

Słowa kluczowe: płeć, ciało, antropologia, płeć biologiczna/płeć społeczno-kulturowa, obowiązkowa heteroseksualność, odkupienie, komplementarne dopełnienie, normatywność dualizmu płciowego, formy życia i miłości

Keywords: gender, body, anthropology, sex/gender, compulsory heterosexuality, redemption, complementary completion, two-gender-normativity, forms of live and love

Beate Beckmann-Zöller

KATHOLISCHE STIFTUNGSHOCHSCHULE, MÜNCHEN, GERMANY

DIE LEIBLICHE DIFFERENZ UND STEINS GESCHLECHTER- -ANTHROPOLOGIE¹

1. AKTUELLE GENDER-DEBATTEN UND STEINS GESCHLECHTERANTHROPOLOGIE

„Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu ‚bedenken‘. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit“, schrieb Luce Irigaray (1991, p.11) der Begegnung von „Phänomenologie und Geschlechterdifferenz“ ins Stammbuch. Judith Butler (1997a, 30) antwortete hierauf in „Das Ende der Geschlechterdifferenz?“, die Frage nach der Geschlechterdifferenz sei unentschieden und unentscheidbar. Wie versteht die Phänomenologin Edith Stein diesen „gender trouble“, finden sich bei ihr Lösungen für das Problem der sexuellen Differenz?

In herkömmlichen Anthropologien wurde innerhalb des Person-Seins des Menschen die Vernunftfähigkeit einseitig betont. Zugleich wurde das Phänomen der „Zweigeschlechtlichkeit“, verbunden mit dem Phänomen der „Unterschiedenheit in der Leiblichkeit“, thematisch vernachlässigt (R. Giuliani 1997, 104-125).

¹ Teile dieser Untersuchung, die hier jedoch inhaltlich überarbeitet wurde, wurden bereits veröffentlicht in: Knaup, M. Seubert, H. (2018, p. 70-98).

So konnte sich z. B. auch bei Edith Steins Lehrer Husserl² ein verborgener Dualismus einschleichen hinsichtlich der *Bedeutsamkeit* von Geschlechtlichkeit (Beischlaf, Lust und Fruchtbarkeit). Selbst wenn „Leiblichkeit“ grundsätzlich als zur Person gehörig behauptet wurde, fand das Phänomen der Geschlechtlichkeit wenig thematischen Raum und erfuhr eine Minderbewertung oder sogar Abwertung (G. Haeffner 2000). Von der Seite der Phänomenologie her haben sich außer Stein nur Merleau-Ponty, Sartre und Levinas mit der Geschlechterdifferenz beschäftigt, wenn auch deren Perspektive zu Recht von Irigaray u. a. als einseitig kritisiert wird.³ Heute erleben wir in diesem Bereich eher eine Überbewertung des Phänomens des sexuellen Begehrens als „verfehltes Absolutes“ (Zizek 2020) – was die Kehrseite der Medaille des vorherigen Verschweigens sein könnte – bis hin zu einer Umwertung in neuen Anthropologien.

Edith Stein selbst wird als Phänomenologin, die Geschlechter-Differenz thematisiert hat, selten vom philosophischen Feminismus oder den Gender Studies wahrgenommen, es gibt aber Ausnahmen.⁴ Z. B. zieht Haney aus ihrer Untersu-

2 Sepp (1997, p. 47-60) weist nach, dass bei Husserl neben den regionalen Ontologien (Anthropologie u.a.) auch die systematischen Überlegungen zu Einheit und Differenz fruchtbar gemacht werden können, darunter eine Analyse von Geschlechtsleben (Husserl, 1973, p. 593ff.). Ansonsten bleibt das Thema für Husserl ein „Randproblem“ wie auch Geburt und Tod. Petr Urban verweist auf Husserls *Krisis* (Husserl, 1954, p. 191f.), es ginge darum, den Sinn der sexuellen Differenz auf ihre Genese in unserer Lebenswelt nachzuverfolgen (Urban, 2016, p. 543). Intensiver beschäftigt hat sich mit dem *Phänomen Leib. Phänomenologie der Leiberfahrung bei Edmund Husserl* K. Mansoorah (2017). Die wichtigste Publikation zur Phänomenologie in diesem Bereich stammt von Gahlings (2016), in der auch Stein zitiert wird.

3 Merleau-Ponty, 1966; Levinas' Phänomenologie des Eros und seine Thematisierung des Weiblichen (Levinas, 1987, 1989). Dazu Kritik daran von Irigaray (1991) und von Linda Fisher (2000, p. 3-6), und Butler (1981, 1997b, 166-186). Merleau-Ponty neigt durch seine Verallgemeinerungen hinsichtlich von Subjektivität dazu, die Erfahrungen von Männern als die von Menschen zu verstehen (E. Grosz, 1994, p. 103). Vgl. auch K. J. Morris, 2010. Vor dem auf Deutsch erschienenen Sammelband *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (Stoller, Vetter, 1997), worin Edith Stein fehlt, wurde bereits 1994 in den USA die Konferenz „Feminist Phenomenology“ veranstaltet (L. Fisher, L. Embree, 2000), worin Stein sehr wohl einen Platz erhält.

4 Erst seit den späten 90er Jahren nehmen Phänomenologen überhaupt das Problem der Geschlechterdifferenz wahr, zuvor sei das Problem ignoriert worden, außer von Frauen, wie Edith Stein, hebt Linda Fisher namentlich hervor (Fisher, 2000). Haney (2000, p. 221) arbeitet Steins bisher von Feministen wie Phänomenologen ignorierten Gewinn an differenzfeministischer Theorie heraus und stellt u.a. einen Vergleich mit Beauvoir an. Im von Landweer und Marcinski (2016) herausgegebenen Band zu Feminismus und Phänomenologie erhält Stein einen Platz in der Einleitung „Feministische Phänomenologie: Leib und Erfahrung“, sie wird namentlich in einer Fußnote erwähnt, aber keine Publikation von ihr zitiert: „Auch Edith Stein kann zur feministischen Phänomenologie gezählt werden, wenn sie auch eher einen Differenzfeminismus vertritt und weitaus weniger stark rezipiert wurde als Beauvoir.“ (Landweer, Marcinski, 2016, 7-24, p. 10). – Bemerkenswert ist der Beitrag von Urban (2016), einem der wenigen Männer, der sich neben Harald Seubert mit Steins Geschlechteranthropologie beschäftigt, beide allerdings leider mit dem Schwerpunkt auf dem Thema „Frau“, statt die Andeutungen Steins für eine „Phänomenologie des Mannes“ weiterzudenken bzw. die Geschlechterrelation in den Vordergrund zu stellen (Seubert, 2012, p. 71-86). Nagl-Docekal (1999, 2016, 32) zitiert Stein immerhin, allerdings nur aus *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5) zur Leiblichkeit, nicht aber zur Geschlechteranthropologie selbst aus *Die Frau* (ESGA 13). Vgl. auch Heinämaa (2018, p. 533-557).

chung der Geschlechter-Anthropologie Steins den Schluss: „Her feminism reminds us that post-modernism can take a Christian form“ (Haney 2000, 231). Umgekehrt hält Linda Lopez McAlister (1993, 76) die Scheu säkularer Philosophen, Steins Ansatz zu rezipieren, für unbegründet: Stein’s „religious arguments and her philosophical arguments are separable. They move on parallel but separable tracks and arrive at the same conclusions. So [...] Stein’s philosophy of women can be studied by secular feminist philosophers.“ Auch Ute Gahlings (2004, p. 155) bescheinigt Steins Geschlechteranthropologie die Anschlussfähigkeit an heutige Debatten, da Stein „eine Denkerin zwischen divergenten Positionen gewesen ist und bereits mehrdimensional auf die Kategorie Geschlecht zugreift“, den biologischen Determinismus ablehnt und die soziale und kulturelle Dimension von Geschlecht einbezieht.⁵

In herkömmlichen theologischen Anthropologien werden meistens nur die alttestamentlichen Stellen zur Zweigeschlechtlichkeit (das Ehepaar Adam und Eva) in die Analyse von leiblicher Differenz einbezogen. Stein hingegen reflektiert innovativ Jesu Neu-Ordnung des Geschlechter-Verhältnisses, seine Einführung der Institution der Ehelosigkeit (der ehelos-Lebende Jesus – der „neue Adam“ – und seine jungfräuliche Mutter Maria – die „neue Eva“) und seinen differenzierten Umgang mit beiden Geschlechtern in Fortführung, aber auch in Kontrast zur jüdischen Tradition.⁶ Die phänomenologischen Analysen, die Stein zur Differenz der Geschlechtlichkeit vorgelegt hat, werden im Folgenden mit der Kritik von Seiten der Poststrukturalisten, wie Michel Foucault, und Judith Butler ins Gespräch gebracht, insbesondere zum Vorwurf der angeblich-christlichen „Zwangsheterosexualität“.

