

Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur »Ehe für alle«

Nachdem Annegret Kramp-Karrenbauer, Ministerpräsidentin des Saarlandes, Anfang Juni 2015 die »Ehe für alle«-Kampagne mit dem Hinweis kritisierte, man müsse, wenn man die Ehe für homosexuelle Paare öffne, im Grunde letztlich auch die Ehe für Geschwisterpaare und für mehr als zwei Partner öffnen, wurde sie dafür in weiten Teilen der Öffentlichkeit und in den sozialen Medien äußerst scharf kritisiert. Womöglich handelte es sich sowohl bei Kramp-Karrenbauers Äußerungen als auch bei vielen Reaktionen um politisch-strategisch motivierte Diskursbeiträge. Dennoch waren die massiven negativen Reaktionen sowohl in ihrer Form als auch in ihrem Inhalt überraschend. Die damalige SPD-Generalsekretärin Yasmin Fahimi sah einen »neuen Tiefpunkt der Debatte über die Ehe für alle« gekommen und betonte,

sie habe keinerlei Verständnis dafür, »dass eine CDU-Ministerpräsidentin gleichgeschlechtliche Partnerschaften jetzt mit Inzucht und Polygamie gleichsetzt« (zit. nach Süddeutsche Zeitung vom 3. Juni 2015). Und der in Fragen der Gleichstellungspolitik eigentlich wie kaum ein anderer Politiker profilierte Volker Beck verstieg sich auf seinem Twitter-Account sogar zu der Einlassung »Nach der Ehefueralle kommt die Ehe mit Aliens, Goldhamstern, Verwandten [...]« (Tweet vom 3. Juni 2015). In atemberaubend herablassendem Ton werden hier Personen diskriminiert (»Inzucht«) sowie sogar mit irgendwie monströsen Erscheinungen (»Aliens«) und Tieren (»Gold-

Spieß Christian, Prof. Dr., geb. 1970 in Dieburg (Hessen), Prof. für Christliche Sozialwissenschaften und Leiter des Johannes Schasching SJ Instituts der Katholischen Privat-Universität Linz. Neuere Veröffentlichungen: Zwischen Menschenrechten und Gewalt. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn: Schöningh 2016; Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche: Paderborn: Schöningh 2016 (zus. mit Karl Gabriel und Katja Winkler); Neue Intoleranz gegenüber Religionen und Bedrohung durch politische Theologien: Martha Nussbaum und Mark Lilla, in: Oliver Hidalgo/Christian Polke (Hg.), Staat und Religion, Wiesbaden: Springer VS 2017, 429-441; Islam – ein Teil Europas? Säkulare Politik und weltanschaulich plurale Gesellschaften als Ausdruck des normativen Projekts der Moderne, in: Klaus Viertbauer/Florian Wegscheider (Hg.), Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, Freiburg: Herder 2017, 235-252.

GND: 141219912

DOI: [10.18156/eua-1-2017-art-8](https://doi.org/10.18156/eua-1-2017-art-8)

hamstern«) auf eine Stufe gestellt. Offensichtlich geht es im Ernst keineswegs um eine »Ehe für alle«, sondern um die Ausdehnung der Ehe auf eine ganz bestimmte Personengruppe, nämlich auf gleichgeschlechtliche Paare. Natürlich ist es respektabel, für die Ehe gleichgeschlechtlicher Partner/innen zu streiten, aber eine Kampagne unter dem Motto »Ehe für alle« gegen Menschen mit anderen sexuellen Präferenzen und in anderen Lebensformen zu formieren, ist merkwürdig. Das unterscheidet sich nur graduell, aber keineswegs substantiell von einer Position, die die Ehe ausschließlich für heterosexuelle Paare reservieren möchte. Woran liegt das? Offensichtlich gibt es nicht nur in religiösen Traditionen tief verwurzelte Vorstellungen davon, was eine Ehe ausmacht und wer demnach eine Ehe eingehen kann, sondern auch in anderen Gruppen und Organisationen der Gesellschaft. Auch die »Ehe für alle« soll also keineswegs wirklich »für alle« geöffnet werden; vielmehr soll die Grenze nur ein wenig verschoben, dann aber offenbar ebenso entschieden verteidigt werden wie vormals die Grenze der heterosexuellen Ehe gegenüber homosexuellen Partnerschaften.

Häufig werden – auch in Rechtstexten – Ehe und Familie unmittelbar miteinander verbunden. Das gilt auch für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Dort ist (Art. 16) das Recht aller heiratsfähigen Männer und Frauen, »zu heiraten und eine Familie zu gründen« (ebd. Abs. 1), festgelegt und mit der Feststellung verbunden: »Die Familie ist die natürliche Grundeinheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.« (Ebd. Abs. 3)

In diesem Beitrag soll eine mögliche Position christlicher Sozialethik zur rechtlichen Anerkennung unterschiedlichster Lebensgemeinschaften entwickelt werden, die zwei Ansprüchen genügt: Zum einen dehnt sie den Ehebegriff nicht nur – mehr oder weniger willkürlich – auf *eine* weitere Form des Zusammenlebens zweier Menschen aus, sondern berücksichtigt auch andere Lebensformen; zum anderen nimmt sie die religiöse Tradition des Christentums (hier in der Variante der katholischen Kirche) insoweit ernst, als es in dieser Tradition Vorbehalte gegenüber praktizierter Homosexualität und gegenüber gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften gibt. Die Plausibilität dieser religiös-sittlich begründeten Vorbehalte muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben und ist nicht Gegenstand dieses Beitrags (was natürlich nicht bedeutet, dass es sich bei der theologisch-ethischen Bewertung dieser Vorbehalte nicht um eine bedeutende Herausforderung der Gegenwart handelt). Unbeschadet dieser Vorbehalte gegenüber dem Leben in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften kann aus christlich-sozialethischer Sicht eine positive, befürwortende Haltung zur

rechtlichen Anerkennung unterschiedlichster Lebensgemeinschaften – darunter eben auch gleichgeschlechtliche Partnerschaften – gewonnen werden, die problemlos auch vom kirchlichen Lehramt eingenommen werden könnte.

Die sozialetische Argumentationsweise ist im Folgenden durchaus konventionell: Ausgehend von (1.) anthropologischen Überlegungen wird ein Geltungsanspruch von Menschen rekonstruiert; es geht dabei um den Anspruch der Anerkennung unterschiedlicher Lebensformen. Dieser Geltungsanspruch wird dann (2.) aus zwei Perspektiven sozialetisch reflektiert. Zum einen wird die Position der Glaubenskongregation der katholischen Kirche zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften dargestellt; zum anderen wird die Frage der rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften aus der Perspektive einer christlichen Sozialetik reflektiert, die die für die Moderne konstitutive Unterscheidung von Fragen des Guten Lebens einerseits und Fragen der Gerechtigkeit andererseits rezipiert. Daraus kann dann (3.) in einem Fazit zunächst ein christlich-sozialetisches Plädoyer für die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften abgeleitet werden und darüber hinaus ein Plädoyer, zwischen der »traditionellen« Ehe als partikularem Lebensmodell einerseits und rechtlich anerkannten Lebensgemeinschaften verschiedener Art andererseits zu unterscheiden, formuliert werden.

