

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“. Ein philosophischer Klärungsversuch

Herta Nagl-Docekal

The paper analyzes the current controversy on “gender” in light of the overall tension between the Catholic Church and modernity. Examining claims, backed by the magisterium, that any use of the concept of “gender” is incompatible with Christian teachings, and – on the other hand – theories representing the main targets of this critique, the paper exposes theoretical shortcomings on both sides: While the sweeping rejection of “genderism” is based on a naturalistic fallacy, an overdrawn constructivism fails to acknowledge the complex interrelation of the biology of human bodies and social perceptions. Referring to core conceptions of Kant’s moral philosophy, such as “person” and “dignity”, the paper suggests a more nuanced approach. It further argues that, rather than sweepingly rejecting the legal principle of “gender mainstreaming”, the Church needs to focus more carefully on the discrimination of women in the public sphere.

Genderism, modernity, nature/culture, constructivism, naturalistic fallacy, family, dignity, gender mainstreaming, G.W.F. Hegel, Charles Taylor, Judith Butler

Herta Nagl-Docekal is Univ. Prof. i.R. in the Department of Philosophy at the University of Vienna in Austria. She is a member of the Austrian Academy of Sciences. She earned the Gabriele-Possanner-Prize for life achievement in the field of Gender Studies (2015). Recent publications: *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moral-konzeptionen* (Berlin 2014); *Jenseits der Säkularisierung* (co-ed., Berlin 2008); *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* (co-ed., Berlin 2007); *Feminist Philosophy* (Boulder 2004).

1. Einleitung

Der Begriff „Transformation“ im Titel dieses Heftes lässt sich auf die aktuelle Debatte zum Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne, spezieller: zwischen Katholischer Kirche und säkularer Welt, beziehen. Die folgenden Überlegungen erörtern, wie dieses Spannungsverhältnis die laufenden Konflikte zum Begriff „gender“ prägt. Der Blickwinkel ist dabei an philosophischen Differenzierungen orientiert: Im Fokus des Folgenden stehen nicht die nuancenreichen theologischen Fachdebatten zum Thema „Geschlecht“, sondern die pauschalen Angriffe auf die gesamte am Begriff „gender“ orientierte Theorie und Politik, welche zurzeit – oft mit amtskirchlicher Unterstützung – den gläubigen

Laien sowie der Öffentlichkeit vorgetragen werden. Es soll gezeigt werden, dass Ergebnisse der neueren philosophischen Forschung eine tragfähige Basis für eine kritische Analyse bilden, die theoretische Unschärfen in den Kernthesen dieser schroffen Ablehnung, aber auch in überzogenen konstruktivistischen „gender“-Theorien, sichtbar werden lässt.

Der *erste Teil* geht Versuchen nach, die heutige, von dezitierten Gegenüberstellungen gekennzeichnete Konfliktlage zu charakterisieren. Erläutert wird dabei u. a., dass „die Moderne“ sehr unterschiedlich konnotiert ist und sich daher einer summarischen Beurteilung „pro oder kontra“ entzieht. Im *zweiten Teil* wird die Relation von Leiblichkeit und Normativität erkundet, um die Pointe der Unterscheidung „sex / gender“ deutlich zu machen, die nach wie vor eine wichtige Grundlage für die Klärung der Kontroversen zum Thema „Geschlecht“ bildet. Im *dritten Teil* soll gezeigt werden, dass im Zentrum der heutigen schrillen Konflikte zwei Extrempositionen einander gegenüber stehen, die beide einer näheren Prüfung ihres argumentativen Gehalts nicht standhalten: ein überzogener Konstruktivismus einerseits, und ein naturrechtlich begründeter Anspruch, soziale Rollen aus den biologischen Differenzen der Geschlechter abzuleiten, andererseits. Der *vierte Teil* rückt das Thema „Geschlechtergerechtigkeit“ in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Erläutert wird dabei u. a., wie der Begriff „Gender-Mainstreaming“ mit Schlüsselbegriffen der Moral- und Rechtsphilosophie der Moderne – Person, Würde – verknüpft ist.

2. „Renewing the Church in a Secular Age“

Als signifikante Kristallisationspunkte der laufenden Debatte über die Positionierung der Katholischen Kirche hinsichtlich der Moderne seien hier zwei rezente Tagungen genannt: Zum einen die internationale Konferenz „Renewing the Church in a Secular Age“, die von 4.–5. März 2015 an der Pontificia Università Gregoriana in Rom stattfand (Taylor / Casanova / McLean / Vila-Chã), zum anderen das interdisziplinäre Symposium „Church and People: Disjunctions in a Secular Age“, das im Juni 2011 am Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen unter der Leitung von Charles Taylor, José Casanova und George McLean veranstaltet wurde (Taylor / Casanova / McLean). Beide Tagungen ließen keinen Zweifel daran, dass man heute immer wieder auf eine scheinbar unüberbrückbare Polarisierung stößt: Vorschläge, wie amtskirchliche Stellungnahmen auf Grundlinien der säkularen Welt eingehen könnten bzw. sollten – im Sinne des Themas „Renewing the Church“ – werden mit Gegenthesen konfrontiert, die für eine nachdrückliche Zurückweisung „der Moderne“ plädieren. Diese Art der Polarisierung prägt auch die aktuellen Kontroversen zum Thema „gender“. Während eine Reihe von Theologinnen und Theologen, ebenso wie viele gläubige Laien, die Auffassung vertreten, dass die Kirche es sich zur Aufgabe machen müsse, der vielfältigen Benachteiligung und Unterdrückung von Frauen aufgrund

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

ihres Geschlechts aktiv entgegenzutreten, wird von anderen, zu denen auch maßgebliche kirchliche Amtsträger gehören, jede Verwendung des Begriffs „gender“, und damit der gesamte Bereich der Geschlechterforschung und der darauf basierenden Politik, etwa nach dem Prinzip des „Gender-Mainstreaming“, als geradezu gottlos perhorresziert. Dem entsprechend wird zum „Kampf gegen gender“ aufgerufen (Kirche heute 2015, S. 11), wobei dem sogenannten „Genderismus“¹ vor allem angelastet wird, die Familie zerstören zu wollen. So formuliert etwa Manfred Spieker: „Unter dem Mantel des Gender-Mainstreaming breitet sich eine Ideologie aus, die unter dem Vorwand einer Gleichstellung von Männern und Frauen die Ehekultur weiter gefährdet.“ (Spieker 2016, S. 106)² Wie berichtet wird, hat auch Papst Franziskus entlang dieser Linie argumentiert, indem er auf seiner Reise nach Georgien folgende Warnung aussprach: „Der große Feind der Ehe ist die Gendertheorie. Es gibt heute einen Weltkrieg, um die Ehe zu zerstören.“³ Wortmeldungen dieser Art berufen sich häufig darauf, dass es die Würde der Frau zu „schützen“ gelte.

Wo eine Debatte dermaßen festgefahren ist, empfiehlt es sich, im Einzelnen zu untersuchen, wie die vorgebrachten Argumente begründet sind und ob sie der zurückgewiesenen Position überhaupt gerecht werden. Zu dieser Aufgabe einer Abklärung kann eine *philosophische* Herangehensweise beitragen, zumal zu Schlüsselbegriffen dieser Debatte eine breite philosophische Erörterung vorliegt – etwa zu Moderne, Gerechtigkeit, Moral, Würde und Geschlecht. Zu allererst ist festzuhalten, dass die gängige Verwendung des Begriffs Moderne im Singular – „die Moderne“ – irreführend ist, da dieser Begriff auf unterschiedliche Weise verwendet wird und auch kontrastierende Bedeutungen umfasst. Eine nähere Betrachtung ist daher geboten, und dabei erweisen sich Untersuchungen von Jürgen Habermas als erhellend. Habermas notiert zunächst, dass die für das Denken der Neuzeit kennzeichnende Abkehr von der traditionellen Metaphysik einen Prozess mit Breitenwirkung auslöste: den Zerfall der umfassenden Verbindlichkeit der religiösen Weltbilder, durch den der Raum für eine entscheidende Differenzierungsleistung eröffnet wurde – Bereiche wie Moral, Recht, Politik und Kunst bildeten sich in der Folge als eigenständige Dimensionen mit einer jeweils spezifischen Sprache und mit jeweils anderen Beurteilungskriterien heraus. Diese Ausdifferenzierung stellt, so Habermas, das eigentliche Signum

1 Dieser Begriff, der in der laufenden interdisziplinären Debatte zum Thema „Geschlecht“ nicht existiert, hat selbst bereits diffamierenden Charakter.

2 Dieses Buch (Spieker 2016) wird hier und im Folgenden nicht allein deshalb zitiert, weil es eine Reihe von amtskirchlichen Stellungnahmen auf neuestem Stand zusammenfasst, sondern auch, weil es den katholischen Laien nachdrücklich empfohlen wird (siehe: Winnemöller 2016).

3 „Worte der Woche“, in: *Die Zeit*. 2016/42, S. 2. (Zitiert wird hier aus einer Predigt des Papstes, die am 1. 10. 2016 „in einer Kirche im georgischen Tbilissi“, gehalten wurde.) Vgl. dazu: von Thadden 2016, S. 41.

unserer Epoche im Vergleich zu vor-modernen Verhältnissen dar; sie bildet auch die Grundlage für den modernen Staat, etwa für das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche.

