

MARIANNE HEIMBACH-STEINS

»Als Mann und Frau ...«  
 Grunddatum theologischer Anthropologie –  
 Herausforderung christlicher Sozialethik<sup>1</sup>

I. EINLEITUNG

»Die Geschlechtlichkeit des Menschen erscheint nahezu durchgängig philosophischem Denken – von wenigen Ausnahmen einmal abgesehen – als eine ›quantité négligeable‹.<sup>2</sup> Diese Diagnose in bezug auf die abendländische philosophische Anthropologie läßt sich – mutatis mutandis – auch auf das Gebiet der theologischen Anthropologie und Ethik übertragen: Mit dem Verweis des Themas der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in die Sexualethik scheint die Problematik hinreichend erfaßt und aus der Überlegung über das Wesen des Menschen bzw. über die Person und über die Grundlegung menschlicher Praxis weitgehend ausgeklammert werden zu können.

Demgegenüber hat moderne humanwissenschaftliche Forschung erkannt, daß die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen als Mann bzw. als Frau, die weit mehr umfaßt als Sexualität im engeren Sinn<sup>3</sup>, für die

<sup>1</sup> Für wertvolle Anregungen und kritische Begleitung danke ich Dr. Margit Eckholt, Prof. Franz Furger, Prof. Walter Kerber SJ, Andreas Lienkamp, Dr. Bernhard Sill und – last, not least, meinem Mann Georg Steins.

<sup>2</sup> Bernhard Sill, Androgynie und Geschlechterdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie, Regensburg 1986, 3. Zur Frage der (human-)wissenschaftlichen »Bewältigung« der Geschlechterdifferenz vgl. Claudia Honegger, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, Frankfurt/M.-New York 1991.

<sup>3</sup> »Die biologische Gegebenheit der Zweigeschlechtlichkeit bildet gewissermaßen das fundamentale Gestaltungsprinzip aller Bereiche und Stufen des sozialen und kulturellen Lebens. ... Und da sich das Geschlechtliche des Menschen in alle kulturellen Handlungsschichten auszufalten vermag, ›reicht auch die soziale Differenzierung der Geschlechter in alle diese Bereiche hinein‹ (Schelsky). Umgekehrt dringen nun aber auch aus der Eigengesetzlichkeit der verschiedenen kulturellen und sozialen Lebensbereiche deren Differenzierungen und Verhaltensansprüche in die Regulierung und Formung der Geschlechterbeziehung ein.« Die notwendige Betonung der kulturellen Prägung der

Identität des einzelnen Menschen, für die Ausbildung von Spielregeln und Stilen menschlichen Zusammenlebens und damit für die Gestaltung gemeinschaftlicher Lebensräume und gesellschaftlicher Strukturen von fundamentaler Bedeutung ist.<sup>4</sup> Dieser Bedeutung von seiten theologischer Sozialethik Rechnung zu tragen, verlangt eine Überprüfung der bisherigen Standpunkte in der Geschlechterfrage und eine neue Überlegung, welcher Stellenwert ihr im sozialethischen Kontext zukommt.<sup>5</sup>

Im folgenden soll deshalb der Frage nachgegangen werden, inwiefern bisherige Christliche Sozialethik das Datum der Zweigeschlechtlichkeit in ihre Reflexion einbezieht und welche Perspektiven eine neue und schärfere Wahrnehmung dieser anthropologischen Grundtatsache für die Sozialethik eröffnen könnte. Die – im Rahmen der gegenwärtigen Forschungslandschaft – ungewohnte Fragestellung bedingt, daß die Überlegungen insgesamt eher thetischen Charakter tragen. Sie wollen als Anfang, weniger als Abschluß eines Denkprozesses verstanden werden, der gleichwohl für eine Sozialethik, »die an der Zeit ist«<sup>6</sup>, eine dringliche Aufgabe zu sein scheint. Eben dies zu zeigen, ist ein Ziel des Beitrags, der dementsprechend nicht schon eine Problemlösung, sondern vielmehr eine Problemanzeige anbieten möchte.

---

Gestaltung von Geschlechtlichkeit läßt jedoch nicht den Umstand aus dem Auge verlieren, daß »das Dasein im Leib ... für Mann und Frau je eigene Möglichkeiten im Bezug zur Welt (eröffnet).« *Franz Böckle*, Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 6, Freiburg-Basel-Wien 1981, 109–153, 133.135.

<sup>4</sup> Dabei ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob die geschlechtliche Bestimmtheit stärker biologisch vorgegeben oder im wesentlichen ein Ergebnis kultureller und sozialer Prägung ist, nicht von primärem Interesse. Vgl. für eine erste Orientierung *August Wilhelm von Eiff/Michael Mitterauer/Dieter Giesen/Franz Böckle/Roman Bleistein*, Art. Geschlechter, in: *Staatslexikon* Bd. II, 7. Aufl. 1986, 945–959; *Franz Böckle*, Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit (Anm. 2); *Gotthard Fuchs*, Art. Männerbilder, in: *Anneliese Lissner/Rita Süßmuth/Karin Walter* (Hg.), *Frauenlexikon*, Freiburg-Basel-Wien, 2. Aufl. 1989, 689–700; *Hilde Kaufmann*, Maßstäbe für die Bewertung der Gleichheit und Ungleichheit von Mann und Frau, in: *Anselm Hertz* u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. III: Wege ethischer Praxis, Freiburg-Basel-Wien 1981, 317–333.

<sup>5</sup> Für die theologische Ethik und insbesondere für die Sozialethik gilt daher analog, was *Franz Böckle* für die Theologie generell fordert: »Eine Theologie der G.[eschlechter], die die schöpfungstheologisch grundgelegten und jesuanisch radikalisierten Gedanken der Gleichwertigkeit der G.[eschlechter] nicht zur Ungleichheit oder Gleichheit von Mann und Frau verzerrt, muß sich um ein dynamisches Verständnis einer korrelativen Andersartigkeit der G.[eschlechter] bemühen.« Art. Geschlechter (IV) (Anm. 3) 957.

<sup>6</sup> Vgl. *Hans-Joachim Höhn* (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992.

## II. WAS IST »DER MENSCH«?

Die Überlegungen des ersten Teils wollen einen Beitrag zur Orientierung und Vergewisserung über die anthropologischen Leitvorstellungen leisten, die den bisherigen Konzeptionen christlicher Sozialethik zugrunde liegen.<sup>7</sup> Das Interesse der Untersuchung richtet sich zunächst auf das implizit oder explizit vorausgesetzte anthropologische Koordinatensystem, innerhalb dessen die sozialetische Grundlegung entfaltet wird, wobei über die feststellbaren Einzelelemente des Systems hinaus jeweils der bestimmende philosophisch-theologische Referenzrahmen abzustekken ist. Vor dem Hintergrund dieser Klärungen kann dann versucht werden, die Frage nach Ort und Stellenwert der Zweigeschlechtlichkeit innerhalb der einzelnen Ansätze zu beantworten.

### 1. ... im Kontext des thomistischen Paradigmas<sup>8</sup>

Lange Zeit konnte sozialetische Theoriebildung sich auf ein metaphysisches Denkmodell der Person stützen, wie es im Horizont des (die ältere katholische Sozialphilosophie prägenden) Thomismus fraglos gegeben

---

<sup>7</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit wurden der Analyse insbesondere Standardwerke aus dem deutschen Sprachraum zugrundegelegt, die für die Entwicklung katholisch-sozialetischen Denkens prägende Bedeutung erlangt haben bzw. in der gegenwärtigen theologischen Ausbildung verwendet werden: *Gustav Gundlach*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. 2 Bde., hg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 1964; *Joseph Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer, 8. Aufl. 1984; *Wilhelm Korff*, Theologische Ethik. Eine Einführung, Freiburg-Basel-Wien 1975; *Oswald von Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien-München-Zürich 1980; *Stephan Pförtner/Werner Heierle*, Einführung in die Katholische Soziallehre, Darmstadt 1980; *Wilhelm Dreier*, Sozialethik, Düsseldorf 1983; *Herwig Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien-Zürich-Düsseldorf 1987; *Theodor Herr*, Katholische Soziallehre. Eine Einführung, Paderborn 1987; *Franz Furger*, Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen, Stuttgart 1991. Aufgrund der Ergebnisse dieser Vorarbeit und mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Platz wurde dann eine eher paradigmatische Darstellung gewählt, die die wiederkehrenden Wahrnehmungs- und Argumentationsmuster an besonders signifikanten Beispielen klärt, ohne dafür jeweils eine »Wolke von Zeugen« zu zitieren. – Ausdrücklich nicht in die Betrachtung einbezogen wurden mit Rücksicht auf den Gesamtplan dieses Jahrbuchs Ansätze feministischer Sozialethik; vgl. dazu den Beitrag von *Beatrix Schiele*.

<sup>8</sup> Zur Paradigmendiskussion in der Sozialethik und zur Verwendung des Paradigma-Begriffs vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, »Paradigmen der Sozialethik«. Bericht über die erste Tagung des Forum Sozialethik, in: JCSW 32 (1991) 329–339.

war.<sup>9</sup> Im Kontext einer thomistischen Personmetaphysik kann ein Wesen, eine Natur des Menschen als dessen umfassende und zureichende Bestimmung angenommen werden, die sich in allen Wechselfällen des Lebens und der Menschheitsgeschichte gleich bleibt.<sup>10</sup> Dieses Wesen als Selbstmächtigkeit und Freiheit macht die Personalität, die »geistige Substanz« oder »geistige Individualität« des Menschen aus<sup>11</sup>, kraft deren er fähig ist, sich selbst zu transzendieren, mittels seiner Vernunft die Dinge der Welt zu ordnen und – indem er diese Dynamik zur Ordnung vollzieht – den Ordnungsstrukturen der göttlichen Ordnung Genüge zu tun.<sup>12</sup> Auf dieser primären Ebene der Personmetaphysik ruht die Konzeption der Sozialität als Fähigkeit zur geordneten Daseinsentfaltung und damit die Sinnbestimmung der Gesellschaft auf.