⇒ 1 Geschlechtliche Verfasstheit als Merkmal menschlicher Existenz – aber in unterschiedlicher Weise

⇒ 1.1 Christliche Anthropologie im Dialog mit den Gendertheorien

Der im Zusammenhang mit der Frage nach der geschlechtlichen Verfasstheit des Menschen wohl am häufigsten zitierte Satz der Hebräischen Bibel lautet: »Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.« (Gen 1,26f.) Der Satz stammt aus einem der biblischen Schöpfungsberichte und steht im Zusammenhang mit dem dort sehr anschaulich dargestellten Schöpfungswirken bzw. Schöpfungshandeln Gottes. Aus der Sicht einer theologischen Anthropologie, die einerseits kreationistische Deutungen vermeiden möchte (also grundsätzlich eine historisch-kritische Lesart einem buchstäblichen Textverständnis vor-

zieht)¹, andererseits aber einen (über die historische, räumliche, soziale, kulturelle etc. Zeitgebundenheit des Textes hinausreichende) anthropologischen Aussagegehalt der Schöpfungserzählungen bewahren möchte, kann die Textstelle und kann insbesondere die Erwähnung, dass Gott die Menschen »männlich und weiblich« erschaffen habe, als Ausdruck der Relevanz der geschlechtlichen Verfasstheit des Menschen interpretiert werden.² In der Frage, welche Erscheinungsformen diese geschlechtliche Verfasstheit des Menschen im Einzelnen annehmen kann, muss eine theologische Ethik und christliche Sozialethik dann aber den Kontakt zu Wissenschaften suchen, die sich mit dieser Frage eingehend befassen. Dies entspricht einem »doppelten Analyseschritt« (Heimbach-Steins 2009, 15), in dem der Bezug zur Hebräischen Bibel eine »theologische Analyse« (ebd.) ermöglicht, der aber durch eine transdisziplinäre Perspektive im Austausch mit den kompetenten Fachdisziplinen ergänzt werden muss. Dies wird heute in Bezug auf viele Aspekte der Beschaffenheit der Welt und des Menschen auch weithin selbstverständlich praktiziert: In Bezug etwa auf die Frage der Entstehung der Erde und der Beschaffenheit des Kosmos befragt die christliche Theologie heute auch nicht mehr (nur) die Bibel, sondern lässt sich von den einschlägigen und entsprechend kompetenten Wissenschaften beraten. Dieser Beratungsprozess wird zwar kontroverse Auffassungen hervorbringen, aber die Auseinandersetzung mit Human-, Lebens- und Kulturwissenschaften ist, neben der religiösen Perspektive, konstitutive Voraussetzung einer theologischen Anthropologie. Deshalb erscheint es naheliegend, im Hinblick auf das Phänomen der Geschlechtlichkeit des Menschen das Gespräch mit den Genderwissenschaften zu suchen, insofern diese eben unter anderem auf Fragen der geschlechtlichen Verfasstheit der menschlichen Existenz spezialisiert sind.³ Der verzweigte genderwissenschaftliche Fachdiskurs kann hier natürlich

(1) Hier geht es nicht darum, einer historisch-kritischen Exegesemethode gegenüber allen anderen Methoden den Vorrang zuzusprechen, sondern lediglich darum, dass ein historisch-kritischer Zugriff *Bestandteil* exegetischer Textauslegung sein sollte.

(2) Dies führt Nussbaum (z. B. 2006, insb. 74-77) – m. E. anschlussfähig für die katholisch-sozialethische Theoriebildung – vor; vgl. zur Rezeption des Capabilities approach in der christlichen Sozialethik Winkler 2016; vgl. zur Methodik Spieß 2008, insb. 319-334; Spieß 2017.

(3) Eine (zumindest partielle oder auch manchmal nur potenzielle) Affinität der christlichen Sozialethik zur feministischen Ethik behaupteten bereits Spieß/Winkler 2008; vgl. auch Heimbach-Steins 2009; vgl. ferner (disparat) Laubach 2017.

nicht nachgezeichnet werden.⁴ Es können aber zwei wichtige gendertheoretische Impulse benannt werden, die für die Entwicklung einer theologisch-anthropologischen Perspektive auf die Geschlechtlichkeit von zentraler Bedeutung sind. Zum einen ist dies der (ältere) Hinweis auf die soziale Konstruktion von Rollenbildern, die dem einen oder anderen biologischen Geschlecht zugeordnet werden. Man könnte hier von einer »klassischen Variante« der Gendertheorie sprechen, die – vor allem mit der Unterscheidung von *sex* und *gender* – auch weithin Anerkennung und Zustimmung gefunden hat. Zum anderen – und das ist heute der wichtigere Impuls – wird darüber hinaus auch die Annahme der Geschlechterdichotomie als solche in Frage gestellt. Demnach realisiert sich Geschlechtlichkeit in einer Vielfalt, die über die prädiskursiv eindeutig festgelegten Kategorien »männlich« und »weiblich« hinausgeht bzw. diese Kategorien in größter Vielfalt interpretiert und in unterschiedlicher Weise aufeinander bezieht. Gender (als »soziales Geschlecht«) und sex (als »biologisches Geschlecht«) werden hier nicht mehr nur unterschieden, sondern die Gender-Kategorie tendiert zur Relativierung der Kategorie eines biologisch definierten und determinierten – also »naturegegebenen« – Geschlechts, insofern dieses immer nur im Rahmen kultureller Deutungsmuster zugänglich ist. Im Grunde kann nur genau dies auch das Verständnis einer theologischen bzw. philosophischen Anthropologie im Rahmen der christlichen Sozialethik sein, wenn wir nicht mehr davon ausgehen, dass wir tatsächlich einen Zugang zur menschlichen Natur – sofern es sie »gibt« – haben können (vgl. Filipovic 2015, 64-74).⁵ Die Frage, wie sich einzelne Menschen in ihrer Geschlechtlich-

(4) »Gendertheorien« – hier verwendet als dt. Übersetzung des engl. Terminus »Gender Studies« – bezeichnet eine Vielfalt unterschiedlicher transdisziplinärer Ansätze der Erforschung des Phänomens der geschlechtlichen Verfasstheit des Menschen sowie der gesellschaftlichen und kulturellen Zuschreibungsdynamiken in Bezug auf eine solche geschlechtliche Verfasstheit. Gemeint sind also eher gendertheoretische Studien mit ganz unterschiedlichen disziplinären Bezügen als geschlossene Theorien einer wissenschaftlichen Disziplin; vgl. Walgenbach u. a. 2012.

(5) Insofern bietet sich – über die Frage der Geschlechtlichkeit hinaus – etwa der »postmetaphysische internalistische Essentialismus«, dem eine konstruktivistische philosophische Anthropologie zugrunde liegt, als Referenztheorie für eine christliche Sozialethik an, die einerseits durchaus die mit einer Reflexion »auf die menschliche Natur« verbundenen Anliegen teilt, andererseits aber die Aporien eines »metaphysischen externalistischen Essentialismus«, dem (dem Anspruch nach) ein unmittelbarer Rekurs auf eine präreflexiv bzw. prädiskursiv gegebene Natur des Menschen zugrunde liegt, umgehen möchte; (vgl. Nussbaum 1992; vgl. Spieß 2008); im Hintergrund stehen die Arbeit *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) und *Bodies that Matter* (1993) von

keit verstehen oder interpretieren, wird zur Aufgabe und zur Möglichkeit dieser einzelnen Menschen, ist also nicht mehr biologisch oder anatomisch einfachhin vorgegeben. Menschen gestalten gewissermaßen ihre Genderidentität und ihr geschlechtliches Selbstverständnis. Die Kategorien »Mann« und »Frau« können selbstverständlich als Orientierung für die eigene Geschlechtsidentität genutzt werden. Sie verlieren jedoch die Funktion einer vorgängigen, dichotomisch strukturierten – »naturegegebenen« – Ordnung, in die sich alle Menschen einzufügen haben. Vielmehr werden sie als kulturelle Deutungsmuster des Phänomens der geschlechtlichen Verfasstheit des Menschen erkannt, die entsprechende Veränderungen erfahren und kulturell unterschiedlich interpretiert werden. Schon ein flüchtiger Blick auf die Vielzahl unterschiedlicher Auffassungen darüber, was »männlich« und was »weiblich« ist, lässt diese Annahme auf Anhieb evident erscheinen. Auch die Variabilität der gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Strukturen, in denen Geschlechtlichkeit historisch interpretiert wurde und gegenwärtig kulturell unterschiedlich interpretiert wird, deutet darauf hin, dass es sich nicht um eine Vorgabe der »Natur« handelt, sondern um soziale Konstruktionen bzw. kulturelle Deutungsmuster.

