und etwas anders akzentuiert in *Amoris laetitia*. Die deutschsprachige Arbeitsgruppe auf der Synode gibt mit der Formulierung, „dass die christliche Überzeugung grundsätzlich davon ausgeht, dass Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen und sie gesegnet hat“, Raum für die Menschen, die keinem Geschlecht zuzuordnen sind. Selbstverständlich sind sie ein Bild Gottes und zur Liebe fähig.

⁹ https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html.

Die unterschiedlichen Akzentsetzungen bei allen drei eingangs genannten Punkten zeigen, dass an den genannten Themen weitergearbeitet werden kann und muss. In diese Richtung zielen auch die Erwartungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer des vorsynodalen Treffens der kommenden Bischofssynode 2018. „Wir, die junge Kirche, möchten, dass unsere Leiterinnen und Leiter praktisch und verständlich über kontroverse Themen wie Homosexualität und Gender sprechen, über die Jugendliche längst ohne Tabu diskutieren.“ (Nr. 11)¹⁰

¹⁰ https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-060a-Abschlussdokument-des-Vorbereitungstreffens-der-Bischofssynode.pdf.

Anthropologische und schöpfungstheologische Zugänge

Die Bedeutung des Körpers und der Geschlechtlichkeit für unser Menschsein vor Gott

Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Regensburg

I. Der Mensch als Bild Gottes und sein Körper als Präsenzraum

Uns allen ist bewusst, dass dieser Diskurs um Geschlechtlichkeit und Sexualität nicht ohne Emotionen und somit nicht allein auf der Ebene rationaler Argumentation geführt werden kann.

Und selbst wenn wir uns auf die rationale Ebene beschränken würden, sollten wir uns an die Einschätzung von Kardinal Ratzinger in seinem denkwürdigen Gespräch mit J. Habermas erinnern, der zur Überraschung vieler von einer „faktischen Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität“ gesprochen hat. „Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann.“¹ Wenn die Rationalität also kulturell geprägt ist, dann gilt das von daher auch für andere anthropologische Kontexte wie den

¹ Kardinal Ratzinger in: http://www.kath-akademie-bayern.de/tl_files/Kath_Akademie_Bayern/Veroeffentlichungen/zur_debatte/pdf/2004/2004_01_habermas.pdf (25. März 2018), S. 20.

unseren und wir müssen mit mehreren Deutungs- und Rationalitätskonzepten rechnen und uns damit zu verständigen versuchen.

Zur Rationalität tritt beim Menschen jedoch auch die Emotionalität. Dies zeigen schon die bisherigen z. T. hitzigen Debatten zur Gendertheorie. Dieses Thema geht uns in besonderer Weise unter die Haut, weil es uns mit unserem Körper konfrontiert und unsere Intimität berührt. Auch unsere Bilder von Frauen und Männern, von Trans- oder Homosexuellen sind biografisch geprägt und emotional in uns verankert. Diese Ebene des Gespürs und Gefühls dürfen wir nicht vernachlässigen. Wir sind als Menschen rationale, aber auch emotionale Wesen, wir sind immer in Bewegung (*e-motio*), weil der Körper unser Präsenzraum ist, von der Geburt bis zum Tod und in radikal verwandelter Weise auch darüber hinaus in der Auferweckung des Fleisches.

Die Gendertheorien fordern Theologie und Kirche heraus, den Wert und die Bedeutung des Körpers neu zu bedenken. Katholisches Denken ist zutiefst sakramental und somit auch körperlich geprägt, die Nähe Gottes wird inkarniert gefeiert und gelebt. Auch Jesus hatte einen Körper, er kennt unsere Angst und unser Glück, er weiß, wie sich das Leben in seinen Höhen und Tiefen anfühlt, er hatte keine Angst, Emotionen zu zeigen und Menschen zu berühren, vor allem jene, die als unberührbar gelten. Er ist in erster Linie das *menschgewordene* Wort Gottes und erst in zweiter Linie kommt sein Mannsein ins Spiel. Denn das Menschliche ist die fundamentale Verbindung zwischen uns, auf deren Basis es die Unterschiede von Mann und Frau oder Ich und Anderen gibt. Identität und Differenz des Menschen sind aneinander gebunden ebenso wie Einheit und Pluralität. Das gilt auch für die je einzigartige Person. Jede und jeder von uns steht zu sich in einem Verhältnis von Identität und Differenz. Wir sind unser Körper und wir haben ihn auch. Unser Glaube wird wie unser Leben in diesem Spannungsverhältnis

verkörpert und wir begegnen uns immer im körperlichen Präsenzraum unserer Geschlechtlichkeit.

Der Körper ist unser Präsenzraum und er wurde auch zum Präsenzraum des Wortes Gottes. Er ist Organ der Transzendenz, denn er ermöglicht uns die Überschreitung auf Gott und den Anderen hin in der Sprache und der berührenden Geste. Eine Reduktion allein auf das Bewusstsein oder die Ratio als Organe der Transzendenz würde die Leiblichkeit sträflich vernachlässigen.

Wenn der Mensch als Bild Gottes in seiner Zeitlichkeit zugleich begrenzt und auf Gott hin grenzenlos geöffnet ist, dann ist auch er ein Geheimnis und somit undefinierbar. An dieser Undefinierbarkeit hängen seine Würde und Unverfügbarkeit. Damit wird auch die Frage nach der Identität der Geschlechter von einer bleibenden Unbegreiflichkeit gezeichnet, die uns je neu zur Deutung herausfordert. Diese Deutung hat darüber hinaus zu berücksichtigen, dass, wie Johannes Paul II. betont hat, der Text der Heiligen Schrift nicht eindeutig ist und daher immer wieder neu gedeutet werden muss. Er sagte, dass diejenigen, die meinen, jedes Wort der Bibel müsse eine absolute Bedeutung haben, weil es vom absoluten Gott stamme, eine falsche Vorstellung von der Absolutheit Gottes haben.² Wenn Gott sich in der menschlichen Sprache ausdrückt, „gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuan-

² Vgl. Ansprache von Papst Johannes Paul II., in: Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115 (Bonn 1993), S. 14–15: „Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren und Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern.“

cen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf“. ³ Papst Franziskus schreibt: „Wenn jemand Antworten auf alle Fragen hat, zeigt er damit, dass er sich nicht auf einem gesunden Weg befindet; ... Gott übersteigt uns unendlich, er ist immer eine Überraschung, und nicht wir bestimmen, unter welchen geschichtlichen Umständen wir auf ihn treffen, denn Zeit und Ort sowie Art und Weise der Begegnung hängen nicht von uns ab. Wer es ganz klar und deutlich haben will, beabsichtigt, die Transzendenz Gottes zu beherrschen.“⁴

Die Deutung der Schrifttexte kann in unserem Kontext nur im Gespräch miteinander und nicht übereinander geschehen, denn was Frau- und Mannsein bedeuten, sollte von den jeweiligen Personengruppen selber gesagt werden und zu gegenseitigem Hinhören und Lernen führen.

Es stellt sich für die Kirche die Frage, ob Mann und Frau nicht auch ohne Vater oder Mutter zu sein ihr Menschsein und ihre Geschlechtlichkeit erfüllt leben können. Sieht die Kirche ein Defizit an Menschsein oder Liebesfähigkeit, wenn eine Ehe kinderlos bleibt oder Menschen alleine leben? Jeder Mensch ist im vollen Sinne Bild Gottes, seine Persönlichkeit als relationales Wesen wird nicht nur in der Ehe und Familie, sondern auch in anderen zwischenmenschlichen Beziehungen oder in zölibatären Lebensformen vollzogen. Der Mensch kann nicht nur auf seine generativen Zeugungsfunktionen hin verstanden werden, auch wenn er in Ehe und Partnerschaft lebt. Vielmehr sind seine kreativen Fähigkeiten in ihrer ganzen Fülle in den Blick zu nehmen, zu denen auch die Kultivierung der Natur gehört. Das

³ *Ebd.*

⁴ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Gaudete et exultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (19. März 2018), 41: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 213 (Bonn 2018), S. 25.

macht den Menschen zum Kulturwesen, der seine Welt als „geschaffener Schöpfer“ (G. Haeffner) empfängt und in ihr eine unvertretbare Verantwortung übernimmt.

Jeder Mensch ist als Person ein Beziehungswesen und ein Bild, d. h. Stellvertreter/Repräsentant Gottes. E. Zenger hat gezeigt, dass die Königs- und Hirtenmetapher in *Gen 1* im Hintergrund stehen. Das ist die theologische Vorgabe. Auf diesem Hintergrund wird das Bilderverbot spannend: Du sollst dir kein Bild machen! Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas, der von Johannes Paul II. mehrfach eingeladen wurde, hat das Bilderverbot anthropologisch gewendet. Wenn man sich von Gott kein Bild machen kann, dann auch nicht vom Menschen, der Gottes Bild ist! Wir können nicht den Anderen auf das Bild festlegen, das wir von ihm haben. Das würde ihm Gewalt antun und stünde seiner Einzigkeit entgegen. Welche Vorurteile und Stereotype prägen uns, rational und emotional? Was haben wir für ein Bild von Männern und Frauen oder Intersexuellen? Werden diese Bilder dem anderen Menschen in seiner Einzigkeit und als Bild Gottes gerecht?

