

Sozialethische Arbeitspapiere

des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften

ICS AP Nr. 13

Maren Behrens

EINE PHILOSOPHISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER KATHOLISCHEN GENDERKRITIK: ZUR GENEALOGIE UND REZEPTION EINES UMSTRITTENEN BEGRIFFS

Januar 2020



Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Robert-Koch-Straße 29

48149 Münster

Telefon: 0251/83-32640

Fax: 0251/83-30041

Email: ics@uni-muenster.de

Internet: www.uni-muenster.de/FB2/ics/

© 2020 Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster

ISSN (Print) 2510-1749

ISSN (Online) 2510-1757

Inhalt

| | |
|---|----|
| Einleitung | 2 |
| 1. Zum Ursprung des Begriffs <i>gender</i> | 3 |
| 2. Moneys <i>gender</i> und die feministische Philosophie | 6 |
| 3. Gender und die katholische Kirche | 7 |
| 4. Die Politik der Natur | 11 |
| 5. Freiheit, Gemeinschaft, Lebensform | 16 |
| 6. Fazit und Ausblick | 19 |
| Literaturverzeichnis | 21 |
| Die Autorin | 24 |
| Bisher erschiene Sozialethische Arbeitspapiere des ICS | 25 |

Einleitung

Am Pfingstmontag 2019 veröffentlichte die Kongregation für das Katholische Bildungswesen ein Dokument mit dem Titel „Als Mann und Frau schuf er sie: Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen“ (im Folgenden werde ich auf dieses Dokument abgekürzt als „Genderdokument“ verweisen). Dieses Dokument darf als erste ausführliche lehramtliche Befassung mit dem Begriff *gender* gelten und es ist die erste Stellungnahme des Magisteriums zu Themen wie Trans- und Intersexualität. Das „Genderdokument“ hat umgehend scharfe Kritik sowohl aus säkularen als auch aus katholischen Kreisen provoziert – und zwar sowohl wegen der Form als auch wegen des Inhalts der Auseinandersetzung, die trotz des dialogischen Anspruchs dogmatisch auftritt, aber inhaltlich oberflächlich bleibt.

In diesem Beitrag möchte ich mich nicht an den einzelnen Oberflächlichkeiten und Missverständnissen, die das Dokument durchziehen, abarbeiten, sondern den Versuch unternehmen, es mit seinen Schwächen als Bestandteil einer philosophischen Traditionslinie zu deuten. Zwar stellt das „Genderdokument“ die erste lehramtliche Verlautbarung zu den eingangs erwähnten Themen dar, aber es steht zum einen in einer jahrzehntelangen Tradition der Dämonisierung von *gender*-Themen und zum anderen in einer jahrhundertealten Tradition des katholischen Philosophierens über Freiheit, Natur und das Wesen des Menschen. Meine Absicht ist es, das „Genderdokument“ als Erzeugnis dieser Tradition zu verstehen, um es dann mit den Begrifflichkeiten von Natur und Freiheit zu vergleichen, die sich in der zeitgenössischen Genderforschung herausgebildet haben. Dieser Vergleich wird zeigen, dass sich die katholische Kritik an *gender* an einem historischen und philosophischen Zerrbild abarbeitet – und dabei die tatsächlichen Differenzen zur Genderforschung, an denen eine konstruktive Kritik ansetzen könnte, aus dem Blick verloren hat.

In Abschnitt 8 des „Genderdokuments“ heißt es: „Die wichtigste Haltung für alle, die an einem Dialog teilnehmen wollen, ist das Zuhören.“ Es muss allerdings konstatiert werden, dass im Dokument selber ausschließlich kirchliche Quellen rezipiert werden (Enzykliken und andere lehramtliche Schriften sowie weitere päpstliche Schriften, wie etwa Karol Wojtyła's philosophische Arbeiten). Eine Auseinandersetzung mit Primärquellen der Genderforschung findet nicht statt. Daher muss das, was in dem Dokument unter Genderforschung (bzw. Gendertheorie oder „Gender-Ideologie“) verstanden wird, aus indirekten Bezugnahmen und aus dem Kontext rekonstruiert werden.

Die fehlende Auseinandersetzung mit Primärquellen wird schon in der Darstellung der Ursprünge der Genderforschung deutlich. Dazu heißt es:

„Mit Beginn des 20. Jahrhunderts – und seinen anthropologischen Ansichten – kamen die ersten Konzepte der *Gender*-Theorie auf, die einerseits auf einer rein soziologischen Lesart der sexuellen Unterscheidungen und andererseits auf einer Betonung der individuellen Freiheiten gründeten. In der Mitte des Jahrhunderts entsteht dann eine Forschungsrichtung, die darauf drängt, sowohl die äußere Bedingtheit als auch deren Einflüsse auf die persönlichen Determinationen zu betonen. Auf die Sexualität übertragen, wollten diese Forschungen zeigen, dass die sexuelle Identität mehr mit einer gesellschaftlichen Konstruktion zu tun hat als mit einer natürlichen oder biologischen Gegebenheit.“ (AMUFSES 8)

Konkrete Bezüge fehlen, allerdings lassen die Zeitangabe und die Beschreibung der „anthropologischen Ansichten“ darauf schließen, dass hier vor allem die Arbeit von John Money, einem der berühmtesten und umstrittensten Sexualwissenschaftler des 20. Jahrhunderts, gemeint ist. Die Beschreibung passt – vor allem hinsichtlich der Hervorhebung „äußerer Bedingtheit“ (*external conditioning* in der englischen Fassung) – auch auf behavioristische Ansätze, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufkamen und in der Nachkriegszeit vor allem von B. F. Skinner popularisiert und

modifiziert wurden.¹ Die Darstellung im zitierten Absatz ist zwar vage und undifferenziert, aber nicht völlig falsch, da Money in seiner Arbeit tatsächlich behavioristische Ideen aufnahm – vor allem den Gedanken, dass Geschlecht nicht etwas ist, das man einfach „hat“, sondern etwas, das sich im Verhalten (also in der Reaktion auf soziale Strukturen und Umwelteinflüsse) äußert und genau deshalb „erlernt“ werden kann und muss.²

Im Folgenden werden, von Money ausgehend, der Ursprung des *gender*-Begriffs in der Sexualwissenschaft und seine Rezeption in der feministischen Philosophie und den Sozialwissenschaften nachgezeichnet. In einem zweiten Schritt wird diese kurze Genealogie dann der Rezeption von *gender* im katholischen Lehramt gegenübergestellt. Danach widme ich mich ausführlich der Frage, ob die mit *gender* verbundenen Natur- und Freiheitskonzeptionen tatsächlich so unvereinbar mit dem katholischen Lehramt sind, wie dies häufig angenommen wird. Es geht darum, ob die Gendertheorie wirklich „[in eine] zunehmende Entgegensetzung von Natur und Kultur münde[t]“ (AMUFSES 12) und eine „absolute Freiheit der Selbstbestimmung“ (AMUFSES 13) vertritt.

1. Zum Ursprung des Begriffs *gender*

Mit seiner Promotion (1952 an der Harvard-Universität) widmete sich Money erstmals dem Thema „Hermaphroditismus“, das ihn bis zum Ende seiner Karriere begleitete. In den Jahren 1955 und 1956 publizierte er vier kurze Artikel im *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* (drei davon mit seinen Kolleg*innen Jean und John Hampson), die zur Grundlage seiner Gendertheorie wurden (die Ergebnisse der Artikel wurden in Money, Hampson, Hampson 1957 nochmals referiert; siehe auch Meyerowitz 2004: 114-115; Germon 2009: 35-36 und Repo 2013: 231-232). Money vertrat die Position, dass sich das soziale Geschlecht von Heranwachsenden (*gender role and identity* oder G-I/R in seiner späteren Ausdrucksweise) prinzipiell unabhängig von den Kennzeichen des biologischen Geschlechts (*sex*) entwickeln konnte. In diagnostischer Hinsicht stellte Money das soziale Geschlecht damit gleichberechtigt neben physiologische Merkmale wie Chromosomentypus, Hormonspiegel, Keimdrüsen und Aussehen der äußeren Genitalien. Diese Theorie bedeutete einen radikalen Bruch mit biologistischen Ansätzen, die Geschlecht allein in hormonellen oder chromosomalen Parametern fassten;³ aber sie stellte auch einen Bruch mit der Psychoanalyse dar, die sich bis dahin zur wichtigsten Gegenspielerin biologistischer Ansätze entwickelt hatte (vgl. Meyerowitz 2004: 104-107). Wo die Psychoanalyse einen komplizierten, metaphorisch vermittelten Apparat frühkindlicher Entwicklungsprozesse annahm, setzte Money voraus, dass *gender* durch soziale Vorbilder erlernt wurde – und damit entsprechend formbar war. Moneys Ideen fußten auf behavioristischen Denkmustern, nach denen Verhalten eine Anpassungsleistung an die jeweiligen (sozialen und materiellen) Umweltbedingungen darstellt. Vor allem beeindruckten ihn dabei Studien an Tieren, so erwähnt er immer wieder Konrad Lorenz' Forschungen an Stockenten und Graugänsen (siehe etwa Money, Hampson, Hampson 1957: 335; Money und Ehrhardt 1975: 169; siehe auch Repo 2013: 233).⁴ In solchen Studien sah er Indizien dafür, dass Geschlechtsidentität und -rolle nicht allein durch ein

¹ Die Einleitung von Skinners Spätwerk *About Behaviorism* (1974: 3-8) enthält eine Liste von 21 häufigen Missverständnissen über den Behaviorismus und eine deutliche Abgrenzung von John B. Watson, dem Begründer der behavioristischen Psychologie.

² Bezüglich der Bedeutung sozialer Strukturen hatte auch der in den 1950er-Jahren aufkommende und vor allem mit dem Namen Talcott Parsons verbundene strukturelle Funktionalismus (*structural functionalism*) Einfluss auf Moneys Gendertheorie; Parsons war einer der Lehrenden, die Money während seiner Zeit an der Harvard-Universität hörte (Germon 2009: 25 und 32-33). Der Zusammenhang von Behaviorismus, Funktionalismus und *gender* als Instrument sozialer Kontrolle wird konzise von Jemina Repo (2013) dargestellt.

³ An dieser Stelle sei angemerkt, dass in der sportmedizinischen Geschlechtsbestimmung noch bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ein rigider biologistischer Reduktionismus vertreten wurde (siehe Behrens 2013: 452-453).

⁴ Lorenz ist auch über wissenschaftliche Kreise hinaus dafür berühmt geworden, dass er frisch geschlüpfte Gänse- und Entenküken durch entsprechende Lautimitationen dazu brachte, ihn als „Mutter“ anzuerkennen und diese ihm dann wie einer richtigen Vogelmutter folgten. Man darf an dieser Stelle durchaus fragen, warum gerade das Sozialverhalten von Vögeln Aufschlüsse über die menschliche Sexualität geben sollte (eine Frage, die auch noch für viele zeitgenössische Forschungsprojekte im Bereich der Sexualwissenschaften angemessen ist).

biologisches Substrat bestimmt, sondern in Interaktion mit gesellschaftlich vermittelten Verhaltensmustern ausgebildet wird.

Moneys Theorie hatte einen nachhaltigen Einfluss auf die medizinischen Behandlungsprotokolle für inter- und transgeschlechtliche Menschen. Da Money das soziale Geschlecht zwar prinzipiell für formbar hielt, aber dennoch von einer frühkindlichen Prägung (*imprinting*) ausging, die die erwachsene Geschlechtsidentität bestimmt, veranschlagte er einen Endpunkt der Geschlechterrollenentwicklung in einem Alter von ungefähr anderthalb bis zwei Jahren (Money und Ehrhardt 1975: 169). Für intergeschlechtliche Kinder bedeutete dies, dass ihre Eltern dazu gedrängt wurden, kosmetische Operationen an ihren Kindern schon im Kleinkindalter durchführen zu lassen – dazu gehörten Beschneidungen oder Entfernungen der Klitoris, Vaginalplastiken, die den Gebrauch medizinischer Dildos an diesen Kindern notwendig machten, oder Harnwegsplastiken an Jungen (vor allem bei Hypospadie), die eine geringe Erfolgsrate hatten und manchmal Dutzende Folgeoperationen nach sich zogen.⁵ Hypospadie-Operationen wurden und werden dabei explizit mit dem Verweis gerechtfertigt, dass es unabdingbar zur Geschlechterrolle von Jungen und Männern gehören müsse, im Stehen urinieren zu können, und dass deshalb dort, wo die Beschaffenheit von Penis und Harnröhre dies nicht möglich mache, operativ eingegriffen werden müsse (HRW 2017: 9 und 81).