Auf unterschiedliche Gender-Theorien in der Folge Butlers⁷ lässt sich mit Steins Geschlechter-Anthropologie antworten, wenn man den Geist-Seele-Aspekt innerhalb der Leiblichkeit des Menschen als Mann und Frau untersucht. In Gen-

5 Steins Ansatz gilt als dritter Weg zwischen Konstruktivismus und Naturalismus (Urban, 2016, p. 541).

6 Eine Ausnahme bildet hier – zumindest was die Reflexion auf die Bräutlichkeit der Jungfräulichkeit betrifft – R. Aldana (2016, p. 11). Er interpretiert Gender-Theorien aus theologischer Perspektive als ein Gegeneinander von Erlösungs-Wahrheit (Gnade und Freiheit in Christus) und Schöpfungs-Wirklichkeit (Gaben des Vaters): Postmoderne post-christliche Denker würden zwar den Aspekt der Freiheit für den Menschen postulieren, jedoch ohne den christlichen Hintergrund, dass man durch Christi Erlösung und die Gabe des Hl. Geistes zu einem „neuen Menschen“ wird. Die Freiheit durch Erlösung sei keine Freiheit *von* der Schöpfung, im Sinne, dass mir keine geschöpfliche Abhängigkeit gegeben wäre und keine Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer für das eigene Sein (Aldano, 2016, p. 17) und damit Gehorsam gegenüber seinen geschöpflichen Vorgaben mehr notwendig wäre, das „datum naturale“ vielmehr zu überwinden sei. Freiheit und Gehorsam schließen sich in Liebe nicht aus (Aldano, 2016, p. 12). Die Erlösung ist die zweite Schöpfung, die Neu-Schöpfung des Menschen in Christus, ohne die erste Schöpfung zu verabschieden, sie wird vielmehr verwandelt (Aldana, 2016, p. 61).

7 (Butler, 2003, 1990, 1995). – Bei Saskia Wendel (2015, p. 82-87, 2012, p. 317-336) fehlt leider die Potenzialität zur Mutter- bzw. Vaterschaft, die als Phänomen nicht bedacht wird. Zur Differenz von Körper und Leib führt sie Stein an (Wendel, 2012, p. 326), nicht aber zu geschlechteranthropologischen Fragen.

der-Theorien, die homoerotisches Begehren ähnlich stark wie Butler betonen, wird einseitig die Geist-Seele-Seite des Person-Seins hervorgehoben durch die Betonung des „sexuellen lustvollen Begehrens“ als eines *psychischen* Vorgangs, während zugleich die Bedeutsamkeit der *leiblichen* genitalen Unterschiede und der Generativität tendenziell abgewertet wird.⁸

Wird der Leib, wie Stein in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin annimmt, als „beseelt“ verstanden, dann trägt er einen Sinn in sich, dessen symbolische und konkrete Bedeutung wir verstehen können. Oder ist der Leib ein Körper, ein seelenloses Ding, das von außen durch den Geist oder das Ich des Menschen „besprochen“ wird, wie im Konstruktivismus behauptet? Im letzteren Fall steht das Ich dem Körper wie einem unbeseelten Werkzeug gegenüber. Stein geht jedoch sowohl von einer Dualität von physisch-sichtbaren und psychisch-unsichtbaren Prozessen im Menschen aus, als auch von einer aristotelisch-thomasischen Dreiheit der anthropologischen Aspekte Leib, Seele, Geist, wobei die „Seele“ als gefühlsmäßiges Vermittlungselement, auch „Gemüt“, zwischen Leiblichkeit und Geist-Vernunft verstanden wird (Stein 2005, Beckmann 2003, p. 187-209).

Von Butler (2013, p. 66) und anderen wird eine Auflösung der „heterosexuellen Matrix“ oder der „Zwangs-Zweigeschlechtlichkeit“ gefordert, um den Leib neu zu ‚formatieren‘ und das homoerotische Begehren von Menschen in einer „nicht-diskriminierenden“ Anthropologie verorten zu können. „Zwangsheterosexualität“ sei ein „System“, so Butler, „in dem“ der Mensch als „sexuelle Person nicht außerhalb der Begriffe der Heterosexualität lesbar“ sei. Nach Butler „gibt es“ den Körper als biologisches natürliches Geschlecht („sex“) gar nicht, sondern der Körper des Ich sei immer schon – durch den Geist und Willen des Menschen – rollen-besetzt (ge-gendert). Bisher habe man aber viele Rollen einfach übersehen, z. B. die für intersexuelle Körper (Butler, 1995) oder für homosexuelle Lebensweisen, in denen die Zeugungs- und Empfängnisfähigkeit des Leibes gar nicht aktiviert wird.

Zuvor hatte bereits Foucault nicht nur eine „Transformation der Phänomenologie“ (Waldenfels 1983, p. 488), sondern auch eine Umwertung des „sexuellen Begehrens“ vorgenommen. Sowohl in Moraltheologie als auch in Sexualwissenschaft sei das Ziel eine „Normalisierung“ von Anders-Sexuellen im Sinn der

8 Vgl. hierzu H. Landwehr, 1994, p. 147-176. „Aber selbst bei einer maximalen Marginalisierung von generativen Prozessen (etwa durch Retortenbabies) müssen noch die dazu notwendigen ‚Beiträgersubstanzen‘ unterschieden werden – und das sind dann die Geschlechtskategorien. Alle anderen sozialen Kategorien sind entweder keine Geschlechtskategorien oder aber Unterscheidungen, die von der Grundunterscheidung zweier Geschlechter abgeleitet sind. Auch ein Programm der Vervielfältigung der Geschlechter bleibt demnach auf die beiden Grundkategorien angewiesen.“ (Landwehr 1994, p. 154). Auch B. Waldenfels (1997, p. 61-86) argumentiert in diese Richtung: Differenz geht der Identität voran, erwächst aus der Anrede des Fremden. Weitere Kritik an Butlers Theorie: Landwehr, 1993, p. 34-43; B. Duden, 1993, p. 24-33, K. Stock, 2020, p. 92-98, 2021. B. Grümme, G. Werner, 2020.

„Bio-Macht“ gewesen. In Foucaults Macht-Diskurs (1977, p. 167, 1987, p. 268) stellt die „Bio-Macht“, d. h., dass Sexualität im Dienst der Lebensweitergabe stehe, die „Hauptgefahr“ dar, gegen die es philosophisch anzudenken gelte.⁹

Denn homoerotisch-Empfindende und „Anders“-Sexuelle würden ausgeschlossen und damit abgewertet werden – oder sich zumindest so fühlen –, wenn nur die zwei Kategorien „Frauen sind die, die auf Männer leiblich komplementär sind *und* deren erotisches Begehren sich nur auf Männer richtet“ und „Männer sind die, die auf Frauen ...“ denkmöglich wären. Solange vor dieser – anthropologischen, zunächst nicht ethischen – *Norm* das Begehren, in der Diktion der Queer-Theorie „desire“, einiger Menschen nicht als „normal“ erschiene, würden diese vermeintlich keine gesellschaftliche Anerkennung ihrer Art und Weise des sexuellen Begehrens und Lebensstils erhalten, solange sie sich nicht auf das Gegen-Geschlecht beziehen (Butler 2013, p. 64). Dieser Schmerz, anders – z. B. homoerotisch – zu *empfinden*, als mein Leib es mir anzeigt, und als es der anthropologischen Norm unter den Menschen im allgemeinen und der Mehrzahl von Kulturen¹⁰ entspricht, führt zur Strategie, jegliches Anders-Empfinden im *Gender Mainstreaming*¹¹ umzudefinieren und die Norm der Zweigeschlechtlichkeit aufzulösen und damit eine „Vergemeinschaftung des Schmerzes“ zu erreichen.¹²

Spezifische Aussagen zu „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ – der „Mann *ist* rational“, die „Frau *ist* gefühlsbetont“ – werden zu Recht von Gender-Theoretikern als zu vermeidender „Essentialismus“ kritisiert. Der Vorwurf des „Essentialismus“ wurde allerdings zu einem „Totschlag“-Argument, um in die Tiefe der Phänomene gehende Diskussionen zu vermeiden, wie Hilge Landweer nachwies (Landweer, 1994, p. 147, 150. Seubert, 2012, p. 79). Denn die Frage nach der „Essenz“ ist doch

9 Simone Beauvoir hatte diesen Sachverhalt, dass die Frau schwanger wird und nicht der Mann, zuvor als eine Ungerechtigkeit der Natur, nicht des Mannes bezeichnet. (Beauvoir, 2000, p. 73).

