

Jantine Nierop (Hg.)

Gender im Disput.

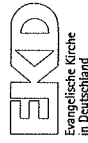
Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung
für Kirche und Theologie

Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie

herausgegeben vom
Studienzentrum der EKD
für Genderfragen in Kirche und Theologie



Studienzentrum
der EKD für Genderfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

Band 3

Familie und Gender-Theorie

Notger Slenczka

Faszinierend sind meistens diejenigen Positionen, die man glaubt ablehnen zu müssen; meistens sind sie sogar faszinierender als diejenigen, denen man zustimmt – insbesondere dann, wenn diese für mich nicht zustimmungsfähigen Positionen im Höchstmaß konsequent konzipiert sind. Denn faszinierend ist immer das Fremde, das uns allererst dessen ansichtig werden lässt, wie wenig selbstverständlich das ist, was wir als selbstverständlich betrachten. Diese Faszination führt im besten Fall dazu, dass man sich und seine Selbstverständlichkeiten in Frage stellen lässt und versucht, sie im Durchgang durch diesen Widerspruch entweder besser begründet wiederzugewinnen, oder dass man sich nötigen lässt, die scheinbaren Selbstverständlichkeiten zu modifizieren oder aufzugeben.¹ Und beides setzt voraus, dass man sich von dem fremden Denken mitnehmen lässt und nicht ständig dazwischenredet. Ich beginne mit einer knappen Orientierung zum traditionellen christlichen Konzept der Familie.

0. Familie

(a) Die Familie ist mit Sicherheit auf den ersten Blick eine der Institutionen, die im Blick auf die sozialen und politischen Anliegen einer gender-Theorie deutlich widerständig ist. Diese Institution und ihre Bewahrung gilt dabei allgemein als ein Kernanliegen christlicher Theologie, so dass sich hier die Vermutung eines Gegensatzes der Interessen am ehesten nahelegt. In der Tat hat die christliche Kirche im Laufe ihrer Geschichte diese Institution – darunter verstanden das generationenübergreifende Zusammenleben von in direkter Linie verwandten Personen, in deren Zentrum eine Ehe zwischen Mann und Frau steht – überwiegend theologisch positiv bewertet. Das ist nicht selbstverständlich, denn die frühen Texte der Christenheit geben durchaus zu erkennen, dass die Konversion zum Christentum angesichts der Tendenz zur eschatologischen, auch sexuellen Askese ruinöse Folgen für die Familie haben konnte (Nachfolgeberichte: Mk 1,19 f. (v. 20!); vgl. 10,28-31 parr.; Debatte um die

¹ Da ich hier, soweit das auf dem begrenzten Raum möglich ist, eine Kritik am Programm einer New Gender Politics vorbringen werde, bitte ich von vornherein um Verständnis dafür, dass ich sehr konventionell verfare, indem ich generisch maskuline und feminine Bezeichnungen und Pronomina verwende und lediglich an random zwischen männlichen und weiblichen Formen abwechselte.

Scheidung von nichtgläubigen Ehepartnern: 1 Kor 7, hier bes. vv. 10-16). Dies schlägt sich auch in einer expliziten Relativierung dieser Institution nieder, in der die Gemeinschaft der Nachfolger mit Jesus an die Stelle der familialen Bindung tritt (Mk 3,31-35); diese asketische Tendenz durchzieht in Gestalt des Mönchtums und des Priesterzölibats die Kirchengeschichte bis zur Gegenwart: Ehe und Familie wurden lange Zeit im Vergleich zur Entscheidung für die Ehelosigkeit abgewertet – Augustin mag dafür als Beispiel genügen.

(b) Unbeschadet dessen setzt die christliche Kirche die Orientierung der Sozialformen an familialen Zusammenhängen fort, die eben nicht nur durch das jüdische Umfeld und die Orientierung der alttestamentlichen Narration an Familienzusammenhängen nahegelegt wurde, sondern auch durch die soziale Funktion des ‚Houses‘ im paganen Umfeld des Christentums. Es ist dabei Aristoteles (und nicht bzw. nur in seiner Nachfolge die christliche Theologie!), der die Hochschätzung der Familie / des Hauses als erster selbständig lebensfähiger sozialer Einheit und in diesem Sinne als unverzichtbarer, das Zusammenleben in der Polis begründender (und nicht im Rahmen dieses höherstufigen Zusammenlebens begründeter) Grundlage der Gesellschaft in die soziologische Diskussion eingeführt hat – das war schon damals strittig, wie die Staatstheorie des Platon zeigt. Das weist darauf hin, dass die Wertschätzung der Ehe nicht dem Christentum entspringt, sondern das Christentum mit Ehe (Mt 19,3-6) und Familie Institutionen übernimmt, die älter als die Gemeinschaft der Christenanhänger und in der Schöpfungsordnung (nicht in der Erlösung) begründet sind – das mindestens ist der gute Sinn der Auszeichnung der Ehe als Schöpfungsordnung in der nachreformatorischen Theologie und deren Bezeichnung als ‚weltlich Ding‘ durch Luther.

(c) Dabei ist schlicht einzuräumen, dass es diese Institutionen ohne normative gender-Konstrukte (dazu gleich) nicht gibt; wenige soziale Institutionen sind in derart eindeutiger Weise mit relativ stabilen gesellschaftlichen Rollenzuweisungen konnotiert, die durchgehend asymmetrisch sind (nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Eltern und Kindern). Nach der Vorgabe der biblischen Texte und im Gefolge der Einsicht, dass die Ehe ‚vorchristlich‘, in der Schöpfung begründet ist, betrachtet die christliche Theologie aller Konfessionen bis ins 20. Jahrhundert durchgehend nicht nur diese Institutionen, sondern auch die darin etablierten und gepflegten Rollen als

in der menschlichen Natur begründet. Das schließt nicht aus, dass sowohl im Blick auf die Ehe wie im Blick auf das Verhältnis zwischen den Generationen die im soziologischen Umfeld hierarchischen Rollenzuordnungen durch das Liebesgebot und seine Tendenz zur wechselseitigen Anerkennung aufgebracht werden – die Pointe des häufig missverstandenen Textes Eph 5,21–33 ist gerade die Wechselseitigkeit des Dienstes und die Selbstlosigkeit der gegenseitigen Hingabe, und das Gebot des Gehorsams gegenüber den Eltern wird unter Verweis auf das vierte Gebot eingeführt (Eph 6,1–3), dann aber durch v. 4 um eine Elternpflicht gegenüber den Kindern ergänzt. Dieser im Vergleich mit dem normativen paganen und jüdischen Umfeld besondere Text manifestiert die egalisierenden Möglichkeiten, die die Rezeption vorgegebener Normen unter den Bedingungen des christlichen Liebesgebotes entfalten. Auch wenn der Text aus heutiger Bewertungsperspektive als Glanzlicht erscheint, macht das aus dem christlichen Eheverständnis, das sich in den sonstigen Haustafeln des Neuen Testaments manifestiert (1 Tim 5,1–16; Tit 2,1–10; 1 Petr 3,1–7 etc. pp.), und aus den ebenso wirksamen einschlägigen Normen des Alten Testaments kein Modell für New Gender Politics!

(d) Eine mögliche Kritik an der Rollenmodelle und gender-Zuschreibungen stabilisierenden Institut der Ehe und der Familie ist bestimmt von einer gender-Theorie, die Voraussetzungen hat, die wahrzunehmen sind. Ich biete daher zunächst eine umrissartige Darstellung, die darum an Judith Butler² orientiert ist, weil sie eine gender-Theorie mit einer hochinteressante Pointe versieht, wenn sie sie in die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem (gesellschaftlicher Zuschreibung) und Individuum (Ich) einzeichnet³ (1.). Dieser Pointe nachdenk skizziere ich Anfragen an eine gender-Theorie und die damit verbundenen Konzepte einer New Gender Politics (2.), aus denen sich ein Plädoyer für eine Wertschätzung der Familie (und der Ehe) zwanglos ergibt (3.).