Mit den Konstituenten des Personbegriffs – Substanz, Geist, Transzendenz, Freiheit, Individualität, Sozialität – ist hier das Wesen des Menschen als über-geschichtlich und universalistisch gedachtes Modell konzipiert, das auf die jeweils konkrete Wirklichkeit appliziert werden kann und damit eine bestimmte Art und einen eigenen Stil der Wirklichkeitswahrnehmung evoziert: Das vom Maßstab vorgegebener Ordnungsmodelle in bezug auf die Person und die Gesellschaft geleitete sozialetische Denken tendiert auf eine uniforme Wahrnehmung und Beurteilung der vorfindlichen Wirklichkeiten hin: Von einer abstrakten »natura rationalis« voraussetzenden Wesensaussagen ausgehend, sind Wesensaussagen, konkretisiert in einer essentialistisch-naturrechtlich argumentierenden Sozialmetaphysik, auch Maßstab und Ziel der Reflexion.

Derartige im spät- und neuthomistischen Denken verankerte Entwürfe eines in sich geschlossenen und den geschichtlichen Wandlungsprozessen

<sup>9</sup> Als herausragender Vertreter dieser Denkrichtung gilt mit Recht der deutsche Jesuit *Gustav Gundlach*, dessen Denken besonders von der Suarezianischen Position geprägt ist. Auf ihn soll im folgenden vor allem Bezug genommen werden. *Gundlach* hat Begriff und Konzept der Person zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seines sozialetischen Ansatzes gemacht und damit die Entwicklung der Sozialethik in Deutschland wie auch bekanntermaßen die lehramtliche Sozialverkündigung unter dem Pontifikat Pius' XII. entscheidend geprägt. Vgl. *Gustav Gundlach*, *Ordnung* (Anm. 7); *Gustav Gundlach 1892–1963*, hg. und erl. von *Anton Rauscher*, (Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 2) Paderborn 1988; *Johannes Schwarte*, *Gustav Gundlach S.J. (1892–1963)* (Abhandlungen zur Sozialethik 9), München-Paderborn-Wien 1975.

<sup>10</sup> Vgl. *Gundlach*, *Ordnung* (Anm. 7), I, 50.

<sup>11</sup> Vgl. *Gundlach*, *Verantwortliches Christentum in Gesellschaft und Staat. Referate auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Deutschen Frauen 1958* in Paderborn, Köln 1958, 10.12.

<sup>12</sup> Vgl. *Gundlach*, *Ordnung* (Anm. 7), I, 55.

<sup>13</sup> Vgl. *Gundlach*, *Ordnung* (Anm. 7), I, 513.

vor- bzw. übergeordneten Welt- und Menschenbildes haben erhebliche Auswirkungen etwa auf die Rede vom »christlichen Menschenbild« auch in der Sozialethik gezeitigt.<sup>14</sup> Solange es als Berufungsinstanz fraglos zur Verfügung stand, war eine anthropologische Reflexion im eigentlichen Sinne nicht erforderlich.<sup>15</sup> Denn solange »das (neo-)scholastische Paradigma in Geltung blieb, konnte man sich (!) noch die Augen vor dem *Empirieschub* verschließen, den die anthropologischen Wissenschaften unweigerlich mit sich führen, und solange eine abstrakte Wesensnatur des Menschen ... einfach postuliert wurde, ließ sich die Konfrontation mit der *Pluriformität* menschlicher Daseinsweisen noch hinausschieben.«<sup>16</sup> Im Rahmen dieses Denkansatzes erscheint es daher schlüssig, wenn weder im Entwurf der Personalität noch in dessen Öffnung auf die Dimension der Sozialität hin das Datum der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen als ein fundamentaler Ansatzpunkt der »Pluriformität menschlicher Daseinsweisen« aufgenommen wird. Daß diese anthropologische Tatsache in der grundlegenden Reflexion des Menschenbildes nicht vorkommt, ist dann nur ein freilich besonders signifikantes Beispiel für die Verzichtbarkeit anthropologischer Vergewisserung in diesem Kontext wesensmetaphysischer Gewißheit.

Die metaphysischen Aussagen über die Person verbinden sich im theologischen Kontext in der Regel mit einem Rekurs auf die Aussage von Gen 1,26–28 über die »gottebenbildliche« Erschaffung des Menschen.<sup>17</sup> Mit der dominanten christlichen Auslegungstradition wird dieses Grunddatum biblischer Anthropologie als Wesensaussage gelesen und so in die

<sup>14</sup> Vgl. zur Wirksamkeit des Modells u. a. *Anton Rauscher*, Die katholische Sozialphilosophie im 20. Jahrhundert, in: *Emerich Coreth* u. a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz-Wien-Köln 1990, 846–861, bes. 855–860; zur Kritik am »christlichen Menschenbild« und zu Möglichkeiten, es unter veränderten denkerischen Voraussetzungen als konstruktive Bezugsgröße der christlichen Ethik zu rehabilitieren, vgl. *Dietmar Mieth*, Das »christliche Menschenbild« – eine unzeitgemäße Betrachtung? Zu den Wandlungen einer theologisch-ethischen Formel, *ThQ* 163 (1983) 1–15.

<sup>15</sup> Vgl. *Jean-Pierre Wils*, Anthropologie, in: *Ders./Dietmar Mieth*, *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 162–181, 164.

<sup>16</sup> *Wils*, *Anthropologie* (Anm. 15), 166.

<sup>17</sup> Personalität und Ebenbildlichkeit werden geradezu identisch gesetzt, vgl. z. B. *Gundlach*, *Verantwortliches Christentum* (Anm. 9) 12: »Der Mensch, der Ausgangspunkt unserer Soziallehre ist, ist der Mensch als Person, innerlichst Ebenbild Gottes. Das ist der Unterschied zu dem Menschen als einzelnen im Sinne des liberalen Rationalismus, daß dieser einzelne im Sinne des liberalen Rationalismus etwas ist, was inhaltlich überhaupt nicht ausgefüllt ist ... Hier aber haben wir es mit dem Menschen zu tun, als Person, als Ebenbild Gottes.« Für weitere Belege vgl. *Schwarte* (Anm. 7) 339–349.

Metaphysik der Person als konstitutives Element des christlichen Menschenbildes integriert. Daß diese Lesart jedoch nicht der ursprünglichen Intention des Textes entspricht, wird von der Mehrzahl der heutigen Bibelwissenschaftler mit plausiblen Argumenten vertreten: Die Aussage über die Erschaffung des Menschen als »Bild Gottes« steht ausdrücklich und unmittelbar im Kontext des Herrschaftsauftrages und bezeichnet damit eine Funktion, nicht eine Wesenseigenschaft des Menschen.<sup>18</sup> Damit ist eine Akzentverlagerung induziert, die die Gottesbildlichkeit des Menschen eher geschichtlich dynamisch und relational denken läßt, d.h. weniger als einen »Besitzstand«, der dem Menschen wesentlich zukommt, denn als eine immer prekäre, je neu zu verantwortende Zueignung, aufgrund deren die Menschen grundsätzlich in die Lage versetzt und in die Pflicht genommen sind, dem Auftrag, Sachwalter Gottes auf Erden zu sein, zu entsprechen.<sup>19</sup>

Die Bezugnahme auf diesen einzigen in allen einschlägigen Erörterungen herangezogenen Bibeltext beschränkt sich auf die Feststellung der Gottesebenbildlichkeit »des Menschen«. Die Tatsache, daß Gen 1,27c die Ebenbildlichkeitsaussage mit dem Satz expliziert: »männlich und weiblich schuf er sie«, daß also die Aussage über die mit der Zweigeschlechtlichkeit dem *Menschsein* ursprünglich inhärente Differenz selbst Teil der Ebenbildlichkeitsaussage und nicht nur ein nachrangiges Anhängsel ist, findet auf dieser Ebene der Reflexion keine Beachtung; anders formuliert: die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit des gottesbildlichen<sup>20</sup> Menschen gilt offenbar im Rahmen des hier dargestellten Denkansatzes nicht in gleicher Weise wie die Gottesbildlichkeit als relevante Konstituante des Menschenbildes. Damit scheint die »metaphysische« Rezeption der Textstelle deren anthropologische Aussage gerade umzukehren, jedenfalls die Gewichte in einer dem Text entgegengesetzten Weise zu verteilen: Während die Funktionsaussage über die Gottesbildlichkeit des

<sup>18</sup> Vgl. zur Auslegung von Gen 1,26–28 den Beitrag von *Christoph Dohmen*, Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes, in diesem Jahrbuch (dort weitere Literatur).

<sup>19</sup> Was diese Einsicht in den Text für die anthropologisch-theologische Grundlegung christlicher Sozialethik bedeutet, wäre einer eigenen Überlegung wert, die aber an dieser Stelle nicht entfaltet werden kann. Jedenfalls ist davon auszugehen, daß die Rezeption der angedeuteten exegetischen Einsichten in der Sozialethik keinesfalls zu einer Abwertung der Ebenbildlichkeitsaussage führen wird. Sie stützt und verschärft vielmehr eine vom »funktionalen« Verständnis des Textes ausgehende Rezeption der Aussage und damit Ansätze, die insbesondere im Zusammenhang der ökologischen Sensibilisierung im Hinblick auf eine Relecture des sog. Herrschaftsauftrags bereits virulent sind.