10 Angeführt für die Ausnahme eines „dritten Geschlechts“ werden u.a. indianisch-nordamerikanische Kulturen (Cameron, 2005, p. 123-127, S. Lang, 1990).

11 Nagl-Docecal liest „gender mainstreaming“ allein als Geschlechtergerechtigkeit, als „komplexe Relation von Natur und Kultur“, in der Rollen mit unterschiedlichen Schwerpunkten verteilt sein können, eine Komplexität, die auch Stein ähnlich verstehen würde, trotz eines „Wesens von Frau“ und „von Mann“. Meistens tritt aber in der sex-gender-Debatte die Grundlage von Natur stärker in den Hintergrund bis in die Bedeutungslosigkeit. (Nagl-Docecal, 2015, p. 81, 83, 88). Sie vermischt naturalistische und naturrechtliche Argumente: dass es biologische Vorgaben gibt, meint nicht, dass nicht auch sie eine Norm und Ethik benötigen, denn aufgrund der personalen Freiheit kann sich der Mensch gemäß oder entgegen seiner biologischen Geschlechtlichkeit entscheiden und dementsprechend handeln. Mit Stein würde man sagen können, dass sich die Leiblichkeit der Frau auf bestimmte seelische Qualitäten auswirkt, die ebenfalls natürlich (nicht naturalistisch) zum „Wesen der Frau“ gehören, aber bewusst angenommen und verwirklicht werden müssen, sie sind nicht instinktiv verankert. Stein wird explizit als Beispiel für Berufstätigkeit der Frau – Wissenschaft als Beruf – genannt. (Stein, 2000, p. 93).

12 Landweer (1994, p. 156) spricht in diesem Zusammenhang vom „Mythos einer vollständigen Entsexuierbarkeit“, einer „vollständigen Irrelevanz von Geschlecht“. (B. Beckmann-Zöllner, 2018, p. 284-304).

zugleich der Kern der Methode Husserls, Philosophie als phänomenologische Wesensforschung zu verstehen.¹³

Die platten Zuschreibungen „Frau ist“ und „Mann ist“ sind allerdings zu unterscheiden von der phänomenologischen Frage nach dem „Wesen der Frau“ und „des Mannes“ bei Stein. Sie differenziert nach der empirischen Phänomenalität des Biologisch-Leiblichen, die auch die seelische Innenseite des Leibes einbezieht. Die fundamentalen Unterschiede in der leiblich-geschlechtlichen Vorgabe des Menschen prägen die seelisch-geistigen Qualitäten und umgekehrt, argumentiert Stein in der Anwendung von Thomas von Aquins Prinzip *anima forma corporis* (Seele als Wesensform des Leibes), d.h. es liegt nicht nur eine kulturelle Prägung durch historisch relative Diskurse vor. Zugleich wiederum wird das Psychische der Person durch bewusste oder unbewusste Willens-Entscheidungen aufgrund der Geistbegabung des Menschen mitgeprägt. Die leibliche Morphologie führt Stein nicht dazu, die Geschlechter auf soziale Rollen zu fixieren, was von ihren Kritikern befürchtet wird, d.h., sie vertritt *keinen* biologischen Determinismus. Allerdings betont sie andererseits, dass das phänomenologische „Wesen der Frau“ aufgrund der Potenz zu Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt und Stillfähigkeit (Stein, 2000, p. 49) – selbst wenn diese Potenz nie aktualisiert wird – den Schluss zulasse, „Frau“ im Allgemeinen wäre – individuell mit großen Abweichungen und Übergängen – eher auf andere Personen, auf eine besondere Gabe zur Einfühlung in Andere und insgesamt auf Ganzheitlichkeit in ihrer seelisch-geistigen Haltung ausgerichtet (Stein, 2000, p. 9f.). Das „Wesen des Mannes“ hingegen, geprägt durch die Stoßkraft beim Geschlechtsakt, seine Zeugungsfähigkeit und zugleich die zeitliche Kürze seiner Beteiligung am Akt des Hervorbringens des menschlichen Lebens, sei eher auf Kampf, Schutz, Eroberung und allgemein die „Sache“ und Spezialisierung, mehr als auf Ganzheitlichkeit, orientiert (Rehm, 2004). Stein geht von einer starken individuellen Variabilität von Geschlechtlichkeit aus: Individuen sind für sie jeweils eine „mehr oder minder vollkommene Realisierung der Species“, „sie prägen jeweils den einen oder den andern Zug stärker aus“; daher können Frauen eine „starke Annäherung an die männliche Art zeigen und umgekehrt.“ (Stein 2000, 168).

Haney weist auf Steins Konzept von geistig-seelischer Komplementarität hin, durch die die Exzesse und Mängel der jeweiligen Extrem-Polaritäten von Weiblichkeit und Männlichkeit – jeweils auf die speziell-gegebene Kultur bezogen – durch die ergänzende Zusammenarbeit gezügelt bzw. positiv ergänzt werden.

13 Fisher (2000, p. 3) weist auf diese grundsätzliche Kontroverse im Verhältnis zwischen feministischer Philosophie und Phänomenologie hin: „Phenomenology is at bottom an essentialist doctrine, and given that essentialism is a well-known target of feminist criticism, this represents a major deterrent to any interaction beyond a critical one.“

Das sei möglich, da Männer und Frauen voneinander lernen und im anderen Geschlecht liegende Stärken in die eigene Persönlichkeit mit einbeziehen können. Auf diese Weise würden unterschiedliche Gesellschaftsbereiche positiv geschlechtergerecht geformt werden.¹⁴ Es gehe nicht um die „Vermännlichung der Frau“ und „Verweiblichung des Mannes“, sondern um die „Vermenschlichung“ beider in der ihnen jeweils vorgegebenen geschlechtlichen seelisch-leiblichen Konstitution (Haney, 2000, p. 234). Die „vermenschlichte“ Person kann dabei nicht ein „geschlechtsneutrales Subjekt“ sein (Gahlings, 2004, p. 143).

In gegenwärtigen anthropologischen Modellen im Anschluss an Butler erscheint das biologische Geschlecht jedoch als ausschließlich sozial konstruiert und damit „fließend“ (Gerl-Falkovitz, 2009). Beeinflusst vom Dekonstruktivismus findet bei Butler zwar nicht eine Leugnung des biologischen Geschlechtsunterschieds statt, jedoch eine Leugnung *der Bedeutsamkeit* der leiblich-genitalen Unterschiede zwischen den Geschlechtern und damit der *Bedeutsamkeit* der *natürlichen Fruchtbarkeit* (Reproduktivität) – im Unterschied zur künstlichen Befruchtung – und der *natürlichen Familie*.¹⁵ Nagl-Docekal (2016) kritisiert Butlers radikal-konstruktivistische These, indem sie fragt, ob auch die Zweigeschlechtlichkeit bei Tieren als „Effekt des Diskurses“ verstanden werden solle. Wohl wurden „männlich“ und „weiblich“ und entsprechende Rollen in der Kultur-Geschichte des Menschen unterschiedlich beschrieben, doch wird jeweils eine vorgegebene Leiblichkeit denkend erfasst. Das müsse man Butlers These entgegenhalten, da sie im politischen Anliegen, gegen Diskriminierung von homoerotisch-Empfindenden vorzugehen, theoretisch undifferenziert bleibe. (Nagl-Docekal, 2015, p. 82).