2. Der Körper als Vorgabe der Schöpfung: Gabe und Aufgabe zwischen Eros und Agape

Der Körper konfrontiert uns mit dem Phänomen der Schöpfung. Wir haben unser Leben und unseren Körper nicht selbst hervorgebracht, beide sind uns geschenkt worden und stehen für unsere geschöpfliche Verfügbtheit durch Gott. Er gibt uns den Körper und das Geschlecht und die verschiedenen Formen der Sexualität vor.

Wenn die Geschlechtlichkeit und sexuelle Veranlagungen durch den Körper und die Schöpfung vorgegeben sind, dann sind sie unserer Verantwortung aufgegeben. Das Mann- und Frausein

oder Intersexualität sind verantwortlich zu gestalten. Auch Homosexualität ist, wie wir heute im Unterschied zu früheren Zeiten wissen, eine Veranlagung, die in Gottes Schöpfung gegeben ist. Es gibt auch andere Formen von Geschlechtlichkeit als die männliche und weibliche, die sich ein Mensch nicht aussucht, sondern die ihm körperlich vorgegeben werden und denen er sich stellen muss. Hier handelt es sich oft um schmerz- und leidvolle Prozesse der Selbstfindung und nicht um selbstgewählte hedonistische Zügellosigkeit.

Wenn es noch andere Formen von Sexualität in der Schöpfung gibt, dann müssen wir uns fragen, ob diese als unnatürlich oder gar als von Natur aus gut oder schlecht bezeichnet werden können. Ist eine Form unnatürlich, nur weil sie weniger häufig ist als andere Formen? Oder ist auch sie natürlich, wenn sie in der Natur vorkommt?

Männlich und weiblich sind möglicherweise Polaritäten, die sich nicht isoliert gegenüberstehen und zwischen denen sich ein Beziehungs-Raum entfaltet, in dem sich offensichtlich auch andere Formen der Geschlechtlichkeit abspielen können. Aus der Verfügtheit und Passivität des Anfangs, aus der Vorgabe unseres Lebens und Körpers, ergibt sich der Raum unserer Freiheit, die nur als Verantwortung gelebt werden kann, weil sie sich immer angesichts des Anderen und vor Gott realisiert. Der Mensch teilt sich als geschlechtliches Wesen dem anderen Menschen mit und die Sexualität (die nicht auf den Geschlechtsakt reduziert werden darf, sondern auch den ganzen Reichtum der Zärtlichkeit umfasst) gehört zu der Weise, wie wir einander nahe sind. Jeder Mensch ist von Gott geschaffen und zur Liebe befähigt.

Der Mensch steht im Zentrum der Frage, denn er muss die Vorgaben der Natur und der Kultur wahrnehmen und leben. Er muss sich zu ihnen verhalten. Aktivität und Passivität prägen

uns auf eine geheimnisvolle Weise, beide Dimensionen hängen spannungsvoll zusammen und machen für Karl Rahner die Uneindeutigkeit des Menschen aus, der wir uns stellen müssen. Denn vieles in unserem Leben ist von anderen entschieden und uns vorgegeben und vieles haben wir auf dieser Grundlage selber entschieden. Das Aktive und das Passive verbinden sich in unserem Leben zu einer nicht eindeutig zu entschlüsselnden Beziehung. Auch die Geschlechtlichkeit in ihren verschiedenen Formen ist nicht eindeutig definierbar.

Sexualität gehört in aller Vielfalt zur körperlichen Verfasstheit des Menschen. Wenn Papst Franziskus von einer „Revolution der Zärtlichkeit“ spricht, dann kommt der Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit auch im Bereich der Agape, der Nächstenliebe, und nicht nur im Bereich des Eros eine besondere Bedeutung zu. Das hat schon Papst Benedikt XVI. betont: „In Wirklichkeit lassen sich Eros und Agape – aufsteigende und absteigende Liebe – niemals ganz voneinander trennen.“⁵ Nicht nur im Bereich des Eros, auch im Bereich der Agape begegnen wir uns als leibliche Wesen in unserer jeweiligen Geschlechtlichkeit. Welche Konsequenzen ziehen wir daraus?

3. Natur und Kultur paradiesisch und personal verstanden: Beziehungen unter dem Anruf Gottes und seiner vorausgehenden Gnade

Der Mensch als Person und als Beziehungswesen steht im Zentrum der Genderdebatten, denn er muss einerseits die Vorgaben der Natur und der Kultur wahrnehmen, die ihn prägen, und sich

⁵ Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* über die christliche Liebe (25. Dezember 2005), 7: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171 (7. Aufl. Bonn 2014), S. 14.

andererseits zu ihnen verhalten und sie aktiv gestalten. Dabei ist von der Gartenerzählung des Buches Genesis her festzuhalten, dass Natur und Kultur sowie Natur und Gnade von Anfang an in einer ungetrennten und unvermischten Beziehung zueinanderstehen. Die mittelalterlichen Debatten um eine „natura pura“, die sich bis in die Neuscholastik und die Erneuerung der Gnadenlehre durch die „Nouvelle Theologie“ im 20. Jahrhundert hineinziehen, haben gezeigt, dass es eine reine Natur nicht geben kann. Das hängt daran, dass die Natur eine dynamische Beziehungsgröße ist, die nicht von der Schöpfung durch Gott und dessen Liebe losgelöst werden kann. Vor allem die Rede von der „gratia praeveniens“ hat bei Rahner und anderen zu der Überzeugung geführt, dass die Gnade jedem Denken und Tun des Menschen universal vorausgeht. Insofern setzt nicht nur die Gnade die Natur voraus, sondern die Natur/Schöpfung setzt auch die Gnade voraus. Denn die Schöpfung geschieht aus Liebe: *Creatio ex amore* (A. Ganoczy). Der Garten Eden ist auch kein Naturgarten, er ist schon wie ein Park kultiviert und daher kann die Exegese davon sprechen, dass Natur und Kultur schon im Paradies aufeinander bezogen sind. Und die Natur des Menschen steht immer schon unter dem Anruf Gottes. Davon zeugt der fürsorgende Dialog zwischen Gott und dem Menschen, der auch dann nicht abreißt, wenn der Mensch eigenwillig seinen Weg geht. Gott schenkt den Menschen die verantwortliche Freiheit, ihr Leben zu gestalten und geht auch die Abwege mit. In der Gartenerzählung taucht der Begriff Sünde nicht auf. Ch. Dohmen spricht daher von dem „Urknall sittlicher Autonomie“ und der Ambivalenz menschlicher Freiheit, die in *Gen 3* verhandelt wird.⁶ Gott lässt den Menschen nicht fallen. Papst Franziskus stellt fest, dass man nicht beanspruchen kann festzulegen, wo

⁶ Ch. Dohmen, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*. Aktual. Neuausg. (Stuttgart 1996), 217.

Gott nicht ist, „weil er geheimnisvoll im Leben jeder Person anwesend ist, im Leben eines jeden, so, wie er will; wir können dies mit unseren vermeintlichen Gewissheiten nicht leugnen. Auch wenn jemandes Existenz eine Katastrophe gewesen sein sollte, auch wenn wir ihn von Lastern und Süchten zerstört sehen, ist Gott in seinem Leben da. Wenn wir uns mehr vom Geist als von unseren Überlegungen leiten lassen, können und müssen wir den Herrn in jedem menschlichen Leben suchen“⁷.

In der Scholastik gab es den Satz: *facienti quod est in se, deus non denegat gratiam*. Wer tut, was in ihm ist, dem versagt Gott die Gnade nicht! Gnade bedeutet, von der Schöpfung, Selbstmitteilung und Nähe Gottes zu sprechen, von seiner Gegenwart, die all unserem Tun und Denken vorausgeht und uns den Zeitraum unserer Freiheit und Verantwortung eröffnet.

4. „Anima forma corporis“: Eine gute Tradition und ihre Gefährdung

Der Mensch ist ein körperliches und geistiges Wesen, die Formel von der „anima forma corporis“ zielt darauf ab, beide Dimensionen zu würdigen. Sie bedeutet, dass der Mensch eine sakramentale Wirklichkeit darstellt, weil er die Beziehung zu Gott in seinem Körper lebt und realisiert. Die eindrückliche Definition der Seele durch J. Ratzinger lautet: Eine Seele haben bedeutet, Dialogpartner Gottes zu sein.⁸ Damit wird ein relationales Denken ernst genommen und deutlich gemacht, dass die Natur nicht isoliert zu haben ist, sondern dass die menschliche Person

⁷ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Gaudete et exultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (19. März 2018), 42: a. a. O., S. 26.

⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (München 1968 u. ö.), 263.

immer im Kontext der Schöpfung, der Gnade, des Bundes und somit auch einer Deutung durch Gott und den Menschen steht. Die Seele steht für den Gottesbezug des leibhaftigen Menschen und lässt einen Leib-Seele-Dualismus nicht mehr zu. Aber diese positive Tradition wird durch die Sündentheologie konterkariert. Denn die Hypothek der Erbsündenlehre steht nach wie vor im Raum und ist dringend weiter aufzuarbeiten. Sie hat in der Rede von der Konkupiszenz dazu geführt, vor allem den Körper und die Sexualität als Anlass zur Sünde zu deuten und neue Dualismen auf den Weg gebracht. Von dieser Tradition haben wir uns in der Kirche bis heute noch nicht erholt. Auch die Rede von Reinheit und Unreinheit ist kritisch neu zu bedenken, zumal Jesus sich von diesem Thema nicht sonderlich hat bestimmen lassen. Er hatte keine Berührungängste.