2 Wenige weitere Literaturhinweise: Régine Gildemeister / Angelika Welterer: *Wie Geschlechter gemacht werden*, in: Gudrun-Aveli Knapp u.a. (Hgg.): *Traditionen Brüche*, Freiburg 1992, 201–254; Hadumod Bultmann / Renate Hof: *Genus*, Stuttgart 1995; dies. u.a. (Hgg.): *Gender-Studien*, Stuttgart u.a. 2000; Michael Warner: *The Trouble with Normal*, Cambridge 2000; Christina von Braun u.a. (Hgg.): *Gender@Wissen*, Köln u.a. 2013.

3 Dazu auch: Claudia Berger: *Identität*, in: von Braun 2013 (Anm.2), 55–76.

1. Darstellung

1.1. Selbstverständlichkeiten

(a) Zu den tiefstreichenden Selbstverständlichkeiten gar nicht in erster Linie, aber auch in der Theologie gehört die Geschlechterpolarität und die mehr oder weniger ausdrücklichen Ansichten über einen Zusammenhang von biologischem Geschlecht (sex) und erwartbarem Verhalten bzw. Habitualitäten (gender). In welchem Sinne hier ein Zusammenhang besteht, mag eine kleine Begebenheit erhellen: Ich joggte vor einiger Zeit gegen Abend einen relativ einsamen Weg entlang. Mir kam ein Pärchen entgegen, offensichtlich Migrati-onshintergrund, und noch einmal ca. 100 m weiter entfernt sah ich eine Gruppe von fünf Jugendlichen, die dem Pärchen folgten und die ich – ohne Brille joggend – als Gefahr für das Pärchen identifizierte. Ich passierte das Pärchen, lief den Jugendlichen entgegen und überlegte, ob ich sie ansprechen sollte – da bemerkte ich beim Näherkommen, dass zwei der Jugendlichen weiblichen Geschlechts waren. Sofort verfliegen meine Befürchtungen – und ich merkte in einem Prozess nachträglicher Rationalisierung, dass dies an der unausgesprochenen Überzeugung lag, dass die weiblichen Mitglieder dieser Gruppe zu aggressivem Verhalten dem Pärchen gegenüber weder selbst neigen noch Aggressionen der männlichen Gruppenmitglieder zulassen würden.

(b) Dass Frauen weniger zur Gewalt neigen als Männer, ist ein klassisches gender-Stereotyp; kein Mensch muss mir erklären, dass es mit Sicherheit nicht für alle Exemplare des weiblichen Geschlechts zutrifft. Aber solche Einwände treffen nicht den Punkt, auf den es mir ankommt; der liegt vielmehr im ganz selbstverständlichen Funktionieren dieses Stereotyps: Es tritt gerade nicht als Theorie oder als Schlussfolgerung auf –, Frauen sind nicht gewalttätig; zwei aus der Gruppe sind Frauen; also besteht keine Gefahr. Vielmehr gilt: die Beunruhigung durch eine imaginierte Gefahr für das Pärchen beim Anblick der Gruppe stellt sich als Gefühl und ganz unwillkürlich ein – geprägt natürlich durch einen gesellschaftlichen Diskurs und durch die Medien verbreitete Meldungen; erst nachträglich wird dieses Gefühl rationalisiert. Ebenso ist auch die ausdrückliche Formulierung des gender-Stereotyps, das meine Erleichterung leitet, nachträglich. Diese Überzeugung bezüglich der fehlenden Gewaltbereitschaft von Frauen wird gar nicht ausdrücklich, sie bleibt unterschwellig, ist lediglich implizit präsent im Gefühl der Erleichterung, das mich überkommt,

wenn ich zwei Frauen in der Gruppe sehe. Der Zusammenhang von Frau und vergleichsweise geringem Aggressionspotential wird unmittelbar aktiviert, der Zusammenhang ist präsent wie eine geographische Orientierung in einer vertrauten Umgebung, die ich mir normalerweise ebenfalls nicht durch das Studium einer Landkarte erworben habe. Eine vertraute Umgebung erkenne ich auf der Landkarte wieder – aber das Vertrautsein mit der Umgebung entspringt nicht dem Studium einer Landkarte.⁴ Ebenso erkenne ich in bestimmten Sätzen oder Theorien über ‚das Weibliche‘ oder ‚das Männliche‘ meine gefühlten Stereotype wieder – aber ich entnehme diese orientierenden und handlungsleitenden Stereotypen nicht den Sätzen oder Theorien; denn das würde bedeuten, dass ich sie nicht unterhalte, bevor ich irgendwelche Theorien zur Kenntnis genommen habe.

1.2. Gender-Theorie – eine Skizze

Ein gender-theoretischer Ansatz ist genau an diesem Zusammenhang von biologischen Gegebenheiten (Frau) und normativen Rollenzuweisungen (z.B. Niveau des Aggressionspotentials) interessiert. Diese Rollenzuweisungen und normativen Erwartungen werden im gesellschaftlichen Diskurs naturalisiert und sind etabliert als von den biologischen Gegebenheiten geprägte und so wenig wie diese verhandelbare Habitualitäten.⁵ Die gender-Theorien arbeiten sich ab an dieser These, dass es Implikationen des biologischen Geschlechts gibt, die gesellschaftliche Rollen implizieren und deren natürliche und damit der Infragestellung und Neuverhandlung entzogene Grundlage darstellen.⁶ Eine orientliche (im Sinne von: konsequente) gender-Theorie betrachtet dabei nicht nur, aber erstens die Verbindung von bipolaren gesellschaftlichen Rollenmodellen einerseits und biologischem Geschlecht andererseits als normatives und gegen Abweichungen gesellschaftlich durchgesetztes Konstrukt – dafür werden die traditionellen Durchsetzungen der bipolaren Rollenmodelle gegen homosexuelle, transsexuelle oder transgender-Identitäten in Anspruch genommen:

4 Zu den Hintergründen: Christoph von Compenhausen: *Neurobiologische Orientierungshilfe für das menschliche Selbstverständnis, Kultur und Religion*, Bohl 2017, 143-198.

5 Vgl. nur: Judith Butler: *Gender Trouble* (1990), New York / London repr. 2008, hier 22-34, 185-193 u.ö.; dies.: *Undoing Gender*, New York / London 2004, 118 ff., 75-101: "Thus, a restrictive discourse on gender that insists on the binary of man and woman as the exclusive way to understand the gender field performs a regulatory operation of power that naturalizes the hegemonic instance and forecloses the thinkability of its disruption." (43)

6 Vgl. nur exemplarisch: Butler 2008 (Anm. 5), hier 8-10.

durch diese Praktiken der Durchsetzung der Bipolarität wird nämlich offenbar, dass man es bei der bipolaren Ordnung nicht mit der unausweichlichen Folge natürlicher Gegebenheiten, sondern mit einem immer auch in Frage stehenden gesellschaftlichen Normkonstrukt zu tun hat.⁷ Ein gendertheoretischer Ansatz weist aber darüber hinaus zweitens darauf hin, dass die Orientierung an der biologischen Bipolarität der Geschlechter selbst eine normative gesellschaftliche Übereinkunft ist, die gerade nicht einfach biologische Gegebenheiten abbildet, sondern biologische Gegeninstanzen hat – intersexuelle Personen etwa mit anatomisch oder genetisch uneindeutiger Zugehörigkeit zum bipolaren Modell. Gerade den traditionellen Umgang mit derartigen die Bipolarität durchbrechenden biologischen Gegebenheiten betrachten die Vertreter einer gender-Theorie als Indiz für den Konstrukt-Charakter auch der biologischen Geschlechterbipolarität, die traditionell so durchgesetzt wird, dass die normwidrig sprechende biologische Ausstattung dem bipolaren Modell durch chirurgische oder medikamentöse Korrekturen angepasst wird.⁸ Nicht nur also die Ebene der geschlechtsbezüglichen Rollen, sondern auch die Ebene der biologischen Geschlechterdifferenz erweist sich so als Moment eines gesellschaftlichen Deutungsrahmens, in dem diese Differenz erst zur anthropologischen Grundkonstante erhoben, sanktioniert und gegen Abweichungen durchgesetzt wird.⁹

