

Subjekt statt Substanz

Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie

SASKIA WENDEL

„Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, muß seine Geschlechtlichkeit anerkennen und annehmen. Die leibliche, moralische und geistige Verschiedenheit und gegenseitige Ergänzung sind auf die Güter der Ehe und auf die Entfaltung des Familienlebens hingeeordnet. Die Harmonie des Paares und der Gesellschaft hängt zum Teil davon ab, wie Gegenseitigkeit, Bedürftigkeit und wechselseitige Hilfe von Mann und Frau gelebt werden. [...] Die Geschlechtlichkeit, in der sich zeigt, daß der Mensch auch der körperlichen und biologischen Welt angehört, wird persönlich und wahrhaft menschlich, wenn sie in die Beziehung von Person zu Person, in die vollständige und zeitlich unbegrenzte wechselseitige Hingabe von Mann und Frau eingegliedert ist.“¹

Dieses Zitat aus dem Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) dokumentiert die offizielle Position der Katholischen Kirche hinsichtlich der Anthropologie der Geschlechter, die zugleich Legitimationsbasis der offiziellen Position der Katholischen Kirche in Fragen der Sexualethik ist. Im Folgenden möchte ich zunächst diese Position darstellen, dann auf Kritiken dieser Position näher eingehen und abschließend eine eigene Position bezüglich einer Anthropologie der Geschlechter vorstellen.

1 KKK 2333 und 2337.

1. SUBSTANZMETAPHYSIK TRIFFT AUF GENDER

Zunächst noch einmal ein kurzer Blick auf die Position des KKK und der sie bestimmenden Anthropologie der Geschlechter: Die Geschlechterdifferenz gilt hier als gottgewollt und damit als eine im Schöpferwillen Gottes vorgegebene natürliche Größe: Mann und Frau sind gleich hinsichtlich ihrer Personenwürde, aber in ihrem Mann- und Frausein verschieden und in jener Verschiedenheit einer Ergänzungstheorie entsprechend aufeinander hin geordnet und „füreinander gewollt“². Darin bilden sie eine Einheit in der Verschiedenheit, die sich in der Ehe abbildet als Ideal der Harmonie des geschlechtlich differenzierten Paares. Die menschliche Sexualität wird so einerseits auf die Ehe als das Sinnbild der differenzierten Einheit zwischen Mann und Frau hingeordnet, andererseits auf diese Weise aber auch mit Generativität verknüpft. Das Urteil über die Legitimität sexueller Praktiken aus christlicher Perspektive wurzelt somit neben der naturrechtlichen Orientierung der Ethik in einer bestimmten Geschlechteranthropologie, die einem philosophischen und theologischen Paradigma folgt, das in der Scholastik unter anderem in der Rezeption der Aristotelischen Substanzmetaphysik grundgelegt wurde.

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

2 KKK 371.

Sprachgebrauchs verstanden, sondern sie werden der klassischen Repräsentationstheorie entsprechend als Abbild einer ihnen vorgängigen Wirklichkeit und so als natürliche Eigenschaften interpretiert. Sie referieren dieser essentialistischen Lesart zufolge auf eine natürliche Gegebenheit, die Teil der Ordnung der Natur beziehungsweise der Schöpfungsordnung ist, und die so letztlich auf den göttlichen Willen zurückgeht.

Aus diesem Sein wird dann in ethischer Perspektive ein Sollen, werden konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet: Menschen haben in ihrer Lebensführung der natürlichen Gegebenheit ihrer Essenz zu entsprechen, Männer und Frauen der Natur ihres jeweiligen Geschlechts. Basis dieser Forderung ist eine ontologische Verankerung der Ethik mit Blick auf essentialistische Definitionen von Mensch-, Mann- und Frausein. Das entspricht der naturrechtlichen Tradition theologischer Ethik: Was natürlich gegeben ist, ist zugleich das, was der Lebensführung als zu realisieren aufgegeben ist: *secundum naturam vivere*.³ Zugleich wird entsprechend der Aristotelischen Lehre von der Zielursache (*causa finalis*) des Seienden die natürliche Ordnung als durch ein Ziel, einen Zweck bestimmt angesehen: „Entsprechend fordert die wesensgerechte Daseinsform des Menschen ein vernünftiges Sicheinordnen in diese Ordnung der Natur und das Übernehmen der daraus erkennbaren Aufgaben.“⁴