Schlussbemerkung

Papst Franziskus betont zu Recht, dass wir die Barmherzigkeit Gottes nur spürbar werden lassen können, wenn wir uns leibhaftig nahekomen. Auch in diesem Kontext ist eine Auseinandersetzung mit Genderfragen unumgänglich und dringend erforderlich. Denn eine missionarische Kirche kann nicht ohne die Verkörperung des Glaubens an Gott, ohne spürbare Nähe und Glaubwürdigkeit, ohne Worte, die heilend unter die Haut gehen, ihre Sendung leben.

Systematisch-theologische Begriffsklärungen und Anfragen an Gendertheorien

Prof. Dr. Saskia Wendel, Köln

„Dass ... sittliche Tüchtigkeit eine Mitte ist ..., und dass sie die Mitte zwischen zwei falschen Zuständen ist ..., und dass sie solcher Art ist, weil ihr Wesensmerkmal eben darin besteht, bei irrationalen Regungen und beim Handeln nach dem Mittleren zu zielen – das ist nun genügend festgestellt.“¹ So heißt es im II. Buch der Nikomachischen Ethik von Aristoteles. Blickt man nun auf die seit längerer Zeit bereits stattfindenden heftigen Kontroversen um das Verständnis und die Relevanz von *Gender*-Theorien, hat man nicht selten den Eindruck, dass des Öfteren Maß und Mitte verloren gegangen sind. Aristoteles riet für diesen Fall Folgendes: „... aus dem dampfenden Gischt und dem Wogenschwall stemme heraus dein Schiff!“² An diesem Rat möchte ich mich in meinen folgenden Ausführungen orientieren. Ich werde nach einer Klärung des Begriffs *Gender* und der Anliegen prominenter *Gender*-Theorien sowohl kurz das Potenzial markieren, dass diese Theorien für Theologie und Kirche besitzen können, als auch verdeutlichen, warum bzw. in welchen Punkten meiner Ansicht nach eine bruchlose theologische Rezeption nicht möglich ist.

¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1109a21.

² *Ebd.*, 1109a21–b8.

1. Begriffsklärungen

Der Begriff Gender entstammt eigentlich einer Unterscheidung, die in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts im Kontext englischsprachiger Geschlechtertheorien aufgekommen ist, der Unterscheidung zwischen *Sex* (natürliche bzw. biologisch gegebene Geschlechtsidentität) und *Gender* (sozial bzw. kulturell erzeugte Rollenidentität). Die vorrangige Aufmerksamkeit galt hier nicht *Sex* – die Gegebenheit der natürlichen Geschlechtsidentität wurde nicht infrage gestellt –, sondern *Gender* und damit dem Feld kulturell und gesellschaftlich bedingter Rollenmuster von „männlich“ und „weiblich“. Kritisiert wurde die Identifizierung bestimmter Gefühle, Charaktereigenschaften, Charismen und Talente mit „männlichen“ und „weiblichen“ Eigenschaften sowie deren Ableitung aus *Sex*, also aus biologischen Gegebenheiten. Kritisiert wurde ebenso die Verknüpfung dieser als „männlich“ und „weiblich“ apostrophierten Eigenschaften mit sozialen und gesellschaftlichen Rollen und Aufgaben, was als ein Grund für eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung mit entsprechenden Zuständigkeiten verstanden wurde. Das anvisierte Ziel war die Überwindung der Vorstellung angeblich natürlich bedingter und damit als unveränderlich angesehener Geschlechterrollen, und dies unter der Maßgabe der prinzipiellen Gleichheit von Männern und Frauen gerade auch im Blick auf die Ebene von *Gender*, unbeschadet ihrer Differenz auf der Ebene von *Sex*. Das heißt: Die natürliche Geschlechtsidentität war hier kein Thema gewesen, sie wurde selbstverständlich vorausgesetzt. Die Gleichheit der Geschlechter wurde dadurch begründet, dass Männer wie Frauen als Personen bestimmt wurden, ausgestattet mit dem Status eines Subjekts wie auch mit dem Vermögen der Freiheit. Eine wichtige Referenzautorin für diese Position war die französische Philosophin Simone de Beauvoir gewesen. Entgegen einer Komplementaritätsthese, die zwar die gleiche Würde von Männern und Frauen aufgrund ihres Personseins beton-

te, allerdings auch die als ursprünglich verstandene sexuelle Differenz herausstellte und damit nicht von Gleichheit ausging, sondern von bloßer Gleichwertigkeit und der wechselseitigen Ergänzung beider, wurde hier die zwar nicht materiale, jedoch formale Gleichheit beider Geschlechter betont: gleiche Würde, gleiche Rechte, prinzipiell gleiche Zuständigkeiten.³ Es ist wichtig zu sehen, dass de Beauvoirs berühmter Satz „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“⁴, der manchmal als Wurzel radikalkonstruktivistischer Theorien verstanden wird, sich eben nicht auf *Sex*, sondern auf *Gender* im Sinne der Rollenidentität bezieht,⁵ und dass de Beauvoir gerade das als Prinzipien von Anthropologie, Ethik und Politik voraussetzt, was radikalkonstruktivistische Gender-Theorien kritisieren: Subjektivität (d. h.

³ Vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (Reinbek bei Hamburg 1989).

⁴ *Ebd.*, 265.

⁵ Der Satz wird mittlerweile auch deshalb als Wurzel radikalkonstruktivistischer Gendertheorien interpretiert, weil ihm diese Passage folgt: „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. Nur die Vermittlung eines Andern vermag ein Individuum als ein *Anderes* hinzustellen. Insofern es für sich existiert, vermag das Kind sich als sexuell undifferenziert aufzufassen.“ (*Ebd.*) Doch die Betonung, dass das „weibliche Menschenwesen“ durch kein biologisches Schicksal determiniert ist, bedeutet noch nicht, *Sex* als Moment von *Gender* bzw. als sozial erzeugt zu verstehen, und auch die individuelle Wahrnehmung als sexuell undifferenziert bzw. die These, dass sexuelle Differenz erst im Zusammenhang mit der Konstruktion einer „Andersheit“ virulent wird, impliziert noch nicht, dass es keine von der Rollenidentität unterschiedene Geschlechtsidentität gibt. Wohl aber stellt bereits de Beauvoir heraus, dass die „weibliche“ Geschlechtsidentität nicht schlichtweg biologisch determiniert ist, sondern auch gesellschaftlich bestimmt und beeinflusst, u. a. durch die für de Beauvoir so problematische Konstruktion der Frau als „Andere“ des Mannes.

die in der „Erste-Person-Perspektive“ des Bewusstseins markierte Einmaligkeit) und die Freiheit (in ihrer doppelten Dimension von negativer Freiheit im Sinne von Autonomie und von positiver Freiheit im Sinne von Kreativität und Partizipation) bewussten Daseins.

In den 90er Jahren etablierte sich dann ein neuer Diskurs, der bis heute gemeinhin als *Gender*-Diskurs oder *Gender*-Theorie bezeichnet wird. Besonders prominent wurde er von der US-amerikanischen Philosophin Judith Butler vertreten, und viele Kritiker/innen von *Gender*-Theorien beziehen sich denn auch vorrangig auf ihren Ansatz, obwohl wie gesehen der Genderbegriff nicht für diese Theorien reserviert ist. Butler hinterfragte die bis dahin selbstverständlich vorausgesetzte Unterscheidung von *Sex* und *Gender* und betonte, dass nicht nur *Gender* als sozial erzeugt anzusehen sei, sondern auch *Sex*, also die natürliche Geschlechtsidentität bzw. das uns so vertraute Körperbild von zweigeschlechtlich differenzierten, „männlichen“ und „weiblichen“ Körpern. Butler führte u. a. in Rezeption des französischen Philosophen Michel Foucault aus, dass wie jedes Seiende auch der Körper in Diskurse verstrickt ist, in gesellschaftlich wirksame Machtdiskurse, die sich in den Körper einschreiben, dabei auf binäre Codes zurückgreifen und den Körper entsprechend normieren und regulieren. Der Körper liegt dieser These zufolge nicht einfach schon „fertig“ vor, sondern wird diskursiv bestimmt, konstruiert, erzeugt. Wie alle Wirklichkeit, so ist auch der Körper in dieser Perspektive Produkt des Diskurses, wobei, so Butler, es keinen Akteur „hinter“ den Diskursen gebe, keinen „Täter hinter der Tat“. Im Zentrum steht das Geschehen, das Walten von Diskursen, in die sämtliche Praxen eingebettet und verstrickt sind, so auch Körperpraxen, -bilder, -codes. Wo *sex*, da eigentlich immer schon *Gender*, so könnte man Butlers These salopp formulieren, und die Kritik von *Gender* impliziert dann nicht allein die Kritik an sozialen Rollen, sondern auch an

als ebenso sozial verstandenen Körperbildern, die dann wiederum als Legitimationsfolie für bestimmte Rollen etc. dienen.⁶ Die Kritik von *Gender* schließt somit in dieser Ausrichtung nicht nur Normierungen und Regulierungen von Geschlechterrollen mit ein, sondern vor allem auch diejenige des Körpers und der mit ihm verbundenen Handlungen. Für Butler ist es nun erforderlich, die tradierten Körperdiskurse zu durchbrechen. Dies ist ihr zufolge durch performative, also wirklichkeitssetzende Akte möglich, die eine andere Wirklichkeit hervorbringen können, so auch eine andere Wirklichkeit von Körperbildern und allem, was daraus folgt. Geschlecht, so Butler, ist nicht etwas, was man einfach nur ist oder als unveränderlich Gegebenes hat, sondern was man in erster Linie tut, hervorbringt.⁷