1.3. New Gender Politics

(a) Eine gender-Theorie hat dabei nicht nur ein deskriptives Anliegen, es geht nicht nur um eine Beschreibung dieses Zusammenhangs und der Wandlungen der gender-Diskurse, sondern sie verfolgt ein politisches Anliegen, das in unterschiedlicher Radikalität auf das Ende der normativen Ausgrenzung und auf die gesellschaftliche und politische Anerkennung abweichender gender-Identitäten abzielt, die dadurch erreicht werden soll, dass die gesellschaftlichen gender-Konzepte entnaturalisiert und im Ausgang von parodistischen Affirmationen pluralisiert werden.¹⁰

(b) Es stellt sich nämlich die Frage, ob und inwieweit eine Gesellschaft oder die sie tragende Kultur die biologische Geschlechterdifferenz bipolar normiert und in kulturellen Rollenzuschreibungen und semantischen Zuordnungen

7 Ich bleibe hier hinsichtlich der sozialen Funktion und der Terminologie von ‚gender‘ unpräzise – vgl. nur: Butler 2004 (Anm. 5), 41 f.

8 Vgl. die Fallschilderungen bei Butler 2004 (Anm. 5), 52-56 und bes. 57-74.

9 Cristina von Braun: *Einführung*, in: dies. 2013 (Anm. 2) 11-53, hier 41.

10 Butler 2004 (Anm. 5) 29 ff., s.u. 17.

eine symbolische Ordnung etabliert und durchsetzt, für die aufgrund der aufgrund der behaupteten biologischen Grundlage die Unverfügbarkeit des Natürlichen für sich in Anspruch genommen wird, die im Kontext einer gender-Theorie aber als herrschaftsförmiges soziales Konstrukt beschrieben wird. Eine gender-Theorie hat dabei zunächst eine deskriptive Abzweckung, indem sie auf die in vielen kulturellen Feldern etablierten oder sanktionierten gender-Konstrukte aufmerksam macht. Das weitergehende gesellschaftspolitische Ziel einer gender-Theorie ist die Kritik zeitgenössischer Diskurse: einerseits die Inanspruchnahme der Kategorie des vorgegeben-Natürlichen für Genderkonstrukte unmöglich zu machen, indem zwischen sex, gender und desire unterschieden wird mit der Folge, dass alle drei Momente menschlicher Geschlechtlichkeit (im weitesten Sinne) relativ unabhängig voneinander sich entfalten können; dabei deutet sich bei Judith Butler eine Position an, nach der das sexuelle Begehren der an sich ungeformte, polyvalente Trieb ist, der in gesellschaftlich konstituierten Modellen und Rollenangeboten kanalisiert wird (ebd. 31-33); zweitens geht es darum, die Wandelbarkeit der Modelle der Geschlechterkonstruktionen und die jeweiligen hermeneutischen Leitkategorien nachzuzeichnen. Drittens geht es darum, die Interessenlagen zu identifizieren, die hinter normativen Verengungen der faktischen Vielfalt von Möglichkeiten geschlechtlicher Differenzierung auf den drei genannten Ebenen stehen. Und viertens geht es um die Vertretung einer gender-Theorie um das Programm einer ‚New Gender Politics‘, in der die deskriptive Ebene verlassen und die Einsicht in die soziale und kulturelle Konstitution von gender-Konstrukten umgesetzt wird in eine politische agenda, die darauf abzielt, die heteronormative Normativität von gender-Konstrukten aufzulösen: „... critique is understood as an interrogation of the terms by which life is constrained in order to open up the possibility of different modes of living; in other words, not to celebrate difference as such but to establish more inclusive conditions for sheltering and maintaining life that resists models of assimilation.“¹¹ Dabei kommt es häufig auch zu einem Konflikt mit den Anliegen und Forderungen gesellschaftlicher Befreiungsbewegungen – etwa der Transsexuellen-Bewegung, soweit sie um die Anerkennung von Geschlechtsumwandlungen kämpft; den Zielen der Gleichstellung homosexueller Gemeinschaften mit der Ehe oder der feministischen Bewegung, denen die konsequenten Vertreter einer gender-Theorie

11 Butler 2004 (Anm. 5), 4. Vgl. 30 ff.

vorwerfen, dass sie traditionelle Kategorien der Bipolarität bzw. der Legitimität und der Normalität stabilisieren.¹²

(c) Ich notiere hier am Rande, dass sich Butler eben nicht nur an schöpfungstheologischen oder biologischen Essentialisierungen bestimmter gender-Konzepte abarbeitet; vielmehr ist ein von ihr sehr ernst genommener Gesprächspartner die Psychoanalyse¹³ – insbesondere Jacques Lacan –, die in der Zentralstellung des ödipalen Konflikts und seiner mehr oder weniger ‚gelinderten‘ Lösung die Familie und die dort etablierten heteronormativen Rollenverhältnisse als Ursprung der psychischen Konstitution aller Menschen und eines unbeliebig begrenzten Feldes von sexuellen Orientierungen und Rollenmodellen betrachtet.

1.4. Die Frage am Grunde: Allgemeinheit und Individualität

Eine solche Position, die, wie gesagt, ungeheuer faszinierend durch ihr deuthaltungstheoretisches Potential ist, wendet sich selbstverständlich nicht nur gegen juristische Sanktionierungen der Geschlechterdifferenz bis hin in die Definition der Ehe durch die Geschlechterpolarität, die amtlichen Formulare oder Ähnliches, auch nicht nur gegen die immer noch gendernormativen Ansätze zur Frauenemanzipation der 70er Jahre,¹⁴ sondern der Ansatz reht sich ein in die Kritik an gesellschaftlichen Normvorgaben zugunsten der Freiheit des Individuums. Dies ist der eigentlich interessante Punkt, denn damit ist die Frage nach dem Verhältnis von normativer Universalität einerseits und der Unverrichtenbarkeit und Ineffektivität des Individuums andererseits gestellt: auf der einen Seite stehen individuenübergreifende semantische Ordnungen, die die Vielfalt möglicher Attribute zu normativen semantischen Höfen sortieren, in denen sich bipolare Geschlechterordnungen und soziale Rollenzuweisungen konstituieren; auf der anderen Seite steht das Individuum, das diese Vielfalt der Attribute in möglicherweise von der normativen Zuordnung abweichender Weise realisiert und sich durch die ‚natürlichen‘ und scheinbar selbstverständlichen

12 Vgl. Butler 2004 (Anm. 5) 4 ff.

13 Butler 2004, (Anm. 5) 43 ff.

14 Butler 2008 (Anm. 5) 18-46.

normativen Vorgaben bevormundet und entwertet sieht. Damit stellt dieser Aspekt einer gender-Theorie eine Variation und Modifikation des Anspruchs, sich ohne fremde Anleitung des eigenen Verstandes zu bedienen, dar und erhebt damit den Anspruch, in der Tradition der Aufklärung zu stehen. Entsprechend handelt es sich um einen Theorietypus, der den Charakter einer *scientia practica* hat, also durch die Aufklärung über die Bedingungen und über das Etablieren eines individuellen und kollektiven Selbstverständnisses eine performative Absicht verfolgt.