Diese essentialistische Geschlechteranthropologie wird nicht erst von zeitgenössischen Gender-Theorien deutlich in Frage gestellt; die Substanzontologie wurde bereits durch die in feministischen Theorien übliche Unterscheidung von Sex (natürliche Geschlechtsidentität) und Gender (kulturell bedingte Geschlechtsidentität) unterlaufen: Was als natürlich gegeben erscheint, ist häufig nichts anderes als Produkt kultureller Prägung; sogenannte natürliche Eigenschaften von Männern und Frauen entpuppen sich in einer kritischen Analyse dieser Prägungen als soziale Konstruktionen und Projektionen. Schon Simone de Beauvoir führte die Diskriminierung von Frauen auf solche Konstruktionen zurück, denen letztlich die Konstruktion der Frau als ‚die Andere‘ des männlich konnotierten Subjekts zugrunde liegt, und diese Konstruktion der Frau als das Andere wurzle darin, dass die Kategorie des Anderen ein Grundzug des menschlichen Denkens sei, da unser Denken durch die Konstruktion von Gegensätzen geprägt sei. In diesem Kontext findet sich die berühmte Formulierung: „Man kommt nicht als Frau zur Welt. Man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwe-

3 Dieser Grundsatz ist jedoch nicht ausschließlich aristotelisch begründet, das Ziel naturgemäßen Lebens findet sich etwa auch in der Stoa formuliert; vgl. hierzu etwa Böckle1977: 246.

4 Ebd. 247.

sen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet.“⁵ Grundsätzlich hält Beauvoir allerdings noch an der Unterscheidung von Sex und Gender fest, wobei Sex als Minimalbestimmung der biologischen Geschlechterdifferenz fungiert und nicht mehr als Substanzbegriff zu verstehen ist, aus dem dann substantielle Eigenschaften des ‚Weiblichen‘ abzuleiten wären.

Gender-Theoretikerinnen wie etwa Judith Butler radikalisieren diese Perspektive: Im Anschluss an entsprechende Überlegungen Michel Foucaults geht Butler anders als Beauvoir davon aus, dass schon der Gedanke der Subjektivität durch diskursive Praktiken erzeugt ist,⁶ das Ich ist nicht einfach in Diskursen situiert, sondern durch deren Vorgängigkeit konstituiert und konstruiert. Beauvoir hingegen hatte an den Begriffen „Subjektivität“ und „Freiheit“ auch in Rezeption entsprechender Überlegungen Jean-Paul Sartres festgehalten. Im Gegensatz dazu verabschiedet Butler die Idee eines „Subjekts Frau“ ersatzlos. Ebenso verhält es sich laut Butler mit dem Verständnis von Geschlecht: Auch Geschlecht ist Effekt diskursiver Praktiken, und was als natürlich gegeben erscheine, wie etwa der Körper in seiner geschlechtlichen Differenzierung, ist allein Ergebnis kulturell und gesellschaftlich bedingter Benennungspraktiken.⁷ Demzufolge gibt es für Butler keine natürliche Geschlechtsidentität (Sex) im Unterschied zum kulturell bedingten Geschlecht (Gender), und dementsprechend macht es für Butler auch keinen Sinn, sich positiv auf das Weibliche zu beziehen im Sinne der Identifikationsversuche eines „weiblichen“ Selbst oder eines „weiblichen“ Begehrens.

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

5 Beauvoir 1989: 265.

6 Vgl. Butler 1991: 212.

7 Vgl. ebd. 26.

Der Schöpfer dieser Gestaltungen ist es jedoch nicht selbst, sondern der Diskurs, an dem es partizipiert.⁸ Butler hat zwar mittlerweile unmissverständlich klargestellt, dass sie keineswegs die Gegebenheit des Körpers oder anatomische Fakten in Frage stellt; sie leugnet nicht die Gegebenheit bestimmter biologischer Prozesse, etwa die zur Fortpflanzung notwendige Verschmelzung von Spermia und Ei. Dennoch aber macht sie darauf aufmerksam, dass wir in Bezug auf diese Vorgänge in einer Sprach- und Benennungspraxis eine sexuelle Differenz gemäß einer binären Logik konstruieren und so auch eine bestimmte Körperpraxis konstituieren. Zudem werde die Konstruktion solcherart geschlechtlich differenzierter Körper als Ursprungskategorie aufgefasst.⁹ Butler fasst ihren Ansatz wie folgt zusammen:

„Gender als eine historische Kategorie zu verstehen bedeutet [...], zu akzeptieren, dass Gender, verstanden als ein Verfahren zur kulturellen Konfiguration eines Körpers, der ständigen Neuschöpfung unterliegt und dass ‚Anatomie‘ und ‚anatomisches Geschlecht‘ nicht ohne kulturelle Prägung sind [...]. Die Zuschreibung von Weiblichkeit zu weiblichen Körpern, so als ob diese eine natürliche oder notwendige Eigenschaft wäre, findet in einem normativen Rahmen statt, in dem die Zuordnung von Weiblichkeit zu weiblicher Anatomie ein Mechanismus zur Erzeugung von Gender ist. Begriffe wie ‚maskulin‘ und ‚feminin‘ sind bekanntermaßen austauschbar; jeder der Begriffe hat seine Sozialgeschichte. [...] Begriffe zur Gender-Bezeichnung sind somit nie ein für allemal festgelegt, sondern befinden sich ständig im Prozess der Erneuerung.“¹⁰