Diese Thesen provozierten und provozieren bis heute, scheint es doch geradezu absurd, an biologischen Fakten zu rütteln, letztlich am Faktum, dass von Natur aus nur Männer zeugungsfähig und nur Frauen gebärfähig sind. Ebenso entstand der Eindruck, als könne man in den Akten der Performanz nicht nur spielerisch mit Geschlechterrollen umgehen, sondern auch beliebig seine Geschlechtsidentität wechseln. Und teilweise wurden Butlers Thesen auch so rezipiert und weitergeführt bis hin zu tatsächlich recht absurden Szenarien, die man für Satire oder Kar-

⁶ Anders als vielfach kritisiert, werden *Sex* und *Gender* somit bei Butler und in Gendertheorien, die sich an ihrem Ansatz orientieren, nicht voneinander getrennt, sondern *Sex* wird in gewisser Hinsicht schon als *Gender* verstanden. Dementsprechend wurde auch diskutiert, ob *Sex* in *Gender* aufgelöst (und eben nicht voneinander unterschieden bzw. getrennt) wird – eine Kritik, die Butler dazu motivierte, ihr Konzept zu modifizieren bzw. einige Missverständnisse bzgl. ihrer Sichtweise anatomischer Gegebenheiten auszuräumen. Der Einwand, dass Gendertheorien ein Konzept der Trennung vertreten würden, ist folglich mit Blick auf Butlers Konzeption nicht nachvollziehbar.

⁷ Vgl. zu Butlers Konzeption von *Gender* ausführlich Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (Frankfurt am Main 1991).

nevalsbeiträge hätte halten können, wären sie nicht so bitterernst gemeint.⁸ Dementsprechend wurde Butler von Kritikerinnen und Kritikern ihrer Theorie vorgeworfen, leib- bzw. körperfeindlich zu sein, die natürlichen Gegebenheiten zu ignorieren und sich in eine Art Diskurs-Idealismus zu verstricken.⁹ Für manche Kritiker/innen handelte es sich bei dieser Theorie um ein intellektuelles Glasperlenspiel ohne jeglichen empirischen Bezug und Anhalt in der Praxis. Butler fühlte sich missverstanden und hat daher ihre Theorie – und das wird in der Diskussion häufig übersehen – modifiziert. Mittlerweile stellt sie explizit heraus, dass die Materialität des Körpers selbstverständlich nicht zu leugnen ist. Sie sei im Gegenteil „von Gewicht“ für unsere gesamte Lebensführung.¹⁰ Butler geht es nicht darum, biologische bzw. anatomische Gegebenheiten zu verneinen. Sie macht aber darauf aufmerksam, dass Wirklichkeit – und damit auch diejenige des Körpers – etwa im Prozess unseres Erkennens und Bezeichnens nicht einfach schon „fertig“ da ist und

⁸ Man denke etwa an die Debatte um Facebook und die dort eröffnete Möglichkeit, zwischen 60 verschiedenen Geschlechtsidentitäten zu wählen.

⁹ Vgl. zur wissenschaftlichen Kontroverse um Butlers Ansatz etwa Seyla Benhabib u. a. (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart* (Frankfurt am Main 1993); Barbara Duden, *Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument*, in: *Feministische Studien* 11 (1993), Heft 2, 24–33; Carol Hagemann-White, *Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertapen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht*, in: *Feministische Studien* 11 (1993), Heft 2, 68–78; Hilge Landweer, *Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur Sex/Gender-Unterscheidung*, in: *Feministische Studien* 11 (1993), Heft 2, 34–43.

¹⁰ Vgl. zu dieser Modifikation Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* (Frankfurt am Main 1997); dies., *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen* (Frankfurt am Main 2009).

unsere sprachlichen Zeichen und intelligiblen Begriffe diese schlichtweg nur abbilden. Stattdessen stellt sie heraus, dass Wirklichkeit immer auch performativ in Sprachhandlungen gesetzt und erzeugt wird. Und das gilt eben auch für die unbestreitbare Materialität des Körpers: Auf ihn beziehen sich diese Handlungen, bringen aber zugleich in diesem Bezug konkrete Körperbilder und damit auch eine Wirklichkeit des Körpers hervor. Davon ist auch der gesamte Bereich von „Geschlecht“ betroffen, und deshalb wird *Sex* immer auch zu *Gender*.¹¹ Im Anschluss an Foucault betont Butler die politische Dimension dieser Prozesse: Durch den Körper vollziehen sich vielfache Prozesse der Subjektivation, das heißt der Unterwerfung, unter konkrete gesellschaftliche und ökonomische Verhältnisse,¹² ebenso machen sich gesellschaftliche Inklusions- wie Exklusionsmechanismen häufig an Konstruktionen von Körperbildern und Körpercodes fest. Diese gilt es Butler zufolge zu kritisieren und wenn möglich zu überwinden, denn es geht ihr letztlich um die Legitimation und den Gewinn von Handlungsmacht in der Parteilichkeit mit einem jeglichen „gefährdeten Leben“, wie sie sagt, zu dem insbesondere auch das durch konkrete Körper- und Geschlechterpraxen gefährdete, unterworfenen Leben gehört.¹³ Das bedeutet nicht, allen Bürgerinnen und Bürgern eine konkrete, material gefüllte Körper- und Geschlechterpraxis nebst entsprechender Rollen- und Arbeitsteilung vorzuschreiben, also gerade keine „Gender-Diktatur“, wie manchmal behauptet wird. Im Gegenteil basiert die anvisierte Form „geschlechtergerechter Politik“ auf einem Prinzip, das die liberale und demokratische Rechts-

¹¹ Vgl. etwa Judith Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, 22 f.

¹² Vgl. etwa Judith Butler, *Psyche der Macht*, 7–34; vgl. auch dies., *Die Macht der Geschlechternormen*, 40 f.

¹³ Vgl. z. B. Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (Frankfurt am Main 2005), 154–177.

ordnung begründet: dem Prinzip Freiheit, und sie impliziert ganz klar die Wahlfreiheit.

Genau besehen rezipiert Butler hier philosophische Theorien, die häufig alles andere als abstrus gelten: etwa die „kopernikanische Wende“ Immanuel Kants in der Erkenntnistheorie (Objekt unserer Erkenntnis ist kein „Ding an sich“, sondern das Phänomen, und Erkenntnis bzw. die Bestimmung eines Objekts entsteht zuallererst im Zusammenspiel von Anschauung und Begriff) oder den *linguistic turn* in der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts (Zeichen bilden nicht einfach nur ein Bezeichnetes ab, sondern die Bedeutung von Zeichen entsteht im Sprachgebrauch, und Wirklichkeit wird in Sprechakten nicht nur repräsentiert, sondern auch performativ gesetzt). Gerade die These sprachlicher Performanz wurde im Übrigen häufig auch theologisch rezipiert, so etwa in der Sakramententheologie, um die Wirkmächtigkeit sakramentaler Zeichen sowie deren heilkonstituierende, nicht nur repräsentierende Funktion verständlich machen zu können. Durch ihre Klarstellung vermag Butler also Missverständnisse und vermeintliche Absurditäten auszuräumen und den Verweis, dass quasi in *Sex* eigentlich immer auch *Gender* stecke, differenzierter zu erläutern. Das ist ein sehr wichtiger Aspekt für die Debatte um den Gender-Begriff, ebenso aber auch die Tatsache, dass es sich bei Butlers Theorie (und mit ihr andere, ihrem Ansatz verwandte Positionen) eben nur um ein bestimmtes Verständnis von Gender neben anderen – man denke etwa an den Gleichheitsansatz de Beauvoirs – handelt. Die hitzige Debatte um Gender konzentriert sich allerdings zumeist auf Butler – und dann noch auf eine Reduktion von deren Position – sowie auf extreme Rezeptionsversuche, die teilweise Butlers Anliegen eher konterkarieren als adaptieren.

