

Katholische Genderkritik im Gegenwind des kritischen Anspruchs menschenrechtlicher Diskurse

Gerhard Marschütz

1. Die Ausgangslage: Genderkritik jenseits des Dialogs

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche ihr Verhältnis zur Welt nicht mehr länger als ein distanziertes Gegenüber, sondern als ein dialogisches »in der Welt von heute« bestimmt. Kraft ihrer Sendung, so heißt es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, sei die Kirche ein »Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen lässt« (GS 92). Das impliziert »die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4), ebenso die Anerkennung dessen, »was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist« (GS 42). Folglich darf niemals alles Negative in der Welt festgemacht und wahrgenommen und derart für die Kirche ein prioritär widerständiges Sich-Einlassen auf die Welt propagiert werden.

Angesichts dessen agiert die katholische Genderkritik konzilsbefreit. Sie entdeckt im Begriff Gender weder Gutes noch Wahres, daher gibt es nichts Positives im Licht des Evangeliums zu deuten, weshalb ein wissenschaftlicher Dialog mit den Gender Studies gar nicht erst gesucht wird. Kann die Kirche nur als Zeichen der *Brüderlichkeit* einen aufrichtigen Dialog ermöglichen und gedeihen lassen? Immerhin ist der feministischen Theorien entwachsene Begriff Gender intensiv schwesterngetränkt und scheint kaum in die männlich konfigurierte Zeichenhaftigkeit der Kirche integrierbar.

Vielleicht wäre die Ausgangslage anders, verstünde sich die Kirche als Zeichen der *Geschwisterlichkeit* und könnte darum – gleichsam unausweichlich wie etwa in der evangelischen Kirche – dem Gender-Anliegen ein nicht nur abweisendes Verhältnis entgegenbringen, sondern müsste zugleich ein integrierendes einüben. Als Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hatte Nikolaus Schneider am 7. April 2014 in seiner Rede zur Eröffnung des Studienzentrums der EKD für Genderfragen einbekannt, dass es ihm »in den letzten 40 Jahren nicht immer leicht gefallen [ist], Einsichten und Forderungen der Frauenbewegung und der feministischen Theologie zu respektieren oder zu akzeptieren«. Andererseits sehe er, dass etwa »Birgit Kelle mit vorurteilvollen Argumentationsketten das ange-

lich ideologische Gender-Anliegen« kritisiere, hierin aber nur »eine populistische Anbiederei an veränderungsunwillige konservative Kreise« geschehe. Das Studienzentrum soll daher »überzeugende wissenschaftliche Arbeit« und ebenso eine »überzeugende Vermittlung der Forschungsergebnisse« einbringen, um die »Integration von Genderperspektiven in kirchliches Handeln unterstützen« zu können (Schneider 2014).

Die katholische Kirche verweigert eine solche Integration und begegnet Genderperspektiven bereitwillig mit vorurteilsvollen Argumentationsketten, unter anderem entlang der Schriften der rechtskatholischen Genderkritikerin Gabriele Kuby (vgl. Kuby 2012). Ferner erweist sie sich mit ihrer Genderkritik zutiefst als Männerkirche – auch wenn gegenteilig die Bedeutung von Frauen für die Kirche wiederholt kommuniziert wird. Kardinal Marx erklärt etwa in seinem Buch *Freiheit*, dass »Frauen in kirchlichen Führungspositionen [...] entscheidend dazu beitragen, geschlossene klerikale Zirkel bzw. das Männerbündische der Kirche aufzubrechen« (Marx 2020: 114). Das klingt nach mehr Geschlechtergerechtigkeit. Doch wie ernst ist dieser Beitrag von Frauen gemeint, wenn, so Thomas Hieke, als eine »der größten Frechheiten dieses Buches« festzuhalten ist, dass »keine einzige Theologin zitiert wird« (Hieke 2020)? Christiane Florin kommentiert in ihrem Blog diesen bischöflich zugedachten Beitrag von Frauen als Verschleierung von Machtverhältnissen, da er im Kern besagt: »Frauen mögen bitte die Plätze einnehmen, die ihnen der Bischof gönnerhaft zuweist« (Florin 2020). Letzten Endes kommt die katholische Kirche, wenn es um Machtverhältnisse geht, ganz ohne Frauen (wie auch Lai*innen) aus.