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

Es überrascht nicht, dass die Kongregation für die Glaubenslehre die Brisanz dieser Thesen erkannt hat; 2004 wurde in einem Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche

8 Vgl. ebd. 49.

9 Vgl. Butler 2009: 24.

10 Ebd. 22f.

und in der Welt¹¹ eine nicht näher benannte „gewisse Strömung“ im Feminismus kritisiert, die eine Nivellierung der natürlichen Unterschiede der Geschlechter anstrebe: „Die Folge davon ist eine Verwirrung in der Anthropologie, die Schaden bringt und ihre unmittelbare und unheilvollste Auswirkung in der Struktur der Familie hat.“¹² Allerdings kritisiert das Schreiben nicht nur Gender-Theorien, die jedoch, wie gesagt, nicht näher benannt werden, sondern generell die Unterscheidung von Sex und Gender, da mit dieser Unterscheidung die Differenz zwischen Mann und Frau eingeebnet, eine „polymorphe Sexualität“ gefördert und die Person zu einem Konstrukt werde.¹³ Also nicht nur der konstruktivistische Ansatz in den Bahnen Butlers wird im Dokument kritisiert, sondern überhaupt schon die Unterscheidung zwischen natürlicher und kulturell bedingter Geschlechtsidentität. Das Dokument schärft stattdessen die natürliche Vorgegebenheit der Zweigeschlechtlichkeit nebst Ergänzungstheorie ein,¹⁴ danach folgt die Bestimmung sogenannter „weiblicher“ Qualitäten und Werte sowie Überlegungen zu Ehe und Familie.

2. DIE BLINDEN FLECKEN EINER SUBSTANZONTOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE UND EINER RADIKALKONSTRUKTIVISTISCHEN GENDER-THEORIE

2.1 Das Problem des substanzmetaphysischen Begriffs des Menschen und des Geschlechts

Gender-Theorien erteilen der Substanzmetaphysik beziehungsweise dem Essentialismus der lehramtlichen Geschlechteranthropologie eine klare Absage. Doch damit sind sie alles andere als revolutionär, schon Immanuel Kant hatte beispielsweise im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* der Substanzontologie in Form der Seelenmetaphysik den Abschied gegeben: Wer aus dem aller Erkenntnis zugrunde liegenden transzendentalen Prinzip „ich denke“ auf die Existenz einer Seelensubstanz folgert – die Existenz einer *res cogitans* – und

11 Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2004: Nr. 166. Vgl. zu Inhalt und Duktus dieses Schreibens sowie zu einer theologischen Kritik daran auch Heimbach-Steins 2009: 163-177.

12 Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2004: Nr. 2.

13 Vgl. ebd. Nr. 2 und 3.

14 Vgl. ebd. Nr. 12.

diese dann auch noch zu bestimmen sucht, verwechselt *phainomenon* mit *noumenon* und verstrickt sich in der transzendentalen Illusion.¹⁵ Und nicht nur die Transzendentalphilosophie kritisierte die Substanzontologie; die Wende von der Essenz hin zur Existenz des Daseins ist ein Kernmotiv der Existenzphilosophie. Für diese Wende plädierte auch Martin Heidegger und kritisiert damit auch die scholastische Tradition der Realdistinktion von Sein und Wesen im Blick auf das (menschliche) Dasein:

„Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel ‚Dasein‘, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.“¹⁶

Heidegger folgert die Differenz zwischen Ding und Person, „etwas“ und „jemand“, daraus, dass die Person keine Substanz sei und kritisiert so auch den Cartesischen Substanzdualismus.¹⁷ Menschliches Dasein wird so nicht mehr im Rekurs auf eine Wesenheit definiert, die das Menschsein bestimmt, sondern in Bezug auf den Existenzvollzug dieses Daseins selbst.

Bereits vor Kants transzendentalphilosophischer Kritik der Seelenmetaphysik finden sich Kritiken an einer am Substanzbegriff ausgerichteten Anthropologie. Baruch de Spinoza gab zwar in seinem Versuch, den Cartesischen Substanzdualismus zu überwinden, den Begriff der Substanz nicht gänzlich preis, reservierte ihn aber allein für Gott, verstanden als „alleine Substanz“, die Denken und Ausdehnung als Attribute in sich einschließt. Der Mensch ist so gesehen keine Substanz, weder *res cogitans* noch *res extensa*, sondern in Denken und Ausdehnung Modus der einzigen, alleinigen göttlichen Substanz.¹⁸ Ebenso finden sich selbst in theologischen Traditionen, die noch der mittelalterlichen Theologie zugerechnet werden, jedoch mit Blick auf deren Grundmotive bereits an der Schwelle zur Neuzeit stehen, Absetzbewegungen von der Identifikation der See-

15 Vgl. etwa Kant 1998: B 422: „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier [in der Seelenmetaphysik] für Anschauung des Subjekts als Objekts genommen, und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im *Denken*, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene *Anschauung* voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann.“ [Herv. i. O.]