2. Potenzial und Probleme einer theologischen Rezeption von Gender-Theorien

Die Referenz auf den Gender-Begriff im Allgemeinen ermöglicht es, Strukturen unter dem Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit zu beurteilen und ermutigen dazu, überkommene Rollenmuster aufzubrechen, unabhängig von der Frage, wie sich *Sex* und *Gender* zueinander verhalten, und das gilt natürlich auch für die Kirche. Es bleibt immer wieder neu zu fragen, inwiefern die Kirche hinter dem Anspruch der Geschlechtergerechtigkeit zurückbleibt und wo hier Änderungsbedarf besteht. Konstruktivistische Gender-Theorien in den Bahnen Judith Butlers machen darauf aufmerksam, wie stark unsere vertraute Sicht auf Körper und Geschlecht auch von noch so subtil wirksamen Normierungen und Regulierungen geprägt ist, die manchmal unreflektiert und unhinterfragt übernommen und geteilt werden, Normierungen, die wiederum als Legitimation für Praxen wie Strukturen dienen, die der Geschlechtergerechtigkeit entgegenstehen. Gender-Theorien können zudem dazu beitragen, eine Anthropologie der Geschlechter zu entwickeln, in deren Zentrum kein abstrakter Seins- oder Naturbegriff mehr steht, sondern ausgehend von der konkreten menschlichen Existenz die Dimension des erspersönlichen und darin unhintergebar einmaligen Vollzugs des immer schon verkörperten, darin auch immer schon geschlechtlich verfassten bewussten Lebens, und ausgehend von der Freiheit, die jenem bewussten Leben unauflöslich zukommt. Sie können dazu beitragen, die Dimension der Verletzlichkeit des „gefährdeten Lebens“ herauszustellen, sei es individueller wie kollektiver Art und Weise, und seine Unterwerfung unter gewaltförmige Strukturen und Handlungen. Die eben genannte Singularität des Selbstbewusstseins und die Freiheit als Prinzip all seiner Vermögen markieren darüber hinaus die Würde jeder einzelnen Person und in theologischer Hinsicht die Gottbildlichkeit einer jeden Person. Jene anthropologische Perspektive kann

dann auch entsprechend der anthropologischen Wende in der Theologie als Basis für Konzeptionen etwa der Gotteslehre, der Christologie, der Ekklesiologie, der Sakramententheologie, aber auch für die Reflexion über Religiosität und religiöse Erfahrung oder über das Verständnis des Glaubens dienen. Allerdings sind Gender-Theorien allein nicht in der Lage, die beiden Aspekte der Subjektivität und der Freiheit bewussten Daseins zu begründen und zu reflektieren. Denn unbeschadet des Potentials von Gender-Theorien können einige problematische Punkte nicht übersehen werden, die eine bruchlose theologische Rezeption von *Gender*-Theorien bzw. deren Eins-zu-Eins-Umsetzung in theologische Geschlechtertheorien meiner Ansicht nach erschweren. Darauf möchte ich abschließend noch kurz eingehen, und dies in der Form von zwei Blöcken von Anfragen.

Erstens: Man vermisst bei Gendertheorien aus philosophischer wie theologischer Sicht eine detaillierte Reflexion der eigenen ontologischen Grundlagen und Verpflichtungen: Was genau bedeutet die Materialität des Körpers? Wie genau bestimmt sich das Verhältnis von natürlicher Vorgegebenheit und sozialer Prägung und Bedingtheit? Das hat auch Butler bislang in ihren Klarstellungen nicht geleistet. Sie betont zu Recht, dass sie anatomische Merkmale nicht leugnet, belässt es aber dann mehr oder minder bei dieser Feststellung. Wie genau aber diskursive Codierung und die Materialität des Körpers zusammenwirken, bleibt offen, und auch, wie hier eine Verhältnisbestimmung zu meiden ist, die dann doch wieder einen Dualismus oder einen Hylemorphismus durch die Hintertür einführt (die Anatomie des Körpers als bloß passiver, materieller bzw. physischer Stoff einer sie prägenden aktiven sprachlichen bzw. mentalen Form, hier der diskursiven Codierung und Normierung). Das ist auch in theologischer Hinsicht bedeutsam, da die Überwindung des Leib-Seele-Dualismus zu den Kernmotiven theologischer Anthropologie gehört.

Zweitens: Es ist in Gendertheorien eine deutliche Leerstelle in der anthropologischen Grundlegung sowie eine Widersprüchlichkeit der eigenen Konzeption auszumachen. Denn *Gender-Theorien*, jedenfalls diejenigen konstruktivistischer Provenienz, negieren die Handlungsmacht und Freiheit von Akteurinnen und Akteuren in und gegenüber Diskursen, nehmen diese aber zugleich emphatisch für performative Akte in Anspruch. Sie gehen vom Ideal der Anerkennung eines jeden „gefährdeten Lebens“ aus, können diese Anerkennung aber nicht konsistent begründen, weil sie zugleich den Rekurs auf Subjektivität und Freiheit der Person als jene Anerkennungspraxis rechtfertigende Begriffe ablehnen. Und damit stehen sie in Widerspruch zu einem Kernmotiv der theologischen Anthropologie: der Überzeugung, dass jede Person einmalig in ihrer Erste-Person-Perspektive, also ihrer Subjektivität, ist und dass sie frei ist und darin auch Akteurin ihrer Handlungen. Darüber hinaus betonen sie recht einseitig die Subjektivation des individuellen Körpers unter herrschende Diskurse, vernachlässigen aber die Reflexion darüber, dass Gender-Codes nicht Resultat eines quasi allmächtig waltenden Diskurses sind, sondern auf Handlungen von Akteurinnen und Akteuren zurückgehen, die nicht nur Unterwerfene eines Diskurses sind, sondern grundsätzlich tradierte Diskurse verändern und neue Diskurse generieren und etablieren können. Und wie die Akteurinnen und Akteure sind auch deren Körper beides zugleich: unterworfen und frei, Moment von Subjektivation und Vollzug von Subjektivität.¹⁴

Die genannten beiden anthropologischen Leerstellen ziehen weitere theologische Konsequenzen nach sich, etwa im Blick auf die theistische Grundüberzeugung des Christentums (Personalität und Freiheit Gottes), auf das christologische Bekenntnis

¹⁴ Vgl. hierzu auch Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Frankfurt am Main ¹⁰2015), 133.

zur Verkörperung Gottes in einer konkreten Person der Geschichte sowie auf die individuelle Eschatologie mit ihrem Bekenntnis zur postmortalen Existenz bzw. Persistenz der Person und deren Motiv der individuellen „Auferstehung des Leibes“, nicht nur der platonischen „Unsterblichkeit der Seele“. Insofern ist diese anthropologische Leerstelle theologisch alles andere als bedeutungslos und macht eine Korrektur in der theologischen Rezeption notwendig. Es wäre meiner Ansicht nach dringend notwendig, dass sich die theologische Diskussion des Themas „Gender“ zukünftig differenziert, unideologisch und in wissenschaftlicher Sachlichkeit auf die genannten Potenziale wie Probleme konzentriert, statt sich mit Extrempositionen zu beschäftigen, und dabei Aristoteles' Plädoyer für Maß und Mitte zu beherzigen: „... aus dem dampfenden Gischt und dem Wogenschwall stemme heraus dein Schiff!“

Konsequenzen für kirchliche und gesellschaftliche Handlungsfelder: Geschlechtergerechtigkeit

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Münster

I. Geschlecht/Gender – eine Strukturkategorie des Sozialen

Geschlecht ist eine der Größen, die unsere Wirklichkeitswahrnehmung strukturiert. Deren wichtigstes Instrument die Sprache, aber auch die soziale Wirklichkeit, über die und in der wir uns begriffssprachlich und in symbolischer Kommunikation verständigen. Folglich treffen wir auch dann auf diese Struktur, wenn wir diese Wirklichkeit und unsere Wirklichkeitswahrnehmung (wissenschaftlich) reflektieren/analysieren.

Geschlecht/Gender bildet eine Strukturkategorie des Sozialen bzw. ein Ordnungsmuster der Gesellschaft – und dieses Muster wird zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Sie hat eine ähnliche Bedeutung wie etwa *Ethnie (race)*, *soziale Schicht (class)* oder auch Religion, die ebenfalls Strukturmuster des Sozialen darstellen.

In jeder Gesellschaft verbinden sich mit der Geschlechtszugehörigkeit bestimmte kollektive (Rollen-)Erwartungen. Diese Erwartungen wirken auf die individuelle Geschlechtsentwicklung und -identität ein. Niemand kann das eigene Mann- oder Frau-Sein deuten, ohne mit den in der Gesellschaft wirksamen Vorstellungen umzugehen, was und wie ein Mann/eine Frau ist – und zu sein hat.

Rollenmuster – ob traditionelle Geschlechtsrollen oder emanzipatorische Rollenmuster – transportieren und generieren normative Erwartungen. Sie richten sich zum Beispiel auf Habitus, Verhaltensweisen und Prioritätensetzungen einer „guten Mutter“, eines „guten“ Vaters, an erfolgreiche (d. h. gesellschaftliche Anerkennung findende) Biografiemuster etc. Und sie legen damit auch eine bestimmte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung fest oder favorisieren sie zumindest. Dabei stößt man u. a. auf geschlechtsspezifische Bewertungs-/Sanktionsmuster für bestimmte Verhaltensweisen (Bsp. „Seitensprung“/Ehebruch; Vergewaltigung; Prostitution – Freier). Ein keineswegs banaler „Schauplatz“ der Inszenierung von geschlechtsbezogenen Erwartungen ist auch die Mode/Kleiderordnung; sie ist ein wichtiges Medium symbolischer Kommunikation, und sie ist in hohem Maße geschlechtsspezifisch konnotiert, hebt Geschlechtsmerkmale hervor oder verhüllt sie, zielt auf sexuelle Anziehung/Attraktivität, wird als anständig/unanständig, als Anmaßung oder Bescheidenheit des Auftretens be-/verurteilt, und zwar in den Bewertungskategorien wiederum deutlich different in Bezug auf Frauen/Männer.