Solche kosmetischen, aber medizinisch nicht notwendigen Operationen an intergeschlechtlichen Kindern werden inzwischen auch mit menschenrechtlichen Argumenten als nicht zu rechtfertigender Eingriff in die körperliche Integrität scharf kritisiert (als eines von vielen Beispielen siehe Amnesty 2017: 11-12).⁶ In augenscheinlicher Unkenntnis dieser Sachlage verweist allerdings das Genderdokument in seiner Befassung mit Intersexualität (der ersten überhaupt im katholischen Lehramt) darauf, dass es

„[im] Übrigen [...] im Fall der sexuellen Unbestimmtheit die Medizin [ist], die therapeutisch eingreift. In diesen besonderen Situationen sind es nicht die Eltern, und noch weniger die Gesellschaft, die eine willkürliche Wahl treffen können, sondern es ist die *wissenschaftliche Medizin*, die mit therapeutischer Zielsetzung eingreift, das heißt, auf der Grundlage objektiver Parameter minimal-invasiver Weise handelt, mit dem Ziel, die konstitutive Identität deutlich zu machen.“ (AMUFSES 24)⁷

Dass genau diese „therapeutische Zielsetzung“, die ursprünglich von Money formuliert wurde, zutiefst umstritten ist, wird nicht zur Kenntnis genommen – genauso wenig wie die Frage, ob es tatsächlich „objektive Parameter“ gibt, die solche Eingriffe rechtfertigen können.

Für transgeschlechtliche Personen war der Einfluss von Moneys Theorie indirekt, aber ebenfalls bedeutsam – denn die normativen Vorstellungen, die die Geschlechterrollen bestimmen sollten, waren zutiefst durch strikt binäre und heteropatriarchale Vorstellungen geprägt. Diese Vorstellungen reichten vom „angemessenen“ Spielverhalten von Jungen und Mädchen bis zu entsprechenden Vorstellungen, wie sich Männer und Frauen beim Sex zu benehmen hätten (Money und Ehrhardt 1975: 117-147). Die Formbarkeit von Geschlecht bedeutete also vor allem Formbarkeit im Sinne der Wirkungsmacht hergebrachter Geschlechterrollen.

Dies hatte insofern Auswirkungen auf die medizinische Betrachtung von Transgeschlechtlichkeit, als sie Transpersonen unter Druck brachte, ihr soziales Geschlecht besonders eindrücklich und eindeutig zu leben und zu empfinden. Auch hier galt: jede Abweichung von den normativen Geschlechterrollen konnte zur Begründung dafür werden, dass jemand, der um medizinische und psychologische Hilfe

⁵ Hypospadie ist ein Sammelbegriff für Befunde, bei denen die Harnröhre eines Jungen oder eines Mannes nicht an Spitze des Penis endet, sondern entlang des Schaftes oder an der Basis. Der Human Rights Watch-Report zu medizinisch nicht notwendigen Operationen an intergeschlechtlichen Kindern in den Vereinigten Staaten verweist darauf, dass sich auch Mediziner*innen nach wie vor nicht einig sind in der Beurteilung von Nutzen und Risiken solcher Operationen (HRW 2017: 81).

⁶ In Malta sind solche Operationen inzwischen verboten; in Deutschland haben Eingriffe an intergeschlechtlichen Jugendlichen, die über Art und Risiken dieser Eingriffe nicht oder nur unzureichend aufgeklärt wurden, schon zu wenigstens zwei erfolgreichen Schadensersatzforderungen geführt.

⁷ Wojtyła (2007: 88) spricht in diesem Zusammenhang noch ganz offen von „Hermaphroditismus“ als Missbildung.

ansuchte, als „nicht wirklich trans“ abgewiesen wurde (Meyerowitz 2004: 225-226; Malatino 2019: 108-116).⁸

Die Theorie, die den Eingang des Begriffs *gender* in die Sexualwissenschaft begründete, implizierte also keineswegs eine völlig freie Wahl von Geschlechtsidentifikationen oder eine radikale Abkehr von hergebrachten Geschlechterrollen – im Gegenteil. Was an Moneys Theorie neu war, war der Gedanke, dass Geschlecht eben nicht allein durch biologische Faktoren determiniert und fixiert ist. Aber dieser Gedanke ließ Money nicht für eine schrankenlose Freiheit plädieren – wie es „der Gendertheorie“ gerne unterstellt wird. Money vertrat eine rigide Geschlechterhierarchie, die auf einer klaren Trennung von Männer- und Frauenrollen aufbaute und die von einer eindeutigen Zuschreibung männlicher und weiblicher Eigenschaften geprägt war. Hilary Malatino (2019: 93) fasst diesen Tatbestand folgendermaßen zusammen:

„Money stellte seine langen Verhöre von Patient*innen in den Dienst einer gelingenden geschlechtlichen Anpassung und zielte dabei nicht auf die Entdeckung eines wahren Geschlechts, sondern auf eine vorsichtige Abwägung aller [...] Variablen in der Entscheidung für das ‚passende Geschlecht‘ (*best sex*).“⁹

Und weiter (Malatino 2019: 94):

„Obwohl [Money] davon ausgeht, dass Geschlecht formbar ist, steht doch diese Annahme ausschließlich im Dienst der Normalisierung körperlicher und psychosozialer Devianz [...]. Formbarkeit ist dabei nur insofern emanzipatorisch, als sie Subjekte aus den Fesseln der Perversion befreit, aus der Gefahr in queere Unterwelten abzurutschen, die aus subkulturellen sexuellen Praktiken und ungewöhnlichen Formen von Intimität und Sozialität bestehen.“

Leicht wird der Bruch übersehen, der sich zwischen Moneys theoretischen Grundlagen und seinen therapeutischen Ansätzen auftut. Moneys „Erfindung“ des sozialen Geschlechts diene keinesfalls dazu, einen freieren Umgang mit geschlechtlichen Rollenerwartungen zu propagieren. Wie Jennifer Germon in ihrer Genealogie des Begriffs *gender* betont (2009: 88), verstand sich Money zwar zunächst als Alliiertes des Feminismus, wandte sich jedoch in der Spätphase seiner Karriere von dessen politischen Anliegen ab. In Artikeln aus dem 1980er-Jahren macht er feministische Themen wie Pornografiekritik und Kampf gegen sexuelle Belästigung, aber auch Kritik an seinem eigenen Umgang mit minderjährigen Patient*innen als „Viktimologie“ verächtlich, teils in verschwörungstheoretischem Tonfall (Money 1985; Money und Lamacz 1987).

In seinem Kernforschungsbereich, der menschlichen Sexualität, vertrat er zwar in mancherlei Hinsicht ein radikal-aufklärerisches und häufig übergreifendes therapeutisches Programm (so konfrontierte er die Kinder, die er behandelte, auf drastische Weise mit sexuellen Themen und schob ihre Schamerfahrungen dabei auf die „Prüderie“ der Eltern; Money und Lamacz 1987; Triea 1999). Das Rollenverständnis, das diesem Anliegen zu Grunde lag, war jedoch zutiefst traditionalistisch: die Frau hatte einen passiven und empfangenden Part zu spielen, der Mann einen aktiven und aggressiven. Dieses Rollenbild bestimmte auch das therapeutische Programm, das intergeschlechtlichen Kindern und Jugendlichen aufgezwungen wurde. Die äußeren Genitalien sollten chirurgisch so gestaltet werden, dass eine Frau penetrierbar war und ein Mann penetrieren konnte – so heißt es bei Money und Ehrhardt (1975: 224), dass ein Junge mit einem „Mikrophallus [...] in jedem Fall dem weiblichen Geschlecht zugewiesen und chirurgisch wie hormonell auf das Leben eines Mädchens vorbereitet werden [sollte].“ Uneindeutiges musste ausgelöscht werden und die Fruchtbarkeit der so zugerichteten Personen spielte, wenn überhaupt, eine untergeordnete Rolle. Die chirurgische Zurichtung wurde durch das gewählte „passende Geschlecht“ und ein entsprechendes Erziehungsprogramm untermauert.

⁸ Dieser Druck dürfte ein Grund dafür sein, dass Transpersonen, die sich auch öffentlich weder als männlich noch als weiblich identifizieren, ein relativ neues soziales Phänomen sind, das in den Zeiten von Moneys größter Wirkmächtigkeit – Anfang der 1960er bis Ende der 1980er Jahre – völlig undenkbar gewesen wäre.

⁹ Hier und bei allen folgenden Zitaten aus Texten, die nur im englischen Original verfügbar waren, gilt, dass die Übersetzungen von mir stammen.

Im Hinblick auf die Rezeption Moneys als „Großvater“ der Gendertheorie wirft dies zwei Fragen auf: Erstens, wie kam es mit dieser Vorgeschichte überhaupt dazu, dass feministische und queere Philosophie und Sozialtheorie sich den Begriff *gender* angeeignet haben? Zweitens, wie kommt die katholische Kirche dazu, die Parallelen, die zwischen ihrem Geschlechterbild und dem Moneys bestehen, als unüberbrückbaren Konflikt zu konstruieren?

2. Moneys *gender* und die feministische Philosophie

Die begriffliche Trennung von *sex* und *gender* wurde in den 1970er-Jahren von politisch und philosophisch aktiven Feministinnen für die eigene Theoriebildung und Praxis fruchtbar gemacht. Allerdings verlief dieser Prozess keineswegs geradlinig oder konfliktfrei. Noch heute wird, wo es um die feministische Theoriebildung in der Nachkriegszeit geht, Moneys Einfluss oft ausgeblendet und die Trennung von *sex* und *gender* auf Simone de Beauvoirs Werk *Das andere Geschlecht* (1998) zurückgeführt. So heißt es kritisch bei Jennifer Germon: „Es hat sich die Meinung durchgesetzt, dass *gender* eine Erfindung des Feminismus sei. Es scheint so, als hätten sich Feministinnen den Begriff *gender* als eigenen Beitrag zum Diskurs angeeignet, als [seine] frühere Verbindung mit der Sexologie in den Hintergrund trat.“ (2009: 86)¹⁰

Der Einfluss Moneys auf feministische Theorien zeigt sich vor allem in dem Gedanken, dass Geschlechterrollen sich als Sozialisationsprodukt prinzipiell unabhängig vom biologischen Geschlecht entwickeln und verfestigen können (Germon 2009: 86-87; Villa 2018: 3). Daraus wird der Gedanke entwickelt, dass Biologie „kein Schicksal“ sei, dass Frauen nicht qua ihrer biologischen Konstitution auf bestimmte Aufgabenfelder und gesellschaftliche Räume festgelegt sein müssen – und dass sie Zugang zu denjenigen Aufgaben und gesellschaftlichen Räumen erhalten sollten, die bisher von Männern dominiert waren.

Diese Rezeption von Moneys Gendertheorie ist jedoch in zweierlei Hinsicht problematisch und verkürzend. Zum einen übersieht sie, dass Money selbst nicht einfach ein Primat des Sozialen über das Biologische behauptete, sondern davon ausging, dass die soziale und biologische Entwicklung der menschlichen Person wechselwirkend verbunden waren (Germon 2009: 23-62). Die prinzipielle Trennung von sozialer Rolle, Geschlechtsidentität und Biologie wird erst Ende der 1960er-Jahre von Robert Stoller propagiert, der als Psychoanalytiker und Sexologe vor allem zum Thema Transgeschlechtlichkeit forschte (Germon 2009: 63-84; vgl. auch Meyerowitz 2004).¹¹

Noch heute ist die Trennung von *sex* und *gender* keineswegs ein unterhinterfragtes Dogma der feministischen Philosophie. Einerseits hat sich ein *gender-critical feminism* etabliert, der sich vor allem dadurch auszeichnet, dass er Transpersonen (vor allem Transfrauen) ihre Geschlechtsidentität abspricht. Damit schließt er an den *radical feminism* der 1970er-Jahre an und wird zu Recht auch als *trans-exclusive radical feminism* (TERF) bezeichnet.¹² *Gender-critical feminism* ist vor allem – wie auch Transaktivismus – auf sozialen Medien aktiv, hat aber auch Fürsprecher*innen in akademischen Zirkeln (die, das soll nicht unerwähnt bleiben, teils wenig Berührungspunkte mit der politischen Rechten und konservativ-religiösen Zirkeln haben).

¹⁰ Vgl. als Kontrast Rosenberg (2003), die in ihrer sozialwissenschaftlichen Historie des Begriffes Money überhaupt nicht erwähnt, aber sehr wohl de Beauvoir.

¹¹ In diesem Zusammenhang muss auch darauf hingewiesen werden, dass sich schon in den 1970er-Jahren eine sich selbst als radikalfeministisch verstehende Opposition formiert, die Transfrauen aus Frauenräumen fernhalten will und sie als *male impostors* verächtlich macht. Diese Opposition wendet sich strikt gegen den Gedanken, dass *sex* von *gender* getrennt werden könne – vor allem, wenn dieser Gedanke für die politische Forderung nutzbar gemacht wird, dass die Geschlechtsidentifikation von Personen für ihr soziales Geschlecht (also ihre Geschlechterrolle und daraus erwachsende Rechtsansprüche) grundlegend sein solle.

¹² Ein zentraler intellektueller Bezugspunkt von TERFs und *gender-critical feminism* ist nach wie vor Janice Raymonds *The Transgender Empire*, das zuerst 1979 erschien und seitdem mehrfach neu aufgelegt wurde.