16 Heidegger (1986, zuerst 1927): 42. [Herv. i. O.].

17 Vgl. ebd. 47f.

18 Vgl. Spinoza (1922, zuerst 1677).

le mit einer Substanz. Meister Eckhart beispielsweise (und vor ihm schon Dietrich von Freiberg¹⁹) versteht den Seelengrund nicht im Sinne einer *res*, sondern er ist „weder dies noch das“ und damit auch kein substanzuell Seiendes. Deshalb kann über den Seelengrund auch nichts kategorial ausgesagt werden. Und auch Nikolaus Cusanus setzt sich von der Substanzontologie Aristotelischer Provenienz ab: Zwar anerkennt er durchaus noch in ontologischer Hinsicht die Rede von einer Substanz aller Dinge, identifiziert diese jedoch mit dem „Nichtanderen“. Das aber kann nicht mit den Mitteln des Intellekts erkannt und somit nicht definiert werden; das „Nichtandere“ kann allein intuitiv geschaut werden und entzieht sich somit letztlich begrifflichen Bestimmungen diskursiver Erkenntnis.²⁰ Das Wesen der Dinge und damit Substanz im eigentlichen Sinne ist für den dem (Neu-)Platonismus verpflichteten Cusanus somit keine spezifische Wesenheit, sondern das Eine, also das „Nichtandere“ als Grund, als Prinzip aller Dinge,²¹ und diese „Substanz“ ist letztlich für das Verstandesvermögen unbegreiflich und unnennbar:

„Könntest du es [das Wesen des Geistes] begreifen, dann wäre es nicht der Ursprung von allem, der in allem alles bedeutet. Jeder menschliche Begriff ist nämlich der Begriff irgendeines Gegenstandes. Vor dem Begriff jedoch ist das ‚Nichtandere‘, da doch der Begriff nichts anderes als Begriff ist. Man kann also das ‚Nichtandere‘ als absoluten Begriff bezeichnen, den der Geist zwar erschaut, von dem es aber sonst kein Erfassen gibt.“²²

Vor diesem Hintergrund ist das Festhalten an einer essentialistisch ausgerichteten Geschlechteranthropologie nur schwer nachvollziehbar, es sei denn, man vernachlässigt zum einen die neuzeitliche Tradition der Anthropologie und zum anderen Modelle der christlichen Theologie, die der sich abzeichnenden Mono-

19 Dietrich hat zwar die substanzontologischen Termini selbst nicht aufgegeben, deutet die Substanz aber nicht als *quidditas*, was am Beispiel der Bestimmung des tätigen Intellekts durch Dietrich deutlich wird: „Unser tätiger Intellekt aber ist nicht die Washeit eines Dinges, und nicht ist durch ihn ein Ding ein etwas der Wirklichkeit nach im Sinne der Formbestimmtheit, und nicht läßt sich von ihm die Definition gewinnen, die die Washeit, welche die Form des zusammengesetzten Dinges ist, anzeigt.“ (Dietrich von Freiberg 1980: II 11, 3).

20 Vgl. Nikolaus von Kues 1987: 64-73.

21 Vgl. hierzu auch Nikolaus von Kues 1977: 146ff. Dort gesteht Cusanus zwar die Verschiedenheit von Wesensgründen zu, doch diese sind nichts anderes als der individualisierte allgemeine, eine Wesensgrund, eben die eigentlich Substanz als Ineinsfallen aller Gegensätze und Verschiedenheiten.

22 Nikolaus von Kues 1987: 73.

polisierung einer bestimmten theologischen Denkform in den Bahnen der Theologie Thomas von Aquins nicht folgen. Hinzu kommt das Problem, dass bei einer wörtlichen Auslegung von Gen 1,27 („als Mann und Frau schuf er sie“) der Eindruck entsteht, Gott habe im Schöpfungsakt ‚fertige‘ Menschen geschaffen, noch dazu ‚fertige‘ geschlechtlich differenzierte Menschen. Diese kreationistische Perspektive widerspricht naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, ganz zu schweigen davon, dass diese Vorstellung letztlich im Anthropomorphismus gefangen ist, mit Rückwirkung auch auf das Gottesbild. Wer an dieser Perspektive festhält, verstrickt sich in das Problem der „doppelten Wahrheit“ der unterschiedlichen Geltung von philosophischen beziehungsweise naturwissenschaftlichen und theologischen Wahrheitsansprüchen.

Wird aber die Voraussetzung einer essentialistischen Anthropologie fragwürdig, dann mit ihr auch eine ebenso essentialistisch ausgerichtete Geschlechteranthropologie. Lässt sich keine „Essenz“ des Menschen definieren, dann auch keine ihr entsprechenden Eigenschaften, und dasselbe gilt mit Blick auf die behauptete „Essenz“ des Mann- und Frauseins und die ihr entsprechenden Bestimmungen von „weiblich“ und „männlich“ als natürlichen Eigenschaften. Die Verabschiedung einer essentialistischen Anthropologie ermöglicht somit die Anerkennung der mittlerweile kultur- wie sozialwissenschaftlich allgemein akzeptierten Unterscheidung von Sex und Gender. Daraus muss jedoch nicht notwendig die Anerkennung der gänzlichen Aufhebung der Differenz von Sex und Gender folgen.