In allen genannten Feldern (und das Tableau wäre zu erweitern) werden explizit oder implizit normative Maßstäbe angelegt. Nicht selten wurden/werden sie durch naturalistische/essentialistische Denkfiguren legitimiert bzw. delegitimiert. Das ist auch aus der kirchlichen Tradition vertraut: etwa wenn aus der biologischen Disposition der Frau (Gebärfähigkeit) unmittelbar normative Schlüsse auf legitime und vor allem illegitime Realisierungen des Frauseins gezogen wurden und emanzipatorische Bewegungen als Verstoß gegen die Naturordnung bzw. gegen die göttliche Ordnung verurteilt wurden.

Solche Vorstellungen und Erwartungen zur Formung von Geschlechtsidentitäten und der Ausfüllung von Geschlechterrollen prägen Erziehungs- und Bildungsprozesse. Sie formen Selbst-

bilder und wirken auf biographische Entscheidungen ein, und zwar auch dann, wenn sich jemand kritisch damit auseinandersetzt und sich gegen überkommene Geschlechtsrollenerwartungen auflehnt, darüber hinwegsetzt, sich „emanzipiert“.

Emanzipations- wie Restaurationsprozesse tragen dazu bei, dass geschlechtsspezifische Rollenerwartungen und gesellschaftliche Ordnungsmuster sozialkulturell verschieden sein können und sich im Verlauf der Geschichte verändern. Sie sind weder statisch noch einfach „natürlich“ vorgegeben, sondern stellen immer komplexe Interpretationen dessen dar, was durch biologische bzw. biopsychische Dispositionen dem Handeln aufgegeben ist.

Ein Ringen um Handlungsspielräume und die Verschiebung von Grenzen im Geschlechterverhältnis hat es immer gegeben; es lässt sich auch in der religiösen Tradition von biblischen Zeiten durch die ganze Christentumsgeschichte bis in die Gegenwart verfolgen. Dabei wirken in der Regel ungleich verteilte Handlungsspielräume und Machtverhältnisse; unter den Bedingungen partiarchaler gesellschaftlicher und kirchlicher Strukturen dominieren männliche Akteure im öffentlichen Handeln und auch in der Definition und Restriktion von Handlungsmustern. In modernen, dynamischen und heterogenen Gesellschaften ist das Ringen um die Durchbrechung/Überwindung solcher Asymmetrien und um gerechte(re) Geschlechterbeziehungen und -verhältnisse auch explizit Gegenstand öffentlicher Kontroversen und politischer Konflikte.

2. Geschlecht/Gender als „Platzanweiser“

Die vorgestellten Beispiele zeigen: Die soziale Bedeutung von *Geschlecht/Gender* beschränkt sich nicht auf individuelle Geschlechtsidentitäten, sondern prägt auch Geschlechterverhältnisse und damit die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern (in)

einer Gesellschaft: Jede gesellschaftliche Geschlechterordnung fungiert sozusagen als „Platzanweiser“ im sozialen Gefüge. (F. Schiller hat die geschlechtsbestimmte Ver-Ortung in einer patriarchalen Gesellschaftsordnung in seinem *Lied von der Glocke* in die allseits bekannten klassischen Worte gefasst: *Der Mann muss hinaus ins feindliche Leben ... / Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau, die Mutter der Kinder ...*).

Heute gilt *diese* Ordnung nicht mehr als gesellschaftliches Leitbild, aber sie wirkt in manchen gesellschaftlichen Räumen und auch in kirchlichen Vorstellungswelten fort, nicht zuletzt in der Art und Weise, wie andere Ordnungsmuster bewertet und kommentiert werden. Wenn sich die Ordnungen ändern (können), stellt sich umso mehr die Frage, wann denn bzw. unter welchen Bedingungen eine gesellschaftliche (Geschlechter-)Ordnung gerecht zu nennen ist.

Hierfür bietet die Soziallehre der Kirche wertvolle Orientierungen: Allen voran die geschöpfliche Würde/Personwürde und die darin gründenden Personrechte für jede/n, ungeachtet aller Differenzen in der konkreten Ausprägung der Persönlichkeit; auf dieser Basis gilt es, Rechte und Schutzansprüche derer, die in bestimmten sozialen Kontexten (gesellschaftlich-politischen wie kirchlich-religiösen) nicht ihrer gleichen Würde entsprechend wertgeschätzt und behandelt werden, einzuklagen und aktiv zu unterstützen – etwa die Menschenrechte der Frauen und Mädchen und die Rechte von Minderheiten (auch hinsichtlich Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung). Bedingungen zu schaffen, unter denen alle der Ordnung Unterworfenen bzw. in sie Eingegliederten ihr Personsein bestmöglich verwirklichen können, ist die in der modernen Soziallehre der Kirche durchwegs vertretene Bestimmung des Gemeinwohls.

Allgemein kann der sozialetische Maßstab dementsprechend so gefasst werden: Eine Gesellschaftsordnung, auch insoweit

sie Geschlechterverhältnisse reguliert, ist daran zu messen, ob sie Sicherheit für alle und Schutz für die Schwachen, Teilhabe an den Gütern, an Positionen und Aufgaben ungeachtet kontingenter Merkmale wie Geschlechtszugehörigkeit (*Gender*), ethnische Zugehörigkeit (*race*) und soziale Schichtzugehörigkeit (*class*) mit dem möglichen Maß an Autonomie und Freiheit für jede und jeden Einzelnen verbindet, die unter diesen Ordnungsmustern zusammenleben. Dieser sozialetische Anspruch ist also an Ordnungen heranzutragen.

Jede Ordnung zieht faktisch Grenzen, indem sie Normen setzt und durchsetzt. Das gilt auch für eine Geschlechterordnung. Sie schreibt vor, wie eine Frau/ein Mann sich verhalten soll, und schließt geschlechtsbezogene Verhaltensmuster bzw. Handlungsoptionen aus, die als nicht „normal“ bzw. als sozial schädlich angesehen werden. Das kann an vielen Beispielen nachvollzogen werden, etwa an der Geschichte der rechtlichen Ahndung von erzwungenem Geschlechtsverkehr als Vergewaltigung. Solche Grenzen sind unter dem Aspekt der Gerechtigkeit zu prüfen – und ggf. muss eine Revision solcher Grenzen angestrebt werden.

Geschlechterordnungen schließen aber auch (Gruppen von) Menschen von sozialen Teilhabechancen und von gesellschaftlicher Anerkennung aus, die den geltenden normativen Ordnungsmustern nicht entsprechen (können). Vor 50 Jahren, am 4. April 1968, wurde in Memphis/Arizona Martin Luther King Jr. ermordet, weil er auf gewaltfreie Weise gegen die Ausschließung der Schwarzen aus der US-amerikanischen Gesellschaft protestierte. So wie eine Ordnung, die auf Rassentrennung (Apartheid) basiert, Menschen der „falschen“ Rasse ausschließt, so drängt eine Ordnung, die normative Zweigeschlechtlichkeit mit normativer Heterosexualität verbindet, Menschen mit gleichgeschlechtlicher Orientierung an den Rand der Gesellschaft: durch Tabuisierung, durch Pathologisierung oder Kriminalisie-

rung homosexueller Menschen – in vielen Ländern dieser Welt immer noch bis hin zur physischen Bedrohung ihres Lebens.

3. Die ethisch-politische Tragweite der Frage nach Geschlechtergerechtigkeit

Es wurde deutlich: Geschlechterordnungen können den Schutz elementarer Menschenrechte begünstigen. Sie können aber auch deren Verweigerung festschreiben.

Deshalb ist die Frage nach Gerechtigkeit in Geschlechterbeziehungen und gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen ethisch unumgänglich: Eine christliche Ethik, die vom Menschen als Person und von der allen Menschen gemeinsamen, gleichen geschöpflichen Würde her denkt, kann sich nicht damit begnügen, dass Gleichheit an Würde und Rechten aller Menschen formalrechtlich behauptet werden. Die Proklamation von allgemeinen Menschenrechten bzw. von Grundrechten allein genügt nicht, um deren Einhaltung sicherzustellen. Diese Erkenntnis und die Erfahrung fortwährender Verletzungen haben in den zurückliegenden Jahrzehnten auf der internationalen Ebene zu einer Vielzahl von Spezialkonventionen geführt, die die stets prekären Menschenrechte bestimmter Gruppen – wie der Mädchen und Frauen, der Kinder, der Menschen mit Behinderung etc. – eigens entfalten und zu deren Schutz verpflichten. Auf der Ebene unseres Gemeinwesens hat sich diese Einsicht u. a. in der 1994 erfolgten Ergänzung von Art. 3 (2) GG niedergeschlagen, die den Staat verpflichtet, die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu fördern und auf die Beseitigung bestehender Nachteile hinzuwirken.

Gerade eine christliche Ethik, die die gleiche geschöpfliche Würde eines jeden Menschen anerkennt, wird dafür argumentieren und sich konkret dafür einsetzen, dass diese Wertgrundla-

gen im Gemeinwesen konkret anerkannt und verwirklicht werden. Varianten der Realisierung des Menschseins rechtfertigen nicht eine Minderung der Würde und des Rechtsstatus, der gesellschaftlichen Anerkennung und Beteiligung. Das betrifft auch und gerade unterschiedliche Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen. Manifeste Ungleichbehandlung bzw. Diskriminierung aus Gründen des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung sind aus Gründen der Achtung der Menschenwürde aufzudecken und zu überwinden.

