

Feindliche Übernahme?

Katholische Geschlechterordnung angesichts gesellschaftlicher Veränderungen

Stephan Goertz (kath.)

Geschlechterordnungen fallen nicht vom Himmel. Wenn nicht alles täuscht, ist im christlichen Raum allerdings die Vorstellung nach wie vor verbreitet, für die sittliche Grundlegung des Zusammenlebens der Geschlechter genüge es, sich an den Schöpfungsbericht (Gen 1–2) und den Epheserbrief (Eph 5,21–33) zu halten. Gott habe den Menschen als Mann und Frau geschaffen, damit sie „ein Fleisch werden“, in der Ehe Kindern das Leben schenken und in ihrer Gemeinschaft das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche widerspiegeln. Kurz und knapp heißt es im Kompendium des Katechismus (2005): „Jeder Mensch muss seine geschlechtliche Identität annehmen und ihre Bedeutung für die ganze Person, ihre spezifische Eigenart für Mann und Frau sowie ihre gegenseitige Ergänzung anerkennen“ (Nr. 487). Diese zur Verwirklichung vorgegebene moralische Ordnung erwartet von Mann und Frau, sich in gleicher personaler Würde in leib-seelischer Verschiedenheit zu ergänzen und das Leben weiterzugeben. Die von der Liebe zu durchdringende gewöhnliche katholische Geschlechterordnung basiert auf zwei Säulen: der Komplementarität und der Generativität.

1.

Auf uneingeschränkte kirchliche Solidarität können diejenigen Ehen und Familien vertrauen, in denen sich Mann und Frau in einer unauflöselichen Ehe auf umfassende Weise ergänzen und gemeinsame Kinder haben. Der zwischen Mann („Haupt“) und Frau („Herz“) geschlossene bürgerliche Geschlechter-Pakt mit seiner klar strukturierten Rollenverteilung erlebte in den ersten Nachkriegsjahrzehnten eine historisch ungeahnte Blütezeit. Die ausdrückliche Affirmation und religiöse Legitimierung des damalig dominierenden Zeitgeistes ließ auch den Katholizismus florieren. Hand in Hand mit der gesellschaftlich etablierten Sittlichkeit jener Zeit wurde jede Abweichung von der vorgegebenen Ordnung als Sittenverfall registriert und verurteilt. Angesichts des Profits, den die Affirmation versprach, galt kirchlich jeder Versuch, sich von dieser Ordnung zu emanzipieren, als töricht. Die starke Allianz zwischen religiöser und konservativ-bürgerlicher Moral kam beiden Seiten zugute. Gerät jedoch das traditionelle Geschlechterarrangement ins Wanken, „wird eine Religion, die diese Ordnung sakralisiert hat, wahrscheinlich ebenfalls

Schwierigkeiten bekommen“¹, wie zuletzt die britische Religionssoziologin Linda Woodhead aufgezeigt hat. Zumal dann, wenn die Religion, wie im Falle des katholischen Christentums, die eigene Tradition mit hoher normativer Geltung und ihre organisatorische Spitze mit weitreichenden Kompetenzen in der definitiven Bestimmung moralischer Wahrheiten ausstattet.² Kommt es zu raschen gesellschaftlichen Veränderungen, wie im Bereich von Ehe und Familie seit den 1960er Jahren, ist eine Ungleichzeitigkeit zwischen katholischer und säkularer Moral unter diesen Umständen nahezu unvermeidlich.

Welche Schlüsse die katholische Morallehre aus der Erfahrung von Ungleichzeitigkeit zieht, ist keineswegs vorentschieden. Aus ethischer Perspektive wäre es unzulässig, eine Ordnung des Geschlechterverhältnisses allein auf Schrift und/oder Tradition zu errichten.³ Denn das Gute muss als solches moralisch einleuchten und überzeugen. Alles andere wäre ein die Moral zersetzender Positivismus. Diese Selbstverständlichkeit wird mitunter vergessen und durch eine selektive Bibellektüre ersetzt, die aus den eigenen moralischen Vorurteilen das den Menschen sittlich bindende Wort Gottes hervorzaubert.

II.

Worin besteht der Wandel des Geschlechterverhältnisses, der die althergebrachte Ordnung als rückständig erscheinen lässt? Welche langfristigen Entwicklungen sind hierbei ins Auge zu fassen?

Im Zuge der funktionalen Differenzierung von Gesellschaft, das heißt der Abkehr vom ständischen Ordnungsprinzip, entstehen diverse soziale Teilsysteme mit je spezifischen Zwecken: die Wirtschaft, die Politik, der Erziehungssektor, das Gesundheitswesen usw. Während in der Vergangenheit Ehe und Familie mit der

1 Linda Woodhead, *Geschlecht, Macht und religiöser Wandel in westlichen Gesellschaften* (Blumenberg Vorlesungen Bd. 2), Freiburg i. Br. 2018, 76; vgl. zum Folgenden auch bereits die Analysen von Hartmann Tyrell, *Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ‚Ehe und Familie‘*, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 353–373.

2 So heißt es in der Antrittsenzyklika *Qui pluribus* von Pius IX. aus dem Jahr 1846: „Und weil, wo Petrus, dort die Kirche (ist), und Petrus durch den Römischen Bischof spricht und immer in seinen Nachfolgern lebt, das Richteramt ausübt und den Suchenden die Wahrheit des Glaubens verbürgt, deshalb sind die göttlichen Worte ganz in dem Sinne anzunehmen, den diese römische Kathedra des seligsten Petrus behauptete und behauptet, die als Mutter und Lehrerin aller Kirchen den von Christus, dem Herrn, überlieferten Glauben immer unverseht und unverletzt bewahrt und ihn die Gläubigen gelehrt hat, indem sie allen den Weg des Heiles und die Lehre der unverfälschten Wahrheit zeigte“ (DH 2781). Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral vgl. auch Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion „Donum veritatis“* (1990), Nr. 13–20.

3 Vgl. Christof Breitsameter/Stephan Goertz (Hg.), *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge* (Jahrbuch für Moraltheologie Bd. 2), Freiburg i. Br. 2018.

Erfüllung der nun an Teilsysteme abgetretenen Funktionen betraut waren (also z.B. der ökonomischen Versorgung, Erziehung, Pflege), konzentriert sich in funktional differenzierten Gesellschaften dieser Lebensbereich auf die Intimität des Miteinanders sich liebender Individuen. So erblickt eine neue Sozialform das Licht der Gesellschaft, die es auf diese Weise zuvor nicht gab. Zugang zu dieser Sozialform haben Menschen durch Geburt (über ihre Herkunftsfamilie) oder Glück (über ein Liebesverhältnis). Das bedeutet, dass nicht mehr familiäre, ökonomische, religiöse oder politische Motive zwei Menschen in eine Ehe führen, sondern passionierte Liebe und das wechselseitige sexuelle Begehren.

Im Unterschied zu allen sonstigen Sozialformen kommt es bei Intimbeziehungen auf die ganze Person mit ihrer individuellen Identität und nicht lediglich auf einen ihrer Teilaspekte an – ihre wirtschaftlichen Möglichkeiten, ihre berufliche Kompetenz, ihre Gesundheit oder ihre politische oder religiöse Überzeugung. In Liebesbeziehungen gibt es daher im Prinzip keine Grenze der Kommunikation. Genau das soll ihren Reiz ausmachen, man kommt in der Welt eines anderen als eine Person jenseits der teilsystemischen Rollen vor.⁴ Der oder dem anderen soll dabei nichts vorenthalten werden. Die Sexualität des Liebespaares bezeugt genau dies. Es geht bei der körperlichen Intimität also erst einmal nicht um eine biologische, sondern um eine interpersonale Funktion. In ihrer Sexualität erleben die Partner, dass es ihnen wechselseitig ganz um den anderen geht – und zwar auf eine ganz andere Weise als im sonstigen Leben. Die Distanz dieser Sozialform gegenüber dem sozialen Normalbetrieb einer modernen Gesellschaft wird als Grund ihrer Attraktivität betrachtet, bis hin dazu, dass dem romantischen Liebesideal religiöse Qualitäten zugesprochen werden, als Ort der tiefsten menschlichen Sehnsucht, als sinnerfüllende Praxis schlechthin.⁵

Die Anziehungskraft der intimen Liebesbeziehung geht gesellschaftlich mit ihrer Demokratisierung einher. Wenn sich Menschen aus guten Gründen nach einer Sozialform personal-intimer Anerkennung sehnen, dann sollte der Zugang zu dieser Sozialform möglichst barrierefrei sein. Wie jedes erwachsene Mitglied der Gesellschaft grundsätzlich am ökonomischen oder politischen Leben teilhaben können soll, so auch an Intimbeziehungen. Nach diesem Prinzip der Inklusion verzichten

4 Vgl. Niklas Luhmann, *Liebe. Eine Übung*, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2008. Dass die normative Erwartung der kommunikativen Offenheit in der Lebensrealität von Paaren als Zumutung oder Überforderung erlebt werden kann, steht auf einem anderen Blatt.

5 Vgl. Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M. 1990, 222–266; Urs Baumann, *Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder – neue Lebensformen*, Düsseldorf 1994, 66–108. Zum generellen Problem überspannter Erwartungen an Beziehungen vgl. Stephanie Höllinger, *Gelingen von Ehe und Partnerschaft angesichts der Herausforderung überhöhter Ansprüche. Ein theologisch-ethischer Beitrag zu einer Ermöglichungsethik im Rückgriff auf kognitionspsychologische Erkenntnisse* (Diss. theol. Wien 2018, Drucklegung Münster 2019).

demokratische Gesellschaften schließlich im 20. Jahrhundert darauf, den nicht Verheirateten oder den Homosexuellen den legitimen Zugang zur Sozialform Intimbeziehung zu versperren. Die sexuelle Orientierung eines Menschen gilt nicht länger als gerechtfertigter Grund für eine Ungleichbehandlung. Demokratisierung bedeutet zudem, dass sich die moralischen Erwartungen, die in intimen Beziehungen an Männer und Frauen gerichtet werden, immer weiter angleichen. Männer und Frauen sollen sich demnach weniger als ‚richtige‘ Männer und Frauen verhalten, denn als guter Partner oder gute Partnerin. Geschlechternormen lösen sich nicht auf, verlieren gegenüber Partnerschaftsnormen aber an Gewicht. Doppelte moralische Standards für Männer und Frauen etwa hinsichtlich sexueller Erfahrungen vor oder außerhalb der Ehe werden immer weniger akzeptiert. Konsequenz dieser Demokratisierung ist schließlich, dass kein Partner und keine Partnerin in der intimen Beziehung seine oder ihre Macht über den anderen mit Gewalt ausleben darf.

Das Scheitern oder der Bruch einer Beziehung gehen in der Regel nicht mit dem Verlöschen der Sehnsucht nach einer Intimbeziehung einher. Die Gesellschaft reagiert auf diese Stabilität des Beziehungswunsches mit einer Anpassung des Scheidungsrechts. Trennung, Scheidung und Wiederheirat verlieren ihre frühere sozialmoralische Ächtung.

Soziologisch stellt sich der hier angesprochene Wandel als eine De-Institutionalisierung des überlieferten Zusammenhangs von Sexualität, Liebe, Ehe und Familie dar. In modernen Gesellschaften wird aus einer moralisch notwendigen Abfolge von Praktiken und Sozialformen eine akzeptierte kontingente Ordnung. Das zeigt sich an der gesellschaftlichen Entdramatisierung vorehelicher Sexualität, an der rechtlichen Anerkennung homosexueller Partnerschaften bzw. Ehen ebenso wie an der neuen Pluralität familialer Formen des Zusammenlebens. Die Neuordnung des Geschlechterverhältnisses basiert auf den Werten der gleichen Würde und Rechte von Mann und Frau, dem Prinzip der Inklusion und der Kritik an gewaltförmigen sozialen Asymmetrien. Auch in Intimbeziehungen soll das „Recht der Freiheit“⁶ gelten.

III.

Die katholische Kirche steht den sich vollziehenden und abzeichnenden gesellschaftlichen Veränderungen keineswegs unbeteiligt gegenüber. Zwar verliert sie im Zuge der angesprochenen Differenzierungsprozesse Zugriffsmöglichkeiten auf die autonomen Teilsysteme, die Sozialform der intimen Liebesbeziehung aber betrachtet sie noch immer als eine ihrer Einflussphären. Ein Faktor, der diesen Willen zur Ordnung des Geschlechterverhältnisses erklärt, ist die Verquickung zwischen der gesellschaftlichen und der kirchlichen Geschlechterordnung. Da sie im Inneren

6 Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

auf eine religiös hergeleitete hierarchische Geschlechterordnung setzt, kommt der katholischen Kirche eine Spiegelung derselben in der Außenwelt – wie es in der Vergangenheit lange der Fall war – entgegen. Mit der Verteidigung der hergebrachten Ordnung verteidigt die Kirche zugleich ihre eigene Sozialstruktur. Wird die moralisch und rechtlich abgesicherte Asymmetrie zwischen Mann und Frau gesellschaftlich und kulturell hingegen geschwächt, könnte, so fürchtet man, die Idee der Demokratisierung des Geschlechterverhältnisses im Sinne einer feindlichen Übernahme auch von der Kirche Besitz ergreifen.

Den gewaltigen Transformationsprozessen des Geschlechterverhältnisses begegnet die katholische Tradition mit größter Skepsis. Zur Ikone der Distanzierung von den kulturellen Umbrüchen der 1960er Jahre ist die Enzyklika *Humanae vitae* geworden.⁷ Das päpstliche Lehrschreiben rezipiert darin auf der einen Seite vorsichtig die Verknüpfung von ehelicher Liebe und Sexualität, wiederholt auf der anderen Seite zugleich deren Exklusivität sowie Unterordnung unter die Heiligkeit der Weitergabe des Lebens. Die Entkoppelung von Sexualität und Reproduktion trifft auf Unverständnis und Zurückweisung. Die Haltung gegenüber dem Emanzipationsbegehren von Frauen und sexuellen Minderheiten bleibt defensiv. Der Geltungsschwund tradierter Normen wird mit Schrecken wahrgenommen, die Werte der Neuordnung bleiben ohne erkennbare Resonanz. Das Neue, das sich im Prozess der De-Institutionalisierung des bisher dominierenden Modells anbahnt, gilt vielen in der katholischen Kirche als kritikwürdige Abweichung.⁸ Erwartet wird Konformität gegenüber den Prinzipien der Komplementarität und der Generativität. Dem „Recht der Freiheit“ wird die „Ordnung der Schöpfung“ entgegengehalten, der Idee der Symmetrie die der Asymmetrie.⁹ An Stelle einer Politik der Inklusion wird eine der Exklusion favorisiert.

Die Folgen dieser kirchlichen Affirmation einer vergangenen Sozialform sind für die Kirche dramatisch. Die Traditionsverhaftung der Lehre führt zu einer breiten Entfremdung der Gläubigen von der katholischen Sexual- und Ehemoral. Dies gilt in besonderer Weise für die Frauen, auf deren religiöses Engagement die katholische Kirche in der Vergangenheit vertrauen konnte. Die Erfahrung, dass die Gewissensfreiheit im intimsten Lebensbereich lehramtlich missachtet wird, hat sich einer Generation von Gläubigen so tief eingepägt, dass keine Gehorsamsforderung mehr die Entscheidung für die eigene moralische Autonomie zurückdrängen

7 Vgl. Alana Harris (Hg.), *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and Humanae Vitae in Europe, 1945–1975*, Basingstoke 2018; Konrad Hilpert/Sigrid Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018.

8 Vgl. Päpstlicher Rat für die Familie, Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“, *Città del Vaticano* 2000.

9 Vgl. Stephan Goertz, *Wem schulden wir Achtung? Ansätze katholischer Genderethik*, in: Katharina Klöcker et al. (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik* (Jahrbuch für Moralthologie Bd. 1), Freiburg i. Br. 2017, 93–111.

konnte. Der mit hohem Einsatz geistlicher Autorität verbundene Versuch, eine bestimmte historisch gewachsene Geschlechterordnung zu verewigen, hat sich ungewollt als selbstdestruktiv herausgestellt.

Profitiert von einer schroffen Opposition gegenüber dem Wandel im Geschlechterverhältnis haben weltweit fundamentalistische Positionen und Bewegungen in unterschiedlichen religiösen Traditionen.¹⁰ Attraktiv erscheinen solche Positionen jenen, deren eigener Lebensentwurf oder sozialer Status angesichts der Umbrüche im Bereich von Liebe und Sexualität, von Ehe und Familie kulturell an Akzeptanz verliert – oder denen die Bürden und Risiken der Neuordnung zu gravierend erscheinen. Gewiss ging der althergebrachte Geschlechter-Pakt für Männer und Frauen in ihren angestammten Rollen auch immer mit einem vergleichsweise hohen Maß an Identitätssicherheit einher. Eine starke Disziplinierung der männlichen Sexualität (in Verbindung mit einem rigiden Scheidungsrecht) kann für Frauen unter sozialen Bedingungen ökonomischer Unselbständigkeit im Sinne von Versorgungssicherheit durchaus attraktiv empfunden werden. Der Preis dieser Sicherheit liegt regelmäßig in der Beschränkung weiblicher Selbstbestimmung.

Wer unter den veränderten Bedingungen weiblicher Emanzipation und dem Leitbild der Geschlechtergerechtigkeit im Katholizismus das alte Modell weiterhin sakralisiert, sieht sich nicht ohne Grund dem Verdacht des Fundamentalismus ausgesetzt. Umso mehr, wenn die Rechtfertigung der Exklusivität ehelich-prokreativer Sexualität mit einer Theologie legitimiert wird, die sich menschlichen Erfahrungen und humanwissenschaftlichen Erkenntnissen systematisch verschließt. Wer also z.B. die Wirklichkeit der Homosexualität als für das betroffene Individuum natürliche Variante der sexuellen Orientierung leugnet, der stabilisiert durch eine solche Nihilierung zwar seine eigene heteronormative Sinnwelt, befördert sie aber im gleichen Zug ins kognitive und moralische Abseits.

IV.

Die katholische Kirche sieht sich bei der Frage, wie sie moderne Intimbeziehungen bewerten will, mit konträren Erwartungen konfrontiert: Die einen raten ihr, sich dem moralischen Common Sense liberaler Gesellschaften zu widersetzen und damit ihre Identität als „nicht von dieser Welt“ zu bewahren; die anderen, sich offen gegenüber der menschlichen Moral „in dieser Welt“ zu zeigen. Da es bei der Bewertung von intimen Beziehungen um ethische Fragen geht, stößt die erste Option jedoch rasch an eine Grenze. Denn eine Handlungsweise kann nicht aus

10 Vgl. Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanischer Protestantismus (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990; Nicholas Bamforth/David A. J. Richards, *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law*, Cambridge 2008.

dem Grunde als sittlich richtig oder falsch beurteilt werden, bloß weil sie in identitätsstiftender Kontinuität mit einer vergangen Ordnung steht. „Sind es nicht“, so hat Franz-Xaver Kaufmann schon 1966 gefragt, „die heute lebenden Menschen, die den heute lebenden Moraltheologen und Ethiker nach den Normen und Leitbildern ihrer konkreten Existenz fragen?“¹¹ Die bisherige katholische Affirmation einer hierarchisch-asymmetrischen, heteronormativen Geschlechterordnung unter veränderten Umständen ungebrochen weiter zu verfestigen, weist auf ein ungeschichtliches Traditionsverständnis hin. Der Glaube an den das menschliche Leben zur Freiheit aufrichtenden biblischen Gott bleibt nur dann lebendiger Glaube der heute lebenden Menschen, wenn er sich vor ihrem autonomen moralischen Wertebewusstsein rechtfertigen lässt. Das setzt voraus, sich von jeder heteronomen Moralbegründung zu verabschieden, die unter verschiedenen Gewändern auftritt, dem Hantieren mit einzelnen Bibelversen oder dem Hinweis auf die normative Autorität eines lehramtlichen Dokuments. Jede Affirmation von und jede Kritik an Geschlechterordnungen ist auch im kirchlichen Kontext auf ethisch eigenständige Weise zu begründen.

So geht es der katholischen Kirche bei der Sozialform intimer Beziehungen am Ende wie bei anderen ethischen Themen moderner Gesellschaften auch: Sie verfügt über kein sittliches Sonderwissen, von dem direkte Antworten auf gegenwärtige Herausforderungen abgeleitet werden könnten. Mit dem Glauben an den gerechten und erlösenden Gott aller Menschen lässt sich indessen eine Heuristik begründen, die ihr kritisches Augenmerk darauf richtet, welche möglicherweise religiös anmutenden Heilsversprechungen im Spiel sind¹², mit welchen menschlichen Kosten gesellschaftliche Veränderungen verbunden und wer die Leidtragenden sind. In unserem Falle: wie es z.B. um die Alleinerziehenden, die Einsamen, die Überforderten, die Diskriminierten, die Kinder und Jugendlichen bestellt ist, die mit der Neuordnung des Geschlechterverhältnisses und ihren Möglichkeiten und Zumutungen zurecht kommen müssen, ob sie wollen oder nicht.

11 Franz-Xaver Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: Ders., Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie (Studien zur theologischen Ethik Bd. 136), hg. von Stephan Goertz, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 2013, 241–256, 256.

12 Vgl. bereits Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion (The Invisible Religion, 1967), Frankfurt a. M. 1991, 151–158. Zur Mitverantwortung der katholischen Morallehre an dieser Stelle vgl. Marianne Heimbach-Steins, Die Idealisierung von Ehe und Familie in der kirchlichen Moralverkündigung, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 300–309.