Ohne die Norm der Zweigeschlechtlichkeit wäre alles sexuelle Begehren (*desire*) *gleich wertig*, dann wäre „anders“ ebenfalls „normal“ und damit jegliches Begehren so individuell, dass es sich weder anthropologisch einordnen noch ethisch beurteilen ließe (C. Emcke, 2012). Es gibt sachliche Argumente, warum eine spezifische Betonung des sexuellen Begehrens von einem erwachsenen Mann und einer erwachsenen Frau als anthropologisch begründete Normalität und, dieser folgend, ethische Normativität erfolgen sollte. Auch im Tierreich spricht man von „Normalität“, wenn für einen Primaten Individuen des anderen Geschlechts Anziehungskraft haben, „auf der die Fortexistenz der Gattung beruht“, erläutert Spaemann (2011, p. 97). Und wenn die Anziehungskraft fehlt,

14 Haney (2000, p. 221, 228) konstatiert, dass es theologisch gesprochen darum gehe, von den für das jeweilige Geschlecht spezifischen Neigungen zur Sünde geheilt zu werden, was man säkular feministisch als das Überwinden der männlichen Hegemonie in der Moderne bezeichnen würde. (Haney, 2000, p. 232).

15 Vgl. zur zeitgenössischen Kritik an Gender-Theorien aus evolutionsbiologischer Sicht Kutschera (2016).

dann sprechen wir von Abweichungen, Anomalitäten oder Defektiven. [...] Ohne diesen Begriff des Normalen könnten wir nicht auf die Frage antworten, warum denn das Interesse des Kindes Vorrang haben soll gegenüber dem Interesse des Pädophilen. [...] Das [...] Interesse an einem normalen Leben ist ein normales Interesse, das Interesse des Pädophilen ist es nicht.

Wenn nicht das Begehren von Mann und Frau, das auf leibliche Komplementarität und von der teleologischen Bewegung her potenziell – oder retrospektiv¹⁶ – auf Kinder und eine feste lebenslange Bindung aneinander (Familie) abzielt, philosophisch und soziologisch-politisch gestützt wird, dann hat das zur Folge, dass sich kein *bestimmtes* Geschlechterverhältnis, eben weil es unzählige „Geschlechter“ gebe¹⁷, einer neuen Generation anempfehlen oder politisch protegieren ließe, wie der Vorrang der „natürlichen“ Familie (Vater, Mutter und deren beider leibliche Kinder) als Keimzelle der Gesellschaft.¹⁸ In der Familien-Generationen-Gemeinschaft lernt jeder Einzelne, sich in andere einzufühlen. Aus dem Wir der Familie prägt sich das Ich des Individuums aus, das somit lernt, sich aus Mitmenschlichkeit für andere – das Wir der Gesellschaft – zu engagieren.

Während bei Emcke (2012) u.a. das sexuelle Begehren zentral für die Geschlechterbeziehung angesetzt wird, setzte Stein den Begriff der „Hingabe“ neben den der „sexuellen Lust“ und der „gesteigerten Bedeutung, die dem Erotischen und Sexuellen überhaupt beigelegt“ werde (Stein, 2000, p. 130). Mit Stein lässt sich eine bestimmte *personale* Art des geschlechtlichen Begehrens innerhalb des Phänomens von „Liebe“ analysieren, in dem der Andere gerade nicht als Instrument oder Funktion meiner Lustbefriedigung „begehrt“, gewollt, gebraucht und sogar „versklavt“ (Stein, 2009, 169) wird, sondern in der ich ihn als Person wahr nehme, von der ich mich angezogen fühle, die ich liebe, der ich mich und mein Leben hingabe und mit der ich mir vertraute Intimität wünsche: nicht nur die elterlich-bergende oder geschwisterlich-freundschaftliche Umarmung, die Nähe und Geborgenheit ohne sexuelle Erregung sucht und auch zum Phänomen von „Liebe“ gehörig verstanden wird. In der sexuellen Liebe wird der Andere jedoch begehrt als Person, der ich

16 D.h. nach der Menopause.

17 Auf Facebook kann man mehr als 60 Geschlechter auswählen; vgl. das 87-Geschlechter-Modell von U. Teubner (1993, p. 82-87).

18 Selbstverständlich ist auch deren Scheitern anthropologisch mit zu bedenken.

mich in der verbindlichen¹⁹ geschlechtlichen Hingabe²⁰ schenke und von der ich im Liebesspiel meine Lust als Geschenk annehme.

Wenn allerdings allein „die Lust als Ziel der Beziehung angesetzt wird, stirbt die Beziehung an sich, weil der Liebende nicht den Geliebten sucht, sondern sich selbst“, beobachtet Aldana (2016, p. 31). Die Hingabe im Liebesakt impliziert vom Phänomen her nicht nur die Lust des Momentes, sondern potenziell die Schmerzen der Schwangerschaft und der Geburt, und die Freude über das Kind. Von der Geburt und ihren Schmerzen her, die permanent in der theoretischen Diskussion zum sexuellen Begehren ausgeblendet werden²¹, wird der Unterschied in der Bedeutung von „Lust“ und „Hingabe“ deutlich. Phänomenologisch erhellend ist für diesen Unterschied speziell die Lust der homoerotischen Praxis, die immer folgenlos bleibt, da sie auf natürliche Weise keine nächste Generation nach sich zieht, nicht jedoch folgenlos für die eigene leibliche Gesundheit, wie Männerärzte aufzeigen.²² In der verbindlichen komplementär-geschlechtlichen Vereinigung hingegen kann – muss nicht – die Hingabe und Lust aneinander zur Entstehung von neuem Leben und einer noch größeren weiteren Forderung von Hingabe durch und an das Leben einer neuen Generation (Kinder) führen, zu neuem Geben und Empfangen von selbstloser Liebe.²³

Der Unterschied zwischen einem „gesunden Appetit“ und einem Begehren, das ein „ungesundes Suchtverhalten“ darstellt, ist der des gierigen Verlangens, eine *innere Leere* zu füllen. Für Foucault ist es „einzig noch die Sexualität, die die von Tod und Endlichkeit umgrenzte Leere auszufüllen vermag, in die der Mensch nach

19 „Verbindlich“, weil ein Kind, das selbst trotz Verhütung im Liebesakt entstehen kann, einen bergenden Halt seiner beiden es konstituierenden Identitäts-Anteile (Vater und Mutter) benötigt (die Familie), um selbst optimal durch mitmenschliches Einüben von selbstloser Liebe nicht nur biologisch geschlechtsreif, sondern auch psychisch-geistig zur erfüllenden Hingabe der Liebe und der Gründung einer neuen Generation reifen kann.

20 Stein (2000, 167) nennt es die „dienende Liebe“.

21 Eine Ausnahme bildet neben Gahlings (2016) A. v. Speyr (1969, p. 10).

22 Die medizinischen Folgen wie HIV- oder Syphilis-Erkrankungen und Krankheiten, die durch die Einführung des Penis in den Enddarm ebendort entstehen, weil „der Anus für die Penetration nicht wirklich geeignet ist, der Enddarm ist ein *schlechter Ersatz für die Scheide* der Frau“, so der Sexualmediziner und „Männerarzt“ Georg Pfau. „Der Schließmuskel des Enddarms kann bei *widmungsfremder Verwendung* ganz schön leiden, denn schließlich ist er *nicht geschaffen für* das häufige Einführen eines Penis mit dessen mechanischen Bewegungen am Weg zum Samenerguss.“ Pfau, Georg: „Analverkehr macht auch Probleme“, in: http://www.gaymed.at/startseite_gaymed/vorwort/tabuthema-po/ (19.3.2018), Hervorhebung BBZ.