Sofern Genderperspektiven solche Machtverhältnisse zentral thematisieren und zu entschleiern trachten, verwundert die katholische Diskursimmunisierung gegenüber diesen Perspektiven nicht. Darum wird der Begriff Gender nicht selten jenseits eines argumentativen Vorgehens bloß autoritativ auf der Basis einer naturrechtlich fixierten Geschlechteranthropologie zurückgewiesen, oft auch skandalisiert und lächerlich gemacht, jedenfalls als gefährliche Ideologie gebrandmarkt.

1.1 Dialogangebot der Bildungskongregation?

Die gönnerhafte Partizipation von Frauen in der Kirche spiegelt sich *mutatis mutandis* auch im Umgang mit dem Thema Gender wider. Das sei kurz entlang des jüngsten vatikanischen Dokumentes hierzu aufgezeigt, dem Schreiben der Bildungskongregation *Als Mann und Frau schuf er sie* aus dem Jahr 2019. Im Untertitel wird sogar »für einen Weg des Dialogs« plädiert, der die Schritte »Hinhören, Nachdenken, Vorschläge machen« (Nr. 5, Herv. i.O.) umfasst. Jedoch müsse dieser Weg vorweg den Unterschied »zwischen der Gender-Ideologie und den verschiedenen Studien zum Thema Gender, die von den Humanwissenschaften vorgelegt werden« (Nr.

6), beachten. Ein Dialog sei nur hinsichtlich dieser Studien, »die angemessen zu vertiefen versuchen, wie in den verschiedenen Kulturen der sexuelle Unterschied zwischen Mann und Frau gelebt wird« (ebd.), möglich, nicht aber mit der den sexuellen Unterschied negierenden Gender-Ideologie. Diese propagiere nämlich eine »Trennung von *Sex* und *Gender*« (Nr. 11) und generiere so einen »Prozess der De-Naturalisierung oder der Entfernung von der *Natur* hin zu einer totalen Option für die Entscheidung des emotionalen Subjekts« (Nr. 19, Herv. i.O.). »Was zählt, ist die absolute *Freiheit der Selbstbestimmung*« (Nr. 13, Herv. i.O.) bezüglich »der Freiheit der Wahl des Geschlechts und ebenso der Pluralität von Verbindungen« (Nr. 14). Hierin zeige sich die »ideologische Revolution« der Gender-Theorien, dass sie – »von den moderaten bis hin zu den radikalsten« – darauf beharren, dass »das soziale Geschlecht (*Gender*) letztlich wichtiger ist als das biologische Geschlecht (*Sex*)« (Nr. 20). Diesem »*anthropologischen Dualismus*« entspreche aber »die Trennung zwischen dem [...] Leib und dem Willen, der absolut gesetzt wird und den Leib nach seinem Belieben manipuliert« (ebd., Herv. i.O.). Als Alternative sei daher die christliche Anthropologie als »Antwort auf die Negation der Dualität männlich und weiblich, aus der die Familie entsteht« (Nr. 34), einzubringen.

Das Dokument gibt also autoritativ vor, welcher Weg des Dialogs mit dem Thema Gender zu begehen sei. In Bezug auf die sogenannte Gender-Ideologie ist es offenbar nicht »möglich, sich für das Hinhören und Nachdenken zu öffnen« (Nr. 6), da deren anthropologische Prämisse »nicht nur die Konzeption der Schöpfung aufhebt« (Nr. 34), sondern ebenso »das Fazit der biologischen und medizinischen Wissenschaften, wonach der »sexuelle Dimorphismus« [...] bestätigt wird« (Nr. 24). Die Gender-Ideologie erweist sich somit als unchristlich und unwissenschaftlich. Theologische Forscher*innen, die dennoch auf dem Feld der Gender Studies tätig sind, dürfen daher – vornehm formuliert – zumindest nicht mit kirchlicher Wertschätzung rechnen.