Zu den selbständigen Bereichen, die in diesem Prozess entstanden, gehörte auch die moderne Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf methodisch gesicherte Aussagen. Diesen Anspruch charakterisiert Habermas als „methodischen Atheismus“ (Habermas 1994, S. 51), der nach wie vor unumgebar ist, da andernfalls der Begriff ‚Wissenschaft‘ aufgegeben werden müsste. Aus diesem Kontext erwuchs – nicht zwingend, aber *de facto* – eine gravierende Verengung des Blicks, insofern zunehmend die empirische Wissenschaft als die einzig verfügbare Form verbindlicher Aussagen, auch über den Menschen, aufgefasst wurde, so dass sich ein „objektivistisches Selbstverständnis der Menschen“ (Habermas 2005, S. 135) etablierte. Auf diese Weise wurde, so Habermas, der bloß „methodische Atheismus“ der Wissenschaft zum Auslöser einer atheistischen Lebenseinstellung, die inzwischen so viele Menschen erfasst hat, dass von einem die westliche Zivilisation kennzeichnenden Phänomen des „Massenatheismus“ (Habermas 1981, S. 375) gesprochen werden kann. Habermas knüpft hier an Elemente von Hegels geschichtsphilosophischer Deutung der Aufklärung an. Auch Hegel hatte die Formierung des wissenschaftlichen Weltbildes verfolgt: War es kennzeichnend für die beginnende Moderne, dass „die Erfahrung die Wissenschaft der Welt geworden“ (Hegel 1968, S. 912) ist, so konnte sich im Weiteren eine Sichtweise entwickeln, für die sich „die Gesetze der Natur als ein Letztes“ (Hegel 1968, 913) darstellen. Diese Dominanz der empirischen Perspektive führte, wie Hegel moniert, dazu, dass „der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht und deren Selbständigkeit gegen den Geist“ (Hegel 1970, S. 316) entstand, der hinsichtlich der Religion die auf dem „Standpunkt der verständigen Aufklärung“ basierende Zurückweisung jeder Art von Glauben nach sich zog (Hegel 1970, S. 338).

Diese massenwirksame Zurückweisung des Glaubens hat auf Seiten der diversen Religionsgemeinschaften zur Verbreitung einer Abwehrhaltung geführt, die sich – nach wie vor – in Form einer pauschalen Verurteilung „der“ Moderne artikuliert. Diese Haltung mag psychologisch nachvollziehbar sein, doch ist ihre Pauschalität sachlich kaum zu rechtfertigen; wichtig wäre vielmehr eine differenzierende Herangehensweise. Zu beachten ist zunächst, dass das Denken im Umfeld der Aufklärung auch subtile religionsphilosophische Theorien hervorgebracht hat, welche die scientistische Religionskritik nicht untermauern, sondern – ganz im Gegenteil – als unhaltbar durchschaubar machen. (Siehe: Nagl-Docekal 2006 und 2008). Hegels eben zitierte Kritik des „Aberglaubens an die sogenannte Naturmacht“ ist ein Beleg dafür. Ferner gilt es zu bedenken, dass die im Umfeld der Aufklärung ausgearbeiteten moral- und rechtsphilosophischen Konzeptionen die theoretischen Fundamente für eine „wohlgeordnete Gesell-

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

schaft“⁴ legten, die sich in der gegenwärtigen Debatte zwar in einzelnen Bereichen als präzisierungsbedürftig, keineswegs aber generell als obsolet erwiesen haben. Dazu gehören grundlegende Prinzipien wie „Autonomie“, „Würde“, „Freiheit“, „Menschenrechte“ und „Gleichberechtigung“ (siehe: Kant 1963 a und 1963 b), ohne deren Berücksichtigung ein liberaler, demokratischer Verfassungsstaat nicht etabliert bzw. aufrecht erhalten werden könnte. Zugleich ist freilich festzuhalten, dass diese Prinzipien nirgendwo auf der Welt eine volle Implementierung erfahren haben. Aus diesem Grund ist es für die kritische Auseinandersetzung mit Missständen in den gegenwärtigen Lebensbedingungen angezeigt, nicht mit Pauschalurteilen um sich zu schlagen, sondern jeweils zu prüfen, ob die monierten Probleme an fragwürdigen theoretischen Konzeptionen oder aber an einer verweigerter Umsetzung wohl begründeter Prinzipien liegt.

Im zweiten Fall liegt es an denjenigen, denen eine Überwindung sozialer Missstände ein Anliegen ist, die im Kontext der Wirkungsgeschichte der Philosophie der Aufklärung ausgearbeiteten Prinzipien neu zu durchdenken und als Instrumente einer kritischen Analyse einzusetzen. Wie bereits mehrfach aufgezeigt wurde, lassen sich zentrale Elemente der modernen Gerechtigkeitskonzeptionen auch im Lichte der christlichen Lehre lesen. So geht z. B. Jürgen Habermas davon aus, dass die Konzeption der Menschenrechte auf eine säkulare Rezeption theologischen Denkens zurückgeht:

Diese Aneignungsarbeit [...] hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf ein entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen. (Habermas 2005, S. 32)

Zu beachten ist in jedem Fall, dass es „die Moderne“, die mit einer summarischen Beurteilung „pro oder kontra“ quittiert werden könnte, gar nicht gibt.

Dass eine trennscharfe Analyse auch für die laufende „Gender-Debatte“ unverzichtbar ist, soll im Folgenden erläutert werden. Vorab sei berichtet, dass José Casanova, Religionssoziologe an der Georgetown University in Washington, D.C., angesichts heute gängiger Rundumschläge gegenüber jeglicher Verwendung des Begriffs „gender“ an frühere Abwehrhaltungen der Amtskirche erinnert, die inzwischen aus gutem Grund fallen gelassen wurden:

There has been a relative tardiness of the Catholic Church in embracing the modern crusade of abolition of slavery, and the even more prolonged tardiness in embracing modern individual human rights [...]. This can serve as paradigmatic illustrations of the

4 Für die nähere Bestimmung des Begriffs der „well-ordered society“ siehe: Rawls 1971, § 69, S. 453–462.

disjunction between evolving secular morality and resisting church morality [...]. (Casanova 2012, S. 127 f.)

Eine derartige Form von verzögerter Einsicht sieht Casanova heute in der „Gender-Frage“ am Werk:

Today the moral principles of liberty, equality, and the pursuit of happiness are converging most dramatically throughout the world around the issues of gender equality, as well as gender and sexual morality. [...] While the principle that ‚all men and women are created equal‘ is becoming an evermore self-evident truth, the [...] Catholic Church, at least its hierarchy, has failed to address theologically this challenge [...] in its diverse dimensions. (Casanova 2012, S. 127 f.)⁵

3. Leiblichkeit und Normativität

Will man den so festgefahrenen Konflikt über den sogenannten „Genderismus“ einer Auflösung näher bringen, empfiehlt es sich, bei den zentralen Ergebnissen der Geschlechterforschung, die sich in den letzten Jahrzehnten international entwickelt hat, anzusetzen.⁶ Den Ausgangspunkt dieser Forschungen bildete die Zweideutigkeit der alltagssprachlichen Ausdrücke: Während die Worte „männlich/weiblich“ zum einen auf die leiblichen Differenzen Bezug nehmen, bezeichnen sie zum anderen symbolische bzw. soziale Konstruktionen, wie z. B. dichotome Rollenvorstellungen, die auf den biologischen Unterschied projiziert werden. Das illustriert der Ausdruck „Damenschuh“: Dieser nimmt nicht auf eine anatomische Besonderheit der Füße von Frauen Bezug, sondern auf ein kulturelles Ideal, das Frauen der Oberschicht, die traditionellerweise „Damen“ genannt werden, betrifft. Das Begriffspaar „sex/gender“ wurde herangezogen, um die Unterscheidung zwischen dem „biologischen Geschlecht“ und dem „sozialen Geschlecht“ terminologisch zu fassen.⁷ Der Ausdruck „gender“ wurde der Grammatik entlehnt; er steht im Englischen für den Begriff „Genus“, der sich darauf bezieht, dass ein-und-derselbe Gegenstand in verschiedenen Sprachen einmal in maskuliner, einmal in femininer Form benannt sein kann, wie etwa: der Mond / la luna.

Die folgenden Überlegungen suchen einsichtig zu machen, dass die Unterscheidung „sex/gender“ („biologisches Geschlecht/soziales Geschlecht“) für die heutige Debatte unverzichtbar ist, da Theorien, die das gesamte Thema „Geschlecht“ mit nur einer der beiden Seiten identifizieren, jeweils auf ein reduzier-

5 Casanova machte diesen Punkt auch in seinem Vortrag geltend, den er am 4. März 2015 im Rahmen der erwähnten Konferenz an der Gregoriana in Rom hielt. Vgl. Casanova 2016.

6 Einen komprehensiven Überblick bietet: Rendtorff / Riegraf / Mahs 2014.

7 Näheres dazu: Klinger 2011; Nicholson 1998.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

tionistisches Bild des Menschen hinauslaufen. Um diese Pointe vorzubereiten, soll zunächst die Leistungsfähigkeit der Unterscheidung „sex/gender“ als Kategorie der Analyse sozialer Konstellationen in vier Punkten erläutert werden.

Erstens: Der Begriff „gender“ erlaubt, die räumlich und zeitlich *begrenzte Gültigkeit* von idealtypischen Rollenbildern deutlich hervortreten zu lassen. Die historische und ethnologische Forschung hat eine Fülle von Belegen erbracht, dass in den verschiedenen Epochen der Geschichte und im Kontext unterschiedlicher Kulturen mit der leiblichen Differenz jeweils andere Rollen verknüpft wurden. Die Studien von Claude Lévi-Strauss zum „Avunkulat“, d. h. zur Bedeutung des Mutterbruders in traditionellen Familienordnungen im pazifischen Raum, bieten dafür ein wohl fundiertes Beispiel. (Lévi-Strauss 1949) Die Perspektive der Kontextualisierung ließ auch die historische Kontingenz der heute verbreiteten Geschlechterklischees hervortreten. Wie die historische Geschlechterforschung nachgewiesen hat, sind die nach wie vor gängigen Vorstellungen vom „idealen Paar“ – d. h., von dem jeweils besonderen Geschlechtscharakter, den „der Mann“ und „die Frau“ in komplementärer Weise repräsentieren – nur etwas mehr als zwei Jahrhunderte alt. Sie bildeten sich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts im Kontext der nach-feudalen Epoche heraus und entsprechen den sozio-ökonomischen Verhältnissen des europäischen (Groß-) Bürgertums. Demgemäß bezeichnet die Wissenschaft diese idealtypische Dyade als „bürgerlicher Geschlechterentwurf“.