Abseits der Position der TERFs, die *gender* als Begriff ablehnen, hat sich eine Haltung durchgesetzt, die *sex*, *gender* und Geschlechtsidentität als miteinander verschränkte Systeme sieht – und damit nicht weit von Moneys ursprünglichem theoretischem Ansatz entfernt ist (für die feministische Biologie vgl. etwa Fausto-Sterling 2000: 233-254 oder van Anders et al. 2017). Dies gilt auch für einen Ansatz, der – ebenfalls in katholischen Kreisen (vgl. etwa Lehmann 2006: 63-77) – als Paradigma des Geschlechtsrelativismus gilt: Judith Butlers *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) und seine Nachfolgewerke, vor allem *Körper von Gewicht* (1997). Wie schon der Titel von Butlers zweitem Buch deutlich macht, geht es ihr eben nicht darum, dem Körper die Bedeutung für Geschlechtlichkeit des Menschen abzusprechen. Butlers Anliegen ist es, den Körper und seine Zuordnung zu einem Geschlecht als kulturelle und soziale Normierung zu verstehen. Die chirurgische Zurichtung intergeschlechtlicher Kinder, wie sie von Money zum Programm erhoben wurde, ist nur ein Beispiel für diese Normierung. Butler leugnet nicht, dass (geschlechtlich verortete) Körper existieren und dass sie von Bedeutung sind (*that they matter*). Aber sie weist darauf hin, dass diese Bedeutung eben nicht „natürlich“ in dem Sinne ist, dass sie vor jeder sozialen oder politischen Vermittlung existierte. Damit denkt Butler Geschlechtlichkeit als soziale Norm, die durch den Körper vermittelt wird (1997: 40-41). Die Macht der sozialen Normen, die diese Geschlechtlichkeit bestimmen, ist dabei bei Butler sehr weit gedacht: ohne Einordnung in das binäre Geschlechtermodell sind Menschen gar nicht als Personen denkbar, und Widerstand gegen dieses Modell ist nur in dem Sinne denkbar, dass Geschlecht als Norm immer wieder neu in Szene gesetzt werden muss (*gender as performance*). Durch diese Notwendigkeit der Wiederholung ergibt sich die Möglichkeit, Geschlechternormen durch eine übertriebene, parodistische Inszenierung zu kritisieren (Butler 1991: 190-218).

Butler sieht das, was Money als positives Modell der geschlechtlichen Sozialisation entworfen hatte, als Dystopie – aber ihre theoretischen Positionen dazu, was Geschlecht *ist*, sind nicht grundverschieden. Wie Money geht Butler davon aus, dass Geschlechtsidentität durch den Körper vermittelbar sein muss und dass Geschlechtsidentität immer wieder neu durch Verhalten signalisiert werden muss. Er war im Gegensatz zu ihr allerdings bereit, Körper zu verstümmeln und übergriffige „Trainingseinheiten“ durchzuführen, um Menschen in die binäre Geschlechterordnung einzupassen – und stellte diese Ordnung, so wie er sie vorfand, nie grundsätzlich in Frage.

Selbstverständlich muss konstatiert werden, dass sich seit Butlers dystopischer Vision aus den frühen 1990er-Jahren einiges verändert hat. Intergeschlechtliche Menschen haben sich organisiert und protestieren gegen ihre Zurichtung; Transpersonen haben eine große öffentliche Sichtbarkeit erlangt und in vielen Jurisdiktionen neue Rechte erkämpft; nicht-binäre Geschlechterkategorien haben Eingang in die Sprache und ins Recht gefunden. Doch mit dieser öffentlichen Sichtbarkeit haben sich auch soziale Gegenbewegungen etabliert, die der Liberalisierung von Geschlechterrollen und Körperbildern feindlich gegenüberstehen. Zu solchen Bewegungen zählen die bereits erwähnten *gender-critical feminists* oder TERFs, aber auch populistische und nationalistische Parteien, und eben auch die katholische Kirche. Kritik und Feindseligkeit wird dabei regelmäßig am Begriff *gender* festgemacht, so als wäre es allein oder hauptsächlich diesem Begriff zu verdanken, dass sich liberalere Einstellungen bezüglich Homo-, Trans- und Intersexualität durchgesetzt haben. Dass eine solche Deutung allein schon historisch betrachtet fragwürdig ist, dürfte die obige Einlassung zur Genealogie des Begriffes deutlich gemacht haben. Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, wie sich eine solche historisch fragwürdige Lesart von *gender* im katholischen Lehramt durchsetzen konnte.

3. Gender und die katholische Kirche

Die katholische Opposition zu *gender*-Themen ist vor allem mit dem Namen Joseph Ratzinger verbunden; ihre lehramtlichen Ursprünge reichen aber bis in die unmittelbare Nachkriegszeit zurück. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt das Magisterium eine „theologische Doktrin der Komplementarität, nach der die Geschlechter zwar ihrem Wesen nach verschieden, aber dennoch nicht ungleich seien.“ Die amerikanische Juristin Mary Anne Case spricht gar von einer Erfindung (*invention*) des 20. Jahrhunderts, von der sich „in früheren Jahrhunderten keine Spur finden

lässt“ (dieses und voriges Zitat: Case 2016: 155; siehe auch Case 2011 und 2019).¹³ Die Komplementaritätsdoktrin ist eine Reaktion auf den politischen Feminismus, der die Gleichberechtigung von Frauen und ihre vollständige gesellschaftliche Teilhabe fordert, sowie auf gesellschaftliche Entwicklungen, die zu einer verstärkten Präsenz von Frauen im Arbeitsleben und in der Öffentlichkeit geführt haben. Die katholische Kirche sieht sich unter Druck, die prinzipielle Gleichheit von Mann und Frau anzuerkennen, ohne dabei die eigene Praxis, die Frauen kategorisch von bestimmten Rollen ausschließt, preiszugeben. Der Komplementaritätsgedanke wird zum theoretischen Gerüst dieses Unterfangens: Männer und Frauen ergänzen sich (im familiären wie im gesellschaftlichen Kontext), wobei ihre jeweiligen Funktionen als ungleich, aber dennoch *gleichwertig* gedacht werden. Das Prinzip der Gleichwertigkeit dieser unterschiedlichen Funktionen erlaubt es dann, Ansprüche auf gleichberechtigten Zugang zu *allen* Funktionen (etwa zum Priesteramt) zurückzuweisen. Besonders Johannes Paul II. hat als Papst (und als Theologe und Philosoph) die Komplementaritätsdoktrin lehramtlich verankert;¹⁴ exemplarisch sei in diesem Zusammenhang auf das Apostolische Schreiben *Mulieris Dignitatem* (1988) verwiesen. Dort heißt es in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte: „Die Frau ist ein anderes ‚Ich‘ im gemeinsamen Menschsein. Von Anfang an erscheinen [Mann und Frau] als ‚Einheit von zweien‘ [...]“ (MD 6; siehe auch GS 12 und Wojtyła 2007: 308-374). Konsequenz dieser „Einheit“ ist allerdings, dass die „besondere Würde“ der Frau sich nur dann äußern kann, wenn sie der ihr zugeordneten, „naturegebenen“ Rolle entspricht.

Joseph Ratzinger spitzt diesen Gedankengang zu, wendet ihn gegen aus seiner Sicht überzogene Forderungen von Feministinnen und „sexuellen Minderheiten“, verknüpft diese Forderungen schließlich mit dem Begriff *gender* und macht diesen so als Feindbild in katholischen Kreisen populär. Im Jahr 1985 veröffentlichte der italienische Journalist Vittorio Messori eine Reihe von Interviews mit Ratzinger, damals Präfekt der Glaubenskongregation, unter dem Titel *Zur Lage des Glaubens*.¹⁵ In ihnen schildert Ratzinger, was er als Krise der Kirche und als Krise der Moral wahrnimmt – und setzt dabei Eckpunkte, die auch seine Philosophie als Papst Benedikt XVI. prägen sollten. Interessant für die hier verfolgten Zwecke ist dieses Dokument vor allem deshalb, weil Ratzinger hier erstmals aus Sicht des katholischen Lehramtes den Themenkomplex skizziert, der heute das Feindbild „Gender-Ideologie“ ausmacht – ohne jedoch schon den Begriff *gender* dafür zu haben. Dieser Zugriff auf *gender* wird erst in den 1990er-Jahren (vor allem in der Folge der UN-Weltfrauenkonferenz in Peking 1995) durch die amerikanische Juristin Mary Ann Glendon und die amerikanische Aktivistin Dale O’Leary etabliert (Case 2019: 643-644).

Ratzinger spricht von einer „Entwurzelung der menschlichen Person in der Tiefe ihrer Natur“ (2016: 99), die einen zersetzenden Einfluss auf Familienbild und Sexualmoral und damit auf die gesamte Gesellschaft hätten. Er nennt dabei zum einen den Bruch von „Sexualität und Ehe“: „Abgetrennt von der Mutterschaft ist der Sexus ortlos geworden [...]: er ist eine Art Triebmine, ein Problem und zugleich eine allgegenwärtige Macht.“ (2016: 98) Zum Bruch von Sexualität und Ehe zählt Ratzinger den Bruch von Sexualität und Fortpflanzung: „Diese Bewegung hat schließlich dazu geführt, dass sie auch in die entgegengesetzte Richtung gegangen ist: nämlich Zeugung ohne Sexualität. [...] Die biologische Manipulation strebt darauf zu, dass der Mensch von der Natur abgekoppelt wird [...]. Man versucht, den Menschen umzugestalten, zu manipulieren, wie man es mit jedem anderen ‚Ding‘ tut: Er ist nichts

¹³ Case betont im gleichen Artikel (2016: 158), dass es weder ihr selbst „noch den standhaftesten Unterstützer*innen einer Ideologie der Komplementarität – trotz ihrer heldenmutigen Versuche, ihre Wurzeln in früheren Jahrhunderten aufzusuchen – gelungen ist, eine einzige Spur des Begriffs ‚Komplementarität‘ vor dem 20. Jahrhundert aufzufindig zu machen.“ Case identifiziert vor allem Edith Stein und Dietrich von Hildebrand als theologische Einflüsse auf die Komplementaritätsdoktrin (Case 2016: 160), ob weitere Einflüsse – etwa Hans Urs von Balthasar – genannt werden müssten, kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben, da es mir hier vor allem um die lehramtliche Bedeutung des Komplementaritätsdenkens geht.

¹⁴ Case (2016: 163-165) macht deutlich, dass zuvor schon die Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. im Sinne des Komplementaritätsgedankens argumentiert haben; sie zitiert ausführlich eine Ansprache Pius XII. vor katholischen Frauenorganisationen aus dem Jahr 1945, in der dieser von der gleichen Würde von Männern und Frauen spricht – die jedoch nur dann erhalten bliebe, wenn sich Männer und Frauen gemäß ihrer unterschiedlichen, naturegebenen Eigenschaften verhielten.

¹⁵ Im selben Jahr wurde eine italienische Fassung unter dem Titel *Rapporto sulla fede* und eine englische unter dem Titel *The Ratzinger Report* veröffentlicht, beide Fassungen entstanden auf der Grundlage des deutschen Originalmanuskriptes.

anderes als ein nach Belieben geplantes Produkt.“ (ebd.) Hier zeigt sich bereits deutlich die Sprache, die später auch die lehramtliche und die katholisch-aktivistische Opposition zur „Gender-Ideologie“ bestimmen wird. Die Skepsis an hergebrachten Geschlechterrollen und ihrer angeblichen Natürlichkeit wird als Machbarkeitswahn gedeutet, der einen „neuen“, seiner Natur zutiefst entfremdeten Menschen, erschaffen will.

Ratzinger greift ganz unterschiedliche gesellschaftliche, rechtliche und technologische Entwicklungen auf und scheint sie als Ausfluss einer einheitlichen Theorie zu deuten, die er hier noch mit radikalem Feminismus in Verbindung bringt (da er, wie gesagt, das Wort *gender* noch nicht kennt). Zu diesen Entwicklungen zählt er die Homosexuellenbewegung (deren Anliegen er als absurdes Streben nach einem Menschenrecht auf sexuelle Gratifikation abtut; Ratzinger 2016: 99), die technologischen Möglichkeiten der künstlichen Befruchtung und der Empfängnisverhütung, und das seit 1980 in Deutschland gesetzlich verankerte Recht transgeschlechtlicher Menschen, unter sehr eng gefassten Bedingungen ihre Geschlechtsidentität offiziell anerkennen zu lassen. Alle drei Entwicklungen stehen bei Ratzinger für ein Streben danach, die menschliche Natur überwinden zu wollen.

Explizit verbindet Ratzinger diese Entwicklungen mit dem Begriff *gender* in einem Schreiben an die Bischöfe aus dem Jahre 2004:

„Um jegliche Überlegenheit des einen oder des anderen Geschlechts zu vermeiden, neigt man dazu, ihre Unterschiede zu beseitigen und als bloße Auswirkungen einer historisch-kulturellen Gegebenheit zu betrachten. Bei dieser Einebnung wird die leibliche Verschiedenheit, *Geschlecht* genannt, auf ein Minimum reduziert, während die streng kulturelle Dimension, *Gender* genannt, in höchstem Maß herausgestrichen und für vorrangig gehalten wird. Die Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter bringt gewaltige Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen mit sich. Diese Anthropologie, die Perspektiven für eine Gleichberechtigung der Frau fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollte, inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern.“ (ZMFKW 2)¹⁶

Bei den Päpsten von Pius XII. bis Johannes Paul II. wurde die „Frauenfrage“ noch als soziale, politische und innerkirchliche Herausforderung ernstgenommen, auch wenn sie in letzter Konsequenz abgewehrt wird. Beim nachmaligen Papst Benedikt XVI. ist die Frauenfrage zur „Gender-Ideologie“ verkommen; einer Ideologie, die eine existentielle Bedrohung für Moral und Gesellschaft darstellt. In genau diesem Sinne einer existentiellen Bedrohung sprach er dann auch als Papst vor dem Deutschen Bundestag von einer „Ökologie des Menschen“, die durch den – auch mit der Rede von *gender* verknüpften – Glauben an die schrankenlose Formbarkeit und Freiheit des Menschen gefährdet sei: „Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss [...].“ (Benedikt XVI. 2011: 15).