<sup>20</sup> Zur Verdeutlichung der nicht essentialistischen Lesart schlägt *Dohmen* den Begriff »Gottesbildlichkeit« als Alternative zu dem traditionell als Wesensaussage gedeuteten Ausdruck »Gottesebenbildlichkeit« vor. Ich schließe mich dieser Terminologie an.

Menschen als Wesensaussage gelesen wird, bleibt die »einzige Wesensaussage«, die der Text tatsächlich macht, nämlich diejenige, »daß es den Menschen in der Welt nicht anders gibt als männlich und weiblich«<sup>21</sup>, auf dieser Ebene der Reflexion außer Betracht.

Das bedeutet freilich nicht, daß die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in diesem Denkmodell überhaupt keine Berücksichtigung fände. Das Wissen um geschlechtsbezogene Eigenschaften wird auf einer der Ebenbildlichkeitsaussage zwar offenbar nachgeordneten Stufe und in der Regel ohne Bezug auf diese, gleichwohl aber in der Form von Wesensaussagen eingeführt. Ein naturrechtlich gesichertes Wissen über das Wesen der Frau wird fraglos vorausgesetzt (das Wesen des Mannes wird nicht eigens thematisiert, aber offenbar ebenso vorausgesetzt). Die Prägung des ganzen Seins als männliches oder weibliches wird damit nicht nur implizit anerkannt, die Überzeugung der prägenden geschlechtsspezifischen Bestimmtheit des Menschen wird zuweilen auch ausdrücklich hervorgehoben.<sup>22</sup>

Die auf diese Weise gleichsam nachgeholte systematische Berücksichtigung der menschlichen Geschlechtlichkeit findet ihren Niederschlag in konkreten Merkmalsfeststellungen, die vor allem in bezug auf die Gestalt des weiblichen Seins ausdrücklich werden.<sup>23</sup> Problematisch wird eine solche Konkretisierung des geschlechtsspezifischen »Wesenswissens« vor allem, insofern häufig keine saubere Unterscheidung zwischen biologischen Merkmalsfeststellungen und sozialen Rollenzuweisungen vorgenommen wird; vielmehr werden aus einer mehr oder weniger objektiv feststellbaren »natürlichen« Vorgabe normative Aussagen für das Verhalten abgeleitet. Es liegt in dieser Hinsicht also häufig ein naturalistischer Trugschluß vor, insofern aus dem als »natürlich« festgeschrieben erachteten »Wesen« bestimmte gesellschaftliche Rollenmuster und sittliche Verhaltenskodizes abgeleitet werden, die wiederum als Bestätigung für die Richtigkeit des vorausgesetzten Wesenswissens herangezogen wer-

<sup>21</sup> *Dohmen* (Anm. 18), 161.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. *Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre (Anm. 7), 81f. – Auf die in diesem Zusammenhang naheliegende Frage nach den vorausgesetzten Modellen des Geschlechterverhältnisses – hier insbesondere des Subordinationsmodelles – kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden. Vgl. dazu u. a. *Karl Lehmann*, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: *Theodor Schneider* (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg-Basel-Wien 1989, 53–72; *Josef Burri*, »als Mann und Frau schuf er sie«. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1977; *Bernhard Sill*, Die Kunst der Geschlechterliebe. Plädoyer für einen androgynen Lebensstil, Mainz 1989, 67–75.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. *Gundlach*, Ordnung (Anm. 7) II, 605–614.

den.<sup>24</sup> Damit werden bestimmte geschlechtsspezifische Rollenzuweisungen nicht nur möglich, sondern als »naturgegeben« ethisch verbindlich gesetzt, so daß sich jede Frage an die Gestaltbarkeit/Veränderbarkeit dieser strukturbildenden Faktizitäten erübrigt, ja als Verstoß gegen die »Natur« (und damit gegen die göttliche Ordnung) von vornherein außerhalb des zulässigen Reflexionshorizontes angesiedelt wird.<sup>25</sup>

Die Beobachtung gesellschaftlicher Veränderungen, die nicht mehr mit diesen Prämissen übereinstimmen, bewirkt zwar eine gewisse Verunsicherung hinsichtlich der Tragfähigkeit der vorausgesetzten wesensmetaphysischen Gewißheiten, die jedoch zunächst noch vielfach durch moralische Urteile (z.B. Verfall der familiären Ordnung) abgewehrt und »aufgefangen« werden.<sup>26</sup> Was auf der Ebene konkreter Normierung von Strukturen und Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens beobachtet werden kann, hat gewisse Parallelen im Bereich der zugrundeliegenden Denkmodelle. Die nicht zuletzt auf dem Weg konkreter Lebenserfahrung vermittelten Irritationen des neuscholastisch-metaphysischen Denkens führen zu Ansätzen anthropologischer Neuorientierung, wobei die Rezeption alternativer philosophischer Modelle eine bedeutsame »katalysatorische« Rolle spielt.

## 2. ... nach dem »Ende der Metaphysik«<sup>27</sup>

Der mit dem Plausibilitätsverlust des neoscholastischen Paradigmas evozierte Paradigmenwechsel in Philosophie und Theologie hat auch die

<sup>24</sup> Vgl. dazu *Wilhelm Korff*, Wege empirischer Argumentation, in: HbchrE (Anm. 4) I, 83–107, 89f; *Mieth*, Das »christliche Menschenbild« (Anm. 14) 5–8.

<sup>25</sup> Ausdrücklich wird dieses Wissen insbesondere im Hinblick auf die Gestaltung menschlicher Sexualität und der Paar- bzw. Elternbeziehung (Ehe/Familie), in den Überlegungen zur außerhäuslichen Erwerbsarbeit von Frauen sowie zur Stellung der Frau in der Kirche. Die hierzu in der älteren Literatur vorfindlichen Positionen konvergieren weithin mit den einschlägigen Äußerungen in den Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung. Vgl. dazu ausführlicher *Marianne Heimbach-Steins*, Würde und Rechte der Frau in der Sicht der Katholischen Soziallehre, in: *Matthias Lutz-Bachmann*, Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in den Krisen der Gegenwart, Berlin-Hildesheim 1991, 214–247; außerdem: *Ephrem Else Lau*, Zur gesellschaftlichen Rolle der Frau, in: *Walter Kerber/Johannes Müller* (Hg.), Soziales Denken in einer zerrissenen Welt (QD 136) Freiburg 1991, 73–83; *Lieselotte Wohlgenannt*, Frau – Thema der katholischen Soziallehre?, in: *Wolfgang Palaver* (Hg.), Centesimo anno: 100 Jahre Katholische Soziallehre, Bilanz und Ausblick, Thaur 1991, 141–161.

<sup>26</sup> Auf der Ebene der lehramtlichen Verkündigung zeichnen sich deutliche »Risse im System« in den Stellungnahmen Pius XII. ab, bedingt durch die grundlegend veränderte Situation der Frauen in der Gesellschaft zur Zeit des Zweiten Weltkriegs und in der Nachkriegszeit, vgl. dazu *Heimbach-Steins*, Würde und Rechte (Anm. 25) 220–222.

<sup>27</sup> Die Anführungszeichen wurden mit Bedacht gesetzt, geht es doch hier nicht um die Behauptung des Endes *jeder* Metaphysik, sondern um die Gestalt(ungen) von Sozial-



sozialethische Theoriebildung vor die Aufgabe einer Rekonstruktion der Fundamente gestellt. Die in verschiedenen Ansätzen sich vollziehende Revision der Grundlagen konnte nicht ohne Berücksichtigung der Anthropologie vonstatten gehen, ohne eine grundsätzliche Überprüfung der im essentialistischen Naturrechtsdenken gegebenen Instrumente zur Wahrnehmung *des Menschen*.<sup>28</sup> Von daher ist der Frage nachzugehen, ob und inwiefern die veränderten bzw. sich verändernden Bedingungen des Denksystems bzw. Denkhorizontes Möglichkeiten zur Wahrnehmung der Zweigeschlechtlichkeit menschlichen Daseins in der *Grundlagenreflexion* der Sozialethik eröffnet haben und – wenn dies der Fall ist – ob solche neu erschlossenen Möglichkeiten auch tatsächlich zu einer veränderten Wahrnehmung dieses anthropologischen Datums geführt haben.

Den neueren Entwicklungen theologisch (sozial-)ethischer Grundlegungsarbeit<sup>29</sup> ist eine erheblich größere Vorsicht im Umgang mit dem vorausgesetzten Wissen vom Menschen gemeinsam, was sich aus dem zunehmend als Herausforderung für die Ethik wahrgenommenen Zuwachs an empirischem Wissen und der daraus erwachsenden »anthropologischen Vervielfältigung«<sup>30</sup> erklären läßt. Die Entdeckung der Momente von Erfahrung und Geschichte einerseits und das Ungenügen an einer Beschränkung auf nur noch empirisch feststellbare Partikulareinsichten andererseits provozierte deshalb die transzendental-anthropologische Frage nach der »Wahrheit« des Menschen, nach seiner »Eigentlichkeit«, sei es »der Eigentlichkeit seines Selbstseins, der Eigentlichkeit zwischenmenschlicher Begegnung oder der Eigentlichkeit der Gestalt von

---

ethik angesichts der Bestreitung der dem thomistischen Paradigma zugrundeliegenden Metaphysik. Zur gegenwärtigen Brisanz der Diskussion um das Verhältnis von Metaphysik und Ethik vgl. *Ludger Honnefelder*, Person und Menschenwürde. Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung der Werte, in: *Gerhard Mertens* u. a. (Hg.), Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend (FS Korff), Paderborn-München-Wien-Zürich, 1992, 29–46.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch *Wils*, Anthropologie (Anm. 15) 166.