Diese Position schließt also, um es noch einmal zu betonen, nicht aus, dass wir uns konventionell als Mann oder Frau verstehen, aber sie schließt – und das ist die Pointe dieser zweiten Variante der Gendertheorien – eben auch nicht aus, dass sich Menschen *nicht* im überkommenen Sinn als Mann oder Frau verstehen, sondern in der erwähnten Vielfalt möglicher Interpretationen der Geschlechtlichkeit verorten. Ein zentraler Bestandteil dieser gendertheoretischen Reflexionen sind deshalb die Überlegungen zum *Konzept der Heteronormativität*.⁶ Angesprochen ist damit die Tendenz, die Dichotomie zweier Geschlechtsausprägungen – männlich und weiblich – in der Weise als natürliche Tatsache zu unterstellen, dass ein Mensch grundsätzlich entweder ein Mann oder eine Frau ist, und diese Dichotomie in den verschiedenen Lebensbereichen permanent zu reproduzieren. Dazu gehört die ständige Aufforderung – in behördlichen Formularen, vor Toiletten etc. – sich dem einen oder anderen »Geschlecht« zuzuordnen ebenso wie die rechtliche Privilegierung der Ehe zwischen

Judith Butler, vgl. Marschütz 2014, 460: »Butler zufolge ist es unmöglich, Mann oder Frau zu sagen, ohne zugleich kulturelle Deutungsmuster auszusagen.«

(6) Vgl. zum Folgenden aus dem verzweigten einschlägigen Diskurs beispielsweise Hartmann 2004; Hartmann u. a. 2007; Bartel u. a. 2008; grundlegend bereits Maihofer 1995 sowie Geertz 1987.

einem Mann und einer Frau. Heteronormativität, so die gendertheoretische These, ignoriert das Faktum der Diversität der auf die je eigene geschlechtliche Verfasstheit bezogenen Selbstinterpretationsmöglichkeiten und beschränkt die entsprechenden Spielräume. Vielmehr wird, ausgehend von Geschlechtsmerkmalen – also von einem biologischen oder anatomischen Geschlecht – ein Bezug zur Geschlechtsidentität und von dort sogar zur sexuellen Orientierung hergestellt, die nämlich »regulär« als heterosexuell anzunehmen ist.⁷

⇒ 1.2 Gender als neue Häresie?

Das Lehramt der katholischen Kirche wehrt sich bisher noch vehement gegen diese Perspektive auf das Phänomen der Geschlechtlichkeit. Der Duktus erinnert dabei an den Umgang der Päpste der neuscholastischen Epoche mit den »Irrlehren« ihrer jeweiligen Zeit: »Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin ›Gender‹ genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus.« (*Amoris laetitia* Nr. 56)⁸ Der Papst bringt sogar noch einmal die Naturordnung gegen die personale Autonomie – und damit im Grunde die neuscholastische Theologie gegen die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils – in Stellung: Die »menschliche Identität« werde von den »Genderideologie« einer »individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann.« (Ebd.) Aus der Perspektive der Überlegenheit der kirchlichen Position werden die Gendertheorien als im Widerspruch zur Schöp-

(7) Hier darf natürlich nicht verschwiegen und soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass in der theologischen Anthropologie die Geschlechtlichkeit des Menschen sehr häufig (eigentlich: in der Regel) als männlich-weibliche Geschlechterdichotomie interpretiert wurde; vgl. die Darstellung der im Hinblick auf die Frage der »Geschlechterdifferenz« allerdings sehr unterschiedlichen (historischen wie gegenwärtigen) christlich-sozialethischen Ansätze bei Heimbach-Steins 2009, 91-114; vgl. Prüller-Jagenteufel 2002, 46-55 (einschließlich der dichten Literaturangaben und Kommentierungen in den Fußnoten).

⁸ Es geht hier nicht um eine grundsätzliche Kritik an *Amoris laetitia*, sondern nur um einen Hinweis auf einige Teile des Dokuments, die sich auf Gendertheorien beziehen und (s. u.) auf die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. In vieler Hinsicht mag das Dokument eine bahnbrechende Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre oder vielleicht sogar ein »Wendepunkt für die Moralthologie« (so die – mit Fragezeichen versehene – Formulierung von Goertz/Witting 2016) sein; für die Haltung des Lehramts zu Gender und wohl auch zur gelebten Homosexualität gilt dies nicht.

fungsordnung stehender Irrtum entlarvt: »Verständnis zu haben für die menschliche Schwäche oder die Vielschichtigkeit des Lebens, ist etwas anderes, als Ideologien zu akzeptieren, die beabsichtigen, die in der Wirklichkeit untrennbaren Aspekte in zwei Teile auseinanderzunehmen. Verfallen wir nicht der Sünde, den Schöpfer ersetzen zu wollen! Wir sind Geschöpfe, wir sind nicht allmächtig. Die Schöpfung geht uns voraus und muss als Geschenk empfangen werden. Zugleich sind wir berufen, unser Menschsein zu behüten, und das bedeutet vor allem, es so zu akzeptieren und zu respektieren, wie es erschaffen worden ist.« (Ebd.)

Man würde dem Papst aus der Sicht der Gendertheorien wahrscheinlich gar nicht in der Warnung widersprechen, dass man nicht den Schöpfer ersetzen solle. Man kann aber den Spieß leicht herumdrehen und den Papst mit seinen eigenen Worten mahnen, das Menschsein so zu akzeptieren, wie es erschaffen worden bzw. wie es beschaffen ist. Nur besteht eben ein Dissens in der Auffassung, *wie* es erschaffen worden bzw. beschaffen ist. Dieser Dissens zeigt sich auch in der Reflexion auf das Phänomen der Geschlechtlichkeit innerhalb der christlichen Tradition. Diese Tradition ist über Jahrhunderte hinweg gerade nicht von der Zweigeschlechtlichkeit ausgegangen (vgl. Frank 1988). Aus der christlichen Tradition kommt – etwa für das Bild der Frau bei Thomas von Aquin – »vor allem ins Spiel, dass Mann und Frau durch ihre an sich nicht [sic!] in der Geschlechterdifferenz stehende unsterbliche *anima intellectiva*, die unmittelbar von Gott geschaffene Geistseele, *imago Dei*, Ebenbild Gottes, sind.« (Anzenbacher 2008, 18) Sollte diese Tradition für das Lehramt, für den Papst und für die Glaubenskongregation wirklich bedeutungslos sein? Natürlich sind die Positionen der Tradition den naturwissenschaftlichen und humanwissenschaftlichen Kenntnissen der jeweiligen Zeit geschuldet – aber sie führen doch mit großer Klarheit vor Augen, dass auch die christliche und kirchliche Lehre über den Menschen eben nicht über einen Zugang zur »Natur als solche« verfügt, sondern nur jeweils zeitbedingte Aussagen über den Menschen machen kann. Diesen an und für sich selbstverständlichen Dissens über unterschiedliche Möglichkeiten der Interpretation des menschlichen Daseins akzeptiert der Papst nicht, sondern tritt aus der Rolle eines Diskursteilnehmers heraus und in die Rolle des Schiedsrichters hinein, beansprucht zu wissen, wie »unser Menschsein [...] erschaffen worden ist«, reklamiert für eine bestimmte Anschauung die »Wirklichkeit« und bezeichnet andere Auffassungen nicht nur als »Ideologie«, sondern sogar als »Sünde«.

⇒ 2 Zwei Möglichkeiten der ethischen Bewertung der rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften

⇒ 2.1 Ehe und Familie als Leitbild des bürgerlichen Zeitalters und der christlichen Tradition

Aus Sicht einer in der christlichen Tradition stehenden Anthropologie stellen die gendertheoretischen Impulse eine Herausforderung dar, und zwar weniger wegen des erwähnten Bibelzitats (das für sich genommen eine Zweiteilung der Menschheit in Männer und Frauen ja auch kaum hergibt), sondern wegen der etablierten kulturellen Hochschätzung von Ehe und Familie, die ihren Ausdruck in der katholischen Tradition nicht zuletzt in der Sakramentalität der auf Nachkommen hingeorordneten ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau findet. Gendertheoretisch gesprochen ist diese Hochschätzung hochgradig heteronormativ im doppelten Sinne: weil sie zum einen die Geschlechterdichotomie voraussetzt und bekräftigt und weil sie zum anderen heterosexuelles Begehren als »naturgemäß« voraussetzt und Homosexualität ausschließt.