Zweitens: Die Forschung ging ferner der *normativen Bedeutung* traditioneller Geschlechterbilder nach, d. h., den Auswirkungen dieser Klischees auf das Leben aller Einzelnen: Da man Kinder herkömmlicherweise von klein auf dazu angehalten hat, sich wie ein „richtiger Bub“ bzw. ein „richtiges Mädchen“ zu verhalten, wurden die sozialen Konstruktionen buchstäblich *einverleibt* – unser geschlechtstypisches Körpergebaren in Haltung, Mimik und Gestik ist von diesem normativen Hintergrund her zu verstehen.⁸ Der menschliche Körper ist von der frühkindlichen Sozialisation an kulturell gedeutete und gestaltete Leiblichkeit. Dass dies für unseren Körper generell (also nicht nur im Blick auf die Geschlechtlichkeit) gilt, zeigen etwa die psychologischen Forschungen zu „body language“, aber auch schon Überlegungen Hegels, der in seiner *Phänomenologie des Geistes* die tiefere Bedeutung des Wortes „Gesichtsausdruck“ hervorhebt. Wie er erläutert, ist das menschliche Antlitz so sehr durch persönliche Erfah-

8 An ein aus der Alltagswelt bekanntes Beispiel erinnert: Young 1990. Die Vorgänge der Einverleibung kultureller Normen wurden freilich bereits von Simone de Beauvoir eingehend dargestellt: Beauvoir 1989. Dazu siehe: Landweer / Newmark 2010. Anders als dies aufgrund mangelnder Textkenntnis oft behauptet wird, läuft de Beauvoirs These „Man wird nicht als Frau geboren ...“ nicht auf eine Bestreitung der leiblichen Gegebenheiten des weiblichen Geschlechts hinaus, sondern auf die Forderung zu reflektieren, wie weit gesellschaftliche Rollenerwartungen das Selbstverständnis von Frauen prägen und beeinträchtigen.

rungen im kulturellen Kontext gestaltet, dass es nie bloß Teil eines Organismus ist. (Hegel 1971, S. 233 f.) Diese Beispiele aus Psychologie und Philosophie haben auch für den Blick auf unsere Geschlechtlichkeit Relevanz, da sie zu einer differenzierenden Sichtweise anleiten: Der Befund, wonach wir Leitbilder unseres sozialen Umfelds bezüglich des geschlechtstypischen Verhaltens immer schon einverleibt haben, läuft nicht auf eine These von der Art hinaus, dass die von Natur aus vorgegebene leibliche Differenz der Geschlechter in Abrede gestellt werden müsse. Festzuhalten ist vielmehr: Gerade mittels des Begriffspaares „sex/gender“ kann zur Geltung gebracht werden, dass uns das Thema „Geschlecht“ mit einer komplexen Relation von Natur und Kultur konfrontiert.

Diese Feststellung ist an sich unmittelbar einsichtig. Das zeigt sich u. a. dort, wo die katholische Sexualethik die Auffassung vertritt, die menschliche Sexualität „ist nicht nur etwas Biologisches [...]. Der Geschlechtsakt ist deshalb nie nur ein Akt des Triebes und der Leidenschaft, sondern sittlicher Akt einer handelnden Person bzw. zweier handelnder Personen“ (Spieker 2016, S. 96 f.). Diese These liegt ganz auf der Linie der Unterscheidung von „sex“ und „gender“, wie sie eben erläutert wurde. Vertreter einer strikten Ablehnung des Begriffs „gender“ nehmen dies jedoch nicht zur Kenntnis. So verweist Spieker – im Zuge der Zurückweisung von Überlegungen, die er als eine „problematische Anpassung“ an die Gender-Perspektive seitens des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken betrachtet,⁹ – auf die nachdrückliche Feststellung eines Bischofs in Deutschland: „Gender light gibt es nicht – der Begriff ist das Einfallstor für mit dem christlichen Glauben nicht vereinbare Positionen.“ (Spieker 2016, S. 45)¹⁰ Diese Behauptung wird freilich nicht unter Bezugnahme auf die relevanten Studien der Geschlechterforschung argumentativ ausgewiesen.

Drittens: Insofern der Begriff „gender“ die historische Variabilität der idealtypischen Geschlechterbilder fokussiert, bringt er auch deren Prägung durch jeweils spezifische *gesellschaftliche Asymmetrien* in Sicht. Wenn der „bürgerliche Geschlechterentwurf“ (auf den sich kirchliche Autoren, die sich die Kampfansage gegen den Begriff „gender/soziales Geschlecht“ zur Aufgabe machen, in der Regel berufen) eine Arbeitsteilung zwischen dem außerhäuslich tätigen Mann, als Alleinverdiener der Familie, und der mit häuslichen kurativen Aufgaben sowie Reinigungstätigkeiten befassten Frau vorsieht, so impliziert dies eine doppelte Unterordnung der Frau. Die damit ausgedrückte Norm läuft ja darauf hinaus, dass die Frauen den in der öffentlichen Sphäre getroffenen politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen unterworfen sind, ohne über partizipatorische Rechte zu verfügen, während sie in der häuslichen Sphäre dem männlichen Familienoberhaupt unterstehen. Dieses Rollenschema hat heute in den meisten Ländern der Welt – aufgrund von Gleichstellungsmaßnahmen – seine rechtliche

9 Spieker wendet sich hier im Speziellen gegen: Arbeitsstelle 2015, Ziffer 3.

10 Spieker zitiert hier aus der Predigt von Bischof Voderholzer am Fest des Diözesanpatrons, des hl. Wolfgang, am 31. Oktober 2015.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

Relevanz verloren, doch sind seine Auswirkungen nach wie vor massiv. Ökonomische und sozialwissenschaftliche Befunde konnten einen klaren Zusammenhang von traditionellen Klischeevorstellungen mit den sozialen Härten, von denen viele Frauen heute überall auf der Welt betroffen sind, nachweisen. (Näheres wird hier noch zur Sprache kommen.)

Viertens: Das Begriffspaar „sex/gender“ erlaubt ferner, heutige *Sprach-Usancen* kritisch zu hinterfragen: Dass es sich in den letzten Jahren im deutschsprachigen öffentlichen – teilweise auch im wissenschaftlichen – Diskurs einge spielt hat, den Begriff „Geschlecht“ gänzlich durch „gender“ zu ersetzen, könnte zu einer unscharfen Denkweise verleiten, da die leibliche Dimension der Geschlechtlichkeit (auch dort, wo es nicht um radikal-konstruktivistische Thesen geht) ausgeblendet wird. Ein Mangel an Klarheit zeigt sich zum anderen in gängigen Verwendungsweisen des Ausdrucks „sex“, in denen dieser Begriff zwischen den Bedeutungen „biologisches Geschlecht“ und „sexuelles Begehren“ oszilliert. Dies dürfte auf unscharfe Anknüpfungen an die anglophone Debatte zurückgehen: Im Englischen wird ein-und-derselbe Ausdruck „sex“ sowohl in Bezug auf das biologische Geschlecht verwendet – etwa in Antragsformularen für Reisepässe – als auch in Wendungen wie „to have sex“. Es gilt daher zu bedenken: Während in der ursprünglichen Unterscheidung „sex/gender“ der Ausdruck „sex“ (wie eben dargestellt) klar auf das biologische Geschlecht bezogen ist, droht nun – wo dieser Ausdruck auf das Begehren bezogen wird – die leibliche Dimension der Geschlechtlichkeit erneut in den Hintergrund gedrängt zu werden. Eine derartige Entwicklung zeichnet sich z. B. ab, wenn Saskia Wendel explizit notiert, dass der Ausdruck „sex“ auf „das Vermögen des Begehrens“ zu beziehen sei, und dies so erläutert: „Dieses Begehren wird unter den Bedingungen von Gender diskursiv bestimmt und erhält so in performativen Akten seinen materialen Gehalt und seine Bedeutung etwa in Bezug auf den Gebrauch der Prädikate ‚männlich‘ und ‚weiblich‘.“ (Wendel 2016, S. 40/41) Nun trifft gewiss zu, dass unser Begehren unter den Bedingungen kulturell geprägter sozialer Praktiken geformt wird, doch erweckt die eben zitierte Darstellung dieses Umstands den Eindruck, der Begriff „sex“ werde so in das Begriffsfeld „gender/soziales Geschlecht“ integriert, dass er für den geschlechtlich spezifizierten Körper, mit dem wir geboren werden, praktisch keinen Raum lässt. In die Überlegung mit einzubeziehen wäre jedenfalls, dass Personen, die physiologisch eindeutig als männlich oder weiblich zu bestimmen sind, diese Körperlichkeit auch dann bewahren, wenn sich ihr Begehren und ihre gesamte Lebensführung von heterosexuellen Standardvorstellungen abwenden.