Was auf dem Fundament einer christlichen Ethik für die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens als Maßstab postuliert wird, muss auch innerhalb der christlichen Tradition sowie der kirchlichen Denkmuster und Strukturen ernst genommen werden. Ursachen, Wirkungen und eingespielte Legitimationsmuster asymmetrischer Geschlechterverhältnisse müssen auch innerkirchlich unter dem Aspekt geprüft werden, inwiefern patriarchale Ordnungsmuster und Engführungen, ggf. auch Interessen, das Bewusstsein der geschöpflichen Gleichheit und die Kritik ungerechter Machtasymmetrien in der eigenen Tradition eher getrübt und behindert haben, inwiefern deswegen prophetische Stimmen nicht zu Wort kommen konnten und etwa eigenständige Frauentraditionen in der Theologie und bestimmte Modelle christlicher Lebenspraxis an den Rand gedrängt wurden. Christliche und kirchliche Traditionen unter dem Vorzeichen der Geschlechtergerechtigkeit auszuleuchten, ist weder ein Sakrileg noch ein Angriff auf die Tradition. Vielmehr kann eine Genderperspektive auch hier dazu beitragen, Engführungen aufzudecken und der von Papst Franziskus dringend empfohlenen Unterscheidung der Geister zu unterziehen, um herauszufinden, was dem Evangelium und was den über Jahrhunderte perpetuierten Bedingungen seiner geschichtlichen Inkarnation in einer patriarchalen Gesellschaft geschuldet ist.

Solche Fragen können nicht allein in theoretischen Analysen bearbeitet werden – sei es in der Theologie oder in den Gesellschaftswissenschaften. Sie müssen zwingend auch auf der Ebene politischer Entscheidungen und institutioneller Prozesse bearbeitet werden. Nur dann können gesellschaftliche Geschlechterverhältnisse auch konkret praktisch auf geschlechtergerechte Beteiligungsmöglichkeiten und eine gerechte Verteilung von Ressourcen und Positionen hin entwickelt werden.

Eben dies bringen *der Begriff und das Konzept des Gendermainstreaming* zum Ausdruck. Gendermainstreaming als politische Leitlinie setzt bei der Erfahrung an, dass „Geschlecht“ eine strukturierende Größe der Gesellschaft ist, und verpflichtet die Politik darauf, aus Gründen der Gerechtigkeit die möglicherweise geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Wirkungen politischer Entscheidungen (am besten vorausschauend) zu prüfen, um drohende Diskriminierungen zu vermeiden beziehungsweise bestehende zu überwinden. Dieses Anliegen, das u. a. in der Sozialpolitik, in der Arbeitsmarktpolitik und in der Bildungspolitik zur Umsetzung kommt, konvergiert im Grundsatz mit den normativen Anforderungen einer geschlechtersensiblen christlichen Ethik. Die Ethik wird aber durchaus auch kritische Anfragen stellen, nämlich insbesondere da, wo Geschlechtergerechtigkeit nur auf der Ebene statistischer und quantitativer Maßstäbe „hergestellt“ werden soll, wo also das Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit droht, technokratisch verkürzt zu werden. Demgegenüber wird eine geschlechtersensible christliche Ethik vor allem auch qualitative Aspekte von Beteiligung und Subjektwerdung geltend machen.

Sexualerziehung und sexuelle Vielfalt

Die Genderthematik in den Lehrplänen der Länder der Bundesrepublik Deutschland

Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Münster

Ein Referat, das sich der Gender-Debatte im Kontext schulischer Bildungs- und Lehrpläne widmen soll, wird fraglos bei dem Thema sexuelle Vielfalt und Sexualerziehung im Kontext von Schule ansetzen. Schließlich haben vor allem die mit viel Emotion und Aufregung in der medialen Öffentlichkeit geführten Debatten um die sogenannte Sexualisierung von Kindern und Jugendlichen und deren Verzweckung als „Versuchsobjekte der Gender-Theorie“ (FAZ vom 11. November 2014) den Eindruck zu erwecken versucht, im deutschen Bildungssystem werde flächendeckend eine von der Schwulen- und Lesben-Lobby gesteuerte Gender-Revolution über die in der Schule den Eltern ja nun einmal entzogenen Kinder angefacht und entfaltet. Dem ist mitnichten so. Entsprechend will ich in der kurzen Zeit, die mir zur Verfügung steht, einen Beitrag zur Versachlichung dieser Debatte leisten, indem ich mit Ihnen gemeinsam einen Blick auf die Bildungs- und Lehrpläne der Bundesrepublik Deutschland werfe und am Ende auch eine kurze Anmerkung zu den ebenfalls in den Medien des Öfteren kritisch diskutierten Unterrichtsmaterialien von Lobby-Verbänden zur sexuellen Vielfalt mache.

Der Wissenschaftliche Dienst des Deutschen Bundestages hat vor knapp zwei Jahren die Lehr- und Bildungspläne aller 16 Bundesländer auf das Thema sexuelle Vielfalt und Sexualerziehung hin untersucht (Wissenschaftliche Dienste 2016). Dabei lag der Schwerpunkt der Untersuchung auf den Lernzeiträumen der Grundschule und der Sekundarstufe I. Bereits in der Über-

schrift dieser Dokumentation „Sexuelle Vielfalt und Sexualerziehung“ werden die beiden wichtigsten Dimensionen genannt, die mit dem Themenfeld „Geschlechter, Gender, Sexualität, Vielfalt und Partnerschaft“ verbunden sind, denn in allen Länderlehrplänen ist die sogenannte klassische Sexualerziehung ein Leitthema, das in der Regel in den Präambeln, Grundsatzabschnitten und Richtlinien der Länderlehrpläne fächerübergreifend verankert ist. Zum Bereich der klassischen Sexualerziehung gehören

- die Vermittlung von biologischen Grundkenntnissen über Körperlichkeit und Sexualität,
- Kompetenzentwicklung mit Blick auf die Wahrnehmung und Gestaltung von Geschlechterrollen
- sowie die Förderung von Kommunikationskompetenz von Jungen und Mädchen für einen angemessenen Umgang miteinander.

Diese Form der Sexualerziehung ist seit vielen Jahrzehnten Standard in der Kultuspolitik der Bundesländer und somit nichts Neues. Sie wird mit Blick auf die Verfassungstexte, vor allem das Grundgesetz und die jeweiligen Länderverfassungen, mit der evidenten Auswirkung von Sexualität auf die Gesellschaft und der von der Schule im Rahmen ihrer Bildungspflicht zu vermittelnden wissenschaftlichen Erkenntnisse im Bereich der Biologie und Sexualkunde begründet. So heißt es beispielhaft im jüngsten Lehrplan, dem Lehrplan zur Sexualerziehung für die allgemeinbildenden und beruflichen Schulen in Hessen:

„In Art. 6 des GG wie auch in Art. 55 der hessischen Verfassung sind das Erziehungsrecht und die Erziehungspflicht der Eltern festgelegt. Die Entwicklung der ganz persönlichen Einstellung zur Sexualität gehört in erster Linie in die Familie. Die

Auswirkung von Sexualität auf die Gesellschaft und die Vermittlung der wissenschaftlich fundierten Sexualkunde umfasst [dagegen] den Auftrag der schulischen Bildung.“ (Hessisches Kultusministerium 2016, 3)

Dabei sind sich sicherlich nicht nur die hessischen Bildungspolitikerinnen und -politiker bewusst, dass Sexualerziehung im Spannungsfeld „zwischen dem Recht der Eltern, dem Persönlichkeitsrecht des Kindes und dem Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule“ (*ebd.*) steht. Sie formulieren deshalb weiter: „Sexualerziehung ist folglich in einem sinnvollen Zusammenwirken von Schule und Elternhaus zu leisten.“ (*Ebd.*) Dabei ist mit Blick auf die systemischen Funktionen von Schule selbstverständlich, dass diese auch sich wandelnde Wertvorstellungen und Einstellungen in der Gesellschaft im Unterricht abbilden müssen. So heißt es an besagter Stelle:

„Zur Erfüllung des Sexualerziehungsauftrags ist zu beachten, dass Sexualität und die damit verbundenen Wertvorstellungen und Einstellungen Ergebnisse gesellschaftlicher, kultureller, religiöser und politischer Entwicklung sind, die einem kontinuierlichen Prozess unterliegen. Ebenfalls wandeln sich die Formen des partnerschaftlichen Zusammenlebens. Neben der Ehe und der Familie, die nach Art. 6 Absatz 1 des GG unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung stehen, werden auch nicht-eheliche Partnerschaften, Patchwork-Familien, gleichgeschlechtliche Partnerschaften und andere individuelle Beziehungsformen gelebt.“ (*Ebd.*)

Eine in diesem Sinne „klassische“ Sexualerziehung, die sich auf die o. g. Dimensionen biologische Grundkenntnisse, Rollensensibilität und den Umgang von Jungen und Mädchen miteinander beschränkt, findet sich in allen Länderlehrplänen und – das ist vielleicht das Interessante für unsere Diskussion – beschränkt sich in der Regel auch auf diese: In *Baden-Württemberg, Bay-*

ern, Rheinland-Pfalz, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Schleswig-Holstein, dem Saarland, Sachsen-Anhalt und Sachsen finden sich lediglich diese drei Dimensionen der Sexualpädagogik. Sie sind z. T. äußerst knapp gehalten, manchmal auch für die Lehrkräfte bewusst beschränkend. So heißt es z. B. im Bildungsplan für die Grundschulen in Bayern: „In der Grundschule ist bei sexualpädagogischen Themen auf die bildliche und schriftliche Darstellung von Unterrichtsinhalten durch die Schüler zu verzichten.“ (Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultur 2002, 6 f.) In den Richtlinien für die Sexualerziehung in Rheinland-Pfalz heißt es außerdem sehr deutlich: „Von einer einseitigen anatomischen Betrachtung ist abzu- sehen.“ (Ministerium für Bildung und Wissenschaft, Jugend und Kultur 2009, 20 f.) In allen Lehrplänen werden zudem Ehe und Familie als wichtige Themen der schulischen Sexualerziehung ausgewiesen. Dabei ist zu bedenken, dass auch die Ehe von Personen gleichen Geschlechts unter dem Schutz von Art. 6 des Grundgesetzes steht.