Zur katholischen Tradition gehört auch eine reichhaltige Vorstellung von der Ehe als Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau. In ihr realisieren sich Liebe und Treue, ereignet sich humane Reproduktion in einem umfassenden Sinn. Sie ist ebenso auf Nachkommenschaft wie auf eine lebenslängliche Gemeinschaft hingeorordnet. Die sakramentale Ehe ist im kanonischen Recht in differenziertester Weise entfaltet. In einem ihrer wichtigsten Bereiche, der Sexualmoral, »dreht sich« die Moraltheologie gewissermaßen um die Ehe. Ikonographisch stellt die christliche Tradition mit der Darstellung der Maria mit dem Jesusknaben eine der bedeutendsten Motive der Kunstgeschichte überhaupt bereit. Das Motiv der Mutterschaft spielt für das katholische Ehe- und Familienverständnis eine zentrale Rolle, auch wenn die Herausbildung einer starken normativen Hervorhebung der Familie sicher ein relativ neues Phänomen in der Geschichte der Kirche ist (vgl. Marschütz 1993/94) und stark an der bürgerlichen Idealfamilie orientiert ist (vgl. Tyrell 1982; 1978). Die heilige Familie von Nazareth ist in diesem Familienverständnis »Urbild und Beispiel für alle christlichen Familien. Diese Familie, einzig in der ganzen Welt, hat unerkannt und still in einer kleinen Ortschaft Palästinas gelebt; sie ist von Armut, Verfolgung und Verbannung heimgesucht worden, und sie hat auf unvergleichlich erhabene und lautere Weise Gott verherrlicht. Diese Familie wird den christlichen Familien ihre Hilfe nicht versagen, ja sie wird allen Familien in der Welt beistehen in der Treue zu ihren täglichen Pflichten, im Ertragen der Ängste und Bedrängnisse des

Lebens, in der hochherzigen Zuwendung zu den Nöten der anderen, in der freudigen Erfüllung ihrer Berufung.« (*Familiaris consortio* Nr. 85 [86])

Aus der Botschaft und in der Lebensführung Jesu und seiner Jünger wird man kaum ein entschiedenes Plädoyer für die Familie herauslesen können (präziser: Häfner 2014). Auch haben sich die Sozialformen familialen Zusammenlebens über die Jahrhunderte stark verändert. Das schlug sich beispielsweise in der Verbindung oder Trennung von Produktion und Reproduktion nieder, auch in der personalen Zusammensetzung der Familie (oder des »Hauses«), in der Praxis der Kindererziehung und in der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, Vater und Mutter. Das bürgerliche Familienleitbild bestimmt dann die »neu entstehende Sphäre familiärer Häuslichkeit [...] als das Reich der Frau, während die Sphäre des Tausches, der Arbeit, des Berufs und der öffentlichen Angelegenheiten zum Reich des Mannes wird.« (Gabriel 2008, 5) Im Lied von der Glocke schildert Friedrich Schiller dieses Leitbild in enormer atmosphärischer Dichte: »Der Mann muss hinaus / ins feindliche Leben, / muss wirken und streben / und pflanzen und schaffen, / erlisten, erraffen, / muss wetten und wagen, / das Glück zu erjagen. / Da strömet herbei die unendliche Gabe, / es füllt sich der Speicher mit köstlicher Habe, / die Räume wachsen, es dehnt sich das Haus. / Und drinnen waltet / die züchtige Hausfrau, / die Mutter der Kinder, / und herrschet weise / im häuslichen Kreise / und lehret die Mädchen / und wehret den Knaben / und reget ohn' Ende / die fleißigen Hände / und mehrt den Gewinn / mit ordnendem Sinn / und füllet mit Schätzen die duftenden Laden / und dreht um die schnurrende Spindel den Faden / und sammelt im reinlich geglätteten Schrein / die schimmernde Wolle, den schneeigen Lein / und füget zum Guten den Glanz und den Schimmer / und ruhet nimmer.«

Vor diesem Hintergrund entsprechen das katholische Familienleitbild und die darin mehr oder weniger ausgeprägt implizierten Vorstellungen über das Geschlechterverhältnis (vgl. Goertz 2014) einer zumindest in der westlichen Welt tief verwurzelten Vorstellung davon, was eine Ehe ausmacht und wer eine Ehe eingehen kann. Ob diese Vorstellung von einer Familie durch zahlreiche Scheidungen, Rückgang der Geburten und auch durch einen Rückgang der Eheschließungen erodiert und in eine Krise gerät, ist eine empirische Frage, die wohl noch nicht zuverlässig beantwortet werden kann. Aber Überlegungen der Gendertheorien einerseits und das Begehren gleichgeschlechtlicher Paare, ebenfalls eine Ehe schließen (und Kinder adoptieren) zu dürfen, stellen die »Normalvorstellung« einer zwischen Mann und Frau geschlossenen Ehe in Frage – und zwar ganz unabhängig da-

von, ob die »klassische« Ehe zwischen Mann und Frau am Ende ist oder nicht.

Festzuhalten ist freilich, dass es einer Religionsgemeinschaft nicht versagt werden kann, in ihrer partikularen Morallehre bestimmte Regeln zu profilieren, die nicht mit staatlichen Gesetzen oder mit Grundrechten übereinstimmen – so lange das Prinzip der Freiwilligkeit gilt und Personen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, diese – per Exit-Option – verlassen können (vgl. Spieß 2009). So ist es – unbeschadet der theologischen Plausibilität dieser Regeln – der Kirche grundsätzlich unbenommen, Frauen den Zugang zum Weiheamt zu verwehren oder eben auch gelebte Homosexualität als sittliches Vergehen zu deklarieren. Ein anderes Problem ist die Frage, wie weit diese partikulare Moral einer Religionsgemeinschaft in den Bereich der Politik hineinragen sollte. In der Debatte um die rechtliche Anerkennung eingetragener Lebenspartnerschaften bzw. der Ehe gleichgeschlechtlicher Paare ist also grundsätzlich zu unterscheiden zwischen der partikularen Moral der Religionsgemeinschaft und dem staatlichen Gesetz. Es gehört aber »zu den vornehmsten Aufgaben des säkularen Staates, das Grundprinzip der Trennung von Religion und Politik, von weltanschaulichen Wahrheiten und ›öffentlichem Vernunftgebrauch‹ als das zentrale Identitätsmerkmal der demokratischen Republik auszuzeichnen und selbstbewusst zu verteidigen« (Große Kracht 2008, 19). Dieser Trennung hat auch die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zugestimmt; und eine wissenschaftliche Sozialethik ist ohne die grundsätzliche Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben heute kaum mehr denkbar. Im Folgenden werden zwei Möglichkeiten der sozialetischen Bewertung einer rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften gegenübergestellt, zuerst eine ablehnende Haltung – jene der Glaubenskongregation der katholischen Kirche –, dann eine zustimmende – nämlich aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik, die ihren Ausgang von der Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben, von personaler Autonomie und von der Anerkennung unterschiedlicher Lebensformen nimmt und in anthropologischer Hinsicht an die Gendertheorien anschließt.

⇒ 2.2 Rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften als schweres sittliches Vergehen?

Was spricht aus der Sicht der Kirche gegen die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften? Papst Franziskus erwähnt in seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* (2015),

dass »die Synodenväter angemerkt [haben]: ›Was die Pläne betrifft, die Verbindungen zwischen homosexuellen Personen der Ehe gleichzustellen, gibt es keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn.« (Amoris laetitia Nr. 251) Statt diese an Ort und Stelle zu begründen verweist der Papst mit einem Zitat auf ein Dokument der Glaubenskongregation aus dem Jahr 2003⁹. Dort findet sich eine klassische naturrechtliche Argumentation in der oben erwähnten neuscholastischen Spielart (vgl. Spieß 2016, 152-154). Mit Rekurs auf die »natürliche Wahrheit«, die »der rechten Vernunft einsichtig ist und als solche von allen großen Kulturen der Welt anerkannt« und außerdem von der Offenbarung bestätigt werde, hält die Glaubenskongregation fest: »Keine Ideologie kann dem menschlichen Geist die Gewissheit nehmen, dass es eine Ehe nur zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts gibt, die durch die gegenseitige personale Hingabe, die ihnen eigen und ausschließlich ist, nach der Gemeinschaft ihrer Personen streben. Auf diese Weise vervollkommen sie sich gegenseitig und wirken mit Gott an der Zeugung und an der Erziehung neuen Lebens mit.« (Kongregation für die Glaubenslehre 2003, Nr. 2) Dieser Naturrechtsrekurs wird auch als erstes rationales Argument gegen die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften genannt: »Das staatliche Gesetz kann aber nicht in einen Widerspruch zur rechten Vernunft treten, ohne seinen das Gewissen bindenden Charakter zu verlieren.« (Ebd. Nr. 6) Verwiesen wird dabei mit einem längeren Zitat auf den Lex-Traktat der *Summa theologiae* von Thomas von Aquin, in dem – verkürzt gesagt – die systematische Architektur von ewigem Gesetz, göttlichem Gesetz, menschlichem Gesetz und natürlichem Gesetz erörtert wird. Zudem könnte der Staat in »Anbetracht der Werte, die auf dem Spiel stehen, [...] diese Lebensgemeinschaften nicht legalisieren, ohne die Pflicht zu vernachlässigen, eine für das Gemeinwohl so wesentliche Einrichtung zu fördern und zu schützen, wie es die Ehe ist« (ebd.). Dies »würde die gesamte soziale Struktur in einer Weise verändern, die dem Gemeinwohl widerspräche. Staatliche Gesetze sind Strukturprinzipien des Lebens der Menschen in der Gesellschaft, zum Guten oder zum Bösen. [...] Lebensformen und darin sich ausdrückende Modelle gestalten das gesellschaftliche Leben nicht nur äußerlich, sondern neigen dazu, bei den jungen Generationen das Verständnis und die

(9) Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen (3. Juni 2003).