Ratzingers Lesart einer maßgeblich mit *gender* (bzw. „radikalem Feminismus“)¹⁷ zusammenhängenden Krise der Moral hat sich inzwischen verselbständigt und auch außerhalb der katholischen Kirche viele Anhänger gefunden (zu den Verbindungen ins nationalistische und populistische Spektrum siehe die Beiträge in Kováts und Pöim (Hg.) 2015; Kuhar und Paternotte (Hg.) 2017 und Behrens, Heimbach-Steins und Hennig (Hg.) 2019). Dieses Verständnis von *gender* unterstellt eine Ideologie, die es nicht auf Kritik, sondern auf Herrschaft abgesehen hat, die den Menschen als beliebig formbares Material für ihre Ambitionen betrachtet, und für die die Körperlichkeit unserer geschlechtlichen Existenz irrelevant ist. Wie ich im weiteren Verlauf dieses Beitrags zeigen werde, gründet sich diese Lesart vor allem auf einem Missverständnis des zeitgenössischen Feminismus und der Genderforschung als „moderner“ Projekte im Sinne einer Machbarkeitsideologie und Herrschaftsverklärung.

¹⁶ Es sei darauf hingewiesen, dass schon die Übersetzung und Erläuterung von „Geschlecht“ und „Gender“ in diesem Abschnitt höchst fragwürdig sind.

¹⁷ Dies ist besonders bemerkenswert, da der „radikale Feminismus“, der etwa durch TERFs vertreten wird, in vielen Punkten gegen das richtet, was von der katholischen Kirche mit *gender* verbunden wird (wie oben dargelegt).

Nun wäre es allerdings falsch zu behaupten, dass der Begriff *gender* und die wissenschaftliche Befassung mit ihm keinerlei moralische oder politische Bedeutung hätte. *Gender* ist von Beginn an ein politischer Begriff gewesen (siehe etwa Rosenberg 2003) und seine Genealogie ist durchzogen von moralischen Urteilen darüber, wie mit Menschen umzugehen sei, die sich nicht in die herrschende, binäre Ordnung der Geschlechter einpassen lassen können oder wollen.

Die moralische und politische Dimension von *gender* steht jedoch in keinem Verhältnis zu der Schärfe der Gegenreaktionen im kirchlichen, nationalistischen und antifeministischen Antigenderismus. Besonders gut lässt sich dieses Missverhältnis am Beispiel des Freiheitsbegriffs illustrieren: Es ist fester rhetorischer Bestandteil von Antigender-Diskursen, der „Gender-Ideologie“ vorzuwerfen, dass ihre Vertreter*innen einen widersinnigen Begriff von Freiheit verträten. Dessen Widersinnigkeit kulminiere darin, dass durch ihn eine schrankenlose Wählbarkeit der Geschlechtsidentität propagiert würde; diese Identität sei allein vom Willen der betroffenen Person abhängig (*Voluntarismus*) und solle gegen die „natürlichen“ Vorgaben des eigenen Körpers und gegen gesellschaftlich etablierte Muster der Geschlechtlichkeit durchgesetzt werden. Nochmals in den Worten Ratzingers: „Jede Person könnte und müsste sich nach eigenem Gutdünken formen, weil sie von jeder Vorausbestimmung auf Grund ihrer Wesenskonstitution frei wäre.“ (ZMFKW 3). Wie oben bereits dargelegt, war sich ein solcher Voluntarismus weder bei John Money noch in der feministischen Rezeption von *gender* angelegt.

Wo sich die Genderforschung mit sozialen Strukturen beschäftigt, wird vor allem thematisiert, wie solche Strukturen zur Voraussetzung (und damit auch zum Rahmen und zur Begrenzung) von Individualität und persönlicher Entwicklung werden. Die Genderforschung interessiert sich vor allem dafür, welche Geschlechtsidentitäten sozial überhaupt lebbar sind und wie sich der Rahmen dieser „Lebbarkeit“ durch die Zeit verändert hat. Beispiele für solche Veränderungen sind etwa die wachsende Präsenz und Teilhabe von Frauen im beruflichen und öffentlichen Leben oder die wachsende gesellschaftliche Akzeptanz und Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, neuen Familienformen und von Transpersonen.

Dass es solche Veränderungen gibt und dass sie soziologisch messbar und ethisch begründbar sind, heißt aber noch lange nicht, dass damit ein gesellschaftliches *anything goes* und ein moralischer Relativismus ausgerufen worden wäre – denn in den genannten Veränderungen lässt sich eben auch die Wirkmächtigkeit traditioneller Vorstellungen von Geschlecht und Familie beobachten. Bezogen auf die bereits angerissenen Beispiele lässt sich konstatieren,

- 1) dass sich die rechtliche Anerkennung von Transpersonen in Deutschland immer noch an starren Geschlechterrollen orientiert: zwei unabhängige psychologische Gutachten müssen die Ernsthaftigkeit und die Dauerhaftigkeit des Ansinnens der betroffenen Transperson bestätigen – dabei sucht die Gesetzgebung konsequent genau jenes Szenario auszuschließen, das immer wieder von der antigenderistischen Rhetorik beschworen wird: dass nämlich die Änderung des Geschlechtseintrags einem unernsten, spielerischen, oder transgressiven Umgang mit Geschlechterrollen Vorschub leisten könnte.¹⁸
- 2) dass die rechtliche Ausgestaltung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sich konsequent am Ideal der heterosexuellen Kernfamilie mit Kindern orientiert, vom Steuerrecht bis zum Adoptionsrecht.¹⁹ Soziale Anerkennung wird gleichgeschlechtlichen Partnerschaften dabei

¹⁸ Rechtsdogmatisch gesehen hat das TSG einen Anwendungsbereich, der klar von dem des novellierten Personenstandsgesetzes (PStG) und des neu eingeführten dritten Geschlechtseintrags („divers“) unterschieden ist. Die Novellierung des PStG sollte sich nur an intergeschlechtliche Menschen richten; allerdings gibt es Erfahrungsberichte, nach denen Transpersonen den weitaus günstigeren und weniger aufwändigen Weg des PStG (Bestätigung des*der Hausarztes*ärztin über eine Variante der Geschlechtsentwicklung, Amtsbesuch mit Kostenpunkt 23 Euro) wählen, um ihren Geschlechtseintrag ändern zu lassen.

¹⁹ Dies ist nicht so zu verstehen, dass moralisch oder juristisch die Adoption eines Kindes durch gleichgeschlechtliche Partner*innen genau dasselbe wäre wie die Geburt eines Kindes in eine gegengeschlechtliche Partnerschaft – dies schon allein deshalb nicht, weil es sich um eine Adoption handelt. Betont werden soll, dass eben die rechtliche wie soziale Anerkennung sich stark an dem Argument orientiert, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften in relevanten Hinsichten so seien wie gegengeschlechtliche.

insofern zuteil, als sie dem etablierten Familienmodell entsprechen: also eine Gemeinschaft von zwei Partner*innen bilden, die füreinander (auch finanziell) die Hauptverantwortung tragen und den Wunsch haben, gemeinsam Verantwortung für Kinder zu übernehmen. In dieser Hinsicht ist die Einführung der „Ehe für alle“ eben kein Bruch mit dem traditionellen Familienideal, sondern seine logische Erweiterung.

- 3) dass die rechtliche Gleichstellung von Frauen im öffentlichen Leben und auf dem Arbeitsmarkt keinesfalls zu einer Auflösung patriarchaler Strukturen geführt hat. Frauen leisten nach wie vor den weitaus größeren Anteil an unbezahlter Sorgearbeit (Haushalt, Kindererziehung, Pflege von Angehörigen), und es sind weiterhin vornehmlich Frauen, die für Pflege und Kindererziehung ihren Beruf zurückstellen oder ganz aufgeben (siehe exemplarisch Wippermann 2016; WSI-Report 2017). Diese Situation ist tatsächlich (vor allem im Bereich der Pflege) auch sozialpolitisch erwünscht (oder wird zumindest nicht als Problem wahrgenommen; Heimbach-Steins, Hänselmann, Quaing 2019: 18-25). Weder *gender* noch Feminismus haben also den Familialismus der deutschen Sozial- und Pflegepolitik grundsätzlich erschüttern können.

In allen drei Beispielen zeigt sich ein politischer Beharrungswille, der auch gesellschaftliche Umwälzungen überdauert. Mit der Ausbreitung des Begriffs *gender* in der wissenschaftlichen, politisch-aktivistischen und juristischen Sprache eine radikale Neuordnung von Gesellschaft und Moral zu verbinden, ist eine maßlose Überschätzung seines tatsächlichen Einflusses – und wie ich im Folgenden zeigen möchte, beruht diese Überschätzung auch auf einem irreführenden Gebrauch der Begriffe „Freiheit“ und „Natur“ in der katholischen *gender*-Kritik. Wie oben dargestellt, wird vor allem bei Ratzinger *gender* mit einem Freiheitsbegriff verbunden, der letztlich die Zerstörung der menschlichen „Natur“ beabsichtigt. Um diesen Vorwurf bewerten zu können, soll zunächst eine begriffliche Klärung vorgenommen werden.

4. Die Politik der Natur

Schon die oberflächliche Befassung mit Worten wie „Natur“ und „natürlich“ zeigt, dass sie eine Reihe von teils widerstreitenden Bedeutungen in sich vereinen. Der walisische Kulturtheoretiker Raymond Williams etwa konstatierte in seinen *Keywords* (1985: 219), dass „Natur vielleicht das komplexeste Wort in der Sprache“ sei. In philosophisch-analytischer Absicht – hier orientiere ich mich an Louise Antonys Aufsatz „Natures and Norms“ (2000) – lässt sich die semantische Vielfalt und Widersprüchlichkeit des Begriffs fassen, indem wir zunächst vier „Naturen“ unterscheiden, die etwas oder jemand haben kann:²⁰

E-Natur: die Essenz einer Sache oder eines Lebewesens. Sie lässt sich analytisch ausdrücken, indem man fragt, wie viele Eigenschaften man wegdenken kann, ohne dass die betreffende Sache oder das betreffende Wesen zu etwas anderem wird. Also etwa: wie viele meiner persönlichen Eigenschaften kann ich verlieren und trotzdem ich bleiben? Oder: wie viele meiner menschlichen Eigenschaften kann ich verlieren und trotzdem ein Mensch bleiben?

U-Natur: Eigenschaften oder Zustände, die dem menschlichen Wirken entzogen sind. Diese Begriffsebene umfasst etwa Natur als „vom Menschen unberührte Landschaft“ oder als „vom individuellen Wollen unabhängige genetische Veranlagung“.

²⁰ Weitere Unterscheidungen wären möglich – etwa die Unterscheidung zwischen der Natur, die jemand als Individuum hat, im Kontrast zu der Natur, die er als Mitglied einer Gattung oder Gruppe hat – aber das würde die Darstellung unnötig verkomplizieren.

D-Natur: die Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit kausaler Vorgänge. Also etwa: ein Naturgesetz erklärt, warum ein bestimmter Prozess auf eine bestimmte Weise abläuft und gar nicht anders ablaufen kann.²¹

P-Natur: ein Werturteil, dass das, was „natürlich“ ist, auch gut ist – oder dass das, was gut ist, auch „naturgemäß“ sein muss.²²

Schon an dieser Stelle dürfte deutlich werden, mit welcher Regelmäßigkeit diese Bedeutungsebenen von „Natur“ und „natürlich“ in der Alltagssprache vermischt werden. Denken wir etwa an eine Werbung, die behauptet, dass ein Pflegeprodukt nur aus „natürlichen Inhaltsstoffen“ bestünde. Damit ist nicht gemeint: Es besteht nur aus Stoffen, die durch naturgesetzlich erklärbare Verfahren zustande gekommen sind (E-Natur), sondern es soll suggeriert werden, dass diese Stoffe ohne wesentliches menschliches Zutun – ohne „Chemie“ – entstanden sind (U-Natur), und dass diese Tatsache das Produkt einem „chemischen“ Produkt überlegen mache (P-Natur).²³ Ein gegenläufiges Beispiel ist die Existenz von Transuranen (chemischen Elementen mit einer höheren Ordnungszahl als Uran). Bis auf ein Isotop des Plutoniums sind alle bisher bekannten Transurane von Menschen in Teilchenbeschleunigern erzeugt worden – sie sind also „unnatürlich“ im Sinne der U-Natur, jedoch keinesfalls „übernatürlich“ im Sinne der E-Natur (ihre Erzeugung und Existenz lässt sich voll und ganz mit den bisher bekannten Prinzipien der Teilchenphysik erklären).