23 Goertz unterstreicht die Lust- und Erlebnis-Orientierung versus die gegenseitige Hingabe in sexuell-komplementärer genitaler Liebe an einander und an das zukünftige Leben. Er sieht in Breitsameters Bezug auf eine „minimale Ehe“ (reduziert auf Lust-Erlebnis) die Möglichkeit einer positiven „Bewertung gleichgeschlechtlicher intimer Liebesbeziehungen, zu denen *das Erlebnis sexueller Sinnenfreude* gehört“. (Goertz, 2017, p. 365, Breitsameter, 2017, p. 277).

dem Tode Gottes ‚geworfen‘ ist.“²⁴ Das Phänomen der empfindungsmäßigen „Leere“ deutet auf Grundsehnsüchte des Menschen nach Annahme, Geborgenheit, Gesehen-Werden und Selbstwertbestätigung. Wolfgang Berner zeigt, dass Menschen solche psychische Motive, die in der Kindheit durch die Eltern nicht gestillt worden waren, durch Sexualität zu reparieren versuchen.²⁵ Die äußere Form des Begehrens verändert sich folglich, wenn die innere Sehnsucht, das Motiv der mich treibenden Gier, erkannt ist und in einem heilsamen Prozess zu einem wirklich nährenden Appetit verändert wird.

2. STEINS VORWEGNAHME DES SEX-GENDER-PROBLEMS

Über das Phänomen der Leiblichkeit²⁶ kommen die Eigenheiten der Geschlechter, die „Doppel-Species“ (Stein, 2000, p. 167) des Menschseins, stärker in den Blick und damit die leibliche Unterschiedlichkeit bei gleichursprünglicher Gleichwertigkeit im Person-Sein. Trotz wesentlicher Gleichheit von Mann und Frau finden sich die Unterschiede nicht nur in der Ergänzung der primären Geschlechtsorgane auf der Leibebene, sondern darüber hinaus in unterschiedlicher Gewichtung der geistig-seelischen Kräfte, die Stein als „Erkenntnis, Genuß und Gestaltungsmacht“ bezeichnet (Stein, 2000, p. 66-70).

Diese Kräfte unterscheiden sich zum einen aufgrund geschlechtlicher und zum anderen aufgrund individueller Differenz.²⁷ Dieser Leib-Seele-Konnex ist nicht nur einer Prägung durch Kultur von außen her unterworfen, wovon die traditionelle Sex-Gender-Theorie ausgeht. Vielmehr hebt Stein den stärkeren Einfluss der schon vorgegebenen seelischen Anlage der Frau bzw. des Mannes hervor.²⁸

„Keine Frau ist ja *nur* ‚Frau‘“ (Stein, 2000, 22), sondern zuerst Mensch, dann Frau und Individuum, formuliert Stein. Umgekehrt gilt asymmetrisch für den Mann: Kein Mann ist ja nur im abstrakten Sinne Mensch, er ist auch Geschlechtswesen Mann – und darin in seiner Perspektive auf die Ergänzung aus der Sicht der Frau angewiesen. Schon aus diesem Grund ist das „Geschlechtswesen“ nicht zu destruieren oder in ein androgynes Geschlechtsneutrum zu überführen. Der

24 Nach Fink-Eitel, 1992, p. 91. Foucault, 1974, p. 51f.

25 Siehe auch W. Berner (2011), E.-V. Wendt (2009), B. Strauß et. al. (2010), D. Richter et. al. (2014).

26 Siehe dazu Stein (2014, 46-60; 2015, 83-90; 103-112; 2000, 56-78), Gahlings (2016), in der auch Stein zitiert wird, und U. Jäger (2014).

27 Siehe Stein (2000, p. 167), Binggeli (2000) und Westerhorstmann (2004).

28 Dass hier Unschärfen in Steins Theorie zu verzeichnen sind, bemerkt Gahlings (2004, 148). An diesem Punkt des ungeklärten Verhältnisses von Seele auf Leib würde sicher feministische Kritik Anfragen haben.

Androzentrismus kann durch die Auflösung der Gleichung „Mann gleich Mensch“ aufgebrochen werden, um nach Stein zu einer „heilsamen Zusammenarbeit der Geschlechter im beruflichen Leben“ zu gelangen.²⁹

Wie Leiblichkeit auf Geist-Seele und umgekehrt Geist-Seele auf die Leiblichkeit des Mann- bzw. Frauseins im intentionalen Leben wirken, fragt Stein in ihren Münsteraner Vorlesungen: durch die genetische Vorgabe (Sex) oder die soziale Formung durch Umwelteinflüsse in der Erziehung (Gender)? Die Geschlechterdifferenz sei zu einem großen Anteil – jedoch nicht vollständig – sozial verdankt (Stein, 2004, p. 142). Trotz ihrer Annahme einer „Eigenart“ der Frau bzw. des Mannes, was seit Simone de Beauvoir hinterfragt wird³⁰, fixiert Stein weder Mann noch Frau auf eine einzige Rolle, Lebensweise oder einen bestimmten Beruf (Stein 2000, 28).³¹ Zugleich bezieht sie theoretisch „Übergänge“ zwischen Mann und Frau ein, d.h. naturwüchsige Abweichungen. Sie führt das gegenwärtig populäre „Intersexualitäts-Argument“ an. Es mache einen Unterschied, ob nun Mann und Frau jeweils nur ein „Typus“ oder tatsächlich eine „Teil-Species“ sind. Das entscheide darüber, ob „unter gewissen Bedingungen die Überführung des einen Typus in den andern möglich“ sei, denn „selbst gegen die Unaufhebbarkeit der körperlichen Unterschiede ließen sich gewisse Tatsachen – Zwitter³²- und Übergangsformen – anführen.“ (Stein, 2000, p. 152) Heute spricht man von Intersexuellen oder DSD-Menschen (Disorders of Sex Development) (Kutschera, 2016, p. 218f.).³³

Allerdings verweist Stein dann die Frage, ob es ein allen Individuen zugrundeliegendes Wesen entweder als Frau oder als Mann gäbe, das auch nicht durch „eigene Betätigung“ (Stein, 2000, p. 152), d.h. durch Zugabe von Hormonen und Operationen der Genitalien, verändert werden könnte, in den Zuständigkeitsbereich der formalen Ontologie. Sie schlägt also vor, dass man im Anschluss an Aristoteles' „erste Philosophie“ das Verhältnis von Genus, Spezies, Typus und Individuum klären solle.³⁴ Obwohl sich Männer um 1,5% biochemisch und physio-

29 Vgl. Stein (2000, p. 28f.), Gugutzer (2016, p. 113-134) und Ferran (2016, p. 197-216).

30 Vgl. Eifert et. al. (1996) und Beauvoir (2000).

31 Zu Steins Stellung als Frau in der Philosophie, zu ihrem Schicksal des Nicht- bzw. erst Spät-Rezipiertwerdens, zu ihrem Einfluss auf Husserl als „Verunreinigung“ der reinen Lehre des Meisters vgl. die Analysen von Wobbe (1994, p. 15-68).

32 Echte Zwitter, z. B. Egel und Regenwürmer, haben funktionstüchtige Hoden und Ovarien, das ist bei früher so genannten menschlichen „Zwittern“ nicht der Fall (Kutschera, 2016, p. 219).

33 Zu Intersexualität (0,2-2%) Kutschera (2016, p. 213-226). Weitere DSD-Typen (Kutschera, 2016, p. 218f.) und D.W. Bellot et al. (2015, 494-499); J. F. Hughes, D. C. Page, (2015, p. 1-21); J. A. Graves (2015, p. 1-4).

34 Ebd. Vgl. S. Heinämaa, 2011, p. 131-155, die Stein zitiert und bearbeitet, (p. 134f. u. 139); und Heinämaa, 2006, p. 216-242. Siehe auch S. Haslanger, 2000, p. 107-126; L. M. Lacroff, 2005, p. 17-39.

logisch von Frauen unterscheiden, können sie keiner je eigenen Spezies zugeordnet werden, da nur beide miteinander fortpflanzungsfähig sind. Man kann daher tatsächlich von einer Doppel-Spezies sprechen, da niemals eine XX-Person durch Zufügung von Hormonen in eine XY-Person überführt werden kann und die Bezeichnung von Typen ungeeignet ist. Daher bietet es sich an, entlang von aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen doch erneut die phänomenologische Frage nach dem „Wesen des Mannes“ und dem „Wesen der Frau“ zu stellen. Hier hilft eine Unterscheidung Robert Spaemanns, nämlich zwischen der „Naturwüchsigkeit“ (ein dreibeiniger Hase³⁵ oder beim Menschen Personen mit XXY- oder X0-Chromosomen-Satz) und der „Natürlichkeit“ von zwei Geschlechtern, die miteinander fortpflanzungsfähig sind.