Eben diese Forscher*innen sehen sich aber verpflichtet, das in der Pastoralkonstitution neuformulierte dialogische Verhältnis zwischen Kirche und Welt auch wissenschaftlich zu realisieren. Das impliziert einerseits, »keine Ausschließungen als Basis der Glaubensdarstellung« (Sander 2005: 828) vorzunehmen, da für die Kirche »selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger [...] sehr nützlich« (GS 44) sein kann. Andererseits betont das Konzilsdekret über die Priesterausbildung, dass im Rahmen des universitären Studiums auch »die philosophischen Forschungen der neueren Zeit berücksichtigt werden« sollen, um deren »Wahrheitsgehalt festhalten, die Irrtümer aber in ihrer Wurzel erkennen und widerlegen« (OT 15) zu können.

1.2 Judith Butler als Chefideologin?

In vaticanischer Lesart scheint die anthropologische Wurzel der ›Gender-Ideologie‹ der gefährliche Irrtum zu sein. Doch wer oder was wird hier wie gelesen – und zurückgewiesen? Das Dokument der Bildungskongregation nennt keine Autor*innen, auf deren Basis das Erkennen und Widerlegen von Irrtümern nachvollzogen werden könnte. Anders sieht das in der (nicht nur katholisch formierten) Anti-Gender-Literatur aus. Hier wird meist die Philosophin Judith Butler als »Chefideologin der Gender-Theorie« (Kuby 2012: 81) genannt. Auch im vom Päpstlichen Rat für die Familie editierten *Lexikon Familie* wird in den entsprechenden Artikeln auf Butler verwiesen. Deren erstes Buch *Unbehagen der Geschlechter* gilt hier »als eines der Hauptwerke über die Gender-Ideologie« (Burggraf 2007: 289, Fn.3). Eine daraus zentral rezipierte These, wonach die Unterscheidung zwischen Sex und Gender »letztlich gar keine Unterscheidung ist«, da Sex immer schon Gender gewesen ist und darum auch Sex »eine kulturell generierte Geschlechter-Kategorie« (Butler 1991: 24) sei, wird gar mit dem »endgültigen Verlust des gesunden Menschenverstands« (Alzamora Revoredo 2007: 311) gleichgesetzt. Konkret gilt das für den diese These vorbereitenden Absatz zuvor, wo es heißt:

»Wenn wir jedoch den kulturell bedingten Status der Geschlechtsidentität als radikal unabhängig vom anatomischen Geschlecht denken, wird die Geschlechtsidentität selbst zu einem freischwebenden Artefakt. Die Begriffe *Mann* und *männlich* können dann ebenso einfach einen männlichen und einen weiblichen Körper bezeichnen wie umgekehrt die Kategorien *Frau* und *weiblich*.« (Butler 1991: 23, Herv. i.O.)

Die katholische Lesart dieser Wenn-dann-Aussage mündet in der Regel im Vorwurf der Trennung von Gender und Sex, dass also »Gender nicht an das biologische Geschlecht gebunden [ist], dieses spielt überhaupt keine Rolle« (Kuby 2012: 82). Demnach behaupte Gender die freie Wahlmöglichkeit des Geschlechts.

Doch wie immer gilt: Wer genau liest, ist im Vorteil. Nur im Kontext des ganzen Absatzes zeigt sich, dass Butler hier die Sex/Gender-Unterscheidung »bis an ihre logische Grenze« (Butler 1991: 23) führt, um darlegen zu können, dass in dem Fall, wo Gender »als radikal unabhängig« von Sex begriffen werden würde, die »Begriffe *Mann* und *männlich* dann ebenso einfach einen männlichen und einen weiblichen Körper bezeichnen [können] wie umgekehrt die Kategorien *Frau* und *weiblich*« (ebd., Herv. i.O.).

Missverständnisse aufgreifend stellt Butler jedoch im Buch *Körper von Gewicht* klar, dass es hier nicht um die Auflösung biologischer Unterschiede zwischen den Geschlechtern gehe. Die These, Sex sei immer schon Gender, besage nicht, dass Diskurse allein »die Macht hätten, Körper aus ihrer eigenen sprachlichen Substanz heraus zu fertigen« (Butler 1997: 14). Einen solchen linguistischen Idealismus weist

Butler als »unannehmbar« (ebd.: 11) zurück. Deshalb verkennt auch die Kritik der freien Geschlechtswahl die in Butlers Denken zentrale Bedeutung von diskursiver Performativität, wonach »die soziale Geschlechtsidentität nichts Artifizielles ist, das je nachdem, wie man gerade will, aufgenommen oder abgelegt werden kann, und demnach nicht die Folge einer Wahl ist« (ebd.: 15).