Es gibt also zumindest keine offensichtliche begriffliche Beziehung oder Abhängigkeit zwischen den unterschiedlichen Bedeutungsebenen von „Natur“. Aus der Natürlichkeit eines Pflegeproduktes (im Sinne der U-Natur) folgt nicht, dass es tatsächlich wirksamer oder verträglicher (also „besser“ im Sinne der P-Natur) ist als ein „chemisches“ Produkt; und die Gefährlichkeit der Transurane für den Menschen folgt nicht aus ihrer „Unnatürlichkeit“, sondern aus ihrer Radioaktivität und ihrer Giftigkeit (Eigenschaften, die auch zahlreiche „natürlich“ vorkommende Stoffe besitzen).

Dennoch finden sich unterschiedlichen Kategorien von Natürlichkeit vermischende Denkweisen insbesondere auch bei der Beurteilung menschlichen Verhaltens. Wenn etwa bestimmte Verhaltensweisen als „widernatürlich“ bezeichnet werden, so ist damit nicht gemeint, dass sie nicht in menschlichen Gesellschaften vorkämen oder dass ihr Vorkommen nicht erklärbar wäre (zum Beispiel durch die Soziobiologie oder die Psychologie). Es ist gemeint, dass dieses Verhalten einem durch die Natur vorgegebenen Gut zuwiderlaufe. So ist ein gängiges Argument gegen die moralische und rechtliche Anerkennung sexueller Beziehungen zwischen gleichgeschlechtlichen Partner*innen, dass solche Beziehungen dem natürlichen *telos* der Sexualität zuwiderliefen.

Der amerikanische Rechtsphilosoph John Finnis (ein Hauptvertreter der *new natural law theory*) drückte diesen Gedanken – auf dem Höhepunkt einer nationalen Debatte über die Entkriminalisierung von Homosexualität – so aus (Finnis 1993: 1076): „Geschlechtsverkehr von Eheleuten ermöglicht es ihnen, ihre Ehe zu verwirklichen und zu erfahren (und in diesem Sinne auszudrücken), als eine einzige Realität mit zwei Segnungen (Kinder und gegenseitige Zuneigung). Außerehelicher Geschlechtsverkehr, insbesondere homosexueller Geschlechtsverkehr, hat keinen analogen Zweck und ist daher unzulässig.“ Finnis fasst hier – mit philosophischem Bezug auf Platon, Augustinus und Musonius, unter anderen – den Kernbestand der lehramtlichen, katholischen Haltung zur Homosexualität im Besonderen und zur menschlichen Sexualität im Allgemeinen zusammen. Als *telos*

²¹ Antony 2000: 12: „Was naturgemäß wahr ist, kann nicht verändert werden.“ Ich habe hier die Abkürzung „D-Natur“ gewählt, weil Antony auf diesem Naturbegriff basierende Argumente als „deterministische Argumente“ bezeichnet.

²² Ebd.: „Was naturgemäß wahr ist, ist auch gut für uns.“ Ich habe hier die Abkürzung „P-Natur“ gewählt, weil Antony auf diesem Naturbegriff basierende Argumente als „paternalistische Argumente“ bezeichnet.

²³ Dass das, was wir in diesem Sinne für „natürlich“ halten, oft nur durch massive menschliche Eingriffe entstehen konnte, wird dabei regelmäßig ausgeblendet – etwa, wenn wir von bestimmten Formen von Kulturlandschaften als Inbegriff des Natürlichen reden. Wie Williams (1985: 223) anmerkt: „Natur ist das, was der Mensch nicht gemacht hat – wenn es allerdings lange genug her ist, dass er es gemacht hat, wie bei einem Knick oder einer Wüste, dann wird es gewöhnlich in den Bereich des Natürlichen einbezogen.“ Auch auf meine eigene Heimat, die Lüneburger Heide, trifft dies zu. Das, was man aus Touristenbroschüren als „Heidelandschaft“ kennt, ist eine Kulturlandschaft, die auch heute noch durch ständige Beweidung mit Heidschnucken als solche erhalten werden muss – aber genau dieser Eingriff dient dem Erhalt der „Ursprünglichkeit“ dieser Landschaft.

der Sexualität gelten die intime Partnerschaft zweier Menschen und die Fortpflanzung, die gemeinsam im Sakrament der Ehe verwirklicht werden. Alle Formen der Sexualität, die diesem „natürlichen“ Zweck nicht entsprechen – also auch gleichgeschlechtliche Partnerschaften, die „von Natur aus“ steril sind²⁴ – dienen damit keinem moralischen Gut und besitzen keine moralische Legitimität.²⁵

Nun darf man allerdings den katholischen Naturbegriff nicht als bloße Reduktion auf eine biologische D-Natur verstehen. Die „Natürlichkeit“ der gegengeschlechtlichen Ehe ergibt sich nicht allein aus der Tatsache, dass sie Kinder hervorbringen kann (und noch weniger aus der gerne von nationalistischen Gegner*innen der gleichgeschlechtlichen Ehe angeführten Tatsache, dass jede menschliche Gesellschaft für ihren Fortbestand auf Fortpflanzung angewiesen ist). Wäre dies so, dann müsste die katholische Lehre konsequent auch gegengeschlechtliche Ehen verurteilen, die trotz des Kinderwunsches der Eheleute kinderlos bleiben – und sie dürfte keine außerehelichen sexuellen Kontakte verurteilen, aus denen Kinder hervorgehen.

Finnis merkt an, dass schon Augustinus bei der Betrachtung kinderloser Ehen auf ein zweites natürliches Gut der Ehe verwiesen habe, nämlich die Gemeinschaft (*societas*) der Eheleute (Finnis 1993: 1064). „Elternschaft, Kinder und Familie sind die intrinsische Erfüllung einer Gemeinschaft, die, weil sie eben nicht bloß instrumentellen Wert hat, auch dann Bestand haben und Erfüllung schenken kann, wenn den Eheleuten die Fortpflanzung versagt bleibt.“ (Finnis 1993: 1065) Die „Natürlichkeit“ der gegengeschlechtlichen Ehe im katholischen Sinne umfasst also mehr als „biologischen Zweck“ der Fortpflanzung; und sie kann ihren „Naturzweck“ auch dann erfüllen, wenn sie ihren „biologischen Zweck“ nicht erreicht (explizit dargelegt in GS 50; siehe auch Wojtyła 2007: 347-348) – auch wenn einige lehramtliche Schriften diesen Zusammenhang wieder auf die bloße Reproduktion zu verkürzen scheinen.²⁶

Die natürliche Ordnung, auf die hier verwiesen wird, ist also keine bloß biologische Ordnung (Wojtyła 2007: 88; AMUFSES 23). Als bloß biologische Ordnung hätte sie gar keinen moralischen Sinn (keine P-Natur) für den Menschen; oder wie es Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag ausdrückte: „Wenn man die Natur [...] als ein ‚Aggregat von als Ursache und Wirkung miteinander verbundenen Seinstatsachen‘ ansieht, dann kann aus ihr in der Tat keine irgendwie geartete ethische Weisung hervorgehen.“ (Benedikt XVI. 2011: 12) Er greift hier die philosophisch wohlbekannte Figur vom „naturalistischen Fehlschluss“ auf, dass aus einem Sein kein Sollen folgen könne, und argumentiert, dass dieser Schluss nur dann ein Fehlschluss sei, wenn man ein „positivistisches Verständnis von Natur“ habe (ebd.), also allein die D-Natur der Dinge anerkenne. Der naturalistische Fehlschluss lasse sich jedoch vermeiden, wenn „Natur“ auch im Sinne einer P-Natur verstanden werde: im christlichen Sinne erhält „Natur“ so einen moralischen Sinn durch den Glauben an einen Schöpfergott, der den Dingen diesen Sinn eingepflanzt habe. In einem nicht spezifisch christlichen Sinne ließe sich von einem transzendentalen Begriff von Natur sprechen, der über bloß funktionale und naturgesetzliche Zusammenhänge hinausweist – etwa einen Glauben daran, dass Weltganze Sinn ergibt.²⁷

²⁴ Diese „Sterilität“ ist freilich in den Rechtsordnungen überwunden worden, in denen Menschen in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und Ehen Zugang zu künstlicher Befruchtung oder Adoptionsrechte gewährt wurden – das katholische Lehramt würde allerdings an dieser Stelle wohl einwenden, dass solche Schritte eine unzulässige Missachtung der natürlichen Ordnung darstellen.

²⁵ Zu der Frage, was genau unter einem „natürlichen“ *telos* eines sexuellen Aktes zu verstehen sei und wann sexuelle Beziehungen „von Natur aus“ steril oder auf Fortpflanzung ausgerichtet sind, gibt es auch in der philosophischen Naturrechtstradition nach wie vor intensive Auseinandersetzungen. Als Beispiel sei hier ein aktueller Artikel von Kurt Blankschaen (2019) erwähnt, der argumentiert, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Akte mit der alten (Aristotelischen) Naturrechtstradition vereinbar seien.

²⁶ Nennen lassen sich in dieser Hinsicht die Enzyklika *Casti connubii* von 1930, in der von Kindern als dem „höchsten Segen der Ehe“ gesprochen wird (CC 11) oder Ratzingers Schreiben an die Bischöfe von 2004, in dem er von der „zentralen Bedeutung“ der Mutterschaft für die „weibliche Identität“ spricht (ZMFKW 13).

²⁷ Immanuel Kant etwa postuliert in diesem Sinne eine transzendente Seelenlehre (*psychologia rationalis*), transzendente Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*) und transzendente Gotteserkenntnis (*theologia transcendentalis*), von denen keine „objektive Deduktion“, aber „eine subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft“ möglich sei (1998, A 334-A 336).

Ein solcher Glaube – ob christlich oder nicht – mag sogar eine Voraussetzung dafür sein, dass wir uns überhaupt als in der Welt Handelnde erfahren können. Würden wir die Welt nur als Anhäufung von Kausalzusammenhängen sehen (D-Natur), auf die wir keinen willentlichen Einfluss haben (U-Natur), dann wäre es in der Tat schwer einzusehen, wie unser Handeln moralischen Ansprüchen unterliegen kann – oder wie es überhaupt mehr sein soll als eine vorbestimmte Reaktion auf Umwelteinflüsse (und ein Ausdruck unserer „genetischen Natur“). Vielleicht brauchen wir also – in einem praktischen, moralischen und politischen Sinne – P-Naturen. Damit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, wie diese P-Naturen beschaffen sind, und wie weit ihre moralische und politische Autorität reicht.

In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, sich klar zu machen, wie jung und wie uneinheitlich die Rede vom naturalistischen Fehlschluss in der Philosophiegeschichte ist. In ihrer ideengeschichtlichen Analyse des Begriffs (als Phänomen der Moderne) weist Lorraine Daston (2014) drei Quellen dieser Rede aus: G. E. Moore, David Hume und William Frankena. Sie betont, dass diese drei Philosophen ganz unterschiedliche und teils widersprüchliche Auffassungen davon hätten, was eine *naturalistic fallacy* sei. Für Daston sind „die Quellen der philosophischen Verwirrung um den naturalistischen Fehlschluss auf ein historisch partikulares Verständnis von Natur zurückzuführen, das sich im späten 18. Jahrhundert herausbildet.“ (Daston 2014: 582) Mit der Philosophie der Aufklärung bildet sich ein Naturverständnis heraus, das die Unvollkommenheit des Menschen an der universalistischen Perfektion von Naturgesetzen misst. „Natur“ wird zu einem progressiv-reformistischen oder gar revolutionären Begriff, der „mit normativer Autorität gesättigt ist, aber mehr als utopisches Projekt denn als harte Realität.“ (Daston 2014: 585)

Dieses Verständnis dreht sich im Laufe des 19. Jahrhunderts um: Nun wird ein scharfer Gegensatz zwischen Mensch und Natur, Kultur und Natur, Erziehung und Natur²⁸ propagiert; ein Gegensatz, der „nach wie vor das Muster vorgibt für Forschungsprogramme in Psychologie, Linguistik, Biologie, Medizin und Anthropologie, die danach streben, die jeweiligen Beiträge beider Pole zu trennen und zu messen, anstatt ihre Interaktion zu studieren.“ (Daston 2014: 586) Dieser scharfe Gegensatz erklärt auch, warum sich Ratzinger und andere Stimmen in der katholischen Kirche berufen sehen, ein normativ angereichertes Verständnis von Natur gegen einen vermeintlich entleerten, bloß funktionalen Naturbegriff in Stellung zu bringen.