Stein schließt an ihre philosophische Erarbeitung der Geschlechterdifferenz die Überlegung an, dass der Sinn und die Bestimmung von Zwei-Geschlechtlichkeit tatsächlich erst durch die Einbeziehung von theologischen Reflexionen deutlicher werden (Stein, 2000, p. 167). Das gilt sowohl mit umgekehrten Vorzeichen für eine dezidiert agnostische als auch für eine jüdische, islamische oder christliche Geschlechter-Anthropologie und der jeweils daraus sich entfernenden säkular-philosophischen Variante.

3. ER-LÖSUNG DER GESCHLECHTER: ÜBER NATÜRLICH-BIOLOGISCHE GRENZEN HINAUSWACHSEN

„Erlösung“ der Geschlechter im christlichen Menschenbild meint laut Stein im religiösen Sinn, dass Mann und Frau in der Nachfolge Christi *nicht* auf *eine einzige* Geschlechter-Rolle festgelegt sind, sondern der Einzelne seine Berufung individuell empfängt, zur Ehe oder Ehelosigkeit (Gerl-Falkovitz, 2013, p. 52-67).³⁶ Anders als in Judentum und Islam bietet das Christentum eine alternative, definitiv religiös-gestützte Lebensweise zur natürlichen Familie (Beckmann-Zöller, 2018, p. 356-360). Die Jungfräulichkeit (von Mann und Frau, die jeweils ehelos – allein oder in Gemeinschaften – leben,) wird in christlich-religiöser Deutung bräutlich auf Christus hin gelebt, sie ist nicht *asexuell*, sondern *suprasexuell* (Balthasar, 1976, p. 379). Stein analysiert, dass kulturgeschichtlich erst durch die neue Lebensform der Ehelosigkeit eine Sicht auf die Individualität der Frau jenseits ihrer Geschlech-

35 R. Spaemann, (2019, p. 22; 2007, p. 330).

36 In dem Ausspruch Jesu zur Ehelosigkeit wird neben der frei gewählten Ehelosigkeit „um des Reiches Gottes willen“ auch angeführt: „Denn manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht“ (Mt 19,12).

terrolle als Ehefrau und Mutter freigelegt werden und, weil sie religiös gestützt war (im Modell der gebildeten Ordensfrau, z. B. Hildegard von Bingen), anerkannt werden konnte (Ranff 2017).³⁷

Dies ist ein wichtiger Einwand gegen das Missverständnis von angeblich ‚christlicher‘ „Zwangsheterosexualität“. Im christlichen (katholisch und orthodoxen) Verständnis liegt kein „Zwang“ vor, die komplementär-geschlechtliche Vereinigung vollziehen und Vater oder Mutter werden *zu müssen*, um ein vollständiger Mensch im religiösen Sinne zu sein. Die Lebensform der Ehelosigkeit birgt das Potenzial für Frauen, Kindern anderer Eltern gegenüber ihre Mütterlichkeit und anderen Männern gegenüber, z.B. im Beruf, ihre Potenz zur Gefährtschaft zu leben; wie auch für Männer, ihre Väterlichkeit gegenüber einer anvertrauten Gruppe auszuüben. Dieses Ideal der Jungfräulichkeit in symbolischer Bedeutung lobt später die Feministin Luce Irigaray (1990, p. 116f.) als „Intaktsein, Integrität, Selbst-Genügsamkeit“.³⁸ Die „Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen“ lässt sich säkular in der Triebsublimierung durch Philosophie und Wissenschaft verstehen (Platon bis Freud).

Hier ist Foucaults Forschungsergebnis zustimmend hervorzuheben, der durch historische Kontrastierung zeigte, dass das System einer exklusiven Zweigeschlechtlichkeit ohne Restkategorien und Übergänge (wie im christlichen Sinne die Jungfräulichkeit) sich erst seit dem 18. Jahrhundert als Paradigma durchzusetzen schien (Landweer, 1994, p. 163). Grund dafür ist u.a. einerseits die Aufwertung der Ehe gegenüber dem Zölibat durch Martin Luther³⁹; andererseits stuft er die Ehe von der Sakramentalität herab auf ein „weltlich Ding“, vergleichbar mit einem „guten Geschäft“. (Luther 1522) Zugleich verschwand der Zölibat als Lebensform im Protestantismus.

4. SCHLUSS

Im Anschluss an Steins Geschlechter-Anthropologie kann man sagen: Zwar bleibt der Mensch auf eine Geschlechts-*Identität* festgelegt, die durch leibliche Vorgaben (Potentialität zur „Circlusion“, Bini Adamczak, (Sanyal, 2018, p. 53) oder zur

37 Aldana (2016, p. 31-34) weist darauf hin, dass die „Entdeckung der Frau als eine Art Vertreterin der absoluten, nicht relativierbaren Liebe“ eine biblische Entdeckung ist, da in Gen 2 nicht die Fruchtbarkeit, sondern nur die Zweigeschlechtlichkeit erwähnt sind, und die christliche Entdeckung der Beziehung Christus – Kirche.

38 Frauen sollten in jeder Lebensphase eine Doppelidentität als Jungfrau und Mutter entwickeln, „Jungfrau zu werden“ bedeutet für sie in säkularem Sinn, dass Frauen zu jeder Zeit daran wirken, jegliche kulturelle und familiäre Fesseln von Leib und Seele abzustreifen.

39 Luther wollte sich auch zum ehelosen Stand äußern, kam jedoch nicht dazu (U. Buske, 2018, 27f.)

Penetration; Empfangen oder Zeugen – mit bestimmten intersexuellen Ausnahmen von der Norm) definiert ist, nicht aber definiert durch sexuelles Begehren⁴⁰, eine bestimmte Rolle oder den Familienstand. Die Geschlechter-Identität bleibt dabei zugleich im Seelisch-Geistigen variabel, nicht absolut fixiert.

In ihrer Geschlechteranthropologie greift Stein auf das religiöse Phänomen des Wirkens des Heiligen Geistes im Sinne einer metaphysischer Veränderungskraft zurück, um zu zeigen, dass es dem Menschen möglich ist, über die natürlichen geschlechtlichen Grenzen hinauszuwachsen, ohne die geschlechtlichen Unterschiede zu vernachlässigen. So werden Mann und Frau in der Nachfolge Christi über die natürlichen Grenzen des Geschlechts hinausgehoben, da in ihnen „die positiven Werte der männlichen und weiblichen Natur vereint sind“, so Stein.⁴¹ „Das Herauszugreifen über die natürlichen Grenzen, das höchste Gnadenwirkung ist, kann aber niemals erreicht werden durch einen *eigenmächtigen Kampf gegen die Natur und durch Leugnung der natürlichen Grenzen*“ (Stein, 2000, p. 78), sondern durch das in-Freiheit-Zustimmen zum eigenen Leib und das Sich-Einordnen in „gottgegebene Leibvorgaben“, wie irritierend sie auch für die Geist-Seele sein mögen. Es kann *nicht* Ziel des Lebens sein, durch Verletzungen und Irritierungen mit dem eigenen *Leib in Unfrieden* zu leben oder dadurch andere bewusst zu provozieren.

In Steins Geschlechteranthropologie stehen Ehe und Ehelosigkeit ergänzend als anthropologische Lebens- und Liebesmodelle nebeneinander. Familie und Fruchtbarkeit werden in ihrer anthropologischen Normativität hochgeschätzt, aber neben die Möglichkeit der „geistigen Elternschaft“ und „geistigen Freundschaft“ gestellt; auch Stein als Ehelos-Lebende hatte in der Lebenspraxis „geistliche Töchter“ und war durch ihre Werke (28 Bände der ESGA) geistig fruchtbar. Im Anschluss an Steins Geschlechter-Anthropologie gibt es keinen „Zwang“, die komplementär-geschlechtliche Vereinigung als allein-mögliche Lebensform des Menschen zur Verwirklichung seines Potentials zu betrachten; keinen Zwang, die Potenz zur sexuellen Vereinigung auch ausleben zu müssen; keinen Zwang, nur die aktualisierte komplementär-geschlechtliche Vereinigung als einzig erfüllende Gestaltung von sexueller Identität werten zu müssen.