2.2 Das Problem der Gender-Theorie Judith Butlers:

Die Verwechslung von Substanz- und Subjektbegriff und die Verwechslung von Leib und Körper

Butler ist es gelungen, darauf aufmerksam zu machen, dass Sprache und Diskurspraxis Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern auch schafft. Die Bestimmung der Bedeutung von Geschlecht ist auch diskursiv erzeugt, und damit ist der Gender-Anteil unserer eigenen Geschlechtsidentität alles andere als gering einzuschätzen. Doch Butlers Theorie weist in zwei Punkten Probleme auf: in ihrer Kritik des Subjektbegriffs und in ihrer Gleichsetzung von Leib und Körper. Obwohl Butler betont, dass sie eine „Philosophie der Freiheit“ entwickeln und dabei auch und vor allem der Frage nachgehen möchte, wie Menschen im Akt der Anerkennung als Personen anerkannt werden, die sich nicht der herrschenden sozialen Norm bezüglich sexueller Praktiken und damit auch Gender-Praktiken unterwerfen, kritisiert sie zugleich die Voraussetzung eines dem Diskurs vorgängigen „Ich“ und damit die Subjektphilosophie – wohl auch deshalb,

weil sie den Subjektbegriff unkritisch mit dem Substanzbegriff gleichsetzt. Aber wenn das Ich nicht mehr als dem Diskurs vorgängig verstanden wird, dann fällt sowohl das grundlegende Prinzip einer Philosophie der Freiheit als auch das Prinzip einer Praxis der Anerkennung Anderer als Personen. Dementsprechend ist es problematisch, ein „Außerhalb“ des Diskurses als selbst schon vom Diskurs erzeugt zu denken, ebenso die soziale Norm, die den Diskurs beherrscht: Diskurse fallen nicht vom Himmel, ebensowenig soziale Normen. Diskurse sind keine autopoietischen, selbstreferentiellen Systeme, sondern sie sind von bewusstem Dasein erzeugt, welches über das Können, das Vermögen, die Freiheit verfügt, Diskurse zu erzeugen und Normen zu setzen. Diskurse sind keine selbstursprünglichen, notwendig existierenden kreativen Entitäten – als solche wären sie gottgleich, denn Aseitität, notwendige Existenz und Kreativität sind zentrale Eigenschaften Gottes. Sie sind vielmehr das Resultat der Kultur setzenden, schöpferischen, kreativen Praxis des Bewusstseins. Als solche sind sie auch veränderbar und nicht quasi natürlich gegeben. An die Stelle der natürlichen Gegebenheit der Substanz rückt hier die Gegebenheit des Diskurses. Damit bestätigt Butler unfreiwillig diejenigen, die den Substanzbegriff gerade deshalb nicht preisgeben möchten, um die Singularität von Personen rechtfertigen zu können, wiewohl dieses Anliegen auch bewusstseinstheoretisch ohne Rekurs auf die Substanzmetaphysik eingeholt werden kann. Dazu bedarf es jedoch eines nicht substanzial verstandenen Begriffs des Subjekts, wie er etwa in transzendentalphilosophischen Traditionen formuliert wurde.

Ein zweiter problematischer Punkt in Butlers Theorie ist ihre Gleichsetzung von Leib und Körper, was dann in letzter Konsequenz auch die Auflösung von Sex in Gender zur Folge hat. Doch gerade die Phänomenologie hat darauf aufmerksam gemacht, dass zwischen Leib und Körper zu unterscheiden ist, weil dem Leib eine Doppelstruktur eignet: Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite aber derjenige, der Dinge berührt und sieht und somit selbst kein Ding. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper. Den Körper kann ich benennen, definieren, sezieren, analysieren. Der Körper ist somit derjenige, der in diskursive Praktiken eingelassen und durch diese bestimmt wird; die kulturell bedingte Geschlechtsidentität macht sich somit am Körper fest. Aber der Leib ist mehr als nur Körper, er ist vielmehr vom Dasein und seinem Bewusstsein untrennbar.²³ Ist dem Körper die Gender-Dimension zuzuordnen, so dem Leib die Dimension von Sex. Diese Differenzierung von Leib und Körper und die ihr entsprechende Differenz von Sex und Gender wird jedoch von Butler negiert, was

23 Vgl. zu dieser Bestimmung von Leib und Körper Husserl 1992, Stein 1980 und Merleau-Ponty 1966. Vgl. hierzu auch ausführlich Wendel 2002: 283-313 und dies. 2003.

die Totalisierung von Gender zur Folge hat. Auf diesen Aspekt wird noch näher einzugehen sein.