Butlers These ist erkenntnistheoretisch zu begreifen. Sofern es keinen unvermittelten Zugang zu den Dingen, zur Natur oder zum Körper gibt, wird jeder »Rekurs auf die biologischen und materiellen Bereiche des Lebens [...] ein *linguistischer* Rekurs sein« (ebd.: 11). Das biologische Geschlecht ist somit keine vordiskursive Gegebenheit, da »es nur über einen stets kulturell geprägten Diskurs verstanden werden kann und sich dadurch im Augenblick der Auseinandersetzung immer schon in *gender* verwandelt hat« (Distelhorst 2009: 27). Sex ist deshalb Gender, weil es »keinen Rückgriff auf den Körper [gibt], der nicht bereits durch kulturelle Bedeutungen interpretiert ist« (Butler 1991: 26). Zugleich ist aber die »Behauptung, jener Diskurs sei formierend, nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, er erschaffe, verursache oder mache erschöpfend aus, was er einräumt« (Butler 1997: 33).

Diese erkenntnistheoretische Prämisse bleibt in der katholischen Genderkritik unverstanden. Überlesen wird darum, dass ein diskursiv formierter Körper *keine* Trennung von Gender und Sex zulässt. Überlesen wird ferner das eben zitierte »nicht gleichbedeutend«, denn Butler postuliert auf theoretischer Ebene eine Gleichzeitigkeit von kultureller *und* körperlicher Bedeutung. Wohl kreist ihr Denken primär um die immer schon kulturell gedeutete Kategorie Sex, zugleich verweist sie aber »vehement auf die immer schon gegebene Be-Deutung von allem, was materiell und körperlich ist« (Villa ²2012: 155). Sie spricht von »Bedeutungsgebungen des Körpers« und betont, »dass der Körper die Sprache veranlasst und dass die Sprache körperliche Ziele transportiert« (Butler ³2015: 319).

Fazit: Die katholische Lesart von Gender, mithin die im Schreiben der Bildungskongregation geäußerte Genderkritik, lässt einen redlichen wissenschaftlichen Dialog vermissen. Das bekräftigt auch eine Stellungnahme der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Demnach werden

»wichtige Aspekte ›der Gender-Theorie‹ zu undifferenziert und zu pauschal negativ bewertet. [...] Insgesamt bietet das Dokument kein realistisches Bild von Gender-Theorien und dem zugrundeliegenden Konzept ›Gender‹ – und lässt deshalb keine ausgewogene Beschäftigung mit diesen Theorien und diesem Konzept erkennen.« (Stellungnahme 2019)

Darum liegt nahe: Was die katholische Kirche über Gender sagt, sagt mehr über die katholische Kirche als über Gender aus. Letztlich ist es eine Aussage über das nachkonziliare ungebrochene Festhalten an der neuscholastischen Denkform, welche die Genderkritik ideologisch speist.

2. Zentraler Hintergrund: Das neuscholastische Erbe

Im Bereich der Geschlechteranthropologie – und keineswegs nur hier – gab es auf dem Zweiten Vatikanum »allen Ambivalenzen zum Trotz erkennbare Ansätze zur Überwindung der neuscholastischen essentialistischen Naturrechtsauffassung« (Heimbach-Steins 2009: 35), die innerhalb eines auf der personalen Liebe gründenden Eheverständnisses ansatzhaft entwickelt wurden. Selbst Joseph Ratzinger, damals Konzilstheologe von Kardinal Frings, betonte, dass in der konziliaren Ehelehre der bislang naturrechtlich entfalteten »generativen Betrachtung eine *personale* entgegentritt« (Ratzinger 1966: 52, Herv. i.O.). Jedoch sei dem Konzil, so Walter Kasper, eine »befriedigende Integration der verschiedenen Dimensionen der Ehe in eine personale Perspektive [...] noch nicht gelungen« (Kasper ²1981: 22).

Dieses »noch nicht gelungen« dauert bis heute an, da die konziliare Aufbruchsdynamik durch den nachkonziliar erneut vollzogenen Rückbezug auf neuscholastische Argumentationsweisen massiv eingebremst worden ist. Stellvertretend hierfür seien die Enzyklika *Humanae vitae* von Paul VI. und die als umfassender Kommentar zu dieser Enzyklika sich verstehende *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. genannt (vgl. Marschütz 2018). Ungebrochen geht es hier in neuscholastischer Logik um von Gott in die Natur eingeschriebene Gesetze, denen der Mensch gehorchen müsse. Diesbezüglich ist auch die oft zitierte Aussage von Benedikt XVI. aus seiner Rede im Deutschen Bundestag zu nennen. Er sagte damals am 22. September 2011 in Berlin:

»Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur hört, sie achtet und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit.« (Benedikt XVI. 2011)

Kernelemente dieser Aussage greift Benedikt XVI. ein Jahr später im Blick auf die »tiefe Unwahrheit« der Gender-Theorie in der traditionellen Weihnachtsansprache auf (vgl. Benedikt XVI. 2012). Als junger Theologe hat Joseph Ratzinger knapp 50 Jahre zuvor noch »ideologische« Elemente« in der Naturrechtslehre erkannt, da dieser eine »Vernachlässigung des Geschichtlichen zugunsten des Spekulativen« sowie »eine starke Option in Richtung auf das Konservative« (Ratzinger 1964: 29) inhärent sei. Von diesem kritischen Naturrechtszugang klingt in der Berliner Rede und in der Weihnachtsansprache nichts mehr an – auch nicht im Entferntesten.

Das ist beachtenswert, weil stattdessen das neuscholastische Naturverständnis revitalisiert und so Natur als ein Ableseorgan im Sinne des Nachahmens einer (natürlichen) Vorgegebenheit begriffen wird. Da theologisch betrachtet ein Han-

deln gemäß der Natur jener Ordnung entspricht, die Gott als Schöpfer in diese sinnhaft hineingelegt hat, impliziert die Vorstellung des sogenannten *ius divinum naturale* ein aus der Natur ableitbares göttliches Recht, das unmittelbar den Willen Gottes aussagt und somit überzeitlich und unveränderlich ist. Zudem ist es dem menschlichen Recht übergeordnet und kann daher weder von weltlichen noch von kirchlichen Gesetzgebern modifiziert oder aufgehoben werden.

In diesem Sinne wird auch eine starke Anthropologie aus dieser Ordnung abgeleitet, eine inhaltlich klare Bestimmung dessen, was Ehe und Familie, Mann und Frau sowie Sexualität wesentlich *sind* und *sein sollen*. Das jenseits dieser Bestimmung Liegende steht dann klar dem Gesetz Gottes entgegen, wie etwa die Empfängnisverhütung (vgl. Hilpert/Müller 2018), die feministische Infragestellung des mütterlichen Wesens der Frau (vgl. Heimerl 2015) oder die als widernatürlich ge deutete Homosexualität (vgl. Goertz 2019).

Freilich: Man will mit dem naturrechtlichen Argument *die* absolute Wahrheit sowie den *objektiven* Charakter des Moralischen gegenüber subjektiven Urteilen verteidigen. Dabei wird aber übersehen, mitunter aus Gründen des Machterhalts in moralischen Positionen, dass – wie schon im Zusammenhang mit Judith Butler vermerkt – in erkenntnistheoretischer Sicht auch das Gesetz Gottes oder das Gesetz der Natur nie unvermittelt *von sich aus* einsichtig wird, sondern allein entlang einer menschlichen Deutung, die kultur- und zeitbedingt ist. Das, was von Natur aus ist, ist nicht jenseits der Grammatik und der Grundbegriffe der Sprache, mit der wir sie erfassen, zugänglich. Natur ist stets interpretationsdurchtränkt und somit eine soziale Konstruktion, was aber nicht Willkür oder beliebige Deutbarkeit besagt, da der »konstruktive Sinnentwurf eine Verankerung in der Sache, um die es geht, besitzen« (Angehrn 2014: 227) muss.