Eine theoretische Schiefelage ergibt sich auch mit den Versuchen, die Unterscheidung „sex/gender“ an diejenige von „Leib/Seele“ anzugleichen, z. B. mit der These: „Nach dem christlichen Verständnis kann man Seele und Leib, ebenso wie biologisches Geschlecht (sex) und soziokulturelle Geschlechterrolle (gender), unterscheiden, aber nicht trennen.“ (Bischofsynode 2015, S. 58) Diese These erweckt den Eindruck, an der traditionellen naturrechtlichen Argumentation ori-

entiert zu sein, der zufolge sich Geschlechterrollen unter Verweis auf die leiblichen Geschlechtsunterschiede legitimieren lassen. Dass dieser Legitimierungsversuch scheitert, soll im nächsten Teil dieser Ausführungen (unter dem Begriff „naturalistischer Fehlschluss“) erläutert werden. Hier sei festgehalten, dass die beiden (in Thesen wie der eben zitierten) zusammengeführten Unterscheidungen eben nicht deckungsgleich sind. Ausgeblendet wird nämlich die Dimension des Geistes bzw. der menschlichen Vernunft: Die aus „soziokulturellen“ Bedingungen hervorgegangenen Geschlechterrollen haben ihren Ursprung in der theoretischen und praktischen Kompetenz der menschlichen Vernunft, die uns befähigt, die natürlichen Gegebenheiten jeweils neu zu durchdenken und diese neue Sichtweise handelnd umzusetzen (wie nicht zuletzt die Geschichte von Wirtschaft und Technik belegt). Demgemäß verhält es sich so, dass Geschlechterrollen (gender), insofern sie auf historisch kontingenten sozialen Verständigungsprozessen beruhen, sehr wohl vom biologischen Geschlecht zu „trennen“ sind: Sie repräsentieren Formen des handelnden Umgangs mit Geschlechtlichkeit, die einander im Lauf der Geschichte ablösen. Zu fragen wäre hier wohl auch, wie eine Ausblendung des menschlichen Geistes dem „christlichen Verständnis“ entsprechen soll.¹¹

4. Auf der Schaukel zwischen Konstruktivismus und Naturalismus

Worin liegt nun das Kernproblem des im katholischen Kontext so angeheizten Konflikts? Es gilt zunächst zu erkunden, wogegen genau sich die Angriffe auf den sogenannten „Genderismus“ richten. Wo katholische Autorinnen und Autoren zum „Kampf gegen gender“ aufrufen, haben sie in der Regel nicht die eben erläuterten Forschungsergebnisse vor Augen, sondern nur einen bestimmten Argumentationsstrang der rezenten Debatte, der die Unterscheidung „sex/gender“ für obsolet erklärt und dagegen geltend macht, dass unsere gesamte Geschlechtlichkeit durch sprachliche Konventionen und soziale Praktiken konstituiert werde. Diese Argumentation knüpft in der Regel an die leitende Frage Judith Butlers an: „Durch welche regulierenden Normen wird das biologische Geschlecht selbst materialisiert?“ (Butler 1995, S. 32) Butler erläutert ihre These, dass Diskurse zu Materie gerinnen, auf folgende Weise: Was uns als naturgegeben erscheint, beruht hingegen auf einem „Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, die wir Materie nennen“ (Butler 1995, S. 31). Im Zuge der Rezeption und weiteren Ausführung dieser These kam es zu unterschiedlichen Akzentsetzungen, die in der Kritik von katholischer Seite oft nicht mit ausrei-

¹¹ Wie Hegels Konzeption des Geistes für die theologische Debatte zu „gender“ fruchtbar gemacht werden kann, erläutert: Buchhammer 2015.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

chender Klarheit auseinander gehalten werden. Hier sollen zwei Argumentationsvarianten betrachtet werden, die für die laufende Kontroverse von besonderer Relevanz sind.

(1) Da ist zum einen die buchstäbliche Lesart der konstruktivistischen These, der zufolge die Annahme von natürlichen Differenzen zwischen männlichen und weiblichen Körpern irrig ist. Ein Blick in die Geschichte, so lautet dieses Argument, widerlegt die Behauptung, es gebe naturgegebene Geschlechtsunterschiede, da er mit einer Vielfalt von Auffassungen zur Biologie der Geschlechter konfrontiert. In diesem Kontext wird u. a. darauf verwiesen, dass die Zeugungstheorien seit der Antike einem bemerkenswerten Wandel unterlagen. Es gibt jedoch gute Gründe für eine Zurückweisung der These, dass unsere Geschlechtlichkeit keine biologische Basis habe. Im Kontext der Geschlechterforschung liegt längst eine Reihe von stichhaltigen Einwänden vor. So wurde zum einen ein *argumentativer Zirkel* aufgedeckt: Die Differenz, die der konstruktivistischen Sicht zufolge ausschließlich diskursiv generiert wird, ist immer schon vorausgesetzt, sobald die Begriffe „männlich/weiblich“ oder auch „trans-gender“ verwendet werden. Gäbe es keine biologische Geschlechterdifferenz, woher käme überhaupt die Vorstellung geschlechtlicher unterschiedener Körper? Zweitens wurde eingewandt, dass die *Generativität* mit konstruktivistischen Mitteln nicht begreiflich gemacht werden kann.¹² Jeder Foetus geht aus biologischen Gegebenheiten hervor, auch dann, wenn diese technisch bearbeitet wurden, etwa mit Methoden des „genetic engineering“. Drittens wurde, um den überzogenen Charakter der konstruktivistischen Thesen vor Augen zu führen, die Frage aufgeworfen, ob der Geschlechtsunterschied bei *Tieren und Pflanzen* ebenfalls als „Effekt des Diskurses“ verstanden werden solle. Würde die Differenz z. B. von Hahn und Henne der Natur überlassen, liefe das ja auf eine argumentative Inkonsistenz im radikalen Konstruktivismus hinaus.¹³ Kurz gesagt, gilt es zu differenzieren: Wohl trifft es zu, dass die biologischen Charakteristika des männlichen und weiblichen Körpers im Lauf der Geschichte unterschiedlich *beschrieben* wurden, doch teilen diese divergierenden Ansichten ein-und-dieselbe Grundintention: die unverfügbar vorgegebene Leiblichkeit denkend bzw. forschend zu erfassen.¹⁴

Die von kirchlicher Seite vorgebrachte Kritik an der laufenden Debatte zu „gender“ hätte eine plausible Pointe, würde sie auf die soeben erläuterten Defizite

12 Vgl. Landweer 1994.

13 Für eine detaillierte Ausführung dieser verschiedenen Einwände siehe: Nagl-Docekal 2000, S. 46–67.

14 In neueren naturwissenschaftlichen Untersuchungen der Geschlechtsmerkmale, z. B. hinsichtlich der Chromosomen, wurde überdies aufgezeigt, dass bei vielen Menschen nicht alle Merkmale des einen oder anderen Geschlechts nachzuweisen sind. Dieses Forschungsergebnis rechtfertigt jedoch nicht die mitunter vertretene Folgerung, wonach die biologische Unterscheidung „Mann/Frau“ insgesamt überholt sei.

des Konstruktivismus abzielen; doch schießt sie über dieses Ziel hinaus, indem sie den Begriff „gender“ *toto genere* diffamiert.¹⁵ Es ist für eine fundierte Zurückweisung überzogener konstruktivistischer Thesen nicht erforderlich, den Begriff „gender“ insgesamt – und damit auch die Differenzierung „sex/gender“ – zurückzuweisen. Genauer gesagt: wer die Unterscheidung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht verweigert, vertritt die dem Konstruktivismus entgegengesetzte Extremposition: einen nicht minder fragwürdigen Naturalismus, dessen Problematik hier noch erläutert werden soll.

(2) Die andere Variante konstruktivistischer Theorien belastet sich nicht damit, die biologische Differenz der Geschlechter gänzlich in Abrede zu stellen. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr darauf, wie weit unsere Geschlechts*identität* diskursiv konstituiert wird, d. h., unabhängig von den biologischen Gegebenheiten unseres Leibes. So hält Butler in ihren jüngeren Publikationen u. a. fest: „Wenn zur Fortpflanzung ein Spermium und ein Ei nötig sind (und es bleiben) – und in dem Sinne ist die Geschlechterdifferenz ein wesentlicher Teil jeder Erklärung, die einem Menschen zu seinem oder ihrem Ursprung einfallen kann –, folgt dann daraus, dass diese Differenz das Individuum gründlicher prägt als andere konstituierende soziale Kräfte, wie die wirtschaftlichen oder rassebedingten Voraussetzungen, durch die man entsteht, die Bedingungen der Adoption, der Aufenthalt im Waisenhaus? Ist es wirklich sehr viel, was aus der Tatsache einer am Anfang stehenden Geschlechterdifferenz folgt?“ (Butler 2009, S. 24)

Die heute dominierenden Gender-Konzeptionen knüpfen in der Regel an diese zweite Argumentationslinie an und distanzieren sich – wie mittlerweile auch Butler – explizit von der ersten. Das Interesse richtet sich dabei speziell auf das Thema der geschlechtlichen Identität, und damit werden Butlers Ausführungen zur Genese derselben im Kontext sozialer Praktiken¹⁶ in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Leitend ist hier der Gedanke: Der Leib, mit dem wir geboren werden, legt nicht fest, in welcher Weise sich unser sexuelles Begehren im Lauf des Lebens ausgestaltet und wie wir unsere Geschlechtlichkeit leben. Im Kontext dieser – auch empirisch belegbaren – Auffassung erfolgt eine Zurückweisung aller Theorien, die beanspruchen, moralische Normen unter Verweis auf die biologische Differenz der Geschlechter begründen zu können. Im katholischen Raum richtet sich die Rezeption dieser Kritik speziell gegen die traditionelle, naturrechtlich ausgerichtete Forderung, wie sie z. B. im Katechismus zusammengefasst ist: „Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, muß seine Geschlecht-

¹⁵ Eine solche umfassende Zurückweisung der Unterscheidung „sex/gender“ erfolgte u. a. in einem Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche aus dem Jahr 2004. Siehe: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2004. Für eine differenzierte Erörterung dieser Thematik auf theologischer Basis plädiert dagegen: Wendel 2012.