Bewertung der Verhaltensweisen zu verändern. Die Legalisierung von homosexuellen Lebensgemeinschaften würde deshalb dazu führen, dass das Verständnis der Menschen für einige sittliche Grundwerte verdunkelt und die eheliche Institution entwertet würde.« (Ebd.)

Die Argumentation wird präzisiert oder flankiert durch den Verweis auf die biologische Unfähigkeit homosexueller Partnerschaften, die Nachkommenschaft zu sichern. »Weil die Ehepaare die Aufgabe haben, die Folge der Generationen zu garantieren, und deshalb von herausragendem öffentlichem Interesse sind, gewährt ihnen das bürgerliche Recht eine institutionelle Anerkennung. Die homosexuellen Lebensgemeinschaften bedürfen hingegen keiner spezifischen Aufmerksamkeit von Seiten der Rechtsordnung, da sie nicht die genannte Aufgabe für das Gemeinwohl besitzen.« (Ebd. Nr. 9) Demnach ist das Faktum der Nachkommenschaft der *einzig* Gemeinwohleffekt der Ehe und der einzige Grund für ihre »institutionelle Anerkennung«. Streng genommen dürfte demnach die rechtliche Anerkennung einer Ehe überhaupt erst mit der Empfängnis bzw. der Geburt oder der Annahme (Adoption) eines Kindes einsetzen; jedenfalls müssten mit diesem Argument jegliche rechtlichen Privilegien kinderloser Ehepaare in Frage gestellt werden. Gegen ein Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare wiederum führt das Dokument das Kindeswohl ins Feld; die Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Paare sei »schwerwiegend unsittlich« und füge den Kindern Gewalt zu. Dies wäre, wie gesagt, ein auch außerhalb der katholischen Tradition überzeugendes Argument – wenn es empirisch zu verifizieren wäre. Aber es findet sich nur ein lapidarer (und nicht weiter belegter) Hinweis darauf, dass »die Erfahrung zeigt«, dass »das Fehlen der geschlechtlichen Bipolarität Hindernisse für die normale Entwicklung der Kinder« schafft (ebd. Nr. 7).¹⁰ Das Argument hängt empirisch frei in der Luft (vgl. jedoch Rupp 2009). Während eine solche Argumentation für ein Dokument der Glaubenskongregation verblüffend vage erscheint, sind die daraus abgeleiteten Vorwürfe umso härter. Sollte die Kirche Paaren, die – das muss man ja annehmen und unterstellen – in aufrichtiger Liebe angenommene Kinder umsorgen und versorgen, erziehen und ins Leben begleiten, wirklich »schwerwiegende Unsitt-

(10) Wie kurios die Widersprüche sind, in die sich diese Argumentation verstrickt, wird deutlich, wenn man die Konsequenzen für alleinerziehende Elternteile bedenkt: Man müsste ja aus Sicht des Lehramts nicht nur diese Form der Entwicklungsschäden hervorrufenden Gewaltanwendung gegenüber Kindern verbieten (was für ein Zynismus gegenüber alleinerziehenden Eltern!), sondern auch für eine möglichst rasche Abhilfe nach Tod oder Scheidung durch Wiederverheiratung plädieren...

lichkeit« und sogar Gewaltausübung gegenüber Kindern vorwerfen, ohne dafür Belege oder Indizien vorzulegen?

Die Glaubenskongregation führt den Kampf gegen die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften – und das ist für den hier gegebenen Zusammenhang der entscheidende Vorstoß – mit der gleichen Vehemenz auch ins Feld der Politik hinein. Jeder Gläubige sei »verpflichtet [...], gegen die rechtliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften Einspruch zu erheben« (Kongregation für die Glaubenslehre 2003, Nr. 10). Schließlich mündet der Text sogar in Vorschriften für »Verhaltensweisen der katholischen Politiker in Bezug auf Gesetzgebungen zu Gunsten homosexueller Lebensgemeinschaften«. Diese sind »in besonderer Weise« zum Einspruch verpflichtet. »Wenn sie mit Gesetzesvorlagen zu Gunsten homosexueller Lebensgemeinschaften konfrontiert werden, sind folgende ethische Anweisungen zu beachten.« Sie haben die »sittliche Pflicht«, ihren Einspruch eindeutig und öffentlich vorzutragen und gegen ein solches Gesetz zu stimmen. »Die eigene Stimme einem für das Gemeinwohl der Gesellschaft so schädlichen Gesetzestext zu geben, ist eine schwerwiegend unsittliche Handlung.« Wenn aber ein solches Gesetz schon in Kraft ist, muss »der katholische Parlamentarier« ebenfalls klar und öffentlich seinen »persönliche[n] absolute[n] Widerstand« artikulieren. (Ebd.) Erstaunlich ist nicht zuletzt die Vehemenz, mit der aus partikularmoralischen Überzeugungen eine Verpflichtung zum »absoluten Widerstand« in der Sphäre der staatlichen Gesetzgebung abgeleitet wird – und kein Wort über die Autonomie der Politiker oder die Unabhängigkeit demokratischer Verfahren verloren wird.

Die religiöse Moralvorstellung als solche – also die Ablehnung gelebter Homosexualität – soll an dieser Stelle, wie eingangs gesagt, nicht erörtert werden (vgl. dazu etwa Goertz 2015). Die Auseinandersetzung über deren Plausibilität ist Sache der Gläubigen, der Kirchenangehörigen und der Personen, die in Theologie und Kirche Verantwortung tragen. Im Sinne der Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben, von liberaler Rechtsstaatlichkeit und weiten Spielräumen für partikulare Moralvorstellungen, fällt die Klärung des Standpunktes zur Homosexualität in den Bereich der Autonomie der Religionsgemeinschaft, die der Staat zu respektieren hat. Die oben skizzierten Einlassungen der Glaubenskongregation beziehen sich aber ausdrücklich unmittelbar auf parlamentarische Verfahren und demokratisch gewählte – also nicht von einer Religionsgemeinschaft mandatierte – politische Akteure.

⇒ 2.3 Freiheitsspielräume für die Vielfalt der Lebensformen

Zu dieser Position gibt es aber eine – christlich-sozialethisch m. E. plausibler begründete – Alternative.¹¹ Eine philosophische oder theologische Anthropologie und eine daran anschließende sozialethische Reflexion lässt sich im Grunde auf zwei Weisen realisieren: Entweder man geht von vornherein von einer Natur des Menschen oder »natürlichen Wahrheit« und einer damit verbundenen starken Vorstellung des guten Lebens aus und beurteilt von da aus konkrete Lebensformen sowie die gesellschaftliche und politische Praxis. Oder man geht von einer Analyse der menschlichen Lebensform aus, versucht in dieser Analyse wichtige Dimensionen der menschlichen Existenz zu ermitteln und nutzt diesen Befund bei der Rekonstruktion einer ethischen Beurteilung. Die Glaubenskongregation wählt in dem oben dargestellten Text den ersten Weg, geht also von einer natürlichen Ordnung (einem »Sein«) aus, von der sie Normen (ein »Sollen«) ableitet. Weil sowohl der Zugang zu einer natürlichen Wahrheit als auch das Schlussverfahren von der natürlichen Wahrheit (vom Sein) auf Normen (auf das Sollen) im ethischen Diskurs schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt sind, ist in der christlichen Sozialethik gegenwärtig vor allem der zweite Weg verbreitet, der im Folgenden skizziert werden soll.