Philosophisch lässt sich dieses Projekt als Verteidigung eines vormodernen Naturbegriffs beschreiben, in dem Natur und Mensch noch gar nicht als Gegensätze gedacht werden – und das sich gegen einen modernen Naturbegriff wendet, der Natur und Mensch ausschließlich als Gegensätze denken kann. Es ist daher nicht überraschend, dass Ratzinger in genau diesem Sinne das Erbe der christlichen Theologie in der stoischen Naturrechtsphilosophie und seine Fortsetzung in der Philosophie der Aufklärung betont (Benedikt XVI. 2011: 11); und dass das Genderdokument der Bildungskongregation auf „griechisch-lateinische Philosophien“ verweist, in denen „die Essenz das transzendente Element [ist], das die Differenz von weiblich und männlich in der Einzigartigkeit der *menschlichen Person* wieder zusammenführt und aufeinander abstimmt.“ (AMUFSES 26)

In der Moderne (die in diesem Sinne nach der Aufklärung in der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt) wird genau dieses, tausende Jahre alte Zusammenspiel als „Wettbewerb rekonstruiert“ (Daston 2014: 585-586). Natur wird durch Kultur, Politik und Technik überwunden – und was nicht mit diesen Mitteln überwunden werden kann, bleibt als unveränderlicher, aber unserem Wollen und Handeln entzogener Wesensrest übrig. Es ist kein Zufall, dass genau in dieser Phase eugenische, rassistische und sexistische Theorien entstehen, die die Minderwertigkeit bestimmter Menschengruppen propagieren: auf die erste Welle der Frauenbewegung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert antworten Verteidiger des Patriarchats mit „wissenschaftlichen“ Argumenten, die den Ausschluss der Frauen von politischer und ökonomischer Macht aus der defizitären „Natur“ der Frauen begründen wollen. Die brutale Kolonisierung Afrikas und Asiens durch europäische Staaten wird mit der angeblich „naturgegebenen“

²⁸ Hiermit ist der immer noch breit diskutierte angebliche Widerstreit von *nature* und *nurture* gemeint, der 1874 von Francis Galton – der auch den Begriff „Eugenik“ prägte – in einem Buch über die „Englischen Männer der Wissenschaft“ popularisiert wurde.

Unterlegenheit und Kulturlosigkeit schwarzer und asiatischer Menschen begründet, die weiße Führung und „Zivilisation“ benötigten. „Reinrassigkeit“ und „Menschenzucht“ – und die dazu gehörigen Mittel von Zwangssterilisierung und gesellschaftlicher Segregation bis hin zur physischen Vernichtung – werden zu akzeptierten Zwecken und Mitteln der Politik (und das nicht nur im schlimmsten Auswuchs der staatlich organisierten Eugenik, der Herrschaft der Nazis in Deutschland). Die Herrschenden in dieser Herrschaftslogik (Männer, Weiße, Europäer) stehen für Kultur, Zivilisation und Fortschritt schlechthin – und was nicht in diese Herrschaftslogik passt (Frauen, Schwarze, „Wilde“) muss entweder assimiliert werden oder wird in den Bereich des sowohl kulturell wie biologisch Minderwertigen verwiesen.²⁹

Daher gibt es gute Gründe dafür, dass die katholische Kirche ihren Naturbegriff gegen eine solche gewalttätige politische Verzweckung in Schutz nehmen will – und auch dafür, dass sie sich einer Moderne widersetzt, die genau im Sinne eines solchen Naturbegriffs handelte und immer noch handelt. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern diese Haltung sich überhaupt kohärent auf Feminismus und Genderforschung übertragen lässt – die in der von Magisterium adaptierten antifeministischen und antigenderistischen Lesart fast durchgängig als Verfallsformen der „Postmoderne“ angesehen werden und als solche denselben Vorwürfen ausgesetzt sind wie die „Moderne“.

Der Begriff der „Postmoderne“ hat keine einheitliche Definition, aber man kann sich ihm annähern, in dem man die postmoderne Situation als „Zerfall der großen Erzählungen“ beschreibt (Lyotard 1994: 54). Zu diesen „großen Erzählungen“ gehört auch der oben skizzierte „moderne“ Naturbegriff. Gerade „postmoderne“ Forschungs- und Politikfelder wie Genderforschung und Queer Studies haben es sich zur Aufgabe gemacht, diese Erzählung zu entlarven – indem aufgezeigt wird, wie mit dem vermeintlich neutralen und objektiven Naturbegriff Politik gemacht wird (und Menschen entrechtet und verkannt werden).

Hieraus kann sich selbstverständlich ein politisches Bewusstsein ergeben, dass die Dinge auch anders sein könnten (dass Frauen auch jenseits traditioneller Frauenrollen ein erfülltes Leben führen können; dass gleichgeschlechtliche Paare Familien in einem positiven Sinn sein können; dass Transfrauen Frauen und Transmänner Männer sind; dass nicht alle Menschen sich immer und ausschließlich als Männer oder Frauen einordnen müssen). Und in diesem Sinne ist die „postmoderne“ Genderforschung eben nicht nur beschreibend, sondern hat auch eine politische Dimension. Diese politische Dimension wird von der katholischen Kirche konsequent auf eine Stufe gestellt mit den Auswüchsen des modernen Naturverständnisses. Wurde in der Moderne im Namen der Natur Gewalt ausgeübt, so wird der Postmoderne unterstellt, dass sie gegen die Natur Gewalt ausüben und so einen „neuen Gender-Menschen“ (Kuby 2008) schaffen wolle.

Dieses Denken hallt auch im Gender-Dokument nach. So heißt es dort etwa, dass „Auffassungen, [die letztlich eine bloß ‚provokatorische‘ Demonstration gegen die sogenannten ‚traditionellen Schemata‘ seien], die Natur auszulöschen [suchen] (alles das, was wir als uns voraus bestehende Grundlage unseres Seins und all unseres Handelns in der Welt empfangen haben), während man sie damit implizit bestätigt.“ (AMUFSES 25) Das, was die katholische Kirche am modernen Naturbegriff kritisierte, wird auf die postmoderne Naturkritik übertragen. Das moderne Verhältnis zur Natur war geprägt von einem Ordnungs- und Machbarkeitsdenken – „Natur“ stand einerseits für vorgeblich unveränderliche Hierarchien (mit denen auch Verbrechen an Menschen legitimiert wurden), und andererseits für einen unerschütterlichen Fortschrittsglauben an eine funktional begründete Herrschaft über diese Natur. Der Postmoderne wird ein ähnlicher, nach Herrschaft strebender, aber irregeleiteter Fortschrittsglaube unterstellt (wie er sich etwa in der Rede vom „neuen Gender-Menschen“ äußert).

²⁹ Noch heute finden sich Reste dieser modernen Naturlogik in vielen Diskussionen über die Lebensqualität von Menschen mit Behinderungen. Trotz aller Fortschritte, die im Bereich der Inklusion von Menschen mit Behinderung gemacht worden sind, finden sich nach wie vor philosophische Stimmen (besonders prominent etwa Peter Singer), die Behinderung per se mit einer verminderten Lebensqualität gleichsetzen und kulturell und sozial vermittelte „Behinderungen“ gar nicht wahrnehmen. In dieser Denkweise kann Behinderung dann eben auch nur als „natürliche“ Unterlegenheit erscheinen.

Dabei könnten die Voraussetzungen unterschiedlicher nicht sein: der moderne Naturbegriff gibt sich als neutral und objektiv aus – und macht gerade dadurch Gewaltherrschaft möglich. Der postmoderne Naturbegriff – in dem bei „Natur“ immer schon ein politisches Element mitgedacht wird – ist in seiner Ausrichtung herrschaftskritisch. Damit hat er tatsächlich mehr mit dem katholischen Naturbegriff gemein, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Auch der katholische Naturbegriff hat ein kritisches Element in dem Sinne, dass bei „Natur“ eine Werteordnung mitgedacht wird, die auch gegen die herrschenden Verhältnisse in Stellung gebracht werden kann. Um es mit der eingangs skizzierten Kategorisierung zu sagen: Die Moderne lässt P-Naturen völlig in der D-Natur aufgehen; „die Wissenschaft“ klärt uns darüber auf, was gut und richtig ist und verschleiert dabei gleichzeitig ihre normative Dimension. Die Postmoderne – samt Feminismus und Genderforschung – arbeitet sich genau an dieser Verschleierung von Macht ab und steht damit (ganz ähnlich wie der katholische Naturbegriff) für die Unabhängigkeit von P-Natur und D-Natur – und für ein herrschaftskritisches Potential.

Der augenfälligste Unterschied zwischen „postmodernem“ und katholischem Naturbegriff liegt in ihrem Verständnis vom Wesen des Menschen (also seiner E-Natur). Trotz ihrer potentiell herrschaftskritischen Ausrichtung beharrt die katholische Lehre darauf, dass es ein beständiges Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes gebe, und dass sich daraus bestimmte Formen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, die diesem Wesen entsprechen – kurz gesagt: Ehe und Kernfamilie als „Keimzelle“ der Gesellschaft und als Sinnbild der Liebe Gottes für seine Schöpfung. Exemplarisch sei hier nochmals auf das Schreiben Ratzingers an die Bischöfe aus dem Jahre 2004 verwiesen, wo es heißt: „Mannsein und Frausein sind so *als ontologisch zur Schöpfung gehörend* offenbart und deshalb dazu bestimmt, *über die gegenwärtige Zeit hinaus Bestand zu haben* [...]“ (ZMFKW 12).

Das postmoderne Verständnis vom Wesen des Menschen ist hier deutlich flexibler und auch von einer politischen Skepsis gegenüber Ewigkeitsbekundungen vom Wesen des Menschen getragen – genau daraus ergibt sich die Haltung, dass die Lebensformen des Menschen eben auch anders sein könnten. Doch auch dieser deutliche Unterschied lässt sich in zweierlei Hinsicht relativieren: zum einen ist es nicht offensichtlich, dass sich aus der Kritik an den herrschenden Verhältnissen der Anspruch ergibt, diese Verhältnisse nach eigenen, partikularen Vorstellungen radikal anders zu gestalten (wie es der „Gender-Ideologie“ häufig vorgeworfen wird). Zum anderen lässt sich auch das katholische Verständnis vom Wesen des Menschen daraufhin befragen, wie tragfähig seine Ewigkeitsbehauptungen sind. Beide Punkte führen uns letztlich zu einer Diskussion über das Verhältnis von Freiheit und Sozialität des Menschen.

5. Freiheit, Gemeinschaft, Lebensform

Wir haben oben bereits gesehen, dass sich aus der Geschichte der katholischen Lehre nicht (oder zumindest nicht eindeutig) begründen lässt, dass zum Wesen des Menschen die Komplementarität der Geschlechter gehöre; tatsächlich handelt es sich geistesgeschichtlich um eine relativ neue Erscheinung. Auch in der Frage, inwiefern die Kernfamilie eine „natürliche“ Lebensform darstellt, kann und muss man differenzieren. Zwar scheint die Kernfamilie in Europa eine relativ beständige Familienform zu sein, die erst durch die Industrialisierung massiv unter Druck kam und sich dann im 20. Jahrhundert wieder als „Normalfall“ durchsetzte (so jedenfalls Funcke und Hildenbrand 2018: 27-42). Aus dieser soziologischen Betrachtung lässt sich jedoch keine „Natürlichkeit“ im Sinne einer P-Natur ableiten – wenn es nämlich darum geht, inwiefern besonders Kinder darauf angewiesen sind, in einem familiären (behütenden, stützenden und fördernden) Umfeld aufzuwachsen. Hier lässt sich zwar argumentieren, dass alle Menschen „naturgemäß“ – also als soziale und verletzbare Wesen – auf ein solches Umfeld angewiesen sind (nicht nur, aber besonders während ihrer Kindheit). Diese „Natur“ schreibt aber noch keinesfalls vor, wie solche Gemeinschaften im Einzelnen beschaffen sein müssen, um Kindern und Heranwachsenden eine positive Umgebung bieten zu können (siehe etwa Heimbach-Steins und Riedl (Hg.) 2017).

Philosophisch noch interessanter ist der Vorwurf an die „Gender-Ideologie“, sie vertrete ein extremes und widersinniges Verständnis von Freiheit. Tatsächlich unterscheidet sich der Freiheitsbegriff, der gegen *gender* in Stellung gebracht wird, in einigen Punkten kaum von kontextgebundenen Freiheitskonzepten, wie sie auch in der Genderforschung und in der feministischen Philosophie vertreten werden. Der katholische Freiheitsbegriff, der auch den philosophischen Hintergrund des Genderdokumentes bildet, betont, dass wir nicht gegen, sondern nur mit der Natur frei sein können und dass wir uns nur im sozialen Umfeld zu reflektiert und autonom handelnden Personen entwickeln können (siehe hierzu exemplarisch AL 262 und 267). In analytisch-philosophischer Sprechweise haben wir es hier mit einem kompatibilistischen und relationalen Freiheitsbegriff zu tun. Kompatibilismus meint die philosophische Position, dass menschliche Freiheit und die Geltung von Naturgesetzmäßigkeiten (und entsprechenden kausalen Zusammenhängen) vereinbar seien – wobei man hier natürlich bedenken muss, dass Natur im katholischen Sinne mehr meint als bloße physikalische oder biologische Naturgesetzmäßigkeit. Wie die katholische Position speist sich der philosophische Kompatibilismus vor allem aus der Beobachtung, dass Freiheit ohne Gesetzmäßigkeiten bloßer Zufall sei – oder eben bloße Willkür: ein Freiheitsbegriff, der Freiheit allein *gegen* „die Natur“ (oder gegen die Annahme interpersonal gültiger moralischer Prinzipien) definiert, bleibt letztlich substanzlos; so wies schon David Hume Mitte des 18. Jahrhunderts in seiner *Enquiry Concerning Human Understanding* (1993: 53-64) darauf hin, dass wir menschliches Verhalten überhaupt nicht deuten könnten, wenn wir ihm nicht eine gewisse Regelmäßigkeit und damit Notwendigkeit zuschrieben.