¹⁶ Butler formulierte ihre Überlegungen ursprünglich im Anschluss an Foucault.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

lichkeit anerkennen und annehmen.“ (Katechismus, 2333)¹⁷ Ein wesentliches Element der Zurückweisung des Naturalismus lautet: Wenn sich Normen nicht im Rekurs auf leibliche Differenzen begründen lassen, dann ist auch das „contra naturam“-Argument hinfällig, das herkömmlicherweise zur moralischen Verurteilung von sexuellen Beziehungen, die nicht der heterosexuellen Norm entsprechen, herangezogen wird.¹⁸ Butler macht es sich in ihrem gesamten Werk zur Aufgabe, die Problematik der naturalistischen Argumentation einsichtig zu machen, wobei sie vor allem die menschenverachtenden Konsequenzen dieser normativen Ansprüche darstellt. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die massive Diskriminierung, von der Personen betroffen sind, die in ihrer körperlichen Konstitution oder ihrem sexuellen Begehren der heterosexuell definierten Dyade „männlich/weiblich“ nicht entsprechen. So bezieht sie sich u. a. auf die „Intersex-Opportunities“ gegen die weit verbreitete Praxis, Säuglinge und Kleinkinder mit geschlechtlich nicht eindeutiger oder hermaphroditischer Anatomie im Namen einer Normalisierung dieser Körper zwangsweise chirurgischen Eingriffen zu unterziehen“, wobei sie hervorhebt: „Diese Bewegung ermöglicht eine kritische Perspektive auf eine Version des ‚Menschlichen‘, die ideale Morphologien und die Erzwingung körperlicher Normen verlangt.“ (Butler 2012, S. 14) Mit derselben machtkritischen Akzentsetzung erörtert Butler das Thema „Transgender“, das nicht die körperliche Verfasstheit, sondern die Geschlechtsidentität der betreffenden Personen fokussiert. „Transgender bezieht sich auf solche Personen, die sich mit dem anderen Geschlecht identifizieren oder als das andere Geschlecht leben.“ (Butler 2012, S. 16) Butler unterstreicht, dass „das gesamte Spektrum“ der mit einer „trans“-Identität lebenden Personen „der Pathologisierung und der Gewalt“ ausgesetzt ist: „Die Drangsalierung derer, die als trans ‚gedeutet‘ oder als trans entdeckt werden, kann gar nicht unterschätzt werden.“ (Butler 2012, S. 17) An dieser Stelle erinnert Butler an Personen, die aufgrund der gängigen öffentlichen Diffamierung einen gewaltsamen Tod gefunden haben. Sie hält fest: „Bestimmte Menschen werden überhaupt nicht als menschlich anerkannt.“ (Butler 2012, S. 11) Im Blick auf die vielfältigen Leidensgeschichten dieser Art formuliert sie sozialpolitische Zielsetzungen: „Am wichtigsten ist ein Ende der Praxis, für alle Menschenleben zum Gesetz zu machen, was nur für einige lebbar ist, und ebenso wichtig ist ein Verzicht darauf, allen Menschenleben etwas vorzuschreiben, was für einige nicht lebbar ist.“ (Butler 2012, S. 20)

Auch im Blick auf diese zweite Variante der konstruktivistischen Argumentation gilt es sorgfältig abwägend vorzugehen. Zum einen ist die machtkritische Pointe zweifellos einleuchtend. Daher wäre als Desiderat zu deponieren, dass sich Autoren, die die Amtskirche repräsentieren, mit den eben charakterisierten Leidenswegen ernsthaft, d. h. aus der Perspektive der Betroffenen, auseinan-

17 Es ist bezeichnend, dass Saskia Wendel diesen Satz am Beginn ihrer Studie zitiert. (Wendel 2012, S. 317)

18 Zur näheren Erläuterung dieses Punktes siehe: Nagl-Docekal 2000, S. 36–37.

dersetzen. Wer sich z. B. bereit findet, älteren Meschen, die ihr Leben im Zeichen der beschriebenen Drangsalierung und Bedrohung geführt haben, ins Antlitz zu blicken, wird die Spuren dieses Leidens unmittelbar vor Augen haben. Dabei wird sich die Frage kaum vermeiden lassen, inwiefern die traditionellen kirchlichen Stellungnahmen zur Ausbildung der in der Öffentlichkeit noch immer verbreiteten Häme beigetragen haben. Dies könnte zum Anstoß werden, die Selbstverständlichkeit zu hinterfragen, mit der herkömmlicherweise am Denkort der menschlichen Geschlechtlichkeit auf eine naturrechtlich fundierte Verknüpfung von Sexualität und Prokreation rekuriert wird, so dass die Bedeutung gelebter Sexualität für die Ausbildung enger und geglückter Bindungen nur unzureichend in den Blick kommt. Zu überlegen wäre dann, ob die oben zitierte Lehrmeinung, wonach eine sexuelle Handlung „nie nur ein Akt des Triebes und der Leidenschaft, sondern sittlicher Akt einer handelnden Person bzw. zweier handelnder Personen“ (Spieker 2016, S. 96 f.) ist, eine weitere Gültigkeit hat als ursprünglich intendiert. Für die Ausdifferenzierung derartiger Überlegungen erscheint es – im Sinne des Diskurses zwischen Kirche und Moderne – als naheliegend, die Ergebnisse der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie nicht unrezipiert zu lassen. Wesentliche Bedeutung könnte hier z. B. die von Martha Nussbaum im Anschluss an Amartya Sen entwickelte offene Liste von Grundbefähigungen (capabilities) gewinnen, über die ein Mensch verfügen muss, damit er in seinem Menschsein nicht so eingeschränkt ist, dass ihm die Möglichkeit, ein gelingendes Leben zu führen, genommen ist. (Nussbaum 1999, S. 49–59) (Die generelle Problematik der naturrechtlichen Argumentation wird hier noch zur Sprache kommen.)

Andererseits fällt auf, dass diese Variante der Gender-Theorie an wichtigen Punkten unscharf bleibt. Es erhebt sich u. a. die Frage, wie die Leiblichkeit hier aufgefasst bzw. im Gesamten der Argumentation verortet ist. Warum geht Butler an der zitierten Stelle so rasch über „Spermium und Ei“ hinweg, dass sie in ein- und demselben Satz vom Thema der Fortpflanzung überwechselt zu den „anderen konstituierenden sozialen Kräften“, für die sie u. a. die wirtschaftlichen „Voraussetzungen, durch die man entsteht,“ und die Bedingungen einer Kindheit im Waisenhaus als Beispiele anführt? Auszubuchstabieren wäre hingegen, dass der Vorgang der Zeugung wohl in einem Kontext erfolgt, der von (historisch kontingenten) „sozialen Kräften“ geprägt wurde, zugleich aber ein biologischer Prozess ist, der für das gezeugte Kind eine Unverfügbarkeit darstellt. Anders als Butler in ihrer – rhetorisch gemeinten – Frage unterstellt, ist es in der Tat „sehr viel, was aus der Tatsache einer am Anfang stehenden Geschlechterdifferenz folgt“: Zunächst vor allem, dass wir überhaupt da sind; ohne Zeugung und Geburt gibt es keine Menschen. (Dies gilt auch im Blick auf Fortpflanzungstechnologien, deren Leistung ja darin besteht, Elemente des biologischen Zeugungsvorgangs zu substituieren.) Ferner ist offenkundig, dass unsere Leiblichkeit auch in ihrer individuellen Ausformung auf den in „Spermium und Ei“ angelegten genetischen Vorgaben basiert. So sehen wir z. B. unseren leiblichen Vorfahren ähnlich und sind

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

möglicherweise von Erbkrankheiten betroffen. Wie auf der Hand liegt, gilt dies auch für Personen, die über ihre leiblichen Eltern nichts wissen. Mit zu bedenken ist hier unsere jeweils eigene Fortpflanzungsfähigkeit: Zwar sind nicht alle, aber doch sehr viele Menschen in ihrer Leiblichkeit so verfasst, dass sie entweder zeugen oder gebären können. Dies explizit anzusprechen, scheint im Blick darauf angezeigt, dass konstitutionstheoretische Positionen heute vielfach mit dem radikalen Konstruktivismus darin übereinstimmen, dass die Unterscheidung „sex/gender“ („Natur/Kultur“) zurückgewiesen wird. Dem gegenüber stellt sich für eine sorgfältig durchdachte Gendertheorie die Aufgabe zu erörtern, dass die menschliche Geschlechtlichkeit nicht allein auf der – durch variable soziale Praktiken gestalteten – Identität der Einzelnen beruht, da diese Gestaltung stets auf vorgängige biologische Voraussetzungen Bezug nimmt. Die Komplexität dieses Themas kann nicht durch eine vorschnelle Marginalisierung der natürlichen Gegebenheiten beseitigt werden. Gewiss: dass jeder Mensch sich mit einer im kulturellen Kontext geprägten Leiblichkeit vorfindet, bedeutet, dass wir kaum zu erkennen vermögen, wie wir ohne diese Bearbeitung – quasi als „pure Organismen“ – beschaffen wären; doch lässt sich daraus eine pauschale Verabschiedung des Begriffs „Natur“ nicht ableiten. Möglicherweise liegt die heute oft vertretene Distanznahme von der Unterscheidung „Natur/Kultur“ daran, dass folgende methodische Differenz nicht hinlänglich bedacht wird: Der Vorgang des Durchdenkens, der eine *Unterscheidung* geltend macht, ist nicht identisch mit dem eines *Abtrennens* von empirisch gegebenen Teilen eines Ganzen.