In der *Analyse* wird man aus den oben genannten Gründen die skizzierten Impulse der Genderwissenschaften aufnehmen. In der groben Tendenz scheinen diese – bei allen Kontroversen – heute darin übereinzustimmen, dass es eine große Vielfalt möglicher Interpretationsweisen der Geschlechtsidentität gibt, die wiederum mit einer Vielfalt sexueller Orientierungen korrespondiert. Nicht nur die Genderwissenschaften legen diese Sicht nahe, sondern es werden auch im gesellschaftlichen und politischen Diskurs Geltungsansprüche von Personen und Gruppen artikuliert, die auf die Anerkennung dieser Vielfalt pochen. Beides kann man nicht ignorieren, sondern muss es zunächst schlicht zur Kenntnis nehmen.

In der Bildung eines ethischen *Urteils* kann man sich auf verschiedene ethische Motive beziehen. Dabei offenbart sich eine Spannung: In

(11) Selbstverständlich gibt es tatsächlich eine Vielzahl von ethischen Argumentationswegen, und auch die Trennung zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben kann differenzierter gestaltet werden als hier suggeriert (vgl. etwa Jaeggi 2013; Laux 2014); aber dass diese Trennung in der Stellungnahme der Glaubenskongregation *fehlt*, dürfte – neben dem massiven Naturrechtsbezug – der entscheidende Schwachpunkt der dargestellten lehramtlichen Argumentation sein. Deshalb ist die hier gewählte Gegenüberstellung für eine Klärung hilfreich.

der christlichen bzw. katholischen Tradition begegnet einerseits eine anthropologische Präferenz für die Geschlechterdichotomie (Mann und Frau) und eine moralische Ablehnung homosexueller Lebensformen. Andererseits gibt es in dieser Tradition auch die nachdrückliche Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte, verbunden mit dem Respekt vor personaler Autonomie. Diese Spannung lässt sich nicht völlig überwinden, aber es lässt sich eine wichtige Unterscheidung einführen, die es ermöglicht, beide Motive zur Geltung zu bringen: Es muss zwischen binnenreligiösem Bereich einerseits und politischem Bereich andererseits unterschieden werden. Zu dieser Trennung von Religion und Politik hat sich auch die katholische Kirche mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und des säkularen Staates mit der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt (vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2016). Selbst wenn innerhalb der Sphäre einer religiösen Partikularmoral eine heteronormative Haltung gepflegt wird, können in Bezug auf die politische Ebene die Grundsätze der Menschenwürde und der Anerkennung von menschenrechtlichen Freiheitsspielräumen angewandt werden. Dann gilt, dass Menschenwürde und menschenrechtliche Freiheitsspielräume jener Personen, die in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften leben möchten, gesichert werden müssen, und dass eine Benachteiligung dieser Personen gegenüber Menschen, die in gemischtgeschlechtlichen Partnerschaften leben möchten, nicht zu begründen ist. Einzig der Aspekt der Nachkommenschaft begründet eine unterschiedliche Behandlung; dem ist politisch aber leicht Rechnung zu tragen, indem familienpolitische Leistungen nicht an die Ehe geknüpft werden, sondern eben an die faktisch gegebene (!) Nachkommenschaft, also an die tatsächlich vorhandenen Kinder (gleich ob leibliche oder angenommene Kinder). Derzeit fällt aber die »staatliche Begünstigung der Ehe, etwa die fiskalische, [...] nicht aus, wenn Kinder ausbleiben. Männer und Frauen können die Ehe eingehen, ohne sich medizinischen Tests unterziehen zu müssen, ob von ihnen Kinder überhaupt zu erwarten sind« (Kaube 2017). Hier eine »prinzipielle Fähigkeit«, Nachkommen zu zeugen und auf die Welt zu bringen, sozial-, steuer- und familienpolitisch zu prämiieren, erscheint nicht plausibel. Dies ließe sich nur rechtfertigen, wenn man annähme, dass Anreize, eine Ehe zu schließen, die Fertilität erhöhten, oder dass auf dem Weg der exklusiven rechtlichen Anerkennung der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau ein positiver Effekt auf die Generativität erzielt werden könnte. Dieser Annahme steht aber der Sachverhalt gegenüber, dass auch außerhalb der Ehe – und zwar qualitativ nicht anders als innerhalb der Ehe – Kinder versorgt und erzogen werden.

Selbstverständlich also gibt es die Familie, die staatlichen Schutz genießt, auch ohne Ehe. Wenn aber »Ehe und Familie nicht kongruent sind, die ›Keimzelle‹ der Gesellschaft jedoch die Familie sein soll, verändert sich der Sinngehalt des staatlichen Schutzes von Ehen.« (Kaube 2017) Es treten also zwei andere Aspekte der familialen Lebensform in den Vordergrund: Die Sorge der Partner (ob verheiratet oder nicht) füreinander und die Sorge für Kinder (oder Eltern oder auch Geschwister etc.). Die Verantwortung der Sorge übernehmen Menschen selbstverständlich auch in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften füreinander, möchten diese Verantwortung ja gerade rechtlich gesichert sehen, sich also gegenseitig auf Verantwortung festlegen und verpflichten. Insoweit ist die teilweise entschiedene Opposition aus (Teilen) der Kirche gegen die eingetragenen Lebenspartnerschaften und gegen die Ehe gleichgeschlechtlicher Paare in gewisser Hinsicht rätselhaft. Es geht ja gerade nicht um die kirchliche bzw. sakramentale Form der Ehe und die damit verbundenen moraltheologischen und kirchenrechtlichen Regelungen, sondern um eine zivilrechtliche Regelung außerhalb der Kirche. Dass das Rechtsinstitut der Ehe die sakramentale Ehe eins zu eins spiegelt, kann in der säkularen Verfassungsdemokratie nicht mehr erwartet werden und trifft ja auch – etwa im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe – längst nicht mehr zu (präziser: Hahn 2014, insb. 122-129).

Welche Handlungsoptionen, welche Konsequenzen für die politische Praxis ergeben sich daraus? Aus der Sicht dieses zweiten Argumentationsweges, der mit der Trennung von partikularer religiöser Moral und staatlichem Recht die normativen Standards der Moderne anerkennt, wie es – um es nochmals zu betonen – die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch getan hat, gelangt man jedenfalls nicht zu einer Ablehnung, sondern zu einer Befürwortung der rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Auch die katholische Kirche könnte problemlos diesen zweiten Weg wählen, und zwar ohne mit ihren traditionellen Positionen zur gelebten Homosexualität sowie zu Ehe und Familie in Widerspruch zu geraten.

⇒ 3 Fazit: Von der Ehe zur »Ehe für alle«, von der »Ehe für alle« zum Rechtsinstitut der eingetragenen Lebenspartnerschaft – und zurück zum weltanschaulich geprägten Ehemodell in der Zivilgesellschaft

Auf der Linie der zweiten hier skizzierten christlich-sozialethischen Argumentationsweise lässt sich folgendes Plädoyer für eine rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften entwickeln:

1. In anthropologischer Hinsicht ist die Geschlechtlichkeit ein Merkmal menschlicher Existenz. Allerdings kann dieses Merkmal auf sehr unterschiedliche Weisen erlebt und in unterschiedlichen Lebensformen realisiert werden. Gendertheoretische Überlegungen legen es nahe, Geschlechtlichkeit nicht heteronormativ auf ein bipolares Geschlechterkonzept und auf heterosexuelle Beziehungen zu verengen. Insofern bieten die Gendertheorien ein »Wachstumspotenzial« (Marschütz 2014) auch für die christliche Sozialethik.
2. Unabhängig von einer ambivalenten Haltung der partikularen christlichen Moral gegenüber gendertheoretischen Überlegungen und gegenüber gelebter Homosexualität ist die Trennung von Vorstellungen des guten Lebens einerseits und Fragen der Gerechtigkeit andererseits von Bedeutung: Während partikulare Moralvorstellungen im vorliegenden Fall zwar umstritten sind, können sie innerhalb der Religionsgemeinschaft Geltung beanspruchen, als universelle Normen auf der Ebene der Gerechtigkeit jedoch nicht. Auf dieser Ebene gewinnen andere normative Orientierungen an Bedeutung, etwa der Respekt vor unterschiedlichen Lebensplänen, Lebensentwürfen und Lebensformen sowie die Anerkennung unterschiedlicher sexueller Identitäten und Präferenzen, also menschenrechtliche Freiheits- und Entfaltungsspielräume für alle Menschen. Aus der Sicht einer christlichen Sozialethik kommt zusätzlich die Wachsamkeit gegenüber Marginalisierungsdynamiken ins Spiel, die aber in Westeuropa weniger im Hinblick auf die eher starke gesellschaftliche Position homosexueller Menschen relevant wird als im Hinblick auf Menschen mit nicht in die dominierende Geschlechterdichotomie »passenden« geschlechtlichen Identitäten oder Präferenzen, die, wie eingangs gesehen, ja auch von der »Ehe für alle«-Kampagne diskriminiert und marginalisiert werden.
3. Auch für das katholische kirchliche Lehramt stellt sich, wie sich gegenwärtig zeigt, mit zunehmender Schärfe die Frage nach

seiner Haltung zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und deren Gleichbehandlung gegenüber der Ehe. Die Ablehnung gendertheoretischer Überlegungen und insbesondere (gelebter) Homosexualität ist auch innerkirchlich und innertheologisch umstritten; die naturrechtliche Argumentationsform steht – zumindest in der von der Glaubenskongregation angebotenen Form – im Abseits der politisch-philosophischen Gegenwartsdiskurse; die Ausdehnung der partikularen Moral auf den Bereich der Politik weist Legitimationsdefizite auf, weil die für das normative Projekt der Moderne konstitutive Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben nicht respektiert wird. Umgekehrt beanspruchen Menschen Respekt sowie gesellschaftliche und politische Anerkennung für ihre diversen geschlechtlichen Identitäten und damit korrespondierende Lebensformen. Warum sollte die Kirche diese Ansprüche nicht unterstützen? Abgesehen davon, dass ja auch innerhalb der Religionsgemeinschaft umstritten ist, ob die Ablehnung (gelebter) Homosexualität sittlich geboten ist, ist es jedenfalls nicht die Aufgabe der Kirche, die Bürgerinnen und Bürger eines liberalen Staates auf eine religiöse Moral und auf eine bestimmte Konzeption des guten Lebens zu verpflichten. Mit anderen Worten: Selbst, wenn die Kirche sicher zu wissen glaubt, was ein heiliges Leben ausmacht, kann und darf sie im Kontext des säkularen Staates niemanden nötigen wollen, heilig zu leben.

4. Aus christlich-sozialethischer Sicht legt sich deshalb Folgendes nahe: Menschen mit unterschiedlichen geschlechtlichen Identitäten möchten in unterschiedlichen partnerschaftlichen Beziehungen leben. Nicht alle können und möchten durch die Pflege und Erziehung von Nachkommen dem Gemeinwohl dienen. Viele aber sorgen füreinander und übernehmen füreinander Verantwortung. Daraus können rechtliche Privilegien resultieren, weil es wünschenswert erscheint, dass Menschen füreinander in dauerhaften, in familialen Beziehungen Verantwortung füreinander übernehmen. Eine Unterscheidung nach geschlechtlichen Identitäten und sexuellen Neigungen lässt sich dabei aber nicht begründen. Ob zwei Männer füreinander sorgen oder eine Frau und ein Mann, zwei Frauen oder Personen, die sich nicht in dieser Geschlechterdichotomie verorten, ist nicht gemeinwohlrelevant. Deshalb ist es nicht legitim, unterschiedliche Paarkonstellationen rechtlich unterschiedlich zu behandeln; deshalb erscheint auch aus der Perspektive ei-

ner christlichen Sozialethik die rechtliche Gleichstellung dieser unterschiedlichen Paarkonstellationen geboten.

Die dargelegte Argumentation für die rechtliche Gleichbehandlung unterschiedlicher Paarkonstellationen weist bisher – wie bereits im eingangs dargestellten Beispiel angedeutet – allerdings eine wenig plausible Beschränkung auf Paarkonstellationen ansonsten nicht verwandter Personen auf. Natürlich stellt sich spätestens nach der rechtlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare die Frage, warum die rechtlichen Vorteile einer Ehe zwar für solche Paare gelten sollen, nicht aber für andere – in welcher Konstellation auch immer – gemeinsam lebende Menschen, die für einander dauerhaft Sorge tragen.

Denn bisher kennt das staatliche Recht v. a. institutionalisierte Formen für Partnerschaften, die sexueller Natur sind und aus denen oder um die herum Familienstrukturen entstehen können. In Gesellschaften jedoch, die zunehmend den Wert von Partnerschaften nicht allein in der Zeugung und Erziehung von Nachkommen sehen, wird diese Perspektive begründungspflichtig. Was gilt dem Staat als schutzwürdig? Nur die häusliche Gemeinschaft, in der Kinder leben? Dann gälte es, die rechtlich-institutionalisierten Formen des partnerschaftlichen Miteinanders stärker von diesem Moment her zu bestimmen. Oder ist es die Beziehung, in der Menschen sich umeinander sorgen und sich einander lebenslang verpflichtet fühlen, die der Staat in besonderer Weise zu stabilisieren und zu schützen sucht? Dann leuchtet nicht ein, warum bisher fast ausschließlich Partnerschaften in den Blick genommen wurden, die über eine sexuelle Komponente verfügen. Hier besteht rechtspolitischer Klärungsbedarf. (Hahn 2014, 119f.)

Für die Politik dürfte es schwierig werden, hier eine nachvollziehbare und plausible Trennungslinie zu ziehen, die nicht willkürlich wirkt. Langfristig erscheint es deshalb bedenkenswert, die Ehe als rechtliches (!) Institut aufzugeben und ganz durch das Rechtsinstitut einer eingetragenen Lebensgemeinschaft zu ersetzen (vgl. Schwenzer 2013). Lebensgemeinschaften, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen, können dann diese rechtliche Möglichkeit in Anspruch nehmen. Dies gilt unabhängig von möglichen sexuellen Implikationen, die den Staat im Zivilrecht nicht interessieren sollten. Überhaupt mutet die permanente Bezugnahme auf den sexuellen Verkehr zwischen Menschen, die in Lebensgemeinschaften zusammenleben, merkwürdig an

– das gilt für das kirchliche Lehramt (Fixierung auf die Zeugung von Nachkommen) genauso wie für die sozialdemokratische Generalsekretärin (»Inzucht«). Zwar hebt die »Ehe für alle« genannte Ausweitung der Ehe auf gleichgeschlechtliche Paare deren Diskriminierung gegenüber homosexuellen Paaren auf. Gleichzeitig aber werden

Lebensgemeinschaften, die nicht auf eine geschlechtliche Beziehung abheben, aber sehr wohl auf gemeinsames Wohnen und Fürsorge, also z. B. Haushaltsgemeinschaften von verwitweten Geschwistern, Mehr-Generationen-Wohngemeinschaften, Wohngemeinschaften zur Inklusion Behinderter, betreutes Wohnen psychisch Kranker oder von Senioren, geistliche Kommunitäten und ähnliche mehr noch stärker von den Lebensgemeinschaften mit Intimität separiert oder könnten unter den Druck geraten, gegenüber der Öffentlichkeit rechtfertigen zu müssen, weshalb sie ihre Zuneigung, Verbundenheit und Fürsorge nicht so leben, wie fast alle anderen. (Hilpert 2014, 222f.)

Nicht zuletzt deshalb war in diesem Beitrag in der Regel nicht von homosexuellen, sondern von gleichgeschlechtlichen Paaren bzw. Partnerschaften die Rede. Wenn aber darüber hinaus andere Lebensgemeinschaften ähnliche gegenseitige Nähe- und Fürsorgeverhältnisse und Bindungen aufbauen, ist deren rechtliche Benachteiligung gegenüber Paaren nicht mehr plausibel. Insofern hatte Kramp-Karrenbauer – ob in dieser Konsequenz intendiert oder nicht – durchaus recht mit ihrer Kritik an der »Ehe für alle«-Kampagne.