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

3. DIE FREIHEIT DER PERSON ALS ORIENTIERUNGSPUNKT EINER GENDER-BEWUSSTEN ANTHROPOLOGIE

3.1 Bewusstes Dasein – freie Subjekt-Person

Hier ist der Anschluss an Bewusstseinstheorien von besonderer Bedeutung, in denen Bewusstsein nicht als Form reflexiv, also denkend sich vollziehender Selbsterkenntnis verstanden wird („ich denke mich“), sondern als vorreflexive Selbstgewissheit, die mit Dieter Henrich als „Vertrautheit mit sich“ bezeichnet werden kann.²⁴ Diese Vertrautheit kann nicht denkend hergestellt werden, weil die Selbstreflexion ja bereits auf ein Wissen von sich verwiesen ist, auf das sich das reflektierende Dasein schon bezieht. Dieses Wissen kommt nicht erst im Denken auf, sondern wird im Denkkakt selbst schon vorausgesetzt: Die vorreflexive Selbstgewissheit (präreflexives Bewusstsein von sich) ist die Basis der reflektierend sich vollziehenden Selbsterkenntnis (reflexives Selbstbewusstsein). Sie vollzieht sich unmittelbar, da eben nicht durch Zeichen und Bilder vermittelt, und sie vollzieht sich intuitiv, da es sich um ein unmittelbares Erfassen, ein Gewahrwerden handelt, in dem das Wissen von sich aufkommt und auftritt.²⁵

Das vorreflexive Bewusstsein ermöglicht es nun dem einzelnen Dasein, eine Ich-Perspektive einzunehmen. Mittels dieser Perspektive ist es ihm allererst möglich, sich auf Anderes, auf Welt zu beziehen. Die Ich-Perspektive sämtlicher Vermögen der Vernunft, ja aller Vollzüge der Existenz, bestimmt so das „Zur-Welt-Sein“ des Daseins. Zugleich ist diesem Dasein kraft seines Bewusstseins Einmaligkeit, Singularität verliehen. Niemand anderes kann seine Perspektive und sein „Zur-Welt-Sein“ einnehmen. In seiner Einmaligkeit nun ist das Dasein Subjekt, wobei der Subjektbegriff hier kein Seins- und vor allem auch kein Substanzbegriff ist. Vielmehr bezeichnet der Subjektbegriff eine Perspektive, näm-

24 Vgl. hierzu etwa Henrich 1999.

25 Vgl. z.B. Reininger 1947.

lich diejenige der mit dem „Ich“ verbundenen Singularität des „Zur-Welt-Seins“, nicht aber eine ontologische Gegebenheit. Durch diese Perspektive jedoch wird das Dasein aus seinem Status der puren Individualität herausgerissen: Es ist kein isoliertes Einzelnes neben anderen, ist kein unbedeutender Teil einer Masse, ebenso ist es kein Teil der Dingwelt, es ist „jemand“, nicht „etwas“.

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

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

Jedes bewusste Dasein verfügt jedoch nicht allein über Selbstbewusstsein. Denn gerade damit, dass es über Selbstbewusstsein verfügt, verfügt es noch über etwas anderes: über Freiheit. Diese Freiheit ist wie schon der Begriff des Bewusstseins und mit ihm der Subjekt- und Personenbegriff kein Seins- und kein Substanzbegriff. Zudem erschöpft sich Freiheit nicht in der Freiheit des Willens; sie bedeutet vielmehr zunächst ein pures Können beziehungsweise Vermögen, welches noch dem einzelnen Vermögen der Willensfreiheit zugrunde liegt. Denn dieses Können bezieht sich anders als die Willensfreiheit nicht auf einzelne Ob-

jekte, sondern ermöglicht allererst die auf Objekte gerichtete Entscheidungs- beziehungsweise Wahlfreiheit. Selbstbewusstsein und Freiheit des Daseins gehören so unauflöslich zusammen.

3.2 Bewusstes Dasein als Leib und als Körper

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

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

Wie das Subjekt nun immer schon Person ist, und wie die Person stets schon als „In-der-Welt-Sein“ Teil diskursiver Praktiken ist, so ist der Leib aufgrund der skizzierten Doppelstruktur, die der Doppelstruktur von Subjekt und Person entspricht, nicht allein Leib, sondern Körper. Körper ist der Leib dann und insofern, als er als Ausdruck der Personenperspektive „In-der-Welt-Sein“ ist wie das endliche Dasein, das über die Subjekt- und über die Personenperspektive verfügt. Der Leib wird zum Körper, wenn er zum Objekt von Sprachhandlungen, von performativen Akten wird. Als Teil diskursiver Praxen ist der Leib schon Körper

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

Der Mensch ist somit nicht nur als Bewusstsein und als Freiheit, sondern als *leiblich verfasstes Bewusstsein und als Freiheit, die sich im Leib und dessen Grundvollzügen realisiert*, zu verstehen. Bewusstsein drückt sich nicht nur im Leib aus und prägt beziehungsweise bestimmt diesen, sondern gestaltet sich bereits *als Leib*, der Symbol, also realisierende und vergegenwärtigende Gestalt des Bewusstseins ist. Welche Bedeutung kommt hier nun dem Geschlecht zu?