In Butlers Texten scheint die Zurückweisung der Unterscheidung „sex/gender“ mit einer bestimmten Annahme verknüpft zu sein: Dass nämlich, sobald man sich auf diese Unterscheidung einlässt, den traditionellen Konzeptionen von dyadischen Geschlechternormen – und ihren devastösen Auswirkungen – Tür und Tor geöffnet ist. Doch eine derartige Befürchtung zu hegen bedeutet, sich selbst in der Idee der naturalistischen Moralbegründung verfangen zu haben. Der Grund könnte darin liegen, dass im Zuge der Anlehnung an Foucault die Voraussetzungen für eine konsistente Moraltheorie verloren gehen, insofern die Konzeption der „diskursiven Praktiken“ anonyme gesellschaftliche Prozesse an die Stelle bewusst handelnder Subjekte setzt. Saskia Wendel erläutert dieses Defizit so: „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 Voraussetzungen eines dem Diskurs vorgängigen ‚Ich‘. [...] 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.“ (Wendel 2012, S. 325–326) In aktuellen Diskussionen kann es freilich geschehen, dass kritische Erwägungen dieser Art auf Seiten der Gender-Forschung ein gewisses Befremden hervorrufen, ausgehend von dem Gedanken,

dass eine solche Kritik an Butler der rigiden Gegnerschaft des „Genderismus“ entgegenkommen würde. Doch wäre eine Orientierung an diesem Gedanken nicht zielführend – zum einen, weil sie rein strategischen, nicht argumentativen Charakter hätte, zum anderen, weil man sich gerade, wo es um einen eskalierten Konflikt geht, längerfristig nur mittels einer sorgfältig ausgefeilten Argumentation behaupten kann, die es tunlichst vermeidet, durch theoretische Defizite Angriffsflächen zu bieten. Die Gender-Theorie ist „work in progress“, d. h., sie würde ihren Forschungscharakter verlieren, sollten bestimmte Vorstellungen mit einer Art Orthodoxie-Anspruch außer Streit gestellt werden.

Betrachten wir nun die andere Seite der laufenden Kontroverse: das Verständnis von Geschlecht, das für die im katholischen Raum formulierten Appelle zur Zurückweisung jeglicher Gender-Konzeption maßgeblich ist. Was bedeutet es, dass im Zentrum solcher Appelle die *Berufung auf „die Familie“* steht? Diese Frage ist nicht zuletzt im Blick darauf brisant, dass sich die Geschlechterforschung keineswegs gegen den Gedanken der Familie als generationenübergreifender Lebensgemeinschaft ausgesprochen hat, wie leicht nachzulesen ist.¹⁹ Bei näherer Betrachtung zeigt sich: Wo die Begriffe „gender“ und „Familie“ als Kontrapunkte dargestellt werden, basiert dies auf der These, dass es eine „natürliche Familie“ (Spieker 1012, S. 44) gebe. Die nähere Charakterisierung dieser Auffassung von „Familie“ deckt sich mit dem (oben erläuterten) bürgerlichen Paradigma, wobei dieses als die – aus katholischer Perspektive – einzig gültige Familien-Form dargestellt wird. An der Konstellation von außerhäuslich tätigem Ehemann und Hausfrau-und-Mutter orientiert sich z. B. Spieker, wenn er die Ehe – mit signifikant unterschiedlicher Akzentsetzung – als „eine Ressource für die beiden Ehepartner“ empfiehlt: „Verheiratete Männer profitieren von einem stabilen familiären Leben, verheiratete Frauen von der Sicherheit und dem Schutz, der Anerkennung der Vaterschaft ihrer Kinder“ (Spieker 2016, S. 66). Bemerkenswert ist, dass die Frau hier als schutzbedürftig, d. h. schwach, dargestellt wird, und dass eine soziale Diskriminierung unverheirateter Mütter als unhinterfragbares Schicksal erscheint.

Was, genau, ist nun gemeint, wenn diese Form der Familie als „natürlich“ bezeichnet wird? Ausschlaggebend ist hier die These, dass die beiden (fälschlicherweise als komplementär beschriebenen) Geschlechterrollen aus der biologischen Differenz von Mann und Frau ableitbar sind und daher normative Gültigkeit haben. Aber diese auf die naturrechtliche Tradition rekurrierende Sichtweise ist nicht einleuchtend. Stichhaltige Einwände liegen längst vor, doch scheint es für den vorliegenden Argumentationszusammenhang angezeigt, deren zentrale Punkte zu rekapitulieren:

Erstens: Philosophisch-grundsätzlich betrachtet, spricht gegen die naturrechtliche Argumentation, dass sie auf einem *naturalistischen Fehlschluss* beruht. Normen können grundsätzlich nicht unter Verweis auf natürliche Gegebenheiten

19 Siehe z. B.: Fraser 2007.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

begründet werden. Zieht man als Beispiel die gängige Verknüpfung kurativer Aufgaben mit dem weiblichem Geschlecht heran, so ist folgende Alternative zu bedenken: Entweder es handelt sich in der Tat um ein von Natur aus festgelegtes weibliches Verhaltensschema, dann ist eine Formulierung von Normen überflüssig; instinktgeleitete Vorgänge (wie etwa der Lidschlussreflex) bedürfen keiner normativen Regelung. Oder es geht um die Frage, wie die gesellschaftlich notwendige Betreuungsarbeit organisiert werden soll, dann stehen Normen zur Debatte, deren Rechtfertigung einen Rückgriff auf Prinzipien der Moral bzw. der Gerechtigkeit erfordert, wie dies für alle Normen gilt. Einfach erläutert: Wohl sind weibliche Körper (bei entsprechenden gesundheitlichen Voraussetzungen) in der Lage, schwanger zu sein, Kinder zu gebären und zu stillen; doch daraus leitet sich nicht *eo ipso* ab, wer die Windeln wechselt, das Fläschchen zubereitet und verabreicht oder die Wohnung reinigt.

Zweitens: Wie erwähnt, führt ein Blick auf die Vielfalt der sozialen Ordnungen, die sich im Lauf der *Geschichte der Kulturen* ausgeprägt haben, vor Augen, dass die jeweils leitenden Rollenbilder nicht einfach auf die biologische Geschlechterdifferenz *per se* zurückgehen, sondern auf Deutungen derselben aus dem Blickwinkel jeweils anderer sozio-ökonomischer Kontexte.

Drittens: Die naturalistische Leitthese verhindert, dass *Frauen in vollem Sinn als Menschen wahrgenommen* werden. Wo das Thema „Frau“ in amtskirchlichen Stellungnahmen zur Sprache kommt, geschieht dies vorrangig mit Bezug auf Ehe und Familie, während nicht näher darauf eingegangen wird, dass Frauen längst in der öffentlichen wie der häuslichen Sphäre präsent sind. Überdies verhält es sich so, dass die naturrechtliche Lehre nicht wirklich hinsichtlich beider Geschlechter zur Anwendung kommt, sondern im Speziellen im Blick auf die Frauen. Wird z. B. (wie oben zitiert) gesagt: „Verheiratete Männer profitieren von einem stabilen familiären Leben“, so heißt dies, dass die Familie eine „Ressource“ darstellt, die den Männern in ihren vielfältigen außerhäuslichen Tätigkeiten zu Gute kommt. Die Frauen werden hingegen dem „Schutz“ der häuslichen Sphäre anbefohlen. Die kirchliche Imagologie verstärkt diese Differenz dadurch, dass Ausführungen zum Thema „Familie“ häufig nur durch ein Bild des Genres „Mutter- mit- Kind“ illustriert werden, während der Vater ausgeblendet bleibt.²⁰ Kennzeichnend ist

20 Zu beachten ist hier freilich, dass diese Sichtweise heutzutage nicht in allen Bereichen der katholischen Kirche geteilt wird. Dies zeigt u. a. die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Familienpolitik aus dem Jahr 2008, in der es heißt: „Wenn nicht nur Familie als solche, sondern ein bestimmtes (de facto historisch und kulturell bedingtes) Familienverständnis oder Familienbild als ‚natürliches‘ vorausgesetzt wird, liegt darin die Gefahr, dass Aspekte des Wandels der Familie gar nicht in den Blick kommen oder als Störfaktoren ausgeblendet werden (müssen). Eben dies hat im katholischen Denken über die Familie Tradition, und es betrifft auch und gerade solche Aspekte, welche die Geschlechtergerechtigkeit angehen. Tendenzen, die Familie als ganze bzw. das Anliegen der Generationenverantwortung generell den Anliegen,

ferner, dass in diesem Kontext an die Stelle des Wortes „Ehefrau“ oft der Allgemeinbegriff „Frau“ gesetzt wird, so als würde es sich dabei um Synonyme handeln. Dass der naturrechtliche Standpunkt vor allem hinsichtlich der Frauen geltend gemacht wird, manifestiert sich auch in einer mangelnden Wahrnehmung der individuellen Besonderheit der Einzelnen. Im Unterschied zu den Männern, deren vielfältige Lebenswege nicht auf einen einheitlichen, in ihrer Biologie verankerten Geschlechtscharakter zurückgeführt werden, wird über Frauen gerne im grammatikalischen Singular – „die Frau“ – gesprochen und damit das Bild einer im Grunde geschichtslosen, naturbedingten Lebensform evoziert. Der Titel der katholischen Monatsschrift *Welt der Frau* führt diese entdifferenzierende Perspektive unmittelbar vor Augen.