Relationale Autonomie verweist auf den Kontext von Freiheit: der Begriff Freiheit hat überhaupt nur da einen Sinn, wo wir uns in Gemeinschaft und Gesellschaft mit anderen befinden. Diese relationale Perspektive kann eine Ergänzung der kompatibilistischen Perspektive bieten: zum einen dadurch, dass sie explizit auf gesellschaftliche Strukturen (und deren kausale Macht) verweist, die so im klassischen Kompatibilismus nicht thematisiert werden; zum anderen dadurch, dass sie verdeutlicht, wie soziale Zusammenhänge dem Freiheitsbegriff Substanz geben können (vgl. etwa Barclay 2000).

Sowohl der katholische Freiheitsbegriff als auch viele feministische Freiheitsbegriffe stehen in einer Tradition, die Autonomie – Selbstgesetzgebung – nicht als bloße Unabhängigkeit von Natur und Gesellschaft verstanden wissen will. Freiheit kann nicht einfach in vermeintlichen Naturnotwendigkeiten aufgelöst werden; aber Selbstgesetzgebung bedeutet auch nicht, dass ich in völliger Unabhängigkeit von meiner Umwelt handle. Autonomie ist nur dann möglich, wenn ich mich bereits als Teil einer gesellschaftlichen und „natürlichen“ Ordnung begreife; und Selbstgesetzgebung hat nur dann einen Sinn, wenn ich das betreffende Selbst als abhängig von anderen Menschen und von seiner gesellschaftlichen und materiellen Umwelt (und meinen Willen als durch diese Umwelt geformt) erkenne. Mit Judith Butler ließe sich sagen, dass ein solches Selbst überhaupt nur durch Abhängigkeiten möglich ist – und durch die permanente und fundamentale Verwundbarkeit, die aus diesen Abhängigkeiten entsteht (vgl. Dungs 2008).

Diese grundlegende Abhängigkeit des Menschen ist immer wieder von feministischen Philosoph*innen und Genderforscher*innen betont worden, und sie ist in Stellung gebracht worden gegen einen – oft mit „der neuzeitlichen Philosophie“³⁰ in Verbindung gebrachten – Subjektbegriff, der Freiheit mit Unabhängigkeit gleichsetzt. Von feministischer Seite wird gegen einen solchen Freiheitsbegriff vor allem angeführt, dass er ein Ideal von Freiheit vermittele, das die Lebensrealität vieler Menschen, und vor allem vieler Frauen unsichtbar mache. Es wird ein *double bind* erzeugt: Wenn Abhängigkeit Unfreiheit ist, dann können Menschen, die in Abhängigkeit von anderen leben, entweder niemals frei werden, oder ihre Freiheit nur durch radikale Kappung ihrer Abhängigkeitsverhältnisse erlangen; dass Freiheit auch in Abstufungen möglich sein kann – dass zum Beispiel ein von den Eltern abhängiges Kind auch Grade von Freiheit genießen kann – wird ausgeblendet.

³⁰ Die Rede von „der neuzeitlichen Philosophie“ ist in diesem Zusammenhang insofern irreführend, als dort schon viele der unterschiedlichen theoretischen Positionen angelegt sind, die auch heute noch die Debatten um Freiheit und Autonomie bestimmen.

Auch das katholische Menschenbild betont unsere fundamentale Abhängigkeit von anderen und die Verwiesenheit des Menschen auf seine Gemeinschaft – und kritisiert einen verkürzten Freiheitsbegriff, der allein auf Unabhängigkeit pocht. Weder Katholizismus noch Feminismus noch Genderforschung vertreten ein Unabhängigkeitsdogma in diesem Sinne. Gerade in der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit *gender* geht es darum, irreführende Unabhängigkeitsbehauptungen dadurch zu entlarven, dass die Wirkmächtigkeit sozialer Kontexte beleuchtet wird.³¹ Es ist daher schlicht irreführend, zu behaupten (wie es das Genderdokument tut), dass die „Gender-Theorien – insbesondere die radikalster Form – einen fortschreitenden Prozess [...] der Entfernung von der *Natur* [zeigen] hin zu einer totalen Option für die Entscheidung des emotionalen Subjekts.“ (AMUFSES 19). Von „der Natur“ wendet sich die Genderforschung nur insofern ab, als sie primär an der *sozialen* Wirkmächtigkeit von Geschlecht interessiert ist. Aber gerade weil diese Wirkmächtigkeit *als Macht* in den Blick kommt, kann die politische und ethische Konsequenz eben nicht sein, *gender* als bloßen Ausdruck individuellen Wünschens und Wollens zu behandeln. *Gender* ist eine soziale, über-individuelle Variable, die sich auch nicht einfach von Diskursen über Natur und Natürlichkeit abkoppeln lässt.

Paula-Irene Villa (2019, siehe auch Villa 2018) weist nachdrücklich darauf hin, dass Kritiker*innen der „Gender-Ideologie“ hier womöglich die Begriffe „individualistisch“ und „individualisiert“ verwechseln. Die Entwicklungen, die gemeinhin mit *gender* verbunden werden – steigende Akzeptanz für nicht-heterosexuelle Lebensformen und nicht-binäre und Trans-Identitäten, spielerischer Umgang mit Geschlechterrollen – können durchaus als Ausdruck einer „Individualisierung“ von Geschlecht gedeutet werden.

„Das jedoch meint (soziologisch, wo der Begriff ja herkommt, keine voluntaristisch-subjektive Beliebigkeit im Sinne von ‚jede und jeder macht, was er oder sie will‘; Individualisierung fokussiert vielmehr die Ermöglichung von Selbstgestaltung diesseits gesellschaftlicher Normen, jedoch jenseits derer [sic!] rein traditionellen, biologischen oder religiösen Determinierung. Individualisierung ist die Möglichkeit der Selbstgestaltung entlang sozialer Normen im Lichte der ‚selbst gemachten‘ Qualität dieser Normen.“ (Villa 2019: 5)

Die politische Dimension der Genderforschung steht also durchaus für ein individualisiertes Verständnis von Geschlecht ein – aber nicht für ein individualistisches. Ein individualistisches *anything goes* wäre auch gar nicht mit der Grundannahme vereinbar, dass Geschlecht als soziale Struktur wirksam wird und in diesem Sinne eben nicht beliebig ist. Auch individualisierte Ausdrucksformen von Geschlecht sind gar nicht ohne Rekurs auf die soziale Wirkungsmacht der Kategorie verständlich – eine Parodie auf hergebrachte Verhaltensmuster etwa macht nur dann Sinn, wenn verstanden wird, was parodiert wird; und eine Identifikation mit einer bestimmten Geschlechterrolle ist nur dann verständlich, wenn diese Rolle sozial verankert ist. Diese gilt auch und gerade, wenn eine solche Identifikation den herrschenden Normen widerspricht: eine Kategorie nicht-binärer Geschlechter muss überhaupt erst eine gewisse soziale Anerkennung haben, um als Identifikationsmuster taugen zu können.³² (Und insofern sie eine solche Anerkennung bekommt, ist sie im Gegensatz zu völlig hanebüchenern oder scherzhaften Identifikationen eben nicht absurd.)

Gerade die Genderforschung und die feministische Philosophie können diese soziale Dimension von Identität und Identifizierung gar nicht verleugnen – und deshalb könnten sie auch gar nicht stimmig

³¹ Ein Beispiel ist die Diskussion geschlechtsspezifischer Schönheitsideale. Solche Ideale haben immer einen gesellschaftlichen Kontext – und sie sich anzueignen, ist deshalb eben keine Form radikaler Individualität und Unabhängigkeit – aber eine solche Aneignung ist gleichzeitig auch nicht per se unfrei, sondern sie kann, bis zu einem gewissen Grad und in gewissen Kontexten, durchaus ein Ausdruck von Freiheit sein. Ähnliches versucht die katholische Sozialethik, wenn sie etwa die Wirkmächtigkeit ökonomischer Zusammenhänge analysiert und gesellschaftliche und politische Solidarität fordert – sie versucht einen nuancierten Freiheitsbegriff zu verteidigen, der sich weder einem ökonomischen Diktat unterwirft noch wirtschaftliche Freiheit aufgibt.

³² Historisch betrachtet könnte man ähnliches über Homosexualität als Identitätskategorie oder über „moderne Frauen“ sagen. Eine Gesellschaft, in der die sexuelle Orientierung gar keine relevante Kategorie ist, kann auch keine homosexuellen Identitäten ausbilden – und eine Gesellschaft, in der es überhaupt keine Optionen für Frauen gibt, Funktionen in der Öffentlichkeit und auf dem Arbeitsmarkt zu erfüllen, kann auch keine „modernen Frauen“ hervorbringen.

einen Freiheitsbegriff vertreten, der sich in der Dominanz des subjektiven Wollens und Wünschens über die soziale und natürliche Umwelt erschöpft. Freiheit im Sinne von Gender muss immer eine Freiheit sein, die in soziale Zusammenhänge eingebettet ist und sich aus diesen entwickelt.

6. Fazit und Ausblick

Damit zeigt sich auch, dass die Kritik des Genderdokuments (wie auch die Kritik aus dem antigenderistischen Spektrum allgemein) in weiten Teilen unredlich ist. Sie arbeitet sich an einem Freiheitsbegriff ab, der in der Tat philosophisch nicht überzeugend ist und höchst problematische politische und ethische Implikationen hat – aber sie unterstellt zu Unrecht, dass dieser Freiheitsbegriff notwendig mit *gender* zusammenhängt. Eine redliche Kritik würde sich an den Punkten abarbeiten, an denen sich tatsächlich eine Differenz von katholischer Lehre und Theologie und den praktisch-philosophischen Dimensionen von *gender* eröffnet.

Diese Differenz eröffnet sich nicht per se beim Freiheitsverständnis und auch nicht beim Naturverständnis, da hier durchaus Parallelen in der Kritik an einem modernen, technokratischen, nur vermeintlich objektiven Naturverständnis bestehen. Sowohl ein katholisches als auch ein „postmodernes“, feministisches Menschenbild lässt sich mit der Beobachtung der Wechselwirkung von „Natur“ und „Kultur“ in Einklang bringen:

„Es ist unsere Natur, soziale Wesen zu sein, unsere biologische Natur ist sozial, unsere Sozialität auch biologisch – was genau nicht bedeutet, dass sich das Menschliche auf wenige biologische Determinismen reduzieren ließe, sondern dass beides sich wechselseitig konstituiert.“ (Villa 2019: 4; siehe auch Villa 2018)

Deshalb laufen weder das katholische noch ein „postmodernes“, feministisches Menschenbild auf eine simple Umkehrung des Determinismus hinaus – keines der beiden verfällt der „modernen Versuchung“, die Herrschaft der Kultur und des Individuums über die Natur auszurufen. Die Stelle, an der die beiden Menschenbilder sich potentiell voneinander trennen, ist daher nicht das Verhältnis von Natur und Kultur – sondern vielmehr die Frage danach, welche Natur und welche Kultur dem Menschen angemessen sind. Es geht letztlich darum, wie sich Menschen und ihre (geschlechtlichen) Lebensformen entwickeln können, ohne sich von ihrem Menschsein zu entfremden – also um die E-Natur des Menschen, um sein Wesen.

Das Genderdokument und das katholische Lehramt generell legen hier, auch unter Berufung auf die „natürliche“ soziale Verwiesenheit des Menschen und seine Verletzbarkeit, einen sehr engen Maßstab an, der kaum oder gar nicht über das Kernfamilienmodell hinaus geht. Diesen sehr engen Rahmen in Frage zu stellen heißt jedoch nicht, damit gleichzeitig auch das soziale Wesen des Menschen und seine soziale Bedürftigkeit in Frage zu stellen (wie es der „Gender-Ideologie“ vorgeworfen wird). Gleichgeschlechtlichen Paaren gleiche Rechte und gleiche Würde zuzusprechen muss nicht bedeuten, dass damit die Ehe als Lebensform entwertet oder ihre gesellschaftliche Bedeutung geleugnet wird – vielmehr wird dadurch die Bedeutung der (intimen) Partnerschaft als sozialer Lebensform noch betont. Das Ernstnehmen der Erfahrungen von Trans-Menschen impliziert nicht, dass die Erfahrungen von Frauen und Männern, die nicht trans sind, bedeutungslos werden – Frauen wie Männer, cis wie trans, werden weiterhin von gesellschaftlichen Rollenverständnissen und Machtverhältnissen beeinflusst, über die diskutiert werden muss; Weiblichkeit und Männlichkeit werden weiterhin Thema bleiben, solange Frauen wie Männer sich dagegen wehren, auf bestimmte Rollenmuster festgelegt und damit von bestimmten gesellschaftlichen Bereichen ferngehalten zu werden. Und auch das Aufkommen nicht-binärer Identifikationen bedeutet nicht notwendigerweise, dass Männer und Frauen damit obsolet werden – es kann jedoch durchaus als Einladung verstanden werden, darüber zu reflektieren, wieviel praktische Macht wir Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzepten in unserem Alltag einräumen wollen. (Konkret ließe sich in diesem Zusammenhang etwa fragen, ob es notwendig ist, dass Staaten und ihren Verwaltungsapparaten die Macht zugewiesen wird, über das Geschlecht von Menschen zu verfügen; siehe hierzu Fogg Davis 2017).