1.5. Die Religion als Ursprung und / oder Legitimation bipolarer gender-Modelle

Eine solche Position stellt sich aber eben nicht nur gegen biologische Begründungen angeblich natürlicher Rollenerwartungen, sondern damit auch gegen die Instanzen, die derartige Rollenmodelle weltanschaulich oder religiös sanktionieren. Die religiösen Traditionen, die im abendländischen Kulturkreis vorherrschen – Christentum, Judentum und Islam – tendieren faktisch zur Privilegierung bipolarer und heteronormativer Geschlechterverhältnisse gerade, wie gesagt, in der theologischen Privilegierung der Institutionen von Ehe und Familie; mit dieser Feststellung des Faktischen ist noch keine Bewertung verbunden. Die traditionelle Orientierung am Leitbild der Ehe zwischen Mann und Frau (1 Kor 6,12 ff.; 1 Kor 6,9-11; 7; Eph 5,21-32 und die anderen Haustafeltraditionen), die damit einhergehende traditionelle Ablehnung der Homosexualität (Rö 1,26-27) und die Verankerung der Geschlechterpolarität im Schöpfungswillen Gottes (Gen 1,26 ff.; Gen 2,22-25; vgl. Mt 19,3-6) reflektiert oder begründet bzw. stabilisiert und legitimiert die gender-Konstruktionen ebenso wie den Zusammenhang von sex und gender; dafür stehen nicht nur die genannten biblischen Grundlagen, sondern deren Interpretation und Ausarbeitung in einer jahrtausendalten Tradition.¹⁵

¹⁵ Dazu nur: von Braun 2013 (Anm. 9).

1.6. Butlers Frage nach dem Individuum

(a) Die Werke Judith Butlers, auf die ich mich eben zur allgemeinen Charakterisierung bezogen habe, gehören zu den Klassikern der gender-Theorie.¹⁶ Sie hat allerdings in die gender-Debatte von Anfang an die Frage nach dem Individuum, dem die gender-Qualitäten zugeschrieben werden, gestellt und damit eine hochinteressante Identitätstheoretische und hermeneutische Frage gestellt. Sie knüpft nämlich in der Einleitung an die Bedeutung an, die die Sexualität im Rahmen der Psychoanalyse hat: sie hat die Bedeutung eines Triebes, der sich dem Bewußtsein (dem ‚Ich‘) entzieht; und dasselbe gilt eben für die Größe des sozial konstituierten gender: wir haben uns, so Butler, gerade nicht in der Hand, sondern sind genau in dem, was wir als Zentrum unserer Personhaftigkeit betrachten, bestimmt von biologisch und sozial begründeten Normativitäten: „The staging and structuring of affect and desire is clearly one way in which norms work their way into what feels most properly to belong to me. The fact that I am other to myself precisely at the place where I expect to be myself follows from the fact that the sociality of norms exceeds my inception and my demis, sustaining a temporal and spatial field of operation that exceeds my self-understanding.“ (Butler 2004, 15) Dies führt dazu, dass die Kategorie des ‚Ich‘, sofern darunter eine Instanz der Autonomie im Gegenüber zu den Zuschreibungszumutungen des gender verstanden wird, fraglich wird: „Or does it turn out that the ‘I’ who ought to be bearing is gender is undone by being a gender, that gender is always coming from a source that is elsewhere and directed toward something that is beyond me, constituted in a sociality I do not fully author?“ (Butler 2004, 16) Die gesellschaftlichen und kulturellen gender-Konstrukte können nicht unterschieden werden von einem im Grunde von ihnen unberührten Individuum – das richtet sich nicht nur, aber auch gegen entsprechende feministische Positionen, die die Universalität des Ich von den gesellschaftlichen Zuschreibungen unterscheiden wollen.¹⁷ Vielmehr ist das Individuum, und zwar auch für sich selbst, eins mit den Zuschreibungen; die Unterscheidung von ihnen ist immer sekundär.¹⁸ Das bedeutet zugleich, dass der Anspruch des Ich nicht als individueller Anspruch erhoben werden kann und unter dem Vorzeichen, dass es dieses Ich und seine Bestimmtheit vor jeder gesellschaftlichen Bestimmung bereits gibt, stehen kann. Vielmehr sind die im

¹⁶ Neben den oben (Anm. 5) genannten Texten vgl.: *disis*: *Bodies that Matter* [1993], London / New York 2011.

¹⁷ Butler, *Trouble* (Anm. 5) 2-8; 10-17.

¹⁸ Butler, *Undoing* (Anm. 5) 2 f. u.ö.

Kontext einer gender-Theorie erhobenen Forderungen selbst, so deutet Butler an, überindividuell, Manifestationen eines Gegenkonzepts, in dem das Ich, das sie erhebt, von dem, was es vorträgt, selbst bestimmt ist: „If I am claimed by others when I make my claim, if gender is for and from another before it becomes my own, if sexuality entails a certain deposal of the ‚I‘, this does not spell the end of my political claims. It only means that when one makes those claims, one makes them for much more than oneself.“ (Butler 2004, 16)

(b) Judith Butler vertieft diesen Gedanken im folgenden Kapitel, in dem sie – auch im Durchgang durch eine Traditionslinie von Lévy-Strauss über Lacan zu Foucault, Francois Ewald, Mary Poovey und Pierre Machery¹⁹ – nachzeichnet, dass und in welchem Sinne die Bezugnahme auf soziale Normen und Rollenvorgaben die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und einer sozialen Norm stellt, die vom Individuum nicht gestaltet wird, sondern das individuelle Subjekt immer schon bestimmt – das genau ist der Punkt, an dem sich Butler, wie gesagt, auch an der Psychoanalyse und deren Rekurs auf Familienkonstellationen abarbeitet. ‘Undoing gender’ – so der Titel des Buches – ist in diesem Sinne die Gegenbewegung zum immer schon vollzogenen ‘Undoing the ‘I‘: “If that is so, then gender undoes the ‘I’ who is supposed to be or to bear its gender, and that undoing is part of the very meaning and comprehensibility of that ‘I’.”²⁰

(c) Diese Frage danach, ob nicht der Rekurs beispielsweise feministischer Positionen auf ein ‚Ich‘ jenseits der gender-Zumutungen – beispielsweise der Rekurs auf den durch das biologische Geschlecht identifizierten Körper – selbst Ergebnis eines Diskurses ist, in dem in einer vorauslaufenden Unterscheidung von Ich und Anderer gesellschaftlich konstituierte Polaritäten repetiert und so verifiziert werden, ist ein entscheidender Gedanke Judith Butlers,²¹ der sie zu einer hochdifferenzierten Antwort auf die Frage, ob und wie ein Verzicht auf gender-Konzepte möglich ist, führt.²²

19 Ebd. 17-39.

20 Ebd. 16; vgl. 19 f.

21 Erwo: Butler 2008 (Anm. 5) 198-203; 2004 (Anm. 5) 8-16.

22 Butler, 2008 (Anm. 5) 34-46; 89-96; vgl. 2004 (Anm. 5), 174-231.

1.7. Die Modifikation der Gender Politics

(a) Damit gerät nun aber das Verhältnis von Individuum und gesellschaftlich konstituierter Normativität in eine grundlegende Ambivalenz, die den aufklärerischen Anspruch, den eine gender-Theorie erhebt, problematisiert. Es stellt sich nämlich die klassische Frage, die alle Positionen, die von einer unvollständigen Entfremdung des Individuums durch die Zumutungen der Gemeinschaft ausgeht, trifft: Wo gibt es den Punkt, an dem eine Diagnose und ein Weg der ‚Erlösung‘ möglich ist, die nicht ihrerseits von der Verkehrung immer schon bestimmt sind; es ist letztlich die Frage nach einem Anfang, der nicht Moment der Verkehrungsgeschichte ist. Diese Frage beantwortet die christliche Erlösungsreligion traditionell durch den Hinweis auf Jesus Christus, der Teil der Menschheit, aber nicht Teil der Verkehrungsgeschichte ist („Sündlosigkeit Jesu“); diese Frage stellt Kant in der Forderung nach einer ‚Revolution der Denkungsart‘, die darum möglich ist, weil das Subjekt nie aufhört, Sinnenwesen *und* Vernunftsubjekt zu sein und damit die Durchsetzung der Vernunftorientierung gegen die Egozentrität des Sinnenwesens grundsätzlich möglich ist; diese Frage beantwortet ein marxistischer Ansatz durch den Hinweis auf die unentrichtbare Logik der Geschichte, in deren Ablauf Klassengegensätze zu Bewusstsein kommen und sich in entsprechende Aktion umsetzen.