3.3 Das bewusste Dasein und sein Geschlecht²⁶

Die Leiblichkeit wurde unter anderem als ein Vermögen der Offenheit zum Anderen bezeichnet, somit als Vermögen der Relation, das in der Personenperspektive markiert ist. Das impliziert nun auch einen Aspekt, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, nämlich den Aspekt des Begehrens. Das Begehren ist

26 Vgl. zum Folgenden auch ausführlich Wendel 2009, 2005, 2004a und 2004b.

zwar immer Begehren von etwas oder jemandem, doch es basiert auf einem Vermögen, das selbst noch nicht auf Objekte bezogen und so noch nicht inhaltlich bestimmt ist: das Begehrensvermögen, welches mit der Leiblichkeit verbunden ist. Dem Leib ist eine Struktur des Begehrens eingeschrieben, welche das leiblich verfasste Dasein immer auch zu einem begehrenden Dasein macht. Zugleich ist das Begehrensvermögen mit der Freiheit verbunden, denn in seiner Freiheit ist das Dasein fähig, zu begehren. Begehren bedeutet hier mehr als nackter Trieb, denn es hat Bewusstsein und Freiheit zu seiner Voraussetzung.

Das Dasein kann vieles begehren: Dinge, Güter, ja das Erleben bestimmter Ereignisse oder Gefühle. Es kann aber auch andere Personen begehren, zu denen es in Beziehung steht. Diese Beziehung erhält dann eine erotische Dimension, wenn es auch um das Begehren des Körpers der anderen Person geht. Jenes Begehren anderer Personen kann nun auch als „sexuelles Begehren“ bezeichnet werden, das zum Vollzug der Existenz des bewussten Daseins in seiner Leiblichkeit dazugehört. Erst durch dieses Begehren kann mir in der Welt überhaupt eine andere Person als erotisch anziehend erscheinen. Andere Personen werden sozusagen erst dadurch sexualisiert, dass das Dasein selbst schon über das Vermögen des Begehrens verfügt, das in der Leiblichkeit wurzelt. Dementsprechend lässt sich das sexuelle Begehren nicht allein oder in erster Linie dem objektivierten Körper zuordnen, sondern dem Leib, insofern die Leiblichkeit mehr bedeutet als „einen benennbaren Körper haben“. Dieses Begehren lässt sich nun auch mit dem Begriff „Geschlecht“ (Sex) bezeichnen, und Sex, die Geschlechtsidentität, ist dann zunächst einmal noch nicht an den objektivierten, gedeuteten Körper gebunden, sondern an den Leib und dessen Begehrensvermögen. „Geschlecht“ im Sinne von Sex bezieht sich dann allerdings auch noch nicht auf besondere Körpermerkmale oder Körperbilder, dient somit keineswegs zur Bezeichnung dieser Körperbilder etwa durch Bezeichnung der Körper als „männliche“ und „weibliche“ Körper und ist dementsprechend weder einfach mit der sexuellen Differenz identisch noch ein Gattungsbegriff zur Unterscheidung besonderer Exemplare der menschlichen Spezies in Männer und Frauen. Das funktioniert auch deshalb nicht, weil sprachliche Bezeichnungen wie etwa „männlich“ und „weiblich“ nicht mehr nur als Repräsentanten einer ihnen vorgängigen Wirklichkeit zu verstehen sind.

„Sex“, sexuelles Begehren und die damit verknüpfte Geschlechtsidentität konkretisiert sich jedoch im personalen Verhältnis zwischen begehrendem Ich und begehrtem Anderem. „Sex“ gehört demnach nicht allein zur Subjektperspektive – als Begehrensvermögen, sondern auch zur Personenperspektive – als konkretes Begehren, das in der Beziehung zu Anderen empfunden und gelebt wird. „Sex“ gehört zum Dasein nicht nur als Subjekt, sondern auch als Person.

Doch genau hier kommt erneut die Differenz von Leib und Körper zum Tragen, denn in der Beziehung zu Anderen ist der Leib schon Körper mit all den bekannten Diskurspraktiken und Konstruktionsmechanismen, die damit verbunden sind. Sprachhandlungen konstituieren das Verständnis des Körpers, den Blick auf den eigenen Körper und den Körper der Anderen. Körper werden bezeichnet und solcherart bestimmt. Und genau hier beginnt auch die Verschiebung von Sex zu Gender, der Transformation des Leibes als Körper entsprechend. Denn Sex, Geschlecht, ist auf der Ebene der Person vielfältigen Deutungs- und Konstruktionsprozessen unterworfen. Im Rahmen dieser Deutungsprozesse spielen auch die Attribute „männlich“ und „weiblich“ eine wichtige Rolle, allerdings nicht als Substanzbegriffe. Die Gender-Ebene nun gilt es zu analysieren und dabei auf bestimmte Deutungen etwa von „männlich“ und „weiblich“ hinzuweisen, die sozialisationstheoretisch und handlungstheoretisch zu erklären sind.