<sup>29</sup> Entsprechend der systematischen Zuordnung der Sozialethik als Teildisziplin der Moralthologie (hier i.S. der Theologischen Ethik als ganzer), die zwar nicht völlig unbestritten, jedoch unter den gegenwärtig wirksamen Ansätzen breit konsensfähig ist und von der neueren lehramtlichen Sozialverkündigung (vgl. SRS 41) geteilt wird, wird die anthropologische Vergewisserung weitgehend im Bereich der Moralthologie i.S. der Fundamentalmoral geleistet. In Gesamtdarstellungen zur Sozialethik wird die anthropologische Reflexion daher meist vorausgesetzt und beschränkt sich auf entsprechende Verweise oder auf die Thematisierung eines Teilaspektes. Oft fehlt eine explizite Aufnahme gänzlich.

<sup>30</sup> *Wils*, Anthropologie (Anm. 15) 166.

Gesellschaft«<sup>31</sup>. An die Stelle von Totalmodellen ist folglich auch im Horizont theologischer Ethik eine Reflexion über den Menschen und die Bedingungen menschlichen Daseins getreten, die ausgehend von der Selbst-Erfahrung des sittlichen Subjekts nach der Möglichkeit sucht, grundlegende Einsichten im Sinne von »Existentialien« festzuhalten<sup>32</sup>, ohne damit – über eine zunächst noch recht formale Bestimmung hinaus – materiale Festschreibungen vorzunehmen, die der Wahrnehmung des pluriformen empirisch-anthropologischen Wissens im Interesse der sittlichen Gestaltung menschlicher Praxis von vornherein enge Grenzen setzen würden.

In unterschiedlichen Zugeweisen werden Grunderfahrungen menschlichen Daseins in ihrer spezifischen geschichtlichen Artikulation als Herausforderungen sittlicher Gestaltungskraft erschlossen und – in der Regel in einem zweiten, der »phänomenologischen« Wahrnehmung nachgeordneten Schritt und gleichsam als Gegenprobe – im Licht des christlichen Glaubens und der biblischen Überlieferung beleuchtet. Damit ist eine Offenheit erreicht, die der vom Konzil etablierten Programmatik, die »Zeichen der Zeit« zu erforschen und sie »im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4), im Ansatz entspricht und der Geschichtlichkeit und Vielfalt menschlicher Existenz grundsätzlich Rechnung tragen kann.

Dies gilt in je unterschiedlicher Weise sowohl für jene Ansätze in der Sozialethik, die explizit an die vielschichtige Tradition des Person-Paradigmas anknüpfen<sup>33</sup>, als auch für in letzter Zeit sich artikulierende Ansätze, die im Anschluß an Diskursethik und Transzendentalpragmatik (Jürgen Habermas, Karl Otto Apel) das Paradigma »Intersubjektivität« in der Sozialethik zu etablieren suchen.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Gerfried Hunold, Wege transzendental-anthropologischer Argumentation, in: HbchrE (Anm. 4) I, 46–67, 47. Vgl. auch Wilhelm Korff, Theologische Ethik (Anm. 7), 79–125, bes. 117–125.

<sup>32</sup> Vgl. Franz Furger, Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt 1988, 27–37; ders., Christliche Sozialethik (Anm. 7), 98–104.

<sup>33</sup> Vgl. u.a. Furger, Christliche Sozialethik (Anm. 7), 119–127; Wilhelm Korff, Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Anton Rauscher/Günter Baadte (Hg.), Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung, Graz 1989, 31–52; ders., Was ist Sozialethik?, in: MThZ 38 (1987) 327–338.

<sup>34</sup> Vgl. insb. Hans-Joachim Höhn, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 30), Paderborn-München-Wien-Zürich 1990.

## a) Person-Paradigma

Während das oben besprochene »metaphysische« Paradigma unter Umgehung der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie an die thomanische Metaphysik anzuschließen versucht und dabei zu einer essentialistischen Festschreibung und »Materialisierung« der thomanischen Begriffe kommt, vollziehen neuere Ansätze die Wandlungen mit, die der Personbegriff und das mit ihm verknüpfte »anthropologische« Denken<sup>35</sup> durch die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie sowie im 20. Jahrhundert noch einmal durch Dialogphilosophie, Hermeneutik und Sprachphilosophie erfahren hat<sup>36</sup>. Das Resultat dieser Transformationen – »Die *Natur* der Person ist ... *Geschichte* im Modus ihrer Unabgeschlossenheit«<sup>37</sup> – mit all seinen Implikationen hat einen für die Sozialethik bedeutsamen Niederschlag in der Neuinterpretation der thomanischen Lehre vom Naturrecht als »Personrecht« gefunden.<sup>38</sup> Eine darauf aufbauende Position prinzipieller Offenheit für die anthropologisch konstitutiven Kategorien von Erfahrung, Geschichte, Kultur und Sozialität bietet (sozial-)ethischer Grundlagenarbeit die Möglichkeit, die sittlich bedeutsamen empirischen<sup>39</sup> Bedingungsmomente mit den »existentialen«<sup>40</sup> Gegebenheiten als Vor- und Aufgabe von Personsein in Gemeinschaft in Beziehung zu setzen.

---

<sup>35</sup> Vgl. für einen instruktiven Durchblick durch die wechselvolle Geschichte des Begriffs *Jean-Pierre Wils*, Person und Subjektivität, in: *Ders./Dietmar Mieth* (Anm. 15), 110–129.

<sup>36</sup> *Wils*, Anthropologie (Anm. 15), 126 schreibt dazu zusammenfassend: »Im Begriff der Person müssen also mehrere Ebenen verschränkt zusammengehalten werden: Die *Natur der Person* zielt auf eine ultimative Selbstzwecklichkeit. Aufgrund der subjektivitätsphilosophischen Wendung im Selbstbewußtseinsbegriff und aufgrund der Individualisierung (Ich als offene Identität) hat diese Wesensgestalt eine zeitliche Dimension: Ihre Bestimmung liegt ihrer Nicht-Bestimmtheit wegen im a-topischen Horizont eines endgültigen Bestimmtwerdens. Die Selbstzwecklichkeit der Person setzt also voraus, daß ihre Biographie auf die Transparenz der Selbstwerdung und Selbstfindung hin offen gehalten wird.«

<sup>37</sup> *Wils*, Anthropologie (Anm. 15), 127.

<sup>38</sup> Vgl. *Korff*, Zur naturrechtlichen Grundlegung (Anm. 33) bes. 32–36; *Karl-Wilhelm Merks*, Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 21), Münster 1990, 28–46.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu insbesondere die Neuinterpretation der »inclinationes naturales«-Lehre des Thomas von Aquin durch *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973 (2. Aufl. 1985), 76–128; *ders.*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: *Phil. Jb.* 94 (1987) 285–296.

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 32.

## b) Diskurs-Paradigma

Demgegenüber zielt eine von der Diskursethik herkommende Konzeption christlicher Sozialethik wie die von *Hans Joachim Höhn* vorgeschlagene »komprehensive Ethik« von vornherein auf »Intersubjektivität« als Basisgröße menschlicher Identitätsbildung, Selbstverwirklichung und Gesellschaftsgestaltung, wobei von der »kommunikativen Vernunft« als fundamentalem Gestaltungsprinzip ausgegangen wird.<sup>41</sup> Die im Paradigma Intersubjektivität prioritär zur Geltung gebrachte Bedeutung menschlicher Beziehungen im Sinne von Vergesellschaftung für die Verwirklichung von Menschsein wird in der Diskursethik insbesondere auf eine Ebene, nämlich die der vernunftgeleiteten Kommunikation, zugespitzt. Eine umfassende Anthropologie, die diese Schwerpunktsetzung in ein ganzheitliches Bild menschlichen Daseins »einbetten« und dessen nicht noch einmal »rationalisierbare« nonkognitive Dimensionen integrieren könnte, tritt in einem solchen Ansatz nicht zutage.<sup>42</sup> Von den Grenzen der Diskursethik her versucht deshalb *Höhns* Programm einer komprehensiven Ethik die als Engführung aufgefaßte Selbstbeschränkung des diskursethischen Rationalitätskonzeptes zu überwinden, indem es die anthropologische Basis der Reflexion im Sinne des »Anderen der Vernunft« zu verbreitern sucht.<sup>43</sup>

## c) Gemeinsamer anthropologischer Ausgangspunkt

Hier ist nicht der Ort, die angesprochenen Konzeptionen zu entfalten. Das mit der – freilich äußerst rudimentären – Bestandsaufnahme entworfene Bild ist vielmehr im folgenden unter dem Gesichtspunkt zu beleuchten, welche Möglichkeiten sich im Hinblick auf die Wahrnehmung des

<sup>41</sup> Vgl. *Höhn*, Vernunft (Anm. 34) 75–103.

<sup>42</sup> Vgl. *Höhn*, Vernunft (Anm. 34) 147–153; *ders.*, Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre, in: *Edmund Arens* (Hg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf, 2. Aufl. 1989, 179–198, bes. 192–198.