Eine zweite Gruppe von Bundesländern hat diese klassische Sexualerziehung weitergeschrieben, indem sie sich stärker auf Hetero- und Homosexualität als zwei Formen sexueller Vielfalt konzentriert. Hier werden u. a. auch das Coming-Out von Jugendlichen im Alter der Pubertät und die damit verbundenen Schwierigkeiten in Gruppe und Gesellschaft thematisiert. Mit Blick auf die Menschenwürde des Einzelnen und den Schutz vor sozialer Diskriminierung soll die Akzeptanz von homosexuellen Lebensformen gefördert werden. Man sollte nicht vergessen, dass die Schmähung „Du Schwuli“ auf deutschen Schulhöfen gleich hinter der verächtlichen Zuschreibung „Du Jude“ rangiert, zwei gleichermaßen diskriminierende Redewendungen, in denen ungezügelt homophobe wie antisemitische Grundhaltungen unter Schülerinnen und Schülern zum Ausdruck kommen. Eine solche Weiterführung der klassischen Sexualerzie-

hung mit dem Ziel der Überwindung von diesen Formen der Diskriminierung und dem Eintreten für Toleranz und Akzeptanz unterschiedlicher Lebensformen findet sich in den Lehrplänen der Bundesländer *Berlin*, *Brandenburg*, der *Hansestadt Bremen* und *Mecklenburg-Vorpommern*. Dass es sich dabei um legitime staatliche Erziehungsziele handelt, hat übrigens das Bundesverwaltungsgericht schon 2008 ausdrücklich festgestellt (BVerwG 6 B 64.07).

Von einer wirklichen sexuellen Vielfalt im Sinne der Weitung des Themenspektrums von hetero- und homosexuellen hin zu den sogenannten LSBTTIQ-Formen, also für lesbische, schwule, bisexuelle, transgender, transsexuelle, intersexuelle und queere Lebensweisen, kann in einer dritten Gruppe von Länderlehrplänen gesprochen werden, die allerdings sehr klein ist. Sie beschränkt sich auf *Hessen* und *Thüringen*. In diesen beiden Bundesländern findet sich eine Weiterführung der Sexualerziehung hin zur Akzeptanz eines Vielfaltsbegriffs, der eben auch über Hetero- und Homosexualität hinausgeht. Hier wird auch in besonderer Weise die Vielfalt von Familienformen thematisiert und die Normativität der heterosexuellen Paarbeziehungen und der damit verbundenen Familienform geweitet. Dabei ist anzumerken, dass der hessische Lehrplan, wiewohl er im Bereich der sexuellen Vielfalt äußerst ausdifferenzierte Inhalte und Ziele nennt, weniger affirmativ und emphatisch angelegt ist als der thüringische Bildungsplan.

Ein Blick wie versprochen auf die Unterrichtsmaterialien: Vor allem in Schleswig-Holstein und Baden-Württemberg haben durch die Tagespresse angefachte Debatten den Eindruck erweckt, dass Lobby-Gruppen wie der Lesben- und Schwulen-Verband Deutschlands mit seinen Ländersektionen oder aber verschiedene Forschungs- und Fortbildungseinrichtungen wie das PETZE-Institut für Gewaltprävention versucht haben sollen, fragwürdige, nämlich auf die Umerziehung von Kindern und

Jugendlichen zielende Materialien zur sexuellen Identität in den Schulbetrieb eingegeben zu haben bzw. in Baden-Württemberg auf die Gestaltung des Bildungsplans in der Phase seiner Revision Einfluss genommen zu haben (Anmerkung: Das PETZE-Institut ist ein bundesweit anerkanntes Institut, das Projekte und Materialien zur Prävention von sexualisierter Gewalt an Kindern und Jugendlichen entwickelt.).

Dazu sollte angemerkt werden, dass die Aufregung um die Materialien für die Sexualerziehung im Land Schleswig-Holstein sich auf Arbeitsblätter bezogen, die auf einer Tagung von einer Arbeitsgruppe des PETZE-Instituts ausgelegt worden waren, aber die schleswig-holsteinische Landesregierung noch das Institut für Qualitätssicherung an den Schulen jemals erreichten. (Von staatlicher Seite aus sind diese Materialien weder gesichtet, bewertet, empfohlen oder gar für den Unterricht zugelassen worden.) Mit Blick auf die Aufregung in Baden-Württemberg ist nur zu vermerken, dass die vielfach geäußerte Kritik am Entwurf des Bildungsplans 2014 sich eben auf einen Entwurf bezog, der aber niemals zum Gesetz geworden ist.

Zuletzt ein Wort aus religionspädagogischer Perspektive: Die skizzierten Sachverhalte beziehen sich auf die Bildungspläne und Rahmenrichtlinien der Bundesländer, die ihren Lehrplänen vorausgestellt sind oder deren Inhalte bestimmen, *nicht aber* auf die kirchlichen Richtlinien für Bildungsstandards im Religionsunterricht, die Grundlagenpläne der deutschen Bischöfe oder Fachlehrpläne für den katholischen Religionsunterricht in den einzelnen Bundesländern. In diesen curricularen Vorgaben wird weiterhin die Lehre der Kirche dargestellt und vorgeschrieben, wie sie von den Bischöfen der Diözesen in den verschiedenen Bundesländern im Rahmen der Bestimmung der materialen Inhalte des Religionsunterrichts eingetragen worden ist. Auch für katholische Schulen sind eigene Instrumente der Sexualerziehung entwickelt worden, z. B. die Arbeitshilfe zur Sexualerzie-

hung in Grundschulen des Erzbistums Köln (2014), das von der Erzdiözese München und Freising geförderte MFM-Projekt (www.mfm-projekt.de), im weitesten Sinne auch das Projekt „Kess erziehen“ der Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung e. V. (www.kess-erziehen.de) oder das allerdings nicht unumstrittene Projekt Teen Stars (www.teen-star.de). In diesem Sinne bilden der katholische Religionsunterricht und die katholische Schule Räume im öffentlichen Schulsystem, in dem die katholische Kirche, anders als die meisten anderen gesellschaftlichen Player, ihre eigenen Normen und Modelle für eine geordnete Sexualität und gelingende Partnerschaft ausführlich entfalten kann. Dass das nicht immer mit Erfolg geschieht, ist sicher nicht allein den Religionslehrerinnen und -lehrern anzulasten. Vielmehr ist mit Erzbischof Koch zu fragen, warum es insgesamt und gesamtgesellschaftlich offensichtlich nicht gelingt, die Lehre der Kirche von der Ehe und Familie glaubwürdig und überzeugend zu vermitteln (Koch 2018). – Aber dies ist eine andere Diskussion.

Literatur

Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus (2002): *Richtlinien für Familien- und Sexualerziehung in Bayrischen Schulen*. Bekanntmachung vom 12. August 2002 Nr. VI/8-S44002/41-6/71325, München, auf:

<https://www.km.bayern.de/eltern/was-tun-bei/rechte-und-pflichten/bekanntmachungen.html> (abgerufen am 12.06.2018).

Hessisches Kultusministerium (2016): *Lehrplan Sexualerziehung. Für allgemeinbildende und berufliche Schulen in Hessen*, Wiesbaden, auf:

https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/hkm/lehrplan_sexualerziehung_formatiert_neu.pdf (abgerufen am 12.06.2018).

Koch, Heiner: *Unverbrüchliche Treue. Zur Theologie von Ehe und Familie*, in: Herder Korrespondenz 72. Jahrgang (2018), Heft 4, S. 20–24.

Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Jugend und Kultur Rheinland-Pfalz (2009): *Richtlinien zur Sexualerziehung für Schulen in Rheinland-Pfalz*, Mainz, auf:

http://gesundheitsfoerderung.bildung-rp.de/fileadmin/user_upload/gesundheitsfoerderung.bildung-rp.de/Sexualerziehung/Richtlinie_Sexualerziehung.pdf (abgerufen am 12.06.2018).

Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages (2016): *Sexuelle Vielfalt und Sexualerziehung in den Lehrplänen der Bundesländer*, Berlin.