Derartige naturalistische Vorstellungen waren freilich in Zusammenhang mit dem „bürgerlichen Geschlechterentwurf“ auch unabhängig von religiösen Lehren verbreitet, doch wurde dies ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße als ein Skandalon thematisiert und politisch bekämpft. (Siehe: Benhabib / Nicholson 1980) Allmählich kam die Einsicht zum Tragen, dass biologistische Thesen über „die Frau“ nicht kompatibel sind mit der Konzeption des gleichen Ranges jedes einzelnen Menschen als Person, welche die Basis des modernen liberalen Verfassungsstaates bildet. Diese Einsicht wurde mittlerweile in vielen Ländern in sukzessiven Fortschritten der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter implementiert (ein Prozess, der allerdings nirgends als völlig abgeschlossen betrachtet werden kann). Festzuhalten ist daher: Wer heute eine naturrechtlich fundierte Theorie über „die Frau“ vertritt, bürdet sich eine enorme Beweislast auf, da der in der Moralphilosophie der Moderne eingehend dargelegte Begriff der Gleichheit aller Einzelnen widerlegt werden müsste. Zu bedenken gilt es hier: Es war gerade die wider bessere Argumente hartnäckig weiter vertretene (und wirkmächtige) naturalistische Unterbestimmung „der“ Frau, die in den letzten Jahren den Anstoß für die Ausbildung von zunehmend extremeren konstruktivistischen Theorien von „gender“ bildete. So konfrontiert uns die hier untersuchte Konfliktlage mit einer verhängnisvollen Pendelbewegung zwischen zwei unhaltbaren Extrempositionen des Geschlechterdiskurses: Ein rigide festgehaltener Naturalismus ruft das andere Extrem eines überzogenen Konstruktivismus auf den Plan, und vice versa.

5. Gender Mainstreaming

Freilich ist auch ein merkwürdiger Gleichklang zu verzeichnen: Die beiden (eben dargestellten) Pole des aktuellen Konflikts lassen insofern eine parallele Akzentsetzung erkennen, als das Augenmerk jeweils zentral auf Fragen des Be-

Bedürfnissen und Interessen der Frauen vorzuordnen, ist unter dieser Rücksicht entgegenzutreten.“ (Zentralkomitee 2008, S. 61)

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

gehens und der sexuellen Relationen gerichtet ist. Damit werden auf beiden Seiten die Probleme der vielfältigen Diskriminierung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts an den Rand gedrängt. Was im Speziellen die kirchliche Denkweise betrifft, stellt sich diese Ausblendung folgendermaßen dar: Wer den Begriff „Geschlechterverhältnis“ nur auf Ehe und Familie bezieht – und dabei primär im Sinne sexuellen Begehrens auffasst –, kann die Tatsache nicht adäquat ins Auge fassen, dass heute praktisch alle Lebensbereiche von Männern und Frauen gestaltet werden und somit durch Geschlechterrelationen geprägt sind. Auf diese Weise geht die Möglichkeit verloren, die gravierenden Asymmetrien in der sozialen Stellung der Geschlechter (die in der Forschung häufig unter dem Titel „Geschlechterhierarchie“ analysiert werden) aus theologischer Perspektive kritisch zu thematisieren. Der kanadische Religionsphilosoph Charles Taylor sieht gerade darin einen der schwerwiegenden Gründe für die „Disjunctions“ zwischen katholischer Kirche und moderner Welt. Daher richtet er an die Kirche den folgenden Appell: „The question of [...] gender, should be examined more closely. Sexual morality is defined by the magisterium in terms of an ahistorical notion of the ‚natural‘. At the same time, the institutional Church has shown a lack of concern for issues of the dignity of the person.“²¹ Taylor macht also geltend, dass das kirchliche Lehramt hinter dem entfaltetem Gerechtigkeitsverständnis der Gegenwart zurückgeblieben ist und gut beraten wäre, sich auf die Seite der Gender-Forschung zu stellen, wo diese auf Unterdrückung und Missachtung von Menschen aufgrund ihres Geschlechts aufmerksam macht.

Mit gutem Grund fordert Taylor, „the dignity of the person“ zur zentralen Kategorie für eine eingehende kirchliche Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Lebensbedingungen zu machen. Allerdings bedarf es auch hier zunächst einer Begriffsklärung: Zum einen wird „Würde“ gerne als eine genuin christliche Konzeption ins Spiel gebracht, um eine naturrechtlich inspirierte Stellungnahme plausibel erscheinen zu lassen – etwa in Wendungen wie: „Würde der Fortpflanzung“ (Spieker 2015, S. 96) oder in einer geschlechtsspezifisch bestimmten „Würde der Frau“²²; zum anderen lassen gerade solche Wortmeldungen eine Präzisierung dieses Begriffs vermissen. Da nun „Würde“ auch im säkularen Denken der Moderne einen Schlüsselbegriff darstellt, ist dies einer jener Punkte, an denen sich die Ausbuchstabierung theologischer Argumentation nicht einfach über die relevanten philosophischen Differenzierungen hinwegsetzen kann, sofern sie auf der Höhe des gegenwärtigen Diskussionsstands argumentieren möchte. Dass sich insbesondere die Moralphilosophie Kants hier als anschlussfähig erweist, soll in einer knappen Rekapitulation erläutert werden:

Kant macht es sich zur Aufgabe zu analysieren, an welcher Vorstellung von Moral wir uns in unserem alltäglichen Handeln orientieren, und dieses – oft

21 Vgl. Nagl-Docekal 2012, S. 155.

22 Dass eine Fokussierung auf die „Würde der Frau“ gerade das unterläuft, was geschützt werden soll, zeigt: Nagl-Docekal 2015, S. 87.

inexplizit vorausgesetzte – Prinzip unserer praktischen Vernunft entfaltet darzulegen und uns damit voll zu Bewusstsein zu bringen. Seine Konzeption des „kategorischen Imperativs“ ist von diesem Anspruch getragen. In der „Selbstzweck“-Formulierung des kategorischen Imperativs bringt Kant zum Ausdruck, dass der Kern unseres Moralverständnisses in dem Prinzip liegt, alle Einzelnen, die von einer beabsichtigten Handlung betroffen werden können (dazu gehört man auch selbst), als *Person* zu respektieren. Kant erläutert das so, dass es Pflicht ist, die „Menschheit“ eines jeden „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu gebrauchen“ (Kant 1963 a, S. 61). (Der Ausdruck „Menschheit“ bezieht sich hier auf dasjenige, was uns als Menschen von allen übrigen Lebewesen abhebt, d. h., auf unsere Fähigkeit Gut und Böse zu unterscheiden). Wird jemand (ohne gute Gründe) der Möglichkeit zu handeln beraubt, so bedeutet dies, dass der oder die Betroffene zu einer Sache gemacht, verdinglicht und für die Zwecke der handelnden Person instrumentalisiert wird. Der Begriff *Würde* hat hier seinen Ort. Anders als den Dingen, die alle einen Preis als Äquivalent haben können, so zeigt Kant, kommt allen Menschen – aufgrund ihres Person-Seins (wodurch sie von Sachen unterschieden sind) – in gleicher Weise Würde zu. Daraus folgt, dass alle Einzelnen einen moralisch begründeten Anspruch haben, in ihrer Würde respektiert – d. h., nicht zu einem verfügbaren Ding degradiert – zu werden.²³ Signifikant ist, dass Kant in seiner näheren Darlegung geltend macht, seine Moraltheorie sei als eine philosophische Auslegung des christlichen Liebesgebots zu lesen.

Taylor hat dieses Verständnis der Würde der Person vor Augen, wenn er an das katholische Lehramt appelliert, die Aufmerksamkeit (verstärkt) auf die vielfältigen Formen der Missachtung und Unterdrückung von Frauen zu richten. Empirische sozio-ökonomische Erhebungen füllen diese Forderung – sowohl auf regionaler als auch auf globaler Ebene – mit Inhalten aus allen Lebensbereichen. Das Spektrum reicht von der ungleichen Entlohnung von Frauen im Vergleich zu Männern (bei gleicher Arbeitsleistung) über Disparitäten in Ausbildung und politischer Partizipation sowie die Feminisierung von Armut bis zur Gewalt gegen Frauen, die sich zunehmend auch in Strukturen des internationalen Menschenhandels manifestiert. (Vgl. Jaggar 2014; Tralori 2015) Gewiss: Katholische Institutionen haben in den letzten Jahrzehnten ihre Sensibilität für derartige gravierende Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen erhöht und ihr Engagement für deren Überwindung verstärkt. Doch sollte unter dieser Perspektive nicht auch der Begriff „Gender-Mainstreaming“ genauer besehen werden?

Der Ausdruck „Gender-Mainstreaming“ bezeichnet einen Rechtsgrundsatz der Europäischen Union (festgelegt im Amsterdamer EU-Vertrag 1997/1989, Art. 3, Abs. 2), der fordert, alle Regelungen daraufhin zu prüfen, ob daraus für bestimmte Personen oder Gruppierungen eine Benachteiligung aufgrund des Geschlechts resultieren könnte. D. h., die Frage nach möglichen geschlechter-

23 Kant, 1963a, S. 67 f. und S. 73 f.; Kant, 1963b, S. 600 f.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

differenten Folgen soll in den „mainstream“ der Begutachtung von Gesetzesvorlagen in allen Politikfeldern aufgenommen werden. Da dieser Grundsatz auf Männer ebenso wie Frauen anzuwenden ist, wurde er mit dem Allgemeinbegriff „Geschlecht“ („gender“) bezeichnet. Die Zielsetzung dieses Rechtsprinzips ist dahingehend bestimmt, „Ungleichheiten zu beseitigen und die Gleichstellung von Männern und Frauen zu fördern“. Zu den Implementierungsmaßnahmen gehört u. a. die Neuregelung von Stellenausschreibungen; sie dürfte geeignet sein, die Legitimität dieses Rechtsgrundsatzes unmittelbar einsichtig zu machen: Solange offene Stellen mit Bezeichnungen wie „Friseurin“ oder „Automechaniker“ ausgeschrieben wurden, hat dies zur Verfestigung von sozialen Asymmetrien beigetragen: Berufe, in denen überwiegend Frauen arbeiten, bieten nach wie vor eine eklatant geringere Entlohnung als solche, in denen Männer dominieren. Zum anderen brachten rein weibliche Berufsbezeichnungen, wie „Krankenschwester“, mit sich, dass männliche Jugendliche von den entsprechenden Ausbildungsgängen ferngehalten wurden, auch wenn sie über einschlägige Begabungen verfügten, und Analoges gilt für Stellenbeschreibungen bei Polizei und Militär, die herkömmlicherweise eine Ausgrenzung von Frauen vorsahen. Im Blick auf ubiquitäre Ungerechtigkeiten dieser Art ist nicht nachvollziehbar, warum das Rechtsprinzip „Gender-Mainstreaming“ aus katholischer Perspektive perhorresziert werden sollte. (Wenn sich indessen andere Verwendungsweisen des Begriffs „Gender-Mainstreaming“, die fragwürdige Implikationen vermuten lassen, abzeichnen, ist erneut – wie hier bereits mehrmals eingefordert –, eine differenzierende Sichtung des Sprachgebrauchs, nicht eine pauschale Verwerfung, angezeigt.)