Im moraltheologischen Diskurs gab und gibt es darüber weithin Konsens und darum auch Konflikte mit dem katholischen Lehramt. Klaus Demmer etwa begreift das Naturrecht als »eine Konstruktion«, da es »kein abrufbares Datum, sondern ein zu verwirklichendes Programm« (Demmer 1989: 181) ist. Daher dürfe der »konstruktive Beitrag der sittlichen Vernunft« nicht verkannt werden, denn die »normative Natur liegt nicht objektivistisch fest; die Objektivität ihrer Geltung ist das Ergebnis einer Ordnungsfunktion der sittlichen Vernunft« (ebd.: 188). Wenn es weiter heißt, dass »die Natur ein offenes Dispositionsfeld sei«, das erst »durch Verstehen und Deuten sprechend gemacht« (ebd.: 189) wird, dann sind die Tore für einen fruchtbaren Dialog mit Judith Butler bereits weit geöffnet.

Kulturwissenschaftlich ist diese epistemologische Frage längst gelöst, denn es ist »klar, dass das Ewig-Währende in der Geschichte nichts anderes sein kann als das Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit« (Bourdieu ³2016: 144). Ebenso werden in den Gender/Queer Studies Konzepte von Natur als soziale Konstruktion verstanden, da bereits die Beschreibung von Natur als vordiskursive Gegebenheit eine vom Diskurs formierte ist.

Deshalb interessiert Butler, wie die Idee des binären Systems der Zweigeschlechtlichkeit mit Rekurs auf biologische Unterschiede derart festgesetzt werden konnte, dass sie als natürlich vorgegeben und richtig, somit nicht hinterfragbar und rechtfertigungspflichtig, erscheint. Denn diese Idee ist »in Wirklichkeit diskursiv produziert« (Butler 1991: 23) und stellt nur vermeintlich eine naturgegebene, überzeitliche Kategorie jenseits kultureller Strukturiertheit dar. Sofern sie eine »diskursive Identitätserzeugung« (Butler 2001: 83) verdeutlicht, operiert sie aber »mit den Mitteln des *Ausschlusses*« (Butler 1997: 30, Herv. i.O.), wenn bestimmte Formen sexuellen Begehrens (Homo- und Bisexualität) oder geschlechtlicher Identifikation (Intergeschlechtlichkeit und Transgender) aus dem Bereich des normativ Denkbaren und praktisch Lebbareren eliminiert werden. Andernfalls könnten biologische Prädispositionen homosexuellen Begehrens und inkongruenter Geschlechtsidentität nicht als unnatürliche Phänomene bezeichnet werden. Sofern das aber geschieht, zeigt sich hierin die natürliche Rechtfertigung einer sozialen Konstruktion, die Zuordnungen und Ausschlüsse legitimiert.

»Welchen Körpern wird Gewicht beigemessen – und warum?« (Butler 1997: 17) Diese zentrale Frage will Butler mit einem »Projekt der Anerkennung« (ebd.: 10) beantworten, denn es sind die Normen der Anerkennung, »die unsere Lebensfähigkeit als Menschen erzeugen und aufrechterhalten« (Butler ³2015: 60).

3. Herausgefordert vom kritischen Anspruch menschenrechtlicher Diskurse

Angesichts des neuscholastischen Erbes hat das Zweite Vatikanum in korrigierender Absicht ein personalhermeneutisches Denkformat forciert. Gott ist demnach jene Relation unbedingter Zuwendung zum Menschen, in der dieser als das Gott entsprechende und von Gott ansprechbare Geschöpf vorausgesetzt und anerkannt ist. Der Mensch existiert vor Gott und von Gott her als Antwort auf seine Liebe, die geschichtlich-personale Freiheit voraussetzt und ermächtigt, mithin auch dessen konkret leibgebundene Existenzweise. Eine solche im göttlichen Freiheitsdiskurs entfaltete Logik stiftet Inklusion und transformiert die Exklusionen einer traditionell naturrechtlichen Denklogik, die keine Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs mit Gender-Theorien aufweist.

Der säkulare Freiheitsdiskurs entfaltet sich als menschenrechtliche Logik. Hierin spielt ein essentialistischer Naturbegriff keine Rolle, zumal dieser in Bezug auf LGBTIQ-Personen als diskriminierend erkannt wurde. Darum existieren trotz großer Affinitäten zwischen Menschenrechten und Christentum, etwa im Blick auf die Gottesbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27), speziell im Bereich von Genderfragen auch gravierende Differenzen. Während die katholische Geschlechteranthropologie ungebrochen entlang einer Natur des Menschen entfaltet wird,

welche Gottes Plan ausdrückt und somit als Daseinsordnung verstanden auch das Psychische und Geistige des Menschen als Mann und Frau prägt, besteht Heiner Bielefeld zufolge der kritische Anspruch der Menschenrechte »genau darin, dass sie systematisch bei der Freiheit des Menschen ansetzen, die sie einerseits voraussetzen, um sie andererseits rechtsinstitutionell zu befestigen und politisch zu fördern« (Bielefeldt 2018: 25). Das impliziert im Blick auf LGBTIQ-Personen, dass deren Schutz vor Diskriminierung »in den letzten Jahren zunehmend als menschenrechtlicher Standard etabliert worden ist, auch wenn es nach wie vor massive, oft religiös konnotierte Widerstände dagegen gibt« (ebd.: 21). In menschenrechtlicher Logik soll nämlich die in der Freiheit des Menschen gründende Autonomie gerade auch im Blick auf sexuelle Ausrichtung und geschlechtliche Identität Anerkennung finden und »als *gleiche Freiheit aller*« (ebd.: 26, Herv. i.O.) rechtsinstitutionell konzipiert werden. Freilich: Hierin verdeutlicht sich der »Durchbruch eines politisch-rechtlichen Freiheits- und Gleichheitsethos, das historisch und systematisch in mancher Hinsicht im Widerspruch zu traditionellen religiösen Wertvorstellungen steht« (ebd.: 18).

Katholisch basiert dieser Widerspruch auf dem in Geschlechterfragen nur bedingt erfolgten Durchbruch des auf dem Zweiten Vatikanum rezipierten freiheitstheologischen Denkens, dies vor allem aufgrund diverser restaurativer Prozesse nach dem Konzil. Das besagt aber: »Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die [...] Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann« (Anuth 2017: 172) ist.

Eine schrittweise Minderung dieses Widerspruchs wäre wohl nur möglich, wenn seitens des Vatikans die Menschenrechtscharta der UNO unterzeichnet und damit der Konflikt zwischen Menschenrecht und (übergeordnetem) Recht Gottes geklärt werden würde. Ferner müssten die erkenntnistheoretischen Problemlagen in Bezug auf die Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann beseitigt und eine freiheitstheologische Logik zur Norm werden. Wohl erst dann könnte zur Kenntnis genommen werden, dass Gender und Queer-Theorien »gar nicht davon ausgehen, dass die menschliche Natur im Sinne einer radikalen Neukonstruktion »erfunden« werden kann [...], sondern vielmehr an der Kritik einer bestimmten Interpretation und an einer Re-Interpretation geschlechtlicher Identitäten im Lichte alternativer Erfahrungen von Leiblichkeit« (Haker 2014: 21) interessiert sind.

Dieses Interesse sollte die katholische Kirche teilen können. Ihr geht es ja um die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen, die aber, sofern diese nur in leibgebundener Form Realität werden kann, auch jene Personen einzuschließen hat, die in einem naturrechtlichen Denkformat nur als außerhalb der Schöpfungsordnung stehend in den Blick gelangen. Frei nach einem bekannten Satz von Ingeborg Bachmann hat zu gelten: Der kritische Anspruch der Menschenrechte ist der katholischen Kirche zumutbar.

Literatur

- Alzamora Revoredo, Oscar (2007): Art. Ideologie des Begriffs »Gender«: Gefahr und Tragweite, in: Ppästlicher Rat für die Familie (Hg.), Lexikon Familie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 310-322.
- Anuth, Bernhard S. (2017): »Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie«, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: Matthias Grünewald, S. 171-188.
- Angehrn, Emil (2014): »Konstruktion und Grenzen der Konstruierbarkeit. Sinn und Geschichte in der menschlichen Lebensform«, in: Günter Dux/Jörn Rüsen (Hg.), Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes, Wiesbaden: Springer VS, S. 219-233.
- Benedikt XVI. (2011): Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011, online unter: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (vom 9.7.2020).
- Benedikt XVI. (2012): Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie, online unter: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html (vom 29.7.2020).
- Bielefeldt, Heiner (2018): »Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en)«, in: Martin Baumeister u.a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 17-36.
- Bourdieu, Pierre (2016): Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burggraf, Jutta (2007): Art. Gender (Geschlecht), in: Ppästlicher Rat für die Familie (Hg.), Lexikon Familie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 289-296.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2015): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Demmer, Klaus (1989): Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br./Wien: Universitätsverlag/Herder.
- Distelhorst, Lars (2009): Judith Butler, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Florin, Christiane (2020): Freiheitheihheit, online unter: <https://www.weiberaufstand.com/post/freiheitheihheit> (vom 29.7.2020).
- Goertz, Stephan (2019): »Auf dem Weg zur Akzeptanz? Katholisch-Theologische Zwiespalte und Entwicklungen in der Bewertung von Homosexualität«, in:

- Eberhard Schockenhoff (Hg.), *Liebe, Sexualität und Partnerschaft. Die Lebensformen der Intimität im Wandel*, Freiburg/München: Karl Alber, S. 105-130.
- Haker, Hille (2014): »Körperlichkeit im Plural. Geschlechtertheorie und katholisch-theologische Ethik«, in: Herder Korrespondenz Spezial, *Leibfeindliches Christentum? Auf der Suche nach einer neuen Sexualmoral*, S. 20-24.
- Heimbach-Steins, Marianne (2009): »...nicht mehr Mann und Frau«. *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Heimerl, Theresia (2015): *Andere Wesen. Frauen in der Kirche*, Wien/Graz/Klagenfurt: Styria.
- Hieke, Thomas (2020): *Freiheit, die ich meine. Anmerkungen zu einem besorgniserregenden Buch*, online unter: <http://blog.thomashieke.de/blog/aktuelles/freiheit-die-ich-meine/> (vom 29.7.2020).
- Hilpert, Konrad/Müller, Sigrid (Hg.) (2018): *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Kasper, Walter (2^o1981): *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Kuby, Gabriele (2012): *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kisslegg: fe-Medienverlag.
- Marschütz, Gerhard (2018): »Eine unlösbare Verknüpfung. *Humanae vitae* und die Theologie des Leibes«, in: Hilpert/Müller, *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika*, S. 127-146.
- Marx, Reinhard (2020): *Freiheit*, München: Kösel.
- Ratzinger, Joseph (1964): »Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema«, in: Klaus von Bismarck/Walter Dirks (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Mainz: Matthias Grünewald, S. 24-30.
- Ratzinger, Joseph (1966): *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln: Bachem.
- Sander, Hans-Joachim (2005): »Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute«, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder, S. 581-886.
- Schneider, Nikolaus (2014): *Tischrede zur Eröffnung des Studienzentrums der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie*, online unter: https://www.ekd.de/20140407_eroeffnung_studienzentrum_genderfragen_tischrede_schneider.htm (vom 27.7.2020).
- Stellungnahme (2019): *Stellungnahme der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen zu dem Arbeitspapier der Kongregation für das Katholische Bildungswesen »Male and female he created them. Towards a path of dialogue on the question of gender theory in education«*, online unter: https://uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/

Kath-Theol/Documente/Aktuelles/Stellungnahme_Male_and_female_he_created_them.pdf (vom 29.7.2020).

Villa, Paula-Irene (2012): Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Lehramtliche Texte

Als Mann und Frau schuf er sie (2019): Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur GenderFrage im Bildungswesen, Vatikanstadt, online unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf (vom 29.7.2020).

Gaudium et spes (GS): Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ›Gaudium et spes‹, online unter: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (vom 29.7.2020).

Optatam totius (OT): Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Dekret über die Ausbildung der Priester ›Optatam totius‹, online unter: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_ge.html (vom 29.7.2020).