Was folgt daraus für das Verständnis des bewussten Daseins und vor allem für seine sexuelle Lebensführung? Zunächst einmal ist die Unterscheidung von „männlich“ und „weiblich“ gänzlich unerheblich zur Bestimmung des bewussten Daseins, das wir „Mensch“ nennen. Denn jedes bewusste Dasein ist als solches mit einer unveräußerlichen Würde ausgestattet, unabhängig von allen Differenzen, die in der konkreten Existenz des Daseins zum Tragen kommen können, auch unabhängig von der Geschlechterdifferenz. Bewusstes Dasein vermag seine Existenz selbstbestimmt und eigenverantwortlich, somit auch in eigener Kreativität zu führen, eben weil es in formaler Hinsicht frei ist. Zum Vollzug dieser Freiheit gehört auch die geschichtliche Verwirklichung der Freiheit, und das heißt auch: die Fähigkeit, unsere Existenz performativ auch im Rückgriff auf Gender-Bestimmungen zu gestalten. So ist denn auch zum Beispiel der biblische Satz „als Mann und Frau schuf er sie“ nicht notwendigerweise als Schöpfung eines ‚fertigen‘ Menschen mit einer unveränderlichen Substanz zu verstehen, sondern als Gabe eines auch die Dimension von „Geschlecht“ einschließenden bewussten Lebens, das jedoch konkret immer schon als Gender geführt wird, weil es sich in Geschichte vollzieht. Wie wir das bewusste Leben und die Dimension von „Geschlecht“ konkret realisieren, welche Rollen wir dabei entwickeln und wie wir diese Rollenmuster verändern, ist trotz gesellschaftlicher Prägungen, denen wir hier auch unterworfen sind, in unsere Verantwortung gestellt. Kriterium dieser Lebensführung ist nun die unbedingte Anerkennung der Würde des oder der Anderen und meiner selbst, die in Selbstbewusstsein und Freiheit markiert ist. Diese Anerkennung impliziert die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ich und Anderem als ein Verhältnis formaler Gleichheit. Ihr entspricht die Bereitschaft dazu, für den Anderen wie für mich selbst Verantwortung zu über-

nehmen, und dies dem Kategorischen Imperativ gemäß: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“²⁷

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

27 Kant 1999: BA 67.

LITERATUR

- Beauvoir, Simone de (1989): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg.
- Böckle, Franz (1977): *Fundamentalmoral*, München.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.
- Dies. (2009): *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt a. M.
- Dietrich von Freiberg (1980): *Abhandlung über den Intellekt*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Burkhard Mojsisch, Hamburg.
- Heidegger, Martin (1986, zuerst 1927): *Sein und Zeit*, 16. Auflage, Tübingen.
- Heimbach-Steins, Marianne (2009): „...nicht mehr Mann und Frau“. *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Regensburg.
- Henrich, Dieter (1999): *Bewusstes Leben. Untersuchung zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart.
- Husserl, Edmund (1992): *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Band 8, Hamburg.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Ders. (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg.
- Katechismus der Katholischen Kirche (2003), München.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Nikolaus von Kues (1977): *De docta ignorantia, II*, Hamburg.
- Ders. (1987): *Vom Nichtanderen (De li non aliud)*, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert, 3. Auflage, Hamburg.
- Reininger, Robert (1947): *Metaphysik der Wirklichkeit*, 2., gänzlich Neubearbeitete und erweiterte Auflage, Band 1, Wien.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2004) (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Bonn.
- Spinoza, Baruch de (1922, zuerst 1677): *Die Ethik (Ethica, ordine geometrico demonstrata)*, übersetzt und mit Einleitung und Register versehen von Otto Baensch, 10. mit der 7. gleichlautenden Auflage, Leipzig.
- Stein, Edith (1980): *Zum Problem der Einfühlung* (Reprint der Originalausgabe von 1917), München.
- Wendel, Saskia (2002): *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg.
- Dies. (2003): Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘, in: *DZPhil* 51/4, S. 559-569.

- Dies. (2004a): Der Körper der Autonomie. Anthropologie und „gender“, in: Antonio Autiero/Stephan Goertz/Magnus Striet (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster, S. 103-122.
- Dies. (2004b): Hat das moralische Subjekt ein Geschlecht?, in: ThQ 1, S. 3-17.
- Dies. (2005): Hat Religiosität ein Geschlecht?, in: Arthur Boelderl/Florian Uhl (Hg.), *Das Geschlecht der Religion*, Berlin, S. 295-312.
- Dies. (2009): „Als Mann und Frau schuf er sie“. Auf dem Weg zu einer genderbewussten theologischen Anthropologie, in: HerKorr 63/3, S. 135-139.