Appelle wie derjenige Taylors zielen, wie im Blick auf gängige Vorbehalte hervorzuheben ist, nicht auf eine vordergründige Anpassung der Kirche an heutige Denkweisen ab. Die Pointe lautet, im Gegenteil, dass ein präzises Durchdenken der theologischen Kernkonzeptionen „Person“ und „Würde“ – unter Berücksichtigung der Moralphilosophie der Moderne – allererst ermöglicht, das kritische Potenzial des Christentums überzeugend zur Geltung zu bringen. Sozialen Verwerfungen und Differenzierungsdefiziten in heutigen Diskursen kann nur dann plausibel entgegen getreten werden, wenn dies nicht im Rekurs auf unlegitimierbare naturrechtliche Lehren und die darin angelegten vor-modernen Lebensmuster geschieht. Wo kirchliche Stellungnahmen hingegen eine Auseinandersetzung mit dem Differenzierungsniveau des zeitgenössischen säkularen Moraldiskurses unterlassen, werden sie Reaktionen tiefen Befremdens zur Folge haben.²⁴

²⁴ Zu derartigen Reaktionen siehe: Žarkov 2015, Nagl-Docekal 2006, Nagl-Docekal 2008.

Literaturverzeichnis

- Arbeitsstelle für Frauenseelsorge und Arbeitsstelle für Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Geschlechtersensibel: Gender katholisch gelesen*. Düsseldorf / Fulda 2015.
- Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg 1989.
- Benhabib, Seyla / Nicholson, Linda: „Politische Philosophie und die Frauenfrage“, in: Fetscher, Iring / Münkler, Herfried (Hgs.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 5*. München / Zürich 1980, S. 513–562.
- Bischofssynode, *Relatio finalis*, 24. 10. 2015.
- Buchhammer, Brigitte: „Religion und Geschlechtergerechtigkeit. Feministisch-philosophische Reflexionen im Anschluss an Hegel“, in: Buchhammer, Brigitte (Hg.): *Neuere Aspekte in der Philosophie: aktuelle Projekte von Philosophinnen am Forschungsstandort Österreich*. Wien 2015, S. 168–205.
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main 1995.
- Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main 2012.
- Casanova, José: „The Contemporary Disjunction between Societal and Church Morality“, in: Taylor, Charles / Casanova, José / McLean, George F. (Hgs.): *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. Washington, D.C., 2012, S. 127–128.
- Casanova, José: „A Catholic Church in a Global Secular World“, in: Taylor, Charles / Casanova, José / McLean, George F. / Vila-Chã, João J. (Hgs.): *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. Washington, D.C., 2016, S. 67–84.
- Finger, Evelyn: „Der Vordenker. Kardinal Walter Kaspers Rede vor der Kurie über die Familie“, in: *Die Zeit*, 27.02.2014, S. 58.
- Fraser, Nancy: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates*. Frankfurt am Main 2007.
- Generalsekretariat der Bischofssynode (Hg.): *III. Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode 2014: Die pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung*.
- Habermas, Jürgen: „Walter Benjamin – bewußtmachende und rettende Kritik“, in: Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1981, S. 336–376.
- Habermas, Jürgen: „Israel oder Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt“, in: Metz, Johann-Baptist (Hg.): *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf 1994, S. 51–64.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hg. v. Lasson, Georg, Bd. 4. Hamburg 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 17. Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main 1971.

Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von „Geschlecht“

- Jaggar, Alison M.: „‘Are My Hands Clean?’ Responsibility for Global Gender Disparities“, in: Meyers, Diana (Hg.): *Poverty, Agency, and Human Rights*. Oxford 2014, S. 170–194.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 4. Darmstadt 1963a, S. 11–102.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 4. Darmstadt 1963b, S. 303–634.
- Katechismus der Katholischen Kirche*. München 1993.
- Kirche heute. Aufbruch der Kirche in eine neue Zeit 2015* / 8–9 (Themenschwerpunkt: „Gender. Wie können wir das Blatt noch wenden?“).
- Klinger, Cornelia: „Geschlecht“, in: Hartmann, Martin / Offe, Claus (Hgs.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München 2011, S. 202–205.
- Lange, Lynda (Hg.): *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. University Park, PA, 2002.
- Landweer, Hilge: „Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender Debatte“, in: Wobbe, Theresa / Lindemann, Gesa (Hgs.): *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht*. Frankfurt am Main 1994, S. 147–176.
- Landweer, Hilge / Newmark, Catherine: „Simone de Beauvoir: Von der Biologie zur Freiheit. Erste Philosophie des Geschlechts“, in: Ernst, Waltraud (Hg.): *Ethik – Geschlecht – Medizin. Körpergeschichten in politischer Reflexion*. Münster 2010, S. 145–164.
- Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. München 2000 [1949].
- Nagl-Docekal, Herta: *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*. Frankfurt am Main 2000 und 2015.
- Nagl-Docekal, Herta: „Religion unter säkularisierten Bedingungen? Habermas und Kant über Glaube und Moral in der Moderne“, in: Gestrich, Christoph / Wabel, Thomas (Hgs.): *Gott in der Kultur. Moderne Transzendenzerfahrungen und die Theologie*. Berlin 2006, S. 87–110.
- Nagl-Docekal, Herta: „Eine ‚entgleisende Modernisierung‘. Aufklärung und Religion bei Habermas und Hegel“, in: Nagl-Docekal, Herta / Kaltenbacher, Wolfgang / Nagl, Ludwig (Hgs.): *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*. Berlin 2008, S. 154–175.
- Nagl-Docekal, Herta: „Feministische Ethik oder eine Theorie weiblicher Moral?“, in: Peña Aguado, María Isabel / Schmitz, Bettina (Hgs.): *Klassikerinnen des modernen Feminismus*. Aachen 2010, S. 149–183.
- Nagl-Docekal, Herta: „Issues of Gender in Catholicism. How the Current Debate Could Benefit from a Philosophical Approach“, in: Taylor, Charles / Casanova, José / McLean, George F. (Hgs.): *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. Washington, D.C., 2012, S. 155–186.
- Nagl-Docekal, Herta: „Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein?“, in: *Theologische Quartalsschrift* (1) 2015, S. 75–94.
- Nicholson, Linda: „Gender“, in: Jaggar, Alison M. / Young, Iris Marion (Hgs.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, MA / Oxford, UK, 1998, S. 289–297.
- Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main 1999.

- Nussbaum, Martha C.: „Love“, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London / New York 1998, S. 842–846.
- Päpstliche Enzyklika „Casti Connubii“. Deutschsprachige Ausgabe, in: *Rundschreiben unseres Hl. Vaters Papst Pius XI. über die christliche Ehe*. Innsbruck 1935.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, 1971.
- Rendtorff, Barbara / Riegraf, Birgit / Mahs, Claudia (Hgs.): *40 Jahre Feministische Debatten. Resümee und Ausblick*. Weinheim und Basel 2014.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 166. Bonn 2004.
- Spieker, Manfred: *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*. Paderborn 2016.
- Taylor, Charles / Casanova, José / McLean, George F. (Hgs.): *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. Washington, D.C., 2012.
- Taylor, Charles / Casanova, José / McLean, George F. / Vila-Chã, João J. (Hgs.): *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. Washington, D.C., 2016.
- Thadden, Elisabeth v.: „Aus der Werkstatt. Der Papst will die Ehe vor der Gendertheorie schützen“, in: *Die Zeit*. 01.11.2016 (42) 2016, S. 41.
- Trallori, Lisbeth N.: *Der Körper als Ware. Feministische Interventionen*. Wien 2015.
- Wendel, Saskia: „Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie“, in: Landweer, Hilge / Newmark, Catherine u. a. (Hgs.): *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*. Bielefeld 2012, S. 317–335.
- Wendel, Saskia: „Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs“, in: *Marias Töchter. Die Kirche und die Frauen. Herder Korrespondenz Spezial* (1) 2016, S. 38–41.
- Winnemöller, Peter: „Gender-Mainstreaming in Deutschland. Leibfeindliche Ideologie“, in: *Kirche heute. Aufbruch der Kirche in eine neue Zeit*. (2–3) 2016, S. 15 f.
- Young, Iris Marion: „Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality“, in: Young, Iris Marion: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington / Indianapolis 1990, S. 141–159.
- Žarkov, Dubravka: „Reflecting on faith and feminism“, in: *European Journal of Women's Studies* (1) 2015, S. 3–6.
- Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (Hg.): *Berichte und Dokumente*. Bonn 2008.

Univ.-Prof. i.R. Dr. Herta Nagl, Institut für Philosophie der Universität Wien, Universitätsstr. 7, 1010 Wien, Austria, herta.nagl@univie.ac.at

Citation: Nagl-Docekal, Herta: „Die Spannung zwischen Religion und Moderne am Denkort von ‚Geschlecht‘. Ein philosophischer Klärungsversuch“, in: Heller, Birgit (ed.): *Religion, Transformation and Gender*. (J-RaT 2017 / 2), pp. 3–26.

Datum der Publikation: 02.10.2017