<sup>43</sup> Vgl. *Höhn*, Vernunft (Anm. 34), 153–170. Daß der Rekurs auf das »Andere der Vernunft« kein Plädoyer für einen Irrationalismus bedeutet, ist mit *Höhn* zu betonen, der darauf insistiert, daß es keineswegs um die »falsche Alternative« gehe, »entweder ins Irrationale übersetzen oder das »Andere« der Vernunft unter das Regiment der formalen Logik zu bringen. Wer an der Vernunft festhalten und dadurch Philosoph bleiben will, hat vielmehr die Möglichkeit, die Abdrängung des Anderen der Vernunft ins Irrationale soweit aufzuhalten, daß er sich selbst in ein vernunftgemäßes Verhältnis zu diesem Anderen setzt. Dieses Andere ist nicht das Unvernünftige, sondern das durch die Ratio an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene.« (Ebd., 154).

anthropologischen Grunddatums der Zweigeschlechtlichkeit menschlichen Daseins unter dem Gesichtspunkt seiner ethischen Relevanz bieten. Hier scheint zunächst von beiden Richtungen her eine relativ einheitliche Ausgangsposition gegeben:

Der personalistisch-naturrechtliche Ansatz nimmt *sozialethisch* seinen Ausgang vom Datum der Sozialität als notwendiger Bedingung der Daseinsgestaltung und der Selbst-Verwirklichung der Person. Eben dieses fundamentale anthropologische Prinzip wird in einem vom Denkmodell der »Intersubjektivität« ausgehenden Konzept als Strukturmoment der menschlichen Daseins- und Weltgestaltung ausgelegt und über das Ideal der »kommunikativen Vernunft« – in mehr oder weniger umfassender Weise – als Prinzip der Ethik schlechthin gewählt.<sup>44</sup> Insofern liegen beide Ansätze bei aller Unterschiedlichkeit der Vorgehensweise hinsichtlich ihres anthropologischen *Ausgangspunktes* nahe beieinander. Zur Entfaltung und Deutung der Kategorie des Sozialen können sich beide Konzeptionen von ihren methodologischen Grundoptionen her auf menschliche Lebenserfahrung sowie vor allem auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse über die Konstitution des Menschen als »Mängelwesen« (*Arnold Gehlen*), über die Bedingungen des Aufbaus personaler Identität<sup>45</sup> usw. stützen. Sie brauchen also nicht abstrakt von einem »sozialen Wesen« des Menschen auszugehen. Insofern eröffnet sich von hier aus auch ein Raum potentieller Wahrnehmung der Geschlechtlichkeit als einer von jedem Menschen erfahrbaren und erfahrenen sowie zudem humanwissenschaftlich in vielfältiger Weise reflektierten Grundkategorie des Sozialen. Diese weder besonders originelle noch eigentlich überraschende Einsicht führt nun zu der Frage, ob solche Anschlußstellen in den besprochenen Ansätzen tatsächlich namhaft gemacht und für eine Überlegung zur (sozial-)ethischen Relevanz der Zweigeschlechtlichkeit menschlichen Daseins fruchtbar gemacht werden.

Trotz der vergleichsweise günstigen systematischen Voraussetzungen ist ein fast völliger Ausfall der Thematik zu konstatieren, und zwar sowohl auf der Ebene der anthropologischen Grundlegung als auch hinsichtlich der Konkretisierung von Problemfeldern sozialethischer Reflexion.<sup>46</sup> Sozialität wird geschlechtsneutral konturiert, es werden lediglich Aussa-

<sup>44</sup> Vgl. *Höhn*, Sozialethik (Anm. 42), 187–190.

<sup>45</sup> Vgl. z. B. *Erik H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1974.

<sup>46</sup> Eine Ausnahme bildet der Beitrag von *Dietmar Mieth*, Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens, in: *Theodor Schneider* (Hg.), Mann und Frau (Anm. 22), Freiburg-Basel-Wien 1989, 167–199.

gen über »den Menschen« gemacht, und dementsprechend zeigen sich die Autoren im Hinblick auf Aussagen über die menschliche Geschlechtlichkeit als strukturbildendes Moment der Gesellschaftsgestaltung extrem vorsichtig, um nicht zu sagen: Sie schweigen sich darüber völlig aus. Neben den bisher betrachteten Ansätzen personalistisch-naturrechtlicher bzw. diskursethischer Provenienz kann die gleiche Beobachtung auch für Entwürfe gemacht werden, die bewußt auf eine naturrechtliche Grundlegung verzichten und etwa bei den »Zeichen der Zeit« ansetzen, die also dezidiert einen induktiven Ansatz nach dem Schema »Sehen – Urteilen – Handeln« wählen. Gerade bei solchen ausdrücklich von der vorfindlichen Realität ausgehenden und unmittelbar problemorientierten Ansätzen erstaunt es um so mehr, daß auch hier die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen aus dem Gang der Überlegungen zu einer christlich verantwortlichen Gesellschaftsgestaltung völlig ausgeblendet bleibt.<sup>47</sup> Darüber kann auch die Beobachtung nicht hinwegtäuschen, daß die Bezugnahme auf Gen 1, 26–28 bisweilen durch den Blick auf Gen 2,20–24 ergänzt wird. Die Sozialität menschlichen Daseins wird im Horizont der nach wie vor als Wesensaussage gelesenen Ebenbildlichkeitsformel aus Gen 1 skizziert. Sofern auf die Aussagen über die Zweigeschlechtlichkeit in den Fassungen der beiden ersten Genesiskapitel Bezug genommen wird, werden sie im Kontext der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen wahrgenommen, weniger im Hinblick auf die *zugleich* darin ausgesagte ursprüngliche Differenz zwischen männlichem und weiblichem Menschsein. So bedeutsam es ist, daß die Betonung der Gleichheit im Sinne von Gleichwertigkeit im Zuge menschenrechtlichen Denkens inzwischen zum Standard sozialetnischer Reflexion gehört, so sehr stellt sich einer christlichen Sozialetnik aber die Frage, ob es zwingend ist, um dieser sicher nicht mehr hintergehbaren Einsicht willen die Geschlechterdifferenz als anthropologisches Faktum aus der ethischen Grundlagenreflexion zu eliminieren. Diese Art der Wahrnehmung verhindert z.B. weitgehend, daß die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit als Ausgangspunkt und als eine wesentliche Bezugsgröße der Sozialität des Menschen bedacht wird, wie es sich von den biblischen Texten, insbesondere von Gen 2,20–24<sup>48</sup> her, nahelegt.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Vgl. unter diesem Gesichtspunkt etwa *Büchele* (Anm. 7); *Dreier* (Anm. 7).

<sup>48</sup> Dies gilt zumal dann, wenn man die Aussage über die Frau als »Hilfe« des Mannes in einem umfassenden Sinn versteht, nämlich als *Abhilfe* für dessen Zustand des Alleinseins, durch die Gesellung eines »gleichwertigen Gegenübers«, vgl. *Dohmen* (Anm. 18), unter Verweis auf *Jean-Louis Ska*, »Je vais lui faire un allié qui soit son homologue« (Gn 2,18). A propos du terme cezer – »aide«, *Bibl* 65 (1984) 233–238.

<sup>49</sup> Ein gewisser Ansatz zu einer solchen Lesart des Bibeltextes läßt sich zwar bei *Furger*,

### 3. Zusammenfassung des Befundes

Die skizzierten geistesgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Veränderungen, die wiederholt zu einem Wechsel der leitenden Paradigmen sozialetischer Reflexion geführt haben, sind offensichtlich auf die Wahrnehmung der Geschlechtlichkeit menschlicher Existenz als einem auch sozialetisch relevanten Datum ohne großen Einfluß geblieben. Unter der Voraussetzung wesensmetaphysischer Eindeutigkeit von Person und Gesellschaftsordnung bestand kein Bedarf an Anthropologie; sofern die Frage des Geschlechterverhältnisses in ganz bestimmten Bereichen gesellschaftlicher Ordnung (Ehe, Familie) einer Regelung bedurfte, bedeutete dies aufgrund der wesensmetaphysischen Vorentscheidungen kein *grundsätzliches* Problem. Demgegenüber provozierte die Entdeckung von Erfahrung und Geschichte zwar offenkundig die Notwendigkeit anthropologischer Neuorientierung, für die es vor allem innerhalb der Fundamentalmoral auch vielfältige Ansätze gegeben hat und gibt. Dennoch steht für den Bereich der Geschlechteranthropologie eine Revision der Grundlagen weithin aus. Während die überkommenen Vorstellungsmuster wenigstens partiell und mehr oder weniger ausdrücklich weiterhin in Gebrauch sind, verzichten die meisten Sozialetiker gänzlich darauf, das Faktum menschlicher Geschlechtlichkeit als Grundkategorie des Sozialen sowie Gestaltungsprobleme gesellschaftlichen Miteinanders, die sich aufgrund der Geschlechterdifferenz stellen müßten, überhaupt zum Gegenstand ihrer Arbeit zu machen. Dieser Befund zwingt zu weitergehenden Überlegungen: Einerseits gilt es, nach Ursachen für die zwar nahezu generelle, aber immerhin nicht einfach selbstverständliche, vielmehr bei näherem Hinsehen eher erstaunliche Einstellung zu fragen. Des weiteren sollen – in einer freilich erst hypothetischen Annäherung – Möglichkeiten und Grenzen eines alternativen Umgangs mit der anthropologischen Kategorie Geschlechtlichkeit im Kontext der Sozialetik erwogen werden.

---

Christliche Sozialetik (Anm. 7) 100 (vgl. auch *ders.*, Einführung [Anm. 32], 41) finden, insofern die Perikope sowohl als Aussage über die wechselseitige Angewiesenheit der Geschlechter als auch im Sinne der Gleichheit herangezogen wird. Jedoch spielt der Gesichtspunkt, daß gerade die Dualität der Geschlechter den Ausgangspunkt der Sozialität bildet, im weiteren keine Rolle mehr.