(b) Entsprechend hält Butler fest, dass das Subjekt und ihre Selbstwahrnehmung immer schon durch Konstruktionen bestimmt ist und sich dieser Bestimmung nur in einem erneuten konstruktiven Akt und damit nur im Modus der Selbsttäuschung entziehen kann.²³ Ein Ende der Praxis der Identitätskonstruktion gibt es nach Butler nur in deren Vollzug, in einer parodistischen Praxis, im Spiel mit Möglichkeiten, in dem der Konstruktcharakter aller Identitätsschreibungen entlarvt wird – Butler referiert hier auf die drag culture als parodistische Durchbrechung und Brechung von gender-Konstrukten.²⁴ Butler zielt ab auf eine Position jenseits eines sozialen Determinismus einerseits und der Annahme einer grundlegenden Freiheit des Individuums andererseits jede gesellschaftliche Determination andererseits, die zugleich zu einer Kritik an der Prävention führt, man könne jenseits der und unberührt von

23 Zu den stärksten Passagen in den beiden hier herangezogenen Werken Butlers gehören die Reflexionen über die fast unentrichtbare Verhaftung auch kritischer, über die gender-Grenzen hinausstrebender Positionen in gender-Praktiken: Butler 2008, 1-46; 2004, 5-16 u.ö. Vgl. 23-39; 52 ff. und 174-203.

24 Butler 2008 (Anm. 5) 194-203; 2004 (Anm. 5) 29-39 u.ö.

Genderkonstruktionen an deren Überwindung arbeiten: „The critical task is, rather, to locate strategies of subversive repetition enabled by those constructions, to affirm the local possibilities of intervention through participating in precisely those practices of repetition that constitute identity and, therefore, present the immanent possibility of contesting them.“ (Butler 2004, 201). Es sind zwei Schritte, so scheint mir, in denen sich die befreiende Praxis etabliert: Im Leiden unter den Zumutungen von Gender-Konstrukten manifestiert sich deren Unmöglichkeit „for the very reason that these ontological locales are fundamentally uninhabitable.“²⁵ Und in der parodistischen Wiederholung von gender-Konzepten (etwa in der drag-culture) liegt der Weg eines Widerstands, der nicht darauf abzielt, alternative gender-Konzepte mit ähnlichem Zwangscharakter zu etablieren oder ungewollt und unerkannt vergleichbaren Konstrukten verhaftet zu bleiben.²⁶

2. Anfragen

(a) So sehr ich die Faszination einer radikalen und konsequenten Traditionskritik verspüre, möchte ich nun doch mit Entscheidung gegen dieses Konzept sprechen. Dass in unserer Gesellschaft eine der jedem Individuum vorausgehende und es prägende Vorgabe die Familie und die in ihr in schlichter Faktizität vollzogenen Rollenzuweisungen ist, die bislang unter den Bedingungen der Definition der Ehe durch die Gemeinschaft von Frau und Mann weit überwiegend heteronormativ ist, ist eindeutig. Meine Überlegungen zielen nicht nur auf die Unentrinnbarkeit, sondern auf das Recht oder Unrecht derartiger Vorgaben ab, das allerdings nur erkennbar wird, wenn man die Frage nicht auf die Institution der (Ehe und) Familie limitiert, sondern allgemeiner nach dem Recht und der Grenze des Allgemeinen (im Unterschied vom Individuellen) fasst.

(b) Mein Widerspruch gilt dabei nicht den andeutungsweise skizzierten deuthetheoretischen Voraussetzungen, nach denen gender-Stereotypen einerseits und die anthropologische Orientierung an der biologischen Bipolarität andererseits konventionell – im Sinne von: Ergebnis eines anonymen kollektiven Diskurses – sind und eine Gestalt heteronomer Normativität darstellen.

²⁵ Ebd. 200. Dem dienen die Beschreibungen schieferer Durchsetzungen binärer Identitätskonzepte an der Norm nicht entsprechenden Individuen, etwa: dies., 2004 (Anm. 5) 57-74.

²⁶ Butler 2008 (Anm. 5) 202 im Kontext von 194-203.

Das räume ich vielmehr ein. Meine Anfrage knüpft vielmehr an den unter 1.6. skizzierten Überlegungen Butlers an und führt sie weiter.

2.1. Die Unentrinnbarkeit des Allgemeinen

(a) Zum einen stellt sich die Frage, ob nicht das Phänomen der heteronomen Normativität von Identitätskonstruktionen und entsprechenden gesellschaftlicher normativer Vorgaben unentrinnbar ist. Wie gesagt: Ich breche keine Lanze für ein durch biologische Begründungen zementiertes gender-Modell. Wohl aber macht, wie gesagt, auch Judith Butler darauf aufmerksam, dass der Trieb zum anderen hin immer schon und vor jeder individuellen Wahl durch kulturelle Erwerbe geprägt und bestimmt ist. Eine Gesellschaft bietet faktisch eine begrenzte Zahl von Rollenmodellen, die jenseits und vor der Selbstbestimmung des individuellen Subjekts normative Kraft entfalten, und zwar so, dass sie die Selbstbestimmung des Subjekts bestimmen.²⁷ Die Frage von Judith Butler zielt darauf, wie angesichts dieser Unentrinnbarkeit ein nichtillusorisches ‚Undoing gender‘ möglich ist, das ein ‚I‘ ermöglicht.

(b) Wo manifestiert sich diese Bestimmungsmacht? Mir scheint, dass auch hier im Kontext der gender-Debatte Judith Butler auf dem richtigen Weg ist, wenn sie auf die Sprache und auf die ‚ontologischen‘ Implikationen der Regeln der Grammatik verweist.²⁸ Das setzt voraus, dass man unter ‚Sprache‘ nicht einfach ein konventionelles Set von Zeichen versteht, die auf vorverstandene Realitäten referieren, sondern dessen ansichtig wird, dass sich im System einer Sprache Regeln und damit Normen der Kombination von Begriffen darstellen. Die Sprache bezeichnet nicht eine bereits gesehene Welt, sondern ist selbst eine hochnormative, kollektiv konstituierte Weise, Welt allererst wahrzunehmen: ‚Welt‘ haben wir im Medium und in den Strukturen einer Sprache.²⁹ Es ist nicht nur eine juristische, sondern eine sprachliche Härte, wenn ich mit Bezug auf Personen besitzanzeigende Verben verwende – sobald ich statt der Personen

²⁷ Vgl. dazu: Butler 2004 (Anm. 5) 1-4; 17-39.

²⁸ Vgl. Butler 2008 (Anm. 5) 10-46; auch den Verweis auf Nietzsche: 28.

²⁹ Dies ist eine (in ihren Implikationen nicht unproblematische) Einsicht der hochnormativen und spätidealistischen deutschen Philosophie, der ich hier nicht nachgehen kann. Im Rahmen der postchristlichen feministischen Theologie bzw. Philosophie ist Mary Daly auf diesen Zusammenhang aufmerksam geworden – dazu Neiger Slenczka, *Feministische Theologie*, in: *HR 58* (1993) 396-436, hier 406-408.

Tiere einsetze, löst sich bei den meisten Menschen dieser Anstoß, den die Härte auslöst, auf. Das zeigt: nicht alles, was grammatisch möglich ist, lassen die verwendeten Begriffe zu: individuelle (Namen) und kollektive Personbezeichnungen schließen besitzanzeigende Verben aus. Begriffe haben, im Guten und im Schlechten, eine normative Kraft, die ihre Kombination mit anderen Begriffen normiert.

(c) Dem entspricht es, dass Allgemeinbegriffe von semantischen Höfen umgeben sind, die beliebig sind und die den Sinn (im Unterschied zur Bedeutung) der Begriffe konnotieren. Die Begriffe ‚junge Frau; Jungfrau; Dame; junge Dame; Mädchen‘ rufen sehr unterschiedliche semantische Höfe auf und sind in prädikativen Sätzen nicht mit denselben Attributen kombinierbar, obwohl sie auf eine identische Person oder Gruppe referieren können. Es ist, um ein weniger anstößiges Beispiel zu wählen, nicht ausgeschlossen, dass es pflanzenfressende, friedliebende Löwen gibt, und ein Löwenexperte wird sagen können, dass und unter Beachtung welcher Vorsichtsmaßnahmen und Sättigungsgrade man mit Löwen gefahrlos umgehen kann – der semantische Hof aber, der den Allgemeinbegriff umgibt, ist ein anderer, und dieser leitet (oder spiegelt) die unwillkürliche emotionale Reaktion und das praktische Verhalten dessen, der eines Löwen ansichtig wird. Der im gesellschaftlichen Diskurs konstituierte und sprachlich sedimentierte Rollenhorizont für Löwen sortiert die Wirklichkeit. Faktisch gehen wir zunächst nicht mit Einzelexemplaren um, deren Eigenschaften und Verhaltensmuster wir für jeden Einzelexemplaren um, men und lernen und zuordnen, sondern es gehört unentrinnbar zum Wesen der Sprache hinzu, dass sie sedimentiertes (wirkliches oder vermeintliches) Wissen in konkretiven – auf Einzelexemplare anwendbaren³⁰ – Allgemeinbegriffen bietet, von denen aus wir Einzelexemplare wahrnehmen. Die semantische Höfe dieser Begriffe haben für die Einzelexemplare normative und kritische Funktion: die Definition des Wesens, die in Allgemeinbegriffen durch die im gesellschaftlichen Diskurs zugewiesenen Attribute definieren, wie ein

30 Zum Unterschied von konkretiven und abstrakten Allgemeinbegriffen: die Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Mann‘ sind allgemein, aber von Einzelexemplaren direkt bezeichnend aussagbar (in diesem Sinne ‚konkretiv‘), die Allgemeinbegriffe ‚Menschhaftigkeit‘ (humanitas) und ‚Männlichkeit‘ können einem Einzelexemplar nicht identifizierend, sondern nur als Eigenschaft oder als etwas, was dem Einzelexemplar eignet, zugeordnet werden. Dazu vgl. Thomas von Aquin: *De ente et essentia* cap 4; dazu: Gottfried Schulz: *Veritas est adequatio intellectus et rei*. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff, Leiden u.a. 1993, 71-75.

Exemplar dieses Wesens zu sein hat.³¹ Wo immer unter Verwendung von Allgemeinbegriffen gesprochen oder gedacht wird, vollzieht sich ein normatives Sortieren von Einzelexemplaren, die unter den Allgemeinbegriff subsumiert werden. Solche Allgemeinbegriffe – in denen einem Wesensbegriff ein strukturierter Hof von Attributen zugewiesen wird – sind Urteile (für alle Angehörigen dieser Art gilt y), und zwar genaugenommenen Vor-Urteile in dem Sinne, dass sie die Wahrnehmung eines Einzelexemplars immer schon präjudizieren.

(d) Mit derartigen Wesensbegriffen hat man es auch im Falle der gender-Begriffe zu tun. Die Zuordnung bestimmter Eigenschaften und Rollen zu Einzelexemplaren funktioniert durch das Medium von Allgemeinbegriffen, die mehr oder weniger feste semantische Höfe mit sich führen. Die Struktur und die Gehalte diese Höfe kann man selbstverständlich kritisieren; man kann auch fragen, ob die Intension oder die Extension der Begriffe richtig bestimmt ist; man kann sich auch fragen, ob exklusive bipolare Distinktionen der beanspruchten Extension der Begriffe – dem Anspruch also, in der Dichotomie alle Exemplare der Gattung Mensch zu umfassen – gerecht werden. Aber es ist nicht möglich, auf derartige Vor-Urteile insgesamt zu verzichten, da sie im Wesen von Allgemeinbegriffen liegen. Die Vorstellung, man könne als Individuum die Vielzahl möglicher Prädikate beliebig kombinieren, mag richtig sein – wie, wird sich gleich zeigen. Man tut dies aber immer unter den Bedingungen bereits etablierter Zusammenstellungen von Prädikaten zu Begriffen, die in einer Sprache vorgegeben ist, und ohne die es keine Sprache gibt. Die Angemessenheit derartiger begrifflicher Bestimmungen kann, wie gesagt, strittig sein; die Notwendigkeit hingegen, derartige Begriffe und die damit verbundenen Vor-Urteile auszubilden, nicht.

2.2. Die Vorgängigkeit und das Recht des Allgemeinen

(a) Eine gender-Theorie beruht auf der Unterscheidung von sex, gender und desire. Die Feststellung, dass es faktisch mehr als zwei Geschlechter im Sinne von sex und dass es eine Vielzahl von die Grenzen des sex transzendierenden

31 Dies ist das Moment der ‚Kritik‘, das nach Ernst Trolletsch dem Wesensbegriff inhärent ist – vgl.: Ernst Trolletsch: *Was heißt ‚Wesen des Christentums‘*, in: Hans Baron (Hg.): *Ernst Trolletsch, Gesammelte Schriften II*, Neudruck der 2. Auflage [Tübingen 1922] Aalen 1981, 386-451, hier die Momente des Wesensbegriffs: 401-432, hier zur ‚Kritik‘: 401-411.

gender-Modellen gibt oder geben kann, ist unbestreitbar.³² Es soll auch nicht bestritten werden, dass die Fixierung auf die Geschlechterbipolarität einerseits und die Zuordnungen von gender-Modellen kulturell konventionell und nicht biologisch bedingt sind. Allerdings setzt jede Kritik und jeder Wunsch nach Änderung des Sprachgebrauchs diesen selbst voraus, setzt also voraus, dass die gemeinsame Sprache bestimmte Begriffe ausgebildet hat, in denen die biologische Geschlechterdifferenz einerseits und kulturelle Rollen andererseits miteinander verbunden sind. Dem gegenüber sind übrigens auch krude biologische Theorien sekundär; der Zusammenhang von biologischer Ausstattung, bestimmten tertiären Merkmalen wie Haartracht und Kleidung und bestimmten Rollen- und Fähigkeitszuweisungen wird durch eine biologische Ableitung (schein-)begründet, entspringt ihr aber nicht, sondern geht ihr voraus als sprachlich sedimentiertes Vor-Urteil, das, unbestreitbar, normativen und kritischen Charakter bezüglich der Exemplare hat, die konventionellerweise unter diese Allgemeinbegriffe subsumiert werden. Der Zusammenhang von biologischem Geschlecht und bestimmten Eigentümlichkeiten entspringt also nicht einer biologischen Theorie, sondern der kulturell gewordenen, zweifellos kontingenten, aber zur gegebenen Zeit und in den jeweils gegebenen Kontexten unbeliebigen Semantik eines Begriffs.

(b) Dass diese Semantiken sich im Laufe der Geschichte wandeln, ist selbstverständlich – es gibt keine natürliche Sprache. Diese Wandlung ist üblicherweise ein langsamer Prozess, der sich wie jeder Prozess an einem vorgegebenen Material – dem bisherigen Sprachgebrauch – vollzieht und diesen voraussetzt, indem er ihn ändert.

Die Faktizität und die immer gegebene Möglichkeit solcher Wandlungen bedeutet aber nicht, dass die Semantik dem Belieben einzelner Subjekte oder den Gruppen in einer Gesellschaft ausgeliefert ist; das hat Judith Butler zutreffend gesehen, und diese Einsicht stellt sie dem Anliegen entgegen, die Einsicht in den konventionellen Charakter von gender-Konstrukten in eine ihrerseits wieder normative Identitätspolitik umzusetzen.

(c) Die Unvermeidbarkeit nicht nur, sondern auch das Recht derartiger gender-Konstruktionen manifestiert sich gerade im Kontext der Institution der

32. Butler 2004 (Anm. 5) 174-231; 40-56; 2008 (Anm. 5) 89-97.

Ehe, die in den meisten Kulturen – auch da, wo die Ehe durch die Familie gestiftet wird – als eine auf Dauer gestellte und wo nicht aus eigenem Antrieb, so doch unter Einwilligung der Betroffenen etablierten Lebensgemeinschaft verstanden wird. Die Einwilligung der Betroffenen ist selbstverständlich geprägt von gender-Konstrukten: Vorstellungen darüber, wie ein Mann oder eine Frau auszusehen oder zu sein hat. Dass diese Vorstellungen durch gesellschaftliche und familiäre Prägungen bestimmt sind, steht außer Frage – aber genau diese im Blick auf ihr Entstehen heteronomen Vorgaben bestimmen die Wahl und die Neigung des Individuums mit, das nicht warten kann, bis diese Neigung vergeht und / oder einem selbstbestimmten Wahlverhalten Raum gibt. Das Problem ist eben, dass die Heteronomie durch gesellschaftliche gender-Konstrukte nicht als solche empfunden wird, auch dann, wenn sie dem Individuum durch einen Akt der Aufklärung bewusst (gemacht) wird, denn das Individuum weiß sich (im Idealfall) in der von heteronom *entstandenen* Kriterien geleiteten Wahl des Lebenspartners frei.³³ Die Heteronomie der ästhetischen, der ethischen und der pragmatischen Kriterien wird nicht als solche empfunden, sondern diese Kriterien sind in die Selbstbestimmung übergegangen und lenken den Blick eines Individuums, das nicht nur nicht anders sehen und bewerten kann, sondern dies auch gar nicht will. Dasselbe gilt selbstverständlich für die Rollenmodelle, die im Vollzug des Zusammenlebens in der Ehe und der Familie eingenommen werden: sie sind nicht Gegenstand einer Dauerreflexion, sondern sie werden (unbeschadet der reflexiven Vergewisserung oder Reflexion) als angemessen empfunden und realisiert, auch wenn sie durch Tradition und gesellschaftliche Vorgaben bestimmt sind. Ehe und Familie sind der Ort, an dem die Einheit von Heteronomie und Autonomie erkennbar wird und zugleich deutlich ist, warum diese Vorgaben, die immer Vorgaben des Allgemeinen (ein Bild der Rolle ‚als Mann‘ oder ‚als Frau‘ oder ‚als Elternteil‘) sind, nicht nur faktisch, sondern auch berechtigt sind: sie entlasten von dem Druck, sich selbst in der Wahl unter Möglichkeiten erfinden zu müssen, der angesichts der Endlichkeit des Zeitfensters der menschlichen Existenz vor eine nicht lösbare Aufgabe stellen würde.

33. Zu diesem Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit als anthropologischer Grundkonstante vgl.: Nöjger-Slenczka: Von der Freiheit des unfreien Willens. Bemerkungen aus theologischer Perspektive, in: Christian Spieß (Hg.): Freiheit-Natur-Religion. Studien zur Sozialtheologie, Paderborn 2010, 51-84.

3. Individuum est ineffabile

3.1. Der Sinn des Adagiums

Ohne Zweifel determinieren diese vorgängigen Begriffe und ihre semantischen Höfe die Individuen, ihr (Selbst-)Verständnis, ihre Erwartungen und ihre diskriminierende Wahl unter Möglichkeiten. Nicht weniger zutreffend ist es aber, dass das Individuum selbst „ineffabile“ – nicht aussprechbar – ist. Dies adagium einer aristotelischen Wissenschaftstheorie ist entweder, die Aufgabe der Wissenschaft präzisierend so zu verstehen, dass das Individuelle Gegenstand der Wissenschaft nicht sein kann, oder wissenschaftskritisch so, dass wissenschaftliche Begriffe die Realität des Individuellen nicht zu erreichen vermögen. In jedem Fall markiert das Adagium ‚individuum est ineffabile‘ die Einsicht in eine Differenz und eines prekären Verhältnisses des Allgemeinen und des Individuellen, die sich auch in der Einsicht niederschlägt, dass es möglich ist, Begriffe nach dem Grad ihrer Allgemeinheit zu sortieren (etwa: entia – animalia – homo), dass aber das Einzelexemplar nicht durch die Angabe einer differentia specifica der arbor Porphyriana als letztes Glied eingeordnet werden kann. Oder eben in der Einsicht, dass Namen (die Einzelnes und nur Einzelnes bezeichnen) keine Allgemeinbegriffe sind. Oder dass esse (sein) und essentia (Wesen) zu unterscheiden sind – eine Grundeinsicht des Thomas von Aquin.

3.2. Der Widerspruch des Individuums

Das bedeutet einerseits, dass der Begriff des Menschen ebenso wie gender-Begriffe eine Grundstruktur vorgeben, die mit Bezug auf das Einzelexemplar einen Horizont vorzeichnet, die Fülle des Individuellen aber nicht aus-, sondern einschließt. Der Begriff eröffnet Möglichkeiten: nur in der unerschöpfbaren Vielfalt unverwechselbarer Exemplare manifestiert sich der Sinn des Begriffs. Das Verhältnis der Normativität und damit der Kritik, die einem Wesensbegriff unausweichlich innewohnt, verläuft dabei nicht einsinnig vom Allgemeinen zum Individuum, sondern durchaus so, dass die Vielfalt einzelner Exemplare die normative Limitation des Begriffs einschränkt.³⁴ Das schließt ein (und das gilt nicht nur für gender-Begriffe), dass im Allgemeinen oder Universalen die Differenz und die Ineffabilität des Individuellen nicht bestritten, sondern

³⁴ Friedrich Schlegel: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hier verwendet: Studienausgabe, hg. v. Niklas Peter u.a., Zürich 2012, 90-104 (Pagnierung der Originalausgabe).

explizit mitgesetzt ist, das heißt: es ist im Allgemeinbegriff mitgesetzt, dass das Einzelexemplar die Grenze des Begriffs sprengt.

3.3. Der Alltagssinn der Unterscheidung und die Strukturen von Ehe und Familie

Diese im Allgemeinbegriff mitgesetzte Selbstunterscheidung vom Individuellen ist auslegbar als Reflex einer Alltags Erfahrung, die darin besteht, dass in dem Moment, in dem sich die Sprechsituation so ändert, dass wir Namen und nicht (konkrete) Begriffe verwenden, sich eine Ordnung etabliert, in der das Individuelle zum hermeneutischen Zentrum des Begriffs wird – in der also nicht mehr das gender die Wahrnehmung des Individuums regiert, sondern das durch den Namen identifizierte Individuum als Träger von Attributen, die in ihrer Kombination unvergleichbar und nicht normierbar sind, anerkannt ist. Auf das oben apostrophierte Wahlverhalten vor dem Eingehen einer wie immer unkonventionellen Lebensgemeinschaft bezogen: Es gibt keine Lebensgemeinschaft, in der sich nicht die eine Wahl leitenden Kriterien und Rollenideale im Umgang mit dem Lebenspartner relativieren und ändern so, dass die Lebenspartnerin in die ihm zuge dachte Rolle hineinwächst und sie zu sprengen beginnt. Wo dies nicht geschieht und ein Partner die andere nach seinem Ideal modelliert, hat die Lebensgemeinschaft absehbar eine kurze Lebensdauer oder wird für mindestens eine der beiden zur Hölle. Das gilt selbstverständlich im weiteren Sinne für die Besetzung aller unvermeidlich präkonzipierten Rollenideale in einer Familie: Das Individuum entspricht selten der Allgemeinheit des Ideals und setzt sich gegen sie durch – wenn es denn gut geht.

3.4. Verallgemeinert

Das ‚Du‘ oder dieser Träger eines Gesichts (Levinas) wird zum organisierenden Zentrum aller semantischen Höfe und durchbricht und kritisiert sie. Diese Sprechsituation ist noch nicht erreicht, wenn wir Einzelexemplare unter Begriffe subsumieren und feststellen, dass Julia Roberts eine Frau oder Rex ein Hund ist – dann regiert die normative Semantik des Begriffs. Diese Sprechsituation ist vielmehr erreicht, wenn wir mit jemandem sprechen und sie dabei

beim Namen nennen.³⁵ Dann fungiert der sprachliche Rahmen als Horizont eines Vorverständnisses – wir nehmen die andere selbstverständlich im von der Sprache vorgezeichneten Rahmen wahr, sind aber gleichzeitig offen für die Korrektur, die das Einzelexemplar mit Bezug auf diesen begrifflichen Rahmen vollzieht, indem es ihn einnimmt und durchbricht. Anders: es ist möglich, aber anstrengend, im Modus direkter Anrede engagiert zu sein und weiterhin den anderen als Fall von etwas präkonzipierten Allgemeinem anzusprechen – als die ideale Tochter oder den idealen Mann. In dieser Situation wird vielmehr die Einzelne, das Gesicht, zum hermeneutischen Zentrum, von dem her sich die semantischen Gehalte des Begriffs neu sortieren und ihre Abständigkeit gegenüber dem Individuellen, dem Seienden, manifest, aber eben nicht als Belastung empfunden wird, wenn es gut geht.

3.5. Ehe und Familie als Ort der Kritik des Allgemeinem durch das Individuum

(a) Damit ist, so scheint mir jedenfalls, deutlich, dass Judith Butler unter dem Stichwort einer gender-Theorie ein drängendes Problem thematisiert, nämlich das Problem der Differenz von Individuellem und Allgemeinem, das aber eben in den entsprechenden Debatten um das Verhältnis von Universalität und Einzelexemplar durchaus in einer Weise wahrgenommen und verortet wird, die förderlich sein könnte für die gender-Debatte in der Gestalt, wie Judith Butler sie profiliert. Gedacht wird hier die Unterscheidung des Individuums von den Begriffen, die es kategorisieren, es aber nicht zur Sprache bringen – die klassische Unterscheidung von esse und essentia müsste hier entfaltet werden. Damit ist ein Denkangebot angedeutet, das das Verhältnis von gender und ‚Ich‘, um das das Denken Judith Butlers kreist, anders bestimmt und festhält, dass man mit der Kategorie des Individuums eben an dem ineffablen Punkt ist, den Levinas und anders die Vertreterinnen eines Dialogischen Personalismus thematisieren: der Punkt, an dem die Macht des Allgemeinem – des Begriffs und die Macht des gesellschaftlichen Konstrukts – ein Ende hat und sich eine Instanz behauptet, die im Vollzug der Wechselseitigkeit der Anrede zum hermeneutischen Zentrum und zur Kritik des Begriffs wird.

35 Das Folgende ist nur angedeutet; man müsste es ins Gespräch bringen mit der Tradition des Dialogischen Personalismus einerseits (dazu: Nöger Slenczka: *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, dort zu Gabriel Marcel: 503-534; Michael Theunissen: *Der Andere*, Berlin / New York 21977) und mit der Kritik an der Individualisierung etwa bei Emmanuel Levinas: *Totalité et l'infini*, Den Haag 1961; ders.: *Humanisme de l'autre homme*, Montipeller 1972; ders.: *Au-delà du sujet, ou, Au-delà de l'essence*, Den Haag 1974; ders.: *Noms propres*, Montipeller 1976. Dass Levinas einen Einfluss auf Butler ausgeht hat, sei nur am Rande vermerkt.

(b) Der Begriff und das in ihm enthaltene ‚Vor-Urteil‘ im eben skizzierten Sinne ist unvermeidbar und durch seine vorläufige Orientierungskraft lebensdienlich. Es stellt sich aber die Aufgabe, die Grenze dieser Subsumtion wahrzunehmen und die Situation des Wechselspiels der Anrede als die Gegeninstanz zur Entfremdung des Begriffs zur Geltung zu bringen – und diese Aufgabe dürfte auf das abzielen, was Judith Butler meint, wenn sie die Frage nach der Anerkennung stellt.³⁶ Diese Anerkennung vollzieht sich in der Durchbrechung der „Abstraktion“, in der ‚Iat.‘³⁷ in einem Akt der Zuwendung zum Anderen, der die Subsumtion unter normative Allgemeinheit nicht mehr möglich macht und den anderen und mich selbst als die Mitte und die Kritik auch des Begriffs erfasst. Die Theoretiker des Dialogischen Personalismus haben immer darauf hingewiesen, dass sich diese Durchbrechung der Entfremdung im Allgemeinen einstellt, haben von ‚Gegenwärtigkeit‘ und von einer Wandlung der Existenz gesprochen. Eine Revolution der Denkungsart hätte Kant das in seiner Religionsschrift genannt, in der er nach der Bedingung der Wirklichkeit des guten Willens fragt – und damit ist zum Schluss auch angedeutet, warum ein Theologe diesen Text schreibt.

(c) Der Ort, an dem sich dieser Zusammenhang von nicht nur faktischer, sondern unentrinnbaren und angesichts der Endlichkeit des Lebens wertvollen Orientierungsfunktion des Allgemeinem und der Durchsetzung des Besonderen vollzieht, sind (wenn es denn gut geht) die Institutionen der Ehe und der Familie, die – das ist zutreffend – ohne normative gender-Konstrukte nicht denkbar sind. Dass sie zugleich der Ort sind, an denen sich das zunächst (bei der Bräutigamswahl) vom Allgemeinem her wahrgenommene Individuum gegen das unvermeidliche Allgemeine Geltung verschafft und nach christlichem Verständnis der Ort sein soll, an dem die bedingungslose Anerkennung des Individuums gerade darin sich manifestiert, dass die Ehe als unbedingte („bis dass der Tod euch scheidet“) und die Familie als unbeliebige, aber nicht aufkündbare Lebensgemeinschaft verstanden wird, gibt ihr angesichts des von Butler aufgeworfenen Problemkontextes eine besondere Funktion und Würde.

36 Butler 2004 (Anm. 5) 2 f., vgl. 57 f., 131-151. Dazu müsste der Hintergrund einer Anerkennungstheorie entfaltet werden – vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung* (1993), Frankfurt 2003; ders.: *Verdichtung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt 2005; Nöger Slenczka: „Sich schämen“. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse. in: Cornelia Richter u.o. (Hgg.): *Dogmatik im Diskurs*, FS Dietrich Korsch, Leipzig 2014, 241-261.

37 Butler 2004 (Anm. 5) 131-151.