Die zivilrechtliche Übereinkunft einer eingetragenen Lebensgemeinschaft könnte ähnlich wie etwa in Deutschland die – nun mit der Einführung der sogenannten »Ehe für alle« (d. h. für homosexuelle Paare gleichen Geschlechts) wohl vorläufig obsolete – »eingetragene Lebenspartnerschaft« rechtlich gerahmt werden. Die Schließung einer *Ehe* anzubieten, bliebe dann zivilgesellschaftlichen Gruppen und Organisationen sowie weltanschaulichen Gruppierungen wie Religionsgemeinschaften vorbehalten – und dabei ist natürlich vor allem an die Kirchen zu denken. Wie im Katholizismus die anderen Sakramente auch, ist die Ehe dann in erster Linie eine kirchliche bzw. religiöse Angelegenheit. Auf zivilrechtlicher Ebene können die Ehepartner eine eingetragene Lebenspartnerschaft eingehen – müssen dies aber nicht tun. Wenn andere zivilgesellschaftliche Organisationen eine Ehe »anbieten« möchten, dürfen sie das natürlich tun (ähnlich, wie das Angebot der Jugendweihe in Teilen Deutschlands die Firmung oder Konfirmation ersetzt bzw. ergänzt). Die Kirche könnte dann ihr ziemlich

klares Eheverständnis weiter profilieren. Zugleich wäre die Politik von der Aufgabe entlastet, ständig neu definieren und entscheiden zu müssen, für welche Personen und Konstellationen die Ehe geöffnet werden soll und für welche Personen und Konstellationen nicht. Da die Kirche gewiss ein für weite Teile der Bevölkerung sehr plausibles und attraktives Ehemodell anbietet, könnte diese Lösung zum Vorteil sowohl der Kirche als auch der Ehe als traditioneller Bestandteil der jeweiligen Kultur sein.

⇒ Literaturverzeichnis

Amoris laetitia. Nachsynodales Schreiben von Papst Franziskus (2016), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016.

Anzenbacher, Arno (2008): Das Bild der Frau bei Thomas von Aquin, in: Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.): Feministische Ethik und christliche Sozialethik, Münster: Lit, 17-37.

Bartel, Rainer; Horwath, Ilona; Kannonier-Finster, Waltraud; Mesner, Maria; Pfefferkorn, Erik; Ziegler, Meinrad (Hg.) (2008): Heteronormativität und Homosexualitäten, Innsbruck/Wien/Bozen: Studienverlag.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York u. a.: Routledge.

Butler, Judith (1993): Bodies That Matter, New York u. a.: Routledge.
Familiaris consortio. Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. (1981), in: Acta Apostolicae Sedis 74 (1982), 81-191.

Filipovic, Alexander (2015): Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus, Paderborn: Schöningh.

Frank, Isnard Wilhelm (1988): Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerung bei Thomas von Aquin, in: Segl, Peter (Hg.): Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld Malleus maleficarum von 1487, Köln: Böhlau, 71-102.

Gabriel, Karl (2008): Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft, in: Ethik und Gesellschaft 2: Politik aus dem Glauben, online unter: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2008-art-3>.

Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (2016): Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn u. a.: Schöningh.

Geertz, Clifford (2009 [1987]): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, 13. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goertz, Stephan (2014): Das nicht festgestellte Verhältnis. Theologische Erwägungen zur Ethik des Geschlechterverhältnisses, in: Hilpert, Konrad; Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 227-243.

Goertz, Stephan (Hg.) (2015): »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?« Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg: Herder.

Goertz, Stephan; Witting, Caroline (Hg.) (2016): Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?, Freiburg: Herder.

Große Kracht, Hermann-Josef (2008): Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlichkeiten. Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie, in: Ethik und Gesellschaft 2: Politik aus dem Glauben, online unter <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2008-art-4/121>.

Häfner, Gerd (2014): Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments, in: Hilpert, Konrad; Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 59-72.

Hahn, Judith (2014): Das Recht der Paarbeziehung. Lebensgemeinschaften in staatlich-rechtlicher Perspektive – unter Berücksichtigung des Verhältnisses von staatlicher und kirchlicher Ehekonzeption, in: Hilpert, Konrad; Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 117-130.

Hartmann, Jutta (Hg.) (2004): Grenzverwischungen. Vielfältige Lebensweisen im Gender-, Sexualitäts- und Generationendiskurs, Innsbruck: Studia Universitätsverlag.

Hartmann, Jutta; Klesse, Christian; Wagenknecht, Peter; Fritzsche, Bettina; Hackmann, Christina (Hg.) (2007): Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Heimbach-Steins, Marianne (2009): »... nicht mehr Mann und Frau«. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg: Pustet.

Hilpert, Konrad (2014): Ehe für alle?, in: ders.; Laux Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende. Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 209-226.

Jaeggi, Rahel (2013): Kritik von Lebensformen, Berlin: Suhrkamp.

Kongregation für die Glaubenslehre (2003): Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Download unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html.

Kaube, Jürgen (2017): Man nennt das Freiheit, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 2. Juli.

Laubach, Thomas (Hg.) (2017): Gender – Theorie oder Ideologie, Freiburg: Herder.

Laux, Bernhard (2014): Nichteheleiche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?, in: Hilpert, Konrad; Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 149-166.

Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise, Frankfurt am Main: Ulrike Helmer Verlag.

Marschütz, Gerhard (1993): Die Kirche hat Familie spät »entdeckt«, in: Jugend & Kirche 27 (1993/94), 16-17.

Marschütz, Gerhard (2014): Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie, in: Herder Korrespondenz 68, 457-462.

Nussbaum, Martha Human (1992): Human Functioning and Social Justice. In Defense of an Aristotelian Essentialism, in: Political Theory 20, 1019-1028.

Nussbaum, Martha (2006): Women and Human Development. The Capabilities approach, Cambridge u. a.: Cambridge University Press (zuerst 2000).

Prüller-Jagenteufel, Veronika (2002): Werkzeug und Komplizin Gottes. Hildegard Holzer und die Seelsorgehelferinnen in Österreich 1939-1968, Münster: Lit.

Rupp, Marina (Hg.) (2009): Die Lebenssituation von Kindern in gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften, Köln: Bundesanzeiger Verlag.

Schwenzer, Ingeborg (2013): Familienrecht und gesellschaftliche Veränderungen. Gutachten zum Postulat 12.3607 Fehr »Zeitgemäßes kohärentes Zivil- insbesondere Familienrecht«, Basel.

Spieß, Christian (2008): Gerechtigkeit und Humanität. Martha Nussbaums feministischer Liberalismus und die christliche Sozialethik, in: Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Feministische Ethik und christliche Sozialethik, Münster: Lit, 307-345.

Spieß, Christian (2009): Religionsfreiheit und Toleranz, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 50, 225-248.

Spieß, Christian (2016): Zwischen Menschenrechten und Gewalt. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn u. a.: Schöningh.

Spieß, Christian (2017): Art. Capability Approach. III. Sozialethisch, in: Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, 8. Aufl., Freiburg: Herder, 972-974.

Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.) (2008): Feministische Ethik und christliche Sozialethik, Münster: Lit.

Tyrell, Hartmann (1978): Die Familie als »Urinstitution«. Neuerliche spekulative Überlegungen zu einer alten Frage, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 30, 611-651.

Tyrell, Hartmann (1982): Familie und Religion im Prozess gesellschaftlicher Differenzierung, in: Eid, Volker; Vaskovics, Laszlo (Hg.): Wandel der Familie – Zukunft der Familie, Mainz: Grünewald.

Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Lann/Palm, Kerstin (2012): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, 2. Auflage, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.

Winkler, Katja (2016): Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik, Baden-Baden: nomos.

Zitationsvorschlag:

Spieß Christian (2017): Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur »Ehe für alle«. (Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-8> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2017: Sozialethik der Lebensformen

Bernhard Laux

Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi

Gregor Scherzinger

Pluralität der Lebensformen und Modelle theologischer Ethik

Peter Bescherer

»Wir sind doch auch eine Minderheit«
 Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen

Helga Amesberger

Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten

Luisa Fischer

Familiale Lebensformen: Thesen des Wandels und aktuelle familiensoziologische Perspektiven als Herausforderungen der Ethik

Jonas Hagedorn/Lisa Neher

Familie und Alter – Lebensformen zwischen Deinstitutionalisierung und pflegepolitischer Reinstitutionalisierung

Gerhard Schreiber

Geschlecht als Leerstelle? Zur Verfassungsbeschwerde 1 BvR 2019/16 gegen die Versagung eines dritten Geschlechtseintrags

Christian Spieß

Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur »Ehe für alle«