Aus dieser Freiheit, dass der Vollzug der komplementär-geschlechtlichen Vereinigung in der Lebensform der Ehe nicht der einzig beglückende sei, bleibt

40 Die Richtung des Begehrens muss außen vor bleiben, da sie vor allem in der Adoleszenz fluide ist und sich ändern kann. Für die christliche Ethik ist der Unterschied zwischen Gefühlen / Anziehungskraft und tatsächlich vollzogenen Handlungen maßgeblich.

41 Darum „sehen wir bei heiligen Männern weibliche Zartheit und Güte und wahrhaft mütterliche Fürsorge für die Seelen, die ihnen anvertraut sind, bei heiligen Frauen männliche Kühnheit, Festigkeit und Entschlossenheit.“ (Stein, 2000, p. 42).

einerseits die *anthropologische Norm von Zweigeschlechtlichkeit erhalten*, das Gesetz von Schönheit und Fruchtbarkeit. Zugleich bleibt andererseits die *Freiheit, ihr nicht im konkreten sexuellen Vollzug entsprechen zu müssen* und dennoch das Leben und die Liebe nicht zu verfehlen. Diese *anthropologische Weitung* beinhaltet nicht eine Auflösung der Zwei-Geschlechtlichkeit und damit Abwertung der leiblich-sexuellen Differenz. Sondern die Differenz wird auf der anthropologischen Ebene beibehalten, aus der jedoch nicht nur eine einzig mögliche ethische Norm abgeleitet werden kann. Aus diesem anthropologischen Modell heraus sind sowohl die ethischen Modelle von katholischer Sexualmoral (Ehe und Zölibat) als auch von liberalen sexuellen Lebensstilen nebeneinander denkbar, ohne dass sie sich (anthropo-)logisch widersprechen würden oder einander ‚bekämpfen‘ müssten. Das katholische Miteinander von Ehe und Ehelosigkeit müsste in diesem anthropologischen Modell nicht als „Hass“ oder „Abwertung“ eines Menschen, der sich nicht vom anderen Geschlecht angezogen und nicht zum Vater- oder Mutter-Sein berufen fühlt, gewertet werden.

Eine alte Weisheit wirkt sich außerdem in Steins Geschlechter-Anthropologie aus: ein erfülltes Leben stellt sich ein für diejenige Person, die den eigenen leiblichen Vater ehrt, selbst wenn er nur Erzeuger war, und die eigene leibliche Mutter, selbst wenn sie in den Augen des eigenen Ichs moralisch hinter den eigenen Standards zurück bleibt; nicht Elter1 und Elter2 oder Samen-Spender und Ei- und Leih-Mutter, sondern Vater und Mutter, die leiblichen Wurzeln der Identität des Ich. Wenn Denker der philosophischen Anthropologie ihren Forscher-Blick nicht nur allein auf das eventuell intersexuelle oder potenziell homoerotisch-empfindende „Ich“ richten, sondern „umkehren“ würden zum „Wir“ der Eltern des „Ich“, wäre klar: „Ich“ bin nur da, weil meine Eltern in komplementär-leiblicher Ergänzung mich ermöglichten. Die Zweigeschlechtlichkeit als anthropologische Norm anzuerkennen – und zugleich nicht ihren komplementär-sexuellen Vollzug als unabdingbar zu fordern – ist damit ein Akt der Dankbarkeit für das eigene Leben mit der Folge, „dass du lange lebst und es dir gut geht in deinem Land.“ (Deut 5,16)

Bibliographie:

- Aldana, R. (2016). *Das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen. Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*. Einsiedeln / Freiburg i. Br.
- Balthsar, H. U. v. (1976). *Theodramatik II, I: Der Mensch in Gott*. Einsiedeln.
- Beauvoir, Simone de (2000). *Das andere Geschlecht*. Reinbek.
- Beckmann, B. (2003). *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, Würzburg.
- Beckmann-Zöllner, B. (2017). „Geist“-begabt. Edith Steins Phänomenologie des Leibes, des Geschlechtsakts und die Erlösung der Geschlechter gegenüber Geschlechterkonstruktionen der Gender-Theorien und der Religionen. In: Gerl-Falkovitz, H.-B., Lebeck, M. *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. Akten der internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015 in Wien und Heiligenkreuz* (340-362), Heiligenkreuz.
- Beckmann-Zöllner, B. (2018). Zwangs-Heterosexualität, homoerotische Liebe und die Theologie des Leibes. In: Groos, M., Surzykiewicz, J. *Kann man so lieben?* (284-304). St. Ottilien.
- Bellot, D. W. / Hughes, J. F. / Skaletsky, H. et al. (2015). Mammalian Y-chromosomes retain widely expressed dose-sensitive regulators. In: *Nature* 508. p. 494-499.
- Berner, W. (2011). *Perversion*. Gießen.
- Bingeli, S. (2000). *La femme chez Edith Stein. Une approche philosophique, théologique et littéraire*, Lyon.
- Breitsameter, Ch. (2017). *Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen*, Freiburg i. Br.
- Buske, U. T. (2018). Die EINE Taufe. Ökumenische Perspektiven zum 95. Taufjahr Edith Steins. Luther und die evangelischen Kommunitäten – Entwicklungslinien. In: *Edith-Stein-Jahrbuch* 24 (25-33). Würzburg.
- Butler, J. (1995). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin.
- Butler, J. (1997a). Das Ende der Geschlechterdifferenz? In: Huber, J., Heller, M. *Konturen des Ununterschiedenen* (25-44). Basel, Frankfurt a. M.
- Butler, J. (1997b). Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1981, mit Nachwort von 1997). In: Stoller, S., Vetter, H. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (166-186), Wien.
- Butler, J. (2003). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. Main.
- Butler, J. (2013). Interview: Heterosexualität ist ein Fantasiebild. In: *Philosophie Magazin* 1 (64-69).
- Cameron, M. (2005). Two-spirited Aboriginal people: Continuing cultural appropriation by non-Aboriginal society. In: *Canadian Women Studies* (24, 2/3). P. 123-127.

- Duden, B. (1993). Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument. In: *Feministische Studien* (2). P. 24-33.
- Eifert, Ch. et. al. (1996). *Was sind Frauen? Was sind Männer? Gender Studies*, Frankfurt a. M.
- Emcke, C. (2012) *Wie wir begehren*. Frankfurt a. M.
- Fink-Eitel, H. (1992). *Foucault zur Einführung*. Hamburg.
- Fisher, L. (2000). Introduction. Feminist Phenomenology. In: *Feminist Phenomenology* (1-15), Dordrecht.
- Fisher, L., Embree, L. (2000). *Feminist Phenomenology*, Dordrecht.
- Foucault, M. (1974). Vorrede zur Überschreitung, Nachruf auf Georges Bataille, 1963. In: Foucault, M. *Von der Subversion des Wissens* (32-53). München.
- Foucault, M. (1977). *Sexualität und Wahrheit* Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.
- Foucault, M. (1987). Genealogie der Ethik. Interview mit Michel Foucault. In: Dreyfus, H. L., Rabinow, P. *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault* (265-292), Frankfurt a. M.
- Gahlings, U. (2004). Geschlechter-Realitäten. Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung. In: *Edith Stein Jahrbuch* 10 (131-156). Würzburg.
- Gahlings, U. (2016). *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg i. Br.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2013). Leiblichkeit und Gender. In: Hähnel, M., Knaup, M., *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit* (52-67), Darmstadt.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2009). Fließende Identität? Gender – eine Theorie auf dem Prüfstand. In: *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*. (163-194). Kevelaer.
- Giuliani, R. (1997). Der übergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler. In: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge* (Vol. 2, 1). P. 104-125.
- Goertz, S. (2017). Sexualität neu denken. Katholische Konstruktionen von Normativität, in: *Theologische Revue* (5, 113). P. 355-372.
- Graves, J. A. (2015). Differences between men and women are more than the sum of their genes. In: *The Conversation*, July 30, p. 1-4.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington.
- Grümme, B., Werner, G. (2020) *Judith Butler und die Theologie: Herausforderung und Rezeption*. Bielefeld.
- Gugutzer, R. (2016). Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen. In: Landweer, H., Marcinski, I. *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (113-134), Bielefeld.