Mit Recht lässt sich konstatieren, dass die politischen Dynamiken, die sich aus der Rede von *gender* ergeben, bestimmte Ewigkeitsgarantien der „E-Natur“ des Menschen in Frage stellen – und die Frage aufwerfen, wieviel Geschlecht und Geschlechterordnung Menschen brauchen. Das mündet aber deshalb nicht zwingend in einen Relativismus, der überhaupt nicht mehr davon reden kann, welche Lebensformen dem Menschen zuträglich und angemessen sind. Auf der anderen Seite laufen gerade Ewigkeitsbehauptungen Gefahr, ihre eigene Genealogie zu verleugnen und zu verschleiern – und damit zu verkennen, dass der Mensch sich als „natürliches“ Sozial-, Kultur- und Technikwesen zusammen mit seiner Umwelt verändert und entwickelt. Genau an dieser Spannung von Entwicklung und Beharrung, von sozialer Bedürftigkeit und sozialer Formbarkeit kann eine kritische Theologie ansetzen, die *gender* mitsamt seiner Begriffsgeschichte ernst nimmt.

Literaturverzeichnis

- Amnesty International (2017): *First, Do No Harm: Ensuring the Rights of Children with Variations of Sex Characteristics in Denmark and Germany*. London: Amnesty International, online unter: <https://www.amnesty.org/download/Documents/EUR0160862017ENGLISH.PDF> (Zugriff 19.12.2019).
- Antony, Louise (2000): „Natures and Norms“, in *Ethics* 111, 8-36.
- Barclay, Linda (2000): „Autonomy and the Social Self“, in *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, hg. v. Catriona Mackenzie und Natalie Stoljar. Oxford: Oxford University Press, 52-71.
- Behrensen, Maren (2013): „In the Halfway House of Ill Repute. Gender Verification under a Different Name, Still No Contribution to Fair Play“, in *Sport, Ethics and Philosophy* 7, 450-466.
- Behrensen, Maren; Heimbach-Steins, Marianne; Hennig, Linda (Hg.) (2019): *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen*. Frankfurt und New York: Campus.
- Benedikt XVI. (2011): „Besuch von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag“, pdf-Version abrufbar unter: <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/20099810.pdf> (Zugriff 10.12.2019).
- Blankschaen, Kurt (2019): „Rethinking Same-Sex Sex in Natural Law Theory“, in *Journal of Applied Philosophy*, online first unter: doi: 10.1111/japp.12394 (Zugriff 11.12.2019).
- Butler, Judith (1991 [1990]): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997 [1993]): *Körper von Gewicht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Case, Mary Anne (2011): „After Gender the Destruction of Man. The Vatican’s Nightmare Vision of the ‘Gender Agenda’ for Law“, in *Pace Law Review* 31, 802-817.
- Case, Mary Anne (2016): „The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican’s Anathematization of Gender“, in *Religion & Gender* 6, 155-172.
- Case, Mary Anne (2019): „Transformation in the Vatican’s War on ‘Gender Ideology’“, in *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 44, 639-664.
- Daston, Lorraine (2014): „The Naturalistic Fallacy Is Modern“, in *Isis* 105, 579-587.
- De Beauvoir, Simone (1998 [1949]): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Neuübersetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dungs, Susanne (2008): „Unausweichliche Abhängigkeit vom Anderen. Die Anerkennungstheorie von Judith Butler in ihrer Bedeutung für eine feministische christliche Sozialethik“, in *Feministische Ethik und Sozialethik*, hg. v. Christian Spieß und Katja Winkler. Berlin: Lit Verlag, 277-306.
- Fausto-Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Finnis, John (1993): „Law, Morality, and ‘Sexual Orientation’“, in *Notre Dame Law Review* 69, 1049-1076.
- Fogg Davis, Heath (2017): *Beyond Trans. Does Gender Matter?* New York: New York University Press.
- Funcke, Dorett und Bruno Hildebrand (2018): *Ursprünge und Kontinuität der Kernfamilie. Eine Einführung in die Familiensoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Galton, Francis (1874): *English Men of Science: Their Nature and Nurture*. London: Macmillan & Co.
- Germon, Jennifer (2009): *Gender. A Genealogy of an Idea*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heimbach-Steins, Marianne und Anna-Maria Riedl (Hg.) (2017): *Kindeswohl zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Theorie und Praxis im Gespräch*. Paderborn: Schöningh 2017.
- Heimbach-Steins, Marianne; Hänselmann, Eva; Quaing, Lea (2019): *Angehörigenpflege. Unsichere Existenz und politische Vereinnahmung*. Münster: ICS-Arbeitspapiere Nr. 12, online unter: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischethologie/christlichesozialwissenschaften/veroeffentlichung/20191001_final_arbeitspapier_angeh_rigenpflege.pdf (Zugriff 19.12.2019).
- Human Rights Watch und InterACT (2017): *‘I Want to Be Like Nature Made Me’. Medically Unnecessary Surgeries on Intersex Children in the US*, online unter: https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/lgbtintersex0717_web_0.pdf (Zugriff 13.12.2019).
- Hume, David (1993 [1748]): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hg. v. Eric Steinberg, second edition. Indianapolis: Hackett.
- Kant, Immanuel (1998 [1781/1787]): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kováts, Eszter und Maari Pöim (Hg.) (2015): *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe*. Budapest: Foundation for European Progressive Studies und Friedrich-Ebert-Stiftung.

- Kuby, Gabriele (2008). *Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen. Verstaatlichung der Erziehung*. Kißlegg: fe-Medienverlag.
- Kuhar, Roman und David Paternotte (Hg.) (2017): *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing Against Equality*. London: Rowman & Littlefield.
- Lehmann, Karl (2006): „Theologie und Genderfragen“, in *Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste*. Freiburg: Herder, 63-76.
- Lyotard, Jean-François (1994 [1979]): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Edition Passagen.
- Malatino, Hilary (2019): *Queer Embodiment. Monstrosity, Medical Violence, and Intersex Experience*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- Meyerowitz, Joanne (2004 [2002]): *How Sex Changed. A History of Transsexualism in the United States*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press.
- Money, John; Joan G. Hampson und John L. Hampson (1957): „Imprinting and the Establishment of Gender Role“, in *AMA Archives of Neurology and Psychiatry* 77, 333-336.
- Money, John und Anke A. Ehrhardt (1975 [1972]): *Männlich – Weiblich. Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Money, John (1985): „The Conceptual Neutering of Gender and the Criminalization of Sex“. In *Archives of Sexual Behavior* 14, 279-289.
- Money, John und Margaret Lamacz (1987): „Genital Examination and Exposure Experienced as Nosocomial Abuse in Childhood“, in *Journal of Nervous and Mental Disease* 175, 713-721.
- Ratzinger, Joseph; mit Vittorio Messori (2016 [1985]): „Zur Lage des Glaubens“, Teil A in *Im Gespräch mit der Zeit*, Erster Teilband von Band 13 der *Gesammelten Schriften*, hg. v. Gerhard Ludwig Müller. Freiburg: Herder, 32-204.
- Raymond, Janice (1994 [1979]): *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, neu aufgelegt mit neuer Einleitung, New York: Teachers College Press.
- Repo, Jemina (2013): „The Biopolitical Birth of Gender. Social Control, Hermaphroditism, and the New Sexual Apparatus“, in *Alternatives: Global, Local, Political* 38, 228-244.
- Rosenberg, Rosalind (2003): „Gender“, in *The Modern Social Sciences*, Bd. 7 von *The Cambridge History of Science*, hg. v. Theodore M. Porter und Dorothy Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 678-692.
- Skinner, B. F. (1974): *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Trieta, Kiira (1999): „Power, Orgasm, and the Psychohormonal Research Unit“, in *Intersex in the Age of Ethics*, ed. Alice Domurat Dreger. Hagerstown, Md.: University Publishing Group, 141-146.
- Van Anders, Sari et al. (2017): „Biological Sex, Gender, and Public Policy“, in *Policy Insights from the Behavioral and Biological Sciences* 4, 194-201.
- Villa, Paula-Irene (2018): „Sex – Gender. Ko-Konstitution statt Entgegensetzung“, in *Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung*, hg. v. Beate Kortendiek et al., Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1-11.
- Villa, Paula-Irene (2019): „Geschlecht. Die Macht der Anisogamie“, in *Zeitschrift für Sexualforschung* 32, 1-6.
- Williams, Raymond (1985 [1976]): „Nature“, in *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, revised edition, New York: Oxford University Press, 219-224.
- Wippermann, Carsten (2016): *Was junge Frauen wollen. Lebensrealitäten und familien- und gleichstellungspolitische Erwartungen von Frauen zwischen 18 und 40 Jahren*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Politik und Gesellschaft, online unter: <http://library.fes.de/pdf-files/dialog/12633.pdf> (Zugriff 19.12.2019).
- Wojtyła, Karol (2007 [1986]): *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*. Kleinrain, Österreich: Verlag St. Josef.
- WSI-Report Nr. 35 (2017): *Wer leistet unbezahlte Arbeit? Hausarbeit, Kindererziehung und Pflege im Geschlechtervergleich*, von Dietmar Hobler et al., Hanns-Boeckler-Stiftung, online unter: https://www.boeckler.de/pdf/p_wsi_report_35_2017.pdf (Zugriff 19.12.2019).

Kirchliche Dokumente

- AL, Franziskus (2016): *Amoris laetitia*. Nachsynodales apostolisches Schreiben, online unter: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (Zugriff am 10.12.2019).

- AMUFSES, Giuseppe Kardinal Versaldi (2019): *Als Mann und Frau schuf Er sie. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen*. Verlautbarung der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, online unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf; englische Fassung *Male and Female He Created Them* online unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf (Zugriff jeweils am 05.12.2019).
- CC, Pius XI. (1930): *Casti connubii*, Enzyklika über die christliche Ehe, online unter: http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (Zugriff 11.12.2019).
- GS, Zweites Vatikanisches Konzil (1965): *Gaudium et spes*. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, online unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Zugriff am 10.12.2019).
- MD, Johannes Paul II. (1988): *Mulieris dignitatem*. Apostolisches Schreiben über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, online unter: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (Zugriff am 10.12.2019).
- ZMFKW, Joseph Kardinal Ratzinger (2004): *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*. Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche, online unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html (Zugriff am 10.12.2019).

Die Autorin

Maren Behrens, Ph.D.,
wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, WWU

Bisher erschiene Sozialethische Arbeitspapiere des ICS

Arbeitspapier Nr.1:

Heimbach-Steins, Marianne/ Enxing, Julia/ Görtz-Meiners, Vanessa/ Krause, Felix/
Riedl, Anna Maria (2015): Voraussetzungen, Ansätze und Schwierigkeiten der Vermittlung
von kirchlicher Lehre und christlicher Praxis: eine theologische Stellungnahme zur
Außerordentlichen Bischofssynode zur Familie 2014.

Arbeitspapier Nr.2:

Heimbach-Steins, Marianne (2015): Flüchtlinge und Flüchtlingspolitik: ethische Prüfsteine.

Arbeitspapier Nr.3:

Heimbach-Steins, Marianne/ Stockmann, Nils (2015): „Pope for Planet“?: Laudato Si’
als „dringliche Einladung zum Dialog“ (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika.

Arbeitspapier Nr.4:

Urselmann, Judith/ Heimbach-Steins, Marianne (2016): Migration und Stadt: eine sozialethische Skizze.

Arbeitspapier Nr.5:

Heimbach-Steins, Marianne/ Motzigkeit, Denise/ Redemann, Janine/ Frerich, Karolin/ Štica, Petr (2016):
Familiale Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum
nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia.

Arbeitspapier Nr.6:

Bausch, Christiane / Eggers, Nina E. (2017): Zur Frage der Grenzen von Solidarität und Verantwortung in
der europäischen Flüchtlingspolitik.

Arbeitspapier Nr.7:

Riedl, Anna Maria (2017): Kindeswohl zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Sozialethische Sondierungen
zu Fragen der Anerkennung und einer Ethik der Verletzlichkeit.

Arbeitspapier Nr.8:

Heimbach-Steins, Marianne (verantwortl.) / Filipovic, Alexander (verantwortl.) / Becker, Josef /
Behrens, Maren / Wasserer, Theresa (2017): Grundpositionen der Partei „Alternative für Deutschland“
und der katholischen Soziallehre im Vergleich. Eine sozialethische Perspektive.

Arbeitspapier Nr.9:

Heimbach-Steins, Marianne (2017): Religion als Ressource politischen Handelns – Chancen und
Herausforderungen für die innerchristliche Ökumene.

Arbeitspapier Nr.10:

Soggeberg, Philipp (2018): Katholische Jugendverbände als Träger der kirchlichen Soziallehre - Das
theologische Selbstverständnis des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Spiegel des
Sozialworts der Jugend

Arbeitspapier Nr.11:

Heimbach-Steins, Marianne (2019): Solidarisch, nachhaltig, beteiligungsgerecht: Weltkirchliche Caritas-Arbeit – Notizen einer Peru-Reise mit Caritas International

Arbeitspapier Nr.12:

Hänselmann, Eva / Heimbach-Steins, Marianne / Quaing, Lea (2019): Angehörigenpflege – unsichere Existenz und politische Vereinnahmung