### III. DIFFERENZ UNTER GLEICHEN

#### 1. *Gleichheit auf Kosten der Differenz?*

Ihrer Aufgabenstellung entsprechend, die Sittlichkeit der gesellschaftlichen Strukturen zu hinterfragen und an der Verwirklichung von Gerechtigkeit in der Gesellschaftsgestaltung mitzuwirken, bildet der Grundsatz der Gleichheit aller Menschen *gemäß ihrer Würde* die normative Basis für die sozialetische Reflexion. Dieser Grundsatz scheint eine Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz wenn nicht auszuschließen, so doch auf einen nachgeordneten Platz zu verweisen, wenn anders die universale Geltung der menschenrechtlichen Norm nicht unterlaufen werden soll. Gerade der langandauernde Kampf um die rechtliche Gleichstellung der Frauen, den insbesondere die erste Frauenbewegung geführt hat, scheint ja zu bestätigen, daß zumindest eine methodische Ausblendung der Geschlechterdifferenz als Prinzip einer gerechten Gesellschaftsgestaltung zu verlangen ist, um Gleichheit im Sinne von Gleichberechtigung in allen Belangen des privaten und öffentlichen Lebens allererst herstellen und gewährleisten zu können. Muß aufgrund dieser Überlegung also das Anliegen der gleichursprünglichen Wahrnehmung und Integration von Gleichheit und Differenz der Geschlechter als kontraproduktiv für die Gestalt einer universalistischen, menschenrechtlichen Ethik abgewiesen werden? In welchem Verhältnis stehen die anthropologische Orientierung und die normative Grundlegung zueinander? Gerät die Ethik in die paradoxe Situation, um der als unaufgebbare erkannten normativen Basis willen ihre anthropologische Wahrnehmung beschneiden zu müssen? Ist – angesichts der sich andeutenden Gegensätzlichkeit von Gleichheitsforderung und Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz – die Frage nach einer neuen »Anthropologie der Geschlechter« unter den Bedingungen der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht überhaupt falsch gestellt? Um diesen Schwierigkeiten beizukommen, ist nach der Art der Vermittlung und nach der Intention zu fragen, mit der eine anthropologische Orientierung im Hinblick auf die Geschlechterdifferenz sinnvollerweise in die sozialetische Reflexion eingeführt werden sollte, sowie nach der Leistung, die von einer solchen Erweiterung des »Menschenbildes« für die Ethik erwartet werden kann.

#### 2. *Wahrnehmung der Differenz*

Mit der Erfahrung des mühsamen und noch andauernden Prozesses, den es braucht, um die gesellschaftlich überaus wirksamen, aufgrund naturali-



stischer Trugschlüsse normativ fixierten geschlechterspezifischen »Eigenschaftskataloge« und Rollenzuweisungen zu durchbrechen, liegt die Problematik neuer Festlegungen von »Männlichkeit« und »Weiblichkeit« nur allzu deutlich auf der Hand: Es kann daher nicht darum gehen, die alten Kataloge von Wesensaussagen zu bestätigen oder durch neue zu ersetzen. Insofern kann das anzustrebende Ziel nicht eine »neue Eindeutigkeit« sein, die überkommene Männer- und Frauenbilder zwar durch neue ersetzt, dem Anliegen normativer Festlegung aber grundsätzlich verhaftet bleibt. Andererseits scheint aber auch der in der neueren Diskussion zu beobachtende Verzicht auf jede Thematisierung der fundamentalen anthropologischen Pluralität, die mit der Tatsache der geschlechtlichen Differenzierung unleugbar gegeben ist, keinen geeigneten Ausweg aus den Aporien der »naturalistischen Trugschlüsse« zu weisen, insofern er den Bedingungen menschlicher Daseinsverwirklichung nicht hinreichend Rechnung trägt. Das gilt sowohl für die Ebene der Identitätsbildung des Individuums als auch für die Ebene der Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Daher ist nach Wegen einer differenzierten und differenzierenden Wahrnehmung *des Menschen* zu suchen. Dies darf nicht nur den in den Humanwissenschaften etablierten Partialanthropologien überlassen werden (so sehr eine der Ethik vorausliegende theologische oder philosophische Anthropologie auf deren Erkenntnisse verwiesen bleibt); vielmehr muß die Reflexion auf die Geschlechterdifferenz und deren Gestaltung in einem bestimmten soziokulturellen Kontext Gegenstand philosophischer/theologischer Anthropologie sein, weil die geschlechtliche Bestimmtheit als spezifische Möglichkeit und Grenze der Identitätsbildung in den kommunikativen Zusammenhängen, in denen sich menschliche Existenz vollzieht, von unleugbarer Bedeutung ist.<sup>50</sup>

Analog zu der Skepsis, die sich durch die humanwissenschaftliche Vervielfältigung anthropologischen Wissens gegenüber dem Projekt einer universalen Anthropologie entwickelt hat<sup>51</sup>, muß sich angesichts der zunehmend sensibleren Wahrnehmung der Bedeutung der Geschlechterdifferenz die Berufung auf ein allgemeingültiges, geschlechtsneutral oder übergeschlechtlich konzipiertes *Menschenbild* einer Überprüfung stellen.

---

<sup>50</sup> In dieser Hinsicht könnte eine theologische Anthropologie und Ethik der Geschlechter ihre Aufgabe als kritische Begleiterin gelebter Praxis sehen, deren innovative Relevanz sie wahrzunehmen und z. B. auf die Ausbildung neuer »Geschlechterideale« zu befragen hätte.

<sup>51</sup> Vgl. Wils, Anthropologie (Anm. 15), 175.

Die eigentliche Herausforderung für eine anthropologische Reflexion auf die Bedeutung der Geschlechterdifferenz besteht dabei darin, daß – wie in den bisherigen Überlegungen deutlich geworden sein dürfte – das in seiner Abstraktheit universal auftretende und deshalb unter Ideologieverdacht geratene »Menschenbild« nicht durch ein neues Totalmodell ersetzt werden kann.

Statt dessen gilt es, in die anthropologische Überlegung eine grundsätzliche Offenheit in bezug auf die Geschlechterdifferenz einzuführen: zum einen ist der mit dem Mannsein und Frausein gegebenen fundamentalen und nicht erst nachträglich zu einem primären »Menschsein« anzusetzenden Differenz Rechnung zu tragen; zum anderen bedarf es, um nicht doch wieder in ideologieverdächtige Verallgemeinerungen zu geraten, einer strukturell abgesicherten Wahrnehmungsfähigkeit für die faktische Vielfalt kultureller Gestaltungsmuster der Geschlechterdualität.<sup>52</sup>

Als primäre Konsequenz aus dieser Überlegung legt sich daher die Forderung nahe, das Denkmodell »der Mensch« als ein abstraktes, geschlechtsloses Konstrukt durch eine differenzierende Redeweise zu ersetzen. Da die deutsche Sprache, soweit ich sehe, dafür noch über keine geeigneten Vokabeln verfügt, soll hier hilfsweise von »Mensch-Mann« und »Mensch-Frau« gesprochen werden.<sup>53</sup> Durch die – etwas sperrige – Wortbildung wird ein Signal gesetzt, daß Gleichheit (Mensch) und Differenz (Mann/Frau) in einer unaufgebbaren Gleichzeitigkeit zu denken sind, insofern eben »der Mensch« nicht anders denn als Mann oder als Frau konkret wird; es bleibt bewußt, daß Mann und Frau »mehr sind als ihr Geschlecht«, aber zugleich wird ein »theologischer und ekklesialer Idealismus, dem zufolge die abstrahierende Rede von *dem* Menschen spirituell, theologisch und kirchenpraktisch [zu ergänzen wäre: ethisch,

---

<sup>52</sup> Dies gilt zum einen für die geschichtlich zu verfolgende Wandelbarkeit von Geschlechtersymbolik und Rollenverständnis innerhalb ein und derselben Kultur, zum anderen aber auch – und diesen Aspekt hat eine auf globale Strukturen zielende Sozialethik unbedingt in ihre Reflexion einzubeziehen – für den Vergleich unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen. In bezug auf den letztgenannten Gesichtspunkt vermitteln etwa die kulturanthropologischen Studien, die die Ethnologin *Henrietta Moore* in ihrem Buch: *Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie*, Gütersloh 1990 (Originalausg.: *Feminism and Anthropology*, 1988) vorstellt, einen guten Eindruck von dieser geradezu gegensätzliche Möglichkeiten bergenden Vielfalt.

<sup>53</sup> Damit soll lediglich für die hier skizzierten Überlegungen eine verdeutlichende Redeweise vorgeschlagen werden, deren Charakter einer wenig eleganten »Hilfskonstruktion« ohne weiteres zuzugeben ist. Es ist nicht beabsichtigt, dem im Zuge der Bemühungen um eine nicht-sexistische Sprache entwickelten Reservoir von Neologismen eine neue Vokabel hinzuzufügen.

M.H.-St.] schon genügen könnte<sup>54</sup>, zurückgewiesen. Gerade Ethikentwürfe wie die unter Punkt II.2 diskutierten, die methodisch beanspruchen, ihren Ausgang von der Selbsterfahrung des sittlichen Subjekts zu nehmen, müßten deshalb das Anliegen einer geschlechteranthropologischen Differenzierung aufzugreifen bereit sein, wollen sie nicht erneut den Vorwurf einer praxisfernen Abstraktion auf sich ziehen.<sup>55</sup> Überdies hat eine theologische Ethik, die sich auf das biblische Menschenbild beruft, die in den voranstehenden Abschnitten bereits bedachten Aussagen der Genesis als Kronzeugen hinter sich; denn darin wird über »den Menschen« als Geschöpf nichts anderes ausgesagt, als daß der Auftrag, Sachwalter Gottes auf Erden zu sein, den Menschen als Mann und als Frau überantwortet ist, worin doch offensichtlich mitschwingt, daß die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit für die Wahrnehmung dieses grundlegenden Auftrags zur Weltgestaltung schlechthin fundamental ist. Von einer Zuweisung bestimmter Funktionen oder einer Einschränkung der Bedeutung der Zweigeschlechtlichkeit – etwa auf die Sorge um Nachkommenschaft – ist in diesem Zusammenhang (weder in Gen 1 noch in Gen 2) keine Rede.