- Haeffner, G. (2000). *Philosophische Anthropologie*. Berlin.
- Haney, K. (2000). Edith Stein: Woman and Essence (213-236). In: Fisher, L., Embree, L. *Feminist Phenomenology*, Dordrecht.
- Haslanger, S. (2000) Feminism and Metaphysics: Negotiating the Natural. In: Fricker, M., Hornsby, J. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (107-126), Cambridge.
- Heinämaa, S. (2006). Feminism. In: Dreyfus, L., Wrathall, M. A. *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (502-515). Oxford.
- Heinämaa, S. (2011). A Phenomenology of Sexual Difference: Types, Styles and Persons. In: Witt, C. *Feminist Metaphysics, Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (131-155). Dordrecht.
- Heinämaa, S. (2012). Sex, Gender and Embodiment. In: Zhahvi, D. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (216-242). Oxford.
- Heinämaa, S. (2018). Embodiment and bodily becoming. In: Zahavi, D. *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, (533-557), Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, J. F. / Page, D. C. (2015). The biology and evolution of mammalian Y-chromosomes, *Annual Rev. Genetics* 49. P. 1-21.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Den Haag.
- Irigaray, L. (1990). *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*. Grasset, Paris.
- Irigaray, L. (1991). *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a. M.
- Jäger, U. (2014) *Der Körper, der Leib und die Soziologie: Entwurf einer Theorie der Inkorporation*, Sulzbach.
- Khalilizand, M. (2017). *Orbis Phaenomenologicus Studien*, Bd. 43, Würzburg.
- Knaup, M. Seubert, H. (2018). *Grundbegriffe und -phänomene Edith Steins*. Freiburg i. Br.
- Kutschera, U. (2016). *Das Gender-Paradoxon. Mann und Frau als evolvierte Menschentypen*. Berlin.
- Lacoff, L. M. (2005). The Metaphysics of Gender and Sexual Difference. In: Andrew, B., Keller, J., Schwartzman, L. *Feminist Interventions in Ethics and Politics* (17-39). New York.
- Landweer, H. (1994). Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte. In: Wobbe, T., Lindemann, G. *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht* (147-176). Frankfurt a. M.
- Landweer, H., Marcinski, I. (2016). *Feministische Phänomenologie: Leib und Erfah-*

- rung. In: *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (7-24), Bielefeld.
- Landweer, H. (1993). Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: *Feministische Studien* 2, p. 34-43.
- Lang, S. (1990). *Männer als Frauen, Frauen als Männer: Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas*. Hamburg.
- Levinas, E. (1987). *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg.
- Levinas, E. (1989). *Die Zeit und der Andere*. Hamburg.
- Luther, M. (1522). *Predigt vom Ehestand*. Wittenberg.
- McAlister, L. (1993). Edith Stein: Essential Differences. In: *Philosophy Today* 37/1, p. 70-77
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin.
- Morris, K. J. (2010). *Sartre on the Body*. London.
- Nagl-Docecal, H. (2015). Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein? In: *Theologische Quartalsschrift* 195. P. 75-94.
- Nagl-Docecal, H. (2016). „Zur Anthropologie der Geschlechter“. In: Nagl-Docecal, H. *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven* (17-68). Frankfurt a. M.
- Pfau, Georg: „Analverkehr macht auch Probleme“, in: http://www.gaymed.at/startseite_gaymed/vorwort/tabuthema-po/ (2018/03/19).
- Ranff, V. (2017). Die Kirche persönlich verkörpern. Edith Steins Sicht der Jungfräulichkeit. In: Gerl-Falkovitz, H.-B., Lebech, M. (2017). *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. Akten der internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015 in Wien und Heiligenkreuz* (306-325), Heiligenkreuz.
- Rehm, P. (2004). Edith Steins Beiträge zur Stellung der Frau, in: Heil, J. *Dimensionen Praktischer Philosophie. Texte zur philosophischen Ethik und Anthropologie* (263-274). London.
- Richter, D. / Brähler, E. / Strauß, B. (2014). *Diagnostische Verfahren in der Sexualwissenschaft*. Göttingen.
- Sanyal, M. M. (2018). Befreit die weibliche Lust! In: *Philosophie Magazin* Nr. 04.
- Sepp, H. R. (1997). Geschlechterdifferenz – ein Thema für Husserls Phänomenologie? In: S. Stoller, H. Vetter. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (47-60). Wien.
- Seubert, H. (2012). Eros und Agape: Weibliche Philosophie jenseits von Unterdrückung und Feminismus? Edith Stein und Simone Weil. In: Seubert, H. *Heitere Nacht. Edith Stein: Praecepta Europae. Aufsätze* (71-86), Hamburg.
- Spaemann, R. (2007) „Die Bedeutung des Natürlichen im Recht“, in: Härle, W., Vo-

- gel, B. *Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Aktuelle Probleme des Naturrechts* (322-334). Freiburg Br.
- Spaemann, R. (2019). *Personen. Über den Unterschied von etwas und jemand*. Stuttgart.
- Spaemann, R. (2011). Menschenwürde und menschliche Natur. In: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II* (93-101). Stuttgart.
- Speyr, A. v. (1969). *Theologie der Geschlechter*. Einsiedeln.
- Stein, E. (2000). *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen (ESGA 13)*. Freiburg i. Br.
- Stein, E. (2004). *Der Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14)*. Freiburg i. Br.
- Stein, E. (2005). *Potenz und Akt (ESGA 10)*. Freiburg i. Br.
- Stein, E. (2014). „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (ESGA 9)* (46-60). Freiburg i. Br.
- Stock, K. (2020). Als ob man Harry Potter wäre. Über die Irrtümer Judith Butlers, die Grenzen des Geschlechts und die Einschränkungen akademischer Freiheit durch Politik und Lobbyismus. In: *Cicero*. 03. p. 92-98.
- Stock, K. (2021). *Material girls. Why reality matters for feminism*. London.
- Strauß, B. et al. (2010). *Bindung, Sexualität und Persönlichkeitsentwicklung. Zum Verständnis sexueller Störungen aus der Sicht interpersonaler Theorien*. Stuttgart.
- Teubner, U. (1993). Geschlecht und Wissenschaft – Geschlechterhierarchie und / oder Geschlechterdifferenz. In: Funken, Ch., Schinzel, B. *Frauen in Mathematik und Informatik* (82-87). Schloss Dagstuhl.
- Urban, P. (2016). Edith Stein's Phenomenology of Woman's Personality and Value. In: A. Speer, St. Regh. „*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*“. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes* (538-555). Freiburg i. Br.
- Vendrell Ferran, I.: Männlichkeit: Eine begriffliche Annäherung in phänomenologischer Perspektive. In: Landweer, H., Marcinski, I. *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (197-216), Bielefeld.
- Waldenfels, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1997). Fremdheit des anderen Geschlechts. In: Stoller, S., Vetter, H. *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. (61-86). Wien.
- Wendel, S. (2012): Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie: In Landweer, H., Newmark, C. et al. *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie* (317-336), Bielefeld.
- Wendel, S. (2015). Gendersensible Theologie – ein hölzernes Eisen? In: *Lebendige Seelsorge* 2. P. 82-87.
- Wendt, E.-V. (2009). *Sexualität und Bindung – Qualität und Motivation sexueller Partnerschaften im Jugend- und jungen Erwachsenenalter*. Weinheim, München.
- Westerhorstmann, K. (2004). *Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein*. Paderborn.

Wobbe, T. (1994). Von Marianne Weber zu Edith Stein: Historische Koordinaten des Zugangs zur Wissenschaft. In: Wobbe, T., Lindemann, G. *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht* (15-68). Frankfurt a. M. Zizek, S. (2020). *Sex und das verfehlt Absolute*. Darmstadt.

THE BODILY DIFFERENCE AND STEIN'S GENDER ANTHROPOLOGY

SUMMARY

Edith Stein reflected the sex-gender-problem early in the 1920s and found a ballance between biological, psychological and sociological influences on the person. The meaning of the difference between the sexes is giving live, but the biological state - from a Christian perspective - does not compulsorily lead a woman to become a mother and a man to become a father. In the redemptional order established by Jesus Christ there is the possibility to stay celibate and overcome the natural border between the sexes in developping character traits as a woman that were formerly associated with men and vice versa. The live forms of marriage and celibacy are equally valuable. That leaves an open space in the discussion of compulsory heterosexuality, so that one does not have to devaluate two-gender-normativity nor does one have to automatically follow biological presuppositions.

Article submitted: 11.08.2021; accepted: 15.09.2021.