Niemand, der oder die Ethik betreibt, erfährt sich selbst oder seine/ihre Kommunikationspartner als »der Mensch«, sondern immer – in mehr oder weniger reflexiver Weise – als Mann oder als Frau. Solange dies aber nicht auch unter dem Gesichtspunkt der Geschlechterdifferenz ausdrücklich bedacht und in das Nachdenken über »den Menschen« als »Mensch-Mann« bzw. »Mensch-Frau« hineingehoben wird, besteht die Gefahr, daß die jeweils eigene Perspektive nicht als das, was sie tatsächlich ist, nämlich als partikular wahrgenommen und in die wissenschaftliche Arbeit eingetragen, sondern »unter der Hand« universalisiert wird. Diese Gefahr ist in besonderem Maße in Situationen gegeben, in denen schon die lebensweltliche Erfahrung die (geschlechtliche) Partikularität der eigenen Perspektive mehr oder weniger vollständig ausklammert, was in nur männlich (oder weiblich) dominierten Lebens- und Arbeitsgemeinschaften zumindest naheliegt.<sup>56</sup> Sie verstärkt sich noch einmal, wenn

---

<sup>54</sup> Gotthard Fuchs, Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils, in: *ders.* (Hg.), Männer. Auf der Suche nach einer neuen Identität, Düsseldorf 1988, 150–160, 154 (Hervorhebung im Original).

<sup>55</sup> Vgl. Dietmar Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 2), Freiburg-Fribourg 1977.

<sup>56</sup> Dies dürfte – bei aller notwendigen Differenzierung im einzelnen – in ähnlicher Weise für männlich bestimmte Kreise wie z. B. Führungsetagen in Wirtschaftsunternehmen,

mehrere ähnlich geprägte Umfelder, in denen sich private und öffentliche Lebensgestaltung vollziehen, ihre Wirkung gegenseitig potenzieren.

### 3. Gleichheit aufgrund von Differenz

Vor dem Hintergrund der Überlegungen zur Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz stellt sich nun erneut die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Gleichheit als menschenrechtlicher Grundnorm und Differenz der Geschlechter als einer dem normativen Diskurs vorausliegenden Vorgabe. Wie mit der vorgeschlagenen begrifflichen Differenzierung von »Mensch« in »Mensch-Mann« und »Mensch-Frau« bereits angedeutet, wird eine Klärung von der Basis gemeinsamen, wenngleich geschlechtlich verschieden geprägten Menschseins ausgehen. Diese Basis kann als beide Geschlechter verbindende »Schnittmenge« gedacht werden.<sup>57</sup> Es kommt nun darauf an, dieses aller Erfahrung und humanwissenschaftlicher Einsicht nach recht große Potential an grundlegender Gemeinsamkeit so fruchtbar zu machen, daß dadurch nicht von vornherein die Möglichkeit von inkompatiblen »Restmengen« des Mannseins oder Frauseins, die für das jeweils andere Geschlecht nicht mehr von der spezifischen Erfahrungsbasis einholbar sind, ausgeschlossen oder für irrelevant erklärt werden muß. Die Bestimmung dieser »Restmengen« kann dann nicht abstrakt und allgemein geleistet werden, sondern ist selbst Frucht des Diskurses über ethische Fragen und Probleme. Diese Überlegung setzt voraus, daß der Diskurs nicht ohne eine Selbstreflexion der Teilnehmer auf ihre eigene geschlechtliche Identität und die mit dieser Identität gegebene partikuläre Perspektive vonstatten gehen kann, daß also das Moment der Erfahrung von Geschlechtlichkeit, von Mannsein bzw. Frausein, methodisch in den Diskurs integriert wird.<sup>58</sup>

---

Lehrkörper an – nicht nur theologischen – Fakultäten, kirchliche Leitungsgremien usw. gelten. Daß die gleiche Gefahr der Universalisierung partikularer Wahrnehmung grundsätzlich auch für einseitig weiblich dominierte Gruppen gilt, sei nicht bestritten. Die Situation dürfte hier jedoch im Ganzen etwas anders aussehen, insofern es einerseits viel weniger öffentlichkeitswirksame und meinungsbestimmende weiblich dominierte Gruppen gibt, und andererseits die Entwicklung der Frauenbewegungen und des Feminismus hier inzwischen doch wohl zu einer etwas schärferen Wahrnehmung der Problematik geführt hat.

<sup>57</sup> Das Bild der Schnittmenge darf nicht mißverstanden werden, als solle damit aus der geschlechtlich differenzierten Wirklichkeit von Mann- und Frausein nun doch wieder eine abstrakt-geschlossene Größe »Mensch« »herausdestilliert« werden.

<sup>58</sup> In diesem Zusammenhang verdient eine Überlegung von *Jean-Pierre Wils* Beachtung. Im Rahmen einer Anzahl von Postulaten für eine künftige (theologische) Anthropologie fordert er (mit Verweis auf die Ebenbildlichkeitsaussage in ihrer traditionellen Fassung),

Anders gesagt: Die Einlösung des Postulates der vollen Gleichberechtigung der Geschlechter auf der Basis des Gleichheitsgrundsatzes wird von einem solchen Ansatz her erst dann möglich sein, wenn die anthropologische Voraussetzung der Geschlechterdifferenz als notwendiger Komplementäraspekt dem Gleichheitsgrundsatz zur Seite gestellt und damit als ethisch relevante Voraussetzung anerkannt wird.<sup>59</sup> Im Unterschied zu einem Ansatz, der ein abstraktes »Menschenbild« zum Ausgangs- und Bezugspunkt des Gleichheitsgedankens macht, wird auf dem vorgeschlagenen Weg nicht wieder ein in sich geschlossenes, universal gültiges und vollständiges »Menschenbild« erreicht werden können. Denn wenn die konkrete Erfahrung von Menschen – Männern und Frauen – als ein zentraler Referenzpunkt für den Diskurs ernstgenommen wird, werden dessen Ergebnisse in vielfacher Hinsicht von den diese Erfahrungspotentiale prägenden gesellschaftlichen, geschichtlichen, klimatischen usw. Faktoren, die ihrerseits sämtlich einem Wandel unterworfen sind, mitbestimmt sein. Der Umfang dessen, was als universal gültig festgehalten werden kann, wird dann als äußerst gering angesetzt werden müssen. Dennoch muß die systematische Anerkennung und Reflexion der faktischen Pluralität in der Konzeption von Ethik nicht notwendig zu einem Relativismus führen.<sup>60</sup> Angesichts des gegenwärtig erreichbaren anthropologischen Wissens scheint im Gegenteil vieles dafür zu sprechen, daß erst auf der Basis einer Sichtweise, die die Differenzierung menschlichen Daseins radikal berücksichtigt, die (materiale) Einlösung des Gleichheitsgrundsatzes im Sinne der Zuerkennung gleicher Würde und gleicher Rechte für alle Menschen möglich ist; d.h., daß eine am Universalanspruch festhaltende Ethik letztlich – um der *Wahrung der gleichen Würde aller Menschen* willen – auf die Gestaltung eines Diskurses angewiesen ist, der sich in *fast* allem auf Partikularität einzulassen bereit ist.<sup>61</sup> Mit diesen

---

in einem »Verfahren der kritischen Korrelation« müsse »die traditionelle Analogie-Lehre ... anthropologisch integriert werden«: Die vom vierten Laterankonzil (1215) ausgesagte Analogiehaftigkeit der Erkenntnis »inter creatorem et creaturam« müsse auch »inter creaturam et creaturam« zur Geltung kommen (Wils, Anthropologie [Anm. 15], 179). Im Hinblick auf die geschlechteranthropologische Fragestellung wäre die Beachtung der Analogie entsprechend »inter masculum et feminam« (vgl. Gen 1,27/Vulg.) zu fordern. Damit wäre eine Grundregel für die Vermittlung von Selbst- und Fremdwahrnehmung, ein Auslegungsprinzip für die Spannung von Identität und Differenz, gerade auch in bezug auf die Zweigeschlechtlichkeit menschlichen Daseins gegeben.

<sup>59</sup> Vgl. Mieth, Christliche Anthropologie (Anm. 46), 170.

<sup>60</sup> Vgl. Wils, Anthropologie (Anm. 15), 172ff.

<sup>61</sup> In diesem Zusammenhang wäre, worauf hier nur verwiesen werden kann, der besonders von Klaus Demmer betonte Entwurfscharakter der Sittlichkeit in die Überlegung einzubeziehen. Geschlechtliche Identität wäre dementsprechend individual- wie sozial-

Überlegungen ist freilich der Rahmen der in diesem Beitrag verhandelten Frage bei weitem überschritten. Die mögliche Tragweite der Frage, wie das Phänomen geschlechtlicher Differenzierung angemessen in die Ethik eingeführt werden kann, ist damit angedeutet; entfaltet werden kann diese Diskussion an dieser Stelle jedoch nicht. Abschließend ist zumindest skizzenhaft zu überlegen, welche Konsequenzen aus den hier vorgetragenen Gedanken für die Gestaltung theologisch-ethischer Arbeit zu ziehen wären.

#### IV. GEMEINSAM SIND WIR »MENSCHLICH«

Mit der Anerkennung der Partikularität jeder Einzelperspektive, die durch die unterschiedlichen Subjekte der Ethik in die Diskussion und in den Prozeß der Normfindung eingebracht wird, stellt sich die Frage nach den unterschiedlichen Kompetenzen, über die diese verschiedenen Subjekte verfügen.<sup>62</sup> Unter Verweis auf die Studien von *Carol Gilligan*<sup>63</sup> hält *Dietmar Mieth* fest, es sei davon auszugehen, »daß sich das Geschlecht im Subjekt der Kompetenz auf die ethische Erkenntnis und auf die ethische Praxis auswirkt«. Daß sich dies weder auf die Annahme einer Differenz von männlicher und weiblicher Logik noch auf eine unterschiedliche Formulierung von Kriterien der Humanität beziehen kann, dürfte sich – im Hinblick auf die Fundamentalnorm der Gleichheit – von selbst verstehen. Vielmehr geht es um die »Unterscheidung von Entdeckungszusammenhang und Begründungszusammenhang in der ethischen Richtigkeit« und damit um die Würdigung der unterschiedlichen Erfahrungskompetenzen als bedeutsame Voraussetzung ethischer Urteilsbildung.<sup>64</sup> Die Einsicht in die Vielfalt von Kompetenzen, die sich nicht nur nach dem zur Verfügung stehenden Sachwissen, sondern eben auch nach dem jeweils einzubringenden Potential an Lebenserfahrung unterscheiden, wird nicht ohne Einfluß auf die Einschätzung der jeweils eigenen

---

ethisch als Projekt zu begreifen, das sich je nach dem Ensemble der Faktoren, an die sich das Gelingen seiner Verwirklichung bindet, in einer Vielfalt von Gestaltungsmöglichkeiten realisieren kann. Vgl. dazu – im Zusammenhang mit dem Basiskriterium der Menschenwürde: *Klaus Demmer*, *Moraltheologische Methodenlehre* (Studien zur theologischen Ethik 27), Freiburg-Fribourg 1989, bes. 83–85.

<sup>62</sup> Vgl. *Mieth*, *Christliche Anthropologie* (Anm. 46) 169f, unterscheidet zwischen Art und Stärke der Kompetenz.

<sup>63</sup> Vgl. v. a. ihr Buch: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984.

<sup>64</sup> Vgl. *Mieth*, *Christliche Anthropologie* (Anm. 46), 170.

Kompetenz bleiben: Zum einen erfährt sie eine Relativierung im Vergleich mit anderen Kompetenzen; zum anderen kann sie aber in ihrer – mit der Persönlichkeit ihres Trägers/ihrer Trägerin aufs engste zusammenhängenden – Eigenart erst recht als das, was sie ist: nämlich partikular, gewürdigt werden. Eine genauere Standortbestimmung, ein Zugewinn an Identität der am Diskurs beteiligten Subjekte wird also möglich. Im Hinblick auf die sittliche Gestaltung von Lebenszusammenhängen im privaten wie im öffentlichen Bereich wird dabei die durch die Geschlechterdifferenz gegebene Vielfalt der Perspektiven ernster genommen werden müssen als bisher üblich. Eine neue und schärfere Wahrnehmung wird dann aber auch den Stil und – das darf zumindest vermutet werden – die Ergebnisse der ethischen Entscheidungsfindung verändern. Zum einen wird jeder einzelne Ethiker und jede einzelne Ethikerin darauf bedacht sein müssen, seinen/ihren Beitrag zur Lösung eines Problems mit anderen Perspektiven zu korrelieren, um in der Verständigung der partikularen Ansätze zu einem im Sinne des gemeinsamen Menschseins möglichst umfassenden Lösungsansatz beitragen zu können.

In der Gestaltung ethischer Entscheidungsfindung wird deshalb mehr als bisher darauf zu achten sein, daß Frauen und Männer gleichberechtigt daran beteiligt sind.<sup>65</sup> Denn Fragen, die menschliches Leben und Zusammenleben betreffen, sollten unter Einbezug möglichst vielfältiger und differenter Aspekte menschlicher Kompetenz entschieden werden können. Das setzt, sofern die Gleichursprünglichkeit von Gleichheit und Differenz der Geschlechter im oben dargestellten Sinne anerkannt wird, die Berücksichtigung männlicher und weiblicher Perspektiven voraus, und zwar nicht nur dann, wenn Fragen zur Debatte stehen, von denen Frauen *besonders* betroffen sind oder sein könnten. Vielmehr müßte diese Forderung im Interesse einer möglichst umfassenden Gewährleistung von Humanität grundsätzlich für die Bearbeitung *aller* ethischen Fragen erhoben werden, insofern immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß in bestimmten Fällen Frauen oder Männer aufgrund einer spezifischen Erfahrungskompetenz eine höhere Sensibilität für bestimmte

---

<sup>65</sup> Als ein konkretes sozialetisches Postulat wäre daraus abzuleiten, daß bei der Bildung von Ethikkommissionen grundsätzlich die Beteiligung von Männern *und* Frauen unter Berücksichtigung der jeweiligen Erfahrungs- und Sachkompetenzen einzufordern ist. – Entsprechendes wäre aber z. B. auch für politische Gremien, für Kommissionen der universitären Selbstverwaltung, für kirchliche Gremien usw. anzustreben. Die Diskussion über ethisch verantwortbare Instrumente der Durchsetzung solcher Ziele ist dabei jedoch keineswegs abgeschlossen.

Gefährdungen oder Infragestellungen des Menschlichen aufbringen als das jeweils andere Geschlecht.<sup>66</sup>

Auf diesem Weg könnte sich allmählich ein neuer Stil von Ethik herausbilden, der dem Ziel »Ganzheitlichkeit«<sup>67</sup> zumindest ein Stück näher käme: Sowohl die Vielfalt von »Entdeckungszusammenhängen« und der daraus entspringenden Argumente als auch ein Wandel im Umgang zwischen Männern und Frauen als Subjekten der Ethik, der mit einer sich verändernden Selbst- und Fremdwahrnehmung der einzelnen allmählich Platz greifen könnte, dürfte dazu beitragen, das Spektrum der Humanität als normativen Horizont der Ethik zu sichern und vielleicht von manchen derzeit wirksamen Engführungen zu befreien.

Eine solche positive Utopie als Ferment einer neuen Ethik der Geschlechter könnte jene andere Utopie ersetzen, die angesichts der Aporien, in die die technische Rationalität der Neuzeit die Menschheit als ganze geführt hat, immer wieder beschworen wird: daß nämlich die Frauen in ihrer besonderen Kompetenz für das Leben jene lebensbedrohlichen Errungenschaften der (männlichen) Vernunft abwenden und die Welt retten sollen.<sup>68</sup> Daß auf dem Weg einer solchen fatalen »Arbeitsteilung« das Schicksal der Welt und der Menschheit nicht zu retten ist, dürfte auf der Hand liegen. Es wäre aber auch nach allem, was gesagt wurde, keine wirklich Menschen-würdige Lösung: Wenn die Sachwalterschaft des Schöpfers den Menschen (Mensch-Mann und Mensch-Frau) gemeinsam

---

<sup>66</sup> Ein aktuelles Beispiel für die offenbar von geschlechtsspezifischen Erfahrungen bestimmte Unterschiedlichkeit der Bewertung konkreter ethischer Probleme bot die Diskussion um die Aufrechterhaltung der Schwangerschaft einer hirntoten Mutter, die im Anschluß an den im Oktober 1992 in der Erlanger Universitätsklinik eingetretenen Fall in der deutschen Öffentlichkeit heftig entbrannte: Unter den mir über die Medien und in persönlichen Gesprächen bekannt gewordenen Stellungnahmen fand sich nicht eine einzige weibliche Stimme, die die Entscheidung, die Schwangerschaft unter den gegebenen extremen Umständen aufrechtzuerhalten, vorbehaltlos befürwortete. – Damit ist noch nichts über die Qualität der Argumente, die von Befürwortern und Gegnern der Entscheidung beigebracht wurden, ausgesagt. Bezeichnend ist aber doch, daß Frauen gerade an unmittelbar das Werden menschlichen Lebens betreffende Fragen anscheinend anders herangehen als Männer.

<sup>67</sup> Vgl. *Helga Albersmeyer-Bingen*, Art. Menschenbild, in: *Frauenlexikon* (Anm. 4), 732–739 (zur »androgynen Utopie« 736–738); *Hanna-Barbara Gerl*, Art. Ganzheitlichkeit, in: ebd. 399–404; *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Art. Ganzheit, in: *Elisabeth Gössmann* u. a. (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 136–142; *Sill*, *Die Kunst der Geschlechterliebe* (Anm. 22).

<sup>68</sup> Vgl. z.B. II. Vatikanisches Konzil, Schlußbotschaft an die Frauen vom 8. Dezember 1965, *HerKorr* 20 (1965) 45.



überantwortet ist, wie christliche Ethik im Anschluß an Gen 1 annimmt, dann kann die Rettung der Welt »des Menschen« nur in einer Kurskorrektur bestehen, welche alle Glieder der (Welt-)Gesellschaft auf einen Lernprozeß verpflichtet, der ein gleichberechtigtes Miteinander von Männern und Frauen ohne neue Uniformierungen möglich macht. Von daher ist die Frage der Geschlechteranthropologie als Grundlage für die Entwicklung einer lebens- und menschenfreundlichen Gesellschaftsgestalt im kritisch-korrektiven wie im utopischen Sinne von eminenter Bedeutung für eine christliche Sozialethik.

Die normative Frage nach dem Stellenwert der Zweigeschlechtlichkeit, nach der Rolle der naturalen – wie der kulturell bedingten – Vorgaben ist freilich bisher nicht beantwortet, sondern erst gestellt. Mit ihr ist der christlichen Sozialethik die Aufgabe angetragen, die Spannung von Gleichheit und Differenz, die Sicherung der menschlichen Würde ohne Preisgabe der fundamentalen anthropologischen Pluralität denkerisch zu bewältigen: ein Programm, das neue Anforderungen auch an den Stil der Wissenschaft stellt und so als Herausforderung für die Zukunft angenommen werden sollte.

Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster und Schriftleiterin des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften.